

# 'n Bespreking van sekere teïsties-mistieke kenmerke na aanleiding van uitgesoekte gedigte uit *Jerusalem tot Johannesburg* deur I.L. de Villiers

Elizabeth van der Berg

---

Elizabeth van der Berg, onafhanklike navorser

---

## *Opsomming*

Die doel van hierdie artikel is om mistieke aspekte in vyf gedigte uit *Jerusalem tot Johannesburg* te identifiseer en breedvoerig te bespreek. Die artikel beperk sigself bewustelik en berekend slegs tot 'n teïstiese denkruiimte met die besef dat daar ruimer sienings van die mistieke is.

Eerstens word daar lig gewerp op die teïstiese mistieke, wat oor die algemeen as onbevatlik en moeilik definieerbaar beskou word. Daar word ook aandag gegee aan enkele kundiges se omskrywings van dié begrip. Daar word dan vlugtig gekyk na die aard van mistieke poësie en mistieke taal. Omdat die mistieke belewenis as onuitspreeklik ervaar word, is dit geen maklike taak vir die digter om dit te verwoord nie, en hy moet van sekere literêre strategieë gebruik maak om uitdrukking daaraan te gee. Hierdie tegnieke en stylfigure word onder die loep geneem.

Hierna word die stand van die Afrikaanse mistieke poëtiese tradisie oorsigtelik bekyk en daarop gewys dat hoewel daar 'n betreklik skaars oes gedigte bestaan wat as misties beskryf kan word, daar van die vroegste tye af in die Afrikaanse skryfwerk wel bewyse van mistieke bewustheid is. Die akademiese korpus oor hierdie genre is ook gering, en hierdie artikel beoog om dit aan te vul.

Die fokus val vervolgens op De Villiers wat, volgens Daniel Hugo, naas Sheila Cussons ons beste mistieke digter is. Daar word tot die slotsom gekom dat De Villiers 'n onprotestantse aanvoeling vir die mistieke gehad het, en eie aan mistici 'n afkeer van dogma ervaar het.

Die gedigte word laastens ontleed en geïnterpreteer en die verskeie mistieke aspekte wat hieruit na vore kom, word bespreek en in die raamwerk van die algemene mistieke teorie geplaas.

**Trefwoorde:** Afrikaanse poësie; I.L. de Villiers; *Jerusalem tot Johannesburg*; mistiek; mistieke poësie

### *Abstract*

#### **A discussion of certain theistic mystical characteristics with reference to selected poems from *Jerusalem tot Johannesburg* by I.L. de Villiers**

The objective of this article is to highlight and discuss certain characteristic theistic mystical aspects with reference to five poems from De Villiers's anthology, *Jerusalem tot Johannesburg*. De Villiers was a minister in the Dutch Reformed Church, consequently the study is restricted to theistic mysticism.

Within the scope of this article, it is possible to focus only briefly on the concept of mysticism. The word *mysticism* is etymologically derived from the Greek word *mustérion*, which is related to *mystes*. As a noun, *mustérion* was used to refer to an initiate of a secret cult or mystery religion.

According to William James (2014:413), a 20th-century psychologist who did pioneering work on mysticism:

There is a verge of the mind which these things haunt; and whispers therefrom mingle with the operations of our understanding, even as the waters of the infinite ocean send their waves to break among the pebbles that lie upon our shores.

The consensus is that the concept *mysticism* is largely incomprehensible and escapes rigid categorisation and definitions. The mystical experience may be merely an awareness of God's presence, or an intense ecstatic sense of being one with the divine.

Notwithstanding, a few of these definitions are quoted, for instance, the following by Carmody and Carmody (1996:10): "a direct experience of ultimate reality".

Mystical poetry, as well as the particular poetic language utilised by authors to articulate their mystical experiences, is then examined. It is important to note that other than religious poetry, mystical poetry does not merely "talk" about religion and is not a medium for dogmatic expression. On the contrary, it is about the poet's own personal perceptions and experiences, and the greatest challenge the mystic / poet faces, is to have to rely on language with its inadequacies to express the divine domain.

However, according to a great number of studies, a special affinity exists between mysticism and poetry, and poetry enables poets to express their transcendental experiences to a certain extent. As in poetry, mysticism requires innovative speech to reveal hidden aspects of the experience, which creates a challenge for the poet. Various literary strategies such as apophatic discourse, paradoxes, metaphors, hyperbole, and other tropes are used in order to convey something of the ineffable.

In the following section the mystical tradition in Afrikaans poetry is briefly discussed. Although there is no shortage of religious poetry in Afrikaans, this is not the case regarding mystical

poetry. It can be attributed to the fact that the mystical phenomenon has not traditionally been part of the Protestant Calvinistic faith with which most Afrikaans-speaking people identify.

Having said that, the first Afrikaans example of mystical pietism can be found as early as the 1800s in diaries and journals of Trek Boer farmers' wives who apparently practised mystical contemplation.

Academic works on Afrikaans mystical poetry comprise mainly Olivier's D.Litt. dissertation of 1985 which deals with mystical poetry as far back as the 1920s, and Van der Berg's Ph.D. dissertation of 2019 which covers the more contemporary mystical poetry. One of the conclusions of the last-mentioned study was that the mystical tendency in Afrikaans poetry is being continued. Furthermore, it is clear that poets have developed an interest in mystical traditions beyond the Protestant Calvinist religion, as for example the Roman Catholic and Eastern Orthodox religions and Shamanism. Besides this, certain poems demonstrate a distinctive view of and approach to the divine, detached from any church affiliation. This article hopefully contributes to the academic corpus on mystical Afrikaans poetry.

Biographical details of the poet, I.L. de Villiers (1936–2009), are subsequently presented. He was a Dutch Reformed minister but also held secular positions. He was editor of the women's magazine *Sarie*, and afterwards, even more controversial for a clergyman, chief editor of the Sunday newspaper *Rapport*. Moreover, he was the author of numerous articles and essays in various newspapers, journals and prose anthologies, but is remembered especially for his poetry.

Although faith is the central theme of his work, according to De Villiers himself, he is not a conventional religious poet, and he describes himself as cynical, and having an alternative kind of faith.

*Jerusalem tot Johannesburg* from which the analysed poems were selected, was his 35th publication and appeared in 2005, 27 years after his previous collection of poetry. This was awarded with the M-Net Prize for Poetry in 2006.

Joan Hambidge describes the anthology as excellent; and Henning Snyman regards these ironic, mystical, matured, and pure verses as a culmination of De Villiers's works. On the Protea Bookshop web page this poetry is described as mystical, expressing an interwovenness between man and God throughout the poems.

Hugo describes this poetry as a fresh breeze during a stifling time of dogma in the Dutch Reformed Church. He also points out that De Villiers had a non-protestant sense for that which is mystical as well as for Roman Catholic liturgy. Alongside Sheila Cussons, Hugo regards De Villiers as the best mystical Afrikaans poet.

The title, *Jerusalem tot Johannesburg*, expresses the Platonic idea of a dualistic world, as is also contained in John 17:14: "[...] and the world hated them, because they do not belong to the world, just as I do not belong to the world". The paradoxical is one of the main characteristics of mysticism and mystical texts with "Jerusalem" being symbol of the sacred domain, and "Johannesburg" symbolizing worldly existence. In "Pa se stad" from this anthology, the poet for instance refers to himself as a stranger in Johannesburg.

The five poems are subsequently analysed and discussed with a focus on the mystical aspects. The various strategies which were employed in order to express the perceptions and experiences of the divine are highlighted. The conclusion is reached that although no ecstatic mystical encounter is described, these poems deal with man's intense awareness of God, his effort to comprehend the divine, and his realisation of the brokenness of this worldly existence. Importantly, it is exactly this that allows him to experience God's blessings. These verses indeed demonstrate that De Villiers had a sense and an awareness of God's mystical presence in this life on earth.

**Keywords:** Afrikaans poetry; I.L. de Villiers; *Jerusalem tot Johannesburg*; mystical poetry; mysticism

## 1. Inleiding

Hierdie artikel het ten doel om 'n aantal kenmerkende mistieke aspekte aan die lig te bring en te bespreek, na aanleiding van vyf gedigte uit *Jerusalem tot Johannesburg*. Aangesien dit hier oor die teïstiese mistieke gaan, beperk die artikel sigself slegs daartoe. Wat die mistieke is, en hoe digters te werk gaan om hul mistieke belewenisse te verwoord, wat soos algemeen aanvaar word, onbevatlik is, word kortliks bekyk. Daarna volg 'n beknopte oorsig oor die mistieke tradisie in die Afrikaanse poësie. Biografiese besonderhede oor De Villiers wat, volgens Daniel Hugo, naas Sheila Cussons ons beste mistieke digter is, word bekyk, waarna die gedigte ontleed en geïnterpreteer word. Verskeie mistieke aspekte wat na vore kom, word bespreek en in die raamwerk van die algemene mistieke kenmerke geplaas.

## 2. Die mistieke

Binne die bestek van hierdie artikel is dit nie moontlik om dié begrip omvattend te bespreek nie, en sal daar volstaan moet word met enkele inleidende gedagtes. In die ontledings hier onder word daar egter meer breedvoerig hieraan aandag gegee namate mistieke aspekte soos in die gedigte vervat, na vore kom.

