

Die eliminerings van die siel in die filosofiese mistiek en negatiewe teologie van die begyn Marguerite Porete (1250–1310)

Johann Beukes

Johann Beukes, Departement Filosofie, Universiteit van die Vrystaat

Opsomming

Hierdie artikel poog om een van die mees uitdagende begrippe in die omvangryke indeks van Middeleeuse filosofie, vanuit een van die mees obskure tekste in hierdie millennium lange periode, in terme van die mees onlangse navorsingsperspektiewe daarop te herlees. Hierdie begrip is naamlik *annihilatio*, vertaal as die “eliminering (van die siel)”, aangebied vanuit die begyn Marguerite Porete (1250–1310) se kontroversiële teks *Mirouer des simples âmes anienties* (in Latyn vertaal as *Speculum simplicium animarum*), op grond waarvan sy deur die hoofinkwisiteur van Parys aan kettery skuldig bevind en op 1 Junie 1310 op die brandstapel in Parys tereggestel is. Marguerite word in hierdie artikel as ’n “negatiewe filosoof-teoloog” binne die intellektuele (hoog-skolastiese) konteks van die 13de eeu geposisioneer, op grond van die duidelike nawerking van Pseudo-Dionisius en Johannes Skotus Eriugena se negatiewe teologieë in haar werk. Daarna word *Speculum simplicium animarum* bespreek in terme van die sentrale plek van *annihilatio*, *Wesenmystik*, ’n unieke filosofiese antropologie, en die wil as ’n subjektransenderende fakulteit en geprioritiseerd bo die intellek, in die teks. In die tweede deel van die artikel word bogenoemde sake vanuit die mees onlangse perspektiewe op *Speculum simplicium animarum* in ’n samevattende oorsig aangebied. In haar eie tyd is Marguerite bloot as ’n uitdagende “ketter” (uitdruklik nie as ’n “waansinnige” nie) geag. Wanneer haar teks egter vanuit die mees onlangse spesialisnavorsing genuanseerd herlees word en die diskursiewe aweregsheid van die teks teoreties in beskerming geneem word, tree Marguerite na vore as een van die mees provokatiewe denkers in die Westerse ideëgeskiedenis, wat haar ingebedheid in die latere Middeleeue effektief transendeer.

Trefwoorde: Amherst-manuskrip; *annihilatio*; diskursiewe waansin; eliminerings van die siel; Johannes Skotus Eriugena; feministiese lesings; Marguerite Porete (1250–1310); die produktiewe rol van Dionisiese roes; Pseudo-Dionisius; *Speculum simplicium animarum*; *Wesenmystik*; die wil geprioritiseerd bo die intellek

Abstract

The annihilation of the soul in the philosophical mysticism and negative theology of the beguine Marguerite Porete (1250–1310)

This article reappraises one of the most difficult concepts in the history of ideas in the Medieval Latin West, from one of the most obscure texts in the extensive index of Medieval philosophy. This problematic concept is *annihilatio*, presented from the controversial text *Mirouer des simples âmes anienties* (translated in Latin as *Speculum simplicium animarum*), written and circulated by the beguine Marguerite Porete (1250–1310), on grounds of which she was found guilty of heresy by the inquisitor of Paris and burned at the stake on June 1, 1310. Marguerite is introduced as a “negative philosopher-theologian” within the intellectual (high-scholastic) context of the 13th century, on the basis of Pseudo-Dionysius’ and John Scotus Eriugena’s recurring negative theologies in her work. *Speculum simplicium animarum* is henceforth disseminated in terms of the significance of *annihilatio*, *Wesenmystik*, a unique philosophical anthropology, and the will as a subject-transforming faculty, prioritised above the intellect, in the text. In the second half of the article these prominent aspects of *Speculum simplicium animarum* are re-evaluated in terms of the most recent perspectives on the text from the specialised Porete research. These perspectives include the “heresy of the Free Spirit” and the recurrence of Pseudo-Dionysius’ negative theology in the text, a thorough reappraisal of Marguerite’s background as a beguine and the intended female address of the text, the Amherst manuscript (*British Library ms Additional 37790*) as an example of the transmission and influence of the text, as well as feminist reassessments of *Speculum simplicium animarum*. However, the study of the work has more to offer than what is currently being afforded in some reductionist readings from feminist contexts. When this beguine is reappraised on the basis of her own presentation, she continues to open up new spaces in the extensive index of Medieval philosophy – and when the discursive eccentricity of the text is shielded by nuanced receptions, Marguerite steps to the fore as one of the most provocative thinkers in the Western history of ideas, effectively transcending her embeddedness in the later Middle Ages.

Keywords: Amherst manuscript; *annihilatio*; annihilation of the soul; feminist reassessments of *Speculum simplicium animarum*; discursive madness; John Scotus Eriugena; Marguerite Porete (1250–1310); the productive function of Dionysic frenzy; Pseudo-Dionysius; *Speculum simplicium animarum*; *Wesenmystik*; the will prioritised above the intellect

1. Verketter en verbrand: Marguerite, ’n aweregse begyn uit die laat 13de eeu

Volgens Continuator Willem Nangis, ’n belangrike 14de-eeuse kroniekskrywer, is ’n begyn genaamd Marguerite,¹ soms ook Porete genoem, op 1 Junie 1310 op die brandstapel in Parys tereggestel. Die enigste biografiese inligting wat oor genoemde Marguerite beskikbaar is, word aangetref in die sewe inkwisisiedokumente wat deur haar inkwisiteur, Willem van Parys, gebruik is om haar teregstelling af te dwing (Field 2017:9). Uit hierdie dokumente blyk dit dat Marguerite Porete ’n begyn vanuit die Hainaut-distrik in Frankryk was van wie ’n boek (in Frans geskryf en later onder die titel² *Mirouer des simples âmes anienties* gesirkuleer) deur Guido, die biskop van Cambrai, veroordeel en in Valenciennes in Marguerite se teenwoordigheid verbrand is. Hierdie aanvanklike veroordeling van die boek (maar nog nie die persoon nie) moes voor 1306 met die verstryking van Guido se ampstermyn plaasgevind het.

Marguerite is hierna voor die keuse gestel om nooit weer enige van die idees in die boek te opper nie – hetsy in die privaat of in die openbaar – of anders om inkwisisioneel van dwaalleringe aangekla en formeel vervolgt te word (Field 2017:7).

Die begyne was godsdienstige groepe in die Middeleeue wat hulleself streng geslagtelik en grotendeels in terme van die gevestigde kloosterstrukture georganiseer het sonder dat enige lid van die betrokke orde bindende geloftes moes aflê ten opsigte van 'n lewe in selibaat en om gestroop te word van bestaande of toekomstige individuele eiendom (wat juis die bron van inkomste van die meerderheid van kerklik-gesanksioneerde ordes was; Eckenstein 2010: 328–53). Begyne was vry om te kom en te gaan, maar moes lojaal teenoor die betrokke orde bly. Hulle was dus ook vry om die orde permanent sonder enige strafsanksie te verlaat, maar kon nie na die spesifieke orde terugkeer wanneer dit eenmaal verlaat is nie (Lewis 1989:24). Tegnies het die begyne dus nie gebedel nie, maar was vir hulle daaglikse onderhoud afhanklik van die barmhartigheid van die betrokke gemeenskap waarin hulle hulle bevind het. In ruil het hulle in die gemeenskap versorgingswerk gedoen, wat ingesluit het die versorging van siekes, gestremdes, bejaardes en weeskinders. Trouens, teen die helfte van die 13de eeu was die meerderheid verpleegsters in Duitsland en Frankryk begyne. Begyne was egter sosiaal blootgestel (Neel 1989:322): Juis omdat die begynse ordes nie onder die toesig van die plaaslike klooster en provinsiale biskop gefunksioneer het nie, kon hulle nie op die soort beskerming aanspraak maak wat geordende nonne en monnike binne die kloosters en abdye geniet het nie. Hulle kenmerkende vrygeestigheid het hulle juis ook oopgestel vir voortdurende aanklagte van dwaalleer (veral ten opsigte van wat beskou is as 'n antroposentriese teologie en 'n humanistiese mensbeskouing), seksuele immoraliteit (wat sporadies plaasgevind het binne selfdegeslagkonteks, maar binne die begynse ordes allermens algemeen was) en openbare bedelary (wat wel voorgekom het, maar slegs wanneer die plaaslike gemeenskap die betrokke groep begyne versaak het – McDonnell 1954:45). In 1311, 'n jaar na Marguerite se teregstelling, is die begynse beweging by die Konsilie van Vienne onder leiding van pous Clemens V (pous van 1305 tot 1314) finaal veroordeel, en die ordes is daarna formeel verban (Bynum 1984:175). Marguerite se veroordeling en dramatiese teregstelling het binne hierdie institusionele verbanning van die begyne ongetwyfeld 'n rol gespeel (Scarborough 2017:315; Marin 2010:92).

Marguerite as individu pas volledig binne die vrygeestige voeg van die Middeleeuse begyne – juis haar sin vir individuele vryheid en haar aversie vir kerklike gesag het haar daartoe gebring om Guido se ernstige waarskuwing nie te eerbiedig nie. Tussen 1306 en 1308 erken sy voor die inkwisiitor van Lorraine en Guido se opvolger, Marigny, dat sy steeds gereeld oor die inhoud van haar boek praat, in sowel private gesprekke as in die openbaar. Sy erken ook dat sy 'n aantal eksemplare van die hoofmanuskrip, wat deur Guido verbrand is, laat bly sirkuleer het in 'n verskeidenheid van begynse ordes en ook wyer, wel wetende dat dit uiteindelik by die biskop van Châlons-sur-Marne, Châteauvillain, sou beland. Na hierdie erkenning is Marguerite se saak oorgeplaas na die jurisdiksie van Willem van Parys, waar sy vanaf ten minste die middel van 1308 in afsondering in die tronk in Parys toegesluit is. Nadat sy geweier het om die juridiese eed af te lê op grond waarvan inkwisisionele verrigtinge teen haar kon begin, het Willem tot formele inkwisisionele vervolging “sonder medewerking” oorgegaan. Dit het beteken dat hy met die vervolging sou kon voortgaan slegs indien hy daarin sou kon slaag om 'n prima facie-klag van dwaalleer teen Marguerite geformuleer te kry met behulp van formele advies van toonaangewende magistris by die Universiteit van Parys wat in kerkreg en teologie gespesialiseer het.

Die teoloë by Parys het Willem se versoek om 'n teologiese begroning vir en kerkwetlike regsadvies ten opsigte van Marguerite se moontlike veroordeling van die hand gewys. Die juriste by die regsgeleerdheidsfakulteit het egter wel op 3 April 1310 'n advies aan Willem oorhandig waarin aanbeveel word dat Marguerite op grond van haar “negatiewe teologie” aan kettery skuldig bevind behoort te word en dat die gepaste inkwisionele vonnis – verbranding op die brandstapel – sonder verdere verwyl opgelê behoort te word. Op 11 April poog Willem weer om teologiese advies te bekom wanneer hy 21 teoloë by die universiteit versoek om 15 stellings uit die manuskrip (wat selfs tot op daardie stadium nog nie 'n titel gehad het nie), in terme van die teologiese haalbaarheid al dan nie daarvan, te oorweeg (Field 2017:11).

Dit was vir die teoloë by Parys nie moontlik om die hoofinkwisiteur van die stad 'n tweede keer te sistap nie. Al 21 teoloë het uiteindelik bevind dat minstens twee uit die aangebode 15 stellings in die manuskrip op ernstige dwaalleer neerkom. Op grond daarvan het Willem Marguerite op 31 Mei 1310 formeel aan kettery skuldig bevind en die volgende dag uit die tronk na die selle van die provoos van Parys vir teregstelling laat oorplaas. Marguerite Porete sterf dieselfde dag, 1 Junie 1310, op die brandstapel, nadat sy eers weer moes toekyk hoe alle beskikbare eksemplare van die gehate oorspronklike manuskrip in haar teenwoordigheid verbrand word. Hierdie mistikus, filosoof-teoloog, begyn en “ketter” sterf na oorlewering tussen vlamme op 'n straathoek in Parys sonder beweging of geluid (Field 2012:28).



