

Die mistieke soos dit neerslag vind in “Christ of the burnt men” van Sheila Cussons

Elizabeth van der Berg

Elizabeth van der Berg, onafhanklike navorsers

Opsomming

Die doel van hierdie artikel is om aan te toon dat Sheila Cussons se gedig “Christ of the burnt men” as ’n voortreflike voorbeeld van ’n teïsties-mistieke gedig beskou kan word. Die gedig word geplaas binne die teoretiese raamwerk van beskouings oor die mistieke in die algemeen, die Christelike mistieke tradisie, asook mistieke poësie.

Die mistieke poëtikale tradisie in Afrikaans word eerstens ondersoek en daar word aangetoon dat hoewel ’n sterk mistieke tradisie nie deel van Afrikaanssprekendes se kultuur vorm nie, daar tog sedert die 1800’s tekens van geskifte met mistieke elemente bestaan. Vanaf daardie tyd het daar gedigte verskyn wat as misties bestempel kan word, hoewel die oes maar skraal is. Dit beteken dat daar wel van so ’n mistieke poëtikale tradisie gepraat kan word.

Daarop volg ’n kort bespreking van Sheila Cussons en haar werk waarin uitgewys word dat sy as ’n ware mistieke digter beskou word. Hierna word gefokus op die mistieke wat allerweë as onbevatlik beskou word. Die mistieke en enkele aspekte kenmerkend daarvan word bespreek, veral dan dié wat in “Christ of the burnt men” voorkom. Dit is veral die *via mystica*, die paradoksale, beliggaming en die traumatiese. Daarna word die aard van mistieke poësie kortliks bespreek en daarop gewys watter strategieë ’n digter inspan om wel haar/sy ervaring te verwoord.

Met hierdie teoretiese raamwerk as agtergrond, word die gedig vervolgens ontleed en word daar aangetoon hoedat die mistieke daarin neerslag vind. Die bevinding is dat “Christ of the burnt men” ’n uitmuntende voorbeeld van ’n mistieke gedig is waarin Cussons nie alleen daarin slaag om haar belewenis aangrypend uit te beeld nie, maar ook die leser mee te voer om self deel aan haar goddelike ervaring te kan hê.

Trefwoorde: Afrikaanse poësie; “Christ of the burnt men”; Sheila Cussons; mistiek; mistieke poësie

Abstract

Mysticism as manifested in “Christ of the burnt men” by Sheila Cussons

This article is intended to demonstrate that Sheila Cussons’ poem “Christ of the burnt men” can be regarded as an outstanding example of a theistic mystical poem. The poem is set within a theoretical framework of views on mysticism in general, Christian mysticism, as well as mystical poetry.

An investigation of the mystical poetical tradition in Afrikaans reveals that since the 1800s, in spite of the fact that a strong mystical tradition is not part of Afrikaans speakers’ culture, signs of writings with mystical elements do exist. From that period, although few and far between, poems which can be described as mystical saw the light. Brümmer (2013) pointed out that mysticism played an inherent and crucial role in a remarkable phase in the Protestant religious discourse of the 19th century in South Africa. He referred to the works and convictions of influential theologians and clerical leaders such as Andrew Murray, Nicolaas Hofmeyr, John Murray and J.H. Neethling. Brümmer (2013) links this mystical spirituality with the Dutch *Réveil* to which these persons were exposed during their student years in Utrecht. This evangelical tradition took a stance against theological rationalism and the intellectualising of faith (under the influence of the Enlightenment), especially owing to the destructive consequences it had on religious and ecclesiastical life.

Olivier (1985:5), however, points out that within the Christian tradition, mysticism and the mystical experience are regarded as tendencies within the Roman Catholic Church in particular, and that contemplative life, the crux of mysticism, is foreign to Calvinists with their focus on a life of justification by means of God’s grace. According to Spencer (1966:268, 288) the Calvinist dogma of the total corruptness of man excludes receptivity for mysticism.

De Villiers (2015:639) states that during the apartheid years, opposition against mysticism reached a climax as the theology became increasingly rationalistic with an emphasis on the intellectual faculties and criticism against mysticism which was regarded as arbitrary, emotional and individualistic. From the first half of the 20th century, a cold intellectualism prevails, which favours orthodox dogma.

Sheila Cussons is considered our only true Afrikaans mystical poet. Hugo (2006) contends that she is our most recognised mystical poet and points out that, as a Roman Catholic, she was familiar with the mystical tradition which is manifested in her poetry, and it is evidence of her profound experiential knowledge thereof. Kannemeyer (2005:457) refers to a central motif in her work as a great anticipation of union with God.

Within her lifetime, 11 award-winning poetry anthologies saw the light, and in 1983 she won the prestigious Hertzog Prize for her whole oeuvre.

The focus of the next section is on mysticism. There is consensus amongst scholars that the mystical experience is a concept that escapes rigid categorisation and definitions. It can, however, be regarded as the experience of a union with the divine as a result of burning love for God. The great 15th-century churchman and theologian Jean de Gerson’s following definition became classic: “Mystical theology is an experiential knowledge of God that comes through

the embrace of unitive love” (“theologia mystica est cognitio experimentalis habita de Deo per amoris unitivi complexum”) (Harmless 2008:5).

Christian and theistic mystical thinking are based on the views of the great philosopher Plato and those of the Neoplatonists who developed and regenerated Plato’s ideas. Plato had a dualistic belief that the soul and body exist separately, that the immortal soul was imprisoned in a mortal body – *soma sema* – and that the true identity of a person lies with the soul.

The Neoplatonist school developed the basic dualistic principle that the soul contained something of its source and desired to be reunited with it. The Neoplatonists Philo, Origen and Plotinus made an important contribution to mysticism. The tenets of Plotinus are briefly discussed.

Certain essential elements which form an integral part of mysticism – the three stages of the way to union, the allegorical; divine intoxication; the *via negativa* or apophatic; the emanation theory; and the *voῦς*, which is closely connected to the noetic aspect – are undeniably present in the thinking of the Neoplatonists.

The scope of this article allows an elucidation of only those mystical aspects which are manifested in this poem. These are in particular the *via mystica*, the paradoxical, embodiment and the traumatic.

The *via mystica* is an inevitable way for mystics with a desire for union with God. It is a road characterised by distinct phases, and to traverse these phases requires dedication and sacrifice. Kourie (2016) calls it “a path of purification in order to effect what could be called a divine ‘osmosis’”. The *via mystica* (*via purgativa*, *via illuminata* and *via unitiva*) is also known as the Sanjuanist Way, and is based on the work of St. John of the Cross (1542–1591 A.D.), a Spanish mystic and monk of the Carmelite Order. With him, the *via mystica*, or the mystical “journey”, reached a peak and was a further development of the phases of the mystical way which began with St. Paul’s two stages of growth in Christ, namely that of the child and that of maturity (Eph. 4:12–16), as well as St. Paul’s reference in Hebrews 5:13–4 to those who still live from milk as distinct from those who eat solid food. Subsequently Philo and Origen developed the Neoplatonist categorisation of the active and the contemplative life. Dionysius developed it even further and distinguished the classical three stages – purification, illumination and union – after which Bernard of Clairvaux and Jan van Ruysbroeck identified the same three stages.

Paradox is, according to McGinn (1993:51), “the essence of Mysticism”. In Merton’s words: “The God whom the contemplative seeks is both experienced and beyond experience, is both knowable and unknowable” (in Harmless 2008:35). Merton (1998:167) states: “The heart of the Christian mystical experience is that it experiences the ineffable reality of what is beyond experience. It ‘knows’ the presence of God, not in clear vision but ‘as unknown’.” Andreach (1964:16) puts it as follows: “Paradoxicality [...] is one of the universal common characteristics of mysticism in all cultures, ages, religions, and civilizations of the world.”

Embodiment plays a crucial role in both mysticism and in the reader of mystical poetry. According to Kugle (2007:13) the body is not only something supplementary as a vehicle in which the soul travels (Plato’s metaphor), also not something supplementary to thinking (as Descartes believed). The body is both the foundation and the product of being in a meaningful world. Farid Al-Zahī, a Moroccan scholar of Arabic literature and Islamic cultural studies, made an important contribution to the theory of embodiment. He distinguishes different types

of consciousness, one of which he calls rapture (Kugle 2007:24). It is described as consciousness experiencing intimacy with the body, which is achieved in a powerful but often tantalisingly ephemeral moment when the ego is suffused into the body's being and movement. This experience leads consciousness to intimate identification with the body through total concentration and absorption into the body's actions. Amongst others, this form of consciousness would include experience of the body in drama, musical performance, orgasmic climax, dance, as well as mystical experiences.

In the words of Anderson (2001:2, original emphasis): "Relaying human experience *from the inside out* and entwining in words our senses with the senses of the world, embodied writing affirms human life as embedded in the sensual world in which we live our lives"

Trauma, which often is closely connected to the sublime in mystical experiences, forms the basis of and is poignantly woven into Cussons's poem. The next section focuses and investigates this relationship.

Versteeg contends that the wound has a certain attraction as access for truth which we cannot experience in any other way. She believes that both trauma and the sublime touch the boundaries of our cognitive faculties (Van der Merwe 2014:212).

The nature of trauma is discussed with reference to the Lacanian concepts *the Imaginary*, *the Symbolic* and *the Real*, as well as the views of Žižek and Heidegger. Mysticism as trauma is characterised by the disintegration of a familiar world.

The characteristics of mystical poetry are subsequently investigated. As was stated above, the mystical experience is regarded as ineffable. Yet, there are those mystics who feel driven to share these experiences.

Anderson (1993:116) states: "It may be that the most intriguing facet of mystical writing, poetry or prose, is that the element of obscurity and mystery never diminishes. Like clouds it changes shape, but cloud it remains – bright, dark, or fog." There is clearly a link between the essence of mysticism and poetry, especially love poetry.