Die begrip *mistieke* is etimologies afgelei van die Griekse woord *mustérion*, wat verwant is aan *mystes*. As 'n naamwoord is *mustérion* gebruik om te verwys na 'n ingewyde van 'n geheime kultus of misterie-godsdiens (Greer en Moberg 2000:100).

Die mistieke wat grotendeels 'n onbevatlike begrip is, is volgens Hayes (1997:574) nie 'n volledig uitgebreide, filosofiese stelsel nie:

It is, instead, a loosely organized collection of premises, held to be self-evident. The evidence comes from experience; which is to say, the foundation of all categorical concepts is believed to be simple, unsophisticated experience.

Sy sê verder dat dit om hierdie rede is dat die mistieke altyd, in sy mees basiese vorm, oor direkte beleving gaan.

In sy twee-volume-verhandeling, *De mystica theologia*, I.28.4–7 beklemtoon die laat-Middeleeuse teoloog, Jean de Gerson (1958:72), ook die ervaringsaspek in sy klassieke definisie:

Mistieke teologie is 'n ervaringskennis van God wat bekom word deur verenigde liefde te omhels (*theologia mystica est cognitio experimentalis habita de Deo per amoris unitive complexum*). (my vertaling)

Olivier (2013) in sy bespreking oor die mistieke binne die Afrikaanse tradisie meen dat die begrip uiteenlopende definisies het, maar wesenlik omskryf kan word as die herkenning van en die ontmoeting en vereniging met die goddelike.

Kannemeyer (1973:166) omskryf die mistiek as “gemeenskap met God waardeur hy die aardse dinge sien as simbole in 'n bo-wêreldse glans”; en Inge (1921:237) meen: “Mysticism is the habit of the mind which discerns the spiritual in common things”.

Andrew Murray (1828–1917), NG predikant wat oor ses dekades van die bekendste gemeentes in Suid-Afrika bedien het, het in Skotland studeer waar hy in 'n mistieke spiritualiteit gevorm is. Vir hom is goddelike teenwoordigheid 'n kernaspek van die mistiek (Murray 1893:xxv–xxvi).

Volgens William James (2014:413), 'n 20ste-eeuse sielkundige wat baanbrekerswerk oor die mistiek gedoen het, kan mistici se belewenisse en insigte nie maklik geklassifiseer of gedefinieer word nie. Sy siening daarvan is soos volg:

There is a verge of the mind which these things haunt; and whispers therefrom mingle with the operations of our understanding, even as the waters of the infinite ocean send their waves to break among the pebbles that lie upon our shores.

Uit bostaande definisies en sienings is dit dus duidelik dat mistieke ervarings rigiede kategorisering en definisies ontglip en oor 'n wye spektrum kan plaasvind – van slegs 'n bewuswording van God se teenwoordigheid, tot 'n intense eenwordingsbelewing wat Carmody en Carmody (1996:10) só definieer: “a direct experience of ultimate reality”.

## **2.1 Mistieke poësie en taalgebruik**

Soos in die vorige onderafdeling, word daar eweneens hier vlugtig gekyk na wat as mistieke poësie beskou kan word. In die ontledings hier onder, word die mistieke aspekte wat aan die lig kom, bespreek.

Basies handel mistieke poësie oor die deel van oomblikke, gevoelens en idees op 'n manier wat die heilige of misterieuse en alledaagse, wêreldse aspekte van ons lewens en verbeelding in 'n paradoksale geheel saamweef.

Talle studies toon aan dat 'n besondere verwantskap tussen die mistieke en poësie bestaan en dat poësie dit vir die mistikus moontlik maak om sy transendente ervaring uit te druk. Vir Olivier (1985:9) is die ooreenkomste tussen die poësie en die mistiek onder andere die uitstyg van die intuïsie of aanvoeling bo die rede, die groter insig in die verband of samehang tussen die dinge, die uitreik na tydloosheid en die losmaak van plekgebondenheid in 'n soort onttrekkingsimptoom.

Mistieke bewustheid word volgens Embley (1974:274) meer grafies en roerend in poësie as in prosa voorgestel, omdat poësie doelbewus metafore benut om 'n beeld te skep wat onskeibaar van die emosie is.

Aalders (1928:318) wys daarop dat mistici dikwels digters is,

dat mystiek en esthetica samengaan, dat de mystiek so dikwyls beelden gebruik, hetzij dat aan de sfeer der natuur of der kunst ontleend, om haar stemmingen en voorstellingen uit te drukken.

Volgens Shelley (1962:228):

the poet [...] beholds the future in the present and participates  
in the eternal, the infinite and the one; as far as relates  
to his conception, time and place and number are not.

Anders as “godsdienstige poësie”, praat mistieke poësie nie bloot oor godsdiens nie, en is nie 'n medium vir dogmatiese stellings nie. Inteendeel, dit gaan oor die mistikus / digter se eie, persoonlike gewaarwordings en ervarings.

Op grond van sy navorsing oor mistieke gedigte uit die Westerse Christelike tradisie, kom Olivier (1985:278) tot die gevolgtrekking dat die belangrikste element van mistieke taal, of wat hy die kode van die mistieke noem, die teenstelling van die twee werklikhede is – die fisiese empiriese domein en die domein van die goddelike, die “Ander”. Die grootste uitdaging vir die mistikusdigter is om die domein van die goddelike uit te druk deur middel van taal wat met die beperkinge daarvan, deel van die aardse werklikheid is.

Op grond van die ontoereikendheid van mistieke taal, noem Hatab (1982:62) dit “sacrificial language” en voer aan dat dit hierdie selfopofferende, beperkende eienskap van mistieke taal is wat die opoffering van ego-bewustheid in die mistieke belewenis weerspieël. Vergelyk in hierdie opsig die Soefi-opvatting van die ego wat afgelê moet word ten einde goddelike vereniging te bereik. In hierdie sin stem mistieke taal met die mistieke belewenis ooreen.

Die buitengewone, sonderlinge taalvorme van mistieke diskoers om sonderlinge belewenisse voor te stel, word deur Hatab (1982:63) beklemtoon. Hy voer aan dat in die mistieke, nie slegs belewenis nie, maar ook taal verdiep word, en die gevolg is 'n konflik met wat hy die “surfaces” van gewone alledaagse taal noem. Met betrekking tot alledaagse familiariteit, benodig die mistieke vernuwende spraak om die tot-hier-toe verborge aspekte van die ervaring te onthul, en dit skep 'n kreatiewe uitdaging.

Taal moet vernietig en herskep word ten einde die goddelike te kan uitbeeld. Allerlei literêre tegnieke soos apofatiese diskoers, paradokse, metafore, hiperbool en ander stylfigure word benut ten einde iets van die onbeskryflike te probeer oordra.

Volgens Nelson (1976:26) is mistieke literatuur ontsaglik verhewe, ontroerend en

is also a way of art that is able to gather the forms and concerns of a particular time or place or individual, and express itself in them even as it lends them profound substance.

Daar blyk konsensus te wees oor die volgende drie beginsels wat kardinaal is om die onuitspreeklike via taal te benader: negatiewe teologie, die gebruik van paradokse, en deur middel van analogie en metaforiek (Minnaar 2000:264).

## 2.2. *Mistieke tradisie in Afrikaanse poësie*

Hoewel daar nie 'n tekort aan godsdienstige gedigte in Afrikaans is nie, is dit nie die geval met betrekking tot mistieke poësie nie. Die rede daarvoor is dat die mistieke nie wesenlik deel vorm nie van die Protestantse Calvinistiese Christelike geloof waarby die groot meerderheid godsdienstige Afrikaanssprekendes hulle tradisioneel skaar. Hoewel daar dus 'n betreklik beskeie oes mistieke poësie in Afrikaans is, is daar van vroeg af tekens daarvan in die Afrikaanse poësie (Van der Berg 2019:278).

Olivier (1985) wys daarop dat die eerste Afrikaanse voorbeeld van mistieke piëtisme reeds in die vroeë 1800's in dagboeke en gedenkbundels van trekboervroue soos Catharina van Lier te bespeur is. Dit blyk dat hulle mistieke kontemplasie beoefen het en ekstatische belewenisse ervaar het.

Wat Afrikaanse mistieke poësie betref, identifiseer Olivier in sy D.Litt.-proefskrif van 1985, "Mistiek in die Afrikaanse poësie", gedigte met mistieke elemente, waarvan sommige voorbeelde so ver terug as die 1920's dateer. Hy toon mistieke trekke in die Afrikaanse digkuns aan deur middel van ontledings en interpretasies van werke van Jan F.E. Celliers, Totius, C. Louis Leipoldt, C.M. van den Heever, W.E.G. Louw, N.P. Van Wyk Louw, D.J. Opperman, Ernst van Heerden, Pirow Bekker, Breyten Breytenbach en Sheila Cussons.

