

HOOFSTUK 5

Die kode van die mistiek

5.1. Inleiding

In sy studie oor die verskille tussen menslike liefde en die liefde van en teenoor die godheid, *Agape and Eros* wys Anders Nygren daarop dat tekste wat hieroor vertel, dikwels gekenmerk word deur vae ooreenkomste: daar hoef, voer hy aan (Nygren, 1953: 37), nie eers 'n "clearly formulated idea" te wees nie, maar tekste se samehang "can equally well consist of a general underlying sentiment".

Die keuse van die groep gedigte waarna in die vorige hoofstuk gekyk is, is inggee deur so 'n algemene onderliggende tema of gevoel of onderwerp - die uitdrukking van die ver-lange na en die belewenis van eenwording met die godheid.

Hierdeur het ons bv. agtergekom dat gedigte van hierdie aard wel reeds vroeg in die Afrikaanse poësie aangetref kan word, ten spyte van die voorbehoude wat 'n mens aanvanklik daaroor gehad het.

Die interpretasie van die groep gedigte was daarop gerig om te kyk in watter mate daar sprake is van "a general underlying sentiment".

Dat daar wel so iets bestaan, het op sigself al 'n bepaalde literêre betekenis omdat dit die wêreld van die Afrikaanse literatuur 'n besondere dimensie gegee het. Wat nou vasgestel moet word deur 'n vergelykende proses, is wat in die verwoording of organisasie van hierdie groep gemeenskaplik of bindend is: watter reël of kode is daar waarvolgens hulle vertel.

In 'n tyd en binne 'n tradisie waar die kode-konsep nog nie

gebruik is nie, verklaar Nygren dat daar iets is wat tog aan die spesifieke tekste 'n bepaalde karakter gee. Hy noem dit 'n motief: "The fundamental motif is that which makes a work of art into a unified whole, determines its structure, and gives it its specific character". (Nygren, 1953: 42)

Ek het reeds in die eerste hoofstuk die opvattinge oor die literêre kode uiteengesit (vgl. pp 11-14) en wil net in hierdie verband verwys na Fokkema se omskrywing (Fokkema, 1974: 56) dat die "assimilation and organization of the formal and semantic raw material (...) is guided by a system of selective principles which belongs to the code of the receiving text".

In hierdie hoofstuk is ons op soek na sulke beginsels in die gedigte, en na ondersteuning vir Van de Watering se besluit dat "'mystieke' literatuur vertoont (...) een verbazingwekkend grote overeenkomst in woordenschat, beeldarsenaal en - algemener, maar toch ook in bepaalde taal- en textvormen tot uitdrukking komend - voorstellingen en 'procedures'". Hy meen (Van de Watering, 1979: 84) dat 'n mens kan beweer dat dit moontlik is om van "bepaalde woorden, beelden en voorstellingen, en zelfs van een stijlfiguur te zeggen dat ze behoren tot het vaste repertoire van mystieke teksten."

Die "vaste repertoire" waarvan hy praat, is egter net een deel van die reëls of kode waarvolgens die gedigte tot 'n groep of soort of "genre" gemaak word: die leksikale, semantiese element daarvan.

Die ander organisatoriese kenmerke wat in literêre tekste uitgelig kan word, groepeer Fokkema dan ook as die sintaktiese element en hy meen dat "one may describe the syntax of a period code as a hierarchical order of selective and organizing principles which control the selection and combination

of literary signs in the texts of the period code".
(Fokkema, 1974: 60)

Wanneer 'n mens hierdie beskouing oor die organisatoriese beginsels as basis vir die kode-idee aanvaar, blyk dit dat Nygren se opmerkings byderwets gelees kan word. Vervang ons sy woorde "fundamental motif" met die moderne semiotiese begrip "kode", kry ons in sy formulering 'n nuttige omskrywing vir dit waarna 'n mens soek wanneer jy deur vergelyking organisasiebeginsels probeer opstel of rekonstrueer: wat maak van hierdie groep gedigte "a unified whole, determines its structure, and gives it its specific character"?

Miskien kan Nygren se "fundamental motif" nog direkter afgebaken word. In 'n latere opstel oor "Nijhoff's Modernistic Poetics in European Perspective" wys Fokkema daarop dat die verskillende "principles" telkens gerig word deur 'n primêre ordeningsbeginsel waardeur alle ander fasette van die kode hulle bepaalde aard en funksie kry. (Fokkema, 1976: 81)

Dié hoofstuk word nou 'n poging om die verskillende fasette van 'n kode van die mistieke tekste vas te stel. Alhoewel so 'n rekonstruksie van 'n kode altyd 'n abstraksie is, behoort dit nie die ondersoeker af te skrik nie. Dink 'n mens aan Jonathan Culler se nugtere formulering daarvan (Culler, 1977: 145) as "a set of literary norms to which texts may be related by virtue of which they become meaningful and coherent", besef jy dat dit 'n proses is waarmee enige leser hom besig hou wanneer hy 'n teks lees.

In die vasstelling van 'n kode vir die mistieke poësie gaan die ondersoeker wel meer sistematies te werk om die bepaalde ordeningsbeginsels vas te stel wat aan ons die "reëls" kan verskaf waardeur die gedigte gemaak, gelees en verstaan kan word.

In die genoemde artikel oor Nijhoff, formuleer Fokkema die verskillende kategorieë waarmee 'n ondersoeker in 'n vergelykende studie kenmerke van 'n literêre kode kan probeer omvat.

Hierdie kategorieë is 'n omskrywing van 'n reeks seleksiebeginsels waardeur die elemente van die literêre teks in 'n bepaalde verhouding tot mekaar geplaas word deur die skrywer en wat aan die tekste self ontleen is. Die nege kategorieë wat Fokkema gebruik is

- (a) die mate van veralgemening en die mate waarin daar presies aangedui word;
- (b) die vertelstandpunt en die rol van die verteller;
- (c) die verhouding tussen fabel en suĳet;
- (d) die karakterbeskrywing;
- (e) die tematiese materiaal;
- (f) die funksie en hantering van tyd;
- (g) die rol van die ruimte;
- (h) die verhouding tussen die tekste en die buiteliterêre werklikheid; en
- (i) die taalgebruik.

Volgens Fokkema (Fokkema, 1976: 81) verskaf keuses wat skrywers maak binne hierdie kategorieë "enough distinctive features to set the code of a particular literary period off from other, contiguous codes".

Sekere van hierdie kategorieë is reeds by die inset van die vergelyking waarmee ons besig is, minder belangrik. So kan ons bv. konstateer dat die mistieke teks veral tot die genre poësie behoort en dat, waar daar sprake is van prosa-tekste, hierdie tekste 'n sterk poëtiese karakter dra. Die rede hiervoor het reeds geblyk uit die opmerkings oor ooreenkomste in poëtiese taalgebruik en religieuse taal in hoofstuk 3, en in opmerkings oor die mistieke tradisie in die letterkunde.

Hierdie gedigte is verder ook van 'n oorwegend introspektiewe en liriese aard, sodat die verhouding tussen fabel en sujet beswaarlik ter sprake kan kom, terwyl karakterbeskrywing in die sin van die voorstelling van personages nie ter sake is nie.

Kyk ons nou na die groep gedigte aan die hand van hierdie kategorieë, word dit duidelik dat daar 'n groot mate van ooreenkoms bestaan en dat die organisasie van hierdie gedigte inderdaad 'n besondere en spesifieke karakter het.

Natuurlik is dit waar dat die gedigte ook van mekaar sal verskil, maar die geldigheid van die isolering van die kode word nie daardeur geraak nie, omdat die ooreenkomste in die samehang van die gedigte oorheers.

Verskille wat daar bestaan, sal toegeskryf kan word aan die ontstaanstyd van die betrokke gedigte, die digters se uiteenlopende kulturele agtergrond en die milieu waarbinne hulle skryf.

Wat Wellek in 'n opstel oor die periode-konsep sê (Wellek, 1963: 252-253) is eweneens waar vir 'n kulturele kode soos dié vir die mistiek: dit is "a regulative idea, an ideal type which may not be completely fulfilled by any single work and will certainly in every individual work be combined with different traits, survivals from the past, anticipations of the future, and quite individual peculiarities." By die verskille wil hierdie studie egter nie stilstaan nie.

5.2.1. Die sentrale organisasiebeginsel

Wanneer die leser op soek na bindende en oorkoepelende faktore die behandelde gedigte - wat ons a.g.v. hulle "underlying sentiment" mistieke gedigte noem - met mekaar vergelyk, word dit duidelik dat die grootste enkele organisasiebeginsel wat gebruik word, die teenstelling van twee werklikhede is.

Hierdie werklikhede blyk onversoenbaar te wees, en deur die spanning wat hieruit voortspruit, word die spreker of die versfiguur gerelativeer en word die werklikheid waarbinne hy normaalweg leef, die gewone werklikheid dus, se betekenis verskraal en selfs onbenullig.

Hierdie verhouding en die verteller se belewing daarvan (of nog beter: sy ontleding daarvan) word dit waardeur al die ander komponente van die gedigte se onderlinge verhouding bepaal word.

Ons sien egter dat die twee werklikhede bepaalde probleme vir die digter skep, want die ander werklikheid kan net herkenbaar uitgebeeld word d.m.v. elemente uit die gewone werklikheid. Dit loop bv. uit op 'n voorstelling van lg. werklikheid as skyn of onwerklikheid.

In "Nagwandeling" (pp 131-132) vind ons dat hierdie twee werklikhede teenoor mekaar gestel word as "dag" en "nag" en word daar aan hulle teenstellende waardes toegeskryf. Aanvanklik is dit die normale teenstelling (soos dag en nag verskil), maar dit word duidelik dat die nag op iets heel anders dui. Dis 'n toestand of sfeer waar die menslike bestaan met sy negatiewe waardes (die gejaag, kleinlikheid) opgehef is.

Vanaf die vyfde strofe word die nag die werklike tuiste, verloor dit sy "normale" betekenis en kry dit 'n nuwe betekenis, die teenoorgestelde, sodat die digter kan verklaar dat hierdie nag eintlik dag is.

Ook in "Nag op die see" (p 140) vind ons dat die twee werklikhede in terme van lig en donker uitgespeel word: ons het gesien hoe die menslike bestaan weer

gesien kan word as donkerheid en onsekerheid, en dat dit slegs daarvan verlos kan word, sin en rigting kan kry, deur die inval van die lig.

"Veldeensaamheid" (pp 143-144) formuleer direk hoe daar uit die een werklikheid in die ander oorgegaan word. Hier word dit toestande wat teenoor mekaar staan: "eng" word "wyd", swaar word lig en die wêreld (die bekende en herkenbare) het verdwyn (die mistikus is "die wêreld kwyd").

Die komplekse verhouding tussen die werklikhede, waarin die gewone werklikheid van die lotus net skyn word, het ons in die verwikkelde "Om Mane Padne Hum!" (pp 146-147) aangetref, waarin die "blom" verborge in die lotus sit en hierdie blom 'n toestand verteenwoordig, 'n werklikheid aandui, waarin alles mensliks opgehef is.

In "Wie eenmaal blind" (p 157) is daar ook nie sprake van fisiese ruimtes wat teenoor mekaar staan nie, maar word toestande teenoor mekaar gestel (bv. "droewigheid" teenoor "verheug"). Dit is egter nie sommer net 'n emosionele teenstelling en verandering nie, want ook die werklikhede soos ons dit ken, verander: die "nag" van die bestaan word "dag" van die "Nuwe Lig", en die "vlees" word "gees".

Lig en donker, son en nag, is ook die teenstellende pare wat in "Die nag is eensaam" (pp 161-162) gebruik word om die twee werklikhede mee te beskryf. Van den Heever werk ook met laagheid teenoor verhewenheid, geslotenheid teenoor oopheid, onsuiverheid teenoor reinheid en uiteindelik ook met "mens-bestaan" teenoor "transparente vlam en gloed".

"Mens-wees" wat oorgaan in 'n ander toestand, is ook

die kern van "By die riete" (p 169): die mens word wind; deur die wegraak, die opgaan in die natuur word die "strate" vergeet. Dit is egter belangrik om te onthou dat die natuur self nie die ander werklikheid is nie, maar hier gebruik word as aanduiding of simbool van dit wat teenoor die mens-bestaan staan. Die natuur is deel van die gewone werklikheid en word hier slegs as beeld gebruik om die ander werklikheid te beskryf of te bereik. Net so is die onder en bo, aarde en lug, beeld om die teenstellende werklikhede te beskryf.

"Die Aangesig Gods" (p 175) is soos die voorafgaande gedig, maar krasser: dit sê die ander werklikheid is "die glans van God" (self ook voorstellings uit die gewone werklikheid), en dat daardie staat of toestand of belewenis kenbaar word deur te verwys na 'n reeks nie-konkrete aspekte van die gewone of herkenbare werklikheid.

Ons kan nou reeds duidelik sien dat dit moontlik is om sekere vaste "kenmerke" van die buite-wêreldse werklikheid uit te wys deur te let op beskrywings in die gedigte: dit is altyd 'n toestand van vloeibaarheid en buite die tyd om, daar is lig en verligting waarin die menslike opgeskort of opgehef is.

Die teenstellende werklikhede in "Ek het die aarde nie gesien" (pp 179-180) word voorgestel deur twee ingesteldhede of houdings: die een is die bewuste soeke na die ander werklikheid, wat juis op niks kan uitloop nie en net 'n blindheid en stommiteit veroorsaak; die ander houding is slegs belewenis van 'n vlam, waardeur die eerste werklikheid en sy menslike verwaandheid vernietig is: "leeg van mindere dinge".

Die kontrastering van hierdie werklikhede vorm die

kern van feitlik elke strofe in "In waansin het ek gevra" (pp 190-192), terwyl die derde gedig van N.P. van Wyk Louw waarna daar gekyk is, "Ekstase" (pp 196-197), op 'n besondere wyse alleen die ander werklikheid voorstel, maar tog telkens deur die vergelykings die bestaande en bekende werklikheid daarteen afspeel. Ons is iets in ons alledaagse bestaan, maar in hierdie ekstase word ons "grensloos in ewigheid" en het ons ons menslike fisiese aard verloor. Nou is dit egter juis hier waar die probleem weer eens duidelik word: slegs deur beskrywings vanuit hierdie laaste werklikheid ("gedagte", "lied", "daad", "klank", "leef") kan die ander werklikheid beskryf word.

In "Miskruier" (p 202) word die teenstellings ruimtelik uitgebeeld: "die miskoek van die aarde" teenoor "die vlam (...) bo", en ook deur toestande ("stram" teenoor "styg"). "Leeu" (p 203) het ook hierdie direkte verwoording: verlossing van "bloed en vlees" om op te gaan in die "koninklike vuur van die heelal".

"Ou Non" (pp 205-206) van D.J. Opperman werk met die wisseling tussen die wêreldwerklikheid (die moerbeiboom, die seksuele verlange, die eensaamheid) en die ander werklikheid (vervoering bokant die dorp en die "vuur van blare"; koors en duielsing; verskyning). Ook hier tref ons die gebruik van lig en vuur om die ander werklikheid mee te omskryf.

"Rooi Oog" (p 211) werk met die kontras "moeg en moedeloos" teenoor "dol", maar weer eens is dit nie 'n emosionele teenstelling nie, maar 'n ingrypende verandering deur die konfrontasie met en belewenis van die ander werklikheid - nou word klip en mens gelyk.

Die reeks "Kroniek van Kristien" werk met heelparty

sulke transformasies waarin die bekende ruimte verander en nuwe betekenis kry, waarin die lyflike en die nie-lyflike as teenpole uitgebeeld word en die ontkoming van die menslike werklikheid gesien word as 'n losmaakproses waardeur 'n ander werklikheid bereik kan word. In "Troumars" (p 216) maan die spreker ons egter om nie te dink aan aarde teenoor hemel nie, want hemel is immers 'n wêreldbegrip en daardeur dus nie die ander werklikheid se ware aard of toestand nie. Nogtans werk die gedig nog steeds met afstand of ruimte tussen die werklikhede, want die finale opgaan in die godheid spruit uit die koms van die "bruidegom".

