

'N FILOSOFIESE VERANTWOORDING VAN MISTIEK

deur

CORNELIUS LUKAS JACOBUS MINNAAR

voorgelê ter vervulling van die vereistes vir die graad

MAGISTER ARTIUM

in

FILOSOFIE

in die Fakulteit Lettere en Wysbegeerte

Universiteit van Pretoria

Pretoria

2000



INHOUD

SAMEVATTING ***ABSTRACT***

A. WAT ONDER MISTIEK VERSTAAN WORD

Herkoms en geskiedenis van die woord mistiek

Hedendaagse gebruik van die woord mistiek

Voorbeelde van pogings om mistiese gewaarwordings te beskryf

B. BEKNOPTE GESKIEDENIS VAN DIE MISTIEK SOOS DIT VANAF DIE ANTIEKE TYD BINNE RELIGIEUSE OF FILOSOFIESE VERBAND AANGETREF WORD

DIE INDIESE TRADISIE

Djainisme en Jogha

Boeddhisme

Hindoeïsme

EGIPTE

PERSIË

SJINA EN JAPAN

Taoïsme

Neoconfucianisme

Boeddhisme

Sjintoïsme

JUDAÏSME

Ou-Testamentiese mistiek

Philo, Therapeutae en Essene

Kabbalisme

Moderne Gassidisme

DIE GRIEKSE TRADISIE

Griekse sjamans

Klassieke Griekse filosofie

Die Stoïsynse leer

Griekse Misteriereligieë

Neoplatonisme

DIE CHRISTENDOM

Oorsprong van Christelike mistiek

Oostelike Ortodokse mistiek

Rooms-katolisisme

Protestantisme

ISLAM

Redes vir die ontstaan van Moslemmistiek

Soefisme

Panteïstiese tendense

Soefisme in die twintigste eeu

AFRIKAGODSDIENSTE

DIE HUIDIGE TYD (RENAISSANCE TOT 1996)

C. MISTIEK EN STUDIEMETODES



Borchert se be-invloedingstudie en ander voorstelle
Die Kantiaanse benadering van Katz
Die fenomenologiese benadering
Mistiek as 'n element van religieuse gemeenskappe en tradisies
Die vergelykende studiemetode van Gilbert
Eksperimentele navorsing
Die benaderingsmetode in hierdie tesis

D. MISTIEK EN EKSPERIMENTELE NAVORSING
Hallusinogeniese middels en die mistiese gewaarwording
Natuurlike opioïede en gewysigde bewussynstoestande
Bioterugvoering, bringolwe en gewysigde bewussynstoestande
Opskorting van sintuiglike waarneming
Dele van die brein en gewysigde bewussynstoestande
Algemene gevolgtrekkings aangaande die eksperimentele navorsing oor mistiek

E. FILOSOFIESE STUDIE VAN MISTIEK

DIE MISTIESE GEWAARWORDING EN DIE FILOSOFIESE EN RELIGIEUSE STELSELS
Die verband tussen filosofie en mistiek
Die materialisme
Die positiwisme
Vitalisme en intuisionalisme
Fenomenologie en eksistensiefilosofie
Postmodernisme
Idealisme
Die religieuse stelsels
Alternatiewe religieuse interpretasies van die mistiese gewaarwording
Die panteïstiese interpretasie
Die teïstiese interpretasie
Anderkrag- versus eiekragkole
Die transendensie van die mistiese gewaarwording met betrekking tot filosofiese en religieuse stelsels

MISTIEK EN KENTEORIE
Die geldigheid van mistiese kennis
Paradokse van die religieuse interpretasies
Evaluering van die houdings ten opsigte van die paradokse
Letterlike teenoor figuurlike taal
Mistiese gewaarwording en agnostisisme
Ander radikale filosofiese kritiek
Metamistiese bewerings
Die eenheid van teenoorgesteldes
Die negatiewe en positiewe benadering
Kommunikasie- en begripsprobleme
Die probleem van objektiwiteit
Die vorm of tipe van die mistiese kenning

DIE AARD VAN MISTIESE GEWAARWORDINGS
Die probleem van die identiteit en verskil van mistiese gewaarwordings
Aanloop tot die stelsel waarvolgens die soorte mistiese gewaarwordings geklassifiseer word
Klassifikasie van die soorte mistiese gewaarwordings
Algemene kenmerke van mistiese gewaarwordings
Pogings tot definiëring van die mistiese gewaarwording

F. MISTIEK EN ANDER LEWENSTERREINE

MISTIEK EN PSIGOLOGIE



Die psigologiese of outologiese aspek van mistiek
Die verhouding tussen psigologie en mistiek
Die psigoterapeutiese evaluasie van mistiese gewaarwordings
Stimuli wat aanleiding gee tot mistiese gewaarwordings
Die onmiddellike psigologiese nawerking van 'n mistiese gewaarwording
Algemene kenmerke van die mistiese weg
Die fases en tegnieke van 'n paar verskillende mistiese weë
Langtermynveranderings waartoe mistiese gewaarwordings, gewoonlik via die mistiese weg, aanleiding kan gee
Persoonlikheid en karakter van die (toekomstige) mistikus.
Paranormale en psigofisiese fenomene wat met mistiese gewaarwordings gepaard gaan

MISTIEK EN NATUURWETENSKAP

Mistiek en fisika

Mistiek en ewolusie

Die mistiese gewaarwording en die beoefening van natuurwetenskap

MISTIEK EN KUNS

Ruimtelike kuns

Kuns wat in tyd afspeel

MISTIEK EN RELIGIE

Die basiese elemente van religieuse ervaring

Die wyses waarop die goddelike verstaan word

Transendensie en immanensie

Openbarings- en mistiese onmiddellikheid

Die verhouding tussen die teoloog en die mistikus

Die aard van die mistiese verhouding tussen die mens en die heilige

Die gewaarwording van die heilige

Tevredestelling en genade

Die hiërofanie

Deïfikasie

Die nodigheid van die mistiese gewaarwording

MISTIEK EN KOMMUNIKASIE

Ekspressietegnieke van die mistikus

Mistiese taal

Mistiek en simboliek

MISTIEK, DIE SOSIALE LEWE EN DIE OMGEWING

Die mistici en die sedelike lewe

Moderne nihilisme

Mistiek en sosiale hervorming

Mistiek en die omgewing

G. OORKOEPELENDE BESKOUINGS

DIE SIN, WAARDE OF DOEL VAN MISTIEK

Die sin, waarde of doel van 'n persoonlike mistiese gewaarwording

Die sin, waarde of doel van mistiek in die algemeen

Mistiek en etiek

DIE PERENNIALE FILOSOFIE

H. GEVOLGTREKING

DANKBETUIGING

BRONNELYS

‘N FILOSOFIESE VERANTWOORDING VAN MISTIEK

deur

CORNELIUS LUKAS JACOBUS MINNAAR

Leier: Prof. A.J. ANTONITES

DEPARTEMENT LETTERE EN WYSBEGEERTE

Verhandeling vir die graad M.A. (Filosofie)

SAMEVATTING

Sover ons kennis strek stam die woord mistiek uit die Griekse misteriekultusse en is in die vyftiende eeu deur Jean de Gerson gedefinieer as ervaarbare kennis van God deur die omhelsing van verenigende liefde. Tans word dit aangewend om die volgende aan te dui: (1) 'n onmiddellike gewaarwording van die Absolute of Goddelike (2) teoretisering aangaande die gewaarwording (3) die vervlakte betekenis as die misterieuse.

Wat die geskiedenis van mistiek self aangaan, word blyke daarvan aangetref in die Indiese tradisie (Djainisme en Jogha, Boeddhisme, Hindoeïsme), Egipte (Osiris-kultus), Persië (Zoroastrisme), Sjina en Japan (Taoïsme, Neoconfucianisme, Boeddhisme, Sjintoïsme), Judaïsme (Ou Testament, Philo, Therapeutae, Essene, Kabbalisme, Gassidisme), die Griekse tradisie (Sjamans, Klassieke Filosofie, Stoïsyne, Misteriekultusse, Neoplatonisme), Gnostiek, Hermetiek, Christendom (Jesus, Paulus, Kloosterwese, vroeë Kerkvaders, Oostelike Ortodoksie, Rooms-katolisisme, Protestantisme), Islam (Soefisme), Afrikagodsdienste. Ook die periode Renaissance tot 1996 word kortliks bespreek.

Uiteenlopende studiemetodes word in die mistiek aangewend. Borchert se beïnvloedingstudie, die Kantiaanse benadering van Katz, die fenomenologiese benadering van Pike, mistiek as 'n element van religieuse gemeenskappe en tradisies van McGinn, die vergelykende metode van Gilbert en wetenskaplike eksperimentele navorsing word bespreek. Die outeur wil so fenomenologies as moontlik bly en ook vergelykend werk volgens Gilbert.

Wat eksperimentele navorsing betref word daar tot die gevolgtrekking gekom dat hallusinogeniese middels alleen nie 'n egte mistiese gewaarwording kan veroorsaak nie. Heelwat navorsing is gedoen oor alfa- en theta-golwe wat tydens meditasie deur die brein geproduseer word. Daar kan nie meer aangevoer word dat Zen en mistiek slegs vorms van selfhipnose is nie. Neurofisiologiese navorsing in verband met mistiek dui daarop dat spesifieke strukture in die brein die mistiese toestand bemiddel.

Wat die verband tussen filosofie en mistiek betref, wil filosofie soos mistiek die wese van dinge en hulle verhouding tot die laaste grond verstaan in die lig van rede-idees en deur middel van die wette van die verstand begryp. Spekulatiewe mistiek ag hierdie middele alleen egter as ontoereikend, maar kan net so min daarsonder klaarkom as 'n gees of siel sonder 'n liggaam. Dit wil die grond van alle dinge deur vereniging met die Grond verkry, wat ook die ware wese van

dinge na vore sal laat kom, en glo dat dit eers dan die wese van alle dinge verstaan, en in die taal van die denke kan vat. Die mistiese gewaarwording lê op 'n synsvlak wat nie net na onder met stelselmatige denke aaneenloop nie, maar dit ook transendeer.

Die filosoof Heidegger is vir die spekulatiewe mistiek van besondere belang aangesien sy lewensloop duidelik aantoon dat om 'n antimetafisiese houding in te neem jou nog steeds nie in staat stel om die Syn of Absolute in 'n filosofiese net te vang nie, aangesien net taal al klaar metafisika is. Die outeur steun meer op Hegel wat ook misties geïnspireer was maar aan metafisika bly vashou het.

Daar bestaan positiwistiese kritiek dat die mistiek kenteoreties nie houdbaar is nie, maar volgens die outeur is mistiese kenning bo alles intuïtiewe kenning en lê in 'n gebied waar die gespanne subjek-objekverhouding tot 'n mate, maar nie totaal nie, getransendeer is.

Die aanname van 'n ware ooreenkoms tussen mistiese gewaarwordings, religieus sowel as nie-religieus, stel ons in staat om 'n verskeidenheid in die lig van algemene kategorieë te beskou sonder om hulle te reduseer tot blote identiteit. Die outeur stem saam met ondersoekers wat meen dat dit redeliker is om alle mistiese gewaarwordings as verwant te beskou as om dogmatiese afgronde tussen hulle te stel. Sewe tipes mistiese gewaarwordings word onderskei, naamlik die ongedifferensieerde; die drie introvertief gedifferensieerdes: met intuïtiewe spieëling van denkkategorieë in mekaar, met intuïtiewe insig in rasonale probleme, en met innerlike sintuiglike voorstellings; die twee ekstrovertief passiewes: met of sonder fantasieverskynsels; en die ekstrovertief aktiewe. Die kortste beskrywing van die mistiese gewaarwording waartoe die outeur kon kom is dat dit 'n ongewone, dikwels kortstondige, maar besonder oortuigende, intuïtiewe bewusheid van die Absolute of hoogs sinvolle is wat voorafgegaan word deur 'n sekere aanloop en daarna inspireer tot geestelike kreatiwiteit.

Wat die psigoterapeutiese evaluasie van mistiese gewaarwordings betref, kom psigologie tot die gevolgtrekking dat hulle nie die uitsluitlike voorreg van neurosevrige individue is nie maar psigiese fenomene in hulle eie reg. Van Jung se vier funksies van die psige oorheers die intuïtiewe by die mistikus. Die ander drie kan egter in enige kombinasie of relatiewe sterkte voorkom. Die religieuse element is altyd aanwesig. Die mistikus is meestal 'n religieuse intuïtiewe met 'n radikaliserende neiging en (volgens Underhill) 'n 'bewussynsdrempel van buitengewone mobiliteit'. Dikwels heg hy of sy nie veel waarde aan ingegrifte konvensies op religieuse, sosiale en ander gebiede nie. Paranormale en psigofisiese fenomene gaan soms met mistiese gewaarwordings gepaard, maar vorm nie 'n essensiële deel daarvan nie en word dikwels deur die mistikus geïgnoreer.

Sekere fisici het in die twintigste eeu begin erken dat menslike bewustheid 'n rol speel in die fisiese heelal. Sommige filosofiese denke wat deur die kwantumeganika geïnspireer is, is dus nou in ooreenstemming met ouer idees van die spekulatiewe mistiek. Hierdie fisici se interpretasie van die heelal het nou oorgegaan van meganisties na organies. Die rol van die mistiese gewaarwording in die lewe van die natuurwetenskaplike navorser word na vore gebring.

In die hoofstuk oor kuns word geredeneer en aangetoon dat mistiese gewaarwordings deur middel van artistieke vaardigheid uitgebeeld kan word, en wat hiermee saamgaan, tot watter tipe uitsprake en gevolgtrekkings daar aangaande kunswerke met 'n mistiese inslag, of vermeende mistiese inslag, gekom kan word. Kunswerke wat moontlik mistiese gewaarwordings in sommige

persone sal opwek word bespreek.

Die verhouding tussen die teoloog en die mistikus is nie altyd goed nie, aangesien laasgenoemde bang is dat hy deur statiese vorms van God vervreem gaan word, terwyl eersgenoemde weer vrees dat sy gesagsposisie ondermyn gaan word. Die numineuse of heilige kan baie vryer van die onheilspellende wees as wat Rudolf Otto dink, aangesien dit slegs die begin van opposisie tussen die goeie en bose laag in die vouç-vlak is. Dit is egter in hierdie religie, hierdie heilige eenheid in veelheid, waar mistikus, teoloog en lidmate mekaar soms vind.

Die mistikus is oor die algemeen geïnteresseerd in gemeenskap met God en nie in kommunikasie nie. Tog moet sy dit kan doen indien sy haar gewaarwordings wil meedeel. Mistiese taal is 'n poging om die onuitspreeklike te verwoord, is kenmerkend paradoksaal, en maak baie gebruik van beelde, vergelykings en simbole. Die mistikus soek gedurig na nuwe beelde en ontken oues. Mistiek is nie hoofsaaklik 'n vorm van doktrinêre denke nie, maar veral 'n getuienis. Elke voorwerp om die mens behoort volgens die mistiek beskou te word as 'n simbool van die wêreld se ewige Grond. Die hele persoon is by mistiek betrokke, ook die hartstogte en begeertes.

Nie alle mistiese weë wil hê dat die mens voor alles eers 'n diepgaande sedelike verandering moet ondergaan nie. Enige voorwaarde om by die Absolute uit te kom, neem die plek van die Absolute in. Die mistiese gewaarwording maak eerder ware goeddoen moontlik. Heidegger sien die moderne nihilistiese toestand as die skokkende afwesigheid van 'n god, maar is volgens die outeur ook positief in die opsig dat dit nogtans geïsoleerde individue dwing om op hulle eie die beste van hulle geestelike te probeer maak. Wat sosiale hervorming betref, moet ons, volgens Radhakrisjnan, indien ons wil ontkom aan die chaos wat veroorsaak word deur die ontwikkeling van tegnologie, 'n nuwe orde gebaseer op die mistiese gewaarwording, wat die gemeenskaplike kern van religieë vorm, vind. 'n Suiwer mistiese kultuur sal egter volgens Borchert ook 'n arm en beperkte kultuur wees. Volgens Maslow sal ons, indien ons die waardes wat sterk met mistiek saamhang as 'n meerdere onderwysdoel aanvaar, 'n groot florering van 'n nuwe soort beskawing sien. Wat die mens se fisiese omgewing betref, kan wetenskaplike gevolgtrekkings aangaande die onderlinge verbande tussen dinge volgens Zimmerman nie uit sigself na die 'medelye' of na die 'sorg' om 'dinge in vrede te laat' lei nie. Wat nodig is, is *direkte insig* in die verwantwees van dinge, 'n insig wat die innerlike struktuur van die een 'persoon' wat die *gawe* van insig ontvang het *transformeer*. 'n Fenomenalistiese ontologie en die leer van *anatma* verskaf volgens die outeur nie 'n goeie basis vir die kriticisering of bekamping van die tegnologiese ontsluiting van entiteite nie.

Die hoogste sin kan deur 'n enkele kragtige mistiese gewaarwording aan die gefrustreerdste bestaan verleen word. Dit is die doel van die hele ewolusieproses. Dit beteken ook dat die mistiese gewaarwording sy eie sin en doel is en gekenmerk word deur aseïteit.

Die Perenniale of Intuïtiewe Filosofie is 'n ander naam vir filosofiese spekulatiewe mistiek. Ofskoon dit altyd in begripmatige vorm geklee is, binne 'n bepaalde tyd manifesteer, en relatief tot ander uitinge daarvan staan, val die hoofklem altyd op die Absolute wat alle tyd en begrip transendeer. Die leidende filosofiese uitgangspunt waarvan dit in die twintigste eeu gebruik gemaak het, is die van Plotinus se vouç, die eerste uitstraling vanuit sy Absolute of 'Een'.

ABSTRACT

As far as we know, the word mysticism originated in the Greek Mystery Cults and, in the fifteenth century, was defined by Jean de Gerson as experimental knowledge of God by the embrace of unitive love. Today it is used in the following ways: (1) an immediate awareness of the Absolute or Divine (2) theorizing concerning this experience (3) superficially, to mean the mysterious.

With regard to the history of mysticism, evidence of it is found in the Indian tradition (Jainism and Yoga, Buddhism, Hinduism), Egypt (Osiris Cult), Persia (Zoroastrianism), China and Japan (Taoism, Neoconfucianism, Buddhism, Shintoism), Judaism (Old Testament, Philo, Therapeutae, Essenes, Cabbalism, Hassidism), the Greek tradition (Shamans, Classical Philosophy, Stoics, Mystery Cults, Neoplatonism), Gnosticism, Hermetics, Christianity (Jesus, Paul, Monasticism, early Church Fathers, Eastern Orthodoxy, Roman Catholicism, Protestantism), Islam (Sufism), and in African religions. The period from the Renaissance to 1996 is also discussed briefly.

Various study methods are used in mysticism. Borchert's diffusion study, the Kantian approach of Katz, the phenomenological approach of Pike, mysticism as an element of religious communities and traditions of McGinn, and the comparative method of Gilbert, as well as scientific experimental research are discussed. The author tried to follow, as far as possible, the phenomenological approach, but also used Gilbert's comparative method.

As far as experimental research is concerned, the conclusion is drawn that hallucinogenic agents, on their own, can not cause a true mystical experience. Considerable research has been done on alpha and theta waves, which are produced by the brain during meditation. The belief that Zen and mysticism are merely forms of self-hypnosis is no longer valid. Neurophysiological research concerning mysticism suggests that specific structures in the brain mediate the mystical state.

Regarding the relation between philosophy and mysticism, both strive to understand the essence of things and their relation to the ultimate ground in the light of the ideas of reason, and to comprehend them by means of the laws of thought. Speculative mysticism, however, considers these means on their own to be inadequate, while not always recognizing that they are in fact as necessary to it as a body is to a spirit or soul. Speculative mysticism wants to attain the ground of all things by uniting with the Ground, a happening which will also let the true essence of things come to the fore. It believes that only then will it understand the essence of all things, and be able to express it in the language of thought. The mystical experience is on a level of being which is not only continuous with the systematic thinking of a lower level, but also transcends it.

Heidegger is of particular importance to speculative mysticism because his life story clearly shows that to adopt an antimetaphysical attitude still does not enable you to entrap Being or the Absolute in a philosophical net, as language alone is already metaphysics. The author relies more on Hegel, who was also mystically inspired but never tried to abandon metaphysics.

Positivistic criticism accuses mysticism of being epistemologically untenable, but the author maintains that mystic knowing above all is intuitive knowing and reposes in a realm where

the tense subject-object relationship is to a certain extent, but not completely, transcended.

The supposition of a true resemblance between mystical experiences, religious as well as nonreligious, enables us to see a variety in the light of general categories without reducing them to mere identity. The author agrees with investigators who are of the opinion that it makes more sense to regard all mystical experiences as related than to posit dogmatic chasms between them. Seven types of mystical experiences are distinguished, namely the undifferentiated; three introvertive differentiated – intuitive reflection of thought categories within each other, intuitive insight into rational problems, and inner sensory representations; the two extrovertive passives – with or without fantasy phenomena; and the extrovertive active. The shortest description of the mystical experience which the author can offer is that it is an altered, often brief, but eminently persuasive, intuitive consciousness of the Absolute or the highly meaningful which is preceded by a certain preparation and inspires consequent mental creativity.

As regards the psychotherapeutic evaluation of mystical experiences, psychology is coming to the conclusion that they are not the exclusive privilege of individuals free of neuroses, but psychic phenomena in their own right. Of Jung's four functions of the psyche, in the mystic the intuitive predominates. The other three may, however, manifest in any combination or relative prominence. The religious element is always present. The mystic is more often than not a religious intuitivist with a radicalizing tendency and (according to Underhill) a 'threshold of uncommon mobility'. Often he or she does not identify with ingrained religious, social and other conventions. Paranormal and psychophysical phenomena sometimes accompany mystical experiences, but do not form an essential part of the experience and are often ignored by the mystic.

Certain twentieth-century physicists started acknowledging human consciousness as an integral part of the physical universe. Therefore some philosophical thought, stimulated by quantum mechanics, is now in accordance with older ideas of speculative mysticism. These physicists' interpretation of the universe has now changed from mechanistic to organic. The role of mystical experience in the life of the scientist is divulged.

In the chapter on art it is argued and shown that mystical experiences can be brought to life by artistic skill and, furthermore, to what kind of utterances and conclusions concerning works of art with a mystical or supposedly mystical impact this sometimes leads. Works of art which could possibly evoke mystical experiences in some persons are discussed.

The relation between theologian and mystic is not always of the best, as the latter is wary of static forms which may estrange him from God, whereas the former fears that his authority may be undermined. Otto's numinous can, according to the author, be far freer from the ominous, since the latter only appears with the commencement of opposition between good and bad on the lower level of *vouç*. It is, however, in this religion, this holy unity in multiplicity, that mystic, theologian and church members are sometimes reconciled.

Generally speaking, the mystic is interested in communion with God and not in linguistic communication. Yet she has to be able to communicate if she wants to share her experiences. Mystic language tries to give word to the ineffable, is characteristically paradoxical, and often makes use of imagery, metaphors and symbols. To counteract petrification, the mystic continually

looks for new images and denies old ones. Mysticism is not above all a form of doctrinal thinking, but rather a confession. According to mysticism everything man encounters should be seen as a symbol of the world's eternal Ground. The whole person is involved in the mystical. This includes passions and longings.

Not all mystic ways prescribe that man initially undergoes a profound ethical transformation. Any precondition to reach the Absolute takes the place of the Absolute. Rather the mystical experience makes it possible truly to do good. Heidegger sees the modern nihilistic state as the shocking absence of a god. However, according to the author, this is also positive in the sense that it nevertheless forces isolated individuals to try to make the best of their spirituality on their own. Concerning social reform, according to Radhakrishnan, if we want to escape the increasing chaos caused by the development of technology, we must find a new order based on mysticism and the mystical experience which form the common core of all true religions. A purely mystical culture would, however, according to Borchert, also be a poor and limited one. According to Maslow we would, if we accepted as a major educational goal the values which are closely bound up with mysticism, see a great flowering of a new kind of civilization. Concerning the physical environment of humankind, scientific conclusions demonstrating the mutual relationships between things can not, according to Zimmerman, by themselves lead to the 'compassion' or the 'care to let things be'. What is needed, is *direct insight* into the interrelatedness of things, insight that *transforms* the very structure of the one 'person' *gifted* with the insight. A phenomenalist ontology and the doctrine of *anatma* do not, according to the author, provide a good basis for criticizing or resisting the technological disclosure of entities.

By a single powerful mystical experience the greatest meaning can be conferred on the most frustrated existence. This is the meaning and purpose of the entire evolutionary process. It also means that the mystical experience is its own meaning and purpose. Its main characteristic is aseity.

Perennial or Intuitive Philosophy is another name for speculative mysticism. Although always clothed in conceptual form, manifested within a certain span of time and standing relative to other expressions of it, the main emphasis is always on the Absolute which transcends all space and time. As a basic philosophic principle the Perennial Philosophy in the twentieth century made use of Plotinus' *vouç*, the first emanation of his Absolute or 'One'.

A. WAT ONDER MISTIEK VERSTAAN WORD

Herkoms en geskiedenis van die woord mistiek

Volgens Dupré (1986, p. 245) het $\mu\upsilon\epsilon\iota\nu$ ('om stil te bly') in die Griekse misteriekultusse moontlik na geheimhouding van die inisiasieritusse verwys. Maar later, veral in Neoplatoniese teorie, het 'mistiese' stilte die betekenis van woordelose kontemplasie aangeneem...

Ook die vroeë Christelike term $\mu\upsilon\sigma\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ stem nie met ons huidige begrip ooreen nie, aangesien dit verwys het na die geestelike betekenis wat Christene, in die lig van wat aan hulle geopenbaar is, onderliggend aan die oorspronklike, letterlike betekenis bespeur het (p. 246). Uiteindelik is die idee van 'n betekenis wat onder die oppervlakkige voorkoms weggesteek is uitgebrei na alle geestelike werklikhede (die sakramente, veral die Nagmaal, selfs die natuur as uitdrukking van die majesteit van God). Maar die sterk persoonlike karakter wat ons so geredelik met die term *misties* assosieer was nooit deel daarvan nie.

Êrens tussen die vierde en vyfde eeue het die Christelike betekenis begin om die Griekse bybetekenisse van stilte en geheimhouding te absorbeer. Vir Pseudodionisius, die invloedryke Siriese (?) teoloog, het die geestelike bewustheid dat 'n onuitspreeklike Absolute agter die teologie van goddelike name verberg is deel van mistiese teorie uitgemaak. Tog het selfs vir hom mistiese insig hoofsaaklik tot die Christelike gemeenskap behoort en nie tot persoonlike spekulasie of subjektiewe ervaring nie. Teengestel aan hierdie objektiewe, dogmatiese en kerklike betekenis, het die Westelike Christendom, hoofsaaklik onder die invloed van Augustinus, gaandeweg die mistiese as verbonde aan 'n subjektiewe toestand van die gees begin verstaan. So het dit gekom dat Jean de Gerson, die vyftiende-eeuse kansellier van die Sorbonne, mistiese teologie beskryf het as 'ervaarbare kennis van God deur die omhelsing van verenigende liefde' ('experimental knowledge of God through the embrace of unitive love'). Hier sien ons 'n formulering van hoe 'n geestestoestand anderkant gewone ervaring as gevolg van eenwording met 'n transendente realiteit vandag verstaan word.

Volgens Butler (1922, p. 66) was die woord wat in die Latynse kerk gebruik is nie 'mistiek' nie maar 'kontemplasie'. Die woord 'misties' is oorspronklik in samehang met die Griekse misterieë gebruik. Die aanwending van die term 'misties' deur die Christendom is te wyte aan Pseudodionisius... Alhoewel sy 'Mistiese Teologie' vroeg reeds in Latyn vertaal is en goed bekend geword het in die Weste het die ou woord 'kontemplasie' bly voortbestaan, sodat 'misties' eers in die latere Middeleeue gangbaar geword het, en 'mistiek' 'n nog jonger woord is. Dus is 'kontemplasie' die woord wat deur Augustinus, Gregorius die Grote en Bernard gebruik is om wat nou algemeen as 'die mistiese ervaring' bekend staan aan te dui.

Vandag bedoel ons volgens die outeur met 'kontemplasie' nie wat ons met 'mistiese ervaring' bedoel nie. 'n Mistiese ervaring is iets wat net meteens daar is, terwyl kontemplasie 'n tegniek is wat jyself toepas. Waarkynlik het die dieper ervarings van die Griekse misteriereligieë aanvanklik anders gemanifesteer en sekerlik onder ander toestande vorm aangeneem as die van die vroeë Christene maar het sekere elemente van beide by Pseudodionisius begin ineenloop.

Hedendaagse gebruik van die woord mistiek

Die volgende beskrywings van mistiek dien net as 'n algemene bekendstelling. 'n Meer kritiese benadering wat die definiëring van mistiek betref sal in die hoofstuk DIE AARD VAN MISTIESE GEWAARWORDINGS aangebied word.

Volgens die filosofiewoordeboek van Flew (1983, p. 239) is mistiek dit waarop aanspraak gemaak word as direkte of onmiddellike ervaring van die goddelike, ervaring waarin die menslike siel vir 'n oomblik eenheid met God benader.

Volgens die filosofiewoordeboek van Runes (1962, p. 203) is die eenvoudigste en mees essensiële betekenis van mistiek 'n soort godsdiens wat klem lê op onmiddellike bewustheid van die verhouding tot God, direkte en innige bewussyn van die goddelike teenwoordigheid. Dit is godsdiens in die mees akute, intense en lewende fase daarvan...

Die woord is volgens Runes verder losweg al vir esoteriese, gnostiese, teosofiese tipes 'kennis' wat nie vir staving vatbaar is nie gebruik. Dit is ook aangewend vir die hele veld van psigiese fenomene en okkulte gebeurtenisse. Die gevolg van hierdie verwarring is dat die woord mistiek in wetenskaplike kontekste nou al dikwels vals kennis, okkulte leer en abnormale verskynsels insluit. Die Duitsers gebruik die woord misticisme (*Mysticismus*) vir hierdie onsekere kennis en mistiek (*Mystik*) vir die hoër ervarings – 'n gebruik wat volgens die outeur van hierdie tesis ook in Afrikaans aan te beveel is. Hy het reeds die volgende sin in die *Nuwe Afrikaanse Kinderensiklopedie*, deel 10, p. 142 aangetref: In sy latere en eweneens welbekende 'Kubla Khan' word die eksotiese agtergrond wat so dikwels die Romantiek gekenmerk het, gekleur deur 'n anderwêreldse misticisme wat algemeen daaraan toegeskryf word dat dié gedig onder die invloed van opium ontstaan het – 'n verdowingsmiddel wat destyds onnadenkend deur dokters voorgeskryf is en waaraan Coleridge, soos die Afrikaanse digter Eugène Marais, verslaaf geraak het.

Dit is nie geskiedkundig juis om die *essentia* van mistiek met ekstase, of 'n *via negativa*, of 'n soort esoteriese *kennis* of misterieuse 'kommunikasies' te vereenselwig nie. Die *essentia* van mistiek is die ervaring van direkte gemeenskap met God. (Runes 1962, p. 203)

Volgens Butler (1922, p. 65–67) is daar waarskynlik nie 'n meer misbruikte woord as 'mistiek' nie. Dit word van toepassing gemaak op baie soorte dinge: teosofie en Christian Science; spiritisme en heldersienendheid; demonologie en heksery; okkultisme en towery; vreemde en grillige psigiese ervarings – net solank hulle darem 'n godsdienstige kleur het; openbarings en visioene; anderwêreldsheid, of selfs maar net dromerigheid en 'n onpraktiese benadering in die alledaagse lewe; poësie en skilderkuns en musiek waarvan die motief onduidelik en vaag is. Dit is geïdentifiseer met die houding van die godsdienstige wat niks vir dogma of leerstelling, vir kerk of sakramente omgee nie. Dit is ook geïdentifiseer met 'n sekere kyk op die wêreld – 'n sien van God in die natuur, en 'n opvatting dat die materiële skepping op verskeie wyses geestelike werklikhede simboliseer: 'n pragtige en waar opvatting waarvoor Sint Franciscus van Assisi lief was, maar wat nie mistiek volgens die historiese betekenis daarvan is nie. Aan die anderkant is die betekenis van die term ook afgewater. Daar is gesê dat God se liefde mistiek is, of dat mistiek slegs die Christelike lewe is wat op 'n hoë vlak geleef word, of dat dit Rooms-katolieke vroomheid in die uiterste vorm is.

Teenoor dit alles staan die volkome helder tradisionele historiese betekenis, deur die eeue oorgelewer in die Christelike kerk, en nog tot onlangs nie onderhewig aan verwarring van denke nie. Hierdie historiese betekenis is reeds in hierdie tesis onder **Herkoms en geskiedenis van die woord mistiek** gegee.

Volgens Ghose (1986, p. 629) deel mistiek 'n gemeenskaplike wêreld met toorkuns, teürgie (die mag om die bonatuurlike te oorreed), gebed, gewyde verering, religie, metafisika (transendente vlakke van realiteit) en selfs wetenskap. Dit is nie altyd maklik om mistiek van die

genoemdes te onderskei nie maar die benadering en beklemtoning is anders. Hoewel daar 'n element van die magiese, psigisme en die okkulte in veel is wat as mistiek deurgaan, moet mistiek nie gelykgestel word met 'n objektiewe wetenskap van die onsienlike of met stemme en visioene nie. Okkulte magte word as reëel beskou, maar hulle kan ook gevaarlik wees en is nie van belang vir ware mistici nie wat waarsku teen hulle misbruik.

Gebed en gewyde verering kan deel vorm van mistiek maar dit word as middel en nie as essensie beskou nie; boonop lê hulle gewoonlik in lyn met sintuiglike ervaring, terwyl mistiek 'n suiwer eenheidsbewussyn, of 'n vereniging met God is. Die wetenskap is analities en diskursief en druk sy bevindings in presiese en abstrakte formules uit, terwyl mistiek soos digkuns meer op paradokse en 'n ongewone gebruik van taal steun. Filosofieë kan na mistiek lei of daaruit voortkom, maar dit is nie dieselfde nie. Natuurmistiek is 'n prominente variant waarvoor digters en kunstenaars besonder vatbaar is. Dit is al dikwels as panteïsme (die goddelike in alles) beskryf of weggewys maar dit is miskien iets anders as 'n blote aanname of veronderstelling van identiteit.

Volgens die outeur is daar dikwels ook 'n duidelike verskil tussen die (vervlakte?) bekeringservaring wat 'n duidelike begripmatige inhoud met betrekking tot die toekoms het, en die min of meer ongeformuleerde of vormlose oombliksvervoering van die mistiese gewaarwording. Die mistiese gewaarwording word meer soos 'n soort 'gesublimeerde' seksuele klimaks ervaar, op 'n hoër vlak wat geestelik en nie seksueel is nie. Tipiese uitdrukkings om dit te probeer beskryf is onder andere die volgende: die aanskouing van die ewige Lig; die oplossing in die eindelose Oseaan; die opstyging in die onbepaalde Lugruim; die bereiking van die hoogste bergpieke; die omhelsing deur God. Geestelike gemeenskap met God is 'n baie ophelderende uitdrukking.

Volgens Borchert (1994, p. 3) kan die mistiese fenomeen miskien die beste verstaan word in terme van 'n ander wat ook in alle kulture en tydperke voorkom – die toestand van verlief wees. Om verlief te wees is ook 'n ervaring of gewaarwording: 'n nuwe wêreld dring tot jou bewussyn deur, jy leer iemand op 'n ongewone manier ken, en jy ervaar en verlang na vereniging.

Daar is baie simptome van verliefdheid – bloos, swak in die knieë, 'n bonsende hart, ylhoofdig van geluk, blind vir alle ander, wandelend in die lug. Soberder gesien kan jy gedigte skryf, mense laat weet hoe jy voel, vir haar gaan kuier, of stilbly en jou ernstig afvra of dit nie beter sal wees om die hele ding te vergeet nie. Hoe jy verlief wees ervaar hang van die onmiddellike omgewing af. Die moontlikhede in Napels is nie dieselfde as in New York nie.

Voor die Tweede Wêreldoorlog, toe dit nog nodig was om hoflik op te tree (Borchert bly in Holland) was gevoelens waarskynlik meer intens as vandag waar alles veroorloof is. Die taal van verliefdes verander ook voortdurend. In die tyd van die troebadoers was dit baie ryk, want hofmakery het die kultuur na aan die hart gelê; nou is dit arm, want – soos bewys deur die baie egskedings – liefde verlep so vinnig.

Om verlief te wees is in sigself nie so belangrik nie. Die ervaring is gou iets van die verlede. Maar dit kan jou lewe radikaal verander. Die persoon kan aanhou probeer om die 'vervoering' daarvan te ervaar, of wanneer die lewe weer sy normale gang gaan, poog om verliefdheid te laat oorgaan in liefde. Hierdie ontwikkeling van verliefdheid na liefde is 'n weg wat met probleme besaai is en waarvoor oplossings in alle tye en in elke kultuur gesoek is. Verskillende tradisies het die monogame huwelik probeer, die huwelik met meer as een vrou, die huwelik waarin dit aanneemlik is om 'n minnares aan te hou, die huwelik met die moontlikheid

van egskeiding, asook die keuse van saamleef sonder om getroud te wees. Nie een van hierdie skikkings waarborg dat die deelhebbers (p. 4) tot 'n diep en blywende ervaring van liefde sal kom nie. Die voorwaarde tot 'n uiteindelijke volwasse liefde vir mekaar is om volhardend na die weg te soek. Hulle bepaalde kontrak kan 'n hulp wees, of dit kan net so maklik 'n hindernis wees.

Vervang die woorde 'verlief wees' of 'verliefdheid' met 'mistiese ervaring' en jy het min on meer 'n beskrywing van mistiek in die algemeen. Mistiese ervaring is inderdaad dikwels deur mistici aangevoel en deur hulle beskryf as verlief wees, en hulle lewens as 'n liefdesverhouding met die allesinsluitende realiteit wat aardse bestaan deurdring en transendeer. Daarom dui die woord 'mistiek' nie net 'n ervaring of gewaarwording aan nie maar ook alles wat uit die ervaring of gewaarwording groei of daaruit voortkom. 'n Mistikus is iemand wie se lewe deur daardie ervaring of gewaarwording gelei of beheers word...

Volgens Borchert (1994, p. 4) word die woord mistiek ook gebruik om iets te beskryf wat 'n tikkie misterie of iets raaiselagtigs het, of vir iets wat vaag is. Ons praat byvoorbeeld van die mistieke aroma van Franse parfuim. Hierdie is vervlakte betekenis. (Let daarop dat ons in Afrikaans ook nie sal praat van die mistiese aroma van Franse parfuim nie, maar soms wel van mistiese teorieë of benaderings – outeur.) In vergelyking met die presiese taal van die wetenskap tref die taal van mistiese gewaarwording ons as lomp, paradoksaal en newelig. Ervarings is moeilik om in woorde om te sit; en ons vind dat mistici nog steeds dikwels van religieuse simboolstelsels gebruik maak wat vir buitestaanders onverstaanbaar is. Wat meer is, is dat teoloë mistiek apart geplaas het as 'n hoogs uitsonderlike genade van God; buitengewone klem is gelê op sulke seldsame fenomene van mistiese ekstase soos transtoestande, levitasie en stigmata, en dus is definisies van die woord misties as enigmaties, misterieus, okkult en obskuur sekondêr en nie van primêre belang nie.

Mistiek is volgens Borchert nie iets buitengewoons nie. Daar is buitengewone mistiese ervarings en 'n paar groot mistici, maar mindere mistiese ervarings en misties georiënteerde lewens is nie so seldsaam nie, en individue wat hulleself as misties beskou sonder dat hulle noemenswaardige ervarings gehad het is nog meer algemeen...

Mistiek word dikwels geïdentifiseer met emosionele ervaring. Die twee kan volgens Borchert maklik saamval, maar nie noodwendig nie. Pinkster- en ander godsdienstige oplewings asook ghoeroekultusse kan aantreklik wees omdat hulle deelnemers voorsien van intense emosionele ervarings – die spreek in tale, charismatiese gebed, oorgawe aan die ghoeroe. Die denke of reflekerende, kritiese begrip word afgeskakel en dit lewer 'n gevoel van bevryding en geluk. Mistici heg egter ook waarde aan hulle gevoelens van geluk. Dit gebeur ook in liefdesverhoudings. As verliefraak nie so aangenaam was nie en hofmaak mense nie so gelukkig laat voel het nie, sou min mense so 'n awontuur met iemand anders onderneem het. En tog is die gevoelens net bykomstig. Soos die gevoelens afneem, verdwyn die geluk, maar slegs dan is die liefdesawontuur werklik onderweg. Dieselfde geld vir mistiek.

Underhill (1911, p. xxi) gee die volgende verduideliking van wat sy met die woord mistiek verstaan: Mistiek is die ekspressie van die ingebore neiging van die menslike gees tot volkome harmonie met die transendente orde; wat die teologiese formule waarmee daardie orde verstaan word ookal is. Hierdie neiging deurdring by groot mistici geleidelik die hele bewussynsveld; dit oorheers hulle lewens en bereik sy doelwit in die ervaring van wat "mistiese vereniging" genoem word. Of die doelwit nou die God van die Christendom, die Wêreldsiel van

Panteïsme, die Absolute van Filosofie genoem word, is die begeerte om dit te bereik en die beweging nader daaraan – solank as wat dit 'n egte lewensproses en nie 'n intellektuele spekulاسie nie is – die juiste onderwerp van mistiek.

Die afleiding, wat ook tot 'n mate 'n vereenvoudiging en veralgemening is, kan dus deur die outeur gemaak word dat die woord mistiek, afgesien van die aanvanklike 'geheimhouding' en 'stilte' veral op drie wyses aangewend is en word:

(1) Om 'n soort persoonlike gewaarwording of ervaring aan te dui. Hierdie gewaarwording kan ondergaan word terwyl die persoon alleen is of hy kan dit saam met ander individue ervaar, met ander woorde dit kan 'n individuele of sosiale aangeleentheid wees.

(2) Om die beskrywing, formulering, redenering, teoretisering of etiek voortspruitend uit of aangaande die gewaarwording aan te dui.

(3) Om die hedendaagse oppervlakkige betekenis in die sin van die misterieuse aan te dui. Dit moet egter benadruk word dat daar 'n duidelike verband tussen die misterieuse en die mistiese is. Die misterieuse kan 'n stap op weg na die reine mistiese wees, maar kan egter ook lei na die onrein mistieke of duiwelse.

Vir hierdie tesis is slegs betekenis (1) en (2) van belang. Die outeur verkies die uitdrukking 'mistiese gewaarwording', maar omdat Engelse skrywers feitlik deur die bank van 'n 'mystical experience' praat, maak hy ook gebruik van die uitdrukking "mistiese ervaring". Maar die outeur het sy bedenkinge of die mistiese gewaarwording 'n 'ervaring' in die gewone sin van die woord genoem kan word. Streng gesproke kan daar miskien net van ervaring sprake wees indien daar uiterlike of innerlike sintuie (soos tydens verbeelding) betrokke is. Deelname en aktiwiteit in die suiwer geestelike gebied van verstand en intuïsie moet ter wille van die eenduidigheid van die woord liever nie ervaring genoem word nie, alhoewel die diep sin van die geestelike gebied die gevoelens en liggaam geweldig in beweging kan bring. Om dit met 'n sin te demonstreer is dit dalk beter om te sê: Die *gwaarwording* van God het aanleiding gegee tot die *ervaring* van hewige gevoelens en die *ervaring* van 'n nuutgemaakte wêreld deur gewaste sintuie.

Voorbeelde van pogings om die mistiese gewaarwording te beskryf

Ramakrisjna

Die jong Indiese mistikus Ramakrisjna het vir dae lank die godin Kali gesmeek om haar aan hom te openbaar. Hy het naderhand sy gesig in vertwyfeling teen die grond gevryf en die mense wat kom kyk het hoekom hy so skreeu het gedink hy is besig om van sy verstand af te raak. Maar uiteindelik is hy verhoor:

'Ek het folterende pyn gely omdat ek nie deur 'n visioen van die Moeder geseën is nie. Dit het vir my gevoel asof my hart uitgepers word soos 'n nat handdoek. Ek kon die skeiding nie langer verduur nie. Dit het gelyk asof dit nie die moeite werd was om te lewe nie. Meteens het ek die swaard bemerk wat in die tempel gehou is. Vasbeslote om 'n einde aan my lewe te maak het ek soos 'n malmens gespring en dit gegryp, toe die geseënde Moeder haar skielik aan my openbaar, en ek bewusteloos op die vloer val. Wat toe uiterlik gebeur het weet ek nie. Maar in my was 'n bestendige vloei van onverdunde heil, geheel en al nuut. Ek het die teenwoordigheid

van die Heilige Moeder gevoel.’

’n Ander beskrywing wat Ramakrisjna van dieselfde ervaring gegee het is die volgende: ‘Die geboue met hulle verskillende dele, die tempel en alles het uit my sig verdwyn, nie ’n spoor nagelaat nie. In die plek daarvan was ’n grenslose, oneindige, stralende oseaan van Gees. So ver as wat die oog kan reik, het die glansende golwe daarvan onbeteuel na my aangestorm met ’n geweldige geraas. In ’n oogwink was hulle op my. Ek was geheel en al verswelg. Ek het gesnak na asem en bewusteloos neergeval.’ (Younghusband, 1935, p. 65–66. Hy noem nie die bron waaruit hy die aanhalings gemaak het nie.)

Augustinus

Hy beskryf sy mistiese gewaarwording soos volg:

...Met U as my Leidsman het ek my innerlike self binnegetree: en ek was in staat daartoe omdat U my Helper was. En ek het binnegegaan en met die oog van my siel, (kan ’n mens sê) bokant die oog van my siel, bokant my verstand, die onveranderlike Lig aanskou. Nie hierdie gewone lig wat alle vlees kan sien nie, ook nie, kan ’n mens sê, ’n groter Lig van dieselfde soort nie, asof die helderheid hiervan nog baie helderder sou wees en alle ruimte beslaan nie. Nie so was hierdie Lig nie, maar anders, ja baie anders as hierdie. Ook was Dit nie bokant my siel soos olie bokant water is nie, selfs nie soos die hemel bokant die aarde is nie: maar bokant my siel omdat Dit my gemaak het; en ek onderkant Dit, omdat ek deur Dit gemaak is. Hy wat die Waarheid ken, weet wat daardie Lig is, en hy wat Dit ken, ken die ewigheid. (Augustinus, Belydenisse, in Engels vertaal deur Pusey, E.B., 1907, p. 133.)

Bucke

Die volgende is die beskrywing van ’n ervaring van die Kanadese psigoloog, R.M. Bucke. Dit was hierdie ervaring wat hom laat besluit het om soortgelyke ervarings van ander te ondersoek en dit het uiteindelik gelei tot die skryf van sy ’Cosmic Consciousness: a Study in the Evolution of the Human Mind’:

Ek het die aand in ’n groot stad deurgebring, en saam met twee vriende poësie en filosofie gelees en dit bespreek. Toe dit middernag was het ons uiteengegaan. Ek moes lank ry om by my blyplek te kom. My gees, diep onder die invloed van die idees, beelde en gevoelens wat deur die lees en bespreek opgeroep is, was kalm en vreedzaam. Ek was in ’n toestand van stil, selfs passiewe tevredenheid en het nie eintlik gedink nie, maar die idees, beelde en gevoelens so te sê vanself deur my gees laat vloei. Skielik het ek my sonder enige waarskuwing in ’n wolk met die kleur van ’n vlam bevind. Vir ’n oomblik het ek aan vuur gedink, ’n geweldige brand êrens naby in daardie groot stad; die volgende oomblik het ek geweet dat die vuur in my was. Onmiddellik daarna het ’n gevoel van jubeling, van matelose vreugde, vergesel van of onmiddellik gevolg deur ’n intellektuele illuminasie heeltemal onmoontlik om te beskryf oor my gekom. Een van die dinge was dat ek dit nie slegs geglo het nie, maar gesien het dat die heelal nie van dooie stof saamgestel is nie, maar inteendeel ’n lewende Teenwoordigheid is; ek het bewus geword van ewige lewe in my. Dit was nie ’n oortuiging dat ek ewige lewe sou hê nie, maar ’n bewustheid dat ek dit op daardie oomblik besit het; ek het gesien dat alle mense onsterflik is; dat die kosmiese orde van so ’n aard is dat alle dinge ontovallig ten goede vir ieder en elk saamwerk; dat die grondslag van die wêreld, van alle wêrelde, wat ons liefde noem is, en dat die geluk van elkeen en almal uiteindelik seker is. Die visioen het ’n paar sekondes aangehou en was weg; maar die herinnering en die gevoel van werklikheid daarvan het deur die kwarteeu wat sedertdien verloop het gebly. Ek het geweet dat wat die visioen getoon het waar was. Ek het ’n gesigspunt bereik vanwaar ek gesien het dat dit waar moet wees. Daardie siening, daardie oortuiging, ek kan sê daardie

bewustheid, is nooit, selfs gedurende die tye van die diepste neerslagtigheid, verloor nie. (William James, *The Varieties of Religious Experience* [Longmans, Green], aangehaal deur Happold 1966, p. 135 -136.)

Waite

A.E. Waite (1875–1942) is volgens Gilbert (1991, p. 122) bekend vir sy vele simpatieke historiese en kritiese studies van esoteriese onderwerpe, vir sy vertalings in hierdie veld en vir die stel Tarot-kaarte wat hy ontwerp het. Hy was ook ‘n mistikus in sy eie reg en verdien om meer bekend te wees vir sy belangrike en hoogs oorspronklike werke oor mistiek, wat geskryf is met ‘n graad van objektiwiteit wat selde onder die mistici self aangetref word.

Waite het die volgende poging tot die beskrywing van die mistiese gewaarwording aangewend:

Daar is ‘n toestand anderkant die beelde (Waite 1923, p. 325 - 326), ‘n innerlike rus, afgesonder van aksie in die denke...In soverre as wat dit uitgedruk kan word is dit ‘n toestand van bewustheid in iemand se eie sentrum, maar dit is ook duidelik dat die poging tot formulering ‘n onvermydelike beeld oplewer waarin die essensie ontsnap. Daar is hierin geen besef van ‘n sentrum, omtrek, hoogte of diepte nie, en hierdie bewustheid, wat miskien die enigste verteenwoordigende woord is, het geen betrekking tot dinge of objekte, tot modusse en kwaliteite nie, maar is geheel en al en sonder voorbehoud binne. Ek vermoed dat volgens die wyse waarop dinge gebeur dit in die gedagte as ‘n bewustheid in self na vore kom, maar daar is geen effek op die self of objektiewe teenwoordigheid van die ego nie. Dit is nie die denke of gees wat oor sy eie wese nadink nie...Die toestand is stil syn, buite subjek en objek, asof in een of ander posisie tussen die teenoorgesteldes. Dit is verder geen lig of donker nie, want hulle hoort tot die wêreld van verskynsels, en dit kan nie kenning genoem word nie, want dit dui weer op ‘n vermoë wat gebruik word en iets waarop dit toegepas word. Die toestand ken geen dit of dat nie.

Wanneer dit binnegegaan word, is daar geen besef van begin, middel of einde nie, want die toestand is tydloos. Dit is slegs wanneer uit dit gegaan word dat die eksterne ooreenstemming in gebeurlikheid bevind word as uiters kort. Maar daar moet hier verstaan word dat met die poging om die indruk oor te dra ek gestraf word deur woordaanwending wat orals faal en niks anders as antitese laat blyk nie. Die toestand word nie binnegegaan nie en ‘n mens kom ook nie daaruit nie; ons is eenvoudig in dit en daarna nie meer in dit nie, maar gedompel in ‘n verskriklike ervaring van verlore geluksaligheid in die werklikheid. Die begrip van verwyling in die tydlose (p. 99) is nie met ons nie en die sin van geluksaligheid hoort tot die daaropvolgende reaksie. Daar is geen eksterne ooreenstemming in tydsduur nie want tyd meet nie ewigheid nie, nog word metafisiese oneindigheid verteenwoordig deur uitgebreidheid in ruimte.

Dit skyn nie te betwyfel nie dat die ervaring leer dat die gewoonte om inwaarts in die toestand in te gaan, wanneer ons willend daarin insink, dit langer kan laat aanhou wat tydsvertoon betref; maar die innerlike realiteit is een en word nie daardeur beïnvloed nie. In sigself is dit volle kompleetheid of volmaaktheid, hoewel die tyd maar sekondes gemeet het. As ons dit bedink, of dit nou tydens die nawerking of by ‘n ander geleentheid is, dink ek dat dit duidelik sal wees dat ons nie vir ons meer of minder van ‘n ewige synswyse kan toe-eien nie.

Pascal

Die Memorie van Pascal is ‘n flenter perkament waarop, rondom ‘n ruwe skets van die Vlamme Kruis, ‘n paar sonderlinge frases, kortaf en gebroke woorde geskryf is; al wat ons weet van een van die vreemdste ekstasiese openbaringe wat in die geskiedenis van die mistiese tipe aangeteken is. Na die dood van Pascal het ‘n bediende ‘n afskrif van hierdie klein dokument,



nou verdwene, in sy wambuis vasgewerk gevind. Waarskynlik wou hy dit altyd by hom hê: ‘n lewenslange herinnering aan die hemelse ervaring, die inisiasie tot Realiteit, wat dit beskryf.

Die memorie open soos volg:

‘Die jaar van die Heer 1654
Maandag 23 November, dag van Sint Clemens, pous
en martelaar, en ander van die martelaarsregister,
vooraand van Sint Chrisogoon, martelaar en andere,
vanaf omtrent halfelf die aand tot
omtrent halfeen,
Vuur.’

‘Vanaf halfelf tot halfeen, Vuur!’ Dit is al, wat die beskrywing van die gebeutenis betref; maar waarskynlik genoeg om hom te herinner aan alles wat gebeur het. Die res vertel ons net van die hartstog van vreugde en oortuiging wat hierdie naamlose openbaring – hierdie lang, vlamme visioen van die Realiteit – meebring het. Dit is net ‘n reeks verbaasde uitroepe, rou, asemlose woorde, halsoorkop neergekrap, die kunstenaar in hom totaal in die agtergrond; die name van die oorweldigende emosies wat die een na die ander oor hom gekom het soos die Vuur van Liefde sy geheime bekend gemaak het, ‘n antwoordende flam van nederigheid en vervoering in sy siel opgeroep het.

‘God van Abraham, God van Isak, God van Jakob,
Nie die van die filosowe en die geleerdes nie.
Sekerheid. Sekerheid. Gevoel. Vreugde. Vrede.’

‘Nie die God van filosowe en geleerdes nie!’ roep hierdie geleerde en filosoof wat skielik van kennis na liefde gedraai het met verbasing uit.

‘Vergetelheid van die wêreld en alles behalwe God’, sê hy weer, beseffende dat sy wêreld skielik skoongevee is van alles behalwe hierdie Transendente Feit. Dan, ‘Die wêreld het jou glad nie geken nie, maar ek het jou geken. Vreugde! vreugde vreugde! Trane van vreugde!’ Vergelyk hierdie gebroke frases – hierdie kinderlike stamelende spraak – waarmee ‘n opperste meester van taal probeer het om sy verwondering en verheugtheid bekend te maak met die klassieke styl, die skerp en helder definisie van die *Pensées*, die ironie en skittering van die *Provinciales*. Ek (Underhill 1911, p. 189) weet van min dinge in die geskiedenis van die mistiek wat meer oortuigend en aangrypend ineen is as hierdie versteekte amulet; waarop die briljante geleerde en stilis, die genadelose redetwister, met harde, rou woorde, wat tog met hartstog gelaai blyk te wees, die ongeartikuleerde taal van liefde neergepen het. Dit is ‘n herinnering aan die sekerheid, die vrede, die vreugde, bo alles die herhaalde, allesoorskrydende vreugde wat sy ekstatische begryp van God vergesel het.

‘My God, gaan U my verlaat? sê hy weer; die vuur en ekstase skynbaar afnemend. ‘Laat my vir ewig nie van U geskei word nie!’ – die een onverduurbare gedagte wat, soos Thomas van Aquino gesê het, die Saligmakende Visioen van sy heerlijkheid kon beroof, was dit nie dat ons daarvan seker is dat dit nooit kan verkwyn nie. Maar die rapsodie het tot ‘n einde gekom, die visioen van die Vuur is oor; en die res van die memorie bevat duidelik Pascal se oorpeinsing van sy ervaring eerder as ‘n transkripsie van die ervaring self. Dit eindig met die wagwoord van alle mistiek, Oorgawe – ‘Oorgawe, totaal en soet’ in Pascal se woorde – die enigste manier, soos hy dink, waarop hy dit kan vermy om voortdurend van die Realiteit geskei te wees.

B. BEKNOPTE GESKIEDENIS VAN DIE MISTIEK SOOS DIT VANAF DIE ANTIEKE TYD BINNE RELIGIEUSE OF FILOSOFIESE VERBAND NA VORE GEKOM HET

Volgens Smart (1972, p. 420) is daar nie net een geskiedenis van die mistiek nie, maar meer, want sommige van die belangrikste godsdienstige tradisies het tot 'n groot mate onafhanklik van mekaar gebly. Verder is daar volgens hom geen manier om die ware [geografiese] oorsprong van mistiek vas te stel nie, aangesien ons om iets van so 'n intieme soort ervaring te wete te kom hoofsaaklik van geskrewe werk gebruik moet maak en dus geen toegang tot prehistoriese mistiek het nie. Studies van kontemporêre ongeletterde kulture, byvoorbeeld in Afrika, gee nie blyke van die teenwoordigheid van veel of enige ware mistiek nie. Volgens Smith (1931, p. 1) is alle religieuse bewustheid gebaseer op die besef, al is dit ook hoe vaag, van iets bokant ons eindige insig, 'n besef wat die menslike wese onderskei van alle laer vorms van bestaan. In mistiek is hierdie bewustheid verdiep tot 'n gewaarwording van daardie Transendente as 'n eenheid, waaruit alles voortgekom het, waarna alle dinge neig, en waarin alle dinge vervat is – wat daarop neerkom dat vir die mistikus Uiteindelike Realiteit, ware Syn, Een is. Hierdie Eenheid, die Een Werklikheid, word deur die mistici vanuit verskeie gesigspunte aangebied – as die Uiteindelike Bron, Volmaakte Goedheid, die Ewige Wysheid, Onbevange Lig, Opperste Skoonheid, Heilige Liefde, God. Mistiek (die mistiese gewaarwording – outeur) is beskryf as 'n religieuse ervaring waarin die Godsgevoel sy maksimum intensiteit het... Soos die mistikus dit sien, bevat sowel as transendeer God elke ding en alles. Hy kom voor as die Een waarin alles wegraak en alles gevind word. Parrinder (1976) gee egter inligting oor die Afrikagodsdienste wat die mening van Smart weerspreek (kyk onder die opskrif AFRIKAGODSDIENSTE later in hierdie hoofstuk).

Borchert (1994, p. 69 - 77) bespreek die verhouding van sjamanisme tot latere geskrewe mistiek. Hy is van mening dat sjamanisme eintlik die oudste vorm van mistiek is (p. 69).

Die uitvoerigste bron vir die geskiedenis van Oosterse mistiek wat tot beskikking van die outeur van hierdie tesis was is Radhakrishnan se *History of Philosophy Eastern and Western* (1952, 1953). Radhakrishnan maak egter nie veel van Westerse mistiek nie. Vir die geskiedenis van Westerse mistiek was *Mysticism, its history and challenge* (1994) wat 'n Engelse vertaling van Borchert se *Mystiek: geskiedenis, en uitdaging* (1989) is, die oorsigtelikste en insiggewendste, wat egter nie bevredigend in die volgende beknopte opsomming weerspieël kon word nie. Borchert noem egter nie eens vir Sjankara, Ramanoedja, Nagardjoena, Asanga en Vasoebandhoe in sy deel oor Oosterse mistiek nie, miskien omdat hy hom nie in 'n besondere mate op filosofiese mistiek toespits nie. Hy wou 'n leesbare boek (met foto's!) wat ook deur die breë publiek gelees kon word skryf.

DIE INDIESE TRADISIE

Die hoofstroom van Indiese mistiek (Smart 1972, p. 420) staan in verband met die beoefening van Jogha, wat in die algemene sin daarvan tegnieke insluit om die verstand en gemoed te kalmeer en tot innerlike insig te kom. Getuienis afkomstig van die voor-Ariese beskawing van die Indusvallei toon aan dat dit reeds in die tweede millennium voor Christus of vroeër daar beoefen is.

In teenstelling hiermee het die godsdienste van die Ariërs wat hulle in Noord-Indië gevestig

het gedraai om offerhande binne 'n politeïstiese raamwerk. Soos hierdie rituele godsdiens al kompleks geraak het, het vrae aangaande die innerlike betekenis van die offerritusse opgeduik. Die *Oepanisjade*, waarvan die belangrikste vanaf ongeveer 800 tot 500 voor Christus dateer, was gedeeltelik daarmee gemoeid om, in die soeke na *vidja* of kennis van die heilige realiteit, die idees oor die offerhande uit te brei en te verdiep. Kwasi-magiese idees het die begrip *vidja* omring, byvoorbeeld dat kennis mag gee oor en identifikasie met dit wat geken word. Terselfdertyd het mistiese idees begin om die godsdienstige denke te deurdring, veral die idee dat 'n mens deur strenge eenvoud en selfbeheersing die ewige kon realiseer. Uiteindelik is tot die besef gekom dat die *atman* of innerlike self een moet word met *Brahman*, die Absolute wat transendent is met betrekking tot die heelal. Die numineuse Brahmanistiese godsdiens oordek hier die meer kontemplatiewe Jogha en die verbinding tussen hulle word hegter.

Die voorgaande laat reeds deurskemer wat vandag (p. 421) feitlik algemeen in Indiese Jogha aangetref word, naamlik die opvatting dat die bereiking van die hoogste kontemplatiewe toestand vereis dat daar verby gewone sintuiglike waarneming, mentale beelde en gedagtes gegaan moet word. In hierdie toestand is die onderskeiding tussen die waarnemer en die waargeneemde nie meer van toepassing nie. In die agnostiese stelsels van die Indiese religieë, wat nie 'n God waarmee die self kan identifiseer het nie, word die konleplatiewe toestand egter op 'n ander manier gekonsipieer.

Alhoewel die identifikasie tussen die self en *Brahman* 'n sentrale tema van die Oepanisjadiese godsdiens is, is sommige van die geskifte daarvan, veral die *Katha* en die *Svetasvatara* Oepanisjad meer teïsties en minder geneig om in terme van identifikasie te praat. Hierdie verskille in beklemtoning is deels die rede vir die uiteenlopende interpretasies wat in verskillende soorte Vedanta van die Middeleeuse tydperk gevind word.

Djainisme en Jogha

Djainisme, Boeddhisme en die tradisie wat later as klassieke Jogha geformuleer is (p. 421) se interpretasie van mistiese gewaarwording is ateïsties en agnosties. Djainisme en klassieke Jogha (die *Adjivika*-skool, wat lank reeds nie meer bestaan nie) is monadisties. Hulle het geglo dat daar 'n oneindige aantal ewige lewensmonades of siele is. Die mikpunt van die askeet was om die siel van sy materiële omgewing af te sonder. So 'n afsondering sou die einde van reïnkarnasie en finale verlossing van lyding meebring. Djainisme het gemeen dat karma, die krag wat die toekomstige gesitueerdheid van iemand volgens sy vroeëre dae bepaal, 'n fyn vorm van materie is. Dus het dit ekstreme *tapas* (liggaamlike selfbeperking of onthouding) wat veronderstel was om hierdie krag te vernietig, as die belangrikste middel tot bevryding beskou. Dit kom egter ook voor asof die Djaina-leermeester, Vardhamana (ook bekend as Mahavira), 'n tydgenoot van die Boeddha, en sy dissipels daarop aanspraak gemaak het dat hulle 'n soort hoër toestand wat ooreenkom met *nirwana* van die Boeddhiste bereik het. Volgens die Djaina-leer verkry die lewensmonade in sy bevryde toestand alwetendheid, 'n begrip wat die intense gevoel of bewustheid van insig wat uit die kontemplatiewe ervaring voortspruit weergee.

Boeddhisme

Die Boeddha se verligting (p. 421) is 'n beslissende gebeurtenis in die geskiedenis van Indiese religie en van eweveel belang vir die geskiedenis van Indiese mistiek. Die beskrywings

daarvan is breedvoerig. Dit is beslis geformaliseer, skaars op die Boeddha se outobiografiese verslag gebaseer, maar dui sekerlik op die soort innerlike gewaarwording wat die vroeë Boeddhisme van belang geag het.

Die bereiking van innerlike vrede en insig, in teenstelling met die poging tot verduideliking van die menslike aard deur middel van ingewikkelde psigologiese kategorieë, is 'n standpunt wat deur vroeë Boeddhisme ingeneem is maar relatief min uitbreiding ondergaan het. Waarskynlik het die Boeddha gevoel dat die begrippe wat die transendente toestand (*nirwana*) en die einde van hergeboorte deur die gewaarwording of bereiking van *nirwana* verteenwoordig voldoende is om die mistiese gewaarwording te interpreteer. Hy het sekerlik nie die meer uitvoerige soort interpretasie gegee wat in die *Oepanisjade* en in teïstiese mistiek aangetref word nie. Dit is egter duidelik dat die gewaarwording(s) die bereiking van 'n wonderbaarlike kalmte asook 'n soort kennis of insig ingesluit het wat inheligheid en onkunde verdryf.

Volgens Marcoulesco (1986, p. 240) is Boeddhisme ateïsties, sonder 'n God, en ook skepties omtrent die realiteit van die siel (Pali: *anatta*, geen-siel). Dit het die leer van baie ewige siele verwerp (Smart 1972, p. 421) maar in 'n sekere sin is dit net 'n transdensie van monadisme waarby die begrip van die ewige siel vervang word met die van die vermoë om tot verlossing te kom. Dus is vroeë Indiese mistiek, behalwe en in teenstelling met die *Oepanisjade*, tipies monadisties.

Boeddhisme is volgens Zimmerman (1993, p. 252) 'n kosmologiese, psigologiese en religieuse stelsel wat beweer dat verlossing voortspruit uit insig in die waarheid aangaande realiteit. Volgens Mahajana Boeddhisme is die waarheid dat alle dinge – insluitende mense – van oomblik tot oomblik sonder oorsaak ontstaan, dus uit absolute 'niksheid' of leegheid, *soenjata*. Ten spyte van die skynbare 'soliditeit' van die fenomene wat ons teëkom, is hulle nie-permanent en 'leeg'. Solank as wat mense aan hulleself dink as permanente dinge (soos byvoorbeeld ego's), volg lyding deur die begeerte, afkeer en dwaling wat verbonde is aan die poging om die nie-permanente permanent te maak. Insig in die spel van fenomene-voortkomend-uit-niksheid openbaar dat die ego ook nie-permanent en leeg is, bloot 'n reeks verganklike fenomene waaraan ons die name 'ek' en 'my' toeskryf. Ons ly omdat ons probeer om van die niksheid en leegheid wat ons 'is' 'n soliede en blywende ding ('n ego) wat verdedig moet word te maak.

Vanaf die eerste eeu voor Christus het Mahajana Boeddhisme beweeg na 'n meer uitvoerige interpretasie van die kontemplatiewe weg. *Nirwana* is met die Absolute geïdentifiseer en soheid (*tathata*) en die niet (*soenja*) genoem. 'n Belangrike sistematiseerder van die *Soenjavada* (*soenja*-leer) is Nagardjoena wat in die tweede en/of derde eeu na Christus geleef het (Bhattacharya 1952, p. 184 en Murti 1952 p. 205). Dit kom voor asof Nagardjoena se *Madhjamika*-stelsel (Middelweg, maar ook bekend as *Soenjavada*) in 'n enkele poging deur die genialiteit van sy grondlegger vervolmaak is. Daar was na hom nie veel belangrike veranderinge aan die filosofie daarvan nie. Die terme *tathata* en *soenja* het gedien om die onuitspreeklikheid en ongedifferensieerde aard van die uiteindelijke realiteit na vore te bring, en laasgenoemde het ook ooreengekom met die onderskeidlose, nie-meervoudige aard van die kontemplatiewe ervaring self.

Volgens Murti (p. 207) kan 'n mens dalk dink dat die dialektiek van die *Madhjamika*-stelsel van Nagardjoena in volslae negasie eindig en dat die stelsel 'n spesiale pleidooi ten gunste

van 'n uitvoerige nihilisme is. Hierdie kritiek berus op misleidende inligting en loop die aard van die stelsel mis. Die metode is negatief, maar nie die doelwit nie. Ontkenning van die bevoegdheid van denke om realiteit te verstaan is nie ontkenning van die reële nie. Denke is nie die enigste vorm van kennis nie. Die *Madhjamika*-dialektiek styg deur middel van drie 'momente' na 'n intuïtiewe of nie-tweevoudige kennis van die reële. Eerstens is daar die botsing van sienings (*drsti-vada*) waarvoor die dogmatisme so maklik val. Die tweede moment kom na vore met die besef dat hierdie sienings of gedagtekonstruksies 'n vervalsing van die reële is. Dit word versterk (Engels: enforced, dit is, afgedwing, maar moet waarskynlik 'reinforced' wees) deur *reductio ad absurdum*-argumente. Die daaropvolgende volslae negering van die denke is terselfdertyd die intuïtivering van die *tattva* (Reële) wat vry is van die dualiteit van 'is' en 'nie-is'. Dit is *pradjna* (wysheid) of *djnanam advajam* (kennis van die nie-twee) en is identies met die Absolute.

Tattva (Reële) word as basies met betrekking tot verskynsels aanvaar, en word gedefinieer as 'transendent met betrekking tot denke, as nie-relatief, onbepaald, kalm, nie-diskursief en nie-tweevoudig'. Dit word bevestigende sowel as ontkennende predikate ontsê. Die absolute is ontbloot (*soenja*) van enige soort denkbepaling. Die transendensie van die absolute beteken nie dat dit 'n ander en buitekant fenomene is nie; dit is hulle essensiële realiteit. Nagardjoena verklaar dus dat daar nie die minste verskil tussen die absolute (*nirwana*) en die heelal is nie. Die heelal, wanneer dit beskou word as 'n proses in verband met oorsake en bepalings, is die wêreld van fenomene. Dieselfde wêreld, wanneer die oorsake en bepalings nie in ag geneem word nie, dit is die wêreld as geheel, sub *specie aeternitatis*, is die absolute.

Aangesien absolutisme 'n verskil impliseer tussen wat in sigself is en die voorkoms daarvan onder bepalings, moet dit noodwendig 'n onderskeid maak tussen (p. 208) twee ordes waarin die realiteit geken kan word. Volgens Nagardjoena 'is diegene wat nie van die twee waarhede bewus is nie – *paramartha* en *samvrti* – nie in staat om die diep betekenis van die leringe van die Boeddha te begryp nie'.

Paramartha-satja (absolute waarheid) is die kennis van die reële soos dit is (*a-krtimam vastoe-roepam*) sonder die bemiddeling en distorsie van denkvorms; dit is in werklikheid die onuitspreeklike (*anabhilapja*), wat nie aan iemand geleer kan word nie. *Samvrti-satja* is die sogenaamde waarheid, die voorkoms. Tsjandrakirti definieer dit op drie maniere: 'as dit wat die natuur van die reële totaal bedek en dit anders laat voorkom; dit is ook die wedersydse afhanklikheid van dinge, die relatiwiteit van alle fenomene; dit is verder die konvensionele orde van dinge wat empiries werklik is'. Hierdie leer beteken nie dat daar twee reëles en twee ooreenstemmende waarhede is nie. Die *Paramartha* is die enigste reële of waarheid.

Die *Madhjamika*-dialektiek wat in intellektuele intuïsie (*pradjna*) kulmineer is nie net die vrug van die teoretiese bewustheid nie; dit is ook die vrug van die praktiese en religieuse bewustheid. Die grondoorsaak van pyn en onvolmaaktheid is *avidja* (onkunde), die neiging om die reële te konseptualiseer en dit met onwerklike vorms te beklee. Deur dit verkeerdelik as blywend of verganklik te interpreteer, raak ons geheg daaraan of toon weersin daarvoor. Nagardjoena sê: 'Vryheid is die beëindiging van *karman* en kwaad; hulle het hulle oorsprong in *vikalpa* – die neiging tot die innerlike misvatting van dinge. En dit hou op wanneer ons tot kennis van *soenjata* kom. Die dialektiek as onmiddellike kennis (*nirvikalpa*) neem ons tot anderkant die moontlikheid van pyn. Dit is dieselfde as *vryheid* (*nirwana*).

Die hoogste kennis (*pradjna-param-ita*) is een met die Tathagata in sy aspek as die *essensie* van alle wesens (*Dharma-kaja*). Hy is die *ens perfectissimum* wat alle wesens potensieel is en wat hulle eventueel word deur geestelike dissipline. 'Die Tathagata is Bhagavat (persoonlike God), aangesien hy begaaf is met mag en volmaaktheid. Hy het alle passie en *karman* en die twee obskurasies (*klesavarana* en *jnejavarana*) volledig geëlimineer. Hy is

alwetend (*sarva-jna* en *sarvakara-jna*) met ‘n volle kennis van die absolute waarheid (*prajna-param-ita*) en net so van die empiriese wêreld.’ Wat van die Boeddha ‘n liefhebbende God maak is sy groot medelye (*maha-karoena*), sy aktiewe, onafgebroke en onbaatsugtige hulp aan alle wesens.

Die Tathagata is die vrye, gefenomenaliseerde (persoonlike) aspek van die absolute (*soenja, pradjna*) wat die matriks is waaruit die Tathagatas hulle van tyd tot tyd manifesteer na gelang behoeftes en omstandighede. Die Tathagata is, soos die Isvara met betrekking tot Brahman in die Advaita, ‘n vrye persoon maar van laer status as die Absolute.

‘n Ander belangrike filosofiese ontwikkeling binne die Mahajana Boeddhisme was die subjektief-idealitiese *Joghatsjara*-skool van Matrijanata wat ongeveer 270 tot 350 na Christus geleef het (Murti 1952, p. 209) en verteenwoordig word deur sy glansryke dissipel Asanga en laasgenoemde se bekender broer Vasoebandhoe.

Volgens Murti (p. 210) is die *Joghatsjara*-skool (ook bekend as *Vidjnana-vada*, bewussynsleer) in staat daartoe en verklaar dit ook alle feite van die ervaring, dit is die verskil tussen ware en vals kennis, ‘n gemeenskaplike intrasubjektiewe wêreld, voortdoring van voorwerpe en dies meer deur middel van sy teorie dat *vidjnana* die voorwerplike inhoud van tyd tot tyd manifesteer as gevolg van sy eie interne modifikasies wat veroorsaak word deur primordiale latente kragte (*vasanas*).

Vidjnana (bewussyn, wete) is die enigste realiteit; die voorwerp in die vorm van substansie (byvoorbeeld stoel, tafel, man) en modusse of attribute is ‘n vals oplegging (*oepatsjara*) op die bewussynstoestande aangesien laasgenoemde alleen reël is. Daar is drie toestande of strata van *vidjnana*: *alaja-vidjnana*, *mano-vidjnana* en *pravrtti*-(of *visaja*-)*vidjnana*.

Die *alaja* is die bewaarplek, die draer, van al die *vasanas*, die potensiële toestand van dinge. Die ander *vidjnanas* is met die *alaja* verbind as die konsekwensies daarvan. Die ander twee strata put nie net uit die *alaja* nie, maar vul dit ook weer aan. Die *alaja* is nie staties (p. 211) nie; dit kan met ‘n magtige stroom vergelyk word. Ons geestelike gesteldheid verander elke oomblik; dit groei aan of kwyn... As daar geen *alaja* was nie sou ‘n bepaalde modifikasie van die bewussyn of selfs ‘n reeks daarvan uitloop op terminasie. Dit lyk asof ons van ons bron gebruik maak net om dit weer aan te vul. As daar geen *alaja* was nie sou die poging tot bevryding uit *samsara* geen sin hê nie. Aangesien dit die aard van een toestand is om net vir ‘n oomblik te duur, is geen poging nodig om daarvan ontslae te raak nie. Daar word aanvaar dat die *alaja* reeds in die *Arhat*-stadium ten einde loop, ‘n stadium wat ooreenstem met *Djivan-moekti* (verlossing in die teenswoordige lewe).

Die tweede modifikasie van *vidjnana* is die proses van ken of begryp, *mano-vidjnana*. Indien die *alaja* as die gebied van moontlikhede beskou word, moet die *manana* as die gebied van aktualisering beskou word, nie die geaktualiseerde toestand nie. Ons kan dit vir ons voorstel as die kategoriserende of sintetiserende aktiwiteit van die denke wat gevoed word deur die vals denkbeelde van die ‘ek’ en die ‘myne’.

Die derde modifikasie van *vidjnana* gee vir ons die ses soorte objektiwiteit, naamlik die vyf eksterne sintuiglike data en die van die innerlike sintuig...

Vasoebandhoe konkludeer: ‘So lank as wat bewussyn nie in suiwer bewustheid gewortel is nie, sal die neiging om dualiteit te skep nie ophou nie...Selfs om in te sien “Hierdie is alles suiwer bewustheid” is om iets vir ons “objektief” voor te stel, en bly dus nie in die toestand van suiwer bewustheid nie... Wanneer die bewustheid geen voorwerp ken nie is dit suiwer bewustheid. In die afwesigheid van die objek verdwyn die kennende subjek ook. Hoe kan ons hierdie suiwer bewustheid beskryf?...Dit is nie denke nie, nie bevatting nie, maar transendente bewustheid

(*lokottaram djnanam*). *Alaja* het omrede die vernietiging van die tweevoudige misleiding opgehou...Dit is die onbesoedelde *essensie (dhatoe)*, ondenkbaar, weldadig, ewig, geseënd – die *vrye dharma-kaja* van die Heer Boeddha.’

Die Absolute van die Mahajana is ook vanuit die oogpunt van die gewone vereerders (Smart, 1972, p. 421) met die transendente en essensiële aspek van Boeddhaskap geïdentifiseer, en so het die mistiese weg daarop neergekom dat 'n mens 'n Bodhisattva (Boeddha-in-wording) moet word. Die weg van Mahajana (p. 422) word beskou word as die weg van Bodhisattvaskap. Met sy verligting word die mistikus self 'n Boeddha.

Daar is drie hoofverskille tussen Mahajana en Hinajana. Laasgenoemde is op vroeë Boeddhisme gebaseer en word vandag verteenwoordig deur die *Therawada* in Birma, Ceylon en dele van Suidoos-Asië. Eerstens lê die Mahajana meer klem op medemenslikheid. Die aspirant sien deurentyd om na die welsyn van andere. Tweedens is die weg van Mahajana toeganklik vir die gewone man op straat en nie net vir die afgesonderde monnik nie. Derdens word kontemplasie ten minste in sekere fases van Mahajana aangevul deur die gebruik van sakramente en ritueel, terwyl dit nie in Hinajana gedoen word nie. Sommige van hierdie praktyke wat bekend staan as *tantra* was reeds goed ontwikkel teen die middel van die eerste millennium na Christus in beide Hindoeïsme en Boeddhisme en het 'n groot invloed op die Boeddhisme van Tibet gehad. Dit het soms op die rituele breek van taboes (teen die eet van vleis en seksuele omgang buite die huwelik) neergekom. So 'n handelwyse is beskou as 'n middel om innerlike afgetrokkenheid (detachment) mee te toets en te ontwikkel. Hierdie soort Boeddhisme het met 'n hoogs ritualistiese gebruik van gewyde tekste en resitasies gepaard gegaan. Die mees uitstaande verteenwoordiger van Tibetaanse mistiek is die digter en Joghi Milarepa (1040–1123).

Hindoeïsme

Die teïstiese godsdiens wat implisiet in sommige *Oepanisjade* was (Smart 1972, p. 422), versterk deur populêre kultusse en deur die nadruk op *bhakti* of liefdevolle verering van God, het in die *Bhagavad-Gita* tot 'n andersoortige waardering van mistiek gelei. Die gedig praat van drie weë na verlossing: die weg van kennis (hoofsaaklik kontemplatiewe kennis), die weg van werke en die weg van toewyding (*bhakti*). Die drie weë word in verskillende dele van die *Gita* benadruk, maar twee betekenisvolle insigte kom na vore. Eerstens hoef die nastrewing van werke (godsdienstige en morele pligte) nie iemand aan die wêreld te boei indien dit in 'n gees van oorgawe aan God gedoen word nie; die weg van werke behoort in die lig van die weg van toewyding gesien te word. Tweedens, die Joghi wat kennis (*djnana*) najaag, kan *Brahman* word. Op ander plekke word van *Brahman* gepraat as deel van God; die persoonlike aspek van God is belangriker as as sy onpersoonlike aspek. Hiervolgens kan die Joghi deur hom tot die kontemplatiewe weg te beperk hom slegs met die laer onpersoonlike, eerder as die belangriker persoonlike, aspek van die natuur van die Heer verenig. Hierdie leer verteenwoordig 'n hoër waardering van *bhakti* as van kontemplatiewe Jogha.

Die oorheersende denkwyse van Indiese mistiese filosofie vind sy oorsprong in Sjankara wat in die negende eeu na Christus geleef en die weg van kennis voorop gestel het. Hy het twee en dertig jaar oud geword en sy belangrikste werke is toeligtings (p. 273) tot die klassieke *Oepanisjade*, die *Bhagavad-Gita* en die *Brahmasoetra*. Sy monisme verteenwoordig die mees radikale interpretasie van die *Oepanisjade* se identiteitstekste. Sy *advaita*(nie-twee)-stelsel hef



alle dualiteit op (Marcoulesco 1986, p. 240) en handhaaf 'n numeriese identiteit van die siel (*atman*) met die goddelike Wese (*Brahman*).

Volgens Radhakrishnan (1952, p. 274) interpreteer Sjankara die Skrif, beredeneer die onderwerp en kom tot die gevolgtrekking dat *Brahman* 'n voorwerp van intuïsie is. Dit is nie 'n voorwerp van persepsie of 'n ander middel tot kennis soos afleiding, analogie, implikasie en die Skrif nie. *Brahman* (p. 275) word begryp deur onmiddellike ervaring en nie deur diskursiewe redenering nie. In hierdie gewaarwording word alles ondervind as die self. Die onderskeid tussen die kenner, die proses van kenning en die gekende voorwerp verdwyn. Die voorwaardes wat nodig is vir gewone empiriese kennis is nie teenwoordig nie. Daar is 'n gevoel van sekerheid. Sjankara vra: 'Hoe kan 'n mens die feit dat iemand anders die kennis aangaande *Brahman* besit betwis, aangesien die persoon se hart daarvan getuig?' Die gewaarwording is intiem, onuitspreeklik en onmeedeelbaar. Die self alleen is getuie daarvan, *atma-saksikam anoetamam*. Dit bestaan in die besef dat jy die self van suiwer bewustheid, vry van alle pyn is. Pyn is die gevolg van vervreemding met betrekking tot die realiteit en wanneer dit uit die weg geruim is verdwyn pyn.

In baie gedeeltes van die *Oepanisjads* word gesê dat dit onmoontlik is om positiewe bepalings van die opperste *Brahman* te gee. Die befaamde passasie *neti neti* (nie dit, nie dat nie) sê vir ons dat *Brahman* absoluut nie-empiries is. Dit is buite die bereik van empiriese denke. Dit is onbegryplik deur middel van logiese kennis. Dit is suiwer innerlikheid waarvan geen begripmatige interpretasie moontlik is nie. Dit is onverdeelbaar, onvervreembaar. Dit is nog ekstern nog gekondisioneer deur eksterne oorsaaklikheid. Om dit te definieer is om dit in 'n objek te verander. Ons kan nie eens sê dat dit een is nie. Dit is nie-twee (*advaita*).

Die moeilikheid met empiriese karakterisering maak nie daarvan 'n blote abstraksie, net niks nie. In sy toeligting tot die *Tsjandogja-Oepanisjad* sê Sjankara dat diegene wat hulle verbeel dat die metafisiese werklikheid, vry van alle bepalings, dieselfde is as nie-syn die swakhoofdige is... Uiteindelijke realiteit is vir Sjankara volheid van Syn. Ons kan die hele wêreld wegdink, maar ons kan nie anders as om 'n werklike wat is te vooronderstel nie. Die lewe word sonder hierdie *a priori* begrip van Syn (*astitva nistha*) betekenisloos. Uit nie-Syn kan ons nie die voortkoms van Syn verklaar nie. Die bestaan van enige iets vooronderstel die realiteit van Syn. Die heelal het sy wortels in Syn (*san-moela*), het sy basis in Syn (*sad-asraja*) en is gevestig in Syn (*sat-pratistha*). Syn is ewig, vanselfbestaande. Dit alleen bestaan vir sigself. Dit is nie-tweevoudig, homogeen. Dit neem op grond van uiteenlopende omstandighede (Engels: adjuncts) verskillende vorme aan. 'Wanneer dit die funksie van lewe verrig word dit lewenskrag genoem, wanneer dit praat die spreekorgaan, wanneer dit sien die oog, wanneer dit hoor die oor en wanneer dit dink die gees.' (Radhakrishnan 1952, p. 272)

Die voortgesette groei van die toewydings- of *bhakti*-godsdienst van die *Bhagavad-Gita* het tydens die Middeleeuse tydperk tot 'n verdere mistiese interpretasie wat daarmee ooreenstem gelei. In die twaalfde eeu het Ramanoedja, die grootste uiteensetter van die *Visistadvaita* die leerstellige prioriteite van Sjankara omgekeer. *Visistadvaita* beteken gekwalifiseerde nie-dualisme. Die term is egter nie goed van toepassing nie maar word deur Indiese filosowe behou op grond van tradisionele assosiasies en die ryk betekenis wat die term in historiese ontwikkelings aangeneem het. God is vir Ramanoedja veral 'n God van goedheid. Hy is 'n grenslose oseaan van medelye, welwillendheid, ouerlike teerheid en goedhartigheid. Hy woon in alle wesens as hulle innerlikste lewe...en staan in 'n persoonlike verhouding tot die mens maar is tog terselfdertyd ewiglik transendent...Bevryding en mistiese gemeenskap met Hom vind plaas deur sy inisiatief, liefde en genade. Terwyl vir Sjankara die persoonlike Heer 'n laer manifestasie

van die Absolute is, sodat aanbidding en toewyding getransendeer kan word sodra iemand tot die besef van eenheid met Brahman kom, beskou Ramanoedja, hoewel hy identiteit as 'n religieuse doelstelling erken, dit as 'n minderwaardige vorm van bevryding. Die hoër vorm is die visioen van die persoonlike God, met die siel in 'n toestand van liefdevolle afhanklikheid van die Heer. Die dualisme (*dvaita*) van Madhva van die dertiende eeu, wat hou by 'n ewige verskil tussen die siel (*djiwa*) en *Brahman*, sowel as die teïstiese Sjivaïtiese skole van die Indiese filosofie, interpreteer mistiese ervaring in terme van eenwording met God maar nie 'n eenwording wat die numeriese identiteit van die siel en God inhou nie. Dus word mistiese ervaring deur verwysing na die dualiteit van die siel en God wat implisiet in die *bhakti*-godsdiens is geïnterpreteer. Die aanbidder het 'n sterk gevoel van die majesteit en heerlikheid van God, en dus van die verskil tussen homself en die voorwerp van aanbidding. (Srinivasa Chari 1967, p. 306; Spencer 1963, p. 42, 44, 45; Smart 1972, p. 422; Raghavendruchar 1967, p. 322)

Die interiorisering van religie wat in beide toewyding en kontemplasie vervat is, het Nanak (1469–1538), die stigter van die Sikh-godsdiens beïnvloed. Hy het leerstellings verkondig wat die anti-afgodiese monoteïsme van Islam met kenmerkende Hindoe-idees soos reïnkarnasie en *karma* verbind.

Daar is 'n aantal uitsonderlike kontemplatiewe persone in moderne Hindoeïsme. Die belangrikste van hulle is Ramakrisjna Paramahansa (1834–1886). Hy het die een na die ander wêreldgodsdiens sy eie gemaak, mistiese ervarings in elk van hulle beleef en geglo dat alle religieë ten diepste een is. Sy dissipel Vivekananda (1862–1902) het baie gedoen om sy leer beide in die Ooste en die Weste te populariseer. Aurobindo is 'n twintigste-eeuse mistikus wat probeer het om tradisionele leer by moderne denke aan te pas. Hy het nie net die hele geestelike nalatenskap van die Hindoes getransformeer tot 'n leer van dinamiese geestelike ewolusie nie, maar ook die nalatenskap van die Ooste en die Weste daarby betrek. (Raju 1952, p. 529; Younghusband 1935; Hakim 1952, p. 544)

Krisjnamoerti is 'n verdere twintigste-eeuse Indiese mistikus wat hom egter op geen filosofiese stelsel of tradisie beroep nie. Volgens Raju (1952, p. 533) is hy is tog 'n voorstander van die Hindoebeginsel van *sadhana* (geestelike dissipline) waarvolgens iemand self na sy verlossing moet omsien. Geen plaasvervanger kan hom help nie – nie 'n *ghoeroe*, nog 'n voorgeskryfde ritueel, nog gehoorsaamheid aan 'n tradisie nie. Geestelike waarheid lê diep in homself, en moet deur homself en sy eie pogings gerealiseer word.

EGIPTE

In antieke Egipte het die kultus van Osiris, wat die god van die dode geword het nadat hy deur sy broer Set doodgemaak en toe deur sy vrou Isis opgewek is, suiwerende inisiasierites ingesluit wat gelei het tot 'n ervaring soortgelyk aan mistiese verenigdheid, dit is verbondenheid of identifikasie met Isis, die moedergodin. Die Egiptenare het 'n oorweldigende sin vir die onuitspreeklikheid van 'n god gehad: 'Amoen is die meester van stilte...die verborge god', sê 'n teks van die negentiende dinastie. Simbolisme van plekke waar vereniging met die god moontlik was word dikwels aangetref: onder hulle tel die woestyn, die kapel en die private woning (Marcoulesco 1986, p. 241).

PERSIË



Volgens Borchert (1994, p. 96) het onlangse navorsing getoon dat Zoroaster al in die tyd van Moses geleef het, selfs tussen 1500 en 2000 voor Christus. Hy was waarskynlik 'n mistikus – die eerste wie se naam ons ken. Hy kan ook as oor die algemeen religieus begaafd beskryf word en het Westerse mistiek en geestelikheid deurslaggewend beïnvloed. Verder is hy die enigste stigter van 'n wêreldreligie wat self 'n priester was en sy ervarings in die vorm van himnes uitgedruk het. Ook is hy die eerste apokaliptiese skrywer...

Zoroaster (p. 97) was 'n priester-sjaman wat in die religieuse milieu vanwaar ook die oudste Vediese geskrifte van die Ariërs gekom geleef het. In hierdie milieu het sjamanisme in towery verander en Zoroaster het dit ge-opponeer. Hy het die profesieë van die somadrinkende kawipriesters sinneloos gevind en wou nie as 'n 'maker van profesieë' bekend staan nie, maar het homself beskou as die segsman van wat 'n persoonlike God aan hom geopenbaar het. Hy het die ritualistiese priesters 'mompelaars' wat voorskrifte gedagtelos herhaal genoem. In teenstelling hiermee het hy uit sy eie ervaring *mantras* geskep en *Ghatas* geskryf as gevolg van persoonlike kontak met die Allerhoogste.

Die botsing tussen Zoroaster en sy medepriesters dui daarop dat hy 'n mistikus was wie se ervarings hom onverwags oorval het. In hierdie sin was daar nog steeds iets van die sjaman in hom, maar dit was nie die drink van soma of ekstasetegnieke wat hom sy visioen van God besorg het nie. Volgens hom het 'n boodskapper van God voor hom gestaan en hom gelei na die Allerhoogste – 'n Lig waarin hy die ware struktuur van dinge kon aanskou. Toe ander sy getuienis nie wou glo nie het hy hulle van die Lig vertel maar hy is verwerp:

Wie sal my siel te hulp kom in haar eensaamheid?
Is daar in die heelal werklik iemand op wie sy kan vertrou?
Daar is niemand as net U nie, O Heer,
U wat die enigste bron van alle waarheid is,
Uit wie daar 'n stroom suiwer gedagtes vloei.

Die mistiek van Zoroaster is merkwaardig vars en oorspronklik omdat persoonlike ervaring sy liefde vir die Allerhoogste aangevuur het en 'n intense verlange in hom laat ontstaan het na 'n bestaanswyse anderkant die aardse.

In die geval van Zoroaster (p. 100) het mistiese illuminasie gelei tot visioene – insigte wat 'n nuwe siening van die realiteit as geheel aangebied het. Daar was vir hom 'n antitese tussen die eenheid van alle dinge en die heerlikheid van die paradys aan die een kant en die ellendigheid van die alledaagse lewe aan die anderkant, en hy was in staat om die twee halwes van hierdie gepolariseerde ervaring te versoen sonder om van die een of die ander 'n illusie te maak.

Zoroaster se visioene neem die vorm aan van openbaringe van God aan hom, maar hulle word verwerk met behulp van ou Vediese materiaal. Die gode, rituele en teologie is nie nuut nie; dit is die konteks wat anders is. In 'n tyd toe die priesterlike skole na 'n enkele skeppende beginsel gesoek en gedink het dat hulle dit in 'n Plant of 'n Dier (die bul) gevind het, het hy die visioenêre insig gehad dat elke ding, insluitende hierdie Plant en Dier, deur die een wyse Heer (Ahoera Mazda), self onskape, 'n tydlose Lig, geskep is. Die gode is dienaars van hierdie God (hulle is teologies gesproke die ekwivalente van ons engele en aartsengele), of seuns en dogters van God (ons sou hulle filosofies gesproke sy goddelike attribute noem)...

Zoroastrisme, veral in die afwykende (p. 104) vorm van Zoerwanisme, het die staatsgodsdien van die groot eertydse koninkryke van die Parters en Sassaniede gebly. Vandag

het Islam Zoroastrisme byna uitgedelg, maar dit oorleef in 'n klein gemeenskap Parse in Indië.

SJINA EN JAPAN

Sjinese mistiek het twee hoofbronne, Taoïsme en Boeddhisme (Smart 1972, p. 422). 'n Produk van hulle wisselwerking is *Tsj'an*, wat in Japan bekend staan as Zen. Die leer van Confucius (551–479 v.C.) is nie veel gemoeid met die kontemplatiewe soeke na innerlike verligting nie, maar sekere mistiese idees word darem in die *Boek van Mencius* van die Confuciaanse tradisie aangetref. Oor die algemeen het die kontemplatiewe ideaal vroeë Confucianisme koud gelaat.

Taoïsme

Die belangrikste vroeë mistiese geskrif van Sjina is die *Dao de djing*. Dit word tradisioneel toegeskryf aan Lao-tzoe, wat waarskynlik 'n tydgenoot van Confucius was maar ouer as hy. Bes moontlik is die boek nie net later nie maar ook die werk van verskeie mense.

Die Weg, of *Tao (Dao)*, waarna in die *Dao de djing* verwys word, is beide 'n beginsel wat onderliggend is aan natuurlike gebeure en 'n manier van lewe waarvolgens die wyse identiteit of harmonie met die natuur verkry. Aangesien die natuur spontaan en moeiteloos aktief is, kan volgens die boek die wyse ook effektief wees deur onaktief en moeiteloos te bly (*whoe-whei*). Die aangewese lewenspatroon is dus die van onttrekking en passiwiteit. Met hierdie temas gee die *Dao de djing* party idees weer wat elders in mistiese literatuur aangetref word, naamlik die idee van identifikasie met die Beginsel (*li*) wat onderliggend aan die wêreld en die behoefte aan 'n onwêreldse bestaanswyse is. Die *Tao*-skool aanvaar die gedagte van die ordelike verloop van die natuur van die *Jin-Jang*-skool (ongeveer 400–200 v.C.) wat beweer dat alle gebeure die manifestasies van die passiewe of vroulike krag en die aktiewe of manlike krag in die heelal is (Runes 1966, p. 313 en 341). Omdat die verwerkliking van harmonie deur *Tao* gesien is as lewe in ooreenstemming met die natuur het die Taoïste hulle uitgespreek teen wat hulle beskou het as die kunsmatighede van die sosiale lewe en etiket soos dit deur die Confucianiste beoefen is, en van die leer van *whoe-whei* politieke sienings afgelei wat nie ver van anargisme is nie.

In die praktyk is die moeiteloosheid van die Taoïskontemplatief gewysig deur die gebruik van meditasietegnieke soos beheerde asemhaling soortgelyk aan die van Indiese Jogha. Die doelstelling om 'n onmiddellike, intuïtiewe, innerlike illuminasie te bereik was na genoeg aan die van Boeddhisme vir die twee strominge om mekaar te beïnvloed na die aankoms van laasgenoemde in Sjina in die eerste eeu na Christus, maar dit was veral in die sesde en daaropvolgende eeue dat die meeste wisselwerking plaasgevind het.

Neoconfucianisme

Die sukses van Boeddhisme wat ten minste onder die intellektuele te danke was aan die subtielheid van sy metafisika (Smart 1972, p. 423) was 'n faktor wat die sogenaamde Confuciaanse herlewing aangewakker het, 'n herlewing waartydens 'n metafisika uitgebou is om die Confuciaanse etiek te stut.

'n Belangrike fase van hierdie herlewing was die groei van filosofiese idealisme wat iets te danke gehad het aan mistiese idees. Loe Hsiang-sjan (1139–1193) het geredeneer dat daar 'n onderliggende beginsel, *li*, is wat alle dinge verklaar en geestelik is. Hy het beweer dat sy gees en die heelal een is. Hieruit volg dat die waarheid deur introspeksie gevind kan word.

So 'n idealisme is verder ontwikkel deur Whang Jang-mieng (1472–1529). Hy het geglo dat deur binnewaarts na jou eie natuur te kyk jy intuïtiewe kennis van die hele realiteit kan verkry. Volgens oorlewering het hy toe hy in ballingskap aan arm en slaafse toestande onderworpe was 'n mistiese gewaarwording beleef waardeur hy sy leer bestaansgewys verwerklik het. Dit was egter verre van hom om die tradisionele Confuciaanse klem op etiese gedrag te laat vaar. Hy het nie quiëtisme en passiwiteit voorgestaan nie maar in mistiek 'n weg gesien om morele goedheid te versterk. Innerlike illuminasie sou deurskyn in die aktiewe omsien na andere. In so 'n Neoconfucianisme kan die invloed van *Tsj'an* Boeddhisme egter bespeur word.

Boeddhisme

Tsj'an of Zen beliggaam die kenmerkendste van Sjinese en Japanse mistiek aangesien dit Taoïstiese idees by Boeddhistiese mistiek ingelyf het. Ander skole van Verre Oosterse Boeddhisme het op verskeie maniere die Boeddhistiese tradisie voortgesit en ontwikkel en dus die kontemplatiewe ideale daarvan geïnkorporeer. 'n Kragtige ontwikkeling van Verre Oosterse Boeddhisme was die sukses van die Suiwerlandskool (Pure Land school) waarvan die leer toegespits was op die geloof en toewyding waarmee die gewone mens bonatuurlike hulp van die Boedda Amitabha ontvang en in die paradys van die Suiwer Land herbore word. Met die klem op toewyding en die genoegsaamheid van die Boedda se genade het hierdie skool geneig om 'n rigting in te slaan wat by kontemplatiewe mistiek verbygaan en religie op verering en aanbidding vestig (Smart 1972, p. 423).

Sjintoïsme

Sjinto, wat die ou godsdiens van Japan was voordat Zen daar ingeburger geraak het, het 'n mistiese tendens gehad, veral met betrekking tot die natuur en die voorvaders (Parrinder 1976, p. 73 - 76; Suzuki 1952, p. 601 - 606).

JUDAÏSME

Ou-Testamentiese mistiek

Volgens Marcoulesco (1986, p. 241) het die Judaïese mistiese tradisie reeds so vroeg as Abraham 'n aanvang geneem.

Wat in die Bybel van Moses gesê word (Borchert 1994, p. 108) dui op 'n mistiese proses wat die vorming van sy karakter bepaal het. As iemand wat goed bekend was met die Egiptiese kultuur het hy later 'n woestynbewoner geword, daarna 'n mistikus en toe 'n politieke leier. Sy onmiddellike ervaring van God het begin toe sy aandag op die berg Horeb getrek is deur 'n vlamme bos wat nie uitbrand nie... In hierdie magtige Lig het hy 'n diep insig in die wese van God en die verband tussen dinge ontvang. God is die Allerhoogste...(p. 109) wat afdaal om sy volk uit die hand van die Egiptenaars te verlos...en is 'n dinamiese mag in die proses van verlossing. Moses was genoop om sy persoonlike ervaring nie in woorde nie maar in 'n bevrydingsproses uit te druk. Deur hom het die Eksodus uit Egipte 'n besonder sprekende simbool geword, kragtig genoeg om 'n horde saam te smee tot 'n volk en diepgaande genoeg om te groei tot 'n godsdiens.

Moses het 'n nuwe insig verkry in die verhouding van 'n volk tot sy God. Hierdie insig

word beskryf in 'n ander vertelling waarin Moses, weereens op die berg Horeb (Sinai), die Tien Gebooue (die 'Tien Woorde'), toe hy van 'aangesig tot aangesig' met God was, ontvang het. Die vuur wat hy toe aanskou het het so helder uit sy eie gesig geskyn dat hy dit voor ander met 'n sluier moes bedek...

Uit die ervaring dat Jahweh 'n onbeduidende groepie mense uit 'n magtige land verlos het het die besef gegroei dat nuwe vorms van solidariteit tot stand gebring moes word in 'n nuwe samelewing waarin daar 'n versorgende ingesteldheid teenoor die minderes en die (p. 110) verdruktes was, en 'n weersin in heersers wat te magtig geword het. Hierdie etiek was vervat in die Tien Gebooue. Die diepste verband tussen hulle is uitgedruk in die dubbele gebod:

Daarom moet jy die HERE jou God liefhê met jou hele hart en met jou hele siel en met al jou krag (Deuteronomium 6:5) en jou naaste liefhê soos jouself (Galasiërs 5:14).

Dit vra om 'n basiese respek vir ander. Om Jahweh te ken impliseer ook 'n erkenning van hulle regte...Kwaad kom nie uit 'n hoë geestelike wêreld nie, maar uit mense.

Borchert (p. 112 - 114) meen dat die volgende profete mistici was: Elia (negende eeu voor Christus); Amos, Hosea en Jesaja (8e eeu v.C.); Esegïel en Jeremia (7e eeu v.C.) en vyf eeue later Johannes die Doper en Jesus.

Volgens Marcoulesco (1986, p. 241) noem Joodse apokaliptiese bronne (Daniël 10:1 en 4 Esra 14:37-40) vas en gebed as deel van metodes tot die indusering van uiteindelijke ekstase wat in die siener aanleiding gee tot 'n 'vloed van insig'. Die term wat die naaste aan mistiese verenigdheid kom is *dewekoet* (aanklewing) wat beide die nabyheid en afstand tussen mens en transendente God beklemtoon. Ekstatiese toestande word erken maar slegs soos dit gemanifesteer word in die konstante verbondenheid van die menslike wil tot die goddelike wil. Hierdie aanklewing word as van veel meer belang dan die ekstase self geag.

Smart (1972, p. 423) is daarenteen van mening dat die Hebreeuse Bybel feitlik niks bevat wat as 'n beskrywing van kontemplatiewe religie beskou kan word nie en het mistiek volgens hom eers teen die eerste eeu voor Christus in Judaïsme na vore gekom. Dit was hoofsaaklik toegespits op die visioen van die *merkawa* of rytuig wat in Esegïel 1 beskryf word (Kaplan 1985, p. 19) as die manifestasie van goddelike krag in die vorm van bonatuurlike wesens wat op 'n misterieuse vierwiervoertuig ry. Die Talmoed dui volgens Smart aan dat sommige van die vroeë rabbi's askese en selfsuiwering beoefen het as voorbereiding vir 'n mistiese 'opvaart na die hemel'.

Philo, Therapeutae en Essene

Philo Judaeus (ongeveer 20 v.C. tot 40 n.C.) skryf oor 'n gemeenskap van Therapeutae naby Alexandrië (Smart 1972, p. 423) wat 'n vorm van kontemplatiewe kloosterwese beoefen het. Net so het mistiek waarskynlik deel uitgemaak van die lewenswyse van die Essene. Philo was self die grootste figuur in hierdie vroeë fases van kontemplatiewe Judaïsme, maar hy is so diep deur Griekse idees beïnvloed dat hy nie as deel van die hoofstroom van Joodse denke en piëteit gesien word nie. Volgens Philo is die mens deur sy intellek verwant aan God. Deur die kontemplatiewe lewe kan hy in beginsel 'n toestand bereik waarin hy die essensie van God kan

sien. In ooreenstemming met Platoniese en mistiese idees vertolk hy 'n negatiewe teologie: God ontsnap aan die positiewe uitsprake wat ons aangaande hom probeer maak. Philo se interpretasie van die Skrifte is glad nie letterlik nie en hy maak kwistig gebruik van die allegoriese of sinnebeeldige metode. Hy het probeer aantoon dat die ervarings van die profete misties was.

Die belangrikste periode van die Joodse mistiek was die Middeleeue. In die twaalfde eeu het Gassidisme ontwikkel, wat 'n blywende stempel op die Judaïsme van sentrale Europa gelaat het, en Kabbalisme, hoofsaaklik in Spanje en suidelike Frankryk. Middeleeuse Gassidisme het gekonsentreer op die ontwikkeling van die gevoel van die goddelike teenwoordigheid. Moderne Gassidisme wat vanaf die agtiende eeu dateer is meer direk kontemplatief en is beïnvloed deur Kabbalisme.

Kabbalisme

Dit is gaan oor die esoteriese leer wat as die Kabbala bekend staan (Smart 1972, p. 423 en 424). Die leer vind sy hoofuitdrukking in die *Zohar* (glansrykheid). Dit dateer vanaf die dertiende eeu of 'n bietjie vroeër en dink aan God as die *Ein Sof* (Eindlose of Oneindigheid). In sigself is die *Ein Sof* kwaliteitloos, maar daar is tien ideële kwaliteite wat as die *Sefirot* bekend staan wat van die Oneindige emaneer. Volgens Kaplan (1985, p. 126) is hulle in dalende orde van geestelike *Keter* (Kroon), *Gokma* (Wysheid), *Bina* (Verstand), *Gesed* (Liefde), *Ghevoera* (Krag), *Tiferet* (Skoonheid), *Netzag* (Oorwinning), *Hod* (Glansrykheid), *Jesod* (Fondasie) en *Malkoet* (Koninkryk). Hierdie tien ideële kwaliteite word ook voorgestel as 'n geometriese figuur wat onder andere hulle harmoniese en antitetiese verhoudings deur middel van verbindingslyne aandui en die Boom van die Lewe genoem word. Hulle val vertikaal onder mekaar in die Genade-Middel- en Oordeelpilaar. *Keter* is heel bo, *Tiferet* in 'n sentrale posisie in die middel en *Malkoet* heel onder, al drie op die Middelpilaar. (Kyk na Fig. 1.) Die Boom van die Lewe toon ooreenkoms met 'n Oosterse *jantra* of *mandala* (outeur). Dit word verder gebruik om die skepping van die wêreld te verduidelik (Smart 1972, p. 424). Die stoflike kosmos wat deur die mens bewoon word is die laagste sfeer (*Malkoet*).

Hierdie leer gee uitdrukking aan die groot afstand tussen die volmaakte Oneindige en die onvolmaakte wêreld van die mens. Die hiërargie van stadiums tussen God en die stoflike wêreld herinner aan die Gnostiek. Aangesien die *Ein Sof* oneindig is omvat dit tog laer vorms van bestaan, en elke entiteit in die heelal weerspieël en interpenetreer elke ander entiteit.

Kabbalistiese literatuur staan volgens Marcoulesco (1986, p. 242) ruimte af aan 'n spesiale religieuse intensionaliteit, *kawwanot*, of meditasie op die gebied van die *Sefirot*. Joodse mistiek is universalisties en optimisties...In die dertiende eeu het Aboelafia in sy najaag van ekstase 'n objek gesoek wat meditasie kon bind, dit kon verdiep, die denke kon bevry van sy afhanklikheid van die sintuiglike. Hy het dit gevind in die letters van die alfabet, en 'n teorie van mistiese kontemplasie geformuleer waarvolgens die vorms van die letters suiwer konstituante van die naam van God is. Hierdie meditasietegniek is beskou as soortgelyk aan matematiese abstraksie... Die probleem van die mistikus is om die siel te help om 'n metode te vind om meer te bespeur as die vorms van die natuur sonder om verblind en oorweldig te word deur die goddelike lig.

Volgens die Kabbala impliseer die interpenetrasieleer (Smart 1972, p. 424) dat laer gebeure ooreenstemmende aktiwiteit op hoër vlak stimuleer. Hiervolgens word dan beweer dat die val van Adam 'n breuk deur die kosmos veroorsaak het. Die *Sjekina* of Goddelike

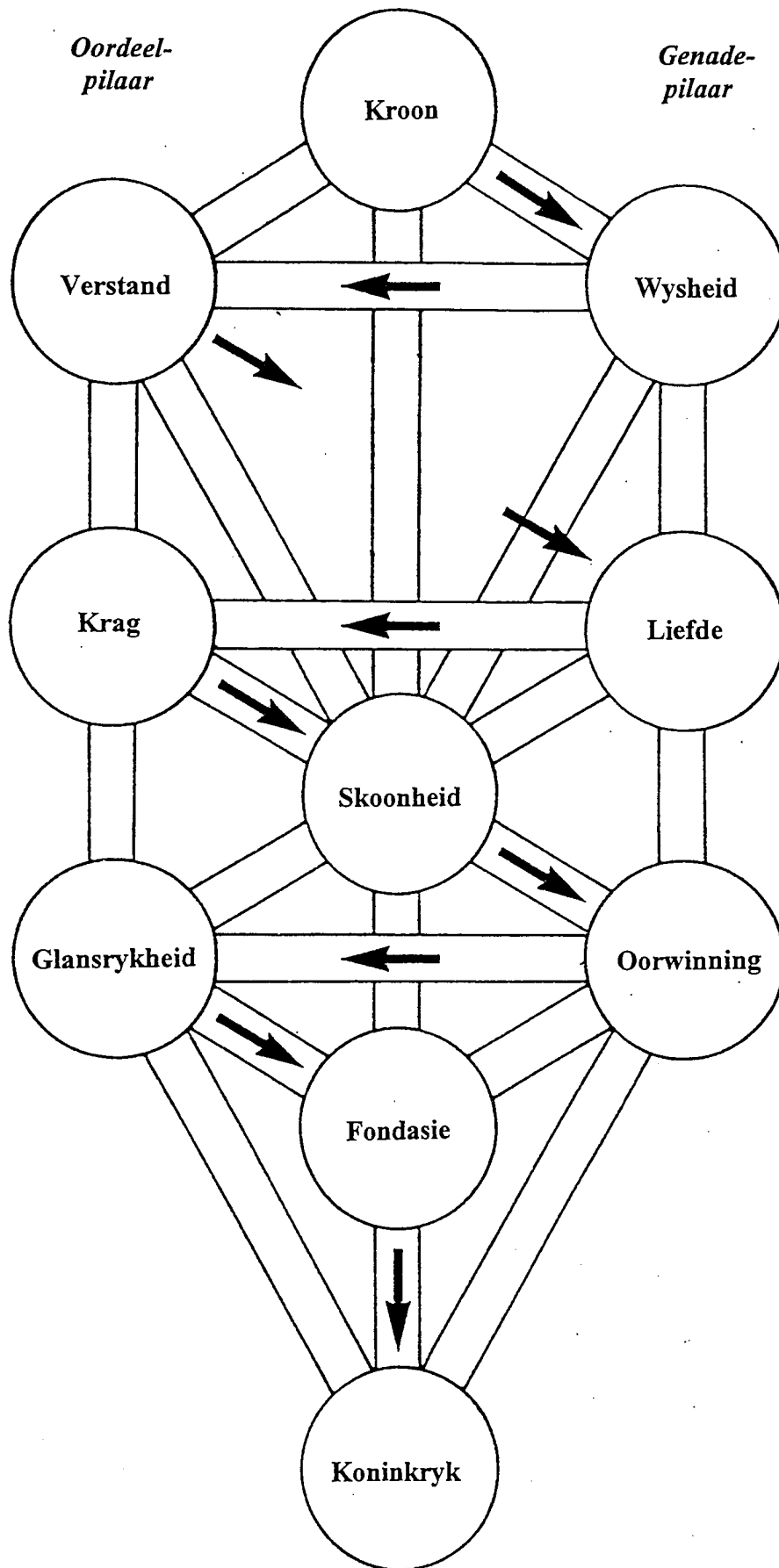


Fig. 1 - Die Boom van die Lewe

Teenwoordigheid is daardeur verwyder van die *Ein Sof*. Die Teenwoordigheid bewoon nie meer die hele wêreld nie. Dit verskyn net by tye hier en daar, byvoorbeeld in ou Israel, en is sindsdien veral met die Joodse volk geassosieer. Die strewe van die vrome behoort te wees om 'n hereniging van die *Ein Sof* met die *Sjekina* te bewerkstellig. Aangesien die menslike gees sommige van die *Sefirot* bevat, sal 'n individuele ervaring van so 'n hereniging in die kosmos weerspieël word en help om algemene harmonie te herstel. Gevolglik is aan die mistiese lewe 'n dramatiese en sentrale plek in die funksie van die heelal toegeken.

Dit is duidelik dat party van hierdie idees, soos die onuitspreeklikheid van die *Ein Sof* en die taamlik onpersoonlike beskrywing van God soortgelyke idees van die Neoplatonisme en ander vorms van mistiese teologie weerspieël. Ten spyte van die onortodoksheid van baie van hulle spekulasies met betrekking tot die Judaïsme het die Kabbaliste voortgegaan met die onderhouding van die Joodse wet in al sy besonderhede en daaraan 'n mistiese betekenis toegeken.

'n Belangrike figuur in die ontwikkeling van Kabbalisme was Isak Luria (1534–1572). Hy het in reïnkarnasie geglo en Adam gesien as 'n universele wese wat voor die Val die hele heelal, wat toe nog in 'n volmaakte toestand was, behels het. Met sy val is die materiële wêreld geskep, en die lig van sy goddelike natuur is gefragmenteer tot die vonke wat die miljoene lewende siele verlig. In die finale vervulling sal alles weer herenig word. Askese en *kawanna* (gekonsentreerde toewyding in elke handeling) is die middel tot suiwering van die siel.

Moderne Gassidisme

Die grondlêer hiervan is Israel Baal Sjem-Tov (ongeveer 1700–1760). Hy het dissipels gehad wat hulle aan die mistiese lewe gewy het. Klem is gelê op die idee van die *zaddik* (volmaak regskape man) deur wie die goedgunstigheids van God werk. Slegs so 'n persoon kan tot eenwording met die goddelike Wese kom. Minder volmaakte mense moet deur hom tot geestelike ontwikkeling gelei word. Hierdie leer herinner aan die Hindoe-opvatting van die *ghoeroe* as die oordraer van illuminasie. Gassidisme het geïmpliseer dat die *zaddik* eerder as die *rabbi* of geleerde persoon die onmiddellike bron van gesag is. Dit het gelei tot die populêre gevolg en organisasie van hulle mistiek. Die eenvoud van hulle boodskap, naamlik dat verlossing bereik kan word deur gebed en vroom handeling, het dit toeganklik gemaak vir mense wat nie hoogs gesofistikeer of geleerd was nie.

Soos elders in die geskiedenis van die mistiek het antinomiese tendense ook hier hulle verskyning gemaak. Dus het Sabbatianisme, genoem na Sabbatai Zevi (1626–1676), wat homself as die Messias beskou het en afvallige opvattinge met betrekking tot Judaïsme verkondig het, van Kabbalistiese idees gebruik gemaak om die begrip van die God-mens wat bokant goed en kwaad is te regverdig, byvoorbeeld soos dit aangetref word in die leer van Jacob Frank (ongeveer 1726–1791).

DIE GRIEKSE TRADISIE

Griekse sjamans

Hulle het volgens Borchert (1994, p. 120 en 121) in die sesde eeu voor Christus op die toneel verskyn... en is *iatromante* genoem. Iatromant beteken gesondmaker en waarsêer... Hulle



ekstasekultuur was gekoppel aan die verering van Apollo en was in teenstelling met die van die volgelingen van Dionusos... Die iatromante het hulle geroepe gevoel om ekstase as individu en nie soos die Dionusiërs binne groepsverband te beoefen nie. In plaas van om soos laasgenoemde eenwording met die natuur na te jaag, het hulle hulle daarvan gedistansieer... Wanneer die gees na die land-van-Apollo-in-die-lug gegaan het, het die liggaam op die aarde agtergebly – dikwels in 'n toestand wat soos dood voorgekom het... Die name (p. 122) van verskeie iatromante is bekend: Aristeeas, Abaris, Bakis, Empedokles, Epimenides van Kreta, Hermetimus van Klazomenae asook Pitagoras... 'n Skoon lewe was nodig uit respek vir alle lewende dinge, omdat in alle lewende dinge 'n siel woon, en dit was ook 'n nodige toestand vir die verkryging van helderder insigte. Hulle het ontdek dat musiek numeries uitgedruk kon word, byvoorbeeld die oktaaf. Ook het hulle ingesien dat die samelewing en die heelal veranderlike verhoudings van onveranderlike getalle is.

Die iatromante het mistiek met die verkryging van kennis verbind. Vir hulle was die hiernamaals nie 'n voorwerp van geloof nie maar van aanskouing. Op hulle ekstatische reis het hulle die hemele en die onderwêreld gesien. Hemel was bo, hel onder, aarde in die middel (p. 123). Saam is dit ervaar as 'n harmoniese eenheid. Die harmonie van die sferie hou verband met musikale harmonie. Alle dinge het hulle mate en alle mate is wedersyds samehangend. Getalle is die strukturele basis van die heelal en dit is die taak van die mens om die raaisel van getalle op te los.

Die ekstatische gewaarwording waartydens die gees die liggaam verlaat kan maklik daartoe aanleiding gee dat die liggaam as die kerker van die gees beskou word, aangesien die liggaam voorkom asof dit dood agtergelaat is en dit net die gees is wat 'n eie lewe het. Die gees sterf nie, maar migreer deur die heelal van die een liggaam na die ander, vanaf die aarde na die koninkryk van Apollo – 'n koninkryk in die noorde of in die lug, 'n paradys waar materie ligter en lugtiger is.

Klassieke Griekse filosofie

Die wêreldsiening van die iatromante is deur Plato (429–347 v.C.) oorgeneem. Hy het sy ondersoek egter nie slegs op verhouding en proporsie gebaseer nie, maar veral op die menslike individu. Sy leer was dat die mens tot kennis van die heelal kan kom deur selfontleding, deur in sigself te ontdek dat die gees kan seëvier (p. 124) oor die las van die liggaam en die onbestendigheid van aardse lewe. Die individu kan onveranderlike 'idees' vorm...

Deur die mikrokosmos of klein kosmos (onsself) te ondersoek herken ons die struktuur van die makrokosmos of groot kosmos: 'n onveranderlike realiteit van Idees wat sy oorsprong bokant hierdie materiële wêreld het en dit tog besiel. Dus is die kosmos as geheel vertikaal gestruktureer, met suiwer gees aan die bokant en suiwer materie aan die onderkant. Hierdie leer bied 'n verklaring vir die hardheid en felheid van daaglikse bestaan. Wat laer is, is minder reël as wat hoër is; ook minder goed, minder waardevol, growwer en swaarder.

Plato is volgens Borchert ook beïnvloed deur die leer van Zoroaster. Sy vriend, Eudoksus van Knidos, het dit leer ken in die vorm van Zoerwanisme toe hy in Babilon was. Dit is moontlik dat dit aan hom te danke is dat Plato die gedagte gehad het dat die bron van elke ding die 'Een Goeie' is en dat kwaad deur Hom na die agtergrond geskuif word, dat dit 'n randverskynsel is, net soos donker lig begrens waar lig nie indring nie...

Plato het ook die onderwêreld verplaas van 'onderkant die aarde' na 'onderkant die maan': onderkant die maan begin kwaad, bokant die maan begin die goeie.

Marcoulesco (1986, p. 241) som die bydrae van die klassieke Griekse filosofie soos volg op: Beïnvloed deur mistiek het dit gebou op die gedagte van 'n assimilasië van die mens met God. Dus het Plato, wat in die *Theaetetus* bepleit dat mense hulle van alle materiële gebondenheid moet bevry, sodat hulle hulle siele kan ophêf na die wêreld van idees en selfs nog hoër na hulle rasonale essensies, latere mistiese tradisies van die Weste beduidend beïnvloed. Volgens die outeur word daar soms aangevoer dat Plato se sterk rasonale kenwyse van die Idees nie as misties gereken kan word nie, maar daar is niks wat 'n vermenging of poging tot integrasie van rasionaliteit en mistiek belet nie. Plotinus, Eckhart, Bonaventura, Sjangara, Nagardjoena, Asanga en Vasoebandoe is voorbeelde daarvan. Miskien sal nog meer navorsing oor Plato ons groter sekerheid gee of sy naam by die van laasgenoemde mistici geplaas moet word of nie.

Die Stoïsynse leer

Volgens Borchert (1994, p. 129) gee die siening van die Stoïsisme dat God altyd in die individu is maklik aanleiding tot mistiek. Epictetus het gesê dat die mens die vernaamste werk, 'n fragment van God self is, in homself 'n deel van Hom het. En Seneca het gesê dat God naby is, met ons, in ons, en dat suiwer gees in ons gesetel is. Dit is die waarnemer van ons goed en kwaad, ons geleigees.

...Marcus Aurelius leer dat jy moet ophou om 'n vreemdeling in jou land te wees, deur in die hede te leef en te doen wat jou eie natuur bepaal. Hy het gesê dat ons moet liefhê wat aan ons gegee is want die 'Al' het dit gegee. Hoewel dit anders uitgedruk is, kom die Stoïsynse filosofie baie na aan die Sjinese mistiek wat bekend staan as die *Tao*, die 'Weg' (Kyk na **Taoïsme** onder SJINA EN JAPAN) wat die kosmos gaan, die naamlose begin (p. 130) van alle dinge waaraan die mens moet konformeer...

Griekse misteriereligieë

Hulle het volgens Borchert (1994, p. 131) uit wat soms baie ou lokale kultusse was ontstaan. Veral daardie kultusse wat op amptelike feesvierings ook in die openbaar gearradeer het sonder om egter hulle geheime karakter te verloor het meer as net lokale betekenis gekry. Gekenskets deur simboliese, allegoriese en enigmatiese figure, behels hulle vroeë dramatiserings van eenwordingservarings (Marcoulesco 1986, p. 241). Die Dionusiese kultus het orgiastiese rites ingesluit wat bedoel was om die teenwoordigheid van die god Dionusos self in die beskonke aanbidders te realiseer. In die Eleusiniese misterieë (oorspronklik agrariese ritusse) het geheime inlywingseremonies die uitverkorenes op 'n vlak gebring waar die gees 'vry kon asemhaal'. Die Orfiese misterieë, wat van die simboliek van Hades se ontvoering van Persefone gebruik gemaak het, het die deurgang van die menslike siel deur al die siklusse van generering (*palingenesia*) en die terugkeer na die oorsprong daarvan ingesluit. Alle toestande en grade van bewussyn is saamgevat en weergegee in orakeltaal. Die siel, wat 'n vonk van onsterflikheid bevat, is gesien as verwant aan die goddelike. Die geleidelike suiwering daarvan en die opneem van opeenvolgend ontsluerde misteries van die heelal stel dit in staat om die val na die ondermaanse sfere om te keer en weer op te styg na die goddelike bron daarvan.

Neoplatonisme

Volgens Smart (1972, p. 425) druk Neoplatonisme 'n siening van die wêreld uit wat deels uit mistiese ervaring stam en deels 'n redelike verantwoording van mistiese ervaring gee.

Plotinus (205–270) is waarskynlik die belangrikste verteenwoordiger van die Neoplatonisme. Hy verteenwoordig nie primêr 'n religie nie, maar 'n filosofie. Volgens Umen (1988, p. 128) was hy een van die diepsinnigste en invloedrykste mistici van alle tye. Sy eie beskrywing van sy kortstondige mistiese gewaarwordings in sy *Enneades* is soos volg: ‘Baie keer het dit gebeur dat ek uit my liggaam en in my dieper self gelig is, en buite alle dinge geneem en in my self gesentreer geword het. So het ek dan 'n wonderbaarlike skoonheid bereik, meer as ooit verseker van gemeenskap met die mees verhewe orde, verenig met die goddelike’.

Plotinus is volgens Umen in die volste sin van die woord die ‘Vader’ van die Westerse mistiek. Hy het die visioen van God en eenwording met Hom vir die (Westerse) mens die doel van sy lewe gemaak. Volgens Plotinus moet die siel om hierdie doel te bereik alle uiterlike dinge versaak, hom van alles wat onwerklik en eindig is onttrek en konsentreer op die onveranderlike, absolute Realiteit.

Hy het meer as enige ander filosoof na Plato die leer dat die basiese natuur van die heelal geestelik is laat posvat. Sy verduideliking van hoe 'n materiële wêreld uit 'n geestelike wese voortvloei het nie net die Christelike mistiek nie maar ook die Joodse en Islamse beïnvloed.

In hoofsaak kom sy verduideliking daarop neer dat 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 (*Nous*), 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.

Schuon (1975, p. 47) som die leer van Plotinus soos volg op: 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 denkbobjek saam. Die Een straal die Gees uit soos die son lig en warmte uitstraal, dit wil sê die Gees, *Nous*, emaneer ewig uit die Een en kontempler Dit. Deur hierdie kontemplasie aktualiseer die Gees in sigself die wêreld van die oertipes of idees – die totaliteit van essensiële of fundamentele moontlikhede – en bring daarna die lewende wêreld voort; laasgenoemde gee weer gestalte aan die materiële wêreld – hierdie lewelose uiteinde waar die afbeeldings van die moontlikhede stol en kombineer (p. 48). Die menslike siel, deur die Een voortgebring uit die wêreld van die oertipes, herken laasgenoemdes in hulle aardse weerkaatsings, en neig deur sy eie natuur na sy hemelse oorsprong.

Volgens Marcoulesco (1986, p. 241) het Plotinus se na vore bring van die Een, wat terselfdertyd die voorwerp van liefde, liefde self en selfliefde is, die idee geïnisieer van 'n driefasige baan van mistiese teologie: die suiwerende, die illuminatiewe en die kontemplatiewe weë. Plotiniaanse ekstase, wat beskryf word as die geluksaligheid wat ervaar word tydens die siel se vereniging met die Een of met die idee van die alomteenwoordige immanente God is oorgeneem deur Proclus en deur die hele Neoplatoniese tradisie. Dit vorm die oorsprong van die patristiese teologie van mistiese eenwording en het 'n kragtige invloed op alle variëteite van Christelike mistiek uitgeoefen.

Rosán (1967, p. 479 - 482) beweer dat die filosofie van Proclus 'n stimulerende wêreldsiening bied aan enige persoon wat van filosofiese idealisme hou. Proclus neem aan dat die realiteit nie basies stoflik nie maar geestelik, of die substansie van bewus wees, is. Dus is elke ding uiteindelik 'n gedagte, en elke gedagte is op een of ander wyse werklik. En aangesien selfs

die onderskeiding tussen enige ding en my begrip daarvan ook geestelik is en nie liggaamlik nie, is die denkproses feitlik identies met wat geken word. Volgens die outeur klink dit as 'n mens 'n bietjie Hegel gelees het glad nie onbekend nie. Maar Proclus is ook 'n 'objektiewe' idealis want hy beskou *universele* bewustheid as onafhanklik van enige denkende entiteit wat dit ken, en menslike bewustheid dus as 'n aparte realiteit wat binne die bestaande totaliteit van een gedagte na 'n ander beweeg. Hierdie leer van 'n universele bewustheid-realiteit wat apart van individuele denkende entiteite bestaan is ook deur ander Platoniste en baie idealiste gehuldig (vgl. Hegel – outeur). Daar is vir Proclus net een ware realiteit; dit is die 'Een', wat buite alle moontlike beskrywing is omdat dit die fundamenteelste gedagte denkbaar is (soos 'bewustheid self'). En Proclus beweer dat die Een alreeds die hele heelal, absoluut verenig, in sigself bevat, terwyl die eenheid van die Een deur die veelheid onbesmet gelaat word. Gevolglik kan alle ander dinge, op sigself beskou asof hulle onafhanklik van die Een is, nie waarlik werklik wees nie, maar slegs min of meer skynbaar werklik of 'minder werklik'. Proclus se doel is om te verklaar hoe die ewige Een skynbaar verval tot toenemende veelheid totdat dit ons daaglikse bewustheid bereik, wat 'n eindelose opeenvolging van slegs vaagweg sinhebbende ervarings is, en omgekeer te verklaar hoe ons gewone bewustheid in toenemende mate daarin kan slaag om die uiteindelijke sin van alles te begryp. Hierdie is dus 'n emanasieler waarvolgens die enkele Realiteit tallose mindere maar tog onafhanklike realiteite uitstraal.

Proclus se stelsel is egter nie 'n tipiese emanasieler nie omrede 'n belangrike beginsel waarvan hy die eerste was om dit deurgaans toe te pas, naamlik dat 'alle dinge in alle dinge is, op 'n gepaste manier'. Hiervolgens word elke realiteit of bewustheid weerkaats in en dus op eiesoortige wyse gekleur deur elke ander bewustheid. Die Een word byvoorbeeld deur die menslike denke geken maar op 'n menslike manier, terwyl die mensverskynsel in sy ware aard binne die Een Realiteit bestaan...Die Een word verwerk asof dit geleidelik disintegreer en vervloei in sy vele verskynings, en die heelal word 'n enkele organisasie van bewussyn, 'n ewige 'beweging' van denke vanaf die hoë tot die laere en weer terug. Beide die objektiewe, onderskeidmakende emanasieler en die verenigende beginsel van alle dinge in alle dinge is by Proclus aanwesig.

DIE CHRISTENDOM

Oorsprong van Christelike mistiek

Volgens Smart was daar tot die tyd van Christus min mistiek in Judaïsme. Marcoulesco en Borchert verskil van hom (kyk onder JUDAÏSME).

Volgens Borchert (1994, p. 144) het Jesus se bediening wat oor drie jaar gestrek het met 'n mistiese ervaring begin. Hy het 'die Gees van God' op hom sien neerdaal en die stem van God hoor sê 'Jy is my geliefde Seun in wie Ek 'n welbehag het'. Volgens Spencer (1963, p. 212) het 'n ouer manuskrip 'Jy is my Seun; vandag het ek jou gegeneer', wat volgens Spencer beter in die mistiese konteks pas. Borchert gaan soos volg voort: Soos mistici al dikwels gedoen het, het hy hom in die woestyn afgesonder om tot duidelikheid oor die gebeurtenis te kom. Nie dat hy enige iets daarvoor gesê het nie, maar sy bediening self toon wat die ervaring ingehou het. Hy het gepraat soos, en homself aangebied as, 'n ewigduurende 'opwelling van lewendende water'. Sy lering was nie op eksterne gesag gebaseer nie maar op sy eie gesag: 'Ek sê vir julle.' Hy het die realiteit wat hy ervaar het en waaruit hy geleef het nie die Almagtige genoem nie maar Vader. Wat in die lewe geroep moes word was die koninkryk van sy Vader; nie sommer na eie willekeur nie, maar

omdat niks anders sou deug nie. Die koninkryk van die Vader is terselfdertyd buite en binne ons. Gebed is alleenlik gebed wanneer ons probeer om met die Vader in aanraking te kom. Jesus het hom vir hierdie doel gewoonlik op 'n stil plek afgesonder.

Volgens Spencer (1963, p. 212) was die uitstaande kenmerk van die ervaring van die Hebreeuse profete die gewaarwording van onmiddellike kontak met God. Uit die evangelies is dit volgens hom duidelik dat die profetiese tradisie in Jesus hernu is – vandaar sy botsing met die legalisme van die Skrifgeleerdes en die Fariseërs – en dit is aanneemlik om af te lei dat die kenmerkende profetiese ervaring ook tot hom gekom het...Die verhaal van Jesus se doop in die Jordaan met die visioenêre en ouditoriese aspekte daarvan toon baie ooreenkoms met die beskrywings van die roeping van Jesaja en Esegïel. En net soos dit in die geval van die profete van ouds duidelik is dat die sinnebeelde waarin hulle ervarings geklee was onderlê was deur die onmiddellike begrip van die goddelike Teenwoordigheid, wat tot hulle deurbreek en hulle heilig vir hulle toegewysde taak, so was dit met Jesus. Dit is geen onbesonne gissing om te veronderstel dat onder die besonderhede van die evangelieverhaal daar 'n diepgaande en oorweldigende ervaring van God was wat Jesus in 'n blywende eenheid aan Hom verbind het nie.

Die verhaal van die Doop, wat die historiese basis daarvan ookal was, (p. 213) verteenwoordig die geestelike verligting van Jesus wat as inspirasie vir sy werk gedien het. Spencer sê verder dat 'n ervaring van ekstase moontlik die Verheerliking ten grondslag lê.

Sy voorkoms het voor hulle verander; sy gesig het gestraal soos die son, en sy klere het wit geword soos die lig (Matteus 17:2).

'n Soortgelyke verhaal van die Boeddha net voor sy dood word vertel. Dit kom dikwels onder die mistici voor dat hulle van die goddelike Heerlikheid bewus geword het asof dit 'n verblindende, verbysterende lig is; en dit kom voor asof die goddelike glans en luister soms deur hulle liggame geskyn het. Bonaventura vertel van Sint Franciscus dat sy hele liggaam eens 'deur 'n skynende wolk omhul' was...Dit mag wel so 'n gebeurtenis gewees het wat die kern van die evangelieverhaal gevorm het.

Volgens Dupré (1986, p. 251) het die Christendom, anders as sommige ander godsdienste, nooit sy ideaal van heiligheid met die bereiking van mistiese toestande gelykgestel nie. Dit het ook nie die najaag van sulke toestande om hulle eie onthalwe aangemoedig nie. Nietemin het 'n mistiese impuls dit onteenseglik voortgestu toe dit ontstaan het en veel van die latere ontwikkeling daarvan bepaal. Die sinoptiese Evangelies stel Jesus voor as wandelende in die voortdurende, intieme teenwoordigheid van God.

Om na Paulus oor te gaan, noem Smart (1972, p. 424) dat hy 'tot in die derde hemel opgeneem' is. Dit was volgens hom 'n kragtige ervaring wat moontlik misties van aard was, alhoewel dit ook herinner aan sekere profetiese ervarings soos die van Mohammed. Borchert (1994, p. 147) noem Paulus 'n ekstatische mistikus na aanleiding van die gebeurtenis van die derde hemel waarin hy weggeruk is en die insident op die pad na Damaskus, asook die transtoestand waarin hy later in Jerusalem verkeer het toe hy weer vir Jesus gesien het. Borchert (p. 150 en 151) dink ook dat die apostel Johannes moontlik 'n mistikus was.

Indien dit waar is dat daar soveel mistiek in Judaïsme was as wat Borchert en Marcoulesco, maar ook Spencer (1963, p. 170 tot 175) beweer, en dat Jesus, Paulus en Johannes mistici was, het Judaïsme volgens die outeur sekerlik ook 'n aandeel aan die ontstaan van Christelike mistiek. Die poging tot formulering van spesifiek die mistiese gewaarwording self

in min of meer abstrakte teologiese of filosofiese begrippe wat neergeskryf of mondelings oorgelewer is, is nog lank nie al aanduiding wat daar in die geskifte of oorlewings kan wees dat daar mistiese gewaarwording was nie. Mistiese gewaarwording kan ook in daad verwerklik word wat in die geskifte beskryf of mondelings oorgelewer is. Dit is selfs baie moonlik dat die heel belangrikste faktor, behalwe nog die Judaïsme, waarom mistiek in die Christendom ontplooi het, in Jesus self lê.

Volgens Smart (1972, p. 424) moet die oorsprong van Christelike mistiek egter liever op ander plekke gesoek word, naamlik in die opkoms van die kloosterwese en die invloed van Neoplatonisme. Die bestaan van Gnostiese sektes binne en buite die Christendom vanaf die einde van die eerste eeu na Christus het volgens hom waarskynlik ook 'n sekere stimulus aan hierdie ontwikkeling gegee.

Volgens die outeur het die Griekse misteries behalwe om die destydse beskaafde Weste en aangrensende Midde-Ooste voor te berei en vatbaarder te maak vir die “Christusmisterie” Christelike mistiek ook gevorm en aangehelp en kan dit in hierdie sin miskien ook as een van die oorsprong daarvan gesien word. Hiermee word bedoel dat hulle geskifte miskien 'n meer direkte invloed op die Christendom kon gehad het afgesien van die indirekte invloed deur Plotinus en Philo (Kyk na die volgende paragraaf). Parrinder (1976, p. 186) sê byvoorbeeld: Dit kom voor asof, toe Christelike leermeesters begin het om die taal van die Griekse misteries, wat vir die ge-inisieerdes gereserveer was en verskil het van die godsdienstige taal van die algemene mense, al meer hulle eie te maak, daar ook in die Christelike taal begin is om tot 'n mate te differensieer, nie net tussen Christene en die heidense wêreld nie, maar ook tussen die ingewydes en die gewone gelowiges. Clemens van Alexandrië het van gewone geloof gepraat as ‘geskik vir haastige mense’, maar kennis (*gnosis*) was daar om ontwikkelde siele te ‘inisieer’ tot die hoër misteries. Gewone Christene het die ‘kleiner misteries’ ontvang, maar Gnosis het die geïnisieerdes in die ‘groot misteries’ ingelei. Origenes het die onderskeid tussen geloof en kennis nagevolg en nogal arrogant van die ‘populêre, irrasionele geloof’ wat tot fisiese ‘somatiese Christelikheid’ gelei het gepraat, terwyl Gnosis volgens hom tot ‘n ‘geestelike Christelikheid’ gelei het wat na ewige waarhede gesoek het en nie gebind was aan die blote besonderhede van die Evangelieverhale wat die massas so beïndruk het nie.

Wat die indirekte invloed van die Griekse misteriereligieë betref sê Angus (1928, p. 103) die volgende: Indien die mistiek van die Griekse misteriereligieë vir ons soms grof en onstigtelik voorkom, kry dit vir ons tog meer betekenis as ons onthou dat dit in ‘n sekere sin die aankondiger en later die medestryder van daardie ryk filosofies-religieuse mistiek van die eindfase van die paganisme was, wat in ‘n gesublimeerde vorm deur Philo, (p. 104) Plotinus en die Neoplatoniste, Dionisius die Areopagiet, Augustinus en die Christelike Platoniste die blywende besitting van die Christendom geword het.

Die woord gnostiek is afkomstig van *gnosis* wat kennis beteken, veral die onmiddellike innerlike kennis van die goddelike Wese (Smart 1972, p. 424). Gnostiek was geneig om asketies en esoteries te wees. Die askese het tot uitdrukking gekom in die leer dat materie of stof boos is, sodat die bevryding van die siel deur terugtrekking uit die wêreld verkry moes word. Omdat die wêreld so boos was het die Gnostici dikwels 'n hiërargie van wesens onderkant God en gemoeid met die skepping van die wêreld gepostuleer. So is God nie deur direkte aanraking van die stof besmet nie. Dit was vir die Christene 'n dwaalleer want dit was nie met hulle skeppingsleer en verhouding tot die wêreld versoenbaar nie. Tog was dit ook 'n faktor wat askese en mistiek binne die Christendom gestimuleer het.

Volgens die outeur kon die Hermetiek ook mistiek binne die Christendom bevorder het. Spencer (1963, p.141) sê dat die groep gekrifte wat as 'Hermeties' bestempel word 'n variëteit van Hellenistiese mistiek is. Hulle het hulle naam te danke aan die feit dat hulle hoofsaaklik aan Hermes Trismegistus toegeskryf word. Hy word beskou as 'n wyse of profeet van ou Egipte wat na sy dood vergoddelik is as Tot wat later as identies met Hermes beskou is.

Die Hermetiese geskrifte is daarop gemik om mense na mistiese gewaarwording te lei. Hulle bied ons nie 'n sistematiese filosofie of 'n algeheel eenvormige denke nie maar toon tog groot ooreenkom met die gedagtes van Philo en Plotinus en tot 'n mate ook met die van die Gnostici.

Die skrywer van die eerste deel van die geskrifte was bekend met die Griekse weergawe van die Ou Testament (die Septuagint) en het die verhaal van die Skepping en die Val as die fondament van die leer gebruik. Daar is geen aanduidings van Christelike invloed nie, maar dit is opvallend dat die lofsang waarmee die skrywer sy werk afsluit onder 'n versameling van Christelike gebede op 'n papiirus van die derde eeu aangetref word.

Die kloosterwese van die Christendom het ontwikkel uit hermitiese (dus nie Hermetiese nie) praktyke, veral in Egipte (Smart 1972, p. 424). Die mees befaamde onder die vroeë hermiëte was Antonius die Grote wie se askese feitlik legendaries geword het. Vroeg in die vierde eeu het kloosterwese in die ware sin van die woord in Egipte gevestig geraak (Smart 1972, p. 425) met Pachomius as die sleutelfiguur. Daarna het die beweging vinnig in Egipte en die Oostelike kerk versprei. Dit is verder georganiseer deur Basilius die Grote (ongeveer 330–379) wie se bepalings die basis van Ortodokse kloosterwese geword het. Johannes Cassianus (circa 360 – circa 434) het die Egiptiese soort kloosterwese na die Weste gebring. Hy het twee kloosters in die suide van Frankryk gestig. Sy benadering onderlê die van Sint Benedictus wat in die volgende eeu geleef het. 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. Dus is die uiteindelijke bestemming van die mens in kontemplatiewe terme gesien, en dit is moontlik geag om hierdie bestemming te antisipeer deur 'n afgesonderde lewe wat aan bepaalde reëls onderworpe is.

Plotinus het vir Augustinus (354–430) diepgaande beïnvloed (Smart 1972, p. 425) en was 'n belangrike bron van die gedagte, wat bewaar is in die kloosterpraktyk, dat introvertiewe kontemplasie 'n voorsmaak van die hemelse lewe kan gee. Dus is die hoogste staat van Christelike geseëndheid in 'n toenemende mate met kontemplasie geïdentifiseer, en het mistiek die patroon geword waarvolgens die ewige lewe voorgestel is.

Spencer (1963, p. 231) sê die volgende van Augustinus: In Westelike, soos in Oostelike, Christelike mistiek was, behalwe die Christelike lewe van geloof en liefde, die hoofinvloed Neoplatonisme, wat sy klimaks in die visioen van die Een gevind het. In die Westelike Kerk was dit deur Augustinus dat hoofsaaklik hierdie invloed tot die twaalfde eeu, toe die werke van Pseudodionisius in wyer kringe bekend geword het, gegeld het. Die geval van Augustinus is van besondere betekenis, nie net omdat dit deur die aanvaarding van Neoplatonisme is dat hy na die Christendom gelei is nie, maar omdat die mistiese ervaring reeds toe hy nog 'n Platonis was na hom gekom het. Sy beskrywings van die visioen van God is geheel en al Platonies. Hy sê: 'Ek het na U gekom vanuit die Heidene, en ek het my aandag gevestig op die goud wat U gewil het dat U volk uit Egipte neem' (Belydenisse). Augustinus verwys hier klaarblyklik na die Enneades van Plotinus, wat gedurende daardie tyd onlangs in Latyn vertaal is deur Victorinus, wat self ook

na die Christendom bekeer is. As 'n Platonis het Augustinus die weg van kontemplasie beoefen, en so tot die mistiese visioen gekom.

Die goddelike lig wat Augustinus in die oomblik van sy visioen gesien het – toe hy ‘met die flits van een bewende oogopslag gekom het tot Dit wat is’ (Belydenisse) – het die basiese geloof waartoe hy as Platonis gekom het bevestig. Verder aan, in 'n deel wat ook opmerklik deur die skryfwyse van Plotinus beïnvloed is, skryf hy 'n soortgelyke ervaring aan hom en sy moeder Monica toe – toe (p. 232) hulle saam in die gedagte opgestyg het na die Onveranderlike, en by denke verbygegaan en buite hulleself uitgereik het, en ‘deur 'n flits van insig aan die ewige Wysheid wat bokant alles woon geraak het’ (Belydenisse). Dit is 'n ervaring van God as terselfdertyd transcendent en immanent, ewig en onveranderlik, maar tog die innerlikste of diepste lewe van die siel. ‘Jou God is altyd by jou’, roep hy uit ‘die lewe van jou lewe’ (Belydenisse). ‘Te laat het ek jou liefgehad, O Skoonheid van vervloë dae, maar altyd nuut... en waarlik, Jy was binne, en ek buite.’ (Belydenisse) In die openingsreëls van die Belydenisse bepeins hy die onnaspeurlikheid van God – die paradoks van die goddelike Teenwoordigheid wat alle dinge vul, maar tog deur niks bevat word nie; waarsonder geen wese kan bestaan nie, maar wie se ingang tot die siel tog die mens se diepste strewe is. God is sekerlik vir Augustinus bokant alles wat van Hom gesê kan word. Dit is die beste om Hom woordeloos te aanbid, deur onkunde te ken, te beskryf deur te sê wat Hy nie is nie. ‘Negatiewe teologie’ het dus volgens Spencer sy plek in die leringe van Augustinus, maar hy lê nie soveel klem daarop soos Pseudodionisius nie. As 'n mistikus erken hy egter die noodsaaklikheid daarvan om denke te transendeer in die soeke na God.

Augustinus praat nêrens eksplisiet van eenwording met God nie. Hy praat in terme van visie en kontak eerder as van eenwording. Dit is egter duidelik dat dit eintlik 'n ervaring van eenwording is. Die onveranderlike Lig wat hy sien en die goddelike Wysheid wat hy aanraak is nie buite hom nie; dit is die innerlikste lewe van sy wese. Hy voel en ken God as iets innerliks wat sy siel deurdring. Tog, terwyl Augustinus van die begin af die goddelike Teenwoordigheid as 'n werklikheid waarmee sy diepste wese een was geken het, was die eenheid wat hy aanvanklik ervaar het 'n vervlietende bewussynstoestand. Hy was nie in staat om sy blik bestendig op die Lig wat hy tog gesien het te rig nie. ‘Ek het myself gesien as ver van U af in die gebied van andersheid’ (Belydenisse). Maar sy bekering tot die Christendom het ook aan hom nuwe sterkte en stabiliteit van gees gegee. Van die begin af het hy die doelwit wat voor hom lê gesien. Hy het die afstand tussen hom en die goddelike Lig aangevoel, maar 'n stem het tot hom gekom wat sê: ‘Ek is die voedsel van volwassenes; groei, sodat jy (p. 233) van my kan leef. Jy sal my egter nie soos die voedsel van jou vlees transformeer nie, maar jy sal na my getransformeer word.’ Die doel is deïfikasie – transformasie in God. Hy bid dat God, wat die Lewe van sy lewe is, sy hart mag binnegaan en dit deurdrenk ‘sodat ek U mag omhels, my enigste Goed... Eng is die woning van my siel; maak U dit ruimer, dat U dit mag binnegaan.’ (Belydenisse)

In die leer en ervaring van Augustinus soos dit voorkom in die Belydenisse is die hooflyne van die Westerse mistiek reeds sigbaar. Die Platonisme wat hy sy eie gemaak het, het 'n essensiële kenmerk van die mistiese tradisie geword. Die Platoniese leer van die idees of argetipes van alles wat in die wêreld bestaan, argetipes wat beskou word as elemente van die ewige Wese van God, het deur hom in die stroom van Westerse mistiese denke beland. Tog is daar in die leerstelsel wat deur Augustinus ontwikkel is 'n besliste dualiteit. Baie van sy idees, soos die verdorwenheid van die mens en voorbeskikking wat 'n groot deel van die mensdom verdoem tot 'n ewige hel, bots geheel en al met sy insig as Platonis of mistikus. Hy 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.

Volgens Dupré (1986, p. 252) toring Augustinus uit as die persoon wat aan die begin van alle Westerse teologie (ook, en veral, geestesteologie) staan. Hy het die goddelike beeld tot 'n mate in psigologiese terme beskryf. God word deur die siel beskou as beide oorsprong en hoogste doel. Die siel word deur Hom aangetrek en dra sy beeld. Maar anders as die omskrywing daarvan deur die Griekse Vaders, bly daardie beeld vir Augustinus meesal die uitwendige gevolg van 'n goddelike oorsaak. Augustinus se verhandeling aangaande die Drie-eenheid bevat talle spekulasies oor die siel se ooreenkoms met die Drie-eenheid, byvoorbeeld dat die siel een verstand konstitueer uit die drie fakulteite intellek, wil en geheue. Dit sou neerkom op niks meer as oppervlakkige ooreenkoms as dit nie was dat die aanwesigheid van God in dieselfde innerlike ryk die siel uitnooi om inwaarts te keer en die statiese ooreenkoms in 'n ekstatische eenwording te verander nie. 'Hierdie Drie-eenheid van die verstand is die beeld van God, nie omdat die verstand ooreenkoms met sigself toon, en sigself verstaan en liefhet nie [die oppervlakkige ooreenkoms], maar omdat dit by magte is om ook die Maker van sigself te onthou, te verstaan en lief te hê'. Met die aktualisering van die goddelike potensiaal van die siel se uitwendige ooreenkoms, deur dit toe te laat om na die oertipe daarvan gerig te word, word die siel geleidelik met God verenig. Terwyl die Grieke die aanvanklike identiteit handhaaf, begin Augustinus by 'n skepper-skepselanalogie, wat deur die goddelike aantrekking en die mens se oorgawe daaraan getransformeer word tot 'n identiteit.

Belangrike beïnvloeding wat Christelike kontemplasie deur die Neoplatonis Proclus (circa 410–485) ondergaan het (Osborn 1967, p. 510) blyk uit die samestelling van die Pseudodionisiese geskrifte (Smart 1972, p. 425), wat toegeskryf is aan Dionisius die Areopagiet, 'n bekeerling van Paulus, maar in werklikheid vanaf ongeveer die begin van die sesde eeu dateer. Hulle het 'n wye invloed op Middeleeuse mistiek gehad. Die negatiewe teologie wat in hulle uiteengesit is was nie bloot die resultaat van logiese probleme wat gepaard gegaan het met die toeskrywing van gewone predikate aan God nie, maar was, wat belangriker is, gekoppel aan die kontemplerder se ekspressie van die innerlike ervaring van 'n 'donkerte wat duideliker as lig' is. Dit het voorgekom asof die mistiese ervaring, wat verskillend is van en nie uitgedruk kan word in terme van sinuïglike en verwante vorms van waarneming nie, impliseer dat sy objek ook onbeskryfbaar is en dus beter oorgedra kan word deur negasies as deur positiewe bevestigings.

Soos by Plotinus, kry ons volgens Antonitis (1983, p. 6) hier ook die emanasie van die wêreld. God, die Oergrond en Oorsaak, vermenigvuldig Homself d.m.v. emanasie. Gevolglik is God in alle veelvoudige individuele dinge. God is die suiwer Ene wat 'n suiwer eenvoud is sonder enige differensiasie. Soos die wêreld uit God emaner, keer hy ook weer terug na God. Daarom is God nie net die Oergrond van die wêreld nie, maar ook sy finale Einddoel. Hierdie terugstrewende na God raak nie net die mens nie, maar die ganse wêreld. Wanneer dit kom by die mens, dan bring die skrywer dit in verband met die mistiek: Die mens moet al sy kenvermoëns tot stilstand en swye bring. Dit sal uitloop op wat hy noem 'n 'heilige swye' waar hy sal versink in die afgrond van God se wese. So is hierdie nie-kenning van God eintlik die hoogste vorm van kenning, want hier beweeg die mens na sy eenwording met God.

Oostelike Ortodokse mistiek

Die Pseudodionisiese geskrifte vorm ook 'n groot deel van die weefstof hiervan (Smart 1972, p. 425). Johannes van Damaskus het in die agste eeu 'n leer van deïfikasie daargestel wat beide tipies en vormend van Oostelike Ortodokse teologie was. Die mens was volmaak geskape

maar het deur die Val sy onsterflike natuur verloor. Die herstelling van die mens tot die ware doel waarvoor hy gemaak is – die kontemplasie van God – is bewerkstellig deur die inkarnasie van Christus. 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 Pseudodionisiese 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. Dus het Sint Simeon (949–1022), miskien die belangrikste van die Oostelike Ortodokse mistici, die innerlike lig met die heerlijkheid wat uit God straal vereenselwig.

Simeon was ook die voorloper van die betekenisvolle kontemplatiewe beweging wat as Hesigasme (Grieks: *hesychios* – stil, rustig) bekend gestaan het. Die beoefening van hierdie tegniek het 'n sekere ooreenkoms met die wat in Jogha gedoen word.

Die Hesigaste (elfde tot veertiende eeue) het daarop aanspraak gemaak dat hulle metodes gelei het tot die innerlike visioen van die ongeskape Lig, wat hulle geïdentifiseer het met die Lig wat Christus oorstraal het tydens sy verheerliking of transfigurasië op die berg Tabor. Hierdie Lig is gekonsipieer as emanerend van God maar moes nie geïdentifiseer word met sy onkenbare essensie nie – 'n manier om die ortodokse leer te behou en mistiek te beskerm teen die gevolge van 'n leer van eenwording met of kennis van God. Onder die afrigtingsmetodes was asemhalingsoefeninge en die volgehoue herhaling van die Jesusgebed – O Heer Jesus, Seun van God, wees my, 'n sondaar, genadig. Op 'n misterieuse wyse was die blote herhaling van die naam van Jesus veronderstel om die Goddelike krag na die beoefenaar kanaliseer.

Gregorius Palamas (circa 1296–1359), die bekendste en mees omstrede voorstander van Hesigasme, het die Jesusgebed as die primêre godsdienstige daad beskou. Hoewel die gebruik van asemhalingstegnieke wat tot die agtiende eeu volgehou het opgesê is, het die Jesusgebed bly voortbestaan. Hesigastiese leringe is amptelik erken en die beweging was die hoofbron van Middeleeuse Ortodokse kontemplasie.

Rooms-katolisisme

Volgens Smart (1972, p. 425) het die mistiese lewe gedien om die wêreldse neigings wat die vroeë Middeleeuse kerk binnegedring het te teen te werk. Pous Gregorius die Grote (circa 540–604) het in sy eie gewaarwordings iets ontdek wat in terme van die bestraling deur die goddelike Lig uitgedruk kon word. Gregorius VII, wat in 1073 tot pous verkies is, het omvangryke kerklike en kloosterlike hervormings onderneem wat ten dele ge-inspireer is deur intense beoefening van die persoonlike en kontemplatiewe lewe.

Die belangrikste persoon in kloosterlike hervorming was Bernard van Clairvaux (1091–1153). Ofskoon hy indirek deur Augustinus beïnvloed is, volgens Butler (1922, p. 241) via Pous Gregorius die Grote, het hy nie hoofsaaklik van metafisiese taal gebruik gemaak nie. Hy het geglo dat in mistiese 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 opstygning van die mens se liefde na God (p. 426) en deur die afwaartse beweging van God se genade vind die eenwording plaas.

Volgens McGinn (1994, p. 183) het Bernard soos so baie ander Christelike mistici dikwels met reisbeskrywings van die siel se voortgang voor die dag gekom. Hierdie sketse is eintlik opvoedkundige hulpmiddels, padkaarte wat die gids van siele aan sy toevertroues verskaf

om hulle te voorsien van 'n algemene idee van wat voorlê. Hulle moet nie gesien word as beskrywings van die werklike reis self nie, want dit is 'n ervaring wat uniek aan elke siel is en afgelê word soos deur die Heilige Gees bepaal.

Hoe bruikbaar en belangrik die voorgenoemde ookal is, is Bernard se mees algemene wyse om die siel se vordering voor te stel die drie stadiums wat goed bekend was in die Christendom sedert die tyd van Origenes, en waarvan die klassieke vorm in die Ooste en Weste verskaf is deur die geskrifte van Pseudodionisius – die onderverdeling in asketiese suiwering, deugdelike verligting en liefderyke vereniging, wat later gekanoniseer is as die *via purgativa*, *via illuminativa* en *via unitiva*. Hoewel Bernard nie self hierdie terme gebruik nie is sy formulerings variasies op hierdie basiese patroon.

Die drie stadiums van die siel se voortgang word baie dikwels deur hom voorgestel deur van beelde uit die Skrif gebruik te maak. Onder die mees bekendes is die drie kusse wat hy ondeskei in die openingswoorde van Hooglied: 'Laat hy my kus *met kusse van sy mond*.' Eers nadat die siel die twee voorbereidende kusse ervaar het, die kus van die voete, of boetvaardige voorbereiding, en die kus van die hande, die beoefening van deug, is die siel gereed om te streef na die kus van die mond, of die direkte ontmoeting met die Goddelike Liefhebber.

Ander belangrike mistici was Hugo en Richard van St. Victor, 'n Augustynse abdy in Parys, in die twaalfde eeu, Franciskus van Assisi (1181–1266) en Bonaventura (1221–1274), die tydgenoot van Thomas van Aquino in die volgende eeu.

Volgens Underhill (1911, p. 460 en 461) was die mistiese genie van Franciskus treffend oorpronklik, die spontane ekspressie van 'n seldsame persoonlikheid. Hy was 'n geestelike realis wat sonder voorbehoud aan die absolute aansprake van die mistiese lewe van armoede en blydschap voldoen het. Hy was onaangeraak deur kloosterlike dissipline of die geskrifte van Pseudodionisius en Bernard. Die enigste literêre invloed was die Nuwe Testament. Hy bring mistiek in die ope lug waar dit die daaglikse lewe herskep, die volkstaal praat en die troebadoers se minnesange die liefde van God laat verkondig... Niemand na hom kon die geheim sy eie maak nie. Maar Franciskus het sy merk op die geskiedenis, kuns en literatuur van westelike Europa gelaat en sy invloed lewe nog steeds.

Bonaventura het 'n teorie van mistiek ontwikkel wat die drie stadiums van die geestelike lewe, naamlik die reinigende, die verliggende en die verenigende skerper omllyn het. Die weg as geheel was tipies introvertief, na binne kerend, terwyl sy teologiese leringe op Augustinus en Pseudodionisius gesteun het.

In sy *Reis van die Gees na God*, geskryf op die berg Avernia, waar sy meester, Franciscus, die stigmata ontvang het, het Bonaventura onder andere die volgende (Fremantle 1954, p. 142) in verband met die drie stadiums van die geestelike lewe en die Goddelike Syn geskryf:

Aangesien hierdie heelal van dinge in ons huidige toestand soos 'n leer is waarmee ons na God kan opklim, en sommige dinge sy voetspore, ander sy beeld, sommige stoflik, ander geestelik, sommige tydelik, ander ewig, en sommige dus buite en ander binne ons is, volg dit dat indien ons tot die kontemplasie van die Eerste Beginsel en die Bron van alle dinge, in sigself geheel en al geestelik, ewig, bokant ons, wil kom, ons moet begin met God se voetspore, wat stoflik, tydelik en buite ons is en so die Weg na Hom betree. Daarna gaan ons ons eie siele binne, wat beelde van die ewige God is, binnekant ons, en dit is dieselfde as om die Waarheid van God binne te gaan. Uiteindelik moet ons anderkant en bokant onself uitreik na die gebied van die ewige en geestelike, en opkyk na die Eerste Beginsel van alles....

In direkte verband met hierdie drievoudige voortgang na God het die menslike innerlike drie fundamentele ingesteldhede of uitkyke. Die eerste is gerig op die stoflike dinge buite en word aangedui as dierlik of eenvoudig sinlik; met die volgende gaan dit na binne om sigself te kontempler en word beskou as siel; met die derde gaan die opwaartse blik daarvan by sigself verby en word aangedui as gees (Latyn: *mens*)....