Portret van 'n Franse begyn uit die vroeg-14de eeu. ©Dickens 2009

2. Die invloed van Pseudo-Dionisius en Skotus Eriugena op Marguerite se negatiewe filosofiese teologie

Marguerite moet binne die intellektuele konteks van die 13de eeu uitdruklik verstaan word nie as 'n filosofiese teoloog of as 'n teologiese filosoof nie, maar as 'n filosoof-teoloog.³ Daarby moet haar negatief-teologiese oriëntasie in hierdie verband beklemtoon word (Turner 1998:474–80), teen die agtergrond van die prominente nawerking van die vroeg-Middeleeuse Pseudo-Dionisius (ca. 500) en Johannes Skotus Eriugena (815–877) se negatiewe teologieë in haar werk (Beukes 2020a:I:77–90; 123–33).

Marguerite vind ten diepste aansluiting by Pseudo-Dionisius se Neoplatoniese vertrekpunt dat God “anderkant syn” (*hyperousios*) is (Pseudo-Dionisius 1990: *De Divinis nominibus* I4, 593A). Dit beteken dat God die basis vir alle synsvorme is, maar self niesyn is, en daarom absoluut onkenbaar en onverwoordbaar is. God is die Een, wat die eerste beginsel van die werklikheid is, anderkant syn en kennis, met die gelyklopende leerstelling dat “om te wees, is om verstaanbaar te wees”. Dit bevestig dat wat ook al is, bedinkbaar is, verstaanbaar vir die verstand. Dit sou onmoontlik wees om 'n syn te postuleer wat nie bedink kan word nie, aangesien so 'n postulering reeds neerkom op 'n bedenking van die syn. Verstaanbaarheid, dit wat deur die verstand begryp kan word, is in hierdie sin die wesenlike betekenis van syn. Syn is daarom in Neoplatoniese sin duidelik en tegelyk begrens; alleen 'n definitiewe en begrensde “dit” kan deur die verstand begryp word. Enige syn bestaan daarom in die gedetermineerde totaliteit van die eienskappe of kenmerke van daardie syn, waarom dit is wat dit is, en juis daarom verstaanbaar is. Wanneer Dionisius God as *hyperousios* postuleer, beteken dit nie dat oor God slegs in terme van negatiewe predikate gepraat kan word nie; met ander woorde, dat slegs negatief gepostuleer kan word dat God “nie is nie” of dat God “onkenbaar is” – omrede die negatiefstelling of negasie *steeds* 'n denkhandelende aktiwiteit is en as sodanig God *steeds*, hoewel in die negatief, konseptualiseer. In daardie sin is daar geen korrektiewe verskil tussen God “is” en God “is nie” nie – om God se bestaan of enige wesenseienskap van God te negeer, beteken om God *steeds* as 'n gekonseptualiseerde objek te hanteer; hetsy enersyds in besit van of andersyds ontdaan van bepaalde wesenseienskappe.

Die stelling “God is onkenbaar” beteken effektief om God te identifiseer as 'n onkenbare wese – en maak dus wel aanspraak op kennis van God, hoe minimaal ook al. Daarom stel Dionisius dit dat God “*anderkant* elke negasie en afirmasie” is (Pseudo-Dionisius 1990: *De mystica theologia* I.2,1000B; V,1048B; my kursivering). God is nie bloot onverwoordbaar en onkenbaar nie, maar is *anderkant* onverwoordbaarheid en onkenbaarheid. Die vraag ontstaan of daar vanuit hierdie Neoplatoniese gerigtheid hoegenaamd oor God gedink en gepraat kan word, anders as om terug te trek in stilwording. Dionisius se antwoord is dat ons wel oor God kan praat, in die sin dat ons God kan benaam of kan ken vanuit die geskape dinge (dit is alle syn), as juis die oorsaak van daardie dinge of syn (Pseudo-Dionisius 1990: *De Divinis nominibus* I.5, 593 AB; I.5, 593 D; I.6, 596 A; *De coelesti hierarchia* IV.1, 177 D).

Op die oog af beteken die aanduiding “oorsaak” wel weer 'n identifisering van God as syn, dan natuurlik begrens en verstaanbaar. Dionisius gebruik die begrip *oorsaak* egter bepaald Neoplatonies: Aangesien “is” of “om te wees” beteken om determineerbaar te wees, is enige wese of syn vir die bestaan daarvan afhanklik van die gedetermineerdheid daarvan, sodat juis die gedetermineerdheid daarvan die oorsaak van die syn kan wees. God is die Skepper van alle dinge, as die konstituerende determineerder van alle dinge, wat elke ding determineer om te wees deur dit te maak “wat dit is”. God is sodoende die “Synheid van alle Syndes, sonder dat

God self Syn is” (Pseudo-Dionisius 1990: *De Divinis nominibus* V.4, 817 C, 817 D). In die laaste afdeling van hierdie artikel sal aangedui word hoe omvangryk Marguerite aansluiting gevind het by hierdie teologie wat haar bykans 800 jaar voorafgegaan het.

Skotus Eriugena was die eerste Latynse vertaler van Dionisius se volledige oeuvre uit die Grieks. Sy *Periphyseon*, ’n werk wat in 1210 finaal veroordeel en op verbode indeks geplaas is op grond van wat beskou is as die “ondermynende panteïsme” daarin (Beukes 2020a:I: 123–5), bestaan uit vyf volumes, hoewel Eriugena aanvanklik net vier volumes beplan het, wat hy wou laat ooreenstem met die vier verdelings van die natuur wat die dieptestruktuur van die werk ondervang: die verdeling van syn en niesyn, die verdeling van Ongeskapenheid en Skepper, die verdeling van oorsaaklikheid en verskeidenheid, en laastens die verdeling van menslike liggaam-siel. Al vier hierdie verdelings sou nawerking geniet by Marguerite, wat hoogs waarskynlik toegang tot nie-amptelike eksemplare van die verbode teks gehad het.⁴

3. *Annihilatio in Speculum simplicium animarum*

Die feit dat 21 teoloë (weliswaar teensinnig) by Parys twee uit 15 stellings uit Marguerite se manuskrip ondubbelsinnig as dwaalleer uitgewys het en dat dit, tesame met die regsgeleerdes se kerkwetlike regsadvies, genoegsaam was om Marguerite inkwisioneel te vervolg en tereg te stel, dui op ’n klag wat van meet af uiters ernstig was. Daardie twee stellings gaan terug op ’n enkele, negatief-teologiese en inderdaad uitdagende filosofiese postulering: *die eliminerings van die siel*.

Daar was natuurlik vele mistieke tekste uit die Middeleeue wat dramatiese aansprake rondom die moontlikheid van ’n eenwording van God⁵ en mens gemaak het. Sommige daarvan het ’n ekstreme asketisme bevorder en ander ’n Christologiese, kontemplatiewe lewe. Dikwels verwys hierdie mistieke tekste na Bybelse geskrifte en die kerkvaders se nagelate spekulasies, om hierdie spekulatiewe-mistieke posisie rondom die eenwording van God en mens te probeer legitimeer. Feitlik al hierdie tekste is gemoed met die probleem van die menslike gevallenheid voor God – as *juis* die hindernis vir ’n volledige vereniging van God en mens. Die meerderheid van hierdie tekste moedig daarom ’n lojale toewyding aan die kerk en onderwerping aan die kerklike regering, die kerk se liturgiese praktyke (veral met betrekking tot die Nagmaal) en die kerk se veronderstelde vermoë om die deugde in beskerming te neem, aan. Bo alles is die meerderheid van die mistieke tekste uit die Middeleeue gerig op ’n fundamentele, gemedieerde transformasie van die mistieke subjek wat daardie subjek in staat sou moes stel om die Godheid te benader (Corduan 2001:206).

Maar geen van hierdie mistieke tekste – met Pseudo-Dionisius en Eriugena as betekenisvolle uitsonderings – het geargumenteer vir ’n volledige opskorting van die onderskeid tussen Skepper en skepsel nie, juis op grond van die soort negatiewe filosofiese teologie wat by hierdie twee denkers vaardig was. Marguerite se (later so benaamde manuskrip) *Speculum simplicium animarum* (*Spieël van eenvoudige siele*; Engelse vertaling normaalweg *Mirror of simple souls*; van hier af SSA), geskryf in die 1290’s en amptelik in Mei 1310 deur die kerk veroordeel, is juis ’n sonderlinge aanbod van so ’n negatief-teologiese mistiek in die latere Middeleeue (Lichtmann 2001:67). Die teks onderskei sigself van ander Middeleeuse mistieke tekste juis deur die aanbod van ’n radikale negatiewe teologie, wat herhaaldelik deur Marguerite gekenmerk word as “sielseliminierend” (Lichtmann 1998:212–6).

Die Latynse term *annihilatio*, waarvan op grond van die mees onlangse navorsing vasgestel kan word dat dit die eerste keer in die 1250's in 'n preek deur die Franciskaan Gilbertius van Tournai gebruik is (Field 1999:248), is werklik moeilik om in Afrikaans te vertaal. In Duits word *annihilatio* dikwels as *Vernichtung* of selfs as *Zerstörung* in vertalings aangebied, in Frans en Engels normaalweg direk as *annihilation*, en in Nederlands soms as *annulering*. Die Afrikaanse woord *vernietiging*, met verwysing na die Duitse oorweging van die harder begrip *Zerstörung*, is te skerp: semanties is dit nie wat Marguerite in gedagte gehad het nie. Sy het eerder 'n oplossing en “verdwyning” van die siel in die oog, hoewel *oplossing* en *verdwyning* vir haar aktiewe begrippe is, in die sin dat die siel bewustelik niebestaande wil wees (Robinson 2017:38 [2]; Marin 2010:89–109). Daarom sou die Afrikaanse vertaling *eliminering* moontlik as 'n verantwoordbare semantiese vertaling van die Latynse *annihilatio* kon deug.

Marguerite se diskursiewe oogmerk in SSA is teen hierdie vertalingsagtergrond *die eliminering van die siel*, wat vir haar tegelyk die hoogtepunt en ontknoping van die vervolmaking van die siel verteenwoordig: naamlik, dat die siel sistematies geëlimineer word om te “wees wat God is”, *juis* terwyl die siel “nog beliggaamd” is. In hierdie sielsgeëlimineerde toestand word menslike eienskappe (letterlik) met die Goddelike wesenseienskappe vervang. Daarby beklemtoon Marguerite dat die eliminering van die siel vir haar nie alleen dui op die realisering van die mens se ingebore natuur nie, maar juis op 'n transformasie van die epistemologiese en metafisiese status van die subjek.

Marguerite onderspeel ook die kenmerkende nadruk op liggaamlike foltering deur asketiese dissipline, wat werklik wyd deur die mistieke trajekte van die Middeleeuse aanwesig was, deur “armoede” te kwalifiseer as die “armoede van die wil”, eerder as in terme van materiële skaarste (Marin 2010:91). Voorspelbaar en tiperend van die vrygeestige, spekulatiewe aard van begynemistiek is daar by haar feitlik geen sprake van verwysings na Bybelse tekste of na patristiese oorleweringe nie. Daarby was Marguerite ten opsigte van temperament uitdagend: Daar bestaan geen twyfel dat sy die bestaande verstaan van kosmiese orde en die teologiese status quo bewustelik wou ondermyn nie.⁶

Marguerite se mistieke eliminering van die siel is 'n diep ondermynende opvatting, gewortel in Neoplatonisme en esoteriese, spekulatiewe filosofieë in die Christelike tradisie. Sy kenmerk SSA selfbevestigend en uitdagend as “esoteries” en inderdaad “obskuur”; tog gee die teks blyke van haar “wydgaande filosofiese erudisie en sterk intellektuele oortuigings” (Bothe 1994:107). Sy beskryf haarself dan ook as een “van weinige” wat “uitverkies” is om die hoogste geestelike wekroep te hoor, naamlik om “die siel te begelei om te word wat God is” (SSA 63).⁷

4. *Wesenmystik in Speculum simplicium animarum*

Speculum simplicium animarum is filosofies 'n moeilike teks, wat die leser ook deur middel van 'n idiosinkratiese stilistiese aanbod onder hermeneutiese druk plaas – Marguerite plaas haar leser doelbewus in *vertigo* (McGinn 1998:248). Die teks, wat geskryf is in dialoogvorm wat aan Boethius se *De consolatione philosophiae* herinner,⁸ word tematies gedra deur die twee simpatieke hoofkarakters *Ame* (Siel) en *Dame Amour* (Dame Liefde), sowel as die twee byspelers *Courtoisie* (Hoflikheid) en *Entendement d'Amour* (Begrip van Liefde). *Dame Amour* tree op as die gids in Marguerite se reis en beantwoord met 'n rustige waardigheid al die plofbare vrae wat tydens hierdie reis aan haar gestel word. Sy is sowel die spreekbuis vir God

as die fakulteit waardeur die siel geëlimineer word. Hierdie vier karakters word gekonfronteer deur drie antagoniste, te wete *Raison* (Rede), *Entendement de Raison* (Begrip van Rede) en *Vertus* (Deugde), wat almal skerp gekant is teen die moontlikheid van sielseliminering. *Raison* is die hoofantagonis en moeilikheidmaker wat onophoudelik vrae aan *Dame Amour* stel en dan mymerend oor haar antwoorde kla. Hierdie verteenwoordiger van hoofstroom- Christelike dogma sterf uiteindelik op die reis (maar gooi selfs nog 'n laaste keer wal vanuit die graf; SSA 87). Dan is daar ook nog twee ander karakters, *Sainte Eglise la Petite* (Klein Heilige Kerkie, wat *Raison* se institusionele soortgenoot is) en *Sainte Eglise la Grant* (Groot Heilige Kerk, *Dame Amour* se voorkeurreimte en die geestelike samevoeger van die “meerdere siele” wat in ware liefde bymekaar hoort). Marguerite stel God self 'n paar keer aan die woord, maar dan uitsluitlik as die karakter *Drie-eenheid* (die tweede Persoon, Jesus Christus, praat nie 'n enkele keer selfstandig in SSA nie).