'n Dramatiese teenstelling van die twee werklikhede tref ons aan in "Die Vlam van God" (pp 218-219), waarin die spreker se verwagte voorstelling of beleving van die ander werklikheid heel anders is as die ervaring self en sy menslike beheersing vernietig word. Ook hier sien ons hoe die ander werklikheid aangedui word met abstrakte voorstelling, en word duisterheid en nag gestel teenoor lig, vlam, verheldering en vuur.

Nag en die menslike bestaan word as ewe onvervuld geskets in "Droom ek" (p 223), waar die bestaansruimte gekontrasteer word met die droomtoestand, wat eintlik die ware waarheid is: die suiwerheid, die witheid. In hierdie gedig sien ons ook weer 'n keer die beweging van "hier" na "daar" en van binne na buite.

In die inleidende opmerkings oor Breyten Breytenbach (pp 228-229 hierbo) het hierdie beweging van een werklikheid na 'n ander, die opheffing van die een in die ander, ter sprake gekom. Ons het gesien dat die teenstelling lig/duisternis dan ook in "5.2" (pp 230-231) sentraal staan. Die ander werklikheid word ook hier omskryf as die "Niet" - die suiwerste manier waaroor

menslik oor hierdie nie-menslike toestand gepraat kan word.

In "9.3 (die tekenaar)" (pp 237-238) het ons gesien dat die lyflike, die menslike, geteken word as "banvloek" en dat die opheffing van alles mensliks ("ek wil nie wees nie") eers die ander toestand moontlik maak, 'n toestand wat "trillende lig" is.

Ontliggaming, transformasie en transfigurasie, die oorgaan van een staat na 'n ander, staan ook sentraal in die gedigte van Sheila Cussons. In "Gebed" (p 247) word die twee ruimtes of toestande, en die uitreik en die optrek na die buite-menslike direk verwoord. Die buite-werklikheid word nog tradisioneel as bo gesien (ster en ruimtes), iets wat egter in haar latere verse verdwyn.

Die komplekse aard van die verhouding tussen hierdie teenstellende werklikhede word kenbaar in "Bedekte naak" (p 252), waar die wêreld staan teenoor die wesentlike ek: die mens behoort eintlik volledig te wees, maar word deur die wêreld se werklikheid bedrieg. Hier word die volledigste loswees van die wêreld gesien as die realisering van die eie bloed. Dat dit egter nie gewone bloed is waarvan daar hier sprake is nie, blyk uit "Laat Karmeliet" (p 258), waar die ontsnapping uit die beperkings van die menslike bloed vooropstaan en dit uitgedruk word as 'n ruimtelike beweging boontoe.

"Karmeliet in haar sel" (pp 260-261) sluit direk hierby aan: "moederaard" is "bruut en slu". Die ander werklikheid is "boontoe weg van jou" en is iets wat teen die aardse natuur en die "normale" is.

Die ander werklikheid word as 'n soort ruimte voorge-

stel in "Die koekie seep" (p 265), wanneer 'n oomblik 'n "kier" word, 'n opening dus, en die allesomvattendheid "speldkopklein" is. Die ander werklikheid is egter ook toestand: "vreugde wat deur my straal".

Die laaste behandelde gedig, "Die ab praat" (pp 268-270), dui ook op 'n ruimtelike voorstelling, met die "engte" wat "oorstyg" wil word. Terselfdertyd is dit ook as 'n toestand aangedui deur die beeld van die yster en die vuur, waarin die yster eers vuur moet word voordat dit sigself volledig kan realiseer.

Uit hierdie oorsig blyk dit duidelik dat die een werklikheid bekende aardse of wêreldse kenmerke het (bv. geografiese of fisiese of emosionele of verstandelike) en as 'n negatiewe toestand uitgebeeld word. Die ander werklikheid moet hierteenoor staan: as daardie ander "daar" net 'n gewone, fisiese ruimte is, sal dit dieselfde beperkings ken; dus word dit primêr as toestand uitgebeeld. Tog geskied hierdie toestandvoorstelling verbaal ook in terme van die bekende alledaagse ruimte.

Dit is duidelik dat die ander werklikheid behoort tot 'n soort werklikheid wat nie vergelykbaar is met dit wat ons ken nie, maar om daaroor te praat, het die spreker alleen woorde tot sy beskikking wat tot die eerste werklikheidsfeer behoort. Wat hy dus probeer doen, is om met hierdie woorde en die werklikheid waarna hulle refereer, te werk en hulle van 'n nuwe betekenis te voorsien, of dan ten minste om aan te toon dat hulle werklikheid staan teenoor die ander en ware werklikheid.

Die poging om die nie-fisiese of nie-werklike uit te beeld deur dit met die fisiese of werklike (wat net skyn is!) te kontrasteer, kan klaarblyklik net geskied

in terme van die bekende gewone werklikheid - hierin lê 'n paradoks.

Dit is hierdie paradoksale wat gemanifesteer word in die verskillende komponente van die korpus behandelde gedigte.

Ons het verder gesien dat daar nie slegs sprake is van twee werklikhede wat teenoor mekaar staan nie, maar dat daar 'n intense verlange daarna is om vanuit die een na die ander te beweeg, en dat die ervaring waarvan die gedig praat, die opheffing van die een werklikheid en die opgaan in die ander is. Ideaal gesien: dit is die oorgaan, die transformasie of transfigurasie van die bedrog- of skynwerklikheid ("hier") in die werklike werklikheid ("daar"), waardeur die "daar" sy regmatige "hier"-status sal kry.

Die intensiteit van die verlange maak die leser ten slotte daarvan bewus dat hierdie werklikhede op 'n persoonlike verhoudingsvlak bestaan: die belewenis daarvan word persoonlik ingekleur en die ander werklikheid of toestand word manifestasie van die godheid. Die ander werklikheid is die godheid, maar die verwoording daarvan geskied steeds in terme van 'n spesifieke toestand en deur middel van teenstellings met die werklikheid waarbinne ons leef.

Dat dit egter wel sterk persoonlike verhoudings en belewenisse veronderstel, word duidelik deur die wyse waarop in so baie van hierdie gedigte gepraat word van "ek" teenoor "jy" of "u". Die gewone werklikheid word die ek-werklikheid; die ander die u-werklikheid. So word "hier" en "daar" meer as tasbare werklikhede of toestande, en word die opgaan van die "ek" in die godheid gesien as oplossing van en einde aan die teenstelling wat daar bestaan.

5.2.2. Die vertelstandpunt en rol van die verteller

Dit is gebruik om in die poësie te praat van 'n spreker eerder as 'n verteller, maar vir die doeleindes van hierdie gesprek oor die kode gaan ek van die verteller praat in plaas van die spreker of die liriese "ek".

Uit die 26 gedigte waarna ons gekyk het, het slegs drie nie duidelike eerstepersoonvertellers nie. Hierdie gedigte, "Wie eenmaal blind" (p 157), "Rooi Oog" (p 211) en "Laat Karmeliet" (p 258) het egter beslis geïmpliseerde eerstepersoonvertellers, aangesien die gedigte met groot sekerheid beweer wat wel gebeur of gaan gebeur met die persone oor wie die betrokke gedig praat.

Die eerste twee van hierdie drie gedigte het dit oor 'n "wie" met wie iets gebeur; in die derde gedig word die persoon geïdentifiseer as 'n laat-Karmeliet. In elke geval is dit egter duidelik dat daar net met soveel gesag gepraat kan word omdat die verteller self 'n soortgelyke ervaring gehad het as dit waaroor hy in die gedig praat. In hierdie opsig word die "voorspelling" wat gemaak word die resultaat van 'n sekere ervaringskennis by die verteller in die gedig en word hy dus voorop geplaas. Dit is asof hy wil sê: ek weet, want ek het al daardie paadjie geloop. In hierdie opsig kan 'n mens maar aanvaar dat daar ook hier 'n eerstepersoonverteller en -ervaring aangetref word.

Die verteller in al die behandelde gedigte staan vasgevang tussen die twee werklikhede wat hy ervaar (het), maar hy sien homself as deel van die aardse of gewone werklikheid. Dit is 'n besonder selfopenbarende verteller, en as gevolg hiervan word baie aspekte van sy ervaring en van die spanning tussen die twee werklik-

hede kenbaar.

Die rol van die verteller is om die gewone werklikheid voor te hou as negatief en leeg: hy staan nooit neutraal binne die gedig nie. Hy is ongelukkig met en binne hierdie werklikheid: hy is "moeg en moedeloos", lees ons in "Rooi Oog" (p 211); in "Die nag is eensaam" (pp 161-162) hoor ons dat hy wil ontsnap uit die "verduistering" waarin hy vasgevang sit; Breytenbach praat in "9.3 (die tekenaar)" (pp 237-238) van "die banvloek van die lyf", terwyl die "Ou Non" (pp 205-206) vertel van die swaarkry van die alledaagse bestaan. Die verteller sien homself daarom ook besonder negatief.

Die ervaring van die ander werklikheid, daarenteen, het vir die verteller eindelose vreugde, 'n ekstase gebring: in "Die koekie seep" (p 265) lees ons hoe "ineens 'n vreugde deur my straal", en in heelparty ander gedigte het ons gehoor van die gewaarwording en die oorweldigende positiewe "vervoering" wat hieruit spruit.

Dit is duidelik dat daar by die verteller geen twyfel is nie: hy kies onmiskenbaar vir die ander werklikheid en is daarom so negatief teenoor die beperktheid en kleinlikheid van die gewone bestaan.

Omdat die verteller egter as mens deel van hierdie werklikheid is, vind ons dat hy telkens die wens uitspreek dat hy van sy mensheid verlos kan word: "ek wil nie wees nie" sê "die tekenaar" uit *Lotus* (pp 237-238), en as "Die ab praat", vertel hy: "wees niks, soet niks/ so soet onbewus" (pp 268-270). In "Leeu" (p 203) word die spreker deur sy ontmoeting "van bloed en vlees verlos" en in "Ek het die aarde nie gesien" (pp 179-180) word hy "leeg van mindere dinge".

In al die gedigte maak die verteller dit dus duidelik dat daar hierdie begeerte is na "verlore gaan" en dat "die mens-wees opgelos" moet word ("By die riete", p 169). Die menslike bestaan moet einde kry: die "brose huls van vrees en onrus" ("Die Vlam van God", pp 218-219) word vernietig en alles mensliks word opgehef.

Die verteller se standpunt is dat selfvernietiging of -ontkenning die enigste wyse is waarop die ander werklikheid kenbaar sal word.

'n Derde belangrike kenmerk van die verteller is dat hy in hierdie losmaak van die gewone werklikheid eintlik passief en willoos staan. Alhoewel hy hom vir die ervaring kan probeer voorberei, is dit iets waarvan hy niks kan doen nie. Die afsondering van ander mense, die opgaan in die natuur, die askese is pogings om aan die werklikheid te ontsnap, maar daartoe is die mens nie in staat nie. In sy mens-wees op aarde is daar "gebreke so subtiel versteek" ("Die ab praat", pp 268-270) dat die poging eintlik aanmatigend word - dit is selfverheerliking en sal òf op niks uitloop nie òf 'n verskriklike vernietiging tot gevolg hê, soos ons dit gesien het in bv. "Ek het die aarde nie gesien" (pp 179-180), "In waansin het ek gevra" (pp 190-192) en "Die Vlam van God" (pp 218-219).

Die vertelling het nog 'n ander kenmerk: daar is na die ervaring 'n intense verlange, 'n smagting na die herbelewing daarvan. Die "vind" van die godheid het 'n "vloek" geword, lees ons in "In waansin het ek gevra" (pp 190-192).

As gevolg hiervan word die bestaan nou nie net negatief nie, maar ook pynlik. As die godheid hom onttrek, vertel die ab, word "swaar en koud en smagtend die vuur begeer" (pp 268-270); die "Ou Non" (pp 205-

206) bely "hoe vreeslik (...) die stiltes en die swye" is.

Ek het hierbo gesê dat die vertellers in hierdie gedigte selfopenbarend is en dat ons blootgestel word aan hulle reaksies op die ervaring. Dit is natuurlik net ten dele waar: hoewel hulle telkens redelik vrygewig is met inligting oor die gewone werklikheid en hulle houding daarin en daarteenoor, vind ons dat die mistieke ervaring self nie juis verwoord word nie. Wat wel voorop staan, is dat die mens 'n onvermoë het om daaroor te praat en te vertel.

Die stomheid waarmee die verteller geslaan word, kom in heelparty gedigte ter sprake. So lees ons in "Om Mane Padne Hum!" (pp 146-147) dat die ander werklikheid "stom/ Vir woorde en taal" is; "Ek het die aarde nie gesien" (pp 179-180) se spreker besef "al my woorde is stameling/ gebroke en naak", en woorde verdwyn heeltemal in "9.3 (die tekenaar)" (pp 237-238), om met die "tekens van die lig" vervang te word.

Die langste stuk praatwerk, "Die ab praat" (pp 268-270), word in die slot volkome gerelativeer: waaroor gepraat is, was net aardse dinge en beelde: die egte werklikheid is dit wat nie gesê kan word nie, omdat daar vir die godheid se verlange na ons, waaruit die ervaring kom, "geen woorde/ in enige taal" is nie. Dit is dan ook opvallend dat die mistieke gedigte wat behandel is, almal redelik kort is.

Die verteller in die mistieke poësie, het ons gesien, is 'n eerstepersoonverteller wat die werklikheid waarbinne hy as mens bestaan en ook sy eie mens-wees as negatief beskou. Hy verlang daarna om weer daaruit verlos te word, soos dit gebeur het in die vlugtige belewenis van die ander werklikheid. Daardie ervaring

bring aan die verteller vreugde, waardeur die aardse leegheid juis weer beklemtoon word.

Hierdie poging om van die "ek" ontdaan te raak, beteken egter paradoksaal genoeg dat die ek dikwels vooropstaan in die gedigte, waardeur selfvernietiging vertraag word en die eventuele belewenis weer net verder weggeskuif word.

In hierdie verband wil "9.3 (die tekenaar)" (pp 237-238) juis hiervan probeer vertel, wanneer die verteller besluit "ek wil nie wees nie" en hy dit hier nie meer oor homself nie maar oor die begrip "ek" het.

5.2.3. Die mate van veralgemening en presisering

Die groep gedigte waaraan hierdie studie gewy is, is opgebou rondom 'n teenstelling tussen twee werklikhede waarvan die verteller bewus is en waartussen hy beweeg. Die een werklikheid is die werklikheid waarbinne hy bestaan en wat sy daaglikse lewe beheers; die ander is dit wat hy soms vir 'n oomblik erken en dan weer van vervreem word.

As 'n mens hierdie organisasiebeginsel in ag neem, is dit amper vanselfsprekend dat die gedigte self sal beweeg tussen 'n groot mate van presisering enersyds en veralgemening andersyds.

Nou is die boeiendste aspek van hierdie faset in die mistieke poësie dat daar 'n gedurige verskuiwing is tussen die aard van die voorstelling van die gewone werklikheid en die ander werklikheid.

Omdat die verteller vertrouwd is met, en deel is van die werklikheid wat hom omring, kan hy daaroor met groot presisie vertel. Dit is 'n bekende gegewe: die "Ou Non" (pp 205-206) weet presies wat is "die

branding in my lende" en sien om haar "alles skerper afgegrens, herken 'n blaar as blaar". Die ander werklikheid word vir haar "'n koors wat my deurstu" en wat "duiselig afsluit".

Terselfdertyd besef die verteller in hierdie gedigte dat die gewone werklikheid leeg, betekenisloos is, en daarom sal hy daarvoor so veralgemenend moontlik wil praat. In "Nagwandeling" (pp 131-132) word die gewone nag onbetrokke en veralgemenend voorgestel in die eerste strofe, terwyl die ander nag se funksie presies omskryf word in die derde strofe.