Marie Howe, State Poet of New York (2012), also refers to the sacred in her view on poetry: "It can't be paraphrased. [...] The great poetry I love holds the mystery of on being alive. It holds it in a kind of basket of words that feels inevitable [...] It has the quality of a spell [...] its roots can never wholly be pulled out from sacred ground." (Tippett 2016)

"Christ of the burnt men" is subsequently analysed and interpreted within this contextual framework. The mystical elements are highlighted and discussed. The conclusion is reached that this poem is indeed an excellent example of mystical poetry in which Cussons does not only succeed in expressing her experience evocatively and poignantly, but also in moving the reader to participate in her divine encounter.

Keywords: Afrikaans poetry; "Christ of the burnt men"; Sheila Cussons; mysticism; mystical poetry

1. Inleiding

Hierdie artikel¹ het ten doel om aan te toon dat “Christ of the burnt men”, wat ’n aangrypende uitbeelding van Sheila Cussons se mistieke belewenis is, as ’n ware mistieke gedig bestempel kan word. Die mistieke poëtikale tradisie in Afrikaans word eerstens vlugtig bekyk en daar word aangetoon hoedat Cussons in hierdie raamwerk inpas. Daarna word enkele mistieke aspekte wat in die gedig sterk na vore kom, en as kenmerkend van ’n mistieke ervaring en mistieke poësie beskou kan word, ondersoek en bespreek. ’n Kort opsomming van die aard van mistieke poësie volg. Laastens word die gedig ontleed, geïnterpreteer en word die sleutel-elemente bespreek.

2. Die mistieke poëtikale tradisie in Afrikaans

T.S. Eliot lê in sy klassieke essay “Tradition and the individual talent” klem op die rol wat ’n poëtikale tradisie op die werk van skrywers het. Daar word vlugtig gekyk na die Afrikaanse mistieke poëtikale tradisie tot en met die tydperk waarin Cussons gelewe het.

Volgens Olivier (2013) blyk dit uit dagboeke en gedenkbundels van trekboervroue soos Catharina van Lier, Susanna Smit, Hendrina Cecilia Kruger en Anna Elizabeth Steenkamp dat hulle mistieke kontemplasie beoefen en ekstatische belewenisse ervaar het. Daar was dus in die vroeë 1800’s reeds geskrewe voorbeelde van mistieke piëtisme.

Raath (2016) voer aan dat die ontluikende mistieke selfbewussyn wat onder gelowiges aan die grense na vore gekom het, in bepaalde opsigte ’n kultuur van spirituele weerstand teen die kerklike en godsdienstige marginalisering verteenwoordig wat veral deur vroue in die pioniers-omstandighede ervaar is. Dié reaksionêre piëtistiese godsdienstkultuur onder pioniersvroue in Suid-Afrika vertoon bepaalde parallele met godsdienstige tendense in die 17de en 18de eeu se Duitse piëtisme.

Schoeman (2011:61), wat ook ’n geskiedskrywer was, het in *Cape lives of the eighteenth century* oor die ontberingsvolle bestaan, gemarginaliseerde kerklike betrokkenheid en nomadiese lewenstyl van die trekboergesinne geskryf. Volgens hom het dit die weg voorberei vir die mistiekgetinte godsdienstige beoefening van ’n persoonlike aard, emosionele geloofsbeleving en asketiese afsondering – tendense wat reeds teen die einde van die 17de eeu in Nederland, Duitsland, Skotland en Engeland sigbaar was. Navorsing het getoon dat ’n verwantskap tussen trauma en die sublieme bestaan, dus mag dit dalk wees dat die ontwrigtende omstandighede van daardie tye ’n rol gespeel het en die sneller was vir ’n mistieke soeke na die goddelike.

Met hul piëtisme-navorsing het beide Christina Landman en Karel Schoeman gewys op die pluriforme herkoms van die piëtistiese erfenis aan die Kaap en die mistieke inslag van die Kaapse piëtisme, en suggereer Middeleeuse oorspronge daarvan (Raath 2017:2).

Brümmer (2013) het in onlangse navorsing gewys hoe ’n inherente en deurslaggewende rol die mistiek in ’n merkwaardige fase in die Protestantse godsdienstige diskoers van die 19de eeu in Suid-Afrika gespeel het. Hy het onder meer verwys na die werke en oortuigings van invloedryke teoloë en kerklike leiers soos Andrew Murray, Nicolaas Hofmeyr, John Murray en J.H. Neethling. Brümmer (2013) verbind hierdie mistieke spiritualiteit veral met die

Nederlandse *Réveil* (en indirek met Zinzendorf en die piëtisme) waaraan hierdie persone blootgestel is tydens hul studiejare in Utrecht. Hierdie evangeliese tradisie het teen 'n teologiese rasionalisme en 'n intellektualisering van geloof (onder invloed van die Verligting) standpunt ingeneem, veral weens die vernietigende gevolge daarvan op die geloofs- en kerklike lewe.

Olivier (1985:5) wys egter daarop dat binne die Christelike tradisie die mistiek en die mistieke belewenis veral as 'n stroming binne die Rooms-Katolieke kerk gesien word, en die kontemplatiewe lewe, die kern van die mistiek, word as vreemd beskou vir die Calvinis met sy gerigtheid op die geregverdigde lewe deur God se genade. Volgens Spencer (1966:268, 288) sluit die Calvinistiese dogma van die volslae korruptheid van die mens die ontvanklikheid vir die mistiek uit.

De Villiers (2015:639) voer aan dat teenkating teen die mistiek gedurende die apartheidsjare 'n hoogtepunt bereik het namate die teologie toenemend rasionalisties geword het, met 'n klem op die intellektuele en kritiek teen die mistiek wat as arbitrêr, emosioneel en individualisties beskou is. Vanaf die eerste helfte van die 20ste eeu heers 'n koue, intellektualistiese teologie wat ortodokse dogma voorstaan.

Die Afrikaanse godsdienstige digkuns, veral gewortel in die Protestantisme en die Calvinisme, bevat dus nie oor die algemeen elemente wat mistieke poësie kenmerk nie, en ons het dus nie 'n sterk mistieke poëtikale tradisie nie.

3. Sheila Cussons (1922–2004)

Cussons, soos Hugo (2006) ook meen, is ons enigste ware Afrikaanse mistieke digter. Hy beskryf haar as ons mees erkende mistieke digter en wys daarop dat sy as Rooms-Katolieke gelowige vertrouwd was met die mistieke tradisie wat duidelik neerslag vind in haar poësie en van 'n diep deurleefde kennis daarvan getuig. Swart (2014:167) wys daarop dat sy as een van die grootste Afrikaanse digters beskou word en onderskei die volgende belangrike temas in haar oeuvre: vuur, godsdienstige intertekste, die bonatuurlike, die goddelike of metafisiese, asook die Katolieke en die mistieke. As beeldende kunstenaar het sy haarself eerstens 'n visuele kunstenaar geag en tweedens 'n digter, en die visuele speel dus ook 'n belangrike rol in haar werk. Kannemeyer (2005:453–9) verwys veral na Cussons se tegniese bedrewenheid en lig ook die “verwagte uitsien na eenwording en die versmelting met God” (Kannemeyer 2005:457) as 'n sentrale motief in haar werk uit.

In haar huldeblyk aan Cussons verwys Hambidge (2004) na die onbeskryflikheid en kenmerkende paradoksale aard van die mistieke: “[D]ië digter skryf oor die ónmoontlike [...]” en “Soos alle mistieke digters, skryf sy op die rand van ineenstorting, van lewensvreugde enersyds, lewensafsku of -vrees andersyds.”

Sy het gedurende haar leeftyd 11 bundels poësie gepubliseer waarvoor sy talle pryse verower het, onder andere die Hertzogprys in 1983 vir haar hele oeuvre.

4. Die mistieke

Daar heers grotendeels ooreenstemming onder geleerdes dat die *mistieke ervaring* 'n onbevatlike begrip is wat rigiede kategorisering en definisies ontglim en moeilik definieerbaar is. Dit kan egter beskou word as die belewenis van 'n vereniging met die goddelike wat spruit uit die mens se brandende liefde vir God.

Daar word volstaan met die klassieke definisie uit die laat Middeleeuse teoloog, Jean de Gerson, se twee-volume verhandeling, *De mystica theologia*: “Mistieke teologie is 'n ervaringskennis van God wat spruit uit die omhels van verenigde liefde” (“theologia mystica est cognitio experimentalis habita de Deo per amoris unitive complexum”) (Harmless 2008:4–6, eie vertaling). Wat vir Gerson belangrik is, is die deurleefde kennis van God.

4.1 Grondslag van die mistieke

Die Christelike mistieke tradisie is in 'n groot mate deur die leerstellings van Plato en die Neoplatoniste beïnvloed. Teïstiese mistieke denke berus op die beskouings van die groot filosoof Plato en dié van die Neoplatoniste wat Plato se idees verder ontwikkel en herskep het.

Plato het 'n dualistiese opvatting gehad dat die siel en liggaam afsonderlik van mekaar bestaan, dat die onsterflike siel in 'n sterflike liggaam vassekeer is (*soma sema*) en dat die ware identiteit van die persoon by die siel lê.

Die Neoplatonistiese skool sou verder werk met dié basiese dualistiese gegewe dat die siel iets van sy Oorsprong in hom saamdra en dat hy daarna verlang en begeer om daarmee verenig te word. Uebersax (2008) wys op die diepte en gesofistikeerdheid van die Neoplatonistiese hantering van kwessies soos die aard van God, die siel en die verhouding tussen geloof, die rede, en persoonlike godsdienstige ervaring. Neoplatonisme was 'n dominante intellektuele krag in die tyd van die vroeë Christene wat met hul Joodse nalatenskap binne 'n Hellenistiese kultuur gelewe het, en die ontwikkeling van die Christelike teologie en mistiek is diepgaande deur Griekse denkpatrone beïnvloed.

Veral drie Neoplatoniste, naamlik Philo, Origenes en Plotinus, het 'n belangrike bydrae tot die mistiek gelewer. Die beskouings van Plotinus word kortliks bekyk.