Marguerite (SSA 42) verkies om eerder na haarself as die “paghouer van 'n geheime kennis” te verwys as om die term *mistikus* te gebruik, wat haar as pretensieus opval. Haar mees uitstaande eietydse eksegeet, Joanne Robinson (2017:41), beskryf Marguerite nietemin as 'n *wesensmistikus*, in die sin dat sy 'n spekulatiewe *Wesenmystik* bedryf waarin daar 'n spontane identiteit, soortgenootlikheid en affiniteit tussen die menslike siel en God tot stand gebring word. (Dieselfde soort *Wesenmystik* word ook by Mechtild aangetref; Beukes 2019b:3; vgl. Ruh 1977:265–70.) *Wesenmystik*, as 'n mistiek wat dus fokus op die verhouding tussen syn en essensie, moet onderskei word van *Minnemystik*, die gelade en dikwels dubbelsinnige liefdesmistiek wat tematies terugkoppel na die boek Hooglied in die Ou Testament en in die Middeleeue deur veral Hildegard (Beukes 2019a:72–3) en Hadewijch van Antwerpen⁹ ontwikkel is, met Bernardus van Clairvaux (Beukes 2020a:I:399–410) as 'n manlike eksponent van hierdie tradisie. Mistieke tekste in hierdie tradisie maak ruim gebruik van metafore wat met liggaamlike liefde en seksuele intimiteit vereenselwig kan word. Hierdie soort metafore stel die liefdesmistikus in staat om 'n ontologiese onderskeid tussen die twee geliefdes te handhaaf: Dit is 'n intense en hartstogtelike liefde, maar uiteindelik niks meer nie as die liefde van twee onderskeie en altyd-onderskeibare subjekte (Kocher 2008:3–6).

Marguerite vind die liefdesmistieke benadering ontoereikend, juis omdat sy fokus op die moontlikheid van 'n “vereniging van ononderskeibaarheid” waarin die menslike siel en God verenig word *sonder* enige onderskeid (sy gebruik byvoorbeeld die twee terme *unitas indistinctionis* [ononderskeibare eenheid] en *unio sine distinctione* [eenheid sonder onderskeid] afwisselend; sien ook Lichtmann 2001:66). *Wesenmystik* beklemtoon die skepping van die siel *imago Dei*, wat vir Marguerite 'n ontologiese status beteken wat die *reditus* of terugkeer van die siel na God bemoontlik (Robinson 2001:35; 51; 60; 64; 67; 74; 97). Sy neem by voorkeur 'n verskeidenheid van tradisionele metafore oor wat begrippe soos *vereniging sonder onderskeid* en *terugkerende reditus* effektief simboliseer: 'n ouer vrou wat nie langer menstrueer nie, yster in vuur, geskenke tussen minnaars, seksuele *Rausch* en (alkoholiese) dronkenskap. Sy gebruik egter ook metafore wat permanensie bo verandering, vrede bo oorlog, naaktheid bo kleding en oorvloed bo skaarste stel.

Daarby vertrou sy – uniek binne die begynse konteks, wat konvensioneel eerder stoflike armoede en laerstandigheid sou benadruk – metafore wat aan adellikheid georiënteer is, met verwysing na onder andere vryheid, vrywillige diensbaarheid, erflatings en histories-vasgestelde plekke en plekname wat met die adelstand vereenselwig word (bv. SSA 77; sien Bothe 1994:106). Die beeld van waters wat saamvloei en verenig, bly daarby een van haar mees herhaalde voorkeerbeelde (bv. SSA 25, 52, 83 en 117). Hierdie metafore, wat elkeen oor 'n unieke intensiteit

beskik, dui op die vereniging van Goddelike en menslike liefde, waarin die beliggaamde siel word “wat God is” deur die transformerende krag van die liefde vir God as Syn. Marguerite se *Wesenmystik* staan dus vierkantig in die (vir haar) absoluut-reële eksistensie van die siel in *God* (Gössmann 1988:41).

’n Geëlimineerde siel is dus “wat God is, deur liefde getransformeer” (SSA 135). Of anders gestel: ’n Siel wat in die proses van eliminasië verkeer, is “syn sonder syn wat Syn is” (SSA 115) – die siel is deur intense liefde tot ware Syn getransformeer. In hierdie toestand is die siel ontledig van alle geskiedenis en verenig met God, en daarom volledig vry van aardse gebrokenheid. Hierdie verwerkliking van die siel se outentieke aard is die sleutel tot sielseliminering; dit is radikaal in die sin dat dit tot “teen die wortel van die siel se identiteit sny” (SSA 70). Die siel in die proses van eliminering beskik oor geen “wat of waarom” nie (SSA 84). Sy word “niks” (letterlik uit die Latyn: “nie-hier”), sonder werk, sonder kennis, sonder haar eie syn, “soos wat sy was voordat sy was” (SSA 121). Die geëlimineerde siel “doen niks, nie vir God nie en ook nie vir haarself nie; sy wil niks nie, weet niks nie en het niks nie” (SSA 7; sien ook 28).

Maar op grond waarvan kan Marguerite hierdie radikale aansprake maak? Op sterkte waarvan kan sy die tersaaklike kerklike, dogmatiese en teologiese idees wegdoen ter wille van die oorweging van so ’n ondermynende leerstelling? Die antwoord daarop moet in haar filosofies-teologiese antropologie gesoek word (Robinson 2017:44; Terry 2017:1–8).

5. Die filosofies-antropologiese eliminering van die siel

In haar filosofiese antropologie tref Marguerite ’n enkele en basiese onderskeid: Daar bestaan mense (by verre die meerderheid) wat hulleself verweselik deur *Raison* te volg en hulle daaglikse werk pligsgetrou te doen; en dan is daar die mense (by verre die minderheid) wat tot vervulling en verweseliking kom deur die eliminering van die siel (Corduan 2001:201). Eersgenoemdes, waarna Marguerite ook as die “mindere siele” verwys, is dus die *Raison*-volgelingen, wat God se goedheid op *bemiddelde* wyse verstaan, primêr deur die Middelaarskap van die tweede Persoon van die Drie-eenheid. Die mindere siele is die nageslag van Adam, wat hulle gevallenheid voor God deur die kerklik-bemiddelde weg leer verstaan en na God terugkeer sonder dat hulle identiteit op enige stadium deur hetsy die gevallenheid van die mens of die terugkeer na God self geaffekteer word.

Marguerite aanvaar die skeppingsverhaal rondom Eden daarom filosofies-voorwaardelik: Adam verteenwoordig die vrees, angs en versukkeldheid van menswees (Gössmann 1988:42). Gevolglik moet hierdie “mindere siele” elke dag werk, aangewese op die bemiddelingsruimte van die klein kerkie, *Sainte Eglise la Petite*. Hierdie filosofies-teologiese uitgangspunt verklaar die afwesigheid van enige Christologie en Skriftuurlike verwysings in SSA: Christus is vir Marguerite meer waardevol as ’n morele voorbeeld vir die “meerdere siele” wat streef na sielseliminering, as wat Christus vir hulle ’n “Middelaar” is (of kan wees). Christus is inderdaad Middelaar vir die mindere siele van die *Raison*-volgelingen, maar nie vir die meerdere siele “vir wie selfs radikale askese nooit radikaal genoeg is nie” (SSA 57). Christus vernou die diepe vervreemding en afstand tussen God en mens – en dit is waarvoor die mindere siele by Christus in die skuld sal bly. Daarom moet die mindere siele daaglik ter wille van singewing en deugdelikheid “bly werk” (Robinson 2017:42).

Vir die meerdere siele wat die eliminerings van die siel najaag, geld 'n ander filosofies-teologiese posisie as dié van bemiddeling: Hulle is nie bloot *imago Dei geskep* nie, maar is *reeds imago Dei*. Hierdie meerdere, “eenvoudige siele”, soos benoem in die titel van SSA, is “eenvoudig” omdat hulle volmaak geskep is, weliswaar ook in onvolmaaktheid verval of geval het, maar die eenvoud daarvan herken om “eenvoudig op te staan en in alle eenvoud die pad tot die hoogste volmaaktheid te stap” (SSA 3). Hierdie pad wat in “alle eenvoud gestap” word, is nie 'n bemiddelde pad nie, maar 'n pad waarin “onderhandel” is vir nonaktiwiteit en die wegdoenbaarheid van werk, gerig op 'n progressiewe afstandname van die geskepte wêreld.

Hierdie skema van eenvoud is gebaseer op die opvatting dat die siel wesenlik nie-hier en geen-ding is, totdat die siel die eliminerings van die siel “wil” (SSA 109). Dit is net enkele siele beskore om die moontlikheid tot die eliminerings van die siel te herken – en daardeur enige en alle vorme van bemiddeling (dus ook in Christus) verby te gaan (SSA 82; sien ook 91). Hierdie meerdere, hoëre en eenvoudige siele wat in staat is tot sielseliminering en 'n volmaakte eenwording met die Godheid, leef volgens Marguerite (SSA 77) “letterlik in 'n ander wêreld” as wat die mindere siele leef wat op grond van hulle misplaaste gehegtheid aan *Raison* nooit tot eenwording met die Godheid sal vorder nie. Die hoër, geëlimineerde siel, daarenteen, oorstig liggaam, gees en alle geskapeheid (Gössmann 1988:41).

Hierdie opvattinge staan natuurlik skerp teenoor die Augustiniaanse erfenis, juis soos wat dit veral in die Franciskaanse orde vanaf die tweede helfte van die 13de eeu bestendig is: Platoniese en Neoplatoniese filosofie maak wel voorsiening daarvoor dat die siel 'n patroon van weggaan van (*exitus*) en terugkeer na (*reditus*) God volg, en dat die siel se diepste identiteit in daardie opsig wel “Goddelik” is. Maar vir Augustinus en sy nawerking in die hoofstroom-Latynse Weste van die hoog-skolastiek kan skepsels hoogstens rus vind by God – maar absoluut nooit “God word” nie. Kennis van God móét bemiddel word, onder meer deur die vleesgeworde Woord, die Skrif as gepredikte Woord en die hiërargiese kerk (op die spoor van die apostels) as verkondigde Woord. Marguerite het die sentraliteit van bemiddeling in die gangbare Christelike dogma goed begryp – en haar bewustelik en polemies deur middel van haar leer van sielseliminering teen die hoofstroom-Latynse Weste van die 13de en vroeg-14de eeue opgestel (Gössmann 1988:43).

'n Vereniging van ononderskeibaarheid tussen mens en God is volgens Marguerite moontlik omdat die siel van die Drie-eenheid 'n “afdruk” ontvang van “wat was”, naamlik “voor die val” en “voor geen-ding” (SSA 77). Hierdie “afdruk” geld egter wedersyds: Soos wat die Drie-eenheid “afgedruk” is op die siel, is die siel “afgedruk” op die Drie-eenheid, en daarom in staat tot 'n blywende eenwording met die Godheid in juis 'n beliggaamde toestand.