Deur veralgemenend oor die gewone werklikheid te praat, word dit gerelativeer en staan dit teenoor 'n poging om so presies moontlik die aard van die ervaring, die beleefde ander werklikheid, te omvat, soos duidelik blyk uit Leipoldt se poging in "Om Mane Padne Hum!" (pp 146-147) om die waarheid agter die skyn te verwoord. Dit kan dan ook die rede wees vir die talle vergelykings wat ons daar, maar ook in die ander gedigte, teëgekom het.

Die poging om die ander werklikheid presies te omskryf, is egter menslik onmoontlik, waarsku die verteller in "Die koekie seep" (p 265): dit is 'n werklikheid wat "ryk is bo verbeelding verby" of, soos in "Bedekte naak" (p 252) "'n sonder-naam".

Die presiese aard van hierdie werklikheid is nie sêbaar nie, en as hy daarvoor wil praat, val die verteller uiteindelik weer terug op veralgemenings en vaaghede. Daarom ook die herhaalde en terugkerende gebruik van die niet, die vuur, die gloed, die rilling, die vlam.

Verder is die veralgemening juis ook relativering van

die verteller as besondere artikuleerder. Wanneer hy oor hierdie dinge wil praat, kan hy uiteindelik maar min meer doen as om net die bekende, en daarom algemene beelde en formulerings te gebruik.

Ons kan hieroor volstaan deur te sê dat die gedigte self gekenmerk word deur 'n spanning tussen veralgemening en presisering. In een gedig word die een werklikheid deur presisering beklemtoon, maar in 'n ander gedig sal daardie selfde werklikheid weer deur veralgemening uitgebeeld word en sy kenmerke verkry. Hiervoor word abstrakte begrippe en baie vergelykings onder andere gebruik.

5.2.4. Die tematiese materiaal

Die tematiese materiaal van die mistiek word ingegee deur die sentrale organisasiebeginsel van die twee werklikhede wat teenoor mekaar gestel word. Die hele wye spektrum van die alledaagse bestaan is materiaal waarmee die werklikheid voorgestel word. So het ons bv. in "Die Aangesig Gods" (p 175) gesien dat die verteller die glans van God gesien het in of deur 'n reeks dinge rondom hom soos "lig wat vloei deur die wind" en "vluggende water en wolke". Dit is dan veral die natuur wat dikwels ter sprake kom: "Veldeenszaamheid" (p 118), "Om Mane Padne Hum!" (pp 146-147), "By die riete" (p 169) en "Rooi Oog" (p 211) is enkele voorbeelde.

Die natuur bied vir die digter besondere moontlikhede, en hy is voortdurend op soek na moontlike teenpole binne die gewone werklikheid waarmee hy iets van die teenstelling tussen die twee werklikhede kan probeer uitbeeld of suggereer. So is die teenstellings binne die alledaagse lewe (dag-nag, droom-wakker word, stad-natuur) nuttige beeldmateriaal, terwyl abstrakte en nie-vatbare dinge dikwels gebruik word om die

mistieke belewenis mee te probeer omskryf: vervlug, glans, wind, rilling, straling, vloei, gloed.

Die digter bring egter steeds onder ons aandag dat die benutting van die natuur om die ander werklikheid mee te omskryf, slegs berus op 'n poging om die ervaring te verwoord. In "Om Mane Padna Hum!" (pp 146-147) waarsku die verteller immers: "as iets gelyk kan wees/ Aan wat op aarde sonder weerga is"; in "Die ab praat" (pp 268-270) vertel hy dat die ervaring eis dat die ervaaarder "elke begrip en elke beeld loslaat".

Terwyl die ervaaarder dan aangewys is op die werklikheid wat hy met ander deel, is daar geen terrein van die alledaagse ervaring wat uitgesluit is nie. Wat wel duidelik word, is dat die bewuste denke as struikelblok in hierdie mistieke ervaring gesien en uitgewys word.

Die belangrike rol wat die mens se intellek speel om hom van die ander werklikheid weg te hou, het tot gevolg dat die gedagtes of die rede in die gedigte doelbewus ondermyn en afgewys word. In 'n vroeë gedig soos "Veldeensaamheid" (pp 143-144) bely die verteller: "My gedagtes dink nie meer"; in "Ek het die aarde nie gesien" (pp 179-180) besef hy "nou is my oë dwaas"; in "In waansin het ek gevra" (pp 190-192) soek hy na "om wat ondenkbaar is, te dink".

Die rede vir hierdie afwys van die intellektuele sfeer is omdat die ervaaarder gou besef dat daar iets "suiwerder as weet" is ("Gebed", p 247), en dat die ander werklikheid "bo dink verhef (...) en bo verstand" is. ("Om Mane Padne Hum!", pp 146-147)

Hierdie oortuiging is dan 'n klaarblyklieke rede vir

die algehele en opvallende afwesigheid van die strak en suiwer wetenskaplike wêreld in hierdie gedigte, selfs by jonger digters wat leef in 'n hoogs wetenskaplike era. Hierdie afwesigheid lei daartoe dat selfs die jongste van die gedigte 'n tradisionele en "ou" tematiese karakter en inslag het.

Hierdie tradisionele inslag hang natuurlik ook saam met die sterk persoonlike belewenis. Die heftigheid of die intensiteit van die ervaring van die tweede werklikheid lei daartoe dat die digter ook gebruik maak van materiaal wat ontleen is aan die liefdeslewe. Veral in latere gedigte word die seksuele meer benut in 'n poging om 'n parallel te vind vir die aard van die mistieke belewenis.

Interessant is die feit dat die liefdesverhouding in ons materiaal redelik onderbenut is, ten spyte van die feit dat die liefdesmistiek in die mistieke tradisie amper die sentrale plek inneem. Wat die rede daarvoor is, kan heelwat oor bespiegel word, soos bv. die sterk Calvinistiese inslag van die Afrikaanse denke, waardeur die persoonlike bekennings van die godheid moeilik voorstelbaar is, maar dit is 'n ondersoek wat buite hierdie studie lê.

Daar is wel gedigte waarin die liefde as tematiese materiaal aanwesig is, en sulke gedigte, soos "Ou Non" (pp 205-206), "Troumars" (p 216) en die gedigte van Breyten Breytenbach toon duidelik dat hierdie soort materiaal 'n baie vrugbare stramien kan vorm vir hierdie soort gedig.

Alhoewel daar in hierdie gedigte sprake van die godheid is, vind ons dat die digters nie die normale of kerklike voorstelling van die godheid as tematiese materiaal gebruik nie. Dit sou 'n mens ook kon ver-

wag, want die mistieke ervaring is immers nie 'n dogmatiese of kerklike belewenis nie: dit is hoogs-persoonlik en intiem, en daarom probeer die digter telkens 'n ander soort godheid manifesteer. Ons lees in hierdie gedigte dan ook selde van "God"; die verteller beroep hom op allerlei ander terme om daardie ander toestand of werklikheid te omskryf: ewigheid, eind'loosheid, Lotusblom, Nuwe Lig, onbewuste lewe, vlam, gloed, vuur, Verborgte Wonder, Magneet, 'n son-der-naam en iets.

Dit is met uitsondering dat die digters in die behandelde gedigte wel tradisionele godsdienstige materiaal gebruik, dinge soos verwysings na die Bybelse gegewe en spesifieke Bybelse taal. Die rede daarvoor is dat die Bybel immers ook deel is van die gewone werklikheid waaraan die verteller probeer ontkom.

In die werk van Cussons word daar wel teruggegryp na 'n spesifieke godsdienstige orde, maar dan geskied dit ook juis om deur die losmaak daarvan by die mistieke ervaring uit te kom. In hierdie opsig sluit die Afrikaanse tradisie deur Cussons nou aan by die ou tradisie van die mistiek binne die Rooms-Katolieke kader.

5.2.5. Die rol van die ruimte

In die gedeelte oor die sentrale organisasie- of seleksiebeginsel, het ek daarop gewys dat die twee werklikhede wat teenoor mekaar staan, as toestande uitgedruk word, maar ook as twee verskillende ruimtes: 'n hier en 'n daar.

Tussen hierdie ruimtes is daar 'n bepaalde afstand, en die beweeg van die een na die ander word in hierdie groep gedigte uitgedruk as 'n beweging boontoe.

Die "Miskruier" styg van die miskoekaarde op (p 202), en die "Karmeliet in haar sel" (pp 260-261) vertel "iets du/ my boontoe weg van jou".

Hierdie afstand is egter natuurlik nie 'n fisiese afstand nie, en daarom kan ons ook in "Gebed" lees: "U is te naby, U is te ver" (p 247), terwyl die verteller in "9.3 (die tekenaar)" (pp 237-238) verklaar "ek is uit jou verban" en besef "jy is buite".

Wat wel uit die gedigte duidelik word, is dat die ruimtelike voorstelling van die ander werklikheid die grensloosheid daarvan vooropstel. Dit gebeur soms deur direkte verwoording: "die heelal van jou niet" ("5.2", pp 230-231), 'n sfeer "waarin die wêreld dryf soos stof" ("Ek het die aarde nie gesien", pp 179-180).

Ander kere geskied hierdie voorstelling van die ruimteloosheid van die ruimte van die ander werklikheid deur die gebruik van "grenslose" woorde om dit te probeer omskryf: water, lig, gloed, vuur, straling. Vergelyk in hierdie verband "Ekstase" (pp 196-197), waar die "ek" volkome ontliggaam gesien word as gedagte, in 'n staat wat vloei en wat lewe soos die "geur in die blomme".

Net die losmaak van die beperkings van 'n ruimte kan die mistieke ervaring laat gebeur, en dit kom wanneer die verteller besef dat "(ek) myself in eind'loosheid verloor" ("Veldeensaamheid", pp 143-144). Hoe eindeloos hierdie ruimte eintlik is, probeer die verteller in "Gebed" (p 247) uitdruk, wanneer die kategorie ruimte heeltemal opgehef word: "en om U stersyn kring U ruim/ en om U ruimtes - Wie?"

Daar word in hierdie gedigte min aandag aan ruimte verleen, juis omdat die ander werklikheid nie behoort

tot die fisiese ruimtedimensie nie. Die doelbewuste uitskakeling van ruimteverwysings is 'n poging om hierdie werklikheid aan die ruimtelike (en daarom ook die beperkings daarvan) te laat ontkom.

Daarom vind ons ook dikwels dat die ruimte van die gewone werklikheid, sy fisiese aard, beklemtoon word, sodat die loskom van hierdie beperktheid en begrensing ("eensaam en geslote" en "opgedam" - "Die nag is eensaam", pp 161-162) na 'n werklikheid wat geen ruimtelike dimensie het nie, duidelik voorop sal staan.

5.2.6. Die funksie en hantering van tyd

Die funksie en die betekenis van tyd in hierdie groep gedigte hang ook saam met die primêre ordeningsbeginsel van die teenstelling van twee werklikhede.

Tyd behoort immers tot ons alledaagse en bekende werklikheid; dit is 'n menslike ervaring wat verwant is aan die ruimte waarbinne hy beweeg. Hierdie koppeling van tyd en ruimte word in 'n paar gedigte aangeraak, soos in die slot van "Ekstase" (pp 196-197): "ek is Hy, Hy ek, grensloos in ewigheid".

Beweeg 'n mens dus buite die grense van die bekende werklikheid, word tyd sinloos. Daarom vind ons ook dat die tyd opgehef word in die mistieke ervaring en tydloosheid die enigste "tydgrens" is wat daar bestaan.

Reeds in "Nagwandeling" (pp 131-132) vind die leser die aanduiding dat die tydsbesef en -behepthheid 'n besonder menslike fenomeen is, wanneer spesifieke tydsopvattings soos "jaag" en "haastig maak" afgewys word en die menslike bestaan self gesien word as "'n tydjie" en "'n oomblik". Die ware vreugde en vrede word gevind wanneer die besef van tyd verdwyn

en die mens ook in hierdie opsig opgeskort word.

Hierdie opgaan van die mens in 'n tydloosheid in die mistieke ervaring word ook in talle ander gedigte vooropgestel. In "Veldeensaamheid" (pp 143-144) lees ons bv. dat die spreker homself "in eind'loosheid verloor"; "Die nag is eensaam" (pp 161-162) beskryf die nag ook as 'n tydloosheid en die mistieke belewenis as iets wat kom as die mens "diep in die nag gespin" is, dus losgemaak is van die tyd.

Dit is uit die behandelde groep duidelik dat tyd in die mistieke belewenis opgehef word en dat die ervaring van die ander werklikheid tydloos is. Die paradoksale is egter dat hierdie ervaring wat so tydloos is, deurgaans as 'n kortstondige ervaring binne die gewone tydsbestaan van die mens voorgestel word: "By die riete" (p 169) praat van "hierdie oomblik"; "o oomblik uit die Tyd" lees ons in "Ek het die aarde nie gesien" (pp 179-180); die ab praat van die ervaring wanneer die mens in "matelose vervloeiing weggly" as die godheid jou "momenteel en rakelings besoek" (pp 268-270).

Die tydsfaktor word op sy mooiste verwoord in "Die koekie seep" (p 265), waar ons lees van daardie "een oomblik" wat in ruimteterme gelykgestel word aan 'n "kier..., speldkopklein" en waarin alle dinge saamgeloop het, alles volledig "tot in die grond" geken is.

Omdat hierdie tydsbelewenis so kortstondig is, vind ons dan ook dat die vertelde tyd meestal beperk is. Die verteller wil die graagste vertel van die belewenis self, maar dit is so alomvattend en terselfder tyd so vinnig verby ("flits" lees ons in "Die koekie seep", p 265), dat daar daarvoor nie binne menslike

ervaring geskryf kan word nie.

Terselfdertyd is die gebeure voor en na die ervaring so onbenullig en so relatief dat die verteller nie sonder meer daaraan baie tyd gaan of wil afstaan nie.

'n Tydspel wat wel soms ter sprake kom, is die verhouding tussen die "toe" van die ervaring en die "nou" waarin die verteller staan. Die ervaring is, sy kortstondigheid ten spyt, nie net sommer verby nie; dit bly naleef by die ervaarder: "Nou brand dit in my brein altoos" ("Ek het die aarde nie gesien", pp 179-180), en die mens bly vasgevang in sy verlange of sy "droom", dinge wat self buite die beperking van tyd hul gang gaan. Oor hierdie bewustheid lees ons in "Ou Non" (pp 205-206) van "duiselig afsluit", en in "Die ab praat" (pp 268-270) hoor ons dat die "mate-lose vervloeiing" (in wind en vuur en lig en water in ander gedigte) na elke besoek vasval in verlange "swaar en koud en smagtend", 'n toestand wat lank duur en wat ook volgens die voorlaaste strofe van "Ou Non" (pp 205-206) iets vreesliks is.

Tyd speel 'n belangrike rol in die mistieke poësie, omdat die opheffing van die tyd en die verhouding tussen twee tydswerklikhede, tyd en tydloosheid, help om die teenmekaarstelling van twee werklikhede gestalte te laat kry, en omdat die digter probeer om die mistieke ervaring uit te druk in terme van 'n kategorie waarmee die mens vertrouwd is.

Die paradoksale aard van die kortstondigheid van hierdie ervaring van die eindeloosheid en tydloosheid, is myns insiens 'n rede waarom die mistieke letterkunde gekenmerk word deur die paradoks en waarom dit veral in die poësie neerslag kry.

5.2.7. Verhouding tussen teks en buite-literêre werklikheid.

Onder hierdie verhouding verstaan ons gewoonlik die mate van fiksionaliteit in die teks en watter kommentaar die teks op die werklikheid lewer: in watter mate verwys die teks na spesifieke fasette van die werklikheid wat herkenbaar is en hoe is die teks daarby betrokke?

So word daar gekyk na watter maatskaplike, politieke en godsdienstige uitsprake en oordele uit 'n teks spreek.