Hy was die klassieke eksponent van die emanasieteorie en het 'n komplekse metafisiese struktuur met drie fasette van die godheid daargestel: die Een, die *νοῦς* (Intellek) en die Siel of die Wêreldsiel waaraan die siel van die mens deel het (Olivier 1985:34). Hierdie beskouing van hom sou onder meer 'n invloed hê op die denke van Dionisius, wat 'n groot invloed op die Middeleeuse mistiek uitgeoefen het, asook Ruusbroec, 'n Vlaamse mistikus, wat beskou word as een van die grootste mistici wat die wêreld nog geken het (Underhill 1930:416, 425).

Plotinus se emanasieproces word so deur Minnaar (2000:31) verduidelik:

Soos die lig van die son moeiteloos en sonder om iets van die substansie van die son weg te neem, onophoudelik uitstroom, met verminderende krag soos dit verder en verder weggaan en tot niet raak in die duisternis, so kom uit die Een die Intelligensie (*νοῦς*), hieruit die Wêreldsiel, en hieruit op sy beurt weer die oerstof en stoflike heelal voort [...]. Hierdie voortkoms is nie in tyd en ruimte nie, want tyd en ruimte verskyn

eers in die laaste stadium. Dus is alles van God, en God is in alles, maar tog op so 'n wyse dat sy absolute transendensie nie aangetas word nie.

Sekere kernelemente wat 'n integreerende deel uitmaak van die mistiek – die drie stadiums van die weg na eenwording, naamlik die allegoriese; goddelike dronkenskap; die *via negativa* of apofatese; die emanasieteorie; en die *νοῦς* wat nou saamhang met die noëtiese aspek – is onmiskenbaar in die Neoplatoniste se denke aanwesig.

4.2 Enkele aspekte van die mistieke

Binne die bestek van hierdie artikel is dit moontlik om slegs dié aspekte van die mistieke toe te lig wat in hierdie gedig manifesteer. Dit is veral die *via mystica*, die paradoksale, beliggaming en die traumatiese.

4.2.1 *Via mystica*

Vir mistici met 'n drang na eenwording met God is die *via mystica* 'n noodsaaklike pad wat hulle ter voorbereiding vir die mistieke ervaring moet volg. Dit is 'n weg wat gekenmerk word deur verskillende fases, stappe of sporte, en om hierdie fases te deurloop, verg toewyding en opoffering. Kourie (2016) noem dit “a path of purification in order to effect what could be called a divine ‘osmosis’”.

Die *via mystica* spruit uit die feit dat God, wat in die siel aanwesig is, die mens bewus maak van Sy teenwoordigheid. Hierdie bewuswording, die aanraking deur die Liefde, wek 'n geweldige verlange na God in die siel op en laat die reis begin. Hierdie liefde van God is 'n verterende liefde: “Love has set the soul on fire and transmuted it into love, has annihilated and destroyed it as to all that is not love” (Kourie 2016).

Johnston (1978:79) wys op die volgende: “Mystical experience begins with an invitation. It is a call from beyond oneself. Sometimes this call is dramatic, [at] other times it is a secret and quiet call, a still small voice [...] that may have been alive in the heart since early childhood.”

Die mistici en die teoretici stem saam dat hierdie uitnodiging en uiteindelijke eenwording slegs moontlik is omdat die *scintilla animae* (vonk van die siel) reeds in die mens aanwesig is.

Hierdie “program” staan ook bekend as die Sanjuanistiese Weg (die *via purgativa*, *via illuminata* en *via unitiva*) en is gebaseer op die werke van San Juan de la Cruz (1542–1591 n.C.), Spaanse mistikus en monnik van die Karmelieteorde by wie die *via mystica*, of die mistieke “reis”, sy hoogtepunt bereik. Dit is 'n verdere ontwikkeling van die fases van die mistieke weg wat begin met Paulus se twee stadiums van groei in Christus, naamlik dié van die kind en dié van volwassenheid (Ef. 4:12–16), asook Paulus se verwysing in Hebreërs 5:13–4 na dié wat nog van melk lewe teenoor dié wat vaste kos eet. Daarna is die Neoplatonistiese kategorisering van die aktiewe en die kontemplatiewe lewe deur onder meer Philo en Origenes ontwikkel. Dionisius het dit nog verder ontwikkel en die klassieke drie stadiums, naamlik suiwering, illuminasie en eenwording onderskei, waarna Bernardus van Clairvaux en Ruusbroec dieselfde drie stadiums geïdentifiseer het (Kourie 2016):

The paradigm of the three ways offers the opportunity to discuss the diverse aspects that seem to constitute the process of sanctification necessary for every person in order

to attain “spiritual maturity” recognizing the “unique paths”, within the broad threefold pattern of spiritual growth, that God invites individuals to walk [...]. (McGonigle 1993:965)

Vanweë die delikate en vervlietende aard van die verskillende sielkundige toestande, soos dié wat met die kontemplatiewe lewe gepaard gaan, moet so ’n klassifikasie nie as rigied en as noodwendige verskillende stadiums beskou word nie. Op hierdie weg na ’n hoër geestelike vlak ervaar nie almal al die fases nie, ook nie op dieselfde wyse nie, en sommige daarvan word onderdruk en sommige verdoesel.

Daar word vervolgens gekyk na San Juan de la Cruz se drie fases van die *via mystica* – die Sanjuanisti.

4.2.1.1 *Via purgativa*

Die *via purgativa* is die reinigingsfase waartydens die verlange na God en die behoefte om by Hom te wees die mistikus laat besef dat sy eie ego, sy selfgesentreerde begeertes van die sintuie, verstand en hart en alles wat skeiding tussen hom en God maak, afgelê moet word. Volgens De la Cruz is die hoofsaak van hierdie stadium om aktief betrokke te wees by “the trials and bitterness of mortification and in meditation upon spiritual things” (Kourie 2016). Die reinigingsproses versterk die psige en die gees en “is part of a process of integration whereby our inner fragmentation is overcome and all aspects of our human existence are brought together in a self-gift to God”. Gedurende dié fase word ’n nuwe kennis ontvang – die noëtiese kenmerk van die mistieke ervaring, soos deur Kourie (2016) bespreek is.

Die paradoksale aspek van hierdie stadium is egter dat dit ’n “dark night of unknowing”, ’n leegheid, dorheid en wanhopigheid tot gevolg het. Daar is die sensasie dat alle geestelike lewe ineengestort het en regressie ingetree het. Merton (2004:92–3) verduidelik dit soos volg: ’n innerlike stryd is besig om plaas te vind tussen ons gevalle siel, die self wat ons ken, met God wat binne ons is. Ons natuurlike magte word gevolglik ingeperk, ons word nederig en onkundig en selfs in goeie werke voel ons kragteloos. Maar ook, hoewel ons aangetrokke is tot die verkeerde, het ons nie meer die mag om dit na te streef nie. Tog het ons mag oor onself, en laat Hom nie gaan voor Hy ons seën nie. Hierdie mag is die mag van liefde en dit is van die antagonis self afkomstig. Merton verwys analogies na Genesis 32:22–30, waar die stoeigeveg van Jakob met God beskryf word en Jakob vir sy antagonis sê hy sal Hom net los as Hy hom seën.

4.2.1.2 *Via illuminativa*

Tydens die *via illuminativa* is die mistikus vervul met vrede, simpatie en liefde vir die mensdom, en ontwikkel ’n sensitiwiteit vir God se skepping. Hy ondervind harmonie in die wêreld en meditasie word kontemplasie en stille gebed. Die mistikus voel dat hy nou en hier in die wêreld is waarheen die mistieke weg hom gelei het; ’n wêreld waarin hy meer bekwaam voel, omdat dit nie meer belemmer is deur sy behepthed met sintuiglike genot nie. Hy het in ’n groot mate versperrings oorkom en het ’n nuwe sekerheid oor sy siel se verhouding met God – ’n “verligting” waarin hy by nuwe gedrags- en denkstandaarde aangepas is.

Gedurende hierdie fase ondervind die mistikus dikwels wat Underhill (1930:247) “voices and visions” of “hallucinations of the senses” noem – psigiese verskynsels soos hallusinasies,

visies, stemme, parfuumgeure, ensovoort. *Stigmata* is 'n term wat gebruik word om die manifestering van liggaamlike wonde, of merke wat ooreenstem met die kruisigingsmerke aan Christus, te beskryf en kom soms by Christene, veral Rooms-Katolieke, voor. Hierdie verskynsel het die eerste keer by St. Franciskus van Assisi, 'n 13de eeuse Rooms-Katolieke monnik, voorgekom (Underhill 1930:344). Volgens Kourie (2016) is dit die “translation of psychic activity into visual, verbal and conceptual images”. Sy sê verder dat Juan de la Cruz maan dat die mistikus nie aandag behoort te gee aan hierdie soort belewenisse nie.

Underhill (1930:350–352) voer aan dat, soos die “dark night of unknowing” van die vorige fase, die versterkte en ekstatische bewustheid van die Absolute, die hoofkenmerk van die Verligting, sy eie duisternis meebring – die “dark night of the soul”. Die mistikus word bewus van die eintlike wese van God en die self se voortgesette skeiding van en onverenigbaarheid met die Absolute wat hy gewaar het. Psigiese vermoënis tree vroeër of later in, die toestand van verligting begin verbroekel en die negatiewe bewussyn verskyn, wat 'n oorweldigende sin van duisternis, ellende en verlies tot gevolg het. Dit kan jare lank duur. Wat in werklikheid 'n invloed van God se lig en wysheid is, veroorsaak folterende lyding. Happold (1970:86) beskryf dit so: “It is the fathomless abyss, the Desert of the Godhead [...] A Dark Silence.”; Johnston (1978:133) meen dat die toppunt van hierdie donker nag te vinde is in die uitroep aan die kruis: “My God, my God, waarom het U My verlaat?”

Kourie (2016) wys daarop dat San Juan de la Cruz ons herhaaldelik daaraan herinner dat “this same light, which can be experienced as painful and blinding, is also the light of union”.