Van der Berg behandel meer eietydse Afrikaanse mistieke poësie in haar Ph.D.-proefskrif van 2019, "Performatiwiteit van taalgebruik en verstegniek in die mistieke digkuns van Jalāl al-Dīn Muhammad Rūmī, asook in die werk van geselekteerde Afrikaanse digters: 'n vergelykende studie". Die volgende digters (uit die periode 1978 tot 2017) se werk word ontleed en geïnterpreteer: Sheila Cussons, T.T. Cloete, M.M. Walters, I.L. de Villiers, Cas Vos, C.A. Anthonissen, Antjie Krog, Marlene van Niekerk, Joan Hambidge, Johann de Lange, Jacobus van der Riet en Tom Gouws. Deel van die gevolgtrekking van daardie studie is dat die mistieke tendens in die Afrikaanse poësie voortgesit word. Bowendien is dit duidelik dat digters 'n belangstelling ontwikkel het vir mistieke tradisies buite die Protestants-Calvinistiese religie, soos byvoorbeeld die Rooms-Katolieke en Oos-Ortodokse godsdienste, die Sjamanisme en Rumi se Soefistiese filosofie. Ook toon sommige gedigte 'n eiesoortige siening en benadering tot God wat los staan van enige kerkverband.

Hierdie artikel wil dan 'n bydrae lewer tot die akademiese korpus oor die mistieke digkuns.

## 3. I.L. de Villiers (1936–2009)

De Villiers was NG Kerk-predikant, maar het ook sekulêre poste beklee – hy was redakteur van die vrouetydskrif *Sarie* en daarna, nog meer kontroversieel, hoofredakteur van die Sondagkoerant *Rapport*. Uit sy pen het tallose rubriekartikels en essays in verskillende koerante en tydskrifte en verskeie bundels prosa verskyn, maar sy blywendste bydrae was as skepper van verskeie digbundels.

Hoewel geloof tematies sentraal staan in sy werk, sien hy homself nie as 'n konvensionele godsdienstige digter nie. Terblanche (2017) haal De Villiers aan wat vir Marthinus Beukes in *Die Burger* van 28 Julie 2008 sê: “Ek is een wat met geloof gebore is. Ek is begenadig. Maar dis 'n aweregse geloof. Ek is sinies en bevraagteken dit wat in die wêreld in die naam van geloof gedoen word.”

In sy resensie van De Villiers se *Strooidak en toring* onderskei Kerneels Breytenbach (2009) tussen De Villiers se godsdienstige en spirituele kant en verduidelik dat hy met laasgenoemde belewenis van die sielelewe, buite die dogma van die godsdiens, bedoel. Die hoofstuk in hierdie werk oor sy vriendskap met die mistieke digter Sheila Cussons is aangrypend, en daarom word sy gedig oor haar gedenkdien hier onder ingesluit.

*Jerusalem tot Johannesburg* wat in 2005, 27 jaar ná sy vorige bundel, verskyn het en sy 35ste publikasie was, word in 2006 met die M-Net-prys vir Poësie bekroon. Joan Hambidge beskryf dit op *LitNet* as 'n “puik bundel waarin die lewe in al sy fasette helder en oortuigend verwoord word”; in *Rapport* van 15 Januarie 2006 noem Henning Snyman hierdie ironiese, mistieke, gerypte en suiwere verse 'n hoogtepunt in De Villiers se oeuvre (soos na verwys in Terblanche 2017).

In sy resensie oor *Jerusalem tot Johannesburg* verwys Hugo (2006), soos Breytenbach hier bo, ook indirek na die dogmatiese en beskryf De Villiers se poësie as “'n vars bries” in 'n tyd “toe NG predikante nog togas gedra het, geordende gesagsfigure was en in hulle dogma moeilik kon onderskei tussen John Vorster en Jesus Christus”. Hugo (2006) skryf verder:

Die nugter styl, pretensieloosheid oor die leraarsamp en afwesigheid van swaarwigtige vroomheid het ons letterkunde én die plaaslike Calvinisme aan integriteit laat wen. Hier was 'n gelowige stem wat geloofwaardig geklink het in 'n bedompige omgewing waar digters, dominees en politici hulle almal skuldig gemaak het aan 'n woordgeswymel. Terselfdertyd het hy 'n onprotestantse aanvoeling gehad vir die mistieke en die Rooms-Katolieke liturgie.

Reeds in die titel, *Jerusalem tot Johannesburg*, word die paradoksale, een van die hoofkenmerke van die mistieke en mistieke tekste, uitgedruk: “Jerusalem”, simbool van die heilige domein, en “Johannesburg”, simbool van die aardse bestaan. In “Pa se stad” uit hierdie bundel, noem hy homself “'n vreemdeling hier aan die Rand” (De Villiers 2005:9). Hierdie Platoniese idee van 'n dualistiese wêreld word in Joh. 17:14 uitgedruk: “[...] maar die wêreld het hulle gehaat, omdat hulle nie van die wêreld is nie, net soos Ek nie van die wêreld is nie.”

Op Protea Boekwinkel se webblad waar *Jerusalem tot Johannesburg* aangekondig word, staan die volgende:

Die loutere aardsheid van De Villiers se gedigte bied 'n stewige basis waarbinne die mistiek pragtig tot sy reg kom. Regdeur die bundel loop die verwewing tussen mens en God, en tussen mens en sy/Sy aarde. Suiwer nostalgie is telkens hier 'n subtiële bindmiddel.

Vir De Villiers kan die mistieke teenwoordigheid van God reeds op aarde ervaar word soos uit die behandelde gedigte hier onder blyk. Hugo (2006) noem hom tereg naas Sheila Cussons “sekerlik ons beste mistieke digter”, en meen dat hy naas Sheila Cussons ons mees erkende



mistieke digter is. De Villiers het 'n eiesoortige, aweregse siening en benadering tot God, maar bevind hom deurgaans – in hierdie poësie – in die dimensie van die heilige.

#### 4. Gedigontledings

Vyf gedigte uit die bundel *Jerusalem tot Johannesburg* word vervolgens ontleed en geïnterpreteer ten einde die mistieke daarin te belig en te bespreek.

##### 4.1 “Gedenkdien Sheila Cussons”

- 1 'n Vet vlieg loop net voor die hoogaltaar
- 2 op die blink mosaïek van groen en blou;
- 3 natuurlik het jyself hom ook gewaar:
- 4 hy lóóp onder die lof aan God oor jou.
  
- 5 Ek het gewag: hy sou êrens gaan sit
- 6 en handjies joods vryf (so het jy gedig),
- 7 maar toe ons die Magnificat saam bid,
- 8 het hy kom bodder rondom my gesig.
  
- 9 Was dit verbeelding dat jy iewers lag:
- 10 “Hoe anders? Gun die vlieg sy kerkbesoek!”
- 11 Maar dis die viering van jou nuwe dag
- 12 – en toe ek preek: daar sit hy op my boek.
  
- 13 Sheila, tussen gebede bly ons bieg:
- 14 oor al ons heiligheid loop daar 'n vlieg.

Hierdie Shakespeariaanse sonnet handel oor die mistieke Rooms-Katolieke digter, Sheila Cussons, se gedenkdien waaraan De Villiers op 29 November 2004 in die kapel van Nazareth House in Kaapstad deelgeneem het. Kenmerkend van mistieke skryf, word die paradoksale – hier die twee domeine, die heilige en die aardse waaraan die mens nie in hierdie wêreldse bestaan kan ontsnap nie – aangrypend uitgebeeld.

Die digter druk uit dat die mens as spirituele wese altyd deel sal bly van die onvolmaakte wêreld uitgelewer aan vlieë wat oor alles loop. 'n Paradoks is geleë in die byna skokkende aanvangswoorde van die gedig – “'n Vet vlieg”, vuil en veragtelik – gestel teenoor dit wat heilig is – die “hoogaltaar” (reël 1) en die altaarmotto wat “lof aan God” (reël 4) uitspreek.

In sy samevatting van die sogenaamde dialektiese teologie skryf MacQuarrie (1967:320) soos volg oor die paradoks:

[...] one cannot characterize God in some simple formula, but may have to speak of him paradoxically [...] in order to do justice to a God who so infinitely transcends our finite creaturely being.

Deur paradokse word taal oopgebreek en word die goddelike vir die sensitiewe leser verwesenlik. Soos Brooks en Warren (1950:438) aanvoer, die paradoks “startles us out of an accustomed

attitude” en “tends to provoke a certain mental alertness” (Brooks en Warren 1950:387). Grim (1990:310) het ’n soortgelyke beskouing:

Paradoxes in mysticism are conundrums that cannot be resolved by reason, and aim to force the mind to jump beyond its natural habits into apprehending a wholly nonrational truth.

Anders gestel, deur die onlogika van paradokse word die leser buite die referente van die betekenare gedwing na ’n domein wat die linguistiese oorskry. Nelson (1976:17) beskryf die paradoks as ’n “[...] use of speech to make rather than reflect reality”. Dit is waarin die mag van mistieke poësie geleë is. In plaas van die paradoks met rede te probeer begryp, moet dit aangegryp word en deur middel van wat Corbin (1972:5) die verbeelding (die “imaginary” teenoor “imaginative”) noem, benader word.

Die prentjie van ’n vlieg binne ’n heilige milieu, en die byna abjekte beeld van: “ook veral natuurlik het jyself hom ook gewaar”, en “hy lóóp [...] oor jou”, dra by tot die “ongemaklikheid” van mistieke paradokse.

Maar, soos Olivier (1985:5) daarop wys, staan gewaagde taalgebruik – gewaagd in dié opsig dat dit sterk van die normale taalgebruik afwyk – sentraal in mistieke tekste. Vergelyk ook Nelson (1976:18):

the mystic is terribly uncomfortable with his imagery. He wants some naked language to express his experience of Reality, but is left attempting to drive the frustratingly familiar images beyond their usual connotative power.