Syn bestaan volgens Bonaventura (Fremantle 1954, p. 143) met soveel sekerheid dat dit nie as nie-bestaande denkbaar is nie. Slegs deur 'n volkome wegvlug van niksheid kan die suiwere Syn gevind word, want Syn en niks is teengesteldes... Nie-syn moet boonop as 'n gebrek aan Syn beskou word en kan nie anders as deur verwysing na Syn geken word nie. Syn is hierteenoor (p. 144) nie afhanklik van enige iets buite dit om in ons denke gebring te word nie... Indien nie-syn dus net in terme van Syn, en potensiële syn in terme van aktuele syn verstaan kan word, en indien Syn nog boonop die suiwer akte van dit wat is aandui, volg dit dat hierdie Syn die menslike denke eerste betree en gekenmerk word deur al die kwaliteite van Suiwer Akte. Dit kan nie met enige bepaalde syn gelykgestel word nie, want bepaalde syndes is beperk en potensiëel. Nog kan dit met analoë syn, wat geen realiteit het nie omdat dit nie bestaan nie, gelykgestel word. Dit volg dus dat hierdie Syn Goddelik is.

Tensy ons dan weet (p. 143) wat Syn as Syn is, is ons nie by magte om die definisie van enige bepaalde substansie te verstaan nie. Nog kan Syn as Syn geken word tensy dit onder die mees algemene toestande daarvan, naamlik eenheid, waarheid en goedheid, voorgestel word. Syn kan op baie maniere gesien word, maar dit is 'n algemene beginsel dat die onvolmaakte en dit wat priwatief of negatief is net met betrekking tot iets positiefs verstaan kan word. Dus kan die menslike rede nie 'n volle en finale verklaring van geskape dinge gee tensy dit deur die begryp van die suiwerste, aktueelste, volledigste en absoluutste Syn bygestaan word nie, met ander woorde tensy dit uitreik na die na die algeheel eenvoudige en ewige Wese van God in wie se gees die uiteindelijke grond en rede van alle dinge gevind word nie.

Johannes Eckhart (1250–1327), die grootste van die Duitse kontemplantiewe, het op maniere gepraat wat daarop gesinspeel het dat daar 'n ontologiese verskil tussen die onuitspreeklike onbeskryfbare Godheid en die Drie-eenheid van beskryfbare Persone is, en ook dat dit vir die kontemplantief moontlik is om anderkant God na identiteit met die Godheid te gaan. Hy het geglo in die direkte intuïtiewe kennis van God (Marcoulesco 1986, p. 243) en *vereniging* opgeneem in die taamlik oormoedige, letterlike sin van 'een word'. Mistiese vereniging is die 'ervaarbare geboorte van die Woord in die Siel' wat aangedui word deur die lig van goddelike heerlijkheid (*lumen gloriae*) waarin genade sy volbringing vind. Die mistiese verenigdheid word bowenal voorgestel in terme van 'n simbolisme van lig. Eckhart stel die plek van eenwording voor as die edelste deel van die siel, die vonk (*scintilla animae*). Dit verenig met God soos lig met lig. Eckhart is ook bekend vir sy bydrae tot die geskiedenis van die Christelike mistiese filosofie van twee metafisiese begrippe wat stadiums op die weg na mistiese verenigdheid beskryf. Die een is die toestand van afgeskeidenheid van alle aardse bekommernisse (*Abgeschiedenheit*), die ander dui op die subtielste toestand van mistiese bewustheid, die laat gaan van alle dinge, insluitende God – die gelatenheid, wat die hoogste bevryding van die siel is (*Gelassenheit*). Die Duitse idealisme (Hegel) en eksistensiefilosofie (Heidegger) het voordeel getrek uit beide begrippe. Boonop word Eckhart op grond van sy oorspronklike benaderings van mistiese vereniging beskou as die Christelike mistikus wat die naaste aan die Oosterse verstaan daarvan, veral die van Zen Boeddhisme, kom.

Ten spyte van sy onortodokse taal het Eckhart (Smart 1972, p. 426) mense geïnspireer

en 'n sterk gevolg gehad. Johannes Tauler (circa 1300–1361), Heinrich Suso (circa 1300–1366), Jan van Ruysbroeck (1293–1381) en die Vriende van God in Duitsland, die Lae Lande en Switserland, wat tot 'n mate 'n lekegroep was, het baie aan hom te danke gehad. Kyk onder **MISTIEK EN PSIGOLOGIE, Stimuli wat aanleiding gee tot mistiese gewaarwordings**, vir meer oor Ruysbroeck.

Dit was uit die vriende van God dat die anonieme maar befaamde mistiese verhandeling, die *Theologia Germanica*, wat klem lê op prysgawe van die siel aan God voortgekom het. Die korrupsie van die kerk en die ontnugterende gebeure van die Groot Westerse Skisma het vir die Vriende van God as motiewe gedien om te probeer om godsdienst deur die innerlike lewe te besiel, en dit het soms 'n hoogs kritiese houding teenoor die kerklike gesag ingesluit.

Die taamlik skielike opbloeï van mistiek in Duitsland tydens die veertiende eeu het baie te danke aan die feit dat die Dominikaanse monnikke in 1267 deur Pous Clemens belas is met die geestelike direksie van die nonne in die groot aantal kloosters van die Rynland.

Mistiek kon soms na rigtings lei wat voorkom asof dit die teenoorgestelde van Christelike godsdienstigheid is. Die sekte wat bekend gestaan het as die Broeders van die Vrye Gees van die vroeë dertiende eeu het geglo dat mense van dieselfde substansie as God is. Elke mens is in staat om goddelikheid te bereik. Wanneer hierdie goddelikheid bereik is, kan die mens nie meer sondig nie. Al doen hy ook wat sal dit nie verkeerd wees nie. Ten spyte van die pogings van die Inkwisisie het die Broeders van die Vrye Gees se aanhang groter geword. Die rede hiervoor was deels dat hulle in staat was om hulle te organiseer tot 'n geheime vereniging.

Die askese wat dikwels met mistiese religie geassosieer was kom ook voor by 'n ander, van die Christelike kerk afwykende, groep van die twaalfde en dertiende eeue, die Albigense of Kathare. Hulle leer was na aan die van die Manicheërs.

Opmerklike ontwikkeling van mistiek het ook in die veertiende eeu in Engeland plaasgevind, soos blyk uit die geskryfte van Richard Rolle (ongeveer 1290–1349), die anonieme skrywer van die *Cloud of Unknowing*, Julian van Norwich (ongeveer 1340–1415), Walter Hilton (oorlede 1396) en andere. Oor die algemeen is hulle mistiek nie-spekulatief en het hulle die klem laat val op praktiese middele om die innerlike lewe te ontwikkel.

'n Groep wat nou verwant was aan die Vriende van God was die Broeders van die Gemeenskaplike Lewe wat tot 'n baie groot mate deur Ruysbroeck beïnvloed was. Die beste wat hierdie groep opgelewer het was die wyd gelese *Navolging van Christus* wat toegeskryf word aan Thomas à Kempis. Met die klem wat die boek op praktiese liefde gelê het, het dit goed voorsien in die behoefte van diegene wat nie tot die klooster aangetrokke gevoel het nie en was dit 'n middel om mistiek 'n wyer sosiale invloed te gee.

Katharina van Siëna (1347–1380) het met dinamiese sorg sosiale en kerklike diens gelewer. Sy het van die mistiese ervaring gepraat in terme van geestelike huwelik, net soos die kerk gesien is as die bruid van Christus.

Die Duitse diplomaat en mistikus, Nikolaas van Cusa (1401–1464), wat ook 'n belangrike Renaissance-Platonis was en in 1450 biskop van Bressanone geword het, se siening

is dat alle opposisies in hulle oneindige maat verenig is, sodat wat logiese weersprekings vir eindige dinge sou wees sonder weerspreking in God koëksisteer.

God is die maat (vorm of essensie) van alle dinge en identies met hulle, aangesien hy identies is met hulle realiteit, wesenlikheid of essensie. Beskou soos dit voor die individu saamgetrek is, is 'n ding slegs 'n beeld van sy maat en nie op sigself 'n realiteit nie...Algemeen gesproke moet die maat van 'n ding al die moontlike synheid van daardie tipe ding bevat, en is dus oneindig, of onbeperk in sy wese...Ons kennis is nooit kennis van die realiteit, die oneindige maat van dinge, wat hulle essensie is nie, maar net van eindige beelde van die realiteit, wat ooreenstem met die eindige kopieë waarmee ons moet werk. Hierdie beelde word deur ons eie denke gekonstrueer en verteenwoordig nie 'n onmiddellike vat van enige realiteit nie. Hulle hoogste vorm word in matesis gevind, en dit is slegs deur matesis dat die verstand die wêreld kan verstaan. Met betrekking tot die oneindige reële het hierdie beelde en die saamgetrekte realiteite wat ons in staat stel om die beelde te ken slegs 'n oneindige klein realiteit. Ons kennis is net 'n massa gissings of vermoedens, dit is stellings wat waar is in soverre hulle 'n sekere deel van die waarheid onderskep, maar nooit die hele waarheid, die oneindige maat, soos dit werklik in sigself is nie.

Nikolaas van Cusa is baie in die Renaissance gelees, en daar word soms gesê dat hy 'n beduidende invloed op die Duitse denke van die agtiende eeu, veral op Leibniz en die Duitse idealisme gehad het, maar ten spyte van die besondere intrinsieke meriete van sy denke is dit onseker of dit waar is. (Longeway 1995, p. 533; Borchert 1994, p. 247)

Teresa van Ávila (1515–1582) het verdere uitdrukking aan die beeldspraak van die geestelike huwelik gegee. Haar beskrywings van haar ervarings deur die nastrewing van die kontemplatiewe lewe, soos in *Die Innerlike Kasteel* en in haar outobiografie, is waardevolle en sensitiewe bronne om die innerlike fenomene van mistiek te verstaan.

Volgens Umen (1988, p. 158) onderskei sy in haar outobiografie, wat haar vroegste werk is, die grade van gebed volgens die effekte wat hulle op psigologiese vlak het. Die eerste is Meditasie, waartydens al die magte van die siel natuurlik en vry funksioneer. Hulle werk hard vir min resultate. Die tweede sluit Herinnering (aan God) en die 'Gebed van Stilte' in waartydens die wil met God verenig word, terwyl die verbeelding en die intellek vry bly om hierdie aangename vereniging aan te help of teen te werk. In die derde graad word hierdie magte ook in die vereniging ingetrek sonder dat hulle of wegraak of dat die subjek in staat is om te sê hoe hulle werk. Dit veroorsaak 'n dronkheid, 'n heerlike dwaasheid, en het meer blywende effek as die 'Gebed van Stilte'. Die vierde toestand is 'n algehele vereniging van alle magte sodat dit onmoontlik is om te lees of te praat. Dit duur skaars 'n halfuur, maar kan afneem en terugkeer en ure so aanhou. Die uiterste punt van transformasie in God duur net 'n oomblik. Indien die effekte hiervan uitbrei na die liggaam, kom gevoelloosheid, ekstase, verrukking, of vlug van die gees na vore en selfs levitasie vind plaas.

'n Ander belangrike mistikus wat volgens Smart die beeldspraak van huwelik gebruik het was 'n jonger tydgenoot van Teresa, naamlik Jan van die Kruis (1542–1591). Hy het in besonderhede uitdrukking gegee aan die 'donker nag van die siel', 'n ervaring wat ook deur Ruysbroeck en ander vermeld word. Die ervaring gee waarskynlik uitdrukking aan die kontras tussen die geluk van vereniging en die toestand van die nastrewing daarvan. In nie-teïstiese mistiek is nie baie daarvoor geskryf nie, maar Boeddhistiese meditasie wend die poging aan om die positiewe gevoel wat gepaard gaan met hoër bewussynstoestande te onderdruk ten einde die neerslagtigheid wanneer dit ten einde loop te omseil.

Volgens Umen (1988, p. 160) gaan veel waaroor Jan van die Kruis geskryf het oor die onderwerpe van gebed en meditasie. Wat gebed betref, weier hy om die effek daarvan op die siel en die liggaam te probeer raam, aangesien dit vir die een vrede en vreugde bring en vir die ander pyn. Inteendeel toets hy alle manifestasies deur hulle invloed op eenwording met God. Geen van hierdie psigiese en psigofisiese fenomene is 'n naasliggende middel tot eenwording nie. Dieselfde geld vir elke soort visioen, lokusie en so meer. Nie een van hierdie dinge moet begeer of voor gebid word nie. Wanneer hulle na vore kom moet daar nie aandag aan hulle gegee word nie. Dit is selfs nie nodig om te besluit of visioene en lokusies van God, van die verbeelding of van die duiwel afkomstig is nie. Hulle moet bloot eenkant toe geskuif en nooit oor gedink word nie. Hierdeur kan hulle geen kwaad aanrig indien hulle nie van God afkomstig is nie, terwyl hulle indien hulle goddelik is die effek wat tot hulle hoort sal lewer sonder dat ons spesiale aandag aan hulle gee. Al ons inspanning moet daaraan gewy word om eenheid met God, met Sy wil, te bereik.

Giordano Bruno (1548–1600) was 'n Italiaanse filosoof met 'n spekulerende inslag. Hy is in Napels gebore waar hy die Dominikaanse orde betree het. In 1576 is hy van dwaalleer verdink en het die orde verlaat...In 1592 is hy deur die Venesiaanse Inkwisisie gearrester en daarna aan die Romeinse Inkwisisie oorhandig, wat hom as 'n ketter bestempel en verbrand het.

As gevolg van die manier waarop hy aan sy einde gekom het, sy ondersteuning van die Copernikaanse heliosentriese hipotese en sy uitgesproke anti-Aristotelianisme is hy verkeerdelik gesien as die voorstander van 'n wetenskaplike wêreldbeskouing waarmee Middeleeuse obskurantisme bekamp kon word. Hy moet egter binne die konteks van Renaissance-Hermetisme geïnterpreteer word. Bruno was inderdaad so beïndruk deur die Hermetiese korpus – geskifte toegeskryf aan die mitiese Egiptiese wyse Hermes Trismegistus – dat hy 'n terugkeer tot die magiese religie van die Egiptenaars bepleit het. Hy is ook sterk beïnvloed deur Ramón Lull, Nikolaas van Cusa, Ficino en Agrippa von Nettesheim, 'n vroeë sestiende-eeuse outeur van 'n invloedryke verhandeling oor towerkuns.

Verskeie van Bruno se werke is aan towerkuns gewy en dit speel ook 'n belangrike rol in sy boeke oor kuns en geheue. Tegnieke om die geheue te verbeter was toe reeds lank 'n onderwerp van bespreking, maar hy het hulle gekoppel aan die gedagte dat 'n mens beelde van die heelal so op jou gees kon afstempel dat jy daardeur besondere kennis van goddelike realiteite en die magiese magte wat met kennis van daardie aard geassosieer is kon bereik. Hy het verbeelding as die belangrikste kognitiewe krag beklemtoon, aangesien dit ons kontak met die goddelike laat maak. Nietemin was hy ook van mening dat menslike idees maar net skaduwees van goddelike idees is en dat God transendent en onverstaanbaar is.

Hy bied 'n siening van die kosmos as 'n lewende en oneindig uitgebreide eenheid wat tallose bewoonde wêreldes bevat, elk waarvan soos 'n groot dier met 'n eie lewe is. Stof en die Wêreldsiel het hy as 'n eenheid gesien en na 'n soort panteïsme beweeg wat vir latere Duitse idealiste soos Schelling aantreklik was. De Santillana voeg by dat hy die Platoniese en Christelike idee van 'n God, *transendent* met betrekking tot die heelal en Syn self, vervang het met die nuwe idealistiese begrip van 'n God wat *immanent* in die heelal is.

Volgens Borchert kom ook die idee van monades (wat die kleinste eenheid waarin die wêreld verdeel kan word en terselfdertyd die wêreld as geheel is) waarop Leibniz later uitgebrei het in sy werk voor. Hy was 'n mistikus wat diepgaande gewaarwordings ondergaan het. Bowendien was hy 'n Italianer wat 'n gebrek aan 'mitiese vuur' in Engelse Protestante gesien het. Sy voorstelling van die kosmos was vir hom net 'n simbool van 'n mistiese gewaarwording wat hy in digkuns en beeldspraak probeer uitdruk het. Sy ingesteldheid het hy soos volg weergegee:

Hoekom, sê ek, verstaan en gryp so min mense die innerlike krag aan?.....Hy wat alle dinge in homself sien, is alle dinge.

(Ashworth 1995, p. 89; Borchert 1994, p. 265; De Santillana 1956, p. 250)

Protestantisme

Vanuit 'n sekere oogpunt gesien vorm Protestantisme 'n gunstige milieu vir mistiek, maar vanuit 'n ander en ook belangriker oogpunt is dit ongunstig. Die klem op persoonlike ervaring van God skakel maklik by die ideale van die kontemplatiewe lewe in.

Die mees befaamde Protestantse mistikus was Jacob Boehme (1575–1624). Volgens Spencer (1963, p. 268) het hy spontaan by mistiek uitgekom en hom daarby nog in 'n hoogs ongunstige omgewing daarvoor ook bevind. Hy is as 'n Lutheraan grootgemaak in 'n tyd toe die Lutheraanse Kerk weggeval het van sy oorspronklike varsheid en ywer tot 'n stelsel van barre dogma...Die beslissende ervaring (p. 269) van sy lewe het plaasgevind toe hy ses en twintig was. Toe hy eendag na die oppervlakte 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. Volgens Borchert (1994, p. 268) het hy daarvan gehou om moeilike en ingewikkelde begrippe deur middel van tekeninge op te helder. Hy is egter nie met kennis (p. 269) gemoeid nie, maar met wysheid en insig in die misterieuse agtergrond van alle dinge. Sy insig was in die 'geestelike wêreld wat verborge is in die sigbare wêreld soos die siel verborge is in die liggaam'.

Dit het hom lank geneem om sy mistiese gewaarwording te verwoord. Boehme verduidelik soos volg wat dit ingehou het: Ek het die Syn van alle Synde gesien en begryp, die Grond en die Afgrond; en die generering van die Heilige Drie-eenheid. Ek het die oorspronklike en oerbestaan van hierdie wêreld en alle skepsels gesien. Binne my het ek van die hele skepping gewaargeword, die orde en beweging daarvan; eerstens het ek die goddelike wêreld gesien, die engele en die paradys, tweedens die verdonkerde wêreld, die vurige gebied, en derdens hierdie wêreld rondom ons, sigbaar en tasbaar, as 'n uitvloeisel en ekspressie van die twee innerlike, ewige, verborge wêrelde. Boonop het ek die hele wese en rede van Goed en Kwaad begryp.

Toe hy oor sy gewaarwording gepraat het, het die predikant van sy tuisdorp 'n skoen na sy kop gegooi. Boehme het die opgetel en weer vir hom aangetrek. Daarna het die dorpsraad hom verbied om daarvoor te skryf en hy het stilgebly vir ses jaar. Slegs 'n jaar voor sy dood het iets in druk verskyn. Sy invloed het eers na sy dood begin uitbrei. Kalm denke en die begeerte om bo godsdienstige botsings uit te styg blyk uit sy denke, uitgedruk in 'n bepaalde religieuse formule, naamlik die identiteit van teenoorgesteldes in God, in ooreenstemming met Nikolaas van Cusa.

Boehme beskou skepping as baring, as God wat die wêreld in pyn voortbring. En die pynlike tweespalt tussen (p. 271) God en sy nageslag duur voort. Wat 'n plenum van eenheid in God is versplinter in sy skepping. Lig en duisternis, goed en kwaad, liefde en toorn is teenoorgesteldes, maar almal versoen in God. Wie blind is vir die feit dat God ook toorn is, faal om die grond van ons wese te verstaan.

Hegel (1770–1831) het later sy filosofiese stelsel op hierdie idee gebou. Vir hom is skepping 'n proses wat teenoorgesteldes verenig. 'n Nuwe ding word steeds gebore uit pynlike spanning. Sy filosofie lyk baie soos die Sjinese siening van die harmonie van Jin en Jang. Maar wat in die Sjinese denke 'n meer stabiele struktuur het – die wêreld is in harmonie tussen teenoorgesteldes – is by Boehme, en veral by Hegel, 'n rustelose primêre mag wat hewige konfrontasies teweegbring wat hulle tot iets nuuts moet oplos en slegs rus kan vind in dit waaruit

die primêre mag self ontstaan het: 'die lêplek van die leeus waarheen alle spore gaan en niks terugkeer nie', die absolute Syn waarin alles een is.

Schelling (1775–1854) is ook deur Boehme beïnvloed (Margoshes 1967, p. 308). Volgens Schelling het die realiteit (of relatief konkrete, soos by Hegel– outeur) nie sy ontstaan aan die opposisie tussen intellek en natuur, subjek en objek, te danke nie, maar berus op die identiteit van alle realiteit soos dit uit die absolute voortkom... Schelling het geglo dat lewe die basis van die organiese wêreld is en nie andersom nie. Natuur is onskeibaar, maar tog onderskeibaar, van God. Laasgenoemde is nie rasioneel verstaanbaar nie, want sy essensie is wil, en hy is slegs daardeur vatbaar, tydens handeling. Schelling se denke steun hier merendeels op die van Boehme en voer Protestantse mistiek nogeens in die hoofstroom van Westerse filosofie. Soos Boehme onderskei hy ook tussen God as die grond van die syn en God as volmaaktheid. Kwaad word verklaar as die Grond wat die eiesinnigheid van die mens ontlok ten einde die onderskeiding tussen goed en kwaad, wat oorspronklik as 'n enkele identiteit bestaan het, by hom te laat vorm aanneem. Kwaad is 'n noodwendige stap tot die uiteindelijke verwerkliking van goed.

Boehme se geskrifte het wyd versprei (Smart 1972, p. 426). Groepe volgelinge wat bekend gestaan het as die Behmeniste het in Engeland gefloreer en is later deur die Kwakers geabsorbeer. Die Kwakers se leer van die 'innerlike lig' was kenmerkend misties. Die tipe ervaring wat egter 'n baie sentrale posisie in vroeë Protestantisme ingeneem het en nog altyd in evangeliese Christendom benadruk is, is persoonlike sekerheid van verlossing. Die bekeringservaring van die Christelike godsdiens verskil van die beeldlose vervoering wat die sentrale posisie in mistiek inneem. Protestantisme is ook wat organisasie betref ongunstig vir die kontemplatiewe lewe, wat in kloosters gefloreer het en inderdaad die motief vir hulle bestaan was. Protestantisme kan puriteins wees, maar is nie ten gunste van onttrekking uit die wêreld nie.

Die antinomiese tendense wat in die dertiende en veertiende eeue by die Broeders van die Vrye Gees voorgekom het, het hulle in verskeie lote van die Protestantse mistiek herhaal.

Ander belangrike mistici van die Protestantse tradisie is George Fox (1624–1691), die stigter van Kwakerisme en William Law (1686–1761)...

Alhoewel kontemplatiewe geskrifte in die meer resente tyd minder na vore kom, was daar 'n aantal treffende mistici sedert 1850, onder andere die pseudonieme Lucie-Christine (1844–1908), wie se ervarings in haar *Geestelike Joernaal* aangeteken is; die bekeerde Franse leëroffisier Charles de Foucauld (1858–1916) en die Indiese Christen Sadhoe Soendar Singh (1889–1929).

Daar was egter ook 'n hernude belangstelling in die studie van mistiek, soos gesien kan word aan die werke van William James (1842–1910), Evelyn Underhill (1875–1941), William Inge (1860–1954) en andere. 'n Verdere stimulus tot die studie van die mistiek is verleë deur die groter interaksie tussen die Oosterse religieë en die Christendom.

Hierop volg talle boeke wat die mistiek van die verskillende religieuse tradisies met mekaar begin vergelyk, byvoorbeeld die van Otto, 1932 (*Mysticism East and West*) en Suzuki, 1957 (*Mysticism Christian and Buddhist*) wat streng gesproke nie meer as behorende tot die Christelike tradisie beskou kan word nie. Die digter T.S. Eliot (1888–1965) vat veral in sy latere poësie nie net die mistiek van Europa nie, maar ook die van die Ooste saam en herinterpreteer

dit (Lash 1953, p. 193).

ISLAM

Volgens Smart (1972, p. 427) was vroeë Islam nie juis vir mistiek bevorderlik nie, aangesien die gees daarvan hoofsaaklik die van die profetiese dinamisme van Mohammed se numineuse ervarings was.

Redes vir die ontstaan van Moslemmistiek

Teen die agste eeu het mistiek egter in Islam ontwikkel. Griekse filosofie het reeds sy stempel op die Arabiere afgedruk en die weg geopen tot spekulasie aangaande God wat deels kontemplatief was. Maar wat veral belangrik was, was dat eertydse Christene, wat in baie Midde-Oosterse gebiede deur die Mohammedanisme geabsorbeer is, respek vir die asketiese lewe gehad het. Verder is die kultuur van die Arabiese woestyn gekonfronteer met die ryk en gesofistikeerde lewenstandaard van die verowerdes, wat spannings binne Islam veroorsaak het. Die wat aan die ouer tradisie bly vashou het is daartoe beweeg om die puritanisme van vroeë Islam te aksentueer, en hierdie soort askese het verband gehou met die beoefening van kontemplasie. Boonop was dit vir Moslems moontlik om Mohammed se profetiese ervarings misties te interpreteer. Volgens Umen (1988, p. 168) het ook Boeddhistiese monnike hulle praktyke en filosofie tussen die Moslems in lande wat deur Mohammed verower is beoefen wat die mistiese ontwikkeling verder aangehelp het.

Soefisme

Moslemmistiek staan algemeen bekend as Soefisme. Volgens Smart is die woord 'Soefiet' waarskynlik van die term 'soef' wat 'ongekleurde wol' beteken afgelei. Dit was die materiaal vir 'n kledingstuk wat gedra is as 'n teken van streng eenvoud en soberheid. Hoewel algehele wêreldversaking nouliks in ooreenstemming met Mohammed se leer was, het die wêreldaanvaarding wat tot uitdrukking gekom het in die magstryd onder sy opvolgers konformering aan blote ortodoksie in onguns gebring by die godsdienstiges. Die wat die kontemplatiewe lewe aanvaar het kon hulle van politiek onttrek en selfkastyding aanwend vir die taak om hulle slegs op Alla toe te spits.

Die algemene struktuur van die Islamse geloof is deur die Soefiete aangepas om die innerlike lewe te dien. Die herhaling van gebede wat deur Islam gelas is kon uitbreiding ondergaan totdat elke oomblik aan God gewy word. Die gee van aalmoese, een van die sewe 'pilare van Islam' kon in terme van deurtastende selfverloëning geïnterpreteer word. Die hele lewe kon as 'n pelgrimstog na 'n geestelike Mekka gesien word. Hoewel die vroegste leringe van Islam die individu as 'n lid van die gemeenskap pligte opgelê het, het tendense later ontwikkel wat van godsdien eintlik 'n saak van die individu alleen gemaak het.

Die nuwe askese is hoofsaaklik as 'n middel tot innerlike illuminasie beskou. Vrees en gehoorsaamheid aan God het versmelt tot 'n brandende innerlike liefde vir hom en het gepaard gegaan met die hoop dat vereniging met hom deur loëning van die self verkry kon word. Hierdie innerlike kennis is in terme van lig beskryf. Die Soefiete het ook die beeldspraak van liefde begin gebruik soos sommige Christelike mistici gedoen het. 'n Vroeë voorbeeld kan in die lewe en

leringe van Dhoe'l-Noen (oorlede 861), 'n Egiptenaar wat deur Griekse spekulاسie beïnvloed is gevind word.

Die kennis wat deur die Soefiete op prys gestel is was nie die rasonale kennis wat deur die skolastiese teoloë – in Islam het dit hoofsaaklik gedui op diegene wat in aanraking gekom het met Griekse filosofie – ontwikkel is nie. Dit was eerder die direkte kennis van Alla, of *ma'rifa*. Hierdie *ma'rifa* of gnosis was die kroon van die weg van die Soefiete. Die idee van direkte bekendheid met God kon egter aanleiding gee tot gedrag wat vir die ortodokses skandalig voorgekom het.

Aboe Jazid van Bistam (oorlede 875) was tydens die ervaring van *ma'rifa* so oortuig van sy identiteit met God dat hy kon sê 'Geseënd is ek – hoe groot is my majesteit'. Dit het geklink asof hy aanspraak maak op goddelikheid, wat godslasterlik was en volstrek in teenspraak met die ortodokses se gekantheid teen enige inkarnasieleer. Afgesien hiervan het Aboe Jazid ook met iets anders voor die dag gekom (p. 428) wat bestem was om 'n groot rol in toekomstige Islamitiese mistiek te speel. Dit was die idee van *fana'*, die afsterwing en uitblussing van die empiriese self wat volg op selfbeheersing deur middel van askese en kontemplatiewe tegnieke. Die 'afsterwing' het neergekom op die verloor van bewustheid van eie individualiteit en help verklaar waarom die Soefiet soms gepraat het asof hy saamgesmelt of een geword het met God. Soortgelyke idees het soms by Christelike mistici, byvoorbeeld Eckhart, voorgekom en dit word ook in Hindoeïstiese en Boeddhistiese mistiek aangetref.

Die opspraakwekkendste voorbeeld van hierdie neiging was al-Halladsj (854–922) van Bagdad wat gepraat het asof hy deur mistiese gewaarwording 'n inkarnasie van die goddelike Wese geword het en hom ook bewus en openlik volgens die voorbeeld van Jesus gevorm het. Die ortodokses kon dit nie verduur nie en het hom (paslik) gekruisig. Volgens Nicholson (1914, p. 151) was hierdie leer van persoonlike deïfikasie in die spesifieke vorm wat al-Halladsj daaraan gegee het ooglopend soortgelyk aan die sentrale leer van die Christendom en dus vanuit die oogpunt van die Moslems kettery op sy ergste.

Eers het die Soefiete as individue opgetree (Smart 1972, p. 428), maar later het hulle in los groepe begin saamkom. Die uitbouing van kontemplatiewe tegnieke en die neiging om nie te trou nie, nouliks in ooreenstemming met die gees van die geopenbaarde wet wat in die Koran vervat was, het aanleiding gegee tot die skepping van Soefiet-ordees waarin individue saam kon werk en dikwels ook woon. So 'n groep was gewoonlik onder die geestelike direksie van 'n *sjeg* of *pier* en baie dikwels het sy woonplek in 'n soort klooster verander. Die aansien van hierdie heilige leidsmanne het baie groot geword en wonderbaarlike magte is aan hulle toegeskryf. Hierdie aansien, saam met die gedagtes en begrippe wat met *ma'rifa* geassosieer is, het die ideaal van die goddelike mens en die kultus van die heiliges in Islam laat posvat.

Vervolging, soos in die geval van al-Halladsj, was nie die blywende antwoord nie. Wat nodig was was 'n sintese van die nuwe idees en tradisionele teologie. Al-Ghazali (1058–1111) het die mees aanvaarbare en invloedryke oplossing van die probleem verskaf. In *Die Herlewing van die Godsdienwetenskappe* het hy die vraag hoe *fana'* bevredigend geïnterpreteer kan word ondersoek. Hy het aangevoer dat die mistikus wat die visioen van God ervaar so oorweldig is dat hy dink dat hy met hom verenig is. Dit is egter 'n soort illusie, soos die van die persoon wat wyn in 'n deurskynende glas sien en dink dat die wyn en die glas een voorwerp is. Wanneer die

kontemplatief sy ekstatiese toestand agterlaat besef hy dat daar 'n onderskeid tussen die siel en God is. Op sulke wyses het Ghazali probeer om aan die ervaring van die kontemplatief reg te laat geskied sowel as aan die ortodoksie wat 'n dualisme tussen die aanbieder en die voorwerp van aanbidding vooronderstel. Ghazali se sintese het daartoe gelei dat Soefisme 'n aanvaarde plek binne ortodokse Islam gekry het en dat kontemplatiewe en filosofiese denke ook nie ingeperk is nie.

Panteïstiese tendense

Noemenswaardig onder diegene wat uitdrukking gegee het aan 'n digterlike en metafisiese Soefisme was ibn-'Arabi (1165–1240) van Spanje. Hy het Dante beïnvloed, wat 'Arabi se beskrywing van die opstygting na die hemel ('n kombinasie van astronomiese teorie en die verhaal van Mohammed se reis na die hemel) in breë trekke aanvaar het. 'Arabi se leerstellings was panteïsties. Hy het mense as spruite van die goddelike essensie beskou. Hulle bestaan as gevolg van God se drang om geken te word. Wanneer hy die goddelike Wese realiseer, weerspieël die kontemplatief in sy eie persoon die struktuur van die heelal. Hy het ook van die logos-idee gebruik gemaak. Die logos as die kreatiewe beginsel van die heelal is geïdentifiseer met die gees van Mohammed.

Sy omvangryke nalatenskap het veral in Persië invloed op mistiese digters soos Djalal ad-Din Roemi (1207–1273) en Mawlana Nur ad-Din Djami (1414–1492) uitgeoefen. Roemi, wat een van die *derwisj*-ordes (bedelordes) gestig het, het ook poësie gelewer wat die verlange van die siel om na God terug te keer beskryf.

Sommige van die ordes het met verskeie uiterlike middele geëksperimenteer om te kyk of dit ekstatiese ervarings sou presipiteer. Die dans was een daarvan.

Sekere kenmerke van die leer van die Soefiete herinner aan Indiese mistiek en daar is geredeneer dat die Soefiete ook sekere aspekte by die Indiërs oorgeneem het.

Soefisme in die twintigste eeu

Na die Middeleeue het Soefisme baie verval. Die herverlewendiging van Islam het op ander maniere plaasgevind – die puritanisme van die Wahhabi, Pan-Arabisme en politiese vooruitgang. Mohammed Iqbal (1877–1938), 'n belangrike figuur in Moslemse modernisme, is egter deur die denke van die Soefiete beïnvloed.

AFRIKAGODSDIENSTE

Volgens Parrinder (1976, p. 79) kan dit vreemd voorkom om van mistiek in die stamgodsdienste van Afrika te praat, maar hy sê verder dat dit glad nie vir I.M. Lewis (*Ecstatic Religion*, 1971) so voorkom nie. Lewis beskou die 'oorrompeling en inbeslagneming van die mens deur die godheid' as die diepgaandste van alle godsdienstige ervarings en dit kom volgens Lewis ook algemeen voor. Ekstase en gegrepenheid kan oral uit Afrika gedokumenteer word en kom veral onder diegene voor wat opleiding vir sulke ervarings ondergaan.

Openbare gevalle van wat mistiek genoem kan word, word aangetref onder die donker mans en vroue van Afrika wat, ook deur hulleself, beskou word as in besit geneem deur

goddelike of voorvaderlike geeste. Daar kan moontlik ook meer normale en kalm vorme van mistiek wees, maar die meeste Europese ondersoekers het die individuele en innerlike sy van hierdie mense se godsdiens afgeskeep en op hulle uiterlike gedrag gekonsentreer. Belangrike studies oor gegrepenheid is veral in Wes-Afrika gemaak, en in Dahomé en Togo is die ekstatische mediums wat in geselskappe voorkom nog goed georganiseer (1971), alhoewel daar elders as gevolg van moderne druk agteruitgang was. Daar word geglo dat die gees se gemeenskap met die man of vrou so heg is dat die persoon in besit geneem is en die dienaar of eiendom van die godheid word. In Dahomé word gesê dat die god 'in die kop van sy dienaar gaan' of 'op sy kop gaan sit'. Die vereniging is so intiem dat die persoon die 'vrou van die God' (wodoen-si) genoem word en hy, of gewoonlik sy, 'n opleidingskursus ondergaan wat daarop gemik is om die gees en die mens saam te bind in 'n gewyde huwelik.

In Nigerië word die medium ook beskou as die 'vrou van god' (ijawho-orisja). Vroeër skrywers wat van sulke god-vroue gehoor het, het gedink dat dit seksuele omgang insluit en orgieë gevisualiseer. Maar die huweliksbeeldspraak word hier, net soos in ander religieë, gebruik om die vereniging van die menslike en die goddelike in terme van die intiemste menslike verbintenis aan te dui. Die vrou van die god ontvang boodskappe van hom en verteenwoordig hom onder die publiek as sy bemiddelaar. Die vrou is in die transtoestand passief. Daar word geglo dat die god dan praat of dramatiese handeling uitvoer. Op ander tye het die god-vrou geen spesiale gesag van haar eie nie.

Hierdie ekstatici word dikwels 'mediums' genoem (Parrinder 1976, p. 81) en dit is wat hulle is – bemiddelaars tussen mense en gode en draers van goddelike wesens wat in hulle vaar of hulle beset. Daar is 'n ooreenkoms met die spiritistiese mediums van ander lande wat daarop aanspraak maak dat hulle in besit geneem word deur geeste van die dooies, maar die mening is dat hierdie Afrikamediums in besit geneem word deur ander geeste, dikwels stamgode.

Aan die begin van die opleiding kan dit lyk asof die nuweling van sy sinne beroof is of gedagteloos rondwaal, maar dit skep 'n toestand van ontvanklikheid wat verskil van die normale lewe met sy gedragsreëls, 'n toestand waarin hy met die mag en vereistes van die god bekendgestel kan word.

'n Ander outoriteit, Pierre Verger (*Notes sur le Culte des Orisa et Vodun* 1957, p. 71) lê nadruk daarop dat die opleiding daarna streef om 'n 'mistiese en onbewuste dissosiasie (dedoublement) te skep waartydens hy die tradisionele gedrag van die god sy eie sal maak'. Die primêre ervaring is misties en die boodskappe wat van die god af kom is nie die oorsaak nie maar die produk van die besetenheid (of, ander woordkeuse: gegrepenheid. Die outeur is egter van mening dat 'besetenheid' die beste woord is, aangesien die god die individu eerder besit as dat hy hom net gegryp het. Dit het binne hierdie konteks niks met psigologiese geestesversteurdheid of onbeheerstheid te doen nie). Net so is die inisiasie van die medium nie hoofsaaklik daarop gemik om esoteriese geheime bekend te maak nie maar om 'n nuwe persoonlikheid in harmonie met die goddelike te skep.

Volgens Parrinder (1976, p. 84) onderken R. Bastide (*Réincarnation et Vie Mystique en Afrique Noire*, redakteur D. Zahan 1965, p. 140) die magte wat die mediums in besit neem en beheers as of voorouers of natuurlike magte en kom tot die gevolgtrekking dat hierdeur aan hulle 'n mistiese deelname aan geeste van aarde, water, vuur, minerale en dienooreenkomstiges gegee word. Dit, meen Bastide, lei tot 'n immanensiemistiek, van die aarde, wat anders is as Christelike

mistiek, wat van die hemele en na bo neigend is. Dit lyk asof daar geen Afrikamistiek van God is nie en hoewel daar alom in 'n Opperwese geglo word, hy gesien word as ver weg en geen algemene verering of plekke het wat aan hom toegewy is nie. Parrinder kom tot die gevolgtrekking dat die magte wat die mediums in besit neem teoreties ondergeskik aan die Opperwese is, alhoewel hulle Hoë Gode (High Gods) in hulle eie reg kan wees. Boonop is hulle persoonlike geeste, wat hulle eie karaktertrekke in hulle mediums tot uiting laat kom. Nie almal hoort tot die aarde nie; sommige van die populêrstes is storm- en hemelgeeste, en die meeste van hulle het nie net bonatuurlike nie, maar ook transendentale persoonlikhede wat aan hulle toegeskryf word. Indien politeïsme 'n vorm van teïsme is, is hierdie mediums teïstiese mistici eerder as dat hulle na monisme neig.

Ongelukkig word studies van Afrikareligie ernstig gekortwiek deur 'n gebrek aan boekstawings (Parrinder 1976, p. 85). Aangesien hulle nie kon skryf nie, is daar geen geskiedkundige geskrifte wat van binne af aan hulle geloof uitdrukking gee nie, en feitlik al ons kennis is afkomstig van buitestaande waarnemers. Hulle is meestal buitelanders, en die geskoolde Afrikane wat toenemend begin het om die godsdien van hulle voorvaders te bestudeer, is deur hulle opleiding gekondisioneer tot 'n grootliks Westerse benadering, en baie van hulle is Christelike predikante.

DIE HUIDIGE TYD (RENAISSANCE TOT 1996)

Vandag kom mistiek volgens die outeur nie meer net binne religieuse en filosofiese verband voor nie. Vanaf die begin van die Renaissance (ongeveer die vyftiende eeu) het saam met die aanvang van die fragmentering en vervlakking van die Christelike godsdien mistiek ook al hoe meer in verband met die natuur, die vakwetenskappe, kuns en kultuur begin voorkom (kyk onder **MISTIEK EN PSIGOLOGIE, Stimuli wat aanleiding gee tot mistiese gewaarwordings**), sodat vandag feitlik enige iets waarin die mens hom met toewyding kan verdiep op 'n mistiese gewaarwording kan uitloop. Volgens Flew (1983, p. 239) word vanaf die Renaissance in die Weste, en waarskynlik in die jongste tyd ook in die Ooste, in toenemende mate mistiese ervarings aangeteken wat op die oog af weinig of geen verband met religie of filosofie het nie maar nou in verband staan met die skoonheid van kunswerke en dus met die skepping van kuns of die waardering van kunswerke.

Volgens Bennett (1923, p. 181) is die rede hoekom mistiek in die twintigste eeu nie in die samelewing opmerklik is nie dat die mens tans minder behoefte daaraan het nie, maar omdat die taak wat dit vroeër op religieuse gebied gehad het tot 'n groot mate voortgesit word op verskeie sekulêre gebiede. Rudolf Steiner, wat self baie in mistiek belang gestel het, sê (1911, p. 275): Ek voel iets hoër, heerliker, wanneer ek die openbarings van die 'natuurlike geskiedenis van die skepping' op my laat inwerk as wanneer die bonatuurlike wonderwerk-verhale van 'n geloofsbelydenis hulle op my afdwing. Geen 'heilige boek' ontsluit vir my iets so verhewe nie as die onoordrewe feit dat elke menslike kiem in die baarmoeder kortliks die een na die ander daardie tipes diere herhaal waardeur sy dierlike voorouers ontwikkel het. As ons maar ons harte vul met die heerlikheid van die feite wat ons sintuie aanskou, sal daar baie min ruimte oorbly vir 'wonders' wat nie in die beloop van die Natuur lê nie.

C. MISTIEK EN STUDIEMETODES

Verskillende studiemetodes is voorgestel en van gebruik gemaak om iets van mistiek en die mistiese gewaarwording te probeer verstaan, maar nie almal dring ewe ver deur tot en werp eweveel lig op die mistiese gewaarwording nie.

Borchert se beïnvloedingstudie en ander voorstelle

Borchert (1994, p. 25) sê die volgende: Ons kan praat van verskillende skole van mistiek, van Westerse en Oosterse mistiek, van Italiaanse, Hollandse, Indiese, Duitse en Slawiese mistiek, en van klassieke en moderne mistiek. In hierdie sin kan mistiek ook die terrein van literatuur sowel as van teologie wees. Baie van wat een mistikus sê kan aan 'n ander ontleen wees. Die gedagtelyne kan nagevors en die onderwerpe van historiese studie gemaak word. Borchert maak dan ook werk hiervan in sy boek en gee kaarte met verspreidingslyne (p. 367–373) en tabelle met tydlyne (p. 375–395). Hierdie benadering kom volgens die outeur daarop neer dat mistiese denkwyses van die een persoon na die ander, van die meester na die dissipel, oorgedra kan word net soos byvoorbeeld filosofiese, teologiese of wetenskaplike denkwyses en ook net so oor die aardbol sal versprei. Maar wat van die mistiese gewaarwording wat ten grondslag van alle mistiek lê? Word dit ook van die een na die ander persoon oorgedra – in die sin dat die een aan die ander gesê het dat hy iets soos 'n mistiese gewaarwording ondergaan het, en dat dit die ander toe geïnspireer het om hom oop te stel of voor te berei om ook so iets te ondergaan?

Daar is volgens Borchert (p. 25) ook ander maniere waarop mistiek aan wetenskaplike navorsing blootgestel kan word. Die manifestasies daarvan kan vergelyk word en volgens fenomenologiese tipes gegroepeer word. Daar is ekstatische mistiek, die mistiek van internalisering of verinnerliking, van “sober dronkenskap”, van “tonings” (Engels: “shewings”), ook dialogiese mistiek en 'n mistiek van aksie. Wat meer is, is dat mistiese strominge en persone met behulp van teologiese begrippe gekategoriseer kan word as natuurmistiek, teïstiese en ateïstiese mistiek, kwiëtistiese mistiek, Christelike en Boeddhistiese mistiek en so voort.

Die Kantiaanse benadering van Katz

Volgens Pike (1992, p. 194) is een van die belangriker bydraes tot die kontemporêre filosofiese literatuur aangaande mistiek 'n stel van twintig artikels wat in twee boeke gepubliseer is (tien artikels in elk), naamlik *Mysticism and Philosophical Analysis* (1978) en *Mysticism and Religious Traditions* (1983) wat beide deur Steven T. Katz geredigeer is. In twee van die artikels (een in elke boek) verskaf Katz self ten minste die begin van 'n fenomenologiese analise van die ervarings van verenigdheid wat in Christelike mistiese tekste beskryf word. Hy bied ook 'n verduideliking aan waarom hierdie ervarings hulle bepaalde inhoud het.

As 'n aanloop (p. 195) aanvaar hy die epistemologiese beginsel dat *daar GEEN suiwer (onbemiddelde) ervarings is nie*. Nog mistiese ervarings nog meer alledaagse vorms van ervaring lewer enige aanduiding of grond om te glo dat hulle onbemiddel is. Dit beteken dat *alle* ervaring geprosesseer, georganiseer en aan ons beskikbaar gemaak word deur komplekse epistemologiese bemiddelling. Die gedagte van 'n onbemiddelde ervaring kom, indien nie kontradiktories nie, op sy beste leeg voor.

Hindoes het dus ervarings wat fenomenologies van Brahman is en Christene het mistiese ervarings wat fenomenologies van 'n opperste persoon, God, is. Mistici het ervarings wat hulle

kulturele ‘vorms van intuïsie’ hulle *kondisioneer* om te hê. Volgens Pike is Katz se teorie openlik en eksplisiet Kantiaans. Dit is 'n ‘sosiopsigologiese’ weergawe van Kant se teorie van die konstruksie van menslike ervaring deur die gees wat op die spesiale geval van die mistiek toegepas is.

Die fenomenologiese benadering

Pike (1992, p. 20) tipeer drie Christelike mistiese toestande van verenigdheid met God. Volgens hom kan veral op grond van die tekste van Sint Teresa tussen die Gebed van Stilte (Prayer of Quiet), Volle Verenigdheid (Full Union) en Vervoering (Rapture) onderskei word deur van twee veranderlikes gebruik te maak: (1) die relatiewe posisie van God en die siel van die mistikus tydens die mistiese ontmoeting; en (2) die plek of domein waarin die ontmoeting plaasvind. Deur die eerste van hierdie veranderlikes as 'n basis vir vergelyking te gebruik, vind ons dat die Gebed van Stilte die afwykende geval is. Hier is God en die siel slegs ‘naby mekaar’, terwyl in Volle Verenigdheid en in die hoogste stadium van Vervoering God en die siel in direkte kontak is – gewoonlik in wedersydse omhelsing. Deur van die tweede veranderlike gebruik te maak kan ons in teenstelling hiermee sien dat Vervoering uniek is. In die Gebed van Stilte en in Volle Verenigdheid vind die ontmoeting (soos Teresa sê) ‘op tuisgrond’ plaas, dit is in die normale domein van die siel. In Vervoering, aan die anderkant, is die ontmoeting elders – in ‘n ander wêreld’.

Pike (p. 158) gaan dan verder en gee 'n fenomenologiese uiteensetting en interpretasie van die Christelike mistiese gewaarwording. Hy stel voor (p. 159) dat ons aan die paradigmatische ervaring van verenigdheid dink as ontplooiend deur 'n dualistiese stadium tot 'n toestand waarin die onderskeiding tussen subjek en objek nie meer bestaan nie. In die dualistiese stadium neem die mistikus 'n Ander waar op 'n wyse wat met sintuiglike waarneming ooreenkom en tradisioneel na verwys word as ‘geestelike waarneming’. Hoewel daar verskeie tipes geestelike waarneming is, is hulle altyd fenomenologies en spesifiek van 'n bepaalde individu, naamlik God, die almagtige, alwetende en volmaak goeie skepper en onderhouer van die heelal. In die finale stadium hou die mistikus se waarneming van die Ander op. Hier kulmineer die ervaring in 'n oomblik wat ontgaan is van sintuiglike inhoud sowel as 'n soort inhoud wat ooreenkoms daarmee toon. Aangesien die mistikus in hierdie klimaks nie bewus is van 'n ander nie is hy dan ook nie van homself bewus nie. Soos die dualistiese oomblik waaruit dit voortkom is hierdie klimaks egter 'n spesifiek teïstiese ervaringsoomblik.

Die Gebed van Stilte

Tradisioneel word hierdie toestand ingesluit by die ervarings van verenigdheid, maar dit sluit nie die finale stadium in nie en is dus nie paradigmatis nie. Hier is die ervarende mistikus bewus van die wese van God ‘in die siel’ – ‘hier binne’ in teenstelling met ‘daar buite’ in die eksterne wêreld. Ons kan sê dat fenomenologies God in daardie plek in die liggaam gelokaliseer is waar 'n mens gewoonlik ervaar dat jyself jou bevind. Verder word in die Gebed van Stilte die Goddelike Ander waargeneem as naby die waarnemende subjek, maar nie so naby dat dit 'n ‘nog nader’ uitsluit nie. ‘Waargeneem as naby’ word hier geïnterpreteer as dat die opererende geestelike sin analoog is aan die gewone afstandsintuïe. Meer spesifiek gestel stem die betrokke geestelike waarneming ooreen met gewone hoor- en ruikwaarneming en ook met gewone hittewaarneming. Dit sluit nie waarnemings in wat ooreenkom met die wat geassosieer word met



Die Gebed van Volle Verenigdheid

Volle Verenigdheid kom ooreen met die Gebed van Stilte (p. 160) in die opsig dat God 'in die siel', dit is 'hier binne' waar die ervarende mistikus haarself bevind, gelokaliseer is. In hierdie toestand word God egter waargeneem as in direkte kontak met die ervarende subjek. Ons kan sê die ervaring sluit waarnemings in wat ooreenkom met die wat 'n mens het wanneer jy deur iemand aangeraak word. Volle Verenigdheid het variasies. In die tipiese geval het die mistikus voelagtige waarnemings wat ooreenkom met die wanneer jy omhels en gepentreer word deur iemand anders. In intense gevalle kan die mistikus God ook waarneem deur die geestelike smaakwaarneming. Waarnemings waarvan gesê word dat hulle ooreenkom met gewone ruik-, hoor- en sienwaarnemings mag ook voorkom. Soms ontwikkel Volle Verenigdheid tot 'n paradigmatische geval van die ervaring van verenigdheid. Ons kan sê dat dit opwerk tot 'n finale stadium wanneer die mistikus nie langer van God as Ander bewus is nie en die geestelike waarnemings wat kenmerkend is van die dualistiese stadium daarvan ook ontbreek.

Vervoering

Die identifiserende kenmerk van die vervoeringservaring is dat dit begin met 'n gewaarwording dat die self besig is om sy normale plek in die liggaam te verlaat. Vervoering is dus altyd 'n sogenaamde uit-die-liggaam ervaring (out-of-body experience). In sommige gevalle gaan hierdie inleidende ervaring gepaard met 'n gevoel van gewelddadige en dringende opneming in die lug. In ander gevalle is dit 'n gewaarwording van vreedzaam uit die liggaam 'vloei'. 'n Dualistiese stadium wat dan op die inleidende ervaring volg is in die meeste opsigte soos 'n besonder intense geval van die dualistiese stadium van Volle Verenigdheid. Anders as by Volle Verenigdheid is geestelike waarnemings wat ooreenkom met gewone visuele waarnemings egter gewoonlik oorheersend. God word in 'n verskeidenheid figure 'gesien', byvoorbeeld as die Drie-eenheid, as God die Vader of as God die Seun. Individuele attribute van God (byvoorbeeld almagtigheid) word ook gewaar via waarnemings wat soos sien is. Die vervoeringservaring ryp tipies tot 'n paradigmatische geval van die ervaring van verenigdheid. Hier, soos in die paradigmatische voorstelling van Volle Verenigdheid, bereik die dualistiese stadium 'n hoogtepunt in 'n monistiese moment sonder subjek-objekstruktuur en sintuiglike of sintuigagtige inhoud.

Die outeur bevraagteken die volgende: Pike praat van 'n plek in die liggaam waar 'n mens gewoonlik ervaar dat jyself jou bevind. Hy veralgemeen. Hy praat van 'n mens' en 'gewoonlik'. Dit is egter nie op die outeur van toepassing nie. Die outeur weet van geen plek in sy liggaam waar hy hom 'gewoonlik' bevind nie. Die outeur is eerstens dikwels nie in 'n punt in tyd en ruimte gelokaliseer nie. Hy is meesal in die stemmingsmodus en minder in die modus van logiese abstraksies (Kyk onder PERENNIALE FILOSOFIE). As kleuter het hy eendag 'n soort rietgras probeer uittrek en sy pinkie tot op die beenlit oopgesny. Die volgende oomblik was hy in 'n bloederige en beangste pinkiesituasie wat deur hewige pyn oorheers word en gepaard gaan met skree. Daarna was hy vir 'n oomblik in die veilige teenwoordigheid van sy ma en die reuk van ontsmettingsmiddel, en 'n wit lappie wat om sy pinkie gedraai word. So het dit aangehou. Daarna was hy weer die reënboog, onmiddelik gevolg deur die reine skoonheid van die reënboog, en die stemme van laggende mense wat fyn en ver is. Soos hieruit blyk was hy in sy kinderdae hoofsaaklik in die stemmings- en gelokaliseerde modus, maar soos hy ouer geword het het sy

redeneervermoë ontwikkel en die ruimtelike modus het ten koste daarvan verminder. Die stemmingsmodus het oorheersend gebly. Waar kom die plek in die liggaam waar 'n mens jou gewoonlik bevind in? Die outeur is of besig om 'n rekenaartegniek toe te pas, of hy is 'n sinuspyl in sy kop, of die gravitasiewet, of woordewisselend met 'n nie-teenwoordige, of die troostelose klanke van 'n klarinet.

Pike is nog steeds beïnvloed deur die realisme en/of die natuurwetenskap. Sy punt (1) hoërop is relatiewe posisie en punt (2) plek of domein. Waarom? Waarom moet plek so bepalend wees om soorte mistiese gewaarwordings van mekaar te onderskei? Waarom kan hy nie van 'n psigiese, stemmings- of ontologiese kriterium gebruik maak nie? Moet 'n mens so plat op die aarde wees om 'n studie van die mistiese gewaarwording te maak? Jy loop die gevaar om die essensiële, dit is onder andere die intensiteit, krag en heerlikheid van die gewaarwording af te water.

Dit is ook 'n ope vraag of die fenomenologiese metode so geskik is om alle mistiese gewaarwordings mee te bestudeer. Wat van die mistiese gewaarwordings wat met geen innerlike beeldvorming gepaard gaan nie? Kan hulle nog steeds fenomene genoem word? Die outeur wil egter ook probeer om so fenomenologies as moontlik te wees, dit is in die sin van vry van "ismes" maar wil van kriteria gebruik maak wat al die soorte mistiese gewaarwordings wat aan hom bekend is kan akkomodeer, en persoonlik vir hom "vanselfsprekender" voel om aan te wend. Kyk na DIE AARD VAN MISTIESE GEWAARWORDINGS, Soorte mistiese gewaarwordings.

Mistiek as 'n Element van Religieuse Gemeenskappe en Tradisies

McGinn (1994, p. x) noem dat hy in Volume I (*The Foundations of Mysticism*) 'n heuristiese benaderingmetode vir mistiek uiteengeset het en dat die breë lyne daarvan die weg aanwys waarvolgens hy van plan was om die geskiedenis aan te bied maar wat onderworpe sou wees aan ontwikkeling, ophelderling en selfs korreksie deur die historiese relaas self. Aangesien hierdie heuristiese instrument nog steeds die perspektief vir Volume II lewer, som hy dit hier soos volg op:

Dit is die beste om mistiek te sien nie as 'n afsonderlike of onafhanklike entiteit of religievorm nie maar as 'n *element* in konkrete godsdienstige gemeenskappe en tradisies. Dit is miskien 'n gemeenplaas, maar tog die moeite werd om te herhaal, aangesien dit verwaarloos skyn te word. Ons moet daarvan bewus bly dat die mistiese element deel van 'n groter geheel vorm, een interaktiewe aspek van komplekse en ontwikkelende religieuse prosesse. Hierdie perspektief help ons om te verstaan hoekom Christelike mistiek slegs deur die beslaglegging op sy geskiedenis verstaan kan word. Die mistiese element, hoewel implisiet teenwoordig in die Christendom vanaf die begin, het in konkrete tye en omstandighede, wat steeds 'n invloed op sy latere ontwikkeling gehad het, eksplisiet geword. Die uiteenlopende vorme waarin die mistiese element sigself uitgedruk het; die verskillende maniere waarop daar wisselwerking tussen dit en institusionele, intellektuele en sosiale vorms van godsdienstige lewe plaasgevind het; selfs die graad waartoe dit wel of nie aan eksplisiete formulering onderworpe was – met ander woorde, alles wat mistiek as 'n tradisie konstitueer – moet in ag geneem word as 'n nodige, al is dit ook 'n onvoldoende, aspek van enige kontemporêre teologie van mistiek.

Dit lyk ook nodig om daarop nadruk te lê dat die mistiese element van die Christelike (p. xi) godsdiens voor alles as 'n *proses* of 'n lewensweg gesien moet word eerder as om dit slegs in terme van een of ander ervaring van eenwording met God te definieer. Kontemplatiewe of mistici gee beslis uitdrukking aan die begeerte om, deur goddelike genade, die doelwit van 'n

oortuigings, doelstellings en verwagtings); (d) rou gewaarwording (daardie kenmerke wat ongeaffekteer is deur die mistikus se vroeër oortuigings ens.). Tekste (p. 107) wat hoort tot outobiografiese vertelling en onpersoonlike verslag moet dan vergelyk en gemeenskaplike kenmerke geïdentifiseer word: hierdie moet weer geklassifiseer word volgens algemene gemeenskaplike kenmerke en kenmerke wat spesifiek hoort tot bepaalde gelowe, terwyl die kenmerke wat uniek is aan elke mistikus in verband gebring moet word met sy eie lewensgeskiedenis en kulturele agtergrond. Uit hierdie hele gedetailleerde analise behoort daar 'n prent van die essensiële aard van die ervaring van Goddelike Eenwording – of watter ander uitdrukking ookal die essensie van die ervaring die beste weergee – na vore te kom. Dit sal ook die waarlik akkurate vertaling van mistiese tekste van een menslike taal na 'n ander moontlik maak.

Die voorgaande gaan egter om die mistikus en sy persoonlike ervaring. Om ons begrip van die metodes om die ervaring te kommunikeer te bevorder, sal dit vir ons nodig wees om die invloed van elke mistikus te ondersoek, en te soek na dokumentasie van hoe sy dissipels, volgelinge en lesers deur die eeue tot die aanvaarding van die geldigheid en belangrikheid van sy werk en die propagering van sy bepaalde boodskap gekom het. Wanneer hierdie taak afgehandel is, behoort dit moontlik te wees om die resultate te kollasioneer, te analiseer, en van hierdie resultaat 'n model van die ideële wyse waarop die essensiële aard van die mistiese ervaring gekommunikeer word te konstrueer. 'n Verdere stap sou wees die taak om 'n vergelykende analise van die leerstellings van die mistici, beide binne hulle bepaalde gelowe, en in verhouding tot ander gelowe, te maak. Dit kan ons uiteindelik lei tot die vind van die gemeenskaplike grond (p. 108) van mistiese ervaring in alle gelowe, en dus tot die moontlikheid van 'n algemene begrip van wat God, die Een, die Absolute, Uiteindelike Realiteit, of watter term ons ookal wil gebruik, waarlik is. (Outeur – Daar het ons nou 'n konsep van die teologie van die toekomstige *New Age*, maar dit is 'n reuse taak wat baie tyd sal verg.)

Maar volgens Gilbert kan dit nooit 'n suiwer intellektuele verstaan wees nie. Die waarheid moet ook persoonlik, proefondervindelik ervaar word. Die outeur stem saam, want sonder die volheid van die subjektiewe mistiese gewaarwording is al die teoretisering net 'n leë, siellose konstruksie. Daarsonder het die mistiese gewaarwording egter nog sy volle waarde, want dit is die vereniging met die oerbron, waaruit ook die nugter verstand spruit. In die eeu van doen en gevoltrekkings maak waarin ons leef, waar die wetenskaplike benadering alles oorheers, is die ondersoek en teoretisering aangaande die mistiese gewaarwording egter baie belangrik. Die outeur sal sy deel probeer bydra volgens soveel as moontlik van hierdie nugter aanbevelings van Gilbert.

Eksperimentele navorsing

Die navorsingsmetodes van die natuur- en geesteswetenskappe soos fisiologie en sosiologie kan ook op die mistiese gewaarwording en waartoe dit alles aanleiding gee toegepas word. Die resultate is nie net dikwels te reduksionalisties nie maar kan in teenstelling daarmee ook ewe verrassende nuwe lig daarop werp. **MISTIEK EN EKSPERIMENTELE NAVORSING** vorm 'n aparte hoofstuk.

Die benaderingsmetode in hierdie tesis

aanbeveel. Hy wil ook so fenome



in die sin dat hy nie die mistiese
gewaarwording en mistiek deur 'n 'isme'-bril wil sien nie. Verder wil hy ook geensins die
intuïtiewe ignoreer of geringskat nie, hoe min ons ookal op die rasionele vlak daarvan verstaan.
Daarby wil hy ook tot 'n mate aantoon wat mistiek is, die leser daarmee bekendstel, en dit nie
slegs beredeneer nie.

Die mistiese gewaarwording is geldig as 'fenomeen', daar is al honderde boeke oor
geskryf en dit kan nie weggeredeneer word nie. Dit het sig dwarsdeur die geskiedenis vanaf
antieke tye tot vandag (1999) toe in geskifte gehandhaaf. Die outeur beskou hierdie besondere
gewaarwordings soos hulle binne verskillende lewensgebiede hulle verskyning maak van primêre
belang, en vergelyk hulle met mekaar met die volle besef dat elkeen net binne 'n sekere matriks
kan manifesteer. Hulle het egter in hierdie tesis noodwendig ook die 'uitgeligte voorkoms' soos
die oranje blomme wat hy hoërop genoem het. Maar navorsing is intuïtief en kreatief. Dit het 'n
ooreenkoms met kuns net soos filosofie. Daarby is dit oop vir kritiek. Die hoofstuk AARD VAN
DIE MISTIESE GEWAARWORDING met sy bepaling van die kenmerke van die mistiese
gewaarwording en die klassifikasie van die soorte mistiese gewaarwordings is in sommige
opsigte die belangrikste hoofstuk. Dit is nie moontlik om oor subtiele verskille te praat indien die
terminologie ontbreek nie. Eers daarna bring hy mistiek by.

D. MISTIEK EN EKSPERIMENTELE NAVORSING

Die literatuur oor mistiek het die outeur bekendgestel met vier velde waarin eksperimentele navorsing oor mistiek gedoen word. Die navorsing probeer veral om duidelikheid aangaande die volgende vier vrae te kry: (1) Kan die gebruik van hallusinogeniese middels mistiese gewaarwordings veroorsaak? (2) Is die afskeiding van natuurlike opioïede deur die liggaam die oorsaak van mistiese gewaarwordings? (3) Is daar bepaalde areas in die brein wat meer met mistiese gewaarwordings in verband staan as ander? (4) Wat is die verband tussen sekere meetbare uitstralings van die brein en die ondergaan van mistiese gewaarwordings?

Hallusinogeniese middels en die mistiese gewaarwording

In 1962 is volgens Parrinder (1976, p. 179) 'n eksperiment vir 'n Harvard-tesis uitgevoer wat gebaseer was op Stace se 'tipologie van mistiek'. Die helfte van twintig jong Protestantse gegradueerdes, wat na 'n Goeie Vrydagdiens geluister het, het vooraf 'n dwelmmiddel soortgelyk aan LSD gebruik en die ander helfte nie. Daarna is hulle 'puntetellings' volgens die Stace-tipologie gelys: vir gevoel, transendensie, heil (Engels: bliss), onuitspreeklikheid en so voort. Die tellings van die wat nie die dwelmmiddel gebruik het nie was sensasiewekkend laer.

Volgens Marcoulesco (1986, p. 239) is tydens eksperimentering met behulp van 'n kontrolegroep aan proefpersone psilosibien, lisergienuur-diëtielamied en meskalien (al drie hallusinogeniese middels) toegedien en is hulle toe ondervra oor die kwaliteit en intensiteit van hulle gewysigde bewussynstoestande. Alhoewel die ooreenkoms van die proefpersone se antwoorde met betrekking tot 'n beskrywing van mistiese ervarings beduidend hoër was as by die kontrolegroep, het dit voorgekom asof die 'dwelmeffek' eerder as 'n bevorderende of presipiterende dan 'n ware veroorsakende faktor van 'n mistiese transtoestand beskou moet word. Die vermoë van die persoon om die analoog van 'n ervaring van mistiese verenigdheid weer te gee het swaar gesteun op sy religieuse agtergrond, beskikbare woordeskat en voorafgaande disposisie om juis daardie soort 'verenigdheid' te ervaar. Hierdie en soortgelyke resultate moet egter nie geïnterpreteer word as 'n uitsluiting van die moontlikheid dat dwelmgeïnduseerde ervarings onder sekere psigologiese toestande na outentieke gewaarwordings van mistiese verenigdheid kan lei nie. Dit moet ook nie die oordeelkundige gebruik van dwelmstimulasie by die wetenskaplike studie van hoër toestande van mistiese gewaarwording uitsluit nie.

Natuurlike opioïede en gewysigde bewussynstoestande

Onder die nuwer eksperimentele pogings wat aangewend word om gewysigde bewussynstoestande analoog aan religieuse ekstase te ondersoek word een van die belangrikstes beskou as navorsing in verband met die werking van die endorfiene, wat in 1973 ontdek is en deur die brein voortgebring word. Volgens Meyer (1988, p. 57.12) word beweer dat die natuurlike opioïede (opiumagtiges wat die menslike liggaam self produseer, waaronder die endorfiene – outeur) miskien verantwoordelik is vir (i) die gevoel wat sommige helder en stabiele persone het dat hulle gaan sterf en dan werklik sterf, en (ii) die 'lewendige ervarings' wat pasiënte soms kort voor hulle dood het – die sogenaamde 'lewe na lewe'-beeld wat onder meer deur euforie, die onwillekeurige terugroep van ervarings uit die verlede en 'n gevoel van dissosiasie tussen liggaam en gees (akoestiese, visuele en olfaktoriese hallusinasies) gekenmerk word.

Dit is tans egter 'n hoogs beredeneerbare kwessie of hierdie fenomene deur chemiese stowwe in die liggaam veroorsaak word en kan veral in 'n studie van mistiek waar gewaak moet word teen reduksionistiese denke nie sonder meer aanvaar word nie. Dit hang af van vanuit watter '-isme' daarna gekyk word. Die outeur se kritiek op (i) is verder dat die fisiologie deur hierdie stelling te aanvaar en te probeer verklaar nie binne die perke van natuurwetenskaplike metodologie wat die oorsaaklikheid van gebeure vooronderstel bly nie. Hoe kan iemand die tyd van sy dood voorsien sonder om dit logies van empiriese feite af te lei? Punt (i) steun op die idee van heldersindheid wat 'n parapsigologiese begrip is. Selfs as die persoon die insig het dat sy lewensdoel volbring is, of dat hy fisies in 'n verswakte toestand verkeer, en die voorgevoel as sinchronistiese gebeure gesien word val dit nog buite die raamwerk waarbinne natuurwetenskaplike navorsing tans plaasvind. Die natuurlike opioëde kan moonlik punt (ii) tot 'n mate verklaar maar dit bly aanvegbaar. Waarskynlik het die natuurlike opioëde wat deur die liggaam self afgeskei word baie dieselfde soort werking as dwelmmiddels wat van buite in die liggaam opgeneem word.

Bioterugvoering, bringolwe en gewysigde bewussynstoestande

Volgens Johnston (1993, p. 34 - 36) en Jordaan en Jordaan (1989, p. 240 - 244) straal die menslike brein swak elektriese impulse uit wat deur 'n elektroënkefalograaf (EEG) in mikrovolt gemeet kan word. Die navorser plak elektrodes op die kopvel van die proefpersoon en verbind dit met die EEG wat 'n stroomversterker bevat. Dit vergroot die impulse tot tien miljoen keer. Die bringolwe of -ritmes word deur meganiese skrywertjies op 'n lopende papierrol geteken.

Daar is vier soorte bringolwe waarvan die frekwensie en amplitude geregistreer word. Die proefpersone word gevra om hulle innerlike toestande te beskryf terwyl 'n bepaalde soort bringolf opgeneem word. So vind navorsers dat sekere psigologiese toestande gekoppel kan word aan ooreenstemmende aktiwiteite van die brein. Die vier soorte bringolwe, waarna met Griekse letters verwys word, is die volgende:

Beta kom die meeste voor wanneer ons wakker is. Betagolwe, met 'n hoë frekwensie van dertien of meer siklusse per sekonde en 'n klein amplitude of uitwyking, word verbind met aandag wat na buite gerig is en die aktiewe denke wat normaalweg daarmee saamhang. Dit word gekenmerk deur 'n hoë graad van kortikale opwekking. Iemand wat hier lees en dit verstaan se brein stuur nou betagolwe uit.

Alfa is rustiger. Die frekwensie is verlaag na agt tot twaalf siklusse per sekonde en die amplitude daarvan is groter as die van betagolwe. Die innerlike toestand is sodanig dat die proefpersoon op 'n ontspanne wyse bewus is met 'n neiging tot ingekeerdheid. Alhoewel ongeveer tien persent van die bevolking van die VSA nie alfaolwe lewer nie lewer die meeste mense dit wanneer hulle hulle oë toemaak en ontspan. Om met oop oë met alfabewussyn vol te hou is nie maklik nie. Dit kan selde sonder asketiese afrigting gedoen word en is een van die kenmerke van iemand wat reeds ver gevorderd het in Zen. Die amplitude van alfa wissel van relatief hoog (neig meer na beta) tot relatief laag (neig meer na theta) afhangende van die produksie van die hoeveelheid mikrovolt deur die brein. Alfaolwe met 'n relatief hoë amplitude dui dikwels daarop dat die persoon in 'n meditatiewe toestand is. Hierdie ritme word met gevorderde meditasie en mistiese gewaarwording geassosieer.

Theta, met 'n nog laer frekwensie van vier tot sewe siklusse per sekonde en 'n groter amplitude as die van betagolwe, is met lomerigheid geassosieer. Dit is die ritme wat sy verskyning maak wanneer 'n mens na onbewustheid of slaap begin oorgaan en word dikwels vergesel van droomagtige, hipnagogiese beelde waaroor later in hierdie hoofstuk meer

besonderhede gegee word..

Delta, met die laagste frekwensie van nul tot vier siklusse per sekonde en die grootste amplitude, is die ritme wat in diep slaap aangetref word.

Die volgende tabel verduidelik die bringolwe:

Gewoonlik onbewus		Gewoonlik bewus		
Delta	Theta	Alfa	Beta	
0	4	8	13	26
Frekwensie		(siklusse/sek.)		
Groot amplitude		Klein amplitude		

Volgens Johnston (1993, p. 36 - 38) is na bringolwe ook bioterugvoering ontdek. Dit is 'n tegniek waardeur iemand uiterlik, deur sy sintuie, van sy bringolwe bewus gemaak word terwyl hy voortgaan om sy aandag op sy innerlike toestand te vestig. Dit word gedoen deur die EEG te voorsien van 'n instrument wat deur middel van byvoorbeeld 'n klank- of ligsein aan die proefpersoon oordra dat hy besig is om 'n sekere soort bringolf voort te bring. Deur die sein waar te neem en dit met die innerlike toestand te assosieer, kan hy hom afrig om bepaalde innerlike bewussynstoestande oor langer periodes te bly handhaaf – iets wat voorheen net vir uiters begaafdes, dwelmgebruikers en mistici moontlik was.

Alfagolwe geniet baie belangstelling. Sekere persoonlikheidstipes is in 'n mindere of meerdere mate natuurlike alfavoortbringers. Volgens Tart (1969, p. 514) het dr. Kimaja van die Langley Porter Instituut in San Francisco gevind dat sekere soorte individue baie beter vaar in die aanleer van die beheer en vermeerdering van alfagolwe as ander. Hulle skyn 'n mate van belangstelling en ondervinding te hê in die beoefening van meditasie. Indien so 'n persoon reeds vir 'n geruime tyd geneig was tot introspeksie is hy veral bedrewe om alfaritmes uit te brei. Hy is waarskynlik ook iemand wat woorde soos *voorstellings*, *drome*, *begeertes* en *gevoelens* gebruik. Kimaja kom tot die gevolgtrekking dat 'n groot aantal mense werklik nie presies weet wat voorstellings en gevoelens is nie. Hierdie groep mense beweer dat dit iets is wat iemand anders miskien het, maar dit kom voor asof hulle nog nie juis opgemerk het dat hulle self so iets het nie. Hulle doen nie goed in sy eksperimente nie en bereik nie 'n hoë graad van beheer oor hulle alfaritmes nie.

So, volgens Johnston (1993, p. 38), konkludeer Kimaja dan tentatief dat mense wat mediteer maklik alfagolwe voortbring. Volgens Johnston (p. 38) is die omgekeerde waarskynlik ook waar. Alfavoortbringers wend hulle tot meditasie en die kontemplatiewe lewe. Hierdie tese word beaam deur eksperimente aangaande Zen by die Universiteit van Tokio en eksperimente aangaande Transendentale Meditasie aan die Universiteit van Harvard. In beide gevalle is bevind dat mediteerders gou alfa begin lewer het en ervare mediteerders hoë-amplitude alfa, wat aantoon dat die frekwensie van die ritmes verlaag met die binnegang van diep meditasie.

Volgens Tart (1969, p. 510) sê Kimaja ook dat alfa onderdruk kan word deur middel van visuele beelde. Al wat die proefpersoon hoef te doen is om die beeld van iemand se gesig op te roep en so *versigtig* daarna te kyk dat hy eintlik die afsonderlike gelaatstrekke kan sien.

Hiervolgens (Johnston 1993, p. 39 - 45) is dit duidelik dat gerigte of gekonsentreerde aandag alfagolwe blokkeer. Blokkering word ook deur enige soort agitatie of opgewondenheid

veroorzaak. Dis daarom dat die ou meesters begripsvorming en diskursiewe denke afgeraai het wanneer gekontempleer word. Hulle was nie ten gunste van die gekonsentreerde aandag of die oppervlakkige visualisasie wat begripmatige denke kenmerk nie. Dit blokkeer alfa, bevorder beta en vernietig die toestand wat die bevorderlikste vir kontemplatiewe ervaring is. Die meesters wou hulle dissipels in die betatoestand hou.

Alle kontemplasie is waarskynlik alfa, maar alle alfa is nie kontemplasie nie. Kontemplasie is veel meer as 'n sekere soort bringolf. Daar is 'n hele veld van motivering en geloof wat wetenskaplike eksperimente transendeer. Volgens die outeur laat ander dele van hierdie tesis dit ook duidelik blyk.

Dr. Hirai van Tokio het psigofisiologiese navorsing oor meditasie gedoen wat die bevindings van Kamaja bevestig. Hy het van beoefenaars van Zen gebruik gemaak. Sommiges van hulle het dekades ervaring gehad, ander min en party was beginners. Elektrodes is aan die frontale, pariëtale en oksipetale gebiede van die brein geheg en met die EEG verbind. Resultate het laat blyk dat terwyl diegene met geen Zen-ervaring nie beta met vlac van alfa getoon het, Zenmeesters selfs met oop oë feitlik onmiddellik alfa gelewer het. Hierdie alfa het by die frontale gebied van die brein begin, na die pariëtale en oksipitale gebiede beweeg, in amplitude toegeneem en in frekwensie afgeneem soos die meditasie voortgegaan het. In sommige gevalle het dit tot ritmiese thetarekse ontwikkel. Na die meditasie is alfagolwe nog steeds vir 'n ruk voortgebring.

Verder is waargeneem dat die enkefalogramme van die leerlinge wat deur die meester as bekwaam beskou is die meeste met hierdie patroon ooreengestem het. Daar was 'n duidelike korrelasie tussen die enkefalogram en die aantal jare deurgebring in *za-zen* (sitting), wat lyk asof dit die korrelasie tussen bringolwe en innerlike psigologiese toestande bevestig. Volgens die outeur kan die afleiding hier gemaak word dat meditasie ('n geestelike aktiwiteit) 'n invloed op die bringolwe (wat fisies van aard is) het. Hirai sê verder dat die lang thetarekse dikwels na dertig of veertig minute meditasie in die geval van die bekwames verskyn en dat die betekenis daarvan is nog nie heeltemal duidelik is nie.

'n Verdere eksperiment is deur Hirai die 'klikeksperiment' genoem. Die EEG toon dat indien die proefpersoon in alfa 'n klik of steuring hoor, die skrik alfablokkering veroorsaak en hom terugbring na beta. Indien die klik baie herhaal word, word hy gewoonlik daaraan gewoond en hou op om te reageer. 'n Mens kan verwag dat ingewydes in Zen so geabsorbeer sal wees in die meditasie dat hulle glad nie die klik sal hoor nie of dat hulle dadelik daaraan gewoond sal raak, maar dit gebeur nie. Hulle reaksie is elke keer presies dieselfde. Die uiters kort alfablokkering hou nog vir 'n fraksie van 'n sekonde aan. Dit dui daarop dat die meester altyd met dieselfde varsheid hoor en sien asof dit die eerste keer is.

Die volgende gevolgtrekkings kan uit die werk van Hirai en ander wat in hierdie veld werk gemaak word:

Daar kan nie meer aangevoer word dat Zen en mistiek slegs vorms van selfhipnose is nie. Iemand in 'n hipnotiese toestand lewer glad nie altyd lang alfa nie. Sy breinritmes is ongeveer dieselfde as die van enige wakende, werkende persoon. Daar kan ook nie gesê word dat Zen net 'n vorm van ligte slaap is nie. Indien die Zenbeoefenaar aan die slaap raak, verander sy EEG.

'n Wetenskaplike verskil kan tussen Zenbewustheid en Joghawustheid gemaak word. EEG-eksperimente het aangetoon dat die Zenmediteerder hoorbare, sigbare en tasbare steurnisse waarneem. Sy meditasie is deeglik ingeskakel by die hier en nou, by 'n totale teenwoordigheid met betrekking tot die realiteit. In hierdie sin is dit hoogs inkarnasioneel. Wanneer die Joghi baie

diep meditasie binnegaan, neem hy niks deur middel van sy sintuie waar nie. Nie flitsende ligte, klinkende ghonge, vibrasies of warm glasproefbuis kan sy innerlike toestand versteur en alfabloktering veroorsaak nie.

Alfa en theta is die beduidendste ritmes met betrekking tot die studie van meditasie. Navorsing in verband met alfa-thetareekse is deur dr. Green van die Menninger-stigting in Kansas gedoen. Hy assosieer alfa-thetareekse met wat hy 'mymering' noem – 'n sluimertoestand wat aangetref word wanneer die proefpersoon na aan slaap of onbewustheid kom en gekenmerk word deur die teenwoordigheid van hipnagogiese, droomagtige beelde. Sy proefpersone beweer dat hierdie beelde helderder en lewendiger as die van drome is in die sin dat dit baie meer realisties is. Hulle verskil van persoon tot persoon maar het tog sekere kenmerke in gemeen. Hulle is droomagtig eerder as drome, is net skielik daar sonder dat hulle bewus gewil is, helder visioene van mense, tonele, voorwerpe, bekend en onbekend, stromend en veranderlik.

Dit laat blyk dat die innerlike moontlik vol beelde is waarvan ons onder normale omstandighede nie bewus is nie, en nou begin navorsers soos Green probeer om dit bewus te maak. Hy gebruik sekere stimuli om die latente hipnagogiese beelde na vore te laat kom.

In terme van bringolwe is dit miskien nodig om baie soorte tegelyk te lewer om daarvan bewus te word. Dit skyn altans die mening van Green te wees. 'n Swami wat deur hom getoets is het wanneer hy alfa voortbring nie opgehou om beta te lewer nie, en wanneer hy theta lewer het hy beide alfa en beta behou. Netso het hy wanneer hy delta lewer ook theta, alfa en beta gelewer. Dit kan dalk iets belangriks aan ons oordra. Aangesien alfa 'n bewuste toestand is, is dit moontlik nodig om dit saam met theta te behou indien iemand van die hipnagogiese beelde wat dikwels met laasgenoemde gepaard gaan bewus wil wees.

Hieruit kry ons (Johnston, p. 45) 'n fassinerende beeld van die menslike innerlike wat 'n rykdom van onbewuste beelde en voorstellings bevat, na vore gebring kan word deur die thetatoestand binne te gaan, en dan 'n sekere stimulus ontvang wat bewustheid laat toeneem om te verseker dat tydens theta alfa- en betaritmies sal voortgaan.

Moontlik bevestig dit 'n baie ou tegniek om iemand tot verligting te bring. In Zen is die stimulus die hou in die gesig of die skree of die harde woord – of die sagte val van die perskebloeisel of die klank van die tempelklok. Wat dit ookal mag wees, is 'n sekere aansporing gewoonlik nodig om die verligting te laat ryp word en die persoon bewus te maak van wat reeds in sy gees is. Hy is reeds verlig en die prikkel laat aan die dag kom wat maar altyd daar was.

Die verband tussen hipnagogiese thetabeelde en kreatiwiteit is ook vir Green van belang. Die kreatiwiteit van kunstenaars en wetenskaplikes hang dikwels saam met drome en droomagtige toestande. Skrywers, digters en wiskundiges word wakker in die nag en skryf hulle ingewings haastig neer.

Dit het ook relevansie vir meditasie (Johnston, p. 46). Dit is nie ongewoon dat godsdienstige mense in die skemergebied tussen waak en slaap of in die nag insigte of hulp ontvang nie, want dan is die bewussyn ontvanklik vir die 'wemelende baarmoeder van die onbewuste'.

Dit bring die vraag na vore of en tot watter mate religieuse kreatiwiteit en meditasie ontwikkel kan word deur bioterugvoering (Johnston, p. 47). Sou religieuse groepe hierdie masjiene kon gebruik om aspirante innerlike beheer en die lewering van hoë-amplitude alfa-thetareekse te leer? Godsdienstiges was eers gekant teen dieptesielkunde, maar het toe wakker geword ten opsigte van die groot moontlikhede daarvan, sodat sielkundige toetse vandag dikwels gebruik word om kandidate vir die klooster- of kontemplatiewe lewe te keur. Indien sielkundige

toetse geldig en bruikbaar is, kan neurofisiologiese toetse dit ook wees.

Opskorting van sintuiglike waarneming

Volgens Talbot (1993, p. 37) is dit miskien die ongelooflikste ding aangaande bewustheid dat wanneer dit nie driedimensionele persepsies het om te prosesseer nie, dit sy eie realiteit skep om waar te neem en te verstaan. Individue wat onder eksperimentele toestande in geïsoleerde kamers geplaas is wat hulle van sintuiglike waarneming ontsê begin om te hallusineer en hulle eie innerlike werklikhede te sintetiseer. Wanneer die menslike gees van die sogenaamde fisiese wêreld afgesny word het dit die merkwaardige vermoë om sy eie wêreld te skep – bome, mense, klanke, kleure en geure – in wat John C. Lilly na verwys as ‘kognisionele multidimensionele projeksieruimtes’. Talbot gaan selfs so ver om ook die fisiese heelal hieronder te klassifiseer. Volgens laasgenoemde is die fisiese heelal niks anders as ‘neurale energiepatrone wat in ons koppe losbrand’ nie. Hier moet die outeur hom egter reghelp (al skep dit ook die indruk dat die outeur iets weet) en daarop wys dat (1) volgens die ewolusieleer die ‘neurale energiepatrone’ en ‘ons koppe’ laat produkte van ‘n ontwikkelende fisiese heelal is en dat die heelal dus nie uit eersgenoemdes kan voortkom nie, en (2) dit uit ‘n mistiese oogpunt waarskynliker is dat ‘ons koppe’ en die ‘neurale energiepatrone’ self ook, net soos die fisiese heelal, uit Absolute Gees, of Sjangkara se nie-twee, of Plotinus se Een ‘losgebrand’ het.

Dele van die brein en gewysigde bewussynstoestande

Volgens Marcoulesco is sekere eksperimente geneig om die idee te steun dat die regterhemisfeer van die brein betrokke is by die produksie van gewysigde bewussynstoestande; die onuitspreeklikheid van mistiese ekstase sou dan te wyte wees aan die onvermoë van hierdie hemisfeer om sigself verbaal uit te druk. Tog kompliseer hierdie en ander soortgelyke eksperimente net die probleem om op grond van breinfisiologie alleen tussen outentieke en nie-outentieke mistiek te onderskei.

Gilbert (1991, p. 93) noem resultate wat moontlik in teenstelling is hiermee. Volgens hom is daar neurofisiologiese getuienis – uit elektro-enkefalografiese (EEG) studies van Joghi’s en Zenpriesters en -dissipels, en ook uit neurofisiologiese studies van kliniese analoë van die mistiese toestand – wat in die rigting dui dat spesifieke strukture (p. 94) in die brein die mistiese toestand bemiddel. Die EEG-studies het die ontstaan en voortduur van alfaritmes, in opnames van die subjekte se breinaktiwiteit, selfs terwyl hulle oë oop en hulle dus onderhewig aan visuele stimuli was, aan die lig gebring. Dit is strydig met wat ‘n mens sou verwag, aangesien die alfaritme, wat met ‘n meditatiewe, kalm toestand met geslote oë geassosieer is, gewoonlik nie manifesteer wanneer die subjek in ‘n toestand van aandag en opwekking is nie. Wat in hierdie studies gebeur het was dat die subjekte bewustelik besig was om die ‘alfablokking’ (die verdwyning van die ritme wanneer die oë oopgemaak word) te inhibeer terwyl hulle in die toestand van Satori of Samadhi was. Hulle het hulle met ander woorde reeds gedissiplineer om visuele (en ander) stimuli wat in die alledaagse toestand hulle breinaktiwiteit sou affekteer te ignoreer. Wat nou moontlik teengestel aan die vorige resultate is, is dat aangesien visuele stimuli deur die oksipitale korteks gemedieer word, ons seker kan wees dat hierdie area van die brein ‘n belangrike rol in die beoefening van meditasie speel. Dit is dus redelik om aan te neem dat dit ook ‘n rol speel in die mediëring van die mistiese gewaarwording self.

Volgens Gilbert is die getuienis van kliniese studies nog meer spesifiek. Indien ons

aanvaar dat die ouras wat met epilepsie geassosieer is analoë, min of meer akkuraat, is van sommige elemente van die mistiese gewaarwording, kan ons ook aanvaar dat daardie dele van die brein wat by epilepsie betrokke is – veral die temporale lobbe van die serebrale korteks – ook betrokke is by die neurofisiologiese mediëring van mistiese gewaarwordings. Hierdie moonlikheid is deur dr. Peter Fenwick bestudeer, maar ander ondersoekers (p. 95) het dit ook ondersteun. Hulle het ook ander sentrums in die brein gelokaliseer wat moontlik betrokke is, veral in die retikulêre stelsel ('n netwerk van selle wat deur die breinstam versprei is) waarin twee groepe selle is wat prikkels na die brein kan moduleer. Die rostrale retikulêre stelsel (by die bokant van die breinstam) het verbindings na alle dele van die serebrale korteks en wanneer die aktiwiteit daarvan toeneem word die hele korteks gestimuleer. Dit word self veral deur koolstofdiksied gestimuleer, sodat wanneer koolstofdiksiedvlakke verlaag word – soos tydens diep of vinnige asemhaling wat deel vorm van baie meditasietegnieke – kortikale aktiwiteit, en saam met dit responsiwiteit ten opsigte van sintuiglike waarneming, ook verminder word. Die ander modulerende groep selle is by die onderkant van die breinstam en dit tree op deur prikkels afkomstig van die perifere senuweestelsel selektief te inhibeer. Beperking van die aandag tot 'n enkele sintuiglike of mentale inhoud en vermindering van retikulêre aktiwiteit sal dus die brein in 'n 'kalm' toestand plaas en 'n innerlike omgewing daarstel wat bevorderlik is vir mistiese gewaarwording, en psigologiese studies het duidelik aangetoon dat in ongewone bewussynstoestande ons aandag onttrek is van die buitewêreld en gevestig is op innerlike gebeure. (Volgens die outeur van hierdie tesis is dit nie heeltemal waar in die geval van ekstrovertiewe mistiese gewaarwordings nie. Kyk na **DIE AARD VAN MISTIESE GEWAARWORDINGS, Soorte mistiese gewaarwordings** vir 'n verduideliking van ekstrovertiewe mistiese gewaarwordings. Hiertydens is ons aandag nie van die buitewêreld of uiterlike handeling onttrek nie maar sien ons dit as vervolmaak.)

...Neurofisiologiese en psigologiese bevindings laat ons nou toe om seker te wees dat spesifieke areas in die brein verband hou met transendente bewussynstoestande. Wat ons nie weet nie is of hulle betrokke is by die inisiëring van die toestande, of slegs reageer op 'n sekere ongeïdentifiseerde stimulus wat inwerk by die gemeenskaplike vlak tussen die empiriese en nie-empiriese elemente van die hele menslike wese.

Gilbert dink dat die opeenvolging van gebeure miskien soos volg is. 'n Nie-empiriese stimulus laat ons aktief na 'n presipiterende faktor (wat 'n gebed, 'n ikoon of ander prent of beeld, 'n klank, 'n paradoksale *koan* (p. 96), of van die ander presipiterende faktore wat aan die hand gedoen is, kyk onder **MISTIEK EN PSIGOLOGIE, Presipiterende faktore wat aanleiding gee tot mistiese gewaarwordings**) soek, wat ons weer op sy beurt in 'n toestand bring waar sintuiglike stimuli geblokkeer en neurale prikkeling verlaag is. Op hierdie stadium sal neurale aktiwiteit in harmonie met die werking van die wil en die Gees wees en die mistiese toestand kan binnegegaan word. Volgens die outeur kan die aandag net na die mistiese toestand weer na buite gewend word en die empiries waargeneemde sowel as ons eie handelings sal in die lig en krag van die mistiese gewaarwording van 'n hoër, volmaakter orde wees. Gilbert laat dit so eenvoudig klink. Net die toepassing van 'n reseppie, en jy is daar. In werklikheid is dit 'n growwe oorvereenvoudiging. Baie meer faktore moet subtiel saamwerk. As die lig wat op die beeld val nie bevredigend ooreenkom met die val daarvan toe jy die mistiese gewaarwording daar ontvang het nie, sal jy moontlik nie weer die mistiese toestand binnegaan nie; as jy nie lank genoeg jou aandag op die beeld hou nie sal neurale prikkeling nie genoegsaam verlaag word nie; intussen het 'n wolk voor die son geskuif of daar is 'n kras geluid wat jou aandag bly aftrek; miskien het iemand jou gevoelens 'n kwartier vroeër gekwets, jy het teruggekap, jy weet jy moes liewer saam met die pyn geleef het in plaas van om so op te tree en dan nog eudemonisties te

gaan troos soek by God, nou bly jou gewete jou aankla, jy kan nie nou hier voor die Beeld tot die soberheid en eenvoud van die Absolute kom nie, God het sy eie tyd, die mistiese gewaarwording sal nie nou realiseer nie.

Een plaende onsekerheid bly volgens Gilbert oor. Indien die mistiese gewaarwording tot die transendente hoort, waarom het ons dan nog die fisiese element nodig? Is dit nie genoeg dat ons die gewaarwording in ons innerlike, ewige, nie-empiriese wese ondergaan het nie? Dit is nie, aangesien ons terwyl ons lewe in die liggaam is, en dit is deur die liggaam dat ons met ander menslike wesens kommunikeer. Indien die mistiese gewaarwording 'n doel het wat nie net selfbevrediging is nie – en alle mistici van elke tradisie sê dat dit wel het – moet ons in staat wees om aan daardie gewaarwording ekspressie te gee; eerstens om dit samehangend binne ons eie totale geheue-omvang te bewaar en tweedens om dit dan aan ander oor te dra. Ons het gesien hoe dit in die brein gemedieer kan word en ons kan dus aanvaar dat dit as 'n herinnering geberg kan word, maar nou word ons gekonfronteer met die veel groter probleem van die vasstelling hoe die aard en betekenis van die bepaalde mistiese gewaarwording aan iemand anders oorgedra kan word.

Algemene gevolgtrekkings aangaande die eksperimentele navorsing oor mistiek

Dwelmmiddels intensiveer die mistiese 'gevoel' wat reeds met sekere dinge en idees geassosieer word. Dit bevorder net die mistiese transtoestand. Dieselfde kan waarskynlik van die natuurlike opioiede wat deur die liggaam self afgeskei word gesê word. Wat bringolwe betref, lewer alle kontemplasie waarskynlik alfagolwe, maar die lewering van alfagolwe dui nie altyd die kontemplatiewe toestand aan nie. Kontemplasie hou veel meer geestelikheid in as om bloot 'n sekere soort bringolf te lewer. Geestelikheid gee eerder vorm aan die bringolwe. Zen is volgens die navorsing nie slegs 'n vorm van selfhipnose of ligte slaap nie. Die outeur betwyfel dit of alle gewysigde bewussynstoestande as gevolg van Zenmeditasie – toestande onder willekeurige beheer – vorme van mistiese gewaarwording, veral soos dit in die Weste gedefinieer word, is (Bestudeer **Algemene kenmerke van mistiese gewaarwordings** onder DIE AARD VAN MISTIESE GEWAARWORDINGS). Verder speel thetagolwe en hulle geassosieerde droomagtige beelde ook 'n rol in meditasie. Om tot verligting of 'n egte mistiese gewaarwording te kom, moet alfa vergesel wees van beta, en theta is soms, volgens die outeur afhangende van die soort mistiese gewaarwording, ook teenwoordig (Kyk na **Klassifikasie van die soorte mistiese gewaarwordings** onder DIE AARD VAN MISTIESE GEWAARWORDINGS). Nog 'n gevolgtrekking wat uit die navorsing gemaak kan word, is dat bewustheid sy eie wêreld skep indien dit sintuiglike waarneming geweier word. Sekere strukture in die brein bemiddel ook moontlik die mistiese toestand. Moontlik is daar 'n Derde Oog. Selfs die Westerse Descartes was nie geheel en al van so iets onbewus nie. Gilbert probeer verduidelik hoe die masjinerie van die syn draai om jou in die mistiese toestand te laat beland, maar dit is 'n growwe oorvereenvoudiging.

E. FILOSOFIESE STUDIE VAN MISTIEK

DIE MISTIESE GEWAARWORDING EN DIE FILOSOFIESE EN RELIGIEUSE STELSELS

Mistiek word nie ewe maklik deur die verskillende intellektuele stelsels wat die mens deur die eeue geskep het geakkomodeer nie. Sommige stelsels verwelkom dit, ander is tot 'n mate daarmee versoenbaar, ander verwerp dit totaal. Heidegger word in meer besonderheide bespreek aangesien sy lewensverloop en filosofering so duidelik aangetoon het dat die rasonale denke met sy konvensionele neiging nie bokant die vry en kreatiewe intuïsie gestel moet word nie – net soos die mistici ook meen. Dit het ook betekenis met betrekking tot die skryf van hierdie tesis. Indien 'n benaderingswyse gevolg sou word wat daarvan hoofsaaklik 'n rigiede opeenvolging van premises en gevolgtrekkings maak, sou dit daarop dui dat die outeur te objektiverend ingestel is en die onderwerp daarvan, naamlik mistiek, terselfdertyd daaruit gepers sal word. Soos Heidegger se geestelike ontwikkeling so duidelik na vore gebring het, lê die waarheid nie bo alles in verstandelike wetmatighede nie. Verder word in hierdie hoofstuk ook die belangrike probleem bespreek van hoe die doel of transendente waarmee die wordende mistikus kontak wil maak of mee wil verenig gesien moet word. Moet dit teïsties of monisties geïnterpreteer word? Kenteoretiese en daarmee geassosieerde probleme word in die volgende hoofstuk bespreek.

Allereers moet 'n poging egter aangewend word om te stel hoe filosofie en mistiek tot mekaar staan.

Die verband tussen filosofie en mistiek

Aangesien die terreine van filosofie en mistiek net gedeeltelik oorvleuel is dit belangrik om die verhouding tussen hulle te probeer formuleer. Volgens De Beer (1990, p. 13) sou 'n mens om 'n breë onderskeiding tussen mistiek en filosofie te waag, kon sê dat die filosofie die wese van die dinge en hulle verhouding tot die laaste grond in die lig van die rede-idees en deur middel van die wette van die verstand wil begryp; dat spekulatiewe mistiek hierdie middele as ontoereikend ag; dat dit die grond van alle dinge, die Godheid, deur direkte kontak wil verkry, en eers dan glo dat dit die Wese van alle dinge verstaan, en naastenby in die taal van die denke kan vat. Die outeur van hierdie tesis wil De Beer se vating soos volg effens wysig:... dat spekulatiewe mistiek hierdie middele alleen as ontoereikend ag, maar net so min daarsonder kan klaarkom as 'n gees of siel sonder 'n liggaam, of 'n liggaam sonder 'n wêreld; dat dit die grond van alle dinge, die Godheid, deur kontak/vereniging/gewaarwording van eenheid daarmee wil verkry, wat ook die ware wese van dinge na vore sal laat kom, en eers dan glo dat dit die wese van alle dinge verstaan, en in die taal van die denke kan vat. (Kyk ook in die hoofstuk wat die geskiedkundige relaas aanbied na wat Bonaventura van Syn sê onder CHRISTENDOM, **Roomskatolisisme**, vir 'n uitnemende voorbeeld van 'n soortgelyke siening as die van De Beer en die outeur.)

Volgens Hegel soos geïnterpreteer deur Stace (1924, p. 49) is daar niks in die heelal wat nie deur die menslike denke geken kan word nie, nie die oneindige nie, nie die Absolute nie, nie Kant se ding-op-sigsself nie. Miskien sal dit vir hierdie tesis meer 'n houding, 'n werkkuitgangspunt, as enige iets anders wees, net soos die van die natuurwetenskap. Op 'n stadium was die Newtonse fisika baie optimisties dat die sintuiglik waarneembare wêreld volkome ontleedbaar en logies interpreteerbaar sou wees, maar daarna het 'n groot onsekerheid(sbeginsel) dit vanuit die kwantumeganika oorval. Nogtans moet die

werkgangpunt dieselfde bly. Die rede moet so ver as moontlik gebruik word.

Die materialisme

Gees, intuïsie, denke en gevoel of emosie is vir die materialisme 'n epifenomeen van die sensuweestelsel – van weinig belang, net soos materie weer vir sommige idealistiese stelsels 'n eindproduk of doodloopstraat is wat nie verdere geestelike beweging toelaat nie. Dus word die mistiese gewaarwording gewoonlik deur die materialisme afgewater tot 'n hersenskim waaraan 'n mens nie veel verdere aandag hoef te gee nie. Aangesien die mistiese ervaring egter 'n empiriese feit van die innerlike lewe is soos geheue en verbeelding, kan die empirisme en naturalisme nie afsydig daarteenoor staan nie. Tog lyk dit ook nie juis of hulle meer waarde daaraan heg as die materialisme nie.

Die positiwisme

Die positiwisme wys alle begrippe of idees wat nie as natuurwetenskaplike nomenklatuur aanvaar word nie af en verklaar dit as illusionêre nie-begrippe waarvan die logiese analise niks tot ons kennis kan bydra nie. Volgens Rorty (1993, p. 338) het die vroeë Wittgenstein die mistiese gedefinieer as 'die sin van die wêreld as 'n beperkte geheel'. In teenstelling hiermee het die later Wittgenstein volgens Rorty oor sy jonger, meer Schopenhaueriaanse self getriomfeer deur nie langer te voel dat hy die behoefte het om misties te wees nie, deur nie langer die behoefte te hê om homself as die 'onsêbare limiet van die wêreld' teenoor die wêreld te stel nie. Hierdie konstatering toon egter ook die verbasend paradoksale, skynbare ooreenkoms met Heidegger (en die Boeddhisme) wat verder vorentoe in hierdie hoofstuk bespreek word.

Vitalisme en intuïensialisme

Die vitalisme en intuïensialisme is sonder veel moeite versoenbaar met mistiek byvoorbeeld deur middel van Hans Driesch se *entelechie* en Bergson se *élan vital*. Bergson se filosofie het dan ook 'n mistiese strekking.

Fenomenologie en eksistensiefilosofie

Die fenomenologie neem soms die mistiek as fenomeen ernstig op. Nelson Pike het 'n studie van mistiese vereniging soos dit binne die Christelike mistiese tradisie voorkom gemaak in sy boek *Mystic Union – an Essay in the Phenomenology of Mysticism* (1992). Dit is reeds onder **MISTIEK EN STUDIEMETODES, Die fenomenologiese benadering** bespreek. Die eksistensiefilosofie is ook vatbaar vir mistiek, soos dit al na vore gekom het in die werk van Jaspers, Marcel en Buber, terwyl die geskrifte van die later Heidegger ook iets wat na mistiek lyk laat deurskemer. Borchert (1994, p. 412) beskou Buber as 'n mistikus en noem hom in sy Glossarium van Mistici, maar nie die ander drie filosowe nie.

Karl Jaspers (1883–1969) sê dat eksisteer die verwerkliking van jouself in die wêreld en daardeur tegelykertyd die te bowe gaan van hierdie wêreld is...Om werklik te eksisteer is egter voorbehou aan die seldsame oomblikke waarin die mens volledig bo sigself uit kan gaan. ...Die metafisika ondersoek die transendering, dit wil sê die uitgaan van die mens bo sigself en die

wêreld. Hierdie transendering vind plaas wanneer die mens werklik eksisteer. Dit kan op verskillende wyses gebeur. Die formele transendering is die denkende te bowe gaan van die denkbare. Dit is die verstand self wat ons noodsaak om die denkbare te transendeer. Verder kom ek tot myself in die grenssituasies van my lewe en ontdek dan dat ek betrokke is by die transendente, dit is by dit wat mens en wêreld te bowe gaan. Verder kan ek transendeer deur die simbole (Duits: *Chiffren*) te dink, waarin die mensheid sy transendering in die loop van die geskiedenis neergelê het. Maar dan moet ek die taal begryp wat mites en religie spreek. Die transendering self is onsêbaar, maar dit kan aangedui word met die term God. Hierdie Gods idee het sig by Jaspers mettertyd al meer in 'n teïstiese rigting ontwikkel. (Delfgaauw 1957, p.166)

In beide Gabriel Marcel (1889–1973) se dramatiese en filosofiese werke kom 'n gemoeidheid met die teenwoordigheid van geliefdes wat nie meer lewe nie voor, veral in *Presence and Immortality*. Hierdie gemoeidheid, gepaard met sy besinning oor intersubjektiviteit, het daartoe gelei dat hy ondersoek het hoe 'n menslike subjek die teenwoordigheid van God of die teenwoordigheid van afgestorwe geliefdes kan ervaar. Deur persoonlike ervaring, dramatiese verbeelding en filosofiese ondersoek het hy ontdek dat so 'n teenwoordigheid hoofsaaklik deur middel van innerlikheid en [geestelike] diepte ervaar kan word. 'Teenwoordigheid' is 'n geestelike invloed wat iemand se wese diepgaande raak, [jou wese] ophef en jou innerlike bronne verryk. Ofskoon dit ook berus op iemand se [innerlike] oopheid en deurdringbaarheid, is teenwoordigheid nie iets wat hy of sy willekeurig kan oproep nie. 'n Begenadiging of teenwoordigheid is altyd 'n vry en ongevraagde gawe, 'n gemeenskaplike saak en gekenmerk deur die onmiskenbare weldadigheid daarvan, 'n aansporing om te skep.

So het Marcel se besinning oor interpersoonlike [geestelike] gemeenskap hom dan in staat gestel om God se teenwoordigheid tot iemand filosofies te verstaan as 'n lewegewende en verpersoonlikende mag wat altyd dryf tot skepping. (Hanley 1995, p. 463)

Martin Buber (1878–1965) was 'n Duits-Joodse filosoof, teoloog en politieke leier. Vroeë invloede op hom het die Gassidisme en neo-Kantianisme ingesluit. Later het hy van laasgenoemde afgesien en as 'n leidende religieuse eksistensiefilosof bekend geword.

Die kern van Buber se denke word deur sy beskouings aangaande twee belangrike verhoudings gevorm: Ek-U en ek-dit. Ek-U word deur oopheid, wederkerigheid en 'n diep sin vir persoonlike betrokkenheid gekenmerk. Die *ek* staan nie teenoor die *U* as iets wat bestudeer, gemeet of gemanipuleer moet word nie, maar die *ek* is van die *U* bewus as 'n unieke teenwoordigheid wat respondeer of antwoord op die *ek* met sy bepaalde individualiteit. Ek-dit word deur die neiging gekenmerk om iets as 'n onpersoonlike objek wat deur oorsaaklike, sosiale of ekonomiese magte beheers word te behandel. Buber verwerp die idee dat mense geïsoleerde, selfstandige entiteite is wat volgens abstrakte reëls optree. Die werklikheid ontstaan eerder *tussen* mense soos hulle mekaar ontmoet en verander. Die werklikheid is dialogies.

Buber beskryf God as die uiterste of die uiteindelijke *U*, die *U* wat nooit 'n *dit* kan word nie. God word dus nie deur afleiding en gevolgtrekking bereik nie, maar deur 'n bereidwilligheid om op die konkrete realiteit van die goddelike teenwoordigheid te antwoord. (Seeskin 1995, p. 90)

Die bespreekte drie filosowe se mistiek is duidelik teïsties, maar in die geval van Heidegger wat nou vollediger bespreek sal word, lyk dit of daar meer ooreenkoms met Boeddhistiese mistiek is.

Heidegger word in meer besonderhede bespreek. Die bespreking probeer egter nie om 'n ewewigtige oorsig van sy denke te wees nie, maar bring net sekere aspekte na vore. Sy beskouing aangaande die Syn, en ook waarheid – sodat besluit kan word of dit verband het met mistiek – het aandag nodig. Die wendings waarop sy denke sinspeel en wat dit ondergaan het is ook belangrik vir die bepaling van die sin daarvan met betrekking tot die mistiek – onder andere die oorgang van die oneintlike na die eintlike lewe en sy latere pogings om die gebied van die metafisika – as denke wat onafhanklik van ervaring tot die Syn wil deurdring – te verlaat. Dan moet daar ook 'n poging aangewend word om af te lei hoe sy siening van taal en nihilisme, wat nie van die genoemde temas onafhanklik is nie, die mistiek raak.

Metafisika is nie bloot denke nie, dit is 'n soort rasionalisme. Anders as mistiek is dit selfstandige, outonome intellek wat onafhanklik van ander synsgebiede tot eie, absolute gevolgtrekkings wil kom. Die denke (en in die tweede instansie die gevoelens en laastens ook die sintuiglike wêreld) kan egter nie anders as om maar steeds die matriks te bly waarin die intuïsie sig verwerklik nie. Die terrein van die denke lê in baie opsigte die naaste aan die terrein van die intuïsie en eersgenoemde is die terrein waarin die intuïsie hom die treffendste en glansrykste openbaar. (Kyk na DIE AARD VAN MISTIESE GEWAARWORDINGS, **Soorte mistiese gewaarwordings**) Een van die grootste wonders bly nog steeds hoe twee of meer begripmatige inhoude wat voorheen nie logies tot mekaar herlei kon word nie in die gees van die natuurwetenskaplike navorser kan verenig, voortaan optree as 'n nuwe wet en die vader word van baie nuwe logiese insigte waarmee praktiese resultate op die gebied van die natuur verkry kan word. Die outeur is dus nie so seker of dit nodig is om so hard te probeer om die terrein van die denke met sy fassinerende, soms metafisiese, spel te verlaat soos Heidegger gedoen het nie. Die imaginêre getalle van die wiskunde is geskep lank voordat iemand kon voorsien dat hulle in die praktyk toepassing sou vind. Die later Heidegger het sy eie denke aangaande Syn of die Absolute tot 'n minimum beperk (gelate gewag vir openbarings), maar ten spyte hiervan nog steeds baie waarde aan die gevoelens bly heg (hy het bly vashou aan die romantiese gedigte van Hölderlin en ander), terwyl die sintuiglike wêreld (waaronder sy geliefde Swartwoud) dwarsdeur sy lewe belangrik gebly het. Maar daar is tog ook 'n soort denke wat die produk is van jou eie inisiatief, alhoewel ongeforsier, tog ware arbeid, en dikwels 'n plesier. Dis nie noodwendig onafhanklik van ander synsgebiede nie, kan jou soms op 'n dwaalspoor bring, maar bly nogtans 'n geldige soektog. Heidegger het sekerlik nie die openbarings wat hy van Syn ontvang het in die vorm van sinne neergeskryf sonder om hulle dikwels dood te krap en weer anders te skryf nie. Soms het hy hulle glad nie weer geskryf nie maar dit was 'n fout. (Hy het sy doodkrap van Syn oor en oor herhaal sonder om skriftelike plaasvervangers daarvoor te skryf. Maar ander sal dit probeer skryf. Selfs sy uitgekrapte Syn bly 'n simbool vir 'n boodskap.) Beethoven se boodskap lê baie diep, maar hy was hiperemosioneel en vasberade en het sy temas, harmonieë en klankkombinasies oor en oor gewysig totdat hulle tot 'n genoegsame mate gesê het wat hulle moet sê, want simbole is mooier as niks.

Alhoewel die outeur dus nie sonder voorbehoud met die rigting wat hy ingeslaan het saamstem nie, is Heidegger se waarskynlik skaars bewuste, intuïtiewe eerlikheid en die wyse waarop hierdie intuïtieweit sy denke laat ontplooi het, skouspelagtig, 'n lafenis vir iemand wat na die diepere soek, en beeld glashelder uit dat die denke met sy ingebore konvensionaliteit nooit kan baaspeel oor die vry en kreatiewe intuïsie nie.

Heidegger en Syn

In sy boek, *Sein und Zeit*, wat in 1927 verskyn het en waarvan die grootste invloed

uitgegaan het...stel Heidegger geen geringere taak voor as om die Synsprobleem weereens op te neem nie: ‘n weer opneem in die sin van ‘n radikale vernuwing, ‘n terughaal van die probleem uit die vergetelheid van die verlede en ‘n stel van die probleem soos die eerste Griekse denkers daarteenoor gestaan het (Barrett 1971, p. 219)...Hy het nooit met hierdie een taak opgehou nie, hierdie konfrontasie met die Syn soos die eerste Grieke dit [miskien] gesien het.

Heidegger (Solomon 1972, p. 194) het baie aandag aan die voor-Sokratici gegee, wat volgens hom die Synsprobleem aangepak het. Plato, en alle filosowe na hom, sê Heidegger, het die probleem ontdruk en hulle met ander dinge bemoei. Hulle het ‘uit Syn geval’. Daar was momente waartydens die onthulling of blootlegging van Syn tot ‘n mate verwerklik is, veral tydens die Duitse idealisme wat geïnisieer is deur Kant, Fichte en Schelling, en gekulmineer het in Hegel, maar weer verval het teen die middel van die negentiende eeu.

Die kulminasie van die vergetelheid of gevallenheid ten opsigte van Syn word in die filosofie van Nietzsche gevind. Hy het nie slegs die Synsvraag verwaarloos nie maar voluit verklaar dat dit niks beteken nie. ‘Syn’ is volgens hom nie net ‘n leë woord nie; dit is nie eens ‘n woord nie.

Daar moet ‘n onderskeid gemaak word tussen syndes – dinge, alles wat is – en die *Syn* van die ding wat is (Barrett 1971, p. 219)...Nou beweer Heidegger dat die hele geskiedenis van die Westerse denke ‘n uitsluitende belangstelling vir die eerste lid van hierdie paar laat sien, ‘n belangstelling vir die ding-wat-is, en die tweede, die *Syn* van dit wat is, aan die vergetelheid prysgegee het. So word die deel van die filosofie waarvan ‘n mens aanneem dat dit sig met die *Syn* besighou tradisioneel *ontologie* genoem – die wetenskap van die ding wat is – en nie *einai-logie* nie, wat die studie sou wees van die ‘*Syn* van die *syn*’ teenoor die syndes...Dit beteken niks minder nie as dat *die denke van die Westerse mens van meet af aan gebonde was aan dinge, aan objekte*.

Wanneer die *Syn* eenmaal uitsluitlik begryp word op die niveau van die syndes word dit die algemeenste en leegste begrip. Daarom is dit die abstrakste term wat iemand op iets kan toepas en verskaf hierdie term hom in die geheel geen bruikbare inligting oor daardie iets nie...Maar Heidegger gooi hierdie hele tradisie onderste bo: die *Syn* van syndes is geen leë abstraksie nie maar iets waarin ons almal tot by ons nekke, ja tot en met ons koppe, ondergedompel is. (Barrett 1971, p. 219)

Volgens Solomon (1972, p. 191) kan ons drie probleme, wat onderling egter nou met mekaar verbonde is, aangaande *Syn* onderskei waarmee Heidegger hom bemoei. Eerstens is daar die analitiese vraag: Wat beteken die uitdrukking ‘*Syn*’? Tweedens die metafisiese vraag: Wat is (die grond van) *Syn*? Derdens die teologiese vraag: Waarom is daar *Syn* en nie niks nie? Die outeur noem nie die vrae omdat dit vir hom belangrik is om ook Heidegger se antwoorde daarop na vore te bring nie, maar omdat hulle help aandui hoe hy *Syn* benader het. Dit is mistiek wat religieë in stand hou. Indien dit afwesig is verval hulle. Om ‘n teologiese vraag te vra, en dan nog binne ‘n filosofiese konteks, is reeds ‘n aanduiding dat die vraer ‘n bewuste of onbewuste sin vir die mistiese het eerder as dat dit vir hom onbelangrik is.

Heidegger en waarheid

Verder het Heidegger besondere aandag aan ‘waarheid’ gegee. Die woord *fenomeen*, wat

teenswoordig in alle Europese tale gebruik word, beteken in Grieks ‘dit wat sigself onthul’. Fenomenologie beteken dus vir Heidegger, wat ook fenomenologies ingestel was, die poging om die ding vir sigself te laat 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 begripsinhoudes is dus: openbaring, lig, taal. Die lig is die lig van die openbaring en die taal self is in hierdie lig. Dit kan volgens Barrett (1971, p. 222) daar uitsien as niks anders as beeldspraak nie, maar miskien is dit alleenlik maar vir ons so omdat ons verstand verduister is. Vir die mens van die oudheid, met die eerste ontstaan van die Griekse taal, was hierdie innerlike band tussen lig en oordeel (taal) ‘n eenvoudige en diep ingrypende feit en is dit ons opgaan in sofismes en abstraksie wat dit vir ons na ‘niks anders as nie’ as beeldspraak laat lyk.

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 die menslike denke is. Die etimologie van die Griekse woord vir ‘waarheid’, *aletheia*, is ook ‘n sleutel tot die leer van Heidegger: die woord beteken letterlik ‘on-verborgenheid’, ‘onthulling’. Waarheid doen sig voor wanneer dit wat verborge was nie meer verborge is nie...Ons praat byvoorbeeld van die waarheid van ‘n kunswerk. 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 lê 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. Die belangrike punt wat Heidegger na vore bring is dat die waarheid nie primêr in die verstand gesetel is nie, maar dat die waarheid van die verstand intendeel eintlik ‘n afgeleide vorm van ‘n meer fundamentele betekenis van waarheid is...Ook hierdie belangrike verduideliking van Barrett (1971, p. 223) en terminologie van Heidegger (verborgenheid, lig, onthulling) toon volgens die outeur ooreenkomst met die ingesteldheid en voorkeure van die mistikus.

Terug na Heidegger en Syn

Maar ons moet in meer besonderhede (Barrett 1971, p. 238) na die verband tussen die verloop van die geskiedenis van die filosofie in die Weste en die vervlakking van die sinsbegrip kyk. In Heidegger se essays *Platons Lehre von der Wahrheit* (1942) en *Vom Wesen der Wahrheit* (1943) kom ons onvermydelik weer by die probleem van die waarheid uit want dit staan in die sentrum van Heidegger se filosofie, meer as die tyd, die geskiedenis, die angst, die dood of watter ander dramatiese onderwerp ookal. Dit is volgens die outeur ‘n uiters belangrike opmerking wat nooit uit die oog verloor moet word in die poging om Heidegger te peil nie. Die beslissing met betrekking tot die waarheid is volgens Barrett vir Heidegger ‘n kardinale punt omdat dit die beslissing is met betrekking tot die sin van die Syn en dus die spil waarom die geskiedenis van die mens en die hele beskawing draai.

Die geskiedenis van die die Syn, sê Heidegger, begin vir die Weste met die val van die Syn. In hierdie opsig loop sy siening parallel met die van die Bybel wat die val van Adam as die begin van die hele menslike geskiedenis beskou. Die val van die Syn het volgens Heidegger plaasgevind toe die Griekse denkers die dinge as helder en duidelike vorms uit hulle omringende agtergronde losgemaak het om ondubbelsinnig daarmee te kan afreken. Die terme wat in die Gestaltpsychologie gebruik is – gestalte en grond – kan hier van diens wees: Deur die gestalte uit die grond los te maak, kan ‘n mens die objek na vore laat spring en in die lig van die menslike

bewussyn plaas; maar die sin van die grond, die omgewende agtergrond, kan ook verlore gaan. Die gestalte kom meer in die brandpunt te staan, maar die grond wyk terug, word onsigbaar, word vergeet. Die Grieke het die dinge losgemaak uit die reusagtige omgewende grond van die Syn. Hierdie daad, hierdie losmaak, het gepaard gegaan met 'n belangrike wysiging in die betekenis van die antieke Griekse waarheid, 'n wysiging wat Heidegger aan 'n enkele passasie in Plato se *Republiek* vasgespyker het, naamlik in die beroemde allegorie van die grot. Die hoedanigheid van *a-letheia*, onverborgenheid, was tot dan toe as die kenmerk van die waarheid beskou. Maar met hierdie passasie van Plato het die mense begin om die waarheid meer te definieer as die juistheid van 'n verstandelike oordeel. Die waarheid het voortaan in die menslike verstand gelê in soverre die verstand na waarheid oor die dinge oorgedeel het. Deur hierdie betekenis van die waarheid as die primêre en essensiële sin oor te neem was die Grieke in staat om die wetenskap, die enigste en onderskeidende kenmerk van die Westerse beskawing, tot ontwikkeling te bring. (Barrett 1971, p. 238)

Geen Oosterse beskawing het op 'n soortgelyke wyse die syndes van die Syn losgemaak nie. Ofskoon Heidegger nie na hierdie Oosterse beskawings verwys nie – hy ontleen sy gegewens altyd aan die Weste – kan ons nie nalaat om daarna te verwys wanneer ons sy denke wil plaas nie. Nog in Indië of Sjina, nog in die filosofieë wat hierdie beskawings voortgebring het, is die waarheid in die verstand gelokaliseer. Die Indiese en Sjinese wyses het in teendeel nadruk op die teenoorgestelde gelê, naamlik dat die mens solank as wat hy in sy verstand opgesluit bly die waarheid nie bereik nie. Iemand wat die waarheid in sy gees lokaliseer sou vir hierdie wyses nie slegs as in dwaling verkerend nie, maar ook as 'n menslike psigiese afwyking voorgekom het. (Dit is volgens die outeur nie absoluut waar nie. Wat van byvoorbeeld die idealistiese *Joghatsjara*-skool van die Boeddhiste?) Die groot historiese skeiding tussen die wêreld van die Westerse en die van die Oosterse mens het plaasgevind omdat elk 'n ander uitspraak met betrekking tot wat die waarheid is gemaak het...Die ontwerp (Heidegger se woordaanwending) van die Grieke om die waarheid op 'n bepaalde wyse te definieer was essensieel eindig soos alle menslike ontwerpe en bevat daarom sy eie ontkenning. Ons kan onself nie definieer sonder om die ander moontlikhede wat ons nie is te ontken nie. As die Grieke nie die objekte uit die omgewende grond van die Syn losgemaak het nie, sou dit wat ons as die Westerse intellek ken nie ontstaan het nie. (Barrett 1971, p. 239 - 240)

Die moderne wetenskap behou sigself voor om 'n skerper skeiding tussen mens en natuur aan te bring; en die denke van Descartes is die uitdrukking van hierdie breuk. 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 geskeie is nie – word vergeet. (Volgens die outeur is een van die kenmerke van die mistiese gewaarwording die eenheid daarvan, dat subjek en objek nie geskeie is nie.) Daar bly volgens Heidegger dan vir die mens niks anders oor as sy wil om oor die objekte mag te hê nie; en hy sê dat Nietzsche in hierdie opsig die hoogtepunt van die Westerse metafisika is, en hierdie metafisika kulmineer op sy beurt in die situasie van die teenswoordige wêreld waar die mag die hoogste woord het. (Barrett 1971, p. 240)

Heidegger praat hier oor een van die mees oorheersende houdings in die huidige wêreld, 'n houding wat aan die dag tree in ons onvoorstelbare hartstog om die lewe op alle gebiede te organiseer. Die sakeman wat tydens die naweek die stad ontvlug jaag na die golf- of tennisbaan

of na sy seilboot, onthaal sy gaste met sukses, alles volgens 'n program wat tot op die sekonde gereël is, en wanneer die naweek ten einde loop vlieg hy terug na die stad, maar sonder dat dat hy die geleentheid of die wens gehad het om êrens 'n veldpaadjie te vat en so van homself ontslae te raak – so 'n man, sê ons, is wonderlik georganiseer en weet presies hoe hy met dinge moet omgaan. En inderdaad gee hy ook blyke van 'n bewonderenswaardige mag oor die dinge; oor die syndes, maar nie oor die Syn nie, want daarvan word hy nooit bewus nie. Om in 'n veldpaadjie te stap is nugter gesê om van jou ek wat van die natuur geskei is te vergeet, en die synsgebied waar subjek en objek nie meer in 'n moorddadige verdeeldheid teenoor mekaar staan nie binne te tree. Die verhouding van die digter tot die Syn is nie die verhouding van die bedrywige magsmens tot die syndes nie. Die magsmens gaan na buite die stad en keer terug sonder dat hy werklik daar was. Die huidige mens, die tegniese mens, is die nuutste afstammeling van die Cartesiaanse mens, maar sonder Descartes se hartstog vir helder en duidelike begrippe. Soos Descartes, opgesluit in sy verligte ego, teenoor 'n wêreld van materiële objekte gestaan het wat volkome vreemd en moontlik onkenbaar was, net so staan die tegniese mens voor die objekte van sy wêreld. Hy het geen behoefte aan hulle nie en is nie in staat tot 'n vertroulikheid met hulle wat verder reik as die kennis van watter knoppie hy moet druk om 'n masjien in werking te stel nie. (Barrett 1971, p. 240)

In sy groot verhandeling oor die psigologie en die geskiedenis van die kuns, *Les Voix du Silence*, het André Malraux hierdie Nietzscheaanse opvatting baie welsprekend tot uitdrukking gebring. Die boek loop oor van beeldspraak wat betrekking het op stryd, verowering en oorwinning... Maar laat al sy militêre metafore ons die ander kant van kuns sien? Gee hulle ons te verstaan dat die kunstenaar, maar ook die beskouer, hom geduldig en passief aan die artistieke proses moet onderwerp, dat hy rustig moet wag tot die beeld sigself voortbring; dat dit valse tone sal voortbring sodra hy iets probeer forseer; kortom dat hy die waarheid van sy kuns oor hom moet laat kom? Dit alles vorm deel van wat Heidegger bedoel wanneer hy sê dat ons die Syn moet laat wees. Deurdat hy dit laat wees laat die kunstenaar dit tot hom en deur hom spreek; en so moet die benadering van die denker ook wees. (Barrett 1971, p. 242)

Heidegger en nihilisme

Greene stel dit so: In die *Inleiding tot Metafisika* van sy middelperiode worstel Heidegger (Greene 1972, p. 461) nog steeds met Syn. Hy vra: 'Hoe staan dit met Syn?' en vind dat hierdie vraag gewortel is in die intellektuele geskiedenis van die Weste en in die besonder in die fenomeen van die nihilisme. Wanneer ons probeer om Syn in die gesig te staar, om te dink (p. 462) wat dit is wat is, kry ons niks om te sê nie. Syn, gestel teenoor 'n bepaalde ding, is feitlik niks. Kan dit so wees, of is dit onself wat die fout maak, vra Heidegger. Is dit in ons geskiedenis dat die 'niksheid' van Syn lê? Syn het soos niks begin voorkom omdat ons 'uit Syn geval het' – ons het die 'nabyheid en beskerming' van Syn verloor. Deur dwaas agter hierdie en daardie ding aan te hardloop het ons ons ware roeping om die Grond waardeur alle dinge is – die Heilige, Syn self – te seek versaak. Dit is ons geskiedenis en terselfdertyd die vergeet van ons geskiedenis. Deur te vergeet wat ons is en wat Syn is leef ons in 'n verdonkerde wêreld. Let daarop dat Heidegger op hierdie stadium volgens Greene die Syn (soos die mistici – outeur) die Grond waardeur alle dinge is noem.

Die verdonkering van die wêreld is 'n konstante tema van Heidegger. Hy sê dat ons in die tydperk van navorsing, van die beplande sistematiese koördinasie van intellektuele take leef. En

watse soort take kan beplan en gekoördineer word? Netjiese beperkte take, wat nie veel teoretiese insig vereis nie, take van vervaardiging en die uitvinding van beter patente. Die versameling van patente, dit is wat ons najaag, dit is waarop spesialisasie neerkom. En hierdie grootskaalse proliferasie van tegniese vaardighede het nietemin sy innerlike eenheid, dit is sy historiese en metafisiese eenheid. Dit moés op hierdie manier gebeur want ons het uit Syn geval. Ons stel meer belang in afsonderlike syndes, van genes tot ruimteskepe, as in ons ware roeping om bewakers en wagers van Syn te wees. Dus is ons verdwaal, ons weet saam met Nietzsche nie waar ons is nie, en Syn self het 'n waas en 'n fout, niks, geword. (Grene 1972, p. 462)

Dit is natuurlik nie net Heidegger wat ons nooddrufte tyd aanval nie. Wat sy bepaalde siening van moderne dekadensie onderskei is egter dat die verhaal reeds in die Griekse en selfs al in die Pre-Sokratiese filosofie vertel is. Vir hom sou 'n nadenkende herbevestiging van liberalisme betekenisloos wees: die liberale denkbeeld van 'n vry samelewing met sy 'kultuur', sy 'waardes' en 'ideale' is 'n hulpelose gebaar, 'n laaste verdwaasde hyging voor totale negatiewiteit ons oorweldig... Baie lank gelede al is die skade aangerig. Soos Nietzsche dit gesien het, sou tot die Christendom van sy begin af gedoem wees om te vernietig in plaas van verlos. Maar wat het dan van Parmenides tot Aristoteles gebeur? Die kern hiervan is nogeens die verlies van Syn. Een seksie van die *Inleiding tot Metafisika* is genaamd 'Syn en Denke', 'n digotomie, soos Heidegger verduidelik, wat nie vir die eerste en grootste denkers van die Weste bestaan het nie. Vir Parmenides was *einai* (Syn) en *noein* (Denke) een. Let daarop dat as Heidegger op hierdie stadium wil teruggaan na 'n siening waar Syn en denke een is hy wil teruggaan na 'n idealistiese stelsel wat onder andere ook deur Hegel aangehang is. Hierdie eenheid van Syn en denke noem Heidegger *Vernehmen* (verneem). Menslike eksistensie was volgens Heidegger gewortel in hierdie eenheid. Die mens het uit diep vereenselwiging met Syn en die vergestaltung van Syn – wat ware vergestaltung was en nie illusie nie – gelewe, sowel as uit die wording van Syn, wat ook een met Syn was, nie die blote fluksie waartoe die foutiewe interpretasie van Herakleitos gelei het nie. In logos (denke), wat dieselfde as Syn is, was die mens geborge, gefundeer en tuis. Maar teen die tyd van Aristoteles is die mens reeds losgebreek van hierdie eerste groot verankering en weggevoer op die gety van nihilisme waarop ons nog steeds dryf. Die mens het 'n 'rasionele dier' geword, die dier wat logos *het*, kan kalkuleer, weet hoe om sy weg te vind – die suksesvolste dier, maar ontruk aan sy grond in Syn. Sy bestaan is *unheimlich*, grieselig, ontuis. Heidegger se teorie van waarheid vertel dieselfde verhaal. Vir die pre-Sokratiese was waarheid *aletheia*, die onverborgenheid van Syn. Teen die tyd van Aristoteles het waarheid 'n eienskap van proposisies geword – hulle 'ooreenstemming' met 'feite'. Ook volgens Detienne (1996, p. 52) het *aletheia* tydens die Argaiiese (voor-Klassieke) Tydperk van Griekeland 'n betekenis gehad wat in belangrike opsigte van die betekenis daarvan tydens die Klassieke Tydperk verskil. Waarheid is deur die voordraende digter ge-uit. Sy waarheid was 'n waarheid van teenwoordigstelling. Dit is nooit betwyfel of bewys nie. Die vroeë *aletheia* het nooit die betekenis van ooreenstemming van 'n proposisie met die objek daarvan, nog samehang tussen oordele, gehad nie. Dit was nie die teenoorgestelde van 'leuens' of 'valsheid' nie. Die enigste betekenisvolle opposisie was die tussen *aletheia* en *lethe* (vergetelheid). Indien die digter waarlik geïnspireer was, indien wat hy te sê gehad het gebaseer was op die gawe van heldersienheid, is sy spraak geïdentifiseer met 'waarheid'. Die skeiding van waarheid van Syn het volgens Heidegger direk gelei tot nihilisme en Nietzsche se stelling dat Syn 'n 'waas' is. (Grene 1972, p. 462)

Nogeens terug na Heidegger en Syn

Maar wat is Heidegger se Syn dan? Ons hou van bondige formules wat iets presies verduidelik. Indien iemand sou sê: 'n Driehoek is 'n figuur op 'n plat vlak wat deur drie reguit lyne begrens word, dan is dit vir ons duidelik wat 'n driehoek is. Maar anders as die driehoek is hierdie Syn iets waartoe geen verstandelike beeld of voorstelling adekwaat is nie. Dit word bereik deur 'n soort denke wat anders is as die rede wat deur middel van begrippe dink. Heidegger weet dat die Duitse *denken* (dink) en *danken* (dank) asook *andenken* (vergelyk 'aandenking') etimologies verwant is. *Andenken* beteken om jou te herinner. Werklik dink, dink wat in die Syn wortel, is ook 'n daad van dank en herinnering. Wanneer 'n goeie vriend by sy vertrek sê: 'Dink aan my' beteken dit nie 'Roep 'n objektiewe beeld van my op' nie, maar 'Laat my, ook in my afwesigheid, by jou wees'. So moet ons ook aan die Syn dink, naamlik deur dit by ons te laat wees, al kan ons ook geen verstandelike beeld daarvan hê nie. Die Syn is juis hierdie onsigbare en alles deurdringende teenwoordigheid wat nie deur 'n verstandelike begrip omvat kan word nie. Om die Syn te 'dink' is ook om die syn met dankbaarheid te gedenk, want ons menslike eksistensie is in die laaste instansie in die Syn gewortel. (Barrett 1972, p. 243 - 244).

Barrett sê verder: En wanneer ons van die Syn, juis omdat ons probleme het om dit as 'n verstandelike begrip voor te stel, probeer vergeet, word al ons menslike en humanistiese ondernemings met die leegte bedreig. Deur van die Syn te vergeet, word ons bestaan self van sy wortel losgeskeur. (Barrett 1971, p. 244) Let weereens daarop hoe moeilik dit is om van die metafisiese uitdrukking weg te kom dat ons bestaan in Syn gewortel of gefundeer is. Het Heidegger mettertyd besluit dat geen taal Syn kan weergee nie omdat laasgenoemde op lange laas dieselfde probleem as Kant se *Ding-an-sich* opgelewer het, naamlik dat dit vir Heidegger die 'grond' van die fenomene geblyk het, of 'n substansie waarvan die fenomene die attribute was?

Heidegger het ons nie in soveel woorde gesê wat die Syn is nie. Maar wie *Sein und Zeit* deurgelees het, het daar 'n konkrete synsbegrip van oorgehou wat geheel en al verskil van alles wat ons Westerse filosofiese tradisie tot dusver aan die lig gebring het. Deur *Sein und Zeit* sien jy die mens as 'n wese wat in elke senuwee en vesel van sy lewe transparant en oop vir die Syn is. (Barrett 1971, p. 244) En dit is miskien 'n duideliker begrip van die Syn, die onuitspreeklike, as wat watter denker van die Weste ookal ons tot nog toe gegee het. (Moenie Plotinus en die ander spekulatiewe mistici van die Weste vergeet nie – outeur.)

Guignon (1993, p. 317) verduidelik hierdie projek van Heidegger om die Synsvraag te beantwoord. soos volg: Hierdie vraag vra, aangaande dinge in die algemeen (rotse, gereedskap, mense ens.) wat dit is om so 'n soort entiteit te wees. Dit is die ontologiese vraag wat eerste deur die filosowe vanaf Anaximander tot Aristoteles gestel is. Heidegger meen egter dat die filosowe in hulle poging om die vraag te beantwoord vanaf Plato die spoor byster geraak het omdat hulle geneig was om aan Syn as 'n eienskap of essensie wat voortdurend in dinge aanwesig is te dink. ...Plato het Syn verstaan (Zimmerman 1993, p. 249), nie as die dinamiese aanwesigstelling van entiteite nie, maar eerder as die ewig aanwesige, onveranderlike bloudruk of plan, die vorm (*eidōs*) of model van al die dinge wat in die gebied van wording is. Deur Syn te verklaar as die permanent aanwesige grond van entiteite het Plato die geskiedenis van metafisika wat nou reeds 2 500 jaar geduur het geïnisieer. Die Romeine het 'n verreikende wending (Zimmerman: 'crucial twist') tot die metafisiese tradisie bygedra deur die metafisiese grond te teken as dit wat 'veroorzaak' dat dinge tot aansyn kom. Voortaan sou metafisika veral daarmee gemoeid wees om te sê waar dinge vandaan kom, hoe hulle geskep is. Die Middeleeuse teoloë het die metafisiese tradisie hulle eie gemaak en geredeneer dat vir iets 'om te wees' beteken dat dit tot stand gebring

is en onderhou word deur die opperste entiteit, die Skepper, volgens Bybelse geloof. In vroeë moderne tye was die menslike rede arrogant genoeg om *homself* as grond van entiteite te sien. Heidegger wou hierdie geskiedenis van Syn 'n transformasie laat ondergaan deur aan die lig te bring dat daar geen ewige of finale 'grond' van dinge is nie, dat wat ons met Syn bedoel altyd deur historiese faktore bepaal word. Hierdie antieke Griekse en Middeleeuse filosowe het met ander woorde in die 'metafisika van aanwesigheid' wat aan Syn as 'n substansie dink verval. Wat in die tradisionele metafisika misgekyk is, is die agtergrondtoestande wat dit vir entiteite moontlik maak om uit te staan omdat hulle op een of ander bepaalde manier van belang is. Heidegger sê verder dat die Syn van entiteite in die wêreld (Guignon 1993, p. 318) gekonstitueer word deur die raamwerk van verstaanbaarheid of ontsluiting wat deur *Dasein* se praktyke geopen word. Hierdie oopte is waarheid in die oorspronklike sin van die Griekse woord *aletheia*, wat Heidegger vertolk as 'onverborgenskap'. Die analise van *Dasein* in *Sein und Zeit* is 'n ontologiese hermeneutiek tot die mate dat dit 'n verklaring lewer van hoe verstaan in die algemeen moontlik is. Die uitkoms van die analise is 'n kensketsing van menslike bestaan op 'n wyse wat ooreenkom met wat Heidegger beskou as die vroegste Griekse ervaring van Syn as 'n te-voorskyn-kom-tot-aanwesigheid (*physis*): om mens te wees is 'n tydelike of tydgewyse gebeure van selfmanifestering wat ander soorte entiteite vir die eerste keer in die wêreld laat 'te voorskyn kom en voortbestaan'. Vanuit so 'n perspektief het die tradisionele substansiebegrip – of dit nou mentaal of fisies is – eenvoudig geen rol om in die begripsvorming van mense te speel nie. Heidegger se uitnemende kensketsings of 'de-strukturerings' van die tradisie doen aan die hand dat die substansie-idee slegs na vore kom wanneer die toestande wat entiteite moontlik maak vergeet of verdoesel word.

Heidegger en die niks

Delfgaauw (1957, p. 167) sê verder dat die mens se bewuswording van Syn soos dit in *Sein und Zeit* uiteengeset word saamhang met bepaalde lewensomstandighede waartydens die niks, maar soms ook ander gemoedtoestande, na vore kom. Die mens blyk volgens Heidegger 'n wese te wees wat in die wêreld opgaan, wat besig is met die dinge in die wêreld, en handel, voel, wil en dink op die wyse dat 'n mens of die *alledaagse mens* handel, voel, wil en dink. Deur sy alledaagse besigwees met die wêreld en met die ander mense wat deel daarvan uitmaak, kan die mens (*das Dasein*) die beste gekarakteriseer word as sorg (*die Sorge*). *Dasein* het dus 'n sekere aanvoeling vir syn, maar hierdie aanvoeling is voor-wysgerig. Dit lê opgesluit in alles wat hy doen, maar dit word nie deur hom tematies of begripmatig uitgewerk nie...Maar is die mens nou nie so in sy alledaagse doen opgesluit dat hy nie meer in staat is om dinge op 'n nuwe en ander wyse te sien nie? Van so 'n 'op 'n ander wyse sien' kan net sprake wees indien 'n besondere ontroering die mens aan die alledaagsheid ontruk. Heidegger noem verskillende vorme van hierdie ontroering, onder andere die vreugde en die angs. In *Sein und Zeit* word die betekenis van die angs in meer besonderhede uitgewerk. Die angs oorval die mens. Dit is nie dieselfde as vrees, wat altyd 'n bepaalde oorsaak het nie. Die angs het geen aanwysbare oorsaak nie: die mens is angstig oor *niks*. Dit bring egter juis na vore dat die mens in sy angs met die niks gekonfronteer is. Die hele bedrywige wêreld, alle syndes, val weg. Wat bly, is niks. Die mens *verniks* (Duits: *nichtet*) die syndes: dit wil sê die niks laat die nietigheid van alle syndes en van alle menslike bedrywigheid sien. So ontdek die mens dan sy eie nietigheid en daarmee sy eintlike of outentieke Syn, wat nie in die sorg vir die alledaagse bestaan, sy oneintlike syn, herken kan word nie.

In sy later werk betoog Heidegger (Delfgaauw 1957, p. 168) dat die niks dieselfde is as

die Syn. (Die outeur wil hier om verwarring teen te werk beklemtoon dat hierdie 'niks' van Heidegger dus nie sonder meer aan sy 'nihilisme', wat meer met objektiewe rasionalistiese of metafisiese verstandelike oordele saamhang, gekoppel kan word nie, alhoewel daar tog 'n sekere verband tussen die twee begrippe is. Verder wil hy ook noem dat hierdie identifikasie van niks en Syn uit 'n mistiese oogpunt uiters sinvol is. Die Boeddhistiese sê byvoorbeeld ook dat *samsara* of die wêreld van illusie *nirwana* is.) Die Syn kan sig immers aan die alledaagse mens, wat daaraan gewoon is om met die syndes om te gaan, alleenlik maar as die niks voordoet, juis omdat dit geen synde is nie. Hiermee is egter ook die toegangsweg tot die Syn gevind. Die ontdekking van die Syn wanneer hy hom van die syndes afwend vervul die mens met vreugde. Wat die Syn self is, is nie te sê nie. Dit is dit wat die syndes laat wees, maar tog self op geen enkele wyse 'n synde is nie. Dit is nie die totaal van die syndes nie... Wat dit wel is, kan op geen enkele wyse positief uitgedruk word nie, maar tog word elke menselewe en die hele geskiedenis van die mensheid bepaal deur die wyse waarop die mens teenoor die Syn staan.

Wat die kompleks van die begrippe dood, ang en eindigheid in *Sein und Zeit* betref, moet ons insien dat vir Heidegger wat hy die *niks* noem nou aan hierdie begrippe gekoppel is. Die niks is 'n aanwesigheid in ons bestaan, altyd aanwesig in die innerlike lewe wat sig afspeel onder die kalm oppervlakte van druk besig wees met dinge. Ons ang wanneer ons met die niks gekonfronteer word ken vele skakerings en vorme: nou bewend en kreatief, dan weer panies en destruktief. Maar net soos ons asemhaling is dit nooit van ons te skei nie, omdat die ang ons bestaan self is in sy volstreekte onsekerheid. In die ang is ons en is ons terselfdertyd nie, en dit is ons vrees. Ons eindigheid is sodanig dat die positiewe en die negatiewe ons hele bestaan volkome deurdring. (Barrett 1971, p. 235)

Dat die mens eindig is, is nie louter 'n psigologiese kenmerk van hom persoonlik of van die menslike geslag nie. Ook is hy nie eindig louter omdat die aantal jare wat hom op hierdie aarde toebedeel is beperk is nie. Hy is eindig omdat die 'nie' – die ontkenning – die binneste kern van sy bestaan deurdring. En waar kom die 'nie' vandaan? Van die syn self. *Die mens is eindig omdat hy leef en hom beweeg in 'n eindige verstaan van die syn.* Dit beteken onder andere ook dat die menslike waarheid steeds deurdronge is van onwaarheid. En hier is ons so ver as wat dit moontlik is verwyder van Hegel en die filosowe van die Verligting wat die hoop gekoester het dat alle waarheid in een sisteem vervat kan word. (Barrett 1971, p. 235)

Wanneer Heidegger ons iets byna soos passiwiteit teenoor aktiwiteit aanbeveel, soos reeds ter sprake gekom het in verband met 'n wandeling in die veld of die kyk na kunswerke, laat hy ons weereens in die rigting van die Ooste kyk. Daar is sonder enige twyfel duidelike punte van ooreenkom tussen sy denke en die van die Ooste. Voor hom het die Westerse metafisika nooit oor die wese van die nie-syn gedink nie, maar die Boeddhistiese metafisika het dit wel gedoen. Barrett waag dit selfs om te dink dat van alles wat ons van die verlede oorgeërf het die *Tao* van die Sjinese filosofie die naaste aan die syngbegrip van Heidegger kom. (Barrett 1971, p. 242 - 243)

Maar nou wil die outeur hier verder gaan en byvoeg dat wanneer ewigheid en oneindigheid vir die mens in 'n diepgaande Westerse of ook Sjankaraanse mistiese gewaarwording 'n werklikheid geword het, dit ook so gesien kan word dat die niks nou vir hom 'n volslae onwerklikheid geword het. Dan weet die mens dat niks 'n paradoks is, die Absolute of Gees se mees verbasende negatiewe skepping. Dan het die mens die ang wat hy in die

aangesig van niks en die dood ervaar agtergelaat. Die niks kan nie niks wees nie want buite Syn en bestaan is daar niks. Indien jy dit vir jou so voorstel dat daar buite Syn 'n leegts is, is daar presies wat jy dit noem – 'n leegte. Maar dan is die leegte deel van Syn en glad nie niks nie. 'Buite Syn' is dus ook 'n paradoks, want alles waaroor gepraat of geformuleer kan word is reeds binne Syn. Ons kan oor 'niks' praat: dit is 'n begrip. Die niks kan nie niks wees nie want dit is uit Syn, die hoogste realiteit, wat ook denke is, gebore. Niks is nog steeds deel daarvan, maar tog noem ons dit in ons gevallenheid saam met Hegel niks, dit wat die antitese van maar ook die naaste aan Syn sou wees. So word Syn dan die leegste en mees abstrakte begrip, nog leer as niks. Maar selfs in die Logika van Hegel dit is 'n volslae paradoks, want hy lei al die ander, hoër kategorieë van Syn af, tot by die Absolute Idee, wat die rykste en hoogste kategorie is, en uiteindelik lei hy die totale inhoud van sy filosofie daarvan af. Syn is dus nie leeg nie, maar oorborrelend, vloeiend, dinamies en vol soos die Natuur self, en dan voel ons weer tevrede, want dit is soos dit behoort te wees. Maar nou is ons alweer baie ver van Heidegger af verwyder en baie na aan Sjangara.

Heidegger en taal

Bekendwording met Heidegger se denke lei tot die bepaalde ingesteldheid dat ons probeer om uit die hoër op genoemde nihilistiese lotsbestemming terug te keer. Sy filosofiese beskouing van poësie val hierby in. Taal is volgens hom magies want dit is nie slegs 'n instrument tussen ander soortgelykes nie; dit is slegs taal wat dit vir ons moontlik maak om in oopheid te staan ten opsigte van dit wat is. Dit geld sekerlik nie vir ons onbeduidende praatjies of ons harde, leë wetenskaplike of pseudowetenskaplike terminologie nie. Sulke taal, soos die 'kultuur' wat daardeur uitgedruk word, is nie meer aan Syn verbonde nie. Dit is wortelloos, soos die massamens wie se selfvoldane middelmatigheid dit oordra. Maar taal ontspring in der waarheid uit 'n ander oord; die ware herkoms van taal is digkuns, en digkuns is 'die oorspronklike taal van 'n historiese volk', die taal waarin daardie volk 'Syn grondves'. En omgekeerd is die groot digters dus diegene wat taal in sy oerkrag kan herstel. (Greene 1972, p. 462)

Heidegger baseer dus sy ontologiese gronding van taal, opgevat as die huis van Syn, selfs as die fondament van Syn, op die interpretasie van sekere versreëls van Hölderlin soos *Dichterisch wohnet der Mensch* (Digterlik woon die mens) of *Seit ein Gespräch wir sind* (Sinds ons 'n gesprek is). Ons nihilistiese lotsbestemming maar ook ons hoop op verlossing is gekoppel aan die vraag *Wozu Dichter in dürftiger Zeit?* (Waartoe digter in nooddrufte tyd?). En die beroep op digkuns is ook 'n beroep op profesie: 'Die digter benoem die Heilige. Die digter spreek Syn.' Dit is die digter, sê Heidegger in *Holzwege*, sy opstel oor Rilke, wat in die kosmiese nag 'n spoor van die verdwene gode laat terugkeer. Die mens is 'n waagstuk, het Nietzsche gesê. Die digters is egter die wat nog meer waag; hulle is op die *Spur des Heiligen* (spoor van die heilige) – dit wat 'heel maak' en terselfdertyd 'heel is'. Hulle is *auf der Spur zum Heilen* (op die spoor van heling) wat ekwivalent is aan heelheid. Deur hulle kan ons miskien hoop om daardie 'Synsilluminasie' waarvan ons reeds so lank afgedwaal het te herwin. En dit is veral deur Hölderlin, die digter wat die band met die klassieke oudheid so sterk aanvoel het, dat ons ***bewus kan word van die nabye maar moeilik begrypbare god*** (beklemtoning deur outeur omrede die klinkklare sinspeling op mistiek wat 'n intuïtiewe maar nie-rasionele bewustheid is). Dit is 'n god wat ver verwyder is van teologie of piëteit of enige van die gewone bane van godsdienstige gewoonte of gevoel, maar 'n god wat presideer oor daardie lank verlore Syn waarna Heidegger, volgens die outeur, so volgehoue en deurtastend gesoek het. Hy het, sover die

outeur se kennis strek, nooit die uitdrukkings mistiese gewaarwording of mistiese ervaring gebruik nie, en dit laat die outeur in die duister of hy ooit so iets ondergaan het of nie. (Grene 1972, p. 462 - 463)

Volgens Solomon (1972, p. 187) is dit duidelik dat in *Sein und Zeit* begrippe en taal baie belangrik is. Die inleiding van *Sein und Zeit* is deurtrek van stellings oor 'begrippe' en taalkundige oorwegings is oor die algemeen van sentrale belang in Heidegger se werk. In *Sein und Zeit* sê hy dat 'spraak as 'n eksistensiële voorwaarde vir die oopheid van *Dasein* konstitutief vir die essensie van laasgenoemde is'. In die *Inleiding tot Metafisika* begin die analise van Syn met 'n studie van die etimologie en grammatika van die woord 'Sein'. Selfs in 'n later artikel oor die digter Hölderlin sê Heidegger dat 'ons is wat ons vir mekaar sê'. Gevolglik is dit 'n verdedigbare en aanneemlike interpretasie van Heidegger se vroeë denke dat hy hoofsaaklik gemoeid is met **begrippe** van Syn. Dit laat die outeur vra: Waarom beperk Solomon hierdie stelling tot Heidegger se vroeë denke? Die antwoord daarop is soos ons weet eenvoudig: Hy doen dit omdat Heidegger se laat uitsprake gemoeid is, nie meer met begrippe van Syn nie, maar met die **onuitspreeklike** Syn. Dit hang daarmee saam dat Heidegger se vroeë werk *Dasein*-gesentreer is terwyl sy laat werk Syngesentreer is. Heidegger se rypste uitspraak is dus dat geen taal akkuraat kan formuleer wat Syn is nie – net wat die mistici nog deur alle eeue gesê het. Dit onthef ons egter nie van ons belangrikste menslike taak om (soos byvoorbeeld Heidegger) Syn of die Absolute nogtans nie te vergeet nie en deur ons te laat spreek. Die laaste paar sinne van die paragraaf laat 'n mens wonder of die later Heidegger se Syn nie ook maar 'n soort ontologiese grond is wat nog dieper as taal lê nie.

In die *Inleiding tot Metafisika* en ander werke van die 'middelperiode' (Solomon 1972, p. 221) lyk dit asof Heidegger aanneem dat 'n publieke of algemene, ontologies adekwate taal moontlik sou wees. In sy laat werke redeneer hy dat alle taal nie-otentiek of oneintlik is. Hy verwerp persoonlike taal uiteindelik egter nie omrede so 'n taal nie daarin slaag om persoonlike waarhede vas te vang nie, maar omdat sy onsekerheid aangaande die moontlikheid om ooit algemeen geldende waarheid aangaande Syn in hoegenaamd enige taal, veral persoonlike taal, vas te vang te sterk geword het. Hy handhaaf dan die mening dat Syn nooit waarlik verstaan kan word nie, en dat ons dus nooit 'n adekwate oplossing vir die Synsvraag sal hê nie. In soverre as taal die publieke taal van *das Man* (die 'gemiddelde' mens op straat) is, kan dit nie die eksistensiële siening van Syn weergee nie. Maar selfs die mees persoonlike digkuns, in soverre as wat dit deur ander, of vir die publiek, verstaanbaar is, kan nie die ekspressie van Syn wees nie.

Die outeur is nie so seker of hy hier met Heidegger saamstem nie. Hoe is dit dan dat ons tussen mistiese en nie-mistiese tekste kan onderskei? Hoe is dit dat ons mistiese filosowe van nie-mistiese filosowe kan onderskei? Hoe is dit dat Heidegger self die outeur deur sy nagelate filosofie oortuig het dat hy ten minste in sy laat periode 'n mistiese neiging gehad het? Omgekeerd: Hoekom betwis die outeur sommige kritici se mening dat Scriabin en Holst se musiek misties is? Daar is ook iets in die tekste self wat die mistiek oordra. Indien Heidegger bedoel dat Syn nie in ons tyd op die intellektuele of rasoniese vlak oorgedra kan word nie, sal die outeur dit nie betwis nie, al is dit ook net voorlopig, omdat ons nog maar net op die huidige vlak van geestelik ontwikkeling is, maar om te sê dat digkuns (of enige teks in die postmoderne sin) nie 'n ekspressie van Syn (of die Absolute) kan wees nie is nie waar nie. Is dit Solomon se interpretasie van Heidegger wat hier foutief is? Is dit ooit wat Heidegger self bedoel het? Het hy dan nooit sy Syn in sommige syndes teruggevind nie; nie in die verse van Hölderlin nie, nie in die Nuwe Testament nie, nie in die geskrifte van die Middelleeuse mistici nie, nie in die

Enneades nie?

Volgens Barrett (1971, p. 245) is om 'n denker te wees (selfs in die eminente sin waarin Heidegger dit is) nie genoeg om 'n mens te wees nie. Indien denke ons ons wortels kon teruggee, sou Heidegger se denke dit doen, want nog nooit was 'n denker so in die lewe van elke dag gewortel soos hy nie. Maar klaarblyklik doen sy denke dit nie. Soos geen ander denker nie het hy ons so ver gebring dat ons weer sien wat in lig gehul is en in 'n visioen (p. 246) aanskou word, maar ons moet 'n stap verder gaan en sien dat vir alle lig vuur nodig is.

Die outeur kan tot 'n groot mate, maar nie geheel en al nie, met Barrett saamstem. Die visioen en lig verskaf byna sonder uitsondering die vuur, motiveer ons om op te tree. Dit is blote denke wat ons nie tot optrede beweeg nie. Verder is daar gebore denkers en gebore doeners wat altyd hulleself bly. Ten minste die gloed van die vuur was vir die outeur reeds baie gou tydens die kennismaak met Heidegger se denke duidelik, veral nadat dit duidelik geword het dat Syn nie vir Heidegger met rus wil laat nie en dat hy nie anders kan as om aan te hou om daaroor te dink nie. In *Sein und Zeit* waar nog hoofsaaklik deur 'n bril van *Dasein* en eksistensie (en geloof in algemeen geldende denke?) gekyk word, is vasberade, volgehoue, weloorwoë en verantwoordelike denke nog te belangrik om die liggloed baie duidelik te laat deurbreek, maar wanneer Heidegger hom later daarmee versoen het dat Syn sig nie in die net van filosofiese beredenerings laat vang nie en hy net gelate moet wag dat Syn spontaan in deur hom moet spreek is die pragtige sagte liggloed onmiskenbaar in sy 'mitiese' taal. Dít sal sekere mense nie net hoorders van die woord nie maar ook doeners van die woord maak.

Tog is dat ook belangrik wat Barrett verder sê en die outeur stem tot 'n groot mate met hom saam. Kierkegaard teenoor Heidegger, sê Barrett, dit is die wesenlike teenstelling waartoe 'n kritiek soos die van Buber ons terugbring. Hierdie teenstelling draai om die twee verskillende waarheidsbegrippe van die twee filosowe: vir Kierkegaard lê dit in die etiese en religieuse hartstog van die individu, vir Heidegger in die Syn self as die oop vlakke waar subjek en objek saam kan wees en mekaar dus kan ontmoet, en by die ontbreek waarvan daar nog subjek nog objek sou wees...Maar moet die soek na die Syn nie, soos die Ooste meen, een en dieselfde as die brandende dors van die individu na persoonlike verlossing wees nie? Is die denke self nie onvolledig totdat dit persoonlike verlossing met sig verenig het, of liever, opgehou het om dit van sig geskeie te hou nie? Is die Griekse woord vir waarheid, *a-letheia*, wat vir Heidegger soveel gewig dra, nie ten slotte afgelei van die meer konkrete byvoeglike naamwoord *alethes* nie, wat, op die individu toegepas, een mens wat waar, oop, opreg is beteken nie? Kortliks gesê ontstaan waarheid eers by die *mens* wat die waarheid in hom het...Heidegger lê hom volgens Barrett te rustig by die 'dood van God' neer. Indien hy hom werklik ervaar het, so voel ons dit aan, sou sy denke meer gepynig en gefolter gewees het – of inteendeel blymoediger, omdat hy die dood oorleef het. (Barrett, p. 246)

Uit hierdie gedeelte oor taal maak die outeur die afleiding dat Heidegger wil hê dat taal die ontologiese grond van Syn moet wees, maar voeg by dat dit vanuit die mistiek ook so gesien kan word dat Syn 'n soort finale oorsaak, of tydsgewys gestel, 'n soort toekomstige grond van taal, en alles waarvan taal die grond is, is – veral as hy praat van 'ons belangrikste menslike taak om (soos hyself) Syn nie te vergeet nie en deur ons te laat spreek'. Die mistici doen dieselfde, maar net ten opsigte van God of die Absolute. Volgens Solomon (1972, p.185) het Heidegger in sy latere werke 'n soort idee van 'Syn' in sy skynbaar ateïstiese filosofie ingevoer wat baie soos

die ‘Misterie’ van Kierkegaard se God van die Christene is.

In sy geskrifte na die Tweede Wêreldoorlog (Guignon 1993, p. 319) gee Heidegger blyke van ‘n nuwe ideaal van gelatenheid (*Gelassenheit*), ‘n posisie gekenmerk deur meditatiewe denke, dankbaarheid vir die ‘gawe’ van Syn en oopheid vir die stil ‘roep’ van taal.

Aangesien menslike wilskrag alleen (Guignon 1993, p. 319) nie ‘n nuwe epog kan laat daag nie, kan tegnologie nie deur ons pogings beëindig word nie. Maar daar word tog in ‘n beskrywing van ‘n beker as ‘n *viervoud* van aarde, lug, sterflinge en en gode op ‘n nie-tegnologiese omgang met dinge gesinspeel, en Heidegger oorpeins vorme van poësie wat uitwys na ‘n nuwe, nie-metafisiese ervaring van Syn. Deur ‘n getransformeerde verhouding tot taal en kuns, en deur die agterlating van ‘ontologie’ (die poging om alle entiteite in een opperste entiteit te grond – wat die outeur egter nie beskore is nie; hy is nog te Middeleeus), kan ons ons voorberei vir ook ‘n getransformeerde verstaan van Syn. Ja, volgens die outeur is dit soos die Boeddhiste, sekere natuurmistici en ander agnostici *nirwana* en die Absolute bereik, maar baie metafisies geneigde mistici het oor God gedink en hom ook ‘bereik’. Hulle het hom nie direk deur hulle denke, die logiese afleidings wat hulle gemaak het ‘bereik’ nie, maar eerder deur hulle volgehoue moed en wil om by hom uit te kom; en die Absolute het sig uiteindelik in sy heerlikheid aan hulle geopenbaar (want God is genadig, al benader jy hom verkeerd. Dink maar aan Thomas van Aquino se laat mistiese gewaarwording) geopenbaar soos hy hom aan die Boeddhiste, natuurmistici en agnostici geopenbaar het. En min mense sal vandag bereid wees om te sê dat ‘n medikus of sielkundige wat oor die liggaam of psige van ‘n religieuse Heilige dink minder van hom af weet as iemand wat net in die Heilige glo en glad nie ‘objektief’ oor hom dink nie. Net so het die metafisikus die volste reg om oor die Absolute te dink – maar soos die medikus of sielkundige moet hy versigtig wees, want die mens is feilbaar.

Ons moet volgens Solomon soos hy Heidegger interpreteer (1972, p. 238) nog anderkant die woord *Syn* self gaan en na die primitiewe sinsfenomeen terugkeer. Ons moet by alle filosofiese vooroordele verbygaan, baie waarvan reeds in die struktuur van taal ingebou is. Gewone en tradisionele filosofiese taal sal die deug nie. Soos Heidegger se denke egter ontwikkel, word dit toenemend duidelik dat enige taal van Germaanse afkoms ook nie vir hom sal deug nie. Hy kla dat die taal van *Sein und Zeit* te metafisies was om waarhede aangaande Syn in uit te druk. In later geskrifte wend hy hom toenemend tot ‘n aanpassing van antieke Grieks en konstateer dat dit meer geskik is om die metafisiese insigte in antwoord op die Synsvraag op te vang. Maar spoedig is hierdie terugkeer ook nie meer goed genoeg nie en tydens die oorlog vind ons dat Heidegger hom al meer tot die metafisiese uitdrukkingvermoë van Digkuns wend. Digkuns, hoewel beslis nie identies met filosofie nie, het dieselfde doel: die ekspressie van Syn en die ontsnapping uit die ‘gevalletheid’ wat reeds in alledaagse spraak ingebou is. In sy laatste geskrifte onderskei Heidegger tussen alle menslike taal en die *Woord* of die *Boodskap*, die taal wat ‘Syn met Sigself praat’. Dit word dan ‘n ernstige vraag of mense hierdie taal van Syn kan verstaan, en Heidegger se heel laatste posisie skyn te wees dat geen menslike taal Syn kan uitdruk nie. Die outeur se weerwoord hier is dat die Bybel ook deur God geskryf is en dat Hy nie sy tyd sou mors om dit te doen as Hy geweet het die mens kan dit nie verstaan nie.

