

## Liggaamsfragmentering in sentraal-Middeleeuse vroulike mistiek

Johann Beukes

---

Johann Beukes, Departement Filosofie en Klassieke, Universiteit van die Vrystaat

---

### *Opsomming*

Hierdie artikel betoog dat die fragmentering van die vroulike liggaam, ingevolge waarvan eerder op die verbrokkelde dele en betreklikheid van daardie liggaam as op die eenheid en heelheid daarvan gefokus word, op 'n onderbeklemtoonde maar nietemin aanwysbare tendens in die werk van etlike prominente vroulike mistici in die sentrale Middeleeue dui. Wanneer hierdie mistieke denkers se tersaaklike verwysings in jukstaposisie geplaas word, word dit moontlik om die fragmentering van die vroulike liggaam as 'n unieke eienskap van vroulike mistiek in sowel die liefdesmistieke as wesensmistieke trajekte in die sentrale Middeleeue uit te wys.

Die artikel ondersoek eerstens die teologiese en filosofiese bronne van vroulike mistiek in die vroeë en sentrale Middeleeue, met spesifieke verwysing na die apofatiese teologie van Pseudo-Dionisius (ca. 500), die radikale sinteses van Maximus Confessor (580–662) en die ervaringsgedrewe epistemologie van die Viktoriaan Richard (d. 1173), wat vir 'n mistieke ontwikkeling vanaf *oculus rationis* na *oculus imaginationis* na *oculus intelligentiae* betoog het. Hierdie drie diskursiewe bronne is byeengebring in die tydgenootlike Franciskaan Alexander van Hales (ca. 1185–1245) se intieme inkarnasieleer. Liggaamsfragmentering en mistieke vroulike orgasme (*raptus*) word teen hierdie ideehistoriese agtergrond opvolgend gekontekstualiseer in tersaaklike gedeeltes in die *Minnemystik* van Hadewijch van Antwerpen (fl. 1240), Beatrijs van Nazareth (ca. 1205–1268), Hildegard von Bingen (1098–1179) en Gertrud von Helfta (1256 – ca. 1302), opgevolg met 'n lesing van die *Wesenmystik* van Mechtild von Magdeburg (ca. 1207 – ca. 1282) en Marguerite Porete (1250–1310), asook die idiosinkratiese fragmentering van die liggaam by Birgitta Birgersdotter (1302/3–1373). Laastens word die sakramentele herstel van die gefragmenteerde vroulike liggaam deur middel van *raptus* binne die konteks van die sakrament van die Nagmaal ondersoek. Met die byeenbring van hierdie bronne en tersaaklike tekste word liggaamsfragmentering en die mistieke herstel daarvan in die Nagmaal as 'n onderbeklemtoonde maar aanwysbare tema in sentraal-Middeleeuse vroulike mistiek aangedui.

**Trefwoorde:** Alexander van Hales (ca. 1185–1245); Beatrijs van Nazareth (ca. 1205–1268); Birgitta Birgersdotter (1302/3–1373); Middeleeuse mistiek; *Minnemystik* en *Wesenmystik*; Gertrude von Helfta (1256 – ca. 1302); Hadewijch van Antwerpen (fl. 1240); Hildegard von Bingen (1098–1179); Liggaamsfragmentering; Marguerite Porete (1250–1310); Maximus Confessor (580–662); Mechtild von Magdeburg (ca. 1207 – ca. 1282); Pseudo-Dionysius (ca. 500); Richard van St Viktor (d. 1173); vroulike liggaamlikheid in die Middeleeue

### *Abstract*

#### **The fragmentation of the body in central-Medieval female mysticism**

The thesis of this article is that the fragmentation of the female body, focusing rather on its individual and disjointed parts than on the body as a unit, is an understated yet discernible feature in the work of several prominent female mystics from the 12th and 13th centuries. When references to bodily fragmentation in these works are juxtaposed it becomes possible to indicate this fragmentation or disjointing of the female body as an understated feature of, yet pertinent trend in, female mysticism during the central Middle Ages. The article systematically investigates four idea-historical sources (theological as well as philosophical, with specific reference to the positions of Pseudo-Dionysius, Maximus Confessor, Richard of Saint Victor and Alexander of Hales) as subtle influences on both the *Minnemystik* and *Wesenmystik* trajectories in the central Middle Ages, focusing on relevant passages in the mystical writings of (alphabetically) Beatrice of Nazareth (ca. 1205–1268), Birgitta Birgersdotter (1302/3–1373); Gertrude von Helfta (1256 – ca. 1302), Hadewijch of Antwerp (fl. 1240), Hildegard von Bingen (1098–1179), Marguerite Porete (1250–1310) and Mechtild von Magdeburg (ca. 1207 – ca. 1282). In conclusion the sacramental healing of the disjointed female body in these women's mystic unifications with God, including the profoundly erotic nature thereof in particularly *Minnemystik*, is considered.

After a short introduction, Medieval *Minnemystik* and *Wesenmystik* are importantly distinguished: *Minnemystik* (with Hadewijch of Antwerp, Beatrice of Nazareth, Hildegard von Bingen and Gertrude von Helfta as some its most prominent exponents) can be described as an overtly feminine phenomenon, where the verb *love* (*minnen*) is employed to describe the (indeed worldly) unification between God and (wo)man as an erotic love relationship: God allows God to be experienced as Love (*Minne*) by the (female) subject in search of God's love (*minne*). The exceptional feature of *Minnemystik* is its profound emotional-ecstatic and erotic nature: The union of God's Love and the subject's love affects the mind and the senses of the human being involved to such an extent that it results in various psychosomatic effects. These effects include intense visionary experiences with a deep-rooted sexual character (and, in *Wesenmystik*, the eradication of human subjectivity). The experience of the union with God and God's Love leads to a concurrent psychological departure from the Self as well as an expansion of the Self's self-understanding and interpretation of the world. Marguerite Porete presented a speculative *Wesenmystik* in which a spontaneous and radical sense of identity, similarity and affinity between the human soul and God are articulated (a less drastic version of *Wesenmystik* is encountered in the work of another beguine, Mechtild von Magdeburg). Where *Minnemystik* is overtly erotic in its presentation of a *relationship*, *Wesenmystik*, preoccupied with philosophical *ontology*, employs a robust imagery no less provocative than *Minnemystik* itself.

Four crucial discursive and idea-historical sources of central-Medieval female mysticism are next presented: 1) The Neoplatonic-inspired and negative theology of Pseudo-Dionysius (ca. 500) and its emphasis on the transcending of mundane (including dogmatic) language; 2) the four syntheses of Maximus Confessor (580–662); 3) crucially, Richard of St Victor's (d. 1173) experience-driven epistemology; and 4) the Franciscan Alexander of Hales's (ca. 1185–1245) synthesis of the perspectives of Dionysius, Maximus and St Victor in his emphasis on the intimate nature of the incarnation. From this opened-up and dynamic theological-philosophical anthropology follows an enlightenment of human understanding. This enlightenment is not established in the fact that it is filled with some new insight, such as a new understanding of the contents of faith, beauty or justice. It is not, therefore, about a new-found ability to assess more morally or impartially, but rather enlightenment from the unified experience with God: In the union with the Beloved, His incomparable Other, His beloved, may now be rationally known. Reason, as St Victor insisted, therefore plays a part in this highest mystical experience of the highest being, because it illuminates the lasting transcendence of God. Through the intervention of unification, the mystic can learn how to love God in God's independence and wholly Otherness. The bodily experience of God in *Minnemystik* points towards St Victor's *oculus imaginationis*, which can contemplate material reality only because it is "body" and materiality itself. The applications of the rational, discursive mind, *oculus rationis*, however, lead to enlightenment and understanding beyond *oculus imaginationis*. Yet both are subordinate to *oculus intelligentiae*, wherein God contemplates Godself and the unification between Beloved and beloved gives access, in the end, to precisely that divine Self-contemplation: whereas the objects of experience of *oculus imaginationis* (such as the body and functions of the body, such as the sexual) become present in an immediate and unmediated way, in *oculus rationis* the mind reflects on a mediated yet not-immediate reality, which is God. In the end – and this is the highest function of both *Minnemystik* and *Wesenmystik*, based on *oculus intelligentiae* as the complete invisible – God is, at last, contemplated as an *immediate present*.

Against this discursive backdrop the fragmentation of the female body is considered in terms of the fetishisation and eroticisation of the single part of the female body from the 12th century onward as a unique reaction to the theological-philosophical debates on the relation between universality or the whole and particularity or the part at the time. The role of medical conventions about the female body, especially with regard to orgasm, is explored, with special reference to the influence of Ibn Sina's (Avicenna; AH370–AH428 / 980–1037) *Liber canonis totius medicinae cordialibus, et cantica* in the Latin West in the 12th century. Parts of the female body, especially the heart, hair (including pubic hair), arteries and veins, bones and bone marrow, are indicated as crucial focal points in this regard.

In close conjunction with the analyses of Caroline Walker Bynum and Michelle Sauer, mystical female orgasm or *raptus* as a form of "divine orgasm" is presented as the result of this fixation on the individual and fragmented parts of the female body. Juxtaposing relevant passages in the mystical works of several female mystics from the 12th and 13th centuries, bodily fragmentation is described as an innovative form of gender subjectivity, produced by the instigation of female sexual desire within a radically spiritualised context and culturally mediated by the cosmological and medical conventions of the time. The healing and unification of the fragmented female body in the sacrament of the Eucharist is finally considered as a post-*raptus* reconstruction of the female subject in her radical unification with God.

**Keywords:** Alexander of Hales (ca. 1185–1245); Beatrice of Nazareth (ca. 1205–1268); Birgitta Birgersdotter (1302/3–1373); Female body in the Middle Ages; Fragmentation of the

female body; Medieval mysticism; *Minnemystik* and *Wesenmystik*; Gertrude von Helfta (1256 – ca. 1302); Hadewijch of Antwerp (fl. 1240); Hildegard von Bingen (1098–1179); Marguerite Porete (1250–1310); Maximus Confessor (580–662); Mechtild von Magdeburg (ca. 1207 – ca. 1282); Pseudo-Dionisius (ca. 500); Richard of St Victor (d. 1173)

## 1. Inleiding

Hierdie artikel betoog vanuit 'n eenvoudige en gestroopte vraag: Hoe het vroulike mistici, juis as uitermate vergeestelike wesens, in die sentrale Middeleeue<sup>1</sup> oor hulle eie liggaamlikheid nagedink? Die antwoord sal, soos ook andersins in die sentrale Middeleeue, nie gevind word in 'n geheelaanbod of die universaliteit van dinge nie, maar eerder in brokstukke, verdelings en partikulariteite. Die fragmentering van die vroulike liggaam, ingevolge waarvan eerder op die verbrokkelde dele en verdeelbaarheid van daardie liggaam as op die eenheid en heelheid daarvan gefokus word, word hier aangedui as 'n onderbeklemtoonde dog aanwysbare tendens in die werke van etlike prominente vroulike mistici in die sentrale Middeleeue. Wanneer hierdie vroulike mistieke denkers se tersaaklike verwysings na verbrokkelde liggaamlikheid in jukstaposisie geplaas word, word dit moontlik om die fragmentering van die (vroulike) liggaam as 'n unieke eienskap van vroulike mistiek in sowel die liefdesmistieke as wesensmistieke trajekte in die sentrale Middeleeue uit te wys.

Eerstens word 'n sistematiese en ideehistoriese ondersoek na die diskursiewe bronne van vroulike mistiek in die vroeë en sentrale Middeleeue geloods, met spesifieke verwysing na die apofatiese teologie van Pseudo-Dionisius (ca. 500), die vier sinteses van Maximus Confessor (580–662) en die ervaringsgedrewe epistemologie van die Viktoriaan Richard (d. 1173), soos byeengebring in die Franciskaan Alexander van Hales (ca. 1185–1245) se intieme inkarnasieleer. Na 'n uiteensetting van die kulturele prioritisering van die deel bo die geheel in die 12de en 13de eeue (met verwysing na die fetisjisering en erotisering van enkeldele van die vroulike liggaam) word vroulike liggaamsfragmentering en mistieke vroulike orgasme (*raptus*) teen hierdie ideehistoriese agtergrond gekontekstualiseer in tersaaklike gedeeltes in die *Minnemystik* van Hadewijch van Antwerpen (fl. 1240), Hildegard von Bingen (1098–1179), Beatrijs van Nazareth (ca. 1205–1268), Gertrud von Helfta (1256 – ca. 1302) en Birgitta Birgersdotter (1302/3–1373), opgevolg met 'n lesing van die *Wesenmystik* van Mechtild von Magdeburg (ca. 1207 – ca. 1282) en Marguerite Porete (1250–1310), op grond waarvan vroulike liggaamsfragmentering as 'n uniek vroulik-mistieke verskynsel in die sentrale Middeleeue aangedui kan word. Laastens word die sakramentele herstel van die vroulike liggaam in die versugtinge na 'n mistieke eenwording met God in sowel die liefdesmistieke as wesensmistieke trajekte in die sentrale Middeleeue, met inbegrip van die diepgaande erotiese aard daarvan in eersgenoemde, oorweeg.

## 2. Vier diskursiewe bronne van vroulike mistiek in die sentrale Middeleeue

### 2.1 Die onderskeid tussen Minnemystik en Wesenmystik in sentraal-Middeleeuse vroulike mistiek

'n Ideehistoriese ontleding van *Minnemystik* en *Wesenmystik*<sup>2</sup> in die sentrale Middeleeue gaan minstens op bovermelde vier diskursiewe bronne terug. Dit behels dus die langwerkende invloed van die apofatiese, Neoplatoniese en emanasiegedrewe Siriër Pseudo-Dionisius, sy Bisantynse opvolger Maximus se sintetiese Christologie, die vroegskolastiese St Viktor se ervaringsgedrewe epistemologie en die wyse waarop die Franciskaan Hales sowel Dionisius as Maximus en St Viktor se gedagtes in 'n intieme inkarnasieteologie byeengebring het. Die onderskeid tussen hierdie twee vroulik-mistieke trajekte in die sentrale Middeleeue is egter belangrik en moet inleidend duidelik verantwoord word. *Wesenmystik* (van hier af “wesensmistiek”) bring 'n spontane identiteit, soortgenootlikheid en affiniteit tussen die menslike siel en God tot uitdrukking, wat filosofies ten diepste op die verhouding tussen syn en essensie inspeel. Die wesensmistieke moment is prominent aanwesig in onder meer die primêre tekste van die twee begyne<sup>3</sup> Mechtild von Magdeburg (ca. 1207 – ca. 1282; *Das fließende Licht der Gottheit*, 1250) en haar latere Franse medeganger Marguerite Porete (1250–1310; in Oudfrans getitel *Mirouer des simples âmes anienties* en in Latyn vertaal as *Speculum simplicium animarum*, ca. 1302, op grond waarvan Marguerite deur die hoofinkwisiteur van Parys aan kettery skuldig bevind en op 1 Junie 1310 op die brandstapel in Parys tereggestel is; sien Beukes 2019c:1–8; 2020b:200–25).

Mechtild en Marguerite se wesensmistiek moet onderskei word van *Minnemystik* (van hier af “liefdesmistiek”), verwysend na gelade en dikwels dubbelsinnig-erotiese mistieke visioene en ervarings wat tematies oorwegend terugkoppel na die boek Hooglied in die Ou Testament. Liefdesmistiek is in die sentrale Middeleeue ontwikkel deur onder meer Hadewijch van Antwerpen (fl. 1240; sien Beukes 2020c:3–4), Beatrijs van Nazareth (ca. 1205–1268; Arblaster en Faesen 2012:297–323; 2013:41–88; Van Put 2016:143–63), Hildegard von Bingen (1098–1179; sien Beukes 2019a:72–3) en Gertrud von Helfta (1256 – ca. 1302). Birgitta Birgersdotter (1302/3–1373; sien Beukes 2020g:1–12) se idiosinkratiese beskouing van die gefragmenteerde liggaam sou ook hierby aangemerkt kon word. Liefdesmistiek sou beskryf kon word as 'n oorwegend<sup>4</sup> 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-ekstatiese 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 in intense visioene met 'n diepgaande seksuele karakter en die gepaardgaande opskorting van menslike subjektiwiteit. Mistieke tekste in hierdie tradisie maak gevolglik 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 wel nie meer as die liefde van twee onderskeie en altyd-onderskeibare subjekte nie (Beukes 2020b:207). Waar liefdesmistiek die intense begeerte na God beklemtoon en inderdaad blootgestel voor die afwesigheid daarvan staan, benadruk wesensmistiek 'n toestand van konstante vrede vanuit die met God verenigde siel sonder dat die rol van die liggaam onderbeklemtoon word.