Presies hóé gevaarlik hierdie opvatting van Marguerite was, blyk uit die filosofiese bron daarvan, naamlik Skotus Eriugena se *Periphyseon* (Robinson 2017:46 [39]). Voorop in Eriugena se herhaaldelik-veroordeelde filosofiese standpunte (wat, soos vermeld, finaal in 1210 op verbode indeks geplaas is) was sy aandrang dat die enigste ware eksistensie van die mensheid 'n “idee in God se verstand” is. Eriugena dupliseer dus die Goddelike idees in die mensheid en postuleer daarmee die mensheid as 'n wesenlike skarnier in die kosmologiese skema van *exitus* en *reditus*, om daarmee die mensheid as “medeskepper” van God voor te stel. Vir beide Marguerite en Eriugena is die “wesenlike niksheid” van die mensheid die sleutel tot 'n volmaakte eenwording met God. Gegewe die veroordeling en verbanning van Eriugena se *Periphyseon* in 1210 (op grond van die hoofklag van genoemde “ondermynende panteïsme” in die werk) en die algehele onbeskikbaarheid van die teks na 1210, is dit in die navorsing tot

vandag toe onduidelik waar Marguerite aan haar eksemplaar of eksemplare van *Periphyseon* gekom het – hoewel sy nie by name na Eriugena verwys nie, is daar net te veel filosofies-teologiese ooreenkomste tussen die twee denkers dat dit aan enige nie-intensionaliteit toegeskryf kan word.

Dit is egter nie verrassend dat Marguerite juis aansluiting vind by 'n veroordeelde Ierse monnik uit die 9de eeu nie. Sy deel volledig in Eriugena se diepgesetelde sin vir subversie: “Moet nooit julle niksheid vergeet nie [...] Moet nie vergeet wie julle was toe God julle geskape het nie” (SSA: 34) “[...] Om terug te keer na die voorgeskape eenheid met God is 'n skepsel se hoogste roeping” (SSA 135). Hiermee gee Marguerite uitdrukking aan 'n uitdruklike afdrukopvatting, waarin die hoogste deel van die siel “afgedruk” is op God en gehandhaaf word deur Goddelike liefde (waarna sy soms wel afsonderlik as die “Heilige Gees” verwys). Hierdie afdruk word in gedrang gebring deur gevallenheid en eiewilligheid, soos wat duidelik blyk uit die onkunde, aardsgebondenheid en die mindere siele se aangewesenheid op bemiddeling (juis in Christus; vgl. Bynum 1984:6–13). Nietemin is daar vir Marguerite 'n diepertsastende werklikheid, naamlik dat die afdruk van die siel in God en die afdruk van God in die siel “ewig” is en “uitdruklik gehandhaaf word, ten spyte van die gevallenheid in en vervallenheid van sonde” (SSA 73).

Haar aandrang op die daadwerklike bestaan van “die siel in God” lei Marguerite tot 'n pleitbesorging vir die *inherente adellikeheid* van daardie meerdere siele wat ontvanklik vir sielseliminering is (Robinson 2001:86; sien Kocher 2008:54 vir 'n verdediging van Marguerite se oënskynlike elitisme). Marguerite verleen voorkeur aan oorgeërfde adellikeheid (bo 'n adellikeheid geskoei op meriete byvoorbeeld) en veg daarmee die hiërargiese kerk se aandrang op Skrifverwysings en uitdruklike aansluitings by die kerkvaders aan. Deur die aksent op oorgeërfde adellikeheid te plaas, skep sy ook 'n diskursiewe terugkoppeling na die mees primordiale voorganger van die mensheid, naamlik God self, as die trinitariese grondslag van alle dinge. God stel al die Goddelike dinge, waaronder die goeie en vryheid, tot God se ware erfgename – die adellike, hoër siele – se beskikking.

Hierdie siele is God se “voertuie deur uitverkiesing” (SSA 73). Hierdie uitverkiesing word self weer in die eliminering van die siel bekragtig, wat 'n bewys – reeds op aarde tydens die geleefde lewe – is dat 'n siel tot ewige eksistensie in die Drie-eenheid verhoog kan word, juis deur geëlimineer te word. Sielseliminering word nie bewerkstellig deur bemiddeling nie (juis teenoor die tradisionele verlossingsbegrip, naamlik as die gevolg van die bemiddeling van die Middelaar en die bemiddeling van die kerklike sakramente), maar deur die werking van liefde in die adellike siel (SSA 107: Bothe 1994:110).

Die siel word deur God sêlf verseker dat die Drie-eenheid in die siel verkeer ten spyte van die mensheid se versetlike gevallenheid voor God. Hoewel die menslike siel die breuk met God “gewil” het (SSA 1), is daardie breuk nie permanent nie, maar word geheel wanneer die siel daarin slaag om die siel volledig van “wil te ontdaan” en te word “wat God is”. Dit vooronderstel 'n radikale en volkome ontleding van die Self, 'n radikale transformering van subjektiwiteit, bo en buite die greep van *Raison* se konstante aardgebonde aansprake op rede, wil en werk (SSA 135, 51). Die siel in 'n toestand van eliminering breek deur na 'n enkelvoudige, verenigde ruimte “wat God is” – en beweeg daarmee weg van 'n wêreld van werk en begeerte na 'n absoluut ononderskeide eenheid met God.

Hier is geen middelaar nie en die einde is 'n spieëlbeeld van die begin – vandaar die verwysing na die “spieël” in die titel van SSA. Hierin word 'n dialektiek van sowel teenwoordigheid en

afwesigheid as van immanensie en transendensie voltrek (Robinson 2017:50). Omdat die siel haar ware vorm behou (synde met die Drie-eenheid daarin afgedruk), ten spyte van haar gevallenheid, behoef die siel geen verdere intermediêre ingrepe nie. Die siel en God kyk, soos minnaars in die ou tradisie van hofmakery, reguit na mekaar en beide is volledig toegewyd en lojaal aan die waarheid en werklikheid van hulle liggaamlikheid (Scarborough 2017:303–6).

In ’n uitdruklike en negatief-teologiese aansluiting by Pseudo-Dionisius stel Marguerite (SSA 81) dit dat God “geen-ding” is vanuit menslike perspektief en dat “die siel bestem is om geen-ding” te word, dus te word “wat God is”. Met hierdie geen-ding stel die siel alle-dinge voor wanneer die siel geëlimineer word, wat nie ’n opheffing van die siel uit die gevallenheid daarvan is nie, maar eerder die verwesenliking van die siel se ware aard en outentieke natuur. Die vraag is natuurlik hoe die siel – as weliswaar ’n “ding” – geëlimineer kan word tot “geen-ding”.

6. Die wil as subjektransformerende fakulteit en as geprioritiseerd bo die intellek

Marguerite (SSA 118) verwoord haar teorie van sielseliminering met verwysing na sewe “fases van suiwing” en drie “afsterwes”. In teenstelling met die gangbare mistieke tradisies van die Middeleeue, waar skaarste en vermindering beide die vertrekpunte en oogmerke vir mistieke progressie stel, fokus Marguerite eenvoudig op die “suiwerheid van die siel” (SSA 119). Die siel is sodanig “suiwer” wanneer dit deur opeenvolgende fases van telkense suiwing en afsterwes uiteindelik deur die psigologiese fakulteit van die wil in staat gestel word om God onafhanklik van God te wil.

Wanneer die gesuiwerde siel sigself in staat stel om God te wil, sonder dat dit so deur God gewil is, is die siel uiteindelik “geen-ding” (SSA 109). Die eliminering van die siel is dan voltrek. Maar dialekties gebeur daar juis “iets” met die siel wanneer die siel self nie meer “iets” is nie: Die siel besef dan vir die eerste keer in watter mate die ongeëlimineerde siel in verset teen God was. Die siel word dan vir die eerste keer in staat gestel om verantwoordelikheid vir die siel te neem. Die (verlossing van die) siel is nie langer die verantwoordelikheid van God nie; die verlossing van die siel is die siel se eie verantwoordelikheid en net die geëlimineerde siel kan daardie verantwoordelikheid opneem.

Marguerite (SSA 117) verwoord dit weer in radikale terme: “Soos wat Christus deur sy dood die Verlosser van die mense is en God die Vader met sy dood verheerlik, so is ek deur my geëlimineerde siel die verlosser van myself tot eer van God die Vader.” Hieruit blyk die soteriologiese implikasies van Marguerite se leerstelling duidelik: Gewone verlossing is vir gewone mense, mindere siele. Eenvoudige, hoër, meerdere siele, daarenteen, is hulle eie verlossers tot eer van God. Die geëlimineerde kwaliteit van die eenvoudige siel dui juis die ontologiese kwaliteit van daardie siel aan (Gnädinger 1994:135–45).

In ’n aangrypende beeld (SSA 81–85) beskryf sy die geëlimineerde siel as ’n “swemmer in ’n see van vreugde”: Die siel “swem in vreugde sonder om vreugde te ervaar, omdat die siel in vreugde verkeer en vreugde in die siel verkeer [...] omring deur Goddelike vrede, sonder enige verdere inwendige beweging, sonder enige iets meer uitwendigs om te doen”. Die siel is “asof dood en haar as is oor die see uitgestrooi [...] [D]ie siel het haar identiteit volkome verloor.” Dit is daarom dat Marguerite op ’n somersdag in 1310, omhul deur vlamme op ’n Paryse straathoek, sonder beweging of geluid kon sterf.

7. Navorsingsperspektiewe op *Speculum simplicium animarum*

Marguerite se teks is nie alleen uitdagend in die hermeneutiese sin nie; dit is ook uitdruklik teendogmaties en verbysterend kontra-intuïtief, tot op die grens tussen absolute helderheid en patologiese waansin. Sy oortree elke skolastiese stelreël in haar bewustelike verbygaan van 'n Christologiese aanbod, haar opheffing van die radikale onderskeid tussen Skepper en skepsel en haar nie-Augustiniaanse klem op die wil as subjektransformerende fakulteit. Dit is daarom nie vreemd dat SSA prominent vertoon in letterlik elke studie oor laat-Middeleeuse dwaalleringe nie (Scarborough 2017:297). Die vraag is hoe hierdie uitdagende en inderdaad “dwalende” teks herlees kan word as 'n betekenisvolle toevoeging tot die indeks van Middeleeuse filosofie.

7.1 Die “ketterry van die Vrye Gees” en *Pseudo-Dionisius se nawerking*

Wat die veroordelenswaardige of sensuereerbare kwaliteit van die teks betref, word SSA normaalweg vanuit 'n verskeidenheid moontlike vertrekpunte herlees. Sommige eksegete van die teks beskou Marguerite as 'n slagoffer van historiese omstandighede wat “op die verkeerde tyd op die verkeerde plek” was – want hoe anders sou die resepsie van die teks nie gewees het as sy as 'n “waansinnige” geag sou gewees het wat in die latere Middeleeue dan juis aangemoedig sou gewees het om die “Dionisiese waarheid” te praat nie? (Vgl. Zum Brunn 1990:83.) Ander weer probeer die teks se invloed dokumenteer in terme van 'n teensinnige Middeleeuse filosofie-teologie, of as die teks van 'n pleitbesorger vir 'n uitdruklik vroulike spiritualiteit wat inkwisioneel wreed die swye opgelê is, of as wesenlik deel van 'n wyer en uitdagende Middeleeuse mistiek, aangevoer deur Meister Eckhart (McGinn en Colledge 1981:8).¹⁰

Hierdie uiteenlopende vertrekpunte kom egter daarin ooreen dat hulle SSA in verband bring met die sogenaamde ketterry van die Vrye Gees, wat nie 'n formele beweging of aanduibare sekte in die laat Middeleeue was nie, maar wel 'n teendogmatiese en antikerklike oriëntasie wat deur die grootste deel van die 14de eeu sigbaar was (Lemer 1972:84). Daar was binne kerklike geledere 'n ernstige verset teen hierdie oriëntasie, wat onder meer duidelik geblyk het uit die laat 14de-eeuse kanselier van Parys, Johannes Gersonius, se heksejag op mistieke denkers in die algemeen (Beukes 2020b:8).