Volgens Mazzoni (2007:106) word die grootste probleem wat die leser in die gesig staar, veroorsaak deur die mistikus se medeprotagonis, God. Die aanwesigheid van transendente realiteit binne die mistikus se teks het ’n gekompliseerde linguistiese realiteit tot gevolg, en

[...] the mystic’s language becomes self-conscious, awkward, it dips into apophasis and paradox, forsakes logic in favor of contradiction and repetition, plays with ineffability, and not infrequently dabbles in heresy. God does unspeakable things with and to the mystic, and if her task is to tell these unspeakable things, the reader’s is to listen – across the mystic’s silence and contradiction, and, oftentimes, across the reader’s own unbelief.

Vanuit die leser se perspektief, wys Nelson (1976:26) daarop dat die taal van die mistieke teks soms skokkend is en die gewillige toewyding van die leser asook die onderdrukking van sy verstandelike oordeelsmetodiek vereis. Hy voer aan dat dit ’n uiters frustrerende en ergerlike soort leesproses kan wees, maar “for those, however, who can make the necessary act of intuitive sympathy, who will perform the necessary literary labours, its rewards are incomparably great” (Nelson 1976:26).

Ook in die tweede strofe is die ironiese disharmonie paradoksaal daarin geleë dat tydens die heilige rite, die predikant se aandag (“Ek het gewag: hy sou êrens gaan sit” in reël 5) by die vlieg is. So ook is die beskrywing van die lastige vlieg tydens die gewyde lofgebed, die *Magnificat* (reël 7–8). Die platvloerse woord “bodder” dra by om die aardsheid van die mens met die heilige milieu te kontrasteer.

In reël 6 is daar 'n intertekstuele verwysing na Cussons se gedig “Die vlieë” uit *Verf en vlam* (1978) waarin die kruisiging vanuit die perspektief van vlieë gesien word. Ook in daardie gedig word die teenstrydighede tussen die aardse en verhevene belig. Vergelyk die eerste en laaste strofes:

Die vlieë vryf hul handjies joods  
kletserig in hul skik  
tussen die pasga-reste  
van my wyn en brood

Die vlieë was hulle handjies joods  
volgens die voorskrif van Moses  
wat Hy die Haastige met slegs drie jaar  
om 'n wêreld te reinig, geïgnoreer het.

In die derde kwatryn, reëls 9–10, is daar weer eens 'n teenstrydigheid – dié keer humor wat skerp kontrasteer met die hartseer van die geleentheid. In reëls 11–12 word die verheve (“Maar dis die viering van jou nuwe dag, – en toe ek preek:”) ook weer teenoor die banaliteit, en oneerbiedigheid sou mens kon sê, van die vlieg gestel (“daar sit hy op my boek”).

Eie aan die tradisionele struktuur van die sonnet, lui die oktaaf die “probleem” in met die fokus op die aardse – die weersinwekkende vlieg, die ritueel van die roudiens, Sheila Cussons as lyk in die kis.

Met die sekstet, word die aandag gewend na Sheila as persoon met 'n humorsin en as diep gelowige, soos die digter haar onthou.

Met die eindkoeplet word die “afstand” tussen die twee wêrelde van die aarde en die spirituele as't ware oorbrug. Die persoonlik-intieme aanspreekvorm vir die gestorwene, “Sheila”, waar die digter uitreik na haar wat nou in die spirituele domein is, bewerkstellig dit. Die spanning tussen die wêreld wat deur die paradokse teweeggebring is, word daardeur skrypend opgelos.

Daar is 'n soort epifaniese moment met die gelate aanvaarding dat ten spyte daarvan dat ons spirituele wesens is, voortdurend bid en bieg, die aardse, dit wat “onheilig” is, altyd tydens ons tydelike bestaan met ons sal wees, en ons weerloos laat. Dit strook met wat Hambidge (2009) in haar beskrywing van De Villiers se digkuns beskryf as “daardie oomblik waar iets oopgaan of 'n moment verhelderend voor die waarnemer staan”.

Die mistieke van die sonnet is daarin geleë dat dit die mens se soeke na God weerspieël, dat God se transendensie en verhevenheid uitgebeeld word deur Hom te kontrasteer met die aardse domein. Interessant is dat die woord “God” slegs een keer gebruik word deur nie direk nie, maar deur middel van die altaarmotto (“lof aan God”) na Hom te verwys. Dit is apofatiese teologie. Tog is die leser deurentyd bewus van die heilige as onderliggend aan die gedig.

Apofatiese teologie is een van die oudste vorme wat mistici benut om aan die mistieke ervaring uitdrukking te gee, en word in verskeie wêreldgodsdienste aangetref. In sy *Mystical languages of unsaying* sit Sells (1994:2–3) die wyse waarop mistieke diskoers funksioneer, uiteen en verduidelik dat die Griekse woord *apophasis* etimologies afgelei is van *apo phasis* wat dui op “onsegging” of “wegpraat”, wat 'n meer presiese beskrywing van mistieke diskoers is as

“negatiewe teologie”. Die oorsprong van apofatiese teologie kan tot by Plato herlei word, maar ontstaan en ontwikkel eintlik by die Neoplatoniste met hul teorie van die Een as absoluut transendent, en dus onbeskryflik.

Die alternatiewe manier waarop God beskryf kan word, is deur middel van katafatiese teologie, waar God of die goddelike deur positiewe stellings oor sy goedheid, skoonheid, liefde, wysheid, en so meer, beskryf word en emosionele taal benut word om oor die liefdesverhouding met die goddelike te praat. Katafase is ryk, diepgaande en ’n verlustiging in die skoonheid van God se skepping en die strewe om volmaaktheid te behaal.

Carabine (2015:4–5) wys daarop dat daar in die Weste nog altyd ’n tendens was om aan katafatiese teologie voorkeur te gee. Met die sterk klem op die geloofsformules van die ekumeniese rade van die vroeë kerk, wat wel ’n konseptuele vorm verskaf waarmee iets van die waarheid gekommunikeer kan word, word daar soms vergeet dat dit nooit die hele waarheid oor God kan bevat nie. So ’n benadering word deur negatiewe teoloë beskou as menslike hoogmoed en ’n poging om die goddelike in ’n rigiede stel idees te omsluit.

Daar word oor die algemeen aanvaar dat die Oosterse teologiese tradisie in ’n groter mate oop is vir apofatiese teologie. Volgens Carabine (2015:5) is die verband wat daar bestaan tussen apofatiese/negatiewe teologie en die mistiek, ’n moontlike rede vir die byna oorweldigende steun van die katafatiese teologie in die Weste. Dit is dikwels die ervaring van dié wat die negatiewe weg tot sy uiterste perke volg, dat die tradisionele grense van teologie as intellektuele dissipline oorskry word tot by die domein van mistieke eenwording. Sy meen dat omdat die mistieke nie onderwerp kan word aan die bestudering van intellektuele beredenering nie, die mistikus en die radikale negatiewe teologie nooit baie gewild by kerklike owerhede was nie.

In ooreenstemming met een van die strategieë wat digters benut om die mistieke uit te druk, gebruik De Villiers in hierdie gedig die banale om die onvolmaaktheid van hierdie wêreld, wat skerp kontrasteer met die goddelike, uit te beeld.

#### 4.2 “Wolk van getuies”

*Daarom dan, terwyl ons so ’n groot wolk van getuies rondom ons het ... (Heb. 12:1)*

- 1 Die wolke pak ’n boog rondom Johannesburg
- 2 in deurskyn-grys bo dit beskermend is die son,
- 3 ’n heilige krans, ’n benediksie van die lug:
- 4 ’n sagte reën gaan met diep somerdonder kom.
  
- 5 So bly die woord van groot getuies om ons hang,
- 6 dit wat ervaar, gehoor is, oorgelewer in skrif,
- 7 gendien, geglo, maar min geken; daar bly die drang
- 8 na nóg ’n wolk agter dié wolk, ’n heilige drif
  
- 9 na skaars-verstaan, na die misterie, na die vraag
- 10 oor dit wat net voor weerlig binne wolk gebeur:
- 11 hoe God gebeur, hoe mens gebeur, hoe laag op laag
- 12 gestapel vreemde wolkpatrone bou en skeur.

- 13 Die nie-begryp-nie buig 'n reënboog in die lug –  
14 die wéét bly bloot die wolk oor Johannesburg.

Die titel van die gedig is soos die digter aandui, afkomstig uit Heb. 12:1: “Daarom, terwyl ons ook so 'n groot wolk geloofsgetuies rondom ons het, laat ons van elke las ontslae raak, van die sonde wat ons so maklik omring, en die wedloop wat vir ons voorlê, met volharding hardloop” (Die Bybel 2020).

Daar word in hierdie Shakespeariaanse sonnet met sy mistieke ondertone soveel keer na “wolk” verwys dat daar eers by hierdie metafoer stilgestaan word.

*The cloud of unknowing*, 'n mistieke werk deur 'n anonieme 14de-eeuse skrywer, word opgeroep. Die woord “*cloud*” in die titel is 'n gevestigde mistieke metafoer vir dit wat die goddelike verberg, en God vir die mens versluier. Die boek gaan daaroor dat God in 'n peillose misterie gehul is, en nie met die intellek begryp kan word nie, maar slegs deur liefde ervaar kan word.