## 2.2 Andertaligheid: die invloed van Pseudo-Dionisius (ca. 500) se apofatiese teologie

Vroulike mistici in die sentrale Middeleeue in sowel die wesensmistieke as liefdesmistieke trajekte vind ten diepste aansluiting by Pseudo-Dionisius (Beukes 2018a:1–9) se Neoplatoniese vertrekpunt dat God “anderkant syn” (*huperousios*) is. Dit beteken dat God die basis vir alle sinsvorme is, maar self niesyn is, en daarom absoluut onkenbaar en onverwoordbaar is.<sup>5</sup> Indien God wel geken sou word, sou God daarom “anders” en uitdruklik nietalig of ten minste “andertalig” (nie “anderstalig” nie) geken moes word. Die implikasies van so ’n apofatiese, negatiewe en andertalige teologie hou onafwendbare teendogmatiese gevolge in, aangesien die siel in hierdie juis Goddelike definiëring van die siel opgehef word, die Goddelike natuur ononderskeibaar van die siel stel en grammatikaal-dogmatiese begrippe as wegdoenbaar impliseer. Die gedeelde, ongeskape aard van God en die siel dwing dus ’n “taal” af wat in konvensionele dogmatiese terme inderdaad as verregaande beskou sou wees – maar nie in filosofiese mistiek nie. Die prioritisering van byvoorbeeld liefde as ’n daad van die vrye wil bo die intellek bemoontlik vir mistieke denkers op Dionisius se spoor ’n direkte en onbemiddelde verskuiwing van God na die siel – en terug na God, per Neoplatoniese *reditus*. Op grond van die ewige, ongeskape aard van God is daar ’n element van die menslike siel wat insgelyks ewig en ongeskape is. Dit is presies binne hierdie konteks van negatief-teologiese andertaligheid waar die vroulike mistieke denkers van die sentrale Middeleeue aansluiting vind.

Apofatiese teologie beteken vir Dionisius, soos vir sy Neoplatoniese voorgangers Plotinus en Porphyreus (Beukes 2018a:3–5), nie ’n growwe negasie nie, maar stilte en stilwording; om die “verskuuldheid van die Goddelike, anderkant verstand en Syn” met ’n “gewyde en daarom wyse stilte” te eerbiedig.<sup>6</sup> Die verstand se eenwording met God kan slegs met die “opskorting van elke intellektuele onderneming” gebeur.<sup>7</sup> Die stilte self is nie ’n vorm van kennis nie, maar juis die “niegebeure” van kennis; kennis as “nonaktiwiteit”.<sup>8</sup> Die mistieke liggaamstaal van vroulike mistici in die 12de en 13de eeue eerbiedig hierdie apofatiese kwaliteit uitdruklik.<sup>9</sup> Daarom word die “taal van die liggaam” in hulle werke strategies gebruik om die “taal van die verstand” te oorstyg. Hadewijch (1980:84, reël 121) stel dit dienooreenkomstig: “Woorde alleen en taal alleen is genoegsaam vir al die dinge in die wêreld [...] maar geen woorde en geen taal kan uitdruk wat ek as my hoogste doel met Hom ervaar nie.”

Hierdie vroulike denkers wou nooit konvensioneel vertolk en dogmaties verstaan word nie. Juis daarom het die inhoud en aansprake van talle vroulike mistieke tekste vanaf die vroegste sirkulasie daarvan in die 12de en 13de eeue tot ernstige meningsverskille onder die hoogskolastici van die laat 13de tot die middel-14de eeue gelei. Sommige hoogskolastici het hierdie tekste wel vertolk as sou dit ’n logiese hoewel radikale ontwikkeling van Dionisius se apofatiese teologie aangebied het: Alhoewel Dionisius se werk nie noodwendig voldoen het aan die stelreëls van 14de-eeuse Christelike dogma nie, het dit ook nie sonder meer ’n afwyking van die Christelike tradisie verteenwoordig nie. Ander hoogskolastici het hierdie mistieke ontwikkelinge egter geïnterpreteer juis as ’n aanbod vanuit die Dionisiese tradisie om God “anderkant” elke (skolasties-dogmatiese) negasie en bevestiging te wil ken, as sodanig afwykend en ketters.<sup>10</sup> Tog het die mistieke denkers, vroulik en manlik, oorwegend getrou aan hulle taaltransenderende opgaaf gebly. Dit is juis in die Dionisiese opvatting van die ongenoegsaamheid van taal – juis andertaligheid – dat die vroulike mistieke tekste vanuit die sentrale Middeleeue se ondermynende aksente tot uitdrukking gebring en as sodanig waardeer behoort te word.<sup>11</sup> Daarvan is vroulike liggaamsfragmentering ’n onderbeklemtoonde voorbeeld.

### 2.3 Radikale sintetisering: Die mistieke aanspraak van Maximus Confessor (580–662) se vier sinteses

Die Bisantyn Maximus Confessor het die Neoplatoniese interpretasies van Pseudo-Dionisius met instemming onderskryf en was uitstekend vertrouwd met die *Corpus Dionysiacum*. Sy werk kan trouens verstaan word as 'n oorspronklike bywerking en voortsetting van talle temas wat in sy Siriese voorganger se Neoplatoniese metafisika gemanifesteer het. Maximus se onmiddellike tersaaklikheid vir 'n ideehistoriese verantwoording van die bronne van vroulike mistiek in die sentrale Middeleeue kan daarin gevind word dat hy daarin geslaag het om die Neoplatoniese oorlewering uniek te sintetiseer, juis binne die Oosterse konteks waarin Dionisius meer as 'n eeu voor hom geskryf het (Beukes 2020a:I:105–9).

Maximus neem naamlik die deur Dionisius bemiddelde Neoplatoniese leerstellinge rondom die afdalende Een en die opstygende kosmos wat uiteindelik na die Een terugkeer (*reditus*), tot 'n beduidende mate oor. Alle dinge is vooraf-behoue in God, word deur God in die skepping oopgevou en keer uiteindelik na God terug. Maximus verstaan die skepping daarom as die uitstorting of “uitdeling” van God na alle dinge as die onderskeibare *Logos* of determineringsbeginsel van elke syn, dialekties tegelyk die oorsaak van elke syn, sowel die doel as voltrekking van elke syn. Die *logos* van elke ding is die teenwoordigheid van die *Logos* in elke *logos*; anders gestel: “Die een *Logos* is die vele *logoi*, en die vele die Een” (Maximus 1865:91/1081B). Die skepping kan as analogies tot die inkarnasie verstaan word as die uitsetting van die *Logos*, God se Selfaanbod in geskape modus. Die hele skepping is in hierdie sin volgens Maximus in die menslike aard (ver)teenwoordig. Die mens is daarom tegelyk “mikrokosmos”<sup>12</sup> en “Goddelike middelaar” (Thunberg 1985:46). Die mens is trouens vir Maximus die *locus* van die sametrekking van die kosmos. Juis in hierdie geradikaliseerde Neoplatoniese sin word die skepping in die mens “vergoddelik”. Die intrinsieke en outentieke aard van die skepping word tegelyk tot voltrekking en voleinding in die inkarnasie gebring – en die inkarnasie se direkte medehanger, die mens, word analogies die geskapeheid se insluiting in alle dinge, in-God in (Perl 2006:432). Die mens word in die inkarnasie tot God vergoddelik en God word tot die mens vermenslik. Maximus noem dit 'n “aangrypende ommekeer”: dat die mens tot God gemaak word in die “vergoddeliking van die mens” en dat God tot mens gemaak word in die “vermensliking van God” – en die inkarnasie is juis 'n keuse, die wil, van die afstygende Een self. Die *Logos* se diepste wil is daarom om die misterie van hierdie beliggaming tegelyk te verdiep en te verklaar (Maximus 1865:91/1084CD; vgl. Perl 2006:432). Christus is in hierdie genuanseerde sin “kosmies”. As die vleesgeworde *Logos* is Christus nie net die verlosser van die gevalle mensheid nie, maar “die eerste beginsel en laaste volvoering van die totale werklikheid” (Thunberg 1985:48).

Vanuit hierdie Neoplatoniese bywerking postuleer Maximus vier wydgaande sinteses: Eerstens, die vierdelige sinteses van die *kosmos*, wat bestaan uit die sintese van syn en beweging, van universaliteit en partikulariteit, van subjek en objek en van intellek en materie (Balthasar 2003:137–78). Tweedens, die vierdelige sinteses van die *mensheid*, wat intern bestaan uit die sintese van geskiedenis en heilsgeskiedenis of voleinding (*parousia*), van gevalle mens en vrye mens, van stolling en verval of entropie, en die seksuele sintese van “hartstog as doodsvrees” en “sensualiteit”, laasgenoemde aangebied as 'n positiewe modus van penetrasie van mens deur mens, eenwording met 'n ander mens en daardeur tegelyke eenwording met God (vgl. Balthasar 2003:179–206). Derdens, Christus as die driedelige *sintese van God en mens* (“die sintetiese Persoon”), van essensie en syn en vernietiging en verlossing. Vierdens volg Maximus se reeks van vyf kleiner (weer driedelige) sinteses: die sintese van die drie psigologiese

*fakulteite* (ervaring, denke, verstaan); van die drie *wette* (natuurwette, die geskrewe wette en die “wet van die genade van God”); van die drie *modi* van aanbidding (liturgies-sakramentele aanbidding, geestelike aanbidding en die “aanbidding van liefde” [met ’n diep erotiese lading]); van die drie *handelinge* (kontemplasie, geloofshandeling en liefde) en laastens van die *ewigheid* (beweging, rus en herwinning). Dit is juis (i) die vier sinteses van die mensheid, (ii) Christus as die sintese van God en mens, (iii) die sintese van die drie *modi* van aanbidding en (iv) die sintese van die drie handelinge wat ooglopende implikasies vir mistieke oriëntasies inhou.

Daarby is Maximus se (vir sy tyd en konteks) idiosinkratiese en protolibertynse beskouinge rondom die verhouding tussen seks, die dood en godsdiens in die navorsing deeglik aangespreek (vgl. Thunberg 1985:11–30 en Toronen 2007:1–11). Maximus se vrymakende seksaanbod is aangrypend genuanseerd en kom in geheel nie ooreen met die Bisantynse (en die latere Latyns-Westerse) kloosterwese se sarkofobiese afwysing van seks as skaduagtig en uiteindelik ondermynend van die moontlikheid van ’n geestelike eenwording tussen mens en God nie. Trouens, seksuele differensie en erotiese oorgawe is by Maximus produktiewe *modi* juis as ’n filosofies-mistieke opgaaf. In die seksuele vereniging tussen een mens en een mens vind Maximus ’n mistieke eenwording tussen die Een God en een mens. Dit is ’n absoluut onvergeetlike postulaat vanuit die donkerste deel van die Middeleeue en ’n idiosinkrasie waarvoor Maximus in die sentrale Middeleeue onthou is – juis veral deur die vroulike mistici.

#### **2.4 Die invloed van die ervaringsgedrewe epistemologie van Richard van St Viktor (d. 1173)**

’n Derde diskursiewe bron vir vroulike mistiek in die sentrale Middeleeue kan gevind word in die ervaringsgedrewe epistemologie van Richard van St Viktor<sup>13</sup> (Beukes 2020c:5–7). St Viktor het in die 12de eeu as teoloog bekendheid verwerf vir sowel sy ses-volume-werk oor die Drie-eenheid, *De Trinitate* (St Viktor 1958) as ’n filosoof (St Viktor 1979) wat nadruk op ’n kontemplatief-liturgiese lewe geplaas het, in veral twee mistieke werke, *Benjamin maior* (wat die aanvanklike titel *Die mistiese ark* gedra het) en *Benjamin minor* (wat aanvanklik as *Die twaalf patriarge* bekendgestaan het). In eersgenoemde werk handel St Viktor oor ’n voorbereidende kontemplatiewe lewe en in laasgenoemde oor die inhoud van sodanige kontemplatiewe lewe, wat hy as ’n lewe “vanuit dankbaarheid” verstaan (St Viktor 1855:893BC). *De Trinitate* het ’n beduidende invloed in die hoogscholastiek uitgeoefen, veral ten opsigte van die filosofiese nawerking van St Viktor se bewysvoeringe vir die bestaan van God op die spoor van Anselmus (1033–1109) se beroemde ontologiese Godsbewys.<sup>14</sup> Sodanige bewyse, dui hy egter uniek aan, moet op die *ervaring* gebaseer wees:

Ons behoort by daardie klas van dinge te begin waarvoor daar geen twyfel kan bestaan nie; en juis vanuit daardie klas dinge wat ons uit die ervaring ken, kan ons rasioneel aflei wat te bedink is oor die dinge wat die ervaring transendeer. (St Viktor 1855:894)

Hierdie “dinge (...) uit die ervaring” is kontingente objekte: dinge wat begin om te bestaan, bestaan, en ophou om te bestaan. Hierdie dinge kan ons slegs vanuit die ervaring ken, aangesien dit wat begin om te bestaan en ophou om te bestaan, nie noodsaaklik is of kan wees nie, sodat die bestaan daarvan nie apriories bewys kan word nie, maar alleen die ervaring as epistemologiese basis kan hê (vgl. St Viktor 1855:892).

Die kenteoretiese vertrekpunt vir die aanvanklike argument ten opsigte van hierdie Godsbewys is dus die kontingente objekte van die ervaring, maar ten einde ’n geslaagde en teenspraakvrye argument enduit te voer is dit noodsaaklik om vanuit ’n “helder, duidelike en onbeweegbare



begronning van waarheid te begin” (St Viktor 1855:893). Met ander woorde, die argument moet ’n waar en sekere beginsel as grondslag hê waarop dit in terme van koherensie en geldigheid kan berus. Daardie beginsel is volgens St Viktor (1855:893) die *beginsel van kontradiksie*, wat ons volgens hom toelaat om met ’n verdeling van syn te werk. Die beginsel hou in dat elke ding wat bestaan of kan bestaan, ’n syn vanuit sigself (*a se*) of ’n syn nie vanuit sigself (*ens a se*) het; en dat elke ding wat bestaan of kan bestaan, ’n syn het wat in die tyd begin bestaan of ’n syn het wat nie in die tyd begin bestaan het nie, met ander woorde, ewig is. Enige bestaande ding moet dus (1) ewig en vanuit sigself en daarom selfeksistent wees, (2) of nie-ewig en nie vanuit sigself nie wees, (3) of ewig maar nie vanuit sigself nie wees, (4) of nie-ewig maar vanuit sigself wees. Hierdie logiese vierdelige verdeling bemoontlik onmiddellik ’n verdere driedelige verdeling, aangesien iets wat nie-ewig maar vanuit sigself is, onmoontlik is – gegewe die logiese afleiding dat iets wat begin het om te bestaan, nie vanuit sigself kon begin het om bestaan en daarom selfeksistent kan wees nie. ’n Begin-in-tyd en ’n volkome vanuit-sigself is onversoenbaar en moet daarom terugverwys word na die objekte van die ervaring en die beginsel van kontradiksie. Die objekte van die ervaring, soos wat ons dit waarneem in die menslike, dierkundige en plantkundige sfeer, trouens in alles in die natuur in die algemeen, is verderfbaar, tydelik en kontingent: alles was en is begin-om-te-wees. As alles begin-om-te-wees is, is niks ewig of vanuit die ewigheid nie. Maar wat nie vanuit die ewigheid is nie, kan ook nie vanuit sigself wees nie. Dit moet daarom nie vanuit sigself nie wees. Uiteindelik moet daar wel ’n syn wees wat vanuit sigself is, met ander woorde noodsaaklike syn is, aangesien daar in die afwesigheid van so ’n noodsaaklike syn-vanuit-sigself, geen grondige oorsaak vir die bestaan van enigiets is of kan wees nie. Niks sou bestaan nie – hoewel ons vanuit die ervaring feitelik en teenspraakvry weet dat iets wél bestaan. St Viktor (1855:893) antisipeer die moontlike teenwerping dat hoewel daar inderdaad ’n noodsaaklike syn-vanuit-sigself moet wees, dit die wêreld self kan wees. Hy antwoord dat hy hierdie moontlikheid reeds uitgesluit het deur aan te dui dat ons die kontingente aard van dinge ervaar waaruit die wêreld self saamgestel is. Hierdie kenmerkende Viktoriaans-empiriese argument vir ’n ewige noodsaaklike syn-vanuit-sigself is ’n betekenisvolle verruiming van Anselmus se basiese ontologiese argument.

Sy volgende argument (St Viktor 1855:896) is nogeens Anselmiaans in oriëntasie. Dit is ’n gegewe vanuit die ervaring dat daar verskillende en uiteenlopende grade van goedheid of volkomendheid is – die rasonale is byvoorbeeld van ’n ander, verskillende en inderdaad hoër graad as die irrasionele. Vanuit hierdie empiriese gegewe argumenteer St Viktor dat daar uiteindelik ’n hoogste graad móét wees wat nie verder verhoog of oorstyg kan word nie. Aangesien die rasonale as meerdere tot die irrasionele geag moet word, moet hierdie hoogste substansie oor ’n intellektuele vermoë beskik wat nie ontleen kan word aan enige laer substansie of ’n subordinaat nie – dit moet oor ’n vermoë, syn en bestaan vanuit sigself beskik. Dit beteken noodsaaklikerwys dat hierdie substansie ewig is. Daar moet iets ewig en *a se* vanuit sigself wees, soos reeds aangetoon, aangesien niks anders (*ens a se*) in die afwesigheid daarvan sou kon bestaan nie, terwyl die ervaring ons leer dat iets anders wél bestaan. As die hoogste *a se* nie uit die laere *ens a se* enigiets hoef te ontleen vir die moontlikheid van die vermoëns en syn daarvan nie, is dit inderdaad die hoogste substansie en ewige en noodsaaklike syn.