4.2.1.3 *Via unitiva*

Wanneer die derde stadium, die *via unitiva*, intree, sê Happold (1970:52) “the death of selfhood is complete”. Die mistikus se diep drang na eenwording met God, die hoogste toestand wat in hierdie lewe behaal kan word, is bereik – die permanente sublieme toestand van die geestelike huwelik (Olivier 1985:74). Die diepste en rykste vlakke van die persoonlikheid kom aan die lig. Waaijman wys daarop dat sulke “transformation in love occurs in this life; transformation in glory belongs to the life after this life” (in Kourie 2016). San Juan de la Cruz het dikwels die metafoer van vuur gebruik om die verspreiding van liefde te beskryf: Die nuwe self gloei nou orals en skiet in vlamme uit. Dit is egter nie die einde van die pad nie, want die mistieke huwelik lei tot geestelike vrugte van die gees en 'n terugkeer na die wêreld. Paulus het in Galasiërs 2:20 gesê “en nou is dit nie meer ek wat lewe nie, maar Christus wat in my lewe” (Kourie 2016).

4.2.2 *Die paradoksale*

Die paradoksale is 'n integrale deel van die mistieke belewenis, asook van die taal in die formulering daarvan. Volgens McGinn (1993:51) is paradoks “the essence of Mysticism”. Merton verwoord die paradoksale soos volg: “The God whom the contemplative seeks is both experienced and beyond experience, is both knowable and unknowable” (in Harmless 2008:35). Merton (1998:167) verklaar: “The heart of the Christian mystical experience is that it experiences the ineffable reality of what is beyond experience. It ‘knows’ the presence of God, not in clear vision but ‘as unknown’.” Andreach (1964:16) stel dit soos volg: “Paradoxicality [...] is one of the universal common characteristics of mysticism in all cultures, ages, religions, and civilizations of the world.”

4.2.3 Beliggaming

Ook beliggaming speel 'n insiggewende rol by sowel die mistieke as by die leser van veral mistieke poësie. Kugle (2007:13) wys daarop dat die liggaam nie net iets oorblywend is soos 'n voertuig waarin die siel reis nie (Plato se metafoer), ook nie iets aanvullend tot denke (soos Descartes gemeen het) nie. Die liggaam is sowel die grondslag van en die produk van syn in 'n betekenisvolle wêreld. Hy verwys na Farid Al-Zahī, 'n Marokkaanse geleerde in Arabiese letterkunde en Islamitiese kulturele studies, wat 'n belangrike bydrae gelewer het tot die teorie van beliggaming, en maak gebruik van sy fenomenologiese skema oor beliggaming.

Al-Zahī onderskei verskillende soorte bewussyn, waarvan een is wat hy *vervoering* (“rapture”) of “of being with the body” noem (Kugle 2007:24). Dit word beskryf as bewussyn wat intimiteit met die liggaam ervaar wat in 'n sterk maar verleidelike efemeriese oomblik bereik word wanneer die ego gevul word met die liggaam se syn en beweging. Hierdie ervaring lei die bewussyn na intieme identifisering met die liggaam deur totale konsentrasie en absorpsie in die liggaam se handeling. Hierdie soort bewussyn sluit onder meer dans, seksuele orgasme, asook mistieke ervarings in.

Die mistikus se liggaam word dus ingepalm en geïnkorporeer, en so word mistieke ervaring beleef en *deurleef*. Dié ervaring word deur beliggaamde skryf blootgelê en as sulks word simpatieke resonansie in lesers gewek. Anderson (2001:2) stel dit só:

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

Die leser se perseptuele, liggaamlike, sensomotoriese, kinestetiese en imaginêre gewaarwordings word deur woorde en beelde gewek om lewend te word asof die ervaring sy eie is. Beliggaamde skryf probeer om die liggaam te laat praat (Anderson 2001:2). In sy artikel oor die verband tussen die traumatiese en mistieke ervarings beklemtoon Fodor (2006:14) ook die rol van die imaginêre: “the embodied imagination that feels, sees, and hears”.

Dailey (2013:9) se beskouing is dat dit 'n performatiewe proses is waarin liggaam en teks saamgesnoer word en Bolt (2004:150) voer aan dat die liggaam hierdeur taal *word*, eerder as wat dit bloot deur taal beskryf word. Dit kan dus beskou word as 'n performatiewe beliggamingshandeling waarin die ervaring in die skrywer aanwesig gemaak word terwyl hy skryf, en in die leser terwyl hy lees.

Beliggaming speel 'n kardinale rol in Middeleeuse Soefi-godsdiensbeoefening; die liggaam word vir spirituele doeleindes geritualiseer in die *samā'*-seremonie.

In Spies (2007:94) se artikel oor poësie, wat sy 'n misterie noem, verwys sy na Emily Dickinson wat poësie as beliggaamde ervaring herken het en voer aan: “Poësie moet iets aan die leser doen; dit moet ontroer en verruk; dit moet op een of ander wyse die binneste van die leser in beroering bring. As dit die leser volkome koud laat – mits sy of hy natuurlik 'n sintuig vir die poësie het – is dit nie poësie nie.”

In aansluiting hierby skryf De Certeau (1992:22):

The mystic “somatizes”, interprets the music of meaning with his or her corporeal repertoire. One not only plays one’s body, one is played by it. [...] In this regard, stigmata, visions, and the like reveal and adopt the obscure laws of the body, the extreme notes of a scale never completely enumerated, never entirely domesticated, aroused by the very exigency of which it is sometimes a sign and sometimes a threat.

Vir De Certeau is die mistieke ervaring primêr ’n ervaring nie van bewustheid nie, maar van die dieptes van die liggaam en sy onbekende potensialiteite; ’n poging om te ervaar wat vóór en ónderkant taal in die dieper liggaam lê wat stabiele strukture van taal en sosiale konvensies bedreig (Goddard 2001:57).

Die betekenis wat die mistikus beliggaam is nie ’n betekenis wat besit kan word nie, maar slegs gemerk word deur die afwesigheid van die mistikus se wete. Ook ontwrig die mistikus se betekenis die vloei van tyd. Net soos musiek nie in ’n oomblik gehoor word nie, maar slegs in verwantskap met die oomblikke wat dit voorafgaan en daarop volg, so ook benodig die mistieke gebeurtenis tyd om beleef te word. Die mistieke ervaring “opens up an itinerary” en straal ’n mistieke lewe uit “when it recovers its roots and experiences its strangeness in ordinary life” (De Certeau 1992:19).

De Certeau (soos aangehaal deur Fodor 2006:9) meen daar is twee tipes kennis: een wat konseptueel en maklik begryplik is, en ’n ander wat eenvoudig geleef/beleef/beliggaam word, wat nie geken kan word sonder dat dit geleef word nie. Mistieke ervaring hoort by laasgenoemde kategorie. Dit sluit aan by die imaginêre, noëtiese kennis wat as een van die kenmerke van mistiek beskou word. Mistieke kennis kan nooit besit of ingegraveer word nie, maar soos musiek kan dit slegs gehoor en gevoel word. Die mistikus se liggaam word soos die snaar van ’n harp gepluk om die betekenis wat beliggaam word, vry te stel – ’n betekenis wat voorlopig ingegraveer word, maar slegs volledig teenwoordig en werklik word wanneer dit gespeel word.

4.2.4 Die traumatiese

Wat veral skrynnend in Cussons se bespreekte gedig verweef is en ten grondslag daarvan lê, is die traumatiese wat dikwels nou skakel met die sublieme in mistieke belewenisse.

Pyn en lyding, sê Underhill (1930:24), dui ’n diepgaande disharmonie tussen die sintuiglike wêreld en die menslike self aan, en indien die self nie deur ’n doelbewuste en omsigtige poging by hierdie wêreld kan aanpas nie, kan dit slegs opgelos word deur sig te wend na ’n ander wêreld waarby daar aanklank gevind word.

Die woord *trauma* is afkomstig van die Griekse woord vir *wond*, wat ’n ernstige besering nie net aan die liggaam nie, maar ook die psige, aandui. Bowlby en Briggs (2014:100) wys daarop dat die Franse woord vir die werkwoord *wondblessen* is en koppel dit aan die Engelse werkwoord *blees*, met ander woorde om geseën te word.

Aucamp (2015:5) verwys na Chignell en Halteman wat die sublieme met die religieuse verbind. Hulle verdeel die sublieme moment in drie fases en voer aan dat die religieuse tydens die derde fase te voorskyn kom. Versteeg se betoog sluit in ’n mindere mate by Chignell en Halteman

aan wanneer sy verwys na die metafoor van die wond as 'n aspek van 'n traumatiserende belewenis en die religieuse:

De metafoor van de wond kent immers een lange geschiedenis in zowel seculiere als religieuze context, waarbij ik niet alleen doel op het bekende symbool van de kruisiging van Jezus. Lange tijd werd de openheid van het gewonde lichaam – en bij extensie de geest – in meer algemene zin begrepen als een weg tot spirituele heling of groei, terwijl men zich tegelijkertijd diep bewust was van de risico's van diezelfde wond. (In Aucamp 2015:5)

Sowel Rumi as die liedjieskrywer en mistikus Leonard Cohen skryf oor die “wond” en lê 'n verband tussen die wond en die “lig”:

Let a teacher wave away the flies
and put a plaster on the wound.

Don't turn your head. Keep looking at
the bandaged place. That's where the
light enters you.

And don't believe for a moment
that you're healing yourself.

(Jalāl al-Dīn Rūmī 1997:142)

En:

Ring the bells that still can ring
Forget your perfect offering
There is a crack, a crack in everything
That's how the light gets in.