Die groep tekste waarmee ek gewerk het, se sentrale organisasiebeginsel is uitgewys as die teenstelling van twee werklikhede. Wat ons egter met die verhouding tussen teks en buite-literêre werklikheid bedoel, het nie hiermee te make nie, want albei die werklikhede bestaan buite die teks om en die teks staan nie daarteenoor nie. Waar ons normaalweg na dié kategorie verwys as die mate van fiksionaliteit in tekste, kan ons dadelik sê dat ons hier geen spesifieke betrokkenheid kan uitwys nie, omdat die sentrale begeerte juis is om aan enige vorm van betrokkenheid by die gewone werklikheid te ontkom.

Wat egter wel interessant is, is dat die teks self 'n poging is om 'n ander werklikheid (in "normale" terme: 'n fiksionele "werklikheid") tuis te bring in die gedig en in die taal van die gewone werklikheid. As alles wat menslik is, gesien kan word as literêr (omdat dit gesê kan word), dan is daar hierdie buite-literêre werklikheid waarvan die teks probeer sê.

So word die normale opvatting oor die teks as fiksie heel nuut, en kan 'n mens seker sê dat dit betrokke is in die sin dat dit sterk standpunt inneem teen die

gewone werklikheid.

Terselfdertyd is dit ook, omdat dit in taal vertel is, deel van daardie werklikheid, en kom ons op 'n manier weer tereg by die paradoksale gevolgtrekking dat die suiwerste mistieke gedig die "gedig sonder woorde" is, 'n "sonder-naam" ("Bedekte naak", p 252) "'n bars in stilte" ("5.2", pp 230-231), "n rilling in die lig/ om dan die tekens van die lig/ te mag teken" ("9.3 (die tekenaar)", pp 237-238). Natuurlik kan die gedig in feite nie sonder woorde wees nie, maar wat gebeur, is dat die mistikus dan die toestand van woordloosheid op paradoksale manier verwoord.

In hierdie lig is sosiale kommentaar totaal en alles-omvattend: die menslike bestaan is altyd leeg en sinloos, dis net "kastige grootheid en kleinheid" ("Nagwandeling", pp 131-132), dis "alles see en alles donkerheid" ("Nag op die see", p 140), en "troewel sink ons" in ons menslike bestaan tot "weinig meer oor is as diep moeras" ("Die nag is eensaam", pp 161-162).

So absoluut is die gebrek aan betrokkenheid dat die "Ou Non" (pp 205-206) kan sê dat alle aardse bestaan leeg is en dat jy moet opstyg bo daardie dinge, bo die "miskoek van die aarde" van "Miskruier" (p 202), "opklim uit die bloed" ("Laat Karmeliet", p 258).

Die behandelde gedigte vertel almal van 'n poging om weg te breek, los te kom, te ontsnap van alles mensliks. Daar is daarom dan ook geen sprake van maatskaplike of politieke betrokkenheid nie, en ten opsigte van die godsdiens kry ons ook geen dogmatiese lading of vaste godsvoorstelling nie. Dit is te verwagte, want sulke dinge is deel van die gewone werklikheid waarteen die verteller hom verset in sy

ervaring. Kyk maar bv. hoe "die ab praat" oor gods-dienstige gebruike en ritueel op pp 268-270. Die tekste leun miskien swaar aan teen 'n bepaalde gods-dienstige simboliek en kan die opvatting van die godheid gebruik as taaluitgangspunt vir beskrywing, maar hulle word nooit kampvegter of woordvoerder vir 'n kerkverband of godsdienstige program nie.

Samevattend kan ons oor hierdie kategorie in ons kode sê dat die intense ervaring van die verteller en die ontdekking van 'n ander werklikheid daartoe lei dat die gewone werklikheid, en al sy fasette, volkome gerelativeer en as onbelangrik en betekenisloos uitgewys word. In terme van die normale verwagtings is daar dus 'n volslae afwesigheid van enige sosiale kommentaar.

5.2.8. Die taalgebruik

Die laaste faset of kategorie wat ons bekyk om 'n kode mee op te stel, is die taalgebruik in hierdie gedigte.

Oor die taal van die mistiek is daar besonder baie geskryf, en 'n hele studie sal daaraan gewy kan word. Soos by die ander kategorieë, gaan ek egter ook in hierdie gedeelte net kyk na die groep gedigte waarmee ons gewerk het en uit die bespreking daarvan sekere afleidings maak. Ek het telkens in die bespreking juis teen die slot probeer om 'n samevatting te probeer gee van die taalaspek van die betrokke gedig, en ek gaan daarom hier nie weer al die verskillende fasette opnoem nie.

Ook ten opsigte van die taalgebruik speel die sentrale organisasiebeginsel van die teenmekaarstel van twee werklikhede, twee onversoenbare werklikhede, 'n baie belangrike rol. Die opvallendste stylverskynsel wat

ons in die gedigte aangetref het, is dan juis ook die teenstelling of antitese, waar teenstellende dinge waarmee die gewone werklikheid vertrouwd is, gebruik word om die twee werklikhede mee te kontrasteer.

Die belangrikste van hierdie teenstellings is sonder enige twyfel dié tussen dag en nag, of sy variante soos lig en duisternis. Wat egter opvallend is, is dat hierdie teenstellende pare nie deurentyd dieselfde betekenis het nie. Dit het reeds geblyk uit die heel eerste gedig, "Nagwandeling", waar ons gesien het dat die betekenis kan verskuif, sodat die nag paradoksaal genoeg in die slot dag word (pp 133-137). Ook in Breyten Breytenbach se "5.2" (pp 230-231) lees ons van "die ontploffing van lig/ wat duisternis bring".

Maar daar is ook talle ander teenstellings waarmee die gedigte opgebou word: vrede teenoor ongedurigheid, reinheid teenoor onreinheid, weidsheid teenoor engheid, tuiste teenoor vreemdelingskap, kennis teenoor onkunde, waan en hoogmoed teenoor nederigheid, nugterheid teenoor waansin of dolheid, aarde en wêreld teenoor hemel of ruimte, verlange teenoor bevrediging, koue teenoor vuur, angs teenoor ekstase, droom teenoor wakker wees.

Selfs die kortste gedigte word deur hierdie teenstellings gedra: in "Miskruier" bv. staan die "teer vlerkies" teenoor die "stram doppe" (p 202).

Die feit dat die digters nie die teenstellende pare altyd met dieselfde betekenis laai nie, kan 'n mens terugherlei na die basiese probleem van die taal en sy verankertheid in die werklikheid.

Hierdie feit lei daartoe dat die digter telkens moet

probeer om die andersheid van die ander werklikheid voor te stel en daarom woorde van hulle normale betekenis moet probeer bevry.

Die mistieke ervaring of bewussyn is 'n irrasionele, wat los staan van die gewone menslike ervaring ("teen my natuur", lees ons in "Karmeliet in haar sel", pp 260-261), maar dit kan alleen in woorde wat rasioneel en menslik is, gesê word. Op hierdie paradoksale gegewe het ek by herhaling gewys, en daarom is dit ook te verwagte dat die paradoks as verskynsel nog 'n kenmerk uitmaak van die "sintaksis" van die mistiek.

In "Wie eenmaal blind" (p 157) se slot kry ons die verduideliking "dat hy hom van homself moes wend ... om so die Nuwe Lig, homself, te vind". Natuurlik lê die paradoks ook in die basiese tema van die gedig self: dat jy eers blind moet word om te sien.

"5.2" (pp 230-231) is ook 'n voor die hand liggende voorbeeld van hierdie benutting van die paradoks: dit "bars in stilte", daar is die "heelal van jou niet" en die reeds-genoemde "ontploffing van lig/ wat duisternis bring".

Nog 'n stylfiguur wat die digter kan aanwend in sy poging om die twee werklikhede te kontrasteer, is die hiperbool. Deur gebruik te maak van die oordrywende beskrywing, kan hy die een werklikheid relativeren ten opsigte van die ander.

Natuurlik is die hiperbool ook geskik om die totale ekstase en die oorstelping wat met die ervaring gepaard gaan, te probeer uitdruk.

Hierdie oordrywing loop soms uit op uitroepe van ekstase (soos in "Om Mane Padne Hum!", pp 146-147), en

in ander gevalle op direkte formulering, soos in "In waansin het ek gevra" (pp 190-192) en in die vierde strofe van "Ou Non" (pp 205-206) waarin die leegheid van die verlatenheid geskets word. 'n Ander voorbeeld is die derde en vierde strofe van "Die Vlam van God" (pp 218-219). Let ook maar op hoe die ek in "Bedekte naak" praat van die "vernietiging van my" (p 252).

'n Procéd  wat die digters dikwels in hierdie verband gebruik, is herhaling. Deur die opstapeling van dieselfde woorde of konstruksies slaag die digter daarin om hierdie hiperboliese beskrywing te ondersteun.

Hierdie resultaat word bv. goed bereik in "Om Mane Padne Hum!" deur die uitroepe wat herhaal word, die reeks "bo dink, bo besef, bo verstand", die opstapelings van "alles" en 'n frase soos "reinste menslik reinheid onrein lyk" (pp 146-147).

In "In waansin het ek gevra" (pp 190-193) kry ons die klomp "vir my"-konstruksies, terwyl die herhaling van "wonder" in 'n klompie verbindings ook hierdie oordrywing ondersteun.

'n Ander wyse waarop die digter die hiperboliese skryfwyse kan ondersteun, is deur die gebruik van verkleinwoorde om daarmee die gewone werklikheid te relativeer. So lees ons in "Nagwandeling" van "laggies", "werkies" en "tydjie" (pp 131-132) maar hierdie soort relativering word nie dikwels gebruik nie; daarvoor kies die digters liever die gebruik van byvoeglike naamwoorde of omskrywings.

'n Mens moet daarteen waak om die hiperbool egter net as stylfiguur te sien: dit wil 'n besliste waarde-

oordeel uitspreek ten opsigte van die twee werklikhede. Soos Maritain (Maritain, 1959: 326) beweer: "In mystical language, hyperbole is not an ornament of rhetoric but a means of expression rigorously required to signify things exactly".

Die herhaling waarna ek hierbo verwys het, se funksie is nie altyd hiperbolies nie, maar dit word dikwels deur die digter gebruik om presies te probeer vertel wat sy ervaring inhou. Dit is een van die interessantste verskynsels van die mistieke gedig se taalgebruik, dat die digter hom nie beroep op 'n wye spektrum woorde nie, maar dikwels dieselfde woorde in 'n enkele gedig oor en oor gebruik.

'n Interessante voorbeeld is "9.3 (die tekenaar)" (pp 237-238) van Breyten Breytenbach, waar die woord "lig" vier keer herhaal word, "verban" twee keer en "tril" terugklink in "trillende" en "rilling", dit alles binne 'n skraal gedig.

Die herhaling van sekere woorde dui dus nie alleen op 'n poging van die digter om sekere idees te vestig nie, maar dit hang ook saam met die onvermoë van die taal om te vertel van die ervaring.

Dit beteken dat die digter besef dat daar weinig sin in is om 'n uitgebreide en ryk woordeskat in sy gedigte te gebruik. Die herhaling van woorde in 'n gedig loop ook uit op die herhaling van woorde binne die versameling gedigte. Die digter soek ondersteuning by ander mense wat reeds die ervaring gehad het en daaroor geskryf het. Dit het tot gevolg dat hy gebruik maak van 'n geykte en 'n gelaaide groep woorde wat die leser kan identifiseer.

In die groep gedigte waarna ons gekyk het, is daar

sekere woorde wat herhaaldelik na vore kom en wat, in hul samehang met mekaar, aanduiding is dat hulle 'n spesifieke betekenis wil vestig.

Die belangrikste van hierdie woorde is dié wat saamhang met die grensloosheid en tydloosheid, die "onwerklikheid" van die ander werklikheid, en dinge wat daarmee in kontras staan. Naas die bekende leksikale groep rondom lig en donker (son, nag, duisternis), is daar 'n opvallende voorkoms van woorde wat saamhang met brand: vuur, vlam, branding, groei, gloed, straling, en flikkering. Laasgenoemde hang natuurlik ook saam met die lig-groep.

'n Ander groep is weer verwant aan water: see, oseaan, stroom, vloei; nog 'n groep weer hang saam met die wind: waai, vlugtig, vervlugtig.

'n Ander groep wat ook hiermee saamhang, is woorde wat dui op 'n onsekere toestand of 'n toestand van verandering: ril, huiwer, weggly, trilling, huiwer, bewe. Met hierdie onvatbare dinge staan ook sekere toestande in verband: koors en droom kom in 'n hele aantal gedigte voor.

Soos te verwagte, word daar ook in die gedigte teruggegryp na die Bybelse woordeskat en breë simboliek, maar glad nie in die mate wat 'n mens sou verwag nie. Dit bevestig die opvatting dat die digter hom probeer loshou van die tradisionele religieuse sfeer, omdat dit reeds so 'n belangrike deel van die gewone werklikheid uitmaak. In hierdie verband val, naas die gebruik van die woorde "God" en "Vader", die gebruik van die hoofletter op. Dit sal die leser waarsku dat dit bv. nie 'n gewone liefdesverhouding is waarvan daar in 'n gedig sprake is nie, hoewel die gebruik van die hoofletter self later minder opvallend word.

Ons het in die bespreking daarop gewys dat die digters ook by ander tradisionele simboliektradisies aansluit - ook dit bevestig dat die digter in sy mistieke gedig soek na aanknopingspunte, eerder as na die individuele segging.

Ten slotte kan ek daarop wys dat daar 'n ander groep woorde is wat by herhaling voorkom: dit is woorde wat dui op ewigheid, eindeloosheid, wydheid en verte; weer is dit woorde wat op 'n toestand van onvastheid en onvatbaarheid slaan.

Hierdie geykte en beperkte woordeskatpatroon vind ook 'n neerslag in die beeldspraak binne die groep. Daar word nie besonder baie gebruik gemaak van omvattende of lang vergelykings nie, maar eerder van die metafoor, en dan ook binne 'n baie bepaalde betekenisveld wat saamhang met die twee werklikhede wat teenoor mekaar gestel word. Ook die metafore en die metaforiese verwysing is geyk.

Die rede vir hierdie huiwering van die digter se kant om wyd na woorde te gaan soek, word by twee digters uit twee totaal verskillende tye op soortgelyke wyse verwoord. In "Om Mane Padne Hum!" van C. Louis Leipoldt lees ons: "Gelykenis - as iets gelyk kan wees/ Aan wat op aarde sonder weerga is" (pp 146-147), terwyl Sheila Cussons in twee van haar gedigte eweneens praat van: "wat ryk is bo verbeelding verby" ("Die koekie seep", p 265) en van "geen woorde in enige taal" ("Die ab praat", pp 268-270).

Die digter sou, as dit kon, liefst glad nie besoedelde en onrein woorde wou gebruik nie: tekenaar wil hy graag wees, nee, net 'n "rilling (...) om dan die tekens van die lig/ te mag teken" ("9.3 (die tekenaar)", pp 237-238).

5.3. Samevatting

In hierdie laaste hoofstuk het ek probeer om, deur op 'n abstraherende manier na die bespreking van die groep gedigte te kyk, 'n kode vir hierdie soort gedig uit te lig.

In hoeverre hierdie kode geldigheid het, sal blyk uit die toetsing daarvan aan ander gedigte, verkieslik uit ander taaltradisies. Wat 'n mens moet onthou, is dat dit nie die individuele faset is wat die "plek" van die gedig bepaal nie, maar in watter mate die verskillende fasette of kategorieë se kenmerke in 'n teks aanwesig is. Dit is juis die samehang van al die verskillende komponente, of 'n groot klomp van hulle, wat die leser daarvan bewus sal maak dat hy werk met 'n teks binne 'n bepaalde kode. Hierdie besef kan hom ook help om die gedig beter te verstaan wanneer dit by 'n eerste lees onsamehangend, duister of ontoeganklik mag lyk.