In tradisionele filosofie (van Plato tot Husserl) is Syn volgens Heidegger eenvoudig *daar*, of ons dit nou weet of nie, of ons dit betwyfel, ‘in hakies plaas’, en of dit prinsipiëel onkenbaar is. (Solomon 1972, p. 234) Hier moet die outeur egter vir Plato verdedig. Syn is nie by Plato so

eenvoudig, plat en nugter-metafisies daar soos Heidegger dit maak nie en Plotinus was duidelik daarvan bewus. Maar laat ons verder na Heidegger (deur Solomon) luister. Hierdie syn-in-sigself is ook veronderstel om die *waarheid* of die *ware* te wees, en ons sê dat ons idees of oordele waar is indien hulle ooreenstem met die waarheid, of syn, of 'hoe dit werklik is'. Volgens Heidegger ontstaan sulke teorieë as gevolg van Descartes se foutiewe uitgangspunt – die skerp onderskeiding tussen die subjek en die gekende objekte. Hierdie onderskeiding het sedert Plato van filosofie besit geneem en selfs in die grammatika, wat ons noodwendig gebruik wanneer ons van Syn praat, ingedring. Wanneer ons van hierdie teorie afgesien het, hou ons egter op om na *waarheid* te kyk asof dit 'n onbekende is waarmee ons idees, waarnemings, oordele moet ooreenstem en begin om Waarheid te sien as onthulling, ontsluiting, blootlegging. Ja, dit is volgens die outeur die voorkant van die munt met diepsinnige, mistiese en geestelik onontbeerlike inskripsies op. Die agterkant is dat ons sonder hierdie soort denke nie orgaanoorplantings kan doen of buiteaardse liggame besoek nie.

Solomon (1972, p. 233) vat die opmerklieke wysigings (egter veranderings slegs wat nadruk betref) vanaf *Sein und Zeit* tot die later werke van Heidegger soos volg saam. (Die outeur bring hierdie opsomming van Solomon hier na vore omdat ons ons nou veral met taal besig hou, maar ook omdat mistiek al belangriker word.)

Die eerste en befaamdste is die terugdraai vanaf 'n beklemtoning van *Dasein* in *Sein und Zeit* na die Synsprobleem self.

Tweedens word Heidegger se sienings van taal en filosofie al meer radikaal. In *Sein und Zeit* is tradisionele taal onvoldoende vir die probleem. In later geskrifte is hy van mening dat slegs Grieks daarvoor geskik sou wees. Uiteindelik is alle konseptuele taal nie geskik om Syn en Waarheid mee te begryp nie. (Let daarop dat Solomon hier nie dieselfde van taal sê as in 'n vorige paragraaf nie. Vir 'n taal om nie 'n ekspressie van Syn te wees nie, is iets anders as dat konseptuele taal nie geskik is om die betekenis van Syn mee te verduidelik nie. Jesus self, alhoewel hy later as Logos of die Woord geïdentifiseer is, kon ironies genoeg nie sy Vader deur middel van konseptuele taal verduidelik nie. Konseptuele taal alleen is nie genoeg, of soos byvoorbeeld in kuns selfs nie eens nodig, om ekspressie aan Syn of die Absolute te gee nie.) Maar laat ons terugkeer na Solomon se uiteensetting. Volgens hom beweeg filosofie in die geval van Heidegger van die skepping van 'n nuwe, ideële taal na die etimologie van antieke Griekse woorde na poësie na mistiek.

Derdens is daar die oorgang vanaf die blootlegging of ontsluiting of onthulling van Syn, as 'n funksie van verstaan vanuit die perspektief van *Dasein*, na die meer passiewe ontvang van hierdie onthulling van Syn in 'n spesiale nie-konseptuele insig. Dus neem ontologie, wat so 'n belangrike rol speel in *Sein und Zeit*, in belangrikheid af in later geskrifte.

Vierdens is daar meer nadruk op die rol van van *niks* in die analise van Syn. Hierdie 'niks' en die 'nie' maak reeds sy verskyning in *Sein und Zeit*, maar word van sentrale belang in die essay oor Kant, asook in *Wat is Metafisika?* Saam met hierdie beklemtoning kom daar versterkte Kierkegaardtipe ontwikkeling van 'n aanval op rede en logika na vore.

Volgens die outeur is dit baie misleidend om te sê dat Heidegger in sy laat geskrifte iets teen taal gehad het. Hy het toe iets teen die beoefening van tradisionele logika en ontologie gehad, maar taal het nog altyd die huis van Syn gebly. Taal was net nie meer die instrument waarmee hy arbeidsaam sy weg na Syn toe gebaan het nie, maar Syn het nou na hom toe gekom en van bo in die huis afgedaal. Hierdie is net 'n metafoor, dit dui net 'n veranderde ingesteldheid en handelwyse by Heidegger aan; daar moet nie 'n ontologiese beklemtoning van die

geskeidenheid van (1) die substansiële aanwesige idee en (2) die woord as die materiële draer daarvan, daarin gesien word nie.

Ons beweeg al nader aan iets in Heidegger wat na mistiek lyk. Die oorskakeling vanaf Syn soos dit deur die mens vir homself blootgelê word, na Syn wat sigself aan die mens blootlê, word reeds voorafgeskadu in die bespreking van die voor-Sokratiese begrip *physis* in die *Inleiding tot Metafisika*, waarin ‘Syn sigself ontvou’. In die latere geskifte word dit baie duidelik dat Syn die plek van van die tradisionele transendente Christelike God ingeneem het, en die mens ‘n medium vir die selfopenbaring van Syn geword het, baie op dieselfde wyse as wat Hegel se idee van die individuele mens as ‘n manifestasie van gees gedien het as ‘n formulering van ‘n (immanente) Christelike God. Syn word uitermate gepersonifiseer, en die mens se ingesteldheid teenoor Syn word meer soos aanbidding van God as die vra van ‘n filosofiese vraag. (Solomon 1972, p. 242)

Dat taal die huis van Syn is beteken dus nie langer dat die mens taal gebruik om Syn te verstaan en uit te druk nie, maar dat ‘die Woord gee...taal gebruik die mens’. Ons ‘kry die boodskap vanaf Syn’, en ‘Syn lê sigself tot sigself bloot’, en onthulling aan die mens is ‘n ‘gawe’ waarvoor ons geduldig moet wag en dankbaar wees. Filosofie, soos ons dit binne sy breedste omlyning verstaan het, het dus nie langer betrekking op hierdie nuwe ‘teologie’ nie. Syn word, nie ‘n filosofiese probleem nie, maar *die misterie*. Heidegger kla dat ons ‘te laat is vir die Gode en te vroeg vir Syn’... (Solomon 1972, p. 243)

Heidegger en mistiek

Die beweging na hierdie vergesoeke eindpunt is volgens Solomon (1972, p. 238) van groot filosofiese betekenis en die outeur gaan tot ‘n groot mate daarmee akkoord. Solomon sê dat Heidegger met sy beweging in die mistiese rigting langs die pad belangrike en dikwels onopgemerkte filosofiese ‘vooronderstellings’ ontwortel en aan die lig gebring het. Dit is ook waar maar die outeur het ander redes. Wittgenstein het soos reeds genoem as ‘n aanhanger van mistiek begin en as ‘n volslae onmistiese positiwus geëindig. Maar het hy as iemand wat mistiese gewaarwordings ondergaan het begin? Ons weet nie, maar die outeur is van mening dat dit redelik veilig is om aan te neem dat geskrewe mistiek hom aanvanklik baie beïndruk het maar dat hy nie intense mistiese gewaarwordings ondergaan het nie. Ons weet ook nie of Heidegger met mistiese gewaarwordings geëindig het nie. Maar sy weg is aanneemliker, dit klink eenvoudig gestel meer reg as Wittgenstein s’n. Heidegger kan ons samelewing help, maar Wittgenstein dompel dit met sy reduksionisme al meer in die ellende. Heidegger s’n is meer ‘n weerspieëling van die weg waarlangs baie na buite lewende maar ernstige mense al geloof het, afgesien daarvan of hulle uiteindelik by die mistiese gewaarwording uitgekom het of nie. (Vergelyk Cloete se gedigte onder MISTIEK EN KUNS) Die enigste punt waaroor die outeur met Solomon sal stry is dat hy eers sê dat filosofie dus nie langer betrekking het op ‘hierdie nuwe teologie’ nie en dan Heidegger se woorde dat ons ‘te laat vir die Gode en te vroeg vir Syn is’ aanhaal. Syn en filosofie het nog altyd saam geloop. *Sein und Zeit* en Heidegger se ander vroeë werk was ‘n moedige poging om nader aan Syn te kom. Hy het daarmee reeds belangrike onopgemerkte vooronderstellings aan die lig gebring. Filosofie en die wetenskap sal bly, maar ook die Gode is met ons en trek soms net nuwe klere aan.

Heidegger het eksplisiet die neiging tot verering van die voorgeslag (Guignon 1993, p.

2) en pedantiese vakgeleerdheid verwerp en ‘n oproep aan denkers gedoen om die paaie te bewandel wat hy bewandel het in plaas van sy woorde (p. 3) bepeins. Die outeur sien veel sin hierin en is van mening dat die geestelike fases wat Heidegger deurloop het vir ons van groot belang is. Hy wou in die eerste instansie met die menslike lewe, wêreld en Syn kennis maak deur dit te ervaar in plaas van om net daarvoor te lees en te dink – eersgenoemde was die benadering van baie mistici maar van minder filosowe. Volgens Guignon is selfs die uitnemendste studies van sy geskifte geneig om wyd uiteenlopende vertolkings te weerspieël. Boonop jaag sy bewering dat die belangrikste van enige denker is wat deur hom ‘ongesê’ bly, saam met Heidegger se oortuiging dat outentieke interpretasie altyd vereis dat tekste ‘geweld’ aangedoen word, die vlamme van botsende interpretasies wat sy werk vandag omring nog hoër op. Hierdie laaste aanmerkings kan volgens die outeur net so goed op mistiese tekste van toepassing gemaak word.

Dit kom voor asof Heidegger in later jare (Frede 1993, p. 65) al meer skepties geword het oor sy onderneming om ‘n fundamentele ontologie daar te stel wat die strukture van Syn kon blootlê. Dit het nou vir hom gelyk na ‘n soort funderende ondermeming wat na metafisika ruik, die projek om die uiteindelijke basis van alle dinge te grondves. En dit is volgens die outeur presies wat dit was. Dit is ‘n absolute dwaling om te dink dat wanneer jy aan die nomenklatuur van metafisika of die natuurwetenskappe ontsnap het jou denke, en veral so ‘n stelselmatige denke soos die van Heidegger se *Sein und Zeit*, terselfdertyd vry is van veralgemenings en reducerende abstraksies. Dit is nie moontlik om ‘n vars mistiese gewaarwording logies verduidelikend, in rasonale taal, aan iemand oor te dra sonder om dit dadelik te vervals nie. Al wat tydens so ‘n poging uit die mistikus losbreek is ‘n reeksvolslae paradokse en antiteses waarvan hy self dadelik kan sê dat elkeen afsonderlik, alhoewel hy probeer het om eerlik te wees, nie waar is nie. Dit is egter moontlik om die mistiese gewaarwording op so ‘n wyse te verwoord en spontaan met bykomstige gevoelens en simboliese liggaamstaal te demonstreer dat daardie oorspronklike gewaarwording weer begin manifesteer, maar dan moet dit poëtiese, mistiese, mitiese, sinnebeeldige, intuïtiewe, diepgevoelde uitinge wees wat baie meer elemente van menswees en geestelikheid bevat as gereduseerde wetenskapstaal. Heidegger was sensitief genoeg om aan te voel dat sy projek hom nie na die groter waarheid waarna hy van die begin af gesoek het lei nie en het van sy projek afgesien. Maar nie van sy soektog na die groter waarheid nie. Frede sien Heidegger se toenemende skeptiese ingesteldheid vanuit ‘n ander hoek en gaan voort deur te sê dat menslike begrip as die sleutel tot so ‘n transendentale ondersoek aan baie gevare verbonde is, want dit suggereer dat ons in *beheer* van die Syn van alle syndes is, dat die sin of betekenis van wat gegee is aan ons begrip onderworpe is – ‘n baie raak siening.

Indien Heidegger, gaan Frede (1993, p. 65) voort, ‘n soort transendentale antroposentrisme in *Sein und Zeit* ontwikkel, kan dit vir hom ook net die helfte van die waarheid wees. Want dit is slegs tot ‘n beperkte mate *van ons afhanklik* hoe ons die Syn van alle syndes verstaan. Heidegger se metafore van lig en gesig, en terminologie soos ontsluitheid en onverborgenheid toon aan dat ons nie ons eie heelal, of selfs maar net die betekenis daarvan, skep nie. Die intelligibiteit setel net soveel in die dinge wat ons teëkom as wat die begrip daarvan in ons gesetel is. Hierdie passendheid (komplementariteit, wedersydse aangewesenheid) is nie aan ons te danke nie. *Verligting* is iets wat eenvoudig met ons *gebeur*, en in hierdie sin is Syn eenvoudig buite ons beheer. Dit is ‘n ‘opening’, ‘n ‘vrye gawe’, soos Heidegger later in sy lewe graag gesê het...Dat ons passiewe ontvangers van Syn is, is ‘n sterk argument teen huidige (1993) pogings om Heidegger ‘n voorloper van die “nuwe pragmatisme” te maak wat Syn as ‘n sosiale

konstruksie beskou...Hy het intendeel gewaarsku teen ons hedendaagse onderwerping aan die tegnologiese gees. Wat se sin kan sulke waarskuwings asook die hunkerende bewering dat 'net 'n God ons kan red' in die mond van 'n pragmatist hê? Hoekom ons verligte entiteite is, waarom Syn 'tot ons spreek', is vir Heidegger gehul in misterie, 'n misterie wat hy in sy later jare geneig was om in toenemend mistifiserende (hier in die populêre, neerhalende sin deur Frede gebruik – outeur) terme uit te druk.

Baie kommentators het hulle uitgelaat (Zimmerman 1993, p. 240) oor die ooreenkomste tussen Heidegger se denke en Oos-Asiatiese tradisies soos die Vedanta, Mahajana Boeddhisme en Taoïsme...Heidegger en die Boeddhisme se opvatting dat mense kan leer om 'dinge te laat wees' slegs deur insig in die niksheid wat alle dinge deurdring, asook die mistiese oorsprong van die vroeë Heidegger se idee van niksheid, sal in wat hierop volg aandag geniet.

Westerse denkers wat die belangrikheid van niksheid beklemtoon het was hoofsaaklik mistici soos Meester Eckhart. Laasgenoemde het Heidegger tot 'n groot mate beïnvloed. Eckhart het volgehou dat 'God' ver buite ons begripmatige kategorieë lê. Laasgenoemde sou slegs geskik wees om *die geskapene* mee te dink. In plaas van om in positiewe terme oor God te praat, is dit beter om van die Goddelike Niksheid te praat. Die Goddelike kan nie as 'n superentiteit wat êrens anders bestaan beskou word nie, maar konstitueer in teenstelling hiermee die onbepaalde oopheid of leegheid waarin alle dinge verskyn. Eckhart het geredeneer dat mense een is met hierdie oopheid. So ontbrekend is enige onderskeiding tussen die mens se siel en die Goddelike dat iemand wat ontwaak het tot Goddelike Niksheid alles omtrent 'God' vergeet en gelate lewe, slegs deur medelye geroer om dinge van lyding te bevry. (Zimmerman 1993, p. 241)

Volgens Zimmerman is Heidegger se belangstelling in mistici soos Eckhart weerspieël in die hoop wat hy gekoester het om 'n priester te word. Nadat hierdie hoop om gesondheidsredes verydel is het Heidegger 'n professionele filosoof geword. Hoewel hy toenemend antagonisties teenoor die Christendom geword het, het hy nogtans in sy filosofiese geskrifte bly put uit die insigte van Christelike mistici. In die besonder is sy gedagte dat menslike bestaan die oopheid, oopte of niksheid is waarin dinge kan manifesteer baie verskuldig aan mistiek. Vir mistici is (p. 242) die 'self' nie 'n entiteit wat op 'n dualistiese wyse teenoor ander entiteite staan nie. Dit is eerder 'n oopte waarin entiteite (insluitende gedagtes, gevoelens, waarnemings, objekte, ander) verskyn. Die idee dat mense nie entiteite is nie maar die oopte waarin entiteite verskyn het Heidegger gehelp, nie slegs om dualisme te oorkom nie, maar ook antroposentrisme, die houding dat die mens die bron van alle waardes is en dat alle dinge menslike belange moet dien. Deur vol te hou dat mense net outentiek is wanneer hulle 'n ding toelaat om self te manifesteer op wyses wat ooreenkom met die eie moontlikhede daarvan, nie bloot in ooreenstemming met die gebruikswaarde nie, het Heidegger die antroposentrisme van veel wat in Westerse denke aangetref word teengewerk.

Daar word van die mistiese gedagte van niksheid gebruikgemaak in *Sein und Zeit*, ten spyte van die feit dat dit byna onherkenbaar verweef is met komplekse uitdrukkingswyses van filosowe soos Kant. Heidegger het die Cartesiaanse epistemologiese tradisie wat mense as selfbewuste substansies, of wêreldlose subjekte teenoor objekte, gesien het egter skerp gekritiseer. Steunend op sy studie van Eckhart en ander mistici, sowel as op Kant, het hy die mening gehandhaaf dat die menslike wese nie 'n ding is nie maar eerder 'n vreemde soort niksheid: die tydelik-linguïstiese (p. 243) oopheid, die opening, die wegwees waarin dinge hulle

kan laat daarwees. Indien mense nie dinge is nie, moet ons menslike ‘weet’ anders as voorheen verduidelik. Wete is nie ‘n verhouding tussen twee dinge, naamlik verstand en objek, nie. Wete vind eerder plaas omdat die oopheid wat menslike bestaan konstitueer gekonfigureer is in terme van drie tydelike dimensies: verlede, hede en toekoms. Hierdie dimensies hou die horisonne waarop entiteite hulle op bepaalde maniere kan manifesteer oop, byvoorbeeld as instrumente, objekte of persone. Heidegger se melding van die *a priori* karakter van die tydelike horisonne van menslike eksistensie is analoog aan Kant se melding van die *a priori* kategorieë van die menslike begrip.

Wat die vroeë Heidegger aangaande die eintlike bestaan (Zimmerman 1993, p. 245) sê kan vergelyk word met die bekende Zen-vertelling aangaande die ‘stadiums’ van verligting. Voor verligting plaasvind, is berge berge; op die oomblik van verligting hou berge op om berge te wees; maar daarna word berge weer berge. Zen-verligting, *satori*, behels direkte insig in jou radikale grondloosheid en niksheid. In die lig van so ‘n openbaring verloor alledaagse praktyke (insluitende werk en eet) hulle betekenis. Daarna gaan jy weer aan met hierdie praktyke, maar op ‘n manier wat nie langer gebuk gaan onder onkunde aangaande wat dit beteken om mens te wees nie. Net so skik ‘n mens jou volgens Heidegger voordat jy tot die eintlike bestaanswyse kom na alledaagse praktyke; wanneer jy angs toelaat om jou uiterste grondloosheid en niksheid te ontbloot, vloei alledaagse praktyke weg in betekenisloosheid; daarna neem jy weer aan alledaagse praktyke deel, maar nie op ‘n bloot konformerende wyse nie. Volgens Humphreys (1971, p. 96) is *satori* ‘n skielike, onmiddellike gewaarwording van die wêreld van nie-dualiteit. Dit is anderkant tyd, ‘n aanraking van die Absolute. Hy noem dit ook ‘n intuïtiewe gewaarwording (intuitive perception). Hierdie is geen bewys dat wanneer jy van die Heideggeriaanse oneintlike na die eintlike bestaanswyse toe oorgaan jy ‘n mistiese gewaarwording ondergaan nie; dit laat die outeur nieteenstaande wonder, in die lig van die ooreenkoms tussen die *Sein-und-Zeit*- en Zen-‘beking’ in die breë, of daar op ‘n sekere oomblik, wanneer die angs of vreugde groot is, miskien iets deurbreek wat ooreenkoms met ‘n mistiese gewaarwording toon, selfs ‘n soort mistiese gewaarwording ís.

Die later Heidegger het onderskei (Zimmerman 1993, p. 249) tussen sy eie oorpeinsinge aangaande Syn en teologiese en wetenskaplike relase wat die ‘oorsake’ van dinge naspeur. In plaas van laasgenoemde het hy sy aandag gevestig op die klaarblyklikheid kragtens waarvan entiteite eers aangetref en slegs daarna geïnterpreteer word (let op die ooreenkoms met die mistiese gewaarwording en die daaropvolgende interpretasie daarvan wat dan as mistiek bekendstaan – outeur) in terme van teoretiese kategorieë soos oorsaak en gevolg, grond en voortvloei. Hy het daarop gestaan dat die menslike rede nie die louter blywende daarwees van dinge kan ‘grond’ of ‘verklaar’ nie. In navolging van die Duitse mistikus Angelus Silesius het hy van akousale ontstaan gepraat deur te sê ‘Die roos is sonder waarom; dit bloei omdat dit bloei.’

Die Ros’ ist ohn’ warum, sie blühet, weil sie blühet,
sie acht’ nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet.

(Uit die *Gerubynse Wandelaar*)

Daarenbove het die later Heidegger ook gekonkludeer dat die ‘oopheid’ wat nodig is vir die selfmanifestering van entiteite nie verstaan kan word met die Kantiaanse model van die

‘wêreldlike ekstases’ van menslike eksistensie nie. Hy het eerder geredeneer dat die oopheid gekonstitueer word deur ‘n ‘ding’ – natuurlik of kultureel – wat sterflinge en gode, aarde en lug byeenbring in ‘n soort kosmiese dans wat die inherente lumineusheid van dinge laat vrykom. (Hier moet die outeur net daarop wys dat hierdie stelling van Heidegger nie byval sal vind by mistici wat introvertiewe mistiese gewaarwordings ondergaan het nie, maar wel by mistici wat ekstrovertiewe mistiese gewaarwordings ondergaan het. Eersgenoemdes word tydens hulle introvertiewe mistiese gewaarwordings te duidelik daarvan bewus dat iets soos Gees of selfs ‘n ongedifferensieerde Absolute die syndes ten grondslag lê of veroorsaak. Kyk na DIE AARD VAN MISTIESE GEWAARWORDINGS, **Klassifikasie van soorte mistiese gewaarwordings.**) Heidegger sê verder dat die ‘wêreld’ sig konstitueer deur die spontane koördinasie of wedersydse toeëiening van die verskynsels wat – onveroorsaak, deur ‘niks’ – oomblik na oomblik tot stand kom. Hy het later die term *logos* gebruik om die onderlinge koördinasie van fenomene aan te dui; hiervandaan sy uitspraak dat taal (*logos*) dinge laat wees. Hierdie verduideliking van die selforganisasie van onveroorsaakte verskynsels, wat na aan Taoïsme lê, verskaf ook die sleutel hoekom Heidegger so naby aan Mahajana Boeddhisme kom. Soos doe outeur dit verstaan sê Heidegger hier dat nuwe fenomene in die wêreld op dieselfde wyse uit ou fenomene ontstaan as wat ou gedagtes in die menslike gees wat geen verband met mekaar gehad het nie skielik deur ‘n nuwe gedagte saamgebind word.

Heidegger was self ook geïnteresseerd (Zimmerman 1993, p. 250) in Boeddhisme en Taoïsme. Hy het byvoorbeeld in een opstel die resonansie tussen die Sjinese term Tao en sy eie opvatting van *Ereignis* of die ‘gebeur van toeëiening’, wat die mensheid as die plek vir die selfmanifestering van entiteite opeis, aangeteken.

Dit is bekend dat Zen-Boeddhisme klem lê op sit-en-mediteer, die regte asemhaling en pogings om paradoksale *koans* op te los, maar glad nie so bekend dat die later Heidegger daarop aanspraak gemaak het dat vrystelling aangehelp kan word deur meditasie-oefeninge, gepaste asemhaling en die oorpeinsing van paradoksale probleme (Heideggeriaanse ‘koans’) nie. Al hierdie tegnieke is bedoel om iemand tot uiterste stilte te bring, die nodige stilte vir die instemming op die oopheid of niksheid wat alle dinge vervul. (Zimmerman 1993, p. 256 en 257)

Heidegger se oproeping van die lewende sinvolheid van die Middeleeuse mistiek was sy eerste aanslag op ‘n ‘destruksie’ van die metafisiese tradisie. Dit is vir die outeur dus baie duidelik dat hy glad nie mistiek met metafisika geassosieer het nie. Die uitdrukking ‘direkte en volle aanwesigheid’ van God sal deur die mistikus baie anders geïnterpreteer word as deur die metafisikus. Dit is warm, ryk, direkte aanwesigheid, net so onafhanklik van die metafisikus se verteenwoordiging of ‘representasie’ van God deur ‘n droë, abstrakte, reduksionistiese en uiteindelik nihilistiese simbool of begrip as wat die fenomenalisme onafhanklik is van ‘n grond, basis of substansie om die fenomene te dra. Net soos in die geval van die fenomenalisme *alleenlik* die verskynsels, die sintuiglik waargeneemde daar is, so is daar vir die mistikus *alleenlik* God. Daar is geen tussenganger as begrip nie, Hy word verteenwoordig deur niks. Dit is nie nodig nie, want Hy is self daar. Dit is in die geval van mistiek nog meer radikaal as in die geval van die fenomenalisme: God is so oorweldigend, so verskriklik onmiddellik dat selfs die subjek wat veronderstel is om hom ‘waar te neem’ nie meer daar is nie. Die waarnemer, waargeneemde (en waarneming) is nou dieselfde, nie-twee (Sjankara en Plotinus). Maar God is ook verbysterend kreatief. Sommige mistici wat die introvertiewe, ongedifferensieerde mistiese gewaarwording ondergaan het was al begenadig deur te kon ‘sien’ hoe fenomeen, liefde, simbool, begrip, woord

en verlossing uit hom 'bruis en straal'.

Om tot Heidegger terug te keer: Sy eerste aanslag op 'n 'destruksie' van die metafisiese tradisie beteken dus nie om gelyk te maak of af te breek nie (Caputo 1993, p. 272) maar om deur die begripmatige oppervlakte van die tradisionele metafisika te breek ten einde die lewende wortels en lewegewende ervarings daarvan te herwin of terug te haal (*wieder-holen*). Dit is 'n gebaar wat Heidegger deur sy lewe oor en oor sou herhaal en daarop dui dat die befaamde 'de(kon)struksie' van die metafisika of van die 'geskiedenis van ontologie' in *Sein und Zeit* altyd as 'n fundamenteel 'positiewe' operasie verstaan moet word en nie 'n negatiewe nie. Hy het volgens die outeur iets heel anders ten doel gehad as om hoofsaaklik die metafisika te vernietig.

In Heidegger se belangrike geskrif *Bydraes tot Filosofie* van 1936–8 neem sy denke soos reeds na verwys weereens 'n nuwe wending (Caputo 1993, p. 281). Hierdie latere denke is radikaal antivoluntaristies, radikaal anti-Nietzscheaans. Dit interpreteer die klassieke Westerse 'metafisika' vanaf Plato tot die huidige tyd as die 'vergetelheid' en 'onttrekking' van Syn self (en dus nie as 'n menslike misgissing nie). Dit interpreteer die metafisika van die 'wil tot mag', waarvan die mees ekstreme uitdrukking die huidige tegnologiesering van wêreld en mens is, as die kulminasie van die geskiedenis van vergetelheid. Die taak van 'denke' word ten aansien hiervan nou juis as nie-wil-nie geïdentifiseer – eers deur te wil om nie te wil nie en dan deur glad en geheel nie te wil nie. Die outeur stem nie saam nie. Dit is om eers geestelike selfmoord te pleeg wat dan uitloop op fisies sterf. Hier word 'wil' deur Heidegger in 'n algemene sin opgevat as nie net keuse en wil nie, maar alle begripmatige of representatiewe denke, en verwys na die essensie van die Westerse filosofiese en wetenskaplike tradisie. In die geval van Hegel is dit soos die outeur dit verstaan andersom. Albei is vorms van kennis. Kennis is die objek wat die subjek verander en wil die subjek wat die objek verander. In beide gevalle vorm denke en wil 'n paar en is nou verbonde... In plaas van 'wil' praat Heidegger nou van 'laat wees'. (Caputo 1993, p. 282) Hy gebruik die woord *Gelassenheit*, een van die oudste en mees hooggeagte woorde in die woordeskat van die Rynlandmistici, veral van Meester Eckhart. Syn is nie iets wat deur menslike denke begryp (*be-greifen, con-capere*) kan word nie, maar iets wat denke slegs 'gegun' word. Gedagtes kom na ons toe; ons dink hulle nie uit nie. Denke is 'n genadegawe, 'n gebeurte wat ons oorval, 'n aanspreking waarmee ond besoek word. Menslike wesens speel egter nie 'n volslae passiewe rol nie maar werk saam met en bly 'oop' vir Syn se koms. Die werk wat die mens kan doen is nie om te wil nie maar om te nie-wil, om 'n oopte en opening voor te berei waarin Syn dalk na vore sal kom. Dit is nie quiëtisme nie maar askese, die harde werk van 'n soort armoede van gees. 'n Woordewisseling het begin wat tot vandag toe voortgaan oor die plek van 'handeling' en etiek in die denke van Heidegger, 'n debat wat dispute in die klassieke literatuur van mistiek en etiese handeling herspeel en teruggaan na die Bybelse verhaal van Maria en Martha en die Middeleeuse redetwiste oor die betreklike verdienstes van die *vita activa* en die *vita contemplativa*.

...Het Heidegger hom op die mistiese weg begewe? Met hierdie wending het hy, soos hy self gesê het, begin terugkeer na sy teologiese aanvang. As 'n jongeling het hy in mistiek belanggestel en was voornemens om 'n boek oor Meester Eckhart te skryf. Hy het ook bekendgemaak dat hy in 1919 'n reeks lesings oor Middeleeuse mistiek sou aanbied, maar die voorbereidings vir die kursus is skynbaar deur die Eerste Wêreldoorlog onderbreek en dit het nooit gerealiseer nie.

Dit beteken glad nie dat Heidegger se later denke teruggekeer het na die geloof van sy jeug nie. Die mistiese dimensie van sy later denke is streng gesproke 'n strukturele

aangeleentheid, 'n saak van 'n sekere proporsionaliteit: die verhouding van 'denke' tot 'Syn' is struktureel soos die verhouding van die siel tot God in religieuse mistiek. Denke is gerig tot Syn, nie God nie. Syn is nie God nie maar die gebeurtenis van manifestering (...the event of manifestness, the happening of... Caputo 1993, p. 283), die gebeur van die waarheid van Syn, die geskied van die epogale manifestasies van Syn – vanaf die vroeë Grieke tot die wil tot mag. Syn beteken baie wat ons andersins geskiedenis sou noem, maar met twee belangrike verskille: (1) Heidegger verstaan geskiedenis as 'n geskiedenis van waarheid of van wat gemanifesteer het, van die verskillende voorkomste van Syn deur die eeue (as *eidōs* by Plato, as gees by Hegel, as die wil tot mag in die laat-moderne periode), in teenstelling met 'n politiese, militêre, sosiale of ekonomiese geskiedenis; (2) geskiedenis is nie die mens se geskiedenis nie maar die van Syn, wat ontvou as gevolg van die 'inisiatief' van Syn wat sig openbaar of onttrek aan die denke.

Die outeur staan tot 'n mate skepties teenoor die onmiddellik voorafgaande paragraaf van Caputo. Is dit al wat daarvoor te sê is? Caputo sê: Die verhouding van 'denke' tot 'Syn' is struktureel soos die verhouding van die siel tot God in religieuse mistiek. Is daar slegs 'n strukturele ooreenkoms? Weet Caputo wat die verhouding van die siel tot God in die lewe van 'n mistikus is? Daar is 'n groot verskil tussen die belewe van 'n mistiese gewaarwording en iemand wat 'n rustige en noukeurige studie van mistiek maak deur die aangetekende lewens van mistici te bestudeer. Hoe het Heidegger dit innerlik ervaar op die oomblik wanneer Syn spreek? Die outeur weet nie. Miskien weet Caputo ook nie. Miskien het Heidegger dit nooit bekendgemaak nie. Indien Caputo in die voorafgaande paragraaf die basiese gesê het wat oor die ooreenkoms tussen die geval 'denke tot Syn' en die geval 'siel tot God' te sê is was Heidegger geen ware mistikus nie. Maar die later Heidegger het hom ten minste reeds op die mistiese weg begewe en die kiem daarvan was reeds van sy jong dae af aanwesig. Indien hy nie 'n mistikus was nie was hy byna een.

Caputo (1993, p. 283) gaan soos volg voort: Die status van God in Heidegger se later en meer religieus, meer misties gekleurde denke word baie beredeneer. Heidegger praat wel van God (endie gode) maar dit is 'n God wat, uit 'n Joods-Christelike oogpunt, sy oppermagtige heerskappy oor die geskiedenis verloor het en 'n funksie van Syn se geskiedenis geword het. Die epogale sending van die gode, die eeu van die Heilige is nou iets van die verlede en ons verwag nou 'n nuwe god, 'n nuwe en onpeilbare sending van die Heilige se genade, wat 'n funksie van Syn se sending skyn te wees, nie van God se wil nie. Heidegger het op 'n sekere plek die verlore Tydperk van die Heilige as die tydperk van die godsdiens van die Grieke, van die Ou Testament, en van die prediking van Jesus (Hy kon maar die goue tydperk van die Middeleeue rondom 1300 n.C. ook bygevoeg het) geïdentifiseer...Maar hy toon 'n besliste voorkeur vir die wêreld van die vroeë Grieke, vir die Griekse ervaring van Syn as *physis* en *aletheia*, en vir 'n ervaring van die 'gode' as deel van die 'Viervoud'. Die Viervoud – aarde en lug, sterflinge en gode – is 'n gedagte wat van Hölderlin afkomstig is. Dus is die god wat uit die laat geskrifte van Heidegger na vore kom 'n baie poëtiese god, 'n poëtiese ervaring van die wêreld as iets heiligs en eerbiedwaardigs. Hierdie god is veel meer pagaans-poëties en veel minder Joods-Christelik. Dit het feitlik niks te doen met die God wat Jesus *abba* genoem het of met die godsdiens van die kruis wat Heidegger in Luther gevind het nie. Sy later werk lyk meer na 'n soort Boeddhisme (Caputo 1993, p. 284), 'n soort mediterende, swyende eerbied vir die wêreld as na Judaïsme of Christendom. Miskien is Caputo in hierdie opsig nader aan die waarheid.

Die *Inleiding tot Metafisika* (1935) van Heidegger probeer om die Griekse ervaring van mense as wesens waarvan die aktiwiteit van handeling en benoeming (*logos*) bo alles 'n antwoord is op wat meer as menslik is terugvind. Die later geskrifte beklemtoon dit wat alle

menslike bemeestering en begrip weerstaan. Terme soos ‘niksheid’, ‘aarde’ en ‘misterie’ suggereer dat wat sig aan ons toon altyd afhanklik is van ‘n agtergrond wat sigself nie toon nie, wat verborge bly (outeur – die metafisiese of selfs mistiese Substansie, of Syn, of God?). Taal word mettertyd verstaan as die medium waardeur enige iets, insluitende die mens, vir die eerste keer toeganklik en verstaanbaar word. Aangesien taal die bron van alle verstaanbaarheid is, sê Heidegger dat mense nie taal praat nie, maar dat taal eerder ons praat – ‘n gedagte wat van sentrale belang vir poststrukuralistiese teorieë geword het. Mistiek, waartoe die mistiese gewaarwording aanleiding gee, word volgens die outeur (en Heidegger sal saamstem) dus ook deur die taal gepraat, maar soos Syn nie die mistiese gewaarwording nie wat volgens mistici tot ‘n groot mate verborge bly. (Guignon 1993, p. 319)

Heidegger het in die naskrif van sy verhandeling vir die verwerwing van sy privaatdosentskap (Caputo 1993, p. 271) daarop nadruk gelê dat die abstrakte en moeilike teorieë van Middeleeuse filosowe en teoloë voortvloei uit ‘n konkrete ervaring van die lewe, dat hierdie teorieë begripmatig uitdrukking gee aan die ‘siel se verhouding tot God’ soos dit ervaar is in die Middeleeuse lewe. Om toegang te verkry tot daardie dimensie van die Middeleeuse tradisie sê Heidegger dat ons aandag moet gee aan Middeleeuse moraalteologie en Middeleeuse mistiek, veral die van Meester Eckhart. Want dit is die mistiese gedagte dat die siel geheel en al aan God behoort, dat dit gekonstitueer word deur ‘n soort transendensie tot God, wat ons groot geskryf sien in die ooreenstemmende metafisies-begripmatige gedagte dat die intellek ‘n innerlike harmonie met en behorendheid (*convenientia*) tot Syn het. Volgens die outeur sien Caputo die mistiese en die metafisiese hier as twee verskillende velde, net soos religie en filosofie twee verskillende velde is, maar daar word tog ‘n poging aangewend om wat in die een ervaar word in die ander onder begrippe te bring, terwyl ‘n mindere of meerdere mate van reduksie altyd in die omsetting na begrippe aanwesig is. Caputo gaan verder en sê dat hierdie gedagte van denke wat aan Syn behoort (*gehört*) later altyd deur Heidegger op een of ander wyse as deel van sy eie sienings staande gehou is.

Tydens ‘n samekoms met die ou Marburgers in 1959 het Heidegger ‘n daglange bespreking van die verhouding tussen sy later ‘denke’ en die Christelike geloof gelei. Hy het toe te kenne gegee dat indien sy denke die God van metafisika ter syde laat (Caputo 1993, p. 285), dit glad en geheel nie met ‘n nie-metafisiese verhouding tot God onversoenbaar is nie. Die resultaat van sy ‘denke’ vir teologie is om op te hou om aan God as *causa sui* te dink, asof Hy die oorsaaklike energie is wat die kosmos skep en onderhou, en jou liever na die God te keer voor wie jy kan dans of die knie buig. Hierdie God noem hy die waarlik ‘heilige God’ en dit herinner ons aan Pascal se opdrag (na sy kragtige mistiese gewaarwording wat reeds in hierdie tesis deur die outeur na vore gebring is) om van die God van die filosowe te vergeet en liever die God van Abraham en Isak aan te hang...Caputo het Heidegger hier waarskynlik reg geïnterpreteer maar die outeur stem nie heelhartig saam nie. Wat van Plotinus en die ander spekulatiewe mistici wat hulleself nie kon keer om oor God te dink nie? Die gees ondersoek alle dinge, ook die dieptes van God. Dit kan lei tot dwaling, maar ook tot verlossing.

Om op te som: Heidegger was reeds as jongman deur die mistiek en religie van die Middeleeue geïnspireer, wou ‘n godsdienstige loopbaan volg maar moes om gesondheidsredes oorgaan na filosofie. Die Middeleeuse filosofie het Syn met die religieuse mistiese God geïdentifiseer en gesê dat dit waarheid, skoonheid en goedheid is. Heidegger het tydens sy filosofiese studies egter daarvan oortuig geraak dat die hoofstroom van die tradisionele

filosofiese denke vanaf Plato tot Nietzsche nie die waarheid aangaande Syn sê nie, maar laasgenoemde as 'n abstrakte substansie beskou waardeur dit in 'n nihilisme beland het. Hy het probeer om Syn deur sy denke op 'n nuwe wyse ontologies te grond, sonder om in die nihilisme, die 'metafisika van aanwesigheid' te verval. Die later Heidegger het egter sy poging te laat vaar, tot die gevolgtrekking gekom dat dit nie moontlik is om rasonele geordende taal bokant Syn te stel en dit daarmee te omlin nie. Hy het aanvaar dat die Syn 'n onsêbare misterie bokant die menslike verstand is en as die mindere liever gewag dat dit sig aan hom moet openbaar.

Heidegger se siening was dat nihilisme voortvloei uit outonome, abstraherende, reduksionistiese, Cartesiaanse *denke* aangaande substansies, absolutes en mistiek, nie dat dit uit mistiese *gewaarwordings* en *ervarings* voortvloei nie. Nihilisme is eerder die gevolg van 'n gebrek aan mistiese *gewaarwordings*.

Wanneer jy te rasionalisties lewe en steeds van jou verstand gebruik maak om vas te stel of jou logiese afleidings en kennis korrek is, word die Absolute of God al meer na die niksseggende en betekenislose agtergrond verplaas. Jy dink al meer met behulp van die objektiewe denkkategorieë. Gevoelens en intuïesies word al meer as subjektief en misleidend beskou. (Hulle kan so wees maar dit is net die helfte van die waarheid.) Dus maak jy dit vir jouself al onmoontliker om van die Absolute of Syn of God gewaar te word. Jy word al ongelukkiger en al meer nihilisties, want daar is geen God nie en niks is meer die moeite werd nie. Gelukkig is jy altyd in 'n siklus, want nou het Heidegger se angs en niks reeds sy verskyning gemaak, en so kom jy met 'n baie lang ompad weer by die mistiese *gewaarwording* uit en die lewe word sinvol en jou nihilisme verdwyn. Dit was alles onnodig, hierdie hele ekskursie van 2 500 jaar of weke in die angs en nihilisme in. Hoekom moet die mistiese *gewaarwording* eers op jou sterfbed of op die van die *Abendland* kom? Indien jy 'n beter balans tussen intuïsie, verstand, gevoel en sintuie gehandhaaf het, sou dit baie gouer gekom en jy jou baie angs en ellende gespaar het, want jy behoort as mens aan God (Syn, Absolute) en Hy sal alles in sy vermoë doen om jou weer terug te kry.

Dit kan ook so gesien word dat die dramatisering van die niks, die neiging om iets verskrikliks wat nooit deel van jouself mag wees nie daarvan te maak, enersyds tot die nihilisme lei. Andersyds is dit die begin van die einde van die nihilisme. Indien jy nog teen die niks veg, is jy nog in die nihilisme. Dit dui op 'n te ernstig opneem van die konkreetheid en realiteit van dinge wat uit hulle agtergrond gelig is. Om weer in balans te kom, moet die niks tegnies en terapeuties ook as 'n ding, as 'n entiteit in die kategorie van dinge wat jy kan besit beskou word. Dit is dus nou moontlik om vir jou benewens 'n motor ook 'n niks as kosbare besit aan te skaf. As ding is dit niks meer as reg dat die niks nou van jou dieselfde hoeveelheid aandag en versorging as jou motor ontvang nie. Indien hierdie gedagte jou glad nie aanstaan nie, indien jy dink dat so iets jou tyd gaan mors, is jy nog in die nihilisme. Soos Heidegger gesê het, het die mens wat die oneintlike bestaan voer nooit tyd nie, terwyl daar in die eintlike bestaan altyd tyd is, vir enige iets, selfs 'n skynbaar onsinnige eksperiment.

Volgens die outeur kan taal wel saam met Heidegger gesien word as die ontologiese grond van fenomene, maar dan moet dit gesien word as die Woord, in die Christelik teologiese sin, wat identies is met Syn, wat weer as die Absolute of God beskou moet word. So is taal dan nog steeds die huis van Syn, net soos die Woord die huis van God is.

Die outeur se belangrikste kritiek op Heidegger is egter die volgende: Het die menslike denkvermoë geen ontwikkeling (saam met die agteruitgang) ondergaan van Plato tot by Nietzsche nie? Het die natuurwetenskap nie in hierdie tydperk vorm aangeneem nie? Het die natuurwetenskap geen praktiese waarde vir die mens nie en beteken die ewolusieleer niks? Het die natuurwetenskap nie onvergelyklik meer praktiese waarde as byvoorbeeld die filosofie waaruit dit voortgekóm het nie? Maar Heidegger wil nie die rasionele kategorieë van identiteit en verskil, substansie en attribuut, oorsaak en gevolg, aksie en reaksie, waarmee die klassieke natuurwetenskap dink, by sy eie denke en die alledaagse lewe betrek nie, hy wil teruggaan na die mitiese periode toe die mens nog nie maklik op hierdie wyse kon dink nie. Dit is nie die outeur se bedoeling om te maak asof hierdie Cartesiaanse denke ons waardevolste geestelike aktiwiteit is nie, maar dit klink tog asof Heidegger partymaal iets sê soos: Dit beteken niks dat sekere diere op hulle agterpote begin loop het en hulle voorpote in hande ontwikkel het wat hulle in staat gestel het om baie nuwe en fyn dinge te doen nie; die diere moet maar liever weer teruggaan na die stadium toe hulle op vier pote geloop en alles met hulle bekke gedoen het, want deur op 'n groter afstand van hulle oë af met tien vingers aan dinge te werk het hulle hopeloos te veel behendigheid en perspektief verkry. Ons rasionaliteit is 'n aanwinst, al is dit nie ons belangrikste geestelike vermoë nie.

Jaspers se selfverwerkliking, Marcel se strewe na innerlikheid en geestelike diepte, Buber na bereidwilligheid om op die goddelike en medemenslike realiteit te antwoord en en so die Gassidim te laat herleef, asook Heidegger se oorgang na die eintlike lewe en beoefening van gelatenheid kan as mistiese weë beskou word aangesien hulle lei tot die mens se gemeenskap of eenwording met God of Syn. Mistiese weë word in meer besonderhede onder MISTIEK EN PSIGOLOGIE bespreek.

Postmodernisme

Aangesien Derrida aspekte van Heidegger se filosofie verder ontwikkel het en in die laaste veertig jaar van die twintigste eeu baie opgang gemaak het, wonder die outeur ook hoe Derrida met betrekking tot die mistiek staan. Is daar iets in sy denke wat met mistiese idees ooreenkom, dalk gebruik kan word om die mistiek mee op te helder? Of breek hy eerder mistiese tendense af as om dit aan te vul? Die volgende probeer om 'n antwoord op hierdie vrae te gee.

Jacques Derrida is in 1930 in El-Biar, Algiers – die hoofstad van Algerië – gebore en is van Joodse afkoms. As kind was sy woonplek, saam met sy ouers, 'n villa wat tot so 'n mate met Eden ooreengekóm het dat dit maklik “Die Tuin” genoem kon word. (Powell 1997, p. 9.) Hierdie huislike oase was egter ingeraam deur 'n omgewing waarin openlik teen Jode gediskrimineer is. Hulle is onderwerp aan woordelike en fisiese geweld en verbied om die regs- en onderwysprofessies te beoefen.

Die jong Jacques het in 1941 toegetree tot die Lycée de Ben Aknoun, maar hy is op die eerste klasdag uitgejaag (Powell 1997, p. 10) as gevolg van 'n beleid wat Jode tot net sewe persent van die studente beperk het. In 1943 het hy ingeskryf by die Lycée Emile-Maupas, maar hy het begin uitsak en padgegee as gevolg van die ondraaglike antisemitiese atmosfeer.

Dit was moontlik die vyandigheidsindheid wat hy tydens hierdie jare ervaar het wat by hom 'n sensitiwiteit laat ontwaak het met betrekking tot die algemene probleem van identifikasie, van die *centrale* en die *marginale*. Dit sou later sy filosofiese denke oorheers. Van sy dertiende tot sewentiende jaar was hy weer by die Lycée de Ben Aknoun, tydelik gehuisves in 'n groep hutte,

aangesien die hoofgebou verander is in 'n gevangenekamp vir Italianers. Hier het Derrida 'n sportoetiesias geword en gedroom van 'n loopbaan as voetbalster.

Op negentienjarige ouderdom was hy 'n student in Frankryk waar hy in 1957 getroud is. In die sestigerjare het hy hom by die gloed van intellektualisme geskaar wat die *avant-garde* tydskrif *Tel Quel* omring het – 'n ekstreem linkse publikasie wat onder andere Maoïsme, surrealisme en die materiële eienskappe van taal – klanke, ritmes, en die vermoë om baie betekenis op te roep – aangeprys het. Kort daarna is hy uitgenooi om mee toe doen aan die deurbraakmakende colloquium by die John Hopkins Universiteit.

In 1981 vind ons hom betrokke by 'n verbode seminar in Praag, waar hy gearresteer, opgesluit en daarna uit die land gejaag word. (Powell 1997, p. 11) Dit is ook toe dat hy in die film *Ghost Dance* opgetree en aan inisiatiewe deelgeneem het om Apartheid in Suid-Afrika te beëindig. Hy en sy suster besoek in 1984 die tuiste van hulle kinderdae in El-Biar, te rue d'Aurette-de-Paladines 13. Die Algerynse eienaar was 'n heel aangename ou, maar dit was tyd om die verlede agter te laat. Die Empire en Eden het tot 'n einde gekom, behalwe in die herinnering.

Derrida se invloedrykste boeke herlees die belangrikste figure van die kontinentale filosofiese tradisie vanaf Plato tot Heidegger ten einde wat hy noem hulle logosentrisme bloot te lê. (Sim 1998, p. 226) As denkstelsels wat deurgaans daarna streef om na oorsprong terug te gaan, sentrums of middelpunte te vind, verwysingspunte vas te pen, waarhede te sertifiseer, 'n outeur se bedoelings te verifieer, of 'n teks se kernbetekenis te lokaliseer, is hulle miskien die beste geënkapsuleer in die bybelse frase 'in die begin was die Woord (*logos*)', met sy gepaardgaande geloof in God, die Self, die Orde van die Heelal, en die neiging om die enkelvoudige en vasgestelde te bevoordeel bo die veelvoudige en onbepaalde. Wat Derrida in gemeen met ander postmoderniste probeer ondermyn is

(1) die metafisiese sekerheid dat 'n unieke 'ek' agter enige uiting 'n konsekwente, geheel en al bewuste en rasonale gesigspunt waarborg

(2) dat grafiese representasie, of hulle nou woorde of beelde is, direk verwys na 'n voorafbestaande werklikheid.

Presies omdat begrippe soos realiteit, bewussyn, intensionaliteit en doel so diep in die Westerse denke, en ook in taal ingeplant is, maar nie duidelik deur ons raakgesien en erken word nie, is dit gebiedend noodsaaklik, beweer hy, om die aanname dat woord en wêreld saamval, of dat woord en daad een is, te bevraagteken.

Derrida het 'dekonstruksie' geskep (Sim 1998, p. 221) om 'n leeswyse daar te stel wat bedag is op 'n teks se meervoudige betekenis. Eerder as om te probeer om die ware betekenis, 'n konsekwente gesigspunt of eenduidige boodskap in 'n werk te ontdek, lê 'n dekonstruktiewe lees die strydige sinspelings daarin bloot deur middel van 'n 'nie-begrip'. Hy wend 'n hele reeks (Powell 1997, p. 116) van hierdie speelse vindings aan, onder andere:

pharmakon — gif/teengif (in sy lees van Plato)

hymen — maagdelikheid/voltrekking ; binneste/buitenste (in sy lees van Mallarmé)

supplement — oorskot/nodige toevoeging (in sy lees van Rousseau)

Maar sy befaamdste nie-begrip is *différance* wat ook die onderwerp van 'n invloedryke lesing en essay 'Différance' is wat hy in 1968 voorgedra het.

Die Franse woord *différence* (met 'n e) is vir Derrida van kritieke belang want dit was vir denkers wat hom beïnvloed het – Nietzsche, Freud, Husserl en Heidegger – ook 'n belangrike begrip. Maar die woord was veral vir Ferdinand de Saussure, wat taal as 'n stelsel van wedersydse verskille gesien het, belangrik. In sy *Kursus in Algemene Linguistiek* voer De Saussure aan dat taal op verhouding gebaseer is, dat woorde betekenis dra omdat hulle elemente in 'n stelsel van verskille is. In hierdie stelsel is daar geen positiewe elemente nie – geen element kan eenvoudig net die element *self* wees nie. Die 'aanwesige' betekenis van die element hang af van die verhouding daarvan tot wat dit *nie* is nie. (Powell 1997, p. 118) Die identiteit daarvan hang af van hoe dit verskil van die ander klomp tekens wat in ruimte en tyd uitgesprei is, sodat die betekenis daarvan nooit in die element *self* aanwesig kan wees nie, maar altyd reeds uitgestel of vertraag is, totdat jy die geleentheid kry om die ruimte en tyd te deurloop wat die bepaalde teken skei van die ander tekens wat dit betekenis gee. Derrida se nie-begrip *différance* sluit dus nie net die betekenis van 'om te verskil' – om verskillend van iets anders te wees (Engels: *differ*) – in nie, maar ook om te vertraag (Engels: *defer*), tot later uit te stel.

Elke poging om *différance*, wat nie 'n woord of begrip is nie te definieer, werk logiese kontradiksie in die hand. Want soos Derrida se ander skarniermeganismes (*pharmakon*, *supplement*, *hymen*, ens.) is dit dubbelsinnig. Die spel daarvan skarnier tussen ten minste twee betekenis. En geen betekenis van *différance* word ooit bereik nie. Dit steun altyd reeds op twee betekenis – sonder om ooit te berus by die een of die ander.

En indien die betekenis van *différance* (nóg) 'om uit te stel' of (nóg) 'om te verskil' is, is daar geen vasstaande betekenis wat dit in die nou, die aanwesige kan grond of die gedaantewisseling daarvan kan stabiliseer nie. Dit sal altyd rondskuif soos 'n kuller. Dit kan nooit op 'n definitiewe tyd na 'n definitiewe betekenis gereduseer word nie. Indien daar een of ander stabiele aanwesigheid was wat die betekenis kon vaspen, sou die hele 'filosofie' wat om *différance* skarnier verval, omdat die grondidee of teelaarde van die veelvuldige soortgelyke skarniermeganismes wat deur die *différance*-filosofie uitgebroei word nie meer van toepassing is nie.

Volgens die outeur lê die swakheid van hierdie metode presies hier. Dit het 'n grondidee, 'n permanente, rasonale aanwesigheid wat in ander tekste ontdek kan word. Die stabiele aanwesigheid wat die betekenis vaspen is reeds daar. Of jy *différance* as 'n begrip verklaar of nie sal nie veel help nie, want niemand kan 'n metode toepas sonder om te *weet* hoe om *wat* op 'n bepaalde *tyd* te doen nie.

Daarom sê Powell (1997, p. 120) ook verder: *Différance* was miskien in die verlede 'n ontwrigtende metode wat Derrida in sy lees van tekste aangewend het, maar dit is bra mak gemaak, verander in iets wat nogal ooreenkom met 'n begrip. Dit het 'n soort modewoord geword wat feitlik in enige situasie gebruik kan word. Derrida erken volgens Powell egter die gevaar van hierdie logosentriese neiging en is dus voortdurend besig om nuwe, min of meer ooreenstemmende 'nie-begrippe' (die outeur sou dit bloot neologismes noem, want Derrida is tog baie oorspronklik) te skep. Die spel van *différance* ontdek en ondergrawe allerhande pare binêre teenoorgesteldes soos natuur/kultuur en man/vrou.

Of Derrida nou *différence* of *différance* in sy toespraak sê, ken die gehoor nie die *différance* nie, want beide word in Frans op dieselfde manier uitgespreek. Volgens hom kan 'n eenvoudige betekenis daarvan nooit daag nie (die outeur stem nie saam nie – die woord

‘weerspreking’ het ook ‘n eenvoudige, eenduidige betekenis) en skep ‘n soort pouse of leegte in tyd en ruimte wat alle gevalle van verskil – alle onderskeiding – alle skrywe, onderlê. Hier wil die outeur net weer noem dat Heidegger een van die filosowe is wat ‘n groot invloed op Derrida gehad het. Ons is besig om aan te loop na Heidegger en die Boeddhistiese *niks*. Saam met Freud (Joods, ateïsties), wat die psigoanalitiese metode ontwerp het, bevraagteken Derrida die eenheid van die menslike psige (Powell 1997, p. 16) wat, aangesien dit altyd agtervolg word deur onderbewuste spore van vorige ervaring, altyd van sigself verskil, altyd gekenmerk word deur verskil. Soos die *Madhjamika*-Boeddhistiese (ateïsties) is hy al aangekla van nihilisme, dat niks bestaan nie. (Powell 1997, p. 162) Soos dekonstruksie vermy *Madhjamika*-Boeddhisme die gebruik van woorde en begrippe asof hulle uitdrukkings is vir ‘n Groot Anderkant of Transendente. Maar in plaas van om te poog om sentrale, gevestigde instellings of die metafisiese idees wat dit onderlê te dekonstrueer... mik hulle na binne, nie net na intellektuele strukture nie, maar veral na die emosionele basis van aanklewing. Want soos *différance* is *niks* vir die *Madhjamika*-Boeddhistiese nie ‘n begrip of idee of ding nie, maar ‘n instrument om aanklewing te dekonstrueer, selfs die aanklewing van die *niks*. Daar moet geen behoefte wees om die leer van leegheid te verdedig nie, want intellektuele aanklewing is een van die ergste vorms van lyding. Jy moet selfs die leegheid van leegheid insien. Dus verstaan die mediteerder dat daar geen onderliggende basis vir enige emosie, ervaring of gesigspunt is nie, en met geen **ding** om na te gryp nie is daar vryheid.

Dan vra Powell (1997, p. 121): Maar indien *différance* verskille onderlê en laat voortkom, is dit nie soos ‘n God of soos Syn nie? Die outeur is van mening dat indien jy lank genoeg aanhou om *différance* te bestudeer, jy dalk soos die Boeddhistiese, of Heidegger wat Syn ondersoek het, by ‘n lewensmistiek (of miskien selfs mistiese gewaarwordings!) sal uitkom. Maar dan moet jy die volgende waarskuwing van Derrida (wat aantoon dat hy geen mistikus is nie) ignoreer: Dit is verkeerd om aan *différance* te dink as ‘n soort God of negatiewe teologie. (Powell 1997, p. 121)

Volgens Powell neem negatiewe teologie die vorm aan van: God is nie x of y nie maar z. Waarskynlik is dit reg, alhoewel ‘n mens geneig sou wees om te sê dat die woord negatief reeds aandui dat *niks* positiefs van God gesê kan word nie. Na aanleiding van Pseudodionisius sou dit dan eerder wees: God is nie x of y of z nie. Hegel sê egter dat alle negering determinering is en dus is dit waarskynlik dat om te sê wat iets nie is nie tog reeds ‘n positiewe konstatering aangaande daardie iets is. Powell sê dan dat wanneer Derrida sê dat *différance* nie ‘n woord en ook nie ‘n begrip is nie – en dat daar geen naam is vir wat *différance* ‘is’ nie – dit nie is omdat *différance* een of ander supertransendente, mistieke essensie in die Groot Anderkant of Onbekende is nie. Wanneer Derrida sê dat *différance* ouer is as Syn of God of enige naam van God, maak hy nie ‘n religieuse of teologiese stelling nie, maar ‘n linguistiese stelling. Om God te kan sê moet jy die woord God in ‘n stelsel van verskille gebruik. *Différance* is nie een of ander mistieke, onuitspreeklike Wese of Syn nie. *Différance* bestaan nie.

Dit is volgens die outeur ook *min of meer* wat Heidegger gedoen het. Maar Heidegger gebruik die woord Syn in plaas van *différance*. Wanneer Heidegger soos Derrida sou sê dat Syn ouer as enige naam van God is – en let daarop dat die outeur nou nie net *Syn* nie maar ook *God self* uit die sin uitlaat – sou hy tot ‘n groot mate ook ‘n linguistiese stelling maak, want hy sê net soos Derrida dat ons nie die taal praat nie maar dat die taal of Syn ons praat. Maar of Heidegger glad nie meer logosentries gedink het nie is ‘n ander saak. Die outeur stem saam met Derrida dat

Heidegger nog steeds logosentries gedink het. Maar dit is nie die gevolg van filosofiese onbeholpenheid, onwaaksaamheid of swakheid nie, want dan sou hy nie tydens 'n samekoms met die ou Marburgers in 1959 te kenne gegee dat al laat sy denke die God van metafisika ter syde, dit ook glad en geheel nie met 'n nie-metafisiese (of mistiese) verhouding tot God onversoenbaar is nie. Dit is nog steeds daarmee versoenbaar en is baie soos die verhouding van die Boeddhiste met betrekking tot *nirwana*. Derrida probeer egter om die laaste spoor van logosentrisme uit wat hy van Heidegger oorgeneem het te verwyder.

Powell (1997, p. 122) gaan soos volg voort: *Différance* en dekonstruksie kan geen stelling aangaande die realiteit of nie-realiteit van God maak nie. Maar indien iemand die woord Krisjna of Christus of Kahoena of X sou gebruik in 'n poging om hulle mite of filosofie of teologie of oorlog te grond of sentreer in een of ander stabiele, onaanvegbare betekenis uit die transendente Groot Onbekende (volgens die outeur dus begin om metafisika te beoefen) sou daardie sentrale naam of begrip vatbaar wees vir dekonstruksie. Dekonstruksie sal altyd die sentrale, outoritêre posisie wat die naam Krisjna of Christus of X aanneem ondergrawe, maar kan nooit bewys dat daar 'n God is of nie. Dit is neutraal en onpartydig in die versteuring van alle aansprake op bestaan en nie-bestaan.

Voor Madison se kritiek op Derrida gegee word net die volgende: Volgens Dillon (1997, p. 6) is, soos reeds bo tot 'n mate verduidelik is, die infrareferensialiteit van taal vir Derrida reduceerbaar na 'n spel van verskille in 'n substitusieproses wat geheel en al binne die ketting van aanduiders of taaltkens plaasvind...Die wêreldkonteks is 'n transendentale projeksie van taal en net dit. Volgens die outeur kom dit daarop neer dat Derrida se denke op 'n grammatologiese reduksie uitloop waardeur alles wat is – dit is die sintuiglik waarneembare werklikheid, maar ook die innerlike lewe, waarheid en betekenis – herlei word na verskille binne geskrewe taal.

Madison (1997, p. 96) se kritiek op Derrida is nou soos volg: Hy sê dat ofskoon hermeneutiek 'n algeheel *postmoderne* denkvorm is – in die sin dat dit probeer om waarlik postmetafisies te wees – dit op 'n belangrike wyse van ander vorme van postmodernisme verskil in die opsig dat terwyl dit die sentraliteit en inderdaad die onontkombaarheid van taal en interpretasie beklemtoon, dit nietemin graag aan tradisionele begrippe soos 'waarheid', 'sin' en 'realiteit' wil vashou. In hierdie opsig vorm dit volgens Madison 'n teenstelling met die postmodernismes van Rorty en Derrida, wat nie waarlik *postmetafisies* nie maar slegs *antimetafisies* is. Om bloot realiteit met taal te vervang, 'sien' met 'skryf', is nie om *verby* metafisika te gaan nie; dit is eenvoudig om jou met 'n inverse – inderdaad 'n perverse – vorm van metafisika besig te hou. Dit is volgens die outeur 'n uiters belangrike opmerking, aangesien daar sekerlik mense is wat mistiese en ander ervarings ondergaan sonder dat hulle ooit daarvan gelees het, of daarvan bewus is dat wat hulle ervaar het 'n naam het of êrens met simbole aangedui word. Madison sê verder: Indien 'n ware 'te bowe kom' van metafisika 'n te bowe kom van wat maar eintlik neerkom op die essensie van metafisiese denke, naamlik opposisionele denke, meebring, dan is hermeneutiek inderdaad postmetafisies in die opsig dat dit die 'dit of dat' wat nog altyd die denke van postmodernes soos Derrida en Rorty oorheers, verwerp. Derrida en Rorty sê nog altyd: *óf* taal *óf* realiteit. Vir hermeneutiek is dit *nòg* die geval dat ons bloot 'skryf' wat ons 'sien' *nòg* dat ons bloot 'sien' wat ons 'skryf'. Dit is eerder 'n geval van 'beide/en'...

Soos Dillon (Madison 1997, p. 99) in sy *Semiological Reductionism: A Critique of the Deconstructionist Movement in Postmodern Thought* (1995) opgemerk het, is die semiologiese

reduksionisme wat die postmodernisme [en in die besonder Derrida] kenmerk 'n veragtelike (Engels: abject) relativisme omdat dit sin na aanduiding reduceer, en aanduiding na 'n grondlose spel van taaltekens. Madison voeg by dat hy absoluut daarmee saamstem. Die outeur stem ook saam en dekonstruksie kan volgens hom ook gesien word as 'n intellektuele kruiperigheid voor die twintigste eeuse geldbase en magsuitoefenaars. Madison sê verder dat dit miskien goed is om jouself daaraan te herinner dat reduksionisme *die* klassieke maneuver van die metafisika en sy opposisionele denkwysie is.

Op 'n kwasi-Hegeliaanse manier (slegs kwansuis, want terwyl hy 'negeer', 'preserveer' hy nie) 'hef' (Frans: relève) Derrida waarneming, liggaamlikheid, en, oor die algemeen, alles 'eksistensieels' 'op' tot die diafane sfeer van 'skrywing' deur middel van 'n volkome Onbevleete Maria-Hemelvaart (Engels: Immaculate Assumption). Dit is nie Gadamer nie maar Derrida wat hom moet verweer teen Habermas se aanklag van 'linguïstiese idealisme'. Die Derridaanse 'skrywer' (skrywer, nie outeur nie), aangedryf soos hy of sy ookal mag wees deur 'n *libido scribendi* van buitelinguïstiese oorsprong, is nogtans die ontliggaamde gees van die werklike vlees-en-bloed (*chair et os, leibhaftigen*) menslike subjek. 'n Jammerlike, onwortelde kreatuur wat goed weet hoe om te skryf (indien nie om goed te skryf nie, dan ten minste eindelose lengtes oor enige en elke ding) maar beklaenswaardig nie watter kant toe weet wanneer dit by *optrede* kom nie, aangesien die etiese orde van menslike *praxis* nêrens in die vryvloeiende sfeer van Derrida se verwysingslose taaltekens aangetref word nie (Madison 1997, p. 100). Daar is geen mistikus wat, om by sy bestemming te kom, nie bloed gesweet en trane gestort het nie.

Die enigste moontlike manier om die relativistiese nihilisme, wat op die dekonstruksie van metafisiese illusies volg, te oorkom, en om 'waarheid' in 'n postmoderne tydvak te verdedig, is om anderkant beide metafisiese referensialisme en semiotiese reduksionisme te gaan... Waarheid is nooit iets wat bloot *is* nie; dit is eerder, wanneer ons gelukkig genoeg is en *virtu* en *fortuna* verbind word, iets wat soms, nou en dan, met ons *gebeur*. Soos 'syn' self (soos Merleau-Ponty dit gesien het) is waarheid nie 'n immobiele *stand-van-sake* nie, maar 'n liggewende en, meer dikwels as nie, 'n vervlietende of verbygaande *gebeurde* (Madison 1997, p. 106).

Idealisme

Daar is 'n duidelike verband tussen mistiek en hierdie hoofstroming van die Oosterse sowel as Westerse filosofie wat steeds die hoogste funksies van die menslike gees vooropstel. Tradisionele anti-idealistiese strominge is in die Ooste nog seldsamer as in die Weste. Die mening bestaan dat mistiek reeds in die klassieke Griekse idealisme deurskemer, veral by Plato. Dit kom sterk na vore by al die filosowe van die Neoplatonisme. Dan breek dit weer deur in verband met Kant se etiese, religieuse en estetiese beskouings en is onmiskenbaar aanwesig by die Duitse idealiste Fichte en Schelling. Laasgenoemde se latere werk is deur Boehme beïnvloed. Hegel se vroeë werke is volgens Borchert deur dieselfde mistikus beïnvloed (Kyk onder die geskiedkundige weergawe, **DIE CHRISTENDOM, Protestantisme**) As gevolg van die eise wat Hegel se hoogs abstrakte latere filosofie aan die intellek stel, kan dit voorkom asof hy intuïsie êrens vir goed agtergelaat het, maar dit is onwaarskynlik. Volgens Bubner (1978, p. 281) sê hy in *Die Verskil tussen Fichte en Schelling se Filosofiese Stelsels* (1801): Dit is van die diepgaandste betekenis dat daar met soveel erns bevestig is dat 'n mens nie sonder transendentale intuïsie kan filosofeer nie. Want wat sou hierdie filosofering sonder intuïsie wees? Jy sal jouself eindeloos verstrooi in absolute eindighede. Of hierdie eindighede nou subjektiewe begrippe of objektiewe dinge is, en selfs al gaan jy met jou redenering oor van die een na die ander, bly

filosofering sonder intuïsie nog steeds die beweging langs 'n eindelose ketting van eindighede, en die oorgang van syn na begrip of van begrip na syn 'n ongeregverdigde sprong.

Wanneer 'n mistikus volgens die outeur op 'n reduksionistiese of Cartesiaanse wyse oor sy eie mistiese gewaarwordings *dink*, waarsku sy intuïsie hom gewoonlik gou dat iets verkeerd is en hy korrigeer hom met absolute teenoorgesteldes of paradokse, wat aantoon dat ons hier tog nie met tipiese tradisionele logika wat bloot die wet van identiteit handhaaf te doen het nie. Afgesien daarvan of Hegel 'n mistikus was of nie, is dit ook wat in die geval van sy dialektiese metode wat uit teses, antiteses en sinteses bestaan gebeur. Hy maak 'n stelling (tese) en gaan onmiddelik oor na die teenoorgestelde daarvan (antitese), en die wet van identiteit loop swaar onder hom deur aangesien hy redeneer dat dit onsinnig is. Niemand is volgens hom so eenvoudig om in terme van sulke gemeenplase soos *'n perd is 'n perd* te dink nie, maar eerder *'n perd is 'n dier, synde, wit, of vinnig*. Die wet van identiteit ($a = a$) is dus volgens hom nie die basiese wet nie, maar die wet van verskil ($a = b$) is. Hy het duidelik ingesien dat hy met die tradisionele denkwette nie baie ver sal kom nie en wou hulle uitbrei om sy intuisionistiese soort denke te akkomodeer.

Groot idealistiese denkers van die filosofies-religieuse Oosterse stelsels (en wat ook die mistiek aanhang) is die Brahmanis Sjankara van die *Advaita*-skool en die *Mahajana*-Boeddhiste Asanga en Vasoebandhoe van die *Vidjñana* (of *Joghatsjara*)-skool (Kyk na die hoofstuk oor die geskiedenis van die mistiek, **DIE INDIESE TRADISIE, Hindoeïsme en Boeddhisme**).

Die religieuse stelsels

Die mistiese gewaarwording en gepaardgaande mistiek kom oor die algemeen egter die meeste en opmerklikste na vore nie in die filosofiese stelsels nie maar in al die groot religieuse lere soos reeds uiteengeset onder **DIE BEKNOPTTE GESKIEDENIS VAN DIE MISTIEK SOOS DIT VANAF DIE ANTIEKE TYD BINNE RELIGIEUSE OF FILOSOFIESE VERBAND AANGETREF WORD**.

Alternatiewe religieuse interpretasies van die mistiese gewaarwording

Verskillende interpretasies word binne idealistiese, spiritualistiese en ander nie-materialistiese stelsels aan die mistiese gewaarwording gegee. Hepburn (1972, p. 429) wie se bespreking die outeur baie ophelderend vind en met wie hy oor die algemeen saamstem sê: Hoewel mistiese ervaring 'n soort religieuse ervaring genoem kan word, stem mistici nie saam oor die aard en status van die mistiese doel nie. Christelike en Islamitiese mistiek interpreteer die ervaring byvoorbeeld as teïsties, maar nie geheel en al konsekwent nie. Die Oepanisjade en *Therawada* Boeddhisme is nie teïsties nie. Panteïstiese, monistiese en agnostiese interpretasies is al aangebied en almal lyk tot 'n mate aanneemlik.

Die panteïstiese interpretasie

Die panteïs redeneer volgens Hepburn dat mistiese ervaring ons noodsaak om weg te doen met antropomorfe opvattinge van godheid en ofskoon teïsme begin met die raffinerings dit heeltemal te vroeg ophou. Die teïstiese denkebeeld van God bly die van 'n oneindige, bonatuurlike individu. Maar behalwe dat dit intellektueel onbevredigend is (oneindigheid en individualiteit

gaan nie goed saam nie) weerspreek hierdie voorstelling die mistikus se eie ervaring, wat nie 'n uiterlike ontmoeting van aangesig tot aangesig met 'n God is nie, maar eerder 'n saamsmelt met en 'n besef van basiese identiteit met die mistiese Een. (Dit is beter om soos Sjankara liever van die 'nie-twee' te praat – outeur.) Die teïs moet 'n groot kloof tussen homself en sy God plaas; die mistikus se ervaring getuig beide van die bestaan van die kloof en paradoksaal van die eliminerings daarvan. Brahman is beide ver en naby.

Waarom het so baie van die grootste Christelike mistici dan teïstiese taal gebruik om hulle duidelik intense mistiese ervarings te beskryf, vra Hepburn. Die panteïs sê dat hulle òf (p. 430) eenvoudig die enigste religieuse terme wat vir hulle geleer is gebruik het – ten spyte van die ongeskiktheid daarvan – of anders dat hulle begeerte om wat die transendensie van God betref te konformeer aan die ortodokse Christelike dogma hulle daartoe gelei het om die dele van hulle individuele ervaring wat met die dogma in botsing was te verdoesel.

Die panteïstiese interpretasie maak daarop aanspraak dat dit alleen die oneindigheid van God tot sy volle reg laat kom en dat dit die laaste primitiewe oorblyfsels van deïsme elimineer. Aangesien 'n mistiese gewaarwording 'n ontdekking, 'n besef van die ewig ware is, hoef daar nie verwarrende leerstellings omtrent spesiale goddelike selfopenbarings en kommunikasies of enige inmenging met natuurwette te wees nie. In ooreenstemming hiermee is dit nie nodig dat 'n mistiese ervaring wat deur 'n dwelmmiddel of siekte geïnduseer is veroordeel word as illusionêr of demonies nie. Oorsaaklike omstandighede is eenvoudig nie ter sake wanneer besluit word of dit 'n egte mistiese ervaring is of nie.

Die teïstiese interpretasie

Die teïs is volgens Hepburn egter nie sonder 'n antwoord nie. Hy sal die panteïs se idee van 'n religieuse ontwikkeling verwerp. Volgens hom is daar nie 'n algemene historiese neiging tot panteïsme of monïsme in religie nie. Hoewel vroeë teïsmes kru antropomorfies was, bring dit op sigself nie mee dat alle persoonlike taal omtrent God ewe vals en kru is nie. Die inkarnasieleer toon die teendeel – ten minste binne die Christendom.

Volgens die outeur kan daar baie maklik, miskien nie tot panteïsme nie, maar wel tot monïsme, 'n historiese neiging wees, maar nie *in religie* nie. Sedert die Middeleeue het die persentasie van die bevolking wat die Christelike kerk ernstig opneem baie afgeneem. Die monis is, in die Weste, tot 'n veel mindere mate daarin geïnteresseer om, let wel, *sy siening*, nie sy geloof nie, te institusionaliseer en te perpetueer.

Panteïsme en monïsme, sê die teïs, volgens Hepburn, karteer net die laer hange van die mistikus se opgang. Hulle is gemoed met die aanvanklike reiniging van die sintuie en intellek. Hulle vervoeringe getuig nie van 'n volbragte verenigdheid met God nie maar slegs van wat miskien 'n ongewoon vars, onskuldige en esteties intense bewustheid van die geskape wêreld en sy skoonheid is. Die meskaliengebruiker en tydelik psigotiese persoon, wat buitensporige aansprake op identiteit met die mistiese Een maak, behoort en neem dikwels 'n nederiger houding ten opsigte van hulle ervarings in wanneer hulle weer normaal is. Vir die teïs is die *unio mystica* 'n doelwit wat nie deur bestorming bereik kan word nie. Dit is net die inisiatief en genade van God wat dit verleen. Oorsaaklikheid is van belang by die interpretasie. Die innerlike, aangevoelde aard van die mistiese gewaarwording kan nie alleen die outentisiteit daarvan bepaal

nie.

Volgens Parrinder (1976, p. 4) wend sy boek 'n poging aan om leidrade tot die verskillende vorms en ekspressions van mistiek te verskaf deur sommige van die belangrikste religieuse tradisies van die Ooste en die Weste in oënskou te neem. Dit kom voor asof hulle natuurlikerwys in twee hoofgroepe, naamlik die monistiese en teïstiese, val, alhoewel daar kleiner variasies en dikwels oorvleueling van hierdie kategorieë is.

Parrinder (1976, p. 13) sê dat die eenvoudige ervaring van vereniging soms Panteïsme genoem is, maar dat dit waarskynlik foutief is. Pan-teïsme is die leer dat God, of ten minste die goddelike wese, alles is en dat alles goddelik is. Maar die eenvoudige gevoel van eenheid of verhewenheid veronderstel nie noodwendig 'n goddelike wese of *theos* nie. Dit kan uitgedruk word deur 'n frase uit die Oepanisjade, 'Jy is al hierdie', maar dit het geen klaarblyklike verwysing na enige goddelike wese nie. Zaehner verkies om so 'n eenvoudige manifestasie van eenheid Pan-en-henisme, 'alles-in-een-isme' te noem. Dit is profaan, nie in enige neerhalende sin nie, maar eenvoudig omdat geen heilige mag geïmpliseer word nie. (Die outeur ervaar dit anders. Daar is miskien geen mag nie, maar so 'n volmaakte eenheid en geïntegreerdheid wek ook 'n gevoel van eerbied en heiligheid op. 'n Mens kan nie anders as om dit onmiddellik lief te kry en daarmee te identifiseer nie. Is dit onmoontlik om 'n goeie kunswerk lief te hê en te beskerm?) Daar is egter 'n panteïstiese mistiek wat wat 'al-God-isme' genoem kan word. Dit word toegelig deur deur befaamde seggings van die Oepanisjade soos 'U is Dit' en 'Ek is Brahman'. Hierdie uitdrukkings beteken dat die individuele siel die ewige en enigste reële Absolute, die uiteindelijke Wese is. Dit is dikwels deur Westerse skrywers Panteïsme genoem, maar dit kan bevraagteken word of so 'n geloof werklik op 'n mistiese vereniging neerkom, aangesien volgens die teorie van die Absolute (Brahman) die Absolute die enigste waarlik bestaande wese is. Iemand is nie met Brahman verenig nie, hy is dit. (Maar het hy dit waarlik ervaar? – outeur. Die waarlike, eksistensiële ervaring is die mistiese gewaarwording, en dit is vervlietend. Iemand sal dit na sy eerste ervaring graag wéér so diep wil ervaar, en weer die noodwendige onmiddellike gevolge daarvan op die emosies, liggaam en omwêreld wil waarneem.)

Christelike mistici het al dikwels gepraat van van verenig wees met God (Parrinder 1976, p. 14) en Dionisius het gepraat van die diwinisasie van die mens, maar in hierdie gevalle is daar 'n subtiele verskil. Sommige latere mistici het gepraat van 'gedeïfiseer' wees, maar oor die algemeen het hulle gedink dat in hierdie vereniging 'n sekere verskil is tussen die goddelike en die menslike. Daar word oor die algemeen onderskei tussen vereniging en identiteit, of tussen teïsme en monisme. Om te sê 'Bly in my, soos Ek in julle' (Johannes 15:4) is die intiemste god-mensvereniging, maar tog is die wynstok en die lote in die konteks van hierdie passasie gedifferensieer. Dit is sekerlik nie die identiteit waarvan 'n mens kan sê 'Ek is jy en jy is ek' nie. Christelike en Joodse mistici sê nie 'Ek is God' nie, selfs nie in hulle intiemste soeke na vereniging of deelname in die goddelike natuur nie. Dit lyk asof sommige Moslemse mistici dit so ver gewaag het, maar selfs toe Halladsj gesê het 'Ek is die Reële' of 'die Ware', het hy nie daarop aanspraak gemaak "Ek is Allah" nie.

Teïstiese mistiek soek vereniging met God maar nie identiteit nie (1976, p. 15). Monistiese mistiek soek na identiteit met 'n algemene beginsel, wat goddelik genoem kan word maar iets anders as die menslike impliseer. Nie-religieuse mistiek soek ook na vereniging met

iets, of alles, baie soos monisme.

Parrinder (1976, p. 20) sê dat gelowiges probleme het om die beskrywings van ervarings deur persone te verstaan wat hulle in die terminologie van 'n ander godsdiens uitdruk. Kan iemand wat in Allah glo 'n volgeling van Tao verstaan? Wat het Athene met Jerusalem te doen? Vir die monoteïs is mistiese ervarings 'n gawe van God, 'n daad van genade, 'n oorspronklike goddelike inisiatief wat eie aan sy spesiale openbaring kan wees. Vir die panteïs of monis is hulle gewaarwordings van die Een, wat identies met die gewaarworder self is, en waarskynlik in alle religieë en selfs sekulêre mistiek dieselfde is. Ten aansien van hierdie gemaklike verdraagsaamheid of indifferentisme is dit miskien nie verbasend dat monoteïste dikwels onverdraagsaam is en glo dat God hulle uitverkies het en by implikasie nie ander nie. Tog sal dit goed wees as hulle die onbevangeheid van die agnostiese antropoloog navolg en vir ander krediet gee vir hulle aansprake op eie mistiese ervarings. En teologies kan dit dalk meer korrek wees om te aanvaar dat God op vreemde en uiteenlopende maniere werk, selfs al kan ons nie sy doel daarmee verstaan nie. Dit kan gesien word asof God met 'n panteïs, wat nie 'n persoonlike god erken nie, gepraat het, en die panteïs se ervaring behoort nie deur iemand wat nog nie so 'n ervaring gehad het ontken te word nie. Al glo 'n ware monoteïs ook nie dat alle mistiese ervarings van dieselfde soort is nie, of dat dit nie saak maak hoe hulle geïnterpreteer word nie, kan hy tog bly by sy geloof dat die 'onbekende Christus' van 'n ander religie die 'bekende Christus' van sy eie is.

Volgens die outeur bly Parrinder maar eintlik sy apartheid handhaaf. Dit is te simplisties, dit begin voel asof die twee uitgangspunte afhanklik van mekaar is soos jin en jang of soos Hegel se tese en antitese. Die Absolute is die oerbron waaruit alles wat in die syn aangetref word voortkom. As iemand dus die lewe vir hom moeilik wil maak deur homself net toe te laat om of die begrip persoonlik of die begrip onpersoonlik op die Absolute van toepassing te maak moet hy dit maar doen. Die waarheid is dat 'persoonlik' sowel as 'onpersoonlik' uit die Absolute onttrek kan word. Oor en oor het die mistici al gesê dat die Absolute alles en niks is. 'Moet liewer nie oor hom/haar/dit dink nie.' Indien ek die 'Woord' en die mens uit die Absolute na vore wil bring kan ek dit doen, en indien ek die onpersoonlike wetmatigheid van die heelal uit hom wil abstraher kan ek dit doen. Waarom moet ek twee benaderings teen mekaar afspeel? Ek weet mos dat die probleem veroorsaak word deurdat elk van die twee sienings baie gou 'n geïntegreerde rasonale netwerk van sy eie skep wat onafhanklik van die ander een ontstaan het. Alhoewel ons dit so ver as moontlik moet gebruik, is die verstand volgens die mistikus nog steeds nie God nie. Selfs die wetenskaplikes aanvaar beide die golfteorie en die partikelteorie van lig.

Anderkrag- versus eiekragkole

Die argumente wat hieronder val sluit volgens die outeur by die voorgaande aan in die sin dat die teïs staatmaak op die 'anderkrag' van God om hom te verlos, terwyl die Absolute van die monis of panteïs as onpersoonlik gesien word en nie daadwerklik kan optree wanneer iemand om hulp roep nie. Laasgenoemde moet maar kyk wat hy aan die saak kan doen en op sy eie krag en vernuf staatmaak, of wag totdat die ewige wette van die heelal hom tot volle innerlike wasdom laat kom en die mistiese gewaarwording in hom blom. Volgens Parrinder (1976, p. 61) lyk dit asof apologete vir metodes van toewyding in 'eiekragkole' die beste van twee wêrelde – profaan en teïsties – wil hê. (Hy is reg, en hulle kry dit ook, want die twee wêrelde is nie so apart soos

hy dink nie.) Daar is volgens Parrinder beweer dat 'n aanhanger van Zen wat mediteer op die niet en 'n teïs wat voel dat God hom antwoord 'n identiese ervaring' het. Hierdeur word die teïstiese aanspraak egter misverstaan. Iemand wat glo in God maak nie van hom gebruik om 'n gevoel te wen nie; hy kan dit inderdaad nie doen nie. Hy soek nie na 'n responsie van 'n onbekende of ver weg godheid nie, maar respondeer self op die vorige handeling van 'n lewende God. In Bybelse terme: 'Ons het lief, want Hy het ons eerste liefgehad.'

Diegene wat probeer om 'anderkant' die gode te gaan toon dat hulle nie werklik in die gode as gode glo nie. 'Laat God God wees', het Luther gesê. Dit is dus nie verbasend nie dat hierdie skrywers, wat klaarblyklik nie teïste is nie, beweer dat hulle leerstellings 'onwaarneembaar is vir verstande wat benewel is deur begrippe soos goed en kwaad'. Gode is geïnteresseer in menslike optrede, beloon goed en straf kwaad, en so is enige Boeddha wat sy sout werd is. Die mens wat op 'eie krag' staatmaak kan te maklik dalk net oor homself in sy eie afgesonderdheid of oor die verkwisting van sy eie ego bekommerd wees sonder dat hy vir minder gelukkige skepsels omgee. As gevolg hiervan ontstaan die kritiek dat sommige mistici antisosiaal is en nog na sosiale hervorming nog na die verwydering van onregverdighede soek, aangesien sulke dinge nie ter sake is as daar geen wesens is om te verlos nie.

Hierteenoor gestel is die mening van Gellert, waarmee die outeur meer kan identifiseer. Hy wil nie die verskil tussen die eiekrag- en anderkragskole te veel aksentueer nie, maar hoewel verskillend, nog steeds sien as skape van dieselfde kraal. Volgens hom (1994, p. 143) kom dit voor asof die ervaring van genade (van die God van die Christendom – 'n geestestoestand waarin alles gesien word as voortvloeiende uit God) of *satori* (die Zen-term vir die ontwaking van die ego tot sy ware aard) die kwintessens van mistiek is. Omdat dit 'n ervaring van die gees se eenheid met die wêreld en God is, heg die meeste psigoloë nie veel geloof aan die moontlikheid daarvan nie. Sels Jung skryf dat die ervaring van 'eenwording' 'n voorbeeld is van een van daardie kitsresepte vir realisering van die Ooste, 'n intuïsie van hoe dit sou wees as 'n mens gelyktydig kon bestaan en nie bestaan nie. Indien hy 'n Moslem was, sou hy daarby bly dat die mag van die Al-Medelydende oneindig is, en dat Hy alleen 'n mens terselfdertyd kan laat wees en nie wees nie. Wat homself betref kan Jung egter nie die moontlikheid van so iets insien nie. Hy neem dus aan dat die Oosterse intuïsie (p. 144) sigself hier gekul het. Jung se siening is hier van belang aangesien dit die denke van die psigologie en die Weste oor die algemeen weerspieël... en verder die punte na vore bring waar die mistiese interpretasie van die onbewuste van die psigologiese afwyk...

Dit is volgens Gellert duidelik dat in Jung se denke die begrip selfrealisering skerp kontrasteer met die Oosterse begrip daarvan en ook met mistiese denke oor die algemeen. Jung het geglo dat die ego en die onbewuste self duidelik verskillende entiteite is. Gevolglik kan hulle verhouding nie die ervaring van eenheid wat 'n wesenlike kenmerk van mistiek is dra nie. Hulle verhouding is op sy beste 'n 'vis-à-vis', 'n dualistiese ontmoeting of dialoog (soos byvoorbeeld gesien kan word aan Jung se Philemon-dialoë). So beweer Jung dan ook dat dit 'slegs deur middel van 'n indirekte benadering' is dat ons tot kennis van die onbewuste kan kom.

Hierdie indirekte benadering deur middel van drome, fantasieë, visioene en so meer is uiters waardevol, maar ten minste volgens Oosterse stelsels nie direkte kennis van die Self nie maar voorstellings of sekondêre manifestasies daarvan. Dit is ook op hulle inhoud van toepassing: in die stelsel van Jung word die God- of selfargetipe verstaan as 'n *argetipe*, maar nie in terme van die ding-op-sigself nie. Soos die filosoof Immanuel Kant deur wie hy beïnvloed is, het Jung nie in die moontlikheid van kennis van (p. 145) die 'ding-op-sigself', of soos hy dit

gekonseptualiseer het, die ‘argetipe-op-sigsself’ geglo nie. (Dit geld vir Kant net op die gebied van die teoretiese rede - outeur.)

Maar miskien is die betekenisvolste van alles dat Jung nie geglo het dat die onbewuste behalwe die kwasi-bewussyn van die argetipes ‘n dinamiese bewussyn kon hê nie. Dit beteken natuurlik dat hy die onbewuste nie as die denke van die kosmos of God beskou het nie. Vir Jung is die self nie die lewende Self van God nie, maar die totale persoonlikheid van die kollektiewe onbewuste of psige; dit mag *Goddelik* wees maar dit is nie God nie. Net soos die onbewuste nie direk waargeneem kan word nie, so kan God ook nie deur die onbewuste, of op enige ander manier, waargeneem word nie. Hoewel Jung aanvoer dat die onbewuste ‘die enigste beskikbare bron van religieuse ervaring’ is, is hy vinnig om uit te wys dat wat ‘die verdere oorsaak van sulke ervaring ookal mag wees, die verklaring hiervan buite die omvang van menslike kennis lê. Kennis van God is ‘n transendentale probleem’. In teenstelling hiermee kan die transendente in mistiek as immanent ervaar word.

In die lig van die bostaande verwysingsraamwerk kan ‘n mens verstaan hoekom Jung gevoel het dat die Oosterse intuïsie te ver gaan wanneer dit op ‘eenwording’ aanspraak maak. Hierdie houding is egter nie fundamenteel verskillend van die van Freud nie; dit is maar net die ander kant van dieselfde muntstuk. Om die ervaring van eenheid aan die verbeelding van ‘n ego wat probeer om sy grense te oorskry toe te skryf, verskil glad nie daarvan om die ervaring, as die regressie van die ego, na die ‘oseaniese baarmoedergevoel’ wat die fetus glo geniet te reduceer nie. Jung sien hierdie ervaring as anderkant die ego; Freud (p. 146) sien dit as plaasvindende voor die bestaan van die ego. Nie een van hierdie sienings is komplimenteus nie. Hoogs ongegrond egter is beide psigoloë se suspisies dat hierdie ervaring ‘n aberrasie is. Indien iemand ‘n goed ontwikkelde ego het, sal hy nie deur die onbewuste of die kosmos ‘verswelg’ word nie. Die geskrifte van mistici deur die eeue is ruimskoots getuie hiervan.

Natuurlik is Jung se siening bloot ‘n weerspieëling van die groter tradisie waaruit dit stam – naamlik die Westerse beskawing. Die *Weltanschauung* van die Weste is gewortel in ‘n fundamentele skisma of kloof tussen die mens en God. Soos oorgedra deur die bybelse ‘val van Adam’ is die mens en die hele skepping saam met hom ‘verban’ uit die wêreld van God, die ‘Tuin van Eden’. Die psigologiese impak van hierdie waargeneemde skisma – wat ook ‘n skisma tussen die laer self (of ego) en hoër Self is – het die hele verloop van die Westerse intellektuele tradisie geaffekteer. Dit sluit in teologie, filosofie en psigologie. Slegs daardie deel van die religie wat as mistiek geïdentifiseer is repondeer met betrekking tot hierdie skisma met enige ware beslistheid.

Joodse, Christelike en Islamse mistiek het baie leringe en praktyke wat daarop gemik is om hierdie skisma te heel, of eerder om die bewustheid van die bestaan daarvan te oorkom. Dit gee ‘n aanduiding waarom baie mistici van die Weste, anders as die Ooste, verlaag is tot ‘n ondergrondse of verbode status, dikwels in die ban gedoen is deur die amptelike godsdienstige outoriteite en soms selfs tereggestel is. Hulle oortuigings was vir die gevestigde sosioreligieuse ordes eenvoudig te bedreigend. Dit is byvoorbeeld nie moeilik om in te sien hoekom Pous Johannes XXII – wie se verantwoordelikheid dit was om die Kerk se rol as middelaar tussen ‘n gevalle mensdom en sy God te handhaaf – die nie-dualistiese leringe van ‘n mistikus soos Eckhart kettters sou vind nie. Die Kerk, veral die Kerk van die Inkwisisie, sou nie geneë wees om iemand te duld nie wat loop en preek dat ‘Die oog waarmee ek God sien dieselfde is as die oog waarmee God my sien. My oog en God se oog is een en dieselfde – een (p. 147) van sien, een van ken en een van liefhê’. Omdat sulke idees duidelik uitgedruk is in die grondslaggewende geskrifte en dogmas van die groot Oosterse religieë, kon Oosterse mistici wat dit in die openbaar bekend wou maak dit doen sonder om te vrees om uitgesluit te word.

Dit mag van belang wees om te vermeld dat Jung se siening van mistiese ervaring dalk verander het toe 'n latere ervaring plaasgevind het. Dit kom voor asof hierdie ervaring te laat plaasgevind het vir hom om daarvoor te skryf. Sy vroeëre ervarings, uitvoerig verhaal in sy outobiografie, is natuurlik ook misties, maar dit lyk tog nie asof hulle die soort Godbewustheid weerspieël wat byvoorbeeld by Eckhart 'n sentrale plek inneem nie. Soos hy in die geval van Oosterse denke gedoen het, skryf Jung oor Eckhart op 'n wyse wat te eng psigologies is. Sy sienings van beide kon moontlik verander het met sy finale ervaring. Op sy sterfbed het Jung Charles Luk se *Ch'an and Zen Teachings: First Series* gelees. Hy het sy kollega, Marie-Louise von Franz uitdruklik gevra om vir Luk 'n brief te skryf oor hoe entoesiasies hy daarvoor was...Toe hy gelees het wat Hsue Joen gesê het, het hy soms gevoel asof hy presies dieselfde kon gesê het! Dit was net die ding!

Watter insig ookal plaasgevind het om Jung se entoesiasme aan die brand te steek het blykbaar ook 'n gevoel van oortuigtheid veroorsaak wat afwesig is in sy vroeëre skrywe oor die Ooste. Dit is waarskynlik geen toeval dat hierdie insig terwyl hy besig was om te sterf plaasgevind het nie. Gewis is dit bekend dat die gebeurtenis van sterwe al insigte wat ooreenkom met die van Zen gegenereer het, en omgekeerd (p. 149) hou Zen-verwante insigte 'n transformasieproses in wat vergelykbaar is met sterwe in die opsig dat die ego se oorheersende perspektief laat vaar moet word sodat die perspektief van die Self na vore kan kom. Soos Shakespeare herhaaldelik gedemonstreer het: 'The King must die.' Of, soos uitgebeeld in die Christendom, die historiese Jesus moet gekruisig word sodat hy opgewek kan word as die ewige, kosmiese Christus.

Die transendensie van die mistiese gewaarwording met betrekking tot filosofiese en religieuse stelsels

Ons kan maar net weer aan die einde van hierdie hoofstuk die afleiding maak dat dit wat reeds in die paragraaf **Die verband tussen filosofie en mistiek** gestel is nie in denke oor die mistiese gewaarwording en mistiek uit die oog verloor moet word nie. Die mistiese gewaarwording is nie net tot 'n mate toeganklik vir stelselmatige denke nie, maar lê ook op 'n hoër synsvlak. Denke doen sy bes om iets wat bokant denke is so goed as moontlik te verklaar. Die mistiese gewaarwording maak gebruik van waarheid (denke, wysbegeerte) net soos van goedheid, skoonheid, krag en heerlikheid om op laer vlakke uitdrukking aan sigself te gee. Die klere maak maar tot 'n baie beperkte mate die mens. Sodra iemand teïstiese en panteïstiese interpretasies of anderkrag- en eiekragkole teen mekaar begin afspeel om te besluit watter een 'waar' en watter een 'vals' is, is daardie persoon op 'n dwaalspoor.

MISTIEK EN KENTEORIE

Die geldigheid van mistiese kennis

Daar bestaan kritiek dat die mistiek kenteories nie houdbaar is nie. Die waarheidsgehalte, objektiwiteit en geldigheid word dikwels betwyfel. Die outeur wil argumenteer dat dit wel kenteories gehandhaaf kan word. Volgens Flew (1983, p. 239) is daar ten spyte van die probleme om mistiese ervaring te beskryf – behalwe op 'n negatiewe of metaforiese wyse – dikwels ooreenstemming tussen die verskeie verslae, selfs deur skrywers wat tot geheel en al verskillende godsdienstige tradisies hoort. Hierdie eenstemmigheid, asook die verstandelike en morele kwaliteit van mistici soos Teresa van Avila en Jan van die Kruis, toon dat dit kenteories wel verantwoordbaar is.

Die outeur kan nie Flew se hantering van die probleem aanvaar nie aangesien laasgenoemde uit 'n filosofiese oogpunt nie die getuienis van die mistikus aangaande die bestaan van God, in die tradisionele sin, as voldoende ag nie maar dit ook nie wil verwerp nie. Aan watter vereistes moet dan nog voldoen word? Dink hy 'n gedehidreerde bewys, logies, abstrak, korrek, wetenskaplik, objektief, gaan hom ten diepste bevredig? Vra 'n mens eers na 'n objektiewe bewys op papier dat 'n seksuele klimaks wel bestaan voor jy saam met iemand bed toe gaan? Het hy geen verbeelding of intuïsie nie? Lank voor iemand vir die eerste keer saam met 'n seksmaat in die bed was weet die persoon reeds sonder 'n objektiewe bewys dat die hoogtepunt iets besonders moet wees. En twyfel die persoon na die ervaring daarvan dat so iets bestaan omdat hy of sy nog nie deur die wetenskaplike, objektiewe bewys daarvan oortuig is nie? Is die mistiese mens oor die algemeen geïnteresseerd in 'n gedehidreerde bewys dat die Absolute 'n realiteit is, of gaan dit vir hom hoofsaaklik oor die aktuele ervaring en die aseïteit van die Absolute? Dis die mistikus wat sy kop moet skud en lag – veral omdat hy ook weet dat die positiwiste en skeptici van God ontslae wil raak sodat hulle hulle sinlikheid gewetenloos kan geniet.

Die mistikus se houding is eintlik die teenoorgestelde van die van die skeptikus en positiwis. Indien hulle te ver links is, is hy te ver regs. Hy is altyd bereid om in die transendente, metafisiese en bonatuurlike te glo. Vandaar dat hy ook dikwels, maar lank nie altyd nie, 'n verbintenis met die okkulte en ritualistiese het, en dat dit hom so diep raak en in vertwyfeling bring as hy met kerklike gesag in botsing kom. Die skeptikus het die houding (Runes 1966, p.277 en 278) dat geen absolute, onbetwyfelbare, betroubare, vasstaande, volledige of volmaakte kennis deur die mens bereik kan word nie... veral wat sekere onderwerpe betref, byvoorbeeld vroeë aangaande bestaan, uiteindelijke realiteit, sekere religieuse opvattinge, of aangaande die bestaan en aard van sekere entiteite, byvoorbeeld God, jou eie self, ander selwe, waardes, 'n eksterne wêreld of oorsaaklike samehange....dat daar geen vaste en ewige waardes is nie.

Die positiwiste weet sekerlik net soos die outeur dat as ons van God in die tradisionele sin praat ons van daardie tydperk in die verlede praat toe die bestaan, of ook syn, van God as vanselfsprekend aanvaar is, maar altyd vanuit 'n bepaalde religieuse leer. Die kommunikasiemedia was nie van so 'n aard dat die mistici veel verder kon kyk as hulle eie milieu nie. Brahman en *nirwana* was vir die Westerse Christen, indien hy van hulle geweet het, iets baie anders as God, want dogma en intuïsie was nog nie duidelik in hulle denke geskei nie. En indien die positiwis verder vanuit 'n kenteoriese oogpunt onder die indruk verkeer dat die vroeë religieë altyd onder God slegs iets verstaan het wat sintuiglik waargeneem kan word of aan 'n bepaalde stel rasonale reëls voldoen maak hy 'n fout. In die geval van die mistiese kennis of gewaarwording van God is daar ten diepste geen subjektiewe en objektiewe elemente van die kennissituasie wat met mekaar in verband gebring word nie. Ons word primêr van God bewus

deur intuïsie, en die intuïsie is tegelykertyd die geestelike klimaks, en dan is daar niks anders nie, en in die lig hiervan maak die verstand verder allerhande konstruksies, samehangende vorms en verbindings.

Vandag (1999) sien ons iets gemeenskapliks in alle mistiese gewaarwordings. Nie dat God en Brahman en *nirwana* nou dieselfde geword het nie, want hulle is in die teologiese en filosofiese ‘praktyk’ nooit uitsluitlik intuïsie nie, maar bevat ook intellektuele elemente. Algemeen gestel lewer mistiek as die sluitstene of denkuiteindes van uiteenlopende teologiese en filosofiese stelsels tog getuienis aangaande die realiteit van die Absolute, wat al die heilige, opperste name wat in hierdie stelsels voorkom insluit.

Volgens Huxley (1946, p. 134, 135) het Eckhart, aangesien hy 'n mistikus was, baie duidelik verstaan wat die moderne semantikus so onsuksesvol besig is om in kontemporêre koppe te probeer inprent, naamlik dat woorde nie dieselfde as dinge is nie en dat 'n kennis in woorde aangaande feite glad nie ekwiwalent is aan 'n direkte en onmiddellike vatting van die feite self nie. By implikasie sou Thomas van Aquino presies dieselfde ding gesê het toe hy na sy ervaring van geïnspireerde kontemplasie geweier het om aan te gaan met sy teologiese werk en verklaar het dat alles wat hy tot dusver geskryf het soos 'n nietigheid was in vergelyking met die onmiddellike kennis wat hom vergun is. Twee honderd jaar vroeër, in Bagdad, het die groot Moslemteoloog, Al Ghazzali, net so van die bedinking van waarhede aangaande God na die kontemplasie en direkte vatting van Waarheid-die-Feit gedraai, dit is van die uitsluitend intellektuele dissipline van die filosowe na die morele en geestelike dissipline van die Soefiete.

Volgens Khan (1990, p. 145) kan mistiek (bedoelende die mistiese gewaarwording of ervaring) nie in woorde, in die vorm van leerstellings, teorieë of filosofiese konstaterings gedefinieer word nie, want mistiek is 'n innerlike ervaring. Om 'n innerlike ervaring te ken, moet 'n mens by daardie ervaring uitkom. As ons vir 'n persoon wat nog nooit in sy lewe 'n hoofpyn gehad het nie sê ‘Ek het 'n hoofpyn’, sal hy dit nie verstaan nie; hy sal nie weet wat dit is nie. Dus beteken die woord mistiek niks; dit is deur die innerlike ervaring dat 'n mens tot die volheid van die betekenis daarvan deurdring.

Volgens Smith (1986, p. 625) het voorstanders van mistiek soos Rudolf Otto, Rufus Jones en W.T. Stace die geldigheid van onmiddellike ervaring van die goddelike gehandhaaf; teoloë soos Emil Brunner het die selfstawende aard van die mens se ontmoeting met God beklemtoon; naturalisties georiënteerde psigoloë soos Freud en J.H. Leuba het hierdie bevestigings verwerp en religie in psigologiese en genetiese terme as 'n projeksie van menslike wense en begeertes verklaar. Die outeur vereenselwig hom met die mistici wat sê dat die mistiese gewaarwording op 'n vlak hoër as die bloot rasonele lê en dus nie resloos in naturalistiese terme opgelos kan word nie. Omgekeerd kan die rasonele fenomeen egter resloos in mistiese gewaarwording opgelos word aangesien sommige mistici al ‘aanskou’ het hoe die rasonele uit die Absolute ‘voortvloei’ en vaste vorm aanneem.

Smith (p. 627) vat die negatiewe kenteoretiese kritiek teen mistiek saam. Volgens hom is die radikaalste vorm van die ontkenning dat religieuse ervaring kognitiewe betekenis het geopper deur die logiese positiwiste wat die standpunt inneem dat alle bewerings of uitdrukkingsvorms wat 'n term soos ‘God’ insluit betekenisloos is omdat daar geen manier is waarvolgens hulle as waar of vals bewys kan word nie. Die positivistiese toets van waar of vals is egter lankal, en veral sedert die eksistensiefilosowe, nie meer houdbaar nie.

Andere wat meen dat religieuse uitinge wat op ervaring gebaseer word sonder kognitiewe betekenis is beskou die uitinge of as die ekspressie van emosies of as 'n aanduiding dat die persoon wat die religieuse taal gebruik sekere gevoelens het wat met religie geassosieer is. Die wat die leiding van Wittgenstein volg beskou religieuse uitinge as nie-kognitief maar probeer ook om agter te kom hoe religieuse taal binne 'n gemeenskap van gelowiges gebruik word. Sommige psigoloë het religieuse ervaring kognitiewe status ontsê op grond daarvan dat dit niks meer as die mens se projeksie van sy eie onsekerheid in konfrontasie met lewensprobleme is nie en dus nie na iets buite sigself verwys nie.

Volgens die outeur is dit alles swaar militêre konstruksies wat sonder die nodige voorafgaande geofisiese ondersoeke op uitgeholde dolomietformasies gebou is. Hulle stort weg in groot leegtes sodra die dun lagie aarde wat so stabiel voorgekom het nie meer hulle gewig kan dra nie.

Paradokse van die religieuse interpretasies

Dit is volgens Hepburn (1972, p. 430) moeilik om van kort, beslissende argumente gebruik te maak om die dispuut tussen botsende interpretasies van mistiese gewaarwordings by te lê. Die gewaarwordings self lyk vatbaar vir beide interpretasies. Die keuse tussen panteïsme en teïsme is 'n keuse tussen twee groot begripstelsels. Nie een van hierdie twee stelsels kan aanspraak daarop maak dat dit vry is van begripmatige en religieuse probleme nie. Teïsme kom te staan voor die probleem om die idee van God as die onmeetlik 'Andere' ten opsigte van die mens te kombineer met die opvatting dat mistiese vereniging tog moontlik is. Panteïsme identifiseer die wêreld en God en handhaaf ook hulle eiesoortigheid. Dit ontken dat om 'God' te sê net 'n ander manier is om 'wêreld' te sê.

Wat dit nog moeiliker maak is dat sommige van die grootste mistici die taal van beide panteïsme en teïsme praat. Eckhart se geskifte gee volbloed-voorbeelde van elk, soos ook die van die Indiese mistikus Sjankara. Selfs in die Oepanisjade, waar van Brahman gesê word dat dit anderkant verhouding, sonder kenmerke en ondinkbaar is, word ook erken dat hy persoonlike aspekte het.

Geen presiese of bepaalde idee, geen gespesifiseerde beeld word toegelaat om adekwaat tot die mistiese Een te wees nie. Hoewel dit soms lyk of die ontologiese status van God die van 'n numineuse individuele wese is, lyk dit andersinds of alle sinspelinge op so 'n status verwerp word. 'Eenvoudige mense' sê Eckhart 'dink dat hulle God behoort te sien, asof Hy daar staan en hulle hier. Dit is nie so nie.' Die goddelike is 'n 'woestyn', 'n 'leegheid', 'n 'afgrond', 'n 'wiel wat uit homself rol', 'n 'stroom wat in homself vloei'.

Mistici sal selfs nie altyd iemand toelaat om ondubbelsinnig te sê dat God bestaan nie. Pseudodionisius het byvoorbeeld ontken dat of die kategorie van bestaan of die van nie-bestaan op God van toepassing is. Hierdie spannings en onbepaaldheid – God is of is nie 'n partikuliere wese nie, Hy is of is nie 'n bestaande nie – kan ook in nie-mistiese teologieë gevind word, maar mistiek kan hulle geweldig vergroot. Selfs *Therawada*-Boeddhisme bevat diepgaande weerspreking, ten spyte van die relatiewe onwilligheid daarvan om te spekuleer. Die bereiking van *nirwana* is byvoorbeeld soos die uitblussing van 'n vlam, maar tog is *nirwana* nie louter eenvoudig uitblussing nie.

Watter redelike houding kan aangeneem word met betrekking tot hierdie vertoon van spannings en antinomieë? Vier moontlikhede verdien volgens Hepburn ernstige bespreking:

1. Die paradokse kan nie geëlimineer word nie. Hulle moet letterlik opgeneem word. Sonder

paradokse kan ons nie van die mistikus se gewaarwording of van sy God praat nie, maar hierdie bewering kan ook nie as argument gebruik word om die waarheid van die mistikus se aansprake te weerlê nie.

2. Die paradokse is nodig op dieselfde wyse dat verwringings van grammatika en sintaks nodig is vir die digter wat probeer om iets te sê wat nie deur gewone taal omvat kan word nie. Die paradokse moet nie letterlik opgeneem word nie maar as analogieë, hiperbole, metafore of oksimorons. (hiperbool = oordrywing ; metafoor = beknopte vergelyking ; oksimoron = uitdrukking waarin botsende terme saam gebruik word, byvoorbeeld wrede besorgdheid of heilige oorlog)

3. Aangesien dit voorkom of geen logies samehangende uiteensetting van die mistiese siening gegee kan word nie is dit verstandiger om hierdie feit te aanvaar en die mistikus te glo as hy sê dat sy gewaarwording onuitspreeklik is en dat alle taal dit vervals. In hierdie geval sou ons 'n mistiek sonder 'n teologie hê.'n Baie hoë waarde sou nog steeds aan mistiese gewaarwordings toegeken kon word, maar ons sou ook eerbiedig agnosties wees wat interpretasie betref.

4. Die na vore kom van 'n paradoks in 'n redevoering word baie dikwels deur filosowe as 'n *reductio ad absurdum* van sy aansprake beskou. (Vergelyk die logikus se storie van die barbier wat slegs diegene skeer wat nie hulleself skeer nie. Wanneer 'n paradoks opduik na aanleiding van die vraag 'Skeer die barbier homself?' is dit logies om af te lei dat die barbier nie op die genoemde wyse gedefinieer moet word nie.) Omdat die mistikus so baie kontradiktoriese dinge aangaande God sê bewys dit die logiese onmoontlikheid van God se bestaan soos die mistikus hom beskryf. Hierdie soort kritiek kan ondersteun word deur pogings om die mistiese ervarings op 'n naturalistiese wyse te verklaar.

Evaluering van die houdings ten opsigte van die paradokse

Of die paradokse uiteindelik as letterlik en onreduseerbaar beoordeel word of nie, moet ons beslis sommige van die spekulasies wat daarop gemik is om die aanstoot wat hulle gee te verminder verwerp. Dit is byvoorbeeld uiters obskuur om te beweer dat God kan wees maar nie deur 'n individuele entiteit te wees nie. Die raaisel word nie opgelos as ons sou sê dat God Syn op Sigself of Syn as sodanig is nie. Selfs wanneer ons ontologie sulke algemene begrippe soos 'dapperheid as sulks' of 'blouheid op sigself' sou toelaat, kon ons nog steeds nie Syn op Sigself onder hulle insluit nie. Daar is geen kenmerk 'Syn' wat gemeenskaplik aan alle entiteite is en deel van hulle volledige beskrywing behoort uit te maak nie. 'Syn op Sigself' kan nie logies na enige iets bepaalds of algemeen, goddeliks of nie-goddeliks verwys nie.

Die outeur stem nie saam nie. Waarom kan enige iets waarna verwys kan word nie 'wees' in die sin van bestaan nie? Dit hang af van hoe jy die woord bestaan verstaan. Bestaan hoef nie materiële of konkrete of individuele syn te wees nie. Daar is ook abstrakte of begripmatige of selfs potensiële syn. Waarom moet ons net daardie uitsprake aanvaar wat wil hê dat slegs konkrete individuele entiteite 'bestaan'? Die outeur se uitspraak is nie minder sinvol nie, maar meer. Dit is absoluut sinvol, want dit sluit alles wat is in. Die begrip niks bestaan, dit is; ek kan daarna verwys. Alles wat genoem, gedink, verbeel of voorgestel word, is op een of ander manier. Die begrip syn is dus ook. Die begrip syn kan ook as iets latents verstaan word soos 'n saad waaruit 'n boom voorkom. Dit is wat Hegel in sy Logika met die synskategorie doen



wanneer hy dit dialekties laat ontw ~~met~~ watter eienskappe ookal, in die sintuiglike wêreld of in die Gees, in die verlede of hede of toekoms, bestaan of is op 'n sekere wyse, op 'n sekere ontologiese vlak. Dit hoef nie noodwendig op 'n sogenaamd 'logiese' wyse tot stand of aansyn te kom nie, die gebeure kan ook intuïtief plaasvind, of dit kan deur die wil of geloof of op 'n okkulte wyse opgetower word, en die denke sal gediensig of opstandig volg, dit logies verantwoord en die verband met wat reeds is aantoon. Eintlik bestaan daar geen basiese verskil tussen dit wat reeds is en dit wat vir die eerste maal geskep word nie. Indien jy vir die eerste keer iets sogenaamd 'onthou' wat reeds bestaan skep jy dit vir die eerste maal ingebed in, as 'n eenheid met die idee dat dit tot 'verlede syn' behoort. Die dinosauriërs word nie een vir een ontdek tot op 'n stadium dat ons daardie aspek van die verlede volledig kan herroep, of met 'n tydtuig kan gaan besoek en een van hulle vang en saam terugbring nie, maar verlede syn word van tyd tot tyd kreatief as een van die mindere, onvolledige realiteite herskep en uitgebrei om vorm aan ons diepste self, die absolute realiteit, wat altyd volledig is, te gee. Die geologiese en kosmologiese verlede, wat 'n aspek van verlede syn is, sal oor tien jaar baie omvangryker wees as wat dit nou is. Die verlede en toekoms, maar ook die tyd waarin dit ingebed is, word vanuit die volmaakte nou geskep.

Hepburn (1972, p. 431) sê verder dat, wanneer die bewering dat God nie bestaan nie en ook nie *nie* bestaan nie ons pla, ons soms die bekende palliatief gebruik dat Hy bo syn is. Presies om hierdie rede sou ons begrippe nie in staat wees om hom te begryp nie. 'Bo syn' het eggo's van 'bo die gewoel', 'bo verdenking', 'bo lofprysing' waar 'bo' afstand van en superioriteit met betrekking tot iets aandui. Maar om 'bo' te wees moet 'n mens eers wees – en aanhou om te wees. 'God is bo syn' faal in werklikheid daarin om die toestande te bevredig waaronder enige 'bo'-sin van hierdie tipe betekenis kan hê. Daar kan natuurlik 'n betekenis aan gegee word indien in hierdie geval met 'syn' eindige en afhanklike syn bedoel word. Maar indien God superieur ten opsigte van hierdie soort syn is, indien Hy oneindig en onafhanklik is, dan is dit 'n superioriteit van sy natuur, en om dit van Hom te weet help ons nie uit die oorspronklike paradoks nie.

Letterlike teenoor figuurlike taal

Die paradokse en enigmas van mistiek sal volgens Hepburn moontlik moet bly, maar waarom kan dit nie as digterlike, metaforiese of simboliese taal gesien word nie? Teenoor daardie voorstel kan aangevoer word dat, indien die paradokse beeldspraak is, dit moontlik behoort te wees om dit – ten minste by benadering – in direkte, nie-metaforiese taal om te set. Die enigste taal tot beskikking van die mistikus skyn egter 'n taal van onherleibare paradoks te wees.

Hierdie is nie 'n baie sterk argument nie. Daar is nie-mistiese onderwerpe waarvoor dit sonder beeldspraak onmoontlik is om te praat, soos belangrike onderwerpe van die filosofie van die denke. Die geskiedenis van opvattinge aangaande die denke is in baie opsigte die geskiedenis van veranderende beeldspraak, mites en analogieë. Om 'n parallelle verklaring van mistiese diskoers te verdedig sou minder van 'n skandaal vir die rede en logika wees as om vol te hou met die letterlike interpretasie.

Die literalis sal antwoord dat om vol te hou met die letterlike interpretasie geen skande vir die rede is nie. Die logiese wette werk uitstekend vir elke situasie waar daar sprake van veelvoudigheid is. In die unieke geval van die mistikus het alle veelvoudigheid verdwyn (slegs in die geval van die ongedifferensieerde introvertiewe mistiese gewaarwording – outeur) en met dit die toepasbaarheid van die logiese wette. Die diskoers van die mistikus gaan oor die Een wat

geen ander het nie; dit lê buite die veld van die logika.

Dit laat ons met 'n ongemaklike kwelling. Indien logika nie op die mistikus se diskoers van toepassing is nie, beteken dit dan nie feitlik dat in hierdie veld nie tussen sin en onsin onderskei kan word nie? Hierop kan die outeur net antwoord dat indien daar 'n diskoers is, moet logika daarop van toepassing wees. Die diskoers is egter nie meer die mistiese gewaarwording nie, maar mistiek, wat reeds interpretasie is. Buitendien is dit slegs die ongedifferensieerde introvertiewe mistiese gewaarwording wat geheel en al buite die veld van die logika lê. Die meeste mistiese gewaarwordings is tot op 'n sekere hoogte vatbaar vir logika.

Die letterlike benadering is volgens Hepburn sekerlik vir die filosoof 'n desperate maatreël, slegs 'n laaste toevlug. Om dit as enigiets anders te beskou sou metodologies pervers wees. Afgesien van diskriminasieprobleme waar logika nie opereer nie, verg die letterlike benadering 'n onwrikbare a priori oortuiging dat die paradokse van die mistikus op sigwaarde geneem moet word as konstaterings van ware en betroubare insigte. Hier is daar veel wat aanvegbaar is.

Dit is nie altyd moontlik om die beeldspraak in direkte, nie-metaforiese taal om te sit nie. Dit is die rede waarom ons nie die sinnebeeldige beskrywing van die hand gewys het nie. Tog skep daardie onvermoë 'n verleentheid. Wanneer die mistikus sê: 'God is 'n woestyn'; 'God is 'n verblindende lig'; 'God is identies, en is nie identies nie, met die wêreld'; of 'die mistiese gewaarwording is 'n absolute leegheid wat absolute volheid is', is ons genoodsaak om hierdie beeldspraak en paradokse te aanvaar – indien ons hulle hoegenaamd aanvaar – met die vertroue dat hulle op een of ander ondeurgrondelike wyse waar kan wees van dieselfde godheid. Dit kan nie aangetoon word nie, ofskoon die mistikus intens *voel* dat dit so is. Die beswaar van die skeptikus is dat hy nie naastenby kan insien hoe sulke totaal onversoenbare predikate na dieselfde wese kan verwys nie, terwyl dit vir hom relatief maklik is om te verstaan hoe hulle eitlik die uitdrukking kan wees van 'n sekere ekstatische innerlike ervaring wat glad nie kognitief van aard is nie. Die skeptikus ontken nie dat sommige skynbaar onversoenbare predikate as ten diepste versoenbaar onthul mag word nie. 'n Psigoanalitiese uiteensetting kan aan die lig bring hoe liefde en haat, begeerte en vrees, gelyktydig deur 'n persoon teenoor 'n enkele voorwerp gekoester kan word; dieselfde kan waar wees wat botsende analogieë en beeldspraak betref. Die laaste woord van die mistikus is egter 'onuitspreeklik'; hy maak nie daarop aanspraak dat hy hulle met mekaar in verband kan bring nie.

'n Beswaarmaker kan nou aanvoer dat dit maklik genoeg is om in te sien hoe ons betekenis vir die woorde 'afgrond', 'woestyn' en 'lig' kan kies wat ons ten minste 'n skemering van insig in hulle metaforiese verwysing na dieselfde goddelike wese sal gee. Die woorde is ryk genoeg wat hulle bybetekenis en implikasies, beide naby- en vergeleë, betref. Dit is waar, maar dit kan nie 'n sleutel tot al die paradokse wees nie. Party (soos die wat identiteit en verskil tussen God en die wêreld aandui) bied nie ruimte vir vir sulke verbeeldingryke siftings en gissings nie – tensy ons die mistikus se aanspraak so vryelik parafraseer (omskrywe) dat hy ons weergawe verwerp. 'Die wêreld is identies, en is nie identies nie, met God' beteken nie vir die panteïstiese mistikus dat die wêreld in sommige opsigte identies met God is maar nie in ander nie.

As na 'n stad verwys word as 'n woestyn, 'n strik, of 'n smeltkroes, sal die kies van geskikte betekenis vir die woorde soos dit in die beeldspraak gebruik word moontlik wees omrede die kennis van die bepaalde vaste verwysingspunt: 'n stad. Die begrip stad is egter ontologies stabiel en interpreteerbaar op 'n wyse wat die begrip God nie is nie. Die mistikus se paradoksale diskoers is ten diepste verbind met sy basiese bewerings aangaande die metafisiese

status van God; dit maak die semantiese [betekenis-] opset waarin hy hom bevind ontsaglik ingewikkelder en onsekerder.

Weereens moet beklemtoon word dat hierdie oorwegings nie 'n poging aanwend om die mistikus se stellings te weerlê of selfs aan te toon dat hulle nie figuurlik sowel as semanties betroubaar kan wees nie. Indien die mistikus onafhanklike grond gehad het om in God te glo, kan 'n mens dit geredelik aanvaar dat hy maar net van minder direkte taal gebruik kon maak om van hierdie God te praat. Sommige mistici sal sê dat hulle wel so 'n onafhanklike grond het, maar vir ander [mistici] is hulle geloof gegrond in die mistiese ervarings soos dit in paradokse taal ingeklee is (met ander woorde iemand anders se geïnterpreteerde mistiese gewaarwording oortuig hulle en nie hulle eie persoonlike, subjektiewe mistiese gewaarwording nie – outeur. Kan hulle nog steeds mistici genoem word? Is die intellekuele hier nie te sterk ten koste van die intuïtiewe ontwikkel nie? Slegs die buitewoon intense, persoonlike gewaarwording motiveer die gewaarworder genoegsaam om dit om te set tot iets op 'n laer ontologiese vlak wat deur andere met die verstand geïnterpreteer kan word.). Die gevaar om mislei te word is hier groter.

Mistiese gewaarwording en agnostisisme

‘Volgens ons skaal van waardes’, het Rudolf Otto in *Mysticism East and West* geskryf, sal ons die mistikus se intuïsie ‘of as ‘n vreemde fantasie of as ‘n vlugtige blik op die ewige verhoudings tussen dinge’ beskou. Is hierdie die enigste keuses wat moontlik is? Is dit nie moontlik om al die tradisionele interpretasies van mistiese gewaarwording te verwerp maar nog steeds ‘n baie hoë intrinsieke waarde daaraan toe te ken nie? As die mistikus nie sy ervaring kan interpreteer sonder om onsin te praat nie, is dit vir hom beter om glad nie teologie of metafisika aan te durf nie as om die ervaring self ‘n slegte naam te laat kry. Die outeur stem tot ‘n groot mate saam. Ons moet deurgaans probeer om iets op ‘n verantwoordelike wyse te interpreteer en te verklaar. Maar waarom moet die mistikus die fynuitgedinkte verklaring aanbied. Miskien het hy self dikwels nie die aanleg om sy intuïtiewe gewaarwordings logies te verklaar nie. Sy uitings is dikwels net so intuïtief soos sy gewaarwordings, maar hoe kan ons van die gewaarwordings oortuig word as hy omtrent niks daarvoor praat nie? Iemand anders moet dit maar interpreteer en verklaar. Moenie vergeet dat die uitinge van die mistici so ‘n evokatiewe krag het dat hulle baie mense oortuig van die realiteit van die Absolute nie.

Hepburn gaan soos volg voort: ‘n Nie-teologiese en nie-metafisiese benadering sal baie simpatie met die agnostiese elemente van van vroeë Boeddhisme (en laat Heidegger – outeur) hê. Boeddha het die weg na *nirwana* aan die mense geleer maar enige vraag aangaande gode of die aard van lewe in die hiernamaals weggewys. (Hy het darem op so ‘n oortuigende wyse van *nirwana* gepraat dat die mense hom begin volg het. Hoe weet ons dat hy onder die boom gesit en verlig is? Het sy dissipels hom al voor die tyd dopgehou?) Sy klem was op die etiese kwaliteit van ‘n lewe en op gesindhede teenoor lewe, dood, lyding en hoe om van lyding verlos te word. Mistiese gewaarwording is bereik in die loop van ‘n persoonlike, praktiese dissipline. Dit is verstaan as die kulminasie van so ‘n dissipline en slegs minimale teoretiese interpretasie is daaraan gegee. Die gebrek aan spekulasie het egter nie die mistiese gewaarwording onbekombaar gemaak vir iemand wat die Boeddha se voorskrif vir die bereiking daarvan gevolg het nie.

Om daarop te staan dat mistiek (die mistiese gewaarwording – outeur) sonder interpretasie moontlik is het die meriete dat onnodige intellekuele aanstoot vermy word. Dit laat ons ook toe om sekere gewaarwordings van mense buite die teïstiese en monistiese tradisies as misties te erken. Hierdie mense se getuïenis, op die fenomenologiese vlak, toon groot

ooreenkoms met die mistiek van beide tradisies. Nogtans sal die mistiese ervarings van 'n agnostikus in belangrike opsigte van die van 'n Christen, 'n Boeddhis of 'n Moslem verskil. Die begrippe wat by interpretasie gebruik word help om die mistikus se verwagting van hoe toekomstige ervarings sal wees te bepaal en gee ook vorm aan sy kaart van die mistiese weg en die stip van sy posisie daarop. Hulle vorm die kwaliteit van sy ervaring op 'n diepgaande wyse. Dit impliseer egter nie dat geen ervaring sonder die interpreterende begrippe sal plaasvind nie.

Daar kan gevrees word dat die teologies ongeïnterpreteerde gewaarwording geneig sal wees om as 'n blote psigologiese eienaardigheid gesien te word, 'n luukse of vertroosting, geïsoleer van alle ander dele van die subjek se lewe. Dit kan gebeur, maar dit is nie nodig nie. Mistiese ervarings bring 'n sterk begeerte tot die versoening, vereniging en harmonie van alles met alles mee. Hierdie eienskap kan geredelik met 'n etiese ingesteldheid waarin voorkeur aan liefde gegee word geïntegreer word. 'Geïntegreer' is eintlik 'n term wat te swak is. Die etiese ideaal kan sy volste en uitnemendste ontplooiing in die mistiese visioen vind, en die etiese subjek 'n bron van energie vir die nastrewing van die morele lewe.

Hierdie gedagtes kan ten minste aantoon dat ons nie slegs in terme van die interpretasies wat aan die mistiese gewaarwording gegee word billikerwys oor die belangrikheid daarvan kan besluit nie. 'n Vraag wat net so ter sake is, is wat die mistikus met sy gewaarwording doen, dit is watter plek hy in sy totale persoonlike en morele bestaan daaraan toeken. Waardebepalings wat hierop gebaseer is kan dikwels verskil van die wat op 'n vergelyking van teorieë gebaseer is. 'n Mistikus kan uitvoerig interpreteer en sy mistiese gewaarwording bloot gebruik om verantwoordelikheid te ontvlug, of hy kan glad nie weet hoe om dit te interpreteer nie maar dit tog as die middelpunt en bron van 'n eties toegewyde lewe beskou.

Daar steek seker 'n mate van waarheid in bostaande, maar die outeur het ook sy bedenkinge. Indien daar vyfhonderd skoonheidsmiddels wat nie veel van mekaar verskil nie op die materiële mark kan wees, waarom kan daar nie op die intellektuele mark vyfhonderd metafisiese teorieë aangaande die Absolute wees nie. Net om die weg vir die natuurwetenskap oop te laat om alle teoretisering te oorheers, en sy eie teoretisering aanvaar te kry as die enigste korrekte, *absolute* teoretisering?

Ander radikale filosofiese kritiek

Die vierdie tipe reaksie op die mistiese fenomeen is die wat van die radikale filosofiese kritikus afkomstig is. Hy is vasbeslote om onsin onsin te noem, en beskou die mistikus se antinomieë as 'n *reductio ad absurdum* van sy aansprake. Dit is volgens die outeur beslis baie ver van die waarheid af. Die geskrewe woord is eerstens interpretasie deur die mistikus en nie sy mistiese gewaarwording nie. Tweedens sal die radikale kritikus net mistiese taal verstaan indien hy self 'n mistiese gewaarwording ondergaan het of ten minste 'n sterk intuïtiewe vermoede het dat die Absolute 'n realiteit is. Dan kan die mistiese taal dalk die gewaarwording presipiteer. Dit is vir iemand wat nog nooit aan 'n hangvlieër gesweef of dronk geword het nie onmoontlik om 'n korrekte voorstelling te maak van hoe dit ervaar word.

Van die vier houdings wat teenoor die spannings en antinomieë in mistiese taal ingeneem kan word, sal die outeur net die tweede punt met 'n redelike mate van sekerheid aanvaar. Hy is nie seker van die eerste punt nie. Miskien is dit onder sekere omstandighede geldig. Die derde houding is verkeerd. Dit hou geen voordeel in om soos die Joodse mistici te beweer dat dit onbetaamlik is om jou eenwording met God bekend te maak nie. Natuurlik moet dit nie van die

dakke af verkondig word sodat jy gou in 'n gestig beland nie, maar van jou vriende wat jy liefhet moet jy dit nie onthou nie. Sê nou dit was nie werklik 'n mistiese gewaarwording nie? Dan kan hulle jou help om die ervaring in die regte perspektief te sien. Sê nou hulle is onseker of hulle self mistiese gewaarwordings ondergaan het, of hulle het die begeerte om ook direk van die Absolute gewaar te word? Dan kan jy hulle baie help, en jou vriendskap verstewig op die diepste en mooiste basis wat daar is. Mistici moet aangemoedig word om oor hulle gewaarwordings te praat. Indien hulle nie daarvoor praat nie beteken hulle niks vir die samelewing nie en kon vanuit hierdie oogpunt net so wel nie gebore gewees het nie. Die vierde houding is uiters foutief.

Metamistiese bewerings

Happold is in staat om die eenvoudige waarheid te sê. Volgens hom (1966, p. 100) het die bewerings aangaande die heelal wat voortspruit uit mistiese ervaring 'n besondere karakter. Hulle is die resultaat van 'n bepaalde hoogs ontwikkelde soort bewussyn en verskil dus van wetenskaplike, metafisiese en selfs teologiese stellings. Hulle moet duidelik gesien word vir wat hulle is. Happold stel voor dat hulle meta-mistiese bewerings genoem word. Dit is nie selde dat hulle uitgedruk word in 'n taal wat nie die taal van die logika is nie. Hulle sinrykheid, indien hulle enige het, lê op hulle eie gebied. Volgens die outeur is dit 'n belangrike opmerking wat nie by die studie van mistiek vergeet moet word nie.

Die eenheid van teenoorgesteldes.

Om tot 'n meer positiewe, maar nie positiwistiese nie, vlak terug te keer, gaan mistiese ervaring volgens Ghose (1986, p. 633) gepaard met 'n mededelingsrisiko of kommunikasiegevaar. Die taalkundige vryhede en buitensporighede is volgens hom deel van die logiese onmoontlikheid om een ervaringsveld in terme van 'n ander uit te druk. Derhalwe is die retoriek van mistiek grootliks opgebou uit simbole en paradokse. Die merkwaardigste van die strategieë is soos die middeleeuse Christelike geleerde Nikolaas van Cusa dit gestel het, die *coincidentia oppositorum* ('eenheid van teenoorgesteldes'). Aangesien die teenoorgesteldes saamval sonder om op te hou om hulleself te wees, word hierdie ook 'n aanneemlike definisie van God of die natuur van die Grond. God, het Herakleitos gesê, is dag en nag, somer en winter, oorlog en vrede, versadiging en honger – almal teenoorgesteldes...

Volgens die outeur hou ook Hegel se sintetiese denkkategorieë hiermee verband. Wording is byvoorbeeld die eenheid van die teenoorgesteldes Syn en Niks. Syn en Niks bly behoue in die idee van Wording, maar Wording is nie bloot Syn en Niks nie. Of ook: die Absolute is die sintese van die Subjektiewe en die Objektiewe. Dikwels ontstaan 'n probleem wanneer die metafisikus of logikus begin dink oor die tekste waarin 'n mistikus sy eie mistiese gewaarwordings aangeteken het. Maar selfs 'n mistikus kan op 'n reduksionistiese, Cartesiaanse of Aristoteliese wyse oor sy mistiese gewaarwordings begin *dink*, maar gewoonlik waarsku sy intuïsie hom gou dat iets verkeerd is en korrigeer hy hom met absolute teenoorgesteldes of paradokse, wat aantoon dat ons hier reeds nie meer met tipiese tradisionele logika wat bloot die wette van identiteit, kontradiksie en uitgeslote middel handhaaf te doen het nie. Nikolaas van Cusa, maar ook Eckhart, wat erkende mistici is, is tipiese voorbeelde. Maar ook die filosowe Hegel en Heidegger het duidelik ingesien dat hulle nie met die tradisionele logika kan sê wat hulle wil sê nie. Was hulle dalk ook mistici? Wanneer jy kragtige mistiese gewaarwordings ondergaan het, seëvier die intuïsie altyd oor die konvensionele logika en intellek.

Ou mites en argetipes is volgens Ghose vol voorbeelde van hierdie soort tweedeligheid. Die Zoroastriese tradisie het Ormazd (die Goeie Heer) en Ahriman (die Leuen); die Gnostiese mite praat van Christus en Satan as broers; en dieselfde idee word in die Vedas aangetref, waar die *soeras* ('goeie geeste') en *asoeras* ('slegte geeste') as neefs uitgemaak word. In 'n ander konteks is daar die androgien of hermafrodiet ('man-vrou'), die *ardhanarisvara* van die Indiese mitologie. Wat die *djivanmoekta*, die bevryde individu betref, is hy bevry van dualiteit. Dit maak ook deel uit van wat die Heer Krisjna gesê het toe hy die held Ardjoena gevra het om bo die drie *ghoenas* (modusse of kwaliteite) uit te styg. Die Tantras verwys na die eenheid van Sjiwa ('n Hindoegod) en Sjakti (sy gemalin) in iemand se eie liggaam en bewussyn, en skryf gepaste oefeninge voor om dit te bereik. Die Sjinese het hulle Jang en Jin (teenoorgesteldes) en die Tibetane hulle Jab en Joem (teenoorgesteldes). Die Boeddhiste het hulle *samsara* en *nirwana*. In die *Pradjanparamita*, 'n Mahajana-tekst (noordelike Boeddhisme), moet die Verligtes opgaan in 'n gelag waarin alle onderskeidings ophou om te bestaan.

Gilbert skryf ook baie ophelderend oor hierdie probleem. Volgens hom (1991, p. 89) probeer mistici dikwels om die inhoud van hulle gewaarwordinge deur middel van 'n paradoks (byvoorbeeld: 'Ek bestaan en ek bestaan nie.' en 'Ek is verenig met God en tog onderskeie van hom.') oor te dra en dit is al net so dikwels as 'n regverdiging vir die ontkenning van die geldigheid van die gewaarwording gebruik: paradokse is onlogies; mistiese gewaarwording word in paradokse uitgedruk; dus is mistiese gewaarwording onlogies (gevolg deur die ongekonstateerde konklusie dat, aangesien hulle onlogies is, bestaan mistiek nie en is die mistikus mislei). Hierdie sillogisme is op sigself heeltemal geldig en die logikus is geregtig om die waarheid van mistiese paradokse te ontken; maar hy is ook geneig om hulle enige betekenis te ontsê en hier maak hy 'n fout: in terme van hulle gewone betekenis kan die bewerings binne die paradoks vals wees en die logiese wette kan na behore gebruik word om die waar- of valsheid van daardie bewerings te bepaal – maar betekenis is nie die gebied van die logika nie en ons kan met reg konkludeer slegs dat die paradoksale bewerings van mistiek onlogies is, maar nie dat hulle sonder betekenis is nie. Volgens die outeur is hulle betekenis dan hulle eenheid wat op 'n hoër vlak as die logiese lê. Die Surrealiste, onder andere Dali en Chirico, se skilderye, druis in teen alles wat logies is – oorloosies waaraan miere vreet hang slap soos gomlastiek oor boomtakke, en perspektief in een deel van die skildery is onversoenbaar met die in 'n ander deel van dieselfde skildery – maar hulle het merkwaardige stemmingswaarde en betekenis. Die mistici se paradokse moet op dieselfde manier gesien word.

Die negatiewe en positiewe benadering.

Mistiese gewaarwording laat dan ook komplementêre en skynbaar weersprekende uitdrukkingsmetodes toe, veral in terme van leegheid en volheid: die *via affirmativa* ('bevestigende weg' of volheid) sowel as die *via negativa* ('ontkennende weg' of leegheid). Vir volledigheid en vryheid word albei benodig. Die rede hiervoor is dat die realiteit wat bevestig word sy eie teenoorgestelde bevat (Vergelyk Hegel se dialektiese metode – outeur.) Eintlik vervul die skynbare ontkenning – *neti-neti* ('nie dit nie, nie dat nie' van die Oepanisjade, die *soenjata* ('niet') van die Boeddhiste of die Donkerte anderkant Lig van Dionisius – 'n dubbele funksie. Hulle konstateer 'n synstoestand sowel as die vryheid daarvan van elke bepaling. Dionisius verduidelik dit soos volg: 'Terwyl God al die hoedanighede van die heelal besit aangesien Hy die algemene Oorsaak is, besit Hy hulle in 'n strengere sin tog nie aangesien hy hulle almal transendeer.' Die 'ontkennende weg' wat die rug draai op die eindige is deel van 'n ou,



positiewe, bewese insig wat tegelykertyd die laaste vryheid, en sover as wat dit baie mense aangaan, ook miskien 'n verlore vryheid is.

Volgens Ghose (1986, p. 635) is die moontlikheid van vlakke van bewussyn wat denke transendeer een van die basiese uitgangspunte van die psigologie van Jogha of mistiek. Dit vorm 'n weerlegging van die formule van die sewentiende-eeuse Franse filosoof René Descartes: *cogito ergo sum* ('ek dink, daarom is ek'). Syn kan bestaan sonder *cogito* (of *ratio*, 'rede') in 'n direkte bewustheid van dinge wat die funksie is van intuïsie (*pradjna*).

Die outeur stem nie onvoorwaardelik saam nie. Dit is psigologies gesien nie moontlik om op te hou dink nie, ten spyte daarvan dat gewysigde bewustheidstoestande minder of meer logiese denke kan bevat as die 'normale toestand' wanneer betagolwe op die elektro-enkefalogram aangeteken word. Intuïsie is nie buite denke nie; dit sluit denke in net soos ewigheid volgens Hegel tyd insluit. Gees is in staat om die idee van gedagteloosheid te skep net soos dit in staat is om die idee van niks te skep. Albei is egter begrippe en in hierdie sin nie-materiële syndes of logiese abstraksies. Syn is denke en denke is syn in die idealisme. As ek vir 'n oomblik gedagteloos was maar ook in staat om te sê dat ek gedagteloos was, vorm die gedagteloosheid deel van die struktuur van my denke en is net so min gedagteloosheid as die aanskou van 'n klip of die waarneming van ruimte. Hierdie afwesigheid van denke van Ghose is maar net 'n opskorting van ou gevestigde denke om intuïsie en nuwe, kreatiewe denke 'n kans te gee om na vore te kom. Indien Ghose bedoel het dat daar bereike van die bewussyn is waar 'n mens kan lag sodra jy denke, gevoel en sintuiglike waarneming in die regte perspektief sien is dit egter nader aan die waarheid.

Kommunikasie- en begripsprobleme.

Volgens Ghose (1986, p. 635) is die probleem van kommunikasie, van boodskappe van 'n ander land, nie moeilik om in te sien nie. Die dialoog tussen mistiese en ander nastrewings is 'n onopgeloste probleem. Nadat hy 'n geestelike ervaring ondergaan het, sou die dertiende-eeuse Christelike filosoof Thomas van Aquino gesê het: 'Ek het dit gesien wat alles wat ek geskryf en onderrig het klein laat lyk. My skryfdae is oor.' (Hy het nie gesê dat dit wat hy gesien het onmoontlik is om te kommunikeer nie – outeur. Miskien was dit omdat hy nie meer genoeg krag gehad het om sy groter insig te sistematiseer nie.) Dit, van die outeur van die omvangryke *Summa theologica* ('Opsomming van Teologie') is nie sonder betekenis nie.

Selfs as dit moeilik is om visioene te beskryf en gevaarlik om te sistematiseer, is die rigting waarin mistiek dui duidelik: *relasionele transendensie* (kursivering deur skrywer van tesis) . Die krisis van die twintigste eeu en die massamedia dui op die moontlikheid van 'n gemoderniseerde mistiek wat 'die Kreatiewe Intensie wat vorige eeue God genoem het' sal dien. Of dit nou tot ons kom deur simbole, stelsels, paradigmatische voorbeelde of ekstreme situasies, sal daar moontlik altyd een of ander antwoord wees op die roep van die reële. Die outeur stem saam.

Die probleem van objektiwiteit

Volgens Hepburn (1972, p. 432) maak die mistikus (en ons dink nie nou net aan die agnostiese mistikus nie) gewoonlik aanspraak daarop dat sy gewaarwording nie net 'n innerlike, subjektiewe gevoel is nie, maar dat dit ook die aard van realiteit blootlê, dat dit 'n kognitiewe, objektiewe ervaring is. Om dit te staaf sal hy verwys na die indrukwekkende sameloop van getuienis aangaande fundamentele uitgangspunte onder mistici van verskillende tydperke en in

verskillende dele van die wêreld. Die kritikus kan dit betwis. Om weer van 'n voorbeeld gebruik te maak, sal selfs eenstemmigheid in verslae oor waarnemingsillusies nie die denkbeeldigheid daarvan uitskakel nie.

Dat die gewaarwordings blootleggings van die diepste aard van die heelal is, is vir die mistikus 'n feitlik onweerstaanbare gevolgtrekking. Tog sluit dit 'n soort interpretasie wat as feilbaar bewys kan word in. Om te voel dat die gewaarwording openbarend is, is iets geheel en al anders as om met sekerheid te oordeel dat dit die geval is. 'n Droom onder stikstofoksied kan die bedwelmdede tref met die krag van 'n bese openbaring, maar wanneer hy bykom en die nagmerrie korreleer met die skok van tandetrek, sal hy nie juis in die versoeking kom om dit as 'n ware onthulling te beskou nie. Die gevoel van geopenbaardheid kan sigself met eweveel intensiteit aan onversoerbare inhoude verbind.

W.T. Stace redeneer dat mistiese gewaarwording nóg objektief nóg subjektief is, maar dat hierdie onderskeiding getransendeer is en die gewaarwording liever as transsubjektief geklassifiseer moet word. Om objektief te wees, moet 'n ervaring georden en aan wette onderworpe wees; die kriteria vir subjektiewe ervaring is ordeloosheid en onsamehangendheid. Mistiese gewaarwording beantwoord nie aan een van die kategorieë nie. Dit is 'n gewaarwording van eenheid, onaangeroer deur veelheid; en sonder veelheid kan daar nóg orde nóg wanorde wees.

Dit is volgens Hepburn 'n vernuftige verwerking, maar kan op twee punte gekritiseer word. Eerstens kan die kriterium vir objektiwiteit bevraagteken word. Ons kan deeglik oortuig wees van die objektiwiteit van sekere fenomene voordat ons ons van die geordendheid daarvan vergewis het, en hulle kan uitsonderings bly. Die subjektiewe gebeurtenisse van drome en fantasieë is nie ordeloos nie, alhoewel die wette wat drome beheer baie anders is as dié wat gebeurde in die gemeenskaplike wêreld beheer. Tweedens kan ons dit moontlik ontken dat mistiese ervaring gewaarwording van 'n totaal ongedifferensieerde eenheid is. Daar is ongetwyfeld 'n stadium waarin die mistikus nie alleen die wêreld van veelheid as ontplooiend uit 'n enkele goddelike bron sien nie, maar ook die bron en die wêreld as 'n eenheid ervaar. Mistiese gewaarwordings kan nie tot hierdie een tipe beperk word nie. Waarneming van veelheid speel wel 'n rol, selfs al is dit 'n ondergeskikte, in baie ander tipes. Dit is ooglopend so in die geval van ekstrovertiewe mistiese gewaarwordings in die algemeen, wat gewaarwordings is nie bloot net van eenheid nie, maar van eenheid in veelheid. Dit blyk ook uit die bewering van Sri Aurobindo dat 'diegene wat die innerlike kalmte het, kan sien hoe uit die stilte die energieë wat in die heelal werk ewiglik opwel'. (*The Life Divine*, 1949, p. 28) Die gunstigste oordeel wat ons oor die aanspraak op objektiwiteit kan vel is 'nie bewys nie'.

Volgens Talbot (1993, p. 128) is daar iets omtrent die antwoorde op metafisiese vrae wat 'n mens byna tot raserny dwing. Enigeen wat al met 'n Zen-spreuk geworstel het het al kennis gemaak met hierdie frustrasie. Keer op keer skyn die antwoord daar te wees, maar dit kan net nie vasgepen word nie. Dit is asof dit weggeraak het in semantiese hokus-pokus. Die antieke wysheid kruip weg agter die dubbelsinnigheid van die kosmos, en al wat keer dat ons ons hande in die lug gooi is die versekering dat die 'antwoord' daar is, dit kan net nie in woorde omgesit word nie.

Die outeur is ook van mening dat die mistikus nie moet aanspraak maak op objektiwiteit

in die tipies wetenskaplike sin daarvan, wat alle ander kenmoontlikhede tegelykertyd uitsluit nie. As hy net objektief is, is hy nog altyd in 'n dualisme, in die 'oneintlike bestaan' van Heidegger.

Die vorm of tipe van die mistiese kenning

Wanneer ons volgens Hepburn (1972, p. 432 - 433) meer spesifiek vra watter soort bevattingsvermoë, watter vorm van kenning behels word deur mistiek, dra die antwoorde baie by tot ons voorraad paradokse. Terwyl een mistikus beweer dat hy die kosmiese energieë uit die Een sien opwel, ontken 'n ander dat iets soos waarneming plaasvind ('siening' hiervan deur Hepburn was te letterlik – outeur – daarom speel hy die twee stelwyses teen mekaar af). Jan van die Kruis praat van 'n 'bonatuurlike kennis en lig' wat so volkome van 'alle begripsvorms en dit wat as voorwerp vir die verstand dien losgemaak en verwyder is dat dit nòg bemerk nòg waargeneem kan word' (*The Ascent of Mount Carmel*, Vol. I, p. 123). Ook is mistiese insig nie 'n suiwer intellektuele aksie nie want 'hoe hoër en heerliker die Goddelike lig is, hoe donkerder is dit vir ons verstand'. Eenwording met God 'transendeer alle kennis'. Die probleem word vererger deur die leer dat die subjek-objekverhouding in mistiese gewaarwording tot niet gaan, en saam met dit natuurlik al ons denkvorme vir kognitiewe aktiwiteite. Die inhoud van hierdie sin moet egter deur die outeur gekritiseer word. Dit is veral die outentisiteit en aseïteit wat aansienlik verhoog, en nie noodwendig die denkvorme vir kognitiewe aktiwiteite wat verdwyn nie. Hepburn gaan soos volg verder: Gekonfronteer met die moontlikheid van 'n algehele mislukking van kommunikasie, neem die mistikus gewoonlik toevlug tot 'n kenmerkende komplekse gebruik van taal. Dit vind ten dele plaas by wyse van ontkenning ('nie gewone waarneming nie', 'nie blote gevoel nie'). Dit vind ook ten dele plaas deur beskrywing van sy godsdienstige situasie soos hy dit in metafisiese en teologiese terme, geïntensiveer deur digterlike beeldspraak, interpreteer; God 'woon' of 'leef' nou in hom, of het hom 'geabsorbeer in die omhelsing en afgrond van sy soetheit'. Dit is maklik om in te sien waarom die mistikus hom tot hierdie wyse van aanbidding wend en ook waarom die kenteoretikus nie genoeg daarmee neem nie. Die interpretasies vooronderstel presies waarom dit gaan: dat mistiese gewaarwordings objektief en op 'n betroubare wyse kognitief van aard is.

Sommige kritici hou vol dat die mistikus se aanspraak op kennis, om te 'weet' ten minste met agterdog bejeën moet word. Wanneer uitdrukkings soos 'objektiwiteit', 'ontdekking' en 'gesig' (visioen, sien) op wyses gebruik word wat die betekenis so ver laat afwyk van die normale en nog saam met obskure en idiosinkratiese (eienaardige) maatstawwe aangewend word, is dit geregverdig om te vra of 'n gans ander (en nie-kognitiewe) denkpatroon nie 'n verstaanbaarder aanduiding sal gee van wat beskryf word nie.

Daar word byvoorbeeld soms aan die hand gedoen dat die mistikus se taal die beste verstaan sal word, nie as 'n beskrywing van die realiteit nie, maar as die uitdrukking van 'n stemming of geestestoestand. Sommige mistici se taal is beslis emosioneel, en selfs wanneer dit lyk asof dit sy gesitueerdheid of leefwêreld beskryf kan dit nog altyd 'n indirekte uitdrukking van sy geestestoestand wees. In plaas van om te sê 'Ek het 'n benouende, bekommerde gevoel', kan 'n mens sê 'Ek voel asof daar iets verskriklik verkeerd is'. In plaas van 'Ek voel onrustig, onseker', kan hy sê 'Daar is geen vaste grond nie; alles en almal is besig om my teen te werk'. In plaas van 'Ek het 'n gevoel van onwerklikheid' kan hy sê 'Ek is nie meer werklik nie' Die gebruik van sulke voorbeelde impliseer nie dat die mistikus psigoties is nie. Sommige psigotiese ervarings bevat moontlik mistiese gewaarwordings – kyk na MISTIEK EN PSIGOLOGIE, **Die**

psigoterapeutiese evaluasie van mistiese gewaarwordings – maar dit volg nouliks dat alle mistiek psigose is. Die kritikus sou homself kon beperk tot die aantoon van hierdie steurende parallel in taalgebruik: beide mistici en psigote gebruik beeldende taal wat, in elk geval by die psigotiese persoon, op 'n ernstige wanbegrip van sy toestand, 'n projektering van innerlike steurnisse op die uiterlike wêreld, dui. Verder vind die projektering ten minste ten dele plaas omdat die steurnisse nie gesien word vir wat hulle is nie en daar dus 'n gebrek aan insig is.

Ter verdediging van die mistikus moet daarop gewys word dat die analisering van sy ervaring as 'n gemoedstoestand dit kenteoreties nie noodwendig diskrediteer nie. Gemoedstoestande kán – en dit is gewoonlik die geval – deur objektiewe situasies wat behoorlik geïnterpreteer is ontlok word. Mense is soms die slagoffers van ware vervolging; hulle vrese en angste kan baie goed gegrond wees.

Maar deurslaggewendheid, óf van kritiek óf van verdediging, is volgens Hepburn weereens nie verkrygbaar nie. Vanselfsprekend kan 'n mens se vrese goed gegrond wees, maar 'n persoon wat sê dat hy nie werklik bestaan nie móét aan 'n waandenkbeeld onderworpe wees. Hierteenoor is die outeur daarvan bewus dat psigotiese persone al gesê het dat hulle nie bestaan nie, maar Westerse mistici doen dit oor die algemeen nie. Die outeur sal toegee dat Boeddhiste die bestaan van die individuele psige of siel ontken, maar hulle ontken nie *nirwana* nie. Dit kom baie verdag voor, maar al wat hulle eintlik ontken is hulle afgeskeidenheid van die 'geheel'. Westerse mistici het sekerlik al iets gesê soos: Ek leef nie, maar Christus leef in my. Hier moet 'n mens weer versigtig wees vir 'n te letterlike interpretasie. Hulle sê in hierdie geval baie dieselfde as wat die Boeddhiste sê. Hulle ontken hulle afgeskeidenheid van die Alfa en die Omega. Wat beteken die 'in my' van die stelling? Tog dat die 'ek' ook nog daar is, maar dat Christus se groter lewe in of deur my manifesteer. Wat nou volgens Hepburn veelseggend is, is dat sodra sulke aanmerkings begin grens aan die paradoksale, ons hulle nie langer sonder meer aanvaar nie maar beskou as tekens van versteuring. Maar die paradoksale is tog nie noodwendig 'n aanduiding van waandenkbeelde nie. Dit is 'n aanduiding en erkenning van die onbeduidendheid van die verstand binne die aseïteit van die Absolute. Die oorweldigende onmiddellikheid of heerlijkheid van die Absolute transendeer of oorskadu die diskursiewe denke met die grootste gemak en oortuigingskrag, gaan by dit verby asof dit 'n nonentiteit is, asof dit nie meer nodig is nie, maar vernietig dit nie. Tog word die denke ook geaktiveer en paradokse onwillekeurig teen 'n geweldige tempo geskep. Die mistikus besef dan ook dat dit teenstrydighede is. Dit is alles intellektuele aktiwiteit, maar op daardie oomblik eenvoudig nie so belangrik as die onmiddellikheid van die Absolute is wat sy aandag byna ten volle in beslag neem nie. Ook na die gewaarwording werk die mistikus (veral die intellektuele tipe) se verstand nog steeds in die hoogste versnelling om aan sy belewenis groter verstaanbaarheid te probeer gee binne die filosofiese en religieuse kategorieë wat tot sy beskikking is. Gewoonlik faal hy jammerlik, want gewoonlik het hy meer van die hiperemosionele kunstenaar in hom as van die besadigde filosoof of wetenskaplike.

Volgens die outeur is mistiese kenning bo alles 'n intuïtiewe vorm van kenning tydens 'n gewysigde bewussynstoestand waarin die subjek-objekverhouding tot 'n mindere of meerdere mate, maar nie totaal nie, getransendeer is. Die rasonale en objektiewe met hulle denkkategorieë en tyd-ruimtelike aanskouingsvorme, asook ander laer geestelike funksies, soos gevoel (emosie) en sintuiglike en innerlike waarneming word dus nie geheel en al agtergelaat nie. 'n Mens hoef hier net aan die gedagtebeelde wat tydens sommige introvertiewe mistiese gewaarwordings



opskiet en die ekstrovertiewe mistiese gewaarwording (byvoorbeeld natuurmistiek) te dink. 'n Goddelike boodskapper wat met iemand 'n gesprek voer of perkamentrolle voor hom ooprol, of die gesuis van 'n storm moet 'n gebeure in tyd en ruimte wees. Mistiese kenning staan ook dikwels in verband met 'n skielike, bevrydende, verlossende insig of besef van hoe onafhanklike, lank reeds bekende basiese idees of grondgedagtes saamhang. 'n Goeie kenteorie ten opsigte van die mistiese hoef ook nie uitsluitlik rasioneel te wees nie, maar tog nie sonder die rasionele nie. Die volle persoonwees word betrek by die mistiese – dis personale kennis.

Indien die surrealistiese skilders se werke niksseggend was sou hulle nie vandag in kunsgalerye gehang het nie. Skilders wat nog steeds in 'n styl probeer skep wat jare gelede al sy bloeitydperk bereik het se werke hang oor die algemeen nie in kunsgalerye nie. Hulle werke is niksseggend, want die wesenlike wat met daardie styl gesê kan word is reeds tydens die bloeitydperk gesê. Net so sou die mistici se werke indien hulle niksseggend was nie meer vandag bestudeer geword het nie. Maar nee, die mistici is in 'n veel beter posisie. Hulle werke word ernstiger opgeneem as die van kunstenaars en bly oor baie eeue tot ons spreek, ten spyte daarvan dat hulle niks konkreets en van geldelike waarde soos die kunstenaars vir ons nagelaat het nie. Wat die mistici vir ons nagelaat het kan waarlik nie met geld gekoop word nie. Dus is die mistici se intuïtiewe werke die teenoorgestelde van niksseggend. Daar is intendeel geen werke wat meer veelseggend is nie. Dit sê meer as die werke van kunstenaars en het onbetwyfelbare kenteoretiese waarde. (Maar dit is nie bokant dwalings verhef nie en moet met die rede ondersoek word.) 'n Mens wonder dus of jy nie eerder die positiewis se houding moet bevraagteken as om sy kritiek te ernstig op te neem nie. Die volslae positiewis is miskien nie 'n baie selfgenoegsame persoon nie en ontdek dalk heelwat sinnelose en plaende neigings in homself wat nie met sy koel, analitiese afleidings van hoe 'n mens behoort te wees ooreenstem nie – neigings wat hy nie kan goedkeur nie maar ook nie altyd kan weerstaan nie. Hy neem dan 'n antipatiese houding in teenoor kunstenaars wat hierdie 'sinneloosheid' in hulle met soveel innerlike en genotvolle oorgawe uitleef. Wat die kunstenaars in die *diesseits* doen, doen die mistici egter in die *jenseits*. Dit is vir die positiwiste nog minder aanvaarbaar en die mistici sal nog meer as die kunstenaars gekritiseer word.

DIE AARD VAN MISTIESE GEWAARWORDINGS

Die probleem van die identiteit en verskil van mistiese gewaarwordings

Voordat 'n poging aangewend word om die verskillende tipes mistiese gewaarwordings te identifiseer en klassifiseer, sal die probleem van die identiteit en verskil van die verskillende tipes mistiese gewaarwordings na vore gebring word. Kenners van die Christelike mistiese literatuur voer dikwels aan dat die mistiese gewaarwordings van Christene wesenlik anders is as die mistiese gewaarwordings wat buite Christelike verband realiseer. Dit is wesenlik anders, en het geen gemene deler met laasgenoemde nie. Om die waarheid te sê is laasgenoemdes heidens en geïnspireer deur die duiwel. Maar dan is daar ook weer Protestante wat sê dat alle mistiese gewaarwordings 'n dwaling, deur die duiwel geïnspireer is en afgekeur moet word. Ander kenners van die mistiese literatuur voer aan dat die mistiese gewaarwordings van die monoteïstiese godsdienste, naamlik die Mohammedaanse en Joodse, maar ook die teïstiese Christelike, godsdiens radikaal verskil van die mistiese gewaarwordings van Hindoes, Boeddhiste, Taoïste, natuurmistici en ander ateïste. Selfs kenners van die teïstiese Hindoeïsme sê dat laasgenoemde se mistiese gewaarwordings anders is as die van die monistiese Hindoeïsme, maar hulle is gewoonlik nie so radikaal en uitgesproke soos die eersgenoemdes nie. Nou vra die outeur: Wat moet 'n mens hiervan maak? Hoekom vind jy dan dat al hierdie uiteenlopende gewaarwordings onder bespreking dan *mistiese* gewaarwordings genoem word?

Volgens Ghose (1986, p. 635) is die teorie en interpretasie van mistiek (Hy bedoel die mistiese gewaarwording - outeur) nie mistiek nie. (Volgens die outeur se perspektief en woordaanwending sê hy: Die teorie en interpretasie van die mistiese gewaarwording is mistiek.) Oor die algemeen het die (mistiese - outeur) teorie twee kante: 'n filosofiese en praktiese kant. Moontlik is daar 'n derde: 'n konfessionele en regverdigende kant. (Ander uitdrukkings wat die outeur hiervoor gebruik: spekulatiewe mistiek; aanloop tot die mistiese gewaarwording en ook die mistiese weg; die doel, sin of waarde van mistiek.) Hoewel sommige mistici tevrede was om te sê wat gebeur het, het ander handleidings vir die praktyk (tegnieke) of *sadhana* uitgewerk. Gewoonlik kan mistiese metodes, ervarings of gewaarwordings, en eksegetiese of verklaring nie skerp van mekaar onderskei word nie. Hoewel dit veronderstel is om onuitspreeklik te wees, het aanslae op die ongeartikuleerde en uiteensettings daarvan nie afgeneem nie. Die uiteensettings maak gewoonlik deel uit van 'n bepaalde raamwerk van kultuur, tradisie en temperament. Dit is onwaarskynlik dat die Indiese filosoof Sjangara (agste tot negende eeu na Christus) en die sestende eeuse Spaanse mistikus Jan van die Kruis op dieselfde manier sal praat. Hoewel die bedoeling is, of daarna gemik word, om algemeen te wees, is alle uiteensettings geneig om 'n lokale kleur te hê. Dit is volgens die outeur die noodwendige gevolg van die relatief onontwikkelde kommunikasiemedie van die verlede. In die huidige tyd (1996) kan ons baie meer dinge met mekaar in verband bring en in 'n spekulatiewe sin teen mekaar opweeg, maar ons moet beslis nie die lokale kleur probeer uitskakel of uit die weg ruim nie. Beide die individuele en die algemene van die heelal is belangrik.

