

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, teïrgie (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 *gewaarwording* 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 gesprong 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 skoongegee 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 gekonspieer.

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 inhaligheid 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

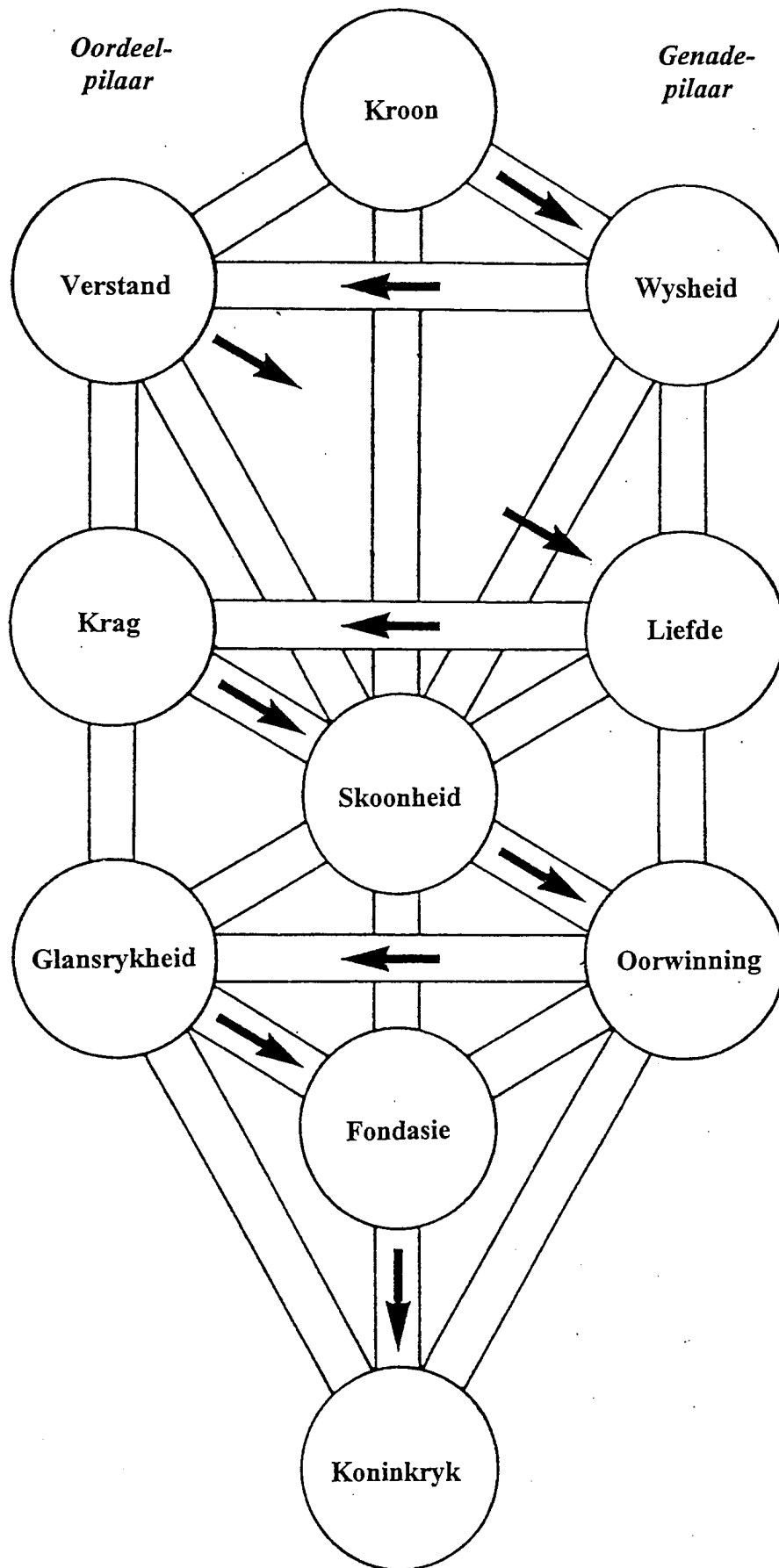


Fig. 1 - Die Boom van die Lewe

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 individue 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 rasionele essensies, latere mistiese tradisies van die Weste beduidend beïnvloed. Volgens die outeur word daar soms aangevoer dat Plato se sterk rasionele 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 ontsluisde 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 geïniseer 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 ewigdurende 'opwelling van lewende 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 uiteindelige 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 transfigurasie 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 omlin 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 potensieel. 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 godsdiens 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 geskrifte 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 gearresteer 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 'mistiese 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 wêreldes. 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 verleen 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 ekstatische 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 ekstatische 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, opheldering 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

ontmoeting met God, wat verskillende maniere van aanwending, te bereik. Hoewel hierdie ontmoeting dikwels uitgedruk word in terme van een of ander vorm van eenwording met God, is 'n meer buigsame siening van hierdie doel in terme van die bewustheid van die onmiddellike of direkte teenwoordigheid van God – 'n teenwoordigheid wat paradoksaal dikwels uitgedruk word deur so 'n deurtastende negasie van alle geskape synde en bewuste vorms dat dit as afwesigheid voorkom – 'n beter manier om na die volledige verhaal van die Christelike mistiese tradisie te kyk. Maar hierdie essensiële kenmerk, hoe dit ookal beskryf word, moet nie apart van die praktyke, beide asketies en intellektueel, wat vir die voorbereiding daartoe bedoel is, nog van die transformerende gevolge wat dit bedoel is om teweeg te bring in diegene wat dit ervaar en die rolle wat hulle speel in die Christelike gemeenskap, beskou word nie. Die mistiese element in die Christendom is daardie deel van sy geloofsoortuigings en praktyke wat te doen het met die voorbereiding vir, die bewustheid van en die reaksie op die onmiddellike of direkte teenwoordigheid van God.