Uit hierdie studie blyk dit dat die kode van die mistiek soos volg saamgevat kan word:

1. Die sentrale organisasiebeginsel is die teenstelling van twee werklikhede wat teenoor mekaar staan. Die verteller se ervaring van die verskille tussen die werklikhede word dit waardeur al die ander komponente van die gedig se onderlinge verhouding bepaal word.
2. Die vertelstandpunt is oorwegend dié van die eerste persoon, en hy verwoord sy wisselende emosionele gevoelens wat spruit uit die kontrasterende werklikhede wat hy ervaar. Dit is 'n selfnegerende en -relative-rende verteller wat liefas "ek" uit die gedig sou wou verdwyn. Passiwiteit, verlange en 'n onvermoë om te artikuleer, is kenmerke van hierdie verteller.
3. Die mistiek word gekenmerk deur 'n paradoksale verhouding tussen presisering en veralgemening, deurdat

die digters soms gebruik maak van veralgemening om die een werklikheid mee te relativeer, terwyl hulle oor die ander werklikheid juis nie presies kan praat nie, en hulle dan ten opsigte daarvan op veralgemenings moet verlaat.

4. Die tematiese materiaal is onbeperk, maar daar is 'n voorliefde vir die natuur, om daarin dinge te vind wat as illustrasiemateriaal kan dien vir die twee werklikhede wat teenoor mekaar staan. Verder word die mens se intellek as negatiewe illustrasiemateriaal aangewend, terwyl die liefdesverhouding by enkele van die digters sterk na vore kom. Die tradisionele religieuse materiaal word selde benut.
5. Die ruimte speel 'n belangrike rol, omdat die twee werklikhede as verwyderd van mekaar voorgestel en ervaar word. Daar is 'n bewustelike poging van die verteller om hom los te maak van die beperkings van die ruimte waarbinne hy as mens beweeg.
6. Die tyd word in hierdie gedigte gekoppel aan die gewone werklikheid, en daarom vind ons dat die opskorting of die opheffing van die tyd dikwels in 'n gedig voorop staan. Ook hier vind ons 'n paradoksale verhouding tussen tydloosheid en oombliklikheid, teenoor ewigheid en kortstondigheid.
7. Daar is geen sprake van maatskaplike betrokkenheid nie, want die verteller wil juis die volle aardse bestaan afwys en ontkom. Uitsprake oor geregtigheid, vryheid en verantwoordelikheid ontbreek.
8. Die taalgebruik in dié poësie word gekenmerk deur die gebruik van teenstellings en paradokse om die gedigte mee op te bou. Die hiperboliese skryfwyse val op, terwyl die herhaling van woorde, frases en konstruk-

sies opval. Daar is 'n bepaalde leksikon wat gegroepeer is rondom sekere dinge: lig, duisternis, water, vuur en wind. Hierdie woorde dui op 'n toestand van onbepaaldheid en onvatbaarheid en word van 'n spesifieke betekenis voorsien, deurdat hulle in 'n sekere reelmaat voorkom en daardeur 'n duidelike metaforiese waarde kry. Die sintaksis is redelik gewoon, die versvorm konserwatief. Ten slotte kan 'n mens net vermeld dat die uitroep heel dikwels in hierdie soort gedig aangetref word.

AANTEKENINGE

Hoofstuk 2

1. Alle vertalings in Afrikaans is van my.
2. Oor die geldigheid van die mistieke ervaring en die ooreenkomste met sielkundige toestande is daar uitgebreid geskryf. 'n Goeie samevatting van hierdie ondersoek kan gevind word in die opstelle van Carl-Martin Edsman (Edsman, 1970) en Hjalmar Sundén (Sundén, 1970), terwyl toegankliker bronne soos Happold, 1977 en James, 1977 ook hieraan aandag gee.
3. Hoogstens sou 'n mens kon aanvoer dat die adekwaatheid van segging iets kan suggereer van die kwaliteit van die ervaring, maar terselfdertyd met die besef dat hierdie soort ervaring hom tradisioneel aan adekwate segging onttrek, soos wat later sal blyk. Dan sou 'n mens die paradoksale toestand bereik waar die onadekwaatheid 'n kriterium sou word vir die beoordeling van die vers! In so 'n geval sou 'n mens inderdaad Breyten Breytenbach se woordlose vers op bladsy 30 van met ander woorde vrugte van die droom van stilte as die volmaakste mistieke gedig in Afrikaans moet beskou!
4. 'n Mens sou, in 'n poging om 'n betekenisvolle definisie te gee, so omvattend moet word dat jy uitkom by iets soos die volgende uit Happold, (1977: 17-20): "a particular form of consciousness (...) a consciousness of a beyond, of something which, though it is interwoven with it, is not of the external world of natural phenomena (...) out of which arise types of experience (which) is in some way a development and extension of rational consciousness, resulting in an enlargement and refining of perception (...) both in feeling and thought (to) apprehend the immanence of the temporal in the eternal and the eternal in the temporal"(!)

Dan kan 'n mens maar net sowel berus by die formulering van die inleiding: bewuswording van en kennis-

making en vereniging met die Goddelike. Wyer is die inhoudelike komponent van Van de Watering se omskrywing: "een bewustzijnstoestand of geestelijke staat die zich van andere bewustzijnstoestanden onderscheidt door een aantal kenmerkende eigenschappen waarvan de belangrijkste is: het ervaren van eenheid, een-wording of vereniging met een object, dat door het subject van de ervaring - afhankelijk van diens culturele, religieuse of filosofische context - wordt geïnterpreteerd als: een persoonlijke God, het onpersoonlijke goddelijke, het absolute, het levensbeginsel zelf, het universum, de natuur, het diepste eigen ik of zelf, het onbekende, het andere, het niets". (Van de Watering, 1977: 86-87)

5. Die mistiek mag wel 'n universele verskynsel wees, maar dit is te verwagte dat die mistikus se ervaring van en veral sy verwoording van die belewenis die neerslag sal dra van die tradisie waarbinne hy leer dink het. In sy An Illustrated Encyclopedia of Mysticism beweer Ferguson (Ferguson, 1976: 114) myns insiens tereg dan ook: "Mystical experiences can be paralleled from one religion to another, but their exact form is influenced by the pattern of religious belief already held by the mystic". Aalders (Aalders, 1928: 79) formuleer dit anders: "Daarom heeft elke mystiek een bepaalde kleur en vorm, aard en karakter. Zij gedijt in een zekere bodem en in een bepaald klimaat."
6. "Liturgical" is miskien ongelukkig, want hy bedoel kennelik formulerings wat hulle oorsprong in die tradisie, die mistieke tradisie, het.
7. Kyk bv. na werke soos Otto, 1932, Zaehner, 1957, Happold, 1977, Spencer, 1966, Johnston, 1978, Parrinder, 1976 en Aalders, 1928. 'n Boeiende teks is die reeds gemelde verslag van die simposium oor mistiek wat in

Abo, Swede gehou is: Hartman en Edsman, 1970.

8. Sien in hierdie verband ook die nuttige opmerkings van Van de Watering (1979: 81-82).
9. 'n Illustrasie van hierdie standpunt is duidelik aan die hand van die resepsie van die verskuns van Breyten Breytenbach. Die rol van die leser is by die mistieke poësie besonder interessant. 'n Leser wat die bestaan van 'n mistieke ervaring ontken, sou kon weier om 'n vers as 'n mistieke vers te lees en te verstaan. Soos die lesers meer en meer sekulariseer, sal die mistieke vers minder aanklank vind. Hieroor het Augustinus in sy kommentaar op die Johannes-evangelie pragtig verklaar: "Gee my 'n minnaar en hy voel aan wat ek sê. Maar as ek met iemand praat wat koud is, verstaan hy niks wat ek sê nie."
10. In soortgelyke verband kan 'n mens weer die volgende stukkies uit Birgitta van Swede se Openbaringe lees: Die mistieke soeke, sê sy, "will lead you up a very high mountain. But there are hard stones in the road before your feet, difficulties and precipices will meet during the climbing. If you persevere in this wisdom, you will find what is dark on the outside, but shiningly clear on the inside. It runs round you like a circle and draws you to itself more and more, with increasing sweetness, until at last you will be suffused with joy from all sides." Dit is seker een van die kompakste beskrywings van die mistieke reis en die einde van die reis. Dié aanhaling kom uit die opstel "Birgitta and Mysticism". (Klockas, 1970: 106-114)
11. Om die twee dele van die ondersoek (die historiese en die poëtiese) duidelik van mekaar te skei, het ek besluit om nêrens teoretiese stellings in hierdie hoofstuk met verse te probeer ondersteun nie. In hierdie

spesifieke verband, om aan te toon hoe klein die afstand tussen die Platoniste en die latere mistiek eintlik is, kan ek egter nie nalaat om die volgende klein vers van Sheila Cussons uit Die Somerjood (Cussons, 1980) by te bring nie:

Glimp

'n Insig glim
wat as ek let, ontwyk:
dat as dié wêreld,
dié glorie waarna ek kyk,
van 'n Ander slegs
die floue afskynsel is
dan sien ek dié aarde aan
met iets soos skrik.

12. Die keuse van verteenwoordigers uit 'n wye en komplekse tradisie is uiteraard baie moeilik, veral omdat 'n mens in 'n studie van hierdie aard beswaarlik kan voorgee om omvattend te werk. Bennett (Bennett, 1923: 7) sê gelukkig dat daar "common consent" is dat daar 'n aantal sentrale verteenwoordigers is wat as sleutel-figure in die mistiek beskou kan word. Dit is rondom hierdie figure wat werke soos dié van Aalders, Happold, Holmes, Otto, Puri, Scharfstein, Smith, Spencer e.a. opgebou is. Die reeds genoemde werk van Capps en Wright (Capps en Wright, 1978) is 'n maklike en omvattende inleiding vir diegene wat meer wil weet, juis ook omdat dit so 'n verteenwoordigende bloemlesing bevat. Dieselfde geld vir Happold se werk, hoewel sy inleiding verwarrend kan wees.
13. Hierdie samevatting is gebaseer op die deeglike studies oor die filosofie van Plato tot by die Middeleeue van o.a. Armstrong (Armstrong, 1967), asook enkele ensiklopediese glosse.

Die belangrikste tekste van Plato waarin die wortels vir die mistiek gevind kan word, is onder meer Symposium 210, Phaedo 67-115, Timaeus 28-37 en 89 en die Republiek 508-509, 514-518 (die bekende grot-beeld) en 588-589.

14. Oor Philo se mistiek kan ek veral ook wys op die opstel van Sören Giversen: "L'experience mystique chez Philo". (Giversen, 1970)
15. 'n Omvattende oorsig oor die sienings van Plotinus vind ons in Armstrong, 1967: 222-268. Wie eerste-hands met Plotinus se mistieke teologie wil kennis maak, kan gerus die geredigeerde werk van Turnbull The Essence of Plotinus (Plotinus, 1976) raadpleeg. 'n Interessante opstel is "Das mystische Erlebnis bei Plotin" van H. Ludin Jansen. (Jansen, 1970)
16. Wil 'n mens die geskiedenis van die mistieke denke nagaan, sal 'n baie elementêre leeslys die volgende ander figure insluit: Augustinus, Gregorius van Nyassa, Thomas Aquinas, Bonaventura, Richard van St. Victor. In Engeland sou jy moes kyk na Richard Rolle, The Cloud of Unknowing en Julian van Norwich; in Noord-Europa na Eckhardt, Tauler, en Suso; Mechtild van Maagdeburg, Birgitta en Hadewijch; in Italië na die twee Catherina's; in Spanje na Igantius van Loyola en Juan de la Cruz se metgesel Teresa de Jesús. Uit Protestante kringe kom verder bydraes van Boehme en George Fox, William Law en later die poësie van mense soos George Traherne en John Donne. 'n Aangrypende teks is die Pensées van Pascal, terwyl William Blake met sy visioene 'n nuwe en ander kyk op die mistieke ervaring gebring het. Kyk in laasgenoemde verband na die opstel van Bo Lindberg: "William Blake's Visions and the Unio Artistica". (Lindberg, 1970)

Uiteraard kan daar in 'n inleiding van hierdie aard

nie aandag aan al hierdie figure gegee word nie.
Nogtans is hulle belangrik en moet 'n mens hulle bydraes in ag neem wanneer daar uitvoerig oor die mistiek gepraat word.

17. Alle teksverwysings na Dionysius is uit Capps en Wright, 1978: 36-38. 'n Ander maklik bekombare teks is in die Penguin-uitgawe: The Cloud of Unknowing and other works, 1978.

18. "There are distinctions between the God Christians worship (and can name) and the 'Godhead'". (Capps en Wright, 1978: 23) Sien oor Eckhardt die beknopte, maar baie verdienstelike werk van J. Benoit: Meester Eckehardt.

Oor wat hierbo gesê is, verklaar Benoit onder meer: Die Ene is vir hom nie God nie, maar die godheid waarvan "het wezen boven het perzoonlijke uitgaat" en "De godheid is als het ware de afgrond van het niets". (Benoit, 1975: 26)

19. Sien in hierdie verband die insiggewende bydrae van Johannes Rinne oor "Mysticism and Greek Monasticism" (Rinne, 1970). Ook Capps en Wright, 1978: 18-20.
'n Oorsig oor die monniklewe is Christian Monasticism van David Knowles, in Nederlands vertaal as Toewijding en dienst. (Knowles, 1968)

20. In die tradisie van die mistieke soen besit ons in ons Dietse erfenis een van die heel belangrikste tekste: De Oris Osculo van Meester Willem Jordaens. (Jordaens, 1967)

21. Hierdie opvatting van die "tuiste" van God in die siel vind ons by die meeste ander skrywers oor die mistiek in daardie tyd. Eckhardt praat o.m. van die "seelen-fünklein", en by Teresa vind ons hierdie oortuiging

verwoord deur die "grond" van "vesting" of die "kasteel".

22. Oor Ruusbroec kan 'n mens ook die studie van Van Otterloo: Johannes Ruusbroec, Een bijdrage tot de Kennis van den Ontwikkelingsgang der Mystiek (Van Otterloo, 1896) en die aangehaalde werk van Beuken (Beuken, 1946) raadpleeg.
23. Sien hieroor Merton se bydrae oor "Protestant Mysticism" in Merton: 1967.
24. Ook Capps en Wright, 1978: 156 meen dat daar twee mistieke strominge uitvloeï, maar met 'n belangrike voorbehoud: "The Catholic stream, flowing directly out of the traditional contemplative milieu and preserving its symbols, language and practices" is gesetel binne die kerkorde. "The other stream *cannot necessarily be associated with the Protestant churches* (but is) a tradition of personal apprehension of transcendence, highly symbolic (...) often using the terminology of alchemy or astrology." (My kursivering).
25. In ons tyd, meen ek, het die kontak met en die wisselwerking tussen geloofstradisies 'n nuwe hoogtepunt bereik, iets wat in Afrikaans self gestalte kry in die ontvangs van die werk van Breyten Breytenbach en die wyse waarop die Rooms-Katolieke tradisie deur die opstelle van Martinus Versfeld en die vertalings van Karel Schoeman in Protestantse kringe waardering en aansluiting vind. Vgl. in hierdie verband ook die bydraes van mense soos Merton, Watts en Zaehner.
26. Aalders, 1928: 278-286, bespreek Boehme dan ook onder die cnkerlike mistiek. Vir 'n omvattende studie van die komplekse mistieke leer van Boehme kan die nuuskierige Von Gransky, 1956 raadpleeg.