Een strategie waarvan mistici gebruik maak om hul belewenisse uit te druk, berus op apofatiese teologie, of die term, soos in bovermelde titel, “*unknowing*” wat dikwels met die mistiek in verband gebring word. Apofatiese of negatiewe teologie is die beskouing dat God beter geken word deur “*unknowing*” omdat al ons kennis gebaseer is op kategorieë wat van aardse skepsels geneem word. Alhoewel Merton (1978:xiii) daarop wys dat God dikwels in die Bybel as byna menslik met menslike emosies uitgebeeld word, doen die apofatiese 'n beroep op die misterie van God wat ook in die Bybel uitgedruk word.

Voorbeelde van die apofatiese in die Bybel is die teofanieë van Elia en Moses, waar laasgenoemde op die Sinaiberg in 'n digte wolk omhul word waar hy God nie sien nie, en God se verborgenheid soos volg uitgedruk word in Jesaja 45:15: “Waarlik U is God, die een wat Usself verberg” (Die Bybel 2020).

Tyler (2012:33) wys daarop hoe die apofatiese teorie die uiterste onuitspreeklikheid van die transendente bevestig. Merton (1978:ix) voer aan: “[...] the ‘knowing’ of God in ‘unknowing’, far from being unreal and uncertain, possesses the highest reality and certainty of any experience accessible to man”.

Sy verborgenheid dui op die apofatiese mistieke, “a way of unknowing” wat Kourie (2008:71) beskou as bevrydend in dié opsig dat dit 'n vryheid bied van die invloed van idees, begrippe, woorde, filosofieë en godsdienstige tradisies en van formulering. Volgens haar is “failure of words [...] itself a powerful ‘linguistic’ tool”, en

[...] mysticism as a way of unknowing as seen in the apophatic wisdom traditions of East and West leads to the silence of *nothingness* which is the root of sound, and intensifies, rather than attenuates authentic communication. (Kourie 2008:71)

Kourie (2008:71) voer verder aan dat ware dialoog gevolglik deur diverse godsdienstige tradisies kan plaasvind, en dogmatiese onbuigsaamheid kan vervang word met 'n diep nederigheid in die aangesig van die oneindige misterie en “unknowingness” van die Almagtige.

Apofatiese diskoers is 'n afstrooppoes of 'n askese van houdings en konsepte en beelde, wat gevolglik die gebruik van paradokse, dekonstruksie en ontkenning van name tot gevolg het ten einde tot die leemte van “the blinding brilliance of the divine darkness” te lei (Kourie 2008:62).

Die “wolk van getuies” verwys na die Ou Testamentiese gelowiges wat as inspirasie vir die geestelike wedloop dien. Die metaforiese beeld van reëls 2–3 is dié van heiliges wat die goddelike “in deurskyn-grys” versluier en ook die metaforiese sluier tussen die mens en God oproep. Agter die wolke is die son, tradisionele metafoer vir die goddelike, en ten spyte van die verborgenheid van God, kan die mens dus die sekerheid hê dat hy geseën word. Vergelyk “[...] beskermend is die son, 'n heilige krans, 'n benediksie van die lug” (reëls 2–3).

In reël 4 word “sagte reën” as geestelike voeding van bo met konnotasies van heilige sereniteit gekonjuseer met “diep somerdonder” wat ouditief kontrasterend is en vrees en misterie oproep. Die atmosfeer soos in hierdie strofe geskets, word versterk deur 'n vloeiende sangerige klankpatroon en metrum.

In reëls 5–6 word die “wolk” van reël 1 nou “die woord van groot getuies” genoem en word deur die verwysing na die Ou Testamentiese figure gepersonifiseer as diegene wie se ervarings in die Woord vasgelê is. Die paradoksale tussen dien en glo aan die een kant, maar onvolledige kennis (“maar min geken”) word benadruk; ware begrip, of anders gestel, noëtiese kennis – gnosis – ontbreek. Dit is daardie onbegrip wat by die mistikus die passievolle “drang” en “heilige drif” (reëls 7–8) skep om die sluiers te verwyder ten einde die goddelike beter te ken. Die swaarder, meer gedrae ritme van hierdie strofe, bewerkstellig deur 'n afgemete klem op elke tweede lettergreep by die hardop lees daarvan, dra erns en gewigtigheid oor wat by die semantiese inhoud van Ou Testamentiese vaders pas. Ook beklemtoon dit die erns van die mistikus se soeke.

Die soeke kan egter slegs “skaars-verstaan” tot gevolg hê en die misterie van die goddelike wat metafories uitgedruk word as die verloop van 'n donderstorm verskuil binne 'n wolk, bly 'n onbeantwoorde vraag. Reëls 11–12 is 'n dinamiese uitbreiding van hierdie ewige mistieke vraagstuk oor die goddelike. Die herhaling van “na”, “hoe” en “gebeur” in reëls 9 en 11 versterk die omvang van die mistikus se gevoel van onbegrip en soeke.

Die koeplet dra 'n soort berusting oor. Die “reënboog” in reël 13 dui op hoop en belofte wat direk inspeel op die goddelike belofte aan Noag. Die liriese spreker besef, al ontbreek intellektuele begrip, is daar ten minste hoop. Die naaste aan “wéét” in reël 14 is die verborge God; en dit is juis die verborgenheid – die wolk – wat aandui dat God aanwesig is. Deur “*unknowing*” is daar sekerheid.

Daar is duidelik progressie van die eerste strofe na die laaste koeplet van hierdie sonnet. Stelselmatig verdiep die digter se begrip vanaf die bewus wees van God se benediksie, dan die begeerte om beter te verstaan, daarna 'n besef van die goddelike misterie tot by die slotkoeplet waar hy tot 'n noëtiese insig kom dat Hy wat ons nie ten volle kan begryp nie, Homself manifesteer in die merkwaardige skep van die reënboog en in die skoonheid daarvan gesien kan word en al wat die mens kan wéét, slegs die wolk of sluier is. Hierdie uitbeelding stem ooreen met die Soefi-opvatting van God wat nie in sy essensie nie, maar slegs in sy hoedanighede ervaar kan word.

Wat die mistieke karakter van die gedig betref, is dit 'n illustrasie van 'n soort *via mystica* in die sin dat daar op die weg na groter insig gevorder word. Die wolk-motief wat by herhaling benut word, bewerkstellig apofase. Hoewel daar by die digter 'n “drang” en “heilige drif” aanwesig is, blyk dit 'n begeerte na 'n rasonale verstaan eerder as passievolle eenwording te wees.

Die gedig, gegrond op 'n Bybelvers, druk die besef van die digter uit, dat in plaas van 'n rasonale begrip, daar slegs 'n “min-geken” (reël 7), “skaars-verstaan”, “die vraag” (reël 11), en die “nie-begryp-nie” (reël 13) kan wees.

Die erkenning en frustrasie met die besef van hoe onbegryplik God is, word hier uitgedruk. Die gedig sluit egter af met die noëtiese “wéét” (reël 14), al is dit dan slegs die wete dat agter die sluier, die wolk, die goddelike teenwoordigheid lê.

### 4.3 “Een”

- 1 Wat U skep, moet aanhoudend slyt en ondergaan
- 2 en weer herstel word soos 'n skeur, 'n naat wat bars;
- 3 óf U moet vorm wat volmaak sal voortbestaan,
  
- 4 wat vlekloos ook sal god wees, vry soos U, en meer:
- 5 ontelbare atome-gode, elk in sigself koning en koninkryk –
- 6 planete, berge, sonne – wat tydloos saam met U regeer.
  
- 7 Het U met Lucifer byna volmaak probeer, u diamant van lig?
- 8 Het U met hom gewaag eone terug, lank voor u skeppingstuin?
- 9 Maar in die helder rye van gevlerkte engele voor u gesig
  
- 10 wou hierdie skitterprins, u ster, U uitdaag om u Troon.
- 11 U het hom met die swaard van u gedagtes uitgeban
- 12 na waar hy nou u skadu is, die donkerte bewoon.
  
- 13 U, Skepper, moet gebrokenheid soos wolk voor son aanvaar.
- 14 U maak gedurig heel, al bly 'n ewigheid oop en onklaar:
- 15 Één volmaakte God kan slegs wat broos is, vorm en bewaar.

Die titel “Een” sluit aan by die laaste reël “Één volmaakte God”, benadruk die uniekheid en almag van God en skep 'n kontras tussen die goddelike volmaaktheid en die aardse gevallendheid wat onderliggend is aan die hele gedig.

Reeds in die eerste reël word die leser bewus gemaak van die twee domeine – die goddelike skeppingsdomein teenoor die aardse domein waar alles uiteindelik vergaan. Vergelyk wat in die gedeelte hier bo oor die mistieke in hierdie verband genoem is. Die eerste twee reëls druk die gevallendheid en wesenlike sondigheid van die mens uit, en God se voortdurende betrokkenheid by sy skepping en die proses van heel-maak.

Dit sluit aan by die beginsel van transendensie / immanensie. Aan die een kant is daar 'n duidelike onderskeid tussen God, sy essensie wat vir die mens verborge is – transendensie – en aan die ander kant, die gedagte dat God binne ons is – immanensie.

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

In sy bespreking van *The cloud of the unknowing*, hier bo genoem, haal Johnston (1978:222) die 14de-eeuse anonieme skrywer van dié mistieke werk so aan om hierdie dualisme te verduidelik: “All things be in him by cause and by being, and he be in all things their cause and their being, yet in himself only he is his own cause and his own being.”