Hierdie soort benadering, hoewel dit binne die grense daarvan op iets besonder konsekwents en samehangends mag uitloop, isoleer die Christelik mistiek perfek van ander soorte mistiek. Die outeur raai dat McGinn uit 'n stewige Christelik-teologiese agtergrond kom wat hy hom geroepe voel om te beveilig. Nietemin is hierdie soort studie ook 'n moontlikheid en kan besonder insiggewende resultate oplewer. Ramanoedja van die Hindoeïsme maak die outeur egter net so opgewonde as St. Bonaventura van die Christendom. Om dit met die plantkundige wêreld te vergelyk: Die genus *Christendom* behoort tot die godsdiensfamilie soos onder andere ook die genusse *Hindoeïsme* en *Sjintoïsme*. McGinn verkies om uitsluitlik van die genus *Christendom* 'n studie te maak. In die leliëfamilie is dit egter nie net die genus *Aloe* wat oranje blomme het nie, maar onder andere ook die genusse *Gloriosa* en *Kniphofia*. Indien die outeur dus chemiese navorsing wil doen aangaande die oranje pigment van blomme wat tot die leliëfamilie behoort, is daar niks wat hom verhoed om dit te doen nie.

Die vergelykende studiemetode van Gilbert

Volgens Gilbert (1991, p. 106) is een van die groot struikelblokke in die weg van van 'n algemeen geldende begrip van mistiek die uiterste moeilikheid daarvan om die tegniese woordeskat daarvan wat eie aan 'n bepaalde tradisie of kultuur is in die van 'n ander te vertaal. Maar al (p. 107) is dit moeilik is dit nie onmoontlik nie. Wat nodig is is die stelselmatige verbinding, kodifikasie en analise van alle aangetekende mistiese tekste met die doel om 'n gemeenskaplike taal van mistiek te vestig.

So 'n reusagtige taak sou hulp nodig hê wat na alle waarskynlikheid nie deur die gevestigde godsdienstige en opvoedkundige gesaghebbendes wat ander prioriteite het aangebied sal word nie; indien dit ooit onderneem word sal dit die werk van toegewyde individue moet wees wat bereid is om vir geen beloning te werk nie, en om afstand te doen van persoonlike roem en lof ter wille van die voordeel van vele. Dit sal eerstens nodig wees dat die betrokke tekste geanaliseer word in die tale waarin hulle oorspronklik geskryf is, en tweedens dat hulle ingedeel word in die drie kategorieë van outobiografiese vertelling; onpersoonlike verslag; en teologiese en filosofiese interpretasie. Hiervan (p. 85) is slegs die eerste twee direk met mistiese ervaring gemoeid en hulle bevat vier onderskeie elemente: (a) retrospektiewe interpretasie (dogmatiese interpretasies van die ervaring nadat dit gebeur het); (b) refleksiwede interpretasie (spontane interpretasies wat gedurende of onmiddellik na die ervaring gemaak is); (c) geïnkorporeerde interpretasie (kenmerke van die ervaring wat veroorsaak of bepaal is deur die mistikus se vroeër

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 ge-interpreteer 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 opioïede kan moonlik punt (ii) tot 'n mate verklaar maar dit bly aanvegbaar. Waarskynlik het die natuurlike opioïede 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 Godsïdee 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 ooreenkoms 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 negatieweit 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 oorborend, 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. (Grene 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 uitdrukking 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 rasonele 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 daarvoor 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 Synprobleem 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 geloop 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 omlyn 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 angste 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 angste 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 angste 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 tegniese en terapeutiese 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 Christelike 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 ooreengekom 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 uitgebrou 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 *wet* 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 linguïstiese 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 linguïstiese 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 taaltokens 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-idealitiese 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 *Vidjnana* (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 raffinering 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 besonder 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 kenteoretiese 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 geskrifte 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 algemeens, 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 lofprijsing' 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 onversoerbare 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 ekstasiese innerlike ervaring wat glad nie kognitief van aard is nie. Die skeptikus ontken nie dat sommige skynbaar onversoerbare predikate as ten diepste versoerbaar 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 konstater '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 onweerstandbare 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 inhoud 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 gebeur 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 bevattingvermoë, 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 uitkakel 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 uiteindelijke 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 handelwêreld, 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 saamgegroepeer 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 magsoosisies 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 dienoreenkomstig 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 meskalian 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 Hindoefilosofie 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 transdensie 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 Hindoe- 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 daarvoor 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 ekstroversiewe 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-intensiveer 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 oorvloei, 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. Veel 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 intuitiewe 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 buiteardse 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 ideël 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 watse 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 geïntuïtiewe het, het die basiese eenheid geïntuïtiewe. 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. Weselik 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.

Begrypikerwys 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 vervallendheid 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.