27. Die omvattendste versamelde werk in Engels is dié van E. Allison Peers: Saint John of the Cross. The Complete Works (Peers, 1934), in drie volumes.
28. In hierdie verband is veral die studie van T.M. Guest, Some Aspects of Hadewijch's Poetic Form in the 'Strofische Gedichten' (Guest, 1975) en die standaardwerk van N. de Paepe, Strofische Gedichten, Een studie van de minne in het kader der 12^e en 13^e eeuwse mystiek en profane minnellyriek (De Paepe, 1967) belangrik.
29. Die basis van die gemelde De Paepe-studie oor Hadewijch (De Paepe, 1967) berus ook op hierdie "tegniek" van die oorname van die volkse in die mistieke vers. Hierdie tegniek deug veral as gevolg van die moontlike dubbelsinnigheid wat deur die digter uitgebuit kan word: "Our language of passion comes down to us from the rhetoric of the troubadours. It was a supremely ambiguous rhetoric." (De Rougemont, 1956: 165)
30. Miskien kan 'n mens probeer om kortliks die "verloop" van die vers van Juan de la Cruz weer te gee:

Dit is primêr 'n dialoog tussen 'n minnaar en die geliefde. Aanvanklik soek sy en kla sy dat sy hom verloor het en vra die natuur of hulle hom gesien het. Sy smeeke uiteindelik om sy oë te sien in 'n fontein. Haar versoek word toegestaan, en as dit gebeur, word sy weggevoer in ekstase. Sy verklaar dat haar beminde alles is.

Hierop volg die verskillende fases van die hofmakery, onder andere in die beminde se wynkelder. Sy kry groter kennis en weet van niks anders meer nie - haar skape is lank reeds verlore. Sy verklaar dat sy slegs in hierdie liefde wil bly.

Dan praat die Bruidegom: die huwelik is voltrek en

die natuurlike (ou) staat van harmonie is herstel.
Hy gee alles opdrag dat niks haar mag steur nie.
Hulle alleenheid saam staan hier absoluut sentraal, en
sy vra om steeds groter afsondering saam met hom om so
alles helderder te sien. So is hulle teen die slot in
'n toestand van volslae afgeslotenheid en breek 'n
vrede aan.

31. Maritain (Maritain, 1959: 319) verklaar byvoorbeeld:
"(St Thomas) is especially the Doctor *par excellence*
of the speculatively practical science of contemplation
and of union with God. St John of the Cross is the
pre-eminent Doctor of the practically practical science
of contemplation and of union with God." Hoe gevaarlik
dit egter is om in vaste kategorieë te probeer praat,
word duidelik uit die volgende aanhaling van Thomas
uit sy *Summa Theologiae*: "Beyond the general mode of
presence (of God in man) there is a special one which
appertains to the rational nature, in which God is said
to be present like the known in the knower and the
loved in the lover."
32. Vergelyk oor hierdie drie fases ook Baumgardt, 1961:
35-39 en die respektiewelike glosse in Ferguson, 1976.
33. Sien byvoorbeeld oor die Hindoe "aum" die opstel van
Swami Nikhilanandan. (Nikhilanandan, 1957) Johnston
(1978: 93) wys weer op gebruike in die Grieks-Ortodokse
tradisie en in die Zen.
34. Hierdie oortuiging lê natuurlik ook ten grondslag van
die kanonisering van die boek Openbaring.
35. "Estaba tan embebido/tan absorto y ajenado" en "En la
interior bodega/ de mi Amado bebi". Die laaste verwy-
sing is na "O lewende vlam van liefde", waarvan daar
die hele laaste strofe gegee word:

" ¡ Cuán manso y amaro	Met watter soetheid en
recuerdas en mi seno	liefde
donde secretamente solo	ontwaak jy in my bors
moras,	waar jy geheimvol en een-
y en tu aspirar sabroso	saam beweeg
de bien y gloria lleno	en gevul met vreugde en
cuán delicadamente me	goedheid
enamoras!"	in die geur van jou asem
	hoe fyn vuur jy my nie aan
	met liefde nie!

Dit is opvallend hoe die digter hier deur die uitroep die ekstase ook in sy aanbieding probeer vasvang.

36.	"y cuando salía	en toe ek uitgaan
	por toda aquesta vega	in hierdie oop vlakke
	ya cosa no sabía,	het ek geen plek of ding
	y el ganado perdí que	geweet nie
	antes seguía."	en die trop verloor wat ek
		voorheen gevolg het.

37. Daar bestaan 'n wanopvatting dat die mistikus 'n wêreldvreemde is wat hom onttrek aan sy omgewing. Wanneer 'n mens na die lewens van mistici soos Augustinus, Bernardus van Clairvaux, Ruusbroec, Teresa de Jesús en Juan de la Cruz kyk (om maar enkeles te noem), word dit duidelik dat die mistieke ervaring die mens ingrypend betrokke kan laat raak by sy wêreld. Johnston wy onder andere ook 'n hoofstuk van sy werk (Johnston, 1978) aan "Mysticism in Action".

38. Die eerste paar word onder andere gebruik deur Beuken (Beuken, 1946: 10), die tweede is van Peters (Peters, 1957: 38). Baumgardt, weer, onderskei tussen die "Mysticism of Inwardness" en "Mysticism of Nature and History". (Baumgardt, 1961)

39. Beuken skryf hieroor omvattend in Beuken, 1946: 9-11:

"Zo zijn er bepaalde categorieën van beelden, die te alle tijden meer dan andere de mystici bevredigd hebben ter uitdrukking van dit ineffable". Van de Watering noem onder andere die bruidsmistiek, wesensmistiek en "mystiek van het niet". Laasgenoemde is nie werklik 'n integrale deel van die tradisie waarna ons kyk nie. Sien Van de Watering, 1979: 81.

40. Happold voer aan (Happold, 1977: 43) dat die mistieke staat "(is) characterized by a sense of the immanence of the One or God or soul in nature." Smith praat weer van 'n ervaring "which sees the Divine life pulsating through the whole of Nature". (Smith, 1930: 73)
41. Hier dink 'n mens onwillekeurig aan Gezelle se verskuns, waarin die verhouding riet-wind en blom-son onder andere tot hierdie sfeer behoort, in verse soos "Ego Flos" en "O! 't ruischen van het ranke riet".
42. Kyk byvoorbeeld na die lemma oor "Heart" in George Ferguson (Ferguson, 1972) en in Cirlot. (Cirlot, 1976)

Hoofstuk 3

1. Sien van Macquarrie die afdeling oor "Logical Empiricism" in sy boeiende Twentieth-Century Religious Thought (Macquarrie, 1978) en veral ook sy studie oor God-Talk (Macquarrie, 1967), waarin die probleem van die verwysingsgehalte van teologiese taal besonder nugter en toeganklik ondersoek word. 'n Nuttige bydrae is ook die ongepubliseerde M.A.-verhandeling van W.A. Landman oor "Die kognitiewe gehalte van teologiese taal". (Landman, 1973). Die probleem vorm ook die basis vir die sleutelhoofstuk oor "The Problem of Religious Discourse" in die werk van Paul Buren oor The Edges of Language. (Buren, 1972).
2. Ek gebruik vir die doeleindes van hierdie bespreking die helder uiteensetting van die vyf taalfunksies deur Roman Jakobson in sy opmerkings oor "Linguistics and Poetics" in Jakobson, 1966: 350-377.
3. Buren, 1972: 75-76: Consider some of the features of the use of the word 'God' as it has been used by Christians. 'God' appears at first glance to be a proper name, yet this 'person' is not only never seen: he is distinguished primarily by his absence. He is, furthermore, the central figure in a complex literature, the Bible, having a certain dramatic narrative structure. This story (or, simply, the Bible, since the whole complex of biblical writings form only in a loose a single story) is considered by the religious man as basic to his use of the word 'God'. The story of this 'God' is of one who has a proper name indeed, but a name that is not to be pronounced. This largely absent 'person' with a name not to be used, is mentioned largely by circumlocution: the biblical writers appear to have wanted to talk around their subject, rather than to come at it directly. In these writings, furthermore, there is a story of God's

commanding that no image be made of him. We are given, then, a largely absent presence, an unmentionable name of what is neither to be imagined, nor otherwise represented! And not only is this God thus not an object, or a person, or even an idea, but faithfulness to this God is measured by how a man lives and walks ahead in life. Faithfulness to this God consists in living by law, not in developing some inner state. The central place of the Law in the biblical story stands as a protest to the rationalistic interpretation of religion which minimally defined and doctrinally literalistic theism presents. The Law stands as the Bible's warnings not to think of believing as a mental process. Believing in this God is in no way like believing a statement to be true or even like thinking of a concept. "Believing", being faithful, is first of all a matter of behaving in certain ways, walking ahead with a certain lamp to guide one's feet.

Finally, whatever he is, this God is not a finished, fixed, or identifiable figure, person, or concept. The biblical God is a God of the future, a future coming to meet men. He does not belong to a past to contemplate, and the present tense seems to have little to do with a God of whom the story says that he will be "all in all" (whatever that may mean). This absent presence, this unnameable one, this unimaginable "you" gives men a way to walk and waits somewhere out ahead of man. These are only some of the features of the way in which the word 'God' is used that we must remember if we wish to analyze contemporary religious discourse adequately.

4. Spanning is, sonder enige twyfel, een van die belangrikste kenmerke van die mistieke bestaan. Guttmaun omskryf dit dan ook in On the Philosophy of Religion (Guttman, 1976: 118) soos volg: "The maintenance of tension is thus a key factor in my theism and the

mystic lives within the state of tension".

5. Die bydrae van M.H. Pope in *The Anchor Bible*, die deel oor *Song of Songs*, ondersoek baie oortuigend die ontstaan van die Hooglied binne die literêre tradisie en toon aan hoe dit geleidelik as 'n allegorie geïnterpreteer is, sodat dit vertolk moes word op 'n wyse "that would eliminate the evil impulse and transform and spiritualize carnal desire into praise of virginity and celibacy and sexless passion". (Pope, 1977: 114)

In hierdie studie maak Pope gebruik van die werk van ene Pascal Parente oor die "geestelike huwelik", waarin die benutting van die Hooglied deur die mistieke skrywers nagegaan word.

6. Vir voorbeelde van hierdie leksikon kan 'n mens maar kyk na die studies van Axters, 1946, Von Hügel, 1961 en Guest, 1975.
7. Die aansluiting by die literêre tradisies word byvoorbeeld goed nagegaan in Guest se studie oor Hadewijch (Guest, 1975) en in Brenan se werk oor Juan de la Cruz. (Brenan, 1973)

Hoofstuk 4

1. Sien hieroor Lotman, 1972: 79.
2. Jakobson se bekende opvatting van "focus on the message for its own sake". (In Jakobson, 1966: 356) Scholes praat oor dieselfde verskynsel en sê (Scholes, 1974: 26) die aandag word geplaas op die "formal properties" van die taal, "away from its referential significance". Dit is trouens 'n standpunt wat sedert die werk van die Russiese Formaliste baie wyd verbreid voorkom.
3. Die opvatting van die digter as 'n begeesterde of 'n begaafde of besondere mens is natuurlik héél oud. Plato, in sy *Ion* (Plato, 1962: 423) praat reeds daarvan: "For a poet is a light and winged and sacred thing, and is unable ever to indite until he has been inspired and put out of his senses, and his mind is no longer in him: every man whilst he retains possession of that, is powerless to indite a verse or chant an oracle."

In die beroemde digtersapologieë, veral in die Romantiek, kom beskrywings van hierdie aard weer voor. Sidney (Sidney, 1962: 7) praat in sy "An Apology for Poetry" van poësie as "did seem to have some divine force in it"; Young se "Conjectures on Original Composition" (Young, 1922: 326) verklaar dat die digter "has ever been supposed to partake of something divine" en vervolg verder (344-345): "So boundless are the bold excursions of the mind, that, in the vast void beyond real existence, it can call forth (....) unknown worlds". Shelley se "A Defence of Poetry" gaan nog verder: "the poet beholds the future in the present (and) participates in the eternal, the infinite, and the one; as far as relates to his conceptions, time and place and number are not". (Shelley, 1962: 228)

4. Dan is daar natuurlik baie studies waarin die probleem van die verhouding tot die godheid bekyk en bespreek word, tekste soos D.J. Opperman se Digters van Dertig (Opperman, 1953). Belangrike teoretiese opstelle wat by hierdie ondersoek aansluit, is dié van D.J. Opperman in Wiggelstok (Opperman, 1959), veral die stukke oor W.H. Hessels, waarin nuttige opmerkings oor die mistiek gemaak word.

Opperman wys op die "mistiek-digterlike ritueel", met die drie elemente van suiwering, vereenselwiging en ekstase. (110-111). Hy formuleer ook verhelderend oor die onderskeid tussen panteïsme en panenteïsme en oor die verskil tussen die "mistiek as lewenshouding" en die "mistiek van die kunstenaar" (112-113). Vir Opperman is die kunstenaar die persoon wat hom oorgee aan die sinlike en die sintuiglike, ook in sy verwoording; die mistikus wil hom juis daarvan losmaak.

5. Die vertaling is dié van André P. Brink in sy Reuse-blokboek oor Die Poësie van Breyten Breytenbach. (Brink, 1979: 26) Die spelling hier is "aum mani padme hum" - Leipoldt se spelling kan seker ook maar aan sy bekende slordigheid toegeskryf word.
6. In die gemelde bespreking van die titelspreuk na aanleiding van die motto van Lotus (Brink, 1979: 26), gee Brink as 'n ander vertaling daarvan: "o pērel (of diamant) verborge in die lotus".
7. 'n Slegte versorgingsfout in die Versamelde Gedigte het "Ekstase" in twee strofes verdeel wat uit 6 en 8 reëls onderskeidelik bestaan.
8. Dit is 'n kenmerk van baie van Opperman se verse. Sien hieroor die opstel "Die 'inscape' van Kristien" deur Edith Raidt in Woord en Wederwoord. (Raidt, 1974)

9. In 'n pragtige gedig uit Mens en Skepper (Belcher: 1956), "Vader en Kind", formuleer Ronnie Belcher hier die verhouding en die verlange wat daaruit spruit om met mekaar een te word:

Ek is Jou seun -
water en klein en klip verliggaam tot
bloed, vlees en been.

Ek is uit Jou
gebore, maar tog bly Jy
in my en ek in Jou.

So voel ek nag na nag
hoe Jy in my
verlang en roep na Jou.

10. Kyk maar bv. na die slotstrofe van "4.17", waarna vroeër hier verwys is, waar dit oor Sjiwa gaan, maar die taal en sentiment van die Nuwe Testament aanwesig is:

"Kom na my toe. En nou gaan ek Jou die Groot Waarheid vertel. Jy gaan Jou in my verlief. Jy gaan na my honger en dors, sonder my gaan Jy onrustig wees. Dan gaan Jy my soek en Jy gaan na my toe kom. En dan eers gaan Jy vry wees, vry!"

11. Oor hierdie bundel skryf Brink redelik insiggewend in sy vermelde Breytenbach-studie (Brink, 1979). Saam met die brief wat die bundel aanlei, word die belangrikste motiewe in dié komplekse verhouding tussen leef en sterf, sê en stilbly, duidelik vir die leser. As ondersoekmateriaal is dit tog yl (en dit sou presies wees wat die bundel ook wil bereik), en 'n mens sou waarskynlik net die ryk woordspel en die oorvloedige paradoksaliteit kon uitwys wat aansluit by die twee

gedigte uit Lotus waarna ons gekyk het. Die liefdes-metafoor het egter feitlik verdwyn.

12. Een van die nuttigste studies is dié van D.W. de Villiers in sy ongepubliseerde M.A.-verhandeling Vuur by Sheila Cussons (De Villiers, 1982). 'n Opsommende artikel hieroor verskyn in Standpunte XXXV: 4, pp 23-32.
13. Nou lees 'n mens met verrassing weer die vierde strofe van Opperman se "Ou Non", waarin hierdie ervaring en alleenheid so goed verwoord is.