Vervolgens postuleer St Viktor (1855:896) ’n Godsbewys vanuit die premisse van *moontlikheid*. In die kosmos kan niks bestaan indien dit nie by voorbaat ’n moontlikheid (of strenger Latinisties, *potensialiteit*) tot bestaan het nie, óf vanuit sigself, *a se*, óf nie vanuit sigself nie, *ens a se*. Iets waarvan hierdie moontlikheid ontbreek, is ’n onmoontlikheid en is inderdaad niks. Ten einde te kan bestaan, moet enige ding beskik oor die moontlikheid om te bestaan

(*posse esse*). Die begronding in moontlikheid, wat terselfdertyd die bron van moontlikheid en daarom die bestaan van alle dinge is, kan slegs selfafhanklik wees, en absoluut – elke essensie, elke vermoë, elke insig, is afhanklik van hierdie begronding. So is daar ’n essensiebron vir alle essensies, ’n vermoëbron vir alle vermoëns, ’n bron-insig vir alle insigte – aangesien dit onmoontlik is vir ’n bron om enigiets toe te bedeel wat meer en groter is as die bron self. Wat uit die bron na vore tree, is altyd in die tweede linie van, of gesubordineerd aan, die bron. Daarom kan daar geen vermoë bestaan onafhanklik van ’n rasonale substansie waarin die vermoë by voorbaat opgesluit is nie. Die finale grond vir alle moontlikheid is nogeens die hoogste substansie. St Viktor se argumente is na sy eie terminologie uiteraard oefeninge van die rasonale, diskursiewe verstand, *oculus rationis*, wat uitgaan bo die *oculus imaginationis*, wat slegs die materiële werklikheid kan besin; hoewel beide ondergeskik is aan die *oculus intelligentiae*, waardeur God Godself kontempler (St Viktor 1855:66CD,72C). In die *oculus imaginationis* word objekte van die ervaring onmiddellik en onbemiddeld as teenswoordig ervaar; in die *oculus rationis* bedink die verstand diskursief die bemiddelde, nie-onmiddellik-sigbare, byvoorbeeld deur vanaf oorsaak na gevolg of *vice versa* te kontempler; in die *oculus intelligentiae* word die geheel-onsigbare – God – egter as *onmiddellik teenswoordig* bedink (St Viktor 1855:110D – en juis hierin vind die vroulike mistieke stem weerklank). Dit is dus in die mistieke beweging vanaf *oculus rationis* na *oculus imaginationis* na *oculus intelligentiae* waar God uiteindelik as *onmiddellik teenswoordig* bedink word. St Viktor sou twee 13de-eeuse Vlaamse begyne wat naas Hildegard die belangrikste eksponente van liefdesmistiek was, Hadewijch van Antwerpen en Beatrijs van Nazareth, deurslaggewend beïnvloed (Arblaster en Faesen 2013:42–5; Beukes 2020c:8–11).

Andertaligheid, radikale sintetisering en ’n ervaringsgedrewe epistemologie kan samevattend as kenmerkend van Dionisius, Maximus en St Viktor se mistieke projekte aangedui en as die drie vernaamste diskursiewe bronne van vroulike mistiek in die sentrale Middeleeue aangemerkt word. Dit sou die uitset van ’n sonderlinge 13de-eeuse Franciskaan neem om hierdie bronne in ’n enkele teologiese posisie te integreer, naamlik Alexander van Hales (Beukes 2020a:I:575–83) se intieme inkarnasieleer, soos uitgewerk in sy *Glossa in quatuor libros sententiarum*.

## 2.5 Die nawerking van Alexander van Hales (ca. 1185–1245) se intieme inkarnasieleer

Hierdie<sup>15</sup> vier-volume-werk (Hales 1951–1957) dui daarop dat hy diep bewus was van die verskil tussen argumente vanuit die openbaring of Goddelike gesag en argumente vanuit die rede. Hy skaar hom vroeg reeds in sy *Glossa* (1951:1:d2:v1:27) by Anselmus (vanuit Jesaja 7:9) in samehang met Augustinus (354–430) se beroemde sitaat vanuit dieselfde teksvers uit ’n pre-Vulgaat-vertaling, in die duidelikste stelling moontlik van die priorisering van geloof in die greep op ’n “verstaan van verstaan”: “*Credo ut intelligam ...* Ek soek nie begrip ten einde te kan glo nie, maar ek glo ten einde te kan verstaan. Want dit glo ek: As ek nie glo nie, sal ek ook nie verstaan nie.” Met betrekking tot die mens se kennis van God betoog Hales (1951:1:3:v1:39) gevolglik dat die rede ’n noodsaaklike instrument vir teologiese besinning is en ’n bydrae lewer om die misteries van die geloof en die misterie van God self, altyd (voorlopig) te priem. Nietemin is die rede en filosofie as sodanig begrens terwyl die verhouding tussen geloof en rede daarby kompleks is. Hoewel die rede geen toegang het tot die wese van God nie, kan die rede redelik weet dat God bestaan, juis vanuit die skepping wat God se skepping en handewerk is (Hales 1951:1:3:v1:40–2). Hales bied dan ’n aantal bewysvoeringe vir die bestaan van God aan en leun weer sterk terug na Anselmus en die twee Viktoriane Hugo en (Richard van) St Viktor in hierdie verband (Principe 1967:45–8).

Sy belangrikste bydrae in die oorgang van die 12de na die 13de eeue was egter dat hy die eerste eksponent was van die intieme soort inkarnasietologieë wat die Franciskaanse tradisie in die sentrale en latere Middeleeue gekenmerk het (vgl. Delio 2003:2–3). Dit is ook sy subtiële bywerking van die mistieke trajekte in die vroeë Middeleeue wat ’n unieke stempel op sy inkarnasieleer plaas. Hales se inkarnasieleer vertrek juis nie vanuit die persoon van Jesus Christus, of die Tweede Persoon in die Drie-eenheid, nie, maar bloot vanuit die gegewenheid “God” en die vraag na die moontlikheid van die vereniging van die Goddelike natuur en die menslike natuur. Hy interpreteer Dionisius, Maximus en St Viktor se werke vanuit die basiese monoteïstiese probleem wat reeds in die Vroeë Kerk op ’n spits gedryf is (hoewel kennelik onvoldoende), naamlik hoe die verhouding tussen die twee nature (soos tot uitdrukking gebring in die Drie-eenheidsleer en meer spesifiek in die leer oor die Tweede Persoon) verstaan sou moes word. Het die Goddelike natuur sigself vleeswordend *inderdaad* met die menslike natuur verenig? Dit is duidelik die instemmende en bevestigende aksent wat deur Dionisius se andertaligheid, Maximus se radikale sintetisering van God en mens (en mens en mens) en St Viktor se ervaringsgedrewe epistemologie geplaas is.

Hales fokus gevolglik op Christus as ’n *mens* wat ’n enigmatiese brug tussen die Goddelike en menslike sfeer geslaan het om daarmee die moontlikheid tot ’n juis *voortgaande* vereniging tussen die Goddelike en menslike daar te stel. Hierdie vereniging sou na Hales se byeenbring van Dionisius, Maximus en St Viktor se aksente uitermate intiem moes wees. Hierdie intimiteit word spontaan tot uitdrukking gebring in onder meer ’n affektiewe spiritualiteit en erotiesgelade metafore om die intense verhouding tussen Christus en diegene wat in Christus glo, te verwoord. Die vleeswording dui vir Hales (1951:1:3:v1:42) op ’n radikale intimiteit omdat “God wat mens geword en onder ons kom woon het” (Johannes 1:14) en die “vervlegting met Christus” (*imitatio Christi*; nie *nabootsing* nie) vir hom sinoniem is. Die vervlegting word in die gebrokenheid van Christus se verbrokkelde liggaam met die vyf kruiswonde (beide hande, beide voete en sy) gevind, soos gedenk by die sakrament van die Nagmaal. Hierdie intimiteit kan uitdruklik verleng word wanneer daar opnuut ’n verbrokkeling en fragmentering van die liggaam plaasvind; wanneer die eie verdeelde liggaam met Christus se verdeelde liggaam vervleg word en die gefragmenteerde liggaam van Christus herleef in die gefragmenteerde liggame van gelowiges. Met hierdie intieme inkarnasieleer het Hales die stemming van die kenmerkende Franciskaanse besinning oor Christus in die sentrale Middeleeue ingelei – enersyds in voortdurende aansluiting by Augustinus se oersondebegrip en prioritisering van die wil bo die intellek, andersyds voortdurend “roubeklagend, treurend en tranestortend oor Christus” (Beukes 2021b:6). Tussen Christus en Christen staan daar in hierdie Franciskaanse sin nog net intieme fragmente van gebroke liggaamlikheid. Hierdie fragmentering sou by uitstek andertalig, sinteties-seksueel en ervaringsgedrewe verwoord moes word. Daarin het die liefdesmistieke en wesensmistieke werke van die belangrikste vroulike mistici vanuit die 12de en 13de eeue beslag.

### 3. Liggaamsfragmentering in sentraal-Middeleeuse vroulike mistiek

#### 3.1 Die fetisjisering en erotisering van die liggaamlike enkeledele vanaf die 12de eeu

’n Fetisj het geen ander doel as die verselfstandiging van die deel tot selfgenoegsaamheid nie. Die fragmentering van die liggaam en die gevolglike fetisjisering van liggaamsdele in die sentrale Middeleeue was in hierdie diskursiewe sin die direkte gevolg van hernude debatte in

die 12de en 13de eeue oor die teologies-filosofiese implikasies van die verhouding tussen universaliteit of geheel en partikulariteit of deel (Beukes 2020a:I:439–46). Dit is juis die aanspraak van die deel as ’n selfstandige (en daarom ook enkelstrafwaardige) entiteit wat in hierdie periode toenemend die fokuspunt word, tot dié mate dat daar tereg van ’n sentraal-Middeleeuse “kultuur van disseksie” (Sawdy 1995:1–2) gepraat kan word.<sup>16</sup> Trouens, die deel word in hierdie periode duidelik bo die geheel geprioritiseer.<sup>17</sup> Foucault (1975:5) se idee-historiese ontledings vind byvoorbeeld die spore van modern-panoptiese waarnemings van die liggaam ter wille van selfnormalisering en effektiewe strafregpleging kenmerkend in die sentrale Middeleeue terug (vgl. Beukes 2020i:4–5). Foucault (1996:427–8) wys onder meer daarop dat, in teenstelling met strafpraktyke in die vroeë Middeleeue, liggaamskending (byvoorbeeld die afkap van ’n hand in die geval van diefstal of beide hande in die geval van gewapende roof) en die letterlik vierdelige verskeuring van die liggaam deur perdkwartering<sup>18</sup> as straf vir halsmisdade (veral hoogverraad) in die sentrale Middeleeue die juridiese norm word.

Dit is egter nie net in teologie, filosofie en strafregpleging waar die prioritisering en uiteindelijke fetisjisering van die deel in die sentrale Middeleeue duidelik na vore tree nie; ook in kunstige voorstelling word ’n estetiese konteks vir die opkomende deekultuur daargestel. Uitbeeldings van die kruisgebeure in hierdie periode sluit dikwels voorstellinge in van die twee “misdadigers” weerskante van die Christuskrans (na die toepaslike Bybels-evangeliese narratiewe) as stuiptrekkend, uitgebeeld met prominent geskende of andersins algeheel verwyderde liggaamsdele (Sauer 2013:125). Daarby figureer voorstellinge van talle maagdelike martelare in die vroeë Kerk vanaf die 12de eeu met hoë frekwensie in katedrale en kloosters, waarin hierdie jong vroulike martelare se folteringe uitdruklik met die skending en verwydering van individuele liggaamsdele in verband gebring word – byvoorbeeld die (volgens oorlewering) borsteskening van Agatha van Sicilië (231 – ca. 251) waarin sy haar afgesnyde borste op ’n skinkbord voor haar sou uithou, en Lucia van Syracuse (283–304), van wie die oë (nogeens volgens oorlewering) in geheel uit haar oogkaste geruk is en sy die steeds starende oë sigbaar in haar hande sou hou (Sauer 2013:125–7 [op grond waarvan Lucia reeds in die vroeë Middeleeue tot beskermheilige van blindes verklaar is]).

Daarby dui die hoogbloei van die makabere reliekehandel (sien weer eindnota 16) in liggaamsreste vanaf die 12de eeu op ’n progressiewe ontwikkeling in die fetisjisering van die liggaamlike enkeledeel. ’n Toenemend hoër premie is deur kerke en katedrale geplaas op die ten duurste aankoop van en eiendomsreg op liggaamsfragmente van geheiligde voorgangers, wat ’n tossel hare, ’n enkele vingerbeentjie of selfs groter dele van die gebeente kon insluit – maar juis nie die hele geraamte of oorskot as sodanig nie. Die *deel* van die oorskot was nou belangriker as die behoue geheel daarvan. Hierdie reliekfetisjisering van die liggaamsfragment het ’n enkele plaasvervangende oogmerk gehad: Die deel verteenwoordig nou die geheel as ’n omvattende en genoegsame teken om dit wat eens was, te onthou in juis die eens volledigheid daarvan (Geary 1990:36–7).

Fetisjisering en erotisering staan dikwels digby mekaar. Dit blyk ook duidelik uit onder meer die 12de-eeuse Hildegard von Bingen (1098–1179) se kosmologie (Beukes 2019a:88–90), soos verwoord in haar *Divinorum Operum* (Hildegard 1996). In hierdie latere werk in haar oeuvre verruim Hildegard haar vroeëre beeld van die kosmos as ’n eier, met die aarde as die vrugbare eiergeel daarvan, met die beeld van ’n wiel waarin ’n kruis midde die speke van die wiel opgeneem is (Hildegard 1855:761). Hierdie beeld word telkens in die werk herhaal, waar ’n menslike en niegeslagtelike figuur met oopgestrekte arms tussen die speke van die wiel op die

kruis staan. Die kosmiese spekulasies in die sentrale Middeleeue het die mens in kruisposisie trouens as refrein gehandhaaf, en hierin was Hildegard dus geen uitsondering nie – die kop van die figuur korrespondeer met die kosmiese bewegings van die son, maan en planeet, die oë met die sterre, die ore met die lug, die arms met die horisontale grense van die wêreld vanaf oos na wes, die hart met die aarde en die voete met riviere (Führkötter 1979:48). Die mens se juis *afsonderlike* dele staan dus as beeldende sentrum van die kosmos. Tog maan Hildegard dadelik tot ’n proporsionele verstaan van hierdie beeld – die oneindige afstand tussen die grootse dimensies van die kosmos en die individuele dele van die menslike liggaam mag nie onderwaardeer word nie (Hildegard 1855:762). Daarom skets Hildegard die lengte van die menslike kruisfiguur binne die wiel as gelyk aan die breedte van die figuur met arms oopgestrek: die mens is in proporsie gelykstaande aan die kosmos in terme van die gelykheid van lengte en breedte. Daar is dus ’n makro- en mikrokosmiese gelykheid in terme van ’n afmeting of proporsie van juis die *deel*. Die kosmos is in hierdie sin ’n organiese eenheid, weliswaar bestaande uit enkeldele, wat in ’n harmoniese orde gerangskik is (Hildegard 1993:33). Die klem val by Hildegard uiteindelik op juis die *dele*. Die mens is daarom “mikrokosmos” – selfs die kleinste deel van die menslike liggaam simboliseer een of ander aspek in die natuur – kosmies en dus ook buiteliggaamlik.

In haar opvolgwerk, *Causae et curae* (Hildegard 1903), word hierdie mikrokosmiese element in *Divinorum Operum* in logiese konsekwensie met ’n erotiserende fokus op die enkeldele van die menslike liggaam bygewerk. Dronke (1984:176) beskryf Hildegard se seksualisering van die enkeldele van die liggaam daarom tereg as ten diepste verweef met haar kosmologie, tot die mate dat sy ’n “algeheel positiewe teologie van seks projekteer”. Gevolglik skep Hildegard neologistiese, enkelligaamsbepaalde en seksuele eufemismes of “Hildegardismes” sodat sy nie die Latynse vernakulêr<sup>19</sup> (LV) noodwendig hoef te gebruik nie (byvoorbeeld vir anus *dorniel* en *zirzer*, LV *culus*; vir boudgleuf *duoliz*, LV *nates*; vir penis *creueniz*, LV *ueretrum*; vir testikels *uirlaiz*, LV *testiculi*; vir die ontblote kop van die penis *lizia*, LV *glandula*; vir die skag van die penis *amzglizia*, LV *hegedrusum*, en vir die vulva en skaamlippe *fragizlans*, LV *mulieris*).<sup>20</sup> Hierdie neologistiese termontwikkeling word opgevolg met eksplisiete seksuele verwysings en besprekings in *Causae et curae* (Hildegard 1903:70,76; vgl. Beukes 2019a:88–9).