(Reëls uit Leonard Cohen se lied “Anthem” (1993))

Versteeg, soos aangehaal deur Van der Merwe (2014:212), meen dat die wond 'n sekere aantrekkingskrag het as toegang tot 'n waarheid wat ons andersins nie kan ervaar nie. Ook lê sy 'n verband tussen trauma of lyding en die sublieme, of dit wat heilig is, en meen dat beide aan die grense van ons kognitiewe raak. Die Lacaniaanse begrippe *die denkbeeldige*, *die simboliese* en *die reële* sluit aan by die mistieke en die traumatiese. In trauma of lyding word ons uit ons bekende wêreld van die Lacaniaanse denkbeeldige (“imaginary”) en simboliese (“symbolic”) ontwig. Chandler (2005:195) verduidelik dat 'n tydelike breuk in die kontinuïteit en stabiliteit van gesimboliseerde betekenis ontstaan, asook devaluasie van identiteit en rasonale epistemologiese denke, wat tot die traumatiese konflik lei. Sy wys daarop dat die traumatiese ervaring dus nie sy oorsprong in enige intrinsieke eienskap van die (traumatiese) ervaring het nie. Die ervarder bevind hom in die sfeer van die Lacaniaanse begrip van die reële – dit wat buite die grense van die simboliese orde lê (Van der Merwe 2012). Fink (1995:24) wys daarop dat die reële dit is wat nog nie gesimboliseer is nie en wat simbolisering weerstaan, en Qazi (2011) voeg by: “It is this resistance to symbolization that lends the Real

its traumatic quality.” Die individu ondervind gevoelens van dissosiasie, disoriëntasie en bevreemding en soos Sawyer (2014:159) dit stel, voel hy/sy afgesny van *logos*.

Van der Merwe (2012) sê die reële is dus die vreemde, die bevreemdende, of, in die betekenis wat Žižek daaraan heg, ook die traumatiese of traumatiserende – dus daardie iets wat die gebruiklike, vertroude en bekende verklaringsmodelle van die individu oorstyg en daarom “vreemd” en bevreemdend aandoen, want dit is juis die skrikwekkende vreemdheid van die traumatiserende ervaring wat nie met woorde omvat kan word nie. Die poging om dit desondanks daar te stel, is soos die omsirkeling, vanuit (af)wisselende perspektiewe, van ’n kern wat nie definitief en finaal beskryf kan word nie.

Oorspronklike ang is die ervaring waarop *Dasein* in transendensie onthul word en bring ’n diepgaande skeiding van die gewone sinswêreld mee. Heidegger (1929) beskou “the basic state-of-mind of anxiety as a distinctive way in which Dasein is disclosed”, en voer aan: “[A]ll utterance of the ‘is’ falls silent.” Heidegger (1929) beskryf hierdie angsgemoel soos volg:

In angstoestande sê ons dat “ons ongemaklik voel [*es ist einem unheimlich*]”. Wat is “dit” wat “’n mens” ongemaklik “laat” voel? Ons kan nie sê wat dit is voordat ons ongemaklik voel nie. Alle dinge en ons, self, sink in ’n toestand van onverskilligheid in. Dit is egter nie in die sin van blote verdwyning nie. Dit is eerder dat die terugwykende dinge self na ons toe draai. Die terugtrede van wesens wat ons oor die algemeen in ang omsingel, beknél ons. Ons kry geen houvas op dinge nie. In die wegglip van wesens oorval slegs hierdie “geen houvas op dinge nie” ons en bly oor. [...] In die algehele ontwrigtende ervaring van hierdie onsekerheid waar daar niks is om aan vas te hou nie, is suiwer *Dasein* al wat nog daar is. (Eie vertaling)

5. Die aard van mistieke poësie

Die mistieke ervaring transendeer alle konseptualisering en verbalisering, dus word dit as onuitspreeklikheid beskou. Happold (1977:52) glo dat die mens in ’n mistieke ervaring ’n toestand bereik wat die swye, die “Dark Silence”, tot gevolg het, en beskryf dit so: “a complete death of selfhood, when all images and intermediaries have been abandoned”. Merton (1967:14) praat van ’n tradisie waar die mistici hul ervarings nooit verwoord nie: “In order to preserve the purely spiritual quality (they) refuse to rationalize or verbalize the experience.”

Grové (1989:141) voer aan: “Daar is in die poësie – en dis miskien die wesenlike kenmerk van alle poësie – ’n ontglippende element wat deur die skerpsinnigste analise nie bloot te lê of onder woorde te bring is nie.” Volgens hom is poësie “die aanwending van die taal [is] op so ’n wyse dat dit die hoogste potensie van die woord” benut en dat “’n ganse vergeestelike ervaring” in die gedig aangetref kan word. Ook verwys hy na “geheime kragte” wat in die woord skuil en bevry word (Van der Berg 2019:179).

Anderson (1993:116) stel dit so: “It may be that the most intriguing facet of mystical writing, poetry or prose, is that the element of obscurity and mystery never diminishes. Like clouds it changes shape, but cloud it remains – bright, dark, or fog.” Daar is duidelik ’n verband tussen die wese van die mistieke en dié van poësie, en dan veral liefdespoësie. Mistiek, soos trauma, word deur die verbrokkeling van ’n bekende wêreld gekenmerk.

Dié elemente wat in Grové se beskouing aan die lig kom, sluit nou aan by die aard van die mistieke. Vanselfsprekend is die mistieke gedig 'n "vergeestelike ervaring", want dit is immers waaroor dit gaan. Die "ontglippende element" waarna Grové verwys, is presies wat Derrida aanvoer oor betekenis wat voortdurend verskuif ("defer") word. Die begrip *geheime kragte* sluit aan by die gedagte van geheimhouding wat volgens Derrida 'n affiniteit met die heilige het, dat die heilige verborge is en ontsluit moet word.

In aansluiting hierby verwys Marie Howe, voormalige staatsdigter van New York, ook na die heilige in haar siening oor poësie: "It can't be paraphrased. [...] The great poetry I love holds the mystery of on being alive. It holds it in a kind of basket of words that feels inevitable [...] It has the quality of a spell [...] Its roots can never wholly be pulled out from sacred ground." (Tippett 2016)

Hatab (1982:62) meen dat Ezra Pound se definisie van poësie as "language charged with meaning" ook van toepassing op mistieke taal kan wees. Die sensitiwiteit van sowel spreker as luisteraar is 'n deurslaggewende element in hierdie dimensies van taal. Wanneer die houding teenoor taal gepas is, "then language does not violate but rather presents the mystical".

6. 'n Ontleding en interpretasie van "Christ of the burnt men"

Met bostaande as agtergrond, word Cussons se gedig vervolgens ontleed en geïnterpreteer met 'n fokus op die mistieke karakter daarvan.

"Christ of the burnt men"

Thomas Merton

1 Jy sal my ook al hoe meer wen, glimlaggende
 2 skerts-oog blink-oog Christus wat my vervaarde jare
 3 op jou afstand gadeslaan het: jy het
 4 jou hande nie tóé uitgesteek toe ek
 5 jou sengende wonde aan my lyf ontvang het nie
 6 maar fel jou kruis geteken oor my, in hand
 7 en voet en romp en hoof, en deur die beswyming
 8 onder druppende bloedplasma- en soutwatersakke
 9 kom skyn voor my met net die trekking van 'n glimlag
 10 van uiterste pyn om die mondhoeke, jou oë
 11 blink van 'n verskriklike akkoord.
 12 En ek begryp, jy het my geteken vir die avontuur
 13 van jóú, ek wat vuur bemin en altyd waaghalsig was –
 14 – O wat is die brand in die brein en hart wat brandender brand
 15 as die vlam aan die lyf en wat gaan gloei in klip en sand
 16 onder my eenvoetig-springende begrip agter jou
 17 ságsinnigheid aan?: Nee, iets heerliker: as jy eindelijk
 18 omdraai met oë wit en stip en ver en skouers gemantel
 19 met 'n verwoede en stormende son: o my kosmiese Christus:
 20 drie-en-dertig jaar verdoesel in die klein en donker vlees

- 21 wat jy in een nag oopgevelek het om j^ou vir my te bevry
22 opdat ek jou raaksien, raak weet, raak het, en nog wag jy
23 dat ek moet sê, heeluit moet sê: gr^yp my hande dan,
24 amper sonder vingers vir jou: kundige timmerman.

Hierdie gedig het in 1978 in *Die swart kombuis* verskyn.

Die titel, “Christ of the burnt men”, is ’n aanhaling uit die mistikus, skrywer en monnik Thomas Merton (1915–1968) se *The seven storey mountain*: “That you may become the brother of God and learn to know the Christ of the burnt men” (Merton 1948:462).

Die verwysing is na vuur wat talle kere as metafoor in die Bybel (1983) voorkom om God uit te beeld, soos byvoorbeeld God se verskyning aan Moses as ’n brandende doringbos (Eks. 3:3), die beskrywing van God se teenwoordigheid wat vir die Israeliete gelyk het “soos ’n gloeiende vuur op die berg” (Eks. 24:17) in die Ou Testament, en die volgende uitbeelding van die wederkoms in die Nuwe Testament: “[...] en aan julle lyding, en ons s’n, sal Hy ’n einde maak wanneer die Here Jesus met sy engele in ’n vuurvlam uit die hemele verskyn” (2 Tess. 1:7). Dit word onder meer ook in die Bybel as simbool van suiwering beskou, soos in Sag. 13:9: “[...] sal Ek met vuur louter soos silwer gelouter word. Ek sal hulle suiwer soos goud gesuiwer word.” In Levitikus 1:9 word daar verwys na “die brandoffer, ’n vuuroffer wat deur die Here aanvaar word”. Dit word beskou as die “volledigste” van alle offers wat aan God gebied kan word.

Volgens Cannon (s.j.:205) was Merton “on fire with the love of God”, en hy gebruik vuur as metafoor vir God, ook in ’n paradoksale sin van dit wat die mistikus terselfdertyd pyn aandoen, maar ook suiwer, sodat hy in vlamme uitbars en in God getransformeer word:

It is into this abyss of blazing light, so infinitely bright as to be pure darkness to our intelligence that the mystic enters not only with his eyes, his imagination, and his mind but with his whole soul and substance, in order to be transformed like a bar of iron in the white heat of a furnace. The iron turns into fire. The mystic is transformed in God. (Merton 1981:261)

Vir Cussons roep vuur haar traumatiese ervaring van ’n brandongeluk op waarin ’n gasstoof in haar gesig ontplof en sy erge brandwonde opgedoen het wat verminktheid en amputasies tot gevolg gehad het.