Dupré bespreek die probleem van die identiteit en verskil van mistiese ervarings. Volgens hom (1986, p. 246 - 247) het skrywers soos René Guénon, Aldous Huxley, Frithjof Schuon en Alan Watts met groot nadruk aangevoer dat 'n 'gemene faktor' die mees uiteenlopende geestelike teologieë onderlê. 'n Sekere aanname van identiteit skyn ook die denke van verskeie Indiese filosofe te rig. Die teorie steun op die algemene beginsel dat slegs daaropvolgende interpretasies een mistiek (mistiese gewaarwording - outeur) van 'n ander onderskei. Elke mistikus het

onteenseglik die neiging om sy ervaring in die lig van die teologiese of filosofiese wêreld waartoe hy hoort te interpreteer. Boonop gee die aard van sy geestelike soektog gewoonlik gestalte aan die ervaring. Maar om volgens Dupré daaruit af te lei dat die interpretasie ekstrasiek bly is om te ontken dat die ervaring 'n spesifieke, ideële inhoud van sy eie het en om dit te reduseer tot blote sensasie of gevoel. Ervaring self is duidelik kognitief en intensioneel uniek. Maar dit is volgens die outeur tog ook moontlik om abstrak daaroor te dink. Buitendien is dit 'n vraag of die ongedifferensieerde mistiese gewaarwording wat suiwer op die intuïtiewe vlak lê 'n ervaring is in die sin wat 'n ervaring wat op 'n laer geestelike vlak soos die sintuiglik waarneembare of emosionele lê dit is. Soos Gershom Sholem dit volgens Dupré eenmaal uitgewys het, is daar geen mistiek-in-die-algemeen nie; daar is net bepaalde mistiese stelsels en individue – die Hindoeïstiese, Boeddhistiese, Moslemse, Joodse, Christelike en so voort. Volgens die outeur kan benewens die bepaaldes ook 'n algemene ontwerp word. Dit is onnodig om bedreig te voel en die Christendom en Judaïsme ten koste van abstrakte logiese denke te probeer beskerm. Daar is ook niemand wat duideliker as die outeur besef dat 'n ongeïnspireerde uitgedroogde rasionalisme 'n mens maar selde red nie, maar hy besef ook dat daar sekere mentaliteite is tot wie 'betekenisvolle abstrahering' spreek en wat iets soos 'n 'algemene mistiek' sal probeer ontwerp. Indien hierdie geeste werklik in mistiek gelangstel, doen Plato se idees, Hegel se kategorieë en Plotinus se vouç iets aan hulle. Dit kan in hulle geval selfs aanleiding gee tot mistiese gewaarwordings.

Die spesifieke kwaliteit van die gewaarwording by mistiese individue of skole sluit volgens Dupré dan ook nie 'n soort familie-ooreenkoms binne hierdie verskeidenheid uit nie. 'n Ontkenning van ooreenkoms het tradisionele interpretasies beweeg om mistiese skole uitsluitlik vanuit die perspektief van hulle eie teologiese beginsels te bestudeer. So orden R.C. Zaehner se omstrede *Mistiek* (1957) mistiese skole volgens hoe naby hulle aan die ortodokse Christelike mistiek van die liefde lê. Die aanname van 'n ware ooreenkoms tussen gewaarwordings stel ons volgens Dupré aan die anderkant in staat om 'n verskeidenheid fenomene in die lig van 'n aantal algemene kategorieë te beskou sonder om hulle te reduseer tot blote identiteit. So 'n algemene bespreking sou dan nie-religieuse sowel as religieuse mistiek insluit, selfs al word hulle ook deur basiese verskille van mekaar geskei. Dit is ook soos die outeur dit gaan probeer benader.

Iets moet gesê word oor die sogenaamde natuurmistiek. Die term is onverwant aan die onderskeiding tussen 'natuurlike' (verworwe of aangeleerde) en 'bonatuurlike' (geïnspireerde) mistiek. Natuurmistiek verwys na die intense ervaring waartydens die subjek voel dat hy met die kosmiese totaliteit (of 'n plaaslike deel daarvan - outeur) saamsmelt. 'n Mistiese ervaring van die kosmos kan egter ook religieus wees. Maar tydens die religieuse eenwording met die kosmiese totaliteit is daar die gepaardgaande besef dat òf die natuur as geheel òf die onderliggende beginsel daarvan tot 'n mate transendent bly. Dit kom voor asof die werke van sommige romantiese skrywers (J.F. Cooper en W. Wordsworth) so 'n mistiese bewuswees van die natuur uitbeeld. Ons vind ook spore daarvan in Turner en in die negentiende eeuse skilders van die Hudsonrivierskool. Die kunstenaar wat die meeste herdenk word vir sy mistiese beskrywings van die natuur is waarskynlik Richard Jefferies. Die onderskeiding tussen religieus en nie-religieus is veral in sy geval moeilik om vol te hou. In ander gevalle sou enige gelykstelling van religieuse kosmies-mistiese ervarings met wat Jan van die Kruis of die *Bhagavad-Gita* uitgedruk het duidelik onvanpas wees. Desnieteenstaande sou dit onsin wees om enige ooreenkoms tussen die intense, saambindende ervaring van die natuur en dié van 'n transendente teenwoordigheid te ontken.

Die probleem van narkoties geïnduseerde toestande kom nou na vore. Moet ons hulle weg wys as onmisties of ten minste as nie religieus misties nie omrede hulle chemiese oorsprong?

So 'n simplistiese kategorisering sou 'n blatante geval van die 'genetiese' denkfout wees. In plaas van om die fenomeen as sulks te beskryf, sou ons tevrede wees om dit te evalueer met betrekking tot die veronderstelde oorsprong daarvan. Vanselfsprekend is dit onwaarskynlik dat enige geestelike toestand wat sonder geestelike voorbereiding ingevoer word geestelike ontwikkeling sal bevorder ('n baie belangrike aanmerking – outeur). Indien dit gereeld plaasvind, kan die vertroue in chemiese middele groei permanent aan bande lê. Maar hoe voor- of nadelig die uiteindelige invloed op die persoonlikheid ookal mag wees, kan geen twyfel bestaan dat chemikalieë binne 'n religieuse konteks toestande van 'n onteenseglik religieus-mistiese karakter sal induseer nie. So het die ritualistiese inname van 'n soort kaktus – 'n gebruik wat al van voor Columbus af dateer – ongetwyfeld 'n belangrike rol in die religieuse besef van Amerikaanse inboorlinge gespeel, en het dit sedert die einde van die negentiende eeu bygedra tot die hermitologisering van die kultus. (Maar kon dit nie ook bygedra het tot die ongeëwenaarde wreedheid van hulle menslike offerhandes nie? – outeur. Wanneer iemand sonder behoorlike inisiëring en etiese suiwering met die krag van die Absolute in aanraking gebring word gaan hy sy persoonlike krag op 'n verdraaide wyse aanwend, soos vandag op groot skaal gebeur met kennis, veral in die handelswêreld, en ten spyte van verbeterings nog steeds op politieke gebied.)

So moet ook ervarings wat voortspruit uit patologiese psigiese toestande (bv. manies-depressiewe psigose, histerie) nie *per se* van die mistiese uitgesluit word nie. Ook moet hierdie of dwelm geïnduseerde toestande nie apart van natuur- of godsdiensmistiek bestudeer word nie.

Otto (1932) maak 'n vergelykende studie van die mistiek van die Duitser Eckhart en die Indiër Sjangara. Hy vind dat daar 'n verbasende eenvormigheid tussen hulle formuleringe is maar ook belangrike verskille. Volgens hom (1932, p. vii) vertoon die ontwikkeling van mistiek vanaf die vroegste dae van die ou Indiese mistiese spekulاسie reg deur tot die moderne spekulatiewe stelsel van Fichte 'n verbasende eenvormigheid in die diepste opwellings van menslike geestelike ervaring. Omdat dit feitlik geheel en al onafhanklik van ras, klimaat en tyd is dui dit op 'n basiese innerlike verborge ooreenkoms van die menslike gees en mag ons van die eenvormige aard van mistiek praat. Maar ons is ook onmiddellik gekonfronteer met die ewe belangrike taak om die moontlikhede van veelvuldige eienaardighede wat binne hierdie eenvormige aard voorkom aan te dui en daardeur die foutiewe aanname dat mistiek vir eens en vir altyd dieselfde is te weerlê. Alleenlik so is dit moontlik om sulke groot geestelike wonders, soos byvoorbeeld die Duitse Eckhart, die Indiese Sjangara, die Griekse Plotinus en die mistici van die Boeddhistiese Mahajanaskool, met hulle kenmerkende individualiteit te verstaan, in plaas daarvan om toe te laat dat hulle in die skaduweeagtige nag van 'algemene mistiek' verdwyn. Die aard van mistiek word net duidelik in die volheid van die moontlike variasies daarvan.

Otto (1932, p. 2) hou vol dat daar in mistiek beslis sterk basiese opwellings in die menslike siel werk wat geheel en al onbeïnvloed is deur die verskille van klimaat, of geografiese posisie of ras. Hulle toon in hulle ooreenkoms 'n innerlike verwantskap van tipes menslike ervaring en geestelike lewe wat waarlik verbasend is. Tweedens is hy van mening dat dit foutief is om daarmee vol te hou dat mistiek altyd net mistiek en altyd en orals een en dieselfde kwantiteit is. Daar is binne mistiek eerder baie variasie in uitdrukking wat net so groot is soos die variasies in enige ander sfeer van geestelike lewe, of dit nou in die breë gesien in godsdiens, of in etiek, of in kuns is. Derdens bevestig hy dat hierdie variasies nie deur ras of geografiese omstandighede bepaal word nie, maar saam kan voorkom, dat hulle inderdaad in skerp kontras met mekaar binne dieselfde sirkel van ras en kultuur kan ontstaan.

Suzuki (1957, Voorwoord) sê die volgende: Die gedagtes van Eckhart kom baie naby aan die van Zen en Sjin. Zen en Sjin verskil oppervlakkig: die een staan bekend as Djiriki, die eiekragskool, terwyl die ander Tariki, die anderkragskool, genoem word. Maar hulle het iets in gemeen wat deur die leser aangevoel sal word. Eckhart, Zen en Sjin kan dus saamgegroeper word as behorende tot die groot skool van mistiek.

Suzuki (1957, p. 1) begin sy Hoofstuk Een soos volg: In die volgende bladsye wend ek 'n poging aan om die leser se aandag te vestig op die ooreenkoms tussen Eckhart se manier van dink en die van Mahajana Boeddhisme, veral van Zen Boeddhisme... Eckhart se Christelike leer is uniek en het baie punte wat ons laat huiwer om hom te klassifiseer as behorende tot die tipe wat ons oor die algemeen met gerasionaliseerde modernisme of met konserwatiewe tradisionalisme assosieer.

Volgens Katz (1983, p. 3) is dit in die studie van mistiek gewoon om mistiek te sien as die paradigma van religieuse individualisme en radikalisme. Dit word gesê dat die mistikus die groot religieuse rebel is wat die ortodokse instelling ondermyn, sy eie ervarings bokant die leerstellings van die aanvaarde outoriteite plaas en dikwels sulke ernstige opposisie laat ontstaan dat hy doodgemaak word oor sy kettery. Die martelaarskap van Al Halladsj en soortgelyke episodes word in feitlik alle beskrywings van mistiek na vore gebring. Dit is natuurlik waar dat Al Halladsj gemartel is, net soos onder andere Ortlieb en Priscillianus van Avila. Verder is Eckhart en Teresa van Avila soos baie voor en na hulle tydelik geëkskommuniseer oor hulle kettery, soos ook die Soefiete tydens die heerskappy van Al-Mu Hamid (870–893), en die Franciskaanse Spirituele van die Dertiende Eeu, terwyl die Kabbaliste altyd met agterdog bejeën en die Gassidim werklik 'onder die Ban' geplaas is deur Gaon van Vilna en sy volgelinge. Hierdie insidente moet egter nie beskou word asof hulle die volledige relaas van wat gebeur het verteenwoordig nie, selfs nie die tipiese verhouding tussen mistiek en gevestigde godsdiens nie, aangesien die verhouding(s) tussen laasgenoemdes baie meer gevarieer en dialekties is as wat gewoonlik besef word... Mistiek beliggaam ook kenmerke wat glad nie radikaal is nie en gewoonlik verwaarloos word. Dit is nie Katz se bedoeling om aan te toon dat mistiek *slegs* 'n konserwatiewe verskynsel is nie; sy doel is om die tweeledige aard van mistiek na vore te bring, dat dit 'n dialektiek is wat ossileer tussen die vernuwende en die tradisionele pole van die religieuse lewe. Om net een van hierdie pole te erken – dit maak nie saak watter een nie – is om 'n wanvoorstelling van die fenomeen te maak.

Volgens Ghose (1986, p. 633) word die uiteindelijke doel van die mistikus in die Westelike Christendom *unio mystica* (mistiese vereniging) genoem; in die Hindoeïsme *moksa* (verlossing); in die Boeddhisme *nirwana* (uitgeblustheid); in Islam *fana* (die uitblussing van die self). Hoewel die woorde verskil, is die ervarings waarskynlik verwant, indien nie dieselfde nie. In 'n gedig van 'n Soefiet sê die goddelike stem triomfantelik:

Annihileer jou glorieryk en vreugdevol in My, en in My sal jy jou vind;
solank as wat jy nie jou nietigheid besef nie sal jy nooit die hoogtes van
onsterflikheid bereik nie.

Hierdie beskrywing kan ewegoed op die *soenjata* ('niet') van die Boeddhiste en die en selfnegering van die Christelike mistici van toepassing gemaak word.

Volgens More (1932, p. 93) is daar 'n psigologiese ervaringsgrond, potensieel in alle

mense, aktueel deur min verwerklik, wat gemeenskaplik aan alle mistici van alle lande en tye is waaraan die ooreenkoms van hulle verslae toegeskryf moet word. Maar ons moet ook nie verbaas wees om te sien dat hulle op hierdie gemeenskaplike basis uiteenlopende bowerke in ooreenstemming met die besondere beginsels van hulle filosofie of religie oprig nie. Onderkant dit sal hulle aktuele ervarings, veral wat die hoogtepunte daarvan betref, verbasend eenders wees, maar hulle teorieë aangaande wat met hulle gebeur het kan radikaal verskil.

Volgens Pike (1992, p. 88) is More se teorie aangaande die bron van die ooreenkomste en verskille tussen mistiese tradisies van alle lande en tye in die kontemporêre literatuur oor vergelykende mistiek deur Walter Stace ontwikkel en ook in verskeie artikels deur Ninian Smart verdedig. Beide Stace en Smart stel hierdie teorie bekend deur dit te kontrasteer met 'n tese wat in R.C. Zaehner se *Mysticism, Sacred and Profane* aangetref word, naamlik dat daar 'n spesifiek *teïstiese* mistiese fenomeen is wat deur die Christelike mistici as die ervaring van 'eenheid met God' beskryf word. Volgens Stace en Smart is daar geen spesifiek teïstiese mistiese ervaring nie. Die tersaaklike onderliggende fenomeen is wat Stace na verwys as die 'introvertiewe' mistiese toestand (eintlik die ongedifferensieerde introvertiewe gewaarwording – outeur. Word verduidelik onder **Soorte mistiese gewaarwordings** later in hierdie hoofstuk). Dit is wat Smart, in navolging van Zaehner, na verwys as die 'monistiese' mistiese ervaring; dit is wat More beskryf... as 'die afgrondelike besef van absolute eenheid'. Natuurlik is daar niks inherent *teïsties* aan hierdie fenomeen nie. (Dit is 'n baie gewaagde stelling – outeur. Duisende gode sluimer potensieel in die Absolute en smag om aktuele magisposisies in te neem.) Stace en Smart beweer dat hierdie fenomeen deur Christelike mistici as die ervaring van 'eenheid met God' beskryf word slegs omdat laasgenoemde reeds verbonde is aan 'n teïstiese wêreldopvatting en hulle die fenomeen dus *interpreteer* as 'n ervaring van ontmoeting met die Christelike God. Wat dus spesifiek teïsties is, is die wyse waarop die ervaring verstaan en dienooreenkomstig beskryf word.

Volgens Parrinder (1976, p. 4) word die feit dat mistiese aansprake deur baie religieë gemaak word as bewys geneem beide van die algemeenheid van die innerlike lewe van die siel en van die ware skakel tussen religieë wat verdeel mag wees deur dogma maar in werklikheid verenig is in hulle soeke na die algemene en universele Een.

Volgens Parrinder (1976, p. 192) is die belangrike onderskeidings wat in mistiek gemaak word nie soseer die tussen die man op straat en die ekspert as die tussen die aannames en die voorwerpe van die mistiese soektog nie. Daar word volgens hom algemeen en populêr gesê dat alle godsdienste dieselfde is, hoewel hulle verskille vir onbevooroordeelde oë duidelik behoort te wees en baie van hulle boeiendheid in hulle uiteenlopendheid lê. Net so word aanvaar dat mistiek oral dieselfde is, wat die religieuse inkleding ookal mag wees, en dat mistiese ervarings die saamsnoerende band tussen religieë met totaal uiteenlopende leerstellings is. So beweer Stace dat 'die Christelike ervaring basies dieselfde is as die ervaring wat in die *Mandoekja* Oepanisjad beskryf is'. Hierdie mees monistiese van die Oepanisjade verklaar volgens Stace dat hierdie toestand, anderkant wakkerwees, droom en droomlose slaap, die kennis van die Self is. Hy vergelyk hierdie verklaring met 'n bewering van Ruysbroeck, die Middeleeuse Katolieke mistikus, wat gepraat het van die vind van 'n innerlike 'Ewige Lig', en verklaar dat dit 'punt vir punt' daarmee identies is, 'behalwe dat die mistiese ervaring in die geval van Ruysbroeck teïsties as 'n sien van God geïnterpreteer word'. Maar hoe groot is die verskil nie! Dit is soos wanneer 'n mens 'n minnaar sou vertel dat sy ervaring van die omhelsing van sy geliefde dieselfde is as die omhelsing van die heining om die tuin. Die hele verskil wat Buber maak tussen die verhoudings ek-U en ek-dit is hier van toepassing, en dit is nutteloos om te verklaar dat die

gewaarwording van eenheid al is wat saakmaak, sonder inagneming van die voorwerp, aangesien dit die voorwerp is wat die hele verskil maak. Om die waarheid te sê is vir die teïstiese gelowige God nie die objek nie maar die subjek, die inisieerder van die ervaring, wat hy uit genade gee. Hierdie teïstiese aanspraak word dikwels onderskat of geïgnoreer, maar dit is van fundamentele belang en moet beskou word as 'n gegewe wat behoorlike studie verdien.

Daar is volgens Parrinder egter moontlik 'n nou ooreenkoms of selfs identiteit tussen natuur- en monistiese mistiek, wat Zaehner pan-en-heniese en panteïstiese mistiek genoem het. Natuurmistici maak aanspraak op gewaarwordings van eenheid met die wêreld, en Huxley het selfs nadat hy meskalien gebruik het gevoel dat hy die bene van 'n stoel *is*, en dat dit 'n gewaarwording van die Absolute, van Syn-Bewusheid-Heil (Engels: Being-Awareness-Bliss) van die Hindoeïfilosofie is. Toegegee dat daar digterlike oordrywing (p. 193) kon gewees het, lyk dit nogtans of daar 'n gevoel van eenheid met alles was, en dit is soortgelyk aan die stellings van die Oepanisjade: 'U is Dit' of 'Ek is *Brahman*'. Dit is waar dat die Indiese moniste 'n neiging gehad het om die wêreld as absoluut nie-bestaande te beskou, hoewel die Oepanisjade dit nie sê nie, en dit sou strydig wees met die natuurmistikus se verheuging in die wêreld met sy heuwels en bome, son en blomme. Maar beide die onwêreldse monisme en die natuurlike pan-en-henisme is 'alles-in-een-isme', want beide maak daarop aanspraak dat 'n eenheid sonder enige differensiasie ervaar word. Huxley wat die bene van die stoel geword het, was, soos hy dit self gesien het, soortgelyk aan die nie-dualis wat *Brahman* is.

Indiese moniste word dikwels panteïste genoem, en hulle maak ewe dikwels beswaar teen hierdie naam. Hulle leer *a-dvaita*, nie-dualiteit, nie-tweeheid, en beaam nie net dat die siel met die Absolute verenig moet word nie, maar besef dat die siel die Absolute is en dat niks anders bestaan nie. Dit is suiwer identiteit, nie God nie, en niks meer kan daarvan gesê word nie as "Nie dit nie, nie dat nie". As dit nie God is nie, is dit nie pan-teïsme nie, en kan dit net so wel ekwivalent wees aan die wêreld, aan alles of aan niks.

Ontkennings of negasies mag sommige filosowe pas, maar daar was voortdurende reaksies daarteen van die kant van die godsdienstiges, en selfs natuurmistici is selde tevrede met blote eenheid en soek na die 'Gees wat alle denkende dinge aandryf'. Die teïstiese mistiese ervaring is verskillend van die panteïstiese of pan-en-heniese want dit soek na 'n vereniging met God in 'n verhouding van liefde. Daar kan nouliks liefde vir die negatiewe Absolute of vir stoelbene wees aangesien liefde persoonlike verhoudinge en 'n mate van verskil van die subjek en objek vra.

Teïstiese mistici het gepraat van verlore raak in God, of wegsmelt in liefde vir hom, maar 'n sekere apartheid van die siel moet bly om die goddelike liefde te ervaar. Selfs wanneer teïstiese mistici af en toe van vergoddelik of gedeïfiseer gepraat het is dit 'n transformasie maar nie 'n annihilasie nie. Die siel kan beskou word as deel van die liggaam van God, of deurdring van die goddelike substansie, maar onderskeidings en verskille bly om die ervaring van die goddelike liefde moontlik te maak.

Tussen die sekere tradisies van teïstiese of personalistiese mistiek is daar ook weer verskille. Die bhakta van Krisjna sal aanvoer dat sy passievolle liefde vir die heilige beeswagter verkillend is van die (p. 194) adorasie van die genadige Amida Boeddha, en Christelike aanbidding van die gekruisigde Christus verkil van die Soefiet se soektog na die een, ware Lig. Miskien kan gesê word dat na die mate dat Soefisme en sommige vorms van Boeddhisme minder duidelik gedefinieerde heilige objekte het hulle die neiging gehad het om in die Niet of in monisme oor te gaan. In die Christelike mistiek het die kompleksiteit van die geloof in die Drie-eenheid die handhawing van die leerstellings van immanensie en transendensie en die liefdevolle vereniging met Christus verseker. Hoewel sommige Christene in onpersoonlike terme gepraat

het, het Christus die sentrale en onderskeidende element vir Christelike mistiek gebly.

Volgens Parrinder is die gebruik van dwelmmiddels om bewussynstoestande te verkry wat van die normale verskil baie antiek, en wek in die huidige tyd baie belangstelling (1976, p. 175).

Die gebruik van sterk en potente drank tydens die offerhande is baie oud. Dit is gebruik as verborge energie wat die gode aangebied is, en is gedrink deur die offerende priesters. In antieke Indië was Soma een van die belangrikste gode. Baie himnes van die Vedas is aan hom opgedra en het 'n sentrale deel van die ritueel uitgemaak. Die drank soma is berei van 'n plant wat nie met sekerheid ge-identifiseer is nie, en tradisioneel is dit gapers, met melk gemeng en op dieselfde dag gedrink.

Baie soorte dwelms (p. 176) wysig die bewussyn en die populêrste, en vir sommige mense die respektabelste, is alkohol... William James het gesê dat die populariteit daarvan te wyte is aan 'die vermoë daarvan om die mistiese fakulteite van die menslike natuur te stimuleer'. Sy definisie van mistiek was egter vaag en ietwat monisties, en hy het erken dat alkoholisme 'algemeen gesien so 'n degraderende gif is'.

William James het volgens Parrinder ook met stikstofoksied geëksperimenteer. James het beweer dat dit 'die mistiese bewussyn tot 'n buitengewone graad gestimuleer (p. 177) het. Dit skyn diepte na diepte van waarheid vir die persoon wat dit inasem te openbaar.' Maar hierdie waarheid het met die terugkeer na normale bewussyn ontsnap, en indien enige woorde herroep kon word was hulle 'absolute onsin'.

Groot aansprake is in die huidige tyd vir die dwelmmiddel meskalian gemaak. Dit is deur die romanskrywer Aldous Huxley aan 'n wye publiek bekend gestel deur eksperimente wat hy in 1954 uitgevoer en in sy boek *The Doors of Perception* beskryf het.

Huxley se beskrywing van sy ervaring is volgens Parrinder (p. 178) merkwaardig vanuit verskeie oogpunte. Op hierdie stadium het Huxley alreeds oor religieë en filosofieë geskryf, maar nou sê hy dat voordat hy meskalian geneem het hy 'kontemplasie slegs in die nederiger, meer alledaagse vorms daarvan geken het'. Wat hy dus van God, die Absolute, of die Boeddha-natuur geskryf het, was eenvoudig intellektueel, boekgeleerdheid, met feitlik geen religieuse ervaring nie. Maar nou maak hy daarop aanspraak dat hy deur die gebruik van 'n dwelmmiddel 'n visioen van God gehad het, die Saligmakende Visioen (Engels: Beatific Vision), wat die doelwit van die Christelike mistiese strewe is.

Die outeur kry die gevoel dat Parrinder slegs op 'n teoretiese vlak sal saamstem indien alle mistiese gewaarwordings as basies eenders beskou word, maar nog 'n kruistog sal onderneem indien iemand sou probeer om in die handel en wandel die verskille van minder belang as die eendersheid maak.

Volgens Borchert (1994, p. 34) word stimuli wat kan lei tot mistiese gewaarwordings dikwels stelselmatig aangewend: meditasie, joga, askese – veral die Oosterse variëteit – maar ook die neem van geesverwydende middels soos die wat gebruik word deur Amerikaanse Indiane en bekend gestel is veral deur Aldous Huxley. In sy boek *The Doors of Perception* wat in 1954 verskyn het, interpreteer hy sy ervaring met meskalian as misties deur hom te beroep op Hindoeë en Boeddhistiemistiek. Die mate waartoe die diepste grond van ons wese (wat uiteindelijke realiteit genoem kan word omdat dit ook die grond is van alles wat is) ervaar kan word deur hierdie soort stimuli bly 'n ope vraag. Volgens die Outeur berus hierdie konstatering op 'n vooroordeel. Dit bly 'n ope vraag net omdat dit deur 'n dwelmmiddel veroorsaak word. Tensy dit iemand se ooglopend oppervlakkige aanmerking is, is dit beter om dit nie in twyfel te trek as iemand sê dat hy 'n mistiese ervaring beleef het nie. Radhakrishnan (1952, p. 274) sê: Sjangara

vra 'Hoe kan 'n mens die feit dat iemand anders die kennis aangaande *Brahman* besit betwis, aangesien die persoon se hart daarvan getuig?' en sê dan verder: Die gewaarwording is intiem, onuitspreeklik en onmeedeelbaar. Die self alleen is getuie daarvan. Borchert gaan soos volg voort: Nou (1994) word daar gedink dat geesverwydende middels lei tot 'n verenging van die bewussyn en nie tot die besef dat die persoonlike ego fundamenteel een is met alles en dus moet oop staan vir alles nie. Volgens die outeur sal dit slegs die geval wees indien die persoon wat die geesverwydende middel geneem het nie vooraf genoeg waarde aan die ongerealiseerde Absolute geheg het, nie genoeg in die rigting van die Absolute geïdealiseer het, en voldoende geestelike voorbereiding vir die realisering daarvan gemaak het nie. In hierdie geval sal sy kommunikasie oor die insident daarna ook nie besonder oortuigend wees nie. Die mistikus het alreeds 'n passie vir die Absolute nog voor hy 'n mistiese gewaarwording ondergaan het. Hy is reeds vas oortuig dat dit daar is; hy moet dit nog net vind. Huxley het vooraf jare lank die Absolute oorpeins en in die onderwerp probeer indring. Hy het geen nuuskierige gier soos Konzalik se verveelde LSD-gebruikers gehad om te kyk tot watter nuwe opwindende hierdie berugte middel dalk kan lei nie. Die outeur stem saam met die ondersoekers wat meen dat dit redeliker is om alle mistiese gewaarwordings as verwant te beskou as om onoorbrugbare afgronde (en dan nog op grond van dogma – dus 'n erkenning dat die rede hoër as die mistiese gewaarwording lê) tussen hulle te stel.

Aanloop tot die stelsel waarvolgens die soorte mistiese gewaarwordings geklassifiseer word

Die keuse van so 'n stelsel berus op 'n bepaalde siening van mistiese gewaarwordings. Sommige vorige sienings en afbakings van mistiese gewaarwordings sal weergegee en waar nodig bespreek word, asook sommige vroeër klassifikasies. Dit sal die outeur 'n geleentheid gee om tot 'n beslissing kan kom aangaande hulle algemeenheid en toepaslikheid, waardeur die aanloop dan 'n weg word tot die outeur se eie klassifikasies. Aangesien die outeur besig is met 'n filosofiese studie van mistiek, en hy ook nie die leerstellings van 'n bepaalde religie op die mistiese gewaarwordings wat vanuit 'n ander religie na vore gekom het van toepassing wil maak nie, wil hy nie die mistiese gewaarwordings klassifiseer deur van die verwysingsraamwerk van 'n bepaalde religie gebruik te maak nie. Dit is egter ook nie moontlik om hulle te klassifiseer sonder dat daar op 'n bepaalde a priori standpunt gesteun word nie.

Volgens Borchert (1994, p. 6) probeer mistici dikwels om hulleself te bevry van emosionele blokkings. Die verstand kan soms gevoelens blokkeer. Tog kan die bevryding van gevoelens op sigself in 'n blokkering verander indien die ego, wat so begeer om die gevoelens hulle sin te gee, die sentrale posisie inneem en 'n egokultus ontwikkel. Die gebruik van ons rede is deel van die mistiese weg, selfs al is al wat dit doen om bepaalde geestestoestande te onderskei. Ons het met ander woorde dus nodig om ons motiewe te identifiseer om te sien of hulle bloot die verlustiging in ons eie emosies is en of dit 'n uitreiking in liefde buite onself is. Hoe dit ookal sy is dit duidelik dat godsdienstige oplewings anders as mistiese gewaarwordings is. 'n Mistiese gewaarwording is gewoonlik kort van duur en realiseer dikwels nie deur die opsetlike beweging in die rigting van 'n blote hiperemosionele opgewondenheid nie. Die mistiese gewaarwording gebeur net. Dit is 'n skielike besef – die kennis dat 'n voorheen onbekende realiteit bestaan. Die begrip is ook (p. 7) aktief. Daarom is hierdie kennis nog altyd verligting genoem. Dit kom ooreen met emosionele ervaring in die opsig dat dit insig verskaf wat verby logika gaan, en dit is effektief. Dit is soos die kennis wat die minnaar van die beminde het. Nou moet 'n mens sê dat iemand wat eenvoudig sy seksuele behoeftes wil bevredig dalk iets weet van

sy maat se vel en oogkleur, maar niks van sy maat se unieke aard nie. Op dieselfde manier sal om vrye teuels aan godsdienstige gevoelens te gee darem nogtans uitloop op oppervlakkige kontak met 'n ander realiteit.

'n Dieper laag van die werklikheid kom daarenteen in 'n mistiese gewaarwording na vore. Dit is 'n realiteit wat altyd daar was; dit is net nie waargeneem nie. Dit is 'n realiteit wat, kan 'n mens maar sê, weggesteek is in die ego en in die omliggende wêreld. Dit kom te voorskyn uit die dieptes van die ego. Dit breek deur die versperring van die wakker, nie-slapende bewustheid. Volgens die outeur is dit soos Hegel se denkkategorieë wat altyd op die syn van toepassing is. Dikwels maak ons van hulle gebruik sonder dat ons duidelik daarvan bewus is. Die syn is nie denkbaar sonder die kategorieë nie. Net so is die aseïteit en volmaaktheid van God ook altyd daar, nou verweef met ons bestaan en bewussyn, maar ons merk dit nie op nie. Tog kan ons ook nie daarsonder bestaan nie. Wanneer ons van hierdie Volmaaktheid en Absoluutheid gewaar word en besef dat dit meer is as net spekulasie, beleef ons – veral die eerste keer – 'n mistiese gewaarwording wat verreikende gevolge het op ons denke, gevoelens, liggaamlike toestand en omwêreld. In hierdie sin word mistiek met reg 'uitbreiding van die bewustheid' genoem, net soos in die geval van droom die onbewuste 'ek' deur middel van prente met die bewuste kommunikeer. (In die geval van mistiek kan die prente egter afwesig wees - outeur.) Waarmee ons hier te doen het is met 'n dieper vlak van ons bestaan wat (anders as in die geval van baie drome wat bloot deur psigologiese of fisiese toestande veroorsaak word) die dieper vlak van realiteit van alle dinge is.

Hierdie deurbraak – van 'n ander realiteit tot binne en deur die alledaagse werklikheid – kan baie verwarrend wees en sterk gevoelens oproep. Jy weet nie wat met jou gebeur het nie, jy is soos 'n vis op droë grond, van jou balans ontnem en heel moontlik oorweldig deur 'n gevoel van geseëndheid en heil. In teenstelling hiermee kan die gewaarwording ook na vore kom tydens 'n gevoel van diepgaande kalmte. Soos jy terugkyk oor jou lewe kan jy met ontugtering tot die gevolgtrekking kom dat diep in jou jy jouself en die werklikheid nou anders sien. Dit is slegs met die terugkyk dat jy besef hoe radikaal die aard van die gewaarwording is.

Mistiese ervarings is ook geïdentifiseer met visioene en kontak met verborge kragte, met die sien van gode en demone, Jesus en Maria, vreemde vlieënde voorwerpe en buiteaardse wesens, of afgestorwenes en vorige inkarnasies van die betrokke persoon. Hierdie kan beslis aangrypende ervarings wees, en mistici ondergaan hulle wel, maar hulle word volgens Borchert gewoonlik deur mistici met agterdog bejeën, moontlik gesien as bedrog deur die duiwel. Soms word sulke ervarings gesien as die gevolg van 'n diepgaander ervaring met 'n baie meer betekenisvolle kern. Hierdie kern is egter onuitspreeklik, onformuleerbaar, en kan nie beskryf word nie, behalwe met behulp van vae beelde, soos lig, donkerte, die oseaan, liefde, vader, oneindigheid, niksheid, teenwoordigheid en so meer. Dit is opmerklik dat mistici nie die minste daaraan twyfel wat hulle probeer oordra deur hierdie beelde nie – wat hulle probeer oordra word ervaar as die reëlste van alle realiteite. Die kern van die mistiese toestand is 'n kristalhelder waarneming van wat alle konkrete gestaltes en vorms onderlê. Hierdie onderliggende realiteit transendeer alle vorms, en is die basis van ons eie ego's sowel as die van ons medemens; dit is die basis van diere, plante, die aarde, die heelal, en van die visioene van Jesus, van demone, of van enige iets anders waaraan ons kan dink. Visioenêre ervarings kom dikwels nie by hierdie kern uit nie. Volgens Jung kom beelde wat in ons bewussyn opskiet wanneer ons wakker is dikwels uit die onbewuste: uit ons onderdrukte wense en vrese, en na alle waarskynlikheid uit 'n dieper laag, naamlik die kollektiewe onbewuste waarin, kan 'n mens sê, die ervarings van vroeër geslagte bewaar word. In die eerste geval sê 'n beeld vir ons eenvoudig iets van die siener se begeertes en vrese; in die tweede geval is die gesig 'n mite wat ons in aanraking kan bring met

vergete, primitiewe godsdienstige ervarings. Volgens Jung is waarnemings van vreemde vlieënde voorwerpe moderne mites van hierdie tipe. Hy het 'n hele boek aan die onderwerp gewy. Dit is volgens sommiges 'n betwyfelbare siening, hoewel mense wel mites of iets paramormals daarvan maak.

Om ons fantasie die vrye loop te gee kan belangrik wees met die oog daarop om 'n duideliker insig in wat (vaag en ongevorm) in ons aangaan te verkry. In hierdie sin is dit ook vir die mistikus belangrik, maar in sigself is dit nie 'n mistiese gewaarwording nie, hoewel dit laasgenoemde van 'n vorm kan voorsien.

Esoteriese ervarings het ook hulle waarde, indien hulle 'n intuïtiewe sin gee aan die kragte wat verborge is vir die wetenskaplike oog. Meer dinge is moontlik as wat die wetenskap bereid is om te aanvaar. Die studie van die paranormale of ekstrasensoriese persepsie streef daarna om 'n metodologie te ontwikkel wat enige werklikheid sal opspoor wat met hierdie intuïtiewe sin ooreenstem. Maar al is dit ook so het paranormale anders as mistiese gewaarwordings geen (direkte – outeur) verwysing na die realiteit wat alle fenomene onderlê nie.

In kerklike kringe word mistiese ervaring min of meer gelykgestel aan bekering. Meteens word insig verkry in 'n sekere stelling in die Bybel en die leringe daarvan begin sin maak. Die persoon besef dat Jesus lewe en gee hom- of haarself oor aan die wil van God. Iemand bid tot Maria en ervaar dat hy kontak met haar maak, of mediteer oor die hemel en voel dat hy daarheen verplaas is.'n Lewende geloof! Ons sê 'Geloof kom deur die aanhoor (p. 9) van die woord van God' en so word laasgenoemde skielik duidelik. Geloof buig voor die gesag van Gods woord en tydens bekering kan die persoon hierdie woord van gesag aanvaar uit sy eie ervaring. In teenstelling hiermee is mistiek (die mistiese gewaarwording – outeur) kennis van binne af...

Soms is geloof en mistiek in botsing, maar hulle sluit mekaar nie uit nie. Die botsing kan selfs op iets goeds uitloop. Die mistikus kan sy of haar gewaarwordings in 'n duideliker lig sien, en die gelowige kan sekerlik verlos word van die beperkings van dogmas, reëls en rituele, en weer begin soek na die ervarings wat hulle ten grondslag lê.

'n Mistiese ervaring kan religieus genoem word, maar nie elke religieuse ervaring is misties nie. In georganiseerde religie word die aandag dikwels gevestig op die mag van God. So het die kinders van Israel onder die veroordeling van die Almagtige God gestaan, wat aan hulle opdrag gegee het om offerhandes uit te voer, en 'n sondebok los te laat sodat hulle weer met Hom versoen kon word. Op hierdie wyse is godsdienstige ervaring dan 'n ervaring van persoonlike afhanklikheid van God. Mistiese ervaring is egter 'n ervaring van liefde – liefde soos in die geval van 'n gesel (p. 10) wat nie eise stel waaraan voldoen moet word of gesmeek wil word nie maar begeer wil word.

Deur die geskiedenis het die mens volgens Borchert pogings aangewend om die mag van God te uitoorlê. Die primitiefste vorm hiervan is towerkuns. Ons het probeer om ons eie mag uit te brei ten koste van die bomenslike magte deur dit in goeie en bese kragte te verdeel, sodat ons die guns van eersgenoemde kon wen maar beswerings gebruik om laasgenoemde in toom te hou. Om hulle te dien en beheers stam beide van godsdienstige afhanklikheid en kom tot uitdrukking in ritueel en offerhande, in duiweluitdrywing en verbranding van hekse. Baie van die moderne mistiek is 'n terugkeer na die sfeer van religieuse kragte, of die oortuiging dat hierdie kragte nog steeds sterk optree in gebiede waar die wetenskap nog nie ingedring het nie.

Mense is geleer om die struktuur van goddelike magte te beskou as die wet van die natuur, as 'n ewolusieproses, as 'n psigologiese reaksie. Hulle span hulle in om tot in die verste hoek van die heelal en die in kleinste ruimte van die atoom te sien en vind nie langer God in hierdie dinge nie. Geloof (in soverre as wat dit afhanklik is van 'n Hoër Mag) en wetenskap is pole van mekaar verwyder. Dieselfde kan nie van wetenskap en mistiek gesê word nie. Dit is

twee benaderings tot die realiteit wat mekaar kan aanvul indien elk binne perke bly...

Daar is volgens Borchert 'n groot verskil tussen mistiek en towerkuns. Die Belewning van die uiteindelijke realiteit as Mag sluit die ervaring dat hierdie realiteit Liefde is uit. Towerkuns kan mistiek deurtrek net soos liefde deur sadomasogisme en verkracting oorgeneem kan word...

Volgens Borchert (1994, p. 5) het William James soveel as moontlik beskrywings van mistiese ervarings versamel...Die gevolg hiervan was die invloedryke werk *Varieties of Religious Experience*. Dit het die weg gebaan tot 'n neutrale benadering van mistiek, met geen verwysing na 'n teologiese verwysingsraamwerk nie, terwyl dit 'n duidelike onderskeid maak tussen die ervaring en die wyse waarop dit vorm aangeneem het, tussen entoesiasme en morbiede verskynsels aan die eenkant en outentieke ervarings aan die anderkant...

Bouquet (1962, p. 288 - 294) handhaaf 'n teengestelde mening ten opsigte van mistiek. Volgens hom is dit 'n term wat vanaf omtrent die jaar 1900 algemeen gebruik is. Dit is volgens hom sedertdien hopeloos te veel gebruik. Die term is afgelei van 'n Griekse woord, *mustes*, wat 'n persoon wat toegelaat is tot geheime kennis van die realiteite van lewe en dood aandui. Dit is te begrype dat diegene wat so 'n toestand eenmaal bereik het, sal begeer om dit te verleng of van tyd tot tyd te herleef. Daar word beweer dat alle mistici, of hulle nou Christene, Moslems, Hindoes of Boeddhiste is, saamstem ten opsigte van 'n paar basiese gedagtes:

- (1) Alle skeiding en apartheid is onwerklik. Die heelal is 'n enkele, onverdeelbare eenheid.
- (2) Kwaad is 'n illusie. Die illusie ontstaan deurdat 'n deel van die heelal as selfonderhoudend en onafhanklik beskou word.
- (3) Tyd is onwerklik. Die werklikheid is ewig, nie in die sin van altyddurend nie, maar in die sin dat dit buite tyd is.

Dit mag wees dat hulle hieroor saamstem, maar wanneer ons dit eenmaal erken het, moet ons ook dadelik sê dat ten opsigte van feitlik alle ander dinge daar baie verdeeldheid is. Hoe is dit dan dat hulle tot op 'n sekere punt met mekaar saamstem? Die verduideliking wat vir 'n tyd gegee is, is dat mistiek basies 'n vooruitgang met betrekking tot alle ander godsdienste is, veral die wat in die realiteit van gebeure gegrond is, soos die van die Romeine, Jode en Christene. Sedert hierdie antwoord aangebied is, het ons meer te wete gekom oor die wyse waarop die verskillende soorte mistiek ontwikkel het. Dit is nie eenvoudig die geval dat hierdie manier om na die lewe en godsdienste te kyk sterk spreek tot mense met 'n sekere temperament, of dat dit geleidelik besig is om ander soorte godsdienste te vervang nie. Wat eintlik die geval is, is dat daar twee hoofstrominge van mistiese godsdienste is – spesifiek Christelik en spesifiek nie-Christelik. Die ware Christelike vorm van mistiek aanvaar die hele Hebreeus-Christelike posisie, en vind gemeenskap met God deur die lewende Christus, sodat soos Paulus, die vroegste en waarskynlik belangrikste uiteensetter, sê 'Ek lewe, maar tog nie ek nie, want Christus lewe in my' en praat van 'Christus wat in ons gevorm word'. Nie-Christelike mistiek begin met totaal ander vooronderstellings. Alhoewel dit somtyds oppervlakkig Christelik of Moslems voorkom, berus dit in werklikheid op 'n leerstelling aangaande die Godheid en die wêreld wat van Neoplatonisme afkomstig is, 'n filosofiese religie van die vierde eeu na Christus wat, alhoewel dit aanspraak maak op verwantskap met die oorspronklike leerstellings van Plato, in werklikheid van Indië afkomstig is. Die belangrikste uiteensetters daarvan was Ammonius Saccas en Plotinus, en op 'n stadium het dit Augustinus aangetrek, toe hy moeg geword het van Manicheïsme. (Dit is van

betekenis dat hy dit uiteindelik laat staan het vir die Christendom.) Hierdie stelsel, wat beslis die drie beginsels van mistiek waarmee ons begin het as hoofuitgangspunte het, was glad nie Christelik nie, maar het baie in gemeen gehad met die Oepanisjade van die Hindoeïsme. Dit is volgens Bouquet egter daaraan te danke dat 'n onbekende eksentrieke persoon vaste voet binne die grense van die Christelike Kerk verkry het. Hierdie persoon het die geskrifte van Proclus (nog 'n Neoplatonis wat dood is in 485) gevat, die idee gekry om sy filosofie in 'n Christelike gewaad te drapeer, en deur dit valslik die werk van Dionisius die Areopagiet te noem uitgegee vir die skrywe van 'n metgesel van Paulus. Hierdie godsdienstige wandaad het daartoe gelei dat dit aanvaar is, maar met bedenkinge, deur baie wat andersins nooit met die leerstellings daarvan sou saamgestem het nie, aangesien 'n skrywe deur die groot Apostel van die Heidene se dissipel (volgens Bouquet) amper net so veel gewig gedra het soos die Heilige Skrif. Pseudodionisius, soos hy nou algemeen genoem word, is in baie tale vertaal, en het wyd oor die Christelike wêreld versprei. Dit is deur die goedgelowige Christene van die Middeleeuse Kerk baie op dieselfde manier ontvang as die onegte brief van Jesus aan die Prins van Edessa. Dit het 'n teksboek vir alleenlopers en kluisenaars geword, en werklikwaar oor die algemeen vir toegewydes in kloosters, en die leidende idees daarvan kan duidelik uitgekien word in geskrifte van Middeleeuse Christelike mistici soos Eckhart, Julian van Norwich, Tauler, Suso, Katharina van Genoa en baie ander. Die beroemde Paryse teoloog Hugo van St. Victor (1096–1141) het 'n kommentaar wat tien volumes beslaan oor die *Hemelse Hiërargie* van Pseudodionisius geskryf, terwyl Thomas van Aquino oor die *Goddelike Name* geskryf het en die Areopagiet herhaaldelik aangehaal het as een van sy gunsteling-otoriteite. Of die aanneming van hierdie geskrifte van Pseudodionisius as 'n aanhangsel tot die Bybel hierdie heilige siele in logiese teenstrydighede laat beland het kan ons nie hier bespreek nie, maar dit is bo alle twyfel 'n feit dat Eckhart deur die opneem van die leer (Maar het Bouquet homself ooit afgevera *waarom* Eckhart dit opgeneem het. Volgens die outeur is dit eenvoudig omdat 'n mens net 'n skoen aantrek as dit jou pas. Maar het Bouquet ooit 'n mistiese gewaarwording beleef? Waarskynlik nie. 'n Mens hou die styfste vas aan dit wat volgens jou oordeel vir jou die meeste beteken en dit kan dalk nie verder as 'n bepaalde dogma gaan nie.) ..dat Eckhart deur die opneem van die leer en weergawe daarvan in preke so na aan panteïsme gekom het dat die Pous 'n kommissie moes aanstel om die aangeleentheid te ondersoek en die mistikus as 'n ketter veroordeel is en sy bewerings teruggetrek het. Dit was nie voor die sewentiende eeu dat die Franse geleerdes begin het om die identifikasie van die outeur met die dissipel van Paulus te bevraagteken en sy regsinnigheid te betwis nie. Selfs toe het hy ondersteuners by die Universiteite van Parys en Louvain en onder die Jesuïete gehad. Baur en Vacherot het onderskeidelik in 1842 en 1851 sy stelsel aan 'n baie deurdringende en vyandige ontleding onderwerp, en die Rooms-Katolieke skrywer Bach stem in sy *Geskiedenis van Dogma in die Middeleeue* saam met hulle gevolgtrekkings. Biskop Westcott beaam in sy *Godsdienstige Denke in die Weste* hulle oordele en gebruik die frases 'nie heeltemal van 'n Christelike aard nie' en 'baie onjuis en defektief' en voeg by: 'Baie sal miskien verbaas wees dat so 'n skema van die Christendom soos deur Dionisius geskets ooit as Christelik beskou kan word.' Verder is volgens Bouquet 'n meer kritiese tydperk in staat om te verstaan dat die Pseudodionisius slegs oppervlakkig gesien Christelik is en 'n andersoortige religie tot grondslag het. Dit is nie onredelik nie om aan te neem dat indien die apokriewe en onegte karakter van Dionisius se boeke van die begin af herken is Christelike mistiek en teologie tot 'n groot mate 'n ander ontwikkelingslyn sou gevolg het. Die outeur sou graag wou weet waarom Bouquet aanhou om twee dogmas teen mekaar af te speel. Is die mistiese liggaam self of die klere toevallig tot die beskikking daarvan die belangrikste?

Maar dit is volgens Bouquet nie die einde van die verhaal nie. Mistiek van die nie-Christelike soort is volkome tuis in die godsdienstige lewe van die Indiërs. Hierteenoor kan die outeur noem dat die mistiese gewaarwording ook net so tuis onder die Christene is. Bouquet verduidelik verder dat dit die rede is waarom daar soms parallels in die Christelike mistiese literatuur van die Middeleeue voorkom met dit wat in Hindoeïstiese en Boeddhistiese literatuur aangetref word en waarop die aandag reeds gevestig is. Hierdie parallels is geen verrassing nie en beteken nie dat die betrokke Christelike mistici ooreenkoms met die Hindoes toon op grond van hulle Christenskap nie maar is eenvoudig daaraan te wyte dat hulle hulle in 'n bepaalde apokriewe skrywe, wat op die geskrifte van die Levantynse nie-Christelike mistikus Proclus gebaseer is, gedompel het. Quiëtistiese Christelike mistici het al gepraat van die 'geestelike slaap'. Volgens die Oepanisjade is die hoogste geseëndheid droomlose slaap (*soesjoepti*). Die outeur kan nie saam met Bouquet stem nie. Wat van Ramanoedja? Het hy van hom geweet? Kyk weer na die teïsme van Ramanoedja onder **Hindoeïsme**, DIE INDIËSE TRADISIE. Dit is volgens Bouquet hoog tyd dat hierdie misverstand opgeklar word, want 'n goeie klomp onakkurate en sentimentele kaf (Engels: inaccurate and sentimental rubbish) het voortgevloei uit die onvermoë om te besef wat die ware afkoms van kwasi-panteïstiese Christelike mistiek is.

Bouquet voer verder aan dat die verskillende tipes mistiek wat Schweitzer 'godmistiek' genoem het so eenders is dat skrywers soos dr. Geden beweer het dat hulle onafhanklike en natuurlike produkte van geeste met soortgelyke eienskappe is wat oor die hele wêreld daarna geneig het om tot soortgelyke resultate te kom. Die outeur is van mening dat dit sekerlik nie onmoontlik is nie, veral as 'n mens aan die verskynsel van konvergente ewolusie dink. Geden merk op dat die essensiële kenmerke van mistiese leerstellings dieselfde is in elke land. Die getuienis wat ter hand gekom het sedert hy in 1913 geskryf het lyk asof dit daarop dui dat 'n *diffusionistiese* of uitspreidende verklaring vir die wye voorkoms van sulke soortgelyke mistiese leerstellings en tegnieke meer waarskynlik is. Die outeur aanvaar dat die diffusionistiese verklaring sekerlik ook kan geld. Die twee gevalle hoef mekaar nie uit te sluit nie. Waar kom die mistiek van Franciskus van Assisi vandaan? Wat met die diffusionistiese proses by hulle uitgekom het, verskaf aan party mistici net 'n meer bevredigende riglyn of verduideliking. As dit nie met hulle idealisering of ondervinding ooreenstem nie sal hulle nie daarvan gebruik maak nie en iets anders soek of uitdink. Mistici kan ook hulle eie innerlikes empiries waarneem en is ook kreatief. Dat die vorm en dit waarop dit toegapas word nie onafskeidbaar is nie het astronomiese teorieë vanaf Ptolemaios deur Copernikus en Kepler tot by Newton vir ons duidelik getoon. Bouquet doen presies wat Dupré sê wat 'n mens nie moet doen nie. Hy maak die afkoms van die teorie belangriker as die toepaslikheid daarvan.)

Ten slotte wys Bouquet daarop dat 'n geheel en al verskillende gebruik van die term 'mistiek' soms voorkom. Hiervolgens is dit die ekwivalent van '*onmiddellikheid* in religieuse ervaring', en kan gekorreleer word met die 'intuïsie' van Bergson, wat onderskei word van die rasionele en intellekuele eiening van die Godheid. Nou kom Bouquet volgens die outeur nader aan die waarheid, maar hy verleen nie genoeg prominensie aan die gedagte nie en dring ook nie diep genoeg daarin in nie. Dit kan dan volgens Bouquet toegegee word dat alle 'mistiek' van die laasgenoemde tipe '*onmiddellikheid*' is, maar 'n mens kan nie sonder oormatige strekking van die omvang van 'n woord die omgekeerde toelaat nie, dit is dat alle '*onmiddellikheid*' dus 'mistiek' is nie. Die outeur stem beslis saam. As ek my toon stamp terwyl ek na 'n vlieënde voël loop en kyk ervaar ek die pyn as 'n onmiddellike gewaarwording, maar nie 'n mistiese nie.

Dit is vir die outeur duidelik dat Bouquet nog nie duidelik bewus is van die verskil tussen die mistiese gewaarwording aan die een kant en spekulatiewe denke en rasonale formulering aan die ander kant nie. Dit is eers in die laaste paragraaf dat hy die *intuisie* van Bergson byna terloops noem. Hy verabsoluteer en beskerm die verstandelike Christelik teologiese interpretasie van die mistiese gewaarwording met alle mag en wil dit suiwer van alle nie-Christelike inkledingswyses, terwyl die outeur soos onder andere Plotinus, Eckart, Bonaventura, Sjangara, Nagardjoena en Matrijjanatha die intuïtiewe mistiese gewaarwording sentraal stel of probeer stel. Net soos daar in die fisika 'n golf- en partikelteorie van lig is wat op feitlik radikaal verskillende maniere geformuleer is, maar albei in die praktyk bruikbare resultate oplewer, en dus as geldige kennis beskou moet word; en daar in die psigologie onder andere 'n psigoanalitiese en behaviouristiese metode is wat verskillend geformuleer is, maar albei in die praktyk bruikbare resultate oplewer, en dus as geldige kennis beskou moet word; net so is daar uiteenlopende interpretasies van die mistiese gewaarwording. Maar 'n verstandelike interpretasie van die mistiese gewaarwording is nie die mistiese gewaarwording self nie. Enkele ge-isoleerde interpretasies hoef dus nie ten koste van mekaar verabsoluteer te word nie en tog moet daar op rasonale vlak ook steeds 'n poging aangewend word om orde in die chaos van begripmatige stelsels en sienswyses te skep. Sonder die kreatiewe hoër intuisie wat tydens mistiese gewaarwordings deurbreek kom die laer geestelike vermoëns soos onder andere die rasonale nie tot hulle reg nie en vries of versteen tot ontoegeeflike tiranne. Indien daar nie 'n mistiese gewaarwording is om as absolute te dien nie, stel die laer geestelik vermoëns hulleself onmiddellik as absolutes aan. 'n Mens word herinner aan die psigologiese pik-orde (Engels: pecking order) van 'n klomp hoenders. Die tweedeswakste hoender pik die swakste baie meer as wat die sterkste die tweedesterkste pik. Die mistiese gewaarwording is dikwels verligting, en gee aanleiding tot oorkoepelende insig en innerlike ontspanning.

Volgens Hepburn (1972, p. 429) is mistiese ervaring religieuse ervaring in 'n breë maar sinryke betekenis van die woord 'religieus'. Dit word gesien as 'n ervaring wat iets van die totaliteit van dinge bekend maak, iets wat te alle tye en op alle plekke vir die mens van ontsaglike belang is, en iets waarvan iemand se uiteindelijke welsyn en verlossing geheel en al afhanklik is. Meer spesifiek is 'n mistiese ervaring nie 'n aksie wat (onmiddellik – outeur) religieuse of teologiese inligting oplewer nie maar word dikwels beskou as 'n konfrontasie of ontmoeting met die goddelike bron van die wêreld se bestaan en die mens se verlossing. 'n Ervaring word nie as misties aanvaar wanneer die goddelike mag eenvoudig as 'teenoor' die subjek – geheel en al onderskeie en objektief – aangevoel word nie. Daar moet 'n besef van vereniging wees, dat alle dinge op een of ander wyse een is en deel het aan 'n heilige, goddelike en geïntegreerde lewe, of dat iemand se individuele bestaan saamsmelt met 'n 'Universele Self' wat met God of die mistiese Een geïdentifiseer word. Mistiese ervaring behels dan tipies die intense en vreugdevolle besef van eenwees met of in die goddelike, die gewaarwording dat die wese van die goddelike Een alomvattend is. Maar 'n mistiese ervaring kan veel minder teologies geïnterpreteer word as wat hierdie beskrywing suggereer. Mistici glo soms glad nie in 'n goddelike wese nie maar ervaar nogtans 'n gevoel van oorweldigende geluksaligheid, van verlossing, of van agtergelate individualiteit.

'n Belangrike onderskeid kan volgens Hepburn tussen ekstrovertiewe (na buite gerigte) en introvertiewe (na binne gerigte) mistiese ervarings gemaak word. By eersgenoemde kyk die subjek van homself af weg na die veelheid van objekte in die wêreld en sien hulle verheerlik tot 'n lewende, numineuse eenheid. In natuurmistiek, wat 'n soort ekstrovertiewe ervaring is, word

die subjek nie onbewus van die besonderhede van die natuur nie; hulle word eerder as ongewoon skerp en treffend gesien, almal as die ‘werk van een gees, trekke van dieselfde gesig, bloeisels aan een boom...’ (Wordsworth). By die introvertiewe tipe word die mistikus progressief (seker wanneer dit deur middel van stelselmatige meditasie bereik word; dit lyk nie of Hepburn daarvan bewus is dat die introvertiewe tipe ook spontaan en onverwags, sonder moeisame, bewuste voorafgaande dissipline kan plaasvind nie) minder bewus van sy omgewing en van homself as ‘n aparte individu. Hy smelt saam, word geïdentifiseer met, opgelos in die Een. Die onderskeiding tussen subjek en objek verdwyn geheel en al. Sommige van die bekendste mistici voer aan dat hulle beide ervarings ondergaan het, maar die introvertiewe wat die meeste van gewone ervaring afwyk word gewoonlik as die hoogste beskou.

Met dit alles stem die outeur tot ‘n groot mate saam. Maar nou sê Hepburn (1972, p. 433): Vanuit ‘n naturalistiese perspektief is die mistiese gewaarwording ‘n siening van die wêreld wat tot ‘n ongewone mate vry is van die tussenkoms van begrippe. Alledaagse waarneming is nou verbonde aan praktiese ondernemings; ons neem die wêreld waar in terme van ons behoeftes en begeertes, en ons voornemens om dit op verskeie maniere te manipuleer. Estetiese gewaarwording vorm ‘n skerp kontras. Iemand kan vir ‘n rukkie daarin slaag om ‘n pastorale landskap nie in terme van grondgebruik of praktiese probleme om daaroor te reis te oorpeins nie, maar eenvoudig as kleure of vorms of volumes. Sonder een of ander estetiese ordeningsprinsipe sal dit volgens die outeur net ‘n sinnelose chaos wees. Iets wat dit bevestig is die gebeure wat gepaard gaan met die luister na ‘n goeie musiekkomposisie wat jy nog nie vantevore gehoor het nie. Die outeur het dit al dikwels ondervind. Om dit met ‘n voorbeeld te verduidelik: Die outeur het eenmaal gelees dat die musiekkenners van mening is dat Scriabin se klavierkonsert ‘n werk van hoogstaande gehalte is wat aanvanklik die musiekwêreld se aandag na hom toe getrek en hom as musikus beroemd gemaak het. Die outeur het die betrokke musiekskyf vir hom aangeskaf en daarna geluister. Maar hy was gewoond aan die ouer musiek, en die klavierkonsert het deurmekaar geklink en hy kon geen skoonheid daarin vind nie. Eers nadat hy baie keer daarna geluister en ook na ander werke van Scriabin, het die komponis se eiesoortige styl aan hom bekend geword en die skoonheid van sy klavierkonsert ook onverwags op ‘n dag tot hom deurgebreek. Uiteindelik moes hy met die musiekkenners saamstem dat dit ‘n hoogstaande werk is. Om Hepburn verder aan te haal: Op hierdie manier gesien kan die landskap opwindend en verrassend verskillend van sy alledaagse nuttige voorkoms wees. Mistiese gewaarwording is nog vreemder want dit hef die toepassing van nog basieser begrippe en kategorieë op. Eckhart het (volgens Hepburn in ooreenstemming hiermee, maar dit is ‘n misvatting, want Eckhart het uitsluitlik die mistiese gewaarwording van die naakte Godheid in gedagte gehad – outeur) in een van sy preke gesê dat so lank as wat ‘n mens tyd en plek en aantal en kwantiteit en veelheid het, jy op die verkeerde pad en God ver van jou af is.

Wanneer begrippe (volgens Hepburn) weggeneem en basiese onderskeidings uitgewis word, is dit verstaanbaar dat ons gewone bewustheid van beperkinge en die grense tussen ding en ding, persoon en persoon, ook tydelik sal verdwyn. (Dit verdwyn nie in die ekstrovertiewe mistiese gewaarwording nie, dit word duideliker – outeur.) Hierin kan ons ‘n belangrike leidraad vind tot die mistikus se bewerings aangaande die te bowe kom van eindige individualiteit, die opheffing van die subjek-objekverhouding en opgaan in en saamsmelting met die oneindige. Omdat die normale bewustheid van ons vermoëns en hulle beperkinge gevoed word deur die bruikbaarheid en praktiese siening van die wêreld, sal die onderdrukking van laasgenoemde ‘n gewaarwording van verfrissende verwyding of bevryding wat dikwels in die mistiese literatuur beskryf word tot gevolg hê.

Net so kan ons (volgens Hepburn), indien die praktiese oriëntasie opsygeskuif word en saam met dit die betrokke begripmatige verwysingsraamwerk van gewone ervaring, die bewustheid van die verbygaan van tyd verloor (Dit is volgens Hegel nie wat gebeur nie; oneindigheid sluit tyd in – outeur). Ons baken dan nie op die gewone wyse, deur middel van vasgestelde tydseenhede, gebeurtenis van gebeurtenis af nie. In 'n introvertiewe mistiese gewaarwording word die bewustheid van ruimte ook uitgewis, aangesien 'n nog diepgaander opheffing van waarneming plaasvind. Die intensiteit en vreemdheid van mistiese gewaarwording versterk die effek van tydloosheid; die gewaarwording is dramaties diskontinu met betrekking tot die gewone vloei van gebeurtenisse voor en na dit en kom dus voor asof dit nie deel daarvan uitmaak nie.

Hepburn (1972, p. 434) voeg by dat die mistikus dit kan bekostig om simpatek te staan teenoor baie sulke naturalistiese verduidelikings soos die voorafgaande waar die Absolute nie werklik in die gedrang kom nie. Hy kan weier om te erken dat hulle die sin van sy gewaarwordings ondermyn. Hulle is eenvoudig (volgens Hepburn sal die mistikus sê 'noodwendig') onvolledig, want hulle kom nie uit by die kwalitatief unieke toon van die mistiese gevoel nie, en hulle maak nie sy aanspraak dat die Objek van mistiese gewaarwording die kategorieë van naturalistiese filosofie ontwyk tot niet nie.

Volgens die outeur verduidelik die naturalistiese uiteensetting nie veel nie, dis te veel net in terme van wit en swart, te dualisties, met die denke aan die een kant en die materie aan die ander kant, omdat die naturaliste hulle basiese aannames moet beskerm. Dis nie net dat hulle nie by die kwalitatief unieke toon van die mistiese gevoel uitkom nie, maar hulle sien nie in dat hulle nog altyd star, rasionaliteit of uiters konvensionele denke gebruik om oor die ontduikende, vervloeiende, ondefinieerbare kern van mistiek te praat nie. Dis nie intellek wat geëlimineer word nie – die Absolute bevat alles, ook en veral intellek, maar begrip is in die ongedifferensieerde Absolute in 'n latente toestand met ander elemente geïntegreer aanwesig, amper soos filosofie in die primitiewe mite – maar dat vals afleidings as gevolg van uitgangspunte wat op vooroordeel, konvensie, persoonlike voorkeur en nuttigheid gebaseer is uitgeskakel word sodat gesonder denke weer opnuut, saam met ander psigologiese en geestelike inhoude, soos deur die mistiese gewaarwording geïnspireer, kan vorm aanneem. Verder is die intellek altyd met ons. Ek kan selfs 'n mistiese gewaarwording 'n naam gee as dit wat iets anders is as dinge wat nie mistiese gewaarwordings is nie. Hoe kan ek dit weet as ek my denke totaal tydens die mistiese gewaarwording uitskakel?

Maar om dan maar ook van die reeds geformuleerde, reeds vasstaande uit te gaan soos dit gewoonlik in die filosofie gedoen word, kan 'n mens darem ten minste van Hegel se denke, wat met sy dialektiese metode altyd nou om die intuïtiewe bly sirkel, gebruik maak en sê dat 'n ekstrovertiewe mistiese gewaarwording die skielike spontane toepassing van hoër denkkategorieë op die sintuiglik waargeneemde is. Waar jy die landskap eers gesien het in terme van utiliteitskategorieë soos die ding en sy eienskappe, oorsaak en gevolg, sien jy dit nou in terme van kategorieë wat tot die Begrip, die derde hoofgroep kategorieë, soos teleologie, lewe en die Absolute Idee hoort. Dit spreek vanself dat iemand wat nie in filosofie en logika onderlê is nie nie 'goed' sal kan formuleer wat tydens 'n mistiese gewaarwording gebeur het nie, maar indien hy daarvoor praat sal hy met wonderlike evokatiewe aanmerkings voor die dag kom: Ek het skielik gesien dat daar nie 'n verskil tussen die aarde en die hemel is nie; alles was volmaak; die bome en rotse was soos die mooiste musiek....Die afwesigheid van begrip sal geen bevryding tot gevolg hê nie maar onsekerheid.

Volgens Marcoulesco (1986, p. 239) is mistiese vereniging (Latyn: *unio mystica*) die onbemiddelde, transformerende gewaarwording van die eenwording van die mens of die menslike siel met die hoogste realiteit. So 'n eenwording verteenwoordig die opperste en mees outentieke verheffing van die menslike gees aangesien dit 'n saamsmelting met, of ten minste 'n lewende kennis van, God (*cognitio dei experimentalis*) of van die transendente grond van bestaan bereik. Alhoewel mistiese vereniging op verskillende wyses verkry word in verskillende religieuse tradisies, gaan dit altyd en orals gepaard met 'n verhoogde bewustheid van bevryding, onuitspreeklike vreugde en vrede. Hierom die volgende sinonieme daarvan: ekstase, geluksalige visioen, deïfikasie, *samadhi*, heiliging, visioen van aangesig tot aangesig, *satori*, *nirvana* en ander.

Marcoulesco sê hier volgens die outeur iets belangriks van die mistiese gewaarwording: dis 'n transformerende gewaarwording. Die outeur hoop dat hy dit so bedoel dat die woord transformering hier nie net op die mistiese oomblik betrekking het nie maar ook op wat in tyd daarop volg. Indien die ervaring nie 'n subjek wat nog nooit 'n mistiese gewaarwording beleef het ingrypend en permanent verander nie, is dit nie die naam mistiese gewaarwording werd nie, maar was dit 'n minder potente gebeurtenis van meer verbygaande aard.

Nie alle gewysigde bewussynstoestande, hoe buitengewoon ookal, kan volgens Marcoulesco met die mistiese eenwording gelykgestel word nie; selde kan die sintuiglike fenomene (sien, hoor, ruik, voel) of buitensintuiglike vorms van waarneming (buiteliggaamlike ervarings, telepatie, heldersienheid en dienooreenkomstiges) wat met mistiese gewaarwording gepaard mag gaan kwalifiseer as die hoogste stadium van menslike bewustheid. Die meeste mistici en misties geöriënteerde filosowe waarsku teen oormatige ingenomenheid met die okkulte, frenetiese toestande, buitengewone visioene en die soeke na magiese vermoëns of maklike aanspraak op toegang tot die bonatuurlike. Mistiese eenwording word of met gebed (soos in teopatetiese religieë) of met stabiele illuminasie (in nie-teïstiese religieë) in verband gebring en het weinig te doen met hallusinatoriese ervarings of enige ander illusies van die sintuie. Die geluksaligheid wat deur alle mistici ervaar word kan inderdaad oppervlakkige ooreenkomste toon met die transtoestande wat deur die gebruik van hallusinogeniese of psigedeliese middels geïnduseer word (hoofsaaklik as gevolg van soortgelyke taal wat gebruik word om die toestande te beskryf), maar dit is eerder deur die transendente inhoud as die subjektiewe gevoel van welsyn daarvan dat die outentieke mistiese toestand herken word.

Die tipologiese verskeidenheid van godsdienstige geloofsoortuigings het 'n groot invloed op die wyses waarop die mistiese eenwording waargeneem en beskryf word. Natuurlike mistieke (natural mysticisms), byvoorbeeld die geloofsoortuigings van sommige Japanse Tantriese sektes, en alle panteïstiese stelsels waarin God verspreid teenwoordig is in alle dinge, van 'n klip tot 'n ster, tot in alle lewende dinge, begin met die liggaam wat as 'n mikrokosmos beskou word en verhoog dan die status daarvan deur meditasie (byvoorbeeld op 'n *mandala*) tot die natuur as geheel, dit is die heelal, die makrokosmos. Die finale stadium is egter duidelik illuminatief en losgemaak van alle konkrete manifestasies.

Een van die diepste doelstellings van mistici wat probeer om alle dualiteite te bowe te kom is die opheffing van tyd. Die versmelting van ewigheid met die oomblik is nie net 'n ideaal nie maar 'n goed gedefinieerde, hoewel subjektiewe, ervaring van diegene wat die mistiese gewaarwording bereik. 'Ewigheid' beteken hier die eindeloosheid van tyd wat binne 'n oneindige kort oomblik van illuminasie waargeneem word. (Heelwat beter verduidelik as die naturaliste – outeur) Meer as net beeldspraak wat die paradoksale aard van mistiese eenwording illustreer,

maak hierdie kenmerk die tydloosheid van die mistiese gewaarwording eksplisiet, want daar kan geen besef van tyd wees in 'n bewussynstoestand waarin die begrippe 'voor' en 'na' nie meer sin maak nie. (Die aanmerkings oor tyd en ewigheid is volgens die outeur nie heeltemal korrek nie. Om nie van Hegel gebruik te maak nie kan 'n mens ook sê: tyd is nie die teenoorgestelde van ewigheid nie; dis 'n spesiale vorm van, 'n soort ekspressie van ewigheid, net soos Newton se fisika as 'n spesiale en minder algemeen toepasbare, lomper, minder gesofistikeerde vorm van Einstein se fisika beskou kan word.)

Alle soorte mistiek loop uit op 'n sekere ervaring van *eenheid*. Dit word waargeneem as of innerlike of uiterlike eenheid. Eersgenoemde word gekenmerk deur die verlies van gewone sintuiglike indrukke en 'n wegval van die bewus wees van die [empiriese] self, sonder dat die bewusweesaksie van die nog dieper kern (baie vry vertaal, maar miskien gee dit die bedoeling so beter weer) ten einde loop. Laasgenoemde kan beskryf word as 'n gevoel van eenheid wat die oneindige veelheid van empiriese dinge onderlê. In beide gevalle kan die basiese ervaring uitgedruk word as 'alles is een' aangesien die ervarder volledig versonke voel in 'n heilige natuurlike heelal. Dit kom voor asof die integrasie of eenheid van alle dinge die basiese kenmerk van die hoogste toestand van mistiese ervaring is. Alle mistici neem waar dat op die fenomenale vlak dinge van mekaar verskil en tot verskillende range en ordes behoort, maar dat hierdie verskille 'n soort illusie is; hierdie hoogste toestand van bewustheid of gewaarwording, wat mistiese verenigdheid is, maak iets minder belangriks van die verskille net soos dit alle teenoorgesteldes ophef.

Daar is egter opmerklike fenomenologiese verskille tussen religieë wat deels toegeskryf kan word aan die verskillende voorwerpe waarmee of waarin mistiese verenigdheid bereik word: die natuur in panteïstiese stelsels; die universele siel (*brahman*) in Hindoeïsme; die opperste siel (*poeroesja*) in die Samkhya-stelsel; en God self, hoewel in verskillende modaliteite, in Egiptiese, Joodse, Islamse en Christelike mistiek. Mistiese verenigdheid het andersins in ou Griekse tekste die bybetekenis van 'simpatie tussen alle wesens', in Katolieke teologie die 'woon van die siel in God', in die Ortodokse tradisie die 'deïfikasie' van die mens, en so voort.

Mistiese verenigdheid het onteenseglik 'n kognitiewe aspek. Intuïtiewe insig in die natuur van alle dinge word op aanspraak gemaak deur mistici wat die hoogste toestand van verenigdheid bereik.

Laat ons nou kyk na Butler se verstaan van mistiek. Volgens hom (1922, p. 65) kan die geskrifte van die mistici vanuit drie verskillende oogpunte bestudeer word:

- (1) Hulle kan geles word vir hulle godsdiensfilosofie en teologie.
- (2) Of hulle kan gesien word as bronne wat materiaal lewer vir die studie van die vertakking van moderne psigologie wat psigofisiologie – die grensgebied tussen gees en liggaam - genoem word. Dit ondersoek fenomene soos outosuggestie, selfhipnose, ekstase en vervoering, en verwante psigofisiese toestande wat gepaard gaan met die hoër vlakke van gebed.
- (3) En laastens kan hulle bestudeer word vir die mistiek self – as 'n religieuse ervaring. Elk van hierdie aspekte van die geskrifte van die groot mistici het sy eie aantreklikheid en waarde van 'n hoër orde, maar vir Butler geniet die laaste voorrang.

Dit is volgens hom die plig van elkeen wat oor mistiek skryf om by die aanvang die betekenis wat aan die woord gekoppel word te verduidelik. Hy beweer verder dat toe hy *Western Mysticism* (1922) geskryf het daar waarskynlik nie 'n meer misbruikte woord as 'mistiek' was nie. Die misbruike daarvan volgens Butler is reeds weergegee onder HEDENDAAGSE GEBRUIK VAN DIE WOORD MISTIEK. Teenoor dit alles staan die tradisionele betekenis soos dit oorgelewer is in die Christelike Kerk (weergegee in HERKOMS EN GESKIEDENIS VAN DIE WOORD MISTIEK) en nog tot onlangs nie onderhewig aan verwarring van denke nie.

Volgens die outeur is ons nou beslis in hierdie verwarring van denke, ook binne die mistiek as vakgebied want onder GESKIEDENIS VAN DIE MISTIEK is in navolging van Smart 'n hele aantal min of meer onafhanklike geskiedenis van die mistiek weergegee. Eers het die woord in die Christelike Kerk verwys na die objektiewe gemeentelike betekenis van die Skrif en die Sakramente en later onder die invloed van Augustinus na 'n subjektiewe geestestoestand. Is daar parallelle ontwikkelings in die ander geskiedenis? Waarom word dit dan in al die gevalle mistiek genoem? Waarskynlik omdat daar 'n ooreenkoms in die vorm of aard van die mistiese gewaarwording is. Maar wat van agnostiese, ateïstiese en ander vorms van mistiek waaraan op hierdie stadium van die tesis nog nie veel aandag gegee is nie? Die outeur is van mening dat ook in hierdie gevalle die vorm of aard van die mistiese gewaarwording ooreenkom met die ander. Indien dit die geval is kan Butler se stelling dat die betekenis van die woord mistiek die tradisionele betekenis is soos dit deur die Christelike Kerk oorgelewer is nie algeheel korrek wees nie. Daar sal tot 'n groot mate van 'n spesifieke teologiese dogmatiek en miskien selfs van die stempel van 'n bepaalde filosofiese opvatting afgesien moet word om tot die algemene idee van die mistiese ervaring deur te dring.

Johnston (1993, p. 223) verduidelik mistiek soos volg: Liefde 'n kragtige lamp, 'n brandende kers. Dit gooi lig op sy omgewing en lei na kennis. Hierdie kennis noem hy geloof (faith): dit is die rykste wysheid. En soos geloof dieper en dieper in die menslike psige indring, lei dit na veranderde bewussynstoestande en bewustheid wat tot 'n buitengewone groot mate versterk (enhanced) [ge-intensiver en gesensitiseer?] is. Dit heers (holds sway) in die dieptes van iemand se wese. En nou noem hy dit mistiek. Hy glo dat hierdie mistiek oral gevind word en dat dit selfs in daardie godsdienste bestaan wat nie van liefde praat nie maar 'n totale verbintenis vereis.

Op bladsy 230 van die aangehaalde werk sê hy: Wat van mistiek mistiek maak is nie die gewysigde bewussynstoestand (altered state of consciousness) nie maar die onbeperkte liefde, die totale toevertrouing, die verligte geloof (enlightened faith). *Wat van Christelike mistiek Christelike mistiek maak is die oriëntasie ten opsigte van die misterie van Christus in 'n skriftuurlike en sakramentele konteks* (kursivering deur Johnston). Sekerlik lei die radikale en liefdevolle toevertrouing aan Christus in sy misterieë gewoonlik na gewysigde bewussynstoestande. Maar dit is van sekondêre belang.

Dit lyk asof Johnston sê: Liefde lei na geloof, wat weer lei na veranderde bewussynstoestande en 'n fyner, sensitiewer bewustheid, en nou noem hy hierdie geloof wat na gewysigde bewussynstoestande en fyner bewustheid lei mistiek. Liefde lei dus via geloof na mistiek.

Ook Johnston sê hier iets belangriks, naamlik dat liefde 'n bestanddeel is waarsonder mistiek nie kan klaarkom nie. Mistiek is nie moontlik sonder dat daar opreg en eerlik van iets gehou word nie. Objektiewe gedissiplineerde studie sal nie genoeg wees nie.

Volgens die passasie op bladsy 230 sê Johnston wat van mistiek mistiek maak nie 'n gewysigde bewussynstoestand is nie, al is dit gewoonlik deel daarvan, maar die liefde, wat gepaard gaan met 'n positiewe ingesteldheid teenoor 'n bepaalde religieuse leer, en hy illustreer dit met die Christelike mistiek. Volgens die outeur is hy hier bietjies te ver van die punt af. Dit is tog die mistiese gewaarwording wat 'n besliste gewysigde bewussynstoestand is wat van mistiek mistiek maak, en soos Hepburn dit reeds gestel het is dit subtiel maar onmiskenbaar afgebaken binne die tydsverloop waarin dit plaasvind.

Klassifikasie van die soorte mistiese gewaarwordings

Zaehner se indeling

Volgens Ghose (1986, p. 630) het die Britse geleerde, R.C. Zaehner, probeer om verskillende soorte of tipes mistiek (mistiese gewaarwordings of ervarings, volgens die terminologie van die outeur) te karakteriseer:

1. Die mistiese gewaarwording van isolasie, die skeiding van gees en materie, van ewigheid en tyd. Volgens die outeur is dit onder andere Stace se introvertiewe mistiese gewaarwording wat reeds in die voorafgaande deur Hepburn genoem is; die gewaarwording van die kwaliteitlose Een van Plotinus (kyk weer na **Neoplatonisme** onder **GESKIEDENIS VAN DIE MISTIEK**); die Brahman van Sjankara se advaita(nie-twee)stelsel (kyk na **Hindoeïsme**); en Eckhart se onbeskryfbare Godheid wat nog agter die Drie-eenheid lê (**Rooms-katolisisme**). Daar is egter ook introvertiewe mistiese gewaarwordings wat nie hieronder val nie.

2. Die panteïstiese of 'panenheniese' mistiese gewaarwording waarin die siel die heelal is. Alle kreatuurlike bestaan is een. Dit is volgens die outeur verwant aan Stace se ekstrovertiewe mistiese ervaring wat plaasvind wanneer iemand hom onder andere in die natuur, sê maar in 'n bepaalde landskap, inleef. Dit is egter nie moontlik om die hele heelal binne die bestek van 'n mistiese gewaarwording sintuiglik waar te neem nie. Dit is nie eens moontlik om terselfdertyd te sien wat voor en agter jou is nie. Die deel wat nie waargeneem word nie sal teenwoordig moet wees in die vorm van 'n innerlike beeld of voorstelling en/of as 'n idee of abstraksie. Dit is dus nie 'n suiwer ekstrovertiewe gewaarwording nie maar ten dele introvertief. 'n Mistiese gewaarwording wat ondervind word na aanleiding van musiek waarna iemand luister of visuele kuns wat hy waarneem is ook 'n mistiese gewaarwording van hierdie tipe. Hy hoor nie die hele musiekstuk op dieselfde oomblik nie. Laasgenoemde tipes (ook die inlewing in 'n bepaalde landskap) het egter nie die objektiewe algemeenheid en insluitendheid van die panenheniese gewaarwording nie maar berus meer op die pas waargeneemde (wat dan as universeel gesien word terwyl die res van die sintuiglike wêreld vergeet word of beter gestel vir die oomblik geen bestaan het nie). Die outeur het dit ook nog nooit in die literatuur aangetref dat 'n mistikus dit wat hy tydens 'n ekstrovertiewe mistiese gewaarwording met sy sintuie waarneem spesifiek met sy siel identifiseer nie. Hy besef gewoonlik maar net dat alles waarvan hy op daardie oomblik bewus was een was. Miskien bedoel Zaehner dat hy wat hy waarneem met sy 'ek' identifiseer. Waar hy eers gedink het dat sy omwêreld iets teenoor hom is besef hy nou dat dit soos sy liggaam niks anders as hyself, meer nog, sy outentieke ware self is nie. Die outeur het ook 'n vermoede dat baie min mistici wat 'n panenheniese (alles-in-een) gewaarwording ondergaan het dit 'n panteïstiese gewaarwording sou noem nadat hulle 'n studie van filosofiese of spekulatiewe mistiek gemaak het. Miskien sou hulle dan eerder sê dat hulle die eenheid van alles soos saamgebind in God of die Absolute gesien het – glad nie dat alles God self is nie. Daar sal waarskynlik altyd 'n transendente element, selfs 'n misterieuse ek, teenwoordig wees wat die mistikus se begrip te bowe gaan en hom met verwondering vervul.

3. Die teïstiese mistiese gewaarwording waarin die siel geïdentifiseer voel met God ['maar nie werklik een substansie met hom is nie' - outeur]. Dit is volgens die outeur die mistiese gewaarwording van die tipiese Christelike mistici van die Middeleeue, byvoorbeeld Bernard van Clairvaux (**Rooms-katolisisme**) en die van Madhva se *dvaita*(dualisme)stelsel (**Hindoeïsme**).

Hier oorheers konvensionele teologiese oorwegings en word die eiesoortige van die mistiese ervaring nie voorop gestel nie. Hierdie tipe mistiese gewaarwording gaan dikwels gepaard met 'n sintuiglike verteenwoordiging van iemand, 'n verteenwoordiger van God, wat die mistikus innerlik voorgestel in sy verbeelding sien. Dit is 'n soort introvertiewe mistiese gewaarwording.

4. Die mistiese gewaarwording van toekomstige verheerliking (the beatific) met sy hoop op deïfikasie wanneer 'die verganklike geklee word met die onverganklike'. Die toekomstige volmaakte word met behulp van 'n teleologiese perspektief gesien. Hier word die mistiese gewaarwording volgens die outeur weereens te veel vanuit aprioriese leerstellings geformuleer om vir hierdie tesis van soveel belang en bruikbaarheid te wees as vir die Christelike teologie. Dit is 'n soort introvertiewe mistiese gewaarwording.

Nou vra die outeur: Het Zaehner besef dat alvorens hy 'n breë veralgemening aangaande verskillende tipes mistiese ervarings wil maak hy tot 'n groter mate sal moet afsien van aprioriese kategorieë van ander begripmatige stelsels waarin hulle verstrengel is? Hy wil die spesifiek mistiese na vore te bring. Dit is soos fotografie – as jy 'n blom wil afneem moet jy op die blom fokus. Die voor- en agtergrond kan maar 'n bietjie verdof. Dit is eintlik beter, anders verdeel dit te veel die aandag.

Zaehner het ook bloot die mistiese ervarings wat hy in die literatuur (en elders?) raakgeloop het genoteer en tot 'n mate gegroepeer, soos 'n goeie wetenskaplike wat op die eenvoudigste wyse klassifiseer wat hy empiries waarneem. Hy het nie probeer om 'n samehangende stelsel te skep, of minder goed, maar net te vind, waarin al die moontlike, kontrasterende mistiese gewaarwordings die beste geakkomodeer kan word nie. Op die vlak van sintuiglike waarneming werk so 'n benadering (aanvanklik) goed, maar dit is te betwyfel of dit so goed sal werk op die geestelike vlak van mistiek, al word die mistiese gewaarwording ook 'n 'ervaring' genoem wat iets met innerlike waarneming te doen het. Kyk ook na **MISTIEK EN STUDIEMETODES**, veral **Die fenomenologiese benadering**.

Wallis se studie van 'n groep mistiese gewaarwordings

Volgens Wallis (1976, p. 136 en 137), wat ook probeer het om helderheid te verkry oor sekere mistiese gewaarwordings, onderskei beide Hindoe- en Boeddhistemistiek tussen kontemplasie van die Gebied van Suiwer Vorm (die Boeddhiste se *roepa djhana*; die Hindoes se *savikalpa samadhi*) en kontemplasie van die Vormlose Gebied (Boeddhiste: *aroepa djhana*; Hindoes: *nirvikalpa samadhi*). Die tradisionele weergawes laat geen twyfel dat dit soos onder andere Plotinus se vouç beide vlakke van *introvertiewe* kontemplasie is nie.

Aroepa djhana en *nirvikalpa samadhi* is volgens die outeur introvertiewe mistiese gewaarwordings wat onder tipe 1 (o. a. Plotinus se gewaarwording van die Een) van Zaehner val.

Wallis (p. 138) gaan verder deur te sê dat Lama Anagarika Govinda (wat die Boeddhisme verteenwoordig) beweer dat die bewussynsvlak van Suiwer Vorm tussen die bewussynsvlak van die Sintuiglike of vorms van Begeerte (*kamavatsjara-tsjitta*) en die bewussynsvlak van die Vormlose of Nie-Vorm (*aroepavatsjara-tsjitta*) lê...Deur 'n analisie van die kontekste waarin Govinda die uitdrukking 'Gebied van Suiwer Vorm' gebruik kom Wallis tot die volgende gevolgtrekkings:

1. Die Gebied van Suiwer Vorm neem 'n posisie tussen die gebied van diskursiewe denke en die suiwer vormlose domein in en het iets in gemeen met beide.

2. Dit word gekenmerk deur suiwer intuïtiewe kontemplasie en moet gekontrasteer word met diskursiewe denke.

3. Dit breek die keermuur tussen subjek en objek wat by gewone denke en persepsie aangetref word af.

4. Dit vereis die opgee van die ego en sinnelike (ook sintuiglike) begeertes.

5. Die voorwerpe daarvan is Suiwer Vorms.

6. Die Suiwer Vorms is slegs vir die hoër sintuie (gesig en gehoor) waarneembaar aangesien laasgenoemdes in staat is om in die objek op te gaan en dit van binne te ervaar.

Die eerste vyf punte is ook van toepassing op Plotinus se $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, maar wat die laaste betref is dit in botsing met $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ aangesien laasgenoemde volkome afstandname van alle sintuiglike waarneming en innerlike beeldvorming (p. 139) vereis.

Volgens Wallis (p. 142) erken die skema van die Boeddhiste vier (soms vyf) onderverdelings van die Vormwêreld en is dit 'n voor die hand liggende afleiding dat Plotinus se $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, wat miskien meer van die sintuiglike insluit as wat Plotinus self besef het, veral met die hoëres daarvan ge-identifiseer kan word.

Hier is volgens die outeur dan nog 'n tipe wat 'n soort gedifferensieerde introvertiewe mistiese gewaarwording genoem kan word. In hierdie geval speel die mistiese gewaarwording van iets soos Hegel se abstrakte logiese denkkategorieë wat in mekaar oorgaan 'n belangrike rol, terwyl sintuiglike waarneming en voorstelling van minder belang maar nie algeheel afwesig is nie.

Borchert se uiteensetting van illuminasie

Die volgende wat Borchert (1994, p. 41) van **Illuminasie** sê sluit volgens die outeur by die onmiddellik voorafgaande aan. Volgens Borchert verteenwoordig mistiese gewaarwording [soms] nie net die uitdaging van 'n ander realiteit nie, maar gee ook 'n kortstondige maar helder *insig* (gekursiveer deur outeur) in die uiteindelijke grond van alles wat bestaan... In die taal van illuminasie het ons te doen met 'n verligting wat die wese oorvloeit, nie met insig wat die resultaat van koue denke is nie.

'n Fundamentele beeld wat konstant in die taal van illuminasie voorkom is die van goddelike dronkenskap (waarmee bedoel word dat die subjek dronk is van die oorweldigende teenwoordigheid van God – outeur). Die beeld het sy oorsprong by Philo van Alexandrië... Hy was 'n mistikus en het in sy geskifte getuienis gelewer van sy eie mistiese ervarings. In die lig van hierdie ervarings het hy 'n teorie oor hoe die Hebreeuse profete geprofeteer het ontwikkel en aan die hand gedoen dat hulle goddelike *insig* (gekursiveer deur outeur) ontvang het tydens 'n toestand van geestelike dronkenskap... Philo verwys na 'n 'sober dronkenskap' wat 'soberder is as soberheid self'. Hy praat van 'n *insig* (gekursiveer deur outeur) 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 sekere toestand wat met dronkheid ooreenkom – wanneer die gees nie langer op sigself aangewese is nie maar vervoer en verruk is deur 'n hemelse passie.

Vyf eeue later praat Augustinus van dieselfde sober dronkenskap. Hierdie Noord-Afrikaan het deur 'n diep krisis gegaan waartydens hy alles in twyfel getrek het, tot op die

oomblik dat hy in 'n helder flits aanskou het dat alles wat ons sien betwyfel kan word behalwe die persoonlike wil om te lewe: die feit dat ons in onself die onuitwisbare drang tot lewe en liefde het. Hierdeur het hy van die wil om te lewe wat in alle wesens en dinge is bewus geword, naamlik God; en ook gesien dat die primêre begeerte gefokus is op hierdie Liefde. 'Ons harte is onrustig totdat hulle rus vind in U.' Hy het ook gesê dat ons ons nie tot die uiterlike wêreld moet wend nie, maar ons in onself moet terugtrek want slegs in die innerlikste deel van onself woon die *waarheid* (gekursiveer deur outeur). Net die oog van die siel, nie die oog van die liggaam nie, net die innerlike oog, die oog van die hart, kan die basiese liefde sien – in 'n blits van heldersienendheid. Later het Augustinus besef dat hierdie soort sien seldsaam is. Maar dit het in hom die hartstogtelike voorneme opgewek om hierdie *insig* (gekursiveer deur outeur) te behou en te ontwikkel. Die sober dronkenskap van 'n enkele oomblik het die kalm maar diep verlange en soeke na die *waarheid* (gekursiveer deur outeur) wat agter dinge skuil nagelaat.

Die hartstog om te *weet* (gekursiveer deur outeur), die 'sien' van die Waarheid in die innerlikste skuilhoëke van sy eie wese het Augustinus aangedryf. Dit is nie sonder rede dat latere ikonografie hom as 'die denker met 'n hart' voorgestel het nie.

Augustinus het 'n langdurende invloed op Westerse mistiek gehad. Die hoogtepunt van sy invloed was die skool van Sint Victor, 'n internasionale groep van twaalfde-eeuse monnike wat in die abdy van Sint Victor in Parys die Augustiniaanse insigte tot 'n kontemplasieteorie en 'n praktiese gids uitgebrei het...

Na die Middeleeue was daar bewegings gelei deur persone wat nie monnike was nie maar ook daarop aanspraak gemaak het dat hulle geïllumineer is: die 'adumbrado's' van Spanje in die sestende eeu; die 'illuminés' van Frankryk in die sewentiende eeu; die Illuminati van Beiere in die agtiende eeu. Hulle is almal as kettters gebrandmerk omdat hulle te selfverseker voorgekom het en te minagend van andere wat nie verlig was nie.

Moderne humanistiese mistiek is in 'n sekere sin 'n terugkeer na hierdie illuminisme. Maar dit is meer demokraties, put uit ander bronne en gebruik 'n anderse taal. Nou hoor ons van die 'ekspansie van die bewussyn', van die ware ek en die Self; ons hoor van meditasie as 'n middel tot voorbereiding vir illuminasie, en van piekgewaarwordings en uiteindelijke realiteit. Veelvul van hierdie taal is van die psigologie en psigiatrie oorgeneem, en ook van oriëntale mistiek. Essensieel het ons nietemin nog steeds te doen met (p. 43) die mistiek waarvan Augustinus gepraat het: die bereiking van die diepste Grond van alle dinge in ons eie innerlikste wese, opdat ons kan 'sien' en bewus wees van die onderliggende basis van die realiteit. Kosmiese bewustheid, die opkom in die bewussyn van 'n lig waarin die heelal waargeneem word as 'n geïntegreerde en verenigde geheel; dit is hoe Abraham Maslow, die man wat humanistiese psigologie omraam het in 1964 gepraat het. Hy het ook gesê dat hierdie ervaring nie net verbaal of intellektueel is nie, maar die individu se hele wese deurweek en so diepgaande en aangrypend is dat dit die persoon se karakter permanent kan verander. (Kyk na MISTIEK EN PSIGOLOGIE, **Die verhouding tussen psigologie en mistiek vir meer inligting oor Maslow.**)

Hierdie illuminatiewe mistiese gewaarwording wat iets baie belangriks van verstandelike insig, maar nie van koue gevoellose insig nie, maak is volgens die outeur ook 'n gedifferensieerde introvertiewe mistiese gewaarwording soos Plotinus se $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. Dit lê egter op 'n laer vlak aangesien wat ervaar word nie iets soos denkkategorieë is wat in mekaar gespieël word nie maar gewoner intuïtiewe insig wat eenvoudig genoeg is om dadelik rasioneel verstaan te word – iets wat natuurwetenskaplike navorsers en kreatiewe wiskundiges dikwels (dalk altyd) ervaar wanneer hulle groot ontdekkings maak.

Maar is daar nie nog meer tipes mistiese gewaarwordings nie? In een van die beste antologieë (volgens Borchert 1994, p. 47) van moderne mistiese tekste, verskaf F.C. Happold (kyk na die verwysingslys, Borchert gee nie die bladsynommer nie – outeur) die volgende mening:

Die steil en klipperige weg van kontemplasie wat lei tot die volle *vita unitiva* word maar selde aan ons gegee om te betree. Hoewel 'n mens later kan terugkeer en van die hoogtes afdaal na die vlakte, gebied hierdie soort benadering aanvanklik terugtrekking uit die wêreld en intense konsentrasie. Dit is 'n weg wat nie die groot meerderheid beskore is nie. Laasgenoemde se roeping is om uit te gaan en 'n kreatiewe, aktiewe lewe te lei. Maar selfs dit kan 'n ware mistiese weg wees; anders, maar op sy eie manier moeilik en steil, en met sy eie oomblikke van verligting en sy eie geestelikheid.

In aansluiting hierby sê Gellert (1994, p. 138) die volgende: Ons sien die voorkoms van *lila* in die ervarings van atlete wat daadwerklik besig is om sport te beoefen. (Gellert verduidelik die woord *lila* op bladsye 136 en 137. Dit is 'n Sanskrit woord wat op die spel van God in die skepping, in die wêreld van vorms dui. Hierdeur kan ons 'n religieuse ervaring hê terwyl ons besig is met 'n sinvolle aktiwiteit waarin ons verwickel is en die aktiwiteit terselfdertyd deur die oë van God, of God deur die aktiwiteit sien.) Gellert gaan verder deur te vertel van Michael Murphy en Rhea White wat skryf dat 'n atleet wat 'n mistiese ervaring deur sy sport het 'weet dat deur in perfekte kontrole van die voetbal, of die ghoen, of die kolf te wees meer 'n geval van genade as van wil is en dat 'n mens dit slegs kan "doen" deur dit te laat gebeur, deur iets anders te laat oorneem, sou 'n mens kon sê'. 'n Mens kry ook die idee dat 'iets anders' besig is om 'oor te neem' in die betowerende bofbalverhaal van Bernard Malamud, *The Natural* (ook verfilm, met dieselfde naam en Robert Redford in die hoofrol - outeur)

Die outeur is van mening dat ons hier te doen het met gevalle waar die tradisionele onderverdelings van aktiewe en kontemplatiewe lewe nie meer goed van toepassing is nie. Die mistiese gewaarwording veronderstel hier egter nog steeds 'n ontwikkeling, voorbereiding of toespitsing – nou nie meer bo alles 'n kontemplatiewe nie, maar veral 'n aktiewe. Waarskynlik moet 'n mens hierdie soort aanloop of benadering 'n nuwe naam gee, naamlik aktiewe mistiek – in teenstelling met kontemplatiewe mistiek. Hierdie 'aktiewe mistiek' is iets anders as die 'mistiek van aksie' van Borchert wat verder aan onder die **Algemene kenmerke van mistiese gewaarwordings** weergegee word.

Outeur se beginsel van klassifikasie

Om tot die klassifikasie van die verskillende tipes mistiese gewaarwording te kom, moet die filosofiese uitgangspunt van die outeur egter eers verduidelik word. Kan 'n mens nie van iets soos 'n idealistiese en 'n realistiese benadering van mistiek praat nie? Dit kom vir die outeur voor of die fenomenologiese benadering van mistiek dan die meer realistiese benadering sal wees. Miskien is Stace se klassifikasie van mistiese gewaarwordings meer idealisties. Die outeur kan dit nie logies verantwoord nie maar voel dat hy hier eerder idealisties as realisties te werk moet gaan, al sou 'n mens ook die beswaar kon opper dat 'n mistiese gewaarwording meer empiries as idealisties is. Miskien het dit ook verband met die feit dat hy liever van 'n mistiese gewaarwording as van 'n mistiese ervaring sou wou praat. Het 'n mistiese gewaarwording nie

dalk 'n belangrike aspek wat meer in die rigting van die idealistiese of logiese lê, soos Plotinus en ander spekulatiewe mistici dit ook ingesien het, en wat vir die doeleindes van klassifikasie belangriker as die empiriese aspek daarvan is nie?

Die menslike siel of innerlike funksioneer volgens die klassieke indeling simbolies gesproke op vier vlakke, naamlik die van sintuiglike waarneming (daar kan hy iets doen of net passief wees), emosionele gevoel, denke en intuïsie, min of meer soos Plotinus dit ook gesien het. Sintuiglike waarneming word as die 'laagste' en intuïsie as die 'hoogste' vlak beskou. Hoe hoër 'n mens in die vlakke opgaan, hoe meer ideël word die funksies. Enige persoon kan onder enige innerlike (of uiterlike) toestande 'n mistiese gewaarwording ondergaan. Dit kan byvoorbeeld gebeur terwyl hy sintuiglik besonder aktief is, soos wanneer hy rugby speel of hom meer passief net inleef in die speling van sonlig op water of in 'n kristal, of luister na musiek, of wanneer hy in groot liggaamlike pyn verkeer. Dan kan dit ook plaasvind wanneer sy gevoelens op die voorgrond tree, byvoorbeeld wanneer hy sy vreugde oor iets uitspreek, of wanneer hy in geestelike pyn of vertwyfeling verkeer. Dan kan dit gebeur wanneer hy bo alles abstrak oor 'n filosofiese, wiskundige of wetenskaplike probleem nadink. Of hy kan wanneer hy in diep religieuse of metafisiese kontemplasie versonge is 'n intuïtiewe mistiese gewaarwording ondergaan sonder dat een van die ander drie vlakke fungeer, of ook terwyl hulle baie ver na die agtergrond verskuif het en hy maar net vaagweg van hulle bewus is .

Gedifferensieerde mistiese gewaarwordings kan dan volgens die outeur miskien saam met die ongedifferensieerde mistiese gewaarwording geklassifiseer word op 'n polêre aaneenlopende indelingskaal. Daar is alle graduele verskille van die een tot die ander. Die gedifferensieerde mistiese gewaarwordings kan weer onderverdeel word in introvertief en ekstrovertief. Die gedifferensieerde introvertiewes het gepaardgaande aprioriese verstands-, verbeeldings- en gevoelselemente. Die ekstrovertiewes het gepaardgaande aprioriese sintuiglike elemente en soms handeling in hierdie wêreld. Die ongedifferensieerde mistiese gewaarwording het geen bykomstige gepaardgaande aprioriese elemente nie en is altyd introvertief.

Oorheersende innerlike vlak	Tipe mistiese gewaarwording	Voorbeelde
<i>Intuïtief</i> , die hoogste vlak wat moontlik is	Introvertief ongedifferensieer	Plotinus se <i>Een</i> ; <i>nirvikalpa samadhi</i> van die Hindoes; <i>aroepa djhana</i> van die Boeddhiste; Eckhart se attribuutlose Godheid
<i>Intuïtief + rasideel</i> , met die intuïtiewe gewaarwording van die eenheid van idees baie prominent	Introvertief gedifferensieer – met intuïtiewe gewaarwording van die spieëling van 'denk-kategorieë' in mekaar	Plotinus se vouç

Intuïtief + <i>rasioneel</i> , met die besef van probleemoplossing en logika baie prominent	Introvertief gedifferensieer – met intuïtiewe insig in rasionele of logiese probleme	Illuminasie by Augustinus. Die kreatiewe oomblik by filosowe, wiskundiges en wetenskaplikes
Intuïtief + <i>gedagtebeelde</i> + <i>emosies</i>	Introvertief gedifferensieer – met (simboliese) gedagtebeelde of innerlike sintuiglike voorstellings oorheersend	Visioene van engele en ander goddelike wesens en boodskappers van die Christelike mistiek. Die ewige Lig
Intuïtief + <i>sintuiglike waarneming</i> + <i>fantasiever-skynsels</i>	Ekstrovertief passief met gepaardgaande fantasiever-skynsels. Dikwels simbolies	Superieure buiteaardse wesens wat in die veld ontmoet word. Spieëlings en ander optiese verskynsels in die lug wat as vlieënde pierings geïnterpreteer word. Natuurgeeste, soos vuursalmanders en waternimfe
Intuïtief + <i>sintuiglike waarneming</i> (+ <i>emosies</i>)	Ekstrovertief passief sonder gepaardgaande fantasiever-skynsels. Realisties. Dikwels simbolies	Die heerlijkheid van die Skepping. Die stralende Son, bron van alle Lig en Lewe. Die mistieke Sterrehemel. Die Lelies van die Veld. Die Missa Solemnis. ‘n Gedig van Wordsworth. ‘n Beeld van Jesus. Mandalas
Intuïtief + <i>sintuiglike waarneming</i> + <i>handeling</i> (+ <i>emosies</i>)	Ekstrovertief aktief. Soms simbolies	Sportbeoefening. Dade tot eer van God. Deelname aan godsdienstige rituele, die Sakramente en drama.

Wat egter belangrik is, is dat indien daar nie intuïsie en geestelike liefde by is nie, kan ‘n gewaarwording nie misties genoem word nie. ‘n Gedistansieerde, objektiewe, gevoellose insien van ‘n nuwe samehang is nie ‘n mistiese gewaarwording nie.

Verdere, fyner onderverdelings van die tabel is moontlik. ‘n Toespitsing hierop kan te ver gevoer word totdat daar geen einde aan is nie, want mistiese gewaarwordings lê op ‘n aaneenlopende lynskaal van die ongedifferensieerde tot die ekstrovertief aktiewe. Soms begin ‘n mistiese gewaarwording met die ongedifferensieerde en brei feitlik onmiddellik uit na die meer konkrete, soos Beethoven dit verklank het in sy Strykkwartet opus 131 waar die eerste deel die onpeilbare kontak met die Godheid voorstel en die tweede hoe die skepping as verheerlik gesien word in hierdie nuwe Lig. Baie verskillende permutasies en kombinasies tussen die tipes mistiese gewaarwording is moontlik.

Maar wat van skoonheid, goedheid en waarheid? Sekerlik kan ‘n mens ook ‘n indeling

van mistiese gewaarwordings op grond van hierdie idees maak. Bonavenvura sê Syn moet gekonsipieer word in wat ons na Hegel Hegel se hoogste idees sou noem. Drie van Hegel se laaste vyf idees in die sintese Gees van sy *Ensiklopedie van die Filosofiese Wetenskappe* is moraliteit (die etiese), kuns (die estetiese), en filosofie (die logiese). Die moontlikhede wat die estetiese en die logiese vir 'n mistiese gewaarwording inhou blyk tot dusver reeds genoegsaam uit die tesis, maar sekerlik het daar in die Christendom ook al tallose mistiese gewaarwordings gerealiseer wanneer iemand vir hom goeie dade aan sy medemens probeer voorstel, soos wanneer hy in eensaamheid vra: hoe kan ek werklik goed doen? asook op die oomblik wanneer hy inderdaad aan sy naaste goed doen, soos die Samaritaan in die gelykenis, of Jesus wanneer hy iemand genees.

Vir die doeleindes van hierdie tesis verkies die outeur egter die indeling soos uiteengeset in die tabel. Die ongedifferensieerde mistiese gewaarwording is die hoogste omdat dit ideëel gesien suiwer op die intuïtiewe vlak lê. Dit maak nie saak of dit tydens die gewaarwording binne die ervaringsveld van die subjek intiem met die laer vlakke van die intellektuele, emosionele en sintuiglike geassosieer is of nie. Eintlik is dit altyd op sy eie vlak en altyd met die laer vlakke geassosieer. Dit hang net daarvan af of die subjek dit ook apart waarneem of nie. Alle tipes mistiese gewaarwordings is een. Die hele neiging van mistiek was nog altyd in die rigting van die geestelike, die onsigbare, die vlugtige, die tydlose, die abstrakte. Om die goddelike lig of die inkarnasie van god met die absolute self te verwar is dieselfde as om die ewigheid na 'n volmaakte hiernamaals te verplaas omdat die subjek nie kan aanvaar dat die absolute altyd ten volle in die hier en nou teenwoordig is nie. Indien die volmaakte toekomstige paradys gevisualiseer word, is dit reeds ten volle teenwoordig aangesien die visualisering nooit op 'n ander tyd as in die nou gedoen word nie. Al het daardie paradys ook nou bestaan sou ek dit nie kon weet as ek dit nie terwyl ek dit sien as volmaak visualiseer nie. En die persoon wat so hard en gefrustreerd probeer om by die hoogste uit te kom is een van die geseëndes wat dit reeds het. Hy moet nog net geestelik wakker word. Indien hy nie die syn nou as absoluut kan sien nie, sal hy dit ook nie in die hiernamaals as volmaak kan sien nie.

Algemene kenmerke van mistiese gewaarwordings

Sekere kenmerke van die mistiese gewaarwording het reeds in die onmiddellik voorafgaande gedeelte na vore gekom. Die literatuur sal egter weereens eers bespreek word. Elke kenmerk moet van toepassing wees op al die tipes mistiese gewaarwordings waarna in die tabel verwys word. Volgens Smith (1931, p. 1) verteenwoordig mistiek 'n geestelike tendens wat algemeen en universeel is, want ons tref dit in alle belangrike religieë en alle ware gelowe aan. Dit is dikwels die mees vitale element in hierdie gelowe. Volgens die outeur is dit altyd die geval, maar dan sluit hy nie 'onware' gelowe wat reeds hulle vitaliteit verloor het in nie. Mistiek verteenwoordig volgens haarook 'n ewige smagting van die menslike siel, want dit het in alle tydperke van die wêreld se geskiedenis sy verskyning gemaak – lank gelede in die godsdienstige leringe van Indië en Sjina, in die beskawings van Griekeland en Rome, onder Boeddhiste en Jode, en onder Moslems en Christene. Sy praat egter van mistiese gewaarwordings wat binne 'n religieuse of filosofiese raamwerk voorkom. Die ekstrovertiewe natuurmistiese gewaarwording het volgens Borchert moontlik vroeër in die mens se bestaan begin voorkom as die tipies introvertiewe religieuse en filosofiese mistiese gewaarwordings. Algemeenheid of universaliteit is dus 'n kenmerk wat moontlik nie op al die soorte mistiese gewaarwordings in die vorige tabel van toepassing gemaak kan word nie en die outeur sal dit liever nie as 'n algemene kenmerk van mistiese gewaarwordings lys nie. Net so kan uiterlike handeling of waarneming met die sintuie

van die fisiese liggaam nie as 'n algemene kenmerk van mistiese gewaarwordings beskou word nie.

Volgens Tuckwell (1915, p. 290) is die kenmerke of eienskappe van mistiese gewaarwordings die volgende:

1. Die gewaarwording het 'n skielike aanvang. As voorbeeld noem hy die ervaring van Paulus op pad na Damaskus. Die outeur is van mening dat dit dikwels so gebeur. Dit kom voor asof dit diskontinu is met die toestand wat dit voorafgegaan het en 'n gewysigde bewustheidstoestand is. Dit is ook moontlik dat iemand byna met 'n skok besef dat hy hom in die toestand wat tydens 'n mistiese gewaarwording heers bevind en dan wonder wanneer hy daarna oorgegaan het. Die outeur sou graag voortdurend geestelik so helder en sensitief wou wees dat hy elke oomblik kan insien wat besig is om te gebeur, maar die feit dat rus en slaap ook deel van ons is belemmer dit.

2. Verder noem Tuckwell (1915, p. 293) ook stilte en afsondering as 'n kenmerk van die mistiese ervaring, in die sin dat die ervaring tot die persoon kom terwyl hy stil en afgesonderd is. Waarskynlik is stilte en afsondering eerder 'n aanloop of voorbereiding tot die ervaring, alhoewel die outeur selfs dit betwyfel. Mistiese ervarings kom soms, soos die outeur al agtergekom het aan die uitdrukkings op hulle gesigte – en hulle ook later daarvoor uitgevra het – tot persone wat hulle in 'n hoë mate inleef in 'n sinvolle gesprek of handeling, laasgenoemde dikwels binne lawaaierige sosiale verband.

3. Tuckwell (1915, p. 299 - 304) noem algemeenheid en insluitendheid as 'n kenmerk van die mistiese ervaring. Ander terme wat hierdie kenmerk weergee is integrasie, saambinding en vereniging. Alhoewel Stace eers in 1960 in *Mysticism and Philosophy* met sy idee van introvertiewe en ekstrovertiewe mistiese gewaarwordings voor die dag gekom het, kan volgens die outeur al hierdie terme tog nie sonder verdere kwalifikasie op alle mistiese gewaarwordings van toepassing gemaak word nie. Tydens die ongedifferensieerde mistiese gewaarwording (nie die nawerking daarvan nie) lewer die sintuie, gevoelens en intellek geen bydrae in die gewone sin van die woorde nie. Dit is 'n gewaarwording van die Absolute of religieus gesproke van die 'Naakte Godheid' wat veronderstel is om geen attribute soos ons dit ken te hê nie. Daar kan in hierdie geval dus nie sprake wees van die elemente van 'n innerlike of nog meer 'n uiterlike wêreld of wase veelheid ookal soos ons dit ken wat verenig is nie. Nogtans word hierdie gewaarwording beskou as die hoogste en uitnemendste mistiese gewaarwording wat moontlik is (veelseggend ook deur mistici wat albei tipes ervaar het). Volgens sommige mistici is die Absolute of Naakte Godheid nader aan niks as aan iets, maar dit kan slegs uit 'n algemeen menslike oogpunt gesê word om mense maar die moeite te spaar om daarvoor te probeer dink. Volgens Sjankara is die Absolute die teenoorgestelde van niks. Dit is volgens die outeur wat met hom saamstem figuurlik gesproke die hoogste, mees intense, mees gekonsentreerde, mees pregnante Synde. Dit is daarom dat dit so dikwels vergelyk word met lig en vuur. Niks lewer niks op nie. Dit is 'n verste betekenislose uiteinde, 'n doodloopstraat. Die Absolute is die beginsel en daar wees van alles. Wie dit geïntuïtief het, het die basiese eenheid geïntuïtief. Die ongedifferensieerde mistiese gewaarwording is figuurlik gesproke die moeder van alle eenheid en geïntegreerdheid, die rede waarom dinge verband met mekaar het. Die na-effek van hierdie gewaarwording is dan ook gewoonlik ingrypende gevoelens van liefde en vergewing en saambindende intellektuele aktiwiteit met betrekking tot mens en wêreld. Saamgebindheid of om saam te bind in die gewone sin van die woord is eerder 'n gevolg van die ongedifferensieerde

mistiese gewaarwording as 'n kenmerk daarvan. Dit is wel duidelik 'n kenmerk van die ekstrovertiewe wat plaasvind terwyl die persoon iets waarneem en waar die sintuie dus deeglik aktief is, asook van die introvertiewe waarby die emosies, verbeelding en intellek as aprioriese elemente betrokke is. Dan is die subjek van alles waarvan hy op daardie oomblik weet bewus as tot 'n diep bevredigende mate verenig. Daar is harmonie in sy wêreld. Die lelike en botsende is opgehef tot 'n hoër eenheid. Alles wat bestaan is een simfonie.

Dan kan 'n mens dit ook so benader: Indien die ongedifferensieerde mistiese gewaarwording so ver weg van bekende, alledaagse gewaarwording is dat die inhoud daarvan liever as 'niks' gedink moet word, maar dat Sjangara dit terselfdertyd 'n 'volheid van Syn' noem, is die kategorie 'eenheid' sekerlik meer daarop van toepassing as 'verdeeldheid'. Die begrip 'ideële' het meer daarop betrekking as die begrip 'reële'.

4. Nog 'n kenmerk van die mistiese gewaarwording wat deur Tuckwell (1915, p. 304) genoem word is aktiwiteit of kreatiwiteit. Die outeur stem saam maar moet dit wysig: Die mistiese gewaarwording gee aanleiding tot, inspireer tot kreatiwiteit of aktiwiteit.

Happold (1970, p. 45 - 50) noem die volgende kenmerke van mistiese toestande:

1. Onuitspreekbaarheid. Dit is nie moontlik om uit te druk in terme wat goed verstaanbaar is vir iemand wat nie 'n soortgelyke ervaring gehad het nie. Dit kom volgens Happold dus eerder ooreen met 'n gevoels- as met 'n intellektuele toestand. Dit is nie moontlik om 'n gevoelstoestand aan iemand wat dit nie ervaar het te verduidelik nie. Soos reeds gestel is die outeur van mening dat wat onuitspreekbaarheid betref die mistiese ervaring nie wesenlik van ander ervarings verskil nie. Daar mag miskien 'n 'graadverskil' in vergelyking met ander ervarings wees in die sin dat die mistiese ervaring relatief moeiliker uitspreekbaar is as meer alledaagse ervarings. Van alle dinge waarvoor woordelike formulering aangebied word laat die mistiese gewaarwording, veral die ongedifferensieerde, die formuleerder die maklikste in logiese kontradiksies verval. 'n Boom word maklik in een asem 'n eenheid en 'n veelheid genoem. Dit is 'n weerspreking. Maar die ongedifferensieerde mistiese gewaarwording word maklik in een asem die hoogste Syn en niks genoem. Die mistiese gewaarwording het egter sekerlik ook 'n unieke gevoelston wat baie moeilik sêbaar is. Vir iemand wat reeds 'n mistiese gewaarwording ondergaan het is dit egter onmiskenbaar. Miskien lê daardie unieke gevoelston nader aan 'n stemming – byna soos die 'gevoelston' van 'n *déjà vu* – en oorskrei die grens van die veld waarbinne die emosies aangetref word.

2. Noëtiese kwaliteit. Mistiese gewaarwordings verskaf insig in dieptes van waarheid wat nie deur die diskursiewe intellek gepeil word nie. Die mistikus kan dalk nie in intellektuele taal kan sê wat hy weet nie, maar hy is absoluut seker dat hy 'n sekere kennis het. Die outeur sou dit wou wysig na:...dieptes van waarheid wat nie maklik deur die diskursiewe intellek...

3. Vervlietendheid. Volgens die outeur word hiermee bedoel dat mistiese gewaarwordings oor die algemeen kort van duur is – 'n gedeelte van 'n sekonde, 'n paar sekondes, 'n paar minute? Dit kan miskien wees dat hulle in uitsonderlike gevalle langer is. Volgens die outeur is dit moontlik so, maar dit is miskien ook moontlik dat 'n mistikus wat al ver op die mistiese weg gevorder het vir 'n toekykende en opsommende buitestaander wat ook iets van mistiek weet as verkerende in 'n min of meer kontinue mistiese toestand beskou sal word.

4. Passiwiteit. Dit is moontlik om doelbewus voor te berei vir mistiese ervarings, maar wanneer hulle plaasvind voel dit asof hulle 'gegee' is, asof dit 'n gawe is. Die outeur stem saam – al vind hulle ook tydens aksie plaas. Dit is egter duideliker om dit so te stel dat die relatief passiewe mistikus, wat op daardie oomblik onmisties is, maar moontlik fisies aktief, 'n mistiese gewaarwording ontvang wat na haar toe kom. Die mistiese gewaarwording is die aktiewe – nie die ontvanger nie. Die mistiese gewaarwording is op 'n sekere oomblik net daar – die ontvanger het nie toe, soos 'n mens 'n lig aanskakel, iets gedoen om dit daar te laat wees nie. Of die persoon dit op langer termyn veroorsaak het of nie is 'n ander vraag.

5. Bewustheid van die eenheid van alles. Alles in een en een in alles. Kommentaar hierop is reeds ten dele gelewer met die bespreking van Tuckwell se *eenheid*. Miskien val die klem hier net so veel op allesomvattendheid of allesinsluitendheid. Is die ongedifferensieerde eenheid ook allesinsluitend? Wanneer ek nie 'n mistiese gewaarwording van die ongedifferensieerde eenheid het nie dink ek daaraan as iets anders as, in opposisie tot my gewone gedifferensieerde bewustheid. Dan is dit een van twee en dus nie allesinsluitend nie. Maar wanneer ek in 'n mistiese gewaarwording van die ongedifferensieerde nie-tweeheid is, is dit al wat is, en sluit dus alles wat is in. Dieselfde geld vir die introvertiewe gedifferensieerde mistiese gewaarwording. Terwyl enige van die genoemde mistiese gewaarwordings ervaar word, sluit dit altyd alles wat op daardie oomblik is in. Tydens my gewone bewustheid sluit my bewustheid ook alles wat is in, net soos in 'n mistiese gewaarwording. Daar kan niks inkom wat geen verband daarmee het en nie reeds daarin is nie. Wat is dan die verskil tussen mistiese en nie-mistiese bewustheid? Die ongedifferensieerde mistiese gewaarwording is nie gepolariseer tot 'n subjek en objek nie. Die gedifferensieerde mistiese gewaarwording is wel gepolariseer tot 'n subjek en objek, maar die ongedifferensieerde mistiese gewaarwording kom altyd saam met dit, intiem daarmee geïntegreer, en sluit die polariteit binne die sterker nie-tweeheid in, versag die opposisie, heel die subjek-objekverhouding tot so 'n groot mate, sonder om daarmee weg te doen, dat dit nog altyd as 'n mistiese gewaarwording ervaar word. Dit is Hegel se sintese tussen die tese en die antitese. Tydens gewone bewustheid is hierdie helende faktor nie meer voorop, aktueel nie, maar kan nooit geheel en al tot niet gaan nie. Polariteit, verdeeldheid het nou baie meer prominent geword.

6. Tydloosheid. Dit voel vir die mistikus tydens 'n mistiese gewaarwording asof hy in 'n dimensie is waar tyd nie bestaan nie. Alles is altyd nou. Volgens die outeur is mistiese gewaarwordings dus objektief gesien gewoonlik kort van duur, maar hulle het soos hulle subjektief ervaar word sekerlik ook 'n tydlose aspek aan hulle. Om dit weer met die seksuele klimaks te vergelyk: Die seksuele klimaks voel baie anders as ander sintuiglike ervarings, soos byvoorbeeld die gewone sintuiglike ervaring van in-water-duik. Net so voel die mistiese gewaarwording, wat 'n mens ook 'n geestelike klimaks sou kon noem baie anders, meer intens, meer gekonsentreer, meer alles, meer oorsigtelik, meer volmaak as ander geestelike gewaarwordings, soos byvoorbeeld die gewaarwording dat iets verkeerd is, of dat iemand jou goedgesind is. Die oombliksvervoering daarvan verskil selfs baie van die Protestantse bekeringservaring wat 'n nugter en duidelike begripmatige inhoud met betrekking tot die toekoms het. Volgens Gilbert (1991, p. 86) neem die mistikus nie dieselfde houding as die van die teoloog in wat die strengheid eerder as die liefde van God beklemtoon nie, en toon ook nie dieselfde vernedering voor God wat in die Christendom en Islam kenmerkend van die bekeerling is nie. Die geeslike klimaks word meer soos 'n soort 'gesublimeerde' seksuele klimaks (wat dit ookal mag beteken, maar einklik het dit min met seks te doen) ervaar. Soos daar vleeslike gemeenskap is, is daar ook geestelike gemeenskap. Geestelike gemeenskap met God is 'n baie verhelderende uitdrukking. Die mistikus

is simbolies gesproke so 'verlief' op God of die Absolute dat sy gedurig ten nouste geestelik by Hom betrokke wil wees. Soos die seksuele klimaks 'n 'absolute' van sintuiglike gevoel (deur middel van aanraking) is, is die mistiese klimaks 'n 'absolute' van geestelike gewaarwording (deur middel van innerlike belewing) en word dikwels ewigheid of tydloosheid genoem. Kübler-Ross (1975, p. xx en xxi) vergelyk die lewens van twee terminale pasiënte en maak die aanmerking: 'Ek dink Susan het in die laaste paar maande van haar lewe meer geleef as die ou dame van een en sewentig jaar in sewe dekades.' So is dit ook met die seksuele klimaks sowel as die mistiese gewaarwording. Daardie intense oomblikke hou meer in as jare van gelykmatige lewe.

7. Die gevoel dat die bekende fenomenale ego nie die ware ek is nie. Die outeur stem saam, behalwe vir iemand wat al ver gevorder het op die mistiese pad.

Dupré (1986, p. 246) bespreek ook die kenmerke van die mistiese gewaarwording. Met so baie betekenisstaking is dit volgens hom nie verbasend dat kommentators daarvoor verskil nie. Die wat in William James se *The Varieties of Religious Experience* genoem word, tel volgens hom onder die mees algemeen aanvaardes.

1. *Onuitspreekbaarheid* beklemtoon die private, of ten minste onkommunikeerbare, kwaliteit van die ervaring. Mistici het natuurlik heel openlik en dikwels ook oorvloedig oor hulle ervarings geskryf. Maar volgens die mistici se eie getuigenis kan woorde nooit die ervarings se volle betekenis weergee nie. Dit skep die delikate probleem van interpretasie. Kommentaar is reeds hierop gelewer.

2. Vervolgens noem James die *noëtiese* kwaliteit van die ervaring. Mistiese insig brei volgens Dupré egter omtrent nooit teoretiese kennis uit nie. Volgens die outeur brei dit miskien selde ons *feitekennis* uit maar sekerlik ons teoretiese kennis. Wanneer 'n geofisikus tydens 'n misties-intuïtiewe oomblik die samehang tussen sy eie eksperimentele resultate en die gepubliseerde sê maar astrofisiese resultate wat deur iemand anders verkry is besef het sy teoretiese kennis uitgebrei. Dupré gaan soos volg voort: Tog kleur of oordek die mistiese insig die persoon se kennis met 'n unieke, allesomvattende gevoel van integrasie wat beslis tot die noëtiese orde behoort. Hierdie punt moet beklemtoon word met die oog op diegene wat die mening handhaaf dat mistiek orals dieselfde is en dat net die na-mistiese interpretasie die verskil maak. Onderskeidings begin met die noëtiese kwaliteite van die ervarings self. Die outeur stem weer net tot 'n mate saam. Dit lyk asof Dupré alweer die Christelike dogma as 'n ge-integreerde onderdeel van die spekulatiewe mistiek probeer behou. Dit kan net binne realistiese en fenomenologiese mistiek en verwante benaderings gedoen word.

3. Die *passiwiteit* van die mistiese gewaarwording is miskien die mees onderskeidende kenmerk daarvan. Die ongevraagde, onverdiende aard daarvan staan uit, hoe ywerig die bevoorregte ontvanger daarvan hom ookal toegelê het op asketiese praktyke of meditatiewe tegnieke. Wanneer die hoër mag eenmaal oorgeneem het lyk dit asof alle willekeurige voorbereiding inboet aan doeltreffendheid en nie daarteen opweeg nie. Die outeur stem in 'n hoë mate saam.

4. *Vervlietendheid*, 'n meer aanvegbare kenmerk, is al tereg betwis, want groot mistici het al vir langdurige periodes in toestande van verhoogde bewustheid verkeer. Wisselvallige intense ervarings het daarin voorgekom as oomblikke van meer omvattende oortreffende

gewaarwording. Miskien moet gepraat word van die *ritmiese*, eerder as die vervlietende kwaliteit van mistiese lewe. Outeur – miskien is dit veral van toepassing op die persoon wat al baie mistiese gewaarwordings beleef en ver op die mistiese pad geloop het. Aan die begin van die mistiese weg is die mistiese gewaarwording sekerlik vervlietend.

5. By James se vier kenmerke kan volgens Dupré 'n vyfde gevoeg word: *integrasie*. Nou dat die mistikus se bewustheid tot anderkant sy gewone grense uigebrei is, slaag dit op een of ander manier daarin om voorheen aanwesige opposisie wat sy integrasie met 'n hoër realiteit betref te bowe te kom. Hieronder moet egter nie verstaan word dat alle beperkings opgehou het om te bestaan nie. Party beperkings handhaaf duidelik 'n sekere gevoel van transendensie binne die eenheid. Presies dit gee hulle hulle kenmerkend religieuse karakter. Die outeur sal nie veel kommentaar hierop lewer nie. 'n Mistiese gewaarwording is gebaseer op spontane geestelike liefde, nie op 'n magsverhouding van oorheersing en onderdanigheid wat die mistikus op 'n afstand hou nie.

Borchert (1994, p. 10) sê die volgende wat die kenmerke van 'n mistiese gewaarwording betref:

Dit is kenmerkend van 'n mistiese ervaring dat dit kort van duur is. Dit is direk, vaag en allesomvattend; dit dring diep in die lewe in (in die sin dat dit 'n lang nawerking het) en gee aanleiding tot 'n volgehoue aandrang (p. 11) om vorm te gee aan die vaagheid daarvan. Dit bring uiteindelik die allesomvattende daarvan binne die grense van die konkrete werklikheid, en bemiddel die onmiddellike deur woorde en beelde.

Die gewaarwording van deurbraak is kort van duur en word die gewaarwording van die *nunc stans* – die stasionêre nou – genoem. Daar is nie langer enige bewustheid van tyd, of enige tydstroom met 'n verlede en toekoms nie. Daar is eerder 'n gewaarwording van ewigheid.

Die gewaarwording is onmiddellik, sonder woorde of voorstellings, en sonder enige iets tussen die ego en hierdie ander realiteit. Die bewustheid van 'n aparte persoonlike ego wat 'iets anders' ervaar, en voel dat die self besig is om dit te geniet, sien, ervaar is nie meer daar nie. Dit klink alles baie vreemd, maar kan ook van toepassing wees op enige omhelsing wat jou in die sewende hemel plaas en van tydsverloop laat vergeet.

So is 'n mistiese gewaarwording dan alomvattend. Dit is nie net 'n saak van die gevoelens, verbeelding, verstand en wil nie – hoewel dit alles deel daarvan uitmaak – maar sluit alles wat is in. Dit is 'n besef – met jou hele wese – dat alle dinge een is, 'n heelal, 'n organiese geheel wat ook die self is. 'n Visioen van hierdie aard is abstrak, nie op enige besonderhede toegespits nie en in hierdie sin vaag. Volgens die outeur kan dit ook as konkreet beskou word. Die empirikus en teoretikus het na hulle mistiese gewaarwordings teengestelde problematieke. Teoretikus: wat is die verband tussen hierdie geheel van 'niks' en die alledaagse versplinterde wêreld? Empirikus: Wat is die saambindende faktor wat van die klanke van hierdie simfonie so 'n volmaakte eenheid maak? En tog is dit volgens Borchert soos die paradys: alles is een en met mekaar verbind, nie tussen goed en kwaad, ek en nie-ek, liggaam en gees verdeel nie. Wesenlik is elke ding goed. Volgens die outeur van hierdie tesis is die dissonante akkoorde in Beethoven se werke noodsaaklik, onontbeerlik. Hulle kan nie op hulle eie staan nie en vra om opgelos te word, gevolg te word deur konsonante akkoorde, wat Beethoven ook laat gebeur. Dit verhoog die oortuigingskrag, skoonheid en volmaaktheid van die musiek. Op hierdie wyse, volgens Borchert, *lyk dit of liefde die basis van alles is*, die verbinding tot hierdie geheel, die hart van hierdie organisme.

Begryplicherwys word 'n visioen van hierdie aard, hoe kort ookal, gevolg deur diep

vreugde en ook 'n begeerte om hierdie vreugde blywend te besit... Dood is nie langer 'n verskrikking as die ego in die onsterflike heelal opgaan en in 'n tydlose nou geabsorbeer word nie. Die absurditeite van die samelewing – rykdom en armoede sy aan sy, die beskerming van lewe met wapens van massavernietiging, die gebruik van dwang om bestaan die moeite werd te maak, verslawing aan verskillende soorte dwelms in die najaging van vryheid – word onbeduidend in die basiese liefde waarin elke ding een, goed en betekenisvol is.

Een van die kenmerke van 'n mistiese gewaarwording wat Borchert (1994, p. 43) noem is dat dit diep in die lewe indring. In Westerse mistiek is hierdie aspek nog altyd raakgesien, aangesien 'n ervaring van Liefde as die grond van die bestaan van elke ding noodsaaklikerwyse uitloop op dae van liefde teenoor die medemens. Mistiese taal is veral na spesifiek die sewentiende eeu deur hierdie idee oorheers. Teen daardie tyd het anti-mistiese gevoel in Frankryk begin versprei: mistiek was vir spesiale mense, nie vir enige man of vrou nie! Die taal van mistiek het sigself toe soos volg aangepas: dit is beter om nie te veel oor sulke ervarings te praat nie; iemand moet deur sy dae wys wat mistiese ervaring is. Een van die eerste mistici wat hierdie taal oortuigend gepraat het was Vincent de Paul (1581–1660)...

Oor die algemeen is moderne mistiek (p. 45) 'n voortsetting van hierdie mistiek van aksie. Een van die eerste persone in die Nederlande om moderne mistiek te definieer was die Karmeliet Titus Brandsma. (Volgens die kopsie by die foto van Borchert op bladsy 458 van sy boek waaruit die voorafgaande aanhalings kom, is Bruno Borchert die senior navorser in kuns en mistiek by die Titus Brandsma Instituut, en 'n bestuurslid van die tydskrifte *Speling* – uitgegee deur die Titus Brandsma Instituut onder die leiding van dr. Otger Steggink, professor in mistiek aan die Universiteit van Nijmegen – en *Kruispunt*. Borchert het teologie in Holland gedoseer en is 'n lid van die Karmelitiese Orde.) Volgens Brandsma sal wat gedoen word taamlik leeg voorkom, en die mistiek van aksie baie gou in 'n groef raak, as mense stilbly oor mistiese gewaarwordings omdat daar 'n atmosfeer van vyandiggesindheid teenoor mistiek is. Dit is dus nodig dat ons weer oor mistiek begin praat. Brandsma het soos volg daarvoor gepraat:

Ten eerste moet ons God sien as die diepste grond van ons wese, verberg in die innerlikste skuilhoek van ons natuur... Ons moet Hom nie net in ons eie wese vereer nie, maar ook tot dieselfde mate in alles wat bestaan, eerstens in ons medemens, maar ook in die natuur, in die heelal, alomteenwoordig en allesdeurdringend deur die werk van Sy hande... Hierdie inwoning en inwerking van God moet nie net 'n kwessie van die intuïsie wees nie, maar sigself in ons lewe openbaar, dit moet in ons woorde en dae tot uitdrukking kom, en van ons hele wese uitstraal.

Baie moderne mistici (p. 46) wat in die Joods-Christelike tradisie gewortel is, voel hulle uiters sterk aangetrokke tot die radikale aard van mistiese gewaarwordings, in die sin dat mistiek sigself moet kan bewys in die harde werklikheid van die alledaagse lewe. In een ensiklopedie word verskeie getuies aangehaal ter ondersteuning van die volgende beskrywing van die 'nuwe mistiek':

Dit kom voor asof die spesiale kenmerk daarvan is dat die individu deurbreek tot mistiese dieptes deur die lewe se innerlike wêreld te konfronteer; en die plek waar die mistiese gewaarwording ondergaan word is nie een of ander afgesonderde gebied nie, maar in die woestyn van die daaglikse lewe, tot die mate dat sy

bepaalde tegniek dit toelaat.

Dit is duidelik dat hierdie mistiek van aksie van Borchert nie dieselfde is as die aktiewe mistiek van die outeur wat reeds onder **Klassifikasie van die soorte mistiese gewaarwordings** genoem is nie. Sodra 'n mens begin praat oor die mistiese *gewaarwording* kom die verskil dadelik na vore. In die geval van die mistiek van aksie van Borchert is die gepaardgaande mistiese gewaarwording, wat eers *daarna* na buite uitgeleef moet word, nie dieselfde as die *aktiewe* mistiese gewaarwording wat met die outeur se aktiewe mistiek gepaard gaan nie, maar die gewone passiewe mistiese gewaarwording.

Borchert se kenmerke van die mistiese gewaarwording kan soos volg opgesom en verder toegelig word:

1. Dit is kort van duur.
2. Ewigheidsgevoel.
3. Dit is direk, dit wil sê onbemiddeld.
4. Dit is vaag, dit wil sê vaag met betrekking tot die objektiverende intellek, maar daar is 'n dieper aspek in die mens waarvoor dit alles behalwe vaag is. Dit is so helder soos kristal. Dit is presies dit waarna altyd gehunker is. Dit is die teenoorgestelde van die vervalendheid en versplinterdheid van die wêreld.
5. Dit het 'n noëtiese kwaliteit.
6. Dit is allesomvattend en
7. Een. Hierdie kenmerk kan soos volg verduidelik word: Om jou te beperk tot sien, is dit asof alles wat jy normaalweg waarneem hier saamgetrek is in 'n enkele punt. Om jou te beperk tot tyd, is dit asof alles wat reeds gebeur het en nog sal gebeur nou vervat is in 'n enkele oomblik. Maar met allesomvattendheid bedoel Borchert nie net die geabstraheerde gevalle van sig en tyd nie, maar 'n enkele gewaarwording wat alle aspekte van die materiële en geestelike syn insluit. Alles wat is is een. En dit is waar, selfs sonder die hulp van 'n ingrypende, verlossende mistiese gewaarwording, want die syn is saamgebind deur die gemeenskaplike kenmerk dat dit is, en is 'n eenheid – beter gestel soos Sjankara dit doen: 'n nie-tweeheid – saamgebind deur die feit dat 'buite' dit daar dus prinsipiële niks anders kan wees wat is nie.
8. Dit gee aanleiding tot positiewe gevoelens.
9. Dit dring diep in die lewe in (ook in die sin dat dit 'n lang nawerking het). Dit is ingrypend; dit kan nie as 'n grappie opgeneem word nie. Dit laat jou nie met rus nie. Dit hang saam met die volgende punt:
10. Dit gee aanleiding tot 'n volgehoue aandrang om vorm te gee aan die vaagheid (of ongekompliseerdheid of enkelvoudigheid) daarvan. Dit betree die veld van die praktyk – positiewe dade, opheffende kunswerke, wetenskaplike deurbrake, nuwe teorieë.

Volgens die outeur het dit ook die krag, vermoë, inspirasie of kreatiwiteit om die persoon wat dit ervaar het se verdere lewensiening en lewensloop permanent en diepgaande te verbeter. Dit is kreatiwiteit ten opsigte van die persoon se eie lewensbenadering. Slegs 'n mistiese gewaarwording kan dit doen. Indien die persoon se lewe daarna nog dieselfde probleme oplewer, was dit nie 'n mistiese gewaarwording nie maar iets wat oppervlakkige ooreenkoms daarmee toon waarmee hy dit verwar het. Die mistiese gewaarwording lei egter ook tot nuwe uitdagings, soms van skrikwekkende afmetings. Die roeping van Moses om die Israeliete uit Egipte te lei is 'n voorbeeld. Nadat God uit die brandende doringbos met hom gepraat het, het hy voor groot probleme te staan gekom: sy onbeheerste wrok teenoor die Egiptenaars, sy geringskatting van homself, Farao se onversetlikheid, sy volk se kleingelowigheid, sy onvermoë om maklik te praat.

Nog 'n voorbeeld is die van Franciskus wat as jongman 'n punteneurige kunstenaarstemperament gehad het en hom verlustig het in oorlog en plesier. Toe hy vier en twintig jaar oud was het hy eendag in die veld buite Assisi rondgeloop en by die kerkie van Sint Damiano, wat vervalde was en in onbruik geraak het, ingedraai om te gaan bid. Hy het neergeval, en 'n afbeelding van die gekruisigde Christus het met hom begin praat: Franciskus, herstel My huis wat jy sien besig is om te verval. Daarna het Franciskus dadelik begin om die kerk fisies te herbou en die res van sy lewe daaraan gewy om dit ook geestelik te herbou.

Miskien moet daar hier onderskei word tussen relatief vroeë en laat mistiese gewaarwordings. In die vroeë stadium wanneer die mistiese gewaarwordings vir die eerste keer begin deurbreek is die persoon gewoonlik emosioneel nog baie labiel en het 'n enkele sterk geïsoleerde mistiese gewaarwording, behalwe miskien ook op ander dinge, nog 'n geweldige emosionele nawerking en invloed op sy lewe. In die later stadium het hy al so baie mistiese gewaarwordings ondergaan en soveel meer emosionele stabiliteit dat die gewaarwordings op emosionele vlak nie meer so baie invloed het nie, maar sy lewensiening verander nog steeds, sy denke kry al meer invloed op hom, dit word die bepalende faktor in en is geïntegreer met alles wat hy doen, sy emosies loop nie meer voor nie. Eers het die mistiese gewaarwordings emosionele krag en inspirasie om te probeer verander, daarna het dit verstandelike oortuiging en is die mistikus gedissiplineerd genoeg – mooier gestel, geestelik lig, plooibaar en oorsigtelik genoeg – om daarvolgens te lewe en op praktiese gebied groot veranderings in sy lewe aan te bring.

Die belangrikste kenmerk van mistiese gewaarwordings is volgens die mening van die outeur hulle buitengewoon hoë mate van absoluutheid of aseïteit met betrekking tot meer alledaagse ervarings. Die relasionele waaraan daaglikse abstrakte deeldenke onderworpe is word meteens oorheers deur die idee van volmaaktheid of volledigheid. Om absoluutheid of aseïteit met 'n voorbeeld te probeer verduidelik: die denker wat vir hom of haar 'n idee van die geheel van alles wat is (dus insluitende die denker, denke en dinkproses, asook God, indien dit vir die denker 'n sinvolle begrip is, of die bron van alle materie en energie) probeer vorm kom soms sterk onder die indruk van die absoluutheid of aseïteit van die inhoud van sy denke op daardie oomblik omdat hy volgens sy eie beginsel nie iets kan uitsluit waarop sy denke gebaseer is nie. Sodra hy aan die bron van iets wat reeds in sy denke is dink, is hy volgens sy beginsel gedwonge om dit onmiddellik by die geheel in te sluit. Daar is dus niks anders as hierdie selfbewuste, kreatiewe, ewoluerende eenheid nie. Die oorsaak, bron of herkoms van hierdie eenheid is altyd 'n integrale deel daarvan. Hierdie absoluutheid of aseïteit sluit waarskynlik die allesomvattendheid, kreatiwiteit en ewigheidsgevoel in wat onder die pas bespreekte punte voorkom.

Volgens die outeur is nog 'n kenmerk van mistiese gewaarwordings dat 'n bepaalde mistiese gewaarwording met betrekking tot ander wat deur dieselfde persoon ervaar is 'n sekere duidelikheid of intensiteit het. Sint Teresa (1588, vertaling 1957, p. 277) sê: Die eerste ding om te verstaan is dat in hierdie genades wat God aan die siel skenk daar groter en kleiner grade van heerlikheid is. Want die heerlikheid, vreugde en vertroosting wat deur sommige visioene oorgedra word oortref die van ander so ver dat ek verbaas is oor die uiteenlopendheid van seëninge, selfs in hierdie lewe. Volgens die outeur kan 'n mistiese gewaarwording nie soos 'n objektiewe gedagte weer in sy volheid in die geheue opgeroep word nie, maar dit is tog duidelik dat sekere van 'n bepaalde subjek se mistiese gewaarwordings 'n baie groter en blywender indruk op hom gemaak het as ander. Heelwat mistici is dit eens dat die ongedifferensieerde gewaarwording die uitnemendste van almal is. Ander mistici beskou 'n bepaalde een van hulle

reëks mistiese gewaarwordings, nie noodwendig 'n ongedifferensieerde nie, as die een wat hulle die diepste getref en die grootste omwenteling in hulle lewens teweeg gebring het.

Maslow praat volgens Guiley (1991, p. 438) van piekgewaarwordings. Maslow beskryf hulle soos volg: Piekgewaarwordings is 'n skielike flits van intense geluk en gevoelens van welsyn, en miskien [ook] 'n bewuswees van 'uiteindelike waarheid' en die eenheid van alle dinge. Hulle word vergesel van 'n verhoogde gevoel van kontrole oor die liggaam en emosies, en 'n besef van wyer bewustheid, asof 'n mens op 'n bergtop staan. Hulle het die besondere aroma van verwondering en ontsag. Die individu voel hom een met die wêreld en is ingenome daarmee; hy of sy het die uiteindelike waarheid of die essensie van alle dinge gesien...Piekgewaarwordings is selfvaliderende, selfregverdigende oomblikke met hulle eie intrinsieke waarde; nooit negatief, onaangenaam, boos, gedisoriënteer in tyd en ruimte nie; en gaan gepaard met 'n afwesigheid van vrees, angs, twyfel en inhibisies. Wat nou egter van betekenis is, is dat Maslow verder gaan en sê dat daar twee tipes piekgewaarwordings is: relatiewes en absolutes. Relatiewe piekgewaarwordings het nog steeds 'n bewustheid van subjek en objek en is ekstensies van die individu se eie ervarings. Hulle is nie ware mistiese gewaarwordings nie maar eerder inspirasies, ekstases en verrukkings. Waarskynlik val die meerderheid piekgewaarwordings in hierdie kategorie. Absolute piekgewaarwordings is van 'n mistiese aard en kan vergelykbaar wees met die gewaarwordings van die groot mistici van die geskiedenis. Hulle is tydloos, ruimteloos en word gekenmerk deur 'n eenwording van subjek en objek.

Volgens die outeur is Maslow se beskrywing van mistiese gewaarwordings darem te absolutisties gestel. Ekstrovertiewe mistiese gewaarwordings is nie tydloos en ruimteloos nie. Natuurmistiek het altyd 'n bepaalde sintuiglike inhoud en daar is saam met die eenwees ook 'n geskeidenheid van subjek en objek. Kan dit wees dat dit nie moontlik is om 'n absolute onderskeid tussen alledaagse en mistiese ervarings te maak nie en dat sommige mistiese gewaarwordings van so 'n lae orde is dat die individu soms nie eens seker is of hy 'n mistiese gewaarwording ondergaan het of nie?

Alle mistiese gewaarwordings het die kenmerk dat die persone wat dit ervaar dit beleef as die voltrekking van 'n smagtende begeerte om in hulle duidelike of vaag voorgestelde voorwerp van vreugde, belangstelling, idealisering, opoffering of aanbidding op te gaan. Dit is soos die bevrediging van seksuele begeerte maar speel hoofsaaklik op geestelike, dikwels abstrakte, vlak af. Dit is nie vleeslike nie maar geestelike gemeenskap, en daar is baie ooreenkomste tussen die twee gevalle se 'voor' en 'na'. Sommige mistiese gewaarwordings duik glo spontaan op, soos 'n ongevraagde geskenk waarmee iemand verras word. Maar die ontvanger moes ten minste van iets in die regte rigting gedroom of daarna gehunker het, anders sou die ervaring nie vir hom of haar sin hê nie – maar het miskien net nie uit eie krag besondere of praktiese pogings aangewend om dit te bekom nie. Dit was vir hom of haar voor die tyd meer vanselfsprekend dat so 'n volmaakte geskenk 'n onmoontlikheid is. Alle mense het nie ewe goeie insig in wat hulle wil hê of hoe hulle te werk moet gaan om daarby uit te kom nie.

Die intuïtiewe faktor speel 'n rol in alle mistiese gewaarwordings. Die gewaarworder is stom geslaan, dit is iets nuuts, 'n nuwe insig, 'n nuwe besef, dit verander alles, hy het nooit kon droom dat so iets kan realiseer nie. Of hy het naastenby geweet, maar dit was nogtans baie ingrypend en duideliker as wat hy gedink het.

Tydens 'n mistiese gewaarwording voel dit vir die subjek asof sy betower word deur 'n superieure mag wat haar bewondering afdwing. Dit absorbeer soos tydens die seksuele omgang

met 'n maat al haar aandag. Sy laat haarself gaan, dit voel asof sy gehipnotiseer is, sy gee haar eie wil op.

Indien dit meer in terme van 'n man gestel word, laat vaar hy alle pogings tot objektivering, hy weet onmiddellik wat nodig is om te weet en dink dit nie uit nie. Hy is wawyd wakker, forseer niks en verkeer in 'n subtiële geestelike balans. Albei hierdie hierdie beskrywings het egter betrekking op mistici afgesien van hulle geslag.

Mense in die vlugtige, vervlietende oomblik van 'n mistiese gewaarwording verkeer in groot kalmte. Hulle is baie rustig, hoogs sensitief en opmerkzaam.

Dit is nie net die gees of innerlike van so 'n persoon wat 'n verandering ondergaan het nie; dit is ook die liggaam. Dit voel lig, asof dit ook geestelik is. Dit wil opstyg en sweef.

Maar dit is nie al nie. Ook die fisiese omwêreld waarin die persoon hom bevind verander. As hy buite is kan die son tydens die oomblik van die mistiese gewaarwording deur die wolke breek, of hy kan skielik 'n ligskynsel op voorwerpe sien maar nie 'n poging aanwend om te dink wat dit veroorsaak nie. Die wind kan meteens soos 'n lewende asem deur die blare ritsel, of daar is iets soos 'n donderslag. Indien daar niks plaasvind wat fisies buitengewoon is nie, het ons hier ten minste met Jung se sinchronistiese gebeure te doen.

De mistiese gewaarwording gee nuwe sin aan die lewe van die persoon wat dit ervaar het en laat hom sy lyding na die agtergrond skuif. Hy beskou homself maklik as die gelukkigste mens op aarde. Hy sê vir homself: Daar was nooit iets verkeerd nie, daar is nou niks verkeerd nie, daar sal in der ewigheid nooit iets verkeerd wees nie.

Die mistiese gewaarwording is 'n ongewone, nie-alledaagse bewustheidstoestand. Dit is reeds duidelik indien ons na die tabel wat die bringolwe verduidelik (**MISTIEK EN EKSPERIMENTELE NAVORSING, Bioterugvoering, bringolwe en gewysigde bewussynstoestande**) kyk. Al fagolwe dui die alledaagse, gewone bewustheidstoestand aan. Verder kan die mistiese gewaarwording op grond van sy vreemde kwaliteit in dieselfde kategorie as drome, die gehipnotiseerde toestand, déjà vu, bedwelming, ekstase, vervoering, buitengewone geestelike ontvanklikheid, toegespitste konsentrasie, meditasie en andere geplaas word.

Daar kan gevra word of 'n kenmerk van die mistiese gewaarwording nie is dat dit bonatuurlik is nie. Sekerlik het dit 'n bonatuurlike gevoel. As dit 'n ingryping van God is, is dit bonatuurlik, sal die Christen sê, want ons het nou nie met die orde van die natuur te doen nie maar met die genade van die Opperwese. Maar die Christene was, ten regte of ten onregte, as gevolg van hulle vrye aanwending van die begrip bonatuurlik al aan so baie kritiek, veral vanuit die natuurwetenskaplike rigting, onderworpe dat dit lyk asof die spekulatiewe mistiek dit liever wil vermy. Indien God met sy 'absolute wilsvryheid' bonatuurlik is, is Hy moontlik iets so totaal anders as die Natuur met sy 'absolute wetmatigheid' dat hulle geen wedersydse invloed op mekaar kan hê nie. En vir die hedendaagse spekulatiewe mistici is die begrippe monisme en nie-tweeheid van baie groot belang.

Hier volg 'n opsomming in tabelvorm van die kenmerke van mistiese gewaarwordings, veral soos hulle voorkom aan die begin van die mistiese weg. Indien die mistikus al ver gevorder het op die mistiese pad kan hulle moontlik nog steeds van toepassing wees of nie. Slegs die van die ander outeurs wat deur hierdie outeur tydens sy bespreking van die kenmerke as geldig beskou is word gegee:



	James (1902)	Tuckwell (1915)	Happold (1970)	Dupré (1986)	Borchert (1994)	Outeur (1999)
Voltrekking voorafgegaan deur begeerte of idealisering						X
Begin skielik		X				X
Gou verby	X		X	X	X	X
Oomblik van manifestering nie deur wilsbesluit bepaal nie	X		X	X		X
Eenheid		X		X	X	X
Alomvattendheid			X		X	X
Onbemiddeldheid					X	X
Absoluutheid						X
Intuïtiewiteit						X
Ewigheidsbesef			X		X	X
Positiewe emosies net daarna					X	X
Betoweringsgevoel net daarna						X
Diepgaande invloed op subjek					X	X
Lei tot kreatiwiteit		X			X	X
Gee nuwe betekenis aan lewe						X
Ek <i>weet</i> nou meer	X		X	X	X	X
Alledaagse ek is oppervlakkig			X			X
Moeilik sêbaar	X		X	X	X	X
Ongewone soort bewustheid						X
Relatiewe intensiteit						X

Pogings tot definiëring van die mistiese gewaarwording

Aangesien kenmerke van die mistiese gewaarwording nou aangedui is sal dit nie te moeilik wees om dit te omskryf nie. Vorige outeurs sal egter weereens eers bespreek word.

Volgens Butler (1922, p. 66) vind die bewering waarmee die hele lyn van groot mistici deurgaans en ondubbelsinnig volhou miskien sy eenvoudigste en pakkendste uitdrukking in die woorde van Augustinus: 'My bewussyn het binne die flits van 'n bewende oogopslag gekom tot Absolute Syn – Dit Wat Is.' Hierdie aanspraak, soos dit gestel is deur Augustinus, is aanvaar as die aanspraak van die mistici, en is volgens Butler deur onlangse skrywers uit verskillende denkrigtings op die volgende wyses geformuleer:

'n Direkte (bewuste) kontak van die siel met die Transendente Realiteit.

'n Direkte en objektiewe intellektuele intuïsie van die Transendente Realiteit.

Die totstandbring van 'n bewuste verhouding met die Absolute.

Die moontlike eenwording van die siel in hierdie lewe met die Absolute Realiteit.

Die poging van die menslike gees om die Goddelike Essensie of die uiteindelijke realiteit van dinge te begryp, en om die geseëndheid van aktuele gemeenskap met die Hoogste te geniet. Dit word as moontlik geag om direkte gemeenskap met hierdie Wese van wesens te hê.

Hierdie definisies of beskrywings steun volgens Butler (p. 67) op metafisiese terminologie; vir die Christen en die Teïs is 'die Absolute', 'Absolute Wese', 'Absolute Realiteit', en 'Transendente Realiteit' God. Dus word die mistici se aanspraak deur die Christelike mistici gestel as 'die profondervindelijke waarneming van God se Teenwoordigheid en Wese' en veral 'eenwording met God' – 'n eenwording wat nie net psigologies is deurdat die wil konformeer aan die Wil van God nie, maar wel 'n ontologiese eenwording van die siel met God, gees met Gees. En hulle verklaar dat die gewaarwording 'n kortstondige voorsmaak van die saligheid van die hemel is.

Die outeur sien net soos die opstellers van bogenoemde definisies ook nie die noodigheid daarvan in om metafisiese, of selfs tot 'n mate religieuse of simboliese, terminologie te elimineer nie, want hy weet van geen ander soort gewaarwording of ervaring of bewustheid wat 'n meer 'metafisiese gevoel' het en die denke meer predisponeer om in 'n metafisiese rigting te beweeg as die mistiese nie. Niks kan op hierdie terrein meer misleidend wees en die essensie van die saak makliker misloop as reduksionistiese denke nie.

Volgens Dupré (1986, p. 245) kan geen definisie sinvol en terselfdertyd omvattend genoeg wees om al die ervarings wat in een of ander opsig as 'misties' beskryf is in te sluit nie. Volgens hom het W.R. Inge in 1899 vyf en twintig definisies gelys. Sedertdien het die studie van wêreldreligieë aansienlik uitgebrei en nuwe na bewering 'mistiese' kultusse het orals hulle verskyning gemaak. Die etimologiese herkoms van die term is nie van veel hulp om 'n ondubbelsinnige definisie te formuleer nie.

Volgens die outeur moet daar vir praktiese doeleindes tog voortdurend pogings aangewend word om 'n algemene definisie van mistiek daar te stel. Net soos 'n mens 'n boek kan skryf om te probeer verduidelik wat lewe, of bewussyn, of intelligensie is, kan 'n mens ook in 'n hoofstuk, paragraaf of 'n sin 'n poging aanwend om te sê wat dit is.

Volgens Hepburn (1972, p. 429) is die pogings om mistiese gewaarwording te definieer so uiteenlopend en teenstrydig soos die pogings om die betekenis daarvan te interpreteer en waardeer. Dit verbaas 'n mens nie, want die taal wat gebruik word om mistiese gewaarwordings uit te druk en te beskryf is ryklik paradoksaal, sinnebeeldig en digterlik. Selfs wanneer 'n mistikus by tye iets kies wat soos sober en presiese metafisiese terme lyk, kan dit net 'n skynbare toeweging aan die logika wees, want hy sal hierdie terme op so 'n wyse aanwend dat hulle betekenis ver van normaal is. Mistici het die Godheid al 'n blote 'niks' en tog die grond van alles genoem. Hulle het bevestig dat die wêreld gelyktydig identies met God is en dat die wêreld nie identies met God is nie.

Volgens die outeur is intense mistiese gewaarwordings voor die Renaissance in die Weste en dikwels ook in die Ooste geïnterpreteer as direkte kontak of eenwording met God. Dit is 'n formulering wat nie meer so goed op die tydperk vanaf die Renaissance van toepassing is nie aangesien die mens sedertdien aan abstraksies en reële onsigbaarhede soos elektrisiteit en X-strale gewoon geraak het en individue wat hulleself ateïste of agnostici noem ook mistiese gewaarwordings ondergaan. Die antropomorfe assosiasies daarvan maak die woord 'God' minder gewens. Die idee van die ongedifferensieerde Absolute lê baie ver van die idee van 'n konkrete, lyflike mens af. Die mistikus vind nie 'n god wat na die beeld van die mens geskep is baie aanvaarbaar nie. Die mistikus wil die konkretisering, die emanasie wees van iets baie meer onsienbaars en abstraks, maar ook van niks minder reël as die konvensionele God nie. In vergelyking met hierdie gekonsentreerde, allesinsluitende Absolute is die mens met sy briljante verstand nog steeds maar baie min.

Volgens Borchert (1994, p. 3) het die woord 'mistiek' so baie definisies en gebruike dat dit nie meer baie beteken nie. En tog is daar 'n sekere fenomeen wat 'n naam moet hê, en die enigste naam wat ons daaraan kan gee is mistiek. Dit lyk asof hierdie fenomeen in alle religieë en kulture voorkom; die uiterlike vorm daarvan verskil, maar die essensie daarvan is oral dieselfde: *dit is die proefondervindelike (of ervaarbare – outeur) kennis dat op een of ander manier alles verbind is, dat alle dinge 'n enkele bron het.*

Die outeur vind hierdie aanvaarbaar as 'n algemene definisie van mistiek, behalwe dat dit hom nie sterk genoeg aan die mistiese gewaarwording laat dink nie. Die woorde 'proefondervindelik' of 'ervaarbaar', en 'alles verbind' of 'enkele bron' kom die naaste daaraan, maar dit is nog nie noodwendig mistiek nie. As die wetenskap genoeg geëksperimenteer het en uiteindelik die heelal in 'n enkele formule weergee (Heisenberg het reeds so iets probeer) hoef dit nie noodwendig met mistiek geassosieer te wees nie, maar kan nog steeds soos deur Borchert gestel getipeer word. Ek kan ook deur 'n studie te maak van wetenskaplike en filosofiese literatuur en die ewolusieleer diep onder die indruk kom dat alles 'n enkele bron het, maar dit is nie noodwendig 'n mistiese gewaarwording nie. As mistiek as subjektiewe gewaarwording nie genoeg beklemtoon word nie, sal dit weer soutloos word, soos dit soms in religieë gebeur wat die innerlike ervaring verwaarloos ten koste van dogma en intellektuele presisie.

Volgens die outeur bepaal 'n persoon moonlik tot 'n groot mate self of hy of sy 'n mistiese gewaarwording sal ondergaan deur te identifiseer met 'n opheffende dissipline, belangstelling of liefde wat vir hom van besondere betekenis is en deur homself as die belangrikste in sy lewe beskou word. Dit moet sterk, positiewe gevoelens by hom opwek. Wat alles as een van hierdie dissiplines, belangstellings of liefdes beskou moet word kan nie maklik kortliks opgesom word nie. Kuns, religie, filosofie, wetenskap, tegniese vaardigheid, die poging

om iets positiefs van elke oomblik van jou lewe te maak, die ontwikkeling van 'n gevoel vir natuurlike skoonheid, om medemenslik op te tree, om die regte ding op die regte tyd te sê, om 'n kamer netjies aan die kant te maak. Selfs dagdroom of fantasie kan opheffend wees as die persoon hom of haar onder onvermydelike slegte toestande bevind of nie 'n praktiese geaardheid het nie.

Hierdie ryping of aanloop kulmineer in die mistiese gewaarwording soos die strale wat van 'n bepaalde voorwerp, opset of landskap af kom saamgetrek word in die brandpunt van 'n lens. Die hele opset is op 'n besondere wyse in die middelpunt van die lens verteenwoordig. Die mistikus is die lens. Op 'n stadium was die landskap buite hom, objektief, maar nou is dit subjektief met hom verenig in die sentrum van sy wese. Iemand se eerste mistiese gewaarwording het gewoonlik 'n skielike aanvang en is gewoonlik kort van duur. Die persoon wat dit ondergaan het nie beheer oor die oomblik wanneer dit sal plaasvind nie. Dikwels het hy nog nooit die uitdrukking 'mistiese gewaarwording' of 'mistiek' gehoor nie. Hy weet egter dat iets betekenisvol en ingrypends met hom gebeur.