Hildegard se twee latere werke was in hierdie opsig nie uniek nie. Ons tref hier ’n betreklik tipiese beweging vanaf kosmologie na die fetisjisering en uiteindelijke erotisering van liggaamsdele in die sentrale Middeleeue aan. Die fragmentering, fetisjisering en erotisering van liggaamsdele kan trouens beskou word as deel van ’n uitgebreide Middeleeuse kosmologiese stelsel waarin menslike seksualiteit aan die hart van ’n verstaan van die kosmos lê (reeds so betoog deur Maximus in die sewende eeu; sien weer 2.3). Indien Middeleeuse kosmologie nie bloot verstaan word as die studie van die mens se plek in die kosmos nie, maar ook die ontwikkeling van mites, dieptestrukture en argetipes in pogings om daardie plek te verwoord, in veral godsdienstige sin, behoort seksualiteit en erotisering as wesenskenmerke van daardie sentraal-Middeleeuse kosmologie aangedui te word (Sauer 2013:123). Seks en die erotisering van liggaamsdele is immers van meet af aan prominent aanwesig in Judees-Christelike kosmologie. Dit neem reeds vertrek in die eerste hoofstukke van die Ou Testament, met die verbanning van die mitologiese figure Adam en Eva uit die tuin van Eden (Genesis 3). Dit sou redelik wees om aan te neem dat minstens een aspek van die “kennis” wat verwerf is deur te “eet” van die “boom van kennis”, met verwysing na die “eet van die verbode vrug”, seksuele kennis en die opwekking van libidinale begeerte was. Die sondeval en verbanning uit die tuin het nie in daardie (eerste) seksuele byt en gevolglike aptyt gevestig nie, maar juis in

die ervaring van eenwording met 'n Ander *sonder* God, waardeur ironies 'n ervaring van mundane dualiteit opgestel is en die mens sigself as “Self” en as onderskeibaar van die “Ander” ervaar het – en juis dít was die sonde. Die sonde was om intiem een te word met 'n Ander as God, naamlik met 'n ander *mens*. Seksuele bewussyn beteken na Genesis 3 (na my hermeneutiese verplasing daarvan) om midde seksuele eenwording bewus te wees van die Ander as Ander en een te wil word met daardie Ander, juis om sodoende die Self dialekties te bevestig – sonder “God”. Die mens ontdek *homself* of *haarself* in die eenwording met 'n *ander* mens. Dit is wat “God” sou gehaat het, na die sondeval: die selfontdekte en selfvervulde mens. Dit is immers net die individu – en geen kollektief nie – wat penetreer of gepenetreer word tot eenwording en die Self opnuut daarin vind. Daardie penetrerende/gepenetreerde individu of handelende erotiese subjek se liggaamssubjektiwiteit staan wesenlik tot die vroulike denkers vanaf die 12de eeu se mistieke uitsette, nou juis eroties nie weg of vervreemd nie, maar in die radikale teenwoordigheid van God.

Hildegard (1855:897) was een van talle vroulike denkers in die sentrale Middeleeue wat in verzet gekom het teen die wydgaande opvatting dat die skuld vir bostaande dualiteitsbesef opgeneem moet word deur vroue (as die kwansuis liggaamlike verleiders tot seksuele dualiteit) en dat vroue daarom slegs “afgeleide wesens” is, terwyl mans, as “geleierswesens”, sedert die sondeval niks meer as slagoffers van vroulike en verleidende lis geag kon word nie. Die appel is immers na Adam uitgehou om te sien, aan te raak, te ruik en te proe. Die vroulike liggaam dui in hierdie sin op 'n gewaande integraal-vroulike swakheid in 'n kosmologiese stelsel wat ten diepste en van meet af aan seksueel-gedetermineerd en bepaald androsentries in oriëntasie was. Vroulike denkers uit die sentrale Middeleeue kon volgens Hildegard óf met hierdie karikatuur volstaan óf hulleself daarteen opstel: Die “vroulike swakheid” (dus, haar “oersondige liggaamlikheid”, gegewe die vrug in haar lendene) kon instemmend as 'n bedreiging vir manlike ordeskepping, hiërargie en “ampswiwerheid” gehandhaaf word – of juis as 'n instrument tot verzet teen die teologiese verguising van “ons Evasdogters” (Hildegard 1978:SIII5; Liebeschütz 1930:138–9) gebruik word. Dit is presies wat in vroulike mistiek vanaf die 12de eeu gebeur: Die vroulike liggaam, in elke afsonderlike deel daarvan, word as 'n kultuurkritiese instrument tot die verlossing van die (vroulike) siel voorgestel.<sup>21</sup> In 'n duidelike prioritisering van die partikuliere bo die universele beklemtoon talle vroulike mistici vanaf die vroeë 12de eeu die enkele liggaamsdeel, of samehange daarvan, as knooppunt tot kosmologiese eenwording met die Godheid. Toegerus met die diskursiewe bronne van andertaligheid (Dionisius), radikale sintetisering (Maximus), ervaringsgedrewe epistemologie (St Viktor) en 'n intieme inkarnasieleer (Hales), juis binne die kulturele konteks van die prioritisering, fetisjisering en erotisering van die liggaamlike enkeldeel, bied hierdie vroulike mistieke denkers 'n sonderlinge blik op die verhouding tussen hulle gefragmenteerde liggaamlikheid en 'n gekontempleerde uitsig op transendensie.

### 3.2 *Orgaan, raptus en vroulik-mistieke liggaamssubjektiwiteit vanaf die 12de eeu*

Geneeskunde (juis as jong universiteitsdissipline) in die Latynse Weste is vanaf die vroeë 12de eeu diepgaande beïnvloed deur Arabiese geneeskunde soos ontwikkel vanaf die negende eeu en waarvan die tekste in Latynse vertaling eers vanaf die laat 11de eeu beskikbaar gestel is. 'n Beduidende aantal Arabiese filosowe was in die eerste plek geneeskundiges, van wie Ibn Sina (Avicenna; AH370–AH428 / 980–1037) ongetwyfeld die mees wydgelese in die 12de-eeuse Weste was (Beukes 2018c:577–83).<sup>22</sup> Hoewel Ibn Sina in sy vyf-volume-geneeskunde-ensiklopedie, *al-Qānūn fī al-Ṭibb* (Latyn: *Liber canonis totius medicinae cordialibus, et cantica*), urologiese kwessies in beide geslagte na nier- en blaasfunksies herlei, onderskryf hy

die gevestigde dog androsentries-ideologiese Arabiese opvatting dat manlike ejakulaat die suiwerste substansie is wat moontlik in die menslike liggaam geproduseer kan word. Daarom herlei Ibn Sina die fisiologiese oorsprong van die manlike orgasme en gevolglike ejakulaat reeds in die eerste volume van *Liber canonis* na funksies van die lewer as ten diepste 'n suiweringsorgaan (Siraisi 1987:128;359–76; Borris 2004:121–38).<sup>23</sup>

In die derde volume van *Liber canonis* tref Ibn Sina egter 'n onderskeid wat diep-internaliserend in vroulik-mistieke liggaamssubjektiwiteit vanaf die 12de eeu neerslag sou vind. Hy is naamlik van mening dat vroulike orgasme en die produsering van vroulike ejakulaat (urine uitgesluit; vaginale vloeistowwe, van welke ander aard ook al, ingesluit) nie die gevolg is van lewerfunksies of enige rol wat die inwendige en uitwendige vroulike geslagsdele<sup>24</sup> in hierdie verband sou speel nie, maar dat slegs enkelede van die vroulike liggaam afsonderlik en samehangend tot orgasme en vroulike ejakulasie meewerk, in besonder die hart, hare (insluitende okselhare en skaamhare), are (en bloed), die gebeente (veral heupbene)<sup>25</sup> en beenmurg. Ibn Sina se bedoeling is duidelik: Waar die manlike orgasme en gevolglike ejakulasie na 'n betreklik eenvoudige libidinale vitaliteit op grond van gesonde lewerfunksies terugkoppel, is die vroulike orgasme fisiologies kompleks en die resultaat van die individuele funksies van en samehang tussen liggaamlike enkelede. Belangrik daarby is dat 'n orgasme van beide partye as voorwaarde vir geslaagde vrugverwekking verstaan is, indien vrugverwekking wel as opset vir 'n betrokke seksuele kontak gedien het (Jacquart en Thomasset 1985:65).

Hoewel geeneen 'n erotiese aanspraak in die 12de en 13de eeue gerig het nie en uitsluitlik met voortplanting en voeding geassosieer is, beweeg Ibn Sina nie geheel verby die individuele liggaamsaanspraak van die baarmoeder en borste nie. Hy merk na sy anatomiese waarneming 'n direkte skakel tussen die borste en baarmoeder met verhoogde bloedvloei na beide deur 'n komplekse stelsel van kleiner en groter are aan. Waar 'n gesonde lewer by ereksie, manlike orgasme en kwantitatiewe ejakulasie deurslaggewend belangrik geag is tot effektiewe geslags-gemeenskap (en vrugverwekking, indien dit die opset was), word gesonde bloedsomloop by vroue as 'n voorwaarde vir orgasme (en vrugverwekking – nogeens, indien dit die opset was) geag. Juis die vroulike are en slagare is in hierdie sin as die mees wesentliche voortplantings-orgaan geag, tot selfs 'n groter mate as die lewer by manlike subjekte (Jacquart en Thomasset 1985:60). Waar manlike ejakulaat vroeër as die “suiwerste menslike liggaamsvloeistof” en toonaangewende fisiologiese voorwaarde vir voortplanting geag is, word (vroulike) bloed en bloedverspreiding hiermee as die uitdruklike en uiteindelik beslissende vroulike voorwaarde vir wedersydse orgasme en daarom vir effektiewe vrugverwekking aangebied. Menstruasie is gevolglik eenvoudig verstaan as die uitskeiding van surplusbloed uit die gesonde vroulike liggaam, terwyl menopousale gloede geassosieer is met 'n steriele seksuele nostalgie (omdat daar geen verdere surplusbloed was nie), met inbegrip van ander (na Ibn Sina se waarneming) menopousale veranderinge in die ouer vroulike liggaam wat seksuele kontak problematiseer (sonder dat dit na sy eie aanwysing noodwendig seksuele begeerte elimineer), waaronder vaginale droogheid, blaas- en urienwegprobleme.

Feitlik elke liefdesmistikus in die sentrale Middeleeue isoleer op die een of ander plek ook die gebeente. Die vroulike gebeente as sodanig is op geen stadium in die Middeleeue van 'n seksuele lading voorsien nie, maar vroulike beendigtheid is wel wyd verstaan as die neweproduk van gesonde vroulike ejakulaat of die gereelde produsering van vaginale vloeistowwe. 'n Sterk skelet, veral heupbene, is in daardie sin wel eroties verstaan (Sauer 2013:131). Die subteks was natuurlik dat 'n seksueel-aktiewe, vrugbare vrou inderdaad ook 'n

andersins gesonde vrou sou wees – en uiteraard sou dit in Middeleeuse terme slegs ’n getroude vrou met soveel kinders as moontlik kon wees. En dit was die vroulike mistici as oorwegend maagdelike nonne en begyne natuurlik nie.

Tydens hulle visioenêre en ekstatische (dikwels orgasmiese) belewenisse fetisjiseer en erotiseer hierdie mistici vanaf die 12de eeu gevolglik onder meer die hart, hare, are, bloed, gebeente en beenmurg as mistieke en liggaamsubjektiewe fragmente. Hierdie enkelede van die vroulike liggaam werk afsonderlik en samehangend mee tot ’n sonderlinge vroulike orgasme, wat deur hulle as ’n vorm van diep geestelike ekstase beskou is (in Latyn *raptus*, van die werkwoord *rapio*, wat letterlik “gryp” of “wegraap” beteken, en in die passief, *rapitur*, “om gegryp” of “om weggeraap te word”). Manlike orgasme en ejakulasie (met inbegrip van die kwynende invloed van die 11de-eeuse kerklik-tegniese definisies en konvensies ten opsigte van die onderskeid tussen rasonele of “natuurlike” en irrasionele of “teennatuurlike” geslagsgemeenskap, ingeslote onanisme<sup>26</sup>) is beskou as ten diepste fisiologies en die tasbare voorwaarde vir enige moontlikheid op geslaagde vrugverwekking. Vroulike orgasme, daarenteen, is nie as ’n ten diepste fisiologiese reaksie verstaan nie, maar as “affektief”, en selfs in alledaagse sin as ’n vergeestelike antwoord op die seksuele ervaring van die dualiteit van Self en Ander, van (die eie en die ander se) liggaam en siel begryp. Vroulike orgasme, ervaar deur hetsy ’n geordende non, ’n aweregse mistikus of ’n beskeie vroueleek in die sentrale Middeleeue, was in hierdie sin altyd ’n antwoord en nie ’n woord nie; ’n reaksie en nie ’n inisiatief nie.

Dit beteken egter hoegenaamd nie passiwiteit nie. In hulle mistieke ervarings bied die vroulike denkers juis reaksiefragmente van hulle liggame aan wat aktief meewerk om ’n soort “goddelike orgasme” (Baldwin 1994:129) te bereik – die mistieke *raptus* wat in mundane terme bloot op tegelyk die hoogtepunt en afloop van ’n seksuele ontmoeting tussen twee volwasse mense sou moes dui. Ook al duur sogenaamde wegraping slegs sekondes, vind daar ’n outentiek-Middeleeuse, Maximiaanse sintese van die fisieke en die simboliese, van die menslike en die Goddelike, en van seksuele begeerte en geestelike vervulling plaas. Die *raptus* was dus nie die produk van masturbasie<sup>27</sup> nie, maar van ’n intens-andertalige, radikaal-gesintetiseerde en ervaringsgedrewe toewyding. In hierdie sin funksioneer die vroulik-mistieke *raptus* as ’n Halesiaanse poging om ’n transendente, ervaringsgedrewe en radikaal-gesintetiseerde kennis van God intiem te “verwoord” – wat terselfdertyd dialekties op ’n verbrokkeling van die Self en ’n eenwordingsherstel met die hoogste Ander dui. Met hierdie geestelike subjektiwiteit, gestu deur die diskursiewe bronne van vroulike mistiek in die sentrale Middeleeue – andertaligheid, radikale sintetisering, ervaringsgedrewe epistemologie en ’n intieme inkarnasieleer – en hierdie liggaamsubjektiwiteit, gevorm deur die prioritisering, fetisjisering en erotisering van enkelede van die vroulike liggaam, met die bykomende internalisering van voorskriftelike mediese konvensies oor die aard en unieke funksies van daardie sonderlinge liggaam, kom hierdie vroulike mistici in subtiele verset teen wydgaande essensialistiese beskouinge oor vrouwees in die sentrale Middeleeue, juis ten opsigte van hulle eie liggaamlikheid en spiritualiteit.

Aangesien hierdie tekste deur vroue vir ’n oorwegend en dikwels uitsluitlike vroulike adres aangebied is, kon hierdie mistici ’n geslagsubjektiwiteit ontwikkel wat – hoewel uitermate uitdagend – binne die kultureel soepel en taboe-oorstygende parameters van die 12de en eerste helfte van die 13de eeu as toelaatbaar geag is, en as ’n transenderende verset teen komplekse taboes ondermynend kon optree (vgl. Beukes 2020e:5–8).<sup>28</sup> Die sleutel tot hierdie vernuwende geslagsubjektiwiteit was die opwekking van vroulike seksuele begeerte binne ’n radikale



vergeestelike konteks, met tydgenootlike kosmologiese en mediese konvensies as kultureel bemiddelend daartoe. Presies dít lê aan die hart van liggaamsfragmentering in die vroulike mistiek tydens die sentrale Middeleeue.

### 3.3 Fragmentering en raptus in vroulike mistieke literatuur tydens die 12de en 13de eeue

Alhoewel chronologies ná Hildegard, kan Hadewijch van Antwerpen (fl. 1240)<sup>29</sup> as die vernaamste eksponent van Middeleeuse liefdesmistiek aangedui word (Dronke 1984:202–28; Beukes 2020c:1–3). Soos by elkeen van haar vroulike medegangers en opvolgers in die Middeleeue speel ’n kombinasie van intense liefde vir God en mistieke *raptus* ’n belangrike rol in haar werk – maar by Hadewijch word hierdie kombinasie tot ’n filosofiese werksbegrip ontwikkel. Waar die opvatting van ’n “Ciceroniaanse liefde” by Héloïse (Beukes 2019b:4), liefdesmistieke “andertaligheid” by Hildegard (per “Hildegardismes”; vgl. Beukes 2019a:88) en ’n “eties van die ervaring van liefde” by haar begynvoorganger Mechtild (Beukes 2019c:3) teologies deurslaggewend was, ontwikkel Hadewijch ’n tematiese liefdesmistiek waar die verhouding tussen God en mens voluit erotiese karakter verkry. Vergelyk hierdie treffende (en ’n tipiese) voorbeeld van Hadewijch se liefdesmistiek:

Op ’n Pinkstersondag het ek ’n visioen met dagbreek ervaar. Psalms is in die kerk gesing en ek was daar teenwoordig. My *hart* en *are* het warm en vinnig met *suiwer bloed* geklop en my *heupbene* 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 *afsonderlike liggaamsdele* gaan skeur en dat my *are* uitmekaar gaan spat. (Visioen 7; Hadewijch 1980:280; sien Mommaers 1980:xiv en Wolfskeel 1980:150; my kursivering)

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, en waarna De Paepe (1967:1) in sy gesaghebbende kommentaar oor Hadewijch inderdaad as ’n “profane minnellyriek” verwys. Christus as juis *man* word voorgestel as andertalig en ervaringsgedrewe só radikaal toeganklik en intiem-geïnkarnieerd dat toegelaat word dat die Eerste Persoon self op so ’n ondenkbare en onverwoordbare wyse in besit geneem kan word. Vergelyk meegaande enkele ander soortgelyke aanhalings uit Hadewijch se provokatiewe liefdesmistiek (al die kursivering is deur my):

Mag God jou toelaat om Hom te ken, wie Hy is en hoe Hy met sy diensmaagde omgaan – en mag Hy diep in jou wees (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).