Dit is egter nie die “ketterry van die Vrye Gees” wat die resepsie van SSA bepalend gekenmerk het nie, maar die prominensie van die nawerking van *Pseudo-Dionisius se negatiewe teologie* in die werk. In die 14de eeu is *Dionisius* toenemend herwaardeer in terme van sy negatiewe teologie, maar ook sy opvatting van “apofatiese begeerte”, wat daarop aankom dat liefde die enigste wyse is waarop die siel deur die wolk van onkunde kan breek om tot God te kan nader (Turner 1995:187–9). Marguerite radikaliseer beide die negatief-teologiese en apofatiese momente: SSA kan daarom verstaan word as 'n “intensivering van die dialektiek van 'n apofatiese teologie in 'n oorgang na asketiese praktyk” wat 'n “apofatiese antropologie” produseer (Turner 1995:139–40). Met *apofatiese teologie* word bedoel dat Goddelike eienskappe gebruik word om die menslike siel te definieer, wat sonder twyfel by Marguerite die geval is.

Die implikasies van so 'n apofatiese teologie hou onafwendbaar teendogmatiese gevolge in, aangesien die siel in hierdie Goddelike definiëring van die siel opgehef word en die Goddelike natuur ononderskeibaar van die siel stel. Die gedeelde, ongeskepte natuur van God en die siel dwing 'n taal af wat in konvensionele en dogmatiese terme inderdaad “verregaande” is (Turner 1995:6). Die prioritisering van liefde as 'n daad van die vrye wil bo die intellek bemoontlik die

verskuiwing van God na die siel: Op grond van die ewige, ongeskepte aard van God is daar 'n element van die menslike siel wat insgelyks ewig en ongeskep is.

Die werklikheid is egter dat Marguerite nooit konvensioneel gelees en dogmaties verstaan wóú word nie. Juis daarom het SSA vanaf die vroegste sirkulasie daarvan tot ernstige meningsverskille onder die skolastici van die laat 13de en vroeë 14de eeue gelei. Sommige skolastici het dit wel so verstaan dat SSA 'n logiese, hoewel radikale, ontwikkeling van Dionisius se negatiewe en apofatiese teologie aangebied het, en dat hoewel die werk nie gekonformeer het aan 14de-eeuse Christelike dogma nie, dit nie sonder meer 'n afwyking van die Christelike tradisie verteenwoordig het nie. Ander skolastici het Marguerite se sielseliminering geïnterpreteer as 'n aanbod vanuit die Dionisiese tradisie om God “*anderkant* elke negasie en afirmasie” te ken. Dit is in hierdie Dionisiese opvatting van die ongenoegsaamheid van taal dat SSA se ondermynende aksente tot uitdrukking gebring en as sodanig waardeer behoort te word. Die meerderheid skolastici uit die tweede helfte van die 14de eeu het die teks egter skerp afgewys as 'n “buitengewone dwaling” (Field 2017:30).

7.2 Die verrekening van Marguerite se *bydrae* as *begyn*

Die mees onlangse Porete-navorsing dui aan dat SSA gelees behoort te word as 'n teks wat deur 'n *begyn* vir *begyne* geskryf is, met 'n uitdruklik vroulike “adres”. Met die vroulike protagonis *Dame Amour* sentraal in die teks, behoort SSA na hierdie hermeneutiese oriëntasie gelees te word as 'n gedrewe vroulike mistiek wat in spanning verkeer het met 14de-eeuse patriargale strukture, veral met die laat 13de-eeuse kloosterwese. Waar Hadewijch se liefdesmistieke benadering op 'n tydelike bestel dui waar begeerte triomfeer en die twee subjekte (God en mens) duidelik onderskeie bly, breek Marguerite se wesensmistiek deur die begeerte en die soeke na vervulling: Die siel, eenmaal geëlimineer, is van hierdie begeerte bevry en “gee werklik vir niks meer om nie, of dit nou die hemel of die hel is” (SSA 68).

Eenmaal geëlimineer deur die vrye wil, beskik die siel oor geen wil meer nie en staan dit daarom nie blootgestel voor die afwesigheid van begeerte of opgewonde voor die ekstase daarvan nie. Waar Hadewijch se liefdesmistiek die intense begeerte na God beklemtoon en inderdaad blootgestel voor die afwesigheid daarvan staan, benadruk Marguerite se wesensmistieke sielseliminering 'n toestand van konstante vrede vanuit die met God verenigde siel. Hierdie toestand word deur Marguerite tot uitdrukking gebring deur temas wat verband hou met adellikheid, die bykans uitsluitlike gebruik van vroulike eiename en die teenwoordigheid van vroulikheid in die Godheid in die persoon van *Dame Amour*. Dit alles spreek kennelik van 'n vrou wat haar op 'n vroulike adres rig (Kerby-Fulton 2017:262–4).

Die spiritualiteit wat in SSA aanwesig is, konformeer dus aan die vroulikgesentreerde en vroubeheerde godsdienstigheid van die *begyne*. Tog breek SSA ook weer weg van die gestandaardiseerde norme van Middeleeuse vroulike mistiek: Marguerite se mistiek is nie besonder visioenêr (soos by Hildegard), affektief (soos by Mechtild) of ekstaties (soos by Hadewijch) nie. Trouens, wat deur haar tydgenote as gevaarlik in die teks beleef is, is dat SSA nie vertoef het in die vererende, liriese en emosionele taalsfeer wat normaalweg met vroulike denkers vereenselwig is nie, maar juis oorbeweeg het na die sfeer van onderrig en 'n grondig spekulatiewe mistiek (Lichtmann 2001:71–4).

SSA vermy in werklikheid enige aanspraak op visioenêre gesag: Marguerite bied nie 'n openbaringsvisie aan waarin die Godheid die inhoud van die werk voorskryf en daarmee 'n

weg aanbied onafhanklik van die insigte van die skrywer nie. Marguerite se gesag vestig in Marguerite. Sy weier botweg om aan patriargale norme te konformeer, verruim begynse vrygeestigheid en waag dit om die leer oor die Drie-eenheid eksplisiet te kritiseer in haar leer oor die eliminerings van die siel. Dit doen sy vanuit die vroulikgesentreerde atmosfeer van die vroulike begynse ordes, en dit is juis in hierdie konteks waar SSA se vroegste lesers en hoorders aangedui behoort te word.

Weer breek SSA ook in hierdie opsig weg van konvensie: Anders as die tekste van ouer begyne soos Mechtild en Hadewijch, verskaf SSA nie bloot ’n kontemplasie van begynse spiritualiteit nie, maar wil eerder as ’n handleiding of gids vir die gewyde lewe dien: Marguerite se kritiek op haar vroulike medegangers se vermoë om die teks te waardeer (SSA 152)¹¹ dui nogeens op ’n opvoedkundige oogmerk binne die begynse ordes self. Hierdie klem op die didaktiese element in SSA gaan die gangbare interpretasie van die teks as ’n “elitistiese werk met geen praktiese waarde buiten die esoteriese dialoë van ’n ketterse begyn met die opset om die kerk skade te doen” teë (O’Sullivan 2006:145). In stede daarvan om die teks voortdurend dogmaties, teologies en literêr te weeg, behoort SSA dus vanuit die mees onlangse navorsing herwaardeer te word as ’n historiese dokument wat insig in 13de-eeuse begynse spiritualiteit verleen.

7.3 Die Amherst-manuskrip as voorbeeld van die invloed van *Speculum simplicium animarum*

Ten spyte van die hoofinkwisiteur van Parys se dekreet dat alle eksemplare van SSA wat teen 1309 in sirkulasie was, aan die kantoor van die inkwisiteur oorhandig moes word vir vernietiging, het ’n merkwaardige aantal eksemplare van die hoofmanuskrip in ’n verskeidenheid tale oorleef (Scarborough 2017:316–7). Die huidige Porete-navorsing fokus juis op ’n herlesing van manuskripte wat in Latyn, Italiaans, Middel-Engels en Frans oorleef het. Die oorlewing van hierdie manuskripte oor eeue heen kan verstaan word as Marguerite se finale oorwinning oor Sainte Eglise la Petite, daardie klein kerkie van die mindere siele: Hoewel sy die inkwisisie nie oorleef het nie, het haar teks oorleef. Dit is ook duidelik dat die teks ’n gevestigde laat 13de-eeuse spiritualiteit gereflekteer het, soos tot uitdrukking gebring vanaf die begyne tot die lekedom en die radikaal-kontemplatiewe oogmerke van die Kartuiserorde (Cré 2006:160–70). In haar soeke na ’n ondermynende spiritualiteit was Marguerite gewis nie ’n stem alleenroepende in die woestyn nie.

In haar wydgaande navorsing in die oorlewering van die sogenaamde Amherst-manuskrip (folionommer: *British Library ms Additional 37790*), ’n versameling van kontemplatiewe tekste onder redaksie van ’n Kartuisermonnik uit die middel van die 15de eeu, argumenteer Cré (2006:169) dat SSA hoogs waarskynlik as ’n gevorderde handboek in filosofiese mistiek in Kartuiserkloosters gebruik is. Trouens, SSA dien as voorbeeld van wat die inhoud van ’n Kartusiaanse kontemplatiewe mistiek vanaf die tweede helfte van die 14de eeu kon behels het. Cré (2006:36) wys daarop dat die Amherst-manuskrip opsommings van ’n veeltal mistieke denkers bevat, vanaf Richard Rolle se *Vuur van die liefde* en die *Heling van die lewe*, Juliana van Norwich se *Openbaring van Goddelike liefde* en *Opstel oor die volmaaktheid van die Seuns van God* en Jan van Ruusbroec se *Die sprankelende steen* tot uiteindelik SSA self. Marguerite se teks verskyn laaste in die manuskrip, wat daarop dui dat Amherst ’n interne ontwikkeling voorstel waarin vanaf ’n elementêre mistiek algaande na ’n komplekse mistiek beweeg word, waarvan SSA as die mees komplekse en uitdagende geag is.

Met ander woorde, Kartuisermonnike is in filosofiese mistiek opgelei met 'n sin vir progressie, waarvan Marguerite se werk die eindpunt en inderdaad die hoogtepunt verteenwoordig (Cré 2006:42–9). Die tekste in die Amherst-manuskrip is doelgerig so geredigeer dat die tekste mekaar aanvul en verklaar; SSA kan dus begryp word as die produk van 'n natuurlike progressie in Middeleeuse filosofiese mistiek, voorafgegaan deur werke wat die veronderstelde hoorders en lesers in staat sou moes stel om SSA uiteindelik te kon waardeer sonder om dit summier op dogmatiese gronde af te wys. Cré se ontleding van die Amherst-manuskrip lewer in hierdie sin 'n besondere bydrae om die invloed van SSA reeds vanaf die middel van die 15de eeu te verreken.

7.4 Die feministiese herwaardering van *Speculum simplicium animarum*

Die dwingende eietydse vraag is natuurlik wat die tersaaklikheid is van 'n teks wat meer as 700 jaar gelede veroordeel is en waarvan die skrywer wreedaardig tereggestel is. Antwoorde op hierdie geldige vraag is die afgelope vier dekades oorwegend vanuit feministiese geleedere aangebied, met wisselende grade van sukses. “Feminisme”, wat ook alles onder hierdie onpresiese noemer byeengebring word, loop veral in Middeleeuse navorsing die konstante risiko van anachronisme, in die sin dat vroulike Middeleeuse denkers meer dikwels dan nie as “voor hulle tyd” geïnterpreteer en aangebied word.

Tog is dit juis in Middeleeuse navorsing dat feministiese lesings oor die afgelope dekades 'n daadwerklike bydrae gelewer het om die interpretasiemoontlikhede van gemarginaliseerde Middeleeuse tekste (geskryf nie net deur vroue nie, maar deur alle slagoffers van die meedoënlose patriargie in die Middeleeue – juis ook mans) te verruim en te bestendig. Die eietydse “herwinning” van “gemarginaliseerde” stemme uit die Middeleeue (soos in die inleidingswerk van Beukes 2020a) is grondig afhanklik van feministiese lesings van Middeleeuse tekste, soos aangebied in die werke van Caroline Walker Bynum (1984, 1987), die digteres Anne Carson (2005), Monica Furlong (1996), Annette Grisé (2002), Amy Hollywood (1995, 2002) en wyle Grace Jantzen (1994), om enkele betreklik onlangse feministiese eksponente uit te sonder. Afgesien daarvan dat hierdie skrywers die grense tussen die (manlike) gekanoniseerde en (vroulike) niegekanoniseerde tekste deurkruis, lewer hulle 'n bydrae tot die artikulering van 'n Middeleeuse mistieke Christologie, die interpretasie van Middeleeuse kontemplatiewe en visioenêre praktyke en die geïntitutionaliseerde kerk se reaksie teen beide.

