S.W. van Zuydam

"DE REGENKONING" VAN HUGO CLAUS[1]

ABSTRACT

The investigation in this article comprises the analysis of a poem by the Flemish author Hugo Claus, namely "De regenkoning". It is one of the poems in a sequence entitled "De ingewijde" (The initiated) which forms part of his volume of poetry "De Oostakkerse Gedichten" (1955).

These poems are extremely esoteric and an attempt is made here to "decode" the "hidden mysteries" in this particular poem. Claus' method of using a kind of secret language corresponds to a basic feature of (universal) initiation ceremonies, namely that everything that takes place is shrouded in secrecy. It was found that the nucleus of traditional initiations, namely sexual and mental maturation, likewise form a fundamental characteristic in Claus' poem. Yet his "neophyte" is not (re)born into a "new" (sacred) world, but initiated into the broken (profane) realities of modern society.

DE REGENKONING[2]

De regenkoning sprak (en gelovig waren mijn oren):
'Hier heb ik de vrouw: gevlamde anus,
Borstknop en navelachtige nachtschade,
Daar kan geen sterveling tegen.'

[1] Hierdie artikel vorm deel van 'n ongepubliseerde Ph.D.-verhandeling, nl. *Die inisiasiemotief in die poësie van Hugo Claus*, voltooi aan die Universiteit van die Witwatersrand, 1985.

[2] Hierdie gedig vorm deel van die afdeling "De ingewyde" van die bundel *De Oostakkerse Gedichten* (1955). Voortaan afgekort tot O.G.

ISSN 0258-2279 = Literator 7 (1986) nr. 1

Toen brak
Het rijk der onderhuid aan splinters.

Regeerde deze Ram uitbundig en verrukt?
Niet vragen. Luister niet.
Het verhaal van zijn tanden drong
In alle vrouwen, dwingend
Als een zomerregen, een koperen lente, als een vroegtijdig
Onderaan in hun liezen begraven doorn.

Het regende zeventig dagen — de nachten waren gegolfd
En zout. Onthoofde raven vielen.
In alle daken spleet een oog.
En sedert woon in mij,
In mijn ontkroond geraamte,
Een regenkoning die vlammen wekt.

Net soos in Hugo Claus se gedig "Marsua" word in hierdie gedig 'n soort primitiewe (mitiese) verhaal vertel. Maar terwyl daar in "Marsua" 'n bekende oerteks opgeroep word, berus die oeroue handeling in hierdie gedig op vae verwysings.

Hierdie werkwyse kom dikwels in Claus se poësie voor en dit staan onder meer bekend as die allusietegniek. Vanweë die esoteriese aard van baie van sy gedigte staan die leser egter telkens voor die probleem om die meestal vae verwysings te interpreteer. *In hierdie bespreking word dit dan ten doel gestel om die gedig sistematies te ontleed en ten slotte die "toespelings" te verklaar.*

Strofe 1

Die eerste strofe bestaan uit twee sinne van ongelyke lengte en hulle beslaan onderskeidelik 4 reëls en 2 reëls. Hulle is egter drieledig in betekenis en druk drie sintaktiese bewegings uit. Sin een beskryf oorwegend die een of ander oeroue handeling van die reënkoning, terwyl die spreker wat homself nie identifiseer nie, sy eie reaksie op die

reënkoning se woorde net terloops (tussen hakies) vermeld.

S1. (De regenkoning / ... / tegen)

Alhoewel die subjek — *De regenkoning* — ons onmiddellik in 'n bepaalde sfeer plaas, sinjaleer die predikaat ("sprak")[3] slegs dat die handeling êrens in die verlede afgespeel het. Die reaksie van die verteller ("en gelovig waren mijn oren") sowel as die res van die strofe verswyg eweneens die plek en tyd van handeling. Die gevolg van hierdie opsetlike verswyging van die tydruimte is dat die verteller die volle aandag vestig op die handeling van die reënkoning, meer bepaald sy *woorde*. Hierdie nadruk wat hy gee aan die boodskap (vervat in die woorde) blyk verder uit die metafoor "en gelovig waren mijn oren". Hiermee gee hy trouens te kenne dat dit in die eerste plek sy ore is wat ontvanklik was vir die "opdrag" van die reënkoning. Vir geen oomblik het die hart (gevoel) of die verstand (rede) hierdie woorde gesensureer nie. Hy het met ander woorde soos 'n gelowige toegewyd en sonder teenspraak geluister (en soos later sal blyk, ook gehandel). Die funksie van die hakies is waarskynlik om die ondergeskiktheid van sý reaksie teenoor die opdrag van die reënkoning te benadruk[4] — aan die een kant wil hy nie hierdie beskrywing van die reënkoning se optrede onderbeek nie maar aan die ander kant kan hy nie nalaat om sy persoonlike ervaring daarvan ongenoem te laat nie; daarom moet dit so terloops ingelas word.[5]

Die groot waarde wat hy heg aan die boodskap of opdrag blyk verder uit die direkte rede waarin dit staan: dit het so 'n uitwerking op hom gehad dat hy dit vandag nog presies kan weergee.