Waarin ’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).

Ek sterf in my Geliefde, ek smelt weg in Hom en niks bly vir my van myself oor nie (1980:80 reël 30).

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 reël 104).<sup>30</sup>

Hadewijch se Vlaamse tydgenoot Beatrijs van Nazareth (ca. 1205–1268)<sup>31</sup> beskryf insgelyks ’n ekstasies-mistieke ontmoeting met Christus in haar *Seven manieren van heilige minnen* aldus:

Soms is liefde so onbegrensd en oorspoelend vanuit die siel na die liggaam dat dit vir die siel voorkom of haar [liggaam se] *are bars, bloed spuit, beenmurg gloei, gebeente verdamp, hart verbrand en keel verdor*, sodat die *liggaam in elke deel* daarvan hierdie *inwaartse hitte* ervaar – en dit is die *koors* van liefde; [...] na afloop van hierdie vervulling is dit asof my *ledemate* verdamp, my *hart* smelt, my *fakulteite* ineenstort [...] my *ledemate* en *sintuie* verloor alle selfstandige vermoë. (Beatrijs van Nazareth 2019:V [De vijfde manier van minne §5]; my kursivering)

Steeds binne die konteks van liefdesmistiek bied die vermelde Duitse Benediktyn Hildegard, naas haar hiperspesifiserende Hildegardismes (vgl. 3.1; eindnota 20) talle visioene aan waarin die gefragmenteerde liggaam en ’n fokus op enkelele van die vroulike liggaam prominent figureer. ’n Goeie voorbeeld is ’n verwysing in die tabel van deugde en ondeugde in haar *Vitae Meritorum* (Beukes 2019a:83–5), waarin enkelele van die liggaam prominent teenoor mekaar gestel word. In die tabel bespreek Hildegard onder meer die ondeug *luxuria*, wat semanties vertaal kan word as die *koestering van seksuele impulse*, teenoor *castitas*, oftewel *proaktiewe kuisheid*. Die gangbare positiewe betekenisgewing aan die kleur wit in die Middeleeue en die purgatoriese effek van vuur word in ’n duidelik-bedoelde ommekeer as ’n perversie van die goeie beskryf:

*Luxuria* [...] het, om dit so te stel, die vorm van ’n vrou gehad wat op haar *regtersy* gelê het met haar *bene* hoog opgetrek teen haarself, soos iemand wat in ’n bed slaap. Haar *hare* en *skaamhare* was vlamme van vuur en haar *oë* spierwit [...] sy het wit skoene aan haar *voete* gehad wat nat en glad was, sodat sy nie daarin kon loop of staan nie. Uit haar *mond* het daar ’n mistigheid geblaas en het die giftigste spoeg uitgeloopt, terwyl iets wat gelyk het soos ’n wilde hond aan haar *regtertepel* en iets soos ’n adder aan haar *linkertepel* gesuig het. Met haar hande voor haar uitgestrek het sy blomme nadergetrek en die soet reuk diep in haar *neusgate* opgetrek. Sy was kaal en het *gegloei van wellus*

[...] alles rondom haar was andersins droog soos hooi.<sup>32</sup> (Hildegard 1995:VMIII21; my kursivering)<sup>33</sup>

Hoewel 'n ander Duitse Benediktynse non, Gertrude von Helfta (1256 – ca. 1302), haar ekstatische ervaring nie uitdruklik as 'n liefdesmistieke begeerte verwoord nie, verwys sy na dieselfde twee liggaamsdele as Hadewijch en Beatrijs (gebeente en beenmurg) terwyl sy met uitdruklik seksuele ondertone na 'n vorm van penetrasie verwys:

Ek het lig in my voel binnegly [...] wat my hele innerlike wese *gepenetreer* het en in *elke liggaamsdeel* 'n buitengewone skokgolf gestuur het. Eers het ek gevoel dat dit die *murg* in elke *been* in my liggaam verbrand; daarna het my hele *gebeente* en *weefsel* weggesmelt in niksheid. (Gertrude 1991:158; vgl. Sauer 2013:133; my kursivering)

Waar bostaande liefdesmistiek die intense begeerte na God beklemtoon en inderdaad blootgestel voor die afwesigheid daarvan staan, benadruk wesensmistiek 'n toestand van konstante vrede vanuit die met God verenigde siel, sonder dat die rol van die liggaam onderbeklemtoon word. Wesensmistiek verskil wel uitdruklik van liefdesmistiek met betrekking tot die afwesigheid van die erotisering van dele van die vroulike liggaam. Nietemin speel die liggaam wel 'n belangrike funksionele rol in die wesensmistieke werke *Das fließende Licht der Gottheit* deur Mechtild von Magdeburg (ca. 1207 – ca. 1282; Beukes 2019c:1–8) en die *Mirouer des simples âmes anienties* (in Latyn vertaal as *Speculum simplicium animarum*) deur Marguerite Porete (1250–1310); Beukes 2020b:200–25).

Diep onder die indruk van Pseudo-Dionisius se interpretasie van 'n Neoplatoniese kosmos, saamgestel uit en georden deur vervlietende beweging en liefde, met die aktiewe eenwording van die menslike en die Goddelike as die wedersydse oogmerk van God en mens, ontvou Mechtild se aardse en diep-liggaamlike antropologie. Hoewel die fisiese wêreld vir haar 'n versoekingsvolle plek is wat bogenoemde oogmerk tot eenwording tussen God en mens voortdurend uitdaag, neem sy haar voor om “die wêreld nie te bespot nie” (Mechtild 1980:1:2:5, 3:5:66).<sup>34</sup> In ooreenstemming met haar Middeleeuse voor- en medegangers se algemene afkeer van die wêreld gebruik sy dikwels afwysende taal wanneer sy oor die wêreld praat: as “stof”, “vuil” en die liggaam as die “vyand” en “kerker” van die siel (vgl. 1980:4:2:94, 5:22:145). Tog onderbreek Mechtild hierdie afwysing deur reguit oor liggaamlike behoeftes te praat, insluitende libidinale begeerte, en wys daarop dat die “korrupsie van alle dinge” in sonde (vir haar beteken dit die afstanddoening van die verhoudingsmoontlikheid tussen mens en God) tot uitdrukking gebring word, en nie in die wêreld of liggaamlikheid as sodanig nie (bv. 1980:1:3:6, 1:46:24, 2:25:49; 3:1:88). Die liggaam kan selfs 'n instrument vir verlossing wees wanneer dit positief gebruik word om die spontane wil (wat sy in die moderne Duitse vertaling *Selbstwille*, “self-wil” noem), of dit in die siel of in die liggaam self tot uitdrukking gebring word, te oorkom. Boonop betoog sy in die kenmerkende styl van die begyne dat die deugde juis deur die *liggaam* beoefen word, goeie werke gedoen word en daar wel meriete mag wees, watter sprake daar ook al van meriete in hierdie verband mag wees, in die tegnies-instrumentele sin van liggaamlike barmhartigheid: om “jou liggaam en beweging uit te leen vir 'n ander” (of “brood moet aangedra word, dit kom nie vanself by die verhongertes uit nie”, 1980:5:22:145; sien ook 6:6:180, 6:15:189, 6:26:201). Seksuele kuisheid is wel 'n deug, maar by Mechtild is dit nie 'n wesenlike kwessie nie, aangesien sy alle erotiese en libidinale energie na God self projekteer (“Die siel is God se vriend, beminde en huisvrou”; vgl. 1980:3:1:59, 4:14:108). Sy waardeur kuisheid andersins positief as 'n teken van toewyding, eerder as 'n stryd teen versoeking of 'n vorm van seksuele vermorsing.

Marguerite (1986; Beukes 2020b:207–11) vind die liefdesmistieke benadering ontoereikend, juis omdat sy wil 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). *Wesenmystik* beklemtoon die skepping van die siel *imago Dei*, wat vir Marguerite ’n ontologiese status beteken wat die Dionisies-Neoplatoniese *reditus*, of terugkeer van die siel na God, bemoontlik. Sy neem by voorkeur ’n verskeidenheid van liggaamlike metafore oor wat begrippe soos *vereniging sonder onderskeid* en *terugkerende reditus* effektief simboliseer – onder meer ’n ouer vrou wat nie langer menstrueer nie, seksuele roes en (alkoholiese) dronkenskap. ’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” (Beukes 2020b:209). 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. Eenmaal geëlimineer deur die vrye wil, beskik die siel oor geen wil meer nie en staan daarom nie blootgestel voor die afwesigheid van begeerte of opgewonde voor die ekstase daarvan nie. Waar Hadewijch en Beatrijs 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. Daar verskyn in wesensmistiek dus nie dieselfde soort aksentplasing op liggaamsfragmentering en individuele liggaamsdele as in liefdesmistiek nie. Tog word die liggaamlike aanspraak nie algeheel verbygegaan nie.

Hoewel sy na my lesing as ’n politieke aktivis eerder as ’n mistikus gereken kan word (mistieke elemente kom wel sporadies in haar werk voor), figureer ’n idiosinkratiese liggaamsfragmentering wel in die *Liber celestis revelaconium* van die Sweedse denker Birgitta Birgersdotter (1302/3–1373; sien Beukes 2020g:1–5). Reeds vroeg in die werk, waarskynlik geskryf net na haar aankoms in Rome vanuit Swede in 1349, vaar Birgitta hardhandig uit teen ’n eminente kerklike amptenaar wat sy nie uitdruklik identifiseer nie, maar wat weldra blyk die diensdoende pous te Avignon (Clemens VI, Pierre Roger, 1291–1352, pous vanaf 1342 tot 1352) te wees:

Mense dink dat hy ’n smaakvol geklede, sterk en waardige man is, aktief in diens van die strydvoeringe van die Heer. Wanneer sy hoofbedekking egter afgehaal word, is hy weersinwekkend om na te kyk en duidelik onbevoeg vir enige werk. Sy *harsings* is ontbloot, sy *ore* sit teen sy *voorkop* en sy *oë* sit teen sy *agterkop*. Sy *neus* is afgesny. Sy *wange* is ingesonke soos dié van ’n dooie. Aan die regterkant van sy gesig het sy *wangbeen* en *lippe* weggeval, met niks anders om te sien as ontblote *tande* en ’n dooie *keel* nie. Sy *bors* is vol wriemelende wurms; sy *arms* is soos twee slange. ’n Bose skerpioen nestel teen sy *hart* en sy *rug* lyk soos warm kole. Sy *ingewande* stink en is verrot soos septiese weefsel; sy *voete* is dood en nutteloos om mee te probeer loop. (Birgitta 2006:I:23:89–91; my kursivering)<sup>35</sup>

Hierdie dramatiese beeld is ’n bitter en snydende aanklag teen korrupsie en pligsversuim, waarmee Birgitta die verworping van die kerk en veral die selfkoesterende pousdom in die 14de eeu konfronteer. Waar die pous as *minister Dei* sedert die middel van die derde eeu met martelaarskap ter wille van die arm en vervolgte gelowiges in Rome geassosieer is, is daardie historiese martelaarsetel in Rome verruil vir die weelde van Avignon. Clemens VI het ook Birgitta se skriftelike versoek vroeg in 1349 om die setel te Avignon te ontruim en terug te keer

Rome toe, met minagting verwerp. Birgitta en Clemens VI was van daar af tot sy dood in 1352 openlike vyande. Hoewel dit 'n manlike liggaam is wat op hierdie wyse fragmenterend gespesifiseer word, konformeer Birgitta duidelik aan die voortgaande tendens tot liggaamsfragmentering tot nog in die eerste helfte van die 14de eeu. Dieselfde soort fragmentering van die liggaam en uitdruklike spesifisering van liggaamsdele kom ook in die vierde volume van *Liber celestis revelaconium* voor.<sup>36</sup>

Elkeen van die gedeeltes uit die tekste van in besonder liefdesmistici uit die sentrale Middeleeue roep dus enkeldele van die vroulike liggaam op wat opeenvolgend bygedra het tot 'n ervaring van intieme eenwording, tot uitdrukking gebring in die andertalige paradoks van *raptus* as uniek-vroulike orgasme, 'n interne ontploffing wat nie uitmekaar neem nie maar die enkeldele juis bymekaar bring. Die liggaamsfragmente van veral die hart, are, hare, bloed, gebeente, beenmurg, weefsel, heupbene, regtersy, skaamhare, neusgate, keel, tepels en mond, met nadruk op die sintuiglike ervaring daarvan as gefragmenteerd, staan voorop in hierdie mistieke aanbiedinge. Die afsonderlike dele van die liggaam werk saam om 'n andertalige fragmentering daar te stel, gekwalifiseer deur intensiverende begrippe soos bewe, begeerte, hoogste liggaamlike plesier, groei van wellus, skokgolf, inwaartse hitte, ervaring deur die sintuie, ruk, pluk, vuur, spuit, smelt, verdor, verdamp, ineenstort, warm, vinnig, koors, sterwend, ans en pyn. In wesensmistiek val die klem ontologies op die siel, sonder dat die diskursiewe aanspraak van die liggaam verdaag word. Die fragmentering van die liggaam figureer ook duidelik nog so laat as by Birgitta in die eerste helfte van die 14de eeu. Die spontane vraag is hoe 'n vroulike liggaamsherstel bewerk sou kon word in die nagloed van mistieke *raptus*? Vir die vroulike mistici sou dit sakramenteel en opnuut heilig-betekenend móés wees.

#### 4. Sakramentele *raptus* en die mistieke eenwording met God

Die sakrament van die Nagmaal word in die Christelike tradisie wesenlik met geestelike voeding en 'n herstel van 'n sondig-aardse gebrokenheid deur die liggaam en bloed van Christus geassosieer. Betekenisvol en opvallend vind die andertalige, ervaringsgedrewe en radikaal-gesintetiseerde *raptus* dikwels plaas juis binne hierdie konteks van voeding en herstel by die Nagmaal. Afgesien van 'n intieme *verbinding* met die liggaam en bloed van die vleesgeworde Christus, is hier ook sprake van *vertering*; dit is, om daadwerklik te verinwendig. Brood en wyn – voedsel en drank – is hiervan sowel die medium as die teken.

Honger en dors of 'n dringende aptyt vir voedsel en drank is juis in die 12de eeu met vroulike seksuele honger of erotiese aptyt geassosieer, onder andere in die wyd verspreide teks *Die geheime van vroue* (ook bekend as die *Pseudo-Albertus Magnus*), waarvolgens gereken is dat vroulike aksies van eet en drink bloed en hitte binne die vulva produseer (vgl. Sauer 2013:135). Gevolglik vertoef talle vroulike mistici by die Nagmaal as 'n geestelike maaltyd wat die mistieke gloed van die *raptus* aanwakker en in die nagloed daarvan tot meditatiewe en kontemplatiewe besinning meewerk.

Vermelde Gertrude von Helfta (1991:119–21) se ervaring van hierdie verwarmende gloed stel 'n uitdruklike verband tussen (geestelike) voedsel en (geestelike) begeerte:

[N]adat ek die brood van die lewe ontvang het en my intens op God gerig het, het ek ervaar dat my siel, verwarm en versag soos kerswas by 'n vlam, op die Heer se

bors gelê het, asof verseël [...] O, verterende gloeiende kool, my God [...] O, waarlik verbrandende vuur [...] O, kragtige smeltoond [...].

Abdis Juliana van Liège (ca. 1192–1258), die aanvanklike skrywer van die wyd verspreide gebedsboek *Animarum cibus* en bekend vir haar liturgiese werk rondom die Nagmaal, het herhaaldelike *raptus*-ervaringe gehad direk na ontvangs van die sakrament, waarna sy insgelyks verwys as gebeurtenisse waar “my siel gesmelt het soos was by ’n vuur” (Juliana van Liège 1999:39). Juliana het ná sodanige *raptus*-ervaringe kenmerkend vir ’n week lank geweier om te praat, “asof letterlik in weggeraapte toestand” (Sauer 2013:135).