Wat dadelik in die gedig opval, is die byna skokkende oneerbiedigheid wat openbaar word deur die familiariteit van die informele jy- en jou-aanspreekvorm vir Christus, die menslike eienskappe, naamlik “glimlaggende skerts-oog, blink-oog Christus” waarmee sy Hom uitbeeld, asook die verwyte opmerking in reëls 3–4. Olivier (1985:5) wys daarop dat hierdie soort gewaagde taalgebruik kenmerkend is van ’n mistieke teks en een van die wyses is waarop ’n mistikusdigter die onderliggende paradoksale van die gaping tussen sy empiriese wêreld en die goddelike domein uitdruk.

Reeds in reël 1 met “Jy sal my ook al hoe meer wen” word die leser op die feit voorberei dat ’n progressiewe proses gaan volg, ’n reinigingsproses, die *via mystica* wat die digter tot volle noëtiese begrip van Hom sal bring.

Die spirituele kruisiging word in reëls 5–12 op treffende, ontroerende, maar ook skokkende wyse uitgebeeld. Die digter word as 't ware saam met Christus gekruisig, wanneer Hy die kruis op haar teken en sy pyn en lyding in haar hande, voete, romp en hoof – van die spykers en doringkroon – ervaar. In die duisternis van die *khôra*, die plek van verstotenheid en eensaamheid (vergelyk reëls 4 en 5), die wond, vind die spirituele kruisiging plaas. Die woord “ontvang” wat normaalweg konnotasies van iets positiefs of aangenaams het, staan in sterk kontras met “sengende wonde”. Hierdie soort paradoks wat logies onversoenbaar skyn te wees, word deur die imaginêre of, volgens McGilchrist (2009:228), met die regterbrein vertolk, en in hierdie geval ingesien as die wond wat die ontvangsruimte vir die Lig is, soos Rumi dit stel: “That’s where the light enters you” (Jalāl al-Dīn Rūmī 1997:142).

Die polisindetiese konstruksie “in hand *en* voet *en* romp *en* hoof”, gepaardgaande met die gedrae jambiese metrum (daling + heffing + daling + heffing, ensovoorts) in reël 7 skep 'n dramatiese opbou van die meedoënlose traumatiese proses. Die woord “fel” in reël 6 met konnotasies van hewig en sterk, werk paradoksaal in op “sagsinnige” in reël 7. In reël 6 is “geteken” beduidend met die betekenis van 'n performatiewe, kreatiewe natrek van die kruisvorm op haar, asook om haar te merk in die sin daarvan dat 'n stempel op haar afgedruk word. Die mistikus se liggaam word ingepalm en geïnkorporeer en so word die mistieke ervaring beleef, *deurleef* en, in Cloete (soos aangehaal deur Van Schalkwyk 2014) se term, word dit “oorlywing”. Deur beliggaamde skryf wat die ervaring blootlê, word empatiese resonansie in die leser gewek.

In aansluiting by die eenwordingservaring dui die toestand van “beswyming” op mistieke ekstase en vervoering, en resoneer met Teresa van Ávila se beskrywing van haar eie mistieke ervaring as 'n ekstatische beswyming. Soos by Teresa is daar ook 'n erotiese element, veral met die gedagte van die spykers en dorings wat haar lyf penetreer. Die woord “skyn” in reël 9 vind aansluiting by Merton se “abyss of blazing light” in die aanhaling hier bo, die lig van die vuur van passie wat blink uit sy oë uitstraal. Insiggewend is dat die woorde “oë” en “glimlag” van die eerste twee reëls in reëls 9 en 10 herhaal word, maar hierdie keer gekwalifiseer word met 'n dieper insig wat haar in staat stel om Sy lyding en die verskrikking raak te sien.

Die beskrywing van Christus se glimlag en oë in reëls 9–11, wat uiterste pyn en hartseer uitbeeld, is in skrynende teenstelling met dié in reëls 1–2, waar die digter Hom as gemoedelik en vriendelik ervaar.

Die paradoksale vervat in “verskriklike akkoord” in reël 11 is treffend. Enersyds is die gebeurtenis traumaties en skrikwekkend, maar andersyds dui “akkoord” op “in ooreenstemming met”, op die gedagte van korrektheid, met ander woorde hoe dit veronderstel is, vooruitbestem is om te wees. Ter sake in hierdie konteks is dat “akkoord” afgelei is van die Latyn *ad* (“na”, met die betekenis van “nader beweeg”) en *cor* (“hart”); dit kan met ander woorde gelees word as volgens die hart, die siel. “Verskriklike akkoord” resoneer ook met Blake se “fearful symmetry” in sy gedig “Tyger tyger, burning bright” (Finnegan 2013:16) waar dit wat volmaak is paradoksaal ook verskriklik kan wees. Dit is nog 'n voorbeeld van 'n oënskynlike weerspreking wat onlogies voorkom, maar met noëtiese insig begryp kan word.

Die beskrywing van Christus as met “net die trekking van 'n glimlag van uiterste pyn om die mondhoëke, jou oë blink” in reëls 9–11 is in skrynende kontras met “glimlaggend, skerts-oog en blink-oog”, soos in reëls 1–2. Dit is die Sanjuanistiese *via purgativa* – die folterende lyding tydens die reinigingsproses, waarvoor Juan de la Cruz aanvoer dat “this same light, which can

be experienced as painful and blinding, is also the light of union” (Kourie 2016). Die digter se wonde resoneer met stigmata – liggaamsmerke soos hier bo beskryf.

Die alliterasie van die sterk *br*-klanke in reëls 14 en 15 slaag goed daarin om die momentum van verterende vlamme van ’n brand wat versprei selfs tot in klippe en sand sodat alles met God se liefde gloei, te suggereer. Die volgende reëls uit Merton (1957:21) se gedig “In silence” verhelder die verwysing na die brandende klippe en sand:

The whole World is secretly on fire. The stones
Burn, even the stones they burn me.

’n Volgende stadium word bereik wanneer die lyding nou nie as slegs fisies ervaar word nie, maar as geestelik en emosioneel. Die metafoor “eenvoetig-springende” in reël 16 dui op haar amputasie, asook op haar begrip wat, hoewel dit dieper gaande is, steeds gebrekkig is, want steeds word Christus eenduidig as “sagsinnig” uitgebeeld.

Dan kom nog ’n dieper insig. Christus word nou in katafatiese taal as “iets heerliker” uitgebeeld en as “kosmiese Christus” aangespreek, wat weer eens ’n verwysing is na Merton se “cosmic Christ” wat in alle wesens is (Fox 2016:231). Die woord “heerliker” in hierdie konteks dui op “heerlikheid” in die sin van glorie, en manjifieke grootsheid, want die opgestane Christus is nou vir háár bevry, sy oë is nie meer soos dié van ’n mens nie. Sy blik is wit, die kleur wat volgens Cooper (1978:41) “transcendent perfection; simplicity; light; sun; air; illumination; purity; innocence; chastity; holiness [...]” simboliseer; en blik is ver, wat moontlik op die visioenêre dui.

Die vuurmetafoor word verder gevoer met die paradoks van Christus uitgebeeld as die helder, vurige, ontsaglike son wat as toespeling vertolk kan word op die Alsiende Oog wat soms in Christelike kuns omring deur wolke of sonvlamme uitgebeeld word om God se alomteenwoordigheid te simboliseer (Lloyd 2018).

Hierdie voorstelling van Christus as helder, manjifiek, lig en wit staan in skerp kontras met “klein en donker vlees”, nog ’n verwysing na Merton (1948:224) wat die geïnkarneerde Christus as “hidden in the small Host” beskryf. Die woord *host* vir gasheer, wat in hierdie konteks na Christus se vlees, Sy liggaam, houer vir Sy Gees verwys, kan ook verwant wees aan die Katolieke tradisie waarin die Maagd Maria as die *Χώρα του Αχωρήτου*, die “houer (*khôra*) van die onbevatlike”, beskou word. In *Timaeus*, een van Plato se dialoë, is *Χώρα* die leë pleklose ruimte waarin alles tot stand gebring word (Peters 2017). Dit skakel met Derrida (1997:97) se begrip *khôra* as ’n “great receptacle upon which every constituted trace or mark is imprinted, ‘older’, prior, preoriginary”.

Bo en behalwe Derrida se opvatting van *khôra*, kan *khôra* beskou word as metafoor vir Maria, houer vir Christus, en ook, soos in hierdie gedig, as metafoor vir Christus se liggaam, houer van Sy Gees, wat dan met die kruisiging “bevry” word (reël 21). Dit sluit aan by wat Coward en Foshay (1992:221) aanvoer, naamlik dat deur die woestyn binne te gaan, ons ’n bevryding en stilte ervaar waaruit taal van nuuts af kan praat. Dit is in die *khôra* waar die digter noëtiese kennis verkry. Hierdie interpretasie van die *khôra*-metafoor verleen ’n dieper rykheid aan die mistieke aspek van hierdie gedig.

Die woord “oopgevlak” dui sowel op oopmaak deur te sny as op openbaar maak. Op wrede, gewelddadige wyse is Christus se bande met hierdie wêreld losgesny, om wat verborge was te ontsluit. Die herhaling van die woord “raak-” (reël 22) met progressiewe intensivering in die semantiese inhoud van sien, tot wéét in die sin van ’n gnostiese insig, tot ráák met sowel die konnotasie van dit wat ontroerend is as elemente van beliggaming, dui op die digter se groeiproses.

Dit is die *via illuminata* wat intree wanneer sy Sy ingryping begryp – wat ook dui op ’n performatiewe “aangryp” van haar kant af – dat sy voorberei word vir ’n inniger verhouding met Hom. Sy beskou dit as ’n avontuur, en besef dit verg nie net brandende liefde nie, maar ook waagmoed, want dit gaan gepaard met trauma en pyn. Die sluier is gelig en die goddelike is daar vir die digter om dit wat “in plain sight” is, te sien (Armstrong 2010:56).