Die mistiese gewaarwording self is baie sinvol. Daar is baie min ooreenkoms tussen die ervaring daarvan en die ervaring van niks, wat bloot opsygestoot sal word. Dit is 'n aktualisering van iets positiefs en diepsinnigs wat voorheen transendent met betrekking tot die persoon was. Iets basies wat hy voorheen net vaagweg vermoed, op gehoop of vurig geglo het weet hy nou met sekerheid. Hy het dit nie uitgedink nie, hy sien dit net skielik onbemiddeld, intuïtief in.

Dit is asof alles in die mistiese oomblik vervat is. Die persoon besef dat hy meteens in die ewigheid of met die Absolute verenig is. Wat hy ervaar is so selfstandig, so ver die meerdere van alledaagse verpligtings en plesiertjies, het soveel heerlijkheid dat dit op daardie oomblik van minder belang is of dit 'n fantasie of vatbaar vir logiese verklaring is of nie.

Onmiddellik na die gewaarwording ervaar die persoon hoogs positiewe gevoelens teenoor almal en alles. Hy vergewe sy vyande, hy het tot sy onpersoonlike fisiese omgewing lief.

Wanneer die mistikus minute tot weke na die gewaarwording sy geestelike kalmte herwin het, is hy nog steeds diep onder die invloed daarvan en probeer gestalte daaraan gee, gewoonlik in sy belangstellingsrigting, of in 'n nuwe as die oue nou te eng voorkom. Simbolies gestel kan die landskap wat eers ruimtelik of driedimensioneel was nou as 'n tweedimensionele beeld op 'n plat vlak aan die anderkant van die lens geregistreer word. Indien die mistikus direk oor sy mistiese gewaarwording(s) skryf op 'n filosofiese, religieuse, psigologiese of selfs vertellende wyse, sal sy werk bekend staan as mistiek. Party deel dit half onbewus indirek of simbolies mee deur middel van kuns. Ander vergestalt dit deur goed aan hulle medemens of gemeenskap te doen en praat nie daaroor nie. Presies wat die mistikus ervaar het is moeilik om vorm aan te gee, maar in vergelyking met hierdie geïnspireerde poging na die misties gewaarwording lyk sy vorige bedrywighede vir hom van minder betekenis.

Mistiese gewaarwordings is 'n sekere groep ongewone bewustheidstoestande. Hulle verskil onderling wat intensiteit en oortuigingskrag betref. Hierdie feit kom die duidelikste na vore as dieselfde persoon meer as een ervaar het.

'n Korter samevatting van die bostaande beskrywing kon miskien wees: Die mistiese gewaarwording is 'n ongewone, dikwels kortstondige, maar besonder oortuigende intuïtiewe bewusheid van die Absolute of hoogs sinvolle. Dit word voorafgegaan deur 'n sekere aanloop en inspireer tot geestelike kreatiwiteit.

Die beskrywing en bestudering van die mistiese gewaarwording, ook in samehang met verbandhoudende aspekte soos korrelate en aanknopingspunte in ander lewensterreine en dissiplines, of in samehang met wat dit voorafgaan en wat daarop volg, word mistiek genoem.

F. MISTIEK EN ANDER LEWENSTERREINE

MISTIEK EN PSIGOLOGIE

Hierdie hoofstuk bespreek hoofsaaklik (1) die verband tussen psigologie en mistiek en beklemtoon hulle eenheid, en (2) die uiteenlopende mistiese weë. Mistiese weë sou ook as 'n afsonderlike hoofstuk behandel kon word, maar aangesien dit in verband staan met diepgaande veranderings wat die individu of innerlike mens ondergaan, en wat dikwels in een of ander psigologiese taal weergegee kan word, word dit ook hier bespreek. Mistiese weë kan nie beskryf word sonder die aprioriese vooronderstelling van beide mistiek en psigologie nie.

Die psigologiese of outologiese aspek van mistiek

Dit sou volgens Ghose (1986, p. 634) gepas wees om psigologie outologie (die wetenskap van die self) te noem. Indien die woord psigologie behou word, moet dit volgens Ghose in die oorspronklike sin van die woord soos dit nie meer gebruik word nie opgeneem word. Die outeur kan verder vermeld dat die woord psigologie oorspronklik van die Griekse woorde $\psi\upsilon\chi\eta$ en $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ af kom. Die woord $\psi\upsilon\chi\eta$ het in klassieke Grieks nie presies asem, lewe, siel of gees beteken nie maar iets van elk bevat. Die Grieks-Engelse woordelys agter in *The Greek New Testament* (Kurt Aland *et al.*, redakteurs, 1966) gee verder die betekenis daarvan – soos dit in die Nuwe Testament gebruik word, en met die meer sentrale en dikwelse betekenis eerste en die sekondêre en perifere betekenis daarna genoem – as self, innerlike lewe, iemand se innerlikste wese, (fisiese) lewe, dit wat lewe het, lewende skepsel, persoon, menslike wese. Die woord $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ het aanvanklik woord, spraak, boodskap, lering en rede beteken. Psigologie beteken dus inderdaad volgens die oorspronklike betekenis van die samestellende woorde daarvan wetenskap van die self of outologie, wat nie strydig met die idee van die mistiese kern van die mens is nie. En net soos die moderne betekenis van die woord mistiek hou die voor-moderne betekenis van die woord $\psi\upsilon\chi\eta$ of *psige* verband met die personale, en selfs totale, mens.

Die kontras tussen die ou en die nuwe psigologie is volgens Ghose goed uitgedruk deur die Russiese filosoof P.D. Ouspensky: Nog nooit in die geskiedenis het psigologie (voor Jung, Assagioli en Maslow, wat verder aan bespreek word – outeur) op so 'n lae vlak gestaan nie. Dit het alle verband met sy oorsprong en sin verloor. Miskien was dit die oudste wetenskap. Ongelukkig is dit nou, wat die wesenlikste daarvan betref, 'n vergete wetenskap...

Volgens Ghose is, wat bewustheid of bewussyn betref, mistiek al daarvan beskuldig dat dit psigologiese toestande voorstel asof dit metafisiese konstaterings sou wees. Maar die psigologiese basis [van mistiek] is volgens hom nog nooit ernstig bevraagteken nie. Volgens die outeur is dit egter al bevraagteken. Die Boeddhiste wat die siel ontken sowel as mistici wat meer van die transendensie as van die immanensie van die Absolute maak doen dit wel.

Mistiek is dan volgens Ghose daardie wetenskap waarin die psigologie van die mens vermeng met die psigologie van God. Die absolute geskeidenheid van die hoër goddelike en die laer menslik psigologiese word nie, soos dit oor die algemeen in die eerste helfte van die twintigste eeu die geval was, gehandhaaf nie. Die belangrikste verandering of oriëntasie wat die mens moet ondergaan is van die vlak van die profane na die heilige, 'n bewustheid van die

goddelike in die mens en buite hom. Die bron en doel van so 'n psigologie is volgens Ghose blootgelê in die sterfwoorde van John Wesley, die agtiende-eeuse leier van die Metodiste: Die beste van alles is dit, dat God met ons is.

'n Kenmerk van die mistiese lewe is volgens Ghose die groot beskikbaarheid van energie en uitgebreide bewustheid, tot so 'n mate dat die mens wat die visioen ervaar feitlik 'n ander wese word. Woongebiede van die gees, *maqam* (Arabies: 'plek'), en *bhumi* (Sanskrit: 'land') gaan oop voor die ingewyde, 'n bewandelaar van wêreld. Dit kom neer op 'n vernuwing of bekering totdat die persoon weet dat die aarde alleen nie sy leermeester is nie. Die mistikus begin om sy voedsel van bosinnelike (bosintuiglike) bronne te ontvang. Hy het 'die Oneindige soos die wyn van 'n reus gedrink' en 'n geheime vreugde, kennis en mag begin om deur die poorte van sy sinne (sintuie) te stroom. Maar hieroor meer verder aan in die hoofstuk.

Die verhouding tussen psigologie en mistiek

Psigologie voor die opkoms van humanistiese en transpersoonlike psigologie

Die woord 'psigologie' is soos reeds gestel afgelei van die ou Griekse woord ψυχη waarvoor Afrikaans en Engels geen goeie enkele ekwivalent het nie. Psigoterapie behoort dus veral die koestering en heling van die gees of siel, die innerlikste wese van die mens te wees.

Volgens Guiley (1991, p. 482) het psigologie nie as 'n aparte, eksperimentele wetenskap van filosofie afgeskei voor die laat negentiende eeu nie. Dit is beïnvloed deur die sewentiende eeuse megenistiese, dualistiese idees van René Descartes, naamlik dat die gees onafhanklik van die liggaam bestaan maar by 'n punt in die brein daarmee in interaksie is. Die psigoanalise van Sigmund Freud het sy beslag teen die begin van die twintigste eeu gekry. Volgens Maslow (1971, p. 167) het Freud uit 'n fisikalistiese, chemikalistiese wetenskap gekom. Hy was 'n neuroloog. En 'n eed wat in druk is het hom aangespoor tot 'n projek om 'n psigologie te ontwikkel wat geheel en al gereduseer kon word tot fisiese en chemiese konstaterings. Dit is waaraan hy hom gewy het. Guiley (1991, p. 482) gaan voort deur te sê dat Freud hom toegespits het op psigopatologie – sy werk bevat meer as vier honderd verwysings na neusoses maar niks na gesondheid nie – en het die nodigheid van 'n sterk ego beklemtoon. Hy het ook aangeneem dat mense gedurig in geestelike konflik is wat verminder maar nooit opgelos kan word nie. Volgens Ghose (1986, p. 634) maak die moderne psigoanalise daarop aanspraak dat dit donker gebiede onderkant die bewuste vlakke tot beskikking van die mens se kennis gestel het. Hoe insiggewend dit ook al met betrekking tot die aap en die tier is, is die psigoanalise [van Freud] uitgesluit van insig in die superbewuste, en word dit deur mistici beskou as minder dan korrek met sy interpretasie van die irrasionele in die mens. Die onontkombare pessimisme van die psigoanalitiese slotsom steek af teen die moontlikhede van selfontwikkeling en sublimering waarna die mistici nog altyd verwys het.

Behaviourisme, nog 'n skool wat in die vroeë twintigste eeu ontstaan het, het die meting van die sintuiglik waarneembare gedrag van 'n proefpersoon sonder die inagneming van sy subjektiewe bewustheid beklemtoon (Guiley 1991, p. 482). Die uitstaande verteenwoordiger van behaviourisme was die psigoloog B.F. Skinner, wie se eksperimente met diere gelei het tot sy beginsels van geprogrammeerde kondisionering deur versterking en beloning. Volgens Ghose (1986, p. 634) het die vroeër fases van die naturalistiese psigologie geen bedenkinge gehad om

die meeste van die parapsigologiese byverskynsels wat soms met mistiese gewaarwording in verband staan na die afvalhoop van verouderde en argaïese ydelhede, wanordelikhede en siektetoestande te verban nie. Eintlik is dit maar as hallusinasies beskou. Een rede vir hierdie algehele swartsmeerdery was dat selfvoldane buitestaanders dit nie nodig geag het om tussen abnormale en supernormale fenomene te onderskei nie. Vir hulle was alles dieselfde – op die beste 'n soort godsdienstige vermaak. Volgens 'n Amerikaanse Kwakerfilosoof, Rufus Jones, is psigologie empiries en sonder 'n leer waarmee dit kan opklim na die transendente.

Carl G. Jung, wat van Freud weggebreek het, was die eerste Westerse psigiater wat die belangrikheid van transpersoonlike ervaring vir geestesgesondheid ingesien het. Hy het aangevoer dat die nadering van die numineuse, nie die behandeling van neuroses nie, die ware terapie is, en dat deur die ervaring van die numineuse 'n mens 'bevry is van die vloek van patologie.' Hy het die proses van heelwording 'individueasie' genoem. Met die oog hierop het Jung die innerlike psigiese landskap met sy onbewuste inhoude, beide persoonlik en kollektief, verken.

Teen omtrent die middel van die twintigste eeu was daar aangroeiende bewyse dat dit vir psigologie nodig was om sig in die eerste plek te wend tot gedrag wat geassosieer was met gesondheid en welsyn eerder as net tot patologie, en dat psigologie dus die potensialiteit van die mens om psigologies te groei en gesond te wees onderskat het. 'n Belangrike en betekenisvolle deurbraak het ontwikkel om van psigologie 'die studie van die mens' te maak – deur die menslike wese as 'n enkele, geïntegreerde organisme, en nie 'n sintese van onafhanklike dele nie, te beskou. Hierdie aksentverskuiwing het natuur- en geesteswetenskap, medisyne, lettere en religie bymekaargebring.

Humanistiese psigologie

Die 'derde mag' van psigologie, soos humanistiese psigologie genoem word, is 'n oriëntasie met betrekking tot die geheel van psigologie eerder as 'n skool of 'n bepaalde gebied. Dit word veral vereenselwig met met Abraham H. Maslow (1908–1970). Na sy opleiding as 'n eksperimentele psigoloog aan die Universiteit van Wisconsin, het hy hom na die begin van die Tweede Wêreldoorlog voorgeneem om psigologie te transformeer tot 'n instrument vir wêreldvrede en die verbetering van die menslike gesteldheid.

Maslow het geglo dat alle mense ingebore geestelike hunkerings het om die heilige te ervaar (Guiley 1991, p. 483) en hulleself te verwesenlik volgens hulle maksimum potensiaal van goedheid. Maslow het hierdie hunkerings 'S-waardes' genoem. Die S staan vir die kenning van Syn, of 'n ten volle geïntegreerde en holistiese toestand. S-waardes sluit waarheid, goedheid, skoonheid, heelheid, transendensie van verdeeldheid, innerlike lewe, uniekheid, volmaaktheid, noodsaak, kompletering, geregtigheid, orde, eenvoud, geestelike rykheid, moeiteloosheid, speelsheid, selfgenoegsaamheid en so meer in.

Maslow was verontrus oor wat hy gesien het as die totale ineenstorting van sosiale waardes in die moderne wêreld. Hy het die devaluering van geestelike ervarings, teer gevoelens, die huwelik, ouerskap en vriendskappe betreur. Hy het gesê dat die ineenstorting van waardes 'n geestelike leegheid geskep het wat toenemende geweld, alkoholisme en drank-misbruik voortbring.

Die wortel van hierdie ineenstorting is volgens hom verdeeldheid, die Cartesiaanse siening dat subjek en objek vir altyd apart is, wat 'n holistiese siening verhinder. Religie en wetenskap is van mekaar geskei sedert die sewentiende eeu. Die gevolg is, het Maslow gesê, dat beide toe te eng gedefinieer is, letterlik vermink is. Die wetenskap kon nie meer met die transendente en die heilige, met waardes en etiek werk nie. Religie, afgesny van kennis en verdere ontdekking, is geforseer om die houding in te neem dat dit niks meer kon leer nie: dat die funderende openbarings daarvan kompleet en ewige waarhede was. Synde die eksklusiewe jurisdiksie van 'n priesterdom het religie vervreem geraak van beide die menslike natuur en die wêreld van die natuur; dit is, dit is verwyder van die alledaagse en gewone, waar volgens die getuienis van al die groot mistici die heilige lê.

Maslow het gesê dat fenomenologie en die eksistensiële filosofie psigologie baie kon bied deur dit van die onderliggende filosofiese fundering te voorsien waaraan dit mank gegaan het. Die eksistensiële filosofie sou lei tot die grondlegging van nog 'n vertakking van psigologie, naamlik die van die ten volle geëwolueerde en outentieke Self en sy sinswyse.

Ofskoon dit waar is dat menslike wesens inherent patologiese nature besit, wat in die psigologie van Freud ondersoek word, het hulle volgens Maslow ook inherent goeie innerlike nature. Hierdie goeie innerlike nature manifesteer as 'n natuurlike strewe na 'n gesonde leefwyse, eerlikheid, kreatiwiteit, medelye, onselfsugtigheid, en so meer. 'n Waarlik selfverwesenlikte en 'selfgeaktualiseerde' individu ('n term wat Maslow geskep het), volwasse, gesond en vervul van lewenslus, is iemand wat sy of haar laer, dierlike, instinktiewe self suksesvol met sy of haar hoër, goddelike self geïntegreer het. Nie een van die twee selwe is ontken, verwerp of 'oorkom' nie.

Die selfgeaktualiseerde individu is gelukkiger, gesonder en meer kreatief. (Maslow het nie kreatiwiteit met groot talent gelykgestel nie – laasgenoemde is volgens hom onafhanklik van goedheid en gesondheid van karakter – maar bloot met die vermoë om enige iets, selfs roetine werk, kreatief te doen.) Selfaktualisering is nie 'n transendensie van probleme nie, want alle mense ondergaan tragedies, pyn en probleme benewens vreugde en gesondheid. Selfaktualisering maak eerder die transendensie van die self meer moontlik.

Maslow het gevind dat die waarskynlikheid groter is dat selfgeaktualiseerde mense, wat deur die hele spektrum van die samelewing aangetref word, van S-waardes bewus sal word. Hulle is ook meer geneig om 'piekgewaarwordings', wat naastenby die nie-religieuse ekwivalent van 'n mistiese gewaarwording is, te hê. Piekgewaarwordings versterk die holistiese uitkyk en verhoog kreatiwiteit. Piekgewaarwordings word vollediger onder DIE AARD VAN MISTIESE GEWAARWORDINGS, **Algemene kenmerke van mistiese gewaarwordings** bespreek.

Volgens Maslow is selfkennis die belangrikste maar nie die enigste weg tot selfverbetering nie. Hy het gesê dat die nuwe mag in psigologie nie behaviourisme en Freudianisme ontken nie maar hulle aanvul en uitbrei.

Maslow het sy alternatiewe teorieë tydens die 1940s bekend gestel. In 1954 het sy boek *Motivation and Personality* 'n groot indruk gemaak. In 1957 het Maslow, Moustakas en ander die eerste formele byeenkomste georganiseer om die nuwe psigologie van stapel te stuur. Verskillende name is daaraan toegeken: holisties-dinamiese psigologie, positiewe psigologie, selfpsigologie, organismiese psigologie, ortopsigologie, ontopsigologie, aksiopsigologie, selfdirektiewe psigologie en persoonpsigologie....

Transpersoonlike psigologie

Humanistiese psigologie was skaars georganiseer of Maslow sien 'n 'vierde mag' daaruit voortkom, wat gedeeltelik daarmee saamval maar dit ook verbygaan. In 1967 het hy hierdie mag 'transhumanistiese psigologie' genoem – 'n term ontleen aan die Engelse bioloog Julian Huxley wat dit in 1957 geskep het. Dit gaan hier om transendente ervarings en waardes, onder meer genoem: uiteindelijke doel, uiteindelijke betekenis, punt Omega en unitiewe bewussyn. Volgens Maslow val die klem op die ervarende individu en sien dit die heiligheid van alle dinge. In 1968 het hy gesê dat humanistiese psigologie 'n oorgangsfase was en die weg berei vir 'n hoër, vierde psigologie. Die nuwe gebied is officieel 'transpersoonlike psigologie' genoem....

Essensieel is transpersoonlike psigologie 'n empiriese ondersoek van bewussyn. Die grondslag daarvoor is tydens die begin van die twintigste eeu gelê deur die psigoloog en filosoof William James, maar dit is vir sowat vyftig jaar nie verder ontwikkel nie. In transpersoonlike psigologie is die ego 'n illusie, iets wat getransendeer moet word sodat die individu met die totale Self kan identifiseer. Liggaam en gees is nie van mekaar afgesonder nie, maar substelsels van mekaar. Transpersoonlike psigologie neem aan dat elke persoon die vermoë tot selfgenesing het.

Die onderskeid tussen humanistiese en transpersoonlike psigologie is dikwels vaag, maar daar is betekenisvolle verskille. Humanistiese psigologie wend sig tot die ontwikkeling van persoonlikheid en die bereiking van doelwitte van die ego, wat in transpersoonlike psigologie as struikelblokke met betrekking tot transpersoonlike realisering beskou word.

Transpersoonlike psigoterapie, wat 'n proefondervindelijke basis of persoonlike ondervinding van die terapeut vra, sluit beide Oosterse en Westerse metodes in om met die bewussyn te werk, insluitende tradisionele Westerse metodes soos droomontleding en beeldspraak; Oosterse meditasie en Joghā; holistiese geneeskunde; uitwendige terapie (bv. massering); en die transpersoonlike ervaring van gewysigde bewussynstoestande as 'n hulpmiddel om hoër toestande te bereik. Tydens 'n transpersoonlike ervaring (Guiley 1991, p. 485) word die bewussyn verwyd om ruimte en/of tyd te transendeer, ten einde met ander bewussyne, fenomene of toestande te identifiseer. Verskillende fenomene, insluitende telepatie, buiteliggaamlike ervarings, heldersienheid, voorkennis, helderhorendheid en swewing in ruimte of tyd is transpersoonlike ervarings.

Die psigiater Stanislav Grof, wat uitgebreide navorsing met LSD gedoen het, verdeel transpersoonlike ervarings hoofsaaklik in twee kategorieë. Die eerste sluit fenomene wat met die materiële wêreld in verband staan in, soos mense, diere, plante, nie-lewende voorwerpe en prosesse....Die tweede kategorie gaan verder as die Westerse objektiewe realiteit om ervarings van 'argetipiese visioene, mitologiese verlope, ervarings van goddelike en demoniese invloede, ontmoetings met onstoflike of bomenslike wesens, en deurleefde identifikasie met die Universele Gees of Suprakosmiese Leegte in te sluit. Die laasgenoemde word deur Grof beskryf as 'die uiteindelijke van alle ervarings...die misterieuse oerleegheid en niksheid wat van sigself bewus is en alle bestaan in die kiemvorm bevat'.

Ervarings wat deur die tradisionele psigologie as patologies geëtiketteer sou word, word in transpersoonlike psigologie ondersoek vir hulle terapeutiese waarde.... Jung se werk speel 'n

belangrike rol in transpersoonlike psigologie, veral sy argetipes....

Psigosintese

Psigosintese, 'n humanisties/transpersoonlike psigologie, het eintlik Maslow voorafgegaan en, soos dit parallel met humanistiese en transpersoonlike psigologie ontwikkel het, elemente van beide geabsorbeer. Psigosintese is miskien die mees mistiese van moderne psigologieë.... Die skepper daarvan is die Italiaanse psigoloog Roberto Assagioli (1888–1974) wat 'n tydgenoot van Freud en Jung was....

Terwyl Freud geïnteresseerd was in Griekse mites en Jung in alchemie, het Assagioli in die rigting van Oosterse filosofie en religie beweeg. Hy het Hindoe- en Boeddhismistiek bestudeer, asook Christelike mistiek. Hy is ook veral deur Plato beïnvloed, veral Plato se beeld van die siel wat 'n donker grot bewoon en later ontdek dat die wêreld, wat die siel as vanselfsprekend aanvaar, slegs 'n skaduwee of illusie is.

....Assagioli het gevoel dat Freud die hoër bewussyn afgeskeep het terwyl Jung weer te veel in beslag geneem is deur die onbewuste....Met sy ontwikkeling van psigosintese het Assagioli dit beklemtoon dat die bewussyn versterk en die onderdrukte dele van die psige weer terugbring en ge-integreer moet word. Hy het homself gesien as iemand wat 'n rol speel soortgelyk aan die van Gautama Boeddha en homself daaraan gewy om andere te help om die verligte toestand te bereik.

Assagioli het gebruik gemaak van verskeie filosofiese en mistiese tradisies en geput uit sy eie mistiese ervarings. Hy het ook voordeel getrek uit die psigologieë wat hom voorafgegaan het. Hy was vaag betreffende die eksakte oorsprong van psigosintese....

Assagioli het geglo dat die bewuste persoonlikheid maar 'n klein deeltjie van die hele wese is. Die onbewuste leef op vier vlakke, insluitende die superbewuste wat 'n weerspieëling vanaf die Hoër Self is.... Soos iemand al meer bewus van die superbewuste word, kom hy of sy ook al meer in harmonie met geestelike magte. Elemente en funksies wat van die superbewuste af kom, soos intuïsie, inspirasie, en estetiese, etiese, religieuse en mistiese ervarings is in staat om beide innerlike en uiterlike wêreldes te verander. Hy het ook baie klem gelê op die belangrikheid van waardes en op die versterking en gebruik van die wil.

Psigosintese is 'n bewuste en beplande rekonstruksie van die persoonlikheid. Dit maak van 'n wye omvang van tegnieke gebruik, insluitende die wat van ander psigologieë oorgeneem is. Kritici voer aan dat psigosintese oppervlakkig optimisties en nie bevredigend in intellektuele dissipline gegrond is nie.

Sakrale Psigologie

Hierdie ervaringspsigologie is deur Jean Houston, psigoloog en voormalige president van die Vereniging vir Humanistiese Psigologie ontwikkel. Dit is gebaseer op oefeninge wat deurweek is van mites, die misterieë en argetipes, met die doel om iemand se volle potensiaal te realiseer en tot kennis van die Hoër Self te kom.

Houston definieer drie ervaringsgebiede: die DIT IS EK, wat die gewone werklikheid is; die ONS IS, die gebied van die kollektiewe onbewuste; en die EK IS, die gebied van God, wat immanent aan die Hoë Self is. Deur te leer om tot die ONS IS toe te tree deur 'rituele teater', word die DIT IS EK ten dienste van die EK IS geplaas. Volgens Houston herorganiseer afrigting in sakrale psigologie iemand se neurologiese bane sodat hy of sy ontvanklik word vir kragtige invloede vanuit die dieper psige en die heeal.

'n Westerse Jogha

Al hierdie moderne psigologieë dra by tot die totale 'menslikepotensiaal-beweging' wat miskien die middele kan verskaf tot die ontwikkeling van 'n ware Westerse jogha. In die 1960s en 1970s is die aandag gewend na die filosofieë en religieë van die Ooste; in die 1980s het dit tot 'n mate begin terugkeer na die Westerse tradisie. Aangesien kruisbestuiwing beide voordelig en onontbeerlik is vir groei, moet die Westerse tradisie nie geïgnoreer nie, maar verken en verlewendig word.

Die psigoterapeutiese evaluasie van mistiese gewaarwordings

Volgens Borchert (1994, p. 12) het die psigoterapie in die jongste jare begin om hulle mening te verander oor die vraag of piekgewaarwordings, veral die relatiewes wat volgens die outeur van hierdie tesis anders as die absolutes nie tot dieselfde mate geneig is om die subjek op die mistiese weg te plaas nie, veel waarde het. Hierdie relatiewe piekgewaarwordings kan volgens Borchert vir diegene wat dit ondergaan belangriker wees as wat die 'n mens sou dink. Verder werp hulle ook meer lig op die mistikus se plek in die samelewing.

Dit is hoofsaaklik psigiaters wat beskrywings versamel van piekgewaarwordings wat, sonder dat hulle 'n radikale verandering in die lewe van die individu en die samelewing aanbring, tog in die persoonlike en subjektiewe sin waarde het. Freud het hulle oseaniese ervarings genoem en hulle is gekenmerk deur die wegval van al die grense van die bewussyn en 'n aangename gevoel van al-eenheid. Die individu voel asof hy insink in en geabsorbeer word deur 'n grenslose oseaan. Die meeste mense het al so 'n gewaarwording, wat hoofsaaklik tydens puberteit, tydens die oorgang van die een periode van die lewe na die ander plaasvind, ondergaan. Maslow het nagegaan of gewaarwordings van hierdie aard ook met mense wat geestelik gesond is gebeur, sonder 'n atmosfeer van krisis. Dit kom wel so voor. Hy beskou hulle as die top van 'n ontwikkeling wat in volwassenheid eindig...

Psigiaters het bewus geword (Borchert 1994, p. 14) van die moontlikheid dat spanning tussen twee verskillende belewenisse van dieselfde realiteit tot waansinnigheid kan lei. Voorheen is gemeen dat 'n persoon wat op hierdie wyse versteurd geraak het van 'n bese besete was en is dit of uitgedryf of die persoon is opgesluit. Indien 'n mistiese psigiese in staat was om die waansinnige gedrag ten spyte van die ang in bedwang te hou, was die mense geneig om sy of haar neurotiese en psigotiese simptome as 'n buitengewone of selfs wonderdadige gawe van God te beskou. Vanaf ongeveer die begin van die twintigste eeu was hulle meer geneig om die mistikus as 'n psigopaat te sertifiseer. Slegs gedurende die laaste paar jaar (Borchert, 1994) is ingesien dat mistiek en geestelike versteurdheid mekaar nie uitsluit nie.

Slegs onlangs is die vraag hoe menslik mistiek is aarselend gevra. Kan mistiese

gewaarwordings by 'n psigiatriese pasiënt voorkom, en omgekeerd, moet elke ervaring van iemand wat uiters versteurd is as 'n morbiede fenomeen geïnterpreteer word? Die psigiater Mark Gyselen handhaaf die volgende mening:

Aan die een kant is mistiese gewaarwordings, net soos menslike liefde, nie die uitsluitlike voorreg van neurosevry individue (indien enige bestaan) nie, en aan die ander kant bied dit die mens 'n geleentheid om meer menslik te wees. Na 'n versigtige analise wys hy 'n outentieke mistiese gewaarwording in die gekompliseerde kliniese beeld van 'n ernstig versteurde pasiënt uit en konkludeer: Psigiatrie moet daartoe kom om hierdie gewaarwording as 'n psigiese fenomeen in sy eie reg te erken. Slegs dan sal die psigiater in die posisie wees om hierdie mense wat op 'n ongesonde wyse reageer te help, en hulle die weg te toon wat uit die doodloopstraat na 'n nuwe lewe lei.

'n Mistiese gewaarwording is dus geen waarborg vir 'n vreugdevolle en rustige lewe nie. Selfs minder waarborg dit 'n lang en gesonde lewe. 'n Groot aantal mistici het aanhoudend gekla oor hulle slegte gesondheid, byvoorbeeld Teresa van Avila (Borchert 1994, p. 15) en Mechthild van Hackeborn...Baie van hulle het ook nie lank gelewe nie...Thomas à Kempis het 91 jaar oud geword, Ruysbroeck 88, maar Franciscus van Assisi 44 en Katharina van Siëna 33... Hildegard het op grond van haar eie waarnemings eenkeer gesê dat God nie dikwels verkies om in 'n kragtige en gesonde liggaam te woon nie.

Stimuli wat aanleiding gee tot mistiese gewaarwordings

Ter inleiding wil die outeur die stelling maak dat om 'n mistiese gewaarwording te ondergaan die persoon 'n sekere ryping daarvoor moes ondergaan het. Iemand wat byvoorbeeld nie bloot met sy gewone verstand en/of gevoelens en/of wil probeer het om by die Absolute of die Volmaakte uit te kom nie, of om met God kontak te maak nie, of 'n poging aangewend het om homself op een of ander manier met die radikale te konfronteer nie, byvoorbeeld met sy eie dood, of met die idee van die heelal as geheel, of met *Dasein* teenoor *Sosein*, of om die uiterste geestelike of fisiese pyn te probeer deurleef nie, of gesweer het dat hy iemand vir ewig lief sal hê nie, of probeer het om in een of ander opsig onoortreflik te wees nie, sal nie 'n mistiese gewaarwording sinvol kan ondergaan nie. Indien hy dit hoegenaamd sou ondergaan sou dit vir hom maar net iets wees wat met hom gebeur het, soos so baie ander dinge wat nie vir hom veel sin gemaak het nie en maklik vergeet word. Indien hy dan daarna toevallig iets oor mistiese gewaarwording sou lees, sou hy dit nie in verband kon bring met wat hy ondergaan het nie en sekerlik ook nie eintlik verstaan het wat hy gelees het nie. Hy sou geen motivering hê om die spesifieke 'gevoel' wat hy gehad het te onthou nie. Hierdie onderwerp word nie dikwels in boeke aangeroei nie, en tog is dit volgens die outeur belangrik om in gedagte te hou. 'n Mistiese gewaarwording kan nie absoluut uit die lug val nie. Indien die absoluut onbekende skielik vlak voor my sou verskyn, sou ek dit nie kon waarneem nie. Die persoon kon bewus en direk aan hierdie ryping meegewerk het of nie. Dit is net soos met baie ander dinge, byvoorbeeld om te handloop of jou verstand te gebruik. Iemand wat vinnig kan hardloop het dalk nooit spesifiek geoefen om dit te doen nie maar was dikwels genoodsaak om aan die hardhandige behandeling van sy aanvallers te ontsnap. 'n Persoon kan sonder dat hy daarvan bewus is sy redeneervermoë ontwikkel as hy baie van skaak, kaartspeel, wiskunde, filosofie of ekonomie hou. So kan iemand hom ook bewus of onbewus, direk of indirek voorberei om 'n mistiese gewaarwording te

ondergaan. Hierdie ryping is miskien weer van sy persoonlikheid afhanklik. Dalk het hy 'n aangebore drang om te radikaliseer. Dalk ondergaan net 'n gebore mistikus betekenisvolle, sinvolle mistiese gewaarwordings.

Evelyn Underhill (1911, p. 178) sê: In die meeste gevalle kom die eerste aanslag van hierdie nuwe bewussyn vir die self so skielik voor, so duidelik van buite af opgelê eerder as van binne af ontwikkel, dat dit 'n bonatuurlike karakter dra. Die tipiese geval is natuurlik die van Paulus: die skielike lig, die stem, die ekstase, die totale wysiging van sy lewe. Wanneer 'n mens 'n studie maak van die getuienis van mistici wat 'n gedetailleerde verslag van die toestand voor hulle bekering nagelaat het, sien 'n mens egter dat die skynbaar skielike bekering as 'n reël in werklikheid die vervolg en resultaat van 'n lang periode van rusteloosheid, onsekerheid en geestelike spanning is. Die dieper gees roer ongemaklik in sy gevangenis, en sy opduik is slegs die laaste van baie pogings om te ontsnap. Die temperament van die subjek, sy omgewing, die vae maar volhardende kommer oor 'n bosintuiglike realiteit wat hy nie kon vind nie maar ook nie kon vergeet nie; dit alles het hom daarvoor voorberei.

Gilbert (1991, p. 87) sê: Die toekomstige mistikus voer ten minste *een of ander* voorafgaande beweging in die rigting van die transendente toestand uit. Dit pas in by die verslae van Christelike, Moslem- en Joodse mistici wat altyd te kenne gee dat hulle aktief na God gesoek het voordat hulle ervarings begin het. Dit bied 'n verklaring waarom sekere stimuli mistiese gewaarwordings by sommige persone laat presipiteer maar by ander nie.

Die regverdiging om die woord 'presipiteer' in hierdie verband te gebruik is volgens die outeur die volgende: Presipiteer is 'n woord wat dikwels in die chemie gebruik word. Twee aparte oplossings, elk helder en deursigtig, maar van twee verskillende soute word bymekaar gegooi en dan vorm daar skielik as gevolg van die chemiese reaksie 'n onoplosbare stof wat neerslaan of presipiteer en die vloeistof 'n melkerige of troebel voorkoms gee. Die woord presipiteer word nou oordragtelik gebruik om die 'onverwagte daarwees' van 'n mistiese gewaarwording aan te dui. Die enigste twee elemente wat hier vir die mistiek van belang is, is (1) dat dit voor die bymekaargooi van die twee vloeistowwe gelyk het of daar 'niks' in hulle was nie (hulle is waargeneem as helder), maar daarna was daar 'iets' in hulle (hulle is waargeneem as troebel of melkerig) en (2) dat dit vinnig gebeur het. Toe die twee oplossings bymekaargegooi is het die sigbare presipitaat dadelik gevorm. So ook, teoreties, kan 'n sekere insident wat bygevoeg word, skielik 'n mistiese gewaarwording skynbaar uit die niet in die persoon laat 'presipiteer'.

Maar watter tipe insident laat die mistiese gewaarwording presipiteer? Gilbert (1991, p. 88)sê net dat dit 'n stimulus is waarvan die spesifieke aard ook afhanklik is van die persoonlikheid, opvoeding, en godsdienstige en kulturele agtergrond van die mistikus. Soos die (al)chemikus goed weet, is dit nie enige twee oplossings wat 'n presipitaat sal lewer nie. Borchert gaan meer breedvoerig in op die verskillende insidente wat mistiese gewaarwordings sal laat presipiteer(sien verder aan).

Nou kan 'n mens ook vra wanneer die gewaarwording deur 'n bepaalde stimulus gepresipiteer sal word. Omdat die volgende mening van die outeur gebaseer is op intuïtiewe insig, is dit miskien 'n verklaring wat op die rasonele vlak nie heeltemal bevredigend is nie: Mistiese gewaarwordings presipiteer sodra iemand genoeg geestelike inhoude, byvoorbeeld

begrippe, gedagtes, voorstellings, kennis, positiewe gevoelens of tegnieke met betrekking tot 'n verhewe onderwerp of ideaal het, hy hom genoeg daarmee besig hou, dit lief het, daaroor dagdroom, dit idealiseer en begeer om dit te vervolmaak. Die bepaalde stimulus of insident, uiterlik of innerlik, wat 'n sekere mistiese gewaarwording laat presipiteer kan enige iets wees wat op 'n manier met die inhoud van die gewaarwording in verband staan, maar die mistiese gewaarwording kan afgesien daarvan onmiddellik geïnterpreteer word as iets wat ten nouste in verband met jou diepste gedagtes en grootste ideale staan. Dit sou belaglik wees om te sê dat toe jy vir die soveelste keer gepeins het oor die wese van jou innerlike die mistiese gewaarwording wat jy net daarna ontvang het veroorsaak is deur die feit dat jy skielik opgehou het om daaroor te dink en 'n stortbad gaan neem het. As jy in die aand nie 'n probleem kon oplos nie en skielik die oplossing het wanneer jy die volgende môre opstaan is die hoofrede vir die oplossing nog steeds die probleemstelling. Die stortbad en die nagrus is natuurlik 'n soort bykomstige rede, maar dit is nie veel meer as die laaste strooitjie wat die kameel se rug gebreek het nie. Dit het dus nie veel sin om te sê dat die lotusposisie of 'n vegetariese dieet onontbeerlik is om 'n mistiese gewaarwording te ontvang nie. As jy 'n tempel vir God, en vir niemand anders as vir Hom nie, gebou het, of genoeg plek in jou hart of gedagtes vir Hom ingeruim het, sal jy nie lank vir Hom hoef te wag nie. Of soos die Oosterlinge sê: As die leerling gereed is, is die Meester daar. En hy sal kom in 'n vorm wat jou tevredestel en nie vir jou vreemd is nie, want jy het reeds die tempel ontwerp om by hom te pas. Dit is die mooi aard van die menslike gees.

Volgens die psigoloog en mistikus Gellert (1994, p. 131) blyk dit uit boeke oor mistiek, en ook uit psigologiese en ander kontemporêre boeke, dat die meeste mistiese gewaarwordings voorafgegaan word deur 'n emosioneel en psigologies onstuimige periode waarby 'n aanslag op die persoon se basiese siening van die wêreld betrokke is. Gellert sien die mistiese gewaarwording dus nie soos die outeur as die bekroning of sluitstuk van 'n geestelike bouwerk nie, maar as die insident wat die verdwaalde skaap help om deur die herder gevind te word of op die regte pad te kom. Die aanslag op die persoon se basiese siening van die wêreld neem volgens Gellert gewoonlik die vorm aan van 'n trauma of ontstellende ervaring wat die ego se houvas op die alledaagse en bekende werklikheid ondermyn. Indien die ego reeds swak en onstabiel is, kan dit uitloop op 'n ernstige depressie; op sy ergste kan dit lei tot 'n senuwee- (dit is emosionele – outeur) ineenstorting of selfs 'n psigotiese episode. As die ego egter genoegsaam ontwikkel en stabiel is, sal dit die transformasie wat plaasvind met veiligheid verduur. Die meeste mistiese tradisies help hierdie aanslag en transformasie aan deur veilige, gedissiplineerde metodes (byvoorbeeld kontemplatiewe gebed, meditasie en so meer). Tog is selfs dit dikwels nie sonder onstuimige, ontstellende voorvalle nie. Want die aard van die transformasie self is pynlik: dit vereis van die ego om van sy heersende posisie as bestuurder af te sien en op die agterste sitplek te gaan sit – om die onbewuste (soos Jung dit definieer) na vore te laat kom en deur die oë daarvan, of, indien die leser dit so verkies, die oë van God, te kyk.

Volgens die outeur sal Gellert sekerlik Paulus se ervaring op die pad na Damaskus gebruik om sy teorie te help bevestig, maar 'n verdwaalde sal 'n wegwysers aanvaar wat die meeste in lyn is met iets wat hy reeds vermoed. Paulus het op die pad na Damaskus reeds baie van die Christelike leer geweet en was besig 'om teen die prikkels te skop'. Dit kan dus weereens gesien word as die bekroning van iets waaraan reeds gebou is. Moontlik is Gellert reg in die sin dat die mistiese gewaarwording die indiwidu soms ook help om 'n blokkade wat hom tydelik verhinder het om vordering te maak te bowe te kom.

Volgens Hepburn (1972, p. 429) realiseer sommige mistiese gewaarwordings net aan die



einde van 'n lang en moeilike religieuse dissipline of asketiese weg; ander gebeur spontaan (soos baie natuurmitiese ervarings); ander word deur dwelmmiddels soos meskalien veroorsaak of kom tydens die verloop van 'n geestesiekte voor. Hier is daar baie om te kritiseer. Volgens die outeur vind die eerste mistiese gewaarwording dikwels nie aan die einde van 'n besonder lang en moeilike religieuse of asketiese weg plaas nie. Dit lyk of Hepburn mistiese gewaarwordings en die mistiese weg verwar. Underhill (1911, p. 169) sê dat Sint Teresa se mistiese gewaarwordings verminder het toe sy al ver op die mistiese weg gevorder het. Soos die outeur dit reeds gestel het, glo hy ook nie dat mistiese gewaarwordings 'spontaan' plaasvind in die sin dat hulle sonder enige verband met die verlede uit die lug val nie. Indien daar genoeg gewone idealisering soos ons dit ken was, dit is nou 'n aktiwiteit op 'n laer as tipies misties-intuïtiewe vlak, kan hulle wel, veral vir die eerste keer, ook deur dwelmmiddels of 'n geestesiekte gepresipiteer word, maar sonder die idealisering sou hulle nie ware mistiese gewaarwordings genoem kon word nie en ook nie as outentieke mistiese gewaarwordings ervaar word nie.

Dit kom vir die outeur voor asof iemand op twee maniere daartoe kan kom om die mistiese weg (wat ook verder aan in hierdie hoofstuk bespreek word) te bewandel. Eerstens kan hy aanvanklik deur 'God' deur middel van 'n besonder kragtige mistiese gewaarwording 'geroep' word, en dit is nie vir hulle vreemd nie, want dit gebeur ook nie sonder 'n soort bewuste of maar vaag bewuste sielkundige voorbereiding nie. Hulle is die 'uitverkorenes' van God, die 'gebore mistikus' en word byna 'gewelddadig' deur Hom gegryp en op die mistiese weg geplaas. Hulle word daarna verder deur 'n geweldige sterk stroom na een of ander bestemming wat ook nie vir hulle heeltemal duidelik is nie meegesleur en hulle gee ook nie om dat dit so is nie; hulle weet dat dit die hoogste vervulling van hulle lewe is. Hulle is deur God gegryp, hulle weet dat hulle soos dit hoort nou Syne is en dit is vir hulle genoeg. Die aanhangers van die 'anderkragskool' sal met hierdie interpretasie saamstem, maar die aanhangers van die 'eiekragskool' sal dit verwerp.

Die ander wyse waarop iemand daartoe kom om die mistiese weg te bewandel is om te voel of te weet dat daar 'n toestand of plek is wat baie uitnemender is as die lewe en wêreld wat op die oomblik syne is. Die persoon voel dat dit sy plig is om daarby te probeer uitkom. Indien hy nie daarby probeer uitkom nie, sal hy ook nie daarby uitkom nie. Dus word hy 'n soeker na die Absolute. Dit is die begin van sy mistiese weg. God het nie na die aarde afgekyk, hom in die menskinders verlustig, skielik een van hulle liefgekry, na die aarde afgeswiep, hom of haar in sy arms gegryp, vir 'n oomblik ekstasies tot in die hoogste hemele opgevoer en afgekom en weer met sorg op die aarde neergelaat nie. Nee, hierdie tweede tipe veg sy eie paadjie vir 'n baie lang tyd. Hy het soos 'n boelterriër aan sy eie idee vasgebyt en laat nie weer los nie. Hy toets alle situasies waarin hy kom met sy intuïsie om te kyk of hulle hom nie dalk nader aan die uitnemender lewe kan bring nie. Indien hy vind dat hulp aan sy medemens hom miskien 'n bietjie nader aan die uitnemender lewe bring sal hy al meer hulp aan sy medemens verleen. Indien hy vind dat hy 'n bietjie nader aan die uitnemender lewe is wanneer hy in die natuur is, sal hy meer tyd in die natuur deurbring. Indien hy lank genoeg daarmee volhou, soms vir baie jare, swig God voor hom. Soms is dit 'n skokkende gebeurtenis, byna teen sy sin, soos in die geval van Thomas van Aquino. God daal af en wandel saam met hom op die aarde, en die aarde verander in die paradys, en die soeker ondergaan vir die eerste keer egte mistiese gewaarwordings. Hy beseft dat hy gevind het, dat hy by die uitnemender lewe uitgekom het, en dit spoor hom aan om nog baie meer van sy lewe te maak. Die aanhangers van die 'eiekragskool' sal met hierdie interpretasie saamstem, maar die aanhangers van die 'anderkragskool' sal dit verwerp.

Nadat God die eerste tipe weer op die aarde neergeplaas het, is hierdie mens in 'n groot moeilikheid. Hy weet nie wat om te doen nie. Hy huil en kerm elke dag en is snags siek van

verlange oor die afwesigheid van God. Die lewe was nooit vir hom baie aangenaam nie en nou is dit nog onaangenamer. Hy keer baiekeer terug na daardie boom waar God hom gegryp en na die hemel vervoer het, maar God kom haal hom nie weer nie. Sy mistiese weg het begin, maar hy is baie onbeholpe. Sy frustrasies ken geen perke nie. Hy oorweeg selfmoord, maar kan in die lig van die ewigheid waarin sy mistiese gewaarwording hom vir 'n oomblik gebring het ook sien dat hy nooit aan die realiteit van God kan ontsnap nie. Uiteindelik soek hy maar – na vele dwalings – verder na God soos die tweede tipe. Na daardie eerste mistiese gewaarwording weet hy baie goed wat hy wil hê – 'n herhaling daarvan, dis al – maar hy sukkel ook meer om soiets te bereik. Soms kry God hom jammer en kom af en voer hom weer 'n ent in die lug op. Dit help baie. Hy kry weer moed. Op die ou end, nadat hy baie swaar gekry en meer van die lewe geleer het, wandel God met hom net soos met die ander tipe. Hierdie mistikus moet egter ook erken dat sy uiteindelijke mistiese gewaarwordings nie presies soos sy eerste een is nie, maar ook nie slegter nie. Hy is tevrede.

Maar hierdie deel van die hoofstuk het ook ten doel om 'n sekere aspek van mistiese gewaarwordings, naamlik stimuli wat hulle presipiteer, uit die breër verband te lig en dit verder afsonderlik te bespreek. Dit berus tot 'n mate op spesifieke navorsingsresultate en die voorgaande word gegee omdat hulle daarsonder in die lug sal hang en nie baie sin maak nie. Die bepaalde stimuli laat 'n mens nie sommer mistiese gewaarwordings ondergaan nie; jy ondergaan hulle omdat jy daarvoor voorberei is of ernstig daarna soek.

Volgens Ghose (1986, p. 632) het sommige mistici as middele om by die goddelike uit te kom hulle toevlug geneem tot vas, asembeheer, meditasie, outosuggestie en monoïdeïsme (absorpsie in 'n enkele idee). Rituele bewegings en danse verskaf in sommige gevalle kontak. 'n Ou metode is die *via negativa* ('negatiewe weg'): 'hoe leër jou gees is, hoe meer vatbaar is jy vir die werking van die Aanwesigheid.' Die hindernisse moet met ander woorde uit die weg geruim word. 'n Ander indirekte – maar nie minder effektiewe nie – middel is die skokterapie van die bloedstollende beelde, psigologies gekoppel aan die argaïese en chtoniese (diaboliese), wat 'n mens in Tibetaanse ikonografie en simbool sien. Kunswerke is erkende geleiers van die numineuse: skilderye van die Soeng-dinastie van Sjina, Gotiese katedrale, Middeleeuse tempelargitektuur in Indië, die Egiptiese Sfinks, musiek soos die *Missa Solemnis* of Sanskrit-himnes van die Hindoes. Die outeur herhaal dat dit 'n dwaling is om te dink dat hierdie dinge op hulle eie 'n mistiese gewaarwording sal presipiteer. Mistiese gewaarwordings en mistiese weë is nie lekker speletjies nie. Dit is iets diepers in die persoon wat die gewaarwording deur middel van hierdie dinge laat presipiteer. Deur op 'n dag vir die eerste keer na die *Missa Solemnis* te luister terwyl jy nog nooit voorheen behoorlik na Beethoven of ander klassieke musiek geluister het nie, en ook geen ware soeker na God of die Absolute is nie, sal jou min of meer koud, jou skouers laat optrek.

Behalwe dat die piekgewaarwordings van Maslow mistiese gewaarwordings insluit lê die wat daarbuite val na genoeg aan mistiese gewaarwordings dat stimuli wat piekgewaarwordings laat presipiteer oor die algemeen ook beskou kan word as presipiteerders van mistiese gewaarwordings (sien DIE AARD VAN MISTIESE GEWAARWORDINGS, **Algemene kenmerke van mistiese gewaarwordings**). Maslow (1971, p. 169) sê: Vir ons doeleindes, dit is die identifisering en bestudering van piekgewaarwordings, kan ons sê dat dit geregverdig is om 'n lys van soorte aanleidings (Engels: triggers; ook stimuli; oorsake; presipiteerders; snellers. Hierdie woorde beteken nie almal dieselfde nie, maar dikwels bedoel die een outeur byvoorbeeld

met 'n presipiteerder wat 'n ander met 'n oorsaak bedoel) tot piekgewaarwordings te maak. Die lys word so lank dat dit nodig word om veralgemenings te maak. Dit lyk asof enige ervaring van ware uitnemendheid, van ware perfektheid, van enige beweging in die rigting van die volmaakte geregtigheid of volmaakte waardes geneig is om 'n piekgewaarwording te laat ontstaan. Nie altyd nie. Maar hierdie is die veralgemening wat ek sou maak vir die baie tipes dinge wat ons ondersoek het. Onthou dat ek hier as 'n wetenskaplike praat. Dit klink nie na hoe wetenskaplikes praat nie, maar hierdie is 'n nuwe soort wetenskap. 'n Dissertasie sal binnekort (volgens Maslow 1971, p. 169) gepubliseer word wat sal aantoon dat uit hierdie humanistiese wetenskap een van die ware vrugbare verbeterings sedert Adam en Eva (Maslow se woordkeuse!) gekom het. Dit is 'n dissertasie oor piekgewaarwordings tydens natuurlike kindergeboorte. En dit kan 'n potente bron van piekgewaarwordings wees. Ons weet baie goed hoe om piekgewaarwordings te bevorder; ons ken die beste manier vir vrouens om kinders te hê, op so 'n wyse dat die geboortegewende moeder geneig sal wees om 'n groot en mistiese ervaring te hê, 'n religieuse ervaring indien u dit verkies – 'n illuminasie, 'n openbaring, 'n insig. Dit is terloops wat hulle dit in die onderhoude noem – om eenvoudig 'n ander soort mens te word aangesien daar, uit 'n taamlike groot aantal piekgewaarwordings, wat ek 'die kenning van syn' genoem het, voortvloei.

Ons moet 'n nuwe woordeskat maak vir al hierdie onverwerkte probleme. Hierdie 'kenning van syn' beteken eintlik die kenning wat Plato en Sokrates van gepraat het; byna, sou 'n mens kon sê, 'n tegnologie van geluk, van suiwere uitmuntendheid, suiwere waarheid, suiwere goedheid, en so voort. Wel, waarom *nie* 'n tegnologie van vreugde, van geluk nie? Ek moet byvoeg dat hierdie die enigste bekende tegniek is om piekgewaarwordings in vaders te induseer. Tydens my en my vrou se ondersoek het dit geblyk dat vrouens gepraat het van piekgewaarwordings deur kindergeboorte (p. 170) maar mans nie. Maar ons het 'n tegniek om mans ook te leer om piekgewaarwordings as gevolg van kindergeboorte te ondergaan. Dit beteken, op 'n sekere saamvattende wyse, om verander te wees, dinge anders te sien, in 'n ander wêreld te leef, ander dinge te weet, in 'n sekere sin 'n beweging na, soos in 'n storietjie, vir altyd daarna gelukkig lewe.

Hierdie verskillende aanleidings tot piekgewaarwordings, wat reeds hoërop ter sprake gekom het, is nou verskillende paaie na mistiese gewaarwording. Tot dusver het ek gevind dat hierdie piekgewaarwordings berig word van wat ons 'klassieke musiek' kan noem. Ek het nie 'n piekgewaarwording deur John Cage of 'n Andy Warhol-fliëk gevind nie, ook nie deur die abstrak-ekspressionistiese tipe skilderye of iets dergeliks nie. Ek het eenvoudig nie. (Outeur – dit mag miskien vir Maslow persoonlik geld, maar oor die algemeen is dit foutief. Mark Rothko wat onder **MISTIEK EN KUNS** bespreek word se styl is abstrak-ekspressionisties. 'n Ander moontlikheid is egter dat 'abstrak-ekspressionisties' 'n woord is wat Maslow êrens gelees en toe individualisties gebruik het om sy gedagtes uit te druk sonder om eers vas te stel hoe die kunskritici die begrip op skilderwerk toepas. Hiermee sou hy maar net doen wat tipiese mistici al oor en oor gedoen het. Hulle gebruik filosofiese en teologiese begrippe anders as wat teoloë en filosowe self dit gebruik. As wetenskaplike behoort hy dit egter nie te doen nie.) Die piekgewaarwording wat die groot blydschap, die ekstase, die visioene van 'n ander wêreld, of 'n ander lewensvlak, berig het, het van klassieke musiek gekom – die groot klassieke musiek. Ek moet ook berig dat dit oorsmelt in dans of ritme. In soverre as wat dit hierdie navorsingsveld aangaan, is daar nie werklik veel verskil tussen hulle nie; hulle smelt in mekaar oor. (Die outeur betwyfel dit, al het hy ook nie soos Maslow navorsing daarvoor gedoen nie, al verstaan hy ook wat Maslow eintlik wil sê. Daar is 'n groot verskil tussen klassieke musiek en blote dans of ritme; hulle lê nie op dieselfde psigiese vlak nie. Die psigiese ervaring van beide eenvoudige dans – nie ballet nie – en ritme lê op 'n veel primitiewer vlak. Daar is minder Platoniese idealisering, teorie – nie noodwendig musiekteorie nie – en herkenning by betrokke as in die geval van die psigiese

beleving van klassieke musiek. Dans en ritme is meer met die sjamans en analfabetiese kulture geassosieer waar 'n mens nog nie in die volle sin van die woord van mistiek kan praat nie. 'n Mens kan dit miskien so stel dat die laere in die hoëre oorgaan, dat die meer primitiewe in die meer geestelike 'oorsmelt', bedoelende dat die meer primitiewe 'n aanloop tot die meer geestelike is, maar dit is baie misleidend.) Ek [Maslow] kan selfs byvoeg dat toe ek netnou oor musiek as 'n weg tot piekgewaarwordings gepraat het, ek dans ingesluit het. Vir my het hulle reeds saamgesmelt. Die ritmiese ervaring, selfs die baie eenvoudige ritmiese ervaring – die lekker dans van 'n rumba, of die soort dinge wat die kinders met dromme kan doen: ek weet nie of jy dit musiek, dans, ritme, atletiek of iets anders wil noem nie. Die liefde vir die liggaam, bewustheid van die liggaam, eerbied vir die liggaam – hierdie is duidelik goeie weë tot piekgewaarwordings. Piekgewaarwordings is op hulle beurt goeie weë (nie gewaarborg nie, maar statisties waarskynlik goeie weë, volgens Maslow) tot die 'kenning van syn', tot die waarneming van die Platoniese essensies, die intrinsieke waardes, die uiteindelijke waardes van syn.

Maslow (1971, p. 171) noem verder dat die volgende piekgewaarwordings kan oplewer: wiskunde, geskiedenis, antropologie (in die sin van met 'n ander kultuur kennismaak), sosiale antropologie, paleontologie en natuurwetenskap.

Volgens Borchert (1994, p. 27) is tot dusver min navorsing gedoen aangaande die stimuli wat aanleiding gee tot mistiese ervarings. Een ondersoek deur Marghanita Laski (*Ecstasy: A Study of Some Secular and Religious Experiences*, Westport, CT, 1968 en *Ecstasy*, Bloomington, IN, 1961) wat op kontemporêre bronne gebaseer is het die volgende resultate gelewer: stimuli wat die algemeenste by nie-gelowiges voorkom is eerstens seks, tweedens die natuur en derdens kuns. By Christene is die orde eerstens kuns, dan religie, dan natuur...

By benadering is die belangrikste stimuli religie, die natuur, die onmiddellike kulturele omgewing, medemense en die persoonlike ego. Die vorms van mistiek wat hierdeur gelewer word het verskillende name gekry: natuurmistiek, dialogiese mistiek, mistiek van die siel, teïstiese mistiek en moderne mistiek. Hierdie vorms is nie skerp van mekaar geskei nie...

Dit spreek vanself (p. 28) dat 'n *religieuse stimulus* agter baie mistiese ontwakings lê. Voorbeelde is 'n liturgiese viering, die lees van die Heilige Skrifte, 'n sekere geloofsartikel en 'n ghoeroe of religieuse figuur soos Jesus, Maria, Boeddha, of Krisjna. Ruysbroeck is veral getref deur die leer van die Drie-eenheid. Hy het 'n plastiese siening daarvan gehad: God as 'n osean wat uitdy en inkrimp in eb en vloed; die goddelike eenheid waaruit drie mense voortkom, drie mense wat weer saamvloei tot eenheid. Hy het dit toegepas op die menslike wese met drie fakulteite (begrip, wil en geheue; van Augustinus geërf – outeur) in een gees, op die mistiese ervaring as uitwaarts en inwaarts vloeiende in God, en op die drie stadiums waardeur daardie mistiese ervaring beweeg. (Die uitdrukking 'mistiese ervaring' word in hierdie geval dus deur Borchert as 'n sinoniem vir die drie fases van die mistiese weg gebruik – outeur. Die woord 'ervaring' kan hier nie met 'gewaarwording' vervang word nie.)

Vir Hadewych (die Nederlandse mistikus van die dertiende eeu) was die deurslaggewende stimulus die insig dat God ook menslik is, iemand wat ons kan liefhê, Jesus. Sy het Jesus na haar sien aankom tydens die mis. Dit het haar gered uit 'n doodloopstraat. Tot dan het sy nie geweet hoe om 'n suiwer geestelike wese lief te hê soos sy in daardie tyd van hoflike liefde probeer doen het nie. In Jesus het sy die vrylating van haar liefdeskrag gevind. Haar mistiek het tekenend geword van hierdie passie vir Jesus.

So ‘n mistiek het baie variëteite. In die Ooste is die teenhanger daarvan Krisjnamistiek – in bhaktijogha (bhakti = toewyding) die persoonlike toewyding van vriendskap met die godmens Krisjna. Mariamistiek het ook sy teenhanger in die Ooste – Sjinese Jin-mistiek en Japanse Kwan-Non-mistiek.

‘n Oomblik van verligting binne ‘n religieuse montering kan deurslaggewend wees ten opsigte van die oorslaan van ‘n meer visuele, simboliese mistiek na ‘n meer abstrakte. Dit word geïllustreer in die lewe van Krisjnamoerti. In 1927, in die kamp by Ommen, waar die aanhangers van die Orde van die Ster in die Ooste jaarliks byeengekom het om hulle voor te berei vir die koms van die Wêreldleermeester, die Maitreia-Boeddha, wie se mondstuk Krisjnamoerti was, het hy gesê dat hy Boeddha gesien het en dat dit ‘n groot vreugde en eer was om een met Hom te mag wees. Daar is gevra wat hy met die uitdrukking ‘die Geliefde’ verstaan. Vir hom het dit alles ingesluit; dit is Krisjna,... dit is die Maitreia-Boeddha, dit is die Boeddha, en tog gaan dit ook verby al hierdie vorme. Wat maak dit saak wat die naam is? Hy het die Orde van die Ster in die Ooste ontbind en wou sedertdien niks meer as ‘n leraar wees nie, want volgens hom ‘kan niemand jou bevry nie, jy moet dit in jouself vind. Hy wat tot (p. 29) bevryding gekom het, het die leraar geword – soos ekself. Elkeen van ons is by magte om die vlam binne te gaan, om die vlam te word.’

‘n Meer algemene stimulus is die *natuur*. Die eensaamheid van die natuur kan verskillende gevoelens by ons opwek – ‘n gevoel van opgeneem word in ‘n groter geheel, en ‘n gevoel van veiligheid, maar ook ‘n huiweringwekkende gevoel van ontsag vir die magtige uitgestrektheid daarvan. Hierdie is religieuse plus romantiese gevoelens, geïntensifiseer deur die natuur.

Die natuur kan ook ervaar word as iets wat sy eie gang gaan, met die voëls wat steeds sing terwyl ons self uiters ongelukkig is. Hierin lê niks misties nie. Wat saak maak is dat ‘n gewaarwording oor ons sweef dat alles met mekaar verbind is, en dat ons een is met hierdie heelal. Dus praat Eckhart van die gewaarwording dat ‘alle grassprietjies, hout en klip, alle dinge Een is’...’n Gewaarwording soos hierdie hoef nie by die indiwidu se gevoelens ingebind te wees nie. Franciscus van Assisi het sy beroemde Lofsang aan die Son, waarin hy alle dinge in die natuur broers en susters noem, geskryf toe hy uiters ellendig was. Byna blind het hy die son geprys as sy broer, al het die sonlig hom gefolter. Natuurmistiek kan verruklike mooi vorms aanneem. Die persoon kan met die voëls en die visse praat, of met insekte, soos Rosa van Lima (muskiete het die lof van God saam met haar gesing)...Franciscus de Sales het die voetspore van wysheid orals in die wêreld gesien...

Moontlik is die gewaarwording (p. 30) van een met die natuur wees waarin alles saamhang die oudste vorm van mistiek. Dit het die pogings wat deur vele ou kulture gemaak is om die natuur se onderlinge verbindings te bepaal geïnspireer. Die piramide van Egipte en Mexiko, megalitiese monumente soos Stonehenge en die komplekse kostuum van die sjaman dui alles in hierdie rigting. Arabiese astrologie en matesis, Egiptiese hermetika, getallemistiek en alchemie is almal pogings om die kosmos te peil op grond van die gewaarwording dat alles met mekaar verband het en eintlik ‘n eenheid is...Baie hiervan word nou as okkultisme van die hand gewys en is deur die wetenskap oorboord gegooi. Tog het dit daarin geslaag om baie aantreklik te word in die twintigste eeuse mistiek, veral as gevolg van die siening wat hierdie esoteriese denke inspireer maar verlore geraak het in ons tegniese kultuur; die siening dat die kosmos ‘n organisme is waarin elke ding afhanklik is van alle ander dinge, verbonde is aan alle ander dinge en deel het aan die lewe van dieselfde Siel. Wat meer is, is dat (p. 31) die gedagte dat elke menslike wese ‘n mikrokosmos (‘n organisme op klein skaal, wat ‘n organisme op groot skaal,

bekend as die makrokosmos, weerspieël en opsom en deel daarvan vorm) is, die objek van hernieuwe belangstelling geword het en die vraag stel na die plek van die mens in die groot onderling verwante geheel...

Kultuur in die sin van 'n omgewing wat deur mense geskep is, stimuleer ook dikwels mistiese gewaarwordings. 'n Gedig, 'n skildery, musiek, 'n kerk, Gregoriaanse koraal, wierook, 'n stad, 'n boek, of selfs 'n oorlog, of 'n koekie en tee het moontlik al op een of ander tyd 'n mistiese gewaarwording laat presipiteer. Gevalle van hierdie aard word wikkels in verslae van kontemporêre getuies en by moderne skrywers aangetref. Die mistiek wat na vore kom sluit nie juis aan by Westerse religieuse mistiek nie, maar is meer soos die mistiek van die Japane Zen, waar kulturele nastrewings inderdaad gebruik word om die geskikte stemming vir mistiese gewaarwordings aan te kweek: boogskiet, 'n tuin netjies hark, teedrink, skilder, paradoksale spraak, za-zen (sit-in-bewustheid) tydens die daaglikse roetine...

Die medemens (p. 32) kan ook aanleiding gee tot 'n mistiese ontwaking. In die geval van Ghandi het die konfrontasie met 'n uitgeworpe paria in die wagkamer van 'n stasie gelei tot 'n fundamentele verandering in homself en sy lewenswyse. Vir Franciscus van Assisi was melaatses die uitdaging. Hulle was vir hom afgrysig, maar hy het liefde aan hulle betoon wanneer hy hulle teëgekom het...

Die stimulus (p. 33) tot mistiek hoef nie altyd van buite, van religie, kultuur, natuur en 'n ander persoon, te kom nie. Dit kan ook voortspruit uit die begeerte om dieper in die eie bewuste in te dring, of groei uit die opvatting dat God vir ons toeganklik is in die dieptes van ons wese. Die mistiek wat op hierdie wyse ontstaan is 'n (p. 34) mistiek van die siel; 'n mens kan maar sê dat die innerlike wese na die oppervlakte kom en deurbreek in die bewuste.

Dit lyk of Borchert se 'stimuli' in die volgende twee groepe ingedeel kan word:

(1) Stimuli wat bloot tot 'n onmiddelik op die stimulus volgende, kortstondige mistiese of piekgewaarwording aanleiding gee. Dit plaas nie die subjek noodwendig op die mistiese weg nie. 'n Goeie voorbeeld hier is die koekie en tee. Kyk in hierdie verband ook na **Die mistiese weg** wat die volgende subhoof is en waaronder mistiese mislukkinge bespreek word. Dit lyk of hierdie stimuli oor die algemeen, vanuit die menslike oogpunt, meer toevallig is en van buite die psigologiese subjek kom.

(2) Stimuli, soms herhaaldelik, wat iemand op die mistiese weg plaas, stimuli wat selfs reeds die die mistiese weg genoem kan word, en wat onder meer ook deur 'n mistiese gewaarwording, of 'n reeks mistiese gewaarwordings gevolg kan word, of hulle insluit, of geen van beide nie. In hierdie groep is die beoefening van mistiek, of bewandeling van die mistiese weg, sonder gepaardgaande mistiese gewaarwordings moontlik. Borchert (1994, p. 15) noem dan ook dat dit voorkom asof mistiek nie die eksklusiewe terrein van die mistikus is nie. 'n Goeie voorbeeld van hierdie tipe stimuli is die begeerte om dieper in die eie bewuste in te dring. Elke herhaling daarvan is reeds 'n meditasie. Dit lyk of hierdie stimuli oor die algemeen meer 'n willekeurige langtermynonderneming van die subjek is of daarin oorgaan.

Die onmiddellike psigologiese nawerking van 'n mistiese gewaarwording

'n Egte, groot mistiese gewaarwording het 'n diepgaande onmiddellike nawerking op die emosionele, etiese, estetiese en rasonale inslag. Die persoon voel baie diep, sy emosies is baie

intens. 'n Stortvloed van positiewe gedagtes en gevoelens bars uit teenoor almal en alles. Hy vergewe sy vyande, hy wil menslik teenoor hulle wees. Alles rondom hom is aangrypend mooi – klanke is kristalhelder, nuut en skoon, hy kan tot die bome omhels en die grond soen. Dit is eenvoudig vir hom probleemloos duidelik wat God is. Dit is nie nodig om daarvoor te redeneer nie; hy sien Dit, hy weet Dit, hy is in Dit. Die deurmekaar stukke van die legkaart van die lewe pas net skielik almal vanself in mekaar. Dis asof 'n bomenslike en volmaakte almag hom 'n rukkie gelede vir 'n oomblik in besit geneem het, en die nawerking van hierdie wonderwerk nog so groot is dat hy nog steeds alles en almal vanuit 'n uiteindelik bevredigende ingesteldheid kan ervaar. Kyk ook onder MISTIEK EN KUNS, **Musiek** na Sullivan se interpretasie van Beethoven se Strykkwartet opus 131. Die tweede tot vyfde dele van die kwartet is volgens Sullivan 'n uitbeelding van die onmiddellike psigologiese nawerking van 'n mistiese gewaarwording.

Algemene kenmerke van die mistiese weg

'n Mens vra jou af wat psigologies kenmerkend of tiperend van mistiese weë is. Soos ons reeds gesien het is dit 'n lewenstaak wat die individu self onderneem. Hy kan deur God geroep word, maar hy antwoord nog altyd self ja daarop en besluit om te volg. Waar aanvanklike geïsoleerde maar egte mistiese gewaarwordings 'n groter dualiteit tussen die ewige en die tydelike, tussen die Absolute en die relatiewe, tussen God en mens in die innerlike ervaring van die individu tot gevolg het, omdat hy of sy nie weet hoe om die mistiese gewaarwording te laat voortduur of plaasvind nie en gou weer verval in sy veelvoudige, gebroke, botsende aardse sienings, lei mistiese weë egter na die uiteindelijke heling van die verdeeldheid.

Maar dit is nie net persone wat aanvanklik 'n sterk mistiese gewaarwording ondergaan het wat hulle op die mistiese weg begewe nie. Volgens die mistici (Ghose 1986, p. 635) lewe die meeste mense in 'n tronk waarvan die mure dik is van hulle eie ego's, sintuie en eng belangstellings. Maar party van die gevangenes ontwikkel 'n hartstog om teen die mure uit te klim en na 'n vrye horison te beweeg – 'n awontuur met idees, indien niks meer nie...

Maar indien, volgens Ghose, die onderskeiding tussen liefde en kennis enigsins geldig is, is menslike prestasies waarskynlik toe te skryf aan liefde, aangesien volgens Aristoteles die intellek uit sigself niks kan beweeg nie. Sonder die aandrang wat ons in ons harte voel sal mistiek kragteloos wees en versink tot berusting, soos soms al gebeur het.

Volgens Ghose is om te wil wat die Opperste wil die groot geheim, die *primum mobile*. 'Niks brand in die hel nie behalwe eiewil.' Die mistikus probeer om aan hierdie kennis en beweeglikheid te beantwoord selfs al sou hy genoodsaak wees om hom vir lang of kort periodes van die samelewing te onttrek. Maar onttrekking sonder terugkeer na die samelewing is nie afgerond nie. As wetenskaplikes van die psige dring die mistici egter aan op die voorrang van die innerlike faktore.

Volgens Ghose (p. 634) is die rol wat identifikasie op die mistiese weg speel die volgende: Die toestand van aanwakking of verlewending [van die menslike siel] word bevorder deur die gee van aandag op 'n gekontroleerde wyse. Dit is gebruikelik om te konsentreer op 'n voorwerp of idee, op een of ander fokus wat gekontempleer kan word. Volgens die Indiese formule moet 'n mens om God te vereer soos hy word (*devam bhutva devam yajet*). Fisiese en geestelike oefeninge, wat metodes van verering en gebed insluit, is ontwikkel om te word wat jy kontempleer. Volgens die outeur van die tesis sal die persoon wat die aanvanklike mistiese

gewaarwording ontvang het ook poog om dit weer op te roep, om weer in daardie hemelse toestand te wees. Hy probeer hom inleef, hom weer verplaas in die aanvanklike mistiese toestand. Hierdie poging kan ook beskou word as die begin van meditasie, of die intensiewer voortsetting daarvan indien hy voor die aanvanklike mistiese gewaarwording reeds gemediteer het.

Die oorgang van 'hier' na 'daar' is volgens Ghose (1986, p. 834) 'n veelbewoë gebeurde. Droë tydperke breek aan, afwykings, geweldige veranderings, versoekings. As daar vervoerings en blou hemele is, is daar ook onheilspellende angste en totale godverlatenheid, huilende woestenyne en 'donker nagte van die siel' wat deurleef word. Selfs trane van vreugde, hare wat rys, stigmata (liggaamlike merke of pyne) en parapsigologiese fenomene is in hierdie verband nie onbekend nie.

Onder ander ontdekkings langs die mistiese weg is die van ambivalensie, of die alternatiewe wyses om na die wêreld te kyk: die tydelike teenoor die ewige. Die tweevoudige siening kenmerk die heilige wie se lewe 'n kruispunt van tyd en tydloosheid vorm. Mistiese psigologie veronderstel 'n transendente fakulteit, in die verborgenheid, anderkant die drempel. Dit is gekoppel aan 'n deurbraak en kon sig nooit sonder herhaalde verifikasie gehandhaaf het nie. (Ghose sinspeel hier ook op die mistiese gewaarwording – outeur.) Dit was in baie opsigte 'n bewaakte geheim wat vir die bevoegde uitsonderings bedoel was. Die eksperiment was aan gevare onderworpe en slegs die gedissiplineerdstes sou nie daardeur omvergewerp word nie. Die opwekking van energie, infusie van genade, konfrontasie met verskillende vlakke van realiteit het spanninge en probleme geskep. Hiervandaan die aandrang op gematigdheid en ewewigtigheid aan alle kante. 'Hoe hoër die liefde, hoe groter die pyn', het 'n stem die dertiende-eeuse Duitse mistikus, Mechthild von Magdeburg vertroos. 'Glo my, kinders', het 'n veertiende-eeuse Duitse mistikus, Johannes Tauler geskryf 'iemand wat baie van hierdie sake wil weet moet dikwels in die bed bly want die raamwerk van sy liggaam is nie in staat om dit te dra nie'.

Hierdie opstote van 'mistiese slegte gesondheid' vorm deel van 'n ontwikkelende bewustheid wat moet deurwerk en aanpas by gewoontes van traagheid en ander weerstand in die sisteem en by 'n onvermoë om die ontluikende magte en hulle vereistes te steun. Af en toe 'n bietjie ongebalanseerdheid en wisselvalligheid behoort niemand te verbaas nie. Die moontlikheid van verskuilde dieptes van die bewussyn waar diskursiewe denke nie meer nodig is nie is een van die basiese uitgangspunte van die psigologie van Jogha of mistiek. Dit vorm 'n weerlegging van die formule van die sewentiende-eeuse Franse filosoof René Descartes: *cogito ergo sum* ('ek dink, daarom is ek'). Syn kan bestaan sonder *cogito* (of *ratio*, 'rede') in 'n direkte bewustheid van dinge wat die funksie is van intuïsie (*pradjna*).

Volgens Ghose (1986, p. 629) is emosionalisme en gesuiwerde emosie baie uiteenlopend. Emosionalisme, wat 'n soort onsuksesvolle ekstase is, kan die gevolg wees van ongesuiwerde elemente in die wese; dit kon ook 'n toegewing of onvermoë wees om die vloei of aanraking van bo te behou. Die natuurlike toestand van die mens en, nog te meer, die van die ware mistikus is sereen en nie in beroering nie. Van al die vorms van ervaring bevestig mistiek die aansprake van religie en word dit gesien as die verskaffer van 'n voorsmaak van die lewe na die dood.

Volgens Borchert (1994, p. 16) is mistiek nie net 'n gewaarwording nie maar ook 'n kreatiewe proses waarmee aan die oorspronklike gewaarwording vorm gegee word met onder andere simboliek, woord en daad; musiek, drama en dans; skilder-, beeldhou- en bouwerk

(uitgebrei en gewysig deur outeur). Terwyl dit plaasvind, is 'n mistiese gewaarwording helder en eenvoudig, maar na die afloop daarvan kom dit obskuur en ongevorm voor en laat 'n ongemaklike gevoel van spanning, 'n bewustheid dat iets nie strook met die persoon se gewone aktiwiteite, met daaglikse ervaring of met die omgewende wêreld nie. 'n Mens kan eenvoudig maar probeer om die innerlike konflik te omseil, of dit oplos deur na die gebaande weë terug te keer, maar mistici is nie in staat of bereid om dit te doen nie. Hulle word bedreig deur chaos en vind verligting deur hulle met hulle gewaarwording besig te hou vorm daaraan te gee. Hulle kom keer op keer daarna terug. Ruysbroeck (p. 17) het 'n stortvloed eenders klinkende woorde in elf verhandelinge vasgevang en sy gedagtes herhaaldelik baie draaie laat loop om tot helderheid te kom.

Soos die skeppende kunstenaar is die mistikus op 'n uiters steurende wyse daarvan bewus dat iets nie heeltemal reg is nie. Die sosiale orde, met sy wêreld van denke, sentimente, spreektaal en godsdiens – die hele kulturele netwerk – bepaal ons denke en handeling tot so 'n mate dat dit moeilik is om enige alternatief te sien of aanvaar. Die vae gevoel dat alles nie inmeekaar pas nie, dat daar iets meer en anders is wat in ag geneem moet word, gaan nie outomaties met hersiende denke gepaard nie. Die moet bietjie vir bietjie ontwikkel word, teen die stroom, deur te leer om saam te leef met die spanning tussen 'n terugkerende visioen wat aanhou om onder die bewussynsdrempel te verdwyn en die bedrywighede van die daaglikse lewe wat hulle so duidelik en (skynbaar) samehangend aan die wakende bewussyn opdring.

Hoe is dit moontlik om alledaagse taal te gebruik om iets te sê wat bykans onsêbaar is, en op so 'n manier dat dit verstaan, en nie misverstaan nie, sal word? Slegs wanneer vorm aan iets gegee is sal die waarde daarvan onloënbaar wees. En gewoonlik is die bevrediging en verligting van korte duur. Die spanning skyn slegs gedeeltelik verlig te word. Dit is klaarblyklik dat enige persoon wat graag mistiese gewaarwordings, hetsy intens of nie, wil ondergaan, een of ander soort talent moet hê. Dit kan literêre talent wees, die vermoë om iets te organiseer (of orde uit chaos te skep), artistieke talent, of 'n instinktiewe begrip van die kuns hoe om te lewe. Die wat dit nie het nie het 'n gids nodig – 'n persoon wie se wysheid nie boekkennis is nie, maar werklik dinge ervaar het wat in mistiese tekste genoem word; iemand wat insig het in wat in iemand anders aangaan. So 'n gids is 'n bekende figuur in alle mistiese bewegings en het verskeie name – meester, leermeester, geestelike opsiener, ghoeroe. Een van die belangrikste bekwaamhede wat hierdie gids moet hê is dat hy nie afhanklikheid sal kweek nie maar die student selfvertroue leer en hom slegs op sy weg vergesel.

Die mistiese gewaarwording waarna mense soek is altyd dieselfde maar elke ekspressie daarvan is anders. Hierdie wet tree in werking sodra die mistikus probeer om te verduidelik wat gebeur het. 'n Simboliese en tydlose gebeure word geuiter in baie woorde en soos krale uitgestring in tyd. Wat verhaal word, kom uit die geheue en weglatings, vooroordeel en veranderde gevoelens het almal 'n effek. Wat meer is, is dat elke taal kultureel gekondisioneer en 'n swak voertuig is om hoogs individuele impressies na andere te karwei. Verdere faktore is die persoonlikheid, psige, karakter, talente en opvoeding van die spreker en of genoeg tyd beskikbaar is om die gewaarwording in woorde om te sit.

Later in sy boek sê Borchert (1994, p. 364) dat daar honderde boeke beskikbaar is om ons alles te leer wat nodig is om te weet aangaande elke moontlike mistiese weg, oud of nuut. Duisende boeke meer is geskryf oor die onderwerpe van seksualiteit, die huwelik en elke

moontlike aspek van liefde; tog kan 'n mens nie liefde beoefen op die oomblik dat jy 'n boek bestudeer nie, al gee dit ook goeie raad. Elke geval het sy eie rigting, beperkings en moontlikhede. Die geheim van sukses is om jou eie weg te ontdek en te volg.

Die outeur is van mening dat die kenmerke van 'n bepaalde persoon se mistiese weg sal afhang van sy persoonlikheid en omstandighede. Die persoonlikheid van die toekomstige mistikus word verder aan bespreek. Die ontdekking, gewoonlik skielik, van verskuilde moontlikhede van so 'n peillose suiwerheid en diepte in die psige gee soos reeds genoem soms aanleiding tot tydelike vreemde gedrag. Dit kan nie net vir die buitestaander vreemd voorkom nie maar ook vir die toekomstige mistikus self. Daarna sal die persoon geleidelik in die rigting van beter psigologiese aanpassing beweeg as wat hy gehad het voor hy of sy hom op die mistiese weg begeef het. Hierdie aanpassing sluit die mate van handeling, sintuiglikheid, emosionaliteit, nadenkendheid en intuïtiewe begrip in. Die volgende drie voorbeelde kan genoem word. Iemand wat geneig was om emosioneel en impulsief te oorreageer sal na die vind van die ongelooflike mistiese anker en sy moontlike gepaardgaande tydelike drama geleidelik meer selfbeheersing begin toepas. Selfbeheersing is nou vir die eerste keer moontlik omdat die anker innerlike ontspanning en bewuswording van insig en kreatiwiteit moontlik maak. Net so sal iemand wat, in 'n poging om geestelike vastigheid te vind, net voortdurend gesit en kompulsief dink het, as gevolg van die nuwe mistiese anker met sy moontlike drama ontspan en begin opmerk en meeleeft en doen. Dit is nie net wanaangepastes wat hulle op die mistiese weg begeef nie. 'n Mens kan ook uit die genot van pure gesonde groei skielik 'n ongelooflike ewige anker vind wat aanvanklik miskien 'n bietjie drama veroorsaak maar gou lei tot nog gesonder groei en florering.

Vir die mistikus is die Absolute die belangrikste, nie hyself nie, of so sien hyself dit ten minste. Die 'absolute' mistikus is die persoon wat nie soos die 'relatiewe' mistikus net 'n sekere tipe mistiese gewaarwording ondergaan nie, maar absoluut deurdronge en dronk van God min of meer alle tipes mistiese gewaarwordings, naamlik die ongedifferensieerde, die drie introvertief gedifferensieerdes: met intuïtiewe spieëling van denkkategorieë in mekaar, met intuïtiewe insig in rasonale probleme, en met innerlik sintuiglike voorstellings; die twee ekstrovertief passiewes: met of sonder fantasieverskynsels; en die ekstrovertief aktiewe. (Kyk na die **Klassifikasie van die soorte mistiese gewaarwordings** onder DIE AARD VAN MISTIESE GEWAARWORDINGS.) Net so kan iemand hom of haar op die absolute mistiese weg in plaas van op 'n relatiewe begewe. Dit is ook moontlik dat iemand wat, soos die meeste aspirantmistici, aanvanklik op 'n relatiewe mistiese weg geloop het en sukses daarmee behaal het, haar later op die absolute mistiese weg bevind.

Schau alle Ding in Gott, und Gott in allen an,
du siehst, daß alles sich in ihm vergleichen kann.

Soll ich mein letztes End und ersten Anfang finden,
so muß ich mich in Gott und Gott in mir ergründen.
Und werden das, was er: Ich muß ein Schein im Schein,
ich muß ein Wort im Wort, ein Gott in Gotte sein.

(Angelus Silesius, uit die *Gerubynse Wandelaar*)

Die fases en tegnieke van 'n paar verskillende mistiese weë

By wyse van inleiding kan die volgende gesê word: volgens Ghose (p. 634) maak die onderverdelings of subvelde en kreatiewe aspekte van die menslike gees deel uit van die psigologie van die mistici en is een van die oudste tradisies van die mensdom. Die ou Indiese psigologie het bewussyn in drie subvelde verdeel: die wakkertoestand (*djaghrat*), droomtoestand (*svapna*) en slaaptoestand (*soesjoepti*), en 'n vierde (*toerija*) bygevoeg wat die bewuswees van die mens se suiwer selfbestaan of syn is. Die viervoudige skaal stel die trappe van die synsleer voor waarmee die mens terugklim na die bron, die absoluut goddelike. Ghose vermeld nie hier hoe die mistikus by *toerija* uitkom nie. Die outeur staan baie skepties teenoor hierdie viervoudige skaal. Indien die derde trap reeds slaap is, wat is die vierde trap dan – dood, onbewustheid?

Griffiths (1989, p. 150) stel 'n ander skaal voor. Hy sê dat die psigologie, in die lig van die siening dat ons bewussyn reeds met die Groot Ontploffing in die kiem bestaan het en tydens die ewolusieproses tot uitvouing gekom het, hom vandag onder andere daarmee besig hou om die kompleksiteit van die menslike bewussyn te ondersoek. Daar word besef dat die rasonale bewussyn waarmee ons die heelal observeer en ons fisika ontwikkel self net een stadium in die ewolusie van bewussyn is. Ons weet nou dat ons na vlakke van voorbewuste lewe onderkant ons teenwoordige rasonale bewussyn kan gaan en dat dit heel wetenskaplik op so 'n manier gedoen kan word dat die verskeie bewussynsvlakke, of beter, die onderbewuste, binnegegaan kan word. Dit is byvoorbeeld moontlik om in die bewussyn terug te gaan na die primordiale ongedifferensieerde toestand voor mentale bewussyn ontwikkel het. Dit is ook moontlik, soos ons veral deur die Oosterse mistiese ervaring weet, om bokant die teenswoordige vlak van bewussyn na superbewussyn te gaan. Westerse psigologie gee nou hieraan aandag. Ken Wilber praat van die spektrum van bewussyn, soos hy dit noem, vanaf die primitiewe bewussyn waar daar bloot identifikasie met die liggaam is tot die superbewuste opperste toestand waar totale syn in totale bewussyn bereik word. Dit is dan die siening wat in die hedendaagse wetenskap na vore kom. Volgens die outeur sou die taak van die wordende mistikus in hierdie geval dan wees om die weg na die superbewussyn te vind en dit sy tuiste te maak. Griffiths vermeld nie hier die tegnieke om daarby uit te kom nie.

Een van die mees antieke en aanvaarde onderverdelings van die innerlike vermoëns van die mens was nog altyd die van sintuiglike waarneming, emosionaliteit of gevoelens, denke en intuïsie. Dit stem ooreen met aarde, water, lug en vuur. Die kind begin om sintuiglik waar te neem, later breek gevoel met betrekking tot sekere waarnemings deur, nog later kristalliseer denke uit die gevoelslewe, en as denke ten volle tot ontluiking gekom het breek die intuïsie, wat met die mistiese geassosieer word, deur. Die mistiese gewaarwording is vuur. Die taak van die aspirerende mistikus wat so 'n siening aanhang is om sintuiglike waarneming, gevoel en verstand agtereenvolgend ten volle te laat realiseer sodat die vuur van die mistiese kan deurbreek. (Kyk in hierdie verband ook na die gedig *Die Sonderling* van Sheila Cussons wat onder MISTIEK EN KUNS, **Kuns wat in tyd afspeel**, *Letterkunde* aangehaal word.)

Hierdie soort voorstellings van die mistiese weg eindig dan met mistiese gewaarwording, dit waarmee die mistiese weg van die 'anderkragskool' soos beskryf in **Stimuli wat aanleiding gee tot mistiese gewaarwordings** ook kan begin. Dan behoort die mistikus egter nadat die eerste mistiese gewaarwording gerealiseer het soos in die voorgaande paragraaf verduidelik is nog verder te kan gaan en die weg te kan voortsit na wat die Christene deïfikasie of eenwording noem. Maar dan is hierdie mistiese weg nie volledig tot by sy uiteinde beskryf nie en is die eerste mistiese gewaarwording dan ook nie 'n onverwagte geskenk soos die 'anderkragskool' dit wil hê

nie, maar weereens 'n variasie van die eiekragstipe mistiese weg. Die sienings lyk tot 'n mate weersprekend en skep verwarring. Die outeur glo (1) dat almal moontlik is en (2) die afsonderlike sienings miskien te simplisties is en met fyner en ryker psigologiese analise dalk geïntegreer kan word tot 'n enkele stelsel wat as sleutel tot die meerderheid mistiese weë kan dien.

Volgens Underhill (1911, p. 169) is die fases van veral die Christelike mistiese weg die volgende:

1. Die Self se ontwaking tot bewustheid van Goddelike Realiteit. Hierdie ervaring, wat gewoonlik kort en goed afgebaken is (en waarin 'n aanvanklike mistiese gewaarwording die hoofrol speel – outeur), gaan gepaard met intense gevoelens van vreugde en verhevenheid.
2. Die Self, vir die eerste keer bewus van Goddelike Skoonheid, besef deur kontraswerking sy eie eindigheid en onvolmaaktheid, die veelvuldige illusies waarin dit gedompel is, die geweldige afstand wat dit van die Een skei. Die pogings daarvan om deur dissipline en kastyding alles wat in die pad van vordering tot eenheid met God staan uit die weg te ruim word *Suiwering* (Engels: *purgation*) genoem. Dit is 'n toestand van pyn en inspanning.
3. Wanneer die Self deur Suiwering van die 'sinlike dinge' losgemaak is en die deugde aangekweek het wat 'versierings van die geestelike huwelik' is, keer die vreugdevolle bewustheid van die Transendente Orde in 'n verhoogde mate terug. Soos die gevangenes in Plato se 'Grot van Illusie' het dit ontwaak tot kennis van Realiteit en langs die harde en moeilike pad na die mond van die grot opgeworstel. Nou sien dit die son. Dit is *Illuminasie*, 'n toestand wat baie van die stadiums van kontemplasie, 'grade van gebed', visioene en wedervarings van die siel soos deur Sint Teresa en ander mistici beskryf insluit....Illuminasie is by uitnemendheid die 'kontemplatiewe toestand'. Dit vorm saam met die twee voorgaande toestande, die 'eerste mistiese lewe'. Baie mistici kom nooit verder as dit nie; en aan die ander kant het baie sieners en kunstenaars wat gewoonlik nie saam met hulle gegroepeer word nie die ervarings van die geïllumineerde toestand tot 'n sekere mate met hulle gedeel. Illuminasie bring 'n sekere vertrouwdheid met die Absolute, 'n gevoel van die Goddelike Teenwoordigheid met sig mee, maar nie ware eenwording daarmee nie. Dit is 'n toestand van geluk.
4. In die ontwikkeling van die groot en inspanningsvolle soekers na God word dit gevolg deur – of soms by tye vergesel van – die vreeslikste van al die ervarings van die Mistiese Weg: die finale en volledige reiniging van die Self, wat deur sommige kontemplatiewe die 'mistiese pyn' of 'mistiese dood' genoem word, en (p. 170) deur ander die Reiniging van die Gees of *Donker Nag van die Siel*. Die bewussyn wat sig tydens illuminasie verlustig het in die gevoel van die Goddelike Teenwoordigheid, gaan nou gebuk onder 'n ewe intense gevoel van die Goddelike Afwesigheid, en leer om die persoonlike bevrediging wat die mistiese visioen oplewer te skei van die realiteit van die mistiese lewe. Soos tydens Suiwering die sintuie gewas en verootmoedig, en die energie en belange van die Self gekonsentreer is op transendente dinge, so word die suiweringsproses nou uitgebrei na die middelpunt van ekheid, die wil. Die menslike instink tot persoonlike geluk moet doodgemaak word. Dit is die 'geestelike kruisiging' wat al so dikwels deur die mistici beskryf is: die groot troosteloosheid waartydens dit voorkom asof die siel deur God verlaat is. Die Self gee nou sigself oor, die individualiteit en die wil daarvan, volkome. Dit begeer niks, vra niks, is volslae passief, en dus gereed vir eenwording.
5. *Eenwording*: die ware doel van die mistiese soektog. In hierdie toestand word die Absolute Lewe nie bloot soos tydens Illuminasie deur die Self waargeneem en geniet nie, maar is *een* daarmee. Dit is die doelwit waarna al die vorige skommeling van bewustheid geneig het. Dit is 'n toestand van ewewig, van suiwer geestelike lewe; gekenmerk deur rustige blydschap, deur toegeneemde vermoëns, deur intense sekerheid....In die gevalle van sommige van die grootste

mistici – Sint Teresa is ‘n voorbeeld – verminder eerder as vermeerder die hoeveelheid ekstatische transtoestande (ekstatische mistiese gewaarwordinge – outeur) nadat die toestand van eenheid bereik is, terwyl ander die hoogtes bereik deur ‘n pad wat alle vreemde gedrag ter syde laat.

Eenwording is die permanente vestiging van lewe op transendente vlakke van realiteit. Vroeër ekstases gee ‘n voorsmaak hiervan. Intense vorms van eenheid wat deur individuele mistici met behulp van uiteenlopende simbole soos die Mistiese Huwelik, Deïfikasie of Goddelike Vrugbaarheid beskryf is, lewer na verdere ondersoek almal getuigenis dat hulle aspekte van eenwording of eenheid is wat ‘deur ‘n bepaalde temperament gesien’ is.

Oosterse Mistiek lê volgens Underhill nadruk op ‘n verdere stadium anderkant die van eenwording. Dit beskou hierdie stadium as die eintlike doel van die geestelike lewe. Dit is die gehele annihilasie of reabsorpsie van die individuele siel in die Oneindige.

Volgens Underhill (1911, p. 171) word die leer van die annihilasie of vernietiging as die doel van die siel se opgang.... met beslistheid deur alle Europese mistici verwerp, alhoewel ‘n geloof daarin konstant deur hulle vyande (outeur – Westerse teologiese, veral Protestantse, vyande. Baie van die Oosterse mistici sien gou die superioriteit en sin van hierdie benadering van die Westerse mistici in wanneer hulle daarmee kennis gemaak het.) aan hulle gewyt word. Die doelwit van die Europese mistici is nie die onderdrukking van lewe nie, maar die intensivering en verandering van die vorm daarvan. Die verandering, sê hulle in ‘n paradoks wat gewoonlik misverstaan word, bestaan in die perfektering van persoonlikheid deur die volslae oorgawe van die Self (ego – outeur)....

Dus is die Goddelike Donkerte, die Niks, nie ‘n toestand van nie-syn wat die mistikus begeer (p. 172) om te bereik nie: dit is eerder ‘n paradoksale beskrywing van die Ongedifferensieerde Godheid, die Verhewe Lig, vanwaar hy in sy ekstases vuur van die hemel afbring om op die aarde te gloei en te brand.

By die mistici van die Weste dryf die hoogste vorms van Goddelike Vereniging die Self aan tot ‘n sekere aktiewe eerder as passiewe lewe, en dit word nou deur die beste kenners aanvaar as die ware verskil tussen Christelike en nie-Christelike mistiek....

Uit dit alles volg dat die ideaal van die groot kontemplatiewe, die doel van hulle lang opleiding, is om ‘modusse van die Oneindige’ te word. (Outeur – Hulle wil mikrokosmosse word wat elk alles wat die makrokosmos bevat vanuit sy eie perspektief weergee.) Tot oorlopens toe vervul van die besef van die Goddelike Lewe, van uiteindelijke en aanbiddelike Realiteit wat hulle dra en aanspoor, het hulle die begeerte om die openbaring, die oorvloediger lewe wat hulle ontvang het aan ander weer te gee. Nie die geestelike huwelik nie, maar goddelike vrugbaarheid sal hulle finale toestand wees.

Volgens die outeur van hierdie tesis is Niks die teenoorgestelde van Syn. Dit is leeg, terwyl Syn vol is. Hulle is nie twee kategorieë of abstraksies wat langs mekaar lê soos in die Logika van Hegel nie, maar is eerder teenoorgestelde pole. Niks is een van die vele arm abstraksies wat saam met ander rykes uit die oorvloed van Syn geskep is. Niks lê veel nader aan Plato se stof of materie wat ‘n chaotiese Niks is as aan Syn wat die Naakte Godheid is. Syn is eerder baie soos Hegel se begrip Filosofie, die hoogste, die mees konkrete, die mees komplekse en mees geordende van al sy kategorieë en begrippe. Miskien is Hegel se bergrippe Filosofie en Niks samevallend, die aansluitingspunt van ‘n voltooide sirkel. Filosofie is oneindig kompleks, en Hegel het hom vergis om te dink dat hy vanaf Syn en die antitese daarvan wat hy Niks genoem het met suiwer logika uiteindelik daarby uitgekome het. Die reabsorpsie in die Absolute is dus nie

‘n annihilasie of nie-weet nie maar ‘n intensivering van bewustheid en weet.

Volgens ‘n latere werk van Underhill (1914, p. 43) kom praktiese mistiek oor die algemeen (nie net binne ‘n bepaalde godsdiens of gespesifiseerde dissipline nie en dus in teenstelling met haar voorgaande siening van 1911) neer op ‘n vyfvoudige skema van afrigting en groei, waarin die eerste twee stappe, naamlik eerstens die van Herinnering (die dissiplinering en vereenvoudiging van die aandag) en tweedens die van Suiwering (die dissiplinering en vereenvoudiging van die gevoelens en wil) die self voorberei vir eenwording met Realiteit, en die laaste drie dit agtereenvolgens verenig met die Wêreld van Wording (die Natuur), die Wêreld van Syn (die Gees), en laastens met die Uiteindelike Werklikheid wat die filosoof die Absolute en die religieuse mistikus God noem. Die tegnieke van die eerste twee stappe is reeds deur Underhill by die Christelike mistiese weg aangedui. Dit is nie maklik om in ‘n paar woorde op te som wat Underhill alles oor die laaste drie geskryf het nie, maar dit kom volgens die outeur tot ‘n mate en oorvereenvoudig neer op ‘n liefde vir en opgaan in die skoonheid van die natuur, wat gepaard gaan met ekstrovertiewe mistiese gewaarwordings; ‘n identifikasie en omgaan met die rykheid van die eie innerlike wat gepaard gaan met gedifferensieerde introvertiewe mistiese gewaarwordings; en laastens ‘n poging tot eenwording met die ongedifferensieerde Absolute of Naakte Godheid. Wat die tegniek van laasgenoemde betref durf die outeur nie meer waag nie as om in ‘n poging om Underhill weer te gee net te sê: blinde liefde vir en hunkering na die Absolute of Naakte Godheid, soos ‘n uitgehongerde wat in volslae duisternis tas na voedsel.

Volgens Happold (1970, p. 56) word die mistiese weg gewoonlik, veral deur Katolieke Teoloë, verdeel in drie stadiums: die Weë van Suiwering, Illuminasie en Eenwording. Volgens Ghose (1986, p. 629) is die doel van mistiek vereniging met die goddelike of heilige. Die weg na die vereniging gaan gewoonlik deur vier stadiums: purgasie (van liggaamlike begeertes), suiwering (van die wil), illuminasie (van die verstand) en vereniging (van die wil of wese met die Goddelike). Volgens Radhakrishnan (1939, p. 48) wat die Hindoeïsme verteenwoordig, dra gebed, godsdiensbeoefening, meditasie, sowel as filosofie, kuns en literatuur almal by tot die herlewing en suiwering van die innerlike wese en maak dit vatbaar vir kontak met die Goddelike. Die dissipline het verskillende stadiums wat nie duidelik van mekaar afgegrens is nie. Rofweg kan drie stadiums onderskei word: suiwering, konsentrasie en identifikasie wat tot ‘n mate ooreenstem met die **via purgativa**, **via contemplativa** en **via unitiva** van die Christene.

Volgens Kahn (1990, p. 161) is daar vier verskillende stadiums van Godrealisasie van die Sufiet [Moslemmistikus].

Die eerste en primitiewe stadium is om ‘n God te maak. As hy hom nie uit ‘n rots of klip maak nie maak hy Hom uit sy gedagtes. Dit maak vir hom nie saak, net soos dit vir die afgodsdienaar nie saak maak, om die God te aanbid wat hy self gemaak het nie. Waaruit maak hy hom? Uit sy verbeelding. Die man wat geen verbeelding het nie staan op die grond; hy het geen vlerke nie, hy kan nie vlieg nie.

En wanneer hy (p. 162) deur hierdie stadium gegaan het kom daar nog ‘n stadium, die stadium van die liefhebber van God. In hierdie stadium begin hy om God te sien as sy Geliefde, en slegs dan begin hy ware liefde ken; want liefde begin by die mens en kulmineer in God, die volmaakte ideaal en voorwerp van liefde. ‘n Hindoestani digter sê dat die eerste stap op die pad van liefde ‘n persoon leer om te sê ‘Ek is nie’. So lank as wat hy dink ‘Ek is’ is hy ver van die pad van liefde; sy aanspraak is vals.

Wanneer ‘n man deur hierdie stadium gegaan het kom daar ‘n derde stadium (p. 163), en

dit is dat hy alle aardse bronne, gunstig of ongunstig, alles wat tot hom kom, as God beskou. As 'n vriend kom om hom te groet, is dit vir die Sufiet God wat hom kom groet; as 'n bedelaar 'n pennie vra, is dit God wat die Sufiet in daardie vorm herken; as 'n arme man ellende ly, sien hy ook hierin die bestaan van God.

Die vierde ontwikkeling van die Godideaal (p. 163) is die verlies van die self. Maar watter self is verloor? Die vals self is verloor, en die ware self is gewin. In hierdie stadium hoor die Sufiet deur die ore van God, sien deur die oë van God, werk met die hande van God, loop met die voete van God; dan is sy gedagtes die gedagtes van God en sy gevoel is die gevoel van God. Vir hom is daar nie langer daardie verskil wat die aanbieder tussen homself en God maak nie; soos Khoesrou die Indiese digter sê 'Wanneer ek U geword het en U ek geword het, wanneer ek liggaam geword het en U het siel geword, dan, Geliefde, is daar geen verskil tussen 'ek' en 'U' nie.

Krisjnamoerti is 'n twintigste-eeuse mistikus van Suid-Indië. Die outeur kon nie in die werk oor hom en die een deur hom wat hy deurgelees het stadiums van die mistiese weg herken of isoleer nie. Volgens Mehta (1950, p. 285, 286 en 287) kan sy mistiek **Intellektuele Mistiek** genoem word. Daar is skaars enige spoor van emosionalisme in sy toesprake en besprekings. Hy hou hulle op 'n hoë intellektuele vlak sodat diegene wat hom wil verstaan hulle gedagtes aktief en wakker moet hou. Sy besprekings is 'n intellektuele genot, want hy gebruik die befaamde Sokratiese metode en lei sy gehoor stap vir stap met foutlose logika. Hy bevraagteken elke stelling, en dwing die vraer om te dink en die absurditeit van sy argument in te sien. Hy laat dus nie sy gehoor toe om in 'n prelogiese of voorverstandelike toestand te verval nie.

En deurgaans toon hy volgens Mehta die beperkinge van die verstand en die invloed van die geheue op al ons gedagtes en handeling aan. Hy sê dat kennis deur begripsvorming glad nie kennis is nie, want dit is slegs kennis van die beelde en begrippe wat ons geskep het! Hy toon die weg van **kennis deur syn**, wat die enigste ware kennis is, want hierin is die kenner en die gekende nie twee verskillende dinge nie. So 'n kennis kom net in 'n toestand van nie-dualiteit, en aangesien die verstand slegs op die vlak van dualiteit kan werk, kan dit nooit 'n ding **ken** nie, alhoewel dit inligting **omtrent** die ding mag inwin. Dit is slegs met die illuminasie van die verstand deur intuïsie dat die mens hom bevry van die ryk van denkbeelde en die wêreld van Realiteit binnegaan.

Volgens Krishnamurti (1969, die strekking van die boek word as geheel kortlike weergegee in die volgende paragrafe) perverteer dit die mens om sy eie psigologiese probleme en genietinge van die verlede kort-kort oor en oor in die hede op te roep. Hy moet vergeet van emosiebelaaide insidente uit sy verlede, dit moet nie meer vir hom belangrike inhoude wees nie, want die herinnering daaraan word soos 'n grammofoonplaat wat vasgehaak het en nie verder kan kom nie. Dit vervlak sy denke, laat nie kreatiewe inhoude toe om op te duik nie en maak sy gees impotent. Gedagtes oor die toekoms kan 'n soortgelyke effek hê.

Ook moet die mens sy voorstellings asook innerlike en uiterlike en waarnemings wat in die hede, op die oomblik, vorm aanneem, neutraal en rustig beskou, asook sy eiesoortige, dikwels verwronge, optrede – sonder om dit goed of af te keur – so nie word dit nog meer emosioneel gekleur en oorheers dit hom later. 'n Groot verspilling van innerlike energie gaan hiermee gepaard.

Hy moet ook alle outoriteit van mense, boeke, religieuse en filosofiese stelsels afsweer en hom nie langer daardeur laat beïnvloed nie want dit maak hom oneg en verdeeld. Aan die een kant wil hy dit navolg en aan die ander kant kry hy dit nooit reg nie, want dit pas nie op hom nie, hy het dit nie geskep nie.

Die waarneming van die skoonheid van die natuur en mense, veral hulle pragtige gesigte, sal 'n positiewe invloed op hom hê want dit sal die hoër liefde op 'n geestelike vlak by hom laat ontwaak. Hy moet bewus wees van alle dinge en gebeure, in en om hom, maar nie sy bewussyn vernou en met die uitsluiting van sekeres net op die eng inhoud daarvan konsentreer nie.

Die verlede en toekoms moet afgesterf word, dit moet van minder belang word en tot niet gaan. Hy moet uiteindelik vergeet om daaraan te dink, want ware lewe is nou verbonde aan sterwe. Wanneer 'n uitdaging of kritieke situasie opduik, moet hy dit onmiddellik hanteer en volledig afhandel. Indien hy dit nie doen nie, sal dit in sy geheue vassteek en nog 'n vasgehaakte grammofoonplaat oplewer. So word tyd geskep. Die verloop vanaf die verskyning van 'n uitdaging tot die afhandeling daarvan is (psigiese) tyd. Indien dit dadelik afgehandel word, is daar nie tyd nie.

Krisjnamoerti sê (1969, p. 122): 'Die gemoedstoestand wat nie in staat is om langer te strewe nie is die ware religieuse gemoed, en in daardie gemoedstoestand mag jy dalk afkom op hierdie ding wat waarheid of realiteit of geseëndheid of God of skoonheid of liefde genoem word.'

Meester Eckhart (1994, p. 136) sê: Ek het baie werke van beide heidense meesters en profete gelees, en boeke van die Ou en Nuwe Testament, en ernstig en met die grootste ywer gesoek om uit te vind wat die beste en hoogste deug is, met behulp waarvan die mens ten nouste met God verenig kon word, waardeur die mens deur genade kon word wat God van nature is, en waardeur die mens die meeste soos die beeld van wat hy was toe hy in God was sou wees, toe daar geen verskil tussen hom en God was nie, voordat God die wêreld geskep het.

En wanneer ek die Skrifte deeglik deursoek, sover as wat my verstand kan deurgrond en ken, vind ek dat suiwer onverbondenheid (Engels: detachment) bokant alle dinge staan, want alle deugde neem die skepsels tot 'n mate in aanmerking, maar onverbondenheid is vry van alle skepsels... Hy stel dit op dieselfde bladsy duidelik dat dit selfs beter is as liefde.

Smith (1986, p. 627 - 628) som die aanloop tot die mistiese doel weer anders op. Volgens hom is mistici, profete en religieuse denkers van baie tradisies, beide in die Ooste en die Weste, dit eens in hulle beklemtoning van verskeie vorms van voorbereiding vir die verkryging van religieuse insig. Die basiese idee is dat die gewone manier om na die wêreld te kyk, wat 'n voorvereiste vir die alledaagse lewe is, in die pad staan van die verstaan van religieuse waarheid. Die aspirant moet deur die dissiplinering van sy gees en liggaam by hierdie beperkinge verbygaan. Drie klassieke vorms van voorbereiding word onderskei: eerstens rasionele dialektiek vir die afrigting van die denke om tot insig te kom (dit verklaar waarom baie mistiese denkers vanaf die Pitagoreërs tot Nikolaas van Cusa en Benedict de Spinoza diep betrokke was by wiskunde); tweedens morele voorbereiding wat suiwerheid van hart ten doel gestel het en soms verbind was met liggaamlike dissipline soos in die geval van die Indiese Joghha-oefeninge; derdens die inneem van sekere middels om die omvang van die bewussyn te vergroot tot buite die grense van wat nodig is vir die alledaagse lewe. Ghose sê ook later in sy werk (1986, p. 633) dat die aanlope tot die goddelike of heilige verskillend eerder as eenvormig is. Dit beweeg deur fisiese, intellektuele, toewydings- en simboliese rituele en dissiplines na die uiteindelik doel.

Dit is volgens Smith (p. 628) betekenisvol dat die groot mistici sonder uitsondering hierdie voorbereiding as nodig, maar nie toereikend nie, vir 'n mistiese gewaarwording beskou het. Ten spyte daarvan dat die self voorberei is mag die visioen nog steeds nie kom nie. Gereedheid verleen geen aanspraak op die goddelike nie. Die ervaring wat deur Jan van die Kruis, 'n sestiende-eeuse Spaanse mistikus beskryf is as 'die donker nag van die siel' dui presies

hierop. In hierdie situasie is die siel daarvan oortuig dat God dit verlaat het, in die duisternis gewerp het, miskien vir ewig. Mistici van die Taoïstiese en Boeddhistiese tradisies beklemtoon dikwels spontaniteit van insig en die nodigheid daarvan om daarna te soek deur 'moeitelose strewe'. Dit verbind die soeke met die wete dat die verkryging van die insig nie afdwingbaar is nie. Zen-Boeddhiste hou daarvan om te wys op insigte wat reeds aanwesig is maar nie herken word voor die besitter daarvan alledaagse denkwyses afskud nie.

Volgens Angus (1928, p. 101) kan Ekstase (Grieks: ekstasis) en Entoesiasme (Grieks: entousiasmos) – wat volgens die outeur van hierdie tesis en soos Angus die terme gebruik, as na verwant aan mistiese gewaarwordings, of primitiewe mistiese gewaarwordings, of mistiese gewaarwordings self beskou moet word – geïnduseer word deur die volgende: waak en vas, spannende religieuse verwagting, draaiende danse, fisiese stimuli, die kontemplasie van gewyde voorwerpe, die effek van roerende musiek, inaseming van dampe, die aansteeklikheid van opwekkingsbewegings (soos by die Kerk van Korinte gebeur het), hallusinasie, suggestie en al die ander hulpmiddels van die Misteriereligieë. Die outeur kan net weereens hier beklemtoon dat die ware mistiese gewaarwording net hierdeur geïnduseer sal word indien daar ook opregte geestelike strewing na en idealisering van 'n absolute is. Hierdie geestelikheid is 'n aprioriese, 'n voorvereiste vir 'n ware mistiese gewaarwording. Hierin lê die tekortkoming van die meerderheid van die antieke misteriegodsdiens.

Selfs van seks is al 'n mistiese weg gemaak. Volgens Borchert (1994, p. 40) is 'n gekoppeldheid van seksualiteit en die goddelike nie vir die meeste religieë onbekend nie. In die leidende werk oor Joodse mistiek, die Zohar, sê Moses van Leon: 'Wanneer 'n man intiem met sy vrou is, laat hulle begeerte hulle sweef na die ewige heuwels.'

Hy gaan voort deur te sê dat in Katolieke teologie die huwelik wat voltrek word deur geslagsgemeenskap 'n sakramentele simbool is. Geslagsgemeenskap word egter selde gebruik as 'n middel tot mistiek. Die mees eksplisiete voorbeeld kom in Tantra voor. Dit is hier nog 'n mistiese weg: seksuele gemeenskap deur twee persone as 'n totale eenheid beleef met die oog op die dieper eenheid met die Uiteindelike! Volgens Ghose (1986, p. 631) was die Tantriese (seksuele) eksperimente van die Indiese tradisie moedige en eerlike pogings tot sublimasie, maar die meerderheid van hierdie eksperimente het egter op mislukking en ramspoed uitgeloop. Volgens die outeur is 'n soortgelyke gevaar as wat aan natuurmistiek verbonde is waarskynlik aan seksmistiek verbonde. God kan gesien word as absoluut identies met die natuur, met ander woorde God is niks anders as die natuur nie, wat neerkom op panteïsme. Net so kan in die geval van seksmistiek God moontlik mettertyd gesien word as niks anders, niks meer as seks nie, wat 'n dwaling is, net soos in die geval van panteïsme.

'Mistiese weë' wat ontspring uit die beskouings van sommige eksistensiële filosofe is reeds kortliks na verwys onder DIE MISTIESE GEWAARWORDING EN DIE FILOSOFIESE EN RELIGIEUSE STELSLS.

Langtermynveranderings waartoe mistiese gewaarwordings, gewoonlik via die mistiese weg, aanleiding kan gee

Wat kan in hierdie opsig meer oortuigend wees as die uiteindelijke wysheid en krag van Sint Teresa. Sy sê (1588, vertaling 1957, p. 145): Watter krag het die siel wanneer die Here haar in die hoogte ophef waarvandaan sy op alles neerkyk en nie daarin verstriek is nie! Hoe beskaam

is sy oor die tyd toe sy so verstrik was! Sy is inderdaad verbaas oor haar eie blindheid, en voel deernis vir diegene wat nog steeds blind is, veral as hulle mense van gebed is aan wie God vertroosting skenk. Sy verlang daarna om uit te roep en hulle aandag op hulle dwalings te vestig; en soms doen sy dit werklik, net om 'n storm van vervolgings op haar kop neer te bring. Veral as die betrokke persoon 'n vrou is word sy daarvan beskuldig dat sy 'n gebrek aan nederigheid toon, en probeer om diegene te leer van wie sy self behoort te leer. So veroordeel hulle dit dan, en nie sonder rede nie, want hulle weet niks van die krag wat haar dryf nie. Soms kan sy nie help om dit te doen nie, of haar daarvan weerhou om diegene vir wie sy lief het en van die gevangenis van hierdie lewe bevry wil sien, reg te help nie. Want die toestand waarin sy eenmaal geleef het is niks meer of minder as 'n gevangenis nie, en dit besef sy.

Die siel is moeg van die tyd toe dit begaan was oor punte van eer, en van die waan wat haar laat glo het dat wat die wêreld so noem hoegenaamd eer is. Sy sien in dat dit net 'n groot leuen is, en dat ons almal daardeur mislei word. Sy verstaan dat ware eer nie denkbeeldig is nie maar werklik; dat dit hoogag wat waarde het, en versmaai wat geen waarde het nie. Want alle verbygaande dinge is soos niks of minder as niks, en mishaag God. Die siel lag vir haarself wanneer sy dink aan die tyd toe sy waarde aan geld geheg en dit begeer het... As die seën wat ek nou in myself sien met geld gekoop kon word sou ek baie waarde daaraan geheg het. Maar ek weet dat dit net verkry kan word deur afstand te doen van alles.

Wat kan met hierdie geld wat ons begeer gekoop word? Kan dit enigiets van waarde wees? Enigiets wat blywend is? Indien nie, hoekom wil ons dit dan hê? Al wat verkaf is 'n ellendige gemak wat ons duur te staan kom. Wat dit dikwels vir ons oplewer is hel; wat dit koop is ewige vuur en eindelose foltering. As almal sou ooreenkom om dit as nuttelose moer te beskou, hoe glad sou die wêreld verloop en hoe weinig knibbelary sou daar wees! Alle mense sou vriendelik wees, die een teenoor die ander, indien die wêreld belangstelling in eer en geld sou verloor. Ek glo werklik dat dit 'n geneesmiddel vir alles sou wees.

Die siel bemerk hoe blind die mens is om in te sien wat plesier is, asook sy onvermoë om agter te kom dat selfs in hierdie lewe dit beproewinge en verontrusting op die hals haal. Watter rusteloosheid! Watter ontevredenheid! Watter nuttelose arbeid! Die siel is nie net bewus van die spinnerakke wat haar bedek nie, maar die sonlig is so helder dat sy elke stoffie ook sien, selfs die kleinste. Hoe hard sy dus ookal gewerk het om haarself perfek te maak, sien sy haarself as baie vuil wanneer die sonlig haar werklik tref. Dit is soos die water in 'n glas, wat helder lyk as die son nie daarop skyn nie, maar wanneer dit wel gebeur, kan 'n mens sien dat dit vol kolletjies is.

Die vergelyking is baie letterlik. Voor die siel tot hierdie vervoering kom, dink sy dat sy versigtig is om nie met betrekking tot God te oortree nie, en doen wat sy kan in soverre as wat haar krag dit toelaat. Maar wanneer sy hierdie stadium bereik, tref die Son van Geregtigheid haar en laat haar haar oë oopmaak. Dan sien sy so baie van hierdie kolletjies dat sy hulle liever weer sou wou toemaak. Want sy is nog nie so totaal die kind van daardie magtige arend dat sy reg in die son kan kyk nie. In die paar oomblikke dat sy haar oë kan oop hou, sien sy dat sy baie vuil is. Dan onthou sy die vers wat sê: Wie kan in U teenwoordigheid regverdig wees?

Wanneer sy na hierdie goddelike Son kyk, duisel sy van die helderheid; wanneer sy na haarself kyk, benewel stof haar oë en die klein duifie is blind. So gebeur dit baie dikwels dat die siel totaal verblind, in beslag geneem en verbaas is oor die wonders wat sy aanskou. Dus verkry sy ware nederigheid wat haar nooit sal toelaat om iets goeds van haarself te sê nie. Sy sal ook nie andere toelaat om dit te doen nie. Nie die siel nie maar die Heer van die tuin deel die vrugte uit; en dus kleef niks aan haar hande nie. Al die goeie wat in haar is word toegeskryf aan God; as sy niks oor haarself sê nie, is dit tot Sy eer. Sy weet dat sy hier niks besit nie en dat sy nie hierdie

kennis wat sy deur direkte visie verkry het kan ignoreer nie, selfs as sy dit graag sou wou doen. Dus sluit sy haar oë vir die dinge van hierdie wêreld, en open hulle om die waarheid in te neem.

Marcoulesco (1986, p. 244) sê die volgende aangaande die invloed van mistiese verenigdheid op die persoon wat dit ervaar het: Ten spyte van die feitlik algemene bewering dat mistiese verenigdheid onuitspreeklik is, kom literêre en teologiese beskrywings daarvan baie voor in die gewyde en digterlike geskrifte van die wêreld. Die groot meerderheid van hierdie beskrywings stem ooreen aangaande die verhewenheid, heil en onoortreflike vryheid daarvan. Dit bly 'n ewigdurende bron van sielsverjonging, wysgerige insig, morele vernuwing en beeldende skeppingskrag. Veral van die mistiese verenigdheid van die 'pan-en-heniese' tipe van Zaehner, wat dui op die eenheid van alles wat bestaan en waarin die indiwidu die beperkings van sy eie identiteit oorskry, is aangetoon dat dit sielkundige buigsamheid opwek en ook sinkretistiese sintese ten goede kom wat kenmerkend is van beide kunssinnige en wetenskaplike vindingrykheid.

Indien 'n mistiese gewaarwording van so 'n verbygaande aard was dat dit so vinnig as wat dit kom weer vergeet word, sou ons volgens Borchert (1994, p. 12) baie min van mistiek geweet het. Maar ons het biblioteke vol getuienis, traktate, poësie en studies uit alle tydperke, kulture, godsdienste en gebiede. Dit kom voor asof 'n mistiese gewaarwording iets so onvergeetliks aan sig het dat die persoon wat dit ondergaan het hom gedwonge voel om tyd af te staan om dit op te helder. Dat dit nie 'n loutere vreugde is nie word duidelik uit die literatuur aangaande die onderwerp. Die mistikus het 'n visioen gehad dat alles reg is; maar daaglikse sorg, of 'n politieke loopbaan (soos in die geval van Dag Hammarskjöld), is in growwe teenstelling hiermee. As daar geweld is, is vrede 'n baie verre vooruitsig. Hoe kan twee sulke ervarings met mekaar geharmonieer word – die ervaring dat alles versplinter en 'n speelgrond van goeie en bose magte is, en hierdie ander gewaarwording waarin alles so duidelik een en goed is? Mistiese literatuur is belangrik, want dit toon aan hoe baie mense reeds genoegsaam deur hierdie vraag gekwel is om dit te probeer beantwoord. Sommiges was so verbyster dat hulle besluit het om hulle tot die harde daaglikse werklikheid te wend en mistiek te laat vaar. 'n Welbekende voorbeeld is Ionesco. Hy het sedertdien verhaal dat hy nou 'n enorme aptyt vir die lewe het en 'n brandende begeerte om al sy sinne te bevredig. Andere het hulle lewens beëindig omdat hulle nie langer die spanning kon verduur nie. Mislukkings word byna nooit in die literatuur van die onderwerp beskryf nie; blykbaar word gevoel dat dit nie die moeite werd is om dit vir die nageslag te bewaar nie. Mistici word as so heilig beskou dat hulle obsessies om selfmoord te pleeg nie by die sensors verbykom nie. Slegs in 'n paar gevalle hoor ons van mistiese obsessie; byvoorbeeld by Maria Petyt, 'n Karmelitiese kluisenares van die sewentiende eeu: 'Ek was soms in die versoeking om my eie lewe te neem... Hoekom sal 'n mens so 'n foltering van jou lewe maak? Kies die pyn wat gou verby is.' Of dink ons dat skilders soos Vincent van Gogh en Nicolas de Stael, omdat hulle met hulleself weggedoen het, nie mistici was nie? – die een in 'n kranksinnige aanval, die ander met voorbedagte rade.

'n Mistiese gewaarwording is nie genoeg om iemand in 'n mistikus te verander nie. Ons beperk die gebruik van die naam tot iemand wat die gewaarwording ondersoek, probeer om vorm daaraan te gee, dit wil lewe. Ooreenkomstig (p. 13) daardie persoon se mate van sukses oordeel ons of hy of sy die titel 'groot' mistikus verdien of nie. Mistiese literatuur behoort tot mistici. Dit het gegroei uit die stryd om tot klaarheid te kom. Gewaarwordings wat vir die aangenaamheid daarvan herkou word maar min buite die subjek oplewer is uitgesluit uit die mistiese tradisie en

het nie juis 'n bydrae tot beskrywings van wat 'n mistiese gewaarwording behels gelewer nie. Het dit inderdaad enige nut om oor sulke uitsluitlik persoonlike gebeurtenisse bekommerd te wees?

Maslow sê die volgende wat met langtermynveranderinge waartoe mistiese gewaarwordings kan lei in verband gebring kan word (1971, p. 170): Die waarneming van die Platoniese essensies, die intrinsieke waardes, die uiteindelijke waardes van syn is 'n terapeutiese tipe hulp tot beide die genesing-van-siektes tipe terapie en ook tot die groei na selfaktualisering, die groei tot volle menslikheid. (Hier moet die outeur net weer noem dat Maslow se waarneming van die Platoniese essensies, die intrinsieke waardes en die uiteindelijke waardes van syn 'n integrale aspek van sy piekgewaarwordings uitmaak. Behalwe dat die piekgewaarwordings van Maslow mistiese gewaarwordings insluit lê die wat daarbuite val so na aan mistiese gewaarwordings dat verwag kan word dat die gevolge van piekgewaarwordings oor die algemeen ook verwant aan die gevolge van mistiese gewaarwordings sal wees.)

Piekgewaarwordings het met ander woorde volgens Maslow konsekwensies. Hulle kan baie, baie belangrike konsekwensies hê. Musiek en kuns kan in 'n sekere sin dieselfde doen; daar is 'n sekere oorvleueling. Hulle kan dieselfde as psigoterapie doen indien jy jou doelstellings reg hou, en goed weet waarmee jy te doen het, en bewus is waarheen jy beweeg. (Let wel – Maslow sien hier ook duidelik in dat die geestelike sowel as die begripmatige aspek altyd teenwoordig moet wees.) Ons kan aan die een kant sekerlik praat van die opbreek van simptome, byvoorbeeld die opbreek van clichés, van angstoestande, of ander soortgelyke dinge; of aan die ander kant kan ons praat oor die ontwikkeling van spontaneïteit, en van moed (p. 171), en van Olimpiese of Goddelike humor en soheid (Engels: suchness – 'n Boeddhistiese begrip), sensoriese bewustheid, liggaamsbewustheid en ander soortgelyke dinge.

En glad nie die minste nie, is dit so dat musiek en ritme en dans voortreflike weë is om na die ontdekking van jou identiteit te beweeg (en mits jy of jou terapeut wéét waarheen jy wil beweeg. Indien dit nie die geval is nie kan Pop en Underground en Rock en die geslaan op tromme volgens Maslow meer afbreek as wat hulle opbou). Ons is op so 'n manier gebou dat hierdie soort sneller, hierdie soort stimulasie, geneig is om allerhande soorte dinge aan ons outonومiese senuweestelsel, endokriene kliere, aan ons gevoelens en aan ons emosies te doen. (Dit is volgens die outeur ook waarom hulle sonder insig so gevaarlik is.) Dit is net so. Ons weet eenvoudig nie genoeg van fisiologie om te verstaan hoekom dit so is nie. (Dit maak dit nog gevaarliker.) Maar dit is soos dit gebeur, en hierdie is onteenseglike ervarings. Dit is 'n bietjie soos pyn, wat ook 'n onteenseglike ervaring is. Vir mense wat ervaringsgewys leeg is, en hulle sluit hoe tragies ookal 'n groot deel van die bevolking in, mense wat nie weet wat in hulleself aangaan nie en leef volgens oorlosies, skedules, reëls, wette, wenke van die bure – 'andergerigte mense' – is hierdie 'n weg van ontdekking van hoe die self is. Daar is seine vanaf die binnekant, daar is stemme wat uitroep: 'Sowaar, hierdie is 'n plesier, moenie dit ooit betwyfel nie!' Hierdie is 'n weg, een van die weë waardeur ons probeer om selfaktualisering en die ontdekking van die self aan mense te leer. Die ontdekking van identiteit kom via die aandrang, via die vermoë om na jou eie gestel te luister, en na hulle reaksies en na wat binne-in jou aangaan.

Op 'n ander plek sê Maslow (1971, p. 265) dat 'n mens na die insig of die groot bekering, of die groot mistiese ervaring, of die groot illuminasie, of die groot volle ontwaking, weer kalm kan word wanneer die nuutheid daarvan verdwyn, en jy gewoon word aan goeie dinge of selfs groot dinge, en kasueel (Maslow se woord; die outeur hou nie daarvan nie – miskien is dit 'n voorbeeld van sy Olimpiese en goddelike humor) in die hemel leef en op gemaklike terme met

die ewige en die oneindige wees. (Hiervoor is die outeur en Underhill en Beethoven net 'n bietjie te emosioneel. Ons speel nie met die intensiteit en almag van God nie. Selfs net die gedagte van die Absolute en die wonder van subjektiewe bewussyn wat elkeen van ons het laat trane in ons oë kom. Maar Maslow is besonder intelligent, en 'n mens moet versigtig wees wat jy van hom sê.) Maar wat hy verder sê is nietemin van groot belang en baie treffend. 'n Mens kom volgens hom oor die toestand van verras en verskrik wees en leef kalm en serene tussen die Platoniese essensies, of tussen die S-waardes. Die frase om hier in kontras met die klimaktiese of emosioneel aangrypende groot insig en S-kognisie te gebruik is platokognisie. Piekgebaarwordings kan nie anders as om van verbygaande aard te wees nie. En tog bly 'n illuminasie of insig met die persoon. Hy kan nie werklik weer naïef, onskuldig of onwetend op dieselfde manier as wat hy voorheen was word nie. Hy kan nie 'on-sien' nie. Hy kan nie weer blind word nie. En tog moet daar 'n taal wees om die gewoon raak aan die bekering of die illuminasie of die leef in die tuin van Eden te beskryf. So 'n gewekte of wakker gemaakte persoon gaan gewoonlik op 'n unitiewe of op 'n S-kennende wyse verder met dit as deel van sy alledaagse lewe – sekerlik wanneer hy dit ookal verkies. Hierdie serene S-kognisie of platokognisie kan onder sy kontrole kom. Jy kan dit aan- of afskakel soos dit jou geval (liewer soos jy dit nodig vind – outeur).

Persoonlikheid en karakter van die (toekomstige) mistikus.

Volgens Underhill (1911, p. 67) is die volgende hoofkenmerke van die psigologiese lewe van die mens van belang vir die studie van mistiek:

1. Hierdie psigologiese lewe word, hoe arbitrêr ookal, deur die fluktuerende lyn wat psigoloë die 'bewussynsdrempel' noem verdeel in die bewuste lewe en die onbewuste dieptes.
2. Die bewuste lewe, alhoewel dit essensieel 'n eenheid is, het drie opvallende en steeds aanwesige aspekte: die drie-eenheid van gevoel, denke en wil. Die belangrikste posisie moet aan die gevoel gegee word, aangesien dit die krag is wat die denke en wil in werking stel.
3. Hierdie psigologiese lewe kom tot uitdrukking in *konasie* of na buite gerigte handeling en in *kognisie* of inwonende kennis. Die eerste, wat dinamies van aard is, is grootliks die werk van die wil wat deur die emosies gestimuleer word. Die tweede, wat passief van aard is, is die saak van die intellek. Hulle stem ooreen met die twee hoofaspekte van lewe as geheel, naamlik Syn en Wording.
4. Nog konasie nog kognisie – handeling en denke – soos verrig deur die bewuste denke, wat gemoeid is met natuurlike bestaan en beheers word deur ruimtelike begrippe, is in staat om enige verhoudinge met die Absolute of transendente wêreld aan te gaan. Hierdie genoemde handeling en denke het geheel en al te doen met stof wat direk of indirek voorsien word deur die sintuiglike wêreld. Die getuienis van die mistici en van alle persone wat 'n 'instink vir die Absolute' het, dui egter op die bestaan van 'n verdere fakulteit – inderdaad 'n dieper self – in die mens; 'n self wat gewoonlik deur die omstandighede van die daaglikse lewe 'onder die drempel' van sy bewussyn gehou en dus een van die faktore van sy 'subliminale lewe' word. Hierdie verborge self is die primêre verteenwoordiger of bemiddelaar van mistiek en voer 'n 'substansiële' lewe wat in aanraking met die reële of transendente wêreld is. Hierdie nadruklike handhawing van die tweevoudige aard van die menslike persoonlikheid is steeds implisiet in die mistici.



Volgens die outeur is Underhill hier duidelik beïnvloed deur die dualisme van die nomenale en fenomenale van Kant. Sy het die basiese probleem van die (Freudiaanse) psigologie van haar tyd ingesien, naamlik dat dit geen ruimte bied vir die religieuse en mistiese nie, en toe 'n tweede, dieper, mistiese self geskep (nie vir haar 'n probleem nie, want sy het nog geglo aan die 'fakulteite' van die menslike gees) maar kon glad nie daarin slaag om dit met die kontemporêre psigologie te integreer nie. Die probleem wat sy geskep het is dat haar gemaakte mistiese self niks met die wil, sintuie en verstand te doen het nie. 'n Mens kan volgens haar nie deur middel van hulle by die mistiese uitkom nie. Soos Kant sê sy dat dit volslae onmoontlik is om met behulp van die sintuie en verstand by die nomenale uit te kom. Kant sê dat dit wel moontlik is om deur middel van die wil (die praktiese rede) tot God te nader, maar selfs dit wil sy nie toelaat nie. Waarskynlik probeer sy ook die teologie beskerm wat wil hê dat 'n mistiese gewaarwording suiwer 'n geopenbaarde, gepredestineerde genadegawe van God is en in geen opsig deur die skepping wat uit niks geskape is bepaal word nie.

Maar wat van die aanlope tot en die reekse ekstrovertiewe (aktiewe en passiewe) mistiese gewaarwordings asook verstandelike introvertiewe gedifferensieerde mistiese gewaarwordings wat altyd met 'n bepaalde sportman, natuurliefhebber en wetenskaplike of filosoof geassosieer is? (Kyk na die tabel wat die tipes mistiese gewaarwordings weergee.) Hoekom word, of is, veral in die verlede, iemand 'n mistikus genoem? Waarskynlik is daar sommige van die mistici wat net een deurslaggewende gewaarwording ondergaan het, maar die meeste van hulle 'n hele reeks. Het dit alleenlik iets met God se genade en die mistikus se liefde vir sy bepaalde aktiwiteit te doen, of bring hy ook deur middel van sy wil die veld of matriks (sy liggaam, sy sintuie, sy gevoelens, sy gedagtes) waarbinne hy ageer in so 'n geordende, gevorderde, miskien selfs volwasse, toestand dat dit geskik is vir 'n mistiese gewaarwording om daarin te manifesteer? Dieselfde geld *mutatis mutandis* vir geslagsomgang – 'n sekere ryping en groei is nodig voor dit kan plaasvind. Liggaamlike groei is tot 'n hoë mate onwillekeurig. Indien die persoon nie reg eet nie, sal hy egter nie na behore groei nie, of dit vertraag. Geestelike groei is nie so onwillekeurig nie. Jy kan jou geestelike groei baie aanhelp deur jou eie wil en pogings en sal eendag verbysterd staan wanneer jy meteens beseft waarop dit uitgeloop het. Nog 'n vergelyking: as jy nie al meer woorde en begrippe wat tot 'n nuwe begripveld hoort aanleer nie, sal jy ook nie ontdek dat jou insig in die veld as geheel verbeter nie. Nog 'n parallel: indien die massa van 'n hoop radioaktiewe materiaal stadig vermeerder word deur al meer van die materiaal op die hoop te pak, sal die hoop wanneer dit 'n sekere, kritieke massa bereik 'n interne kettingreaksie tot gevolg hê en vanself begin warm word en hitte afgee. Dit is die beginsel waarvan gebruik gemaak word om 'n atoombom te laat ontplof. Die kritieke massa word net vinnig oorskry. God (of die duiwel) gryp nie van buite af in om dit te laat ontplof nie. Die toename in kwantiteit lei tot 'n skielike, verbasingwekkende kwalitatiewe verandering, wat in die geestelik veld die mistiese gewaarwording is.

Hegel se monisme as 'n heuristiese hulpfilosofie vir die mistiek lewer wat hierdie saak betref baie minder probleme as Kant se dualisme op. Hegel tref nie so 'n radikale verskil tussen die Absolute en die nie-Absolute nie, en dit maak sy denke meer toepasbaar op die spektrum van mistiese gewaarwordings. Die kategorieë van Denke (Kognisie) en Wil of Handeling (Konasie) lê in die dialektiese ontwikkeling vanaf Syn (volgens Hegel die ontoereikendste definisie van die Absolute) die naaste aan die kategorie van die Absolute Idee (die toereikendste definisie van die Absolute). Hegel se sistematiek lewer dus ook die betekenisvolle wenk op dat denke en handeling nie radikaal van die Absolute Idee geskeie is nie maar aanleiding daartoe gee.

Dit kan hier ook terloops genoem word dat dit waar is dat die Synskategorie van Hegel

uit 'n intellektuele oogpunt die minste inhou, maar indien die idee van die kategorieë op die mistiek oorgedra word, behoort elke kategorie van Hegel se Logika volle en gelykwaardige krag te hê. Elkeen van hulle is 'n definisie van die Absolute. Baie mistici sê dat die mistiese gewaarwording wat deur die kategorie syn gedra word die grootste krag het en die belangrikste is. Miskien is hulle reg. Die outeur respekteer alle persoonlikhede en twyfel of hy op hierdie stadium (dit is op psigologiese gebied) saamstem. Hy beskou die ongedifferensieerde mistiese gewaarwording as by verre die uitnemendste en kragtigste van alle mistiese gewaarwordings, maar hy wil elkeen se persoonlikheid 'n volle kans gee, of hy 'n rugbyspeler, mediteerder of uitvinder van nuwe patente is. Ons lewe in 'n demokratiese tyd. Elkeen interpreteer sy lewe met 'n ander stel kategorieë, maar alles is in elke unieke gespesifiseerdheid wat 'n mens genoem word een. Miskien kan 'n mens sê dat uit 'n psigologiese oogpunt alle egte mistiese gewaarwordings van groot waarde en min of meer gelykwaardig is, maar dat uit 'n mistiese en filosofiese oogpunt die ongedifferensieerde mistiese gewaarwording die hoogste is. Om nog te spekuleer en die psigologie 'n bietjie meer met die filosofie in ooreenstemming te bring kan 'n mens miskien ook sê dat die gedifferensieerde panenheniese mistiese gewaarwording in die psigologiese veld die 'hoogste' is, want in hierdie veld is die menslike bestaan altyd 'n gesitueerde bestaan. Maar dit moet ook nie uit die oog verloor word dat die ongedifferensieerde mistiese gewaarwording feitlik onmiddelik na sy manifestering 'n wêreld, 'n gesitueerdheid skep waaraan hy sy liefde kan gee nie.

5. Volgens Underhill kan sekere prosesse, waarvan kontemplasie as 'n voorbeeld beskou kan word, die bewussynstoestand so verander dat die dieper self na vore kom (vergelyk punt 4! – outeur). Afhangende van die mindere of meerdere mate waarin die dieper self die bewuste lewe betree, is die persoon tot 'n mindere of 'n meerdere mate 'n mistikus.

Die mistiese lewe behels dus die na vore kom daarvan uit die diep lae van die mens se transendente self; die inneem van die bewussynsveld; en die 'beking' of herrangskikking van sy gevoelens, denke en wil – sy karakter – tot en rondom hierdie nuwe lewensentrum. Volgens die outeur sien Underhill nie soos hyself die mistiese gewaarwording as die primêre gegewe of gebeurtenis wat aanleiding gee tot kulturele mistiek en waaromheen alle byverskynsels gerangskik moet word nie. Sy sê verder (1911, p. 90): Die volle mistiese bewustheid brei in twee rigtings uit. So het die volle mistiese ervaring ook twee kante. (A) Die visioen of bewustheid van Absolute Volmaaktheid (rofweg die mistiese gewaarwording – outeur). (B) Die innerlike transmutasie van die mistikus waartoe die Visioen lei, sodat hy darem tot 'n mate dit wat hy aanskou het waardig mag wees (die mistiese weg – outeur). Dit is volgens die outeur ook 'n baie oorwoë en sinvolle siening, wat egter lei tot 'n anders georganiseerde uiteensetting as die van hierdie tesis. Waarskynlik het sy toe al ingesien dat haar uiteensettingswyse met sy bepaalde geïntegreerdheid noodsaaklik is, aangesien daar in die toekoms pogings aangewend gaan word om die subjektiewe mistiese gewaarwording as 'n min of meer geïsoleerde eenheid te sien, sonder veel verdere verband met die indiwidu wat dit ondergaan het en sy omwêreld. Dit is ook wat gebeur het, maar volgens die outeur was dit 'n noodsaaklike antitetiese siening wat 'n helder en duidelike gemene deler van uiteenlopende religieë en ander mistiese benaderings aan die lig gebring het. Indien ek teoretiserend 'n ooreenkoms tussen God en die duiwel wil sien is daar niks wat my verhoed om dit te doen nie. Albei is werklikhede, of albei is begrippe. Om na 'n, vir die dogmatiese Christen, bedreigender stelling oor te gaan: Indien daar in die natuurwetenskaplike wêreld 'n golfteorie en 'n partikelteorie van lig is wat volgens die fisici self twee onvergelykbare stelsels is, maar albei in die praktyk mee gewerk kan word, of indien die behaviourisme en die analitiese sielkunde van Jung nie juis met mekaar verenigbaar is nie, maar albei in die praktyk

positiewe terapeutiese resultate oplewer, kan God hom sekerlik in een kultuurgroep openbaar op 'n wyse wat onversoenbaar voorkom met die wyse waarop hy hom in 'n anders geöriënteerde kultuurgroep geopenbaar het. Spinoza sê (Scruton 1986, p. 44 tot 50) dat dieselfde God tot openbaring kom in 'n materiële stelsel, of in 'n denkstelsel, benewens nog ander waarvan ons nie weet nie, en dat die genoemde twee stelsels onvergelykbaar is maar elk tog die essensie van God volledig konstitueer. Om tot die onderwerp terug te keer: Soos Underhill is die outeur daarvan oortuig dat die mistiese gewaarwording ook met betrekking tot die spesifieke plaaslike religieuse, kulturele en psigiese matriks waarin dit realiseer, of eenmalig gerealiseer het, bestudeer moet word. Hy het egter verkies om in hierdie tesis 'n oorsigtelike studie van mistiek te maak omdat dit goed saamhang met die veralgemenende neiging van filosofie. Underhill was self een van die groot verduidelikers en definieerders van mistiek in 'n tyd toe die subjektiewe, psigologiese mistiese gewaarwording nie altyd so duidelik van religieuse leerstellings, die kulturele en filosofiese onderskei en teoreties uitgelig is nie. Dit beteken glad nie dat die outeur veel waarde heg aan 'n dwelmgeïnduseerde, losstaande 'mistiese ervaring' waarvan die betekenis nie vir die subjek duidelik is nie. Dit bly nog steeds 'n feit dat indien jy nie in die rigting van die Absolute en Mistiese geïdealiseer het nie, die mistiese gewaarwording nie vir jou van veel waarde gaan wees nie. Vir iemand wat nie *weet* wat goud is nie en geen *sin* vir rykdom het nie sê 'n stuk suiwer goud niks. As hy kan sien dat dit 'n metaal soortgelyk aan koper is, sal die darem vir hom min of meer die waarde van koper hê.

Maar ons moet nader aan die persoonlikheid van die mistikus beweeg. Volgens Jung het die psige die volgende vier funksies: sintuiglike waarneming, gevoel, denke en intuïsie. Baie kombinasies hiervan is moontlik en lewer verskillende persoonlikhede. Iemand wat 'n rasionalis of verstandsmens is kan ook nog baie intuïtief, emosioneel en sintuiglik waarnemend ingestel wees of nie, of net twee of een van die drie in 'n relatief hoë mate as 'n bykomstigheid hê. Een kan oorheers of al vier kan tot dieselfde mate ontwikkel wees.

Volgens die outeur oorheers die intuïtiewe in die geval van 'n mistikus. Die orige drie kan egter in enige kombinasie of ondergeskikte sterkte voorkom. Soms spreek die moontlikhede van die verstand en denke sterk tot mistici en ontwikkel hulle dit. Benewens Plotinus en Scotus Eriugena wat bekende filosowe is maar 'n sterk mistiese inslag het, is ander mistici of misties geneigdes wat ook tot 'n groot mate van min of meer filosofiese begrippe en/of abstrakte denke gebruik gemaak het om tot 'n sekere kennis te kom die volgende: Eckhart, Cusanus, Bonaventura, Sjangara, Nagardjoena, Asanga, Vasoebandhoe en Krisjnamoerti. Dikwels is die gevoelens van besondere belang soos in die geval van Franciscus van Assisi, Bernard van Clairvaux en Roemi. Soms speel sintuiglike waarneming ook 'n belangrike rol, soos by die natuurmistikus Richard Jefferies (1848–1887).

Die outeur twyfel of om te sê dat mistici oorheersend intuïtiewe is genoeg is om hulle psigologies te tipeer. Groot uitvindings soos Edison en ontdekkers van nuwe wetenskaplike kennis is moonlik ook intuïtiewe (alhoewel dit meer aanneemlik is om te dink dat hulle oorheersend rasionaliste is) maar hulle ervaar nie altyd hulle intuïtiewe oomblikke op dieselfde wyse as die mistikus nie. Dit mis nie die doel te ver nie deur simbolies te sê dat die mistikus se intuïties vir hom die heilige openbaring van God is wat hy as die hoogtepunte van sy bestaan in ere sal hou, terwyl die ontdekker en uitvinder haastig na sy intuïties gryp om dit tot die beskikking van sy medemens te stel en in die praktyk toe te pas. Die mistikus se intuïties is openbarings aangaande die metafisiese maar die ontdekker en uitvinder s'n gaan meer in die rigting van aanvullings tot konkrete voorwerpe en bruikbare kennis. Ook kunstenaars is intuïtiewe, maar hulle vergestalte, sintuiglik waarneembare intuïties, en dikwels ook die handelende veruiterliking daarvan, of



skeppingsaktiwiteit, wek dikwels meer hartstog op as die innerlike oomblik van openbaring. Ook die aksie-mistikus is minder bekommerd oor die nagevolge van God se hulp, byvoorbeeld oorwinning by die wenpaal of bewondering deur of diens aan die konsertgangers, as die feit dat God nou op hierdie oomblik oorgeneem het en in die teenwoordigheid van so 'n volmaakte gebeure die ou aberrasietjie wat sy eie ego is maar in vrede sy laaste asem pie kan uitblaas. Uit alles wat opgenoem is kristalliseer die religieuse element onmiskenbaar uit: die gevoeligheid vir die nabye en onmiddellike God, of Geheel, of Absolute. Die mistikus is 'n religieuse intuïtiewis.

Nog 'n pregnante idee van Underhill (1911, p. 62) is dat die mistici soos alle intuïtiewe persone, alle besitters van genialiteit, alle potensiële kunstenaars – aan wie hulle nou verwant is – in psigologiese taal 'drempels van buitengewone mobiliteit' het. Dit beteken dat 'n geringe poging, 'n geringe afwyking van normale toestande, hulle latente of 'subliminale' vermoëns sal toelaat om op te duik en die geestelike veld in te neem. 'n 'Mobiele drempel' kan van iemand 'n genie, 'n geestelik versteurde of 'n heilige maak. Alles hang van die aard van die opwellende magte af. By die groot mistikus is hierdie magte, hierdie velde van die persoonlikheid wat onderkant die vlak van die normale bewussyn lê van ongewone rykheid en kan nie in terme van patologie verklaar word nie.

Hierdie magte is in aanraking met die Transendente Orde en konstitueer ten minste volgens die laagste skatting (van Underhill) die helfte van die self. Hulle is slapend in die geval van gewone (Underhill se term) mense wie se tyd en belangstelling geheel en al in beslag geneem word deur respondering met betrekking tot die sintuiglike wêreld. Saam met daardie latente magte slaap die landskap wat hulle alleen hulle eie kan maak. In die geval van mistici is niks van die self altyd slapend nie. Hulle het die Bewoner van die Innerlikste uit sy sluimeringe gewek en hulle lewe rondom hom verenig. Hart, Rede, Wil is daar in volle aksie en vind hulle aansporing nie in die skaduspel van die sintuie nie, maar in die dieptes van ware Syn, waar 'n lamp aangesteek en 'n bewustheid gewek is waarvan die benewelde massa mense onbewus bly. Hy wat sê dat die mistikus maar 'n halwe mens is, sê presies die teenoorgestelde van die waarheid. Alleenlik die mistikus kan 'n volledige mens genoem word, aangesien by andere die helfte van die magte van die self altyd slaap. Die mistici lê baie nadruk op hierdie heelheid van ervaring. So sê die Heilige Stem vir Sint Katharina van Siëna: 'Ek het ook vir u die Brug en die drie algemene trappe getoon, wat daargestel is vir die drie magte van die siel; en ek het u meegedeel hoe niemand tot die lewe van genade kan kom indien hy nie al drie die trappe bestyg het nie, dit is, al drie die magte van die siel in My Naam saamgebind het nie.'

Underhill praat hier van die reeds ontvoude persoonlikheid van 'n ryp mistikus wat al baie ver gevorderd het op die mistiese weg, en nie van iemand wat nog net een of 'n paar oproepende, oorbluffende mistiese gewaarwordings as gevolg van sy 'mobiele drempel' ondergaan het waarmee die res van sy persoonlikheid nog nie geïntegreer is nie.

Volgens Underhill (1911, p. 63) kom dit ook voor asof ons in daardie uitsonderlike tipes persoonlikhede wat ons genieë noem 'n aanduiding kry van die verhoudings wat miskien tussen die diep synslae en die kors van bewustheid bestaan. By die digter, musikus, die groot wiskundige of uitvinder neem magte wat onderkant die drempel lê, en nouliks kontroleerbaar is deur die persoon se bewuste wil, tot 'n belangrike mate deel aan die bedrywigheid van persepsie en begripsvorming. In die geval van alle skeppende aktiwiteit word die grootste deel van die werk deur die onbewuste gedoen. Die na vore kom van die produk in die bewuste is in 'n sekere sin outomaties. Dit geld vir mistici, kunstenaars, filosowe, ontdekkers en regeerders. Die groot

godsdien, uitvinding, kunswerk het altyd sy ontstaan te danke aan een of ander skielike opwelling van intuïesies of idees waarvan die vlak self of denke nie rekenskap kan gee nie; sy voltrekking te danke aan magte wat die kontrole van daardie self so ver te bowe gaan dat dit vir die persoon lyk asof hulle ‘van die anderkant af kom’. Dit is ‘inspirasie’; die oopmaak van die sluise, sodat die waters van waarheid waarin alle lewe gewas word na die vlak van die bewuste kan opwel.

Die toekomstige mistikus het volgens die outeur waarskynlik ook ‘n aangebore neiging om te radikaliseer, om te kyk hoe ver hy hom in ‘n bepaalde rigting kan dryf en homself te dwing om tot uiterstes oor te gaan. Hy is met ander woorde moontlik ook baie geneig om wilskrag te gebruik. Hy sal miskien probeer vasstel hoe lank hy wakker kan bly, of hoe dronk hy kan word, of hoe lank hy in die rondte kan draai, of hoe vinnig hy kan ry, of hoe hoog hy kan vlieg, of tot watter mate sy haar woonplek gerieflik kan inrig, of hoe intens hy of sy kan leef, of hoe passief hy of sy kan wees, of watter skildery, of vrou, of man, die mooiste van almal is. Miskien verklaar dit hoekom die middeleeuse kerklikes so wreed geword het teenoor afgedwaaldes en andersdenkendes. Om iemand gedissiplineerd te folter – so bevrees as moontlik te maak en dan langsaam op die pynbank uit te rek – is baie wreder, maar ook baie meer misties, as om mense vir die wilde pret in die arena voor leus te gooi om verskeur te word. Lees maar die gedig ‘Die Hond van God’ van N.P. van Wyk-Louw. Miskien was die inkwisiteurs so wreed omdat hulle gefrustreerde en geperverteerde mistici was. Dit verklaar moontlik ook die mag van Satan en swartkuns. Dikwels bevat dit ‘n soort mistiese element. Daar is iets soos negatiewe mistiek, en die bekamping daarvan is een van die redes waarom die ontwikkeling van die kombinasie mistiek plus filosofie of die rasonele so belangrik is. Die ontwikkeling van die verstand alleen lei nie tot die eliminerings van negatiewe mistiek soos baie Protestante dink nie maar is in beginsel reeds die prysgawe van alle mistiek en dus ook van religie.

Die mistikus heg weinig waarde aan oppervlakkige instellings en konvensies, veral op religieuse en sosiale gebied. Dit is vir hom of haar kunsmatige, meganiese, dooie handelinge. Dit lewe nie innerlik soos mistiese gewaarwordings nie (Tuckwell 1915, p. 294 - 295; Bennett 1923, p. 163 - 170). Miskien was die geringskatting van konvensies eerste in die mistikus se persoonlikheid en het hy of sy eers op 'n later stadium mistiese ervarings beleef. Tuckwell (1915, p. 306) noem onafhanklikheid en vryheid as 'n kenmerk van die mistiese gewaarwording. Die skrywer kan dit nie as kenmerk daarvan sien nie, maar plaas dit onder hierdie subhoof aangesien hy ook nie kan sê of die hoender of die eier eerste kom nie. Gee die mistiese gewaarwording wat tot iemand gekom het daartoe aanleiding dat die persoon onafhanklik en vryheidsliwend word of word mense wat 'n groot liefde vir vryheid en onafhanklikheid het geseën met mistiese gewaarwordings? Miskien geen van beide nie en hoort vryheidsliwendheid en die mistiese gewaarwording saam soos twee kleure op 'n vlinder se vlerk.

Het die mistikus uit ‘n ewolusionêre oogpunt 'n nog meer primitiewe persoonlikheid of geestesamestelling as die moderne verstandsmens of wetenskaplike? Laasgenoemde weet dat as hy die regte tegniek ken hy resultate sal behaal, maar die mistikus glo dat hy die Absolute of verlossing of die volmaakte op 'n soort magiese wyse kan bereik – deur meditasie, wilskrag, geloof, sonder om 'n voet te versit – en hy slaag dikwels ook daarin. Die outeur glo dat die huidige eensydige ontwikkeling van die objektiewe denke en tegniek 'n oorspesialisasie is. Ook die tabel wat die frekwensies van die bringolwe weergee (Kyk onder **MISTIEK EN EKSPERIMENTELE NAVORSING, Bioterugvoering, bringolwe en gewysigde**

bewussynstoestande) kan so geïnterpreteer word. Vir die navorsers wat die tabel opgestel het was die alfagolwe die belangrikste. Dit is waarom hulle na die eerste letter van die alfabet genoem is. Wanneer betagolwe die botoon voer is die holistiese meditatiewe toestand nie moontlik nie en die menslike bewustheid beperk tot die gespesialiseerde, spesifieke, gelokaliseerde, versplinterde en botsende syn. Net soos die oorgespesialiseerde ape nie kan doen wat die meer primitiewe *Homo sapiens* kan doen nie, so kan die 'wakker' mens van die jaar om en by 2000 ook nie bereik wat die 'dromerige' mens van ongeveer 700 jaar en meer gelede bereik het nie, en dit is versoening met die Allesinsluitende. Dit het die twintigste-eeuers ontgaan dat die mens van die begin af na die beeld van God geskape is. Dit is 'n dwaling om met so 'n oormaat oppervlakkige slimheid en intelligensie, of met dit alleen, daarna te streef om aan Hom gelyk te wees.

Volgens Smith (1986, p. 628) maak die persoonlike aard van religieuse ervaring dit uiters belangrik om die variëteite daarvan soos dit tot uiting kom in verskillende persoonlikheidsstipes en hulle funksies te verstaan. Die mistikus, wat 'n reflekerende en kontemplatiewe tipe is, sluit die wêreld en alle verwarrende invloede uit ten einde ware selfheid deur suiwering en verligting te bereik. (Dit is nie heeltemal waar nie – outeur. Wat van aksiemistiek? Dit is moeilik om te glo dat 'n pianis wat besig is om die tegniese afskrikwekkend moeilike klaviersonate opus 111 van Beethoven uit te voer nie soms êrens in die stuk mistiese gewaarwordings sal begin ondergaan nie. Dit het al met iemand gebeur, selfs net wanneer hy daarna luister – keer na keer, altyd presies op dieselfde plek in die sonate.) Ofskoon mistiek sosiale implikasies het is die mistikus hoofsaaklik 'n individualis. Hierteenoor sien die profeet, 'n persoon met intense maar wisselvallige religieuse ervarings, homself as iemand wat geroepe is tot spreekbuis van die goddelike. Hy moet die gemeenskap of die mensheid aanspreek, en beskou sy religieuse ervaring as 'n boodskap wat hom in staat stel om die verlede en die toekoms te interpreteer in die lig van die goddelike wil.

Die stigter van 'n godsdienst (Smith 1986, p. 629) se religieuse ervaring vorm die basis van sy gesag en die hoofinhoud van die godsdienst wat hy stig. Die intensiteit van hierdie ervaring en die effek wat dit op sy persoonlikheid het is deurslaggewende faktore wat die responsie van sy aanvanklike volgelingen en dissipels bepaal. Daar is rede om te glo dat die groot godsdienste se stigters soos Moses, Gautama en Jesus nie van voorneme was om hierdie rol te vervul nie. Die stigting van die godsdienst was in elk van hierdie gevalle die resultate van die impak van hulle persoonlikhede en van die diepgaandheid van hulle religieuse ervaring op diegene wat om hulle saamgetrek het.

Volgens Sullivan (1972, p. 1186) was dit wat ons Beethoven (Kyk na **Mistiek en kuns** om meer oortuig te wees dat hy moontlik 'n mistikus was) se emosionele natuur kan noem sensitief, onderskeidend en diepgaande, en het sy omstandighede hom intiem met die belangrikste kenmerke van die lewe laat kennis maak. Sy deurdringing tot die aard van die lewe is nie soos in die geval van Wagner deur onsensitiwiteit, of in die geval van Bach deur godsdienst aan bande gelê nie (in beide gevalle nie so volgens outeur nie, maar hy kan sien waarop Sullivan sinspeel). Daar was niks in hom, van nature of aangeleer, wat sy persepsies (waaronder in hierdie geval waarnemings, gewaarwordings en insigte) afgestomp het nie. Hy was ook nie bloot sensitief nie; hy was nie bloot 'n weerkaatsende spieël nie. Sy ervarings het wortel geskiet en gegroei. 'n Innerlike lewe van buitengewone intensiteit het bly ontwikkel tot heel aan die einde. Dit kom voor asof 'n paar ander kunstenaars van wie die gees beide sensitief en vry was soortgelyke stadiums van ontwikkeling deurloop het. Maar miskien het selfs Shakespeare nooit die uiteindelijke stadium van illuminasie wat in party van Beethoven se musiek uitgedruk word

bereik nie. Die ander stappe van die reis het Shakespeare van geweet, maar hy het nooit soos Beethoven sy kwartet in C kruis mineur geskryf nie. Dit is moontlik dat Beethoven se laaste musiek uniek is, nie net in die musiekwêreld nie, maar in alle kuns.

...Beethoven se grootste musiek het betekenis in die sin dat dit nie net 'n patroon van klanke is nie, maar 'n geestelike inhoud het; nietemin druk dit nie in watter sin ookal 'n filosofie uit nie. Dit gee uitdrukking aan sekere fundamentele ervarings soos dit in die gees van hierdie bepaalde kunstenaar gerangskik is. Maar hierdie rangskikking van ervaring is totaal verskillend van die organisasie van ervaring wat in 'n filosofie aangebied word. Dit is 'n rangskikking waarop die (p. 1187) kriteria van logiese samehang nie in die minste van toepassing is nie. (Dit is nie so erg soos Sullivan dit maak nie – outeur. Sommige mense merk nie op dat terwyl hulle intens ervaar hulle nog steeds dink ook nie. Uit Hegel se filosofie word dit duidelik dat geen rangskikking moontlik is sonder 'n mate van logika nie. Maar die outeur stem saam met die breë strekking van Sullivan se denke.) Beethoven se diepste of mees basiese lewenshouding, soos dit tot uiting kom in sy musiek, het niks (min – outeur) te danke aan die tussemkoms van sy verstand nie. Die sintese van persoonlike ervaring wat deur 'n groot kunstenaar bereik word vind plaas volgens wette waarvan ons byna niks weet nie, maar uitsluitlik intellektuele formulering vorm maar 'n baie klein deeltjie daarvan. Indien Beethoven die toestand van 'onderwerping' (aan die noodlot en God) wat hy as so nodig beskou het bereik het, soos ons glo dat dit wel die geval was, was dit nie (hoofsaaklik – outeur) deur enige redeneringsproses nie. En sy besef van die noodsaak van onderwerping kon nie deur enige proses van hierdie aard bereik word nie. As 'n growwe analogie kan ons aan die hand doen dat daar geestelike, soos liggaamlike, behoeftes noodsaaklik vir ontwikkeling is, maar wat hulle verskyning, soos die seksuele behoefte, slegs op 'n sekere stadium van ontwikkeling maak. (Jesus is waarskynlik een van die groot prototipes wat as die Logos die verband tussen hierdie 'behoeftes' toon – outeur. Kyk ook na Maslow se siening dat daar liggaamlike en geestelike behoeftes is onder MISTIEK EN SOSIALE HERVORMING.) Relatief min mense, selfs onder die kunstenaars, toon ware geestelike groei. Hulle gesindheid teenoor die lewe bly betreklik staties; dit kan soos hulle ouer word met meer rykheid en verfyning na vore kom, maar dit ontwikkel nie. 'n Oorgang soos die van Beethoven se 'tweede' na sy 'derde' periode, waar niks agtergelaat word nie maar alles tog verander het is uiters seldsaam. Beethoven is dus, hoewel hy geen filosofie opgestel het nie, van filosofiese belang omdat hy 'n addisionele geval bydra tot die baie min ware geestelike ontwikkelings wat reeds bestaan. Daar kan aangevoer word dat sulke gevalle geen bydrae lewer tot die ontwikkeling van die mensheid nie. Beethoven se musiek illustreer hierdie ontwikkeling, maar werp geen lig op die proses waardeur dit tot stand gekom het nie. (Dit sal dan vir Jesus ook moet geld, want hy was ook geen filosoof nie – outeur.) Maar sulke openbarings is vreemd byblywend. Ons het miskien nie uit onself die vermoë om die gebed van danksegging van die kwartet in A mineur te uiter of om die toestand van uiteindelijke kalmte van die kwartet in C-kruis mineur se fuga te bereik nie, maar ons kan voortaan nie veel aandag skenk aan lewensgesindhede wat geen ruimte vir hierdie ervarings laat of hulle ontken of wegredeneer nie. En ons oortuiging dat hierdie ervarings vir ons waardevol is word aangesterk deur deur die hele reikwydte van Beethoven se werk. Indien hulle alleen gestaan het kon hierdie bomenslike uitinge dalk vir ons voorgekom het soos die van 'n orakel wat skaars 'n mens is. Maar ons weet uit die res van sy musiek dat Beethoven 'n mens was wat alles ervaar het wat ons kan ervaar, wat alles gelyk het wat ons kan ly. As dit voorkom asof hy aan die einde 'n toestand 'bokant die stryd' bereik dan weet ons ook dat niemand ooit bitterder geweet het wat stryd is nie.