Dorothea von Montau (sien weer eindnota 30) bied na ’n beskrywing van haar biograaf, die teoloog Johannes von Marienwerder (1343–1417), ’n soortgelyke ervaring as dié van Gertrude aan:

Gedurende die tyd van haar ernstige siekte het sy ’n onversadigbare honger en dors ervaar na die liggaam van die Heer, wat daarna nooit weer gestil of geles kon word nie. Hierdie begerende honger en dors was ’n geskenk van die Heer wat haar siel hoog opgeneem en versorg het met ’n vlammeende begeerte vir Hom [...] Sy eenwording met haar is radikaal. (Marienwerder 1997:106; 85)

By Gertrude, Juliana van Liège en Dorothea ontlok die hemelse voedsel, die liggaam van Christus, dus direk, maar tog sakramenteel-bemiddeld, hitte, gloed en begeerte. Hoewel Dorothea se Engelse tydgenoot, ’n ander Juliana, dié van Norwich (1342–1416; Beukes 2020d:7–10), nie ’n liefdesmistiek as sodanig bedryf het nie, is daar in haar beeld van Christus as moeder (*Moder Jhesu*) vroulik-liggaamlike verwysings aan te tref. Met hierdie verrassende vroulike beeld wil Juliana die wesenlike aan Christus se vleeswording ondervang. God het mens geword om die mens te versorg soos wat net ’n moeder ’n kind kan versorg, met die sonderlinge teerheid en deernis wat ’n moeder vir haar kind het:

[A]s I understode in menyng of oure lord: how that we be brought agayne by the motherhed of mercy and grace in to oure kyndly stede, where we ware in, made by moderhed of kynd loue [...] Oure kynde moder, oure gracious modyr, for he wolde alle hole become oure modyr in alle thyng [...] The moders servyce is nerest, rediest and suerest: nereset for it is most of kynd, rediest for it is most of loue, and sekerest for it is most of trewth. (Juliana van Norwich 1978:594–5)<sup>37</sup>

Naas die versorgende kwaliteit van hierdie vroulike beeld open Juliana daarmee ook die tema van voeding en onderhouding. In dieselfde hoofstuk (Juliana van Norwich 1978:594–5) word die geestelike voeding van gelowiges by die Nagmaal met borsvoeding vergelyk. *Moder Jhesu* voed die gelowiges deur wat uit Haar/Sy liggaam afkomstig is, en soos wat ’n moeder ’n baba aan haar bors soog, laat Christus die gelowiges aan die oop wond aan Haar/Sy sy nestel. Daarby vergelyk Juliana die pyn van die gekruisigde Christus met geboortepyn – met dieselfde selfloosheid waarmee ’n aardse moeder daardie onvoorstelbare pyn ter wille van die moontlikheid tot lewe verduur, skenk *Moder Jhesu* aan mense die moontlikheid tot lewe deur Haar/Sy lyding.

Die Franciskaanse Claris-non Angela van Foligno (1248–1309) bied ’n selfs skerper erotiserende ervaring by gebruik van die Nagmaal aan:

Na ontvangs van die sakrament en 'n diepergaande verstaan van die betekenis van die kruis is 'n groot vuur in my aan die brand gesteeke [...] ek het langs die kruis gestaan, my kaal uitgetrek en myself volledig vir Hom aangebied [...] by die aanskoue van die gekruisigde Christus het al my inwendige organe gaan staan. (Angela 1986:255; 13)

Deur slegs 'n deel van Christus te verinwendig en verteer, skenk Angela haarself as 'n geheelde geheel dus liggaamlik en geestelik onvoorwaardelik aan Hom.

*Raptus* binne die sakramentele konteks van die Nagmaal het 'n voedende, herstellende en opnuut heilig-betekenende lading. Waar daar 'n gefragmenteerde liggaam was, word daardie enkelele wat begeerte as lewensdriftelike impetus geskep het, in die Nagmaal byeengebring en geheel. Hierdie geheelde geheel is *post-raptus* 'n volkome ander entiteit as dit wat voor die fragmenterende ervaring daar was; die geheelde mens-vrou is nou radikaal gesintetiseerd en intiem een met Christus. In hierdie sin was die vroulike mistici die ontwerpers van hulle eie fragmentering – maar ook medeskeppers van 'n tot eenheid herstellende Self.

## 5. Samevatting en gevolgtrekking

Mistiek-vroulike liggaamsfragmentering in die sentrale Middeleeue sou verstaan kon word as 'n poging tot die ontwikkeling van 'n unieke geslagssubjektiwiteit deur die opwekking van vroulike seksuele begeerte binne 'n radikale vergeestelike konteks, met tydgenootlike kosmologiese en mediese konvensies as kultureel bemiddelend daartoe. Die liggaamsfragmentering van hierdie vroulike mistici, soos andertalig tot uitdrukking gebring in hulle *raptus*-ervaringe, het hulle in staat gestel om 'n vorm van persoonlike agentskap te behou terwyl daarmee 'n getransformeerde subjek geskep is wat as waardig tot radikale eenwording met God geag is. Middeleeuse kosmologiese beginsels en tersaaklike mediese konvensies het 'n behoorlike strukturering van vroulike seksualiteit in die 12de en 13de eeue bemoontlik. In die bewustelike keuse om enkelele van die vroulike liggaam wat as voorwaarde vir vroulike orgasme geag is, te aksentueer, gaan die vroulike mistici 'n mundane erotisme verby en behou hulle sonderlinge subjektiwiteit, totdat hulle kies – en selfstandig kies – om dit andertalig, gesintetiseerd en intiem aan hulle Geliefde Een toe te vertrou.

Dit is dus moontlik om aan te dui dat die fragmentering van die vroulike liggaam, ingevolge waarvan eerder op die verbrokkelde dele en betreklikheid van daardie liggaam as op die eenheid en heelheid daarvan gefokus word, 'n onderbeklemtoonde maar aantoonbare tendens in die werke van etlike prominente vroulike mistici in die sentrale Middeleeue verteenwoordig. Met bogenoemde jukstaponering van die tersaaklike gedeeltes in hierdie skrywers se werk kon die fragmentering van die vroulike liggaam as 'n unieke eienskap van vroulike mistiek in sowel die liefdesmistieke as die wesensmistieke trajekte in die sentrale Middeleeue uitgewys word. Gestu deur hulle diskursiewe bronne – andertaligheid, radikale sintetisering, ervaringsgedrewe epistemologie en 'n intieme inkarnasieleer – het die vroulike mistici van die 12de en 13de eeue 'n unieke antwoord verskaf op die vraag wat dit beteken om werklik aan iemand hoër as jouself te behoort. Dalk sou dit skerper retories gevra moes word: Wat beteken dit om werklik 'n heel mens in die gefragmenteerde gebrokenheid van alle dinge te wees?

## Bibliografie

- Adorno, T.W. 1980. *Minima Moralia*. Gesammelte Schriften 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Angela van Foligno. 1986. From the *Liber de Vere Fidelium Experientia* – The book of the experience of the truly faithful. E.A. Petroff (vert.). In Petroff (red.) 1986:254–63.
- Arblaster, J. en R. Faesen. 2012. “Commune à tous par largesse de pure charité”: Common love in Beatrice of Nazareth and Marguerite Porete. *Ons Geestelijk Erf*, 83:297–323.
- . 2013. The influence of Beatrice of Nazareth on Marguerite Porete: *The seven manners of love* revised. *Cîteaux: Commentarii Cistercienses / Revue d’Histoire Cistercienne / A Journal of Historical Studies*, 64:41–88.
- Armstrong, A.H. (red.). 1967. *The Cambridge history of later Greek and early Medieval philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baldwin, J.W. 1994. *The language of sex: Five voices from Northern France around 1200*. Chicago: University of Chicago Press.
- Balthasar, H.U. von. 2003. *Cosmic liturgy. The universe according to Maximus the Confessor*. San Francisco: Ignatius Press.
- Beatrijs van Nazareth. 2019. *Over zeven manieren van heilige minne / On seven ways of holy love*. W. van den Dungen (inl. en vert.). Antwerpen: lulu.com.
- Beukes, J., 2018a. ’n Herlesing van Pseudo-Dionisius se metafisika. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 74(4), Art. #5111:1–9. <https://doi.org/10.4102/hts.v74i4.5111>.
- . 2018b. Die Arabiese trajek in die Karolingiese periode in Middeleeuse filosofie. *LitNet Akademies*, 15(3):502–64. [https://www.litnet.co.za/wp-content/uploads/2018/12/LitNet\\_Akademies\\_15-3\\_Beukes\\_502-564.pdf](https://www.litnet.co.za/wp-content/uploads/2018/12/LitNet_Akademies_15-3_Beukes_502-564.pdf).
- . 2018c. Die Arabiese trajek in die post-Karolingiese periode in Middeleeuse filosofie. *LitNet Akademies*, 15(3):565–626. [https://www.litnet.co.za/wp-content/uploads/2018/12/LitNet\\_Akademies\\_15-3\\_Beukes\\_565-626.pdf](https://www.litnet.co.za/wp-content/uploads/2018/12/LitNet_Akademies_15-3_Beukes_565-626.pdf).
- . 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](https://www.litnet.co.za/wp-content/uploads/2019/06/LitNet_Akademies_16-1_Beukes_64-102.pdf).
- . 2019b. Héloïse d’Argenteuil se filosofiese uitset. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 75(4), Art. #5281:1–12. <https://doi.org/10.4102/hts.v75i4.5281>.
- . 2019c. “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>.



- . 2019d. “Foucault se sodomiet”: Damianus se *Liber gomorrhianus* (1049) heropen. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 75(4), Art. #5216:1–13. <https://doi.org/10.4102/hts.v75i4.5216>.
- . 2020a. *Middeleeuse filosofie*. Volumes I en II. Pretoria: Akademia.
- . 2020b. Die eliminerings van die siel in die filosofiese mistiek en negatiewe teologie van die begyn Marguerite Porete (1250–1310). *LitNet Akademies*, 17(2):200–25. [https://www.litnet.co.za/wp-content/uploads/2020/09/LitNet\\_Akademies\\_17-2\\_Beukes\\_204-229.pdf](https://www.litnet.co.za/wp-content/uploads/2020/09/LitNet_Akademies_17-2_Beukes_204-229.pdf).
- . 2020c. The Trinitarian and Christological *Minnemystik* of the Flemish beguine Hadewijch of Antwerp (fl. 1240). *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 76(1), Art. 5865:1–10. <https://doi.org/10.4102/hts.v76i1.5865>.
- . 2020d. Juliana van Norwich (1342 – ca. 1416) as post-skolastiese teoloog. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 76(4), Art. #6001: 1–11. <https://doi.org/10.4102/hts.v76i4.6001>.
- . 2020e. Intervroulike seksualiteit in die latere Middeleeue: ’n Ideëhistoriese oorsig. *Verbum et Ecclesia*, 41(1), Art. #2074:1–13. <https://doi.org/10.4102/ve.v41i1.2074>.
- . 2020f. 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>
- . 2020g. Die politieke aktivisme van Birgitta Birgersdotter (1302/3–1373). *Verbum et Ecclesia*, 41(1), Art. #2134:1–12. <https://doi.org/10.4102/ve.v41i1.2134>.
- . 2020h. *Omnium expetendorum prima est sapientia*: Hugo van Saint-Viktor (1097–1141) en die probleem van hiperspesialisasie in die eietydse wetenskapsbegrip. *LitNet Akademies*, 17(1):262–97. [https://www.litnet.co.za/wp-content/uploads/2020/04/LitNet\\_Akademies\\_17-1\\_Beukes\\_262-297.pdf](https://www.litnet.co.za/wp-content/uploads/2020/04/LitNet_Akademies_17-1_Beukes_262-297.pdf).
- . 2020i. *Foucault in Iran, 1978–1979*. Kaapstad: AOSIS. <https://doi.org/10.4102/aosis.2020.BK203>.
- . 2021a. The case for post-scholasticism as an internal period indicator in Medieval philosophy. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 77(4), Art. #6270:1–13. <https://doi.org/10.4102/hts.v77i4.6270>.
- . 2021b. Die “vyf trane” as mistieke uitdrukking in die *Dialoë* van die Dominikaanse non Katharina van Siena (1347–1380). *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 77(4), Art. #5672:1–9. <https://doi.org/10.4102/hts.v77i4.6553>.
- . 2021c. The 50-year jubileum of the *Society for the Promotion of Eriugenian Studies* in the John Scottus Eriugena (815–877) research, 1970–2020. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 77(4), Art. #6456:1–12. <https://doi.org/10.4102/hts.v77i4.6456>.

—. 2021d. Besinning oor filosofie in die kloostermistieke teks *Hortus Deliciarum* (ca. 1185) deur Herrada Landsbergensis (ca. 1130–1191). *Verbum et Ecclesia*, 42(1), Art. #2199:1–9. (In publikasie).

Birgitta Birgersdotter (Birgitta van Swede). 2006. *Liber Caelestis I–III. The Revelations of St. Birgitta of Sweden, Volume 1*. B. Morris (inl. en komm.). D. Searby (vert.). Oxford: Oxford University Press.

—. 2008. *Liber Caelestis IV–V. The revelations of St. Birgitta of Sweden, Volume 2*. B. Morris (inl. en komm.). D. Searby (vert.). Oxford: Oxford University Press.

Borris, K. 2004. *Same-sex desire in the English Renaissance*. Londen: Routledge.

Brown, J.N. en M. Segol (reds.). 2013. *Sexuality, sociality, and cosmology in Medieval literary texts*. New York: Palgrave MacMillan.

Brück, A.P. (red.). 1979. *Hildegard von Bingen 1179–1979. Festschrift zum 800. Todestag der Heiligen*. Mainz: Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte.

Bynum, C.W. 1992. *Fragmentation and redemption*. New York: Zone Books.

Delio, I. 2003. Revisiting the Franciscan doctrine of Christ. *Theological Studies*, 64:3–23.

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.

Dronke, P. 1984. *Women writers of the Middle Ages: A critical study of texts from Perpetua to Marguerite Porete*. Cambridge: Cambridge University Press.

Eckhart, M. 1936. *Meister Eckhart. Vol. I: Die deutschen Werke. Vol. II: Die lateinischen Werke*. Stuttgart: Kohlhammer.

Foucault, M. 1975 (1995-uitgawe). *Discipline and punish: The birth of the prison*. A.M. Sheridan (vert.). New York: Vintage.

—. 1976 (1978-uitgawe). *The history of sexuality, Volume 1: The will to knowledge*. R. Hurley (vert.). New York: Pantheon.

—. 1996. What calls for punishment? In Lotringer (red.) 1996:423–31.

Franc Combelis, R.P. (red.). 1865. *Patrologia Graeca*. Volumes 90 en 91. Parys: Migne.

Führkötter, A. 1979. Hildegard von Bingen. Leben und Werk. In Brück (red.) 1979:31–54.

Geary, P.J. 1990. *Furta Sacra: Thefts of relics in the central Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press.

- Gertrude von Helfta. 1991. *The herald of God's loving kindness. Books One and Two*. A. Barratt (vert.). Kalamazoo: Cistercian Publications.
- Gracia, J.J.E. en T.B. Noone (reds.). 2006. *A companion to philosophy in the Middle Ages*. Oxford: Blackwell.
- Hadewijch van Antwerpen. 1980. *Hadewijch: The complete works*. C. Hart (inl. en vert.); P. Mommaers (inl.). New York: Paulist Press.
- Hales, Alexander van. 1951–1957. *Glossa in quatuor libros sententiarum*. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae.
- Higley, S.L. 2007. *Hildegard of Bingen's unknown language*. New York: Palgrave Macmillan.
- Hildegard von Bingen. 1855. *Hildegardis Abbatissa*. Migne, J.-P. en H.J. Floss (reds.). Patrologia Latina, 197 (Hildegard). <http://patristica.net/latina>.
- . 1903. *Hildegardis Causae et Curae*. Kaiser, P. (red.). Leipzig: Teubner.
- . 1978. *Scivias*. Führkötter, A. en A. Carlevaris (reds.). Corpus Christianorum: continuatio mediaevalis. Volume 43. SI, SII en SIII. Turnhout: Brepols.
- . 1993. *Vita Sanctae Hildegardis*. Klaes, M. (red.). Corpus Christianorum: continuatio mediaevalis. Volume 126. Turnhout: Brepols.
- . 1996. *Hildegardis Bingensis Liber divinorum operum*. Derolez, A. en P. Dronke (reds.). Corpus Christianorum: continuatio mediaevalis. Volume 126. Turnhout: Brepols.
- Jacquart, D. en C. Thomasset. 1985. *Sexuality and medicine in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press.
- Juliana van Liège. 1999. *The life of Juliana of Mont-Cornillon*. B. Newman (red. en vert.). Toronto: Peregrina Press.
- Juliana van Norwich. 1978. *A book of showings to the anchoress Julian of Norwich. Volume II (The Long Text), 279–734*. Colledge, E. en J. Walsh (reds.). Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies.
- Liebeschütz, H. 1930. *Das allegorische Weltbild der hl. Hildegard von Bingen*. Leipzig: Teubner.
- Lotringer, S. (red.). 1996. *Foucault Live (Interviews, 1961–1984)*. Hochroth, L. en J. Johnston (verts.). New York: Semiotext(e).
- Marguerite Porete. 1986. *Speculum simplicium animarum*. Corpus Christianorum 69. Brepols: Turnhout.
- Marienwerder, J. von. 1997. *The life of Dorothea von Montau, a fourteenth-century recluse*. Sturgardt, U. (vert.). New York: Edwin Mellen.