Nietemin, by hierdie waardering vir feministiese resepsies van Middeleeuse filosofie moet gemaan word teen die karikatuuragtige aanbod van vroulike Middeleeuse skrywers en begyne soos Marguerite, Mechtild en Hadewijch as “protofeministies” (deurgaans merkbaar by onder andere bovermelde Carson en Hollywood). Vroulike mistieke denkers soos Marguerite word in hierdie soort lesings konsekwent as weerstandige dissidente aangebied, wat “van buite af” 'n vrouehatende, patriargale kerk met fierheid aangedurf het. Selfs die skryfhandeling as sodanig (bloot omdat dit 'n vrou is wat skryf) word by voorbaat as 'n daad van versetlikheid aangebied nog voordat die inhoud van die betrokke teks ondersoek is. Anders gestel, geslagtelikheid word voor tekstualiteit gestel, om daarmee 'n ideologiese voorskryftelikheid ten opsigte van die eksegese van hierdie tekste te impliseer (en selfs te ekspliseer).

Die probleem is dat hierdie soort lesings van vroulike mistieke denkers soos Marguerite uiteindelik tot so 'n mate op die geslag van hierdie denkers fokus dat dit tot net so 'n mate voorskryftelik en verdagend optree as die patriargale tekste en strukture waarteen hulle dit in die eerste instansie het. Immers, indien 'n vroulike denker as “buitengewoon” en “radikaal”

aangebied word bloot omdat sy 'n vrou is, word die ander aspekte van die betrokke denker se geslagtelikheid (byvoorbeeld haar seksualiteit) onderspeel, terwyl die aanspraak van die *teks* van die betrokke denker verminder word omdat die gewaande radikaliteit van die teks alleen in die geslag van die skrywer daarvan vestig.

'n Minder ideologies-gedrewe benadering hou rekening daarmee dat dit onmoontlik is om 'n onaangeraakte of "suiwer" vroulike stem uit hierdie tekste te isoleer, aangesien die meerderheid van hierdie tekste in elk geval deur monnike bemiddel is: "Die stemme van Middeleeuse vroue bereik ons selde in die vorm van 'n direkte vroulike selfaanbod [...] wat ons lees en hoor, kom tot ons in dialogvorm waarin beide die bydraes van manlike en vroulike stemme vervat is op veelvlakkige wyse, en dikwels op 'n wedersyds verrykende wyse" (McGinn 1998:17; sien Scarborough 2017:320, vn. 65). Talle vroulike Middeleeuse denkers het in grootlikse harmonie saam met een of meer manlike medegangers gewerk (hetsy as priesters, monnike, adviseurs of biegvaders) en hierdie samewerking het 'n gemeenskaplike oogmerk gehad: die aanbod van 'n Goddelike boodskap vir die kerk en samelewing. Natuurlik het Marguerite self nie so 'n manlike medewerker gehad nie; soos by Johanna van Arkel (1412–1431) het die afwesigheid van so 'n manlike begeleier waarskynlik 'n groot rol in haar teregstelling gespeel.

Tog was Marguerite nie in beginsel gekant teen manlike begeleiding nie: Toe dit eenmaal duidelik geword het dat SSA haar sensuurwaardig sou stel, het sy inderdaad toevlug tot manlike medewerkers gesoek deur haar teks aan hulle vir kommentaar voor te lê (Scarborough 2017:321). Nietemin is sy voorspelbaar deur hierdie mans in die steek gelaat – tydens haar verhoor het Marguerite se versoeke om kommentaar as bykomende bewyse gedien dat sy voortgegaan het om 'n reeds-veroordeelde teks te bly sirkuleer. Soos inleidend aangetoon, het Marguerite geweier om haar inkwisiteurs te woord te staan of haar keuse om die teks te bly sirkuleer, te verdedig. Haar stilte in hierdie opsig is nogeens gebruik om haar as 'n vroulike dissident te tipeer: "Marguerite se onwilligheid om te praat het die sein uitgestuur dat sy in verzet was daarteen om veroordeel te word deur 'n uitsluitlik manlike tribunaal, op grond waarvan haar reg om te praat oor teologiese sake van meet af aan in gedrang gebring was" (Woods 2001:159). Hoewel toegegee kan word dat haar stilte 'n vorm van verzet was, moet versigtigheid nogeens aan die dag gelê word om die geslagtelike verskille tussen Marguerite en haar inkwisiteurs nie te oorspan nie. Die vraag is of 'n tribunaal wat uit uitsluitlik vroulike inkwisiteurs bestaan het, nie redelikerwys tot dieselfde slotsom sou gekom het as die ploeg van manlike inkwisiteurs wat haar saak hanteer het nie.

Die vermelde Porete-spesialis Joanne Robinson dink wel so:

Die probleem met feministiese lesings vestig gedeeltelik in die aanname dat geslagtelikheid die deurslaggewende matriks was vir alle Middeleeuse vroue se verstaan en uitdrukking van hulle eie leefervarings, filosofiese posisies, teologieë en spiritualiteite. Porete het dit nie soseer oor mans en vroue nie, maar eerder oor adellikheid en nie-adellikheid. Dit is hoe sy die wêreld verdeel. Om hierdie skema verby te gaan ten gunste van uitsluitlik geslagsgebaseerde ondersoeke, neem die problematiese kwessies in haar teks op sypore wat Porete self nooit as oogmerk gehad het nie. (Robinson 2001:xiii)

Robinson (2001:xiv) lewer opvolgend 'n pleidooi dat SSA streng in terme van die inhoud daarvan gelees en ontleed word, met verwysing na die wyse waarop Marguerite Middeleeuse konvensies rondom psigologie, waansin, adellikheid en negatiewe teologie hanteer het, en nie op sterkte van 'n voorafbepaalde ideologiese benadering nie.

Die studie van *Speculum simplicium animarum* het ook buite die gespesialiseerde Porete-navorsing meer om te bied as dit wat tans in sommige feministiese lesings op reduksionistiese wyse aangebied word. Wanneer hierdie begyn op sterkte van haar eie aanbod waardeer word, open sy inderdaad nuwe ruimtes in die uitgebreide indeks van Middeleeuse filosofie – en wanneer die diskursiewe aweregtheid van haar teks met genuanseerde lesings in beskerming geneem word, tree Marguerite na vore as een van die mees provokatiewe denkers uit die Westerse ideëgeskiedenis, wat haar ingebedheid in die latere Middeleeue effektief transendeer.

Bibliografie

Acklin-Zimmermann, B. (red.). 1994. *Denkmodelle von Frauen im Mittelalter*. Fribourg: Fribourg Universitätsverlag.

Babinsky, E. (vert.). 1993. *Marguerite Porete. The mirror of simple souls*. New York: Paulist Press.

Beukes, J. 2019a. Hildegard von Bingen as 'n 12de-eeuse filosoof-teoloog. *LitNet Akademies*, 16(1):64–102. https://www.litnet.co.za/wp-content/uploads/2019/06/LitNet_Akademies_16-1_Beukes_64-102.pdf.

—. 2019b. “Maak die wêreld nie tot bespotting nie”: 'n Herwaardering van die filosofiese aspekte in Mechtild von Magdeburg se *Das fließende Licht der Gottheit* (1250). *Verbum et Ecclesia*, 40(1), Art. #1965:1–8. <https://doi.org/10.4102/ve.v40i1.1965>.

—. 2020a. *Middeleeuse filosofie*. Volumes I en II. Pretoria: Akademia.

—. 2020b. Die triomf van 'n post-skolastieke mistiek oor skolastieke lojalisme: Gersonius *versus* Ruusbroec (postuum), 1399. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 76(1), Art. #5672:1–12. <https://doi.org/10.4102/hts.v76i1.5672>.

Boethius. 1934. *De consolatione Philosophiae*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 67, Kommission zur Herausgabe des Corpus der lateinischen Kirchenväter (CSEL). W. Weinberger (red.). Wene: Österreichische Akademie der Wissenschaft. [Vir Engelse vertaling sien Watts (vert.) 1998.]

Bothe, C.M. 1994. Writing as mirror in the work of Marguerite Porete. *Mystics Quarterly*, 20(3):105–12.

Bynum, C.W. 1984. *Jesus as Mother. Studies in the spirituality of the high Middle Ages*. Los Angeles: University of California Press.

—. 1987. *Holy feast and Holy fast*. Berkeley: University of California Press.

Carson, A. 2005. Decreation: How women like Sappho, Marguerite Porete and Simone Weil tell God. *Decreation*, 1:155–83.

- Carter, R.E. (red.). 1990. *God, the Self and nothingness: Reflections Eastern and Western*. New York: Paragon House.
- Corduan, W. 2001. Reason in mysticism: Three beguines, three views. *Philosophia Christi*, 3(1):199–215.
- Cré, M. 2006. *Vernacular mysticism in the Charterhouse: A study of London, British Library ms Additional 37790*. Brepols: Turnhout.
- De Paepe, N. 1967. *Hadewijch strofische gedichten. Een studie van de minne in het kader der 12e en 13e eeuwse mystiek en profane minnellyriek*. Gent: Koninklijke Vlaamse Academie.
- Dickens, A.J. 2009. *The female mystic. Great women thinkers of the Middle Ages*. Londen: I.B. Tauris.
- Doiron, M. (red. en vert.). 1968. The mirror of simple souls. A Middle English translation. *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, 5:242–355.
- Dronke, P. 1984. *Women writers of the Middle Ages: A critical study of texts from Perpetua to Marguerite Porete*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eckenstein, L. 2010. *Woman under monasticism. Chapters on Saint-Lore and convent life between A.D. 500 and A.D. 1500*. Calgary: Theophania.
- Eckhart, M. 1936. *Meister Eckhart. Vol. I: Die deutschen Werke. Vol. II: Die lateinischen Werke*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Eriugena, J.S. 1996–2003. *Periphyseon*. Volumes I–IV. E.A. Jeaneau (red.). Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 161–4. Berlyn: Turnhout. [Vertaling in Sheldon-Williams (red. en vert. 1968, 1972, 1982) en O’Meara in Jeaneau (1995).]
- Field, S.L. 1999. Annihilation and perfection in two sermons by Gilbert of Tournai for the translation of St Francis. *Franciscana*, 1:237–74.
- . 2012. *The beguine, the angel and the inquisitor: The trials of Marguerite Porete and Guiard Cressonessart*. South Bend, Indiana: University of Notre Dame Press.
- . 2017. Debating the historical Marguerite Porete. In Terry en Stauffer (reds.) 2017:9–37.
- Furlong, M. 1996. *Visions and longings: Medieval women mystics*. Boston: Shambhala.
- Gnädinger, L. 1994. Die Lehre der Margareta Porete von der Selbst- und Gotteserkenntnis. Eine Annäherung. In Acklin-Zimmermann (red.) 1994:125–48.
- Gössmann, E. 1988. “Ein Wissen, das Frauen nicht zukommt”. Die Geschichte der 1310 hingerichteten Mystikerin Marguerite Porete. *Orientierung*, 52(4):40–3.
- Grisé, A.C. 2002. Women’s devotional reading in late Medieval England and the gendered reader. *Medium Aevum*, LXXI(2):209–25.