Paranormale en psigofisiese fenomene wat met mistiese gewaarwordings gepaard gaan

Volgens Parrinder (1976, p.168 en 169) erken menings wat nie te ekstreem is nie dat psigofisiese verskynsels dikwels met mistiese gewaarwordings gepaard gaan. Hulle word deur Christelike skrywers beskou as bykomstighede tot ware mistiese insig. Aan die ander kant is hierdie bykomstighede nie 'n essensiële bestanddeel van mistiese toestande nie. Hulle is soms belemmerings daarvan, en in die hoogste toestande kom hulle soms glad nie voor nie.

Verrukkings (Engels: raptures) kan maklik gekritiseer of weggeredeneer word as die subjekte wat dit ondergaan ongehude vroue is wat met betrekking tot seks as uitgehonger beskou kan word, maar in die geval van Mohammed wat 'n gelukkig getroude man was is hulle moeiliker om te verklaar.

Underhill kom tot die slotsom (1911, p. 60) dat aangesien psigofisiese verhoudings nog steeds swak verstaan word dit miskien verstandiger sou wees, en beslis meer wetenskaplik, om ons van 'n mening aangaande die betekenis van die psigofisiese fenomene (p. 61) wat die mistiese lewe vergesel te weerhou; in plaas van om afbrekende kritiek op feite wat volgens eie erkenning misterieus en ten minste vir meer as een interpretasie vatbaar is te baseer. Om die aard van 'n chemiese verbinding van die kenmerke van die neweprodukte daarvan af te lei is soos elkeen weet onveilig.

Ons liggame is dierlike entiteite. Hulle is gemaak vir dierlike bedrywighede. Wanneer 'n gees van ongewone vuur en ywer volhou om die senuweeselle daarvan vir ander aktiwiteite te gebruik, skop hulle teen die prikkels; en belas dit, soos die mistici self erken, met die straf van 'mistiese slegte gesondheid'....

Aan die ander kant lyk dit asof die kontemplatiewe toestand – soos die hipnotiese toestand by 'n gesonde persoon – lewe versterk deur dieper lae van die persoonlikheid oop te gooi. Die self drink dan by 'n fontein wat gevoed word deur die Universele Lewe. Ware ekstase is aanmerklik lewensversterkend. Dit kom voor asof daartydens 'n versterkende kontak met Realiteit plaasvind wat tot gevolg het die subjek self meer werklik is. Dikwels, sê Sint Teresa, kom selfs die sieke gesond en met nuwe krag uit die toestand van ekstase; want iets groots word dan aan die siel gegee. Kontak is dan bewerkstellig met synsvlakke wat deur die daaglikse bestaansroetine onaangeraak gelaat word. Hieruit spruit die buitegewone uithouvermoë, en onafhanklikheid van uiterlike toestande, wat die groot ekstatici so dikwels aan die dag lê.

Indien ons in die mistici, soos sommiges al gedoen het, die sporadiese aanvang van 'n mag, 'n hoër bewustheid sien, in die rigting waarvan die mensdom stadig beweeg, dan lyk dit waarskynlik genoeg dat waar dit deurbreek senuwees en organe aangetas sal word deur die spanning waarby hulle nog nie aangepas is nie, en dat 'n gees wat beter georganiseer is as die liggaamlike tuiste daarvan in staat sal wees om die vlees aan vreemde toestande te onderwerp. Toe die mens vir die eerste keer regop begin staan het, moes 'n liggaam wat lank daaraan gewoond was om op vier bene te loop terwyl hulle net die helfte van die gewig gedra het, gerebelleer het teen hierdie onnatuurlike stap (p. 62) en die inisieerder daarvan veel pyn en ongemak indien nie 'n absolute siektetoestand nie besorg het. Dit is ten minste toelaatbaar om die vreemde 'psigofisiese' toestand wat algemeen onder die mistici voorkom te sien as presies so 'n opstand van 'n normale senuwee- en vaskulêre stelsel teen die vereistes van 'n lewenswyse waarby dit nog nie aangepas is nie. Boyce Gibson ('God with Us', cap. iii – Underhill se verwysing is onvolledig) het volgens haar 'n treffende parallel tussen die gebroei en 'innerlike opskudding' van adollessensie en die diepgaande versteuringe wat die mens se intrede tot 'n bewuste geestelike lewe kenteken blootgelê. Sy opmerkings is selfs nog meer van toepassing op die drastiese herrangskikking van die persoonlikheid wat in die geval van die mistikus plaasvind, want laasgenoemde se geestelike lewe is meer intens as die van ander mense. Die outeur is van

mening dat buitensporige psigofisiese toestande en mistiese slegte gesondheid veral voorkom in die geval van 'n ontluikende mistikus wat hom of haar in 'n sosiale klimaat bevind wat nie met die kenmerke van die mistiese persoonlikheid vertrou of besonder religieus of metafisies geneig is nie. Indien hy hom egter bevind waar daar 'n gevestigde mistiese tradisie is, byvoorbeeld in die Ooste, maar in die verlede soms ook in die Weste, sal hy nie vir homself en vir diegene met wie hy in aanraking kom so 'n probleem wees en so maklik in 'n psigiatriese geval verander nie (Kyk na **Die verhouding tussen psigologie en mistiek en Die psigoterapeutiese evaluasie van mistiese gewaarwordings**).

Hierdie hoofstuk word afgesluit deur die belangrikste punte wat tydens die uiteensetting daarvan te voorskyn getree het weer op te haal.

Psigologie was al van antieke tye af eintlik outologie, maar aan die begin van die twintigste eeu was die psigoanalise en behaviourisme 'sonder 'n leer om na die transendente op te klim'. Dit was met hulle hulp nie moontlik om vanuit die profane tot in die heilige te beweeg nie. Jung, wat 'n leerling van Freud was, het begin om die breuk te herstel. Teen die helfte van die eeu het Maslow se humanistiese en transpersoonlike psigologie die heling nog verder gevoer. Hierop het die psigosintese van Assagioli en sakrale psigologie van Jean Houston gevolg wat in die rigting van 'n Westerse Jogha beweeg. Wat die psigoterapeutiese evaluasie van mistiese gewaarwordings betref, kom Mark Gyselen tot die gevolgtrekking dat hulle nie die uitsluitlike voorreg van neurosevre indiwidue is nie maar psigiese fenomene in hulle eie reg.

Stimuli wat volgens die literatuur geredeliker tot mistiese gewaarwordings (by persone wat reeds misties geneig, en bewus of onbewus daarvoor voorberei is) aanleiding kan gee is so veelvuldig dat slegs 'n paar herhaal word: rituele bewegings, 'n liturgiese viering, die natuur, kindergeboorte, seks, klassieke musiek, Gotiese katedrale, wierook....

Die moontlike samehang tussen anderkrag- en eiekragskole aan die een kant en die aard van die mistiese weg aan die ander kant word na vore gebring. Mistiese weë en die fases of stappe daarvan is baie uiteenlopend. Hulle is egter almal dieselfde in die sin dat hulle verloop van 'n gevoel van geïsoleerdheid met betrekking tot die Absolute tot 'n gevoel van geïntegreerdheid daarmee. Verdere pogings om algemene kenmerke, wat gemeenskaplik aan alle mistiese weë is, uit te lig word gemaak. Interpretasies van die mistiese weg deur o.a. Ghose, Griffiths, Underhill, Kahn, Krisjnamoerti, Eckhart, en Smith word gegee. Volgens Radhakrisjnan bly die stadiums van **via purgativa, via contemplativa en via unitiva** van die Christene nog altyd min of meer toepaslik.

Die onmiddellike nawerking van groot mistiese gewaarwordings op emosionele, etiese, estetiese en rasionele gebied word beskryf. 'n Outobiografiese beskrywing van Sint Teresa se latere ingesteldheid word aangebied as voorbeeld van die uitnemendheid van die langtermynveranderinge waartoe mistiese gewaarwordings via die mistiese weg aanleiding kan gee. Maslow en Marcoulesco is dit eens wat die positiewe gevolge daarvan aangaan. Borchert noem dat mistiese gewaarwordings alleen nie genoeg is om iemand in 'n mistikus te verander nie. Dit kan so 'n innerlike konflik veroorsaak dat dit tot selfmoord en hedonisme lei. Hy kan eers 'n mistikus genoem word indien hy gestalte aan sy gewaarwording gegee het en dit vir sy medemens van waarde is.

Van Jung se vier funksies van die psige oorheers die intuïtiewe in die persoonlikheid van die mistikus. Die orige drie kan egter in enige kombinasie of ondergeskikte sterkte voorkom. Die religieuse element is altyd aanwesig. Die mistikus is 'n religieuse intuïtiewe met 'n

radikaliserende neiging en, volgens Underhill, 'n 'bewussynsdrempel van buitengewone mobiliteit'. Hy of sy heg dikwels nie veel waarde aan oppervlakkige konvensies op religieuse en sosiale gebied nie. Die mistikus se persoonlikheid is ewolusionêr gesien moontlik meer primitief as die van die moderne tegniese en verstandsmens. Alle tipes mistiese gewaarwordings, mits hulle eg is, is min of meer gelykwaardig vanuit 'n psigologiese oogpunt. Paranormale en psigofisiese fenomene gaan dikwels met mistiese gewaarwordings gepaard, maar vorm nie 'n essensiële deel daarvan nie en word dikwels deur die mistici self geïgnoreer.

MISTIEK EN NATUURWETENSKAP

Die verbasendste transformasie wat die fisika in die twintigste eeu begin ondergaan het is dat sommige wetenskaplikes, veral die wat ook waarde aan mistiese filosofie en religie heg, begin erken het dat die blote waarneming of gerigtheid van die menslike bewustheid op die sogenoemde fisiese heelal 'n invloed daarop het, dit verander of selfs skep. Sedert die tyd van Newton het die fisika altyd probeer om 'n streng empiriese benadering te handhaaf, die standpunt ingeneem dat materie onafhanklik van die menslike bewustheid bestaan en dat dit om't ewe is of dit waargeneem word of nie – 'n stelling waarteenoor die idealis onmiddellik skepties staan en vra: Hoe kan iemand bepaal wat met iets gebeur terwyl hy nie sy aandag daarop vestig nie? Die gedeelte **Mistiek en fisika** behandel hierdie nuwe verband wat tot stand begin kom het, naamlik die verband tussen menslike bewustheid en interpretasie aan die een kant en eksperimentele navorsing en natuurwetenskaplike teorie aan die ander kant, en wat gewoonlik na 'n mistiese interpretasie van materie en die heelal lei. Talbot en Capra se sienings op hierdie gebied word naas die van andere bespreek. **Mistiek en ewolusie** gee Rudolf Steiner, Teilhard de Chardin en Bede Griffiths se sienings van die verband tussen ewolusie en bepaalde vorme van mistiek weer. In die **Die mistiese gewaarwording en die beoefening van natuurwetenskap** beklemtoon Maslow die feit dat natuurwetenskaplikes tydens hulle navorsing ook mistiese gewaarwordings ondergaan.

Mistiek en fisika

Volgens Talbot (1993, p. 4) is die implikasies van die samevloei van mistiek en fisika dat al ons opvattinge aangaande die absoluteheid van die fisiese heelal verkeerd is... Soos die outeur dit verstaan vorm, volgens die nuwe siening, die fisiese heelal en die menslike bewussyn een stelsel soos die idealisme dit nog altyd wou gehad het en het dit geen sin om van die fisiese heelal te praat as iets wat onafhanklik van die menslike bewussyn bestaan nie. Iemand met 'n streng filosofiese benadering kan aanvoer dat hierdie siening nie noodwendig in 'n besonder nou verband staan met 'n mistiek wat soos deur die outeur gedefinieer afhanklik is van 'n bepaalde, diep beleefde, innerlike mistiese gewaarwording nie, maar meer met objektiewe filosofiese idealisme. Laasgenoemde identifiseer die eksterne reële natuur met die denke of aktiwiteit van die Wêreldgees, of God, of die Absolute, en sou dan moontlik of toevallig ook 'n geskikte stelsel wees om 'n sekere mistiese benadering wat op mistiese gewaarwording uitloop mee te interpreteer.

'n Holografiese siening van bewustheid (en inderdaad 'n holografiese siening van die hele heelal) is miskien volgens Talbot (p. 41) die naaste wat die fisika kan kom aan mistiek sonder dat laasgenoemdes hulle identiteite verloor. Ons word volgens Talbot herinner aan die metafoer van Indra se net wat in die *Awatamsaka Soetra* genoem word waarin die heelal gesien word as 'n soort kosmiese netwerk van interpenetrenderende dinge en gebeure. Om van die woorde van Sir Charles Eliot gebruik te maak: 'Daar word gesê dat in die hemel van Indra 'n netwerk van pêrels so gerangskik is dat wanneer 'n mens na een kyk jy al die ander in die een weerkaats sien. Op dieselfde manier is elke voorwerp in die heelal nie net homself nie maar veronderstel elke ander voorwerp en *is* in werklikheid alle ander voorwerpe.' Volgens die outeur praat Talbot hier nog steeds van 'n bepaalde siening van bewustheid en die heelal en nie noodwendig van 'n persoonlike mistiese gewaarwording nie. Dis nogtans interessant dat die beeld wat hier gebruik word (die pêrels in die net van Indra) 'n opvallende ooreenkoms met Plotinus se uiteensetting van *nous* toon wat wel deur gesaghebbendes (byvoorbeeld Wallis, kyk onder DIE AARD VAN

MISTIESE GEWAARWORDINGS, Klassifikasie van die soorte mistiese gewaarwordings) aan 'n introvertiewe mistiese gewaarwording gekoppel word. Waarskynlik sal hierdie idee en beeld dikwels 'n mistiese gewaarwording opwek in mense wat geestelik sensitief genoeg is wanneer hulle daarmee kennis maak. Hoe dit ookal sy kan 'n mens met veiligheid die afleiding maak dat sommige twintigste-eeuse fisici se filosofiese denke wat op die kwantumeganika gebaseer is duidelik ooreenstemming toon met party van spekulatiewe mistiek se veel ouer idees waarvan die ontstaan ook aan mistiese gewaarwordings te danke is.

Maar om na Capra (1983, p. 336) oor te gaan wat hierdie fisici met die mistici vergelyk, kan genoem word dat die siening van hierdie mistici in teenstelling met die meganistiese siening van die wêreld is. Die siening van die mistici kan saamgevat word deur die woord 'organies' aangesien dit alle fenomene in die heelal as integrale dele van 'n onverdeeldbare harmoniese eenheid beskou...Capra gaan voort deur te sê dat in die daaglikse lewe beide die meganistiese en organiese sienings van die heelal geldig en bruikbaar is; die een vir wetenskap en tegnologie, die ander vir 'n gebalanseerde en vervulde geestelike lewe. Anderkant die dimensies van ons alledaagse omgewing verloor die meganistiese begrippe egter hulle geldigheid en moet vervang word deur organiese begrippe wat baie ooreenkom met die van die mistici. Dit is die essensie van die bevinding van die moderne fisika... Die fisika van die twintigste eeu het aangetoon dat die begrippe van die organiese wêreldbeeld, hoewel van geringe waarde vir die wetenskap en tegnologie op menslike skaal, buitengewoon waardevol word op die atomiese en subatomiese vlak. Dit lyk dus of die organiese siening meer fundamenteel is as die meganistiese. Klassieke fisika, wat op die meganistiese gebaseer is, kan dus deur die kwantumteorie te vereenvoudig van die kwantumteorie afgelei word. Die kwantumteorie impliseer dus die klassieke fisika met sy geldigheid binne die gebied van die bloot sintuiglik waarneembare. Die omgekeerde, naamlik om die kwantumteorie van die klassieke fisika af te lei, is nie moontlik is nie. Dit gee waarskynlik reeds 'n eerste aanduiding waarom ons (p. 337) kan verwag dat die wêreldbeelde van die moderne fisika en Oosterse mistiek soortgelyk sal wees. Beide kom na vore wanneer 'n mens die essensiële aard van dinge ondersoek, naamlik die dieper terreine van materie in die fisika en die dieper terreine van die bewussyn in mistiek, wanneer jy 'n andersoortige realiteit agter die meganistiese voorkoms aan die oppervlakte van die lewe ontdek.

Die parallele tussen die sienings van die fisici en mistici word selfs meer aanneemlik wanneer ons die ander ooreenkomste in oënskou neem. Om mee te begin is hulle metodes deur en deur empiries. Fisici verkry hulle kennis uit eksperimente; mistici uit insigte tydens meditasie. Beide is waarnemings, en in beide velde word hierdie waarnemings as die enigste bron van kennis erken. Die voorwerp wat waargeneem word is natuurlik baie verskillend vir die twee gevalle. Die mistikus kyk na binne en verken die verskillende vlakke van sy of haar bewussyn, wat die liggaam as die fisiese manifestasie van die gees insluit. Die ervaring van die persoon se liggaam word inderdaad in baie Oosterse tradisies beklemtoon en dikwels as die sleutel tot die mistiese ervaring van die wêreld gesien. Wanneer ons gesond is, voel ons nie enige afsonderlike dele van ons liggaam nie maar is daarvan bewus as 'n geïntegreerde geheel, en hierdie bewustheid is verantwoordelik vir 'n gevoel van welsyn en geluk. Op 'n soortgelyke wyse is die mistikus bewus van die heelheid van die ganse kosmos wat as 'n uitbreiding of verlengstuk van die liggaam ervaar word...Die outeur voel hy moet die belangrikheid van hierdie skerpsinnige siening spesiaal beklemtoon. Maar wat daarvan as jy aan 'n ongeneeslike siekte ly? Dan moet jy 'n mistiese weg volg waarby die liggaam nie so nou betrokke is nie.

In teenstelling met die mistikus begin die fisikus sy navraag aangaande die wesenlike aard van dinge deur die materiële wêreld te bestudeer. Terwyl hy in al dieper gebiede van die

materie indring, word hy (p. 338) bewus van die wesenlike eenheid van alle dinge en gebeure. Bowendien leer hy ook dat hy self en sy bewussyn 'n integrale deel van hierdie eenheid is. So kom die mistikus en die fisikus tot dieselfde gevolgtrekking; die een beginnende by die innerlike gebied, die ander vanaf die uiterlike wêreld. Die harmonie tussen hulle sienings bevestig die antieke Indiese wysheid dat *Brahman*, die uiteindelijke realiteit aan die buitekant, identies is met *Atman*, die innerlike realiteit. 'n Verdere ooreenkoms tussen die benaderings van die fisikus en mistikus is dat hulle waarnemings plaasvind in gebiede wat ontoeganklik vir die gewone sintuie is. In die moderne fisika is hierdie die gebiede van die atomiese en subatomiese wêreld; in mistiek is hulle die buitegewone toestande van bewustheid waarin die sintuiglike wêreld getransendeer word. Mistici praat dikwels van die ervaring van hoër dimensies waarin indrukke van verskillende sentra van die bewussyn geïntegreer is tot 'n harmoniese eenheid. 'n Soortgelyke situasie bestaan in moderne fisika waar 'n vierdimensionele 'tyd-ruimte'-formalisme ontwikkel is wat begrippe en waarnemings, wat tot verskillende kategorieë van die gewone driedimensionele wêreld behoort, verenig. In beide velde transendeer die multidimensionele ervaring die sintuiglike wêreld en is dit dus feitlik onmoontlik om die ervaring in gewone taal uit te druk.

Dan is daar sekere twintigste-eeuse fisici wat, hoewel hulle nie die woord mistiek gebruik nie, tog begin om religie op 'n positiewe wyse by hulle filosofering oor kwantumfisika te betrek. Hulle bring ons ook via die natuurwetenskap nader aan mistiek, want die kern van alle ware religie is die mistiese gewaarwording.

Volgens D'Espagnat (1999, p. 32) maak Bell se stelling wat nou deur eksperimente gestaaf is 'n terugkeer na die lokaliteitsbegrip – die beskouing dat voorwerpe mekaar nie op 'n afstand kan affekteer nie – onmoontlik. Die lokaliteitsbegrip is die ruggraat van konvensionele realisme en meganisme. Hierdie eksperimente bevestig die onskeibaarheidsbegrip: onder sekere omstandighede toon voorwerpe werklik oombliklike invloed op mekaar, ten spyte van die afstand tussen hulle.

Hierdie resultate geld oor die algemeen tot 'n hoë mate. In die geval van 'n realiteit wat van die denke of gees onafhanklik is, verbied dit geheel en al die aanhang van die soort klassisisme wat vanaf Descartes en Galileo gaandeweg die aanvaarde siening geword het. Vanselfsprekend maak hierdie resultate op sigself geneem nog steeds baie keuses moontlik. Die belangrikste is die idealisme, wat onder verskeie name (logiese positiwisme, neo-Kantianisme, ens.) beweer dat die idee van 'n realiteit wat van die denke of gees onafhanklik is hoegenaamd geen sin maak nie. Die meeste van die filosofiese leerstellinge van ons tyd is in 'n mindere of meerdere mate daardeur beïnvloed. Deur verwysing na so 'n realiteit te belet, beroof idealisme sigself van enige moontlikheid om rekenskap te gee van die onweerlegbare feit – waarmee alle wetenskaplikes gekonfronteer word – dat ons gedagtes heel dikwels deur *ietsweestaan* word. En dit maak ook 'n misterie van ons alledaagse interpersoonlike saamstemming aangaande toevallige feite (byvoorbeeld die feit dat ons elkeen teen dieselfde rots kan skop en saamstem dat dit daar is).

Vir die outeur lyk dit asof D'Espagnat te veel Berkeley gelees het (*esse est percipi*) maar nie van Hegel se objektiewe idealisme bewus is nie. Die objektiewe idealisme sê net dat daar niks is wat prinsipiële onkenbaar is nie en gaan nie so ver as om te sê dat ons alwetend is nie. Maar as iemand wat ook 'n gevoel vir 'n uiterlike realiteit het wil die outeur ook glad nie totaal omvergooi wat D'Espagnat sê nie, maar net daarop wys dat dit wel met 'n vorm van idealisme versoenbaar is. Hegel is hoofsaaklik vir die outeur van belang oor sy denkkategorie wat in

mekaar oorgaan en dus inkakel met Plotinus se *nous*, waar ‘die son al die sterre en elke ster die orige sterre en die son is’; of ook met die pêrels in Indra se net, waar elke pêrel al die ander pêrels vanuit sy eie posisie weerspieël; of ook met elke afsonderlike mikrokosmos wat die hele makrokosmos op sy eie wyse weergee. En dit is juis hierdie siening wat nou onder sekere natuurwetenskaplik geöriënteerde filosowe begin veld wen.

D’Espagnat (1999, p. 33) gaan soos volg voort: Dit is vermoedelik oor hierdie probleme dat die meeste mense buite filosofiese kringe instinktief van die idealisme af wegbly. Maar dan lyk dit ook asof ons deur die nuwe fisika daartoe gedwing is om te erken dat ons nie die van-die-denke-onafhanklike realiteit kan ken soos dit is nie. Die wêreld soos dit deur die wetenskap beskryf word moet met ander woorde beskou word as ‘n voorstelling van die denke-onafhanklike realiteit nie soos dit werklik is nie, maar *soos dit gesien word deur die selekterende en vervormende lens van ons eie sintuiglike en mentale strukture*. Volgens die outeur is ons, indien ons ook aanvaar dat ons eie persoonlike, innerlike grond vir ons ‘n geheim is, dan weer terug by Kant.

Dit mag met die eerste oogopslag voorkom asof ons slegs arbitrêre (en dus sinnelose) gissings aangaande die strukture van die denke-onafhanklike realiteit kan maak. Ons moet egter nie vergeet dat ander aspekte van die ervaring – soos die interpersoonlike eenstemmigheid aangaande toevallige feite – om een of ander verklaring vra nie. Ons kan nie hiervoor by die naïewe realisme gaan aanklop nie, want dit is as onwaar bevind. ‘n Ongedwonge verklaring kan verkry word deur te veronderstel dat die kwantumeganiese wette tog op een of ander wyse iets van die denke-onafhanklike realiteit weerspieël – want dit kan maklik aangetoon word dat hierdie wette inderdaad die interpersoonlike eenstemmigheid wat ons ondervind voorspel. Dit is dus redelik om te neem dat, hoewel die denke-onafhanklike realiteit – alias *Syn*, of *wat is* – ver buite ons bereik lê, ons basiese wetenskaplike wette tog aspekte daarvan weerspieël op ‘n wyse wat nie geheel en al misleidend is nie.

Ek dink (D’Espagnat 1999, p. 33) dat dit van pas is om vanaf hierdie veronderstelling te ekstrapoleer. Een van die sentrale idees van menslike bestaan was nog altyd die van ‘n Wese wat *a priori* met betrekking tot ruimte, tyd en substansie is – derhalwe uiters ver verwyder van ons alledaagse ervaring en nie volkome kenbaar nie, maar wat tog in die ingewings of inspirasies van die wetenskap, kuns, religie, poësie (asook filosofie en handeling – outeur) deurskemer. Ek is van mening dat hierdie idee beslissend tot menslike ontwikkeling bygedra het ten spyte van die veelvuldige misbruike daarvan. Dit is tydens die afgelope twee eeue in diskrediet gebring, eers deur die meganisme en later deur die positiwisme, maar dit blyk nou weer aanvaarbaar te wees. Dit is, nou dat meganisme dood en positiwisme se geloofwaardigheid met goeie argumente aangetas is, inderdaad meer *aanneemlik* as die mededingers daarvan. Dit is ongetwyfeld ‘n welkome alternatief met betrekking tot postmodernisme, tot *laissez-faire*-teorieë en al die suiwer negatiewe idees wat nou op hierdie tweelingbouvallige groei.

Hierdie idee van *Syn*, of ‘n Wese, as die fondament van ‘n immer ontwykende maar ervaarbare realiteit wat onafhanklik van die denke is, is nie naïef nie. Dit is in teendeel heel redelik gegrondves op kontemporêre, geldige wetenskaplike kennis. Hierdie besef sal – hoop ek – opnuut aangegryp word deur diegene wat na ons kom en hulle voorsien van inspirerende motiverings vir hulle handeling en besinnings.

Volgens Magnin (1999, p. 28) het die klassieke wetenskap het in terme van stabiliteit, permanensie, determinisme en sekerheid gepraat, terwyl die moderne wetenskap nou praat van onstabiliteit, verandering, indeterminisme, onsekerheid. Dit aanvaar die idee dat die realiteit

gevorm word deur interaksies tussen die subjek en objek, wat resulteer in 'n ryk kompleksiteit wat ons pogings om dit ten volle te verstaan weerstaan. Die realiteit is altyd anderkant ons voorstelling of representasie daarvan; dit is altyd iets anders, iets meer as wat ons beperkte, subjektiewe metings en modelle daarvan kan maak. Hierdie aanvaarding van menslike eindigheid weerspieël ook die basiese houding van die gelowige voor die misterie van God. Die moderne wetenskap en teologie aanvaar dus beide die onvolledigheid van ons begrip. Daar is altyd 'n onuitwisbare 'Andersheid' wat gekonfronteer moet word.

So 'n konfrontasie onderstreep die subjektiwiteit van die ondersoeker: in die laboratorium, soos in die soeke na God, bestaan die soektog na waarheid in 'n *verhouding* tussen subjektiwiteit en 'n realiteit anderkant die subjek; tussen die nabyheid van wat geken kan word en die andersheid wat nie geken kan word nie. Hierdie houding open beide die wetenskaplike en die gelowige tot die besef van misterie in die hart van Syn. Soos Augustinus gesê het, is die misterie van geloof nie iets wat ons nie kan verstaan nie, maar iets wat vir die denke onuitputlik is.

Volgens Chiao (1999, p. 16) het baie van die eksperimente van hierdie afgelope eeu ons geleer dat die klassieke wêreldbeskouing van 'n deterministiese heelal soos die van Laplace nie korrek is nie. Die wêreldbeskouing van 'n indeterministiese, nie-lokale heelal, gebaseer op kwantumteorie, is intendeel oor en oor bevestig. Die onsekerheidsbeginsel het ons geleer dat die klassieke, deterministiese wêreld van Laplace onhoudbaar is. Werk deur Einstein, Bell en baie ander, insluitende ons eksperimente aangaande kwantumtonneling by Berkeley het ons oortuig dat dit onmoontlik is om in 'n lokale, 'realistiese' heelal te glo. Dit het nuwe moontlikhede tot religieuse begrip geopen.

As 'n Christen glo ek (Chiao) dat ons geestelike waarhede by die wetenskap, veral by kwantumfisika, dit is van 'n diepgaande studie van die fisiese heelal, kan leer. Ek glo dat die fisiese heelal getuig van die goddelike kenmerke van die Skepper daarvan. Hoewel ek sekerlik nie al hierdie waarhede ken nie, kan 'n paar opmerkings in hierdie rigting dalk help.

Die golf/partikeldualiteit vorm die hart van kwantumfisika. Die opsporing van 'n partikel kan, met die Born-interpretasie van van die golffunksie, verstaan word as die materialisasie van die partikel, by 'n sekere plek op 'n definitiewe tyd, vanuit 'n golf wat nie in tyd of ruimte gelokaliseer is nie. Hoewel die golffunksie self nie direk waarneembaar is nie, kan die eienskappe daarvan afgelei word van die manifestasies van die partikel, wat *wel* direk waarneembaar is.

Dit is volkome analoog aan die sentrale misterie van die Christelike geloof in die Inkarnasie, waarvolgens God 'n mens geword het: Die oneindige God, wat nie in ruimte en tyd gelokaliseer kan word nie, het 'n eindige mens, Jesus Christus, geword, wat gelokaliseer was in ruimte (Betlehem) op 'n definitiewe tyd (tweeënduisend jaar gelede). Dus kan ons van Christus, die beeld van die onsigbare God, al die attribute van God leer.

Dit is net een van die baie soortgelyke analogieë wat tussen misteries in die wetenskaplike en geestelike gebiede gemaak kan word. Wanneer ons die lesse wat deur die wetenskaplike prestasies van die twintigste eeu geleer word oordink, is die belangrikste miskien die feit dat na baie eeue van skeiding 'n ware sameloop tussen wetenskap en religie besig is om plaas te vind.

Volgens Staune (1999, p. 15) verskaf kwantumfisika se bevestiging van 'n ander realiteitsgebied ons nie van enige bewyse vir die bestaan van God nie. Dit kan ook wees dat chaos die meester van hierdie ander gebied is. Wat kwantumfisika doen is om ons 'n wyse te gee om op die metafisiese vlak van God te praat.

Die sentrale idee van alle monoteïstiese religieë is dat die wêreld waarin ons leef – die

wêreld van tyd, ruimte, energie en materie – nie vanself ontstaan het nie aangesien dit geskep is deur ‘n transendente prinsipe: God. Dit het gelyk asof die wetenskap van die negentiende eeu baie na daaraan gekom het om te bewys dat die wêreld sigself veroorsaak het. Die wetenskap het egter nie net gefaal om dit te bewys nie; dit het *inderdaad die teenoorgestelde bewys*. Die wetenskap het met die kwantumfisika laat deurskemer dat net die natuurwetenskap alleen nie ‘n volledige verklaring van die realiteit kan gee nie. Dit het die basis van ‘n aanneemlike wyse om die bestaan van God te verstaan verskaf, want die wêreld beperk sigself nie langer tot ons vlak van realiteit nie.

Kwantumfisika bewys nie die bestaan van God nie. Dit neem ons nietemin deur ‘n reusestap vanaf ‘n wetenskaplike materialisme wat die bestaan van God uitgesluit het na ‘n posisie waar ons op ‘n wetenskaplike basis kan begin om die idee van God se bestaan te verstaan (Staune 1999, p. 16).

Die materialisme kan nou egter nog steeds aangehang word indien jy kwantumfisika aanvaar het – maar dan slegs wanneer dit getransformeer is na ‘n soort ‘wetenskapfiksie’-materialisme wat op een of ander manier in staat is om die ‘dematerialisasie van materie’ met sigself te versoen. Nuwe eksperimente toon aan dat materie self nie ‘n streng materiële realiteit het nie... Ons moet die idee laat vaar dat die fundamentele komponente van materie (protone, elektrone ens.) klein stukkies onderdeeltbare materie, soos uiters klein sandkorreltjies, is. Ek herhaal dat die resultate van die eksperimente nie die geldigheid van ‘n geestelike siening van die materiële wêreld bewys nie. Wat dit doen is om so ‘n siening ‘n groter rasionele geldigheid te gee terwyl dit ‘n suiwer materialistiese siening van die lewe moeiliker maak. Die feit dat hierdie resultate uitsluitlik deur die wetenskap bereik is, en dus deur alle navorsers geverifieer kan word, is een van die betekenisvolste ontwikkelings van die afgelope eeu.

Volgens Townes (1999, p. 19) is die doel van die natuurwetenskap om die orde in die heelal te ontdek en deur dit die dinge wat ons rondom ons waarneem, insluitende die mens, te verstaan. Hierdie orde druk ons uit as wetenskaplike prinsiepe of wette en probeer om hulle op die eenvoudigste maar ook die insluitendste wyses te stel. Die doel van religie is volgens Townes die verstaan (en dus die aanvaarding) van die doel en betekenis van ons heelal en hoe ons in dit inpas. Die meeste religieë is bewus van ‘n verenigende en ‘n allesinsluitende betekenisoorprong, en hierdie opperste, doelgerigte krag noem ons God. Die verstaan van die *orde* in die heelal en die verstaan van die *doel* in die heelal is nie identies nie, maar hulle is ook nie baie ver uit mekaar nie.

Ons moet die voorlopige aard van kennis aanvaar. Ons moet ook paradokse verwag en nie te verbaas of bekommer oor hulle wees nie. Ons weet van paradokse in die fisika, soos die rakende die aard van lig, wat nou deur dieper insig opgelos is [naamlik dat ons nou weet dat dit ‘n golfbeweging is wat onder spesifieke toestande as ‘n partikel manifesteer]. Ons weet van ander wat nog nie opgelos is nie. Op religieuse gebied word ons gepla deur die lyding om ons en die blykbare strydigheid daarvan met ‘n God van liefde. Soortgelyke paradokse waarmee die natuurwetenskap gekonfronteer word vernietig gewoonlik nie ons vertroue in die wetenskap nie. Hulle herinner ons eenvoudig aan ons beperkte insig, en verskaf by tye ‘n sleutel wat ons beter laat verstaan.

Miskien sal daar op religieuse gebied gevalle van die onsekerheidsbeginsel, wat so ‘n kenmerkende fenomeen van die fisika is, wees. As dit basies onmoontlik is om beide die posisie en snelheid van ‘n partikel akkuraat te bepaal, behoort dit ons nie te verbaas indien soortgelyke beperkings op ander ervaringsgebiede voorkom nie. Hierdie opposisie in die presiese bepaling van twee kwantiteite word ook na verwys as komplementariteit; posisie en snelheid

verteenwoordig komplementêre aspekte van 'n partikel, waarvan slegs een presies op enige spesifieke tyd gemeet kan word. Niels Bohr het alreeds voorgestel dat die waarneming van 'n menslike wese of enige lewende organisme as geheel, sowel as van die fisiese samestelling daarvan, hierdie soort komplementariteit verteenwoordig. Dit kom daarop neer dat die gedetailleerde ondersoek van die atomiese samestelling van 'n persoon noodsaaklikerwyse ons siening van hom of haar as 'n lewende, geestelike wese kan benewel. Hoe dit ookal sy, lyk dit asof daar geen regverdiging vir die dogmatiese posisie van sommiges is dat die merkwaardige fenomeen van individuele menslike persoonlikheid volledig in terme van die bekende wette wat atome en molekules beheers uitgedruk kan word nie.

Geregtigheid en liefde is dalk nog 'n voorbeeld van komplementariteit. 'n Volkome liefdevolle benadering en die gelyktydige uitmeet van absolute geregtigheid lyk nie versoenbaar nie. Hierdie voorbeelde is moontlik net ietwat vae analogieë van komplementariteit soos dit in die natuurwetenskap bekend is, of hulle mag inderdaad geldig maar op die oomblik nog swak gedefinieerde voorkomste van die onsekerheidsbeginsel wees. Maar ons moet in elk geval sulke voorkomste verwag en behoort vooruit deur die natuurwetenskap gewaarsku te wees aangaande ons fundamentele beperkings om alles tegelykertyd met presisie en konsekwentheid te weet.

Indien die natuurwetenskap en die religie dan in die breë so eenders en nie arbitrêr tot hulle gebiede beperk is nie, behoort hulle naderhand duidelik ineen te loop. Ek glo dat hierdie sameloop onvermydelik is (Townes 1999, p. 19). Want beide verteenwoordig die mens se pogings om ons heelal te verstaan en het uiteindelik met dieselfde substansie te doen.

Mistiek en ewolusie

Rudolf Steiner se filosofie oorvleuel slegs tot 'n mate met Darwin se ewolusieleer aangesien hy (Steiner) bekend was met mistiek en die mistiese gewaarwording as van groot belang geag het. Hy was 'n filosoof, kunstenaar, wetenskaplike en opvoeder (Guiley 1991, p. 574), wie se 'Geestelike Wetenskap'-beweging, wat antroposofie genoem word, 'n unieke mengsel van Rosekruiser-, Teosofiese en Christelike tradisies is.

Volgens Steiner (1911, Voorwoord p. xi) hoop hy dat hy in sy boek *Mystics of the Renaissance* aangetoon het dat iemand 'n getroue aanhanger van die natuurwetenskaplike opvatting van die wêreld kan wees en tog ook in staat om daardie weë na die Siel na te spoor waarlangs Mistiek, reg verstaan, lei. Hy gaan selfs verder en sê: Slegs hy wat die Gees ken, in die sin van ware Mistiek, kan tot 'n volle begrip van die feite van die Natuur kom.

Die volgende is 'n weergawe van sy 'Nawoord' (1911, p. 269 - 278): Byna twee en 'n halwe eeue het verloop sedert Angelus Silesius (1624–1677), ook bekend as Johann Scheffler (die laaste mistikus wat Steiner in sy boek bespreek) die diepgaande wysheid van sy voorgangers (al die ander mistici wat Steiner in sy boek bespreek, naamlik Eckhart (1260–1327), Tauler (1300–1361), Suso (1295–1366), Ruysbroeck (1293–1381), Nikolaas van Cusa (1401–1464), Agrippa von Nettesheim (1486–1535), Theophrastus Paracelsus (1493–1541), Valentine Weigel (1533–1588), Jacob Boehme (1575–1634) en Giordano Bruno (1548–1600)) in sy boek 'Gerubynse Swerwer' saamgevat het. Hierdie twee en 'n halwe eeue het ryk insigte in die Natuur meegebring. Goethe (1749–1832) het 'n geweldige perspektief op die natuurwetenskap geopen. Hy het probeer om die ewige, onveranderlike wette van die werking van die Natuur uit te volg tot op daardie spits waar hulle met onveranderde noodsaak die mens tot stand laat kom, net soos hulle op 'n laer vlak 'n klip tot stand laat kom. Lamarck (1744–1829), Darwin (1809–1882), Haeckel (1834–1919) en ander het verder in die rigting van dinge op hierdie wyse verstaan gearbei. Die 'vraag van alle vrae' naamlik dié in verband met die natuurlike oorsprong van die



mens het sy antwoord in die negentiende eeu gekry, en ander verwante probleme in die gebied van natuurlike gebeure het ook hulle oplossings gevind. Vandag begryp die mens dat dit nie nodig is om buite die gebied van die aktuele en sintuiglik waarneembare te tree om die reeksgewyse opeenvolging van wesens tot by die mens as 'n suiwer natuurlike ontwikkeling te verstaan nie.

Hoe, vra Steiner, vertoon daardie geniale mistici (vanaf Eckhart tot by Silesius) in die lig van 'n wêreldopvatting wat die wetenskaplike prestasies van die eeue na daardie mistici in ag neem? Daardie mistici het nog steeds in 'n 'bonatuurlike' skeppingsverhaal geglo. Hoe kom hulle gedagtes voor wanneer dit gekonfronteer word met 'n 'natuurlike' skeppingsgeskiedenis wat deur die wetenskap van die negentiende eeu opgebou is?

Hierdie natuurwetenskap het aan die Natuur niks gegee wat nie aan haar behoort nie: dit het net van haar weggeneem wat nie by haar hoort nie. Dit het alles uit die Natuur verban wat nie in haar gesoek moet word nie, maar slegs in die innerlike wese van die mens gevind word. Dit sien nie langer enige wese wat soos die menslike siel is en soos die mens skep in die Natuur nie. Dit laat nie langer die organiese vorms deur 'n mensagtige God geskep wees nie; dit gaan hulle ontwikkeling in die sintuiglik waarneembare wêreld volgens suiwer natuurlike wette na. Meester Eckhart, sowel as Tauler, en ook Jacob Boehme saam met Angelus Silesius sou beslis die diepste bevrediging in die kontemplasie van hierdie natuurwetenskap vind. Die gees waarin hulle die wêreld wou aanskou het in die volste sin oorgegaan na hierdie siening van die Natuur, wanneer dit reg verstaan word. Wat hulle nog steeds nie kon doen nie, naamlik om die spesifieke feite van die Natuur te beskou in die lig wat vir hulle opgegaan het, sou ongetwyfeld gewees het wat hulle graag wou doen indien hierdie natuurwetenskap aan hulle bekendgestel kon word. Hulle kon dit nie doen nie, want geen geologie, geen 'natuurlike geskiedenis van die skepping' het hulle van die prosesse van die Natuur vertel nie. Alleenlik die Bybel het hulle op sy eie manier van sulke prosesse vertel. Daarom het hulle, in soverre dit moontlik was, na die geestelike gesoek slegs waar dit gevind kan word: in die innerlike wese van die mens.

Teenswoordig sou hulle, om aan te toon dat 'n Gees wat werklik bestaan slegs in die mens aangetref word, 'n heel ander hulpmiddel tot hulle beskikking gehad het as in hulle eie tyd. Hulle sou vandag onvoorwaardelik akkoord gaan met diegene wat werklik bestaande Gees nie in die wortel van die Natuur soek nie, maar in haar vrug. Hulle sou erken het dat waarneembare Gees die gevolg is van ewolusie, en dat sodanige Gees nie op laer ewolusievlakke gesoek moet word nie. Hulle sou verstaan dat geen 'skeppende gedagte' geheers het sodat Gees in die organisme kon verskyn nie, net so min as wat 'n 'skeppende gedagte' die oorsaak is dat die aap uit die buideldiere ontwikkel het.

Ons huidige eeu kan nie oor die feite van die Natuur praat soos Jacob Boehme daarvoor gepraat het nie. Maar daar bestaan 'n sienswyse, selfs vandag nog, wat Jacob Boehme se manier om na dinge te kyk na aan 'n beskouing van die wêreld bring wat kennis neem van moderne natuurwetenskap. Dit is nie nodig om Gees te laat vaar wanneer 'n mens slegs die natuurlike in die Natuur sien nie. Baie mense glo waarlik vandag dat jy jou noodwendig in 'n oppervlakkige en prosaïese materialisme begewe as jy eenvoudig die 'feite' wat deur die natuurwetenskap ontdek is aanvaar. Ek (Rudolf Steiner) staan vierkant op die basis van hierdie natuurwetenskap. Ek het deur en deur die gevoel dat met die aanvaarding van 'n siening van die Natuur soos die van Ernst Haeckel slegs hy wat dit met 'n oppervlakkige gedagte-wêreld benader in oppervlakkighede kan verdwaal. Ek voel iets hoër, heerliker, wanneer ek die openbarings van die 'natuurlike geskiedenis van die skepping' op my laat inwerk as wanneer die bonatuurlike wonderwerkverhale van 'n geloofbelydenis hulle op my afdwing. In geen 'heilige boek' weet ek van wat ook al wat vir my iets so verhewe ontsluit nie as die onoordrewe feit dat elke menslike

kiemsel in die baarmoeder kortliks die een na die ander daardie tipes diere herhaal waardeur sy dierlike voorouers ontwikkel het. As ons maar ons harte vul met die heerlijkheid van die feite wat ons sintuie aanskou, sal daar baie min ruimte oorbly vir 'wonders' wat nie in die beloop van die Natuur lê nie...

In my *Filosofie van Vryheid* (Berlyn, 1894) het ek (Steiner) my wêreldbeskouing beskryf, wat geen gedagte bevat om die Gees weg te dryf omdat dit die Natuur sien soos Darwin en Haeckel nie. 'n Plant, 'n dier wen vir my niks as ek dit bevolk met siele waarvan my sintuie vir my geen inligting gee nie. Ek soek nie in die eksterne wêreld na 'n 'dieper', 'meer sielvolle' wese van dinge nie; nee, ek veronderstel dit nie eens nie, want ek glo dat die insig wat in my innerlike wese vir my skyn my daarteen vrywaar. Ek glo dat die dinge van die sintuiglik waarneembare wêreld werklik net so is soos hulle hulle toon, want ek sien in dat korrekte selfkennis ons hierna lei: dat ons in die Natuur niks anders as natuurlike prosesse behoort te soek nie. Ek soek geen Gees van God in die Natuur nie, want ek glo dat ek van die wese van die menslike gees in my gewaar word. Met hierdie siening wat reeds hoërop deur hom geopper is gaan hy volgens die outeur tog te ver. Op watter innerlike vlak ervaar 'n mens die Gees van God hoofsaaklik? Die rasonele of die intuïtiewe? Wat van die ekstrovertiewe mistiese gewaarwording? Die natuur praat voortdurend van God. Wat van die ewige berge, wat van 'n voël wat vry vlieg deur die eindelose ruimte, gestut deur niks?

Steiner gaan soos volg voort: Ek erken my dierlike voorouers met kalmte, want ek glo ek weet dat daar waar hierdie dierlike voorouers hulle oorsprong het, geen gees wat ooreenkoms met 'n siel toon kan werk nie. Ek kan maar net met Ernst Haeckel saamstem wanneer hy die 'ewige rus van die graf' verkies bo 'n onsterflikheid soos die wat in sommige godsdienste geleer word. Ek dink dat dit Gees oneer aandoen, dat dit 'n lelike sonde teen die Gees is om te dink dat die siel voortleef op 'n soortgelyke wyse as 'n voelbare wese.

Nee, volgens die outeur leef dit ook nie so voort nie, maar Gees is eenvoudig meer reël as, en verhewe bo, tyd en ruimte en fisiese sterwe.

Ek (Steiner) hoor 'n skril wanklank wanneer die wetenskaplike feite in Haeckel se aanbieding teenoor die 'vroomheid' van die belydenisse van sommige van ons tydgenote gestel word. Maar vir my klink daar uit die belydenisse van geloof wat 'n wanklank met natuurlike feite vorm, niks op van die gees van die hoër vroomheid wat ek by Jacob Boehme en Angelus Silesius vind nie. Hierdie hoër vroomheid staan baie meer in volle harmonie met die werking van die natuurlike. Daar lê geen teenstrydigheid in om jou met die kennis van die mees onlangse natuurwetenskap te deurdrenk en terselfdertyd die weg waarna Jacob Boehme en Angelus Silesius gesoek het te bewandel nie. Hy wat hom op hierdie weg begewe in die gesindheid van daardie denkers hoef nie bang te wees dat hy in 'n oppervlakkige materialisme sal verdwaal wanneer hy die geheime van die Natuur voorhom laat blootlê deur 'n 'natuurlike geskiedenis van die skepping' nie...Die outeur stem saam.

Maar Teilhard de Chardin gaan nog verder. Volgens Johnston (1993, p. 148 - 149) vra hy met betrekking tot die veelvoudige en uitgebreide stroom van ewolusie, nou gelei deur die menslike spits, waar dit heengaan. As 'n wetenskaplike maar ook gelowige kan hy nie vir hom so 'n proses sonder 'n einde of doel of konvergensiepunt voorstel nie. Indien so iets nie bestaan nie, verklaar hy, is menslike inspanning waardeloos. Dit is volgens die outeur presies wat die Tao sê – menslike inspanning is altyd waardeloos. Indien 'n doel wel bestaan, is dit volgens Teilhard persoonlik, aangesien die ewolusie van die heelal meer en meer neig in die rigting van personalisasie. Volgens die outeur is dit die punt waar hy hom op sy ego begin toespits. En so kom Teilhard daartoe om die bestaan van Omega, die punt van konvergensie of sameloop, die

toekomstige Eerste Beweger, te bevestig. Maar terwyl Aristoteles se Eerste Beweger 'n denkende wese was ('die denke wat sigself dink'), is die Teilhardiaanse toekomstige Eerste Beweger 'n liefdevolle middelpunt van aantrekking. Omega is meteen transendent soos 'n groot magneet wat die heelal na homself aantrek, en immanent teenwoordig in die heelal wat deur Omega na sy eindpunt aangedryf word. Omega staan aan die toppunt van dinge. Soos 'n minnaar lok hy sy geliefde wat die totaliteit van die skepping is na hom toe aan.

Teilhard was nie net 'n wetenskaplike nie maar ook 'n Christen. Dit is hoekom hy Omega sien as die herrese Christus, terwyl die kovergensiepunt die *pleroma* of die volheid van die tyd is, die voltooiing van God se plan 'om alle dinge in hom te verenig, dinge in die hemel en dinge op die aarde' (Efesiërs 1:10). Dit is dan die Christologie waarom Teilhard se gedagtes draai. Hy sien vorentoe die Christus wat gesê het 'En as Ek van die aarde af verhoog is, sal Ek almal na my toe trek' (Johannes 12:32). Hy is die punt waarin 'n ewoluerende wêreld konvergeer... Omega is dan gepersonaliseerde liefde, die *agape* van die Skrif. Omega is die goddelike milieu.

Bede Griffiths skets ook die ewolusie van die wêreld tot en met die menslike bewussyn, en hoe dit konvergeer tot 'n Uiteindelijke Realiteit, 'n Opperwese. Vir hom bestaan Gees en God van die begin af, verwickel in die Absolute. Hy maak ook gebruik van die denke van Teilhard de Chardin, maar ruim plek in vir al die groot religieuse tradisies. Volgens hom (1989, p.255) voel baie Christene vandag dat dit nodig is om hulle ervaring in verband te bring met die van die Hindoe, die Boeddhis en die Moslem, sowel as met die tradisionele godsdienste van byvoorbeeld die Amerikaanse Indiane en die stamverwante mense van Asië en Afrika.

Volgens hom (1989, p. 255) begin ons met die oerknal – die ontploffing van primordiale materie aan die begin van tyd – rondom vyftien biljoen (15 000 000 000) jaar gelede. Daar word aangeneem dat in hierdie oorspronklike ontploffing die vorms wat met die verloop van tyd tot stand sou kom, dus ook bewussyn, reeds in die kiem (implicated, enfolded) teenwoordig was. Stof en vorm (p. 256), in die Aristoteliaanse sin, was teenwoordig. Tydens hierdie ontploffing is die primordiale materie uitwaarts gegooi. Dit het geweldig uitgeset terwyl die vorms begin het om dit te struktureer (p. 257) en die sterrestelsels, sterre en later sonne, mane en planete, insluitende die aarde, gevorm het. Daar was 'n geleidelike ontwikkeling. Atome het tot molekule (p. 258) ontwikkel, tot selle, tot organismes, dan tot eenvoudige plante en diere. Ewolusie vind soos volg plaas: 'n Bepaalde struktuur (chemiese stof, sel of dier) word deur iets in sy omgewing gedisorganiseer en hy moet homself reorganiseer tot 'n nuwe vorm.

Die outeur wil weet wat die kompakte oermaterie van 'n desimaal van 'n sekonde voor die groot knal laat ontplof en reorganiseer het. Wat dit ookal was, was daardie proses soortgelyk aan die proses wanneer 'n ongedifferensieerde mistiese gewaarwording (*Plotinus se Een*) oorgaan in 'n gedifferensieerde introvertiewe of ekstrovertiewe mistiese gewaarwording, of 'n gedifferensieerde introvertiewe (*Plotinus se nous*) in 'n gedifferensieerde ekstrovertiewe mistiese gewaarwording, of 'n gedifferensieerde ekstrovertiewe mistiese gewaarwording (*Plotinus se wêreldsiel*) in 'n gewone ekstrovertiewe ervaring (*Plotinus se siel*).

Maar laat ons verder gaan met Griffiths se uiteensetting: Sekere strukture is in hierdie proses geïdentifiseer wat deur Prigogine dissipatiewe strukture genoem word. Hulle is geneig om hulle energie te dissipeer of verstrooi, hulle te destruktureer en dan weer effens anders te restruktureer. Dit kom altyd neer op 'n disekwilibrium wat geneig is tot die organisasie van 'n nuwe struktuur. Sheldrake het voorgestel dat wat ons volgens Aristoteles vorms of formele oorsake noem optree as morfogenetiese velde waarin nuwe spesies nie gradueel nie maar in 'n soort uitbarsting tot stand kom.

Hierdie proses gaan deurlopend aan – deur plante en diere tot by die mens. Teilhard

(Griffiths 1989, p. 258) noem dit die beginsel van kompleksifikasie. In die mens begin hierdie organiserende krag, hierdie vorm, te voorskyn kom in bewustheid (p. 259). Die proses wat van die begin af aan die gang was word in ons bewus.

Eers is hierdie bewustheid in ons 'n globale bewustheid (p. 260). Die kind en die vroeë mens is eenvoudig van homself bewus as deel van die fisiese heelal. Dit is die begin van 'n bewustheid van homself as deel van hierdie hele fisiese organisme. Later is daar 'n bewustheid van homself as deel van 'n menslike organisasie, van 'n menslike familie, van menslike verhoudings. So word hy geleidelik bewus van die menslike persoon.

Dit alles is 'n aaneenlopende proses. Vanaf ons kinderdae ontwikkel ons bewustheid. Sommige mense ontwikkel dit baie meer as andere. Sommiges bly hulle hele lewe op 'n baie beperkte bewustheidsvlak, terwyl andere die reikwydtes daarvan geleidelik exploreer. Wat ons interesseer, is dat dit vir bewustheid moontlik is om verder as sy huidige vlak te ontwikkel. Ons kan ons liggame tot 'n mate beheers en met moderne medisyne het ons (p. 261) nog 'n dimensie van fisiese kontrole. Ons kan ook ons omgewing tot 'n mate beheers, maar ons is nog steeds blootgestel aan die geweldige kragte van die onbewuste. Op dieselfde manier kan ons op die psigologiese vlak tot 'n mate ons emosies beheer, maar is hulle die meeste van die tyd baie grootliks buite ons beheer. Emosies spruit voort uit die kleintyd en uit kindergewoontes en is geweldig moeilik om te beheer. Slegs soos hulle geleidelik die bewuste betree verkry ons 'n mate van kontrole oor hulle.

As ons in hierdie ontwikkelingsproses eers die taalvlak bereik het, het ons alreeds by 'n versperring verbygegaan want met taal word dit moontlik om simbole te gebruik en 'n innerlike wêreld neem vorm aan. Daar is 'n uiterlike wêreld rondom ons wat uit al die energieë van materie en natuur bestaan, en nou skep ons met taal en simbool 'n innerlike wêreld, waar ons dit wat ons rondom ons aanneem as die struktuur van die heelal deur die verbeelding verteenwoordig. Dit is nie soos dit werklik is nie. Die wêreld is oneindig groter as wat ons dit waarneem. Ons neem net daardie aspekte van die natuur, materie en die energieë van bestaan waar wat deur ons sintuie, gevoelens, verbeelding, denke en wil, deur die geheel van ons menslike organisme, opgevang en gereflekteer word, en dit is ons bepaalde manier van die heelal waarneem. Die hele doel van suiwer wetenskap en van filosofie is om 'n meer en meer akkurate kennis van die omwêreld te verkry, maar ons weet nou dat begrip altyd gekondisioneer is (p. 262) deur die beperkinge van ons verstand. (Dit klink minder misties, meer materialisties – outeur.)

Soos bewustheid ontwikkel word ons meer en meer selfbewus. Aan die anderkant ontwikkel sekere persone, veral op sekere stadiums, die vermoë van selfrefleksie tot 'n buitengewone mate. Selfbewustheid begin groei en dit word toenemend moontlik om meer en meer bewus van die heelal in verhouding tot myself en my eie menslike organisme te wees. Dit is selfrefleksie op myself, en sover ons weet is dit 'n vermoë wat uniek aan die menslike wese is. Dit kom tot dusver voor of niks in die heelal op sigself kan reflekteer soos ons nie. Die verstand reflekteer op sigself op so 'n manier dat ons bewus word van bewustheid. Ons leer ons denke ken en hoe dit werk, en hieruit kom die wetenskap van logika en epistemologie voort.

Op hierdie manier word die hele bewustheidsgebied en die mate (p. 263) waartoe dit kan groei oneindig. Wat van belang is, is dat ons nou begin om onself as 'n geïntegreerde geheel te ervaar. Dit is die standpunt wat ons van die begin af ingeneem het. Die kontemporêre fisika verstaan die heelal as 'n geïntegreerde geheel. Elke deel staan in verhouding tot elke ander deel en geen deel kan verduidelik word behalwe in verhouding tot die geheel nie. Dus is die fisiese heelal 'n geïntegreerde, interverbandhoudende, interafhanklike geheel en ons kan ons fisiese bestaan as deel van die heelal ervaar. Die hele heelal is in elke deel. Dit is die beginsel. Net soos die struktuur van die hele menslike organisme teenwoordig is in elke sel, net so is die hele heelal

teenwoordig in elkeen van ons en word ons bewus van die fisiese struktuur van die heelal waarvan ons 'n deel is.

Soos ons bewus word van ons gevoelens, ons sintuiglike waarnemings, verbeelding en denke, word ons bewus van onself as deel van 'n psigologiese organisme. Nie een van ons is 'n onafhanklike realiteit nie. Ons is almal dele van 'n geheel, en ervaar onself deur wat ons oorgeërf het, ons gesinne, ons taal, ons ras, ons tradisies, ons gewoontes. Op hierdie manier word ons bewus van onself as deel van 'n psigologiese organisme. En net soos die fisiese organisme 'n organiese deel van die fisiese heelal is, so vorm die psigologiese organisme deel van die psigiese organisme van die heelal. Ons is almal lede van 'n geheel, interverbandhoudend en interafhanklik. Tot dusver bespreek is dit op 'n redelik gewone vlak van bewustheid maar ons kan nou na 'n hoër vlak van bewustheid anderkant ons fisiese bewustheid en ons gewone psigologiese bewustheid gaan en word dan bewus van 'n transendente of transpersoonlike bewustheid. Verskillende terme word gebruik (p. 264) vir hierdie vlak van bewustheid: transpersoonlik, suprapersoonlik, transendent, geestelik, misties, en so meer. By hierdie punt begin ons 'n dieper dimensie van bestaan ontdek. Tot dusver het ons onself gesien as deel van die fisiese heelal, deel van die hele psigologiese wêreld, deel van ons gesin en ons mense en die menslike ras, maar nou begin ons ontdek dat ons verwant is aan, en afhanklik van, magte en energieë anderkant en bokant ons.

Dit is by hierdie punt dat meditasie op die toneel verskyn, want in meditasie probeer ons om van hierdie fisiese organisme en van die psigologiese vlak bewus te word en dan, wanneer die gees stil en bestendig raak, word ons bewus van ons transendente bewussyn. Dit was die groot deurbraak in Indië in die vyfde eeu voor Christus, met die Oepanisjade en die Boeddha: 'n deurbraak na anderkant die vlak van gewone bewustheid tot in transendente bewustheid. Dit is veral in die Ooste verken maar ook in baie ander dele van die wêreld, deur baie eeue. In die Ooste is veral die verkenning van die psigiese heelal besonder goed ontwikkel. Waarskynlik gaan Tibetaanse Boeddhisme verder as enige ander tradisie. In Hindoeïsme is baie van hierdie psigiese wêreld gekarteer en dit is ook diep verken in Christelike en Islamse mistiek. Dit is betekenisvol dat [sommige] wetenskaplikes vandag erken dat wat uit hierdie ervaring voortkom 'n geldige terrein van kennis is...

Nie net sjamans (p. 266) nie maar al die profete, sieners en visionêre van die verlede was mense wat hierdie psigiese magte en psigiese visie gehad het. Die ervaring van die subtile wêreld (Engels: subtle world) berus op 'n intuïtiewe insig. Dit kan nie deur middel van die rasonele bereik word nie. Die gewone, rasonele, mentale vlak het geen toegang tot hierdie gebied nie en gewone wetenskaplike metodes is nutteloos om dit te karteer. Dit is egter belangrik om te onthou dat in hierdie ondersoeke ons nie die rede opsyskuif nie. Die metode is om ons deur intuïsie te open vir hierdie dieper insigte en om dan te probeer om hulle te verstaan, hulle met mekaar in verband te bring en behoorlik te sistematiseer deur middel van die rede. Rede en intuïsie moet saam gebruik word. Intuïsie op sigself kan misleidend wees. Allerhande soorte grillige fantasieë (p. 267) kan as intuïtiewe flitse opskiet en hulle moet deur die rede gekorrigeer word...

Ons het dus die wêreld van psigiese ervaring, maar anderkant die psigiese wêreld is daar 'n dieper dimensie – die wêreld van die transendente. Dit vind ons in die groot openbarings. Wat daar geopenbaar is, is nie net die fisiese of die psigologiese of psigiese wêreld nie maar daar kom eerder 'n intuïtiewe insig in die uiteindelijke, die transendente na vore. Al die groot openbarings is, sou 'n mens kon sê, boodskappe uit daardie transendente wêreld. Hulle word in die skrifte van die verskeie groot tradisies gegee – die Vedas en die Oepanisjade, die Koran, die Boeddhistiese skrifte en die Bybel. Hierdie is almal openbarings van transendente realiteit. Dan is die proses ook weer dat die openbarings deur die rasonele denke geïnterpreteer word en so is daar die groot

teoloë en filosofe, byvoorbeeld Sjangara en Ramanoedja vir Hindoeïsme, Nagardjoena, Asanga en Vasoebandoe vir Boeddhisme, Ibn al Arabi en al Ghazzali (p. 268) vir Islam en Thomas van Aquino, Bonaventura en ander vir die Christendom. Hierdie groot denkers het die rasonele denke op die transendente misterieë wat realiteite van die ervaring is laat inwerk. Dit is belangrik om dit te besef, aangesien die indruk so dikwels ontstaan dat hierdie openbarings as't ware uit die hemel val en mense geneig is om hulle onkrities te aanvaar en dus verkeerd te verstaan. Die werklikheid is dat alle godsdienstige waarheid van 'n oorspronklike gewaarwording afkomstig is – die van die siener, die profeet, die sint. Maar die gewaarwording moet altyd in die lig van rasonele, begripmatige denke geïnterpreteer word.

So lank as wat ons in die psigiese wêreld is, is dit 'n wêreld van veelvoudigheid. Daar is baie gode, baie engele, baie geeste, baie magte van verskeie soorte en dit is hoekom die psigiese wêreld altyd tot 'n mate dubbelsinnig is. Op een of ander manier kan 'n mens onder die mag van hierdie verskillende geeste en gode kom, en solank as wat hulle uiteenlopend is kan hulle gevaarlik wees, want hulle is soos ander entiteite net behoorlik hulleself wanneer hulle deel van hierdie geïntegreerde geheel is waarvan ons gepraat het. Afgodery en bygelowigheid kom na vore wanneer 'n psigiese of kosmiese mag op so 'n wyse geïsoleer en aanbid word dat 'n mens onder die spel van daardie mag kom. Al die euwels van godsdiens ontstaan wanneer 'n sekere aspek van die wêreld as geheel, veral die psigiese wêreld, geïsoleer en aanbid word asof dit die uiteindelijke of absolute sou wees. Dit is wat ons ken as die aanbidding van valse gode.

Aan die anderkant is die subtiële wêreld 'n geïntegreerde geheel net soos die fisiese heelal 'n geïntegreerde geheel en die hele psigologiese heelal 'n geïntegreerde geheel is. In die groot religieë blyk dit altyd dat al hierdie magte, hierdie gode en engele, onder die beheer van een oppermag is. Dit lei na die idee van die kosmiese Heer, die kosmiese Persoon (p.269), wat oor alles heers. In elke godsdiens word die punt bereik waar die kosmiese Heer erken word. Maar nou is die volgende stap om verder as dit te gaan en te besef dat in en deur die kosmiese Persoon die heelal as geheel herintegreer word met sy bron. Wanneer ons by die Opperste uitkom, keer alles terug na eenheid. Alles kom uit daardie oorspronklike eenheid, ontplof tot 'n heelal en ewolueer tot al hierdie vorms wat ons sien. Hierdie uitwaartse beweging word *pravrittigenoem* – die hele heelal wat uit die Opperste kom en manifesteer in al hierdie wêrelde en in al hierdie vorme. Maar terselfdertyd is daar 'n ander teenoorgestelde beweging, die beweging van terugkeer of *nivritti*. Hierdie twee bewegings tree gelyktydig op – die uitstuur van die heelal en die terugtrek daarvan in die bron... Net soos elke ding en alles vanuit 'n verwikkelde geheel tot die ontwikkelde gekom het, so gaan dit nou weer terug van die ontvoude na die ingevoude en alles en elke ding word volbring in daardie Een. Die hele heelal is verwickel in hierdie diggevoude eenheid en bestaan ewiglik in 'n staat van absolute eenheid in hierdie wese. Die hele heelal, en elke ding en elkeen in dit, bestaan ewiglik as 'n totale eenheid in daardie een oneindige synde sonder verskille.

In die Christelike uiteensetting staan hierdie absolute grond van die synde waaruit die hele heelal kom bekend as die Vader, die Een, die Bron, die Godheid. Hierdie terme en ander word gebruik om die Absolute waar alle dinge hulle oorsprong het aan te dui. Die opvatting is dat vanuit hierdie grond, vanuit hierdie bron 'n Woord, 'n wysheid, 'n beeld van die Godheid ontspring, en dit is hierdie kosmiese Persoon wat die Vader, die Bron openbaar.

Volgens die outeur erken Griffiths hiermee en met wat onmiddellik hierop volg tog dat die eerste uitstraling (maar nie tydgewys nie) uit die Een, die *nous* of die intelligibele wêreld is maar die vorm van sy uiteensetting vanaf die Groot Knal laat dit nie duidelik genoeg blyk nie. Hy sê alleenlik maar dat stof en vorm in die Aristoteliaanse sin van die begin af aanwesig is, maar hy moet plek inruim vir die bespreking van die vorm of orde voor die bespreking van die stof of energie. Hy werk dit nie so uit nie omdat die teoretiese fisici van wie hy sy materiaal vir



daardie deel oorneem dit nie so insien nie. Hulle kan dit nie so insien nie omdat hulle nog te swak met veral *Westerse* mistiese filosofie bekend is. Hulle sien nie in tot watter mate denkkategorieë reeds 'n aprioriese is wanneer hulle oor die ewolusie van die heelal redeneer nie.

Griffiths sê verder dat hierdie kosmiese Persoon, hierdie Woord of die Seun, al die argetipes van alle geskape wesens bevat. Die argetipe van elke synde in die heelal is ewiglik in die Woord, wat op sy beurt weer in die Godheid is; dit is, sou 'n mens kon sê, daarin saamgevou (p. 270) of ingevou. Hulle bestaan ewiglik in hom en is verwickel in sy wese, en van al hierdie argetipes, wat ordelik geïntegreer is, is die opperste die argetipiese mens, wat ons in die Hindoeïsme, in die Boeddhisme, in Islam en in die Christendom aantref. Die argetipiese mens bevat in homself die hele heelal en mensdom. Hy is die kosmiese Persoon, wat erken word as die Heer van die Skepping, die *tathagatha* van die Boeddhisme, die opperste *dharmakaja* van die Boeddha, die *poeroesjottaman* of die *paramatman* in die Hindoeïsme en die 'universele Mens' van Islam. Volgens die Christelike opvatting is hy daardie argetipiese Seun van die Mens, die opperste Persoon, wat vlees geword en tot openbaring gekom het in Jesus Christus. Die opvatting is dan dat vanuit die oorspronklike grond hierdie ewige Woord ontspring, hierdie Wysheid (let wel – outeur), hierdie beeld van die Godheid, wat al die argetipes van die hele skepping bevat en die hele skepping verenig in een.

In die Christendom praat ons ook van die Gees, waarmee ons verstaan dat vanuit die oorspronklike grond die Gees wat ongeskape energie is ontspring. Soos die Woord of Seun die bron van alle vorm in die natuur is, so is die Gees die bron van alle energie. Dit is die ongeskape energie wat ewiglik voortvloei uit die Godheid en wat dan die energieë van materie en natuur tot aansyn bring. So ontstaan natuur en materie as geskape energieë wat uit die ongeskape energie van die Gees ontspring. Die heelal kan gesien word as komende tot aansyn deur 'n oorloop, 'n oorbruising van hierdie energie, wat liefde is. Die liefdesenergie van God is presies wat die Gees is, en daardie liefdesenergie vloei uit om sigself in die heelal te manifesteer. God roep al die skepsels van die heelal tot aansyn om ekspressie aan homself te gee, om hom te openbaar, om sy liefde te openbaar en sy liefde in hulle voort te bring. En so vloei die Gees uit in hierdie liefde om die hele heelal te veroorsaak, en die Woord organiseer al daardie energieë van materie en die skepping, waardeur die heelal soos ons dit ken geleidelik opgebou en teruggebring word na die bron daarvan in die kosmiese Persoon.

In die Christelike uiteensetting (p. 271) is daar wederstrewige magte beide in die kosmos en in die menslike psige wat wanorde in die natuur en siektes in die mens veroorsaak. Die vraag word dikwels gevra hoe al hierdie kwaad in die wêreld kan wees as alles uit die liefde van God voortvloei en georganiseer word deur die wysheid van God. Die antwoord is dat daar magte van boosheid is, kosmiese magte en psigiese magte, wat die gevolg is van vryheid. Die Christelike siening is dat God 'n wêreld van vrye wesens skep, want vryheid is die grootste seën wat 'n mens kan hê. Vryheid is 'n voorwaarde tot liefde en die wêreld is deur en vir liefde geskep. Sonder vryheid kan daar geen liefde wees nie.

Dus is die wêreld geskep om vrye wesens te bevat, beide engele en mense, maar vryheid beteken die moontlikheid om ook te feil, om van liefde af weg te val, om toe te spits op die ego en disintegrasie te veroorsaak. Een manier om hieroor te praat is om die val van die engele te meld, wat uitloop op negatiewe, vyandiggesinde kosmiese magte wat teen die orde van die heelal werk. Dit is die magte van die duisternis. In teenstelling met hulle is die magte van die lig, die engelemagte, wat vir die organisasie van die materie of stof van die heelal verantwoordelik is. As gevolg van hierdie kosmiese en psigologiese magte val menslike wesens weg van die lewe in die Gees en sentreer op hulle ego's, waardeur hulle selle van disintegrasie, soos 'n kanker in die liggaam van die mensheid, veroorsaak. Daar moet nooit vergeet word dat die mensheid een

is nie. Die argetipiese mens bevat in homself alle mense en die hele heelal. Ons val weg van hierdie orde van die eenheid van die mens tot 'n toestand van disintegrasie. Deur sonde val ons weg van die Gees, van die Woord, van die Waarheid, en ons verval in onself, in afgeskeidenheid, en word aparte individue in konflik met mekaar. Dit is soos 'n kanker in die liggaam; dit is die siekte van die mensheid. Dit is in hierdie gevalle wêreld dat ons almal gebore word. Soos die menslike ras tot onenigheid en disintegrasie verval, is ook die verlossende mag van die Gees aan die werk. Die een gaan saam met die ander (p. 272). Met die val begin die verlossende proses reeds om hierdie eenheid te herstel. So is die Gees dan aan die werk vanaf die begin. In elke menslike wese is daar 'n aanwesigheid van die Gees wat ons terugtrek uit ons disintegrasie, uit ons selfsugtigheid, na die lewe van die Gees, in die lewe van God. En die Gees herbou geleidelik die menslike natuur tot die beeld van die argetipiese mens, die Opperste Persoon. Ons is almal deel van hierdie proses waarin, selfs terwyl ons wegval van die waarheid, van die volmaakte mens tot ons gedisintegreerde toestand, ons almal teruggetrek word deur die Gees, deur die liefde, na die beeld van die volmaakte mens, die beeld van Christus.

Hierdie proses werk deur die hele geskiedenis. Die Gees is besig om te werk in alle mensekinders, in al die verskillende mensestamme en in al die groot godsdienste van die wêreld. Dit is deel van die hele kosmiese proses dat nuwe sentrums gevorm word, soos byvoorbeeld wanneer 'n nuwe spesies verskyn en daar 'n nuwe sentrum van organisasie is. Op hierdie manier was Israel gekies as 'n nuwe sentrum van organisasie waarin en -om die kosmiese proses van verlossing voltrek sou word.

Dwarsdeur die geskiedenis van Israel word hierdie sel, sou 'n mens kon sê, gevorm waarin die organiserende krag van die heelal, die argetipiese mens, homself kan manifesteer en die magte van sonde en dood oorkom. In ons opvatting is Jesus die argetipiese mens, die ewige mens, wat in tyd manifesteer en lyding en dood ondergaan vir die bevryding van die wêreld van hierdie magte van boosheid, sonde, disintegrasie, siekte en dood, 'n lyding en dood waardeur verlossende krag, hierdie krag van die Gees, vrygestel word. Deur die opstanding word hierdie mag van die dood, van disintegrasie, in materie oorkom en materie word hernu. Die materie of stof van die liggaam van Jesus word totaal hernu en word geestelike stof, 'n universele of algemene geestelike liggaam. Deur daardie opstanding, wat ook as 'n nuwe skepping gesien kan word, word die verlossende krag van die Gees in die wêreld vrygestel. Die Heilige Gees wat op die kerk neerdaal is die neerdaling van daardie krag (p. 273) van verlossing wat nou aan die werk is in die hele wêreld. Dit beteken natuurlik nie dat die Gees tot die Kerk beperk is nie. Die verlossende teenwoordigheid van die Gees is orals en die verlossende krag is orals, maar dit is, sou 'n mens kon sê, gefokus by hierdie punt in Jesus en die gemeenskap wat hy tot stand bring. Hy, in en met sy gemeenskap, is 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. Ons het almal ons argetipe in God, ons ideële vorm. Soos ons uit sonde, boosheid, beperking en al die swakhede van hierdie wêreld groei, keer ons terug na daardie argetipiese vorm en word herintegreer in die een. Ons word dan saamgehou in Christus, die opperste Persoon, en ons word persone in die Persoon. Dit is belangrik om te beklemtoon wat Teilhard de Chardin so dikwels sê, dat dit nie 'n geval van eenvoudig in die een oplos is nie. Dit is in die Hindoeïsme baie algemeen om te dink dat alle individualiteit verdwyn en alle verskille in die skepping tot niet gaan of oplos in die eenheid van die Absolute. Dit is 'n

fout, want in werklikheid gaan niks in die proses verlore nie. Elke persoon en elke ding word herintegreer in die Een in 'n totale eenheid wat ons huidige begrip transendeer. Dit is natuurlik nie iets in tyd en ruimte nie. Dit is 'n ewige en oneindige realiteit en ons almal is selfs op die oomblik verweef met en interpenetreer daardie een realiteit.

Volgens die outeur bly Griffiths in die laaste twee sinne nie getrou aan sy beginsel nie. Hy begin deur te sê: Ons begin met die ontploffing van materie aan die begin van tyd, rondom vyftien biljoen jaar gelede. As dit nou nie meer iets in tyd en ruimte is, is dit dan nog 'n ewoluerende voorts kryding? Waar en wanneer hou dit dan op?

Maat Griffiths gaan verder: Op hierdie wyse word die hele skepping herstel en vernu. In die Christelike tradisie word die herstel verstaan as die nuwe skepping in Christus en die nuwe mensheid in Christus. In die Boeddhisme en Islam (p. 274), en ook in baie Hindoe leerstellings, is daar 'n helder verstaan dat dit nooit eenvoudig 'n versmelting tot een is nie. Dit is die uiteindelijke doel. Hoe die baie in die een is en die een in die baie kan nooit verduidelik of ten volle uitgedruk word nie, maar ons kan tog 'n glimp sien van hoe dit moontlik is. (Ja, lees maar Plotinus of Hegel – outeur. Tyd is ‘van die begin af’, volgens oorsprong ondergeskik.)

Dus probeer ons in meditasie om agter ons eie persoonlike bewustheid in die sfeer van die transendente bewustheid te kom. Gewoonlik, maar nie altyd nie, beteken dit deurgang deur die psigiese wêreld en kan probleme ontstaan as gevolg van die teenwoordigheid van bese sowel as goeie magte. Daarom het 'n mens 'n gids nodig, en 'n Christen het die leiding van Christus nodig, om hom deur daardie psigiese wêreld te neem. Dit is belangrik om nie in die psigiese wêreld tot stilstand te kom nie maar deur dit verder te gaan. Dit is goed om te onthou dat in daardie psigiese wêreld nie net bese geeste en allerhande soorte demone is nie, maar ook al die heiliges en engele. Soos ons ons beperkte menslike bewussyn transendeer word ons bewus van die hele wêreld van die heiliges en engele en ander heilige wesens. Vandag is ons oor die algemeen baie minder hiervan bewus as die mense van die verlede. Tydens die Eucharistie sê ons, ‘Met al die engele en aartsengele en met die hele hemel prys en verheerlik ons U heilige Naam.’ Ons stel ons bewus in die teenwoordigheid van die hele wêreld van die heiliges en die engele wat altyd teenwoordig is hoewel verskuil van en verborge vir ons gewone bewussyn. Ons moet altyd probeer in gedagte hou dat nie net die fisiese wêreld en gewone psigologiese wêreld van ons menslike ervaring rondom ons is nie, maar ook die psigiese wêreld van die heiliges en engele en die kosmiese magte. Hierdie subtiele wêreld is meer werklik as die fisiese of die psigologiese wêreld en sluit beide in. Wanneer die Nuwe Testament van die uitwerping van duiwels of bese geeste praat praat dit van realiteite.

Tydens meditasie gaan ons dan die *mahat*, die kosmiese orde of die kosmiese bewustheid binne, en dan gaan ons anderkant dit na waar alles byeengebring is in die eenheid van die een Persoon, die kosmiese Heer. Dan keer alles in en deur die kosmiese Heer terug na die transendente eenheid anderkant begrip. Die uiteindelijke is geheel en al bokant begrip. Dit is totaal onuitspreeklik. Dit is hoekom ons altyd moet onthou dat al die woorde wat ons gebruik om hieroor te praat net wysers na die algeheel transendente is. Die Absolute self is bo alle menslike verstand en ons gebruik woorde, beelde en begrippe wat uit elke dag se begrensde ervaring geneem is om ons denke, ons wil en ons hart na die Oneindige te rig, en daardie Oneindige toe te laat om ons lewens binne te gaan en te transformeer.

Die outeur se mening is dat die tydspek te belangrik is in die ewolusie en Christelike teologie. Dit laat nie hierdie stelsels toe om waarlik met die mistiek te harmonieer nie. Om in wiskundige terme te praat is dit 'n onafhanklike veranderlike wat begin meeding met die unieke posisie van die Absolute. Griffiths sê: Ons begin met die ontploffing van primordiale materie aan die begin van tyd, rondom vyftien biljoen (15 000 000 000) jaar gelede. Hoekom is



16 000 000 000 jaar gelede nie die begin van tyd nie? Miskien het jare verloop voordat die oerknal plaasgevind het. 'n Datum behoort ook bepaal te kan word waarop Chardin se *pleroma* gaan realiseer of alles volgens Griffiths weer ingevou sal wees in die Absolute. En dan? Verder moet ons ook tevrede wees om te wag vir die *pleroma*, dit is nog nie met ons nie – net soos sommige Christene wag vir 'n volmaakte hiernamaals wat eers na hulle dood 'n werklikheid sal wees. Dit is nie psigologies baie bevredigend nie. 'n Mens bly altyd buite die grootste realiteit. Verder: As die hele heelal in elke deeltjie daarvan opgesluit is, soos Griffiths aanvaar, moet hierdie stelling ook op die tyd van die heelal van toepassing gemaak kan word, nie net op die ruimte daarvan nie. As dit nie gedoen kan word nie is tyd 'n onafhanklike veranderlike. Indien dit gedoen kan word is die eindstadium van die heelal ook die beginstadium, en die begin in die einde, en die begin en die einde saam in elke oomblik wat tussen die begin en die einde lê. Dit beteken dat tyd baie relatief is, dalk 'n illusie. Dalk is daar nooit 'n begin en 'n einde nie. Die ware of hoogste mistiek is wat tyd betref meer in ooreenstemming met die stelsels van Plotinus, Hegel en ander Idealiste. Tyd maak eers sy verskyning saam met die Wêreldsiel of die antitetiese Natuur. Tyd is nie so basies soos Gees nie. Begrip is meer basies as tyd. In baie mistiese of idealistiese stelsels is tyd 'n illusie. Die *nous*, of *pleroma* van die gnostici en Pseudodionisius en hulle mistiese nageslag (nie identies met die *pleroma* van Teilhard nie, maar soortgelyk), is daarenteen altyd met ons, nader aan ons, meer een met ons as die fisiese wêreld.

Die mistiese gewaarwording en die beoefening van natuurwetenskap

Dit is nie net mistiek wat filosofering oor die natuurwetenskap beïnvloed nie, maar die mistiese gewaarwording kom ook tot die natuurwetenskaplike tydens sy wetenskapsbeoefening. Dit vind plaas op die oomblik van reïne intuïtiewe, kreatiewe insig, wanneer 'n logiese verband tussen sintuiglik waarnemings en/of natuurwetenskaplike wette vir die eerste keer ingesien word. Hierdie insig kan nie anders as om absoluut onafhanklik van induktiewe of deduktiewe redenering te wees nie – dit val soos 'n geskenk uit die hemel reg in die skoot van die menslike denke en God alleen weet presies wanneer om dit te gee – en is een van die beste voorbeelde van wat met intuïtieweit bedoel word. Dit is nie afhanklik van logiese redenering nie maar bokant dit, ook glad nie in botsing daarmee nie, maar in ooreenstemming daarmee, en help dit aan. Dit is die logiese terugvou in die Bron, dewolusie, net soos die fisiese ontstaan van spesies die uitvou uit die Bron, ewolusie, is.

Volgens Maslow (1971, p. 171) kan wiskunde net so mooi, net so piekgewaarwording-oplewerend soos musiek wees. (Kyk onder MISTIEK EN PSIGOLOGIE, **Stimuli wat aanleiding gee tot mistiese gewaarwordings** waarom die outeur hier die begrip 'piekgewaarwording' gebruik asof dit dieselfde as 'mistiese gewaarwording' is.) Volgens Maslow is daar natuurlik wiskunde-onderwysers wat hulle daaraan gewy het om te keer dat dit gebeur. Ek (Maslow) het wiskunde nooit as 'n studie in estetika gesien totdat ek dertig jaar oud was, totdat ek sekere boeke oor die onderwerp gelees het nie. So kan ook geskiedenis, of antropologie (in die sin van met 'n ander kultuur kennismaak), sosiale antropologie, of paleontologie, of die studie van natuurwetenskap wees... Die prentjie van die natuurwetenskaplike moet verander, en is besig om plek te maak vir 'n waardering van die kreatiewe wetenskaplike, en die kreatiewe wetenskaplike lewe deur piekgewaarwordings. Hy lewe vir die oomblikke van heerlijkheid wanneer 'n probleem homself oplos, wanneer hy skielik deur 'n mikroskoop dinge heeltemal op 'n ander manier sien, die oomblikke van openbaring, van illuminasie, insig, begrip, ekstase. Hulle is vir hom lewensbelangrik. Wetenskaplikes is baie, baie selfbewus en verleë

hieroor. Hulle weier om in die openbaar hieroor te praat. Dit vereis 'n uiters delikate verloskunde van die sielkundige se kant af om hierdie dinge uit hulle te kry, maar ek het dit reggekry. Dit is daar, en as 'n mens dit kan regkry om 'n kreatiewe wetenskaplike te oortuig dat hy nie oor hierdie dinge uitgelag gaan word nie, sal hy blosend erken dat dit vir hom 'n hoë emosionele ervaring is, byvoorbeeld die oomblik wanneer die kritieke korrelasie reg uitdraai. Hulle praat eenvoudig nie daaroor nie, en wat die gewone teksboek aangaande hoe jy wetenskap beoefen betref, is dit absolute twak.

Afsluitend kan opgesom word dat Rudolf Steiner natuurwetenskap, veral die ewolusieleer, met mistiek probeer versoen het, maar met die uitsluiting van alles wat hy as dogmatiese bonatuurlikhede van konvensionele godsdiens beskou het. Teilhard de Chardin se siening het ook 'n blykbaar aanvaarde mistiese aspek, maar sy siening van ewolusie stuur in teenstelling met die van Steiner af op die konvergensiepunt Omega of herrese Christus, en ook Griffiths sien ewolusie as aanvangend by die oerknal en bewegend na toenemende vergeesteliking deur verskillende religieë, maar veral in ooreenstemming met die Christelike leer. Die outeur is van mening dat die Christelike teologie en die ewolusieleer nie bevredigend met mistiek harmonieer nie omdat dit tyd verabsoluteer. Volgens Capra het die siening van die heelal in die twintigste eeu begin oorgaan van meganisties na organies. Die afleiding kan volgens die outeur met veiligheid gemaak word dat sommige twintigste-eeuse fisici se filosofiese denke wat deur die kwantumeganika geïnspireer is duidelik ooreenstemming toon met party van spekulatiewe mistiek se veel ouer idees waarvan die formulering tot 'n groot mate aan die ondergaan van mistiese gewaarwordings te danke is. Dit toon 'n ooreenstemming wat ten minste deels daaraan te wyte is dat hierdie bepaalde fisici ook in mistiek belangstel, en/of oor mistiek gelees het, en/of selfs mistici is wat mistiese gewaarwordings ondergaan het. Hulle belangrikheid lê daarin dat hulle aantoon dat fisiese teorieë versoenbaar is met mistiek in teenstelling met wat die positiwiste en materialiste sê. Dit kom ook daarop neer dat hierdie fisici begin erken het dat die menslike bewussyn 'n rol speel in die sogenoemde fisiese heelal en dat laasgenoemde nie in sigself absoluut is nie. Die heelal word, soos deur Talbot uitgewys, in ooreenstemming met die baie ou sienings van Indra se net of Plotinus se vouç al meer gesien as 'n kosmiese netwerk van interpenetrenderende dinge en gebeure. Laastens is die rol van die mistiese gewaarwording in die lewe van die natuurwetenskaplike navorser na vore gebring.

MISTIEK EN KUNS

Die doel van hierdie hoofstuk is veral om aan te toon dat mistiese gewaarwordings deur middel van artistieke vaardigheid uitgebeeld kan word, en wat hiermee saamgaan, tot watter tipe uitsprake en gevolgtrekkings daar aangaande kunswerke met 'n mistiese inslag, of vermeende mistiese inslag, gekom word. Dit wil aantoon dat sommige kunswerke, en nie almal nie, as misties geïnterpreteer word. Dit maak nie aanspraak op volledigheid en oorsigtelikheid wat die noem van die kunstenaars en hulle werke betref nie, want daar is te veel. Borchert (1994, p. 405–436) verskaf in sy Glossarium van Mistici gegewens oor 379 mistici wêreldwyd waarvan 51 digters is. Heelwat minder skyn volgens die Glossarium prosaïste in die sin van prosa as 'n kunsvorm te wees en nog minder musici. Baie van hulle is Oosterlinge. Slegs in die geval van die noem van daardie werke van Beethoven wat as misties beskou word maak die outeur aanspraak op iets wat volledigheid benader.

Sommige van die aansprake wat deur die outeur gemaak word dat sekere kunswerke mistiese gewaarwordings sal laat presipiteer berus op die konstaterings van skrywers dat hulle iets mistieks ondergaan het terwyl hulle hulle in hierdie kunswerke verdiep het. In hierdie gevalle noem die outeur soos gewoonlik duidelik wie hy aanhaal. Ander kunswerke word ook genoem waarvan dit slegs algemeen aanvaar word dat hulle mistiese gewaarwordings sal opwek. Daar word nie ondubbelsinnig genoem wie die mistiese gewaarwordings ondergaan het nie. Ook in hierdie gevalle noem die outeur soos gewoonlik duidelik wie die mening handhaaf. Soms betwis die outeur dit dat 'n sekere kunswerk in 'n goeie kans staan om 'n mistiese gewaarwording op te wek ten spyte van wat ander sê en stel dit ook duidelik dat dit sy eie mening is. Dan noem die outeur self ook kunswerke wat volgens sy persoonlike mening in 'n goeie kans staan om mistiese gewaarwordings op te wek sonder dat iemand anders al so ver as wat sy kennis strek dieselfde mening toegedaan was en dit skriftelik bekend gemaak het. Die vraag kan gevra word hoe die outeur hom so kan aanmatig. Die outeur se verweer is die volgende: Behalwe die feit dat daar mistici is wat onder seker omstandighede mistiese gewaarwordings ondergaan, is mistiek vandag volgens Borchert (1994, p. 15) nie meer uitsluitlik die gebied van die mistikus nie... Nie-mistici kan 'n gevoel hê vir mistiek net soos nie-kunstenaars 'n gevoel vir kuns kan hê. Hulle weet waarom dit gaan... en herken dit wanneer hulle daarmee in aanraking kom – nie deur hoe hulle geleer is nie, maar deur persoonlike ervaring...

Volgens Gilbert (1991, p. 53) is prosa miskien nie die beste medium om die aard van die mistiese toestand in woorde oor te dra nie, aangesien dit voorkom asof digters groter sukses het om hulle ervarings uit te druk as skrywers. Maar baie van hierdie sukses kan oorgaan in mislukking indien die digter in 'n ander taal vertaal word.

Hy sê verder dat dit ook nie beteken dat die ekstase of verheffing wat deur 'n digter uitgedruk word noodwendig 'n mistiese ervaring is nie. Aangesien eenderse woordvorme in beide mistiese en nie-mistiese gedigte gebruik kan word, is dit nodig om eersgenoemde te herken deur na 'n ekstra toegewyde inhoud te soek en die bekende opvattinge en lewens van die digters in aanmerking te neem. Die outeur voel dat hy hierdie belangrike stelling moet beklemtoon. Dieselfde geld volgens hom vir komponiste en skilders. Gilbert maak egter of dit 'n baie teoretiese, beoordelende aangeleentheid is. Die outeur sou eerder sê dat die kunswerk soms en soms nie die mistiese gewaarwording by die leser of waarnemer sal opwek indien sy kennis nie verder strek nie. Dit is wenslik dat die leser of waarnemer ook iets weet van die lewe en siening van die kunstenaar, en die toestande waaronder die bepaalde kunswerk ontstaan het.

Volgens Underhill (1911, p. 76 en 77) deel, van al die kunste, alleenlik musiek met groot mistiese literatuur die vermoë om in ons 'n responsie met betrekking tot die lewende ritme van die heelal te laat ontwaak. Dit laat ons bewus word – ons weet nie hoe nie – van die jubelende hartstogte en die onvergelyklike vrede daarvan. Beethoven het volgens haar die onvervalste stem van die Realiteit gehoor, en min daarvan het hom ontglip toe hy dit vir ons verklank het. Maar wat bedoel Underhill met die 'lewende ritme van die heelal'? Musiek en woordkuns is net binne Kant se subjektiewe tyd moontlik. Indien die menslike gees net ruimte as aanskouingsvorm gehad het sou hierdie kunste nie moontlik gewees het nie. Sy kon maar bewegingskuns, byvoorbeeld ballet en ritueel, ook hier bygevoeg het. Maar wat van die twee- en driedimensionele visuele kunste in ruimte wat nie 'ware' voortbeweging in tyd as 'n element bevat nie, byvoorbeeld skilderkuns en argitektuur? Wat van ontwerp-kuns, met herhalende patrone, of vorms en kleure en teksture wat in 'n mindere of meerdere mate met mekaar harmonieer of kontrasteer? Dit is tog maar weer dieselfde as kuns wat in tyd afspeel – want die oog en aandag kan nie tot dieselfde mate op alles gelyktydig gevestig wees nie – en behoort ook 'n responsie met betrekking die lewende ritme van die heelal by ons te laat ontwaak. Dit gebeur ook, veral in die gevalle van die interieure van Gotiese katedrale en die voorkoms van Oosterse tempels. Daar is die jubelende hartstogte en en onvergelyklike vrede van die heelal ook 'n werklikheid, maar daar is die ewige identiteit van die Syn ook belangrik, want alles bly net soos dit is.

Gilbert sê verder (1991, p. 105) dat klanke wat tot 'n samehangende volgorde of reeks gestruktureer is musiek word, en alhoewel dit onwaarskynlik is dat musiek alleen die mistiese gewaarwording self sal presipiteer, dit uiters effektief kan wees om 'n synstoestand teweeg te bring waarin ons oop is vir die verstaan van daardie gewaarwording. Volgens die outeur is soos reeds gestel dit nie onwaarskynlik dat net musiek 'n mistiese gewaarwording sal presipiteer nie; dit sou meer korrek wees om te sê dat musiek op sigself die mistiese gewaarwording nogal maklik laat presipiteer, mits die persoon reeds weet wat 'n mistiese gewaarwording is. Die outeur het al van meer as een geval gelees waar musiek 'n mistiese gewaarwording by iemand laat presipiteer het, byvoorbeeld in die geval van David Tame toe hy na 'n Branderburgkonsert van Bach geluister het (1984, p. 20). Verder maak fakers gebruik van musiek en dans om in 'n mistiese toestand te kom. Gilbert (1991, p. 106) sê voorts dat wanneer iemand 'n mistiese teks lees met die doel om 'n ware insig in die betekenis daarvan te verkry, musiek dikwels 'n kragtige hulp sal wees om dit teweeg te bring, selfs al is die waardering van musiek so intens persoonlik dat ons nie visuele, emosionele of ander assosiasies wat geneig is om ons aandag van die teks af te trek kan vermy nie. Vir die uitvoerder of voordraer kan musiek egter wel lei tot iets wat verwant is aan die mistiese gewaarwording self. Sprekende, in 'n lesing oor mistiek en kuns, oor die 'wonderlike ervaring' wat 'n groep musici wat saam speel te beurt kan val, het die komponis Gustav Holst volgens Gilbert gesê:

Indien julle almal meesters van julle instrumente en julle musiek is – almal seker van julleself en van mekaar – kan julle dalk iets ervaar waaroor julle of sal stilbly of die taal van die Mistici gebruik.

Volgens Griffiths (1989, p. 279 - 181) sien 'n mens vanaf die Steentydperk hoe die ou wysheid (die perenniale filosofie) beliggaam was in elke vorm van kuns. In die vroeë stadiums, wat die vorm daarvan ookal, was die uitdrukking van die religieuse instink, die bewustheid van die geheiligde, aanwesig. Daar moet volgens die outeur egter onthou word dat die bewustheid van die geheiligde en die religieuse instink egter nog nie noodwendig mistiek is nie. Alles in die natuur is volgens Griffiths as geheilig ervaar, want dit was deurdrenk van die universele Gees.

Kuns, of dit nou in die vorm van steenimplemente, of begraafplase, of rofweg gesnede figure, of skilderye soos in die paleolitiese grotte, of pottebakkerie, of klere was, was 'n manier om die bewuswees van die geheiligde uit te druk, om die heilige misterie wat menslike lewe deurdrenk op te voer. Toe die groot beskawings in Egipte en Babilon verrys het, het die tempel die sentrum van beskaafde lewe geword en al die kunste is gebruik om die tempel te versier en in die behoeftes van die mens te voorsien. Landbou en pottebakkerie en weef was nie minder gewy as die diens in die tempel nie. Almal was maniere om die aldeurdringende misterie uit te druk en te manifesteer.

Toe tydens die eerste millenium (duisend jaar) voor Christus die groot ontwaking ten opsigte van die transendensie van die goddelike misterie plaasgevind het, met die Oepanisyade, die Boeddha en die Hebreeuse profete, was kuns minder opvallend. Dit is volgens die outeur hier waar ware mistiek begin het, want dit is denke of abstrahering wat hierdie transendente siening moontlik gemaak en die aanvaarbaarheid van 'n sintuiglik waarneembare God ondermyn het. Die Israeliete is volgens Griffiths verbied om enige beeld van hulle God te maak en die vroeë Boeddhiste het geen beeld van die Boeddha gemaak nie. Die Hindoetempel het toe ook nog nie tot stand gekom nie. Maar soos hierdie godsdienste hulle beslag gekry het en die Christendom met sy leer van die inkarnasie uit die Judaïsme voortgekom het, was daar 'n opbloei van kuns in elke vorm oor die hele ou wêreld – in Sjina, Indië, Persië, Griekeland en Rome. In Griekeland het Athene reeds in die vyfde eeu voor Christus die voortou geneem en dit lyk asof Griekse invloed verantwoordelik was vir die ontwikkeling van Boeddhistiese beeldhoukuns. Op al hierdie plekke is geleidelik 'n wonderskone sintese van kuns en poësie en filosofie bereik, wat aanleiding gegee het tot Hindoeskulptuur en -argitektuur, Boeddhistiese skilder- en beeldhoukuns, en allerlei Sjinese kuns, en die katedrale van Europa met hulle beeldhoukuns en gebrandskilderde glas en die skilder van ikone in die Oostelike Ortodoksie. Orals het kuns die misterie van godsdiens tot uitdrukking gebring, die heilige misterie wat geopenbaar is in die Skrifte en beliggaam is in elke vorm van kuns en poësie, musiek en dans, en selfs in die eenvoudige artikels van daaglikse gebruik. Selfs Islam, wat alle beelde verwerp het, het 'n argitektoniese styl van die uiterste verfyning ontwikkel.

Dit was dan hierdie periode tussen 500 en 1500 na Christus wat die groot opbloei van kuns en kultuur gesien het wat oor die hele beskaafde wêreld plaasgevind het. Na dit het die houvas van die perenniale filosofie met sy holistiese siening begin afneem. Individuele genieë het opgestaan maar die idee van 'n kosmiese siening en 'n kosmiese geheel is geleidelik verloor en kuns en kultuur het meer en meer gefragmenteer geraak. Vandag erf ons hierdie gefragmenteerde heelal en is ons so ver as wat moontlik is van die heilige heelal van vroeër tye. Die huidige stelsel van industrialisasie wat in die negentiende eeu na vore gekom het is die doodsklok van tradisionele kuns. Tog is 'n vernuwing besig om plaas te vind. Terwyl die kosmiese siening van die nuwe wetenskap en filosofie (die nuwe idees wat aanvanklik na vore gekom het as gevolg van nadenke oor die kwantumfisika? - outeur) oorneem kan ons hoop dat daar 'n vernuwing van kuns sal wees, nie net in die sin van die skone kunste nie, maar in al die nederige daaglikse uitdrukkings van 'n skoonheidsin, wat ook 'n sin is vir die heilige in die menslike lewe.

Die vraag wat so uiters moeilik is om te antwoord, naamlik wat in 'n bepaalde kunswerk veroorsaak dat dit in staat is om mistiese gewaarwordings is menslike waarnemers te presipiteer, moet gevra word. Die antieke Grieke sou moontlik 'n antwoord daarop gehad het, indien 'n mens hulle kon vra, naamlik dat 'n kunswerk die mistiese gewaarwording laat presipiteer namate dit aan die Idee van Plato beantwoord. Maar dit is ook hulle antwoord op wat nou eintlik die

estetiese is. Dit beteken dan dat die mooiste kunswerke ook die mees mistiese is, en die mees mistiese kunswerke die is wat die meeste aan redelikheid of die Idee beantwoord. Die outeur twyfel of dit die geval is. Sekerlik het Mozart se werke oor die algemeen 'n hoër estetiese kwaliteit as die van die derde periode van Beethoven, maar hulle is ook minder misties. Mozart se *Requiem* is volgens die outeur sy werk wat die naaste aan mistiek kom, maar die meeste luisteraars vind dit weer minder mooi. Hulle sal sê dis verskriklik, of so iets. Dit is selfs 'n feit dat Beethoven se werke van sy derde periode oor die algemeen 'leliker' is as die van die eerste en tweede periode. Die Koraalsimfonie is nie so mooi soos die Pastorale Simfonie nie. Om sommer kortpad te vat kan 'n mens vra of God of die Absolute mooi is. Die persoon wat bevestigend antwoord tref baie ver van die kol af. Miskien kan net die sintuiglik waarneembare as mooi of lelik beskou word. Die outeur het nie 'n antwoord op waarom sommige kunswerke mistiese gewaarwordings presipiteer nie. Daar is ook iets soos komplementariteit tussen 'n bepaalde kunswerk en 'n bepaalde waarnemer.

Daar is geen waarborg dat indien 'n kunswerk 'n mistiese gewaarwording by een persoon opgewek het, daardie kunswerk ook 'n mistiese gewaarwording by iemand anders sal opwek nie. Waarskynlik kan enige voorwerp 'n ekstrovertiewe mistiese gewaarwording laat presipiteer, soos reeds genoem – selfs 'n koekie en tee. Dit is egter ook seker dat sommige voorwerpe meer mistiese gewaarwordings opwek as ander. Die wat deur kuns opgewek word berus op baie meer as net sintuiglike waarnemings en 'voel' ook nie almal eenders nie. Billikheidshalwe sal dit dus deur die outeur genoem word indien die woord misties in verband met 'n bepaalde kunstenaar of sekere van sy werke gebruik word, al is die outeur ook onseker of stem hy glad nie saam dat daar in die bepaalde geval sprake van egte mistiek is nie. Verder moet genoem word dat daar dikwels ook 'n optimumperiode, afhangende van die stadium van innerlike ontwikkeling van die individu, is waarin 'n kunswerk by hom 'n mistiese gewaarwording of 'n reeks mistiese gewaarwordings opwek. Later verdwyn dit weer. Indien 'n sekere kunswerk 'n mistiese gewaarwording by iemand opgewek het, is dit 'n groot gebeurtenis en 'n poging word deur die persoon aangewend om dieselfde kunswerk te gebruik om weer 'n mistiese gewaarwording te ondergaan. Maar die mistiese trefkrag van 'n kunswerk is baie soos die suiwer estetiese of emosionele trefkrag daarvan. Psigologies kan iets wat sintuiglik waargeneem word nie keer op keer dieselfde trefkrag hê nie, want die voorkoms word bekend, dis slegs die eerste keer nuut. Indien 'n mens die kreatiewe oomblik van die wetenskaplike gebruik om die situasie op te helder word dit nog duideliker, want indien feite vir die eerste keer met mekaar in verband gebring is om nuwe of beter insig te gee is daardie insig klaar in die gees of innerlike van die persoon gevestig, en kan nie weer vir die eerste keer met dieselfde trefkrag deur dieselfde persoon ontdek word nie. Iets soortgelyks geld vir die mistiese gewaarwording. Miskien moet dit as buitengewoon beskou word indien dieselfde sintuiglike voorwerp meer as een keer 'n mistiese gewaarwording by iemand opwek. Dit gebeur egter sekerlik in sekere gevalle, veral by godsdienstige rituele. Die meeste van daardie ervarings begin egter as melodramatiese inlewings wat nie almal deur herhaling uiteindelik op egte mistiese gewaarwordings uitloop nie.

Ruimtelike kuns

Tweedimensioneel

Doré

Daar is een tipe tweedimensionele, ruimtelike kuns wat volgens die outeur relatief maklik

mistiese gewaarwordings opwek en dit is uitbeeldings van 'n ligbron of ligbronne, veral van die son, waarvan Gustav Doré (1832–1883) se houtgraving 'Die Heilige Roos van Siele in die Paradys' wat as illustrasie in een van die latere uitgawes van Dante se Goddelike Komedie gebruik is waarskynlik een van die prototipes is, al is dit ook nie van 'n letterlike son nie (Fig. 2). Dikwels verkondig hierdie uitbeeldings ook die perenniale filosofie in die vorm van 'n swart-en-wit lyntekeninge van 'n son, partykeer met 'n gesig, aan 'n eindelose skoon hemel, en soms omgewe van Boehme se donker geestelike wolke, en wat lang wasige strale – of strale wat uit bundels fyn reguit lyne bestaan – na die verre aarde met sy nietige dorpië en mensies uitstuur.

El Greco

Volgens De la Croix en Tansey (1980, p. 627) het El Greco, soos hy genoem is, maar wie se ware naam Domeniko Theotokopoulos (ongeveer 1547–1614, saam met Teresa, Jan van die Kruis en Thomas de Victoria) was, skilderye gemaak wat vir ons Spanje in sy Katolieke ywer en smagtende geestelikheid interpreteer. So ook sy meesterstuk, die Begrafnis van Graaf Orgaz, in 1586 geskilder vir die kerk van Santo Tomé in Toledo (Fig. 3). Die tema illustreer die legende van die Graaf van Orgaz wat ongeveer drie eeue vantevore gesterf het – 'n groot weldoener aan die kerk van Santo Tomé, in die kerk deur Sinte Stephanus en Augustinus begrawe, wat wonderbaarlik uit die hemel neergedaal het om die Graaf se liggaam in sy graf neer te laat. Die aardse toneel is bestraal deur die glansende hemel wat bokant dit open. El Greco onderskei met sorg tussen die aardse en hemelse sfere. Die aardse word voorgestel deur 'n stewige realistiese tegniek, maar die hemelse word weergegee deur sy heel persoonlike manier van skilder, met verlengde, golwende figure, waiende drapeersels, koue ligskynsels, en 'n vreemde, ektoplastiese wolk. Onder laat die twee heiliges die Graaf se gepantserde liggaam liefderyk neer en die agtergrond is gevul met 'n rei plegtige, swartgeklede Spaanse edelmannes... Die aardse en hemelse sfere word verbind deur die opwaartse blik van sommige van die edelmannes en deur die vlug van 'n engel wat die siel van die Graaf in sy arms dra, terwyl die Heilige Johannes die Doper en die Maagd Maria daarvoor voorspraak doen voor die troon van Christus...

Dit is volgens De la Croix en Tansey die abstraksies en verwringings wat El Greco in hierdie skildery gebruik het om die onstoflike natuur van die hemelse ryk aan te dui wat kenmerkend geword het van sy later styl. Deur die hemel af te trek tot op die aarde, skilder hy daarna aardbewoners op dieselfde abstrakte manier as hemelses... Hoewel daar 'n mate van dubbelsinnigheid in sy vorms mag wees, is daar nie so iets in die betekenis, naamlik mistieke, geestelike, ekstasiese toewyding nie. Hy is, sover as wat die outeur se kennis strek, die enigste van die groot skilders sedert die Renaissance en tot voor die Impressionisme wat tot 'n groot mate met mistiek geassosieer word. Die outeur sien die moontlikheid in dat van sy skilderye, soos benewens die bespreekte, ook Vader Félix Hortensio Paravicino en Gesig op Toledo mistiese gewaarwordings by sommige sal opwek.

Blake

Daar is nog 'n kunstenaar wat op die tweedimensionele vlak gewerk het wat in die literêre, veral Engelse, wêreld dikwels met mistiek vereenselwig word en dit is William Blake (1757–1827). Volgens die New Encyclopaedia Britannica (1986, vol. 2, p. 269) was hy 'n Engelse digter, skilder, graveerder en visioenêre mistikus wat baie van sy gepubliseerde reeks liriese gedigte met die hand geïllustreer het... Voor hy tien jaar oud was, het hy 'n visioen gehad waarin



Fig. 2 - Die Heilige Roos van Siele in die Paradys



Fig. 3 - Die Begrafnis van Graaf Orgaz

hy 'n boom vol engele gesien het... Wat hy vir hom in sy verbeeldingswêreld voorgestel het, het hy ook gesien... Hy het die vermoë wat vandag eidetiese verbeelding genoem word gehad... Hy was in aanraking met mense wat tot die mistiese sekte van Swedenborg behoort het...

Daar is, volgens die outeur, heelparty in mistiek geïnteresseerde skrywers wat meen dat Blake nie 'n mistikus was nie. Dit lyk egter asof die meeste van hulle mistiek nou weer puristies assosieer met die ongedifferensieerde, hoogs introvertiewe mistiese gewaarwording. Dit is egter baie moontlik dat hy spontane ekstrovertiewe en introvertiewe gedifferensieerde mistiese gewaarwordings met (simboliese) gedagtebeelde of innerlike sintuiglike voorstellings ondergaan het (kyk na DIE AARD VAN MISTIESE GEWAARWORDINGS, **Klassifikasie van die soorte mistiese gewaarwordings**) en dat sy gedigte en tweedimensionele ruimtelike kunswerke daardeur geïnspireer is. Die eerste strofe van sy *Auguries of Innocence* lees so:

To see a world in a grain of sand
and a heaven in a wild flower,
hold infinity in the palm of your hand
and eternity in an hour.

Dit klink baie na mistiek, 'n mens kan amper nie twyfel nie. Daar moet ook in gedagte gehou word dat die mistiese gewaarwording baie, baie maklik saam met ander buitengewone geestelike vermoëns kan voorkom. Buitengewone geestelike gewes en charismas nooit dit eintlik uit om te kom.

Of Blake se skilderye en tekeninge ook maklik die mistiese gewaarwording in die aanskouer daarvan sal induseer is 'n ander saak. In die geval van die outeur gebeur dit glad nie. Die outeur kan anders as in die geval van El Greco niks in die teken- en skilderwerk sien (behalwe die onderwerpe) wat die mistiese gewaarwording sal uitnoui om te kom nie. 'n Mens sien dikwels in tekeninge en skilderye van sekere kunstenaars engele wat so oneties uitgedeel is dat 'n mens dadelik skepties word. Maar dit het niks daarmee te doen of die voorstelling van die engel deur 'n mistiese gewaarwording geïnspireer is of nie. Dit hang van die kunstenaar se vaardigheid om te teken en te skilder af. Blake se tekenwerk is goed, maar die outeur is nie so seker van sy kleuraanwending nie.

* * *

Volgens Clark (1992, p. 182) was Kasimir Malevich (1878–1935) een van die eerste kunstenaars om 'n 'nie-objektiewe' of abstrakte taal van skilderkuns te ontwikkel. Hy het beweer dat sommige van sy werke wat hiervan gebruik maak geen verwysing na, of ooreenkoms met dinge van die sigbare wêreld het nie, in teenstelling met abstrakte vorms daarvan afgelei of geabstraheer. Mistiese intensiteit het vir Malevich gelei vanaf 'n kultuur waar daar min visuele beelde was, behalwe die van volkskuns en simbole en ikone van die Ortodokse Kerk, na 'n kuns waar al die onbeduidende en verbygaande aspekte van die wêreld opsygestoot is om by representasies van geometriese vorms, wat eintlik sekulêre ikone was, uit te kom. Volgens Clark (p. 7) was godsdiens en mistiek tot dusver (1992) een van die mees konsekwent terugkerende temas in kuns. So was Malevich se skildery, Rooi Vierkant (1925), bloot 'n eenvoudige rooi vierkant op 'n witterige agtergrond, deur hom as geskik vir sy tyd beskou om die toeskouer 'n intens religieuse en mistiese ervaring te gee (p. 6). Malevich se abstraksies sal volgens die outeur nie vandag (1997) maklik mistiese gewaarwordings by 'n toeskouer veroorsaak nie (maar sou waarskynlik ook nie in die verlede nie), tensy die toeskouer nege en negentig persent van die

totale tyd wat hy aan die skildery wou afstaan gebruik om in te gaan op die rede vir die totstandkoming van die skildery asook op Malevich se agtergrond en persoonlikheid. 'n Kunswerk behoort nie so te wees nie. Dit moet tot 'n groot mate selfverduidelikend wees. Met die herontdekking van die antieke Griekse kuns tydens die Renaissance was daar nie elllange verduidelikings beskikbaar om aan die destydse mense te verduidelik dat hulle nou met groot kuns te doen het nie. Nadat hulle dit gesien het, kon hulle tot vandag toe egter nie ophou om boeke daaroor te skryf nie.

Rothko

Volgens Lucie-Smith (1986, p.273) was die lewe van Mark Rothko (1903–1970) tragies, nie deur eksterne kragte nie maar deur iets in homself. In 1945 het hy in die VSA (p. 274) sy eerste belangrike eenmanuitstalling gehou. Sy styl was nog besig om te ontwikkel, maar in 1947 het sy uiteindelige aanbiedingswyse na vore gekom – abstraksies wat bestaan uit drywende blokke kleur.

Ten spyte van sy groeiende bekendheid was hy nog baie arm. Teen hierdie tyd is sy kommentaar op die lewe 'n mengsel van bitterheid en oorgawe:

Vir die kunstenaar is die onvriendelikheid van die samelewing teenoor sy aktiwiteit moeilik om te aanvaar. Tog kan dit as 'n hefboom tot ware bevryding dien. Verlos van 'n vals gevoel van sekuriteit en gemeenskaplikheid kan die kunstenaar sy plastiekbankboek van laat vaar, net soos hy met ander vorms van sekerheid gedoen het...vry van hulle word transendente ervarings moontlik.

Rothko se aansien (p. 276) het stadig deur die 1950s toegeneem en sy finansiële toestand het ooreenstemmend verbeter. Tog het hy al meer neuroties en depressief begin word en baie gedrink. Die skep van sy groot, oënskynlik rustige doeke het enorme geestelike en emosionele inspanning van hom vereis:

Jy moet een ding reg verstaan. Ek is nie 'n abstrakte kunstenaar nie... Ek is nie geïnteresseerd in die verhouding van kleur of vorm of wat ookal nie. Ek wil net basiese menslike gevoelens uitbeeld – tragiek, ekstase, verdoemenis en so aan. En die feit dat baie mense ingee en vertwyfeld is wanneer hulle my prente sien wys dat ek hierdie basiese menslike gevoelens kan oordra... Die mense wat voor my prente huil het dieselfde ervaring as ek toe ek hulle geskilder het.

In 1961 is Rothko 'n soort apoteose (p. 277) aangebied – 'n omvattende oorsigtentoonstelling by die Museum vir Moderne Kuns in New York. Die kurator van die uitstalling het 'n katalogusvoorwoord geskryf wat so oordrewe is dat dit onmiddellik bespotting uitgelok het. Ten spyte hiervan – of selfs hierom – het die skilder se reputasie die hoogte bly inskiet. Sy pryse was hoog en dit het voorgekom of sy posisie onbetwisbaar is. Maar innerlik het hy al meer bedreig gevoel. Die begin van Popkuns het hom beide beangs en woedend gemaak. Hy het die beoefenaars daarvan beskuldig dat hulle 'kwaksalwers en opportuniste' is en het verklaar dat 'die jong kunstenaars daarop uit is om ons te vermoor...'. In die lente van 1968 het hy 'n aneurisme opgedoen, en sy aanvalle van depressie, wat al dikwels voorgekom het, het oorgegaan in 'n allesoorheersende melankolie.

Rothko se huwelik was ook besig om agteruit te gaan. Sy vrou het begin drink om die

situasie die hoof te bied en was goed op pad om 'n alkoholis te word. Van Nuwejaarsdag 1969 af het hy hom in sy studeerkamer afgesonder en die laaste jaar van sy lewe 'n bar en somber reeks swart op grys skilderye voortgebring – 'n pynlike herinnering aan sy gemoedstoestand. Sy eie drankgebruik was buite beheer en hy het swaar dosisse barbiturate en antidepressiemiddels geneem. Vroeg in 1970 het hy selfmoord gepleeg, deur die are in die waaie van sy arms af te sny en hom dood te bloei. Dit was dan die morsige einde van 'n lewe wat uitgeloop het op 'n ondraaglik ellendige bestaan.

Volgens De la Croix en Tansey (1980, p. 860) toon die skilderye van Rothko niks van die aggressiewe bestorming van die doek en heftige kwaswerk wat die skilderye van Pollock, Kline en De Kooning kenmerk nie, alhoewel hy 'n vriend en tydgenoot van hulle was. *Vier Donkers op Rooi* laat vaar die gebruikelike *brio* (vuur) van 'aksieskilder' vir 'n kalm en kontemplatiewe stemming. Subtiele toonvariasies transendeer die essensieel monochromatiese tema en skep 'n misterieuse effek van vorms of beelde wat in 'n dubbelsinnig gedefinieerde ruimte hang. Waar die dinamiek van die ander Abstrakte Ekspressioniste gesien kan word as visuele metafore van die vyandigheid en vervreemding wat implisiet in kontemporêre Eksistensiefilosofie is, lyk dit asof Rothko se werk meer ooreenkom met 'n Zen-gesigspunt – die een is 'n oproep tot aksie, die ander 'n uitnodiging om te mediteer.

Volgens Clark (1992, p. 200) is Rothko se skilderye beklee met 'n mistiese intensiteit wat daarop gemik is om kontemplasie aan te help. Die feit dat hulle so groot is verskaf bo alles 'n gevoel van rustigheid en hulle het die effek van amorfe vorms wat voor die doek dryf, of van 'n poort waardeur die transendente gees kan gaan. Rothko was 'n intellektueel, peinsend, nie impulsief nie, ingekeer eerder as aktief, en tog dra die skilderye beheerste gevoel oor, en diep menslikheid, wat die waarnemer intrek eerder as om hom te konfronteer.

Die outeur is van mening dat om na klein afdrucke van die baie groot maar (skynbaar) eenvoudige werke van Rothko te kyk baie misleidend is. Om 'n uitspraak oor hulle te maak sal 'n mens na die oorspronklike werke moet kyk en die outeur het nog nie so 'n geleentheid gehad nie. Volgens wat ons egter reeds weet van die publiek se reaksie op sy skilderye en sy eie innerlike toestand, ook en veral tydens die skeppingsproses, is dit baie moontlik dat hy 'n mistikus was en in staat om sy gewaarwordings deur sy werke aan iemand oor te dra.

Skilderye van die Soeng-dinastie

Volgens Ghose (1986, p. 633) is skilderye van die Soeng-dinastie van Sjina erkende geleiers van die numineuse. Gedurende die eerste helfte van die tiende eeu, dit is kort voor die aanvang van die Noordelike Soeng (De la Croix en Tansey 1980, p. 390) het Tsjing Hao die kriteria waarmee skilderye beoordeel behoort te word gelys. Onder die klassifikasie 'goddelik' het hy die skilderye wat in die geestelike sin die grootste is gegroepeer. In hierdies 'is geen spoor van menslike inspanning waarneembaar nie; hande gee spontaan natuurlike vorms weer'. In die laagste kategorie is die 'knaphandige' kunstenaar wat 'mooi fragmente uitsny en saamflans tot 'n skynbare meesterstuk...Dit moet toegeskryf word aan te min innerlike realiteit en te veel uiterlike vorm'. Hierdie idees is nie oorspronklik van Tsjing Hao afkomstig nie en toon die deurlopendheid van denke wat Sjinese skilderkuns onderlê ten spyte van veranderende style. Die kunstenaar wat die waarheid onder die oppervlakkige verskynsels wil skilder moet deurdrenk wees van die 'goddelike gees' van die heelal. Die persoon wat dit bereik het het daartoe gekom deur jare van selfbeskawing.

Tsjing Hao en sy ewe beroemde tydgenoot Li Tsj'eng het deur die inherente krag van hulle persoonlikhede afgewyk van die bestaande formules om landskappe te skilder en lewe

ingeblaas in elke takkie en rots wat hulle geskilder het. Die volgende generasies het vir inspirasie na hulle werke gekeer – groot kunstenaars om die gees daarvan te absorbeer, kleiner skilders om te leer hoe om bome en heuwels te teken.

Soos die ortodokse Boeddhisme onder die Soeng veld verloor het, het die *Tsj'an* stadig belangriker geword. Laasgenoemde het tradisioneel begin by Bodhidharma, 'n Indiese sendeling van die sesde eeu. In die leeftyd van die Sesde Patriarg van Zen was die patroon van die skool reeds gevestig. Die volgelinge van Zen het tekste asook voorwerpe en ritueel as instrumente tot verligting verwerp. Hulle het geglo dat die weg na verlossing in die indiwidu self lê, dat meditasie bruikbaar is en dat direkte persoonlike ervaring van uiteindelijke realiteit die nodige stap tot verligting is. Zen-verligting is opgevat as 'n skielike, feitlik spontane gebeurtenis. Hierdie opvatting het vorm gegee aan 'n nuwe kuns.

Liang K'ai, 'n Zen-skilder wat tydens die Suidelike Soeng in die dertiende eeu geleef het, het twee portrette van Hoei Neng, die Sesde Patriarg, nagelaat. Op die een is die patriarg in 'n sittende posisie besig om bamboes te kap; in die ander skeur hy 'n Boeddhiste-soetra op. Beide is informele sketse wat soos karikature van die gerespekteerde figuur lyk. Die kwasstrokke is staccato en splinterig soos die spontane proses van Zen-verligting. Hulle is waarskynlik binne 'n paar minute geskilder, maar soos verligting het hulle jare van afrigting nodig gehad. Hulle impak kan 'n skok wees, baie soos die skok van Zen-verligting.

Turner

Ons vind ook natuurmistiek in Turner en in die negentiende eeuse skilders van die Hudsonrivierskool (Dupré 1986, p. 246 - 247). Volgens die outeur is dit beslis so in die geval van Turner (1775–1851). Sy na vore bring van die atmosferiese – die son wat gloei agter mistigheid en groot ruimtes deurdrenk van goudagtige lig – die alomteenwoordige weerspieëlings, dikwels verwaas, op die vloeibare en die glansende, op ruïnes en rotse – silhoeëtte van seilbote swewend op see – dui sonder twyfel daarop. 'n Goeie voorbeeld is sy *Dido building Carthage* (Fig. 4). Dit is 'n oggendtoneel, maar die oomblik verwyd onbeperk in die ewigheid van die absolute. Ook die werk van Thomas Cole (1801–1848) van die Hudsonrivierskool, byvoorbeeld sy *The Course of Empire: Desolation*, wat bouvalle in die maanlig uitbeeld, dui miskien daarop.

* * *

Volgens Borchert (1994, p. 16) is 'n hele aantal van die beoefenaars van die beeldende kunste mistici. Dis volgens hom nie moeilik om die skilder Fra Angelico as 'n mistikus te sien nie – hy was 'n monnik en is salig verklaar – maar jy word verbaas deur die bewering dat dit ook met sommige moderne kunstenaars die geval kan wees. En tog was daar mistici onder hulle, waarskynlik aansienlike aantalle – die skilders Marc Chagall, Mondrian en Vincent van Gogh, byvoorbeeld. Afdrukke van die werke van hierdie kunstenaars dra geen mistisiteit aan die outeur oor nie, die skoonheid en religieuse temas van Fra Angelico se werk ten spyte. Oor die algemeen ook nie Rembrandt met sy lig-en-skaduwee en subtiele lyne en kleure nie, behalwe miskien Die Fees van Belsasar, Die Opwekking van Lasarus (1630) en die laaste Selfportret. Of hulle misties geïnspireer is is 'n ander saak.



Fig. 4 - Dido bou Kartago



Driedimensionele ruimtelike kuns

Gotiese boukuns

Twee hoogstaande persoonlikhede (De la Croix en Tansey 1980, p. 317) was besonder invloedryk wat die totstandkoming van die Gotiese boustyl betref: Bernard van Clairvaux en Suger, ab van St. Denis. Bernard het geglo dat geloof eerder misties en intuïtief as rasioneel is. Die Cisterciënse argitektuur (p. 318), wat onder sy invloed tot stand gekom het, het sy teologie weerspieël en suiwerheid van lyn, eenvoud, en 'n vorm en lig wat wat bevorderlik vir meditasie is na vore gebring.

Hoewel Bernard kwistige versiering en oordadige argitektuur afgekeur het, is die Gotiese styl geïnisieer deur 'n mede-ab wat, deurdat hy Bernard se vermaning om sy klooster te verbeter ernstig opgeneem het, sy nuwe kerk in 'n styl gebou het wat die bestaande Romaanse oortref in prag en luister. Die medekerklike was die ab Suger, wat uit nederige afkoms opgang gemaak het tot regterhand van beide Louis VI en Louis VII, en tydens laasgenoemde se afwesigheid met die Tweede Kruistog, die regent van Frankryk geword het. Vanaf sy jeug, skryf Suger, het hy van die moontlikheid gedroom om die Kerk wat hom getroetel en opgevoed het te verfraai...

Suger se politieke en boukundige rol was een: om 'n koninkryk en die argitektoniese ekspressie daarvan te konstrueer. In 1122 is hy verkies as Ab van St. Denis naby Parys en binne vyftien jaar was hy besig om die ou abdy wat vir byna 300 jaar in gebruik was te herbou. St. Denis, een van die laaste geboude groot abdykerke, het die inspirasie geword vir die latere stadskatedrale en staan bekend as die wieg van Gotiese kuns.

Suger het die nuwe koormuimte van St. Denis soos volg beskryf:

Die middeskip van die nuwe byvoeging sal dieselfde breedte hê as die middeskip van die ou kerk; netso sal die dimensies van die nuwe sykepe dieselfde wees as die dimensies van ou sykepe, uitgesonderd daardie elegante en prysenswaardige uitbreiding – 'n halvesirkelvormige string kapelle om die koor, kragtens waarvan die hele kerk sal skyn met die wonderlike en ononderbroke lig van die mees lumineuse vensters...

Die ab se beskrywing is 'n sleutel tot die verstaan van Vroeë Gotiese argitektuur. Soos hy sê is die hoofdimensies van die struktuur voorgeskryf deur die ouer kerk, maar dit was die 'elegante en prysenswaardige uitbreiding', die 'string kapelle' met 'lumineuse vensters' wat die nuwe styl aangekondig het.

Dit was die *scientia* (p. 321) van lig wat Suger gelei het tot die ontwerp van die Gotiese gebou, die skraal skeletale struktuur wat die oorstroming van die interieur met lig moontlik gemaak het. Hierdie 'teorie' is afkomstig van die geskifte van 'n vyfde-eeuse mistikus wat Pseudodionisius die Areopagiet genoem is omdat hy daarop aanspraak gemaak het dat hy die ware Dionisius, die eerste-eeuse volgeling Paulus is. Hierdie Pseudodionisius is verwar met St. Denis, die beskermheer van vorstelike Frankryk, wat dit feitlik vanselfsprekend maak dat Suger eersgenoemde se mistiese identifikasie van lig met die goddelike as 'n soort voorskrif vir enige gebou wat aan St. Denis opgedra is gesien het. Toe Suger, deurdrenk van die teologie van die Areopagiet, die nuwe St. Denis gevisualiseer het, het hy dit in 'n mistiese straling gesien.

Ten spyte van die geweldig toename in grootte (p. 327) van die bobeukvensters, bly sommige interieure van die Hoog-Gotiek relatief donker, grootliks as gevolg van die verskemerende effek van die gekleurde glas. Die katedraal van Chartres (Fig. 5) het nog byna al sy oorspronklike gebrandskilderde kunswerk, en al is die invloed daarvan dempend, werp dit 'n kleurvolle lig van groot skoonheid, wat daartoe bygedra het om van Chartres die gunstelingkatedraal van liefhebbers van Gotiese argitektuur te maak.

Die plan van Amiens (p. 329), soos die fasade daarvan, is 'n goeie voorbeeld van die indrukwekkende (Frans: *grand*) styl van die Hoog-Gotiek. In navolging van Chartres, en miskien met nog eleganter verhoudings, weerspieël dit die bouer se weifellose en selfversekerde aanwending van al die strukturele uitdrukkings van die Gotiek...Die idee van 'n selfsteunende skeletale argitektuur het sy volle wasdom bereik; wat van die mure oorbly is soos 'n vel (p. 330) tussen die steunpilare uitgestrek en lyk asof dit geen ander doel as afskerming teen die weer dien nie... Die indruk van 'n moeitelose sterkte (wat die werklike groot gewig weerspreek) ontstaan, van 'n veerkragtige ligtheid wat 'n mens nooit met die onversetlike materialiteit van klip sou assosieer nie (Fig. 6). Die lig wat vanaf die bobeuk instroom verleen selfs meer 'ligting' en vervaag die lyne van die struktuur. Die effek is visioenêr en ons word herinner aan nog 'n beroemde gebou, baie anders as Amiens, waar lig 'n soortgelyke rol speel – die Hagia Sofia van Konstantinopel. Dit is nie net die fisiese massa van die gebou wat deur konstruksionele vernuf en waagsaamheid verminder is nie, maar wat oorbly word verder visueel gedematerialiseer deur lig. Soos die skolastiese filosofie dien die logika van die struktuur hier die misterie. Terwyl filosofie met die rede op die bestaan van God kan dui, lewer die gewaarwording van die saligmakende visioen die mistiese bewys, soos Dante se ervaring in die Paradys toe hy verruk in die 'hart van Lig, die hart van Stilte' gestaar het.

Uit die indrukwekkende styl (p. 331) van die eerste helfte van die dertiende eeu het die stralende (Frans: *rayonnant*) styl wat die tweede helfte van die eeu oorheers ontwikkel. 'n Mooi en karakteristieke voorbeeld hiervan is Sainte-Chapelle in Parys (Fig. 7). Hier word die oplossing van die muur en reduksie (p. 332) van die ondersteunings so ver gevoer dat meer as driekwart van die struktuur uit glas bestaan. Die enorme vensters is die grootste wat tot daardie tyd ontwerp was. Hoewel die kapel in die negentiende eeu tot 'n groot mate gerestoureer is (na beskadiging in die Franse Rewolusie), het dit nog die meeste van sy oorspronklike dertiende-eeuse glas, wat die lig filtreer en die binnekant van die katedraal met 'n onaardse roosviolet atmosfeer vervul.

Die koornruimte van die onvoltooide katedraal van Beauvais (Fig. 8) is 'n voorbeeld van die 'Gotiese vaart na die hemel' (p. 332). Die hemelwaartse impuls het nou by die bouers 'n obsessie geword. Met hulle nuwe skeletraamwerke van klip het hulle aanslae op ongehoorde doelwitte gemaak, en met steeds skraler ondersteunings na nuwe hoogtes gemik, immer strewende na effekte wat soos nie-substansiële visioene ver bokant die bereik van mense sweef. Die hoofskipgewelwe by Laon het opgestyg tot 24 m; by Parys tot 33 m; by Chartres tot 36 m; en by Amiens tot 44 m. In 1272 het die bouers van die koornruimte van Beauvais 'n hoogte van 48 m beplan. Net die koornruimte en dwarsskip is gebou; die gebou het sonder hoofskip gebly. In 1284 het die gewelwe van die koornruimte ingestort; die oorsaak daarvan is vandag nog (1980) 'n onderwerp van vakkundige bespreking...Dit is stewiger herbou (p. 333), maar dit kon nie meer 'n bouwerk skynbaar uit niks, net lyn en lig soos die argitekte van die stralende styl dit wou gehad het wees nie...Dit was ook die einde van groot strukturele nuwigheede van die Hoog-Gotiek...



Fig. 5 - Chartres



Fig. 6 - Amiens

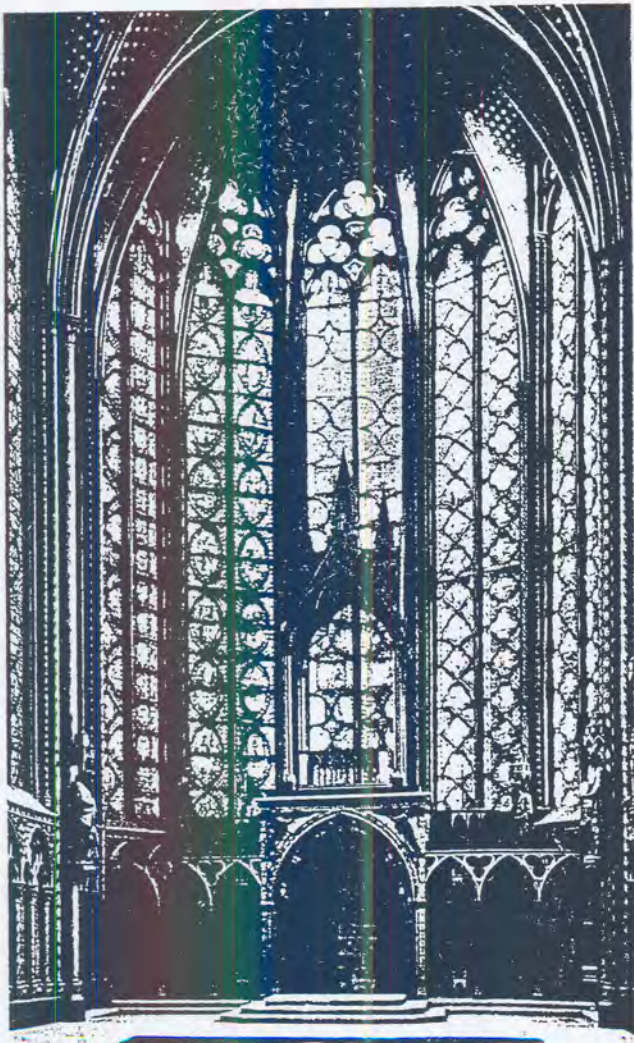


Fig. 7 - Sainte-Chapelle

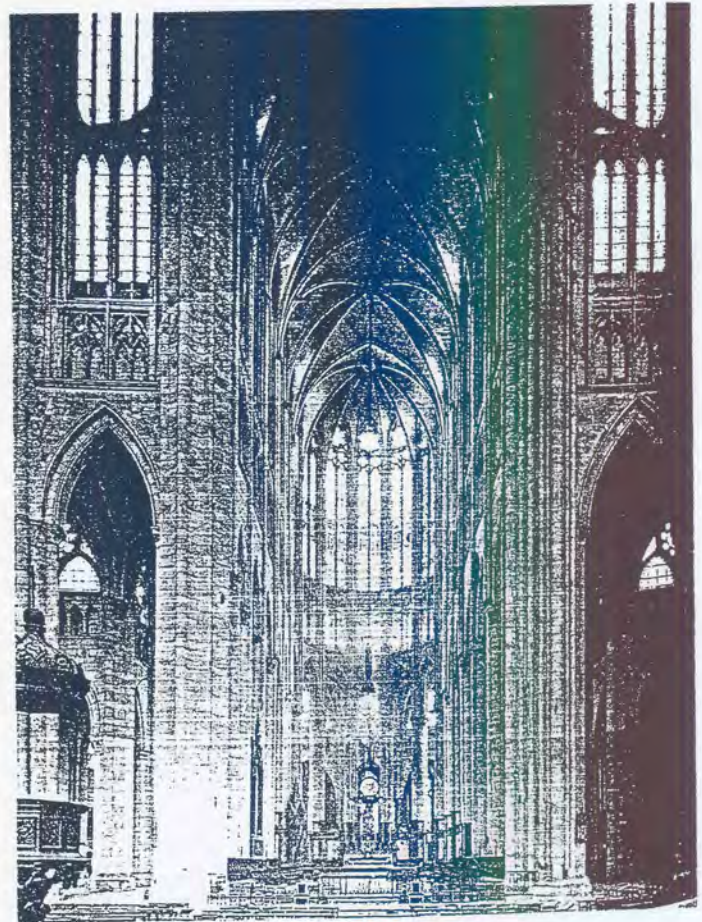


Fig. 8 - Beauvais

Gebrandskilderde glas is byna sinoniem (p. 336) met die Gotiese styl; geen ander tydperk het dit met soveel vernuf en skoonheid aangewend nie. Die mistiek van lig, wat Suger beweeg het tot 'n argitektuur (p. 337) wat groot vensters moontlik sou maak, is wydversprei in Gotiese teologie. 'Gebrandskilderde vensters', sê Hugo van St. Victor, 'is die Heilige Skrifte...en aangesien hulle luister die glans van die Ware Lig laat deurkom tot binne die kerk, verlig hulle die wat daarbinne is.' St. Bernard vergelyk die kleuring van lig deur 'n gebrandskilderde venster met die Vleeswording en maagdelike geboorte van Jesus. Dit kom byna voor asof die Gotiese gestemdheid sy inspirasie vind in die Evangelie van Johannes: 'In Hom was daar lewe, en dié lewe was die lig vir die mense. Die lig skyn in die duisternis.'

Die verskil tussen hierdie woorde en die van Openbaring weerspieël die verskil tussen die Gotiek en die voorgaande Romaanse en Bisantynse styl. Laasgenoemdes het baie van fresco's en mosaïeke gebruik gemaak om opmaak ondeurdringbare oppervlaktes met tonele van die 'Laaste Oordele', pantokrators en lydendes te bedek, terwyl die Gotiek gebruik gemaak het van deurskynende vensters vol gekleurde lig wat saam met die verbygaande ure van die dag of die afwisseling van wolke verander...

Om hulle onderwerpe en voorwerpe deur middel van gebrandskilderde plate glas wat met strokies lood verbind is te kan weergee, moes die ontwerpers daarvan soos die argitekte en beeldhouers saam met wie hulle gewerk het steun op die *ars de geometria* wat noodwendig sou lei in die rigting van abstraksie en visualisering.

Hoe hulle ookal daarby uitgekome het, is die effek van hierdie skynende, ligdeurlatende skilderye, wat dikwels lyk asof dit in die ruimte hang, vandag nog net so betowerend soos dit vir die Middeleeuse kerkganger moes gewees het. Vir die eerste keer na eeue was skilderkuns vir gewone burgers toeganklik gemaak – skilderkuns in so 'n indrukwekkende vorm dat die begeerte om meer en meer daarvan beleef, vanaf die vloerplaveisel tot by die gewelf, die ontwikkeling van Gotiese argitektuur moontlik baie beïnvloed het. Daar is reeds na verwys dat teen die middel van die dertiende eeu die boukundige tegnieke so gevorderd was dat dit begin voorkom het asof die binneruimte van katedrale bepaal is deur die stralende intensiteit van die gebrandskilderde vensters eerder as die bouklipstruktuur.

Bernini

Die argitek, skilder en beeldhouer Gianlorenzo Bernini (1598–1680) is volgens De la Croix en Tansey (1980, p. 634) een van die mees briljante en verbeeldingryke kunstenaars van die Baroktydperk (1600–1700), en indien nie die vader nie, waarskynlik die mees tiperende en kraggewende gees daarvan. Sy *Cathedra Petri* in die Sint Pieterskerk in Rome is 'n dramatiese komposisie. Dit is die trefpunt waarheen die besoeker van buite af weswaarts gelei word oor die *piazza* (p. 637), verby die sentrale obelisk, deur die naaf van die kerk, verby die *baldacchino* onder die koepel (Fig. 9), tot waar die Stoel van Petrus in die westelike altaarnis verhef in 'n uitbarsting van lig aangetref word (Fig. 10). Dit is 'n samestelling van beeldhou- en reliëfwerk, sowel as argitektoniese en ander strukturelemente tot 'n groot vertikaal gerangskikte geheel. In die middel van die stralende lig verskyn die Heilige Gees in die vorm van 'n duif. Rondom die venster is vlieënde engele en golwende wolke. Vier kolossale figure in vergulde brons skyn die stoel wonderbaarlik te ondersteun, want hulle raak skaars daaraan. Die twee in die voorgrond verteenwoordig twee vaders van die Latynse Kerk – Sinte Ambrosius en Augustinus. Agter hulle, en minder opmerklik, staan Sinte Athanasius en Chrisostomus, wat die Griekse Kerk verteenwoordig...

Die *Cathedra Petri* verteenwoordig die kwintessens van Barokkomposisie. Die vorms daarvan word nie deur duidelike lyne of strukture nie maar deur magte wat uit 'n sentrum van hewige energie ontvou gegenerer en gegroepeer. Alles beweeg, niks is skerp afgegrens nie, lig los vastigheid op en die effek is visioenêr. Hierdie visioen bevestig volgens De la Croix en Tansey die triomf van die Christendom en die pouslike aanspraak op leerstellige oppergesag. Volgens die outeur is dit 'n duidelike poging om in die stoflike ruimte die visioen van lig en die daaruit voortvloeiende skepping soos die Christelike mistici dit vir hulle voorgestel het weer te gee.

Die uitdyende neiging van die Barokkuns en die versmading daarvan om sig te beperk tot vas bepaalde ruimtes word weer aangetref in Bernini se *Ekstase van Sint Teresa* in die Cornaro-kapel van die kerk van Santa Maria della Vittoria (Fig. 11 en 12). Hier maak die kunstenaar gebruik van alles wat die bou-, beeldhou- en skilderkuns hom kan bied om die beskikbare ruimte met heen-en-weerstrominge van dramatiese spanning te vul. Die hele kapel word 'n teater vir die produksie van hierdie mistiese drama. Die ruimte met die beeld het 'n proscenium aan die voorkant, wat gekroon is met 'n gewysigde pediment, geornamenteer met veelkleurige marmer. Aan beide sye van die kapel (wat weer deel van die groter kerk vorm) is geskulpte opera-loges waarin portrette van die Cornaro-familie 'n gehoor verbeeld wat met aandagtige vroomheid toekyk hoe die hemelse drama afspeel. Bernini toon Teresa in ekstase, onmiskienbaar 'n vermenging van geestelike en fisiese passie, beswymend agteroorvallend op wolke, terwyl die glimlaggende engel sy pyl mik. Die beeldgroep is van wit marmer, en die kunstenaar bereik hoogtepunte van meesterlikheid in sy hantering van teksture: die wolke, growwe monniksgewaad, dun netmateriaal, gladde lyf, gepluimde vlerke – alles versigtig van mekaar onderskei en tog harmoniërend in 'n visuele en visioenêre geheeffek. Lig deur 'n onsigbare venster beskyn brons strale – met agter die pediment versteekte bopunte – wat bedoel is om te lyk asof hulle oor die engel en Teresa uitskiet vanaf 'n skildery van die hemel ver bokant die pediment teen die dakgewelf. Die paar ton marmer waaruit die beeldgroep van Teresa en die engel bestaan lyk asof dit in 'n waas van lig hang, terwyl die winde van die hemel die draperings van die kledingstowwe drywend hou soos die wolk waarop hulle hulle bevind opstyg. Die ver verwyderde misterieë van religie neem herkenbare vorm aan en daal af om die wêreld van die mens halfpad te ontmoet, binne die konvensies van Barokkuns en teater. Bernini het baie te doen gehad met die vestiging van die beginsels van visuele illusie wat vir beide gegeld het.

* * *

Volgens Ghose (1986, p. 633) presipiteer ook sommige Middeleeuse tempelargitektuur in Indië mistiese gewaarwordings. Die outeur kon nie literatuur opspoor om hierdie stelling meer sinvol te maak nie.

Kuns wat in tyd afspeel

Musiek

Volgens Tame (1984, p. 133) het Gustav Holst (1874–1934) se loopbaan begin met beïnvloeding deur die musiek van Wagner en die geestelike tekste van Oud-Indië. (Ten einde die oorspronklike taal van hierdie tekste, naamlik Sanskrit, beter te verstaan en vertaal het hy dit in

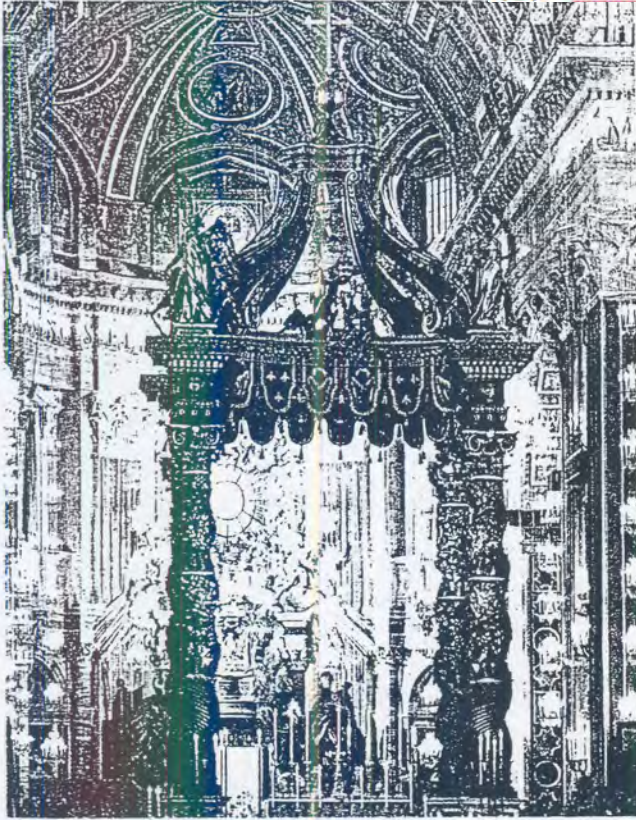


Fig. 9 - Baldacchino met Petrus se Stoel in die agtergrond



Fig. 10 - Die Stoel van Petrus

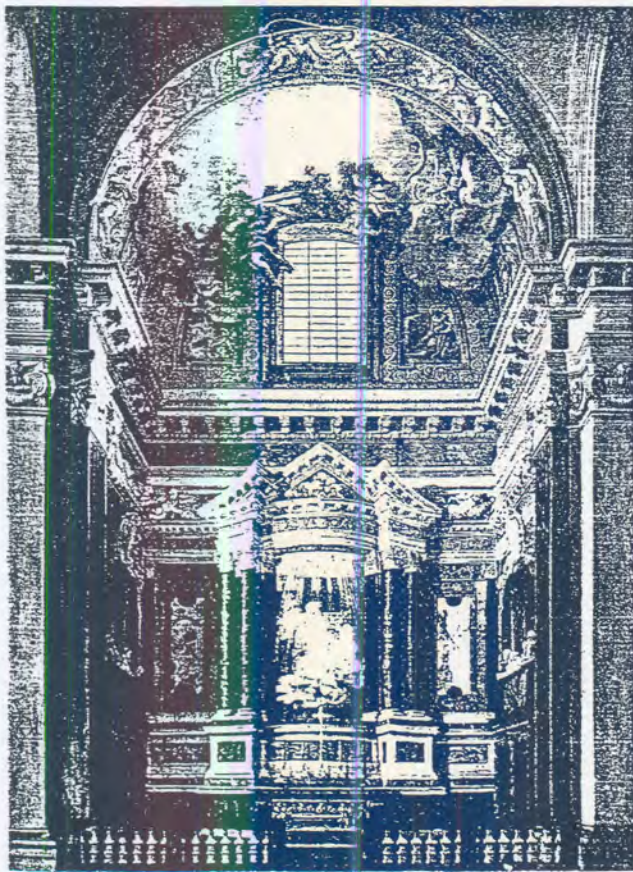


Fig. 11 - Cornaro-kapel



Fig. 12 - Die Ekstase van Sint Teresa

diepte bestudeer.) Hierdie twee invloede het gelei tot Holst se toonsetting van 'n aantal korale uit die *Rig Veda* (p. 134) sowel as die operas *Sita* en *Savitri*. *Sita* (Van Reeth 1994, p. 226) is die Indiese aard- en vrugbaarheidsgodin en die gemalin van die avatara Rama, terwyl *Savitri* die moeder van die gode en alles wat lewe is (Blavatsky 1888, p. 128). Baie later, teen die einde van sy lewe, het hy die orkestrale stuk *Egdon Heath*, wat volgens hom sy grootste werk was, gekomponeer. Maar tussen hierdie twee fases het sy mistiese tendens verdiep en verbreed en die twee werke het verskyn waarvoor hoofsaaklik hy nou bekend is. *The Hymn of Jesus*, 'n hoogs oorspronklike en verhewe koorwerk, is gebaseer op 'n apokriewe Gnostiese teks wat hy vertaal het, terwyl die populêre suite *The Planets* voortgespruit het uit sy belangstelling in astrologie. Die Planete toon volgens Tame sy meesterskap wat betref ritme, harmonie, melodie, sin en mistiek, asook 'n verbysterende orkestrasie.

Die outeur is bekend met die volgende stukke van Holst: sy toonsetting van die derde groep himnes uit die *Rig Veda* opus 26 maar hy kon, ofskoon daar miskien 'n strewe na 'n mistiese effek was, tot op datum nie ware mistiek daarin hoor nie. Die outeur luister graag na Die Planete op. 32 maar kan ook nie iets mistieks daarin hoor nie. Die sewende deel van die suite, genaamd Neptunus, die Mistikus, klink slegs vir hom baie misterieus. *The Hymn of Jesus* op. 37 streef beslis na 'n mistiese effek maar dit is nie geslaag nie. *Egdon Heath* op. 47 is 'n merkwaardige stuk impressionistiese musiek en beeld ook die waarnemer se emosionele gewaarwordings uit wanneer hy oor die *Heath* loop maar dit is nie mistiek nie.

Scriabin (1872–1915) se musiek word deur baie beskou as 'misties', moontlik omdat hy baie in teosofie en mistiese filosofie belanggestel het, en kleure tydens die opvoering van sommige van sy orkeswerke op 'n skerm laat projekteer het. Hy was 'n bewonderaar van en beïnvloed deur Chopin. Hulle musiek, hoe mooi ookal, streef daarna om intense emosies en gemoedstoestande uit te beeld, maar breek ook nie na die mistiese deur soos sommige werke van die komponiste Bruckner, Wagner, Beethoven, Bach en Victoria dit wel doen nie.

Bruckner

Hy hoort tot die Romantiese Musiektydperk en het voortgebou op die idioom en styl van Wagner. Volgens Alfred Einstein (1947, p. 155) verteenwoordig al nege of meer van Anton Bruckner (1824–1896) se simfonieë – daar is twee sonder nommers – op die deursigtigste en uitnemendste wyse een sy van die Romantiese beweging, naamlik dit wat voortspruit uit die mistiese opvatting van klank... Hy het aan dele van sy simfonieë name gegee soos '*Tagesruf vom Rathause*', '*Jagd*' en '*Tafelmusik der Jäger im Walde*' maar volgens Einstein (p. 156) het sy simfoniese kuns niks met sulke naïewe en onbeduidende dinge te doen nie. Dit het uit dieselfde bron as sy kerkmusiek gespruit – die religieuse. In die stadige sowel as in die eerste en laaste dele gaan dit altyd om 'n vrede maak met of berusting in God. Die tematiese en simboliese ooreenkomste tussen sy simfonieë en die misse en die *Te Deum* word maklik opgemerk. In die eerste en laaste dele is daar geen *presto* nie, selfs nie 'n behoorlike *allegro* nie. Daar is geen hartstog nie, hulle voortgang is altyd die van die feesoptog, die prosesie, van beweging in rus, maar nie die voorts kryding van gevoel met 'n persoonlike kleur nie. Die religieuse element en die gevoel vir die natuur stroom saam tot die mistiese, en maak dit moontlik om Bruckner op die troon van musikale teosofie te plaas. (outeur – teosofie in die sin van ware godkennis. Teosofie soos dit in die verlede gerealiseer het is nie altyd mistiek nie; dit hang daarvan af tot watter mate dit deur die mistiese gewaarwording geïnspireer was of nie en of die skrywer daardie gewaarwording in

sy woorde kon laat herleef) Einstein verduidelik verder dat ons dit Romantiek noem: die suiwerste musiek binne tradisionele buitelyne, maar verbind met 'n misterie, byna sinnelik voelbaar in die luisterryke uitstralings uit die klanke van die strykers, en veral uit die van die blasers, vol magtige crescendo's, byna altyd afsluitend met 'n sonore, barokagtige stralekrans van die koperblasers – alle harmonieë en melodieë tegelyk monumentaal en teer.

Bruckner se musiek staan, soos Einstein reeds te kenne gegee het, ook volgens die outeur duidelik in verband met die vryheid en grootsheid van die natuur, selfs die kosmiese, maar beslis ook met die majesteit, heerlikheid en almag van God. Waar sy musiek in sy rypste werke styg tot die mistiese vlak, bly dit in die *pleroma* beweeg, dit stel sig nooit ten doel om by die Naakte Godheid uit te kom nie. Hy is 'n *bhakta* soos Ramanoedja. In hierdie *pleroma* kan die luisteraar hom oplos, willoos oorgee, verloor in die wisselvalligheid en bonatuurlikheid en ryk skoonheid daarvan. Alles is een en een is alles. Moet ook nie verbaas wees as die groteske en die oordrewe opduik nie – vandaar dat Einstein hom nie daarvan kan weerhou om van barok te praat nie. Drake en harpye doem soos skimme tussen die menigte beelde en versiersels van die katedrale van klank op, maar is altyd van minder belang, en doen geen afbreuk aan die suiwer gerigtheid van die geheel nie. Bruckner se musiek benader Boehme se mistiek waar die *pleroma* reeds in twee geval het tot die opponerende goeie en bose.

Sy Simfonieë 8 in C mineur, 9 in D majeur en 'Groot' Mis in F mineur sal mistiese toestande opwek in religieuse luisteraars wat ook vatbaar is vir komplekse en omvattende skoonheid. Maar ook van die eenvoudiger motette, veral *Christus factus est pro nobis*, sal moontlik dieselfde doen. Die outeur slaag nie daarin om sy *Te Deum* met mistiek te assosieer nie, waarskynlik omdat 'n oormaat lofprijsing en hulde nie die intiemste vereniging wat meer soos verrukkende liefde of instorting in vuur of dood is aanhelp nie. Die komposisie in F mineur is in baie opsigte soos die *Te Deum*, ook 'n ononderbroke aanbidding en aanroep van die Opperwese, maar vanaf die *Sanctus* word soos dikwels in die toonsetting van die mis die oomblikke van inkering en transendensie meer en breek mistiek toenemend deur tot aan die einde van die *Agnus Dei*. Dis bekend dat Bruckner baie godsdienstig was. Simfonie 9 is opgedra aan die 'lieuwe God'.

Wagner

Wagner (1813–1883) hoort ook tot die Romantiese Musiektydperk en het baie by Beethoven geleer. Die voorspel tot sy opera Lohengrin word deur die outeur beskou as een van die mees mistiese stukke musiek waarmee hy bekend is, ofskoon hy nog nooit in die mistiese literatuur gesien het dat iemand anders ook so dink nie. Wat ook nie uit die oog verloor moet word nie is dat dit nie betaamlik is om in die wêreldtaal Engels iets gunstigs te skryf van 'n kunstenaar wat Hitler help vorm het nie. 'n Verdere pluspunt vir die prelude is dat dit makliker deur die luisteraar assimileerbaar is as die meeste ander mistiese werke aangesien dit nie in so 'n moeilike musiektaal geskryf is nie. Dit induseer naasteby dieselfde soort mistiese gemoedstoestand as die openingsfuga van Beethoven se Strykkwartet opus 131 (word verder aan bespreek). Maar die openingsfuga van Beethoven kom globaal gesien nog baie ooreen, afgesien van die gevoel van uiteidelike emosionele kalmte en groot vrede, met 'n intense, smekende gebed waarbinne die bonatuurlike kalmte bereik word. Dit bevat sekere geaksentueerde dissonante akkoorde – veral drie keer net voor die einde van die fuga – wat dui op 'n roerende vertwyfeling ('n ongeloof, 'n verslaenheid, 'n kopskud dat so 'n vrede 'n werlikheid kon word), veroorsaak

deur die komponis se menslike swakheid, en konfronteer die luisteraar, saam met ander mistiese elemente in die fuga, met die feilbaarheid van Beethoven se andersins kragtige persoonlikheid. Dit alles bring die luisteraar reeds baie na aan God. Die prelude tot Lohengrin lê egter relatief meer klem op transendensie. Die luisteraar word simbolies gestel geweldig ver in die lug op van die aarde en sy swak mensies af weggeneem na 'n suiwerder gereinigde sfeer, waar nog net die skoon, stralende Syn van die Absolute woon. Beethoven laat daarenteen in die grootste deel van die fuga van Opus 131 nie werklik sy menslikheid, vol diep egte gevoelens, los nie, behalwe miskien vir 'n rukkie in die gedeelte gemerk *dolce*, waar dit ook klink asof 'n bevryde siel bokant die aarde sweef. Wagner bevry hom in die Lohengrinprelude tot 'n groter mate van sy menslikheid. Wagner het self gesê dat die sereniteit van die fuga van Beethoven se Opus 131 vreesaanjaend is, maar toe met die gevoel wat daardie fuga by hom opgewek het as inspirasie (outeur se raaiskoot, veral die *dolce*-gedeelte s'n) die Lohengrinprelude gekomponeer wat vanuit die menslike oogpunt nog baie meer vreesaanjaend is – as gevolg van die verskriklike boordse en onmenslike isolasie, saam met al die verhewenheid, waarin dit die arme luisteraar veral aan die begin en einde daarvan plaas. Sommige mense sal hierdie isolasie verwerp en die musiek juis daarvoor onaanvaarbaar vind. Maar nie Plotinus, of Eckhart, of Krisjnamoerti, of Sjangkara, of die Madhjamikas en Joghatsjaras nie. Suiwerheid gaan met die opoffering van baie gepaard. Het Wagner ooit besef dat hy wat die 'mistisiteit' van sy Prelude betref miskien vir Beethoven oortref het? Indien 'n mens die verhaal van die opera Lohengrin gaan oplees, vind jy dat die strekking daarvan net so aards, emosioneel en vol duskantse wild Germaanse drama soos Wagner se ander operas is. Dit gaan alles om die oordoende aardse bedrywigheid van die ou Germaanse gode, net soos Wagner se lewe self was. Maar saam met sulke aardse bedrywigheid is daar dikwels die berou en die angs oor alles wat jy verkeerd doen, oor alles wat jy doen om in die oë van ander groots en vry en indrukwekkend voor te kom, en dit kan jou, miskien net eenmaal, skielik baie ver na die byna ondraaglike goddelike pool toe laat oorval. Dit is dus 'n verligting om ook te lees dat Lohengrin se Prelude as 'n klankuitbeelding van engele wat die Heilige Graal uit die hemel na die aarde bring en aan die einde van die prelude weer daarheen terugneem beskou word. Dit is 'n baie mooi en waar interpretasie. Die prelude begin met baie hoë tone wat geleidelik laer en voller word. Laag op die wêreld bars die majesteit van God glansend en verblindend, byna aards, deur die skerp koperblasers uit. Maar dit gaan verby. Die volheid neem weer af, die musiek styg weer verylend op en word aan die einde ver en onbereikbaar. Terwyl ons dit nog agternaluister ervaar ons reeds weer 'n onverstaanbare hunkering en verlange daarna. Daar word ook gesê dat die uiters hoë, suisende spel van die viole die straling van die Graal weergee. Ook reg. Maar nog beter is: die hoë viole is 'n uitbeelding van die verskriklike vlugtigheid van die hemele, waar volgens Dante die engele in 'n dun glimmerende stralekrans om God vlieg, waar Plotinus se eerste hoogs suiwere uitstraling van die Absolute is – baie, baie ver bo ons klein stoflike en sukkelende aardse bestaan.

Nog 'n komposisie van Wagner wat mistiese toestande sal presipiteer is die prelude tot sy opera Parsifal. In hierdie musiek is egter niks van die verskriklike isolasie en transendensie nie, maar die algemene gevoel is meer die van lieflike uiteindelijke aardse rypheid, soos diep in die stadige derde deel van Beethoven se Negende Simfonie, wat sê: die tyd was lank, maar nou is alle profesieë vervul, die laaste basuine het geblaas (baie duidelik hoorbaar as die koperblasers), nou daag die nuwe hemel en die nuwe aarde. Parsifal is Wagner se laaste opera en as geheel ook tot 'n veel groter mate bevry van die wildheid en aardsheid van sy vroeëres. Net mense wat hulle rykgeskakeerde lewens ten volle uitgeleef het en nie bang was om dit te doen nie kan so 'n toestand van heerlike besonne rypheid met die geur van mistiek bereik.

Beethoven

Volgens Tame (1994, p. 93) het Beethoven – soos sy biograaf Marion Scott dit uitgedruk het – in sy eerste periode, wat sy toenemende doofheid en die Heiligenstadt-testament voorafgaan, die materiële wêreld vanuit die die materiële standpunt gesien; in die tweede, tussen die testament en die voogdyskap oor Karl, het hy die materiële wêreld vanuit die geestelike standpunt gesien; en in die derde periode, wat geduur het tot sy uiteindelijke siekbed teen die einde van 1826, het hy die geestelike wêreld vanuit die geestelike standpunt gesien.