- Maximus Confessor. 1865. *Ambigua*. In Franc Combelis (red.) 1865.
- Mechtild von Magdeburg. 1980. *Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg oder Das fließende Licht der Gottheit*. Gall Morel, P. (red.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Mommaers, P. (inl.). 1980. Preface. In Hadewijch 1980:xiii–xxiv.
- Muessig, C. 2012. Introduction. In Muessig, Ferzoco en Kienzle (reds.) 2012:1–22.
- Muessig, C., G. Ferzoco en B.V. Kienzle (reds.). 2012. *A companion to Catherine of Siena*. Leiden: Brill.
- Perl, E.D. 2006. Maximus Confessor. In Gracia en Noone (reds.) 2006:432–3.
- Petroff, E.A. (red.). 1986. *Medieval women's visionary literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Principe, W.H. 1967. *Alexander of Hales' theology of the hypostatic union*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Pseudo-Dionysius. 1990. *Corpus Dionysiacum*. B.R. Suchla, G. Heil en A.M. Ritter (reds.). Berlyn: Walter De Gruyter.
- Roem, P. 1993. *Pseudo-Dionysius: A Commentary on the texts and their influence*. Oxford: Oxford University Press.
- Sauer, M.M. 2013. Divine orgasm and self-blazoning: The fragmented body of the female Medieval visionary. In Brown en Segol (reds.) 2013:123–44.
- Sawdy, J. 1995. *The body emblazoned: Dissection and the human body in Renaissance culture*. Londen: Routledge.
- Sheldon-Williams, I.P. 1967. The Pseudo-Dionysius. In Armstrong (red.) 1967:457–72.
- Siraisi, N.G. 1987. *Avicenna in Renaissance Italy: The "Canon" and medical teaching in Italian universities after 1500*. Princeton: Princeton University Press.
- St Viktor, R. 1855. *Opera Omnia*. Migne, J.-P. (red.). Patrologia Latina 196 (Mees onlangs op 25 November 2020 geraadpleeg).
- . 1958. *De Trinitate*. Ribaillier, J. (red.). Parys: Vrin.
- . 1979. *The twelve patriarchs, The mystical ark, Book three of The Trinity*. Zinn, G.A. (vert.). New York: Paulist Press.
- Thunberg, L. 1985. *Man and the cosmos. The vision of St. Maximus the Confessor*. New York: St. Vladimir's Seminary Press.
-

Toronen, M. 2007. *Union and distinction in the thought of St Maximus the Confessor*. Oxford: Oxford University Press.

Van Put, K. 2016. “About which we want to speak now”: Beatrice of Nazareth’s reason for writing *Uan seuen manieren van heileger minnen*. *Journal of Medieval Religious Cultures*, 42:143–63.

Waithe, M.E. (red.). 1989. *A history of women philosophers. Volume II. Medieval, Renaissance and Enlightenment women philosophers*. Dordrecht: Kluwer.

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

## Eindnotas

<sup>1</sup> Vir ’n uiteensetting van my datering van die ideehistoriese raamwerk van die Middeleeue (410–1464) en sesdelige interne periodisering van die Middeleeuse filosofiegeskiedenis (met betrekking tot die post-Romeinse (410–742), Karolingiese (742–877), post-Karolingiese (877–1088), vroegskolastiese (1088–1225), hoogscholastiese (1225–1349) en postskolastiese (1349–1464) periodes, sien Beukes (2020a:1:12–14). Vir ’n uitgebreide verantwoording van die aanmerking van die postskolastiese periode as sodanig, sien Beukes (2021a:1–11). Ingevolge hierdie datering en interne periodisering sou die eerste drie periodes (dus 410–1088) ook as die vroeë Middeleeue, die twee skolastiese periodes (dus 1088–1349) ook as die sentrale Middeleeue, en die laaste periode (1349–1464) ook as die latere Middeleeue bekend kon staan. Vroulike mistici na 1349 val dus buite die skopus van die sentrale Middeleeue en is daarom oorwegend nie hier in berekening gebring nie. Dit geld onder meer vir Katharina van Siena (1347–1380; vgl. Beukes 2021b:3–4), Tullia van Aragona (ca. 1510–1556) en Moderate Fonte (1555–1592). Hoewel die eerste noemenswaardige vroulike denker vanuit die Middeleeue, Héloïse d'Argenteuil (ca. 1100–1164; vgl. Beukes 2019b:1–12), binne hierdie tydsraamwerk val, was sy nie ’n mistikus nie.

<sup>2</sup> Hoewel in hierdie artikel (soos in my werk elders) 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 as “manlik” na God te verwys nie, aangesien God in beide trajekte as “hoogste Man” ervaar en verinwendig word. In ooreenstemming met die gangbare verwysingskonvensies in Middeleeuse navorsing word vroulike denkers na die aanvanklike aanbod van voornaam, pleknaam (of “van”) en geboorte- en sterfdatum, slegs per voornaam aangedui. Tensy anders aangedui, is alle vertalings na Afrikaans my eie.

<sup>3</sup> Vir ’n oorsig oor die opkoms en ondergang van die begynse ordes (ook soms ongenuanseerd bedelordes genoem), sien Beukes 2020b:202). In kort kom dit daarop neer dat die begyne godsdienstige groepe in die Middeleeue was 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). 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. Tegnies het die begyne dus nie gebedel nie, maar hulle was vir hulle daaglikse onderhoud afhanklik van die barmhartigheid van die betrokke gemeenskap waarin hulle hul 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 middel van die 13de eeu was die meerderheid verpleegsters in Duitsland en Frankryk begyne. Begyne was egter sosiaal blootgestel. Juis omdat hierdie 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). 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. Marguerite se veroordeling en dramatiese teregstelling het in hierdie institusionele verbanning van die begyne ongetwyfeld 'n rol gespeel.

<sup>4</sup> Hoewel by verre die uitsondering, was daar wel manlike eksponente in beide trajekte: in wesensmistiek byvoorbeeld Meister Eckhart (ca. 1260–1328) en in liefdesmistiek byvoorbeeld Bernardus van Clairvaux (1090–1153); sien Beukes (2020a:I:399–408; 2020a:II:909–19). Die “geboorte” of “generering” van God “in die menslike siel” is een van Eckhart se mees kenmerkende leerstellinge. Die filosofiese ideaal van die mens se vergoddeliking berus op Eckhart se interpretasie van 'n Christelike transponering met verwysing na die inkarnasie van die vleesgeworde Woord: die mens kan “Goddelik” word, soos wat God mens geword het. Die proses van die reiniging van die siel, “losmaak van die wêreld” en die vereniging met die Een kan inderdaad as “mistiek” verstaan word, maar dan soos wat Eckhart daarop aandring, in die uitdruklik Pseudo-Dionisiese sin van 'n apofatese, andertalige en “stilwordende” teologie. Anders as die vroulike denkers in beide trajekte bied Eckhart nie 'n mistieke verslag van 'n individuele ervaring aan nie, maar 'n rasonele 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 deur daardie losmaking self *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. Die vroulike denkers sou ander weë vind om met God te verenig, waaronder hulle fokus op die verbokkeling van die vroulike liggaam en sakramentele herstel daarvan in die sielsmatige (wesensmisties) of erotiekmatige (liefdesmisties).

<sup>5</sup> Gegewe die lengte van verwysings na die *Corpus Dionysiacum* word dit per eindnota en nie in die hoofteks self nie, aangedui – sien dus Pseudo-Dionisius (1990: *De Divinis nominibus* I.4, 593A). Dionisius hou hom streng by sy Neoplatoniese bronne: 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 slegs in terme van negatiewe predikate oor God 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 stéeds ’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 wesenseenskap van God te negeer, beteken om God steeds as ’n gekonseptualiseerde objek te hanteer; hetsy enersyds in besit van of andersyds ontdaan van bepaalde wesenseenskappe. 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 deur terug te trek in stilwording. Dionisius se antwoord is dat ons wel oor God kan praat, in die sin dat ons God kan benoem 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 Synes, sonder dat God self Syn is” (Pseudo-Dionisius 1990: *De Divinis Nominibus* V.4, 817 C, 817 D).

<sup>6</sup> Pseudo-Dionisius (1990: *De Divinis Nominibus* I.3, 589AB); vgl. Rorem (1993:3–38).

<sup>7</sup> Pseudo-Dionisius (1990: *De Divinis Nominibus* I.4, 593C; I.4, 592CD); vgl. Rorem (1993:3–38) en Sheldon-Williams (1967:457–72).

<sup>8</sup> Pseudo-Dionisius (1990: *De Mystica Theologia* I.3, 10001 A; III.1, 1033C); vgl. Rorem (1993:7).

<sup>9</sup> Van hierdie eerbiediging van die apofaties-andertalige is Hildegard se “Hildegardismes” ’n goeie voorbeeld (Beukes 2019a:88).

<sup>10</sup> Hierdie hoogscholastiese interpretasie van mistiek as “afwykend” en “roekeloos-Dionisies” word selfs nog in die latere Middeleeue duidelik geïllustreer in die pogings van die veglustige kanselier van die Universiteit van Parys, Johannes Gersonius (1363–1429) om *Die geestelike bruloft* van die eerste outentieke eksponent van ’n Nederlandse mistiek, Jan van Ruusbroec (1293–1381), as kettery verklaar te kry (sien Beukes 2020f:7–11). Gersonius het uiteindelik nie daarin geslaag nie, maar het nietemin ’n stempel geplaas op sommige hoogscholastici se resepsie van die Dionisiese spoor in die sentrale en latere Middeleeue as ondermynend en kettters.

<sup>11</sup> By Pseudo-Dionisius se apofatiese teologie sou ook die opvolgende invloed van Johannes Skotus Eriugena (815–877) se provokatiewe en uiteindelik veroordeelde teologie vermeld kon word. Eriugena was die eerste Latynse vertaler van Dionisius se volledige oeuvre uit Grieks. Sy *Periphyseon*, ’n werk wat in 1210 finaal veroordeel en op die verbode indeks geplaas is op grond van wat beskou is as die ondermynende panteïsme daarin (sien Beukes 2021c:1–3), bestaan uit vyf volumes, hoewel Eriugena aanvanklik net vier volumes beplan het, wat hy wou laat ooreenstem met sy 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. Hoewel toegang tot die verbode teks uiteraard beperk was, figureer aspekte daarvan wel ooglopend in die mistieke trajekte van die sentrale Middeleeue, uitdruklik by Marguerite.

<sup>12</sup> Die mikrokosmiese tema by Maximus vind weerklank deur die vroulike mistiek in die sentrale Middeleeue, eksplisiet by Hildegard (Beukes 2019a:67; 87–8), Beatrijs (Van Put 2016:144–50) en Herrada Landsbergensis (ca. 1130–1191; Beukes 2021d:6).

<sup>13</sup> Richard van St Viktor was ’n Skot wat die klooster van Hugo (Beukes 2020h:265–70) te Saint-Viktor buite Parys in die middel-1140’s betree het, na Hugo se afsterwe in 1141. Hy het rondom 1158 onderhoof van die klooster geword en in 1162 hoofmonnik. Hy was Hugo se noudesette intellektuele opvolger, tot so ’n mate dat sy gangbare monnikenaam, St Victoris, aan die klooster ontleen is. In die Middeleeuse navorsing staan Hugo van Saint-Viktor normaalweg net as Hugo bekend, en Richard van Saint-Viktor bloot as St Victoris oftewel St Viktor.

<sup>14</sup> Vir ’n oorsig van die ontwikkeling en inhoud van Anselmus se ontologiese Godsbewys, sien Beukes (2020a:I:293–5).

<sup>15</sup> Hales is in Shropshire vanuit ’n vooraanstaande Engelse familie gebore. Sy aanvanklike studies by die Universiteit van Parys was in lettere, met spesialisering in filosofie, waarvan hy teen 1210 ’n magister was. Soos feitlik elke ander grootse denker in die skolastiese periodes het hy vanaf lettere dadelik na teologie beweeg om ook daar (teen 1220) tot magister te vorder. Hales het sy leerstoel ruim voor sy dood ontruim en aanbeveel dat Johannes van Rochelle (Beukes 2020a:I:599–604) hom sou opvolg. Met daardie vrywillige ontruiming en duidelike aanwysing vir ’n opvolger is die gebruik in Parys gevestig (wat vir eeue daarna nog gehandhaaf is) dat ’n Franciskaan die betrokke leerstoel sou vul. Sy bynaam, Doctor Irrefragabilis (“die onweerlegbare doktor”) het hy van pous Alexander IV (pous vanaf 1245 tot 1261) in die pouslike bul *De fontibus paradisi* ontvang, op grond van die oënskynlik onweerlegbare argumente in sy *Summa theologica*. Hales was in Parys gebonde aan die dekreet wat private en openbare studies en lesings van Aristoteles in Parys verbied het. Ten



einde aan die verbod op Aristoteliese lesings in Parys te voldoen, het hy by sy vroeëskolastiese voorgangers aansluiting gevind. Hales gebruik byvoorbeeld Richard van St Viktor se bewys van kontingensie en Hugo van St Viktor se argument dat die kennis van die siel behels dat die siel onbemiddeld verstaan dat dit 'n begin gehad het, terwyl hy by Augustinus (354–430) en noemenswaardig Anselmus se ontologiese bewyse vir die ewigheid van waarheid (God) aansluiting vind. Hales verwys ook breedvoerig na Pseudo-Dionisius ten einde nie beskuldig te kan word dat hy by die primêre tekste van Aristoteles vertoef het of hoofsaaklik daarby aansluiting gevind het nie (hoewel daar wel verwysings, waarvan die meerderheid krities en uiteraard afwysend, na Aristoteles in al Hales se werke te vinde is). Voorts was Hales die eerste Middeleeuse denker wat Petrus Lombardus (1095–1160) se *Sententiae in quatuor IV libris distinctae* as die primêre teks vir onderrig by die teologiese fakulteit in Parys voorgeskryf het. Dit was 'n gevolgryke besluit wat die inhoud van die teologiese kurrikulum by die meeste Europese universiteite vir nog die volgende twee eeue grondig bepaal het. Hales se langsewende bydrae is egter dat hy die eerste vertolker was van die soort inkarnasieteologie wat veral die Franciskaanse tradisie in die sentrale en latere Middeleeue gekenmerk het.

<sup>16</sup> Sawdy (1995:3–4) verwys onder andere na die toenemende godsdienstige en kulturele geweldheid van relieke (brokstukke van 'n groter geheelobjek) en die toename in stigmata-ervarings in die 12de en 13de eeue, waar 'n psigosomatiese reaksie op slegs een deel van die liggaam manifesteer. Hiervan is die stigmata-ervaring van die ietwat latere Dominikaanse non Katharina van Siena (1347–1380) steeds 'n goeie voorbeeld (Beukes 2021b:3). Op 1 April 1375 het Katharina se hande volgens betroubare getuies voor, in die middel en van agter begin bloei terwyl sy in die kerkgebou van Santa Christina gebid het. Die ontvangs van die stigmata het Katharina se invloed en profiel in die kerk en gemeenskap in Italië in die tweede helfte van die 14de eeu onmiddellik verhoog (vgl. Muessig 2012:5).

<sup>17</sup> Die prioritisering van die partikuliere sou eers weer grondig in Nietzscheaanse, postfenomenologiese en poststrukturalistiese trajekte in die 20ste eeu botvier, onder meer in die ideehistoriese ontledings van Michel Foucault (Beukes 2020i:3–5) en die negatiewe dialektiek van Theodor Adorno (Adorno 1980:55), saamgevat in Adorno se identiteitskritiese en inderdaad teenmoderne stelling: “Das Ganze ist das Unwahre.”

<sup>18</sup> Verwysend na die sentraal-Middeleeuse strafpraktyk (in onder andere Engeland vanaf 1283 opgelê vir halsmisdade, in besonder hoogverraad), waar die terdoodveroordeelde se liggaam brutaal in vier verdeel is nadat sekere dele van die liggaam (veral borste en genitalieë) afgesny of uitgehaal is (by uitstek ingewande), met die veroordeelde nog by sy of haar bewussyn en gedwing is om 'n laaste keer na die eie liggaamsfragment te kyk, waarna die arms en bene van die veroordeelde aan vier perde vasgemaak is wat op 'n gegewe oomblik in verskillende rigtings gejaag is om die liggaam letterlik in vier te skeur.

<sup>19</sup> Vir 'n verantwoording van die gebruik van hierdie latinistiese term in Afrikaans, asook 'n uiteensetting van die betekenis daarvan, sien Beukes (2019a:98–9, eindnota 9).

<sup>20</sup> Trouens, Higley (2007:161–88) lys 1 012 sodanige (bykans andertalige) neologismes van Hildegard wat nie Duits of Latyn is nie, maar inderdaad 'n soort “binnetaal” vir slegs ingewydes – wat Higley Hildegard se “unknown language” noem. Ek het egter reeds 'n motivering aangebied waarom dit eenvoudiger is om bloot van “Hildegardismes” te praat (Beukes 2019a:100–1, eindnota 16). Hildegard se hiperspesifisering van selfs 'n enkele

liggaamsdeel (byvoorbeeld van die penis as *creueniz*, van die ontblote kop van die penis as *lizia*, en van die skag van die penis as *amzglizia*) is 'n duidelike voorbeeld van liggaamsfragmentering in die 12de eeu wat ook vir die manlike liggaam gegeld het.