Die besef van die digter dat die laaste Sanjuanistiese stap voor eenwording, die *via unitiva*, by háár berus, word in die laaste reëls uitgebeeld. Dit gaan nou oor meer as haar naïewe persepsie van hande wat na haar uitgesteek word; dit gaan daarvoor dat daar van háár verwag word om met oorgawe haar geestelik verminkte, opofferende self (“amper sonder vingers”), performatief passievol aan God te gee, sodat sy aangeryp en verder gevorm kan word. Die woord “timmerman” is hier ’n toespeling op die skaaf- en timmerproses en spirituele kruisiging met implikasies van spykers wat ingeslaan word, wat die mistikus moet ondergaan. Met die katafatiese kwalifikasie van Christus as “kundige timmerman” in die laaste reël, is die digter se dieper insig duidelik en dui sy haar begeerte aan om die *via mystica* te voltooi.

Die woord “timmerman” roep weer die eerste paar reëls op, waar die geïnkarneerde Christus, as mens, timmerman van aardse beroep, uitgebeeld word en dien om die gedig heg saam te bind.

Hierdie gedig is ’n uitstekende voorbeeld van die verloop van die verskillende stadiums van die mistieke suiweringsweg, die Middeleeuse Katolieke *via mystica*, waarmee Sheila Cussons, wat die Katolieke geloof aangehang het, vertrouwd sou wees.

Onderliggend aan ’n mistieke gedig is twee wêreldes – dié van die digter en dié van God. Soos in die teoretiese gedeelte aangetoon, skep die aanwesigheid van die transendente realiteit taalprobleme vir die digter, en ’n *aporia* ontstaan, maar dit bemiddel juis God se uitnodiging, of Derrida se “*Viens, oui, oui*”. Dié *khôra* maak dit vir die digter moontlik om met sekere strategieë, metaforiek in die geval van hierdie gedig, die gaping te oorbrug en betekenis aan die mistieke ervaring te gee. Vir die leser bied die *khôra* die geleentheid om met sy imaginêre geestesvermoë en performatiewe empatiese deelname beliggaamd te word, beelde te konstrueer, digotomieë op te los en die ervaring self te begryp en te beleef. Soos Kohav (s.j.:15) tereg opmerk, is die verbysterende *aporia* van die mistiek die mees sublieme, ontsagwekkende ervaring van die *mysterium*.

In “Christ of the burnt men” gebruik Cussons, as metafoor vir haar mistieke ervaring met God, ’n gebeurtenis uit haar empiriese wêreld, haar traumatiese brandongeluk en wat daarop gevolg het waartydens sy in haar imaginêre, en beliggaamd, Christus se kruisiging beleef, en ’n geestelike ontmoeting met God ervaar. Ook is daar intertekstuele verwysings na Thomas Merton se opvatting van liefde wat soos ’n brand versprei en in die hele skepping teenwoordig is. ’n Sekere ontwigting vind by sowel traumatiese en mistieke ervarings plaas, waardeur die uiterlike empiriese realiteit getransendeer word, en soos in die geval van hierdie gedig, raak die traumatiese en mistieke vervleg. Die vuur- en brandmetafoor wat deel uitmaak van

bogenoemde metafoor lig die suiweringsproses asook passievolle liefde toe, sowel Christus as die mistikus se brandende liefde wat die dryfkrag vir die mistieke eenwording is.

Aangesien mistieke gedigte in wese paradoksaal is in terme van die twee verskillende domeine wat dit kenmerk, is een van die vernaamste strategieë wat die mistikus-digter benut paradokse, soos dit in elke geval hier bo toegelig is. Die enigste manier waarop die leser sin kan maak van die oënskynlike onlogika daarvan, is deur woorde in beelde te transformeer – en sodoende die teenstellende elemente van die paradoks te versoen en tot gnostiese begrip te kom. Dit geskied in die imaginêre tussendomein wat Corbin die *mundus imaginalis* noem, die Soefi's die *'alam al-mithāl* en wat McGilchrist aantoon 'n regterbreinfunksie is. In hierdie gedig met sy sterk grafiese en pikturale beelde van byvoorbeeld die kruisigings- en brandmetaforiek en die passievolle uitbeeldings, speel die imaginêre 'n kardinale rol, want 'n rasonale interpretasie daarvan sal 'n erg verskraalde voorstelling tot gevolg hê.

Die intens persoonlike manier waarop die digter haar mistieke ervaring uitbeeld deur in 'n gesprek met God Hom aan te spreek, en sodoende dit *op te voer*, het beelde tot gevolg wat vir die “gewone” leser as vreemd of irrasioneel mag voorkom. Dit is juis tipies van mistieke diskoers, en vereis 'n sekere ingesteldheid van die sensitiewe leser om sy rede te onderdruk, performatief betrokke te raak en self beliggaamd deel te word van die ervaring.

Die gedig bevat sterk performatiewe elemente wat wissel van ingryping van God tot die digter se performatiewe oorgawe en beliggaming. Ook die leser se deelname wanneer hy met sy imaginêre die woorde in beelde transformeer ten einde self beliggaamd deel te word van die *via mystica* is uiteraard performatief.

Behalwe vir die gebruik van die toekomstige tyd in reël 1 wat die leser attent maak op wat te wagte is, en die verledetydsvorm in reël 12 wat dien om aan te dui dat daar progressie is en in reël 24 wat 'n verwysing na Christus se kruisiging is, skryf die digter in die teenwoordige tyd en skep sodoende vir die leser 'n onmiddellike belewenis van die gebeure. “Sal” as modale hulpwerkwoord word volgens HAT (2015) gebruik (1) ter aanduiding van die toekoms, (2) ter aanduiding van wil, en (3) ter uitdrukking van 'n voorwaarde. Die tweede betekenismoontheid kan dalk ook hier geld in die sin van 'n openbaring van God se liefde.

7. Ten slotte

Dit is dus duidelik dat Cussons, in aansluiting by 'n lang mistieke tradisie, in weerwil daarvan dat die mistieke ervaring as onuitspreeklik beskou word, daarin slaag om haar belewenis voortreflik uit te druk. Dit word bewerkstellig deur haar benutting van ryk metaforiek wat sy op 'n sensitiewe manier aanwend. Soos hier bo in die interpretasie van haar gedig aangetoon word, is die mistieke kwaliteit daarvan toe te skryf aan die uitbeelding van die *via mystica*, die paradoksale elemente, die onderliggende erotiek en die traumatiese wat so kenmerkend is van 'n mistieke ervaring, asook mistieke poësie. Daarbenewens word die leser deur die besondere beeldspraak meegevoer om ook beliggaamd deel te kan neem aan dié misterieuse gebeure.

Bibliografie

- Anderson, J.B. 1993. The Spanish mystical aesthetic. *Mystics Quarterly*, 19(3):115–22. <https://www.jstor.org/stable/20717172> (8 Maart 2019 geraadpleeg).
- Anderson, R. 2001. Embodied writing and reflections on embodiment. *Journal of Transpersonal Psychology*, 33(2):83–98.
- Andreach, R. 1964. *Studies in structure*. Londen: Burns & Oates.
- Aucamp, M.P.E. 2015. Die verband tussen trauma, die sublieme en die heilige in geselekteerde poësietekste van Totius, Sheila Cussons en T.T. Cloete. MA-verhandeling, Noordwes-Universiteit.
- Beyers, J. 2014. The church and the secular: The effect of the post-secular on Christianity. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 70(1), Art. #2605. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v70i1.2605> (14 Mei 2021 geraadpleeg).
- Bolt, B. 2004. *Art beyond representation: The performative power of the image*. Londen: I.B. Tauris.
- Botes, Z. 2005. Antjie Krog: Koeël en kalm. *LitNet*. <http://www.oulitnet.co.za/heupvuur/antjie.asp> (25 Februarie 2008 geraadpleeg).
- Bowlby, Lady X. en D. Briggs (reds.). 2014. *Living with the reality of dissociative identity disorder: Campaigning voices*. London: Routledge.
- Brümmer, V. 2013. *Vroom of regsinnig? Teologie in die N.G. Kerk*. Wellington: Bybel-Media.
- Cannon, N. s.j. *Thomas Merton and St. John of the Cross: Lives on fire*. <http://merton.org/ITMS/Annual/21/Cannon205-213.pdf> (3 Desember 2018 geraadpleeg).
- Chandler, E.A. 2005. Trauma as [a narrative of] the sublime: The semiotics of silence. PhD-proefskrif, University of Texas.
- Chignell, A. en M.C. Halteman. 2012. Religion and the sublime. In Costelloe (red.) 2012.
- Cooper, J.C. 1978. *An illustrated encyclopaedia of traditional symbols*. London: Thames & Hudson Bpk.
- Costelloe, T.M. (red.). 2012. *The sublime: From antiquity to the present*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Coward, H. en T. Foshay. 1992. *Derrida and negative theology, with a conclusion by Jacques Derrida*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Dailey, P. 2013. *Promised bodies: Time, language, and corporeality in medieval women's mystical texts*. New York, NY: Columbia University Press.
-