God is afsonderlik van skepsels, want Hy “is uncaused for [...] whereas they are caused by Him”. Hy verduidelik verder dat “causality [...] while demanding a distinction between cause and effect, [...] also demands an extremely intimate union”.

Johnston (1978:222) voer verder aan dat God se kousaliteit nie net skepping is nie, maar ook bewaring. 'n Skepsel is in so 'n mate afhanklik van God vir sy bestaan dat hy sonder Hom, sy Oorsaak (oorsaaklikheid), onmiddellik in niks sal verval. Met ander woorde “the causality of God is a continuous inflow of existence itself into the being”.

Volgens die leerstelling van Thomas Aquino (1225–1274), 'n Italiaanse Dominikaanse monnik, invloedryke filosoof en teoloog, is God se bewaring nie deur middel van enige nuwe optrede nie, maar dit is 'n voortsetting van daardie einste skeppingsdaad waardeur Hy bestaan skenk. Die afhanklikheid van die skepsel van God is soos die afhanklikheid van lig van die son.

Dit herinner aan die Neoplatoniese son en Plotinus, een van die diepsinnigste en invloedrykste mistici van alle tye, se emanasieteorie. Hierdie proses word só deur Minnaar (2000:31) uiteengesit:

Soos die lig van die son moeiteloos en sonder om iets van die substansie van die son weg te neem, onophoudelik uitstroom, [...] so kom uit die Een die Intelligensie (*νοῦς*), hieruit die Wêreldsiel, en hieruit op sy beurt weer die oerstof en stoflike heelal voort [...]. Dus is alles van God, en God is in alles, maar tog op so 'n wyse dat sy absolute transendensie nie aangetas word nie.

Vergelyk ook die benoeming van God as die “Een” in die titel, en weer in die heel laaste reël. Bewaring behels intieme vereniging met God, wat dan 'n voortgesette invloei van bestaan in die menslike wese bewerkstellig. Met ander woorde, deur begeerte na vereniging met die goddelike, word die mens bewaar, heilgemaak, heilig gemaak. Dit is die mistieke ervaring, en dit is die wyse waarop die mens nie vergaan nie.

In teenstelling hiermee word die moontlike skepping van die natuur en kosmos as onbevelek en tydloos in reëls 3–6 uitgebeeld en met “saam met U regeer” selfs tot op dieselfde vlak as God verhef. Hierdie opvatting is soortgelyk aan 'n panteïstiese siening van die goddelike wat orals in die natuur as “vry soos U” uitgebeeld word en ervaar kan word. Die adjektief “ontelbare” in reël 5 beklemtoon die feit dat dit behoort tot 'n domein wat ander sonnestelsels insluit, buite die mens se rede val; en “tydloos” in reël 6 versterk die gedagte van 'n transendente domein waar tyd opgehef is en wat dus buite die menslike ervaringswêreld lê.



In reël 7 word daar na Lucifer verwys wat volgens die legende met Satan geïdentifiseer word, maar ook met die planeet Venus – “die diamant van lig” – wat as die oggendster verskyn. Die gedagte wat die digter oordra, is dat selfs voor die sondeval, die wese wat God geskep het, nie volmaak was nie en dat Lucifer deur die “swaard” verban is. Volgens die Protas (2001) simboliseer die swaard (vergelyk “swaard van u gedagtes”) onder meer metafisies die indringende mag van die intellek (van God). In Gen. 3:24 staan:

Hy het die mens uitgedryf en aan die oostekant van die tuin van Eden gerubs laat woon, met ’n flinkerende swaard wat heen en weer beweeg, om die pad na die boom van die lewe te bewaak. (Die Bybel 2020)

Die byna oneerbiedige toon wat uitgedruk word met God wat “probeer” en “gewaag” het, maar slegs “byna volmaak” reggekry het, asook die half-spottende toon van “u diamant van lig”, “hierdie skitterprins” en “u ster” word, soos by die vorige gedig verduidelik, dikwels in mistieke tekste benut.

Die uitbeelding van Lucifer as glansend en skitterend (“hierdie skitterprins” en “u ster” in reël 10) staan in skerp kontras met die duisternis (“skadu” en “donkerte” in reël 12) wat as metafoor vir die bose, die woonplek van Lucifer, die Satan, uitgebeeld word. Dit benadruk die teenstelling tussen die domein van Lig, van goddelikheid aan die een kant, en dié van Duisternis, van boosheid. Weer eens word die refrein wat die gedig onderlê beklemtoon.

In die laaste tersine kom die besef dat die “wolk voor son”, “gebrokenheid” (reël 13) of “broos” (reël 15) die voorwaarde is vir goddelike herstel en heling. Soos in die vorige gedig, dui die wolk-motief op die apofatiese gedagte dat God verborge bly.

Laastens, ’n opmerking oor die funksie van die hulpwerkwoord “moet”:

“Wat U skep, moet aanhoudend slyt en ondergaan” (reël 1) en

“U, Skepper, moet gebrokenheid soos wolk voor son aanvaar.” (reël 13)

Hierdie begrip van die onvolmaaktheid, gebrokenheid in hierdie wêreld en die misties-metaforiese wolk wat God van die mens verberg, word op ’n interessante manier deur Soefistiese leerstellings verduidelik. Die uitbeelding van Lucifer wat vir God “uitdaag” in reël 10, resoneer met die Soefi-opvatting van Satan se aandeel in die gevalle mens se skeiding van God en die booshede wat die gevolg is. Die positiewe gevolg is egter dat in die afwesigheid van hierdie geneigdheid van die mens tot wêreldse begeertes, sou die heelal nie vir ’n oomblik byeen gebly het nie; ook sou geen geskape wese bestaan nie, want hierdie geneigdheid is self een van die samestellende elemente van bestaan. Dit is juis skeiding van God wat die wêreld laat voortbestaan. Hierdie toestand van gebrokenheid en geneigdheid tot gevallendheid is die voorvereiste sodat God kan “vorm en bewaar” (reël 15).

Dit sluit ook aan by die verwysing na die stelling in Johannes 1:18: “Niemand het God ooit gesien nie”, om ’n negatiewe mistiek te bevestig (Kourie 2008:64). Die siel strewe na ’n visie van die Een, ’n proses wat ’n gawe van die Godheid is en wat Philo omskryf as “seeing and being seen”, as “drawing near to God who has drawn the mind to himself” (Kourie 2008:64). Omdat die Een egter transendent is, is sy aangesig verblindend vir die siel.

Hierdie gedig, wat Neoplatonies genoem kan word, wys enersyds op die onvolmaakte, die gebrokenheid, maar andersyds op die goddelike heling wat voortdurend plaasvind.

#### 4.4 “*Heilige reuk*”

*Sint Mattias-kerk, Boedapest, 1993.*

- 1 By *Sarie* het dit soms Chanel geruik,
- 2 by die koerant na sigaret en sweet.
- 3 My ouma het Eau de Cologne gebruik,
- 4 En boegoe vir die bors en elke skeet.
- 5 Ek snuif soms aan ’n stukkie Lifebuoy-seep,
- 6 belééf my huis se breë geelhoutvloer,
- 7 die potte rose vranksuik in ’n greep
- 8 van “iets soos paraffien” – Bokpolitoer.
- 9 Geboue, oud, muur asem dwelms vas,
- 10 wat “Boland” fluister oor geslagte heen:
- 11 die soet, die stank van dié wat eenmaal was
- 12 maar nou vergeet, vermuf in mis en reën.
- 13 In hierdie ou kapel sweet mure tyd
- 14 en altaarkerse damp Teenwoordigheid.

Die digter herroep sy lewensherinneringe in terme van reukassosiasies in die eerste kwatryn van hierdie sonnet. Reëls 5–8 illustreer sy nostalgiese bepeinsing oor sy huis wat hy deur die daadwerklike handeling van ruik aan ’n “stukkie Lifebuoy-seep”, “belééf” en dus beliggaamd ervaar.

Die gedig verkry ’n numineuse kwaliteit deur die leser se meelewing van en deelname aan die beeld van die ou Kaaps-Hollandse huis waarin mense se lief en leed oor geslagte heen afgespeel het en iets daarvan tussen die mure vasgelê en behou is, al is hulle fisies in die poëtiese woorde van die digter “vermuf in mis en reën”. Soos Van Schalkwyk (2003:137) dit stel, is die

“numinosum” iets aangrypend, dit het ’n magnetiese aantrekkingskrag en word beleef as ’n beslissende betekenis wat byna voorhande is, iets wat net-net nie volledig openbaar word nie, wat nie benoem kan word nie, maar aarsel op die punt van die tong.

In reël 13 word die ou kapel verpersoonlik deur dit met die menslike funksie van sweet uit te beeld. Enige een wat ’n eeue-oue katedraal of kapel besoek het, ken daardie kenmerkende reuk wat moeilik is om in woorde om te sit. De Villiers ervaar dit as ’n bewustheid van die geslagte mense wat daar aanbid het en dit sluit dan ook aan by sy herinnering aan sy Bolandse huis.

In die laaste treffende reël van die koeplet gaan die numineuse oor na die mistieke en bereik ’n klimaks wanneer die altaarkerse met hul kenmerkende reuk uitgebeeld word as dit wat die goddelike na vore bring.