BIBLIOGRAFIE

A. Sekondêre literatuur

- Aalders, W.J. 1928 : Mystiek, Haar Vormen, Wezen, Waarde
Groningen, Den Haag:
J.B. Wolters.
- Andreach, R. 1964 : Studies in Structure
Londen: Burns & Oates.
- Anon. 1976 : Carmelites (In: Encyclopedie Britannica, Micropedia II, 572-573
Chicago: William Benton)
- Anshen, R.N. 1957 (a) : Language: An Enquiry into its Meaning and Function
New York: Harper & Brothers.
- 1957 (b) : "Language as Idea" (In: Anshen, R.N.: Language: An Enquiry into its Medium and Function, pp 3-17.)
- Armstrong, A.H. (red.) 1967 : The Cambridge History of Later Greek and Early Mediaeval Philosophy
Cambridge: Cambridge University Press.
- Axters, S. s.j. : Geschiedenis van de Vroomheid in de Nederlanden
Antwerpen: De Sikkel.
- 1946 : De Nederlandse Mystieke Poezie
Antwerpen: De Nederlandsche Boekhandel.
- Barthes, R. 1979 : A Lover's Discourse
Londen: Jonathan Cape.

- Baumgardt, D. 1961 : Great Western Mystics, Their Lasting Significance
New York: Columbia University Press.
- Baur, F. (red.) 1939, 1940: Geschiedenis van De Letterkunde der Nederlanden
's-Hertogenbosch: Malmberg.
- Bennett, C.A. 1923 : A Philosophical Study of Mysticism
New Haven: Yale University Press.
- Benoit, J. 1971 : Angelus Sibelius Swerver tussen hemel en aarde
Deventer: N. Kluver.
- 1973 : Lusthof der liefde. Soefisme: de mystiek van de Islam
Deventer: Ankh-Hermes.
- 1975 : Meester Eckehart
Deventer: Ankh-Hermes.
- Beuken, W.H. 1946 : Ruusbroec en de Middeleeuwse mystiek
Brussel: Het Spectrum.
- Bloem, J.C. 1942 : Over Poëzie
's-Gravenhage: A.A.M. Stols.
- Botha, E. 1974 : "Die digter as storieverteller (In: Woord en Wederwoord, pp 9-29).

- Bouquet, A.C. 1976 : Religious Experience, Its Nature, Types and Validity
Westport: Greenwood Press.
- Bremond, H. 1927 : Prayer and Poetry, A contribution to Poetical Theory
Londen: Burns Oates & Washbourne.
- Brenan, G. 1973 : St John of the Cross, His Life and Poetry
Londen: Cambridge University Press.
- Brink, André P. 1979 : Die Poësie van Breyten Breytenbach
Kaapstad/Pretoria: Academica.
- Bronzwaer, W.J.M. 1969 : Vormen van imitatie
Amsterdam: Athenaeum - Polak & Van Gennep.
- Buchler, J. 1974 : The Main of Light, On the Concept of Poetry
New York: Oxford University Press.
- Buren, P.M. 1972 : The Edges of Language, An Essay in the Logic of a Religion
Londen: SCM Press.
- Butcher, S.H. 1951 : Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art
New York: Dover publications.

- Campanhausen, H.F.V. e.a. : Die Religion in Geschichte
1960 und Gegenwart (Deel 4)
(Heruitgegee: Gallings, K.)
Tubingen: J.C.B. Mohr.
- Capps, W.H. & Wright, 1978 : Silent fire, An Invitation
W.M. (red.) : to Western Mysticism
San Fransisco: Harper & Row.
- Cirlot, J.E. 1976 : A Dictionary of Symbols
Londen: Routledge & Kegan
Paul.
- Clements, R.D. 1974 : God and the Gurus, An Intro-
duction for Christians to
the present interest in
mysticism
Londen: Inter-Varsity Press.
- Cloete, T.T. 1975 : "Oor die onderskeidende ken-
merke van die literatuur"
(In: Grové, A.P.: In en om
die literatuur, pp 1-13).
- Cloud of Unknowing, The : The Cloud of Unknowing and
1978 other works
Hammondsworth: Penguin.
- Culler, J. 1977 : Structuralist Poetics.
Structuralism, Linguistics
and the Study of Literature
Londen: Routledge & Kegan
Paul.
- Dake, F.J. 1965 : Dake's Annotated Reference
Bible
Atlanta: Dake Bible Sales.

- Deblaere, A. 1968 : "Gerlach Peters (1378-1411), mysticus van 'de onderscheiding der geesten'"
(In: Liber Alumnorum: Prof. Dr. E. Rombauts, pp 95-109).
- De Paepe, N. 1967 : Strofische Gedichten. Een studie van de minne in het kader der 12e en 13e eeuwse mystiek en profane minnelyriek
Ghent: Wetenschappelijke Uitgeverij.
- 1968 : "Minne in Hadewijchs Strofische Gedichten" (In: Liber Alumnorum: Prof. Dr. E. Rombauts, pp 45-60).
- 1972 : Hadewijch Strofische Gedichten. Grondige Studie van een Middelnederlandse Auteur
Ghent: Wetenschappelijke Uitgeverij.
- De Rougemont, D. 1956 : Love in the Western World
New York: Pantheon.
- De Villiers, A. 1962 : Vrouegalery; Die lewe en werk van 'n aantal bekende vroue in Suid-Afrika
Kaapstad: Nasionale Boekhandel.
- De Villiers, D.W. 1982 (a): "Christus as avontuur van vuur" (In: Standpunte XXXV : 4 pp 23-32).

- De Villiers D.W. 1982 (b) : Vuur by Sheila Cussons
Ongepubliseerde M.A.-ver-
handeling, Universiteit van
Stellenbosch.
- Dillistone, F.W. 1973 : Traditional Symbols and the
Contemporary World
Londen: Epworth Press.
- Du Buisson, M.S. 1959 : Die Mens-Godverhouding in
die Afrikaanse Poësie
Johannesburg: Voortrekker-
pers.
- Eco, U. 1976 : A Theory of Semiotics
Bloomington: Indiana Uni-
versity Press.
- Edsman, C. 1970 : "Mysticism, Historical and
Contemporary" (In: Hartman
en Edsman: Mysticism, pp 1-13)
- Eliot, T.S. 1975 : Selected Prose (Ed. F.
Kermode)
Londen: Faber & Faber
- Enright, D.J. en : English Critical Texts
De Chickera, E. 1962 Londen: Oxford University
Press.
- Fawcett, T. 1970 : The Symbolic Language of
Religion
Londen: SCM Press.
- Ferguson, G. 1972 : Signs and Symbols in Chris-
tian Art
New York: Oxford University
Press.

- Ferguson, J. 1976 : An Illustrated Encyclopedia of Mysticism and the mystery Religions
Londen: Thames & Hudson.
- Fokkema, D.W. 1974 : "Method and Programme of Comparative Literature"
(In: Synthesis I, Bucarest: Academiei, pp 51-63.).
- 1976 : "Nijhoff's Modernist Poetics in European Perspective"
(In: Fokkema, Kunne-Ibsch en Van Zoest: Comparative Poetics, pp 63-88.).
- Fokkema, D.W. en Kunne-Ibsch, E. 1977 : Theories of Literature in the Twentieth Century
Londen: C. Hurst & Co.
- Fokkema, D.W., Kunne-Ibsch, E. en Van Zoest, A.J.A. 1976 : Comparative Poetics
Amsterdam: Rodopi.
- Fremantle, A. (red.) 1964 : The Protestant Mystics
Londen: Weidenfeld & Nicholson.
- Girversen, S. 1970 : "L'experience mystique chez Philo" (In: Hartman en Edsman: Mysticism, pp 91-98).
- Goldstein, K. 1957 : "The Nature of Language"
(In: Anshen, R.N. 1957: Language: An Enquiry into its Medium and Function, pp 18-40.).

- Grové, A.P. s.j. : Fyn net van die woord
Kaapstad: Nasou.
- Grové, A.P. (red.) 1974 : D.J. Opperman - Dolosgooier van die woord
Kaapstad: Tafelberg.
- 1975 : In en om die literatuur
Kaapstad-Pretoria: H.A.U.M.
- Guest, T.M. 1975 : Some Aspects of Hadewijch's Poetic Form in the 'Strofische Gedichten'
Den Haag: Marthinus Nijhoff.
- Guttman, Y.J. 1976 : On the Philosophy of Religion
Jerusalem: Magnes Press.
- Happold, F.C. 1977 : Mysticism, A Study and an Anthology
Hammondsworth: Penguin Books.
- Hartman, S.S. en : Mysticism. Based on Papers
Edsman, C. (red.) 1970 read at the Symposium on
Mysticism held at Abo on the
7th-9th September, 1968
Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Heschel, A.J. 1962 : The Prophets
New York: The Jewish Publication Society of America.
- Hirst, D. 1964 : Hidden Riches Traditional Symbolism from the Renaissance to Blake
Londen: Eyre & Spottiswoode.

- Hoffman, B.R. 1976 : Luther and the Mystics A re-examination of Luther's spiritual experience and his relationship to the mystics
Minneapolis: Augsburg Publishing House.
- Holmes, E. 1928 : Experience of Reality A Study of Mysticism
Londen: Richard Cobden-Sanderson.
- Huizenga, J. 1963 : Herfstij der Middeleeuwen Studie over Levens- en Gedachtenvormen der veertiende en vijftiende eeuw in Frankrijk en de Nederlanden
Haarlem: Tjeenk Willink.
- Inge, W.R. 1921 : Studies of English Mystics
Londen: John Murray.
- Iqbal 1969 : The new rose garden of mystery & The book of slaves
Lahore: Sh. Muhammed Ashraf.
- Jakobson, R. 1957 : "The Cardinal Dichotomy in Language" (In: Anshen, R.N.: Language: An Enquiry into its Medium and Function, pp 155-173.)
- 1966 : "Linguistics and Poetics" (In: Sebeok, T.: Style in Language, pp 350-377.)
- James, W. 1977 : The Varieties of Religious Experience
Glasgow: William Collins.

- Jansen, H.L. 1970 : "Das mystische Erlebnis bei Plotin" (In: Hartman en Edsman; Mysticism, pp 99-105.)
- Jeffner, A. 1972 : The Study of Religious Language
Londen: SCM Press.
- Johnson, R.I. 1971 : Counter Culture and the Vision of God
Minneapolis: Augsburg Publishing House.
- Johnston, W. 1978 : The Inner Eye of Love: Mysticism and Religion
Londen: Collins.
- Jones, E.D. (red.) 1922 : English Critical Essays (Sixteenth, Seventeenth, and Eighteenth Centuries)
Londen: Humphrey Mitford.
- Jordaens, Meester W. 1967 : 'De Oris Osculo' of De Mystieke Mondkus
Antwerpen: Het Ruusbroec-Genootschap.
- Kannemeyer, J.C. 1973 : Nederduitse Digkuns 'n Inleiding met tekste en aantekeninge, tot die sewentiende-eeuse Nederlandse poësie
Pretoria-Kaapstad: Academica.
- 1978 : Geskiedenis van die Afrikaanse Literatuur 1
Kaapstad-Pretoria: Academica.

- Klockas, B. 1970 : "Birgitta and Mysticism"
(In: Hartman en Edsman:
Mysticism, pp 106-114.)
- Knowles, D. 1968 : Toewijding en dienst
Geschiedenis van het monnik-
enleven
Amsterdam: De Haan &
Meulenhoff.
- Knuvelder, G. 1964 : Handboek tot de Geschiedenis
der Nederlandse Letterkunde
(Deel I)
's-Hertogenbosch: Malmberg.
- Kozminsky, I. 1975 : Numbers, Their Meaning and
Magic
Londen: Rider and Co.
- Landman, W.A. 1973 : Die Kognitieve gehalte van
teologische taal
Ongepubliceerde M.A.-ver-
handeling, Universiteit van
Stellenbosch.
- Lerner, D. (red.) 1963 : Parts and Wholes
New York: Free Press of
Glencoe.
- Liber Alumnorum 1968 : Liber Alumnorum: Prof. Dr.
E. Rombauts.
Leuven: Universiteits-
bibliotheek.
- Lindberg, B. 1970 : "William Blake's Visions and
the Unio Artistica" (In:
Hartman en Edsman: Mysticism,
pp 141-167.)

- | | | |
|---------------|--------|---|
| Maritain, J. | 1957 : | "Language and the theory of the sign" (In: Anshen, R.N.: <u>Language: An Enquiry into its Medium and Function</u> , pp 86-101.) |
| | 1959 : | <u>Distinguish to Unite or The Degrees of Knowledge</u>
Londen: Geoffrey Bles. |
| Marsman, H. | 1960 : | <u>Verzameld Werk Poëzie Proza en Critisch Proza</u>
Amsterdam: Em Querido. |
| Mascall, E.L. | 1968 : | <u>Words and Images: A Study in Theological Discourse</u>
Londen: Libra. |
| Meeuwesse, K. | 1968 : | "Uren met Luyken"
(In: <u>De Nieuwe Taalgids: W.A.P. Smit-nummer</u> , pp 81-86.
Groningen: Wolters-Noordhoff.) |
| Melchiori, G. | 1960 : | <u>The Whole Mystery of Art Pattern into Poetry in the Work of W.B. Yeats</u>
Londen: Routledge & Kegan Paul. |
| Merrill, T.F. | 1976 : | <u>Christian Criticism A Study of Literary God-Talk</u>
Amsterdam: Rodopi. |
| Merton, T. | 1967 : | <u>Mystics and Zen Masters</u>
New York: Farrar, Strauss and Giraux. |

- Merton, T. 1973 : Contemplation in a World of Action
New York: Doubleday.
- Mesland, G.M. 1978 : "Mystiek als Kreatieve 'akt'
(In: Ons Erfdeel 5/78,
pp 672-680.)
- Mitchell, B. 1971 : The Philosophy of Religion
Oxford: Oxford University Press.
- Morris, J. 1957 : "Mysticism and its Language"
(In: Anshen, R.N.:
Language: An Enquiry into its Medium and Function,
pp 179-187.)
- Mulder, H.A. 1942 : Twee Wêrelde
Pretoria: Van Schaik.
- Nienaber, C.J.M. 1967 : Alleenspraak, Die halwe kring, Gestaltes en diere
Kaapstad-Pretoria: Academica.
- Nienaber, G.S. en : Christina en Kristien
Grové A.P. 1962 Kaapstad: Nasionale Boekhandel.
- Nienaber, P.J. (red.) 1966: Beeld van 'n Digter
Kaapstad: Nasionale Boekhandel.
- Nijhoff, M. 1961 : Verzameld Werk II
Amsterdam: Bert Bakker/
G.A. van Oorschot.

- Nikhilanandan, Swami 1957 : "Aum: The Word of Words"
(In: Anshen, R.N.:
Language: An Enquiry into
its Medium and Function,
pp 80-85.)
- Nygren, A. 1953 : Agape and Eros
Londen: SPCK.
- Opperman, D.J. 1953 : Digters van Dertig
Kaapstad: Nasionale Boek-
handel.
- 1959 : Wiggelstok
Kaapstad: Nasionale Boek-
handel.
- Otto, R. 1932 : Mysticism East and West
A Comparative Analysis of
the Nature of Mysticism
New York: The Macmillan
Company.
- 1973² : The Idea of the Holy An
Inquiry into the nonrational
factor in the idea of the
divine and its relation to
the rational
Londen: Oxford University
Press.
- Parrinder, G. 1976 : Mysticism in the World's
Religions
Londen: Sheldon Press.
- Patanjali, V. 1978 : Thoughts on Indian Mysticism
New Delhi: Sagar.