Beethoven word saam met Mozart en Haydn as behorende tot die Klassieke Musiektydperk beskou en die musiek van sy eerste periode klink nog baie soos die van sy voorgangers Mozart en Haydn. Hy het egter ook baie van Bach oorgeneem, veral die skryf van kontrapuntale fugas. In die tweede periode begin romantiek egter in sy musiek deurbreek en in die derde volg nog meer daarvan. Sy musiek vorm 'n oorgang van die Klassieke na Romantiese Musiektydperk. Die werke van Beethoven wat bespreek word kom almal uit die derde periode.

Tame (1994, p. 148) is van mening dat indien dit waar is dat sekere musiek individue ophef tot kontak met God, indien dit hulle werklik getransformeer en getransfigureer laat nadat hulle dit gehoor het, die *Missa Solemnis* opus 123 in die hoogste mate daarin slaag.

Die outeur stem tot 'n groot mate saam, behalwe dat 'n mens dit nie net moet hoor nie, maar baie keer oor hoor en bestudeer. Daar is baie wat weet dat Beethoven 'n groot kunstenaar is, maar nie so baie wat van hom bewus is as 'n werklik groot godsdienstige nie. Hier is die bewys. Dit is 'n geniale werk van reusagtige omvang, deurdrenk van Christelike mistiek, wat geweldige eise aan Beethoven gestel het en waaraan hy lank en nougeset gewerk het. Dit is die maat van die Koraalsimfonie opus 125 en volgens die outeur Beethoven se grootste mistiese werk, maar so kompleks dat dit baie meer as net hierdie kort beskrywing sigself vereis om dit in perspektief te bring. Een van die sterkste punte van die *Missa Solemnis* is die verbysterende wyse waarop Beethoven met sy diep gevoelens die instrumente van die orkes en die koor en die soliste die woorde en inhoud van die Mis laat vertolk.

Die *Kyrie* is baie luisterbaar en hartroerend mooi, maar nog nie so misties soos sommige latere dele nie. Dit is goed so ook, want indien die eerste deel reeds baie misties is loop 'n mens dit maklik mis. Die luisteraar se innerlike gesteldheid maak dit dikwels nie moontlik om vinnig van die alledaagse na 'n gewysigde bewustheid, of anders gestel, vinnig van die *beta-* na die *alfatoestand* oor te gaan nie. Dit is wenslik dat iemand wat aandag aan mistiese kuns wil gee hom of haar eers vir 'n kwartier moet voorberei deur afsondering en volgehoue meditasie. Die *Gloria* en *Credo* van die *Missa Solemnis* kan met betrekking tot wat daarop volg miskien ook nog net indrukwekkend, meesterlik en oorbluffend genoem word. Die oorgang van die aardse na die hemelse vind plaas by die oorgang van die *Credo* na die *Sanctus*. Laasgenoemde is stadig en gedrae en spreek van heiligheid en diep geestelike versadiging. Vir 'n oomblik gaan dit oor in 'n vinnige tempo en uitbundigheid, maar keer weer terug na die onpeilbare gedrae plegtigheid. Die hoë solovioolspel van die *Benedictus* is soet en skoon en herinner op plekke aan die stadige deel van die Vioolkonsert.

Met die *Agnus Dei* breek die mistiese deur. Die bassolis sing baie laag en die mis is deurweef van tragiek en smart. Die ekstatiiese en hartverskeurende uitroepe om genade begin en word afgewissel met gedempte en volgehoue dralings wat die effek het van peinsende stiltes. Die

wonderbaarlikste geniale wendings word by tye gebore en bring die musiek op iets soos 'n hoër geestelike vlak of sterf eenvoudig weer in die 'verklankte stiltes' weg. Oor alles hang die Heilige Gees wat die reën gaan bring soos 'n swaar wolk.....

Met die sing van die woorde 'dona nobis pacem' verander die tempo na effens ligter en dromeriger. Dit is die deurbraak, die ontknoping en genade waarheen die hele mistiese en musikale weg gelei het. Dit is 'n sang van ewige vrede, 'n tydlose dwaal en verlore raak in die Ewige Paradys. Na 'n afwagting wat geskep word deur perkussie-instrumente se sagte klanke wat in stilte hang breek die bitter en vertwyfelde uitroep oor en tot die Lam van God nogeens deur, en gaan gou weer oor in die vredesang, nou begelei van 'n stadige statige dans. Daar is iets soos beheerste ekstase en die musiek is die reinste genialiteit. Dan word hard op tromme geslaan, net voor 'n herhaling van die potente woorde 'Agnus Dei', en alles vervloei weer tot drome en drome oor 'n ewige, ewige Paradys. Vrede!... Vrede!... Vrede!.... Die woorde word sag en min, amper niks kan gesê word, amper geen musiek kan stand hou voor so 'n misterie en heerlijkheid nie....

Volgens Barford (1972, p. 1049) maak Beethoven in die *Adagio* met variasies van sy laaste klaviersonate opus 111 gebruik van vorm om vorm te negeer. Barford maak hierdie stelling nadat hy 'n verantwoorde musikale analise van die vorm van die *Adagio* en sy variasies gemaak het. Hy sê verder dat indien sy stelling na 'n paradoks klink, dit dalk sal help om die dilemma van die mistikus hiermee te vergelyk. Die mistikus kan slegs van taal wat vorm het gebruik maak om die essensie van sy visioen wat in die sfeer van die vormlose lê, oor te dra.

Barford sê verder dat in die vierde variasie die musiek nie meer langer die intellek of die emosies aanspreek nie en daar 'n uitdaging tot direkte persepsie is. Dit is foutief. Die musiek spreek nog steeds op 'n heel besondere wyse tot die intellek en emosies maar die outeur stem saam dat daar nou 'n uitdaging tot direkte persepsie of intuïsie bykom. Iets het meteens verander. Dis nie meer gewone musiek nie. Barford gaan verder deur te sê dat indien ons opgewasse is daartoe, die vierde variasie die bewussyn sal lig na 'n vlak waarby geen van Beethoven se vorige werke uitgekom het nie.

Volgens Barford bly die sonate op hierdie hoë geestesvlak tot by sy einde. Die outeur stem saam, maar dit is eintlik eers in die Epiloog (sien Tovey 1931, p. 278 vir 'n posisionering van die Epiloog) dat die groot mistiese moment 'n werklikheid word – dit is wanneer die musiek by die aanbreek van die trillers en tremolo's in die tweede helfte van die Epiloog kom. Hoe dit ookal sy, die outeur stem saam dat die laaste deel van Opus 111 daarin slaag om deur te breek na die hoër geestelike of intuïtiewe vlak.. Barford sluit sy bespreking van die sonate soos volg af:

Samsara-Nirwana? 'n Geweldige ervaring wat lei na die hoogtes van suiwer syn? Die visioen van 'n mistikus? 'n Openbaring van God?....Maar die enigste waarheid wat hierdie musiek bevat wat ons kan *ken* is die bewustheidstoestand wat daar is wanneer ons luister. En wie sal die woorde vind om dit uit te druk?

Die luisteraar word volgens die outeur goed voorberei vir die epiloog. Dit is mos soos mistiek werk, en Beethoven het dit waarskynlik geweet. Jy kan nie lig ken as jy nie ook weet wat duisternis is nie. Sonate opus 111 het net twee dele: 'n aardse en 'n hemelse. Soos Barford gesê het: 'n *samsara* en 'n *nirwana*. Die eerste, fugale, deel is 'n lang en verbete verdediging teen 'n fanatiese monster of siekte, afgewissel deur seldsame oomblikke van wanhopige maar

onbeskryflik hartroerende verlange en delirium. Die Inleiding (Tovey 1931, p. 272) van die eerste deel is gemerk **Maestoso**, en dit bevat iets demonies sowel as mensliks wat respektiewelik reeds die stryd- en deliriumtemas aankondig. Dan volg die *Allegro con brio ed appassionato* – die onregverdige verskriklike stryd, afgewissel deur kortstondige deliriums, gemerk *meno allegro* en *adagio*. Die verdediger of sieke kom soos al van die begin af al meer as 'n vermoede was die tweede beste daarvan af en word soos 'n riet geknak.

Maar die geknakte riet sal nie gebreek word nie. Die tweede, hemelse deel is 'n *Adagio*-tema met variasies. Die tema, waarvan die aanvangskenmerk (hoog wat val na laag, tweemaal, luister of kyk maar na die bladmusiek) reeds in die koda van die eerste deel gevind kan word, is 'n klag voor God oor 'n gebroke toestand, 'n gebed om hulp. En God help, maar die tema, die bietjie wat uit die eerste deel oorgebly het en die verdere uitbreiding daarvan tot die volledige tema van die tweede deel, is op fisiese vlak en sal nie verander nie. Is dit Beethoven se doofheid? Variasie na variasie word die tema nou vermooi en verdiep, daar kom al meer visie, op 'n stadium ook hoop en bruisende vooruitsig (vyfde variasie) – te groots en aangrypend om te verwoord (net 'n goeie speler en vleuelklavier kan dit doen) – want alles speel nou op die geestelike vlak af, tot ten slotte die intens lewende trillers en tremolo's dieselfde ou tema van gebrokenheid onderskraag en die gewaarwording van ewige geborgenheid in God gebore word.

Volgens Tame (1994, p. 163) is Beethoven al 'die Shakespeare van musiek' genoem. Maar volgens Tame kom dit voor asof geen ander kunstenaar wat met verf, klei, die geskrewe woord of musiekklanke gewerk het ooit die transendente vlakke van bewustheid binnegegaan, of ten minste in kuns vasgevang het, waaruit Beethoven die inspirasie vir sy laat strykkwartette geput het nie. Beethoven het hom (p. 95) vanaf die helfte van 1825 op die skryf van strykkwartette toegespits en met die gewyde klanke van sy laaste vyf strykkwartette die bewussyn se vlugtigste gebiede denkbaar opgevang. Ook die *Missa Solemnis* en die Negende Simfonie het die religieuse ervaring deur middel van musiek weergegee (p. 164) en dit gedoen met al die krag en grootsheid wat hulle baie groot simfoniese en koraliese vorms moontlik gemaak het, maar die strykkwartetvorm was vir Beethoven nodig om die subtiele en selfs meer mistiese musikale idees en geestelike toestande wat in die Derde Periode eie aan hom was weer te gee. Volgens die mening van baie is die strykkwartette van hierdie periode die grootste van al sy werke. Aan Beethoven se standaard word die prestasies van alle ander kunstenaars van alle ander mediums gemeet. Om boodskappe te vind wat met die van Beethoven vergelyk kan word, is dit nodig om na die werke van erkende mistici soos Jan van die Kruis, Katharina van Siënna of die antieke (p. 164) skrywers van die Oepanisjads te kyk. Tame is van mening dat selfs nie Shakespeare of Michelangelo die Geestesvlakke getap het vanwaar Beethoven en die groot mistici tot ons spreek nie.

Volgens Tame (1994, p. 174) moet die noue verwantskap, onder andere die gemeenskaplike kentema, tussen die middelste drie van die vyf laaste strykkwartette nie die feit dat elk eintlik 'n individuele werk is waarna onafhanklik geluister kan word en wat apart bestudeer kan word versluier nie. 'n Ander belangrike gemeenskaplike kenmerk is dat die 'sin' of oorkoepelende gevoel en psigologiese ekspressie van elk van hierdie kwartette nie in 'n lineêre, chronologiese opeenvolging van deel (Engels: movement) tot deel verloop nie. (Dit stem nie heeltemal ooreen met wat Sullivan verder aan van Strykkwartet opus 131 sê nie. Vir hom is hier beslis ook, en ook vir die outeur, 'n chronologiese opeenvolging.) Daar word met ander woorde nie veel van die klassieke patroon van inleiding, krisis, ontwikkeling en resoluë gemaak nie. Die meeste van Beethoven se simfonieë vertoon dramatiese deel-na-deelsinvolheid soos deur die musiek oorgedra, maar dit is nouliks die geval by hierdie drie kwartette. Hier is die struktuur

nie-lineêr; dit kan die beste as sferies of gelyktydig beskryf word. Dit kom voor asof die dele van elke kwartet verskillende aspekte van een sentrale onderwerp, of 'n verskeidenheid van verskillende psigologiese toestande wat uit een sentrale ervaring voortspruit, oordra; die dele straal dus uit, kom voort uit hierdie ervaring. Hoewel Beethoven op plekke nog steeds die musiek met sorg gestruktureer het en die eindes van dele ontwerp het om hulle met daaropvolgende dele te verbind, voel 'n mens op ander plekke byna dat die opeenvolging van die dele van die kwartet gewysig kon word sonder dat dit die trefkrag of betekenis van die musiek veel sou verander. Dit is veral die geval met Opus 130. In die middelste drietal of *Trio* van kwartette gaan sommige dele abrupt oor in ander met oënskynlik weinig of geen lineêre psigologiese of musikale konneksie nie.

Beethoven (p. 175) se afstand doen van die lineêre vorm is hier 'n uitnemend gepaste set of greep indien 'n mens die seldsame, sublieme aard van die werke en die geestelike boodskap wat hy hulle wil laat oordra in gedagte hou. (Sy komposisietegniek stem volgens die outeur hier ooreen met iets soos die afstand doen van verhalende ter wille logiese verduideliking waar die gebeure soos hulle afgespeel het nie meer in daardie tydsorde genoem hoef te word nie. Indien so iets van toepassing is op die gebied van die logika geld dit nog meer op die gebied van die mistiek.) Die effek wat dit op die indringende luisteraar het is dat hy sterk onder die indruk van die tydloosheid van die sentrale ervaring van elke kwartet kom, die ervaring wat geboorte gegee het aan elk van die uiteenlopende dele. Die fisiese wêreld van die daaglikse lewe verloop op 'n lineêre wyse, langs die tydlyn van minute, ure en dae, soos die toekoms die nou en die nou die verlede word. Maar in die sfeer waarna die persoon in daardie seldsaamste van lewensgebeure opgehef word, naamlik die mistiese ervaring van vereniging met die godheid, bestaan tyd en ruimte nie. Tyd en ruimte is van die wêreld van effek; terwyl in die mistiese gewaarwording die wêreld van oorsaak binnegegaan word. Die sleutel tot die verstaan van die laaste vyf kwartette van Beethoven is dat ons in hulle die grootste moontlike verskeidenheid van dele wat voortspruit uit een sentrale gewaarwording van vereniging met die Godheid het. Elke kwartet bevat ten minste een deel wat ons in toonvorm 'n weergawe van die mistiese gewaarwording self gee, of ten minste die onmiddellike, naasliggende nadraai daarvan of die eerste effek op die subjek. Volgens Tame is hierdie basiese of proksimale basiese deel van Opus 127 die *Adagio, ma non troppo e molto cantabile* (p. 172); die van Opus 130 die *Grosse Fuge* (p. 178); die van Opus 131 die *Fuga* (p. 188); die van Opus 132 die *Heiliger Dankgesang eines Genesenen an die Gottheit, in der lydischen Tonart* (p. 177); die van Opus 135 *Der schwer gefasste Entschluss* (pp. 191–194). Ander dele gee moontlik nie soveel uitdrukking aan die vereniging met die godheid self nie, maar elkeen gee op sy eie manier – of hulle nou 'n diepgaande skoonheid het, of vreugdevol, of nadenkend, of soos 'n dans is, of 'n humor soos die van *Zen* bevat – uitdrukking aan die *effek* en *gevolge* van die oorspronklike kerngewaarwording van eenheid. Die komponis het nou, kan 'n mens sê, God van aangesig tot aangesig gesien, en die wêreld van *maja* of illusie het geen verdere houvas op hom nie. Nou sien hy orals en in elke ding net verskillende aspekte van God se Realiteit van heilige Goedheid, Skoonheid en Waarheid, en hierdie uiteenlopende aspekte word elk weergegee in die laat kwartette. Die outeur is nie seker of hy in elke en die fynste opsig met Tame saamstem nie, maar hy het hier beslis 'n perspektief waaraan ernstige aandag gegee behoort te word.

Volgens Sullivan (1972, p. 999) is die Kwartet in C-kruis mineur (opus 131) die grootste van Beethoven se kwartette, soos Beethoven self ook gedink het. Dit is ook die mees mistiese van die kwartette, en (p. 1000) die een waarin die mistiese siening op die mees perfekte wyse volgehou word. Dit het sewe dele maar is as 'n organiese eenheid beskou die volledigste van

Beethoven se werke. Vir doeleindes van beskrywing is dit egter gerieflik om die sewe musikale dele in drie breër groepe te verdeel.

Die *fuga* wat die werk open is volgens Sullivan die mees bomenslike stuk musiek wat Beethoven ooit geskryf het. Dit is die volkome weifellose weergawe in musiek van wat ons net die mistiese visioen kan noem. Tame (1994, p. 188) beaam laasgenoemde bewering. Sullivan gaan soos volg voort: Dit het die sereniteit wat, soos Wagner gesê het toe hy van hierdie kwartette gepraat het, skoonheid te bowe gaan. Nêrens anders in musiek word ons so bewus gemaak van 'n bewustheidstoestand wat ons eie te bowe gaan nie, waar ons probleme nie meer bestaan nie, en waartoe selfs ons hoogste aspirasies, die wat ons kan formuleer, geen sleutel verskaf nie. Dat Beethoven permanent in hierdie toestand was is ondenkbaar. Geen mense wat so 'n toestand van illuminasie kon volhou het ooit geleef nie. Ons kan seker wees dat hierdie die laaste en grootste van Beethoven se geestelike ontdekkings is, en net ervaar is in die oomblikke van sy diepgaandste afgetrokkenheid van die wêreld. Hierdie siening, alhoewel ietwat oordrewe, waarmee die outeur tog meer saamstem as in twyfel trek, asook die feit dat dit die enigste komposisie van Beethoven is wat met die uiterste mistiek open, maak dit onsinnig om gou halsoorkop te kyk of jou geldsake klop of die kinders te berispe en net daarna na Opus 131 te gaan luister met die hoop dat dit 'n mistiese gewaarwording in jou gaan induseer. Dit sal jou nie eens kalmeer nie, want dit is musiek op 'n uitsonderlik hoë geestelik vlak en klink verbasend onwêrelds, en sal jou net moedeloos maak en jou jou prysenswaardige poging laat vaar. Doen liever eers vir minstens 'n kwartier iets anders wat ook in verband staan met mistiek.

In die lig van hierdie aanvangservaring van Opus 131 bevind ons ons volgens Sullivan in die volgende deel soos 'n nuutgebore skepsel in 'n nuutgebore wêreld. Die maagdelike suiwerheid, die eteriese en kristallyne kwaliteit daarvan, suggereer 'n gees wat nog nie vlees geword het nie. Na 'n kort inleiding, wat miskien vleeswording voorstel, is ons ten volle teenwoordig in die warm, bekende, menslike wêreld. En nadat ons deur hierdie uitgespreide wêreld gesweef het, styg ons by die ekstatische aanvang van die trillers in die laaste variasie met vleuels op en vlieg. En dit is nie net ons nie, maar die hele skepping, wat deelneem aan hierdie jubelende beroering. As daar ooit in kuns 'n mistiese siening van lewe aangebied is is dit hier, in die opeenvolging wat met die *fuga* begin en met die laaste variasie eindig. Dit is hierdie opeenvolging, meer as enige iets anders in Beethoven se musiek, wat (p. 1001) ons oortuig dat hy uiteindelik 'n sintese van al sy ervaring bereik het. In hierdie oomblikke van illuminasie het Beethoven die bewustheidstoestand bereik wat net die groot mistici ooit bereik het – waar daar nie meer disharmonie is nie. En in die bereiking hiervan het hy al sy lewenservaring behou; hy het niks opsygeskuif nie. 'n Losbarsting van die mees uitgelate vrolikheid volg. In die *scherzo* is geen spoor van enige iets anders as die reinste vreugde nie. Humor is die menslikste eienskap daarvan, maar humor so sorgvry en stralend is skaars menslik.

Die *adagio*-inleiding tot die *finale* het volgens Sullivan die gevoel van 'n droewige ontwaking. Dit is asof die hele kwartet tot hier net 'n droom was. Maar ons is vas daarvan oortuig dat dit nie waar kan wees nie. Die egtheid van die openingsfuga kan nie 'n dwaling wees nie. Maar dit is seker dat daar 'n onttrekking van die visioen is. Dit stel miskien 'n terugkeer voor vanaf daardie hoogtes waar geen mens voortdurend kan lewe nie na hierdie minder werklike maar meer genadeloos opeisende wêreld waarin ons in die laaste deel gedompel word, 'n wêreld waarin 'n heldhaftigheid wat pateties is ons met verlange en pyn aandryf tot by die einde.

Die outeur stem oor die algemeen saam met hierdie interpretasie. Die eerste deel is soos reeds tydens die bespreking van Wagner gestel nie so onmenslik as wat Sullivan dit maak nie. Die gevoel van die *fuga* is baie gelouter en deurleef, Beethoven het uitgekom waar hy wou wees, dit is alles behalwe die bekende impulsiewe en stereotipe gewaarwordings van 'n kind. Miskien

is dit waar dat hierdie stuk nie sy eweknie in musiek het nie en dat 'n mens in die mistiese literatuur na iets soortgelyks moet gaan soek. Veral Sullivan se interpretasie van die oorgaan vanaf die mistiese introversie van die fuga na die mistiese ekstroversie by die aanskou van die nuutgebore wêreld en die ekstatiëse vlug in die laaste variasie kan die outeur mee saamgaan. Hy gaan ook akkoord met die 'patetiese heldhaftigheid wat ons met verlange en pyn aandryf tot by die einde'. Die *finale* se tempo is marsagtig. Dit is die tempo van iemand wat nie die noodlot wil ontduik nie maar vasberade die beste daarvan gaan maak. Maar tog, daar is plekke daarin wat *espressivo* gemerk is. Dit is die pyn en verlange by die gedagte aan die vrede van die agtergelate *fuga*, en gaan gepaard met futiele pogings om weer daarna op te klim (die halwe note) maar die begeleidende toonlere (in agstes) hardloop maar net reëlmatig af na onder.

Dit is volgens Tame (1994, p. 187) ook veral in hierdie kwartet dat ons die stilistiese element aantref waarvan Beethoven geskryf het as sy 'nuwe manier om 'n stem te skryf'. (Die kwartet het onder normale omstandighede vier 'stemme', naamlik sopraan, alt, tenoor en bas, wat respektiewelik deur die eerste en tweede viole, altviool en tjello gespeel word) 'n Melodie of 'n stem, in plaas van om soos gewoonlik deur 'n enkele instrument voortgebring te word, word nou so geskep dat verskillende instrumente na mekaar elk 'n noot of twee note tot die verloop daarvan bydra. Die tegniek verleen 'n wonderlike organiese lewe aan die melodie, asof dit 'n bestaan van sy eie, onafhanklik van die instrumente, het. Indien twee honderd mense op 'n koppie 'n monument bou en elk bring een groot klip en plaas dit in posisie, het nie een van hulle die monument gebou nie. Dit verleen 'n hele nuwe dimensie aan die musiek. Om dit te hoor, moet die luisteraar onder hoogs stereofoniese toestande luister, met wydgespaseerde luidsprekers of met oorfone, of 'n konsert bywoon waar visuele aanduidings sal help om die klanke te lokaliseer.

Die bekende Koraal- of Negende Simfonie van Beethoven is nog 'n werk wat deur baie aanvaar word as opheffend tot mistiese toestande. Veral twee plekke is geneig om mistiese of ten minste piekgewaarwordings op te roep. Die eerste is reeds onder die bespreking van Wagner genoem, naamlik die uiteidelike blaas van die basuine (die koperblasers) en wat elke keer net daarna volg in die lang en rustige derde deel. Die ander plek is in die vierde deel, vanaf die eerste sing van die woorde 'Seid umschlungen, Millionen' tot aan die einde van die Simfonie. Hierdie laaste gedeelte van die simfonie is 'n ekstatiëse dans van geestelike blydschap. Die dansers gaan hulleself te buite, hulle is uitasem, hulle weet nie meer watter liggaamsposisies hulle nog kan inneem nie, maar hulle vreugde sal hulle nie toelaat om op te hou nie. Baie musiekkenners hoor ook in die beroemde 'skeppingsvyfdes', die val van die dominant na die tonika – 'gees wat stof word' – aan die begin van die eerste deel, en wat later weer daarin herhaal word, iets misties, wat hulle ookal daarmee bedoel.

Ander musiek uit Beethoven se derde periode kan miskien ook mistiese verrassings oplewer indien individue met bepaalde temperamente goed daarna luister of indringende studies daarvan maak, byvoorbeeld die Diabellivariasies opus 120. Volgens Tame (1994, p. 3) het Beethoven toe hy die musiek van sy derde periode gekomponeer het reeds geweet dat hulle nie deur die meerderheid van sy tydgenote waardeur of verstaan sou word nie. Selfs nie al sy laaste groot strykkwartette is vir die publiek gespeel toe hy nog geleef het nie, en tot die aanvang van die twintigste eeu is hulle maar selde voorgedra en nie verstaan as sy topprestasies nie. Selfs vandag nog weet die persoon wat in klassieke musiek belangstel dikwels nie van die *Missa Solemnis* en die laaste vyf strykkwartette nie... Strawinski (p. 180) het 'n eeu nadat die *Grosse Fuge* geskryf is daarvan gesê: 'n absoluut kontemporêre stuk musiek wat altyd kontemporêr sal bly.

Bach

Volgens Schweitzer (1911, p. 168) was die Barokkomponis J.S. Bach (1685–1750) se geestelike ontwikkeling nie net op 'n ernstige vlak nie maar beslis godsdienstig. In die inventaris van die besittings wat hy nagelaat het vind ons 'n groot aantal teologiese werke, waaronder 'n volledige uitgawe van Luther se werke, Tauler se preke, en Arnd se *Wahres Christentum*.

Bach se werklike godsdiens (p.169) was volgens Schweitzer dieper gesien egter nie ortodokse Lutheranisme nie maar mistiek. In sy innerlikste wese behoort hy tot die geskiedenis van die Duitse mistiek. Hierdie sterk, gesonde man, wat lyk asof sy lewe so dig betrokke is by sy gesin en sy werk, en wie se mond miskien iets te kenne gee van gemaksugtige lewensgenot, was innerlik dood met betrekking tot die wêreld. Sy hele denke was omvorm deur 'n wonderbaarlike, vredevolle verlange na die dood. Oor en oor, selfs wanneer die teks net in die geringste daartoe aanleiding gee, gee hy in sy musiek uiting aan hierdie verlange; en nêrens is sy uitbeelding so roerend as in die kantates waar dit gaan oor die bevryding van sy gees van die dood van hierdie wêreld nie. Die Epifanie en van die baskantates is die openbaring van sy intiemste godsdienstige gevoelens. Soms is dit 'n treurige en moeë verlange wat die musiek weergee; by ander, 'n blye, rustige begeerte, wat tot uiting kom in een van daardie sussende wiegeliëdjies wat net hy kon skryf; dan weer 'n hartstogtelike, ekstatische verlange wat die dood jubelend roep, en in verrukking uitgaan om dit te ontmoet. Wanneer ons luister na arias soos '*Schlummert ein ihr müden Augen*', '*Ach schlage doch bald, sel'ge Stunde*', of die eenvoudige melodie '*Komm, süsster Tod*', voel ons dat ons in die teenwoordigheid van 'n musikus is wat nie slegs die gedagtes van sy teks in toon wil weergee nie, maar die woorde sy eie maak het, en iets van homself wat hunker na uitdrukking in hulle geblaas het.

Dit is dan Bach se godsdiens soos dit volgens Schweitzer na vore kom in die kantates. Die lewe wat van buite af beskou gelyk het asof dit bestaan net uit botsing en stryd en bitterheid was in werklikheid rustig en kalm.

Verskeie van sy komposisies sal volgens die outeur mistiese gewaarwordings, veral in nugter Protestantse gelowiges, opwek, maar die kombinasie van onrus, verhewenheid en pyn in die musiek vir orkes en koor '*Herr, unser Herrscher dessen Ruhm*' aan die begin van die Johannespassie is die mees mistiese van almal. Dit spreek van 'n wêreld wat tydelik, om die voorhande kruisiging van die Seun van God, in beroering en wanorde geraak het. Die hemelse vrede van '*Ruht wohl, ihr heiligen Gebeine*' aan die einde van die gebeure sal ook mistiese gewaarwordings opwek, maar dan moet daar na die Passie as geheel geluister word en die betekenis en sin daarvan moet duidelik wees. Die baskantate BWV 82 – *Ich habe genug*, waarin die aria '*Schlummert ein, ihr matten Augen*' voorkom, kan mistiese gewaarwordings opwek. Die eintlike mistiese oomblik lê volgens die outeur net na die tweede resitatief

Mein Gott! Wenn kömmt das Schöne: Nun!
Da ich in Frieden fahren werde
Und in dem Sande kühler Erde,
Und dort, bei dir, im Schoße ruhn?
Der Abschied ist gemacht.
Welt, Gute Nacht!

in die eerste reël van die aria

Ich freue mich auf meinen Tod,

wat in die ritme van ‘n vrolike dansie geskryf is.

Die musiek van die aria ‘*Ach, schlage doch bald, sel’ge Stunde*’ in die kantate BWV 95 – *Christus, der ist mein Leben* is mistiek. Dit boots die getik van die tyd steurend en tragies na. Kort-kort aarsel die uurwerk, hou vir ‘n rukkie op, hervat weer gelate. Die wyse waarop ritme woord en sin weergee is verbasingwekkend, uniek.

Kantate BWV 161 – *Komm, du süße Todesstunde*, wat begin met ‘n tevrede en vredige aria wat met dieselfde woorde aanvang (kantates word na die woorde waarmee hulle begin genoem), sal moontlik ook tot mistiese gewaarwordings aanleiding gee. Hierdie kantate bevat ‘n resitatief waarin die woorde ‘*So schlage doch, du letzter Stundenschag!*’ voorkom en ook op ‘n soortgelyke wyse, maar minder effektief, as die soortgelykes in *Christus, der ist mein Leben* behandel word. Maar wat belangriker is, is dat dit ook die koor ‘*Wenn es mein Gottes Wille*’ (net voor die heel laaste koraal) bevat waarvan die outeur maar net kan sê dat dit ‘n hemelse skoonheid het. Hoe Bach die dood met sulke skoonheid kan assosieer is iets wat die outeur se verstand nie in staat is om te verwerk nie. Tog weet hy wat Bach bedoel en kan hierdie koormusiek met dankbaarheid aanvaar as ‘n gegewe in die wêreld wat vir ons daar is om van kennis te neem. Mistiese musiek is gewoonlik nie van die mees estetiese musiek nie, soos byvoorbeeld ‘*Herr, unser Herrscher dessen Ruhm*’, maar hierdie, net soos ‘*Ruht wohl, ihr heiligen Gebeine*’ en die van *Ich habe genug* is wel.

Bach het meer as twee honderd kantates gekomponeer. Die outeur is nie met almal bekend nie. Vir persone wat hulle met opregtheid en die nodige voorbereiding benader sal daar sekerlik nog meer wees wat tot mistiese gewaarwordings aanleiding gee.

Tomás de Victoria

Volgens die New Encyclopaedia Britannica (1986, vol. 12, p. 351) is Tomás Luis de Victoria (ongeveer 1548–1611) naby Avila gebore en in Madrid oorlede. Hierdie Spaanse komponis word saam met Palestrina (p. 352) en Orlando di Lasso onder die grootste komponiste van die sestiende eeu geag. In 1565 is hy deur Philip II na die Duitse Kollege in Rome gestuur om voor te berei om as priester in die kerkdiens bevestig te word. In 1594 gaan woon hy in Madrid en word priester en orrelis in die klooster van die Descalzas Reales.

Sy musiek het ‘n diepte van bedoeling wat sommige skrywers met die mistiese ywer van Teresa van Avila vergelyk het. Sy het hom waarskynlik as jeugdige geken en was beskermvrou van die Descalzas.

Dit is waarskynlik dat heelwat van Victoria se onbegeleide, meerstemmige motette en responsoria uit sy *Officium Hebdomadae Sanctae*, soos byvoorbeeld die motet *O Domine Jesu Christe*, mistiese gewaarwordings in luisteraars wat tot hierdie vroeë religieuse musiek aangetrokke voel sal induseer. Die woorde van die genoemde motet is die volgende:

O Domine Jesu Christe,
adoro te, in cruce vulneratum,
felle et aceto potatum:
deprecor te,
ut tua vulnera morsque tua
sint vita mea.

*O Heer Jesus Christus,
ek bid jou, wat so verwond aan die kruis gehang,
gal en asyn gedrink het:
ek smeeek jou,
laat jou wonde en jou dood
my lewe wees.*

Alhoewel die poësie reeds treffend is, gee die musiek besondere betekenis daaraan en dra die grootste deel by tot die boordse skoonheid van die geheel. Die *Officium Hebdomadae Sanctae* is nie soos Victoria se ander werk aan 'n aardse beskermheer opgedra nie maar aan God. Nog een van sy komposisies wat deur kenners met mistiek in verband gebring word is die *Requiem*.

Gregoriaanse korale

Ook die nog vroeër, onbegeleide, eenstemmige Gregoriaanse korale (die naam van hierdie tipe korale verwys na Pous Gregorius die Grote, circa 540–604, ook 'n mistikus, wat hulle ingestel het) sal waarskynlik mistiese gewaarwordings opwek in diegene wat daardie eenvoudige musiek kan aanvaar en nog iets oorgehou het van die Middeleeuse vermoë tot ware Christelike nederigheid en wêreldversaking. Die geestelike inhoud daarvan lê baie ver weg van die begrippe 'indiwidu' en 'ego'.

Sanskrit-himnes

Volgens Ghose (1986, p. 632) sal ook die sing van die Sanskrit-himnes van die Hindoes soos dit volgens die oorgelewerde tradisie gedoen word daarheen lei.

Letterkunde

'n Hele aantal mistici is woordkunstenaars. Mazzoni (1986, p. 1020) noem dat Dante, as gevolg van die verhevenheid van sy kuns en die breedte en diepte van sy belangstellings, die grootste digter van Italië en een van die belangrikste figure van Middeleeuse en Romaanse literatuur is. Volgens Borchert (1994, p. 16) word Eckhart erken as een van die grondleggers van die Duitse taal; Mechtilde von Magdeburg het 'n populêre idioom vir die godsdiensoefening daargestel; Hadewych en Ruysbroeck hoort tot die grotes van die Hollandse literêre tradisie; Teresa van Avila en Jan van die Kruis hoort tot die literêre tradisie van Spanje.

Jefferies

Die prosaïe wat die meeste herdenk word (Dupré 1986, p. 246–247) vir sy mistiese beskrywings van die natuur, veral in sy boek *The Story of my Heart* (1891) is waarskynlik Richard Jefferies (1848–1887). Gilbert (1991, p. 51) sê: Vir sommige skrywers, wie se verhewe of ekstatische toestande deur die skoonheid van die natuurlike wêreld geïnspireer is, is die ervaring 'n eenwees met die natuur wat geen gedagte aan 'n goddelike teenwoordigheid meebring het nie en God geheel en al uit die natuurlike orde kan uitsluit. Richard Jefferies, die Engelse naturalis en mistikus, het gevoel dat 'daar geen God in die natuur is nie', maar sy ervarings was baie meer as 'n alledaagse menslike reaksie tot natuurlike skoonheid:

I was utterly alone with the sun and the earth. Lying down on the grass, I spoke in my soul to the earth, the sun, the air, and the distant sea far beyond sight. I thought of the earth's firmness – I felt it bear me up; through the grassy couch came an influence as if I could feel the great earth speaking to me. I thought of the wandering air – its pureness, which is its beauty; the air touched me and gave me something of itself. I spoke to the sea: though so far, in my mind I saw it, green at the rim of the earth and blue in deeper ocean; I desired to have its strength, its mystery and glory. Then I addressed the sun, desiring the soul equivalent of his light and brilliance, his endurance and unwearied race. I turned to the blue heaven over, gazing into its depth, inhaling its exquisite colour and sweetness. The rich blue of the unattainable flower of the sky drew my soul towards it, and there it rested, for pure colour is rest of heart. By all these I prayed; I felt an emotion of the soul beyond all definition; prayer is a puny thing to it, and the word is a rude sign to the feeling, but I know no other.

(*The Story of my Heart*, ed. S.J. Looker, 1947, pp. 20–21)

Jefferies het volgens Gilbert nie in 'n immanente God geglo nie, en sy mistiek (p. 52) was nie-teïsties; maar sy ervarings het hom diep geraak en hy het na hulle bron gesoek:

I conclude that there is an existence, a something higher than soul – higher, better and more perfect than deity. Earnestly I pray to find this something better than a god. There is something superior, higher, more good. For this I search, labour, think, and pray. If after all there be nothing, and my soul has to go out like a flame, yet even then I have thought this while it lives. With the whole force of my existence, with the whole force of my thought, mind and soul, I pray to find this Highest Soul, this greater than deity, this better than god. Give me to live the deepest soul-life now and always with this Soul. For want of words I write soul, but I think that it is something beyond soul.

(*ibid.* p. 57)

Hy het die Absolute vlugtig gesien en al het hy ook ontken dat dit God was, was dit ongetwyfeld 'n ware mistiese ervaring, wat sy lewe en werk beïnvloed en sy wese versteur het.

Dante

Volgens Mazzoni (1986, p. 1020) noem die digter Dante Alighieri self dat hy in 1265 onder die sterrebeeld van Gemini (tussen 15 Mei en 15 Junie) in Florence gebore is. Hy is kort nadat (p. 1024) hy die *Paradiso* van Die Goddelike Komedie voltooi het tydens die nag van 13–14 September 1321 aan malaria oorlede. Maar hy het sy meesterstuk aan Italië en die wêreld nagelaat wat deur die nageslag as goddelik beskou is. Saam met (p. 1020) Shakespeare en Goethe word hy geloof as een van die drie universele genieë van die Wes-Europese literatuur. Hy was ook 'n prosaskrywer, retorikus, teoretikus aangaande literatuur wat in sy Italiaanse volkstaal geskryf is, moraalfilosof en politieke denker, met 'n literêre opbrings wat 'n geweldige verskeidenheid toon.

Hy is veral bekend deur *La commedia* of, wat soos reeds gesê later *La divina commedia* genoem is, bestaande uit die drie dele: *Inferno*, *Purgatorio* en *Paradiso*. Dit is die grootste



Christelike gedig, 'n diepgaande siening van die middeleeuse Christelike wêreld met betrekking tot die belangrikste probleme waarin dit geïnteresseerd was, naamlik die mens se 'verpligting om te wees'; die verhouding tussen rede en geloof; die waarde van geleerdheid en digkuns as middel om die bonatuurlike te verstaan; die bereiking van die metafisiese deur ontleding van die werklikheid; en insig in die Christelike openbaring deur teologiese studie.

Dante het ongeveer 1308 aan die *Commedia* begin werk. Op 'n wydgespreide fresko wat sy leed en hoop, sy woedende haat en gekoesterde oortuigings uitbeeld, het hy op digterlike wyse sy morele en politieke siening van die wêreld en die doelstellings en verpligtings van die mens opnuut bevestig binne die tweevoudige orde van natuur en genade. Aangesien hy bo alles 'n digter was, het hy gevoel dat hy slegs deur die digkuns sy droom van 'n geestelike en beskawende vernuwing van die hele mensheid ten volle sou kon uitdruk. Die digwerk, hoewel uniek, is nou verwant aan die tradisie van Middeleeuse allegoriese poësie. Dit is gemodelleer volgens Virgilius se Aeneïs, wat tydens die Middeleeue as 'n allegoriese werk beskou is, en is geïnspireer deur die Bybel en die Christelike wysheid van die Heilige Skrifte. Dus is die getal drie, 'n simbool van die Drie-eenheid, altyd teenwoordig in elke deel van die werk. Die letterlike onderwerp daarvan is die reis wat Dante deur die wêreld anderkant die graf maak, waardeur hy dus deur goddelike genade Aeneas se afdaling na Avernus (sonder voëls, die onderwêreld) herhaal. Toe die digter 35 jaar oud was, op die aand van Goeie Vrydag, 1300, het hy verdwaal in 'n donker bos. Na 'n angsvolle nag, loop hy na 'n heuwel wat deur die son verlig word maar drie wilde diere – 'n luiperd, leeu en wolf: simbole van wellus, hoogmoed en gierigheid – versper sy weg en forseer hom terug na die donkerheid van die woud. Virgilius verskyn egter om hom te help. Hy lei Dante deur die gebied van die Hel en teen die berg van die Vaevuur, op die piek waarvan die Romeinse digter vervang word deur Beatrice, wat Dante dan lei (deur hom van hemel tot hemel op te hef met die glansende en liefderyke mag van haar blik) tot in die hoogste hemel, waar die digter hom vir 'n kort oomblik verheug in die visioen van God.

Volgens Underhill (1911, p. 462) het Dante menslike taal geforseer om een van die mees sublieme visioene van die Absolute wat ooit tot spraak gekristalliseer het uit te druk. Hy erf en integreer die liefdevolle en kunssinnige interpretasie van die realiteit wat die hart van Franciskaanse mistiek gevorm het met daardie ander geordende siening van die transendente wêreld wat die Dominikane deur Thomas van Aquino in die stroom van Europese denke gegiet het. Vir die een was die geestelike wêreld alles liefde, vir die ander alles wet. Vir Dante was dit beide. In die *Paradiso* toon sy verbysterende genialiteit aan ons 'n Saligmakende Visioen (Engels: Beatific Vision) waarin die simboliese stelsels van al die groot mistici, en baie wat die wêreld nie mistici noem nie – van Dionisius, Richard, St. Bernard, Mechthild, Thomas en vele andere – ingesluit is en verduidelik word.

* * *

Volgens Gilbert (1991, p. 54) word temas oor die transendensie en immanensie van God; oor selfloosheid, of oorgawe aan God; en oor die Goddelike Visioen in 'n menigte gedigte aangetref, maar die *gewaarwording* (kursivering deur Gilbert) van Realiteit, van God word nie so dikwels aangetref nie. Vaughan (1622–1695) beskryf dit in *The World*, waar hy sê:



I saw Eternity the other night
like a great *Ring* of pure and endless light,
all calm, as it was bright,
and round beneath it, Time in hours, days, years
driv'n by the spheres
like a vast shadow moved, in which the world
and all her train were hurl'd;

Wat die outeur veral interessant vind is dat Gilbert sê die *gewaarwording* van Realiteit word nie so dikwels aangetref nie en dan 'n deel van 'n gedig aanhaal wat dit volgens Gilbert *beskryf* (kursivering deur outeur). Om dit te beskryf is nie so 'n probleem nie, maar of dit daarna 'n mistiese gewaarwording gaan induseer is nie so eenvoudig nie. Dit vereis saam met die na die self gerigte mistiese ekstase, identifikasie en inlewing van die mistikus 'n hoë mate van na die ander gerigte uitbeeldingstalent, skeppingskrag en vindingrykheid van die kunstenaar. Daar moet egter ook nie vergeet word nie dat soveel elemente by die ondergaan van 'n mistiese gewaarwording betrokke is dat feitlik enige iets met die nodige voorbereiding en/of ander geskikte toestande kan help om 'n mistiese gewaarwording te laat induseer.

Nog 'n digter wat in die literêre, veral Engelse, wêreld dikwels met mistiek vereenselwig word is William Blake (1757–1827). Hy is reeds onder *Tweedimensionele, ruimtelike kuns* bespreek.

Longfellow

Die outeur weet baie min van Henry Longfellow (1807–1882). Hy het die volgende gedig geskryf:

By what astrology of fear or hope
Dare I to cast thy horoscope!
Like the new moon thy life appears;
A little strip of silver light,
And widening outward into night
The shadowy disk of future years;
And yet upon its outer rim,
A luminous circle, faint and dim,
And scarcely visible to us here,
Rounds and completes the perfect sphere;
A prophecy and intimation,
A pale and feeble adumbration,
Of the great world of light, that lies
Behind all human destinies.

(uit *To a Child*)

Wordsworth

William Wordsworth (1770–1850) is 'n natuurmistikus wat volgens die literatuur wat oor

hom gaan beslis in staat is om mistiese gewaarwordings in sommige lesers te induseer. Wanneer 'n mens iets lees en as gevolg daarvan 'n mistiese gewaarwording ondergaan, is dit 'n ekstrovertiewe mistiese gewaarwording, maar nie 'n ekstrovertiewe natuurmistiese gewaarwording nie, soos alle mistiese gewaarwordings wat deur 'n kuns gepresipiteer word is. Alle kuns, insluitende woordkuns, is sintuiglik. Iets uiterliks word waargeneem. Dit is nie ongeskonde natuur wat uiterlik waargeneem word nie, maar deur die mens verwerkte natuur, wat kultuur genoem word. In die geval van Wordsworth is dit sy gedig wat gelees word. Hierdie gedig van hom is in staat om by die lees daarvan die ekstrovertiewe natuurmistiese gewaarwording wat Wordsworth ondergaan het toe hy in die natuur was in 'n gewysigde vorm aan sommige lesers oor te dra. Indien die leser voordat hy Wordsworth se gedig gelees het daardie selfde deel van die natuur gesien het, sou hy toe dalk, of dalk nie, 'n mistiese gewaarwording ondergaan het. Maar nou ervaar die leser in sy kamer of waar ookal daardie natuur wat Wordsworth gesien het in sy verbeelding met behulp van Wordsworth se geestelike vermoëns, en ondergaan 'n mistiese gewaarwording naastenby soos Wordsworth dit aanvanklik in die natuur ervaar het. Toe Wordsworth die gedig in sy kamer neergeskryf het, het hy ook weer 'n mistiese gewaarwording of ten minste 'n piekgewaarwording ondergaan wat sterk ooreenkom met dit wat hy in die natuur ervaar het, maar dit was nie weer 'n ekstrovertiewe gewaarwording nie, maar net 'n introvertiewe, want die natuur wat hy in sy kamer gesien het was net in sy geheue. Indien die leser na die lees van Wordsworth se gedig die natuur wat die mistiese gewaarwording in Wordsworth geïnduseer het gaan besoek, sal die moontlikheid baie groter wees dat die leser ook daar 'n mistiese gewaarwording ondergaan. Maar die moontlikheid bestaan dat selfs Wordsworth, selfs nadat hy die gedig geskryf het, nie weer 'n mistiese gewaarwording sal ondergaan as hy daardie plek besoek nie. Miskien ervaar hy dit weer as hy weer sy gedig lees, maar ook nie noodwendig nie. Miskien maak hy die fout om dit weer te lees net nadat hy heeltemal te veel gedrink het, of ontstel is deur die polisie. Daar is baie psigologiese faktore wat 'n rol speel wanneer iemand 'n mistiese gewaarwording ondergaan. Dalk ondergaan Wordsworth 'n mistiese gewaarwording net by die gedagte daaraan om sy gedig weer te lees indien hy wanneer hy uit die kerk uit kom daaraan dink om dit weer te lees.

Die outeur haal die volgende van Wordsworth se matuurmistiese gedigte aan:

There was a boy, ye knew him well, ye cliffs
and islands of Winander! Many a time
at evening, when the stars had just begun
to move along the edges of the hills,
rising or setting, would he stand alone
beneath the trees, or by the glimmering lake,
and there, with fingers interwoven, both hands
press'd closely, palm to palm, and to his mouth
uplifted, he, as through an instrument,
blew mimic hootings to the silent owls
that they might answer him. – And they would shout
across the watery vale, and shout again,
responsive to his call, with quivering peals,
and long halloos, and screams, and echoes loud
redoubled and redoubled; concourse wild
of mirth and jocund din! And when it chanced



that pauses of deep silence mock'd his skill
then sometimes, in that silence, while he hung
listening, a gentle shock of mild surprize
has carried far into his heart the voice
of mountain torrents; or the visible scene
would enter unawares into his mind
with all its solemn imagery, its rocks,
its woods, and that uncertain heaven, receiv'd
into the bosom of the steady lake.

(uit *The Prelude*)

Volgens die outeur is die 'steady lake' hier eintlik Wordsworth se dieper self, en 'the voice of mountain turrents, the visible scene of rocks, woods, and heaven enter his heart and mind just as it is received into the bosom of the steady lake'. Hierdie gedig, met sy kreatiewe vindingrykheid en byna dierlike instinkte (Wordsworth word self die uile; hy gebruik die natuur as 'n spieël om 'n wilde en vrye gesprek met homself te voer, om met homself te identifiseer, om sy diepste wese te ervaar) slaag veel beter daarin as die van Vaughan om die mistiese gewaarwording oor te dra.

Daar is 'n verskil tussen aan die een kant die natuur mooi of esteties of kalmerend vind en aan die ander kant die volbloed mistiese gewaarwording daarvan ondergaan. Gilbert (1991, p. 54) sê: Die vermoë om die Visioen te ervaar kan verloor word maar 'n herinnering aan 'n vroeëre Visioen kan behou word; 'n power substituu, miskien, maar ten minste 'n bewys dat die gewaarwording wel onthou kan word, soos in Wordsworth se ode, *Intimations of Immortality*:

There was a time when meadow, grove and stream,
the earth, and every common sight,
to me did seem
apparelled in celestial light,
the glory and freshness of a dream.
It is not now as it hath been of yore; –
turn wheresoe'er I may,
by night or day.
The things which I have seen I now can see no more.
The rainbow comes and goes
and lovely is the rose,

the moon doth with delight
look round her when the heavens are bare,
waters on a starry night
are beautiful and fair;
the sunshine is a glorious birth
but yet I know, where'er I go,
that there hath past away a glory from the earth.

Tagore

Die volgende gedig van Rabindranath Tagore (1861–1941) word deur Gilbert (p. 56) aangehaal om aan te toon hoe ‘n gewaarwording van eenheid met die Natuur – en dus met die Absolute – in poëtiese vorm uitgedruk word:

Autumn

Today the peace of autumn pervades the world.
In the radiant noon, silent and motionless, the wide stillness rests
like a tired bird spreading over the deserted fields to all horizons
its wings of golden green.
Today the thin thread of the river flows without song,
leaving no mark on its sandy banks.
The many distant villages bask in the sun with eyes
closed in idle and languid slumber.
In the stillness I hear in every blade of grass, in every
speck of dust, in every part of my body, in the visible and
invisible worlds, in the planets, the sun, and the stars, the
joyous dance of the atoms through endless time – the myriad
murmuring waves of Rhythm surrounding Thy throne.

Hierdie gedig wend ‘n poging aan, en slaag miskien ook soms daarin, om ‘n pan-en-heniese mistiese gewaarwording wat die hele natuur of heelal en God of die Absolute insluit weer te gee, voorafgegaan deur ‘n meer gelokaliseerde, ekstrovertiewe mistiese gewaarwording van die natuur, of anders net ‘n blote, meer gelokaliseerde, estetiese en veral stemmingsgewaarwording van die natuur. Die pan-en-heniese gewaarwording is alomvattend en sluit die voorgaande gewaarwording met sy elemente van meer gelokaliseerdheid, stemming en die estetiese in.

* * *

Ons is gelukkig om ten minste twee Afrikaanse woordkunstenaars te hê wat bewus of onbewus tot mistici geryp het en hulle gewaarwordings in hulle gedigte weergee.

T.T. Cloete

Hy sê in sy gedig *Gomer*:

huise staan stil en wit
in die Sondagsonlig half bewerig
tussen bloekoms waar klanke in sit
en vink op ‘n helder herfsnamiddag

elke windstreek het sy geluid
gillende meisie huilende kind ‘n hond wat blaf
van oos na noord na wes na suid
hoorbaar uremeters rondom en veraf

verver en stilstil vat
'n jong man met vonkende speke
na sy meisie die geelbruin grondpad
soos alle ander naweke

mens kan elke ding hoor
en sien helder sonderling apart
bas oos bariton noord alt wes tenoor
suid rooi geel wit swart

hulle val uit die windstreke bymekaar
ineen bewende huise vonkende fiets meisie wat lag
bloekom en vink hond en kind hulle vergaar
mekaar in 'n plaasnamiddag

Van belang is die klem op tyd en ruimte. Dit word ook aangedui deur die spasies tussen woorde en frases en strofes. Laasgenoemdes en waarna hulle verwys is elk helder en sonderling en apart. Maar hulle is eintlik uremeters. Hulle bring die tyd tot aansyn en sonder hulle is tyd 'n illusie. Die hoorbare en sienbare dinge word vergelyk met 'n harmoniese musiekkomposisie. Hulle val nie net uit die windstreke bymekaar nie, hulle val ineen, in 'n plaasnamiddag, wat die Absolute is. Hulle verteenwoordig in die gedig alles alles in die materiële heelal is en simboliseer 'n pan-en-heniese ekstrovertiewe mistiese gewaarwording. Dit kom dikwels tydens ekstrovertiewe natuurmistiese gewaarwording voor dat elke afsonderlike voorwerp 'n buitengewone realiteit het maar alles ook volkome een is. Nog 'n gedig van Cloete is *Blydskap*:

Dit is Maandag
vandag die sewende van
die welige somermaand November
dit is in die jaar negetientagtig
van die Here. Oorkant my werk 'n man
met 'n troffel en emmer

met water en steen. Skielik begin
in my die dinge die een
na die ander
hulle liefderik bedrywig besin
op mekaar. Die steen
voel op hom die koggelmander

loop. Vir die son
blits die troffel. Die wind stuit
fladderend teen die blaar.
Groot droom iets ontasbaars in 'n kokon
klein 'n konkrete mot. Die ruit
laat die wolk in hom vaar.



Ek hoor die messelende man
wat werkende sing
bly gevoelig nadenkend nie vergeet
nie dat in die plan
van God, dat in sy skepping
die baie bewus en blydskaplik weet

van die hardste steen en die dofste hout
op die presiese plek en die presiese uur
van elke vlerk en elke gewig
word behoudende sout
word suurdeeg wat deursuur
en verlig.

Om mee te begin is dit 'n datum van die Here. Dinge begin 'skielik' gebeur. Hulle besin 'liefderik' op mekaar in die digter. Die mistikus staan in 'n gevoelsverhouding teenoor dinge. Maar daar is ook wete en besinning. Die digter is in hierdie gedig goed op pad na die introvertief gedifferensieerde mistiese gewaarwording met 'n intuïtiewe wete van die spieëling van 'denk-kategorieë' in mekaar, soos die pêrels van Indra se net, en wat volgens Wallis ook iets van die sintuiglike kan bevat (kyk na die **Klassifikasie van die soorte mistiese gewaarwordings**). 'Groot droom iets ontasbaars in 'n kokon klein 'n konkrete mot.' – Verskeie diepgaande interpretasies kan hieraan geheg word. Die ontasbare Absolute neem nie net gestalte aan in 'n konkrete mot nie, maat in elke afsonderlike ding. Die baie *bewuste* en blydskaplike weet van *elke* ding word op die ou end behoudende sout, suurdeeg wat *deursuur* en *verlig*. Uit die Absolute en terug na die Absolute.

Cussions

Net een van haar mistiese gedigte sal aangehaal word, maar om dit verstaanbaar te maak moet ook twee van haar nie-mistiese maar reeds baie metafisiese gedigte aangehaal word om te wys waarmee sy sekere woorde assosieer. Die eerste hiervan is *Bouwerk*:

Die groot uiterstes
behoef geen argitektuur:
die salige lig straal
gestalteloos soos 'n engel
die duisternis mok
amorf in homself
maar tussenin dans
dol soos 'n katedraal
bont
soos 'n gebrandskilderde
harlekyn
dié menswees uitgeterg
tot haglike argitektuur.



Die gedig herinner baie aan die filosofie van Kant. Lig en duisternis is die twee vormlose uiteindes soos die *Ding an sich* en *interpreterende subjek* en tussen hulle lê die verstaanbare, gevormde wêreld. Die gedig word egter aangehaal om te wys waarmee sy die engel vergelyk, naamlik gestaltelose lig. Die ander metafisiese gedig is *Die Sonderling*:

Hoe baie die wesens wat Water huisves:
in damme, damlewe: larwes van
naaldekoker en muskiet, en die padda,
sinagogaal van stem en inbors.
En daar waar Water groot is, die sydelingse
Persone van sterrebeeld en keekring,
en Aphrodite-anemoon, vasgesuig in
'n malse ewige soen: nooit weer dieselfde
na Adonis nie.
En aarde, wat haar skatte so besitlik
versteek: gedronge minerale, wortelwebbe en al
die klein en groot groen- en rooi-gebloedenes
wat wroet en soog en hiberneer.
En lug, sy wat geur en golf en stu,
ontwerp nog altyd sedert Pterodaktilus
'n steeds doeltreffender vlerk
vir die loodregte uil, die arend, die wildegans,
En troetel onpartydig die geringer
aspirasies van mug en by om haar eteriese
hakke, want Lug is baie ruim.

Hoe goedig is hulle almal, hierdie drie,
die sagte, sterk skoot-elemente, hulle wat
ontvang en dra. Net vuur het nie heupe nie,
het niks van sy eie nie behalwe homself,
en waar is 'n prag soos syne?
En waarom voel ek vir hom meer as vir die ander,
ontroer hy my veral as hy klein, net 'n vlammetjie
is? Klein is 'n druppel tog ook, 'n klippie,
'n asempie. Maar kyk 'n druppel, kyk 'n klip,
kan 'n asem na jou kyk? Intens is die blik
van Vuur, asof hy iets wil verduidelik,
'n verduideliking soek in die lig wat hy in oë kaats,
dit soek in die oë self. Ek het dit lankal vermoed:
Vuur was nooit 'n element nie. Vuur is Gees.

Wat hier van belang is vir die interpretasie van die volgende 'mistiese' gedig is waarmee Cussons vuur assosieer.

Herinnering

Onthou hierdie nag, môre reeds “laasnag”,
oor ‘n week, ‘n jaar, ‘n lewe: ‘n nag
vuurwit van verspreide mane agter reën
en in die dor hout van ranke naby my ruit
die winter en die wind. – Wees alleen
vir hierdie nag in tye wat kom: wag
ongemerkt en praat, praat want nagte
sonder teken sal kom. O sal dit anders wees
en my oë in die donker slaap, ek nie weer skrik
vir ‘n hewige wit, ‘n geruis, en geen vlees
in my vlees die vatbare engel onthul?
O brand in my in, nag,
want ‘n dowwer lig moet kom met die dag
en uit die koue spieël dieselfde vertroude totaal,
maar soek góú wat is nuut en behóú, vóór
die onverloorbare lyfwag jou weer inhaal.

Eerstens is daar die besluit om vas te hou aan ‘hierdie nag’ omdat dit nie net nog ‘n nag is nie. Die nag is ‘vuurwit van verspreide mane’, wat gesien kan word as ‘n geestelike lig in die dorheid van haar winter, want ‘nagte sonder teken’ sal kom. Die engel is iets soos ‘n salige gestaltelose straling van lig, buite tyd. Die digteres het geskrik, want dit het skielik gebeur. ‘Geen vlees in my vlees onthul die engel’ – Hierdie is iets wat niks met die tydelike en materiële te doen het nie. Die engel is ‘vatbaar’ omdat die visioen so werklik is. ‘O brand in my in, nag, want ‘n dowwer lig moet kom met die dag’ – Pseudodionisius: die donkerte anderkant lig, die visioen van die goddelike Heerlikheid, wat vir ons donker lyk van ‘n oormaat van lig. Dan weer: ‘soek gou, behou’ soos aan die begin, want dit is hier waar die ware sin en redding lê. Verskeie elemente, of tegnieke wat in die gedig aangewend word – rym, ritme, akuutaksente, die herhaling van die woord praat met ‘n komma tussenin, die gebruik van die uitroep ‘O’ – skep ‘n gevoel van hewige emosionaliteit en angs om dadelik te doen wat in so ‘n geval gedoen behoort te word, terwyl die geleentheid nog daar is.

Iets was hewig wit, en daar was ‘n geruis. Maar daar was ook maanlig en ‘n storm. Hierdie gedig is waarskynlik die weergawe van ‘n ekstrovertiewe passiewe mistiese gewaarwording, geïnduseer deur die sintuiglik waarneembare, met gepaardgaande fantasieverskynsels of innerlike beelde, wat moontlik ook simbolies was (kyk na die **Klassifikasie van die soorte mistiese gewaarwordings**).



MISTIEK EN RELIGIE

Mistiek soos dit in samehang met die groot religieuse stelsels voorkom word kortliks in die hoofstuk **BEKNOPTTE GESKIEDENIS VAN DIE MISTIEK SOOS DIT VANAF DIE ANTIEKE TYD BINNE RELIGIEUSE OF FILOSOFIESE VERBAND AANGETREF WORD** weergegee. Daar is egter sekere algemene probleme wat die verband tussen mistiek en religie betref wat nie by 'n geskiedenis van die mistiek pas nie en in hierdie hoofstuk bespreek word.

Die basiese elemente van religieuse ervaring

Volgens Smith (1986, p. 626) kan alle religieuse ervaring in terme van drie basiese elemente beskryf word: (1) die persoonlike belange, houdings, gevoelens en idees van die persoon wat die ervaring het (2) die religieuse voorwerp wat in die ervaring na vore kom of die realiteit waarop dit dui en (3) die sosiale vorms wat ontstaan omdat die ervaring meegedeel kan word.

Hoewel die eerste twee elemente begripmatig onderskei kan word, is hulle nie in die integrale ervaring van mekaar geskei nie. Religieuse ervaring staan altyd in verband met 'n persoonlike belang en soektog na die ware self. Dit is gerig op die mag wat die lewe heilig maak of 'n grond en doel van alle bestaan is. 'n Groot verskeidenheid persoonlike ervarings is dus ingesluit, onder andere 'n ernstige en plegtige ingesteldheid ten aansien van die misterie van die menslike bestemming; gevoelens van ontsag en onreinheid wat deur die konfrontasie met die heilige opgeroep word; die besef dat daar 'n mag of persoon is wat die mens liefhet maar ook oordeel; die ervaring van bekeer word of die lewenskoers rig op die goddelike; die gevoel van verligting wat volg op goddelike vergewing; die besef dat daar 'n onsienlike orde of mag is waarop die waarde van alle lewe gebaseer is; die bewustheid van een wees met die goddelike en die prysgee van die egosentriese self.

In al hierdie toestande word die ervaring gerealiseer in die lewe van 'n persoon wat sy aandag terselfdertyd toespits op 'n 'ander' of goddelike realiteit wat aanwesig is of ontmoet word. Die vasstelling van die natuur van hierdie ander skep 'n interpretasieprobleem wat simbole, analogieë, beelde en begrippe benodig om daardie realiteit wat die religieuse ervaring oproep op 'n verstaanbare wyse uit te druk.

Die wyses waarop die goddelike verstaan word

Vier basiese opvattinge of konsepsies van die goddelike kan onderskei word: (1) die goddelike as 'n onpersoonlike, heilige orde (Logos, Tao, *rta*, Asja) wat die heelal en die mens se bestemming reël (2) die goddelike as 'n mag wat heilig is en benader moet word met ontsag, behoorlike voorbereiding of rituele reiniging (3) die goddelike as alomvattende Een, die uiteindelijke Eenheid en harmonie van alle eindige werklikhede en die doel van die mistiese soeke en (4) die goddelike as 'n individu of self wat die wêreld en die mens transendeer en tog terselfdertyd in verhouding tot beide staan.

Transendensie en immanensie

Die twee belangrikste begrippe wat deur teoloë en filosowe ontwikkel is om die goddelike te interpreteer is (1) transendensie en (2) immanensie.

Elk is bedoel om die verhouding tussen die goddelike en eindige realiteite uit te druk. Transendensie beteken om 'n perk of grens te oorskry; immanensie beteken om binne 'n beperking te bly. Die goddelike transendeer die mens en wêreld indien dit apart van beide gesien word en nie geheel en al identies daarmee nie. Dit is immanent indien dit beskou word as volkome of gedeeltelik identies met 'n bepaalde werklikheid in die wêreld, byvoorbeeld die mens of die kosmiese orde.

Die begrip van die goddelike as 'n onpersoonlike, heilige orde verteenwoordig duidelik immanensie aangesien die orde as geheel en al binne die wêreld en nie as van buite af opgelê nie gesien word. Die konsepsie van die goddelike as 'n indiwidu of self verteenwoordig duidelik transendensie aangesien God beskou word as nie geheel en al identies met of die wêreld of enige eindige werklikheid binne dit nie. Sommige denkers het die goddelike as geheel en al transcendent of 'totaal anders' as die eindige werklikheid beskryf, sommige het die totale immanensie van die goddelike in die wêreld gehandhaaf, terwyl ander daarby hou dat beide opvattinge hier van toepassing is en mekaar nie uitsluit nie. Waar, volgens die outeur – wat nou verdere afleidings uit die van Smith maak – die goddelike gesien word as 'n heilige mag, kan die mag of 'n soort ooreenkoms toon met 'n mens of ander lewende wese wat 'n vrye wil het en dus meesal as transcendent gesien word of dit kan neig in die rigting van 'n fisiese natuurmag soos die wind, son of weerlig wat weer meer immanent gesien sal word. Die elemente kan egter ook gepersonifiseer word indien hulle nie wetenskaplik goed verstaan word nie wat weer meer transendensie aan hulle verleen. Die goddelike as alomvattende Een is gewoonlik beide immanent en transcendent. Dit kan nie sonder logiese inkonsekwensie uitsluitlik die een of die ander wees nie. Indien dit suiwer transcendent is met betrekking tot 'n ongeordende chaos is dit glad nie alomvattend nie. Indien dit suiwer immanent in 'n ongeordende chaos is, is dit glad nie een nie. Die subjektiewe onderneming om misties met iets een te word wat absoluut transcendent of absoluut immanent ten opsigte van die subjek is is ook problematies. Indien dit absoluut transcendent ten opsigte van die subjek is kan die subjek nie daarvan weet nie. Indien dit absoluut immanent ten opsigte van die subjek is vorm dit klaar 'n absolute eenheid met die subjek wat nie geneig sal wees om dit as 'n doelwit te stel waarmee hy hom kan verenig nie. Dit is beter om hierdie omvattende Een soos Hegel die Absolute of soos Sjangara 'n Nie-twee te noem. Onmiddellik moet 'n mens dan ook weer sê dat hierdie Absolute die relatiewe insluit en dat die Nie-twee eenheid en veelheid insluit. Maar dis nie nodig om verder hieroor te dink nie. So 'n eensydige spesialisering in en verabsoluttering van die logiese is nie juis geneig om ruimte te laat vir mistiese gewaarwordings om te realiseer nie. Net iemand wat weet hoe om begripmatig te ontspan val in die Volmaakte in. Die Vader staan altyd onder die boom en is gereed om die kind, wat skielik sy angstige greep aan vermeende veilige takke prysgee, te vang.

Openbarings- en mistiese onmiddellikheid

Volgens Smith (1986, p. 627) is dit nodig om te onderskei tussen diegene wat religieuse ervaring beskou as 'n onmiddellike en selfstawende ontmoeting met die goddelike en diegene wat beweer dat bewuswees van die goddelike die gevolg is van afleiding vanuit of interpretasie van religieuse ervaring. Die tweede geval is nie van oorheersende belang vir 'n studie van die mistiek nie.

Wat die eerste geval betref kan twee tipes onmiddellikheid onderskei word naamlik openbarings- en mistiese onmiddellikheid. Christelike teoloë soos Emil Brunner en H.H. Farmer praat van 'n 'goddelik-menslike ontmoeting' en Martin Buber, 'n Joodse religieuse filosoof,

beskryf religieuse ervaring as 'n 'ek-U'-verhouding. Vir al drie beteken religieuse ervaring 'n onmiddellike ontmoeting tussen persone. Die tweede tipe onmiddellikheid is die eksplisiet mistiese ervaring wat buite alle vorms van artikulasie of formulering wil gaan om eenwording met die goddelike te volbring. Volgens die outeur is dit twee sienings van dieselfde ding soos die partikel- en golfteorie van lig.

Volgens Borchert (1994, p. 424) was Luther eers 'n Augustiniaanse monnik en het 'n diep studie van verskeie mistiese tendense gemaak. Tauler het hom die meeste aangetrek. Hy het die Neoplatoniese mistiek van Pseudodionisius verwerp. Soos hy gesê het, kon hy 'uit ondervinding praat'. Volgens die outeur hang dit af van wat iemand se persoonlikheidstipe is. Sommiges ondergaan teïstiese en ander absolutistiese mistiese gewaarwordings. Hier en daar ondergaan iemand albei, maar hierdie groep heg dikwels meer waarde aan eersgenoemde. Ramanoedja het weer gesê die teïstiese is die belangrikste. Dit maak nie saak nie – die ooreenkoms is groter as die verskille, dit is 'n eenheid in tweehed, alle tipes mistiese gewaarwordings is geldig..

Die verhouding tussen die teoloog en die mistikus

Volgens Ghose (1986, p. 629) is geloofsgodsdienst se verhouding tot mistiek ('persoonlike godsdienst verhef tot die hoogste mag') dubbelsinnig, 'n mengsel van respek en bedenking. Mistiek maak nie noodwendig deel van godsdienst uit nie. Die mistikus verteenwoordig dikwels 'n tipe wat nie deur die godsdienstige instelling voortgebring en voortgebring kan word nie, en indien of wanneer hy na vore kom weet die kerk nie wat om met hom te maak nie, en volgens die outeur veral nie na die publisiteit wat aan die gevalle van Eckhart en al-Hallasj verleen is nie. Volgens 'n aanmerking van William Ralph Inge, 'n Engelse teoloog, is 'institutionalisme en mistiek nie goeie bedmaats nie'. Hoewel mistiek die kern van Hindoeïsme en Boeddhisme vorm, was dit nie veel meer as 'n ondergeskikte vesel, en dikwels 'n versteurende omkrulpunt, in die Judaïstiese, Christelike en Islamitiese tou nie. Soos die vyftiende- en sestiende-eeuse Italiaanse politieke filosoof Niccolò Machiavelli van die dertiende-eeuse Christelike kloosterleiers Sint Franciscus en Sint Dominicus gesê het: Hulle het religie gered maar die kerk vernietig.

Of die stigters van religieë nou latente of gevorderde mistici was, was die innerlike dwingendheid van hulle gewaarwordings minder vatbaar vir dogmas, geloofsbelydenisse en institusionele beperkings, wat almal afgestem is om uiterlik en op die meerderheid ingestel te wees. Daar is godsdienste van outoriteit en die godsdienst van die gees. 'n Paradoks is dus aanwesig: as die mistiese minderheid gewantou of mishandel word, verloor die godsdienstige lewe sy sap; aan die anderkant pas hierdie 'sonderlinge mense' nie maklik by die gemeenskap in nie. Die gemeenskap is voorskrywend en saamgestel uit minder sensitiewe soekers na veiligheid en godsdienstige roetine. Hoewel geen diep godsdienstige persoon sonder 'n sprankie mistiek kan wees nie, en geen mistikus anders as godsdienstig in die diepste sin van die woord nie, was die tweegesprek tussen mistici en konvensionele godsdienstrywers nie van die beste nie. Ofskoon mistiek godsdienst bekragtig of geldig maak, is dit ook geneig om aan die formele kettings daarvan te ontsnap. Aan beide kante is daar die voortdurende behoefte aan heruiteensetting en herwaardering, groter verdraagsaamheid, die vereniging van vrye mense se religieuse toewyding. Die outeur stem saam.

Die aard van die mistiese verhouding tussen die mens en die heilige

Ghose (1986, p. 632) sê: Volgens Ralph Waldo Emerson, wat in die negentiende eeu



geleef het, is daar in die mens die siel van dit wat die heilige kan genoem kan word. Dit is ook waar van die samelewing. Volgens die outeur kan die siel van die samelewing nie so reël en dus nie so heilig soos die siel van die individu wees nie. Voor jy kan weet wat die siel van die samelewing is moet jy eers objektief na 'n aantal individue luister en redeneer en veralgemeen. Dit doen afbreuk aan die oorspronklike heiligheid wat 'n nie-twee is. Dit daar gelaat, is volgens Ghose die heilige, soos die Franse sosioloog Émile Durkheim dit gesien het, 'n gepersonifieerde samelewing. Mistiek, kan 'n mens sê, is die kuns en wetenskap van die heilige.

Teologies gesien is die mistiese verhouding tussen die mens en die heilige dit maar net 'die ervaring van die Heilige Gees....die verwesenliking van die Gees van Heiligheid'. As die teenoorgestelde van die profane en as 'n onderskeie en onherleibare kwaliteit van die religieuse en mistiese lewe het die heilige altyd bestaan. Dit is sekerlik 'n kenmerk van die reële, en toe die Duitse teoloog Rudolf Otto die heilige geïsoleer het as 'n 'aparte, eiesoortige kategorie' het hy geen gebrek aan stawende gegewens gehad nie. Die soort klem en inhoud wat hy daaraan toegeken het is egter nie eenstemmig aanvaar nie. Sekere persone soos Inge was van mening dat die heilige net so goed uit sulke uiteindelijke waardes soos 'goedheid, waarheid en skoonheid' verkry kon word.

Die interpretasie en klem wissel volgens die bepaalde wêreldbeskouing, maar die algemene kern bly ongeaffekteer. Die heilige is, hoewel nie rasioneel nie, in sy eie reg 'n samehangende stelsel. Die dualiste en die teïste handhaaf 'n ongekwalifiseerde en onherleibare 'andersheid', die onoorbrugbare afgrond, selfs wanneer 'n mens praat van eenwording of gemeenskap. Dit is volgens hulle die afstand wat die heilige in stand hou.

Christelike mistici, wat dikwels van 'vereniging met God' praat, impliseer oor die algemeen nie identiteit met die goddelike nie, aangesien dit tot kettery mag lei. Die sestende-eeuse Spaanse mistikus, Sint Teresa van Avila kon strafloos skryf: 'Dit is eenvoudig genoeg wat eenheid is – twee verskillende dinge word een.' Maar ander kon dit nie so eenvoudig stel nie en moes van spesiale strategie gebruik maak om spore van moontlike afwyking van die toelaatbare te verberg. Selfs al het dit voorgekom asof daar interpenetrasie van die mens en die goddelike was, kon daar geen substansiële identiteit wees nie. 'Elkeen van hierdie,' het die Middeleeuse Nederlandse mistikus Jan van Ruysbroeck geskryf, 'behou sy eie natuur. Daar is hier 'n groot onderskeid, want die skepsel word nooit God nie, nog word God ooit die skepsel.' Dieselfde leer is in die Middeleeue deur Heinrich Suso nagehou.

Identifikasie van die mens met die goddelike, wat volgens baie die hart van mistiek is, skep ook vanuit ander oogpunte probleme. Panteïsme, wat daarop staan dat alles God (of Natuur) is, en dat God (of Natuur) alles is, word deur baie religieë as 'n vals leer beskou. Die Oepanisjade van die Hindoes staan egter in passasie na passasie op hierdie identiteit. Op die keper beskou is dit miskien nie blote panteïsme nie maar eenheid in verskil, 'n paradoks wat selfs in die Vedanta ('n monistiese stelsel van die Hindoes) aanwesig is. Islam het fel krities teenoor hierdie aansprake van eenheid gestaan en die mistikus al-Halladsj moes in 922 met sy lewe boet oor die onortodokse verkondiging van sy identiteit met die goddelike: '*Ana al-hak*' ('Ek is die Waarheid'). Hy was nie die enigste wat op hierdie manier gepraat het nie. Die meer gematigde Mamoed Sjabestari sê die volgende van sy gewaarwording (ongeveer 1320):

In God is geen dualiteit nie. In daardie aanwesigheid bestaan 'ek' en 'ons' en 'jy' nie. 'Ek' en 'jy' en 'ons' en 'Hy' word een. Aangesien in die eenheid geen verskil is nie, word die Soeke en die Weg en die Soeker een.

Maar Moslemteoloë was oor die algemeen geneig om diegene wat 'grootgepraat het oor eenheid met die Godheid' weg te wys as blote 'babbelaars'. In die Joodse tradisie word dit oor die algemeen as onbehoorlik en slegte smaak vir enige iemand beskou om 'n persoonlike

meedeling aangaande sy eie mistiese gewaarwordings te maak.

Die gewaarwording van die heilige

En agter die voorgaande en ook ander interpretasies skuil die realiteit van die heilige en gewyde, wat saam met die volhardende dubbelsinnigheid daarvan, te waar lyk om ontken of ignoreer te word. Vermengde vrees en ontsag is miskien, of miskien nie die beste deel van die mens is nie, maar daarsonder word 'n noodwendige dimensie van die beeld van die mens verontagsaam, die dimensie wat Otto die *mysterium tremendum et fascinans* ('die misterie wat afstoot en aantrek') genoem het. Die mistici is ongeneë om dit uit te laat en dring direk of indirek aan op die insluiting daarvan. Die rede hiervoor is in die vyfde tot vierde eeu voor Christus deur die Griekse filosoof Plato geopper, wat beweer het dat die goddelike die hoof en die hart van die mens is. Die mistikus is die oog, die derde oog waarmee die wêreld homself aanskou en as goddelik herken. Alhoewel die visioen ten dele is en tot niet gaan, kan daar 'n volmaakte toestand van ongebroke bewustheid van die Werklike Aanwesigheid wees, 'n epifanié (manifestasie).

Vanuit die mistiese oogpunt is die rasonale inhoud van religie nie genoeg nie; dit is nie die wese daarvan nie. Die gewaarwording van die heilige of gewyde, die kenteken van die mens se ontmoeting met die 'ander', is gewoonlik bekleed met 'n etiese oura of ondertoon. Dit is soos die meeste mense dit ervaar. Maar dit verlaag die potensie daarvan aansienlik. Daar is duidelik 'n surplus onder- en bokant goed en kwaad. Die numineuse is nie heeltemal vry van die onheilspellende nie. Die outeur stem nie heeltemal saam met Otto nie. Hy wil sê: Die numineuse is nie heeltemal vry van die onheilspellende nie, maar hef dit ook onmiddellik op, vervolmaak dit, sodat daar nie meer vrees aan verbonde is nie. 'n Mens kan die onheilspellende so klein maak as wat jy wil maar net nooit totaal elimineer nie. Dit is daar en dit moet daar wees. Die onheilspellende is 'n onderskeid tussen die goeie en die bose in die onderste deel van die vouc-gebied en hoef nooit sterk na vore te kom nie. Dit is ook hier waar die Sataniese sy eerste oorsprong het. Hoewel die gewyde en heilige beredeneer kan word, is dit dus volgens Ghose nie baie goed definieerbaar nie. Dit kan egter ervaar en opgeroep word as deel van die woordelose misterie waarmee die mens vroeg of laat tydens sy reis na die werklikheid gekonfronteer word.

Die konfrontasie met die heilige is nie altyd 'n aangename ervaring nie. Dikwels gehul in 'n vrees wat meer is as vrees, is dit 'n innerlike afgryse en siddering. Die heilige as die ontsagwekkende en vreesaanjaende word in die Indiese panteon aangetref in figure soos Roedra en Kali, die donker en toornige gesigte van die goddelike, waarin – in 'n tot niet gaan van eindigheid – majesteit en ongenaakbaarheid onverklaarbaar vermeng is. Die gevoel van verteer of verbrand word in die teenwoordigheid van die goddelike is 'n diepgaande ekspressie van die mens se verhouding tot die heilige (maar vir sommiges hou dit hoegenaamd geen bedreiging in nie, want dit is 'n geestelike vuur, vol heerlikheid en krag, en net 'n vervulling van hulle diepste drang tot eenwording – outeur). Soos in die geval van die uiteindelijke mistiese identiteit met die Opperste, Self, God, of die Onkenbare, beaam dit ook die nie- en suprarasonale aard van 'n gewaarwording waarin ego, logika en grammatika versplinter word. Soos in die geval van die Griekse misterieritusse is dit 'n vreesaanjaende en traumatiese ervaring wat by elke krisis kan uitbars en breek deur 'n ge-isoleerde heelal. 'n Predikant, aangehaal deur William Starbuck, 'n Amerikaanse godsdienspsigoloog, het gepraat van

'n [stil] teenwoordigheid [in die nag], des te meer voelbaar omdat dit nie gesien is nie. Ek kon net so min twyfel dat *Hy* daar was as wat ek daar was. Om die

waarheid te sê het ek, indien so iets moontlik is, gevoel dat ek die minste realiteit van die twee het.

Afgesien van 'n besef van gebrek aan realiteit, gee die heilige oor die algemeen ook aanleiding tot 'n gevoel van dringendheid en handeling wat verskillende vorms aanneem. Op 'n hoër vlak kan die verterende vuur van liefde wat deur die mistici ervaar word 'n uitbreiding of raffinering van daardie dwingende energie wees, want 'liefde is niks anders as gebluste woede nie.' Die 'niks anders nie' is moontlik 'n oordrywing, maar sulke paradokse van die godsdienstige lewe – byvoorbeeld die eenheid van teenoorgesteldes – loop 'n mens om elke draai raak. Die 'niet' van die Boeddhisme, en die 'niks' van die Westerse mistiek, is miskien numineuse ideogramme vir die 'gans andere'.

Die ervaring van die heilige is volgens die outeur een van die vele tipes mistiese gewaarwordings wat ondergaan kan word. Dit is nie die ongedifferensieerde mistiese gewaarwording nie. Dit 'voel' baie anders as dit en ook anders as die pan-en-heniese mistiese gewaarwording. Dit is introvertief of ekstrovertief, maar nooit ongedifferensieer nie. Die ongedifferensieerde mistiese gewaarwording is so kragtig dat dit dikwels onmiddelik na die manifestasie daarvan geboorte gee aan 'n hele string gedifferensieerde mistiese gewaarwordings waarvan die ervaring van die heilige een van die eerstes is. Die persoon kan byvoorbeeld onmiddellik na die ondergaan van die ongedifferensieerde die drang hê om homself so veel as moontlik te verneder, dan op die grond neerval, met sy gesig teen die grond, smek om vergifnes en probeer om niks te word, want hy sien dat soos alles in God bestaan dit reeds genoeg, afgerond en volmaak is. Dit vind alles instinktief en outomaties plaas, die innerlike ek neem die gebeure waar sonder denke of wil of handeling. Die heilige kan nooit 'n illusie genoem word nie.

Tevredestelling en genade

Volgens Ghose (1986, p. 633) gee die idee van die heilige, hoewel dit 'n stemming van ontsag en verhewenheid skep, ook aanleiding tot 'n gevoel van afhanklikheid. Dit lei tot handeling wat daarop gemik is om die god of die magte agter die heelal te bevredig en te paai. Aan die begin was die beleid van tevredestelling waarskynlik geïnspireer deur vrees en die hoop op beloning. Maar aangesien die god nie wesenlik kwaadgesind is nie (maar net skynbaar, want net soos die skepping na sy beeld is hy ook lief om gemoed te wees en te speel), kan dit ook ontwikkel tot die idee van genade. Mistiese teologie was soms beide in die Ooste en die Weste verdeel oor die vraag of die eenwording met die goddelike toe te skryf is aan bonatuurlike genade of die mens se eie pogings.

As ander naderings tot die heilige is ook andersoortige **mistiese weë** moontlik, waaroor meer onder MISTIEK EN PSIGOLOGIE gesê word.

Die hiërofanie

Daar word gewoonlik aan die absolute gedink (Ghose 1986, p. 633) as 'iets anders' en apart, selfs al is dit waarna in mistiek gesoek word vereniging of eenheid. Volgens die outeur neem vereniging in die vroeë stadium van die mistiese weg in die huidige tyd in ontwikkelde lande en groot stede (rondom 1999) dikwels die vorm aan van 'n introvertiewe mistiese gewaarwording. Die indiwidu is geïsoleer en wanaangepas en het dikwels nog net religie en God waarheen hy hom kan wend. Hy keer na binne en dink en bid want hy weet nie meer wat om te

doen nie. Na oorgawe of versoening word 'n poging aangewend om nader aan die heilige te lewe. Hiërofanië (manifestasie van die heilige) impliseer dan volgens Ghose 'n keuse en 'n onderskeiding: tussen dit waardeur die heilige skyn en waardeur dit nie skyn nie. Hoe gaan ek nader aan die heilige beweeg? Dit mag gerealiseer wees in 'n historiese gebeurtenis. Daar is ook iets soos 'n hiërgie van hiërofanië. By geleentheid manifesteer die heilige in iets profaans. Ideëel gesien kan die geïntegreerde kwaliteit van die hele kosmos vir die mistikus 'n hiërofanië wees of word. Volgens die outeur neem die hiërofanie, veral in die Christendom, in die huidige tyd na 'n periode van innerlike geestelike ryping dikwels die vorm aan van ekstrovertiewe mistiese gewaarwordings en beter aanpassing by die samelwing. Mense wat in die gelukkige posisie was om saam met die stigters van die groot religieë, groot sendelinge, heiliges en avataras te leef het 'n omgekeerde weg gevolg. Hulle het as 't ware God met hulle eie oë aanskou tydens 'n aanvanklike ekstrovertiewe mistiese gewaarwording en psigologies feitlik onlosmaaklik aan daardie hiërofanie vasgehaak. Hulle probleem is om daarna selfstandige geeste te word en ook tot introvertiewe mistiese gewaarwordings te kom. Daar lê groot wysheid agter die gewoonte van godinkarnasies en hiërofanië om net tydelik tot ons te kom.

Deïfikasie

Die moontlikheid bestaan om die lewe as geheel aan God toe te wy sodat alles van die tydelike orde op enige oomblik misties ervaar kan word as ewig. Deïfikasie, wat sonder twyfel een van die doelstellings van die mistiese lewe is en 'n fundamentele begrip van die ortodokse Christendom, is deel van die dialektiek van die heilige of gewyde. In die idee van die mens-God het die alchemiese ondertoon nooit heeltemal tot niet gegaan nie.

Maar as deel van die deurlopende paradoks moet ook die verset teen die heilige genoem word wat eintlik 'n wegvlug van die werklikheid af is.

Die nodigheid van die mistiese gewaarwording

Volgens Dupré (1986, p. 247) behoort mistiek tot die kern van alle religie. Godsdienste wat 'n historiese grondlegger gehad het, het almal begin met 'n kragtige persoonlike ervaring van onmiddellike kontak. Ook behou alle religieë, afgesien van hulle oorsprong, hulle vitaliteit net so lank as wat hulle lede bly glo in 'n transendente realiteit waarmee hulle op die een of ander manier deur direkte ervaring kan kommunikeer. Die belangrikheid van so 'n ervaring, alhoewel dit voorkom in alle godsdienste, wissel van die een tot die ander. Die Christendom, veral in sy hervormde kerke, heg minder waarde aan die ervaringselement as ander religieë.

* * *

Opsommend kan gesê word dat religie tradisioneel die vaste, uitgekristalliseerde vorm van die vlugtige, tentatiewe mistiek is, wat weer op die mistiese gewaarwording gebaseer is. Ander vorms is filosofie, kuns en soms ook wetenskap en persoonlike lewenswyse. Die verhouding tussen die teoloog en die mistikus is nie altyd goed nie, aangesien die mistikus bang is dat hy deur statiese vorms van God vervreem gaan word, terwyl die teoloog weer vrees dat die dogmas van sy kerk ongeldig verklaar en sy gesagsposisie ondermyn gaan word. Indien 'n teoloog God en nie sy gemeente nie verabsoluteer, het hy nie 'n ander keuse nie as om na die mistiek toe oor te gaan. Indien 'n mistikus te hard probeer om sy insigte verstaanbaar te maak of

te populariseer, is hy besig om in 'n teoloog te verander. 'n Kerk is gewoonlik 'n wedersydse verhouding tussen 'n predikant en 'n gemeente, 'n mistikus het gewoonlik meistens 'n paar vriende. Sommige mistici en lidmate van kerke verkies nie om hulle op die naakte Godheid toe te spits nie, maar in die heilige te leef. Die numineuse of heilige kan volgens die outeur baie vryer van die onheilspellende wees as wat Otto dink, aangesien dit slegs die begin van opposisie tussen die goeie en bose laag in die vouc-vlak is. Dit is egter in hierdie religie, hierdie heilige eenheid in veelheid, waar mistikus, teoloog en lidmate mekaar soms vind.

MISTIEK EN KOMMUNIKASIE

Ekspressietegnieke van die mistikus

Volgens Mehta (1950, p. 352) is daar baie wat vir mistici vrae omtrent kommunikasie gevra het en teleurgestel was oor die antwoorde wat gegee is. [Sommige] mistici se enigste belang is by gemeenskap met God, dit gaan vir hulle nie om die probleme van kommunikasie nie. Baie vind dit moeilik om aan ander die sin van die Lewe wat hulle ontdek het oor te dra. Dit is daaraan te wyte dat hulle nie 'n kommunikasietegniek het nie. In die ryk van gemeenskap is die mistikus die meester. 'n Mens moet na hom toe gaan om die weë van gemeenskap met God te verstaan en nie vir die oplossing van kommunikasieprobleme nie. Vir die mistikus gaan dit om ervaring, nie om ekspressie nie. Terwyl dit waar is dat die mistikus ons nie van die ekspressietegniek kan vertel nie, moet hy tog 'n tegniek skep as hy nie in sy vreugde van gemeenskap geïsoleer wil bly van diegene wat dit nog nie ervaar het nie.

Volgens Gilbert (1991, p. 104) word woorde nie net geskryf nie, maar ook gesê, en is dit waarskynlik dat mistiese ervaring makliker deur praat as deur skryf oorgedra kan word, want spraak maak al die subtiele variasies van nadruklikheid, intensiteit, stembuiging, beklemtoning en volume, sowel as veranderinge van gesigsuitdrukking en die bykomstige dimensie van gebaar moontlik. Tauler se preke – wat baie meer van die ervaringsaspek van mistiek as die van sy onmiddellike voorganger Eckhart bevat het – het die krag om die leser vandag nog te roer, maar hulle het sekerlik 'n veel kragtiger effek op sy eietydse gemeentes wat hom beide kon hoor en sien

gehad. Maar die mistikus word nog steeds gebind deur die beperkinge van taal: sou sy stem en gebare enige iets buitengewoon aan ons oordra indien ons nie die taal waarin hy gepraat het kon verstaan nie? Onder die regte omstandigheid sou dit, want klanke op hulle eie, sonder spesifieke assosiasies, kan 'n betekenisvolle effek op die gemoedstoestand – selfs op die bewussynstoestand – van die hoorder hê. Ook vanuit hierdie oogpunt lyk dit dus asof musiek miskien mistiese inhoud sou kon oordra.

Boehme, George Fox en ander sewentiende-eeuse mistici het die verwarring van menslike taal vergelyk met die 'een taal en begrip' van die voëls, wat hulle beskou het as soortgelyk aan die 'taal van mense en van engele': 'n taal van suiwer konnotasie soos deur Adam in Eden en deur die dissipels tydens Pinkster gebruik; 'n taal wat goddelike waarhede kon oordra. Hulle was nie

'n uitsondering wat dit betref nie, want die herhaling van skynbaar betekenislose name is in sommige Gnostiese (p. 105) himnes en aanroepings gebruik as 'n hulp tot verheffing van die gees. Maar dit was nie suiwer klank nie; in elk van hierdie gevalle was beide sprekers en hoorders veronderstel om die taal te ken – terwyl daar ook wat Otto 'oorspronklike numineuse klanke' noem is wat 'van die begin af ongeartikuleerde klanke eerder as woorde' was.

Mistiese taal

Borchert (1994, p. 18) is van mening dat mistiese taal 'n poging is om die onuitspreeklike te verwoord... Dit is kenmerkend van mistiese taal dat dit paradoksaal is. Wat beaam word, word terselfdertyd ontken. Dit spreek vanself dat daar geen woorde beskikbaar is wat presies sal uitdruk wat ervaar is nie. Ervarings is ook volgens die outeur eenvoudig nie woorde nie. Hier kom 'n transformasieproses ter sprake. Dit is dieselfde met die natuurwetenskap. Indien die

natuur presies in formules weergegee kon word sou ons baie gou 'n punt bereik dat verdere navorsing nie meer betekenis het nie. Jean-Joseph Surin het gesê (p. 18) 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.

Dit lyk (p. 19) asof hierdie teenoorgesteldes mekaar uitsluit...As gevolg van die spanning tussen teenoorgesteldes ontstaan 'n smal opening 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. Vir diegene wat daaraan gewoond is om hulle duidelik uit te druk, veral in hierdie rekenaareu waarin alles gedoen kan word op die basis van 'ja' en 'nee' is so 'n gebruik van taal 'n ergernis. En die ergernis sou geregtig gewees het as ons te doen gehad het met 'n realiteit wat met presisie beskryf kon word...maar dit is anders wanneer dit iets aangaan wat die intellek nie in staat is om te begryp nie, iets wat sigself aanbied as 'n totaliteit sonder woorde of beelde. Sodra 'n poging aangewend word om dit (p. 20) in verbale of pikturele vorm uit te druk, versplinter die gewaarwording. Die beste wat met die splinters gedoen kan word is om hulle te gebruik om te suggereer hoe die totaliteit is...

Daar is verskeie maniere om mistiese ervarings uit te druk, insluitende beelde, vergelykings en simbole, net soos mitologiese verhale en gelykenisse somtyds aangewend word om religieuse waarhede oor te dra. Maar aangesien simboliese voorstellings in godsdiens maklik versteen deurdat dit te letterlik opgeneem word (omgeset word in dogmas en ontwikkel word tot leerstellings) sal 'n mistikus soek na beelde wat so persoonlik is dat hulle varsheid 'n suggestiewe krag aan hulle verleen, of anders begin om die heersende beelde, simbole en vergelykings te ontken, hulle te vermy of verander om weer hulle suggestiwiteit te herwin. Ook hier speel paradoks dikwels 'n rol.

'n Ander reaksie wat dikwels voorkom is die *silentium mysticum*, die mistiese stilte. Toe Thomas van Aquino feitlik klaar was met die skrywe van (p. 21) die *Summa Theologica*, die omvattendste teologiese werk van die Middeleeue, het hy 'n mistiese gewaarwording ondergaan. Hy het gesê dat hy dit gesien het wat maak dat alles wat hy gedink en geskryf het soos strooi voorkom, en sy *Summa* onvoltooi gelaat...

In die Christelike tradisie is die weg van stilte nadat veel gesê is, en van nie-weet nadat veel gesoek is een van die oudste vorms van mistiese gebruik wat die 'negatiewe teologie' genoem word. Dionisius beskryf die ontsaglike rykdom van die hemelse realiteit na die mate wat dit begryp kan word en simboliseer dit deur hemelse hiërargieë van engele. Maar al hierdie 'strale vanaf die heilige bron' eindig volgens hom in die 'Duisternis'. God is Duisternis agter die lig. Iets omtrent Hom kan deurskemer indien jy (p. 22) weier om te aanvaar dat alles wat jy sien en vir jou kan voorstel die uiteindelik realiteit is...

Uiteidelik sê Dionisius dat God nog duisternis nog lig is. In nie-Christelike mistiek word dieselfde soort mistiese taal gebesig. Die Tibetaanse Boek van die Dode praat van die helder lig van die Niet. En Lao-tzoe sê:

Hy wat die Tao ken, sê nie wat dit is nie:
Hy wat sê wat dit is, ken dit nie...

Sodra die mistiese stilte en negatiewe teologie te maklik bereikbaar word, begin mistici om vir ons te sê hoe baie oor God gesê kan word. En hier loop ons die tipiese paradoks van mistiek weer raak. As iets baie presies deur 'n sekere mistikus geformuleer word en daarna tot

‘n gemeenplaas in die mond van sy of haar volgeling verval, sal ‘n ander mistikus op die toneel verskyn en dit ontken...(p. 23) Wanneer woorde van ervaring afgesny word, word hulle misleidend. Mistiek is nie ‘n vorm van doktrinêre denke nie, dit is ‘n getuienis.

Wanneer mistici iets oor God sê, is die doel daarvan dikwels om oppervlakkige toewyding teen te werk. Hulle sal miskien sê dat ons nooit ‘n toereikende beskrywing van God kan gee nie; Hy het baie name. Hy is ‘n ‘wurm’ en ‘n ‘beer’ – kyk maar in die Bybel. Hy is ‘n ‘woestyn’, ‘n ‘afgrond’, ‘die groot niks’. Benoemings van hierdie aard staan in paradoksale kontras tot ‘volheid van lewe’ en ander name wat Hom as alles-insluitend en almagtig, as van stralende skoonheid, of as ‘n uitermate soet en milde liefdesmaat beskryf. Die grimmige en harde aspek van die werklikheid wat ervaar word as onregverdigheid en wreedheid word dikwels in godsdienstigheid en teologie afgewater deur oppervlakkige verklarings. Dan voel mistici hulle daartoe gedwonge om menslike ellende te verhef tot name van God, sodat dit weer skerp gefokus kan wees in die bewussyn. ‘Hy is verskriklik, verwoestend....’

Die Boeddha waarsku ons uitdruklik daarteen om sommer te dink dat iets onuitspreeklik is. En tog is sy stilte diepgaande. Hy verwys nooit na God nie; selfs nie deur ‘n negatiewe aanduiding of ‘n paradoksale beskrywing nie. Hy is ‘n nie-teïstiese mistikus. Boonop gebruik hy die term wat aandui dat iets nie binne die bestek van logiese denke is nie slegs vyf keer, waaronder die verwysing na sy verligting. Mistiese taal word gekenmerk deur eindelose soeke. Klaarblyklik bly die onbereikbare onbereikbaar en die onsêbare onsêbaar.

Borchert (1994, p. 23) sê ook iets oor mistiek se uiteenlopende gebruik van taal. Mistiek is ‘n saak van die hart waarby twee benaderingswyses betrek is. Baie dikwels het dit te doen met kennis van en dieper verwerking van (p. 24) uiteindelijke realiteit. Dit kan ook van teologie en filosofie gesê word, wat met die basiese begin en dan probeer om ‘n meer presiese beskrywing van God te maak. Die beginsel van oorsaak en gevolg word byvoorbeeld gebruik om ‘n Skepper af te lei uit die bestaan van dinge wat lyk asof hulle nie selfverklarend is nie, en ‘n Inspireerder uit die bestaan van die heilige geskrifte. Maar by mistiek is die mistikus persoonlik betrokke. Die mistikus se kennis reik so ver as wat sy of haar ervaring reik. God word bekend deur ‘n menslike ervaring van liefde wat ‘n wisselende weg volg.

Dit is waarom verskillende name aan hierdie Realiteit gegee sal word, name wat die aard van die liefdesverhouding aandui. Hulle sê iets van God soos Hy ervaar is, maar niks omtrent God soos Hy op sigself is nie. Alle mistici verklaar dat hulle totaal onkundig is aangaande die wese van God. Afhangende van die wyse waarop die mistiese ervaring plaasvind, ontwikkel, en binne ‘n kulturele en religieuse konteks geassimileer word, word wyd uiteenlopende name gegee aan wat beleef word. Ons noem ‘n paar. Die *Uiteindelijke Realiteit*, die *Absolute*, *Alles-is-Een/Een-is-Alles*, die *Eenheid van Alle Dinge*, die *Grond van die Skepping*, *Brahma*, is name vir die dieper realiteit wat ervaar word as ‘n eenheid waarin alles verbind is. Die *ware ek*, die *Self*, die *Lewensvonk*, *Atman*, is name vir die ervaring dat hierdie diepste realiteit ook in die innerlikste deel van die menslike wese woon. ‘Brahma is alles en Atman is Brahma.’ Name soos *Grond*, of *Dieptes* (Engels: *Deepes*) hou ook verband met hierdie ervaring. Die *Ander*, *Jy*, die *Bruidegom*, die *Geliefde*, dui op maatskap en die persoonlike karakter van die mistiese ervaring. ‘n Naam soos *Vader*, *Seun*, *Corpus Christi*, *Jesus*, *Maria*, *Krisjna*, dui op ‘n ervaring van die Al-Een waarin mense ‘n sentrale plek inneem.

So is die idee van God dan verteenwoordig in hierdie name, maar dinge soos projeksies van persoonlike behoeftes en begeertes, vrese en kwellings van die gewete word ook betrek. Dit is ‘n idee wat vereng en ingeperk word in religie, maar baie losser aangewend word in alledaagse taal. Mense het ‘n vae idee wat hulle daarby bedoel. Mistici waarsku ons om te onthou dat ons ‘n woord gebruik vir ‘n Realiteit waarvan ons op die keper beskou nie veel meer weet as dat dit

daar is nie. Terselfdertyd gebruik hulle baie suggestiewe name vir God; name wat 'n sterk indruk maak – Woestyn, byvoorbeeld, of Afgrond, want dit is hoe hulle Hom gesien het – as aangrypend fel en gevaarlik.

Dus is die besondere van mistiese taal, teenoor ekklesiastiese of teologiese taal, nie dat dit 'n ander realiteit beskryf nie, maar dat dit dieselfde realiteit op 'n ander manier beskryf.

Die uiteenlopende (p. 25) gebruik van taal binne die mistiek kan toegeskryf word aan verskille in kultuur, woordeskat, tradisie en idees, en aan die religieuse en sosiale milieu waarbinne die mistikus lewe (laasgenoemde is veral van betekenis); ook aan verskille in hoe die ervaring ontwikkel – wat daarmee gedoen word, die effek daarvan op die wyse waarop die alledaagse wêreld waargeneem word, en hoe dit geïnterpreteer word. Elke woord is kultuurgebonde, elke menslike reaksie word gekleur deur psige en karakter, elke bespieëling word aan bande gelê deur die mate van talent om tot helderheid te kom. Geen mistikus begin heel by die begin met 'n *tabula rasa* nie, maar steun op 'n tradisie.

Mistiek en simboliek

Volgens Huxley (1946, p. 276 - 277) is ritualisme en sakramentalisme geensins 'n ongemengde seën wanneer hulle verhoog word tot die sentrale kern van georganiseerde godsdienstige aanbidding nie. Maar dat die hele daaglikse lewe en werk van 'n mens deur hom getransformeer behoort te word tot 'n soort onafgebroke ritueel, dat elke voorwerp in die wêreld om hom beskou behoort te word as 'n simbool van die wêreld se ewige Grond, dat van elke handeling 'n sakrament gemaak behoort te word – dit kom as volkome wenslik voor. Al die meesters van die geestelike lewe, van die skeppers van die Oepanisjade tot Sokrates, van Boeddha tot Sint Bernard, is dit eens dat sonder selfkennis daar nie toereikende kennis van God kan wees nie, dat sonder 'n konstante voor die gees hou van die hoëre daar geen volkome verlossing kan wees nie. Iemand wat geleer het om dinge as simbole te beskou, mense as tempels van die Heilige Gees en handeling as sakramente, is iemand wat geleer het om hom voortdurend te herinner aan wie hy is, waar hy staan in verhouding tot die heelal en die Grond daarvan, hoe hy teenoor sy medemens behoort op te tree en wat hy moet doen om uiteindelik uit te kom waar hy behoort te wees.

Volgens Ghose (1986, p. 633) is die mistiese gewaarwording 'n vernuwing van die lewe by die wortel daarvan, 'n vernuwing deur die vergete taal van simbole en simboliek. Die mistikus het gelyktydig deel aan twee wêrelde, die profane en die gewyde. Rituele en seremonies word die middele waardeur integrasie met 'n hoër werklikheid en bewussyn verkry word. Maar simbole kan nie willens en wetens vervaardig word nie en vorm ook nie deel van 'n arbitrêre stelsel nie. 'Die Syn wat voortdurend sy wese meedeel' is die bron van hulle oorfloedigheid, krag en eenheid. Selfs 'n nie-teïstiese mistiek, soos die Boeddhisme, het vrylik simbole ontwikkel.

Simbole wys buite hulleself uit, neem deel aan dit waarna hulle wys, open aspekte van die werklikheid wat eers vir die mens geslote was, ontsluit dimensies en elemente van die siel wat ooreenstem met die werklikheid en nie doelbewus gemaak of uitgedink kan word nie. Simbole kan innerlik of uiterlik wees. Sommiges voel tuis met natuursimboliek.

Die simboliek van goddelike boodskappers

Volgens Ghose kon ervarings wat met hierdie realiteite in verband staan nooit algemeen of wyd versprei gewees het nie en moes hoofsaaklik deur die volgende gewyde kanale na vore gekom het: Joghi's (Hindoes wat meditasie beoefen), ghoeroes (Hindoe-onderwysers), profete,

mistici, heiliges en geestelike meesters van die innerlike lewe. Hierdie kanalisering deur menslike bemiddeling het aanleiding gegee tot 'n menigte heilige boodskappers: 'n hiërargie van engele, bemiddelaars en inkarnasies, afsonderlik of opeenvolgend. Hierdie wyse van benadering of ontvangs van die goddelike of heilige is die regverdiging vir *avatars* (inkarnasies van God) en die mens-God van verskeie godsdienste. 'God het mens geword sodat die mens God kon word.'

Die simboliek van liefde en die huwelik

'n Baie meer gewaagde en onontkombare wyse van simbolisering as panteïsme is die gebruik van die analogie van menslike liefde en huwelik. Die Christelike mistici Bernard en Jan van die Kruis, die Soefietdigters van Islam en sommige Hindoe-sinte het taal gebruik wat minnaars kon leer. Nie net die kerk nie maar ook gelowiges word beskou as bruide van Christus (p. 634). Sint Bernard het aangetoon dat die menselewe deur liggaamlike liefde, deur baatsugtige liefde, deur liefde vir jou kinders of huweliksmaat beweeg na die misterie van genade en eenwording.

Die siel is altyd vroulik. Die hermeneutiek (kritiese interpretasie) van 'die Bruidgom-woord' is dat 'die siel se terugkeer haar bekering tot die Woord is, om deur Hom hervorm en na Hom gevorm te word.' In die Weste gaan die wortels van die tradisie terug na die Hooglied van Salomo, wat miskien nie die beste van modelle is nie. Die Hindoes se *lilas* ('liefdespele') van Radha en Krisjna is al dikwels misverstaan ten spyte van die herhaalde teenspraak dat die gebeure wat beskryf word nie feite is nie maar simbole. Die aanklag van immoraliteit was die luidste teen die Tantras, wat 'n subtiele, moedige en streng poging tot sublimasie aangewend het. Die dieper betekenis van hulle poging kan selfs diegene wat tot hierdie benadering aangetrokke voel ontglip.

Die simboliek van die reis

Nog 'n prominente mistiese simbool is die weg, soektog of pelgrimsreis. Paracelsus, die sestiende-eeuse arts en alchemis, sê aangesien die mens sy siel se paradys verloor het, hy vir ewig 'n wandelaar is. 'n Christelike monnik, Sint Bonaventura, het geskryf oor die gees se reis na God, en 'n Engelse mistikus, Walter Hilton (oorlede 1395), het die Christelike reis soos volg beskryf (Hilton, herdruk 1908, p. 189 en 190):

Net soos 'n regte pelgrim wat na Jerusalem gaan, huis en land, vrou en kinders agterlaat, en hom arm en kaal stroop van alles wat hy het, sodat hy lig en sonder hindernis kan beweeg. Net so, as jy 'n geestelike pelgrim wil wees, moet jy jou kaal stroop van alles wat jy het, of dit nou goeie of slegte dade is, en hulle almal agter jou werp...En as jy so maak, moet jy jou heelhartig voorneem om in Jerusalem te wees, en op geen ander plek nie...

Volgens die Soefiete is die pelgrim die waarnemende of intuïtiewe sintuig van die mens. Aangehelp deur aantrekking, toewyding en verhewenheid lei die reis langs menige wynwinkel (goddelike liefde) na die drinkplek (illuminasie), 'die reis na God in God'. In sy *Konferensie van die Voëls* verwys die twaalfde-eeuse Persiese Soefiet 'Attar na die sewe valleie onderweg na die koning se verborge kasteel: die valleie van soeke, liefde, kennis, losmaking, eenheid, verbasing en uiteindelik vernietiging. Ander het verder gegaan en van die 'vernietiging van vernietiging' gepraat. In die simboliese heelal kan kaalmaking en verarming as 'n weg van volheid beskou

word.

Aangesien dit wesenlik 'n weg van terugkeer is, is die uiteindelijke doel van mistiek transfigurasië. Maar

deur watter alchemie sal hierdie lood van sterflikheid verander word na die goud van goddelike Syn? Maar as hulle nie in hulle essensie teenoorgesteldes is nie? As hulle manifestasies is van een Werklikheid, identies wat substansie betref? Dan word 'n goddelike transmutasië inderdaad moontlik (Uit *Die Goddelike Lewe* van Sri Ourobindo).

Dit vorm 'n leidraad tot die Vedas, daardie himnes wat opgedra is aan die innerlike sin vir opoffering en die mistiese vuur wat vir ewig brand op die 'altaar van die Gees'. Hiervandaan die oorfloed van son- en vuursimbole: voëls van vuur, die vuur van die son, die eilande van vuur. Die simbole van die wêreld se godsdienste en mistiek is diepgaande illuminasies van die misterie van die mens se verhouding tot God. Deur die eeue verken die mens *homo symbolicus* die eindelose wonder van syn. Mistiese ervaring is 'n lewende ensiklopedie van vergelykings en ooreenstemmings, wegwysers wat deels verbloem en deels onthul.

Volgens Borchert (1994, p. 34) is mistiek die gewaarwording van 'n realiteit wat sweef bokant enige iets wat ons kan verstaan. Dit is moeilik om 'n uitdrukkingsvorm daarvoor te vind. Dit omvat die hele persoon. Geestelik is dit ongetwyfeld, maar dit is ook baie liggaamlik. Individue kan God hoor, sien, ruik, proe en voel met vyf geestelike sinne wat ooreenstem met die vyf liggaamlike sintuie, of so hou mistici vol. Hierdie aspek van mistiese ervaring verskaf die moontlikheid van 'n taal wat kunstenaars met gemak plasties kan uitbeeld op 'n wyse wat die meeste mense verstaan. Baie voorwerpe van algemene toewyding, baie van die godsdienstige temas van die ikonografie in die Ooste en die Weste en baie liturgiese feesdae vind hulle oorsprong in die geskrifte van die mistici.

In sy *Belydenisse* toon Augustinus aan hoe die sintuie *nie* en terselfdertyd *wel* God ervaar:

Maar wat het ek lief wanneer ek U liefhet? Nie die skoonheid van iets liggaamlik nie, nog die orde van die seisoene, ook nie die helderheid van lig wat die oog verbly nie, nog die soet melodieë van alle liederes, nog die soet geurigheid van blomme en salwe en speserye: nie manna of heuning nie, nie die ledemate wat vleeslike liefde omhels nie. Niks van hierdie dinge het ek lief wanneer ek my God liefhet nie. Tog, in 'n sekere sin het ek lig en melodie en geurigheid en voedsel en omhelsing lief wanneer ek my God liefhet – die lig en die stem en die geurigheid en die voedsel en omhelsing in die siel, wanneer daardie lig wat geen plek kan bevat nie op my siel skyn, daardie stem klink wat geen tyd van my kan wegneem nie, ek die geurigheid inadem wat geen wind kan verstrooi nie, ek die voedsel eet wat nie verminder word deur dit te eet nie, en ek in die omhelsing lê wat versadigheid nooit verbreek nie. Dit is wat ek liefhet wanneer ek my God liefhet.

Simbole (p. 36) is dus hierby betrokke, maar nie uitgedinkte simbole soos die ontwerp van 'n nasionale vlag nie. Om God op 'n sintuiglike wyse waar te neem is anders as om ander mense op 'n sintuiglike wyse waar te neem; tog is dit moontlik om die twee benaderings met mekaar te vergelyk, want in albei gevalle is die liggaam daarby betrokke.

Wanneer Teresa van Avila sê dat innerlike gebed voel asof 'n baie aangename self aan

die innerlikste deel van die siel gestryk word, net soos 'n voortreflike parfuum aangewend word, is die parfuum waarna sy verwys 'n simbool, maar die ervaring van parfuum ruik het tog ook iets met die ervaring van innerlike gebed te doen. Wat haar ervaring was kan die beste ingesien word deur die herinnering wat die ruik aan 'n parfuum oproep te herleef. Die luister na musiek, die geniet van 'n smaak of geur, die bekyk van iets moois is in hierdie sin simbole van wat genoeglik is in mistiese ervaring...

Die algemeenste simbool wat die geestelike sinne betref is die van aanraking, 'die grofste liggaamlike en die verfyndste geestelike sin' volgens sommige mistici. Die mistikus het die gevoel van deur 'n geliefde hand wat verby die sintuie strek aangeraak te word. Die mistikus ervaar ook tasbaar wat (vir hom of haar) 'n transendente realiteit is, 'n punt wat geïllustreer word deur Jan van die Kruis wanneer hy sê dat dit 'n uiters subtiele aanraking van die siel deur die Liefhebber is, wat soms plaasvind wanneer dit die minste verwag word...

Roland Barthes het 'n interessante verklaring hoekom hy *Fragments d'un Discours Amoureux* ('n kompilasie uit wêreldliteratuur) geskryf het.

Die taal van minnaars kom voor asof gekenmerk deur 'n gees van afsondering. Iemand wat verlief is is alleen in 'n wrede wêreld. Dit is wreed omdat dit lyk asof so baie omstandighede skeiding of vervreemding van die geliefde veroorsaak. Die minnaar skep deur sy fantasie 'n alternatiewe wêreld waarin die beeld van die beminde alles bepaal. Die minnaar is vol hoop en vol vertwyfeling, hy wag; en moet die tyd omkry met woorde van verwagting aangaande 'n nuwe lewe, en dikwels met tranen.

In sy boek word ruimte aan mistici afgestaan. Hulle het veel van die taal van profane liefde oorgeneem, maar self ook bydraes gemaak – onder andere Jan van die Kruis. Sy misties-erotiese poësie het wêreldbekend geword. Evelyn Underhill sê dat dit vreemd sou wees indien hy nie nog altyd vir minnaars 'n ding of twee kon leer nie, aangesien hulle eindige passies slegs die flou weerspieëling is van sy oneindige, en hulle beminde die onvolmaakte simbool van sy Eerste en enigste Skone...

Tydens die lewe van Hadewych was troebadoers die skeppers van die taal van hofflike liefde. Hadewych (die Nederlandse mistikus) neem hulle taal oor, net soos Jan van die Kruis die Spaanse baroktaal van die liefde oorneem. Dis nie dat alle mistici van sulke taal (p. 39) gebruik gemaak het nie; om die waarheid te sê lyk dit asof in ons eie tyd dit ook nie meer paslik is nie, want soos Roland Barthes bemerk skram mense daarvan weg.

Die weersin wat erotiese mistiese tekste in die huidige tyd dikwels blykbaar opwek (en die moderne insinuasie dat mistici seksueel gefrustreer is) is te wyte aan nie net die gebrek aan 'n kontemporêre liefdestaal nie, maar ook 'n siening van mistiek wat dit prysgee aan die gebied van die gees, met die uitsluiting van alles wat as fisies of profaan gesien kan word.

Indien enige iets nietemin duidelik uit die mistiese geskrifte blyk is dit dat die hele persoon by mistiek betrokke is – dus ook die passies en begeertes. Volgens die outeur is dit die wens om van die mistiese gewaarwording iets absoluut suiwers, op suiwer geestelike vlak, ontdaan van alle liggaamlikheid en gevoel en stemming te maak wat dit op die ou end laat misluk as 'n stukrag in iemand se lewe. Blote abstrakte, intellektuele of intuïtiewe gewaarwording is doods en kragteloos. Die egte mistiese gewaarwording is vir die subjek van binne af beleef soos 'n stimulant, 'n dwelmmiddel (vandaar die ekstase, dat die mistikus wat nie 'n al te sterk gestel het nie in 'n beswyming skynbaar bewusteloos neerval), dit is die verlossing van die grootste pyn, 'n vervoering, 'n gevoelige kind se eerste fiets, die bereiking van jou diepste en mees

verhewe ideaal. Die mistiese gewaarwording is van buite af gesien soos hoe die volgende vir omstanders voorkom: histerie, wat maklik massahisterie word, geboorte, dood, moord, 'n kernbomontploffing, 'n wonderwerk. Dit is soos die neerdaling van die Gees in 'n charismatiese kerk, behalwe dat in laasgenoemde geval die mistiese gewaarwording nie net *soos* dit is nie, maar dit dikwels ook *is*. Dit is soos wanneer iemand 'n mooi seksmaat sien en die vorm en kleur en gevoel en optrede van die persoon se liggaam daardeur verander. Dit moet sekerlik wees dat net soos tydens geslagsomgang sekere hormone deur die kliere afgeskei word wat die lyf aktiveer, sekere hormone ook as gevolg van die mistiese gewaarwording afgeskei word. Navorsing in verband hiermee is moeilik maar moontlik. Want wanneer gaan die mistiese gewaarwording plaasvind? Tydens meditasie? Dikwels nie. Dit kan selfs endorfiene wees, of 'n hoë mate van ooreenkoms daarmee hê, wat ook tydens sterwe afgeskei word. Om terug te keer na Borchert: Teresa van Avila het volgens hom opgemerk daar net *een* liefde is. Mistici streef beslis na suiwerheid, maar dit is van dieselfde tipe as wat nodig is om teerheid in gewone menslike liefde te bereik. Hulle suiwerheid is op verre na nie preutsheid nie. En tog sal 'n mens die erotiese tekste verkeerd interpreteer as jy hulle simboliese sy nie insien nie. Bernard van Clairvaux, die skepper van 'bruidmistiek' verduidelik dat hy sy mistiese ervarings in die taal van liefde weergee omdat hy deur 'n baie ooreenstemmende begeerte aangespoor word.

Hy wys ook op die verskil tussen die twee soorte liefde:

Wag net so 'n bietjie voor jy tot die gevolgtrekking kom dat ek die vereniging van die Ewige Woord met die getroue siel as iets fiseks of iets wat deur die verbeelding geteken kan word beskou. Nee, ek praat saam met Paulus wanneer hy sê 'Hy wat met die Here verbind is is een gees'. Ek doen my bes om die vereniging van geestelike met geestelike in menslike woorde te klee, die verrukking van 'n suiwer siel in God en God se genadige neerbuiging tot haar...

Oor die algemeen kom liefdetal (p. 40) in Westerse mistiek voor vanaf die twaalfde eeu deur die Baroktydperk. Ons tref dit ook in die Ooste aan, veral in Krisjna-mistiek, en tot die hoogste mate in die Soefisme van Islam. Dit is altyd simbolies.

Underhill (1911, p. 128) het die volgende ophelderende woorde oor mistici en die simboliek waarvan hulle gebruikmaak geskryf. Dit kom tot 'n mate ooreen met die indeling van Ghose hoër op: In ooreenstemming met hoe iemand se instink hom inspireer om die Absolute Realiteit wat hy ken en begeer te beskryf, dit wil sê as 'n Plek, 'n Persoon of 'n Toestand – al drie natuurlik maar gedeeltelike en ontoereikende oorsettings van die een Onbeskryfbare Waarheid – sal hy geneig wees om 'n simbolisme van een van die volgende drie tipes sy eie te maak:

A. Diegene wat die Volmaakte vir hulle as 'n heerlike visioen buite hulle en baie ver weg voorstel, wat in die leer van Emanasies iets vind wat aansluit by hulle innerlike ervaring, sal voel dat hulle intrede in die realiteit 'n tog is, 'n inspannende reis vanaf die stoflike na die geestelike wêreld. Hulle beweeg weg van die sintuiglike lewe, eerder as om dit te verander in 'n ander vorm. Die ekstases van hierdie soort mistici...kom ooreen met 'n vlug na blyer en soeter lande wat ver weg is...

B. Vir diegene vir wie mistiek bo alle dinge 'n intieme en persoonlike verhouding is, die bevrediging van 'n diep begeerte – wat saam met Gertrude More kan sê 'nooit was daar of kan daar so 'n liefde soos tussen 'n nederige siel en U voorgestel word nie' – sal terugval op beelde wat tot 'n groot mate uit die taal van aardse hartstog verkry is. Aangesien die Christelike

godsdien nadruk lê op die persoonlike aspek van die Godheid, en in Christus so 'n voorwerp van intimiteit, toewyding en begeerte verskaf, beskryf 'n ontsaglike aantal Christelike mistici hulle ervarings deur van 'n simboliek van hierdie tipe gebruik te maak.

C. Diegene wat bewus is van die Goddelike – eerder as van 'n Transendente Lewe – wat immanent is in die wêreld en die self, en van 'n vreemde geestelike saad in hulle, deur die ontwikkeling waarvan die mens, terwyl hy na hoër vlakke van bewussyn en karakter beweeg, sy lewensdoel bereik, sal (p. 129) die mistiese lewe sien as veronderstellende eerder innerlike verandering as 'n uiterlike soektog. Hervorming is hulle wagwoord, en hulle sal simbole van groei en tranmutasie kies en saam met Katharina van Genoa sê 'my Wese is God, nie deur eenvoudige deelname nie, maar deur 'n ware transformasie van my wese'.

Hierdie drie groepe mistici staan dan vir drie tipes temperament; en ons kan as hulle kenmerkende vorms van simboliese uitdrukking die volgende neem: die Mistiese Soektog; die Huwelik van die Siel; die Groot Werk van die Geestelike Alchemiste.

* * *

Samevattend kan die volgende gesê word: Die mistikus is oor die algemeen geïnteresseerd in gemeenskap met God en nie in kommunikasie nie. Tog moet hy kan kommunikeer indien hy sy gewaarwordings wil meedeel. Laasgenoemde word waarskynlik makliker deur praat as skryf oorgedra. Nie-taalklanke kan moontlik ook mistiese inhoute oordra. Mistiese taal is 'n poging om die onuitspreeklike te verwoord, is kenmerkend paradoksaal en beelde, vergelykings en simbole word in die poging aangewend. Om verstarring te voorkom soek die mistikus gedurig na nuwe beelde en ontken oues. Die *silentium mysticum* maak gebruik van die negatiewe benadering van stilte. Ook dit word genegeer. Mistiek is nie 'n vorm van doktrinêre denke nie, maar 'n getuienis. Alle mistici verklaar dat hulle onkundig is aangaande die wese van God. Verskillende name word egter aan die Grootste Realiteit gegee. *Absolute*, *Alles-is-Een*, die *Self*, die *Lewensvonk*, *Jy*, *Geliefde*... Mistiese taal beskryf dieselfde realiteit as die van teologiese taal maar op 'n ander manier. Die uiteenlopende gebruik van taal kan toegeskryf word aan verskille in kultuur. Elke voorwerp om die mens behoort volgens die mistiek beskou te word as 'n simbool van die wêreld se ewige Grond, van elke handeling behoort 'n sakrament gemaak te word om die mens te leer hoe om op te tree. Simbole wys buite hulle uit, neem deel aan dit waarna hulle wys, open aspekte van die werklikheid wat eers vir die mens geslote was, ontsluit dimensies van die siel wat ooreenstem met die werklikheid. Ghose verdeel mistiese simboliek in die Simboliek van Goddelike Boodskappers, die Simboliek van Liefde en Huwelik en die Simboliek van die Reis. Son- en vuursimbole kom in oorfloed voor. Behalwe die uiterlike sintuie is daar ook die innerlike sintuie waarmee manifestasies van God en sy boodskappers waargeneem kan word. Die hele persoon is by mistiek betrokke, ook die hartstogte en begeertes. Underhill tipeer mistiese simboliek as die Mistiese Soektog, of die Huwelik van die Siel, of die Groot Werk van die Geestelike Alchemiste.

MISTIEK, DIE SOSIALE LEWE EN DIE OMGEWING

Die verhouding tussen mistiek en norme, asook die negatiewe en positiewe benaderings wat deel uitmaak van die etiese mistiese weg of die mistiese weg van goed en kwaad word onder andere in hierdie hoofstuk bespreek. Die moontlikheid van 'n toekomstige sosiale orde wat op mistiek gebaseer is, in plaas van op tegnologie en die nihilisme waarop dit uitgeloop het, word ook na vore gebring. Mistiese teenkulture wat binne bepaalde onbevredigende gevestigde kulture ontstaan word behandel, asook die gewysigde siening van mistici en mistiek in die tegnologiese eeu. Ook die nodigheid van mistiek vir die bewaring van die omgewing kom ter sprake.

Die mistici en die sedelike lewe

In etiek is die idee die norm wat menslike handeling aan willekeurige sedelike opinies onttrek en sekerheid verleen. Die etiese idee het volgens sommige sedekundiges, byvoorbeeld die Nederlander Bakker, absolute geldigheid, selfs al is die realisering daarvan in die kring van dae 'n selde voorkomende verskynsel. Die meeste moderne mistici wat ook filosofiese ingestel is sal nie die absolute geldigheid van vasstaande norme aanvaar nie. Volgens Bakker het Plato het hom sy lewe lank die ideaal van 'n sedelike verwerking van die idee voor oë gehou... Die mens sal daarna moet streef om in die empiriese wêreld *prakties* die doel te bereik wat hy *teoreties* verstaan. Anders gestel lê die aprioriese kennis van die idee van die goeie hom steeds die plig op om hierdie goeie in die onderskeie sektore van die lewe met die inset van sy hele persoonlikheid na te jaag... Die idee van die goeie is die hoogste in die hiërargiese ryk van immer geldende norme. Plato se etiek staan sentraal rondom hierdie hoogste goeie. Dit onttrek sig aan elke definisie. Om dit te benader moet Plato gebruik maak van van 'n gelykenis waarin hy die goeie illustreer met die beeld van die son. Soos die son die oorsaak is van sien en daardeur self ook gesien word, so maak die hoogste idee dit nie alleen moontlik dat voorwerpe geken kan word nie maar verskaf ook aan hulle bestaan. Maar die goeie self lê bokant bestaan en kenning... Die moraal van Plato het, hoe rasioneel dit ookal op sommige punte is, 'n sterk mistiese inslag. 'n Denkende relasie met die ander idees en die skouing van hulle syn is miskien moontlik, maar in die geval van die idee van die goeie, waarop al die ander idees gerig is, is 'n direkte [rasionele] kontak nie moontlik nie. Die idee van die goeie is nie verstaanbaar nie, maar is die grond van die verstaanbare. Dit is geen norm nie, maar die grond van alle norme. Benadering daarvan is slegs op indirekte wyse moontlik – trapsgewys, oor die verskillende aspekte daarvan in die dialektiese kenproses. Selfs vir die suiwerste skouende geestesoog is dit nog met moeite sigbaar. Uit die bepaling van die idee van die goeie volg dat nie net die veelheid van al die ander goeies met dit korreleer nie, maar in wese alle positiewes. Dit is verder nie net eties gekwalifiseer nie maar ook kenteoreties en esteties. Dit omspan as hoogste prinsipe alles wat is en gee rigting daaraan.

Dit is vir Plato van die grootste belang om die empiriese gedragsvoorwaardes van die daaglikse lewe aan sy ideëleer te verbind. Veronderstel dat ons met betrekking tot morele gedrag asook wetenskap en kuns alleenlik goddelike en dus teoretiese kennis sou besit, dan sou ons daaglikse lewe hom moeilik skik na die volmaaktheid daarvan (Bakker 1957, p. 46 - 48).

Volgens Spencer (1963, p. 333) word dit deur die mistici van alle wêrelddele aanvaar dat indien ons die doel van ons bestaan wil bereik, daar 'n diepgaande sedelike verandering in ons moet plaasvind wat in ons hele lewe tot uitdrukking moet kom.

Dit is volgens die outeur egter nie al die mistici van die verlede wat dit aanvaar het nie

en veral nie die mistici in die Weste vanaf ongeveer die helfte van die twintigste eeu nie. Volgens Borchert (1994, p. 83) probeer *radja jogha* om inkomende impressies op die denke en hart ten einde te bring, om die beoefenaar te isoleer van die tydstream, om verlede tyd uit die onbewuste te vee. Hierdeur word bewustheid van skuld uitgewis. Ander religieë probeer skuld verwyder deur rituele soos die sondebok en die bieë. Spencer stel dit so dat dit lyk asof alle mense, om by die intuïtiewe, die mistiese gewaarwording en eenwording met die Absolute uit te kom, hulle moet dwing om goed te wees en goeie dade te doen. Volgens die outeur is die hoogste goeie van die mistikus egter vereniging met die Absolute. Indien die mistikus met die Absolute wil verenig met die doel om sy medemens beter te kan help is hy nie 'n mistikus nie maar 'n humanis. Enige absolute voorwaarde om by die Absolute uit te kom, neem self die plek van die Absolute in. Waarskynlik sien Spencer die verband tussen mistiek en etiek op so 'n wyse omdat hy hom op die studie van die ouer mistici binne hulle religieuse verband toegespits het. Toe het konvensionele godsdiens nog 'n groter sedelike invloed op die wêreld gehad. Dit was moontlik en is tot 'n mate waarskynlik nog steeds moontlik om die saak so te benader, maar dit kan beslis anders ook wees. Indien die mistiese gewaarwording of mistiese gewaarwordings eerste tot jou kom, sal jy baie minder moeite hê om goed te doen, want jy het 'n nawerkende bevrydende gevoel van die gewaarwording oorgehou. Dit kan dan selfs die wonderlikste natuurlikste vervulling wees om goed te doen. Indien die 'spontane' mistiese gewaarwording egter wegbly sal jy een van die mistiese weë, waarvan die weg van die sedelikheid maar een is, moet volg. Hierdie sedelike transformering het volgens Spencer (1963, p. 334) 'n positiewe en 'n negatiewe aspek.

Die negatiewe aspek word beskryf as 'suiwering' (Engels: purgation). Dit is die suiwering van ons wese deur die eliminasië van al daardie kwaliteite en houdings wat ons terughou, wat ons skei van God, wat ons onderwerp aan die oorheersing van die eng self en die uiterlike dinge. Trots of hoogmoed, woede, selfliefde, selfgelding in al sy vorme moet laat vaar word. Daar word soms gesê dat nederigheid of die afwesigheid van hoogmoed en selfgelding die fondament van alle deugde is. Net so essensieel is lydsaamheid, die geduldige verduring van onreg, die oorwinning van gegriefdheid of verbittering ten spyte van benadeling. Onder die Hindoes en Boeddhistes word *ahimsa* of onskadelikheid beskou as 'n basiese lewensbeginsel. Daar word gewoonlik erken dat askese in die sin van selfdissipline wat lei na selfoorwinning essensieel is. Die outeur wil egter net weer herhaal dat dit miskien 'n goeie formule is vir die Middeleeuse Christelike Weste, maar vandat die mistiek uit ander dele van die wêreld bestudeer is, en idees van die twintigste eeu daarop ingewerk het, dit glad nie meer algemeen geldig is nie. Aangesien dit verder volgens Spencer 'n feit is dat ons in die sintuiglike wêreld lewe, vind ons volgens die mistici dat daar in ons natuur 'n voortdurende neiging is om toe te gee aan die mag wat hierdie wêreld op ons uitoefen en dus ons innerlike vryheid te verloor. Om hierdie gevaar die hoof te bied, moet ons onverbondenheid leer. Mistici gaan soms baie verder as dit: die sintuiglike wêreld word nie net as 'n bron van gevaar en versoeking ervaar nie, maar as 'n krag wat werklik die lewe van die gees vyandiggesind is. Wat dan nodig is, is algehele versaking van die wêreld en sy bande; die ideale lewe is die lewe van die hermiet of kloosterling. Dus kry ons die opkoms van afgesonderde gemeenskappe van onghedes, soos die Orfiste en die Essene, en die groei van die kloosterwese in die Hindoeïsme, Boeddhisme, Taoïsme en Christendom. Die huwelik, hoewel toelaatbaar vir die oningewyde aanhangers van hierdie godsdienste, soos in sommige Esseengemeenskappe, word gesien as 'n toegewing aan die swakheid van die vlees. In die Hindoeïsme vind, afgesien van die kloosterordes, die aandrag tot uiterste askese of wêreldversaking uitdrukking in die ideaal van die *sannyasi*, wat swerwend los bly van die wêreld. Onthou egter dat, in ooreenstemming met die viervoudige lewenskema wat volgens tradisie deur

die Hindoes erken word, die *sannjasi* iemand is wat as vader in 'n gesin die gewone lewe van 'n huishouer deurloop het. Die lewe van die huishouer word dus erken as 'n nodige stadium van ontwikkeling.

Dit wat die negatiewe aspek van die sedelike verandering betref. Positief benader is die kenmerkende beginsel van mistiese sedelikheid volgens Spencer (1963, p. 334) universele liefde. Volgens die outeur is dit goed dat hy hier skielik van mistiese sedelikheid praat, want 'n mens sou ook kon praat van mistiese denke en mistiese kuns. Dit gaan egter nie goed saam met sy voorgaande gedeelte waar dit voorkom asof hy van sedelikheid die primêre mistiese weg maak nie. In die Hinajana Boeddhisme word liefde volgens hom beklemtoon as 'n nodige middel waardeur ons bevry word van die boeie wat ons ketting aan die individuele lewe. Die outeur is egter van mening dat liefde nie as middel gebruik kan word nie. Jy ontdek net dat jy dit het of nie het nie. Spencer gaan verder deur te sê dat onder sekere ander mistici liefde die uitkoms is van die eenheid wat die mens bind aan sy medemens. Vir die outeur klink dit meer aanvaarbaar, maar so gesien het liefde 'n sosiale en seksuele oorsprong. Dit is volgens Spencer die manifestasie van sy hemelse natuur, die vrug van Godrealisasie of van deelname aan die goddelike Liefde wat uitvloei na almal. Dit is volgens die outeur al wat waar is. Liefde word volgens Spencer uitgedruk in die medelye waarmee ons die smart en lyding van ander op onself neem. Soms word dit ook uitgebrei na die dierelewe. Medelye is by uitstek kenmerkend van Mahajana Boeddhisme, met die visioen van die ewige Boeddha, die oneindige Hart van Medelye wat alle wesens omvat. Die ideaal van die Mahajana is die *Bodhisattva*, wat hom nie net een is met almal voel en die las van hulle skuld en lyding met hulle deel nie, maar hom ook wy aan die realisering van universele verlossing. Selfs *nirwana* wat hy deur sy goedheid verdien het offer hy op ter wille van die bevryding van sy medemens en gaan dit nie binne totdat alle wesens verlos is nie. Dan is *nirwana* soos die outeur dit sien nie so belangrik soos die mens se verlossing nie en kan hierdie benadering nie van die Boeddha afkomstig wees wat eers self verlos is voor hy vir ander die weg aangedui het nie.

Onder die mistici wat aanvaar dat die mens se lewe in die gemeenskap en gesin 'n regmatige plek in geestelike groei het, vind die sedelike lewe sy uitdrukking nie net in goedheid en medelye nie, maar in die toewyding van die take en verhoudings van die alledaagse lewe aan die hoër gesag. Selfs waar wêreldversaking gesien word as die hoogste ideaal, word gedragsreëls vir die algemene lewe voorgeskryf. Terwyl die nadruk van Plotinus, soos die van die Hermetiste en Gnostici, hoofsaaklik op die nodigheid van suiwering en innerlike onverbondenheid was, het Plotinus ook die noodsaaklikheid van die burgerlik deugde ingesien. In sy siening van die fisiese wêreld as 'n goddelike skepping, wat deur die skoonheid en harmonie daarvan 'n weerspieëling van die ewige orde is, het hy die basis verskaf vir 'n ryker en meer positiewe siening van die moontlikhede van lewe in hierdie wêreld as wat hy self in meer besonderhede aangebied het. Onder die Moslem- en miskien ook Joodse mistici het die invloed van sy leer in hierdie opsig gedien om die tradisies van hulle eie godsdienste te versterk deur die geheiligdheid van aardse lewe te beklemtoon. Vir die Soefiete het menslike liefde 'n besondere waarde as 'n simbool en antisipering van dit wat goddelik is gehad. Terwyl die Joodse mistici die gebruik van erotiese simboliek vermy het, het hulle net soveel klem op die waarde van die getroude lewe gelê. Die middeleeuse Gassidim, soos Luria en sy volgelingen, het gestrenge eenvoud (Engels: austeritey) as 'n hulpmiddel tot geestelike groei beoefen, maar het ook die reinheid van liggaamlike lewe gehandhaaf, wat ook in die moderne Gassidiese beweging sterk beklemtoon is. In die Hindoeïsme is teenoorgestelde tendense aan die werk. Dit word algemeen aanvaar dat die uiteindelijke ideaal die van die wêreldversakende *sannjasi* is, maar Hindoekultusse het dikwels 'n erotiese aspek

gehad, en in die Tantriese beweging word seksuele eenwording geheilig as 'n simbool van die eenwording van Sjiwa en Sjakti. In die Mahajana Boeddhisme word die ideaal van die wêreldversakende kloosterling vervang met die van die Bodhisatva, wat nie 'n kloosterling hoef te wees nie. Die aanhangers van die Suiwerlandsekte van Japan leef 'n normale lewe in die wêreld; die priesters is getroude mans. In ander Boeddhistiese sektes van die verre Ooste het die negatiewe ingesteldheid met betrekking tot die alledaagse lewe voortgeduur. Dit was dus vir Neoconfucianiste moontlik om Boeddhisme op grond hiervan uit te daag en aanspraak daarop te maak dat dit in teenstelling met die Boeddhisme die krag van hulle religie was dat dit 'n weg van innerlike onverbondenheid verskaf het wat tog die alledaagse verhoudings en take van die lewe geheilig het.

Kyk ook onder **MISTIEK EN PSIGOLOGIE, Langtermynveranderings waartoe mistiese gewaarwordings, gewoonlik via die mistiese weg, aanleiding kan gee** na wat St. Teresa van haarself gesê het.

Die moderne nihilisme

Nihilisme is Nietzsche (1844 - 1900) se naam vir die verlies aan betekenis of rigting in die mens se lewe. (Dreyfus 1993, p. 291) Indien daar volslae nihilisme sou wees, sou daar geen betekenisvolle persoonlike konflikte of publieke strydvrae wees nie. Niks sou enige gesag vir ons hê, of enige aanspraak op ons maak, of as 'n verpligting beskou word nie. In 'n nie-nihilistiese tydperk is daar iets op die spel; daar is vrae waarvoor almal sal saamstem dat dit belangrik is, self al sou hulle hewig verskil oor wat die antwoorde daarop is. Maar volgens Nietzsche was alles in sy tyd besig om om't ewe te word.

Heidegger (1889 - 1976) stem saam met Nietzsche dat 'daar nie langer enige doel is waarin en waardeur al die magte van die geskiedkundige bestaan van volke kan saamhang en in die rigting waarvan hulle kan ontwikkel nie'. Hy kom tot die gevolgtrekking dat die huidige ondermyning van verbondenheid aan iets nie so veel aan 'n versuim van die individu te wyte is as aan 'n gebrek aan enige iets in die moderne wêreld wat ons kan toevertroue wen en ons kan dra nie. Die dinge wat eenmaal toevertroue opgeroep het – gode, helde, die God-mens, die optredes van groot staatsmanne, die woorde van groot denkers – het hulle gesag verloor. Gevolglik voel individue geïsoleer en vervreem. Hulle voel dat hulle lewens geen betekenis het nie omdat die publieke wêreld geen riglyne bevat nie.

Die outeur is van mening dat so iets wel skokkend en ontwrigtend sou wees, maar ook positief in die opsig dat dit tog seldsame individue wat nog iets soos 'n verlange na die volmaakte en 'n gewete het dwing om eers die saak met hulle eie geestelikheid reg te maak voor hulle ook bloot begin oorlewe. Die vergeet van die vergetelheid van Syn het nog nooit absoluut die oorhand gekry nie. Heidegger hoop te veel op die fenomenale Syn (let op die verbondenheid aan 'iets') om hom te red. Hy moet beseft dat die held Jesus Gees is, een met die Vader, of nog beter, een met Eckhart se Naakte Godheid, en dat Syn Denke is, of nog beter, Sjankaraans 'nietwee' met Wete is. Hy sê self dat denke of gevoelens of drome net sulke fenomene soos sintuiglik waargeneemdes is. Eintlik is Syn of die Absolute nóg denke soos dit gewoonlik verstaan word nóg 'n synde of fenomeen soos dit gewoonlik verstaan word. Die outeur het die vermoede dat Heidegger dit ook weet, maar hy was altyd in die sy bewuste beoefening van filosofie geneig om die klem te veel op die konkrete te lê terwyl Hegel weer onder dieselfde omstandighede geneig

was om dit te veel op die abstrakte te lê. Die redes hiervoor is ook duidelik: Heidegger was onnodig gekant en bevooroordeel teen representatiewe denke terwyl Hegel heimlik jaloers was op die abstraherende suksesvolheid van wiskunde en die natuurwetenskappe.

Om terug te keer tot die nihilisme (Dreyfus 1993, p. 312) het ons gesien dat Heidegger aanvoer dat dit slegs kan oorkom kan word deur 'n bepaalde stel met ander gedeelde, betekenisvolle belange te vind wat aan ons kultuur 'n nuwe fokus kan gee. Heidegger glo nie dat ons dit sal oorkom deur geloof in die rasonale outonomie van die Verligting nie. Hy sien die najaag van outonomie as die oorsaak van ons gevaarlike kontemporêre toestand. Hy werk die siening van die Verligting teë met 'n nie-teologiese weergawe van die Christelike boodskap dat die mens nie deur outonomie, volwassenheid, gelykheid en waardigheid alleen gered kan word nie. Heidegger meen ook dat slegs sommige gedeelde, betekenisvolle besorgdhede ons kultuur 'n fokus kan gee en ons in staat stel om berusting te weerstaan in 'n toestand wat geen hoër doel het as die voorsiening van materiële welvaart aan almal nie. Hierdie oortuiging onderlê sy aanspraak dat net 'n god – 'n charismatiese figuur, of een of ander kultuurhernuwende gebeure – ons kan red.

Heidegger sien ons huidige nihilistiese en benarde toestand as die afwesigheid van 'n god (Dreyfus 1993, p. 314) en die teken van die allergrootste gevaar. Hoe kan ons daarvan seker wees dat hy reg het? Want slegs so 'n siening van die huidige tydperk regverdig dat ons dit waag om ons opnuut aan 'n ander kulturele paradigma te bind. Is die toestand nie maar aan persoonlike en sosiale probleme toe te skryf nie? Een antwoord hierop is dat ons in hierdie geval maar vir die geperfekteerde welsynstaat sal moet wag en dan sien hoe dit gaan. As die verdedigers van die Verligting reg het, sal die ellende iets van die verlede wees, terwyl Heidegger dan waarskynlik verwag dat, na gelang die tegnologie die oorhand kry, die lyding sal toeneem. Maar Heidegger maak tog nie daarop aanspraak nie. Hy erken en vrees die moontlikheid dat elkeen envoudig gesond en gelukkig kan word en totaal vergeet dat hulle ontvangers van die verstaan van Syn is. Al wat Heidegger kan sê is dat so 'n vergeet van ons vergetelheid van Syn die donkerste nag van nihilisme sou wees. In so 'n onwêreld sou Heidegger nie langer kon verwag om verstaan te word nie. Slegs nou, en slegs so lank as wat hy ons ellende en ons ontvanklikheid vir 'n misterieuse bron van betekenis waardeur ons ook geskep en onderhou word weer kan wakkermaak, kan ons hoop om die krag van sy interpretasie in te sien.

Kierkegaard dink die antwoord op nihilisme is om jou eie, individuele, absolute verbintenis te maak. (Dreyfus 1993, p. 291) As jy jou self onvoorwaardelik kan oorgee – byvoorbeeld deur liefde – word dit 'n fokus vir jou hele realiteitsin. Dinge kom na vore of wyk terug tot betekenisloosheid op grond van hierdie uiteindelijke meevoel. Iemand ontdek nie sinrykheid wat reeds daar is nie. Daar is in die heelal geen basis vir so 'n soort oorgawe nie. Maar hierdie onvoorwaardelike oorgee is presies die teenoorgestelde van die aanneem van 'n objektiewe waarheid. Jy word geroep tot persoonlike, konkrete betrokkenheid – by óf 'n persoon óf 'n saak – en wanneer jy jou sien en omskryf in terme van jou toewyding daaraan verkry jou wêreld erns en betekenis. Dit is volgens die outeur ook hoe profete, mistici en ander geroepenes antwoord op die oproep van God. Hulle eie lewens het vir hulleself baie meer persoonlike betekenis as wat die lewens van ander wat nie persoonlike toewyding verstaan nie weer vir hulleself het.

Mistiek en sosiale hervorming

Volgens Radhakrishnan (1953, p. 447) is die basiese beginsel van alle demokrasie vervat in die beroemde teks: Dit is U, *tat tvam asi*. 'Dit' verwys na *Brahman*. Deur 'n mistiese gewaarwording word die menslike siel (*poeroesja*) bewus van sy identiteit met *Brahman*. Alle mense is nie eenders wat hulle psigologiese aanleg en talente betref nie. Die essensiële gelykwaardigheid van mense lê in die diepte van gees waar die weg vir elke mens oop is om sy of haar roeping te vervul. Die teks bevestig die gelykwaardigheid van elke persoon as 'n vry gees. Hierdie gelykwaardigheid verbied dat enige mens net as 'n middel behandel word en nie terselfdertyd as 'n doel op sigself nie. Hierdie gelykwaardigheid gebied 'n sosiale orde waarin daar gelyke geleenthede vir alle lede is, vir opvoeding en werk, vir gesondheid en kulturele ontwikkeling.

Radhakrisjnan se denke toon 'n mate van ooreenkoms met die van Heidegger in die opsig dat die wysiging van fisiese lewenstoestande wat teweeggebring is deur die wetenskap en tegnologie die individu onderwerp het aan 'n veranderingsproses wat meer radikaal is as ooit (p. 448) tevore in die geskiedenis. Dit het alle ouer ideale van orde laat versplinter en tipes mense opgelewer wat alle innerlikheid laat vaar het, mense wat van oomblik tot oomblik strompel deur 'n wêreld van toevallighede, tot meganiese aksie aangedryf deur primitiewe, irrasionele en oorweldigende geesdrywerye. Hierdie groot verraad wat teenoor die menslike gees gepleeg word sal tot die uiteindelijke vernietiging van die mensdom lei. Maar nou gaan Radhakrisjnan verder as Heidegger: As ons wil ontkom aan toenemende chaos moet ons 'n nuwe orde vind, gebaseer op mistiek en die mistiese gewaarwording wat gemeenskaplik aan alle religieë is, 'n orde waar die individu nie gereduseer word tot 'n blote objek van wetenskaplike navorsing nie, 'n orde waar ons hom erken as 'n vry subjek. Ons moet die basiese begrippe van hierdie nuwe orde die lewe laat illumineer, lei en vorm. Ons moet nie toelaat dat die geesteswaardes wat deur die mistiek tot stand gekom het en deur alle eeue as geldig aanvaar is agter die horison verdwyn nie. Ons moet probeer om menslik te wees in hierdie onmenslikste van alle eeue.

In 'n vroeër werk, toe die *Kalijoegha* (die huidige wêreldtydperk) nog nie vir hom so 'n vreesaanjaende werklikheid was nie, sê Radhakrishnan (1939, p. 296): Die algemene mistiese tradisie is gebaseer op 'n vaste geloof in die absolute en ewige waardes as die reëlste syndes van alles wat is, 'n vertrouwe dat hierdie waardes deur die mens geken kan word deur 'n heelhartige toewyding van die intellek, wil en gevoelens aan die groot soektog, 'n algehele onsydigheid met betrekking tot die huidige (1939) voorkeure van stamme, rasse en nasies en 'n nastrewing van die ideaal van 'n wêreldgemeenskap. Hierdie is die groot waarhede, hoe vyandig hulle ookal vir eensydige tradisies kan lyk. Hulle is die gesamentlike besit van die groot religieë, al is hulle ook dikwels verstrengel in bygelowige aanpaksels en ontoepaslikhede. Die algemeenheid van die groot feite van religieuse ervaring, hulle noue ooreenkoms ten spyte van uiteenlopende toestande van ras en tyd, getuig vir die blywende eenheid van die gemeenskaplike gees. Die mistici vorm 'n onsigbare broederskap wat deur alle lande en tye versprei is. Ten spyte daarvan dat hulle afgesonder is in ruimte en tyd reik hulle mekaar die hand en sê dat God en mens net uiterlik geskei is maar eintlik onverbreeklik een is. Die aanhangers van hierdie leer is die burgers van 'n ongebore wêreld wat nog in die skoot van die tyd is. Hulle hoort tot 'n beweging wat wêreldwyd is en hulle tempel is nie 'n sektekerkie nie maar 'n ontsaglike panteon. Die wat glo in hierdie beweging is nie eksentriekes of geïsoleerdes nie, maar net versprei, en tog verenig in hulle stryd en ideale. Hulle getalle sal toeneem indien gevestigde [maar egosentriese] belange verwyder word en daar nie strawwe vir godsdienstige oortuigings is nie. Mistiek is dáár, latent in die dieptes van die wêreld se onderbewuste. Dit is wat alle opregte en innerlike mense oor droom maar wat nog nie oor die wêreld gedaag het nie. Maar dit kom, dit is reeds onder die kim.

Die outeur is van mening dat mistici en aanhangers van mistiek voorlopig of selfs miskien nooit 'n vereniging of kerk of gemeenskap op hulle eie moet stig nie maar ongeorganiseer bly om die sug na mag en status wat die hooforsake van onenigheid, versplintering en geestelike verval is, ook van kerke, teen te werk. Dit beteken nie dat individuele mistici en aanhangers van mistiek nie moet probeer om mekaar te ontmoet en kommunikeer nie. Nog minder moet hulle hulle lampe onder maatemmers wegsteek want Gees moet die materiële deursuur en verlig.

Volgens Borchert (1994, p. 31) speel kultuur 'n groot rol in Westerse mistiek, maar dikwels in 'n negatiewe sin: die individu onttrek hom van die samelewing omdat die kultuur daarvan deur hom as te grof, te ryk of te onderdrukkend aangevoel word, of hom onverskillig laat. Wanneer hierdie houding tot 'n teenkultuur lei, sal 'n mistiese kultuur dikwels binne laasgenoemde tot stand kom. Die mistiese kultuur sal gebaseer wees op die ervaring van 'n realiteit wat genoeg inhou om die lewe se laste te verlig.

So 'n teenkultuur het baie vroeg ontstaan, dit is in die vierde eeu, toe die Christendom, wat pas die staatsgodsdienst geword het, hom beklee het met imperiale purpur, en burgerlike gesag aangewend het om (p. 32) 'n bepaalde dogma aangaande God af te dwing. Mans en vrouens het die wêreld versaak en hulle teruggetrek in woestyne en ontoeganklike gebiede waar ook belastingontduikers en voëlvryverklaardes hulle bevind het. Hulle het hulle nie veel oor dogma bekommer nie, maar ons hulle beginsels en verhale nagelaat. Hulle het die samelewing verlaat om hermiete te word, maar gasvryheid as 'n groot deug beskou. Hulle was anargisties, maar het liefde gesien as die hoogste wet in 'n koninkryk wat nie van hierdie wêreld is nie. 'n Sentrale aspek van hulle mistiek was die saligsprekinge van Bergpredikasie: Salig is die wat suiwer van hart is want hulle sal God sien. Hulle wou hulle met ander woorde afskei van die samelewing se lae waardes om 'n ander wêreld te ervaar.

'n Soortgelyke teenkultuur lê ook ten grondslag van die indrukwekkende Middeleeuse mistiek van die Nederlande. In die twaalfde eeu het baie welgestelde vroue van stand hulle onttrek aan die samelewing en huwelik. Hulle wou nie rykdom of sekuriteit hê nie, maar het in selle wat aan 'n kerk of 'n hospitaal gebou was gaan bly. Hulle was ver van preuts, maar wou nie hulle liefde tot die getroude lewe beperk nie. Indien hulle reeds getroud was, het hulle alles in hulle vermoë gedoen om hulle mans te oortuig om 'n klooster te betree. Hulle is deur die gevestigde kerk en samelewing as so 'n verpesting beskou dat baie van hulle op die brandstapel verbrand is. Hulle is Begyne genoem en dit was 'n skelwoord totdat hulle onder die beskerming van Rome gekom het. Die man wat die algemene gesindheid teenoor hulle laat verander het was Jacob van Vitry. In sy biografie van Maria van Oignies (1117–1213), 'n Begyn wat sy geestelike gids was, sê hy dat te midde van wêreldlinge hulle geestelik beskeie gebly het, te midde van prostitute hulle rein gebly het, en te midde van die harwar van die samelewing hulle die lewe van kluisenaresse gelei het.

In ons eie tyd (1994) is 'n teenkultuur met sterk mistiese trekke ook besig om te vorm. En terloops is dit net so chaoties soos sy voorganger...

Die Eerste Wêreldoorlog (p. 33) het baie mense van daardie tyd geskok: hoe was dit moontlik dat so baie mense mekaar so wreed kon uitmoor? Die belangrikste mistiese werk wat toe verskyn het was die van Martin Buber: *Ek en U*. Hierdie boek het baie gedoen om dialoog in die mistiek in te trek, sodat dit nie langer tot 'n 'ek' beperk was nie, maar uitgebrei het tot direkte kontak tussen 'n individu en die individu se medemens, wie se anderwees (Engels: otherness)

belangrik is. Soos reeds onder DIE MISTIESE GEWAARWORDING EN DIE FILOSOFIESE EN RELIGIEUSE STELSLS, **Fenomenologie en eksistensiefilosofie** genoem, is Martin Buber sterk deur die Gassidim, 'n Joodse mistiese beweging vanaf Oostelike Europa beïnvloed. Hy het gehoop om dit weer te sien opbloeï. Hierdie is 'n mistiek waarin taal 'n belangrike rol speel, en die geesdriftige opgaan in byeenkomste sentraal staan, maar waar daar ook 'n gepaardgaande aanvaarding van die hardheid van die lewe is.

Die Tweede Wêreldoorlog het nog 'n skok opgelewer, waartoe die koelbloedig georganiseerde massavermoording van Jode in 'n baie hoë mate bygedra het. Dit was 'n manifestasie van rassisme, wat godsdienste deurtrek van tradisionele voorstellings van God volgens Borchert magteloos was om te weerstaan. Dietrich Bonhoeffer het dan ook 'n Christendom sonder voorstellings van God, sonder godsdien, voorgestaan. Hy is om die lewe gebring deur die Hitlerregime, maar sy idees het na die oorlog versprei. Een slagspreuk na Auschwitz was 'God is dood!' 'Die sien van God is die doen van geregtigheid' het die Joodse filosoof Levinas gesê. Die Transendente openbaar sig in die aangesig van die Ander, die aangesig van die wat uitgesluit is, die wat behandel word soos vreemdes en weg van ons samelewing in ghetto's saamgehoek word. Mistiek beteken dus om ontvanklik te wees, om 'n sin vir verwondering te hê, om sensitief te bly teenoor ons medemens wat anders as ons is. Slegs dan is daar 'n waarborg dat ons meer as net ons eie ego's sal sien.

Die bevrydingsteoloë van Suid-Amerika het die lyn van Levinas deurgetrek. Vir hulle beteken die Ander die onderdrukte, veral die Indiane en die kleinboere wat na die uiteindes van die samelewing verstoot is deur ekonomiese magte.

Volgens Mehta (1950, p. 406, 407 en 408) het die wetenskap vir ons in die huidige tydperk baie kommunikasiëkanale gegee waarmee ons die velde van fisiese lewe kan besproei... Maar hierdie kanale sal droog bly solank as wat die menslike individu nie gemeenskap met Realiteit ervaar nie, gemeenskap met Dit wat alleenlik aan die mens 'n visie van die fundamentele waardes, die 'sin en doel' van alle manifestasie kan gee. Dit is wat die Intuïtiewe Filosofie doen: om die wêreld van fenomene te verryk met die skoonheid van die nomenale ryk. Die grootste behoefte van die wêreld is 'n filosofiese rewolusie – die rewolusie wat lewe sal gee aan die vorms van die tegnologie...

Filosofie is die onsigbare fondament van elke eeu. Die nuwe eeu waarna ons graag wil beweeg moet dus sy fundamente goed en in waarheid gelê hê. Dit is die Intuïtiewe Filosofie wat ons hierdie fondament kan gee, want dit alleen is in staat om die oorweldigende gewig van die tegnologiese superstruktuur te dra. Soos meer en meer mense geïnspireer word deur hierdie filosofie, sal groter en groter konstruktiewe krag beskikbaar wees vir die opbou van 'n Nuwe Beskawing. Hierdie krag kan net deur die individu kom; dit kan nie deur 'n tegnologiese kunsgreep kom nie, hoe perfek dit ookal mag wees. 'n Rewolusie in die individuele lewe deur die inspirasie van 'n intuïtiewe sien van Realiteit is die enigste verlossing vir die menslike ras. Slegs 'n geïntegreerde individu kan die giere van 'n tegnologiese beskawing in toom hou.

Volgens Smith (1931, p. 1) is die mistici tydens die vroeë geskiedenis van die mistiek, soos ons dit ken, beskou as 'n binneste sirkel van toegewydes. Hulle was in besit van 'n kennis wat eerder geopenbaar as verwerf was. Dit is aan hulle geopenbaar omdat hulle oor 'n aangebore kapasiteit beskik het wat nie by die meeste mense voorgekom het nie...Die mistikus is die ware gnostikus, wat deur hierdie hoër kennis bokant die aardse kan uitstyg...en tot kontemplasie van God kom...Die mistici is die uitverkorenes van die uitverkorenes, die vriende van God, aan wie Hy die mistiese kennis skenk wat die gevolg is van intuïsie (p. 2) en nie van aangeleerde kennis

nie.

Maar soos reeds onder MISTIEK EN KUNS genoem (Borchert 1994, p. 15) is mistiek nie meer vandag uitsluitlik die gebied van die mistikus nie... Nie-mistici kan 'n gevoel hê vir mistiek net soos nie-kunstenaars 'n gevoel vir kuns kan hê. Hulle weet waarom dit gaan... en herken dit wanneer hulle daarmee in aanraking kom – nie deur hoe hulle geleer is nie, maar deur persoonlike ervaring...

Die moderne kunstenaar, Joseph Beuys het bekendheid verwerf as gevolg van die basiese beginsel wat die uitgangspunt van sy bedrywigheid gevorm het: elkeen is 'n kunstenaar. Dit beteken dat om orde uit chaos te skep en vorm aan die ongevormde te gee – die essensie van kuns – 'n normale geestesarbeid van die mens is. Dit is wat 'n politikus, 'n ekonoom, 'n joernalis, 'n onderwyser, 'n godsdienstige leier en 'n kunstenaar doen... Beuys het na vore gebring dat iets al vir 'n lang tyd in aantog was – die demokratisering van kuns. Die kunstenaar neem nie 'n spesiale plek in die lewe in, en is nie 'n spesiale soort persoon nie, maar is eenvoudig 'n padvinder wat hom- of haarself wy aan een aspek van die lewe. Mistiek (p. 16) word net so gedemokratiseer. 'n Mistikus is nie 'n superpersoon nie maar 'n wegbereider wat 'n sekere aspek van die lewe op sy eie lewenswandel van toepassing maak.

Pioniers soos hierdie is nodig vir 'n gesonde kultuur. Hulle verseker die voortgaande vitaliteit van baie aspekte van die lewe. Indien in 'n demokrasie die pionierswerk aan die politici oorgelaat word, word die waarde van die lewe bepaal deur politiek. Wat nie by politiek ingebind is nie gaan oorboord. Die lewe behels egter meer as dit. 'n Suiwer mistiese kultuur sal egter ook 'n arm en beperkte kultuur wees.

Volgens Borchert (1994, p. 4) het 'n *mistiese kultuur of mistiese teenkultuur* sy wortels in die mistiese gewaarwording, maar word geskep en onderhou deur mense wat, sonder dat hulle noodwendig 'n mistiese gewaarwording van hulle eie gehad het, in een of ander vorm van mistiek die nastrewing van die hoogste kultuurwaardes sien. Parrinder (1976, p. 4) sê ook soos Borchert dat daar aanspraak op gemaak word dat mistiek nie net 'n voorbeeld en inspirasie is wat vanaf die enkeles na die vele uitgaan nie, maar iets is waarin die meeste mense kan deel.