Cockayne (2019:1–2) wys daarop dat die benutting van sowel simboliese as letterlike olfaktoriese taal, om godsdienstige ervarings te verduidelik, ’n ryk geskiedenis het. In die Hebreuse Bybel word reukverwante taal byvoorbeeld dikwels gebruik om rituele van die Joodse tradisie te beskryf. Ook vroeë Christene het deur middel van sekere liturgiese praktyke olfaktoriese ervarings beskryf as ’n manier om ’n soort kennis van God te voorsien. Vergelyk ook die ritueel van wierook brand in Katolieke en Ortodokse kerke.

Cockayne (2019:6) praat verder oor die efemeriese, misterieuse kwaliteit wat sekere olfaktoriese ervarings kenmerk. Hierdie belewenisse wat hoogs assosiatief, subjektief en persoonlik is, sluit aan by wat as misties beskou word.

Olfaktoriese ervarings is uiteraard beliggaamde ervarings. Ook vir die sensitiewe leser kan dit nie anders nie, as om hierdie soort evokatiewe beskrywings inbeeldend self te ruik. Anderson (2001:2) stel dit so:

Relaying human experience *from the inside out* and entwining in words our senses with the senses of the world, embodied writing affirms human life as embedded in the sensual world in which we live our lives.

Die paradoksale, geleë in die beeld van dit wat tydloos en Teenwoordig, dus goddelik is, gejukstaponeer met die sekulêre beelde van die eerste en tweede kwatryne, dien om die skerp kontras tussen die twee wêrelde te beklemtoon.

In dié Shakespeariaanse sonnet met sy kenmerkende rymskema van abab, cdcd, efef, gg word die reuksintuig, wat bekend is daarvoor dat sterk assosiasies daarmee opgeroep kan word wat die mens tydruimtelik na vorige ervarings kan terugvoer, op unieke wyse benut om die funksie van die imaginêre en beliggaamde beleving te illustreer. Die verskillende reuke wat in hierdie gedig opgenoem word, wek spesiale herinnerings by die digter op. As sulks verkry die verskillende items, elk met hul eie spesifieke reuk, ’n byna numeuse, performatiewe krag wat nie slegs die reuk wek nie, maar ook dit waarmee dit geassosieer word. Anders gestel, die performatiewe krag is daarin geleë dat genoemde assosiasies deur die digter asook die leser beleef kan word.

Insiggewend is dat dit met ’n nieprotestantse beeld, naamlik ’n eeue-oue kerk en altaarkerse, is waarin die mistieke in die treffende laaste koeplet van ’n Protestantse digter neerslag vind. Die kerk waarna in die motto verwys word, is inderdaad ’n Rooms-Katolieke kerk.

Die sensitiwiteit van sowel die skrywer as die leser is van kardinale belang in hierdie gewysigde dimensies van taal. Netzer (2015:130) wys op die leser se rol en haal Hillman aan: “We can amplify an image from within itself, simply by attending to it more sensitively [sensing rather than analyzing].” Beeldspraak lok ’n deelnemende en medekreatiewe houding uit wat ’n integrasie van alle menslike dimensies behels: die liggaam en sintuie; gevoelens en intuïsie; rasonale kognisie; en spirituele verbintenis – ’n werkende verhouding tussen die sigbare en die onsigbare, bekende en onbekende, die beliggaamde en die mistieke.

#### 4.5 “Jesus-afdruk”

- 1 El Greco-Jesus, jy kom jare met my saam,
- 2 jou losval-hemp ’n lig magenta, jou kleed blou,
- 3 jou oë soos ’n gondelier wat oorkant gaan
- 4 dié kant kyk, verstaan, oorweeg of bloot beskou.
  
- 5 Ek het jou eendag in Toledo raakgeloop –
- 6 jou regterhand het my geseën, gegroet.
- 7 Jou vingers kruis mistiek – jou skepper se simbool.
- 8 Jou Vader het Homself geteken in jou bloed.
  
- 9 Jy’t saam getrek van stad tot stad, kantoor, my huis,
- 10 en ek het wat jy nie kan antwoord nie, gevra:
- 11 dat Jesus ágter jou, dié een ágter die kruis,
- 12 God ágter God, God vérder agter, my verdra,
  
- 13 méér, my sal liefhê soos jou Vader jou,
- 14 soos jy nou na my kyk uit jou verbleikte blou.

Die volgende verskyn onderaan die sonnet:

“Nota: Die oorspronklike Jesus van El Greco, in olieverf (vroeg sewentiende eeu en waarskynlik een van dié kunstenaar se laaste werke), hang in ryk kleure in Toledo as deel van ’n reeks met die apostels, in die El Greco-museum waar olie-afdrukke verkoop is wat ongelukkig nie kleurvas was nie, maar merkwaardig oor dekades die mistieke krag van die meester bly spieël.”

Die insiggewende van die beskrywing van die afdruk in die eerste kwatryn, is die uitbeelding van Jesus as gondelier in terme daarvan dat Hy die mens op sy lewensweg (“oorkant gaan” in reël 3) as gids vergesel. Soos ’n bootsman met sy rug gekeer op die rigting waarheen hy stuur en dus na die passasiers se kant toe kyk, so is Jesus se oë op ons gerig.

Op die afdruk, “Die Verlosser”, wat die digter in Toledo gekoop het, word Jesus uitgebeeld met ’n handgebaar wat tipies is van die Oos-Ortodokse Christelike tradisie. Die posisie van die vingers spel die “*IC XC*” ’n algemeen vierletterafkorting van die Grieks vir Jesus Christus, en bevestig die Drie-eenheid van God: Vader, Seun en Heilige Gees. Die simboliek daarvan is ’n seëngroet (“jou regterhand het my geseën, gegroet” in reël 6). Die kruis wat deur die posisie van die twee vingers gevorm word, simboliseer Christus se soendood wat die digter as misties ervaar.

Die misterie van die kruisiging van Christus, die oorgawe van sy siel aan God, kan as mistieke ervaring beskou word. Die skeuring van die voorhangsel in die tempel dui simbolies op die moontlikheid dat die mens via die mistieke weg kontak kan maak met die Godheid; en die duisternis wat neergedaal het, resoneer met Juan de la Cruz se “donker nag van die siel” en Philo se beeld van die duisternis as die primêre metafoor van die goddelike (Van der Berg 2019:60–1).

Oor die kleure van die kleding, soos in reël 2 beskryf, verduidelik die Bowers Museum (s.j.) dat rooi (die “magenta”) Christus se passie verteenwoordig, en die blou sy rede.

El Greco (1541–1614), wat deur sommige as ’n mistikus beskou word, het dikwels deur die wyse waarop hy Bybelfigure se gebare geskilder het, mistieke ekstase uitgedruk. Maré (2008:109) voer aan dat sulke uitbeeldings “should also ‘move’ the viewer of the work on a transcendent artistic plane”.

In reël 8 is die gebruik van “geteken” meerduidig. God het Homself as’t ware in sy geïnkarneerde aardse Self geteken waardeur die eenheid van Vader en Seun bevestig word; ook was Jesus se bloed en soendood aan die kruis God se teken. In hierdie reël, veral, is dit asof die digter Jesus self aanspreek.

Die Rooms-Katolieke gebruik om God deur middel van ikone te aanbid, word in die derde kwatryn aangetref. Die digter beskryf dat die afdruk, as simbool van die goddelike, hom orals gesels het met die implikasie dat dit besonder betekenisvol vir hom was.

Oor die algemeen is Protestante se opvatting dat Rooms-Katolieke en Oos-Ortodokse Katolieke se gebruik om beelde en ander kunsobjekte te vereer, afgodediens is. Daar moet egter onderskei word tussen afgode en ikone.

Smith (2000:74) voer aan dat in die geval van ’n afgod, die voorwerp as ’n doel op sigself geniet word, dit vervang God en stel ’n soort semiotiese sonde voor wat versuim om die (on)voltooidheid van die teken te erken. In die geval van ’n ikoon word daar anderkant / buite die voorwerp verwys en gewys na dit wat transendent is, en is dit ’n uitnodiging om die teken met ervaring van die “ding” self (God) te voltooi. Die afgod is ’n voorstelling daarvan dat transendensie vergeet word en tot immanensie gereduseer word, terwyl die ikoon respek vir transendensie het en die ruptuur van immanensie voorstel.

Hierdie beskouing kom ooreen met Augustinus se inkarnasieteorie wat behels dat God wat in die vlees verskyn, as immanente teken van transendensie beskou word. Met die inkarnasie het die transendente God afgedaal na die domein van immanensie maar sonder om sy transendensie te ontken of op te offer. “Divinity, while it cannot be reduced to this body, is nevertheless in-fleshed in it and signalling beyond itself” (Smith 2000:68–75).

Die Jesus-afdruk word dus deur die digter as immanente teken, ’n ikoon vir die Christus-figuur, die geïnkarneerde God, en die transendente God beskou. Reëls 11 en 12 bevestig die digter se besef van die ikonisiteit van die afdruk en die transendensie van God. Hy besef dat die afdruk slegs ’n rigtingaanwyser is wat na God rig (“wat jý nie kan antwoord nie” in reël 10).

Vanaf reël 9, die aanvang van die sekstet, word die digter se persoonlike verhouding met die afdruk beskryf. Die mistieke is daarin geleë dat die digter die dringende begeerte koester om met die essensie van God verenig te word. Dit blyk uit die versoek en iteratiewe gebruik van die geaksentueerde “ágter”, asook “vérder” in reëls 11–12.