- Hadewijch van Antwerpen. 1980. *Hadewijch: The complete works*. C. Hart (inl. en vert.); P. Mommaers (inl.). New York: Paulist Press.
- Hollywood, A. 1995. *The soul as virgin wife*. Notre Dame: Notre Dame University Press.
- . 2002. *Sensible ecstasy: Mysticism, sexual difference and the demands of history*. Chicago: Chicago University Press.
- Jantzen, G. 1994. Feminists, philosophers and mystics. *Hypatia*, 9(4):186–206.
- Jeaneau, E.A. (red.). 1995. *Iohannis Scotti Eriugena, Periphyseon (De Divisione Naturae), Liber Quartus*. J.J. O'Meara (vert.); M.A. Zier (medew.). Dublin: School of Celtic Studies & Dublin Institute for Advanced Studies.
- Kerby-Fulton, K. 2017. *Books under suspicion: Censorship and tolerance of revelatory writing in late Medieval England*. Notre Dame: Notre Dame University Press.
- Kocher, S. 2008. *Allegories of love in Marguerite Porete's "Mirror of simple souls"*. Brepols: Turnhout.
- Lemer, R. 1972. *The heresy of the Free Spirit in the later Middle Ages*. Berkeley: University of California Press.
- Lewis, G.J. 1989. *Bibliographie zur deutschen Frauenmystik des Mittelalters*. Berlyn: Erich Schmidt Verlag.
- Lichtmann, M. 1998. Negative theology in Marguerite Porete and Jacques Derrida. *Christianity and Literature*, 47(2):212–27.
- . 2001. Marguerite Porete and Meister Eckhart: The mirror for simple souls mirrored. In McGinn (red.) 2001:65–86.
- Marguerite (Porete). 1986. *Speculum simplicium animarum*. Corpus Christianorum 69. Brepols: Turnhout. [Vir Engelse vertalings, sien Babinsky (1993) en Doiron (1968).]
- Marin, J. 2010. Annihilation and deification in beguine theology and Marguerite of Porete's *Mirror of simple souls*. *Harvard Theological Review*, 103(1):89–109.
- McDonnell, E.W. 1954. *The beguines and beghards in Medieval culture*. New Jersey: Rutgers University Press.
- McGinn, B. 1998. *The flowering of Mysticism: Men and women in the New Mysticism, 1200–1350*. New York: Crossroad.
- McGinn, B. (red.). 2001. *Meister Eckhart and the beguine mystics: Hadewijch of Brabant, Mechtild of Magdeburg and Marguerite Porete*. New York: Continuum.
- McGinn, B. en E. Colledge. 1981. *Meister Eckhart*. New Jersey: Paulist Press.
-

- Mommaers, P. (inl.). 1980. Preface. In Hadewijch 1980:xiii–xxiv.
- Neel, C. 1989. The origins of the beguines. *Signs*, 14(2):321–41.
- O’Sullivan, R.A. 2006. The school of love: Marguerite Porete’s *Mirror of simple souls*. *Journal of Medieval History*, 322:143–62.
- Pseudo-Dionisius. 1990. *Corpus Dionysiacum*. B.R. Suchla, G. Heil en A.M. Ritter (reds.). Berlyn: Walter De Gruyter.
- Robinson, J.M. 2001. *Nobility and annihilation in Marguerite Porete’s Mirror of simple souls*. Albany: State University of New York Press.
- . 2017. Marguerite’s mystical annihilation. In Terry en Stauffer (reds.) 2017:38–58.
- Ruh, K. 1977. Beginenmystik: Hadewijch, Mechtild von Magdeburg und Marguerite Porete. *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 106:265–77.
- Scarborough, E. 2017. Critical approaches to Marguerite Porete. In Terry en Stauffer (reds.) 2017:295–322.
- Sheldon-Williams, I.P. (red. en vert.). 1968. *Iohannis Scotti Eriugena, Periphyseon (De Divisione Naturae), Liber Primus*. L. Bieler (medew.). Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies.
- . (red. en vert.). 1972. *Iohannis Scotti Eriugena, Periphyseon (De Divisione Naturae), Liber Secundus*. L. Bieler (medew.). Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies.
- . (red.). 1982. *Iohannis Scotti Eriugena, Periphyseon (De Divisione Naturae), Liber Tertius*. L. Bieler (medew.). Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies.
- Terry, W.R. 2017. Introduction. In Terry en Stauffer (reds.) 2017:1–8.
- Terry, W.R. en R. Stauffer (reds.). 2017. *A companion to Marguerite Porete and The mirror of simple souls*. Leiden: Brill.
- Trombley, J.L. 2017. The Latin manuscripts of *The mirror of simple souls*. In Terry en Stauffer (reds.) 2017:186–217.
- Turner, D. 1995. *The darkness of God: Negativity in Christian mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1998. The art of unknowing: Negative theology in late Medieval thought. *Modern Theology*, 14(4):474–88.
- Waithe, M.E. (red.). 1989. *A history of women philosophers. Volume II. Medieval, Renaissance and Enlightenment women philosophers*. Dordrecht: Kluwer.
- Watts, V.E. (vert.). 1998. *Boethius: The consolation of philosophy*. Londen: The Folio Society.
-

Wolfskeel, C. 1989. Hadewych of Antwerp. In Waithe (red.) 1989:141–66.

Woods, R. 2001. Conclusion: Women and men in the development of late Medieval mysticism. In McGinn (red.) 2001:147–64.

Zum Brunn, E. 1990. Self, Not-Self and the Ultimate in Marguerite Porete's *Mirror of annihilated souls*. In Carter (red.) 1990:81–8.

Eindnotas

¹ Sien Marguerite (1968:242–355), asook Bothe (1994:105–12); Corduan (2001:199–215); Dickens (2009:119–33); Dronke (1984:202–28); Field (2017:9–37; 2012, in geheel); Gnädinger (1994:125–48); Gössmann (1988:40–3); Lichtman (1998:212–27; 2001:65–86); Marin (2010:89–109); Neel (1989:321–41); Robinson (2001:xi–xvi; 27–100; 2017:38–58); Ruh (1977:265–77); Scarborough (2017:295–322); Terry (2017:1–8); Trombley (2017:186–217); Turner (1998:474–88) en Zum Brunn (1990:81–8).

² Die Latynse vertalings van *Mirouer des simples âmes anienties* (as *Speculum simplicium animarum*) is opgeneem in ses behoue manuskripte: in die Vatikaan Biblioteek, die *Biblioteca apostolica vaticana*, Vat. lat. 4355, Rossianus 4, Chigianus B IV 41, Chigianus C IV 85, Vat. lat. 4953; en in die Oxford Bodleian Biblioteek, Laud Latin 46. Van hierdie ses manuskripte is slegs vier volledige eksemplare, reeds binne dekades na Marguerite se teregstelling in 1310 vertaal. Vir 'n omvangryke oorsig van die Latynse vertaaltradisie van *Mirouer des simples âmes anienties*, sien Trombley (2017:185–9).

³ In hierdie opsig verskil die 13de-eeuse Marguerite nie van die 12de-eeuse Hildegard von Bingen (1098–1179; Beukes 2019a) en Marguerite se ouer Duitse tydgenoot, Mechtild von Magdeburg, nie (ca. 1207 – ca. 1282; Beukes 2019b; sien Ruh 1977:265–77; vir 'n omvattende uiteensetting van die verhouding tussen teologie en filosofie in die 12de en 13de eeue, sien Beukes 2019a:73–8). Vanaf die laat 12de eeu tot vroeg in die 14de eeu vind ons die Middeleeuse denkers Venn-diagrammaties op een van drie plekke: in die sirkel van teologie, in die sirkel van filosofie, of in die snyding tussen teologie en filosofie. Dit word vanaf die eerste helfte van die 13de eeu onafwendbaar om na Middeleeuse denkers te verwys met betrekking tot hulle plek in hierdie Venn-diagram: sommige was filosowe, sommige was teoloë, maar by verre die meeste 13de-eeuse denkers sou met die dubbeldoor aangedui moes word, synde filosoof-teoloë. Dit geld ook vir Marguerite as filosoof-teoloog.

⁴ Volume I van *Periphyseon* omlin die vyf *modi* van syn en niesyn, stel die vier verdelings van natuur bekend en ondersoek die eerste verdeling, die rol van God as ongeskape Skepper. Hierdie ondersoek na God as ongeskape Skepper word aangevul met 'n ruim ekskurs oor negatiewe teologie (wat self weer teruggaan na Pseudo-Dionisius), teofanie en die toepaslikheid van Aristoteles se 10 *Categoriae* op die Goddelike natuur. Volume II ondersoek die tweede verdeling van natuur met die vraag na die primordiale oorsake van verskeidenheid in die sigbare werklikheid. Volume III ondersoek die derde verdeling van natuur met die vraag na die skepping, as 'n verhouding van geskepte dinge tussen deelname aan “iets” en aan “niks”. Volume IV is wesenlik Eriugena se antropologie en ondersoek die vierde verdeling van natuur in die mens se dualistiese self. Volume V bestryk Eriugena se

idiosinkratiese Neoplatoniese “eskatologie” en borduur op die Neoplatoniese *reditus* voort (die opstygende terugkeer van alle geskepte dinge na die afstygende Skepper). Hoewel Eriugena se unieke Aristoteliese Neoplatonisme duidelik sigbaar is in *Periphyseon*, is die opvatting van “skepping” tematies grondliggend aan elke afdeling: die proses waardeur die ongemanifesteerde God sigbaar word en hoe hierdie sigbaarheid terugkeer na die ongemanifesteerde Self. Volume I begin met die aanbod van Eriugena se begrip *natuur* en dit is uiters omvattend: “Die eerste en fundamentele verdeling van alle dinge, of dit deur die verstand bevat kan word al dan nie, is ’n verdeling tussen die dinge wat is en die dinge wat nie is nie. Natuur is die algemene naam vir alle dinge, vir dit wat is asook dit wat nie is nie.” Met ander woorde, elke objek van denke is reeds ingebed in die begrip *natuur*. Eriugena isoleer vervolgens in Volume I vyf modi van interpretasie in hierdie eerste verdeling, wat die “basiese onderskeid is wat alle dinge skei”. In die eerste plek word syn en niesyn oorweeg in terme van waarneembaarheid, wat vir Eriugena die vraag inhou of synheid deur hetsy die verstand of die sintuie gepredikeer kan word. God word kennelik nie so waargeneem nie en moet aangaande hierdie modus van interpretasie gepredikeer word as niesyn. Eriugena oorweeg dan syn en niesyn in terme van die plek daarvan op die Neoplatoniese hiërargie, wat die Skepper afstigend met die laagste skepsels verbind en die laagste skepsels opstigend met die Skepper verbind. In hierdie modus is intellektuele vermoë van deurslaggewende belang: Wanneer syn gepredikeer word van ’n skepsel van ’n hoër orde, word daardie skepsel van ’n laer orde gevrywaar, en andersom. Dit is wat ’n onderskeid tussen dinge bemoontlik. Die derde modus van interpretasie het te make met aktualisering, die modus wat die Aristoteliese onderskeid tussen potensialiteit en aktualiteit oproep. Eriugena se vierde modus van interpretasie word oorweeg aan die hand van die fakulteit van waarneming, wat weliswaar ’n verfyning is van die eerste modus: Wanneer iets vir die verstand waarneembaar is as waar en vir die sintuie as niewaar, geld die Platoniese leerstelling dat dit die verstandelike is wat as ten volle waar geld. Die vyfde en laaste modus van interpretasie het te make met die mens alleen en ondervang Eriugena se beskrywing van vrye wil: Dit is die modus wat die mens begryp as die realisering van die beeld van God, met die logiese konsekwensie dat wanneer die mens verwyder word van ’n soortgenootlike ooreenkoms met God, die mens *nie-is*. Volume II hanteer die verdeling van Ongeskapenheid en Skepper en val vierledig uiteen: Eerstens hanteer Eriugena dit wat skep, maar self nie geskep is nie, wat God, die bron van die skepping, is. Tweedens fokus Eriugena op dit wat geskep is en self skep – baie duidelik ’n byeenbring van Neoplatoniese en Christelike oorwegings, in die sin dat die Neoplatoniese *Logos* (die uitdrukking van die Goddelike verstand en die ewige beliggaming van die argetipes van die skepping) met die tweede Persoon van die Drie-eenheid in verband gebring word. Derdens fokus Eriugena op dit wat geskep is en self nie skep nie, wat die onderwerp van Volume III is, naamlik die kosmos. Laastens hanteer Eriugena dit wat self nie skep nie en nie geskep is nie, wat in Volumes IV en V hanteer word. Dit is die God van die ewige terugkeer van dinge, in die Neoplatoniese opstygende ommekeer van die hiërargie, van die liggaam na die siel, van die siel na oorsake, en die oorsake na God, wat alles in alles sal wees. Opvolgend sal blyk hoe naby Marguerite haar aan beide Pseudo-Dionisius en Eriugena se oorwegend Neoplatoniese, negatiewe teologieë gehou het.