- | | | |
|-------------------|--------|--|
| Peterkiewicz, J. | 1970 : | <u>The Other Side of Silence</u>
<u>The Poet at the Limits of</u>
<u>Language</u>
Londen: Oxford University
Press. |
| Peers, E. Allison | 1934 : | <u>Saint John of the Cross.</u>
<u>The Complete Works</u>
Londen: Burns, Oates and
Washbourne. |
| Peters, P.A. | 1957 : | <u>Geloof en Mystiek Een theo-</u>
<u>logische bezinning op de</u>
<u>geestelijke leer van Sint</u>
<u>Jan van het Kruis</u>
Leuven: E. Nauwelaerts. |
| Plato | 1962 : | <u>Ion</u>
Londen: William Heineman. |
| Plotinus | 1976 : | <u>The Essence of Plotinus</u>
<u>Extracts from the Six Enneads</u>
<u>and Porphyry's Life of</u>
<u>Plotinus</u>
(saamgesteld deur Turnbull,
G.)
Westport: Greenwood Press. |
| Pope, M. | 1977 : | <u>Song of Songs</u> (In: <u>The</u>
<u>Anchor Bible</u>)
New York: Doubleday & Co. |
| Porteman, K. | 1976 : | "Mystiek tegenover taal en
literatuur in de 17de eeuw.
Een verkenning" (In: <u>Ons</u>
<u>geestelijk erf</u> , vol 50, 1976,
pp 129-147.) |

- Praz, M. 1970 : The Romantic Agony
Londen: Oxford University Press.
- Puri, L.R. 1964 : Mysticism: the spiritual path
Beas: Radha Soami Satsang.
- Rahner, K. (red.) 1975 : Encyclopedia of Theology
Londen: Burns & Oates.
- Raidt, E. 1974 : "Die 'inscape' van Kristien"
(In: Woord en Wederwoord, pp 87-116.)
- Read, H. 1964⁴ : Form in modern poetry
Londen: Vision Press.
- Rinne, J. 1970 : "Mysticism and Greek Monasticism" (In: Hartman en Edsman: Mysticism, pp 115-124.)
- Russell, B. 1927 : An Outline of Philosophy
Londen: George Allen & Unwin.
- Ruusbroec, J. 1917 : Het Sieraad der Geestelijke Bruiloft
Amsterdam: Maatschappij voor Goede en Goedkoope Lectuur.
- Santayana, G. 1957 : Interpretations of Poetry and Religion
New York: Harper & Brothers.

- Smith, M. 1930 : An Introduction to the History of Mysticism
Londen: Society for Promoting Christian Knowledge.
- Spencer, S. 1966 : Mysticism in World Religion
Londen: George Allen & Unwin.
- Spitzer, Leo 1957 : "Language of Poetry" (In: Anshen, R.N.: Language: An Enquiry into its Medium and Function, pp 201-231.)
- Spurgeon, C.F.E. 1927 : Mysticism in English Literature
Cambridge: Cambridge University Press.
- Staal, F. 1974 : "Het wetenschappelijk onderzoek van de mystiek" (In: De Gids 137: 1; 1974, pp 3-34 : 2; 1974, pp 108-132.)
- Stutterheim, C.F.P. 1963 : Conflicten en grenzen Acht literatuurwetenschappelijke studies
Amsterdam: Polak & Van Gennep.
- Sundén, J. 1970 : "Meditation and Perception. Some notes on the Psychology of Religious Mysticism" (In: Hartman en Edsman: Mysticism, pp 34-46.)

- Thompson, A.H. 1922 : "The mystical element in English Poetry" (In: English Association Essays and Studies, Vol. 8, 1922; pp 90-108.)
- Tillmans, W.G. 1967 : De aanwezigheid van het Bybels Hooglied in het "Cantico Espiritual" van San Juan de la Cruz
Brussel: Mededelingen van de Koninklijke Vlaamse Akademie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van Belgie.
- Totius 1977 : Versamelde werk, Deel 10
Kaapstad: Tafelberg.
- Van der Colf, A.P. 1978 : Poësie en Godsdiens, met spesiale verwysing na die godsdienstige gedig deur N.P. van Wyk Louw
Ongepubliseerde D.Litt.-proefskrif: Randse Afrikaanse Universiteit.
- 1980 : Poësie en Godsdiens 'n Verkenning van die samehang tussen godsdiens en poësie in 'n sewetal gedigte van N.P. van Wyk Louw
Johannesburg: Perskor.
- Underhill, E. 1955 : Mysticism
Londen: Methuen.

- Van der Kerken, L. 1973 : Maar wat is literatuur?
Een taalfilosofisch essay
Antwerpen - Utrecht: De
Nederlandsshe Boekhandel.
- Van de Watering, C.W. 1979 : Met de ogen dicht Een
interpretatie van enkele
gedichten van Lucebert als
toegang tot diens poezie en
poetica
Muiderberg: Coutinho.
- Van Lier, C.A. 1804 : Dagboek, Gemeenzame Brieven
en Eenzame Overdenkingen
van L.C.
Utrecht: Willem van Yzer-
worst.
- Van Otterloo, A.A. 1896 : Johannes Ruysbroec Een
bijdrage tot de kennis van
den Ontwikkelingsgang der
Mystiek
's-Gravenhage: Gebr.
Belinfante.
- Visser, G. 1899 : Hendrik Mande Bijdrage tot
de kennis der Noord-Neder-
landsche Mystiek
's-Gravenhage: Marthinus
Nijhoff.
- Von Grunsky, H. 1956 : Jacob Boehme
Stuttgart: Fr. Frommans
Verlag.

- Von Hügel, F. 1961 : The Mystical Element of Religion as studied in Saint Catherine of Genoa and her friends
Greenwood: Attic Press.
- Watts, A.W. 1950 : The Supreme Identity: An Essay on Oriental Metaphysics and the Christian Religion
New York: Pantheon Books.
- Weil, S. 1951 : Waiting on God
Londen: Routledge & Kegan Paul.
- Wellek, R. 1963 : Concepts of Criticism
New Haven: Yale University Press.
- Wellek, R. en Warren, A. : Theory of Literature
1966 Londen: Jonathan Cape.
- Widengren, G. 1961 : Researches in Syrian Mysticism Mystical Experiences and Spiritual Exercises
Leiden: E.J. Brill.
- Wilson, C. 1970 : Poetry and Mysticism
Londen: Hutchinson & Co.
- Woord en Wederwoord 1974 : Woord en Wederwoord
Kaapstad: Human & Rousseau.
- Young, E. 1922 : "Conjectures on Original Composition" (In: Jones: English Critical Essays, pp 315-364.)

Zaehner, R.C. 1957 : Mysticism, Sacred and Profane. An Inquiry into some varieties of Praeter-Natural Experience
Oxford: Clarendon Press.

 1973 : Zen, Drugs and Mysticism
New York: Pantheon.

B. Primêre literatuur

Bekker, Pirow 1975 : Toekomstige betrekkinge
Kaapstad: Tafelberg.

Belcher, Ronnie 1956 : Mens en Skepper
Pretoria: J.L. van Schaik.

Breytenbach, Breyten 1970 : Lotus
Kaapstad: Buren-uitgewers.

 1973 : Met ander woorde vrugte van die droom van stilte
Kaapstad: Buren-uitgewers.

Celliers, Jan F.E. 1920 : Jopie Fourie en ander Gedigte
Kaapstad: Nasionale Boekhandel.

 1924 : Die Groot Geheim
Pretoria: J.L. van Schaik.

Cussons, Sheila 1970 : Plektrum
Kaapstad: Tafelberg

 1978 : Die swart kombuis
Kaapstad: Tafelberg.

- Cussons, Sheila 1979 : Die sagte sprong
Kaapstad: Tafelberg.
- 1980 : Die somerjood
Kaapstad: Tafelberg.
- Leipoldt, C. Louis 1980 : Versamelde gedigte
Kaapstad: Tafelberg.
- Louw, W.E.G. 1934 : Die Ryke Dwaas
Kaapstad: Nasionale Boek-
handel.
- Louw, N.P. van Wyk 1981 : Versamelde gedigte
Kaapstad: Tafelberg/Human
& Rousseau.
- Opperman, D.J. 1950 : Engel uit die klip
Kaapstad: Nasionale Boek-
handel.
- 1955 : Blom en baaierd
Kaapstad: Nasionale Boek-
handel.
- Totius 1977 : Versamelde werk, Deel 10
Kaapstad: Tafelberg.
- Van den Heever, C.M. 1945 : Versamelde Gedigte
Pretoria: J.L. van Schaik.
- Van Heerden, Ernst 1942 : Weerlose Uur
Kaapstad: Nasionale Pers.

MYSTICISM IN AFRIKAANS POETRY

The concept "mysticism" has been defined in many ways, and in the present day it seems to be used to refer to any strange experience.

In its essence, however, mysticism can be described as an awareness of the godhead which evolves into an experience of the godhead in a direct and intimately personal manner, and ultimately an unification with it.

In this study of the revelation of such an experience in Afrikaans poetry, the research was based on the premise that such experiences, when expressed in language, become accessible to others through the fact of their existence in language.

The aim of the research was to establish a common set of characteristics prevailing in a group of Afrikaans poems written between 1920 and 1980 by poets who shared little else but the language they wrote in.

The selection of the 26 poems by 11 poets was determined by the degree of mystical awareness that became apparent while reading. This was facilitated by an initial study of the history and development of mysticism within the Western tradition, and an effort to identify the main characteristics of the mystical experience.

Although some writers maintain that there can be very little probability of a "fixed system" in mystical writing, this research aimed to isolate exactly that.

Accepting the contention of A. Nygren in his work Agape and Eros that there is something common in mystical texts, the research inquired into "the fundamental motif (...) which makes a work of art into a unified whole, determines its

structure, and gives it its specific character." (Nygren, 1953: 42)

This fundamental motif should, however, not be seen as merely the idea expressed in the poem, but precisely the way in which it is expressed.

This approach utilizes the semiotical theory that in any form of communication it is possible to identify a semantical system (a set of notions that is traditionally associated with mysticism), and a syntactical system, as well as a "rule" "code" that governs the relationship between the two systems.

D.W. Fokkema formulated this clearly in his significant essay "Method and Programme of Comparative Literature": "The assimilation and organization of the formal and semantic raw material (including that of preceding literary texts) is guided by a system of selective principles which belongs to the code of the receiving texts." (Fokkema, 1974: 56)

This system of selective principles can be called the code, which is a "regulative idea, an ideal type which may not be completely fulfilled by any single work and will certainly in every individual work be combined with different traits, survivals from the past, anticipations of the future and quite individual peculiarities". (Wellek, 1963: 252-253)

The working hypothesis for the research was that there existed a group of poems in Afrikaans which gave expression to the mystical experience, and that these poems were structured in such a manner that it would be possible to reconstruct a code. This code could be called the code for mystical poetry, and would be useful for further comparative studies of poetry within this tradition, also outside Afrikaans.

The second chapter of the thesis was devoted to a short

survey of the earlier history of mysticism in the Western tradition, before looking at the nature of the phenomenon.

As an introduction a cursory glance was given at the mystical tradition as expressed in the Bible, and the new dimension that was added with the figure of Christ, a figure transcending the chasm between man and God.

The historical section continued with the Neo-Platonists, of whom Philo, Origenes and Plotinus were the most important.

The basis for Greek speculative mysticism was that the soul carried something of its Essence of Origin with it, and longed to be re-united. The development in their thought came when the abstract Essence was replaced by the "One", but knowing the One still remained a negative experience as far as formulating the relationship between man and godhead was concerned.

This frustrating aspect of the mystical experience also dominated the contribution of the Syrian monk Dionysius. He nevertheless played an important role in further development by stressing the importance of annihilating the Self. He called for a complete denial of the mystic's human needs and aspirations before there could be any possibility of a mystical experience.

Bernard of Clairvaux expressed his mystical convictions in terms of love, and his extensive commentary on the Song of Songs led to the generally accepted interpretation of this song as a work expressing the mystical relationship between God and man.

The Dutch mystics of the late Middle Ages was represented by Jan van Ruusbroec, whose beautiful prose works in the vernacular used nature as a simile to try and express the mystical experience. As was the case with earlier writers,

he too recognised three phases in the mystic's journey to unification with the godhead. These phases are generally called by their Latin names: *via purgativa* (the cleansing phase), *via illuminata* (the phase of enlightenment) and the *via unitiva* (the phase of unification).

The great Spanish mystic, John of the Cross, also made extensive use of concept of the mystical experience as a journey in three phases, but at the same time he became famous for his poetry about the mystical experience, usually employing courtship and love as analogy for the growing closeness between man and God.

The historical survey made it clear that it is important to distinguish between speculative mysticism (which leads to the creation of "a void in which the self is ineffably touched") and practical or affective mysticism, "the supernatural mystical experience, from charity, which con-naturalizes the soul to God and transcends every emotion", as Maritain concludes in his work Approaches to God. (Maritain, 1955: 71)

Certain characteristics became clear. The mystic, despite all his efforts, remains a passive partner, waiting for the moment of supreme ecstasy. This moment comes unexpectedly and brings immediate contact with the godhead: it fills the mystic with joy and destroys all consciousness of time and place. At the same time it has a fleeting character, and even while the mystic experiences the Absolute, it disappears. He returns to the realities of everyday existence, finding it impossible to tell what has happened to him.

He nevertheless tries desperately to tell others (and himself) of his experience, and often chooses certain specific analogies. It is possible to identify love mysticism, nature mysticism, light mysticism, heart mysticism, mysticism

of the Passion or the Cross, as well as a more intellectual Trinity mysticism.

The analogical language used by mystics dominates mystical discourse, was the conclusion reached in Chapter Three. Even though everyday language was incapable of expressing the mystical experience, this was all that was left to the mystic who had to devise a new way of using language. This use of language closely resembles the poetic language and may be the reason why many mystics chose to write poetry rather than prose.

The desire of the mystic to tell of his experience, which can not be related, leads to certain linguistic features dominating in his work. The most apparent ones are paradox and the hyperbole, supporting the analogical frame of mind. This is, in turn supported by certain specific images, often phrased in a manner that borders on the cliché.

The bulk of the thesis consisted of analyses of 26 poems by Afrikaans poets. The poems and their authors were the following: "Nagwandeling" (Jan F.E. Celliers), "Nag op die see" and "Veldeensaamheid" (Totius), "Om Mane Padne Hum!" (C. Louis Leipoldt), "Wie eenmaal blind", "Die nag is eensaam" and "By die riete" (C.M. van den Heever), "Die Aangesig Gods" (W.E.G. Louw), "Ek het die aarde nie gesien", "In waansin het ek gevra" and "Ekstase" (N.P. van Wyk Louw), "Miskruier", "Leeu", "Ou Non", "Rooi Oog" and "Kroniek van Christien" (D.J. Opperman), "Die Vlam van God" (Ernst van Heerden), "Droom ek" (Pirow Bekker), "5.2" and "9.3 (die tekenaar)" by Breyten Breytenbach and six poems by Sheila Cussons: "Gebed", "Bedeekte naak", "Laat Karmeliet", "Karmeliet in haar sel", "Die koekie seep" and "Die ab praat".

The final chapter is an effort to construct the code for mystical poetry. To do this, I made use of the nine categories indicated by D.W. Fokkema in his already mentioned

article on a method and programme for comparative literature.

These are the measure of generalization in a text, the narrative perspective and the role of the narrator, the relation between fable and sujet, characterization, thematic material, function and utilization of time, the spatial relationships, the correspondence between text and extra-textual reality, and the use of language.

The central and dominating organizational principle at work in these texts is clearly the juxtapositioning of two disparate realities, a factor that clearly influences all other structural aspects of the poems.

The narrative is predominantly a first person narrative, expressing the narrator's mixed emotional reaction. It is a self-negating narrator who is passive, lives in a state of longing and is struggling to articulate.

The poems are further characterized by a paradoxical relation between fine detail and generalization. By generalizing, the mystics wish to degrade the one reality, but at the same time they can say very little about the other except in general terms.

Thematic material is unlimited, but there is a definite preference for nature. Human intellect is seen negatively, while the love relationship is utilized to some extent. Traditional religious material is rarely used.

Space plays an important role, because it is the best way to express the distance between the two realities. There is a concerted effort by the narrator to free himself from the limits of the space within which he lives.

Time, being part of human existence, is another factor the

narrators try to deny, but the paradoxical relation between timelessness and the absolute moment, between eternity and brevity, indicates that this is impossible.

There is no sign of any social commitment and there is no concern for justice, peace or social responsibility. The mystic is clearly trying to escape the reality that surrounds him.

Finally, as far as the use of language is concerned, paradox and hyperbole dominate. There is a tendency to repeat certain phrases, words and constructions. A definite lexicon can be isolated, words somehow tied up with a state of indefiniteness: light, dark, water, fire and wind. (