[3] *sprak/spreken* aktiveer nie net die betekenismomente "taalklanken vormen, voortbrengen of doen horen" en "zich in taalklanken uiten" nie, maar ook "(van een wet, een gezag) zich uitlaten; uitspraak ..." Van Dale (voortaan afgekort tot VD).

[4] Vergelyk ook die gebruik van die hakies in "Marsua" (O.G.).

[5] Streng gesproke word die hakies hier op so 'n wyse aangewend dat hulle die woorde wat ingelas word, duidelik onderskei sonder om pousering tot stand te bring. (Vergelyk Van der Merwe, s.j.:9).

Maar alvorens ingegaan word op die besondere wyse waarop dit die spreker getref het, sal die boodskap self eers ontsyfer moet word.

Hier heb ik de vrouw ... suggereer 'n bepaalde verhouding tussen die reënkoning en die vrou *heb* in plaas van *is* maak dit meer as net 'n bekendstelling van die vrou want dit gee te kenne dat hy op 'n manier in besit of beheer is van haar. Met ander woorde: hy staan in 'n soort magsposisie teenoor haar. Maar tog is dit nie 'n skepper/skepselverhouding soos in die Adam en Eva-verhaal nie. Hy is immers natuurkoning en in daardie hoedanigheid beskik hy oor beperkte magte ten opsigte van die mens en die natuur.[6] Tog herinner die wyse waarop hy haar bekendgestel het mens duidelik aan 'n mitiese handeling. Die lidwoord van bepaaldheid *de* in plaas van *een* impliseer boonop dat sy nie een van 'n menigte is nie maar dié vróú, 'n spesiale vrou.

Omdat die dubbelpunt na "vrouw" nie soseer funksioneer as plaasvervanger van die een of ander "aankondiger" nie, vind daar wel 'n soort gelykstelling piaas. Met ander woorde die vrou *is* "gevlamde anus, / borstknop en navelachtige nachtschade (...)". Desondanks is die gelykstelling van die vrou met hierdie dinge nouliks voorstelbaar en word mens genoodsaak om hulle as metaforiese en/of simboliese attribute van die vrou te beskou of te interpreteer.

Die uiters pejoratiewe *gevlamde anus* is derhalwe nie soseer 'n anus met vlamme en al die assosiasies wat daarmee gepaard gaan nie, maar eerder 'n anus of liewer kring[7] (soos in die Latynse betekenis van die woord); *gevlamde* sou kon beteken dat dit gloei "van een sterk innerlijk gevoel van hartstocht" (VD) 'n konsentrasiepunt van drifte. Vanweë die assosiasie wat dit oproep met vagina, verkry dit uiteraard 'n onbetwis-

[6] Dit is Antropologies verantwoord omdat natuurkonings soos reënkonings eintlik as "agente" van die god of gode opgetree het.

[7] *anus* beteken in Latyn letterlik "kring", by die Romeine was dit 'n eufemisme vir *podex* (aars) (*Winkler Prins*). *vlam*: vergelyk *flame*, "Charity life force, purification, wisdom. Soul supreme spirit" (Jobes 1962:581).

bare seksuele konnotasie.