Mistici lê volgens die outeur baie klem daarop dat die verbetering van die breër sosiale lewe berus op die verbetering van individue se eie innerlikes. Ook Krisjnamoerti (1969, p. 1) sê byvoorbeeld dat die mens innerlik totaal moet verander as hy die samelewing wil red, maar dat elkeen by homself moet begin. Kübler-Ross (1975, p. 3) is van mening dat ons in die dekades wat kom moontlik een heelal, een mensheid, een religie sal sien wat ons almal in 'n vreedsame wêreld verenig, maar dat dit *elke mens* (kursivering deur outeur) se plig is om die grondslag vir hierdie toekomstige generasie te lê... Die psigoloog Maslow (1971, p. 172) sien ook in dat sosiale verandering by menslike innerlikes begin, maar gaan dan oor na onderwys en opvoeding. Hy sê: Indien ons bewus genoeg is van wat ons doen, dit is indien ons ook filosofies genoeg is in die sin van iets met insig benader, dit vir ons moontlik kan wees om van daardie gewaarwordings wat die maklikste ekstase oplewer, wat die maklikste openbarings, illuminasie, heil en verrukking oplewer, gebruik te maak. Dit kan vir ons moontlik wees om hulle as 'n model te gebruik om die onderrig van die vak geskiedenis of enige ander onderwys te herevalueer.

Goeie onderwys in musiek, kuns, dans en ritme is baie nader as die gewone kernleerplan aan die tipe opvoeding wat ek (Maslow) van praat, dit is om ook van jou identiteit bewus te word. (Kyk na wat Maslow nog hieroor sê onder MISTIEK EN PSIGOLOGIE, **Stimuli wat aanleiding gee tot mistiese gewaarwordings** en MISTIEK EN NATUURWETENSKAP, **Die**



mistiese gewaarwording en die beoefening van natuurwetenskap.) Indien opvoeding dit nie doen nie, is opvoeding nutteloos. Opvoeding is om te leer om te groei, om te leer waarnatoe om te groei, om te leer wat goed en sleg is, wat gewens en ongewens is, wat om te kies en wat om nie te kies nie. Op hierdie gebied van intrinsieke onderwys dink ek dat die kunste, veral die wat ek genoem het, so na aan ons psigologiese en biologiese kern lê, so na aan hierdie biologiese identiteit is, dat eerder as om aan hierdie kursusse as 'n soort geklitste room of luukse te dink, hulle basiese ervarings in die opvoedkunde moet word. Ek bedoel dat hierdie soort opvoeding 'n kykie tot in die oneindige, tot in uiteindelijke waardes kan wees. Hierdie intrinsieke opvoeding kan sekerlik kunsonderrig, musiekonderrig en dansonderrig as kern hê. Ek dink dans is die een wat ek vir kinders sou kies. Dit is die maklikste vir kinders van twee, drie of vier jaar – net eenvoudig ritme. Sulke ervarings kan baie goed dien as die model waarmee ons miskien die res van die skoolleerplan kan red van die waardevry, waardeneutrale, doellose betekenisloosheid waarin dit verval het.

Maslow sê ook (1971, p. 186): As dit dan waar is dat die S-waardes (Kyk by **MISTIEK EN PSIGOLOGIE, *Humanistiese psigologie***) so noodsaaklik is soos vitamene en liefde, en as hulle afwesigheid jou kan siek maak, dan lyk dit asof wat mense vir duisende jare oor gepraat het as die religieuse of platoniese of rasonale lewe 'n baie basiese deel van die menslike natuur is. Die mens is 'n hiërargie van behoeftes, met die biologiese behoeftes aan die basis en die geestelike behoeftes aan die top. Anders as die biologiese behoeftes is die S-waardes egter nie hiërargies in en uit hulleself nie. Die een is so belangrik soos die ander, en elkeen kan gedefinieer word in terme van al die ander. Waarheid moet byvoorbeeld volkome, esteties, omvattend en, vreemd genoeg, snaaks in 'n Olimpiese goddelike sin wees. Skoonheid moet waar, goed, omvattend ens. wees. Indien die S-waardes almal definieerbaar in terme van mekaar is, weet ons uit faktoranalise dat een of ander algemene faktor hulle almal onderlê... Die S-waardes is nie aparte hope stokke nie, maar eerder die verskillende fasette van een juweel. Beide die wetenskaplike wat hom toewy aan waarheid en die advokaat wat hom toewy aan geregtigheid is toegewy aan dieselfde ding...

'n Interessante aspek van die S-waardes (p. 187) is dat hulle baie van die tradisionele digotomieë transendeer, soos selfsugtigheid en onselfsugtigheid, vlees en gees, religieus en sekulêr. As jy die werk doen wat jy liefhet en toegewy is aan die waarde wat jy die hoogste hou, is jy so selfsugtig as kan kom, en tog ook onselfsugtig en altruïsties. As jy waarheid as 'n waarde so jou eie gemaak het dat dit net so 'n deel van jou is soos jou bloed, sal, wanneer 'n leuen op enige plek op die wêreld vertel word, dit jou seermaak wanneer jy daarvan te wete kom. Jou omvange strek nou baie verder as jou persoonlike belangesfeer om die hele wêreld in te sluit. Indien 'n onreg gepleeg word teenoor 'n persoon in Bulgarye of Sjina, word dit ook gepleeg teenoor jou. Alhoewel jy nooit die betrokke persoon mag ontmoet nie, kan jy sy misleiding aanvoel as jou eie.

Dink aan die digotomie van religieus en sekulêr. Die vorm van godsdiens wat my as kind aangebied was het so belaglik voorgekom dat ek alle belangstelling in godsdiens laat vaar het en geen begeerte ervaar het om 'God te vind' nie. Tog praat my godsdienstige vriende, ten minste die wat anderkant die boerse siening uitgekome het dat God 'n vel en 'n baard het, van God op die manier wat ek oor S-waardes praat. Die vrae wat teoloë deesdae as van primêre belang beskou is vrae soos die sin of betekenis van die heelal en of die heelal in 'n rigting stuur of nie. Die soeke na volmaaktheid (Engels: perfection), die ontdekking en aanklewing van waardes is die essensie van die godsdienstige tradisie. En baie godsdienstige groepe begin openlik verklaar dat die uitwendige tooisels van godsdiens, soos om nie op 'n Vrydag vleis te eet nie, onbelangrik, selfs nadelig is, aangesien dit mense verwar met betrekking tot wat godsdiens werklik is, en

weereens begin om hulle in die praktyk maar ook teoreties aan die S-waardes te wy.

Mense wat die S-waardes geniet en hulle daaraan wy geniet ook hulle basiese behoeftebevredigings meer want die S-waardes heilig die behoeftebevredigings. Vir minnaars wat mekaar in terme van die S-waardes sien sowel as in terme van behoeftebevrediging, word seksuele gemeenskap 'n heilige ritueel. Om die geestelike lewe te leef, hoef jy nie vir tien jaar op die bokant van 'n pilaar te sit nie. Om in staat te wees om in die S-waardes te lewe maak op een of ander manier die liggaam en al sy aptyte heilig.

Indien ons die wakkermaak en verwesenliking van die S-waardes as 'n meerdere opvoedingsdoel sou beskou, wat maar net 'n ander aspek (p. 188) van selfaktualisering is, sal ons 'n groot florerings van 'n nuwe soort beskawing sien. Mense sal sterker wees, gesonder, en tot 'n groter mate verantwoordelikheid vir hulle lewensloop aanvaar. Met groter persoonlike verantwoordelikheid vir jou persoonlike lewe, en met 'n verstandige (Engels: rational) stel waardes om jou in jou keuses te lei, sal mense begin om aktief die samelewing waarin hulle hulle bevind te verander. Die beweeg na psigologiese gesondheid is ook die aanloop tot geestelike vrede en sosiale harmonie.

Mistiek en die omgewing

Om hulle eie standpunt dat nie-dualisme die waarheid aangaande realiteit blootlê te steun, beroep diep ekoloë hulle dikwels op kontemporêre wetenskaplike tendense wat verby atomisme, meganisme, die mensheid-natuur dualisme en reduksionistiese materialisme lei en die weg open vir die verstaan van natuurlike prosesse as innerlik verwante, holistiese gebeure. Naess meen egter (Zimmerman 1993, p. 262) dat diep ekoloë in gedagte moet hou dat wat wetenskaplikes bedoel met die 'innerlike verwantskap' van gebeure nie noodwendig (outeur: *beslis* nie) dieselfde is as wat Boeddhiste met leë, vanself verskynende fenomene bedoel nie. Buitendien kan wetenskaplike gevolgtrekkings aangaande die onderlinge verbande tussen dinge nie uit sigself na die 'medelye' (van Boeddhisme en Naess) of na die 'sorg' (van Heidegger) om 'dinge in vrede te laat' lei nie. Wat vir sulke medelye of sorg (Zimmerman 1993, p. 263) nodig is is *direkte insig* in die verwantwees van dinge, insig wat die innerlike struktuur van die een 'persoon' wat die *gawe* van insig ontvang het *transformeer* (kursiverings deur outeur).

Die vraag van of en hoe die tegnologiese transformering van die natuur teengestaan moet word, word deur die volgende vraag gekompliseer: Verskaf 'n fenomenalistiese ontologie en die leer van *anatma* (geen bestaan van die self, geen essensie nie) 'n basis vir die kriticisering of bekamping van die tegnologiese ontsluiting van entiteite? Volgens die outeur sekerlik nie – dit is nie genoeg met die redelike verbind en dus nie sterk genoeg daarvoor nie. Die nadraai van 'n fenomenalistiese ontologie is die *laissez-faire*, die *much ado about nothings*, die wortellose epifenomene of lewende spoke van die postmodernisme. Toe Heidegger gepraat het van die selfbeperkende gedrag van plante en diere het hy volgens Zimmerman bedoel dat lewende dinge hulleself organiseer en voortplant in ooreenstemming met perke wat glad nie 'n funksie is van die historiese (en dus evolusionistiese – outeur) wêreld waarin bome en bye 'toevallig' (aanhalingstekens deur outeur) ontsluit is nie. Vermoedelik skend die moderne tegnologie hierdie selfbeperkende vermoë – 'n vermoë wat lyk asof dit 'essensieel' of ten minste 'eie' aan die organismes onder bespreking is – deur die organismes soos masjiene te behandel. Maar tog, Heidegger, soos die Boeddhiste en Naess, verwerp ook die begrip essensie. Wat is dan verkeerd met die tegnologiese ontsluiting van dinge?

Heidegger sou antwoord dat 'n selfverbergende dimensie eie aan dinge is, 'n dimensie

wat hy 'aarde' genoem het. Vir die oplossingsvermoë van die lense van ons denkkapparaat bly hierdie 'aarde' altyd tot 'n mate uit fokus, veral vir die berekenende ontsluiting van die moderne tegnologie. Tog kan die 'wet van die aarde' ook nie verstaan word as 'n 'grond' vir dinge soos ewige essensies verstaan word nie. Die status van 'aarde' in die denke van Heidegger behoef dus verdere opheldering. (Zimmerman 1993, p. 263)

Wat die tegnologiese ontsluiting van dinge aangaan, redeneer Boeddhiste dat selfs al sou alle wesens bloot tydelike, ervaarbare gehele of *Gestalten* wees, hulle nietemin kan voel. Dit is verkeerd om, met die hopelose tegnologiese soektog wat streef na onsterflikheid, almagtigheid en permanentheid van die ego, gevoelige wesens pyn op te lê. Omdat sommige wesens blykbaar meer 'gevoelig' is as ander, beklemtoon baie Boeddhiste dit dat die lyding van mens en dier versag moet word. Maar Boeddhiste bly ook daarby dat aangesien alle wesens verwant is, gevoel nie tot sekere soort wesens beperk kan word nie, veral wanneer die beperking aanleiding gee tot 'n hiërargiese skema wat die baasspeel van sekere entiteite oor ander regverdig. Dit is duidelik dat kwessies aangaande watter tipe lyding mense nie-mense mag laat ondergaan ten einde hulleself van voedsel, kleding en behuising te voorsien belangrik en netelig is (Zimmerman 1993, p. 263).

Volgens die outeur is dit reeds deur nog maar net van wetenskaplike gegewens gebruik te maak al nie meer 'n probleem nie. Eerstens mag die mens geen dier (moenie vergeet dat die mens biologies ook 'n dier is nie!) pyn of lyding laat ondergaan nie omdat die dier senuweestelsel, insluitende waarneming, gevoel en begripsvermoë reeds te hoog ontwikkel is. Tweedens is plante basies in die voedselketting. Om te lewe is mense en diere van plante afhanklik. Dit is noodsaaklik dat die mens onmiddellik afsien van die bloedvergieting- en abattoir-skakel in sy voeding en direk van plante leef indien hy wil hê dat die aarde nie verder op hom moet wraakneem nie. Indien die Boeddhiste dan nog sou protesteer dat plante ook gevoelig is, is die outeur se weerwoord dat plante dikwels baie moeite doen om hulle vrugte vir die mens aantreklik te maak sodat laasgenoemde kan help met die saadverspreiding en voortlewing van die plante. Die Boeddhiste kan dus maar net vrugte eet. Hulle het die plante se toestemming en dit sal hulle boonop blakend gesond maak. Om verder aan die *much ado about nothing* deel te neem: Indien plante se takke en sade lewe, lewe klippe ook (hulle kristalliseer uit magmas), en dan sal die Boeddhiste moet lig loop as hulle nie die klippe en grond wil seermaak nie. Vir die sensitiewe persoon wat nie daarvan kan afsien om diere te eet nie is daar egter redding in die vorm van 'n ritueel, wat in isolasie, sonder iemand anders se teenwoordigheid, voltrek moet word: Hy of sy moet (1) 'n offerplek kies of voorberei – 'n belangrike stap wat volkome bewus en wetend gedoen moet word (2) met oë wyd oop reguit in die offerdier se oë kyk (3) die offerdier seën (4) die offerdier persoonlik met 'n mes doodmaak, en (5) dan kan die persoon maar die dier gaan eet en sal ook nie weer aandadig aan verdere bloedvergieting wees nie. Vir onsensitiewe mense wat vleis eet is daar geen genade nie; Syn sal ten volle op hulle wraak neem.

Die Boeddhisme, Heidegger en Naess redeneer dat deur die illusie van permanente selfheid, soos 'n ballon deur dit te prik, te laat bars, die mens sal bevry van die waansinnige najaag van algehele kontrole (Zimmerman 1993, p. 264), en dus die oplê van lyding aan ander sal verlig. Dit is volgens die outeur dan ook 'n ritueel wat die individu kan probeer om van sy eie-ek ontslae te raak. Sit die onopgeblaasde ballon op 'n tafel neer, lê jou handpalm daarop en sê hard en duidelik: *Dit is my ego*. Blaas die ballon styf op, bind dit toe (laasgenoemde is 'n stap

wat nie uitgelaat mag word nie – dit moet behoorlik toegebind word) en prik die opgeblaaide ballon met ‘n naald. Om bevry te wees van die illusie van egosentrisme skenk, volgens die outeurs, aan die mens die innerlike vryheid om spontane medelye met ander wesens, menslik sowel as nie-menslik, te hê. Jy ‘laat dinge wees’ nie met die oog op enige uiterlike doel nie, maar eenvoudig uit ‘n diepgaande vereenselwiging met alle dinge. Die outeur wil darem net van die ballonprikker weet: wat van die algehele gebrek aan kontrole nadat dit geprik is? Dit is soos ‘n atoombom. Miskien is dit beter om die oorspanne ballonne maar net ‘n bietjie langs die regte kanale te laat afblaas. Hulle gaan tog buitendien vanself bars as hulle nog meer opgeblase word.

Aanraking van die dood

Net raaklings oor my hare het gestryk
die wind van Sy vleuelslag, en Sy skaduwee
was koelte rondom my; ek kon nie kyk
of Hy vernietiging of lewe gee,
ek kon geen laaste dapper woorde vind;
ek’t net gebuig, en óm my was ‘n wand
van vrees, tot ek kon luister, glad verblind,
hoe hy vér weggeruis het oor die land.
Maar toe die vrees gewaai het van my oë,
het alles nuut gestaan, van vreemde smart
deuraar en diep verbind deur alle tyd;
groot liefde was in my, en mededoë,
en wete van die duistre in ons hart,
want alles was deurweek van sterflikheid.

Opvallend is die simpatie-deur-die-besef-van-tydelikheid-van-alle-dinge in die sekstet. Let ook op die ‘wete van die duistre in ons hart’, met ander woorde: die wete dat ons nie weet nie. Die outeur weet ook nie of Van Wyk Louw hierdie gedig geskryf het voor of na hy Heidegger gelees het nie. Dit is egter seker dat hy baie filosofie gelees het. Miskien was hy in hierdie gedig deur Heidegger beïnvloed.

In die postmoderne wêreld soos gevisionaliseer deur diep ekoloë (Zimmerman 1993, p. 264) en ander radikale omgewingsmense, sou die dors na kennis getemper wees deur die wysheid wat geassosieer is met liefdevolle welwillendheid teenoor alle dinge. Om die holistiese siening van die lewe soos gekoester deur Heidegger, die Boeddhisme en Naess – ‘n siening wat die mensheid desentraliseer en sorgsaamheid teenoor alle wesens beklemtoon – te implementeer, sou egter ‘n ontsaglike transformasie verg...Maar alle radikale omgewingsmense stem saam dat die mensheid ‘n nuwe selfsiening nodig het wat die mens-natuur dualisme, sowel as die soort antroposentrisme wat die sorglose eksploitasie van die natuur regverdig, sal elimineer. Volgens die outeur sal alleenlik om die ballon van permanente selfheid met skerp insig te prik en die mensdom met gepaste woorde te desentraliseer nie die gewenste effek hê nie. Heidegger se stelling dat ‘net ‘n God ons nou kan red’ lê nader aan die waarheid. Op hierdie stadium het die Westerse mens reeds so gemaksugtig geword, so tevrede om ‘n paar treë te loop om sy opgewek-gekleurde inkopies te doen, saans met ‘n gevoel van veiligheid deur sy televisie te sit en kyk hoe bomme in ander lande of in die middestad ontplof, en toe te laat dat vreemde mediese preparate hom as ‘n stuk asemhalende protoplasma net aan die gang hou, dat radikale filosofieë alleen net

‘n interessante en impotente nuwigheid sal wees. Indien enkelinge hulle nie op die mistiese weg begewe, met God verenig word en dit dan inspirerend soos ‘n suurdeeg deurwerk sodat ander dit ook doen nie sal die afdraende pad net toeneem. Eintlik het die mens het baie min beheer daarvoor. Gedetermineerdheid kan help maar is op sigself nie genoeg nie. Slegs die genade van ‘n mistiese gewaarwording kan dit skenk.

Samevattend kan genoem word dat Plato hom sy lewe lank die ideaal van die sedelike verwerkliking van die idee voor oë gehou het. Sy etiese beskouings het, hoe rasideel ookal, ‘n sterk mistiese inslag. Die idee van die goeie is die hoogste in die hiërargiese ryk van norme, onttrek sig aan elke definisie en is as die hoogste beginsel van alle syndes die grond van die verstaanbare. Verder stel alle mistiese weë dit nie as voorwaarde dat die mens ten einde die doel van sy bestaan te bereik eers ‘n diepgaande sedelike verandering moet ondergaan nie. Enige voorwaarde om by die Absolute uit te kom, neem die plek van die Absolute in. Die mistiese gewaarwording maak eerder goedgevoel moontlik. Indien die ‘spontane’ mistiese gewaarwording egter wegbly sal een van die mistiese weë, waarvan die weg van die sedelikheid een is, maar gevolg moet word. Hierdie sedelike transformering het ‘n positiewe en ‘n negatiewe aspek. Laasgenoemde is die suiwering van onetiese optrede. Daar is gesê dat nederigheid of die afwesigheid van hoogmoed of selfgelding die fondament van alle deug is. Om die gevaar van die verleidelikheid van die wêreld die hoof te bied, moet onverbondenheid geleer word. Aldus ontstaan askese en kloosterwese in die Hindoeïsme, Boeddhisme, Taoïsme en Christendom. Die positiewe aspek van sedelike verandering is universele liefde. Ten diepste is liefde die manifestasie van die mens se goddelike of hemelse natuur, die vrug van Godrealisasie of van deelname aan die goddelike Liefde wat uitvloei na almal.

Nihilisme is Nietzsche se naam vir die verlies aan betekenis of rigting in die mens se lewe. Heidegger sien die moderne nihilistiese toestand as die afwesigheid van ‘n god en ‘n teken van die allergrootste gevaar. Hy vrees die moontlikheid dat elkeen eenvoudig gesond en gelukkig kan word en totaal vergeet dat hulle ontvangers van die verstaan van Syn is. So ‘n vergeet van ons vergetelheid van Syn sou die donkerste nag van nihilisme wees. Die outeur is van mening dat so iets wel skokkend en ontwrigtend sou wees, maar ook positief in die opsig dat dit tog seldsame individue wat nog iets soos ‘n verlange na die volmaakte en ‘n gewete het dwing om eers die saak met hulle eie geestelikheid reg te maak voor hulle ook bloot begin oorlewe. Die vergeet van die vergetelheid van Syn het nog nooit absoluut die oorhand gekry nie. Volgens Kierkegaard word jy geroep tot persoonlike, konkrete betrokkenheid – by óf ‘n persoon óf ‘n saak – en wanneer jy jou omskryf in terme van jou toewyding daaraan verkry jou wêreld erns en betekenis. Dit is volgens die outeur ook wat profete, mistici en ander geroepenes doen wanneer hulle antwoord op die oproep van God.

Wat sosiale hervorming betref, moet ons volgens Radhakrisjnan, indien ons wil ontkom aan toenemende chaos wat veroorsaak word deur die ontwikkeling van wetenskap en tegniek, ‘n nuwe orde vind, gebaseer op mistiek en die mistiese gewaarwording wat gemeenskaplik aan alle religieë is. Borchert brei uit op die mistiese teenkultuur wat soms vorm indien die hoofkultuur vir te veel individue onaanvaarbaar word. Volgens hom is mistiek nie meer vandag uitsluitlik die gebied van die mistikus nie. Laasgenoemde is ook nie ‘n superpersoon nie maar ‘n wegbereider wat ‘n sekere aspek van die lewe op sy eie lewenswandel van toepassing maak. Pioniers soos hierdie is nodig vir ‘n gesonde kultuur. ‘n Suiwer mistiese kultuur sal egter ook ‘n arm en beperkte kultuur wees. ‘n *Mistiese kultuur* of *mistiese teenkultuur* het sy wortels in die mistiese gewaarwording, maar word geskep en onderhou deur mense wat, sonder dat hulle noodwendig ‘n mistiese gewaarwording van hulle eie gehad het, in een of ander vorm van

mistiek die nastrewing van die hoogste kultuurwaardes sien. Maslow meen dat indien ons die wakkermaak en verwesenliking van die S-waardes (synswaardes, wat nou met mistiek saamhang) as 'n meerdere opvoedingsdoel sou beskou, ons 'n groot florering van 'n nuwe soort beskawing sal sien.

Wat die verband tussen mistiek en die omgewing betref, kan volgens Zimmerman wetenskaplike gevolgtrekkings aangaande die onderlinge verbande tussen dinge nie uit sigself na die 'medelye' (van Boeddhisme en Naess) of na die 'sorg' (van Heidegger) om 'dinge in vrede te laat' lei nie. Wat vir sulke medelye of sorg nodig is is *direkte insig* in die verwantwees van dinge, insig wat die innerlike struktuur van die een 'persoon' wat die *gawe* van insig ontvang het *transformeer* (kursiverings deur outeur). 'n Fenomenalistiese ontologie en die leer van *anatma* (geen bestaan van die self, geen essensie nie) verskaf volgens die outeur nie 'n goeie basis vir die kritisering of bekamping van die tegnologiese ontsluiting van entiteite nie.



G. OORKOEPELENDE BESKOUINGS

DIE SIN OF WAARDE VAN MISTIEK

Die sin, waarde of doel van 'n persoonlike mistiese gewaarwording

'n Mistiese gewaarwording word baie hoog gewaardeer deur die persoon wat dit ervaar. 'n Enkele kragtige mistiese gewaarwording kan meteens aan die uitsigloosste of gefrustreerdste bestaan die hoogste sin verleen. Die persoon wat die gewaarwording ondergaan het se siening van sy lewe verander ingrypend. Hy sien nou die oorfloedige goedheid, waarheid of skoonheid van die synde raak. Die hoogste van hierdie waardes vind hy, dikwels as 'n enkele geïntegreerdheid – wat hy nie goed kan beredeneer nie, tydens sy mistiese gewaarwording. Die inhoud van die mistiese gewaarwording is dikwels op sigself die hoogste skoonheid, goedheid en waarheid. Hy het nou ervaar hoe aseïteit en geestelike vryheid is, en dit maak hom sekerder van homself. Na 'n sekere tyd neem die intense nawerking van die mistiese gewaarwording af, en dan begeer hy nog 'n mistiese gewaarwording, sodat hy weer vars skoonheid en waarheid en goedheid kan ervaar. Maar as die mistiese gewaarwording wegbly, besef hy dat hy met alle mag aan daardie een gebeurtenis moet vashou, omdat hy op daardie oomblik so helder gewet het wat die sin van die lewe is. Hy begin al duideliker insien watter invloed dit op sy lewe het en bring sy wil in ooreenstemming met wat uit die mistiese gewaarwording voortspruit. Omdat die Absolute soveel goedheid en waarheid en skoonheid in sy lewe gebring het, omdat hy verstaan wat dit aan hom doen, weet hy nou dat hierdie waardes die moeite werd is en sin het, en gaan hy ook uit sy eie probeer om hulle na te jaag. Al ondergaan hy ook geen verdere mistiese gewaarwordings nie, bly hy die res van sy lewe die waardes verwerklik wat toe tot hom gekom het. Hy bring uiteidelik sy hele veelvoudige lewe in ooreenstemming met die ondeurgrondelike eenvoud van die Absolute.

Plotinus (vertaling 1952, p. 338) sê in sy Sesde Enneade, Traktaat VII, 34: Gestel dat die siel haar doel bereik het: die hoogste het tot haar gekom, of eerder sy teenwoordigheid aan haar geopenbaar...sy het gesien dat daardie teenwoordigheid hom skielik in haar manifesteer, want daar is niks tussen hulle nie: hier is nie langer 'n dualiteit nie maar 'n twee in een; want solank as wat die teenwoordigheid aanhou, gaan alle verskil tot niet... die siel is nou nie meer verder daarvan bewus dat sy in 'n liggaam is nie en sal geen vreemde naam aan haarself gee nie, nie 'mens' of 'lewende wese' of 'wese' of 'alles' nie; enige waarneming van sulke dinge val weg; daarvoor het die siel nog tyd nog smaak...Eenmaal Daar sal sy Dit vir niks in die heelal verruil nie; al sou iemand ook die ganse hemel aan haar wou gee; want daar is niks hoër as Dit nie, niks beters nie; bokant Dit kan 'n mens nie gaan nie; alles wat verder oorbly, hoe verhewe ookal, lê op die afdraende pad: haar oordeel is perfek en sy weet dat dit Dit is waarna sy gesoek het, dat daar niks hoërs is nie. Hier kan daar geen misleiding wees nie; waar sal sy wat waarder as die waarheid is vind? En die waarheid wat sy bevestig, dit is sy self; maar al die bevestiging kom eers later en is nou stil. In hierdie geluk weet sy sonder enige wanvoorstelling dat sy gelukkig is; want hierdie is geen bevestiging deur 'n opgewonde liggaam nie maar deur 'n siel wat weer geword het wat sy in die tyd van haar vroeë vreugde was. Alles wat sy nog van oudsher verwelkom het – posisie, mag, besittings, skoonheid, kennis – spreek sy haar minagting voor uit soos sy nooit sou kon doen as sy nie iets beters gevind het nie; verbind Hiermee kan sy geen ramp vrees of selfs daarvan weet nie; laat alles om haar maar in duie stort, sy sal dit aanvaar net om volkome met Dit te wees, so groot is die geluk wat sy gevind het.

Volgens Tuckwell (1915, p. 289 en 290) is die mistiese gewaarwording die sin en doel van die hele ewolusieproses. Hy bring dit in verband met die *élan vital* van Bergson.

Die sin, waarde of doel van mistiek in die algemeen

Volgens die outeur is die waarde van 'n studie en kennis van mistiek dat dit aantoon dat daar verskillende weë na die Absolute is en nie net een nie. Iemand wat nie 'n introvert is nie en selfondersoek moeilik vind kan die weg van aksie volg. Iemand wat 'n gevoelsmens en nie seker van haar dinkvermoë is nie kan die weg van toewyding volg en as sy ook nie van godsdiens hou nie haar met die estetiese besig hou en daardeur nogtans uitkom by wat blywende tevredenheid sal gee. Iemand wat nie van interpersoonlike gevoelens hou nie of dink dat hy geen estetiese sin het nie kan hom besig hou met objektiewe studie, met filosofie of wetenskap. Daar is soveel moontlikhede as wat daar individue is.

Dit bring jou ook tot die besef dat leringe, rituele en geloofsoortuigings wat met die eerste oogopslag baie botsend voorgekom het moontlik 'n gemeenskaplike oorsprong kan hê, selfs uit identiese gewaarwordings kan ontplooi. Dit skep verdraagsaamheid en lei dikwels tot basiese eensgesindheid. Dit is nie nodig dat aanhangers van ander religieë tot Islam bekeer hoef te word nie. Hulle het hulle reeds gekeer tot hulle eie religieë wat dieselfde verlossingsmoontlikhede bied. Dit is nie eens nodig dat elke mens met 'n bepaalde religie moet identifiseer nie. Filosofie, kuns, die tegnologie, sport, die ewolusieleer, 'n pos in die Staatsdiens of ontspanning in die berge bied ook groot moontlikhede. Om nie eens van 'n terminale siekte of 'n liggaamsgebrek te praat nie. Hy wat geestelik rein is, is waarlik volkome rein en word nie deur die sekondêre ontstel nie.

Alles hang van die individu se benadering en gesindheid af. Indien jy byvoorbeeld die Christendom of die Staatsdiens verkeerd benader kan dit jou maklik in die hel laat beland. Vroeër is koelbloedige moordenaars opgehang. Dit was vir hulle 'n groot hulp, want niks minder radikaal is in staat om hulle met die Absolute te konfronteer nie. Die Japanse selfmoordvlieëners van die Tweede Wêreldoorlog het glad nie omgee om hulle opdragte uit te voer nie aangesien dit 'n vinnige manier was om in die hemel te kom. Die syn is deurdring van en een met die Absolute wat nie-twee is, dit is onontwykbaar, dit kom tot jou wat jy ookal doen en waar jy ookal gaan. Dit besoek jou watter moontlikheid jy ookal by die kruispad kies. Indien al die heilige boeke van die wêreld verbrand of vernietig sou word, sal net soveel beteres dadelik geskryf word. Nee, dit word in elk geval gedoen.

Die wisselwerking tussen mistiek (of 'n mistiese leer) en 'n eensgesinde groep (of gemeenskap), wanneer 'n begaafde mistikus aanvanklik daarin geslaag het om sy mistiese gewaarwordings aan 'n aantal ontvanklike dissipels oor te dra, kan verken word deur die opkoms, bloei en verval van groot religieë na te gaan. Die verband tussen mistiek en 'n gemeenskap word verder in **MISTIEK, DIE SOSIALE LEWE EN DIE OMGEWING**, veral **Mistiek en sosiale hervorming** aangetoon.

Radhakrishnan sê die volgende betekenisvolle woorde (1939, p. 294): Mistiek is gebaseer op verifieerbare waarheid en nie op die korrekte oplossing van geloofsverleenthede nie. Dit opponeer nie wetenskap en rede nie. Dit is nie van afgelope of toekomstige gebeure afhanklik nie. Geen wetenskaplike kritiek of geskiedkundige blootlegging kan dit weerlê nie, want dit is nie afhanklik van onmoontlike wonders of eenmalige historiese openbarings nie. Dit het geen verbondenheid tot die outentisiteit van enige dokumente, of die waarheid van enige verhale aangaande die begin van die wêreld, of profesieë aangaande sy einde nie. Die enigste verweer daarvan is die getuienis van die gees.

Mistiek en etiek

Volgens Huxley (1946, p. 192) is, vir die Perenniale Filosofie (mistiek), die goeie die aparte self se konformerings met en uiteindelik annihilasie in die heilige Grond wat syn daaraan gee, terwyl kwaad die intensivering is van apartheid, die weiering om te weet dat die Grond bestaan. Anders gestel is volgens die outeur kwaad dan die miskenning en poging tot ontduiking van die Absolute.

Sommige mistici identifiseer kwaad met onkunde. Volgens Spencer (1963, p. 331) – en dit geld volgens die outeur veral vir die ouer en antieke mistici wat uit ‘n gevestigde religieuse tradisie na vore gekom het – word iemand se mistiese gewaarwordings altyd deur hom ervaar as ‘n ontwaking tot waarheid en realiteit. Die mistikus is die persoon wat visie het, tot geestelike verligting gekom het, realiteit verstaan soos dit werklik is. Die wat nie deel daaraan het nie is tot ‘n mindere of meerdere mate onderworpe aan blindheid, onwetendheid, illusie. Die begrip *maja*, soos geformuleer deur Sjankara verteenwoordig die uiterste ekspressie van hierdie houding. Die ekstatische ervaring waartydens iemand nie langer van homself of die wêreld bewus is nie word hier as die uitsluitlike standaard van realiteit geneem; daar is (p. 332) hoegenaamd geen ander realiteit as die ongedifferensieerde Een nie. Dit is die standpunt wat ook deur sommige van die Soefiete ingeneem word.

Oor die algemeen aanvaar die mistici ‘n minder ontoegewende monisme. Terwyl die opperste realiteit tot die Een alleen behoort, is daar in die hoër wêreld, of wêrelde, differensiasie sonder verdeling of skeiding. Vir Plato is die Vorms, aangesien hulle van die Goeie afkomstig is, self ewig. Net so kom vir Plotinus *nous* en die *noeta* ewiglik uit die Een voort. Maar wat van tyd en ruimte en die fisiese orde? Wat van mensesiele in hulle geskeidenheid van mekaar en van God? Vir Plato is die wêreld soos ons dit ken ‘n skadu-wêreld; dit het geen absolute realiteit nie, maar tog is dit ook nie eenvoudig ‘n algehele illusie nie. Net so het vir Plotinus die wêreld van die Natuur uitgestraal uit die wêreld van *nous* en het dit dus ‘n mate van realiteit, maar dit is die Ewige alleen wat waarlik is. Die geskeidenheid van siel van siel en van lewe van lewe, wat die sfeer van die eindige kenmerk en die wêreld vol konflik maak bestaan slegs op die oppervlakte. Wanneer ons deurdring tot die dieptes van syn verdwyn dit. Laat ons Ramanoedja van Indië met hierdie opvatting vergelyk. Hy verwerp Sjankara se leer van *maja*, maar beaam dat *avidja* of onkunde die oorheersende feit in die lewe van die mens is. Die mens is soos ‘n jong prins wat tussen vreemdelinge grootgemaak is; hy is onbewus van sy oorsprong en sy ware aard. (Plotinus gebruik basies dieselfde analogie.) Die mistici aanvaar dus oor die algemeen dat ons nie onself kan ken soos ons waarlik is nie, en dus nie die ware aard van syn kan ken tensy ons ons innerlike eenheid met God ken nie.

Die mistici stem dus oor die algemeen saam dat kwaad of boosheid in onwetendheid of blindheid gewortel en dus eintlik negatief van aard is. Dit is ‘n ontkenning van die eenheid van lewe, ‘n verlies van die ware krag en vryheid van die siel, ‘n handhawing van die laer, denkbeeldig geskeie self. Mistici is intens bewus van die beperkings van lewe in die liggaam, en hulle beskou soms die fisiese liggaam en die wêreld van die sintuie as ten minste die naasliggende oorsaak van kwaad. Vir die Gnostici is die materiële wêreld self reeds die gevolg van ‘n Val, en wel van die eon Sophia; verlossing lê in die bevryding van die goddelike vonk in die mens, of sekere mense, uit die sfeer van die materie en die terugkeer daarvan na God. Vir die Manicheërs en die Kathari is stof of materie ‘n krag van blinde begeerte, ‘n manifestasie (p. 333) van die Mag van Duisternis wat in ewige konflik is met die goddelike Mag van Lig. Onder die Hermetiste word die primordiale Val in die *Poimandres* voorgestel as die van die hemelse Mens, wat sy hemelse inbors verloor het deur sy verbintenis met die Natuur. Vir die Hermetiste is bese



eienskappe oor die algemeen 'die irrasionele teisterings van stof' waarvan die siel bevry moet word. Plotinus leer dat kwaad ontstaan in die loop van die beliggaamde lewe, deur die binnegang van die siel in stof, waardeur dit gevange gehou word binne 'n enkele bestaansvorm, sodat die siel sy goddelike natuur vergeet en die liggaam wat sy dienskneg behoort te wees toelaat om hom te oorheers. Plotinus verwerp die gnostiese siening dat die materiële wêreld wesenlik boos is, en beskou dit as 'n goddelike skepping ten spyte van die noodwendige onvolmaaktheid daarvan. Die volheid van die lewe kan slegs in die hoër wêreld bereik word, maar dit is tog moontlik om terwyl ons in die liggaam lewe die beperkings daarvan te transendeer. Onder die Joodse mistici word die Val langs Gnostiese lyne geïnterpreteer. Die Val vernietig die ongebroke eenheid van die mens en alle dinge in God deur die materialisering van die heelal, en presipiteer verdeeldheid en onenigheid. Daar is ook in die *Zohar* die opvatting, later vertolk deur Boehme, dat disharmonie tussen die *Sefirot* (die tien ligte) of goddelike kwaliteite ontstaan het deur die skeiding van *Din* (Oordeel of Verstand), ook genoem *Ghevoera* (Krag), en *Gesed* (Liefde of Genade). *Din* het losgebreek uit die goddelike lewe en is getransformeer tot die wêreld van Sataniese magte. In Luria se leer van die Breek van die Kruike (wat die bevatters van die ligte is) het ons nog 'n opvatting van Gnostiese affiniteit wat ontwerp is om rekenskap te gee van die ontstaan van kwaad deur die werking van bo-aardse magte. Beide in die *Zohar* en in Luria het ons met die gedagte van die Verbanning van die Sjekina (inwonende manifestasie van God) die idee dat kwaad nie net die eenheid van die Natuur en die wêreld van die mens aantast nie, maar ook die goddelike wêreld self. Gepaard hiermee gaan die opvatting, in die moderne tyd gedeel deur die Gassidim, dat dit die mens se taak is om 'n aktiewe rol te speel, veral deur die beoefening van mistiese gebed, in die herstelling van die eenheid en harmonie beide in die heelal en in die goddelike lewe.

DIE PERENNIALE FILOSOFIE

Dit is nie die doel van hierdie hoofstuk om nadat die nodige voorbereidings in die voorgaande hoofstukke getref is nou 'n gedetailleerde perenniale filosofie aan te bied nie. Die naam van die tesis is nie Die Perenniale Filosofie nie. Die idee van 'n Perenniale Filosofie word bespreek omdat dit 'n nodige en passende sluitstuk vir 'n Filosofiese Verantwoording van Mistiek is.

* * *

Radhakrishnan (1953, p. 444) sê: Wanneer die mens na homself, die versteurings van sy self en die onverstaanbare magte wat hom beheer kyk, voel hy onseker van homself, geestelik ontsteld, tot die dood toe siek.

Daar is geen ongelukkigheid wat erger as verdeeldheid is nie. Ons kan nie in hierdie verdeelde toestand gerus voel nie (p. 445). Ons smag na vervulling, na verlossing uit die val. Ons moet uitreik tot anderkant die grense van hierdie tweevoudige, verdeelde bewussyn. Die eeue-oue uitroep is op ons lippe: 'Lei my van die onwerklike na die werklike, lei my van die duister na die lig, lei my van dood na onsterflikheid.' Intellektuele bewustheid het die wonde toegedien; volle kreatiewe bewustheid moet die wonde heel. Indien ons op die vlak van intellektuele bewustheid bly, indien ons tevrede met onself en die wêreld is, is ons eenmaalgeborenes. Ons lewens sal gemaklik, onvoorbedag, doelloos wees. Die tweemaalgeborenes is diegene wie se komplekse en vurige persoonlikhede op die wiel van twyfel en geestelike krisis gebreek word en dan opnuut saamgevoeg, verlewendig en geïntegreer word.

Deur die aanwending van sy intellektuele bewustheid is die mens in staat om te onderskei tussen subjek en objek. Die mens, 'n produk van die natuur, onderhewig aan die noodsaaklikhede daarvan, verplig deur sy wette, gedryf deur sy impulse, is nogtans 'n nie-natuur, 'n gees wat buite die natuur staan. Die mens het die moontlikheid tot selftransendensie. Hy kan van homself 'n objek maak en toon verwantskap beide met die wêreld van die natuur en met 'n wêreld buite die natuur...

Heidegger maak 'n verskil tussen Syn en bestaan. Indien die mens nie daarin slaag om die grense van sy blote bestaan te transendeer nie, is hy verdoem tot dood en niksheid...Die ervaring van ang is die ervaring van die probleem of hy tot Syn sal kom of nie, of hy niksheid uit die weg sal ruim, by dit verbykom en of niksheid hom uit die weg sal ruim. Wanneer die individu hom van die empiriese onttrek, wanneer hy tot die sentrum deurdring, wanneer die objektiewe wêreld wegval, bevestig hy die realiteit van gees wat nie 'n objek is nie, wat nie 'n tydelik bestaande is nie, wat, hoewel in tyd, nie daarvan is nie. Hy besef dan dat tyd nie alles is nie, dat dood nie alles is nie, dat dit moontlik is om die hardnekkigheid van tyd te omseil en met die Boeddha of die Christus te sê: Ek het die wêreld oorkom. Die mens se bewustheid van sy eindigheid en tydelikheid impliseer sy bewustheid van ewigheid. Deur die bitter betekenis van niksheid in die gesig te staar, kom hy tot kennis van die Syn waarin bestaan woon.

Terwyl Heidegger van Syn en bestaan, van ewigheid en tyd praat, benader Kierkegaard die probleem van die morele kant af. Die stryd tussen self en self is nie moontlik tensy ons die verlange na die goeie en die opstand daarteen as behorende tot dieselfde individu sien nie. Die aangevoelde weerspreking is slegs moontlik deur die realiteit wat bokant die onenigheid is (p. 446). In die etiese lewe strewe ons daarna om gees te verwerklik, en dus om ons natuur te vermenslik. Die moontlikheid van die misbruik van vryheid wat volgens Kierkegaard die bron van ang is, toon die wanverhouding van die self tot sy eie self. Die ang kan net verwyder word

deur herintegrasie. Die self moet gegrond word in sy eie ware wese. Die skeppende handeling tot vryheid is net moontlik wanneer iemand deur die noodsaak van die natuurlike wêreld gebreek het. Die mens is in staat tot twee benaderings, die een waardeur hy saamgesleep word in die vloei van tyd en geskiedenis en die ander waardeur hy dit transendeer en bokant die gewone oorsaaklike verloop gelig word. Dit is die druk van die realiteit wat die ontevredenheid en die soektog ontlok. Daar is stadiums in die mens se pelgrimstog deur die lewe. Die analise van die haglike situasie waarin hy hom bevind bring die feit van God as Syn en God as Volmaaktheid na vore.

Die menslike lewe wat verlig of geïllumineer is, is gees – die stem van lewe, van waarheid en van skoonheid. Wanneer die mens rasonele denke op die empiriese data van die wêreld en sy self laat inwerk, word die bewustheid van ‘n Opperste wat Suiwer Syn en Volmaakte Vryheid is bereik. Maar daar kan teengewerp word dat dit net ‘n onvermydelikheid van die denke is, net ‘n hipotese, hoe geldig ookal. Maar daar is ‘n antieke en wydverspreide tradisie dat ons direk en onmiddellik van die Ewige Wese gewaar kan word. Wanneer die Oepanisjade van gnosis praat, wanneer die Boeddha praat van verligting, wanneer Jesus van die waarheid praat wat ons sal vrymaak, verwys hulle na direkte geestelike gewaarwording van die Opperste waarin die gaping tussen kennis en syn oorbrug word. Volgens Smith (1931, p. 1) handhaaf mistiek die mening dat die siel God kan ken omdat dit self deel het aan die Goddelike natuur. Slegs as daar iets reëls in die natuur van die self is kan dit hoop om die Realiteit te ken, en dus het mistiek altyd aanvaar dat daar in die siel ‘n ‘innerlike lig’, ‘n Goddelike vonk is wat na hereniging met die Ewige Vlam soek... Alle mense het dus, hoe die beeld ookal geskend is, in die dieptes van hulle wese deel aan daardie Goddelike lewe wat die hart van die heelal vorm. As die siel wesenlik verwant aan God is, is God wesenlik verwant aan die siel. Die mistikus kom tot die besef dat God die fondament van die siel se wese vorm, en die siel se gewaarwording van sy eie essensie is trouens die gewaarwording van sy eenheid met die essensiële Goddelike natuur.

Pogings om hierdie misterie te rasionaliseer (Radhakrishnan 1953, p. 445), in die taal van begrippe om te sit terwyl dit nie daarin uitdrukbaar is nie, het uitgeloop op verskillende weergawes. Hulle ontspring almal aan die mens se begeerte na ‘n onsienbare wêreld, hoewel die vorms waarin hierdie begeerte geklee word bepaal word deur die omgewing en klimaat van denke. Die historiese konstaterings van geloof moet nie met die innerlike betekenis van die religieuse lewe self verwar word nie. Dit is nie net wat die Oepanisjade en die Boeddhisme leer nie, maar ook die Griekse stelsels en die Platonisme, Islam en die Evangelies en die Gnostiese skole. Dit is die Perenniale Filosofie waarvan Plotinus gesê het: ‘Hierdie leer is nie nuut nie; vanaf die mees antieke tye is dit bely, dog sonder dat dit duidelik ontwikkel is; ons wil net vertolkers van die antieke wyses wees en deur die getuie van Plato self toon dat hulle dieselfde opvatting as ons gehad het.’ Hierdie waarheid word uitgedruk in die vers van die Koran: ‘Die mensheid was een gemeenskap, en Allah het (na hulle verskillende) profete as draers van goeie tydings en as waarskuers gestuur...En die aan wie (die Skrif) gegee is het dienaangaande verskil, (selfs) nadat duidelike bewyse tot hulle gekom het, slegs deur (vooroordeel) en haat teenoor mekaar.’ En ook ‘Kyk (Mohammed)! Ons besiel jou soos Ons Noag en die profete na hom besiel het, soos ons Abraham en Ismael en Isak en Jakob en die stamme, en Jesus en Job en Jona en Aäron en Salomo besiel het, en soos Ons aan Dawid die Psalms gegee het; en (soos Ons die Waarheid geopenbaar het aan) boodskappers wat ons vantevore aan jou genoem het en boodskappers wat ons nie aan jou genoem het nie.’ Dit is die religie wat Augustinus in sy goed bekende stelling na vore bring: ‘Dit wat die Christelike religie genoem word, het by die Ou Volke bestaan en het altyd vanaf die begin van die menslike ras bestaan, totdat Christus in die vlees gekom het en die ware religie, wat alreeds bestaan het, begin is om Christendom genoem te

word.’ Volgens Hegel moet filosofiese stelsels van verskillende tye geïnterpreteer word as vergestaltungen van een en dieselfde absolute rede (Bubner 1978, p. 250). Net so is volgens die outeur al die religieë (gewoonlik regionale) wegwysers na dieselfde God. Die mistiese weë van die verskillende religieë loop elk oor sy eie terrein, maar hulle stuur almal af op dieselfde punt, naamlik mistiese eenwording met God. Volgens Radhakrishnan (p. 447) moet ons nou teruggaan na hierdie fundamentele wysheid wat in die gang van die geskiedenis verduister en verdraai is deur dogmatiese en sektariese ontwikkelings. Ons moet ons wend tot die oorspronklike bronne wat nie noodwendig die is wat in die begin daar was nie maar dit wat ewiglik aanwesig is.

Wat kan ‘n mens uit die bostaande aangaande hierdie fundamentele wysheid aflei? Dit lyk asof Radhakrisjnan suggereer dat hierdie filosofie in sy suiwerheid nie in die geformuleerde vorm bestaan nie, dat sodra dit geformuleer word dit klaar ‘n verdraaiing, die produk van ‘n bepaalde tyd is. Dit maak baie sin, want dit is soos die mistiese gewaarwording ook is. Dit word altyd deur die gekleurde bril van die gewaarworder gesien. Maar dan kan die ware perenniale filosofie nie ‘n filosofie genoem word nie want ‘n filosofie is altyd geformuleer. Tog, dit alles skeld ons nie daarvan vry om die perenniale filosofie te probeer formuleer nie. En net soos die outeur probeer het om te sê wat die mistiese gewaarwording is, so gaan hy ook probeer om te sê wat die Perenniale Filosofie is.

Radhakrisjnan gee ons ‘n leidraad. Hy noem dadelik vir Plotinus. Plotinus sê weer hy sê maar net in sy tyd opnuut wat reeds gesê was.....

Sekere dinge staan vas: Die Absolute is. Mense ondergaan mistiese gewaarwordings waardeur hulle besef dat die Absolute is. Hulle is seker dat dit die Absolute is wat deur ‘n mistiese gewaarwording aan hulle bekend geword het. Niks sal hulle van die teendeel oortuig nie. Maar wanneer hulle oor die Absolute probeer praat, ontstaan twee uiteenlopende tendense. Die een groep word baie passief en sê niks, of sê net: Die Absolute het tot my gekom, maar dit lyk vir my nie moontlik om verder iets te sê nie. Dit sal misleidend wees, en ek wil eerder sinvolle as misleidende dinge vir julle sê. Maar dit is net op die gebied van woordkommunikasie dat hulle so passief is. Op ander gebiede het hierdie groep al groot dinge gedoen wat soms vir ons ‘n aanduiding gee dat hulle mistici was. Die ander groep kan nie ophou om oor die gebeurtenis te skryf en te praat nie. Wat hulle sê is baie weersprekend, maar hulle laat hulle nie daardeur van stryk bring nie. Hulle het ons op filosofiese gebied die meeste gehelp, en al die belangrikste dinge gesê in wat van tyd tot tyd as formulerings van die perenniale filosofie deurgebreek het. Wat hulle gesê het kom kortliks saamgevat op die volgende neer:

Daar is nie net ‘n stoflike wêreld nie maar ook ‘n geestelike wêreld. ‘n Mens kom veral deur jou innerlike of siel, deur jou gevoelens en gedagtes en intuïesies nader aan die geestelike wêreld. Die Absolute skep hierdie geestelike wêreld en dit staan in ‘n intieme verhouding tot hom. Simbolies gestel staan dit in dieselfde verhouding tot hom as wat die sonstrale tot die son staan. Die geestelike wêreld kan nie onafhanklik van God bestaan nie. Dit bestaan uit begrip en intuïsie. Die stoflike wêreld word waargeneem deur die sintuie, deur die oë, ore, neus, mond, deur die sintuiglike gevoel wat oor die hele liggaam en ook in die liggaam versprei is. Daar is ‘n ooreenkomstige psigiese waarneming deur die innerlike of siel. Daar is volgens die mistici oë, ore, neus, mond en gevoel van die innerlike siel. Besondere aktiwiteite van die sintuie van die siel staan in verband met die geheue, verbeelding en wat ekstrasensoriese persepsie genoem word. Die geheue en verbeelding sluit ook stemmings in en oorvleuel gedeeltelik met verstandelike begrip en intuïsie.

Verder sien die mistici gewoonlik nie die stoflike skerp van die geestelike wêreld afgegrens nie maar postuleer ‘n oorganklike gebied van die siel of psigiese wat veral die geheue, verbeelding en stemmings omvat. Die psigiese wêreld kom voort uit die Absolute en die

geestelike wêreld. Die emosies lê tussen die stemmings en die stoflike want dit is tot 'n mindere of meerdere mate in die liggaam gelokaliseer.

Die Absolute en die geestelike (en psigiese) wêreld skep weer die stoflike wêreld. Die stoflike wêreld word soos reeds gestel deur die sintuie waargeneem en bestaan uit die elemente vuur, lug, water en aarde. Die stoflike wêreld kan nie onafhanklik van die geestelike (en psigiese) wêreld en die Absolute bestaan nie. Simbolies gestel ontstaan die stoflike wêreld voortdurend uit die Absolute en die geestelike wêreld soos helder Water wat afkoel sodat afsonderlike yskristalle begin vorm. Die Water is simbolies die Absolute, die kristalle die stoflike en die verlaging van temperatuur die geestelike proses. (Thales het mos lankal gesê alles het uit Water ontstaan.) Die verlaging van temperatuur van die Water moet beskou word as inherent in die Water soos die toename in entropie of wanorde vir 'n termodinamies geslote stelsel anders werk die vergelyking goed nie. Die stof ontstaan deurdat gees stol, maar die Water, wat die yskristalle – eintlik ook maar Water in die andersheid daarvan – omring, bly altyd dieselfde.

Die Absolute is bokant tyd en ruimte. Die geestelike en psigiese wêreld is ook tot 'n mate bokant tyd en ruimte. Die stoflike wêreld is onderworpe aan tyd en ruimte. Alles wat daar is, die geestelike en stoflike wêreld, en die psige van die mens wat deel daaraan het, kom van die Absolute af. Die Absolute is wat die religieë God noem. Gees is die intelligibele asook die rasonale, verstandelike, logiese wêreld. Die psigiese wêreld is die wêreld van stemmings, verbeelding, herinnering aan die sintuiglik waargeneemde, ekstrasensoriese persepsie en ander psigiese fenomene. Die stoflike wêreld word deur die liggaamlike sintuie waargeneem en bevat ook die emosies wat tot 'n mate ooreenkom met ander aandoenings wat in die liggaam gevoel word soos fisiese pyn en ongemak. Die emosies word ook as die laagste trap van die psigiese wêreld beskou.

Die hele Syn, dit is die Absolute en alles wat daaruit voortkom, is in elke deel van die Syn vervat. Die stoflike, psigiese en geestelike wêreld is dus almal in die Absolute vervat. Maar die Absolute, geestelike en psigiese wêreld is ook almal in die stoflike wêreld vervat. Die hele Syn is vervat in 'n skulpie met sy perlemoenkleure wat op die strand lê, of in die droom van 'n reis deur die ruimte na die ster Sirius, of in die idealistiese filosofiese stelsel van Hegel, of in enige iets anders. Enige een wat dit daaruit wil ontgin kan dit doen. Die mens is vry. Indien hy dit nie wil doen nie kan hy net ontspan en die hele Syn met al sy buie sal dit as 'n uitnodiging beskou om voor hom te kom speel.

Die mooiste, beste en waarste van die rykgeskakeerde Syn kom na vore wanneer dit saam met die Absolute en oorstraal deur die lig daarvan gesien word. Dan het elke ding die meeste betekenis. Dan maak elke mens se eie bestaan die grootste sin. Dit gebeur tydens 'n mistiese gewaarwording wat nie sonder intuïsie, deur net van die verstand en/of stemming en/of sintuiglike waarneming gebruik te maak, moontlik is nie. Dit maak nie saak of die mistiese gewaarwording ongedifferensieer, of pan-en-henies, of natuur- of kultuurmisties, of watter tipe ookal is nie. Die menslike gees is onrustig in hom totdat dit deur 'n mistiese gewaarwording rus vind in God. Dan weet dit dat dit is waar dit behoort te wees, dat dit terugkeer het na waar dit vandaan gekom het. Maar God besluit oor die gepaste tyd.

Die Perenniale Filosofie kan volgens die outeur ook met reg die Intuïtiewe Filosofie genoem word. Perenniale Filosofie is die konvensionele naam, omdat dit nooit tot 'n einde kom nie en deur die geskiedenis keer op keer daarop teruggeval is. Hierdie naam is nie losgemaak van tydsduur nie. Intuïtiewe Filosofie is 'n beter naam in die opsig dat die mistiek meer geïnteresseerd is in wat onmiddellik is as in die verlede of toekoms. Die terme Perenniale en Intuïtiewe Filosofie is nie in *A Dictionary of Philosophy* van Flew of *Dictionary of Philosophy* van Runes opgeneem nie. Die term materialisme is wel opgeneem. Flew het wel *mysticism*

(mistiek) opgeneem maar die betekenis daarvan is volgens hom iets anders. Hy sê dat dit 'n soort ervaring is. 'Isms' is egter verabsoluteerde spesiale intellektuele standpunte. Runes (1962, p. 203) sê darem ook dat *mysticism* volgens Dionisius en sy volgelinge 'n soort religie of teologie is. Die Perenniale of Intuïtiewe Filosofie is egter 'n volwaardige filosofie net soos die materialisme.

Griffiths (1989, p. 58 - 59) sê dat daar in die ou Vediese siening drie wêrelde is – die fisiese, die psigologiese en die geestelike. Dit is volgens hom baie betekenisvol dat die Vedas nooit hierdie drie aspekte van mekaar geskei het nie. Die heelal is gesien as een, terwyl dit op drie vlakke manifesteer. Dus is niks in die fisiese wêreld as bloot materieel gesien nie. Een van die belangrikste gevolge van die ontwikkeling van Westerse wetenskap is die skeiding van die materiële van die psigologiese en die geestelike (en die psigologiese later van die geestelike – outeur). Materiële verskynsels word apart en geïsoleer van die psigologiese wêreld beskou. Die wetenskap konsentreer op die bloot kwantitatiewe aspek van materie. Onder sekere omstandighede is dit geldig maar dit beperk die ondersoeker tot 'n bepaalde aspek van die werklikheid. Indien hierdie aspek as die hele werklikheid geneem word loop dit uit op 'n tragiese illusie. In die Hindoetradisie staan dit bekend as *avidya* (onkunde) en *maja*. Dit is presies wat in die Westerse wêreld gebeur het.

In die denke van die Ou Volke (p. 59) was die drie wêrelde van die Vedas altyd verweef. 'n Goeie voorbeeld hiervan, in terme waarvan dit verduidelik kan word, is die god Agni, die god van vuur. Vuur is fisies. In die Vedas is dit baie duidelik dat Agni op een vlak die fisiese vuur is, die vuur wat tydens die offerhande aan die brand gestee word. Die vuur het ook 'n wyer fisiese aspek, want dit is die energie wat deur die heelal werk en as vuur manifesteer. Maar terselfdertyd het dit 'n psigologiese aspek. Dit is die vuur van die lewe en die vuur van die verstand. Agni weet alles. Dit is die energie wat in ons oprys en manifesteer as denke. Maar daar is ook 'n geestelike aspek. Beide die fisiese en die psigologiese is verstaan as manifestasies van die een opperste Vuur, wat manifesteer op alle vlakke van die heelal. Die Vediese siening van die drie geïntegreerde wêrelde is tipies van die hele Ou Wêreld wat verrys het uit die nog ouer mitologiese wêreld.

Die Vediese opvatting dat Vuur (p. 60) die oorsprong van die heelal is, is veral interessant want die moderne wetenskap beweer dat toe die heelal aanvanklik ontplof het dit 'n uitbarsting van energie by 'n geweldige hoë temperatuur was waarin niks apart kon bestaan nie. Dit was suiwer vuur. Slegs geleidelik het die hitte afgeneem en kon materie uit die vuur vorm. Die ou Oosterse wêreld was van mening dat vuur die oorsprong van alle dinge was. Die Griekse filosoof Heraklitos het ook gesê dat Vuur die oorsprong van alle dinge is en deur alle dinge werk. Vuur is 'n vorm van energie, en dus het die Ou Wêreld tot die slotsom gekom dat energie beide deur die fisiese en psigologiese wêreld werk en sy oorsprong in die transendente wêreld het. Vuur is dus die bron van alles. Die Vedas sê 'Die vuur wat die son is, die vuur wat die aarde is, daardie vuur is in my eie hart'. Daar het ons die presiese leer: die vuur in die son daarbo, die vuur in die aarde onder en die vuur in ons eie hart vorm die drie wêrelde. Die hemel is die geestelike wêreld, die aarde die materiële wêreld en die mens die psigologiese wêreld wat tussen die twee staan.

In die Christelike opvatting (p. 174) van die Drie-eenheid is die Vader in die Seun... en die 'ek' van die Seun is een met die Vader. Net so is in die Heilige Gees die 'ek' van die Vader en die 'ek' van die Seun verenig in die 'ek' van die Gees. Dit is 'n totale interverhouding van eenheid, met ander woorde, totale nie-dualiteit en nogtans met hierdie diepgaande differensiasie. Dit is ook wat ons in ons lewens ondervind in die ervaring van liefde, wanneer ons identifiseer met die ander...

'n Goeie voorbeeld hiervan is die 'net van Indra' in die Hindoetradisie. Dit is 'n netwerk van pêrels wat so gerangskik is dat elke pêrel elke ander pêrel en ook die geheel wat deur hulle opgebou word weerspieël. In die uiteindelijke toestand reflekteer elke persoon die Een wat in elke persoon en alles aanwesig is. Dit is 'n volkome interverhouding van onderlinge deurdringing en deursigtigheid... 'n Mens tref altyd, veral in Indië, die teenoorgestelde neiging aan, naamlik om te dink dat wanneer jy die uiteindelijke toestand bereik alle verskille verdwyn. Daar word aangeneem dat daar nie meer individue en 'n persoonlike God is nie...Dit is 'n diepgaande mistiese intuïsie en Sjankara en Plotinus het sekerlik die eenheid van alle dinge aangevoel, maar hulle was nie in staat om dit op 'n intellektuele vlak met differensiasie te versoen nie.

Ons uiteindelijke toestand (p. 175) is 'n volkome volheid van ons wese terwyl ons die geheel ervaar. Die moderne fisika beweer dat die geheel teenwoordig is in elke deel. Die holograaf is volgens die outeur 'n goeie illustrasie hiervan. Indien dit in kleiner dele verdeel word, verskyn die volledige visuele voorstelling weer op elk van die dele. Dit is soos 'n bevrugte eisel wat nie soos in die normale geval tot 'n enkele individu multipliseer nie, maar na die eerste verdeling elk van die twee nuwe selle tot 'n aparte maar volledige individu verveelvoudig – 'n tweeling. Wanneer ons begin om bewus hierdie wêreld van vouç binne te gaan, waar elkeen as gevolg van sy of haar spesifieke gelokaliseerdheid 'n unieke spieëling en verteenwoordiging van die geheel is, word elk van sig bewus as behorende tot, of 'n deel, moet 'n mens maar sê, van daardie geheel, maar ook dat die geheel in elk van ons aanwesig is. Elkeen is 'n mikrokosmos, en die makrokosmos is aanwesig in elkeen. Ons is almal in daardie totale eenheid wat uiteindelik nie-dualisties is. Dit is 'n absolute eenheid en behels tog al die diversiteit en veelvoudigheid van die heelal.

In die tweede helfte van die twintigste eeu (Griffiths 1989, p. 278) het ons begin om die meganistiese stelsel en meganistiese model van die heelal te vervang met die organiese model. Dit is die begin van 'n terugkeer tot die tradisionele wysheid, die wysheid waarby die mensdom vir duisende jare geleef het en waarmee die groot samelewings van die verlede opgebou was. In hierdie ou Wysheid word die orde van die heelal altyd as drievoudig gesien – nie net bestaande uit 'n fisiese dimensie nie maar ook uit 'n psigologiese en geestelike wêreld. Griffiths sê dat die drie wêreldes altyd as verbandhoudend en afhanklik van mekaar gesien is, en dat die begripmatige insig in die drie synsordes en hulle wedersydse afhanklikheid die Perenniale Filosofie genoem word.

Volgens die outeur verteenwoordig in die drievoudige stelsel van Hegel die Logika (tese) die geestelike wêreld, die Natuur (antitese) die fisiese wêreld en die Gees (sintese) die psigologiese, sosiale wêreld. Tese, antitese en sintese is interafhanklik. Maar vir Hegel is die denke die basiese terwyl vir die Perenniale Filosofie die mistiese gewaarwording die basiese is. Die parallel kan moontlik verder getrek word. Hegel se eerste kategorie 'syn' is prakties gesproke die beginpunt van sy dialektiek terwyl die introvertiewe mistiese gewaarwording of die gewaarwording van die Absolute of Naakte Godheid in die Perenniale Filosofie die beginpunt is wat denke tot aansyn roep. Die res van die kategorieë van die Logika verteenwoordig Plotinus se *nous*, terwyl die geestelike wêreld met sy engele en prinsipaliteite van die Neoplatoniese en Christelike mistiek ook Plotinus se *nous* verteenwoordig. Met 'verteenwoordiging' word slegs 'n mate van ooreenkoms en plek in die bepaalde stelsel as geheel bedoel. Hegel se eerste kategorie 'syn' is veronderstel om die hoogste en droogste, objektiewe, logiese abstraksie te wees en tog is dit net so potent soos 'n stralende subjektiewe mistiese ervaring om ryklik geboorte te gee aan idees in die noëtiese veld. Altans, Hegel sê self dat sy kategorieë lewend, dinamies en konkreet is en eindeloos in mekaar oorgaan en weer skei, en ook behels die dialektiek van sy filosofie nie net refleksie nie maar ook transendentale intuïsie (Stace 1924, p. 101; Bubner 1978,

p. 280). Hegel se Absolute Idealisme weerspieël sekere aspekte van die Perenniale filosofie baie duidelik.

Om verder na Griffiths (p. 279) te verwys: die Perenniale Filosofie (op hierdie stadium liewer Perenniale Intuisie – outeur) word volgens hom reeds in die Steentydperk aangetref. Die Perenniale Filosofie (p. 281) het 'n fisiese basis, 'n psigologiese ontwikkeling en 'n geestelike orde wat alles transendeer en alles integreer. Ons moet onthou dat dit die geestelike is wat die hele realiteit integreer.

Griffiths bespreek ook die geestelike orde (p. 286) en die plek van religie daarin. Dit vra om 'n terugkeer na die Perenniale Filosofie, die ou wysheid wat alle religie van die vroegste tye af onderlê. Dit kom neer op 'n respek vir die tradisionele wysheid van primitiewe mense, die Australiese inboorlinge, die Amerikaanse Indiane en die stamgebonde volke van Asië en Afrika. Vandag ontdek ons die wysheid van hierdie mense al meer en meer, die harmonie wat hulle in hulle lewe bereik het en die baie diepgaande insig wat hulle het in hoe die lewe van die mens verband hou met die natuurlike wêreld om hom en met die wêreld van geeste anderkant hom. Oor die algemeen gee hierdie mense blyke van 'n geïntegreerde holistiese siening van die lewe.

Die groot religieuse tradisies, naamlik die Hindoe-, Boeddhistiese, Djaina-, Sikh-, Taoïstiese, Confuciaanse, Sjintoïstiese, Zoroastriese, Judaïese, Moslem- en Christelike tradisies is religieuse stelsels wat hulle oorsprong tydens die eerste millennium voor Christus het. Almal is gebaseer op die Perenniale Filosofie (beter: Perenniale Intuisie), het onder verskillende omstandighede ontwikkel en beliggaam op hulle eiesoortige wyses die ou wysheid en heelheid van lewe.

Tydens die Renaissance (p. 296) het Wes-Europa die Perenniale Filosofie verwerp en is stap vir stap geleidelik na die materialistiese filosofie wat fundamentele menslike waardes misken en die mens blootstel aan strydige magte wat in die heelal werk. Die enigste manier om te herstel is om die Perenniale Filosofie te herontdek. Dit is die tradisionele wysheid, wat in al die ou religieë en veral in die groot religieë van die wêreld gevind word.

Huxley maak 'n belangrike aanmerking. Hy sê (1946, p. 192) dat die heelal tans beskou word as 'n ewigdurende opeenvolging van gebeurtenisse; maar volgens die Perenniale Filosofie is die grond daarvan die tydlose nou van die goddelike Gees... Iemand wat eenwording met die goddelike Gees ervaar sal dus tyd ervaar as minder werklik, selfs onwerklik, 'n illusie. Selfs Griffiths maak baie van Teilhard de Chardin en Sri Aurobindo wat op hulle beurt baie van die ewolusieleer gemaak het. Hakim (1952, p. 544) sê van Aurobindo: Ewolusionisme skyn die *zeitgeist* te wees. Hy het die hele geestelike erfenis van die Hindoes omvorm tot 'n leer van dinamiese geestelike ewolusie. Sy veeg omvat negentiende-eeuse materialisme en twintigste-eeuse sosialisme en kommunisme. Teilhard gebruik die ewolusieleer om die wêreld na 'n Punt Omega te laat beweeg ten einde in fase met die Christelike eskatologie te kom. Griffiths sê (gedagtig aan alles wat na die aanvanklike Groot Ontploffing van die heelal gebeur het): Die Perenniale Filosofie het 'n fisiese basis, 'n psigologiese *ontwikkeling* en 'n geestelike orde wat alles transendeer en alles integreer (kyk hoërop). Tyd *is* volgens die outeur van belang in die Perenniale filosofie, maar indien slegs 'n tak van laasgenoemde op die ewolusieboom geënt word, kan die geheel nie meer Perenniale Filosofie genoem word nie.

Ook volgens Mehta (1950, p. 153 - 168) is tyd en ruimte vir die mistikus nie reël nie. Hy is in navolging van Kant van mening dat ruimte en tyd slegs subjektiewe aanskouingsvorme van die menslike gees is. Dit klink heelwat beter as om van 'n ewolusionêre tydmatige sproes 'n verklaringsmetode te maak. Om in ooreenstemming met die tydgees te kom sê die outeur egter: Tyd *is* reël, maar dit is nie nodig om daarvan 'n onafhanklike veranderlike te maak wat alle ander syndes op sleeptou neem nie.

Loemker (1973, p. 457) vind sy aanknopingspunt by die Perenniale Filosofie deur die idealiserings van sommige Westerde filosofe as vertrekpunt te neem. Soos die naam volgens hom impliseer, moet die perenniale filosofie hoedanighede hê wat die voortbestaan daarvan deur tyd en verandering sal verseker, en dus, deur die veralgemenende inslag daarvan, 'n permanent betekenisvolle filosofie sal wees. Dit moet dus algemeen en insluitend wees, inwendig samehangend, ryklik aanleiding gee tot nuwe insigte en toepassings, en so afdoende beredeneer dat aanvalle dit nie kan weerlê, so oortuigend geskryf of aangebied dat redelike denke dit nie kan weerstaan nie. Loemker kom hier baie na daaraan om die verstand te verabsoluteer. Miskien kan dit reeds logosentriese denke genoem word. Hy baseer wat hy hier sê soos reeds gestel ook op 'n idealistiese idee, en nie op die waarneming dat die Perenniale Filosofie altyd weer in die geskiedenis bly opduik nie.

Maar Loemker gaan soos volg verder: Dit kan vanuit hierdie [idealistiese] definisie gesien word dat 'n perenniale filosofie wat volledige besonderhede en finale perfektheid betref nog nooit geformuleer is nie. Maar dit was al 'n ideaal vir baie denkers wat probeer het om die basiese metode en beginsels daarvan te stel. Hierdie ideaal is desondanks self perenniaal en getuig van die voortlewendende hoop dat finaliteit in die filosofiese taak bereik sal word. Loemker maak ook 'n fout deur die hoop op filosofiese finaliteit te beklemtoon. Daar is baie filosofe wat dit in die moderne tyd laat vaar het omdat hulle die beperkinge van die objektiewe rede te duidelik gesien het. Dit was 'n belangrike aspek van die kritiek op Hegel. Die filosofiese rede se argumente en afleidings kom nooit tot 'n einde nie. Filosofiese finaliteit sal nooit op die bloot intellektuele vlak bereik word nie. Finaliteit lê net in die mistiese gewaarwording wat nie resloos deur die verstand opgelos kan word nie.

Vir die outeur lyk die voorgaande stellings van Loemker meer soos die van 'n rasionalis en nie die van 'n mistikus nie. Maar gelukkig voeg hy weer by: Tradisioneel reik hierdie ideaal egter verder as die gestelde intellektuele rol en bied ook gronde vir die meer persoonlike waardes van religieuse en morele wysheid, en toon dus 'n verwantskap met die Platonisme, Stoïsisme en die teologiese toeëienings van klassieke denke oor die algemeen.

Nadat hy ook die geskiedenis van die term bespreek het, kom Loemker (p. 458) tot die gevolgtrekking dat dit in alle gevalle staan vir die idee van 'n filosofie van filosofieë, 'n voortlewendende stel intellektuele en persoonlike insigte wat in alle variasies van denke en oortuiging herhaal word en as 'n eenheidsideaal vir die denke en die lewe dien. Hy sê dan verder dat die volgende oortuigings tradisioneel as essensieel met betrekking tot die ideaal van 'n perenniale filosofie beskou is:

(1) Realisme – die beskouing dat die doelwit van filosofie die kennis van 'n onafhanklike wêreld is, insluitende 'n orde van idees (algemene begrippe, vorms, wette) as 'n belangrike aspek van hierdie reële orde. Die outeur maak die afleiding dat die reële orde dus ook geestelike inhoud insluit, maar dat hulle wat hierdie punt betref nog tot verstandelike wetmatighede beperk is. Maar ons moet eers al sy punte lees en hulle dan gesamentlik probeer intuïtief.

(2) Harmonie – dat menslike ervaring wat beide die kognitiewe en praktiese aspekte daarvan betref 'n onderliggende eenheid het waarin alle meervoudigheid opgelos is. Hierdie eenheid het self ook 'n individuele natuur wat dit die voorwerp van religieuse eerbied maak.

(3) 'n Filosofiese metode waardeur analise gekomplementeer word deur sintese, maar die sintese is self 'n middel tot direkte vatting deur dialektiek, intuïsie, openbaring of mistiese gewaarwording; dat rede en geloof dus koëkstensief en wedersyds ondersteunend is.

(4) In die besonder 'n eklektiese metode wat hierdie eenheid van Syn en Waarheid verseker deur 'n opspoor van die waarhede en onjuisthede van alle sektariese beskouings van die verlede, oud en nuut, en poog om hulle waarhede te sintetiseer. Dit is dus 'n eklektisisme wat probeer om die botsing tussen tradisie en vernuwing, tussen die 'antiekies en modernes' te verwerk en op te los. Loemker moet versigtig wees om so baie klem op universalistiese denke te lê; dit lê nie noodwendig op die vlak van *vouç* nie en kan hom ook in logosentriese denke laat beland.

(5) 'n Dualistiese verhouding tussen die ideëel reële en histories reële. Die historiese filosofieë word dan gesien as onvolmaakte benaderings, tot 'n mindere of meerdere mate adekwaat ten opsigte van 'n volmaakte en volledige stelsel van Waarheid. Volgens die outeur kan hierdie 'dualistiese verhouding' nie bloot wees wat dit sê nie en moet liever 'n 'verhouding van eenheid-in-veelhede' genoem word, soos Hegel so goed verstaan het om te doen. Die 'ideëel reële' is die eenheid, en die 'histories reële' is die veelhede. Loemker (1973, p. 458) sê verder dat implisiet hierin die eskatologiese oriëntasie is wat wil hê dat die doel en limiet van die geskiedenis gesoek moet word in die volmaakte en die ewige ('n volmaakte en ewige wat *is*, nie *sal wees* nie, anders is ons terug by 'n verabsoluttering van die toekomstige – outeur). Gelukkig voeg hy dan ook by dat die eskatologiese posisie ook nie 'n utopie aanhang nie, aangesien utopieë die ewige vertydelik en dus òf filosofiese dwaallere òf metafore is.

Hierdie karakteristieke leerstellings wys volgens Loemker duidelik na die Platonisme as die mees adekwate tradisie wat as 'n perenniale filosofie kan dien. Die outeur stem saam, maar sou liever van idealisme as Platonisme praat. Hierdie Platonisme kan egter van die gewysigde tipe wees, byvoorbeeld die van die negatiewe teologie wat deur Plotinus voorgestel is, of die Christelike teïsme van Augustinus, of die eklektiese saamsmelting van die Platonisme en die Aristotelianisme. Lovejoy se bespreking van die twee gode van die Platonisme (in die laaste lesing van *The Great Chain of Being*, 1933; gepubliseer in 1936) is ook van toepassing op die twee filosofieë – histories en ewig – wat deur hierdie tradisie geïmpliseer word. Laasgenoemde vind ook ondersteuning in leerstellings soos die grade van waarheid en syn, die negatiewe of ontkenkende teorie van foutering en kwaad en die makrokosmos-mikrokosmosverhouding. Ofskoon die wortels van van die ideaal van 'n perenniale filosofie in die opkoms van filosofie self gevind kan word, dateer die duidelike denkbeeld daarvan eerder vanaf die pogings om Griekse filosofie te gebruik om die teologiese tradisies van die teïstiese religieë te ontvou...

Wat Kant bereik het (Loemker 1973, p. 462) aangaande die eerste beginsels van logika en waarheid, het sy idealistiese volgelingen, veral Hegel, bereik wat die verhouding van die perenniale tot die geskiedenis betref. Hegel se filosofie kan krities beskou geïnterpreteer word as 'n merkwaardige beskrywing van die verhouding tussen historiese filosofieë en die perenniale ideaal: die Absolute word deur Hegel gesien in die ontwikkeling van die komponente (eerder idees, logiese vorms, abstrakte ekspressies – outeur) daarvan soos dit in die geskiedenis na vore kom. Die voleinding van die historiese kan slegs in verhouding tot die Absolute geëvalueer word...

Loemker gaan verder deur te sê dat die ideaal van 'n perenniale en volledige filosofie maar nie filosofie los wil laat nie, waarskynlik selfs nie die meerderheid van hulle, selfs in 'n positivistiese en analitiese eeu nie. Die outeur stem saam wat die kwalifiserende 'perenniale' betref maar nie wat 'volledige' betref nie. Die kumulatiewe effek van die Kantiaanse en Hegeliaanse denkomwentelings het latere filosofie gestimuleer om drie verskillende houdings

met betrekking tot hierdie ideaal in te neem:

(1) Daar is die siening van diegene wat aanvaar dat die perenniale filosofie (ten spyte van Kant, of juis deur 'n realistiese interpretasie van hom) nog steeds geldig en effektief is; dat die essensiële struktuur daarvan ontvou is in die werke van baie denkers en selfs die vasstaande struktuur vorm waarom Westerse en veel Oosterse denke ontwikkel het. Dit is 'n ideaal, maar tog ten dele geaktualiseer, en steeds besig om ten volle te aktualiseer.

Die Neo-Skolastiese beweging handhaaf oor die algemeen hierdie perspektief, soos die opstelle in Von Rintelen se werk en die hooftema in Hirschberger se *Geschichte der Philosophie* duidelik aantoon.

Adolf Trendelenberg verdien aandag as 'n vroeë verteenwoordiger van dieselfde siening. As 'n kritikus van Hegel en 'n interpreteerder van Aristoteles het hy onderneem om filosofie uit 'die vernederende posisie waarin dit' tydens sy leeftyd 'ingestop is' te red en 'daardie filosofie' in ere te herstel 'wat geroepe was om alle mense en alle tye in 'n universele menslike visioen, en vir die nodige taak van die wetenskappe, te verenig, soos Plato en Aristoteles eenmaal gedoen het'...Op 'n minder kritiese en lossere, eklektiese wyse word die idee van 'n ewige filosofiese orde, insluitende 'n weg van verlossing – maar waarin Westerse denke met verwante tradisies in die Ooste verenig word – in Aldous Huxley se *The Perennial Philosophy* aangebied. (opgeneem in bronnelys)

Monistiese en teïstiese mistiek is volgens die outeur gewoonlik met hierdie eerste houding geassosieer.

(2) 'n Tweede na-Kantiaanse standpunt is die van positiwiste van 'n wye verskeidenheid. Hierdie positiwiste volg Kant en Hume soos laasgenoemdes hulle op hulle mees empiriese en analitiese toon, en verwerp die hele ideaal van 'n perenniale filosofie net soos hulle metafisika ontken. Die lys van diegene wat dit gedoen het – van Comte tot Ayer en sy tydgenote – is lank. Dit sluit sommige van William James se opstelle oor pragmatisme en baie eksistensialiste in. Maar dit is merkwaardig dat die innerlike drang tot metafisika binne hierdie denkwyses (Comte se 'eenheid van die wetenskappe', Spencer se 'eerste beginsels', Santayana se 'synsgebiede', Heidegger se '*Sein des Seienden*' (Syn van die syndes) en onlangse pogings (1973) tot 'deskriptiewe metafisika') aandui dat selfs in die positiwisme die hoop dat daar iets soos perennialiteit is nie geheel en al dood is nie.

Mistiek word volgens die outeur deur baie van hierdie filosowe totaal ontken omdat hulle dit met metafisika assosieer, maar by ander breek die mistiese kleur tog deur soos in die geval van Heidegger.

(3) 'n Derde standpunt aangaande perenniale komponente in filosofie vind die perenniale nie anderkant of buite die geskiedenis van die denke nie maar in dit, òf as die historiese proses van die denke self, òf as 'n logiese of 'n metafisiese struktuur wat daarvan geabstraheer is. Die outeur is ook hiervoor te vinde. Die volgende persone sal volgens Loemker waarskynlik in die eerste groep val: Dilthey en van sy volgelinge soos Eduard Spranger en Arthur Liebert (vir wie filosofie die geskiedenis daarvan *is*), Hegeliaanse temporaliste soos Benedetto Croce, en sommige eksistensiefilosowe soos Jaspers, vir wie *das Umgreifende* nie gedink kan word nie en vir wie die perenniale filosofie dus nog nooit geformuleer is nie 'en tog bestaan so 'n filosofie altyd in die idee van die filosofiese denke en in die algemene kensketsing van die waarheid van filosofie soos in die geskiedenis daarvan gesien oor drie millenia wat één teenwoordigheid word'. (*The Perennial Scope of Philosophy*, p. 25). Met hierdie 'filosofiese waarheid oor drie eeue wat

een teenwoordigheid word' word verraai wat werklik aangaan. Die *Umgreifende* word tog 'gedink', maar meer op die intuïtiewe vouç-vlak. Dit word 'voelbaar', die mistiese begin deurdring. Die outeur kan maar net herhaal dat daar geen ander geestesgebied is wat nader aan die intuïtiewe lê as die begripmatige of rasonale nie. Dit is ook waarop Hegel se denke neerkom. Miskien is daar ten spyte van die oog af antitetiese neiging, wat die groot en gevoelvolle teïstiese mistici so vinnig was om op te merk, tog 'n fyn oorgangsgebied of oorvleueling waarvoor veral geduldige, langasem-, oordenkende verstandsmense soos filosowe en wetenskaplikes vatbaar is.

Dit is dus goed dat Loemker verder gaan deur te sê: Aan die ander kant kan Jaspers ook geklassifiseer word saam met onlangse filosowe (1973) wat meen dat perennialiteit van denke 'n abstraksie uit die geskiedenis daarvan is. 'In ons tydelike verganklikheid ken ons die aktualiteit en gelyktydigheid van essensiële waarheid, van die *philosophia perennis* wat te eniger tyd tyd self tot niet maak.' (ibid., p. 169) Perenniele betekenis is vindbaar in die dialoog van (p. 463) die paar groot denkers soos dit deur die tyd voortgaan. In hierdie paragraaf word volgens die outeur niks gesê van enige mistiese gewaarwording nie maar die tydelike oomblik waarin tyd self tot niet gemaak word dui hier reeds daarop. Loemker vervolg dat Nicolai Hartmann insgelyks maar meer analities redeneer dat dit die groot probleme is wat die permanente komponent van filosofie konstitueer aangesien hulle die ontvouing van aporieë behels 'sonder verwysing na hulle oplosbaarheid en sonder om met vooropgesette uitkomst te flankeer'. (Deutsche Systematische Philosophie 1931, I, p. 281) Die dieptesielkundige Erich Rothacker vind dit weer in 'die kritieke bewustheid van die ewige vloed donker en ligte beelde wat uit die dieptes van die siel oprys'. Onder hierdie soektogte na die blywende (indien nie die ewige nie) in die betreklike en veranderende moet ook die metafisiese metodes van prosesfilosowe so uiteenlopend soos Paul Tillich en Alfred North Whitehead gereken word. Die eersgenoemde beroep hom op Schelling, die ander op Plato self, wat albei 'n ewige, deur van die feite van verandering te abstraheer, gesoek het.

As 'n voorbeeld van hoe totaal verskillend lere aangaande die Absolute soms kan wees, asook hoe ver 'n mens eintlik wat die probleem van filosofering oor die Absolute betref van universalisme en eklektisisme af is, word Murti (1952, p. 213) se bespreking van die probleem aangaande die korrekte interpretasie van die absolutismes van *Soenjata* (leegheid van die Madhjamikas of volgelingen van die Boeddhistiese Middeweg), *Vijnapti-matrata* (suiwer en ongekompliseerde bewustheid van die Boeddhistiese Joghatsjaras of idealiste) en *Brahman* (uiteindelike syn, onpersoonlike absolute van die Hindoeïstiese Vedanta) gegee. Verskil hulle slegs in naam? Volgens die outeur verwys hulle tog almal na wat tydens die ongedifferensieerde mistiese gewaarwording ondervind word. Verskillende tydperke, lokaliteite, sosiale ordes en kultuurgroepe se inkledings van die Perenniale Filosofie is onderling onderworpe aan soortgelyke skynbare onversoenbaarhede.

Murti sê dat danksy die leiding van professor Radhakrisjnan die nihilistiese interpretasie van *soenjata* nou betwyfel word. Miskien het dit nie op enige beter getuienis as die vreesaanjaende woord *soenja* berus nie. Daar is egter die besorgdheid dat die verskille tussen hierdie stelsels, ten minste wat hulle metode en benadering betref, sommer weggeredeneer kan word. Die stelsels kritiseer mekaar en bring hulle verskille skerp na vore. Is daar enige betekenis in hulle polemië?

Daar word aan die hand gedoen dat terwyl hierdie stelsels wat die *vorm* van die Absolute betref saamstem, hulle verskil met betrekking tot hulle benaderingswyse van die Absolute en die entiteit waarmee hulle dit identifiseer. In al hierdie stelsels is die Absolute transendent, synde vry

van empiriese bepalings. Dit is tegelykertyd immanent, synde die essensie van fenomene. Verder praat hulle almal daarvan as realiseerbaar in 'n nie-empiriese intuïsiemodus. Almal wend hulle tot die komplementêre leer van die skyn of skynbare voorkoms.

Die verskille moet nie geringeskat word nie. Die Vedanta (Oepanisjade) begin met 'n ekstralogiese of teologiese openbaring aangaande die *atman* as enigste realiteit en daar word gepoog om dit te realiseer deur redenering (*manana*) en kontemplasie. Die *Madhjamika* lê beslag op die dialektiese bewustheid wat logies na vore kom in die botsing tussen uitgangspunte. Die *Joghatsjara* is oortuig van die uitsluitlike realiteit van die bewustheid, op grond van die ervaring van transtoestande, waar die bewustheid voortgaan om te bestaan selfs in die afwesigheid van die objek. Die Vedanta en die *Vijnana-vada* (bewustheidsteorie) begin met die analise van 'n empiriese illusie en hulle pas dit analogies toe op die wêreld. Vir die Vedanta is die reële die 'dit', die gegewe of suiwer syn; die 'silwer' wat net in die bewussyn bestaan is verskynsel (*pratibhasika*). Die *Vijnana-vadin* (aanhanger van die bewustheidsteorie) handhaaf die teenoorgestelde mening: die gegewe 'dit' is 'n onwerklike of vry projeksie van die bewussyn wat alleen werklik is. *Vijnana* word verstaan nie as *suiwer syn* (staties) nie, maar as skeppend en projekteerend; dit kan opgevat word as Kosmiese Wil. Die *Madhjamika* verskil van beide en wend sig direk tot die transendente illusie wat deur die opposisie van standpunte geskep is; dit bereik die Absolute deur hierdie dialektiese bewustheid. Indien Brahman *suiwer syn* is en *vijnana* skeppingskrag, word *soenjata* met niks wat ons empiries ervaar geïdentifiseer nie; dit is die kritiese of reflekerende bewustheid self.

Om laastens die paradoks af te rond, word Fontana (1992, p. 52) aangehaal om aan te toon hoeveel ooreenkoms daar tussen verskillende pogings om die ongedifferensieerde Absolute te beskryf kan wees: Dit is al moeilik genoeg net om so 'n toestand van innerlike stilte vir jou voor te stel, wat nog te sê om te beskryf wat dit eintlik kan wees (een rede hoekom die Hindoes altyd daarvoor gepraat het as '*netti, netti* – nie dit nie, nie dat nie', waardeur hulle dit gestel het eerder in terme van wat dit nie is nie as wat dit is). In Boeddhisme word die toestand *nirwana* genoem, en word daar beklemtoon dat *nirwana* 'iets' is waaroor 'niks' gesê kan word nie; net soos die Hindoes beweer dat niks oor Brahman, die uiteindelijke grond van ons wese, gesê kan word nie; die Christelike mistici beweer dat niks oor die Naakte Godheid gesê kan word nie ('Alles is in die Godheid een', het Eckhart geskryf, 'en daarvoor is niks te sê nie'); die Taoïste beweer dat niks omtrent die Tao gesê kan word nie ('Die Tao wat gesê kan word is nie 'n onveranderlike Tao nie' sê die *Dao de djing*, 'Die name wat gegee kan word is nie onveranderlike name nie'), en die Joodse mistici van die Kabbala praat van Ain Sof as 'nie-iets... anderkant begrip, anderkant klassifikasie... dit bestaan in sy nie-bestaan, en in sy nie-bestaan bestaan dit'.

GEVOLGTREKKING

Sover ons kennis strek stam die woord $\mu\upsilon\epsilon\iota\nu$ uit die Griekse misteriekultusse en die woorde ‘mistiese’ en ‘mistiek’ is daarvan afgelei. Die Griekse misteriekultusse is beïnvloed deur Oosterse religieuse kultusse. Dit is in die vyftiende eeu deur Jean de Gerson gedefinieer as ervaarbare kennis van God deur die omhelsing van verenigende liefde. Ofskoon die woord mistiek ‘n Westerse oorsprong het kan dit ook op ooreenkomstige Oosterse fenomene toegepas word. Met die toespitsing van die Twintigste Eeu op die studie van die mistiese fenomeen is egter tot die gevolgtrekking gekom dat laasgenoemde nie net tot die Ooste en Weste, of tot ‘n sekere tyd in die geskiedenis, beperk is nie maar ‘n wêreldwye verspreiding het wat deur die hele geskiedenis van die mens ten minste periodiek gemanifesteer het. Tans word die woord mistiek aangewend om die volgende aan te dui: (1) 'n onmiddellike gewaarwording van die Absolute of Goddelike (2) teoretisering aangaande die gewaarwording (3) die vervlakte betekenis as die misterieuse.

Die derde gebruik van die woord moet nie aangemoedig word nie aangesien dit in die twintigste eeu al meer daartoe gelei het dat die mistiese verwar word met die misterieuse en die demoniese. ‘n Egte mistiese gewaarwording kan sekerlik baie misterieus voorkom maar kan daarvan onderskei word. Dit is nooit demonies nie. Die demoniese is sterker gekoppel aan die selfsugtige wat die materialistiese, emosionalistiese, psigistiese en intellektualistiese insluit maar nooit by die vryskeppende vlak van die mistiese uitkom nie. Voordat die demoniese vir verdere ontplooiing na die egte mistiese kan opstyg moet dit eers van die afgeslote, ingeperkte en verkrampde afsien waardeur dit die mistisistiese kenmerk verloor.

Navorsers oor mistiek wat ‘n Protestantse of Rooms-Katolieke opvoeding het moet nie terugdeins om Jesus ‘n mistikus te noem nie. Die jongste navorsingsdenke dwing al meer in daardie rigting. (Lees ook weer die eerste paragraaf van **Die probleem van die identiteit en verskil van mistiese gewaarwordings** onder DIE AARD VAN MISTIESE GEWAARWORDINGS.) Die mistiese tradisie van die Christendom loop dwarsdeur die Ou en Nuwe Testamente en dateer afgesien van Plotinus se invloed moontlik al vanaf Zoroaster van wie se land Abraham dit baie waarskynlik saamgebring het. Dit doen geen afbreuk aan Jesus om hom ‘n mistikus te noem nie maar bring sy heerlijkheid net meer na vore. Hoekom kan ons nie aan hom die dinge toeskryf wat vir ons groot waarde het nie? Die outeur het self gehoor hoe ‘n predikant van die kansel af sê: Jesus is die slimste man wat ooit geleef het (hoe aanvegbaar so ‘n stelling ookal vanuit die kerklike dogma is). Besef hy dat hy eers op die ontwikkeling van die psigologie wat die begrip intelligensie geskep het moes wag om dit te kan sê?

Wat eksperimentele navorsing betref word daar tot die gevolgtrekking gekom dat hallusinogeniese middels nie ‘n egte mistiese gewaarwording kan skep nie maar dit wel kan laat presipiteer indien die proefpersoon reeds in die mistiese belangstel of ‘n idee het wat dit is. Of natuurlike opioïede die hooforsaak van gewysigde bewussynstoestande is kan ook nog nie op hierdie stadium bevestig word nie. Heelwat navorsing is gedoen oor alfa- en theta golwe wat tydens meditasie deur die brein geproduseer word. Daar kan nie meer aangevoer word dat Zen en mistiek slegs vorms van selfhipnose is nie. 'n Wetenskaplike verskil kan ook nou tussen Zen- en Joghawebewussyn gemaak word en daar is neurofisiologiese getuienis wat daarop dui dat spesifieke strukture in die brein die mistiese toestand bemiddel.

Wat die verband tussen filosofie en mistiek betref, wil filosofie die wese van dinge en hulle verhouding tot die laaste grond in die lig van rede-idees en deur middel van die wette van die verstand begryp. Spekulatiewe mistiek ag hierdie middele alleen egter as ontoereikend, maar kan net so min daarsonder klaarkom as 'n gees of siel sonder 'n liggaam. Mistiek wil die grond van alle dinge deur vereniging met die Grond verkry, wat ook die ware wese van dinge na vore sal laat kom, en glo dat dit dan eers die wese van alle dinge verstaan, en in die taal van die denke kan vat. Die mistiese gewaarwording lê op 'n sinsvlak wat nie net na onder met stelselmatige denke aaneenloop nie, maar dit ook transendeer.

Die filosoof Heidegger is vir die spekulatiewe mistiek van besondere belang aangesien sy lewensloop duidelik aantoon dat om 'n konvensioneel metafisiese houding te verwerp jou nog steeds nie in staat stel om die Syn of Absolute in 'n nuwe soort filosofiese net te vang nie, aangesien net taal al klaar metafisika is. Die outeur steun meer op Hegel wat ook misties geïnspireer was maar aan metafisika bly vashou het.

Die positivistiese siening dat die begrip *die mistiese* en alles wat daarop gebaseer is geen bestaansreg het nie omdat net soos die Godsbegrip daar niks wat sinvol is van afgelei kan word nie is 'n poging tot inperking van die menslike gees en denke wat teen die natuur daarvan ingaan en nie die toets van die tyd sal weerstaan nie. Die menslike gees is vry en kreatief en die mistiese fenomeen is waarskynlik so oud soos filosofie en die mensdom self. Die begrip of die idee *die mistiese* is net so versoenbaar met denke soos enige ander begrip. Dit is die sin van 'n begrip of idee dat dit in 'n denkstelsel pas en gebruik kan word om mee te dink. Dit is selfs moontlik om 'n logies samehangende stelsel van begrippe of idees te skep wat kan lyk asof dit in geen opsig met die empiriese realiteit saamhang nie. Dit is reeds in wiskunde gedoen en later is ontdek dat dit wel met die empiriese realiteit saamhang en gebruik kan word om aspekte daarvan logies deursigtiger te maak. Hierdie opmerking is bedoel vir diegene wat nie glo dat daar iets soos *die mistiese* is nie. Die outeur se antwoord is dan in hierdie geval dat hy ten spyte daarvan dat daar dalk nie so iets is nie nog steeds 'n filosofiese tesis daarvoor kan skryf. Die mistiese van die filosofe, veral Plotinus se *voûç*, waar die hele Syn altyd in 'n deel daarvan vervat is, is op 'n sekere wyse soos die imaginêre getalle van die wiskundiges. Maar die mistiese gewaarwording is wel 'n empiriese gegewe. Indien die psigologie se emosies, stemmings, herinnerings en voorgevoelens 'n empiriese oorsprong het en vir beredenering vatbaar is, is die mistiek se mistiese gewaarwording dit ook. Daar is 'n innerlike en uiterlike empiriese realiteit. Emosies, stemmings, herinnerings, voorgevoelens en mistiese gewaarwordings behoort tot die innerlike empiriese realiteit. Die outeur se antwoord is hier dat indien die psigologie as 'n wetenskap beskou word die mistiek ook as 'n wetenskap beskou moet word.

Positivistiese kritiek teen die mistiek is veral dat dit kenteoreties nie houdbaar is nie aangesien denke nie meer daarby betrokke is nie, maar volgens die outeur is mistiese kenning bo alles intuïtiewe kenning en lê in 'n gebied waar die gespanne subjek-objekverhouding ('n verhouding wat dikwels ook baie misleidend is) tot 'n mate, maar nie totaal nie, getransendeer is. Die rasionele en objektiewe met hulle denkkategorieë en tyd-ruimtelike aanskouingsvorme, asook ander laer geestelike funksies, soos emosie en sintuiglike en innerlike waarneming word dus nie totaal agtergelaat nie.

Die mistiek kan ook tot 'n mate 'n wetenskap van dieselfde tipe as die parapsigologie beskou word. My innerlike empiriese realiteit is nie ook iemand anders se innerlike empiriese realiteit nie. Indien ek in die uiterlike empiriese realiteit waarnemings doen en afleidings daaromtrent maak, kan 'n ander wetenskaplike nagaan of dit geldig is, maar in die geval van

waarnemings en afleidings aangaande my innerlike empiriese realiteit is dit nie moontlik nie want elke persoon het sy eie innerlike empiriese realiteit. Net ek self kan die geldigheid van my innerlike waarnemings en afleidings bepaal. Indien ek sekere subjektief geldige waarnemings en afleidings gemaak en *meegedeel* of *neergeskryf* het, kan 'n ander persoon egter probeer om vir homself soortgelyke of verwante subjektief geldige waarnemings en afleidings aangaande sy eie innerlike te maak en die resultate met myne vergelyk. Verdere tegnieke om die vergelyking te doen kan onder **MISTIEK EN STUDIEMETODES, Die vergelykende studiemetode van Gilbert** gevind word. So ontwikkel hierdie wetenskap. In die huidige tyd word uiteenlopende studiemetodes op die mistiek toegepas. Alle studiemetodes is aanvanklik geldig aangesien dit 'n uitdrukking van die kreatiwiteit van die menslike gees is. Alle studiemetodes wat moontlik op die mistiek en die mistiese gewaarwording toegepas kan word moet daarop toegepas word. Indien hulle toepassing nie ons kennis uitbrei nie sal hulle vanself weer doodloop.

Aan die begin van die twintigste eeu het die psigologie probleme gehad om as wetenskap aanvaar te word. Van die middel van die eeu af het die parapsigologie soortgelyke probleme ondervind, en teen die einde van die eeu aanvaar veral baie natuurkundiges dit nog steeds nie as 'n wetenskap nie. Die mistiek sal soortgelyke probleme ondervind.

Die benadering van hierdie tesis oor mistiek is metafisies, soos byvoorbeeld die van die Duitse idealiste Hegel, Schelling en Fichte, in teenstelling met die van Kant, Heidegger en die Hinajanaskool van die Boeddhiste wat 'n ontkennende of agnostiese houding teenoor die teoretiese metafisika inneem.

Ontologies gesien is daar verskillende synsgebiede, naamlik die anorganiese, die organiese, die emosionele, die intellektuele, die noëtiese (in die sin van Plotinus se $\nu\omicron\upsilon\varsigma$) en die Absolute. Hoe hoër die synsgebied, hoe moeiliker en minder bevredigend word dit om slegs die navorsingsmetodes wat in die anorganiese veld goeie resultate oplewer daarop toe te pas. Mistiek is veral met $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ en die Absolute geassosieer. Die psigologie moes wag op onder andere statistiese metodes om eers te ontwikkel. Hoër synsgebiede sal moet wag op nog ander metodes. Hoe hoër die synsgebied wat die mens wil bestudeer, hoe ryker, aanpasbaarder, plooibaarder, verfynder, simpatieker en sensitiewer moet sy gees en intellek wees. Dit is onmoontlik om atome met 'n handlens te bestudeer want die hulpmiddel is te primitief.

Die mistiese gewaarwording is 'n integrale aspek van 'n persoon se bewustheid net soos sy fisiese omgewing, fisiese liggaam, gevoelens, verbeelding, geheue en verstand. Hy kan met sy verstand geldige afleidings maak aangaande sy fisiese omgewing soos die natuurwetenskaplikes doen. Hy kan met sy verstand geldige afleidings maak aangaande sy fisiese liggaam soos die fisioloë doen. Hy kan met sy verstand geldige afleidings maak aangaande sy gevoelens, verbeelding, geheue en verstand soos die psigoloë doen. Hy kan ook met sy verstand geldige afleidings maak en nuwe kennis skep aangaande sy verstand op 'n soortgelyke wyse as wat sommige groot filosowe, onder andere Aristoteles met sy logika en Kant met sy kenteorie dit gedoen het. Die fisiese lê op 'n veel laer vlak as die verstand en dit is geen probleem om met behulp van die verstand uiters betroubare kennis aangaande die fisiese te skep nie. Die gevoels-, verbeeldings- en geheuwêreld lê ook op 'n laer vlak as die verstand, maar hulle lê hoër as die fisiese en dit is moeiliker om aangaande hulle betroubare kennis te skep, maar dit kan gedoen word en ons beskik reeds oor goeie kennis daarvan. Dit is nie moeilik om in te sien dat ons uiteindelik hoogs betroubare kennis op hierdie gebied sal hê nie. Daar is ook geen prinsipiële probleem om met die verstand kennis aangaande die verstand te skep nie aangesien hulle op dieselfde vlak lê en dieselfde ding is. Maar om dit te doen is in die teoretiese of kennispraktyk

nog moeiliker want die verstand lê op 'n hoër vlak as die gevoelens, verbeelding en geheue. Ons weet egter waarmee ons te doen het en sal uiteindelik betroubare kennis daarvoor beskik.

Om met die verstand geldige kennis aangaande die mistiese gewaarwording te skep is uiters moeilik en gewaag. Omdat die Absolute bokant die verstand lê is ons vanuit 'n rasonale perspektief nie seker waarmee ons te doen het nie. Baie ondersoekers het prinsipiële besware daarteen en glo dat dit onmoontlik is. Die groot mistici laat hulle intuïsie in openbarende uitbarstings van sigself getuig en ons eie intuïsie sê vir ons dat hulle getuienis waar is, baie waardeer as die rasonale waarheid, maar vanuit die logiese perspektief is dit asof ons deur 'n spieël in 'n raaisel kyk en nie veel daarvan verstaan nie. *Tog moet ons nie die poging laat vaar nie*, al kan die verstand ook nooit die Absolute so goed ken as wat die Absolute die verstand ken nie. Dit is hier waar die korrekte interpretasie van Kant te pas kom. Ons moet nie tot die slotsom kom dat dit maar die beste is om nie oor sy rede-idees van God, wêreld en die onsterflike siel te dink nie, maar juis baie daarvoor dink soos die Duitse idealiste na hom gedoen het. Wanneer 'n mens Hegel se tipe denke in oorweging neem, wonder jy of dit nie ons en Kant en Aristoteles se verstand is wat nog te kru is en nog baie moet verfyn, en sensitiwiteit en veelsydigheid en globaliteit ontwikkel nie. Ons moet van Plotinus se $\psi\chi\eta$ - na sy $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ -hipostase, wat die mistiese element saam met die verstandelike bevat, toe oorgaan om beter, meer insluitend en globaal te kan dink. Miskien het Hegel dit reeds opsy ietwat te rigiede en stelselmatige wyse gedoen. (Die vraag is of filosofie of kuns die produk gaan wees wanneer ons ons met hierdie heerlike beoefening besighou.) As ons aan die kategorieë van Hegel se logika dink, is dit vir ons teoreties nie so moeilik om te aanvaar dat elke mens 'n mikrokosmos kan wees wat al die aspekte van die makrokosmos vanuit sy eie perspektief weergee en daarom niks anders en tog ook iets anders as sy medemens is nie. Die een mens sien alles in terme van *substansie en attribute* en die ander alles in terme van *wisselwerking*, en einlik is substansie en attribute niks anders as wisselwerking nie. Maar wie het dit al eksplisiet, skriftelik en oortuigend vir die lewens van 'n paar besondere mense aangetoon? Die outeur hoop iemand onderneem dit.

Die aanname van 'n ware ooreenkoms tussen mistiese gewaarwordings, religieus sowel as nie-religieus, stel ons in staat om 'n verskeidenheid in die lig van 'n aantal algemene kategorieë te beskou sonder om hulle te reduseer tot blote identiteit. Die outeur stem saam met ondersoekers wat meen dat dit redeliker is om alle mistiese gewaarwordings as verwant te beskou as om dogmatiese afgronde tussen hulle te stel.

Baie outeurs sien mistiek en die mistiese gewaarwording as uitsluitlik iets innerliks. Daar is egter ook so iets soos ekstrovertiewe en aksiemistiek. Daar is baie soorte mistiese gewaarwordings, en hoe meer 'n mens hierop ingaan hoe meer sal jy ontdek. Daar is allerlei tussentipes tussen die hooftipes. Die belangrikste kenmerk van die mistiese gewaarwording is waarskynlik die aseïteit daarvan. Dit vervul een van die diepste behoeftes van die mens, naamlik om self bevry en absoluut te wees, of 'n onafskeidelike deel van die absolute te wees, of ten minste soms, al is dit ook net eenmaal, kontak daarmee te maak. Dit vervul nie die behoefte deur na die eerste en beste ding soos geld te gryp en dan op 'n kwantitatiewe wyse (maar dis volslae onmoontlik!) daarmee absoluut te probeer wees nie. Die persoon wat die waagmoed het moet wag dat die Absolute self sig aan hom openbaar. Paradoksaal word dit hom of haar gegun tot die mate wat hy/sy daartoe gekom het om ook niks, die mindere, onselfgeldend en sterwend te wees. Vanuit die mistiese oogpunt lyk dit asof die hoogste, mees intense lewe altyd onafskeidbaar is van dood. In die jongste tyd word baie navorsing gedoen oor die verskynsel dat mense wat terminale siektes het mistiese gewaarwordings ondergaan. Ook lyk dit asof mense wat 'n ideaal

so lief het dat hulle hulle bereid toon om daarvoor te sterf mistiese gewaarwordings sal beleef.

Volgens die klassifikasie van die outeur is daar die volgende sewe hoofipes mistiese gewaarwordings:

Eerstens die volgende vier tipes introvertiewe mistiese gewaarwordings wat altyd passief (sonder uiterlike gerigtheid) ervaar word:

1. Die ongedifferensieerde. Voorbeelde hiervan is die *nirvikalpa samadhi* van die Hindoes en *aroepa djhana* van die Boeddhiste.

2. Die volgende drie gedifferensieerdes:

A. met intuïtiewe gewaarwording van die spieëling van ‘denk-kategorieë’ in mekaar. ‘n Voorbeeld is Plotinus se $\nu\omicron\upsilon\varsigma$.

B. met intuïtiewe gewaarwording van die oplossing van rasonale of logiese probleme. Die kreatiewe oomblik van wiskundiges en wetenskaplikes is voorbeelde.

C. met (soms simboliese) gedagtebeelde of innerlike sintuiglike voorstellings oorheersend. Voorbeelde hiervan is visioene van engele, goddelike boodskappers en wesens.

Dan is daar die volgende drie tipes ekstrovertiewe (die aandag is ook na buite gerig) mistiese gewaarwording:

3. Die volgende twee relatief passiewes:

A. met gepaardgaande fantasieverskynsels – dikwels simbolies. Voorbeelde: natuurgeeste soos vuursalmanders, waternimfe, berg- en luggeeste wat in die objektiewe natuur waargeneem word.

B. sonder gepaardgaande fantasieverskynsels – dikwels simbolies. Voorbeelde: die prag van natuurlike voorwerpe soos ‘n indrukwekkende veelvertakte boom of ruisende waterval, of die skoonheid van kultuurvoorwerpe soos die skildery *Dido bou Kartago* van Turner.

4. Die aktiewe – soms simbolies. Voorbeelde: uiterlike daade tot eer van God en deelname aan godsdienstige rituele.

Algemene kenmerke van die mistiese gewaarwording wat die outeur aanvaar is dat die voltrekking daarvan voorafgegaan word deur die begeerte of idealisering om iets radikaals of absoluuts te beleef; dit begin skielik en is gou verby, veral as dit van die eerste mistiese gewaarwordings is wat die persoon ondergaan; die oomblik van manifestering word nie deur ‘n wilsbesluit bepaal nie en die gewaarwording word ervaar soos ‘n geskenk of ‘n genadegawe; dit het die kenmerke van eenheid, alomvattendheid, onbemiddeldheid, absoluutheid, die persoon se gees fungeer dan hoogs intuïtief, daar is ‘n ewigheidsbesef wat nie op logika gebaseer is nie; wanneer dit ten einde gekom het maak dit net daarna plek vir diep, egte, ryk, verhewe, positiewe emosies soos liefde, dankbaarheid en aanbidding teenoor die Absolute en/of die relatiewe; positiewe emosies en iets wat nie anders as ‘n betoweringsgevoel beskryf kan word nie kom dan ook voor, asof ‘n lewende asem oor jou geblaas of ‘n heilige gees oor jou uitgestort is; op die lange duur het dit nog steeds ‘n diepgaande invloed op die persoon; daardie uitsonderlike oomblik voel later soos iets van die verlede, maar dit gee nog altyd nuwe betekenis aan die daaglikse lewe en lei tot geestelike kreatiwiteit; die persoon *weet* nou meer; die alledaagse ek

word nou as oppervlakkig gesien; die gewaarwording is moeilik sêbaar; dit is 'n ongewone soort bewustheid, op 'n ander geestelike vlak as die alledaagse bewustheid; dit het relatiewe intensiteit met betrekking tot ander mistiese gewaarwordings.

Die persoon wat dit ondergaan het kan nie die gewaarwording in sy volheid herroep nie, maar besit nog 'n duidelike herinnering daaraan. Dit is vir hom volkome duidelik dat hy nou iets van die basiese of oorsprong van dinge weet wat hy voorheen nie geweet het nie. Hy probeer hard om op 'n verstandige en duidelike wyse te sê wat hy nou weet, hy maak stelling na stelling, maar merk met verbystering op dat hy nog nooit voorheen sulke radikale teenoorgesteldes van dieselfde ding gesê het nie. Hy aanskou as't ware met sy eie oë hoe hy kwytraak dat dag nag en 'n sekonde 'n ewigheid is. Hy kan maar net verleë lag en tot die gevolgtrekking kom dat sy alledaagse verstand baie, baie oppervlakkig is. En daarby moet hy toegee dat selfs op so 'n oomblik daar nog steeds iets van daardie ongewone soort bewustheid wat hy tydens sy mistiese gewaarwording gehad het aanwesig is, want wat laat hom nou op so 'n ongewone manier dink? Hy raak daagliks meer en meer ingestel op sy eie innerlike, en redeneer dat indien hy sy mistiese gewaarwording deur eie inspanning weer met toegespitste konsentrasie kon herroep en innerlik probeer herleef, dit miskien weer ten volle sal manifesteer. Maar hy slaag net tot 'n mate daarin, baie keer net tot 'n baie klein mate, dit wil nie weer manifesteer nie. Later ondergaan hy op onverwagte oomblikke nog meer egte mistiese gewaarwordings, maar hulle het nie vir hom altyd dieselfde intensiteit as daardie eerste een nie, en sommige dae verskil sy bewustheid vir hom vir lang rukke op 'n subtiele en skaars waarneembare manier van sy gewone bewustheid, maar hy is nie seker of 'n mens dit mistiese gewaarwordings sou kon noem of nie.

Die kortste beskrywing van die mistiese gewaarwording waartoe die outeur kon kom is dat dit 'n ongewone, dikwels kortstondige, maar besonder oortuigende intuïtiewe bewusheid van die Absolute of hoogs sinvolle is wat voorafgegaan word deur 'n sekere aanloop en inspireer tot geestelike kreatiwiteit.

Psigologie was al van antieke tye af outologie, maar aan die begin van die twintigste eeu was die psigoanalise en behaviourisme 'sonder 'n leer om na die transendente op te klim'. Dit was met hulle hulp nie moontlik om vanuit die profane tot in die heilige te beweeg nie. Jung, wat 'n leerling van Freud was, het begin om die breuk te herstel. Teen die helfte van die eeu het Maslow se humanistiese en transpersoonlike psigologie die heling nog verder gevoer. Hierop het die psigosintese van Assagioli en sakrale psigologie van Jean Houston gevolg wat in die rigting van 'n Westerse Jogha beweeg. Wat die psigoterapeutiese evaluasie van mistiese gewaarwordings betref, kom Mark Gyselen tot die gevolgtrekking dat hulle nie die uitsluitlike voorreg van neurosevre individue is nie maar psigiese fenomene in hulle eie reg.

Wat die mistiese weg betref kry die outeur wanneer hy Borchert lees soms die idee dat die mistiese gewaarwording wat die begin van die mistiese weg aandui min of meer eenmalig is en dat daar daarna 'n kreatiewe proses op laer vlakke begin waarmee gepoog word om hierdie eenmalige mistiese gewaarwording vir ander aanvaarbaar en verstaanbaar te maak. In die geval van Underhill is die mistiese gewaarwording ook die aanvang van die mistiese weg maar waarmee daar dan gepoog word om die tydelikheid van die mistiese gewaarwording op te hef tot 'n permanente moontlik rasioneel onverstaanbare eenwees met God. Ander skrywers wek weer die indruk dat die hele doel van die mistiese weg of meditasie is om uiteindelik 'n mistiese gewaarwording wat onverwags begin en gou oor is te ondergaan. Met daardie enkele gewaarwording gaan jy oor van hoop of geloof na wete en as jy eers weet dan weet jy permanent, het die hoogste bereik en sal dit nie veel verskil maak as jy nie weer in mistiese gewaarwording



ondergaan nie. Die outeur kan nie anders as om hom weer op die seksfenomeen te verlaat nie. Eenmaal sal nie genoeg wees nie want die verlange word te groot. Ons weet alreeds dat die mistiese fenomeen baie kompleks is maar miskien is dit nog meer kompleks as wat ons dink. Moontlik is dit ook siklies soos sommige navorsers al aan die hand gedoen het. Net soos met die seksuele hoogtepunt wil jy nie onmiddellik daarna weer 'n hoogtepunt ondergaan nie. Jy wil die verligting van spanning, van niks meer van die wêreld vra nie geniet en tevrede wees met jou liggaam en vrou net soos sy is. Net so wil die mistikus daarna die lewe in die oorfloedige lig van God as onvergelyklik skoon sien, weet dat sy siel genees is en goed doen. Die Absolute en die relatiewe is 'n eenheid en is volmaak. Maar die Absolute is die belangrikste, want dit is die kern, die oorsprong en die bron. Die lewe sal onaanvaarbaar en verganklik begin voorkom en nie meer jou selfgenoegsaamheid voed nie, maar die Absolute sal sy krag ewiglik behou en jou keer op keer terugroep vir gemeenskap.

Van Jung se vier funksies van die psige oorheers die intuïtiewe in die persoonlikheid van die mistikus. Die orige drie kan egter in enige kombinasie of ondergeskikte sterkte voorkom. Die religieuse element is altyd aanwesig. Die mistikus is 'n religieuse intuïtiewe met 'n radikaliserende neiging en, volgens Underhill, 'n 'bewussynsdrempel van buitengewone mobiliteit'. Dit is moontlik dat 'n besonder aktiewe endokrienstelsel en verbeelding hom help om mistiese gewaarwordings te ondergaan. Hy of sy heg dikwels nie veel waarde aan oppervlakkige konvensies op religieuse en sosiale gebied nie. Die mistikus se persoonlikheid is ewolusionêr gesien moontlik meer primitief as die van die moderne tegniese en verstandsmens. Alle tipes mistiese gewaarwordings, mits hulle eg is, is vanuit 'n psigologiese oogpunt gelykwaardig .

Voor die twintigste eeu het dit vir fisici gelyk asof voorwerpe volgens objektiewe meganiese wette onafhanklik van die subjektiewe mens verander. Einlik was dit glad nie nodig om die geestelike mens in aanmerking te neem nie. Hoogstens was die geestelike 'n illusie. In die twintigste eeu het dit enersyds op submikroskopiese skaal begin voorkom asof beide waarnemer en gebeurte op 'n organiese wyse tot mekaar betrek is in 'n netwerk van interpenetrenderende dinge en gebeurte soos die pêrels van Indra se net, of Plotinus se *voûç*, en andersyds ook op kosmiese skaal asof gebeurte relatief tot die waarnemer plaasvind sodat hy hom altyd stil en beredenerend in die middel van alles bevind. Soos die son, maan en sterre van die begin af in die ooste opgekom en in die weste ondergegaan het, en die mens se voete onder hom gestap en die aarde deurbeweeg het, maar hy altyd in die middel van die sirkel wat die gesigseinder vorm gebly het, is dit nou weer so. Daar is net een verskil – die mens in die 'middel' is die geestelike van die mens terwyl sy liggaam ook deel van die fisiese heelal vorm. Die vraag word nou gevra of dit nie die menslike liggaam en die fisiese heelal is wat die sekondêre en afgeleide is nie. Dus het party fisici in die twintigste eeu begin erken dat die menslike bewussyn 'n rol speel in die sogenoemde fisiese heelal en dat laasgenoemde nie in sigself absoluut is nie. Sommige filosofiese denke wat deur die kwantumeganika geïnspireer is is nou in ooreenstemming met ouer idees van die spekulatiewe mistiek.

Intuïsie vorm 'n onontbeerlike werking van die gees met betrekking tot die skep, verdieping en selfs veralgemening van natuurwetenskaplike kennis. Die wetenskap sou nooit tot stand gekom het as daar nie ook iets soos intuïsie of die ingewing van die oomblik was nie. Wanneer twee inhoude vir die eerste keer as verbandhoudend gesien word, is dit nie op grond van deduksie nie maar deur induksie. Daarna kan nuwe deduktiewe afleidings gemaak word. Die

induktiewe insig kom dikwels tydens 'n mistiese gewaarwording en dit is nie vergesog om te sê dat die Absolute of God tydens die mistiese oomblik wetenskaplike kennis aan die mens openbaar en ons voortdurend van nuwe kennis voorsien nie. Baie wetenskaplikes erken self dat van hulle beste insigte tydens mistiese gewaarwordings tot hulle gekom het. Indien ons dus eendag na eeue van involusie alles weet en volmaakte kennis van die heelal het, sodat ons maar van God kan vergeet aangesien ons ons nou in alle opsigte self kan help, moet ons ook beseef dat ons nie sonder die voortdurende hulp van God tot daardie punt kon gekom het nie. Eintlik is dit die teleologiese punt waar God alles in almal is. Maar omdat ons hierdie punt vir ons kan voorstel, is dit reeds onafhanklik van tyd op die idealistiese vlak bereik, dit bestaan nou op die idealistiese vlak, maar op die realistiese vlak wat gebonde is aan tyd kan dit nooit bereik word nie en niemand moet sy hoop daarop vestig nie.

Kuns is nog meer van die mistiese deurdrenk as die natuurwetenskap. Dit is volgens sommige kunskennerers waarskynlik een van die belangrikste deurlopende uitbeeldingstemas daarvan en kunstenaars maak daarby ook nie 'n gewoonte daarvan om die 'oomblik van inspirasie' na die onbewuste te verdring nie. Daar word dus ook nie deur kunstenaars so 'n geheim van mistiek gemaak soos baie wetenskaplikes doen nie. Maar die assosiasie kuns-mistiek kan ook makliker ontaard as die assosiasie wetenskap-mistiek. Ontaarde mistiese kuns lei maklik na swartkuns. Die outeur sal nie so ver gaan om die Omegapunt van Teilhard de Chardin 'n ontaarding van die assosiasie wetenskap-mistiek te noem nie, maar eenvoudig sê dat dit nie as 'n normale variant van die perenniale filosofie beskou kan word nie aangesien dit geen verlossingsdoel dien om die uiteindelijke volmaakte toestand van die mens oneindig ver weg in tyd of ruimte van hom af te plaas nie. Baie kunstenaars verlustig hulle egter daarin om gewetenloos en bedorwe die demoniese uit te beeld, net solank hulle impak op die publiek sensasioneel en opspraakwekkend is.

In die huidige Tydvak van Kali, sonder veel heersende geloof in die religieus-geestelike, ondergaan mense nog steeds mistiese gewaarwordings. 'n Blinde verlange na die ewige laat geïsoleerde individue intuïtief afstuur op die Absolute. Indien hulle erg uit fase met die huidige samelewing wat hulle geen diep geestelike weg bied nie is, maar nogtans bly glo dat die ewige weivelde 'n realiteit is, breek die mistiese gewaarwording net eenvoudig deur. Die volgende probleem van hierdie individue is om te verklaar hoe hulle so skielik in hierdie ewige groen weiveld kan wees en dan sommer weer in die geestelik vervalde stad. Indien hulle nog 'n mate van geloof in die dogmas van hulle voorvaders het, sal hulle probeer om daarvan gebruik te maak. Maar alles is nie meer van toepassing nie. Die Christen se spesifieke historiese opeenvolging Paradys–sondeval–soendood–verlossing–opwekking–Ewige Lewe maak nie meer vir hulle baie sin nie.

Die verskillende religieë was vir eeue via hulle eiesoortige rituele en dogmas op die deel van die aardbol waar hulle gevestig geraak het die belangrikste weë na die Absolute, en is dit nog steeds tot 'n mate. Maar sodra 'n sekere weg met al die draaitjies wat dit maak, dit is die dogmas en rituele wat vorm daaraan gee, belangriker word as die Einddoel, en nie meer as slegs 'n middel daartoe beskou word nie, beteken dit dat dit in beheer gekom het van 'n groep vir wie die Einddoel so 'n onwerklikheid geword het dat hulle dit nie meer as sinvol beskou om daarna te strewe nie, en liever konsentreer op die vorm van die weg self en dit beskerm. Dit is ook dan dat hulle die houding begin inneem dat hulle eie weg die enigste ware weg en alle ander weë dwaalweë is. Alle skape moet in dieselfde kraal gebring word om die deur die wolwe verskeur te word nie. Hoe vlakker die godsdiens word, hoe meer verbete klou die ondersteuners daarvan

aan hulle dogmas en rituele vas, maar die kommunikasiemedia het baie verbeter en godsdiensoorloë is die gevolg. Die mistikus staan baie skepties. Hy sal liever sy gewaarwording op 'n eenvoudige en verstaanbare wyse wat nie aanstoot gee nie wil verklaar. Dit is dan die huidige dilemma van die religieë met hulle uiteenlopende dogmas en rituele. Elkeen het sy eie God maar daar is vanaf die wetenskaplike, industriële en politieke omwentelings net een mens en skepping.

Met die gepaardgaande verbetering van die kommunikasiemedia het daar dus ook 'n soeke na 'n beter weg wat tot dieselfde Einddoel sal lei ontstaan. Die gevestigde weë het kruispunte, en sommige mistici het dit gewaag om by so 'n punt na die ander weg oor te slaan en te kyk of dit hulle nie gouer by die Eindpunt bring nie. Aanvanklik het dit hulle egter langer geneem aangesien sommige weë voorkeur gegee het aan rotsagtige maar ander aan bosagtige gebiede. Hulle moes eers leer om oor die nuwe terreine wat soms baie vreemd gelyk het te beweeg en dit het hulle tydelik laat verdwaal en vertraag. Maar later was sommiges suksesvol en het gouer en makliker by die einddoel uitgekom. Die neiging om die effektiëste skakels van die verkillende kettings byeen te bring en te verbind tot 'n nuwe weg, wat eintlik nog maar steeds die ou weg is, het al meer toegeneem en die naam mistiek gekry. Hierdie sogenaamde nuwe weg van die Nuwe Tydvak wat reeds daag maak nie die tradisionele weë ongeldig nie. Dit is net meer in fase met die begrippe en woordeskat van die huidige sosiale en intellektuele milieu en dus meer assimileerbaar en effektief.

Religie is tradisioneel die vaste, uitgekristalliseerde vorm van die vlugtige, tentatiewe en byna vormlose mistiek, wat weer op die mistiese gewaarwording gebaseer is. (Daar is ook ander vorms, naamlik filosofie, kuns en soms ook wetenskap en persoonlike lewenswyse.) Die verhouding tussen die teoloog en die mistikus is nie altyd goed nie, aangesien die mistikus bang is dat hy deur statiese vorms van God vervreem gaan word, terwyl die teoloog weer vrees dat die dogmas van sy kerk ongeldig verklaar en sy gesagsposisie ondermyn gaan word. Indien 'n teoloog God en nie sy gemeente nie verabsoluteer, het hy nie 'n ander keuse nie as om na die mistiek toe oor te gaan. Indien 'n mistikus te hard probeer om sy insigte verstaanbaar te maak of te populariseer, is hy besig om in 'n teoloog te verander. 'n Kerk is gewoonlik 'n wedersydse verhouding tussen 'n predikant en 'n gemeente, 'n mistikus het gewoonlik meistens 'n paar vriende. Sommige mistici en lidmate van kerke verkies nie om hulle op die naakte Godheid toe te spits nie, maar in die heilige te leef. Die numineuse of heilige kan volgens die outeur baie vryer van die onheilspellende wees as wat Rudolf Otto dink, aangesien dit slegs die begin van opposisie tussen die goeie en bose laag in die vouç-vlak is. Dit is egter in hierdie religie, hierdie heilige eenheid in veelheid, waar mistikus, teoloog en lidmate mekaar soms vind.

In die tyd waarin ons leef behoort kommunikasie vir die mistikus van die uiterste belang te wees indien hy sy medemens wil help om weer tot ware geestelikheid te kom. Mistiek is van so 'n aard dat dit die indiwidu selfgenoegsaam maak aangesien sy Diepste Wese of die Absolute vir hom genoeg is. Maar veral Jesus en Siddharta het so 'n groot invloed op ons gehad dat daar sekerlik nog mense moet wees wat medemenslikheid wil betoon op die beste wyse, naamlik riglyne gee aangaande die Weg. Kunstenaars en filosowe was nog altyd die meesters op die respektiewe gebiede van gevoels- en intellektuele kommunikasie. Indien die mistikus nie van homself 'n vertolker van sy gewaarwordings maak en daarvoor kommunikeer nie is dit vir niemand tot nut behalwe vir homself nie. Dit bestaan so goed as glad nie vir die gemeenskap nie.

Dit is te betwyfel of Galileo en Newton ooit so ver sou gegaan het as om te droom oor 'n toekomstige wetenskaplike Utopia waar elke mens op aarde metodiese navorsing doen. Net so meen die outeur dat die wens van sommige mistici dat elke mens op aarde hom of haar

innerlik moet begin suiwer en mediteer totdat 'n mistiese Utopia daag nie baie realisties is nie. Volgens Borchert sal 'n suiwer mistiese kultuur ook 'n arm en beperkte kultuur wees. Volgens die outeur is 'n suiwer mistiese, suiwer wetenskaplike of suiwer tegniese kultuur strydig met Plotinus se idee van *vouç*. Dit is egter wenslik dat, soos die Christelike leer die afgelope tweeduisend jaar en die natuurwetenskap die afgelope ongeveer vierhonderd jaar die samelewing deursyfer het, die mistiek dit ook sal doen. Soos elke mens nie die selfbeheersing en opmerkzaamheid het om 'n wetenskaplike te word nie het almal nie die hartstog en vermoë tot radikaliserings om mistici te word nie. Daar is verskeidenheid en spesialisasie.

Ons moet nie (maar miskien net voorlopig – dit is moeilik om te voorspel wat oor 'n lang termyn sal gebeur as iets eers op dreef kom, soos dit met wetenskap en tegniek die geval was) die verwagting koester dat die hele wêreld nou in die Tydperk van die Waterdraer gou misties sal raak en die Koninkryk van God skielik alle politieke magsoorheersing, uitbuiting en gewetenlose psigologiese manipulasie deur reklametegnieke sal wegvee nie. Die wetenskap en tegniek het gekom om te bly – dit is alleen die aanwending daarvan wat misbruik word. Maar die huidige wêreldtoestand en samelwing is in baie opsigte onnatuurlik, geestelik ongesond en gevaarlik en ons sal veel baat by minder godsdienstige konvensionaliteit meer mistiese geestelikheid.

Die mistikus is oor die algemeen geïnteresseerd in gemeenskap met God en nie in kommunikasie nie. Tog moet hy kan kommunikeer indien hy sy gewaarwordings wil meedeel. Laasgenoemde word waarskynlik makliker deur praat as skryf oorgedra. Nie-taalklanke kan moontlik ook mistiese inhoud oordra. Mistiese taal is 'n poging om die onuitspreeklike te verwoord, is kenmerkend paradoksaal en beelde, vergelykings en simbole word in die poging om mistiese inhoud oor te dra aangewend. Om verstarring te voorkom soek die mistikus gedurig na nuwe beelde en ontken oes. Die *silentium mysticum* maak gebruik van die negatiewe benadering van stilte. Ook dit word genegeer. Mistiek is nie 'n vorm van doktrinêre denke nie, maar 'n getuigenis. Alle mistici verklaar dat hulle onkundig is aangaande die wese van God. Verskillende name word egter aan die Grootste Realiteit gegee. *Absolute, Alles-is-Een, die Self, die Lewensvonk, Jy, Geliefde...* Mistiese taal beskryf dieselfde realiteit as die van teologiese taal maar op 'n ander manier. Die uiteenlopende gebruik van taal kan toegeskryf word aan verskille in kultuur. Elke voorwerp om die mens behoort volgens die mistiek beskou te word as 'n simbool van die wêreld se ewige Grond, van elke handeling behoort 'n sakrament gemaak te word om die mens te leer hoe om op te tree. Simbole wys buite hulle uit, neem deel aan dit waarna hulle wys, open aspekte van die werklikheid wat eers vir die mens geslote was, ontsluit dimensies van die siel wat ooreenstem met die werklikheid. Ghose verdeel mistiese simboliek in die Simboliek van Goddelike Boodskappers, die Simboliek van Liefde en die Huwelik en die Simboliek van die Reis. Son- en vuursimbole kom in oorfloed voor. Behalwe die uiterlike sintuie is daar ook die innerlike sintuie waarmee manifestasies van God en sy boodskappers waargeneem kan word. Die hele persoon is by mistiek betrokke, ook die hartstogte en begeertes. Underhill tipeer mistiese simboliek as die Mistiese Soektog, of die Huwelik van die Siel, of die Groot Werk van die Geestelike Alchemiste.

Soos 'n persoon in die wêreldlike lewe altyd van die sin, waarde of doel van enige iets bewus is deur insig in die verhouding van hierdie iets met iets anders, so is hy of sy in die mistiese lewe egter altyd van die sin, waarde of doel van enige iets bewus deur aanvoeling van die verhouding van hierdie iets tot die normerende gewaarwording van die Absolute, waarna verwys word indien dit nie op daardie oomblik subjektief manifesteer nie. Iemand wat nog nie

die sin, waarde of doel van syndes en situasies in sy of haar lewe op hierdie wyse intuïtiewe nie, het nog nie die mistiese veld betree nie. Indien die persoon self 'n mistiese gewaarwording ondergaan het of nog steeds mistiese gewaarwordings ondergaan, en ook die sin, waarde of doel van syndes en situasies in sy of haar lewe hiervolgens bepaal, is die persoon 'n mistikus. (Borchert is van mening dat iemand net 'n mistikus genoem kan word indien hy daarin geslaag het om definitiewe uiterlike vorm aan sy mistiese gewaarwordings te gee sodat sy medemens hulle tot 'n mate kan verstaan en voordeel daaruit trek. Die outeur stem nie onvoorwaardelik saam nie. Indien iemand nie op 'n doelbewuste wyse uiterlike vorm aan sy mistiese gewaarwordings gee nie maar dit net intuïtief op sy eie innerlike en waarnemings laat inwerk sal dit nog altyd, as gevolg van 'n sekondêre half onbewuste by-effek, sy verhouding tot sy medemens verdiep en verbeter, wat weer 'n positiewe invloed op hulle sal hê.) Indien die persoon nog verder gaan en elke synde of situasie in sy of haar lewe sien as identies met die Absolute, het die persoon die veld van Plotinus se *voûç* permanent betree en kan as 'n heilige beskou word. Die sin, waarde of doel van mistiek is dus ook om self 'n mistikus of 'n heilige te word. Die hoogste sin kan deur 'n enkele kragtige mistiese gewaarwording aan die gefrustreerdste bestaan verleen word. Volgens Tuckwell is dit die sin en doel van die hele ewolusieproses, met ander woorde die mistiese gewaarwording is sy eie sin en doel en word gekenmerk deur aseïteit. Die waarde van identifikasie met 'n bepaalde mistiese weg is dat dit na mistiese gewaarwording en blywende mistiese bewustheid van die Absolute lei. Die waarde van objektiewe kennis van mistiek, soos dit op verskillende lewensterreine vorm aangeneem het, is dat dit aantoon dat daar verskillende weë na die Absolute is en lei tot respek vir die opvattinge wat jou medemens handhaaf. Vir mistiek is die goeie die self se opheffing van sy apartheid deur soeke na 'n eenwording met die Absolute, wat volgens Hegel ook die *Al* is. Kwaad is die miskennis en poging tot ontduiking van die Absolute. Sommige mistici identifiseer kwaad ook met onkunde wat negatief van aard en 'n ontkenning van die eenheid van die lewe is. Dit lei na verval in die sintuiglike en materiële lewe. Soms is die materiële op sigself reeds die gevolg van 'n val wat weer daarop dui dat kwaad sy oorsprong op die geestelike vlak het. Die inhoud van die mistiese gewaarwording, dit is die Absolute en die *Al*, het 'n, vir die verstand ondeurgrondelike, eie sin, waarde en doel, en daar is ook niks anders waarvan dieselfde gesê kan word nie.

Die ideaal van die sedelike verwerking van die idee is deur Plato hom sy lewe lank voor oë gehou. Sy etiese beskouings het, hoe rasoneel ookal, 'n sterk mistiese inslag. Die idee van die goeie is die hoogste in die hiërargiese ryk van norme, onttrek sig aan elke definisie en is as die hoogste beginsel van alle syndes die grond van die verstaanbare. Alle mistiese weë stel dit volgens die outeur nie as voorwaarde dat die mens, ten einde die doel van sy bestaan te bereik, allereers 'n diepgaande sedelike verandering moet ondergaan nie. Enige voorwaarde om by die Absolute uit te kom, neem die plek van die Absolute in. Die mistiese gewaarwording maak eerder goeie moontlik. Indien die 'spontane' mistiese gewaarwording egter wegbly sal een van die mistiese weë, waarvan die weg van die sedelikheid een is, maar gevolg moet word. Hierdie sedelike transformering het 'n positiewe en 'n negatiewe aspek. Laasgenoemde is die suiwering van onetiese optrede. Daar is gesê dat nederigheid of die afwesigheid van hoogmoed of selfgelding die fondament van alle deug is. Om die gevaar van die verleidelikheid van die wêreld die hoof te bied, moet onverbondenheid geleer word. Aldus ontstaan askese en kloosterwese in die Hindoeïsme, Boeddhisme, Taoïsme en Christendom. Die positiewe aspek van sedelike verandering is universele liefde. Ten diepste is liefde die manifestasie van die mens se goddelike of hemelse natuur, die vrug van Godrealisasie of van deelname aan die goddelike Liefde wat uitvloei na almal. Heidegger sien die moderne nihilistiese toestand as die skokkende

afwesigheid van 'n god, maar is volgens die outeur ook positief in die opsig dat dit nogtans geïsoleerde individue dwing om op hulle eie die beste van hulle geestelikheid te probeer maak. Wat sosiale hervorming betref, moet ons, indien ons wil ontkom aan toenemende chaos wat veroorsaak word deur die ontwikkeling van wetenskap en tegniek, 'n nuwe orde vind, gebaseer op mistiek en die mistiese gewaarwording wat gemeenskaplik aan alle religieë is. Die wetenskap het vir ons baie kommunikasiëkanale gegee waarmee ons die velde van fisiese lewe kan besproei, maar hierdie kanale sal droog bly solank as wat die menslike individu nie gemeenskap met Realiteit ervaar nie. Borchert brei uit op die mistiese teenkultuur wat soms vorm indien 'n hoofkultuur vir te veel individue onaanvaarbaar word. Volgens hom is mistiek nie meer vandag uitsluitlik die gebied van die mistikus nie. Laasgenoemde is ook nie 'n superpersoon nie maar 'n wegbereider wat 'n sekere aspek van die lewe op sy eie lewenswandel van toepassing maak. Pioniers soos hierdie is nodig vir 'n gesonde kultuur. 'n Suiwer mistiese kultuur sal soos reeds gestel ook 'n arm en beperkte kultuur wees. 'n *Mistiese kultuur* of *mistiese teenkultuur* het sy wortels in die mistiese gewaarwording, maar word geskep en onderhou deur mense wat, sonder dat hulle noodwendig 'n mistiese gewaarwording van hulle eie gehad het, in een of ander vorm van mistiek die nastrewing van die hoogste kultuurwaardes sien. Maslow meen dat indien ons die wakkermaak en verwesenliking van die S-waardes (synswaardes, wat nou met mistiek saamhang) as 'n meerdere opvoedingsdoel sou beskou, ons 'n groot florerings van 'n nuwe soort beskawing sal sien.

Wat natuurbesoedeling en die mens se fisiese omgewing waarin hy liggaamlik leef betref, kan wetenskaplike gevolgtrekkings aangaande die onderlinge verbande tussen dinge volgens Zimmerman nie uit sigself na die 'medelye' of na die 'sorg' om 'dinge in vrede te laat' lei nie. Wat nodig is, is *direkte insig* in die verwantwees van dinge, 'n insig wat die *innerlike struktuur* van die een 'persoon' wat die *gawe* van insig ontvang het *transformeer*. 'n Fenomenalistiese ontologie en die leer van *anatma* verskaf volgens die outeur nie 'n goeie basis vir die kritisering of bekamping van die tegnologiese ontsluiting van entiteite nie.

Filosofiese spekulاسie wat deur die mistiese gewaarwording geïnspireer is, is as ook afhanklik van die kontemporêre geestelike klimaat, een of ander variant van die Perenniale Filosofie. Dit is egter nie altyd maklik om 'n duidelike onderskeid tussen variante van die Perenniale Filosofie en ander stelsels te maak nie. 'n Rede hiervoor is dat sommige filosofie direk of slegs indirek deur die mistiese gewaarwording geïnspireer is. Dit kan ook wees dat dat een filosofiese stelsel as't ware buite om of sonder dat die opsteller daarvan subjektiewe mistiese gewaarwordings ondergaan het beïnvloed is deur 'n ander filosofiese stelsel wat wel 'n direkte voortvloeiing daaruit was. Filosofie kan nie in twee kampe verdeel word nie maar staan eerder soos alle syndes in 'n sekere tiperende verhouding tot die Reëlste Synde.

Die Perenniale of Intuïtiewe Filosofie is 'n ander naam vir filosofiese spekulatiewe mistiek, wat net so oud soos filosofie self is. Dit het deur die eeue binne uiteenlopende kulture en geestelike milieus verskillende vorms aangeneem en ook in die twintigste eeu na vore gekom. Dit het 'n besondere verband met sekere aspekte van die denke van sommige eksistensiële filosofie daardie ook die innerlike verdeeldheid van die mens wil heel. Vanuit 'n ander oogpunt steun dit ook dikwels op die ontologiese siening van verskillende synslae of -ordes, naamlik die intuïtiewe, die intellektuele, die emosionele en die sintuiglike. Dikwels word die eerste, middelste of laaste twee synsordes saamgevat en dan word veral gepraat van die geestelike, psigiese en stoflike wêreld. Die stoflike wêreld word weer verdeel in aarde, water, lug en vuur. Die hele Syn asook die Absolute waaruit dit voortkom is in elke onderdeel daarvan vervat en word aanskoulik



voorgestel deur die 'net van Indra'. Wanneer die menslike gees in ooreenstemming hiermee dus op die vlak van *vouç* fungeer sien hy altyd op 'n eiesoortige wyse die syndes in die lig van die Absolute. Mistiese gewaarwording maak dit moontlik. Sonder laasgenoemde verval die mens in illusie of *maja*. Die Absolute word in mistiek dikwels deur vuur gesimboliseer. Ofskoon die Perenniale Filosofie altyd begripmatige vorm het, binne 'n bepaalde tyd manifesteer, en relatief tot ander uitinge daarvan staan, val die hoofklem altyd op die Absolute wat tyd en begrip transendeer. Die Absolute gee oorsprong aan die sinsordes of wêrelde, maar nie in tyd nie. Die Perenniale Filosofie maak nie maklik sy verskyning wanneer die blote logiese of objektiewe menslike intellek verabsoluteer word nie. Behalwe dat dit ook met religie geassosieer is, was een of ander vorm van idealisme gewoonlik die filosofiese stelsel waarin die Perenniale Filosofie ontluik het.

DANKBETUIGING

Die volgende persone word bedank vir hulle hulp:

Prof. A.J. Antonitis vir sy leiding met die skryf van die verhandeling.

My vrou Hesta vir besprekings in verband met en die redigering van die hoofstuk oor kuns.

My dogter Elmarie vir besprekings in verband met neurologie en vertaling uit Frans.

Frances Pienaar vir die taalkundige redigering van die *Abstract*.

Nadine Pienaar vir vertaling uit Frans.

Johan Horn vir gesprekke oor wat eintlik in die lewe saak maak.

BRONNELYS

- Angus, S.**, 1928. *The Mystery-Religions*: Dover Publications, New York, 359p.
- Antonites, A.J.**, 1983. *Middeleeuse Wysbegeerte*: Gutenberg Boekdrukkers, Pretoria-Wes, 220p.
- Ashworth, E.J.**, 1995. Bruno, Giordano *in* *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (R. Audi, redakteur): Cambridge University Press, p. 89.
- Bakker, A.**, 1957. *Lot en Daad, Geluk en Rede in het Griekse Denken*: Erven J. Bijleveld, Utrecht, Nederland, 191p.
- Barford, P.T.**, 1972. V. Piano Sonata No. 32 in C Minor, Opus 111 *in* *The Beethoven Companion* (T.K. Scherman en L. Biancolli, redakteurs): Doubleday and Company, New York, p. 1040 - 1055.
- Barrett, M.**, 1971. *Existentialisme*: Het Spectrum, Utrecht, 316p.
- Bennett, C.A.**, 1923. *A Philosophical Study of Mysticism*: Yale University Press, London, 194p.
- Bhattacharya, V.**, 1952. Historical Introduction to the Indian Schools of Buddhism *in* *History of Philosophy Eastern and Western, Volume I* (S. Radhakrishnan, voorsitter van redaksie): George Allen and Unwin, London, p. 173 - 189.
- Blavatsky, H.P.**, 1888. *The Secret Doctrine, Vol. II: The Theosophical Publishing House*, Adjar, Indië, 817p.
- Borchert, B.**, 1994. *Mysticism, its History and Challenge*: Samuel Weiser, York Beach, Maine, 456p.
- Bouquet, A.C.**, 1962. *Comparative Religion*: Penguin Books, Middlesex, 320p.
- Bubner, R.**, 1978. *German Idealist Philosophy*: Penguin Books, London, 339p.
- Butler, C.**, 1922. *Western Mysticism*: Arrow Books, London, 288p.
- Capra, F.**, 1983. *The Tao of Physics*: Fontana Paperbacks, London, 384p.
- Caputo, J.D.**, 1993. Heidegger and theology *in* *The Cambridge Companion to Heidegger* (C.B. Guignon, redakteur): Cambridge University Press, Cambridge, p. 270 - 288.
- Chadwick, H.**, 1967. *The Early Church*: Penguin Books, London, 304p.
- Chiao, R.**, 1999. The Quantum Wave of Faith: *Science & Spirit*, 10(1), p. 16.
- Clark, J.**, 1992. *The Illustrated History of Art*: New Burlington Books, London, 224p.
- Confessions of Saint Augustine** - vertaal deur E.B. Pusey, 1907: J.M. Dent & Sons, London, 348p.
- De Beer, A.C.**, 1990. *Die Veertiende-eeuse Duitse Mistiek met besondere verwysing na Meister Eckhart*: Ongepubliseerde D.Phil.-tesis, Universiteit van Pretoria, 268p.
- De la Croix, H. en Tansey, R.G.** (hersieners), 1980. *Gardner's Art through the Ages*: Harcourt Brace Jovanovich, New York, 922p.
- Delfgaauw, B.**, 1957. *De Wijsbegeerte van de 20e eeuw*: Wereldvenster, Baarn, 208p.
- D'Espagnat, B.**, 1999. Physics and Philosophy - Perspectives on Reality: *Science & Spirit*, 10(1), p. 23, 32 - 33.
- De Santillana, G.**, 1956. *The Age of Adventure*: Mentor Books, New York, 288p.
- Detienne, M.**, 1996. *The Masters of Truth in Archaic Greece*: Zone Books, New York, 231p.
- Dillon, M.C.**, 1997. Introduction - Écart & Différance *in* *Écart & Différance* (M.C. Dillon, redakteur): Humanities Press, New Jersey, p. 1 - 17.
- Dreyfus, H.L.**, 1993. Heidegger on the connection between nihilism, art, technology, and politics *in* *The Cambridge Companion to Heidegger* (C.B. Guignon, redakteur): Cambridge University Press, Cambridge, p. 289 - 316.
- Dupré, L.**, 1986. *Mysticism in Encyclopedia of Religion*, vol.10: Macmillan Publishing

- Company, New York, p. 245 - 261.
- Einstein, A.**, 1947. *Music in the Romantic Era*: J.M. Dent and Sons, London, 370p.
- Everitt, A.**, 1975. *Abstract Expressionism*: Thames and Hudson, London, 120p.
- Flew, A.**, 1983. *A Dictionary of Philosophy*: Pan Books, London, 380p.
- Fontana, D.**, 1992. *The Meditator's Handbook*: Element Books, Shaftesbury, Dorset, 224p.
- Frede, D.**, 1993. The question of being: Heidegger's project *in* *The Cambridge Companion to Heidegger* (C.B. Guignon, redakteur): Cambridge University Press, Cambridge, p. 42 - 69.
- Fremantle, A.**, 1954. *The Age of Belief*: Mentor Books, New York, 218p.
- Gellert, M.**, 1994. *Modern Mysticism*: Nicolas-Hays, York Beach, Maine, 219p.
- Ghose, S.**, 1986. The Experience of Mysticism *in* *The New Encyclopaedia Britannica*, vol. 26 (15th edition): Encyclopaedia Britannica, Inc., Chicago, p. 629 - 637.
- Gilbert, R. A.**, 1991. *The Elements of Mysticism*: Element Books, Shaftesbury, 132p.
- Grene, M.**, 1972. Heidegger, Martin *in* *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 3 en 4: The Macmillan Publishing Co., New York, p. 459 - 465.
- Griffiths, B.**, 1989. *A New Vision of Reality*: Fount Paperbacks, London, 304p.
- Guignon, C.B.**, 1993. Introduction *in* *The Cambridge Companion to Heidegger* (C.B. Guignon, redakteur): Cambridge University Press, Cambridge, p 1 - 41.
- Guiley, R.E.**, 1991. *Harper's Encyclopedia of Mystical and Paranormal Experience*: Castle Books, New York, 666p.
- Hakim, K.A.**, 1952. Contemporary Indian Thought (B) *in* *History of Philosophy Eastern and Western, Volume I* (S. Radhakrishnan, voorsitter van redaksie): George Allen and Unwin, London, p. 537 -545.
- Hanley, K.R.**, 1995. Marcel, Gabriel *in* *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (R. Audi, redakteur): Cambridge University Press, p. 463.
- Happold, F.C.**, 1966. *Religious Faith and Twentieth-Century Man*: Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, 185p.
- Happold, F.C.**, 1970. *Mysticism - a Study and an Anthology*: Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, 407p.
- Hepburn, R.W.**, 1972. Mysticism, Nature and Assessment of *in* *Encyclopedia of Philosophy*, vol.5 en 6: The Macmillan Publishing Co., New York, p. 429 - 434.
- Humphreys, C.**, 1971. *A Western Approach to Zen*: Theosophical Publishing House, Wheaton, Illinois, 212p.
- Huxley, A.**, 1946. *The Perennial Philosophy*: Fontana Books, London, 319p.
- Janson, H.W.** (Janson, A.F., hersiener), 1991. *History of Art*: Thames and Hudson, London, 856p.
- Johnston, W.**, 1993. *The Mystical Way*: Fount Paperbacks, London, 362p.
- Jordaan, W.J. en Jordaan, J.J.**, 1989. *Mens in Konteks*: Lexicon uitgewers, Johannesburg, 886p.
- Kahn, H.I.**, 1990. *Philosophy, Psychology and Mysticism*: Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 271p.
- Kaplan, A.**, 1985. *Meditation and Kabbalah*: Samuel Weiser, York Beach, Maine, 355p.
- Katz, S.T.**, 1983. The "Conservative" Character of Mystical Experience *in* *Mysticism and Religious Traditions* (S.T. Katz, ed.): Oxford University Press, London, p. 3 - 60.
- Kelly, J.N.D.**, 1986. The Heritage of the Church Fathers - Patristic Literature *in* *The New Encyclopaedia Britannica*, vol.16 (15th edition): Encyclopaedia Britannica, Inc., Chicago, p. 328 - 336.

- Krishnamurti, J.**, 1969. *Freedom from the Known* (M. Lutyens, redakteur): Victor Gollancz, London, 124p.
- Kübler-Ross, E.**, 1975. *Death: the final stage of growth*: Touchstone, New York, 181p.
- Lash, W.Q.**, 1953. *Christian Mysticism in History of Philosophy Eastern and Western, Volume II* (S. Radhakrishnan, voorsitter van redaksie): George Allen and Unwin, London, p. 188 - 197.
- Loemker, L.E.**, 1973. *Perennial Philosophy in Dictionary of the History of Ideas*, vol. III (P.P. Wiener, redakteur): Charles Scribner's Sons, New York, p. 457 - 463.
- Longeway, J.**, 1995. *Nicholas of Cusa in The Cambridge Dictionary of Philosophy* (R. Audi, redakteur): Cambridge University Press, p. 531 - 532.
- Lucie-Smith, E.**, 1986. *Lives of the great Twentieth Century artists*: Weidenfield and Nicolson, London, 360p.
- Lucie-Smith, E.**, 1989. *Art Today*: Phaidon, Oxford, 552p.
- Madison, G.B.**, 1997. *Merleau-Ponty and Derrida - La Différance in Écart & Différance* (M.C. Dillon, redakteur): Humanities Press, New Jersey, p. 94 - 111.
- Magnin, T.**, 1999. *Meeting at the crossroads - The Quantum Link between Science and Theology: Science & Spirit*, 10(1), p. 17, 28.
- Marcoulesco, I.**, 1986. *Mystical Union in Encyclopedia of Religion*, vol. 10: Macmillan Publishing Company, New York, p. 239 - 245.
- Margoshes, A.**, 1967. *Schelling in Encyclopedia of Philosophy*, vol. 7: The Macmillan Company, London, p. 305 - 309.
- Maslow, A.H.**, 1971. *The Farther Reaches of Human Nature*: Penguin Arkana, New York, 407p.
- Mazzoni, F.**, 1986. *Dante in The New Encyclopaedia Britannica*, vol. 16. (15th edition): Encyclopaedia Britannica, Inc., Chicago, p. 1020 - 1025.
- McGinn, B.**, 1994. *The Growth of Mysticism*: SCM Press, London, 630p.
- Mehra, R.**, 1950. *The Intuitive Philosophy*: The Theosophical Publishing House, Adyar, India, 408p.
- Meister Eckhart - Selected Treatises and Sermons**, vertaal deur Clark, J.M. en Skinner, J., 1994: Fount, London, 247p.
- Meyer, B.J.**, 1988. *Hipotalamus-hipofise-as; hipotalamushormone (Hoofstuk 57) in Die Fisiologiese Basis van Geneeskunde* (B.J. Meyer, hoofredakteur): HAUM, Pretoria, p. 57.1 - 57.12
- More, P.E.**, 1932. *Christian Mysticism - a Critique*: Society for Promoting Christian Knowledge, London, 213p.
- Murti, T.R.V.**, 1952. *The Metaphysical Schools of Buddhism in History of Philosophy Eastern and Western, Volume I* (S. Radhakrishnan, voorsitter van redaksie): George Allen and Unwin, London, p. 190 - 218p.
- New Encyclopaedia Britannica**, vol. 2, 10 en 12 (15e uitgawe), 1986: Encyclopaedia Britannica, Inc., Chicago.
- Nicholson, R.A.**, 1914. *The Mystics of Islam*: Arkana, London, 178p.
- Osborn, E.F.**, 1967. *Pseudo-Dionysius in Encyclopedia of Philosophy*, vol.6: The Macmillan Company, London, p. 510 - 511.
- Otto, R.**, 1932. *Mysticism East and West*: Theosophical Publishing House, Wheaton, Illinois, 256p.
- Parrinder, G.**, 1976. *Mysticism in the World's Religions*: Oneworld, Oxford, 210p.
- Pike, N.**, 1992. *Mystic Union - an Essay in the Phenomenology of Mysticism*: Cornell University

Press, Ithaca en London, 224p.

Plotinus, *Enneads*, vertaal deur S. MacKenna en B.S. Page, 1952: The Great Books, University of Chicago, Encyclopaedia Britannica, Inc., 360p.

Powell, J., 1997. *Derrida for Beginners: Writers and Readers*, New York, 186p.

Radhakrishnan, S., 1939. *Eastern Religions and Western Thought*: Oxford University Press, Delhi, 396p.

Radhakrishnan, S., 1952. Samkara (A) *in History of Philosophy Eastern and Western*, Volume I (S. Radhakrishnan, voorsitter van redaksie): George Allen and Unwin, London, p. 272 - 286.

Radhakrishnan, S., 1953. Concluding Survey: Science and Philosophy *in History of Philosophy Eastern and Western*, Volume II (S. Radhakrishnan, voorsitter van redaksie): George Allen and Unwin, London, p. 439 - 448.

Raghavendrachar, V.H.N., 1952. Madhva (Dvaita) *in History of Philosophy Eastern and Western*, Volume I (S. Radhakrishnan, voorsitter van redaksie): George Allen and Unwin, London, p. 322 - 337.

Raju, P.T., 1952. Contemporary Indian Thought (A) *in History of Philosophy Eastern and Western*, Volume I (S. Radhakrishnan, voorsitter van redaksie): George Allen and Unwin, London, p. 526 - 536.

Rorty, R., 1993. Wittgenstein, Heidegger, and the reification of language *in The Cambridge Companion to Heidegger* (C.B. Guignon, redakteur): Cambridge University Press, Cambridge, p. 337 - 357.

Rosán, L.J., 1967. Proclus *in Encyclopedia of Philosophy*, vol.6: The Macmillan Company, London, p. 479 - 482.

Runes, D.D., 1962 (redakteur). *Dictionary of Philosophy*: Littlefield, Adams and Company, Totowa, New Jersey, 343p.

Schuon, F., 1975. *Logic and Transcendence*: Perennial Books, London, 273p.

Schweitzer, A., 1911 (herdruk, vertaal 1966). *J.S. Bach*, volume I: Dover Publications, New York, 428p.

Scruton, R., 1986. Spinoza: Oxford University Press, Oxford, 122p.

Seeskin, K., 1995. Buber, Martin *in The Cambridge Dictionary of Philosophy* (R. Audi, redakteur): Cambridge University Press, p. 90.

Sim, S., redakteur), 1998. *The Icon Critical Dictionary of Postmodern Thought*: Icon Books, Cambridge, 401p.

Sint Teresa, 1588 (vertaling 1957). *The Life of Saint Teresa of Avila by Herself*: Penguin Books, London, 316p.

Smart, N., 1972. History of Mysticism *in Encyclopedia of Philosophy*, vol.5 en 6: The Macmillan Publishing Co., New York, p. 419 - 429.

Smith, M., 1931. *The Way of the Mystics. The Early Christian Mystics and the Rise of the Sufis*: Camelot Press, Southampton, 276p.

Smith, J.E., 1986. The Nature and Forms of Religious Experience *in The New Encyclopaedia Britannica*, vol.26 (15th edition): Encyclopaedia Britannica, Inc., Chicago, p. 624 - 629.

Solomon, R.C., 1972. From Rationalism to Existentialism. The Existentialists and their Nineteenth Century Backgrounds: Humanities Press, New York, 355p.

Spencer, S., 1963. *Mysticism in World Religion*: Penguin Books, Middlesex, 363p.

Spencer, S., 1986. Christian Mysticism *in The New Encyclopaedia Britannica*, vol.16 (15th edition): Encyclopaedia Britannica, Inc., Chicago, p. 372 - 376.

Srinivasa Chari, P.N., 1952. Ramanuja (Vsistadvaita) *in History of Philosophy Eastern and Western*, Volume I (S. Radhakrishnan, voorsitter van redaksie): George Allen and Unwin,

London, p. 305 - 321.

Stace, W.T., 1924. *The Philosophy of Hegel*: Dover Publications, New York, 526p.

Stace, W.T., 1960. *Mysticism and Philosophy*: Macmillan, London, 349p.

Staune, J., 1999. *Beyond the Horizon - On the Edge of Physics*: *Science & Spirit*, 10(1), p. 14 - 16.

Steiner, R., 1911. *Mystics of the Renaissance*: The Theosophical Publishing Society, London, 278p.

Sullivan, J.W.N., 1972. III. *The Last String Quartets. c. String Quartet No. 14 in C Sharp Minor, Opus 131 in The Beethoven Companion* (T.K. Scherman en L. Biancolli, redakteurs): Doubleday and Company, New York, p. 994 - 1001).

Sullivan, J.W.N., 1972. VI. *A Summing Up in The Beethoven Companion* (T.K. Scherman en L. Biancolli, redakteurs): Doubleday and Company, New York, p. 1186 - 1200).

Suzuki, D.T., 1952. *Japanese Thought in History of Philosophy Eastern and Western, Volume I* (S. Radhakrishnan, voorsitter van redaksie): George Allen and Unwin, London, p. 596 - 606.

Suzuki, D.T., 1957. *Mysticism Christian and Buddhist*: George Allen and Unwin, London, 152p.

Talbot, M., 1993. *Mysticism and the New Physics*: Arkana (Penguin Books), Harmondsworth, Middlesex, 185p.

Tame, D., 1984. *The Secret Power of Music*: Destiny Books, Rochester, Vermont, 304p.

Tame, D., 1994. *Beethoven and the Spiritual Path*: Quest Books, Theosophical Publishing House, Wheaton, Illinois, 234p.

Tart, C. (redakteur), 1969. *Altered states of consciousness*: John Wiley, New York.

Tovey, D.F., 1931. *A Companion to Beethoven's Piano Sonatas* (bar to bar analysis): Associated Board of the Royal Schools of Music, London, 284p.

Townes, C., 1999. *Gathering of the Realms - The Convergence of Science and Religion*: *Science & Spirit*, 10(1), p. 18 -19.

Tuckwell, J.H., 1915. *Religion and Reality*: Kennikat Press, Port Washington, 318p.

Umen, S., 1988. *The World of the Mystic*: Philosophical Library, New York, 200p.

Underhill, E., 1911. *Mysticism*: Methuen, London, 519p.

Underhill, E., 1914. *Practical Mysticism*: J.M. Dent & Sons, London, 163p.

Van Reeth, A., 1994. *Ensiklopedie van die Mitologie*: Vlaeberg Uitgewers, Kaapstad, 277p.

Waite, A.E., 1923. *Lamps of Western Mysticism*, Kegan Paul.

Wallis, R.T., 1976. *NOYΣ as Experience in Studies in Neoplatonism - Ancient and Modern* (R.B. Harris, redakteur): State University of New York Press, p. 121 - 143.

Walter Hilton, 1908 (herdruk). *The Scale (or Ladder) of Perfection*: Westminster Art and Book Company, 355p.

Younghusband, F., 1935. *Modern Mystics*: John Murray, London, 316p.

Zimmerman, M.E., 1993. *Heidegger, Buddhism and deep ecology in The Cambridge Companion to Heidegger* (C.B. Guignon, redakteur): Cambridge University Press, Cambridge, p. 240 - 269.