⁵ Hoewel in hierdie artikel gepoog word om geslagtelik so neutraal as moontlik na God te verwys (byvoorbeeld eerder “God deur Godself” as “God deur Homself”), is dit binne die konteks van sowel wesensmistiek as liefdesmistiek nie altyd moontlik om anders na God as “manlik” te verwys nie, aangesien God in beide trajekte as “hoogste Man” ervaar en verinwendig word.

⁶ Binne die chaos in die tweede helfte van die 14de eeu, 'n halfeeue na Marguerite se teregstelling, sou talle Middeleeuse mistieke trajekte herleef, vanaf geradikaliseerde herlesings van Pseudo-Dionisius tot by eklektiese herwaarderinge van Marguerite, maar toenemend aweregs: Allerlei vreemde bewegings wat skuilgaan onder die dowwe en onpresiese noemer *mistiek* het na vore getree, van openbare selfflagellantes tot ekstrem-vrysinnige (en onwettige) bedelordes, wat die draagwydte van enige redelike opvatting van die vrye menslike wil met promiskuïteit en uittartende seksuele eksesse uitgedaag het. Naas Frankryk was die Lae Lande hierdie wilde ontwikkelinge nie gespaar nie: trouens, in die Hertogdom Brabant en in Vlaandere in die noorde van eietydse België, met Gent as sentrum, het talle van hierdie pseudomistieke bewegings in die tweede helfte van die 14de eeu gedy. Jan van Ruusbroec, die vader van die Nederlandse mistiek, se afwysing van Marguerite se negatiewe mistiek koppel na hierdie ontwikkelinge toe terug (Beukes 2020b:3). Marguerite is inderdaad in die tweede helfte van die 14de eeu binne die konteks van hierdie uitwasse gekontekstualiseer en geïnterpreteer, wat haar ongewildheid in haar eie eeu en tot lank daarna nog verklaar – afgesien natuurlik van die uitdagende, “waansinnige” trant van *Speculum simplicium animarum* as sodanig.

⁷ Ek gebruik die Latynse teks in die *Corpus Christianorum*-uitgawe (Marguerite 1986). Verwysings na *Speculum simplicium animarum* uit *Corpus Christianorum* 69 geskied per paragraafverwysings, nie bladsye nie, ten einde verwysings vanuit die beskikbare vertalings maklik na te kan speur. Die voorste eietydse spesialisnavorsers van Marguerite, Joanne Robinson (2001; 2017), se tekskritiese aanbevelings ten opsigte van eksegetiese oorwegings uit die Latynse teks, met inagnome van Trombley (2017:187–95) se tekskritiese aantekeninge by die Latynse uitgawes, word met waardering gebruik. Tensy anders aangedui, is alle Afrikaanse vertalings die skrywer se eie.

⁸ Boethius het die werk vanuit die tronk, afwagting op teregstelling, geskryf. Hier word hy besoek deur Filosofie, 'n pragtige ouer dame (dieselfde dame wat aan Sokrates verskyn het in Plato se *Crito* en wat ook ander martelare van die filosofie, onder meer Anaxagoras en Seneca, in hulle laaste dae vertroos het). Boethius konstateer sy onskuld en bely sy angs vir en vernaamlik voor die dood, voor Filosofie. Sy dring egter daarop aan dat hy sy gedagtes opwentel na 'n werklikheid anderkant sintuig en materie. Saam ondersoek Boethius en Filosofie dan die verhouding tussen Lot en Voorsienigheid. Moes vertroosting daarin gevind word, soos die Stoïsyne geleer het, dat die werklikheid deur noodwendigheid en 'n skeut lotgeval beheer word? Filosofie dring dan daarop aan dat Boethius Lot nie sal blameer vir die verlies aan die eer, mag en plesier wat hy as konsul geniet het nie, omdat 'n wyse mens hierdie sake nooit hoog behoort te ag nie. Dit is, inderdaad soos die Stoïsyne geleer het, onvolmaakte en tydelike dinge. Wat nie verander nie, is die hoogste Goed, en dit is God. Lot is onderworpe aan Voorsienigheid, wat die heelal regeer en reguleer deur 'n liefde *fortiter ac suaviter*, sterk en soet. God ken alle dinge tegelykertyd, sonder om vrye wil te vernietig (Beukes 2020a:I:65–76).

⁹ Liefdesmistiek kan beskryf word as 'n oorwegend vroulike verskynsel, waar die begrip *liefde* (*minne*) aangewend word om 'n eenwording met God in die wêreld as 'n “liefdesverhouding” aan te dui: God laat Godself toe om ervaar te word as Liefde (*Minne*) deur die mens wat op soek is na God se liefde (*minne*). Die uitstaande kenmerk van hierdie liefdesmistiek is die diep emosioneel-ekstatiëse karakter daarvan. Die byeenbring van God se Liefde en die mens se liefde affekteer die verstand en sintuie van die mens wat daarby betrokke is tot so 'n mate dat dit in allerlei psigosomatiese gevolge manifesteer, onder andere

(soos ook by Hildegard) intense visioene met 'n diepgaande seksuele karakter en die opskorting van menslike subjektiwiteit: Die ervaring van die eenheid met God en die Liefde van God lei tegelyk tot 'n psigologiese afstandname van die Self en 'n verruiming van die Self se selfverstaan en werklikheidsbegrip. Vergelyk byvoorbeeld hierdie treffende (en 'n tipiese) voorbeeld van Hadewijch se liefdesmistiek: “Op 'n Pinkstersondag het ek 'n visioen met dagbreek ervaar. Psalms en Gesange is in die kerk gesing en ek was daar teenwoordig. My hart en are het warm en vinnig met suiwer bloed geklop en my lendene het gebewe en geruk van begeerte. 'n Waansin en vrees het besit van my geneem, dat indien ek my Geliefde nie tevrede stel nie en my Geliefde my begeerte nie vervul nie, ek waansinnig sal sterf en sterwend waansinnig sal word. Op daardie dag was my verstand so angstig en pynlik in besit geneem deur 'n begerende liefde dat dit gevoel het my ledemate gaan skeur en my are uitmekaar gaan spat” (Hadewijch in Mommaers 1980:xiv; sien Wolfskeel 1989:150). Hierdie en soortgelyke beskrywings van haar in-God ervarings tel onder die mees gewaagde en uitdagende passasies waaroor die hele korpus van Middeleeuse mistieke literatuur beskik, waarna De Paepe (1967) in sy gesaghebbende kommentaar oor Hadewijch as 'n “profane minneliriek” verwys. God word voorgestel as só radikaal toeganklik dat God selfs toelaat dat God op 'n ondenkbare en onverwoordbaar-intieme wyse in besit geneem word. Tog staan hierdie liefdesmistiek nie in diens van die erotiese nie, maar in diens van die transendente. Elkeen van hierdie liefdesmistieke passasies in Hadewijch se werk word opgevolg met grondige nadenke oor God as die Gansandere: Hierdie Geliefde wat Hom so oopstel, Homself so sonder voorbehoude gee, gaan elke mens en elke man te bowe: Hy is die “hoogste Man”, wat die misterie van Sy liefde openbaar deur die vroulike geliefde se menslikheid te bevestig juis in Sy andersheid – en haar algaande dieper in haar menslike bestaan grond. Vanuit die Goddelike Ander word sy haarself: Een van Hadewijch se voorkeurfrases vir die wyse waarop God haar in haar liefdesmistieke poësie aanspreek, is “soete lieve kint” (normaalweg is 'n jonger vrou in Middeleeuse Vlaams intiem so deur 'n ouer vrou aangespreek – Wolfskeel 1989:162 [23]). Die erotiese ervaring van God gaan oor tot 'n verstaan van God se diepe sorgsaamheid vir die mens. Hoewel sy God se Liefde as *Minne* aandui, wat in Nederlands (hoewel eerder Vlaams) 'n vroulike selfstandige naamwoord is, is dit duidelik dat die vergestaltung van hierdie hoogste Liefde die “hoogste Man” is – ongetwyfeld die vleesgeworde God in die totaliteit en werklikheid van Sy vleeslikheid, naamlik in Jesus Christus. Uiteindelik bepaal dit haar liefdesmistiek as sowel trinitaries as Christologies. Vergelyk meegaande enkele ander soortgelyke aanhalings uit Hadewijch se subtiele dog provokatiewe liefdesmistiek: “Mag God jou toelaat om Hom te ken, wie Hy is en veral hoe Hy met sy diensmaagde omgaan – en mag Hy diep in jou wees” (Hadewijch 1980:66:9, reël 4); “Begeerte vir God is soms so soet dat dit nie geheel as te versoen met God geag kan word nie, omdat dit uit die ervaring van die sintuie eerder as uit genade en uit die ervaring van die natuur eerder as uit die geestelike, spruit” (1980:10:66–7, reël 7); “Waar in 'n mens ook al die hoogste liggaamlike plesier vind, buiten in God, is vraatsug” (1980:79, reël 79); “Die kriterium vir liefde is soetheid. Bernardus het mos al gesê: 'Jesus is soet in jou mond.' Om van die Geliefde te praat is die hoogste soetheid; dit wek in my mond 'n onmeetlike Liefde op” (1980:79, reël 111); “Wanneer twee dinge een word, mag niks tussen hulle staan behalwe dit wat hulle een gemaak het nie. Dit is Liefde, waardeur God en sy geliefde siel een word” (1980:80, reël 28); “Dit is die eenheid van die suiwerste liefde met Hom, die liefde in eenwording met God, wat insluit sy toewyding, sy manlikheid, sy vermoë” (1980:83, reël 57; beide “manlikheid” en “vermoë” word hier in terme van die Latynse seksuele vernakulêr aangebied); “Vanoggend het die Seun my gesoen ... en ek het een met Hom geword. Die Vader het my een met Hom gemaak en Hom een gemaak met my” (1980:84, 1 reël 104); “Woorde alleen en Nederlands alleen is genoegsaam vir al die dinge in

die wêreld ... maar geen woorde en geen Nederlands kan uitdruk wat ek as my hoogste doel met Hom ervaar nie” (1980:84, reël 121).

¹⁰ Die “geboorte” of “generering” van God “in die menslike siel” is een van Eckhart se mees kenmerkende leerstelling. Die filosofiese ideaal van die mens se vergoddeliking berus op Eckhart se interpretasie van ’n Christelike transponering met verwysing na die inkarnasie van die Woord: Die mens kan Goddelike word, soos wat God mens geword het. Die proses van die reiniging van die siel, die “losmaak” en die vereniging met die Een kan dan wel as “mistiek” verstaan word, maar dan soos wat Eckhart daarop aandring, in uitdruklik die Pseudo-Dionisiese sin van “mistieke”, “negatiewe” en “stilwordende” teologie. Anders as Marguerite bied Eckhart nie ’n mistieke verslag van ’n individuele ervaring aan nie, maar ’n rasonale ondersoek na die voorwaardes vir die mens se eenwording met God. Die filosofiese basis van Eckhart se aanbod vestig in sy ontleding van een van die algemene volmaakthede wat hy aan die transendenteles koppel, naamlik geregtigheid. Die verhouding tussen abstrakte geregtigheid en ’n konkrete sin vir die reg (in die mens) sny na die wese van sy denke (1936:II:392): “Wie ook al die leer oor geregtigheid en ’n sin vir die reg verstaan, verstaan alles wat ek probeer sê.” In die terugkeer na God moet die mens sigself losmaak van alles wat skeppingsmatig en partikulier is: Die mens moet daardeur *reg* word. Die proses van losmaking is die voorwaarde vir ’n volgende verhouding tussen die abstrakte en die konkrete, naamlik tussen die Vader en die Seun: “Die Vader aanvaar sy Seun as die een wat reg is, omdat die Seun die reg verstaan” (1936:II:392). Geregtigheid en ’n sin vir die reg, in soverre dit reg is, is volledig een – die enigste verskil is dat geregtigheid “voortbring” en dit wat reg is, “gebore word” (1936:II:392). Die verhouding van die abstrakte tot die konkrete is Eckhart se model van die geboorte van God in die siel, wat vir Eckhart die mees volledige uitdrukking van die mens se vereniging met God is.

¹¹ “Geliefde (Marguerite), wat sal die begyne en die godsdienstiges tog sê wanneer hulle die uitnemendheid van jou Goddelike lied hoor? Die begyne sê dat jy dwaal en daarom verdwaald is, en so sê ook die priesters, ampsdraers, predikers, Karmeliete en Franciskane, net omdat jy skryf oor die bestaan van volmaakte liefde” (SSA 152).