Die slotkoeplet druk die verlange van die digter uit om die liefde van God te ontvang, soos God Christus lief het, en soos die Jesus-figuur wat in die afdruk voorgestel word, na hom kyk. Dié verwysing sluit aan by die eerste strofe waar die digter ook na die Jesus-figuur se oë verwys en stem ooreen met die nosie van visie met die innerlike oog – met die hart. Die gedagte dat die afdruk slegs ’n ikoon is, en dus onderworpe is aan die dimensie van tyd van ons temporele wêreld, word uitgedruk deur die beskrywing van die kleed as “blou” in reël 2 te vervang met “verbleikte blou” in die laaste reël.

Wat opval, is dat dit juis die Rooms-Katolieke element is, die uitbeelding van die kunsafdruk as ikoon, wat as estetiese objek die mistieke kwaliteit aan hierdie gedig verleen. Die digter bied aan die leser hierdie visueel-estetiese afdruk wat ook op die voorblad van die bundel verskyn, en laat sodoende die fokus op die visuele in plaas van die rasonale val.

Hierdie gedig druk, op kenmerkend mistieke manier, die verlange en begeerte na die goddelike ágter die afdruk, na die liefde van God uit.

## 5. Ten slotte

Deur bostaande ontledings is heelwat aspekte eie aan die mistieke aangetoon. Ook is die verskillende strategieë wat die digter benut om sy gewaarwordinge en belewenisse van die goddelike teenwoordigheid uit te druk, uitgelig. Al is daar nie in hierdie gedigte sprake van 'n ekstasies-mistieke belewenis soos in byvoorbeeld 'n Cussons-gedig nie, handel hierdie gedigte oor die mens se intense bewustheid van God; sy soeke na begrip; sy besef van die gebrokenheid van hierdie aardse bestaan, maar ook dat juis dít toelaat dat hy God se seëninge kan ervaar.

## Bibliografie

Aalders, W.J. 1928. *Mystiek, haar vormen, wezen, waarde*. Groningen: J.B. Wolters.

Bowers Museum. s.j. El Greco's "The Savior" and cochineal red. <https://bowers.org/index.php/collection/collection-blog/el-greco-s-the-savior-and-cochineal-red> (1 Julie 2022 geraadpleeg).

Breytenbach, K. 2009. Teenstrydige gesigte van 'n nukkerige voetsoldaat – I.L. de Villiers se *Strooidak en toring*. <https://www.litnet.co.za/teenstrydige-gesigte-van-nukkerige-voetsoldaat-il-de-villiers-s/> (30 Junie 2022 geraadpleeg).

Brooks, C. en R.P. Warren. 1950. *Understanding poetry*. New York: Holt.

Carabine, D. 2015. *The unknown God: Negative theology in the Platonic tradition: Plato to Eriugena*. Eugene: Wipf and Stock.

Carmody, D.L. en J.T. Carmody. 1996. *Mysticism. Holiness East and West*. New York: Oxford University Press.

Cockayne, J.L. 2019. Smelling God: Olfaction as religious experience. [https://research-repository.standrews.ac.uk/bitstream/handle/10023/21552/Cockayne\\_2019\\_Smelling\\_God\\_AM.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://research-repository.standrews.ac.uk/bitstream/handle/10023/21552/Cockayne_2019_Smelling_God_AM.pdf?sequence=1&isAllowed=y) (6 April 2022 geraadpleeg).

Corbin, H. 1972. *Mundus Imaginalis, or, The imaginary and the imaginal*. Ipswich: Golgonooza Press.

Cussons, S. 1978. *Verf en vlam*. Kaapstad: Tafelberg.

- De Villiers, I.L. 2005. *Jerusalem tot Johannesburg*. Kaapstad: Tafelberg.
- Die Bybel. 2020. Die 2020-vertaling. Kaapstad: Bybelgenootskap van Suid-Afrika.
- Embler, W. 1974. The metaphors of mysticism. *ETC: A Review of General Semantics*, (31)3:272–87.
- Enright, D.J. en E. De Chickera (reds.). 1962. *English critical texts: 16th century to 20th century*. Londen: Oxford University Press.
- Gerson, J. 1958. *De Mystica Theologia*. Onder redakteurskap van A. Combes. Lugano: Thesaurus Mundi.
- Greer, J.M. en D.O. Moberg (reds.). 2000. *Research in the social scientific study of religion*, 11. Stamford, Connecticut: JAI Press.
- Grim, P. 1990. *Philosophy of science and the occult*. Albany, N.Y.: State University of New York.
- Hambidge, J. 2009. Huldeblyk I.L. de Villiers. <http://versindaba.co.za/2009/09/28/huldeblyk-il-de-villiers/> (16 April 2022 geraadpleeg).
- Hatab, L.J. 1982. Mysticism and language. *International Philosophical Quarterly*, 22(1):51–64.
- Hayes, L.J. 1997. Understanding mysticism. *The Psychological Record*, 47:573–96.
- Hugo. D. 2006. Naas Sheila Cussons is I.L. de Villiers sekerlik ons beste mistieke digter. *LitNet Seminaarkamer*. [https://oulitnet.co.za/seminaar/jerusalem\\_johannesburg\\_hugo.asp](https://oulitnet.co.za/seminaar/jerusalem_johannesburg_hugo.asp) (2 Mei 2022 geraadpleeg).
- Inge, R. 1921. *Studies of English mystics*. Londen: John Murray.
- James, W. 1917. The varieties of religious experience: A study in human nature, being the Gifford Lectures on Natural Religion, delivered at Edinburgh in 1901–1902. New York: Longmans, Green. <https://www.gutenberg.org/files/621/621-pdf.pdf> (4 Januarie 2022 geraadpleeg).
- Johnston, W. 1978. The mysticism of *The cloud of unknowing*. Wheathampstead: A. Clarke.
- Kannemeyer, J.C. 1973. *Nederduitse digkuns: 'n Inleiding met tekste en aantekeninge tot die sewentiende-eeuse Nederlandse poësie*. Pretoria: Academica.
- Kourie, C.E.T. 2008. Mysticism: A way of unknowing. *Acta Theologica Supplementum*, 11:60–75.
- Macquarrie, J. 1967. *God-talk: An examination of the language and logic of theology*. Landen: SCM Press.

- Maré, E.A. 2008. El Greco's representation of mystical ecstasy. *Acta Theologica*, 28, suppl.1:108–127.
- Mazzoni, C. 2007. Mystical and literary texts: Meeting the other, and each other, at the borders of language. *Annali d'Italianistica*, 25: Literature, Religion, and the Sacred. <https://www.jstor.org/stable/24016158> (14 April 2022 geraadpleeg).
- Merton, T. 1978. Foreword. In Johnston 1978.
- Minnaar, C.L.J. 2000. 'n Filosofiese verantwoording van mistiek. MA-verhandeling, Universiteit van Pretoria.
- Murray, A. (red.) 1893. *Wholly for God. The true Christian life. A series of extracts from the writings of William Law*. New York: Anson D.F. Randolph.
- Nelson, R. 1976. Mysticism and the problems of mystical literature. *Rocky Mountain Review of Language and Literature*, (30)1:1–26.
- Netzer, D. 2015. Mystical poetry and imagination: Inspiring transpersonal awareness of spiritual freedom. *International Journal of Transpersonal Studies*, 34(1/2):128–43.
- Olivier, S.P. 1985. Mistiek in die Afrikaanse poësie. D.Litt-proefskrif, Universiteit Potchefstroom.
- . 2013. *Literêre terme en teorieë: Mistiek*. <https://www.literaryterminology.com/index.php/m/131-mistiek> (5 Februarie 2022 geraadpleeg).
- Protas, A. 2001. Dictionary of symbolism. <http://websites.umich.edu/~umfandsf/symbolismproject/symbolism.html/S/sword.html> (18 Maart 2022 geraadpleeg).
- Protea Boekwinkel. s.j. *Jerusalem tot Johannesburg*. <https://proteabooks.com/index.php/jerusalem-tot-johannesburg.html> (1 Junie 2022 geraadpleeg).
- Shelley, P. 1962. *A defence of poetry*. In Enright en De Chickera (reds.) 1962.
- Smith, J.K.A. 2000. Between predication and silence: Augustine on how (not) to speak of God. *The Heythrop Journal*, 41:66–86.
- Terblanche, E. 2017. I.L.de Villiers (1936–2009). ATKV/LitNet-Skrywersalbum. <https://www.litnet.co.za/il-de-villiers-1936-2009/> (23 Maart 2022 geraadpleeg).
- Underhill, E. 1930. *Mysticism: A study in nature and development of spiritual consciousness*. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library.
- Van der Berg, E.J. 2019. Performatiwiteit van taalgebruik en verstegniek in die mistieke digkuns van Jalāl al-Dīn Muhammad Rūmī, asook in die werk van geselekteerde Afrikaanse digters: 'n Vergelykende studie. PhD-proefskrif, Noordwes-Universiteit.



Van Schalkwyk, P.L. 2003. Horisonne: mites oor die moontlike in kontemporêre verhalende tekste van Suid-Afrika en die Nederlandse taalgebied. PhD-proefskrif, Potchefstroomse Universiteit.