<sup>21</sup> Die toename in introversie seksualiteit en langtermyn- intieme verbintnisse tussen vroue in die 12de en 13de eeue kan as deel van hierdie verset aangemerkt word (vgl. Beukes 2020e:3–8).

<sup>22</sup> Dit geld naas Ibn Sina ook vir Alkindi (d. ca. AH [*Anno Hegirae*] 256 / ca. 801 – ca. 870), Alrazi (d. ca. AH313 / ca. 865 – ca. 925) en Isak Israeli (ca. 855 – ca. 955, 'n Joodse denker wat in Arabiese geskryf het); sien Beukes (2018b:514–38).

<sup>23</sup> Hoewel die opvatting van manlike ejakulaat as die “suiwerste liggaamlike substansie” natuurlik vanuit 'n bepaalde kultuur-ideologiese hoek vertrek neem, is Ibn Sina se herleiding van die produksie van manlike ejakulaat na die lewer (terwyl die rol van die prostaat en testikels algeheel verbygegaan word) nie onlogies nie, gegewe sy empiriese waarnemings rondom die korrelasie tussen manlike libido en gesonde lewerfunksies, onder meer daarin waargeneem dat alkoholvergiftiging of blote dronkenskap ereksievermoë en kwantitatiewe ejakulaat drasties beïnvloed, asook die afname in manlike libido by die veroudering van die liggaam en juis (wat veronderstel is) die entropiese afname in die liggaam se interne suiweringsvermoë (sien daarby Jacquart en Thomasset 1985:60).

<sup>24</sup> Die naaste wat Ibn Sina daaraan sou kom om 'n rol aan die uitwendige vroulike geslagsdele ter bereiking van vroulike orgasme toe te ken, is te vind in Volume 3 van *Liber canonis* waar hy die opwekkingsfunksies van die klitoris ondersoek (met verwysing na swelling en verhoogde bloedvloei), wat egter dadelik onderspeel word deur verwysing na die klitoris as 'n “pseudopenis” (in Latyn vertaal as *virgam* en soms *tentiginem*, van die Griekse [Aristoteliese] *klytorida*, waaraan die obscene werkwoord *klytoridein*, “om wellustig aan te raak”, ontleen is). Ibn Sina se tydgenoot Al-Zahrawi (936–1013; gelatiniseerd Albucasis), waarskynlik die eerste anorektale spesialis in Arabiese geneeskunde, het die libidinale opwekkingsfunksie van die klitoris anatomies egter deegliker verken (met die opmerking dat die betrokke liggaamsdeel “wel deur anatomiste verwaarloos word”), maar tog wel ook tot die reduksionistiese slotsom gekom dat “hierdie vreemde anatomiese partikel” as funksioneel in introversie seksuele kontekste geag kan word slegs deurdit 'n “vreemde vorm van penetrasie” en tribadisme tussen vroue bemoontlik (Borris 2004:113). Hierdie anatomiese reduksionisme is ten minste tot nog in die 17de eeu gehandhaaf, soos sigbaar nog in Bartholin se beroemde anatomiese handboek (Borris 2004:113).

<sup>25</sup> Die subtiele verskille tussen manlike en vroulike heupbene was teen die 11de eeu reeds merkwaardig goed in Arabiese geneeskunde gedokumenteer (Borris 2004:112).

<sup>26</sup> Die kerklik-tegniese definisie van “natuurlike” of “rasionele” geslagsgemeenskap (die kloosterhervormer Petrus Damianus [1007–1072] se unieke begrip; sien Beukes 2019d:3–4) was teen die helfte van die 11de eeu rigied geformuleer (vgl. Foucault 1978:18,58): Natuurlike of rasonale geslagsgemeenskap kon slegs tussen 'n volwasse man en 'n volwasse vrou plaasvind; slegs binne die eg; slegs met die oog op die opsetlike verwekking van 'n vrug; met geen ejakulasie buite die vagina (oftewel *onanisme*; sien Foucault 1968:30) nie, op grond van hierdie uitdruklike oogmerk tot voortplanting; met geen gesig- of oogkontak nie (vaginale toegang dus slegs van agter of met die vrou se gesig volledig buite sig, verdonkerd

of versluierd); met slegs genitaal-genitale en geen oraal-genitale of genitaal-anale kontak nie. Daarby is masturbasie, manlik en vroulik, wedersyds of solitêr, reeds vanaf die 10de eeu as 'n ernstige sonde gereken en moes dit in 'n buitengewone bieg, naas die verpligte jaarlikse biegafligging, hanteer word (Foucault 1978:28, 42). Rigied soos hierdie kerklike voorskrifte was, is dit in sowel heteroseksuele as selfdegeslagkontekste nie juis plegtig nagekom nie. Vanaf die vroeë 12de eeu is dit trouens effektief geïgnoreer (vgl. Beukes 2020e:4–9).

<sup>27</sup> Indien masturbasie wel plaasgevind het tydens hierdie mistieke belewenisse, word dit op geen plek in die tersaaklike tekste aldus vermeld nie: “Wanneer hierdie gedrewe sielsgerigtheid 'n somatiesse reaksie ontlok, het dit in 'n oorgawe uitgemond wat so intens was dat niks verder begeer of gedoen kon word nie” (Baldwin 1994:129; vgl. Sauer 2103:131–2).

<sup>28</sup> Vir 'n uiteensetting van die verskille tussen die 11de en 12de eeue ten opsigte van progressiewe kulturele verdraagsaamheid in die 12de eeu, sien Beukes (2020e:3–6); vir 'n verduideliking van die verskil tussen simplekse (enkelterm-) en komplekse (meervoudige-terme-) taboes, en die verskil tussen die transgressiewe en transenderende oorstyging van sodanige simplekse en komplekse taboes, sien Beukes (2020e:5–6). Die subjektiwiteitsverstaan van die gefragmenteerde liggaam in sentraal-Middeleeuse vroulike mistiek dui duidelik op 'n komplekse of meervoudige taboe wat transenderend oorstyg is – dit wil sê, op 'n sistematiese teengaan van die taboe (in hierdie geval “openbare vroulike orgasme”) wat nietemin diskreet en onderbeklemtoond plaasgevind het.

<sup>29</sup> Hadewijch van Antwerpen was 'n Vlaamse begyn uit die 13de eeu. In haar oorleefde, geredigeerde en vertaalde korpus (Hadewijch 1980) word min biografiese inligting oorgedra, maar ten minste blyk die volgende gegewens daaruit duidelik: By haar moeder het sy die basiese grondslae van Latynse grammatika en die inhoud van die Latynse Psalms geleer. Na 'n jaar se opvoeding by 'n skool wat in die inleiding tot die liberale lettere gespesialiseer het, kon sy 'n kloosterskool (waarskynlik by die Cistersensiërs se abdy van Florival in België) betree, waar sy sistematies in die sewe liberale lettere (die *trivium* [grammatika, retoriek en logika] en die *quadrivium* [wiskunde, meetkunde, astronomie en musiek]) onderrig is. In haar gedigte verwys sy gereeld na hierdie kurrikulum en die magistri wat haar opgevoed het. 'n Grondige vertrouwdheid met Latyn, die stelreëls van logika, algebra, musiekteorie, verstegniek, korrespondensietegniek (*ars dictaminis*, aangesien handgeskrewe briewe die enigste vorm van nienabye kommunikasie was) en vlot bedrewenheid in Vlaams, Nederlands en Frans stempel 'n kwaliteit- akademiese opvoeding wat betreklik min jong vroue in die 13de eeu, selfs vanuit die hoër adel, beskore was.

<sup>30</sup> Tematies nou verbonde aan Hadewijch se liefdesmistieke Pinkstervisioen, kan ook verwys word na “intense begeerte” en 'n “smeltende fragmentering van die liggaam” in 'n ekstatisiese visioen van die latere Duitse kluisenaarsnon, Dorothea von Montau (1347–1394; Marienwerder 1997:184; vgl. Sauer 2013:142[e.n.44]; my kursivering): “Haar siel, haar vlees, haar *gebeente* het gesmelt vanuit die intense begeerte wat vanaf haar siel na *elke deel van haar liggaam en elke been in haar liggaam* oorgespoel het.”

<sup>31</sup> Beatrijs van Nazareth was 'n Cistersensiër-non en abdis van die klooster in Nazareth naby Lier in Brabant in die 13de eeu (sien Van Put 2016:143–50; Arblaster en Faesen 2012:297–323; 2013:41–88).

<sup>32</sup> Gegewe die uitdagings daaraan verbonde om Hildegard se komplekse formulerings in Latyn semanties verantwoordelik te vertaal, word die Latynse teks hierby verskaf: “Luxuria [...] quasi formam mulieris habebat, et supra dextrum latus suum jacebat, ac crura dus incurvando ad se contraxerat, velut homo qui in lecto suo otiose discumbit. Crines autem ejus ut flammae ignis fuerunt, et oculi ejus albi [...] et alba calceamenta in pedibus habebat, quae tam lubrica erant, quod nec incedere, nec stare per illa poterat. Et ex ore suo quemdam anhelitum et quamdam venenosam spumam emisit, ac dextro ubere quasi catulum canis lactabat, sinistro autem velut viperam, et manibus flores arborum et herbarum decerpit, ac odorem illorum naribus cepit. Ipsa quoque alai indumenta non habuit, sed tota ignea fuit, et ardore suo omnia sibi adjacentia sicut fenum arefecit” (Hildegard 1995:VMIII21). Die dubbele ommekeer van die kleur wit en die louterende effek van vuur, asook die beelde van vlamme hare en skaamhare, giftige spoeg, gediertes wat aan haar soog, die dekadensie van ’n soet reuk en die figuur se gloeiende liggaam werk alles mee tot ’n dialektiese aanbod tussen seksuele prikkeling en prikkelbaarheid en gelyktydig daarmee die algehele dekadensie wat dit vergesel. *Castitas* is daarom juis ’n deug wat met proaktiewe waaksaamheid geassosieer moet word: Juis vanweë die aanloklike dog uiteindelik vernietigende elemente in *luxuria* moet dit as ’n slinks-inversiewe, giftige perversie begryp word wat slegs vanuit ’n bewustelike en juis *vooraf* keuse daarteen ondermyn kan word. Die alternatief is om self ’n hond of slang te word wat teen haar borste nestel – en by die aanraak van haar hare en skaamhare te verbrand en by die soen van haar mond tot die dood vergiftig te word. Dit is juis die alternatief – verbranding, vergiftiging en die ewige dood – wat Hildegard se etiek en erotiek binne die groter konteks van skuldbelydenis plaas.

Vertalingsnota: *crines* (nominatief meervoud van *crinis*, ml. ekv. 3) is as “hare en skaamhare” vertaal, aangesien die meervoud, die posisie van die figuur en die seksuele aanwysings binne die visioen so ’n vertaling aanmoedig; *flores arborum et herbarum* is ter wille van leesbaarheid nie as “blomme van bome en kruie/gras” vertaal nie, maar slegs as “blomme”.

<sup>33</sup> In die latere *Causae et Curae* (Hildegard 1903) word die erotiese kwaliteit van Hildegard se mistiek verruim. Hoewel enkeledele van die liggaam nie hier beklemtoon word nie, is daar wel ’n aksentplasing op die ervaring van die sintuie binne ’n eroties-mistieke konteks. So stel Hildegard (1903:70,76) die volgende twee passasies aanvanklik saaklik in die Latynse vernakulêr en daarna hoogs eksplisiet deur middel van Hildegardismes: “Daar is mans met besondere viriliteit, terwyl hulle ook slim is [...] hulle gelaatskleur is rooierig, asof hulle bloos, net soos in sommige skilderye, waar mans in ’n rooi, koorserige waas gehul is [...] daar is ’n wind wat deur hierdie soort man se lendene waai, hoewel meer vuurwind as suiwer wind, en hierdie vuurwind het twee tabernakels, waarin dit blaas soos deur ’n skoorsteen. Hierdie twee tabernakels is weerskante van die stam, wat al die krag van die man omsluit, net soos twee waghuisse langs ’n wagtoring. Wanneer die twee tabernakels die stam omsluit, versterk hulle die stam en rig dit op, sodat dit dapper en korrek gelyk is – en dan ontvang die tabernakels daardie vuurwind, trek dit na binne en stoot dit weer uit, soos twee blaasbalke ’n vuur stook. Wanneer die twee tabernakels die skag opgewek het in die volkome manlikheid daarvan, trek dit die stam braaf na binne en hou dit daar; dalk later kan daardie stam tot ’n vrug bloei” (“Quidam autem masculi sunt, qui viriles existunt, et hi cerebrum forte et spissum habent [...] Et color faciei eorum aliquantum rubicundus velut in quibusdam imaginibus videtur, qui robeo colore colorantur [...] Ventus quoque, qui in lumbis eorum est, magis igneus quam ventosus est; qui duo tabernacula sibi subdita habet, in quae flat ut in follem. Et haec tabernacula stirpem omnium virium hominis circumdant et ei in adiutorium

sunt, ut aliqua parva aedificia iuxta turrim posita, quae illum defendunt, ac ideo duo sunt, ut tant fortius praedictam stirpem circumdent et solident ac teneant, et ut tanto fortius et aptius praefatum ventum excipiant et ad se trahant, et ut aequaliter eum emittant, velut duo folles, qui aequaliter flant in ignem. Unde etiam cum eandem stirpem in virtute sua erigunt, eam fortiter tenent, et ita eadem stirps frondet in prolem”; Hildegard 1903:70). Dieselfde soort beskrywings van ’n mistieke refleksie oor vroulike seksualiteit word in verskeie ander passasies aangetref, byvoorbeeld: “Plesier in ’n vrou kan voorts vergelyk word met die son wat sorgsaam, sag en aanhoudend die aarde met die hitte daarvan vul, sodat die aarde kan vrugte dra – maar nie met meer hitte in die konstantheid daarvan as wat nodig is nie, aangesien dit dan die vrugte eerder sal vernietig as produseer. Net so is plesier in ’n vrou iets wat sorgsaam en sag en weliswaar aanhoudend moet wees, sonder om haar seer te maak, sodat sy genoeg hitte het om vrugte te verwek en voort te bring [...] wanneer plesier in ’n vrou opstoot, is dit ligter in haar as in ’n man” (“Delectatio autem in muliere soli comparatur, quae blande et leniter et assidue terram calore suo perfundit, ut fructus proferat, quia si eam acrius in assiduitate incenderet, fructus magis laederet quam eos produceret. Ita etiam et delectatio in muliere blande et leniter sed tamen assidue colorem habet, ut prolem concipiat et pariat [...] cum enim delectatio in muliere surgit, levior in ea est quam in viro”; Hildegard 1903:76).

<sup>34</sup> Verwysings na *Das fließende Licht der Gottheit* (Mechthild 1980) word per volume, hoofstuk en bladsynommer aangedui.

<sup>35</sup> Die verwysings na *Liber celestis revelaconium* geskied per jaar van die Morris-redigering (Birgitta 2006, 2008), gevolg deur die volumenummer, hoofstuknummer en bladsyverwysing: “Ille talis videtur hominibus quasi homo bene ornatus, fortis et decorus et in pugna domini sui strenuus sed, amota galea a capite eius, est abhominabilis ac videndum et inutilis ad operandum. Apparet enim cerebrum eius nudum. Aures habet in fronte, oculos in occipite. Nasus eius absiscus est. Gene eius ex toto contracte quasi hominis mortui. Maxilla eius ex dextera parte cum faucibus et dimidietate labii toto deciderat, ita quod nichil ex edextera parte remanent nisi guttur solum, quod nudum apparet. Pectus eius plenum est vermibus scaturientibus, brachia eius quasi duo serpentes. Cor impletum est pessimo scorpione, dorsum eius velut combustus carbo. Intestina eius sunt fetentia et corrupta quasi caro habundans sanie, pedes eius mortui et inutiles ad incedendum.” (My semantiese vertaling in die hoofteks; Birgitta 2006:I:23:89–91.)

<sup>36</sup> Vergelyk *Liber celestis revelaconium* IV (Birgitta 2008): 27:3, “Oor die reg van troonopvolging in ’n land”; 34:5, “Petrus se klaaglied oor Rome”; 44:10, “Rome se verval”; 54:16, “Vergrype in Rome”; 78:33, “Die klaaglike toestand van Rome en haar ampsdraers”; 95:48, “’n Koning moet God bo alles eer of sy koninkryk sal verdeel word”, 95:49, “Vanaf twee kansels klink die aandrang by die pous om die kerk te hervorm”; 184:104, “Die konings van Engeland en Frankryk is soos twee roofdiere”; 186:105, “’n Voorstel vir vrede tussen Engeland en Frankryk”; en 195:111, “Kerkreg, keiserlike reg en gemene reg”.

<sup>37</sup> Nederlands, Vlaams en Afrikaans het grammatikaal heelwat met Middelenegels gemeen. Vir hierdie taalgerebruikers behoort Middelenegels daarom nie ontoeganklik te wees nie en kan met die onvertaalde en verwysde aanhaling uit die Middelenegelse teks van *Showings* (Juliana van Norwich 1978) volstaan word.