- De Certeau, M. 1992. *Mysticism*. Vertaal deur M. Brammer. *Diacritics*, 22(2):11–25.
- Derrida, J. 1997. *Deconstruction in a nutshell: A conversation with Jacques Derrida*. Onder redakteurskap en met kommentaar deur J.D. Caputo. New York, NY: Fordham University Press.
- De Villiers. P.G.R. 2015. Die nugtere mistiek van Andrew Murray. *LitNet Akademies*, 12(3):639–664. https://www.litnet.co.za/wp-content/uploads/2015/12/LitNet_Akademies_12-3_PieterGRdeVilliers_639-664.pdf (20 November 2021 geraadpleeg).
- Downey, M. (red.). 1993. *The new dictionary of Catholic spirituality*. Collegeville, MN: Liturgical Press.
- Finnegan, R. 2013. *Poems from three mystic poets: Rumi, Donne, Blake*. Londen: Lulu-com.
- Fink, B. 1995. *The Lacanian subject: Between language and jouissance*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Finlayson, J.G. 2012. On not being silent in the darkness: Adorno's singular apophaticism. *The Harvard Theological Review*, 105(1):1–32. <http://www.jstor.org/stable/41474561> (10 Januarie 2018 geraadpleeg).
- Fodor, L. 2006. The reality of the unmediated: Traumatic and mystical experience. *eSharp 7: Faith, belief and community*. http://www.gla.ac.uk/media/media_41192_en.pdf (10 Augustus 2017 geraadpleeg).
- Fox, M. 2016. *A way to God: Thomas Merton's creation spirituality journey*. Novato, CA: New World Library.
- Hambidge, J. 2004. Huldeblyk: Sheila Cussons. https://oulitnet.co.za/inmemoriam/sheila_cussons.asp (14 September 2019 geraadpleeg).
- Happold, F.C. 1970. *Mysticism: A study and an anthology*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.
- Harmless, S.J. 2008. *Mystics*. Oxford: Oxford University Press.
- Hatab, L.J. 1982. Mysticism and language. *International Philosophical Quarterly*, 22(1):51–64. https://www.pdcnet.org/ipq/content/ipq_1982_0022_0001_0051_0064 (April 2018 geraadpleeg).
- Heidegger, M. 1929. *What is metaphysics?* (The basic text of Heidegger's inaugural lecture at the U. of Freiburg in 1929). <https://www.stephenhicks.org/wp-content/uploads/2013/03/heideggerm-what-is-metaphysics.pdf> (6 Oktober 2019 geraadpleeg).
- Hugo. D. 2006. Naas Sheila Cussons is I.L. de Villiers sekerlik ons beste mistieke digter. *LitNet Seminaarkamer*. https://oulitnet.co.za/seminaar/jerusalem_johannesburg_hugo.asp (2 Mei 2019 geraadpleeg).
-

Jalāl al-Dīn Rūmī. 1997. *The essential Rumi*. Vertaal deur C. Barks, saam met J. Moyne, A.J. Arberry en R. Nicholson. Edison, NJ: Castle Books.

Johnston, W. 1978. *The inner eye of love: Mysticism and religion*. Londen: Collins.

Kannemeyer, J.C. 2005. *Die Afrikaanse literatuur 1652–2004*. Kaapstad: Human & Rousseau.

Kohav, A.S. s.j. *The problem, aporia, and mysterium of mysticism*. https://www.academia.edu/34032881/The_Problem_Aporia_and_Mysterium_of_Mysticism (16 April 2018 geraadpleeg).

Kotzé, H. en R. Loubser. 2017. Religiosity in South Africa: Trends among the public and elites. *Scriptura*, 116(1):1–12. <http://dx.doi.org/10.7833/116-1-1287> (3 Oktober 2018 geraadpleeg).

Kourie, C.E.T. 2016. The way of the mystic: The Sanjuanist stages of the spiritual path. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 72(4). <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v72i4.3258> (3 Desember 2017 geraadpleeg).

Kugle, S.A. 2007. *Sufis & saints' bodies: Mysticism, corporeality, and sacred power in Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Lloyd, E. 2018. Eye of providence: Powerful, secret symbol with deep meaning. <http://www.ancientpages.com/2018/02/13/eye-providence-powerful-secret-symbol-deep-meaning/> (7 Desember 2018 geraadpleeg).

McGilchrist, I. 2009. *The master and his emissary: The divided brain and the making of the Western world*. New Haven, CT: Yale University Press.

McGinn, B. 1993. Mysticism and sexuality. *The Way*, 77:46–54. <https://www.theway.org.uk/back/s077McGinn.pdf> (7 Augustus 2018 geraadpleeg).

McGonigle, T. 1993. Three ways. In Downey (red.) 1993.

Merton, T. 1948. *The seven storey mountain*. New York, NY: Harcourt, Brace & World.

—. 1957. *The strange islands: Poems*. New York, NY: New Directions.

—. 1967. *Mystics and Zen masters*. New York, NY: Dell.

—. 1981. *The ascent to truth*. New York, NY: Harcourt Brace.

—. 1998. *Contemplation in a world of action*. Notre Dame: University of Notre Dame.

—. 2004 *The inner experience: Notes on contemplation*. San Francisco, CA: Harper.

Minnaar, C.L.J. 2000. 'n Filosofiese verantwoording van mistiek. MA-verhandeling, Universiteit van Pretoria.

- Olivier, S.P. 1985. Mistiek in die Afrikaanse poësie. DLitt-proefskrif, Potchefstroomse Universiteit vir Christelike Hoër Onderwys.
- . 2013. Mistiek. *Literêre terme en teorieë*. <http://www.literaryterminology.com/index.php/20-m/131-mistiek> (5 Februarie 2017 geraadpleeg).
- Oosthuizen, C.S. 1994. Symbolisme in die poësie van Sheila Cussons. MA-verhandeling, Potchefstroomse Universiteit vir Christelike Hoër Onderwys.
- Oosthuizen, J. 2019. Afrikaanse kerke loop leeg. *Voertaal*. <https://voertaal.nu/afrikaanse-kerke-loop-leeg/> (8 April 2019 geraadpleeg).
- Oosthuizen, W.J. 1964. Die wet van opvolging van begripsoorte in bywoordreëse in Afrikaans. MA-verhandeling, Universiteit Stellenbosch.
- Peters, B. 2017. Container of the uncontainable. <http://liturgy.co.nz/container-of-the-uncontainable> (5 Desember 2018 geraadpleeg).
- Qazi, K.A. 2011. Lacanian concepts – Their relevance to literary analysis and interpretation: A post structural reading. *The Criterion: An International Journal in English*, 3(4):1–12.
- Raath, A.W.G. 2016. Tropologiese Hoogliedmetafore en vroulike mistieke piëtisme in Suid-Afrikaanse pioniergemeenskappe, 1760–1860. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 72(3):a3355. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v72i3.3355> (16 Januarie 2019 geraadpleeg).
- . 2017. Die Rooms-Katolieke wortels van die mistiek in die sewentiende- en agtiende-eeuse Kaapse piëtisme. *Studia Historiae Ecclesiasticae*, 43(2):1–22. <https://www.upjournals.co.za/index.php/SHE/article/view/2297> (2 Oktober 2019 geraadpleeg).
- Sawyer, D. 2014. *Lyotard, literature and the trauma of the differend*. Basingstoke: Palgrave MacMillan.
- Schoeman, K. 2011. *Cape lives of the eighteenth century*. Pretoria: Protea Boekhuis.
- Sentrum vir Eietydse Spiritualiteit. s.j. <https://www.spiritualiteit.co.za/> (15 September 2021).
- Spencer, M. 2012. What is spirituality? A personal exploration. https://www.rcpsych.ac.uk/docs/default-source/members/sigs/spirituality-spsig/what-is-spirituality-maya-spencer-x.pdf?sfvrsn=f28df052_2 (5 September 2019 geraadpleeg).
- Spies, L. 2007. Wat is poësie?: Die misterie van 'n ondefinieerbare genre. *Tydskrif vir Nederlands en Afrikaans*, 14(1):93–109.
- . 2018. Die Bybel as interteks in die Afrikaanse poësie: Lina Spies in gesprek met Pieter de Villiers. Persoonlike onderhoud, 26 November. <https://www.litnet.co.za/die-bybel-as-interteks-in-die-afrikaanse-poësie-lina-spies-in-gesprek-met-pieter-de-villiers/> (25 April 2019 geraadpleeg).

Swart, M. 2014. 'n Deskriptiewe ondersoek na Sheila Cussons se poësievertalings aan die hand van Lefevere se sewe strategieë. *Stellenbosch Papers in Linguistics Plus*, 45:167–185. <https://www.ajol.info/index.php/splp/article/view/111961/101722> (14 September 2019 geraadpleeg).

Tippett, K. 2016. *Becoming wise: An inquiry into the mystery and art of living*. New York: Penguin.

Uebersax, J. 2008. *Islamic platonists and neoplatonists*. <http://www.john-uebersax.com/plato/ip.htm> (20 Mei 2017 geraadpleeg).

Underhill, E. 1930. *Mysticism: A study in nature and development of spiritual consciousness*. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library.

Van der Berg, E.J. 2019. Performatiwiteit van taalgebruik en verstegniek in die mistieke digkuns van Jalāl al-Dīn Muhammad Rūmī, asook in die werk van geselekteerde Afrikaanse digters: 'n Vergelykende studie. PhD-proefskrif, Noordwes-Universiteit.

Van der Merwe, C.N. 2012. Om te skryf oor die onbeskryflike: Verlies en mistieke verlange in *Die sneeuslaper* van Marlene van Niekerk. *Literator* 33(2), Art. #138. <http://dx.doi.org/10.4102/lit.v33i2.138> (31 Augustus 2019 geraadpleeg).

—. 2014. *Die houtbeen van St Sergius: Opstelle oor Afrikaanse romans*. Stellenbosch: Sun Press.

Van der Wart, V.V. 1988. Die woord in die woordkuns: 'n Ondersoek na die gestaltegewing van Christus in die Afrikaanse poësie. DLitt-proefskrif, PU vir CHO.

Van Schalkwyk, P.L. 2014. LitNet Akademies-resensie-essay: Soos die “groot outydse digters” – *Karnaval en Lent*, T.T. Cloete. <https://www.litnet.co.za/litnet-akademies-resensie-essay-soos-die-groot-outydse-digters-karnaval-en-lent-tt-cloete/> (16 Augustus 2017 geraadpleeg).

Wepener, C. 2017. *Die reis gaan inwaarts: Die kuns van sterwe in kreatiewe werke van Karel Schoeman*. Bloemfontein: Sun Media.

Eindnota

¹ Hierdie artikel spruit uit navorsing oor die mistieke en in besonder mistieke poësie wat onderneem is tydens my doktorale studiejare.