Die (pleonastiese) neologisme *borstknop*[8] sluit daarby aan, maar die aksent verskuif nou gedeeltelik omdat die *borst* boonop die orgaan is waarmee die vrou haar kinders voed en *-knop* nie los te maak is van sy plantkundige betekenis nie, naamlik "ronde, vaak min of meer spits uitlopende uitwas die het beginsel van een stengel of een stengeldeel (bladeren, bloemen of beide) bevat ...; in het dagel. leven bep. bloemknop ..." (VD). Die knop as groei- of voedingspunt hou weer verband met *navel* in die volgende begrip, naamlik *navelachtige nachtschade.* Omdat *nachtschade* in sy gewone betekenis enkel en alleen 'n plantkundige betekenis dra, sou mens geneig wees om net *navel* se betekenismoment ten opsigte van plante hier te betrek, naamlik "plaats waar het eitje aan de zaadhuid is bevestigd ..." (VD). Maar omdat *nachtschade* hier binne 'n bepaalde woordveld optree en boonop direk verband hou met "de vrouw", word hier beslis meer opgeroep as net 'n groep of familie plante, naamlik die naelagtiges van die geslag Solanum of Atropa belladonna (iets soos naelagtige aardappel). Neem 'n mens verder in ag dat dit die reënkoning is wat hier aan die woord is, en dit duidelik blyk dat hy in die een of ander geheime formule spreek, is dit seker geregverdig om hierdie begrip van alle kante te bekyk, onder meer in te gaan op die herkoms van *nachtschade* en die tradisionele simboolwaarde daarvan. Etimologies heet dit in Middelnederlands *"nachtschaduwe,* evenals ohd. nachtscato, oeng. nihtscada. 'Nachtschaduw' is een woord, dat een gevaarlijk-demonische macht aanduidt (vgl. deens natskade 'nachtraaf', zweeds nattskata 'vleermuis'). De giftige eigenschappen der *solanum*-soorten deed later de gedachten aan 'schade' opkomen" (De Vries, 1967). Dat dit *'n gevaarlik-demoniese mag* aandui, sluit opvallend aan by die simboolwaarde daarvan — onder meer "Symbolic of death, obscurity, skepticism, sorcery, witchcraft..." (Jobes, 1962:1169). Daaruit lei ons af dat die vrou ook 'n soort groeipunt (*nagel-*) van negatiewe magte is; byna die teenoorgestelde van *borstknop.* Gesamentlik teken hierdie begrippe die vrou as 'n dinamiese

[8] *borstknop* skyn 'n pleonasme te wees want die vroue *borst* is reeds 'n soort knop: "elk der twee ronde vlezige, in een tepel eindigende klieren ..." (VD).

mag, bestaande uit allerlei positiewe en negatiewe fasette of kragte — met as kern haar seksualitiet en vermoë om voort te plant.

daar kan geen sterveling tegen

daar ... tegen, met ander woorde teen die genoemde eienskappe van die vrou.

sterveling, die mens as sterflike of verganklike wese.

geen, met ander woorde *alle* sterflinge is slagoffers daarvan.

Hierdie byna apodiktiese uitspraak verskuif die fokus van die vrou na die verhouding vrou/sterflike wese. Sy is 'n kragtige magnetiese veld waarteen die sterflike wese geen weerstand kan bied nie; trouens, geen weerstand mág bied nie, want as sterfling is hy bestem om te sterf en die enigste wyse waarop die "aardse dood" oorwin kan word, is deur die seksualiteit. Daardeur verkry die reënkoning as soort wegaanwyser self 'n groot mag, want hy oefen beheer uit oor die vrou en derhalwe ook die lewe en sterflikheid. Vanweë sy gesagsposisie is die reënkoning se woorde eintlik 'n soort opdrag: Hier is die vrou, as jy 'n sterfling is, sal jy haar nie kan of mag weerstaan nie.

S2. (Toen brak / ... / splinters.)

Toen lê 'n duideiike kousale verband tussen S1 en S2 (m.a.w. onmiddellik na die handeling in die voorafgaande sin genoem: op daardie oomblik; daarop; vervolgens).

het rijk der onderhuid sowel as *brak ... aan splinters* (m.a.w. NS sowel as WS)[9] moet metafories geïnterpreteer word. Iets wat aan splinters gebreek het (vergelyk "het hout is aan splinters gebroken"), is uiteraard in stukkies of stukkend gebreek. Maar hier geld dit vir iets abstrak,

[9] (NS: naamwoordstuk; WS: werkwoordstuk).

die ryk van die onderhuid. *Ryk* dui op 'n bepaalde gebied terwyl *onderhuid* in teenstelling met bowehuid die eintlike plek is waar die gevoel (die senupunte) setel. Die metafoor het egter ook 'n subtieler waarde, naamlik dat die ryk van die onderhuid die verborge en onwaarneembare gebied is van die mens — daarmee vorm die waarneembare en onwaarneembare veral 'n sterk kontras, wat aan die metafoor ook 'n psigologiese dimensie verleen. Neem mens verder in ag dat dit direk verband hou met die onweerstaanbare *vrouw*, kan die onderhuid ook beskou word as die setel van die seksuele, meer bepaald die manlike seksuele wat geen weerstand teen die vrou kan bied nie. Hierdie interpretasies van "het ryk der onderhuid" sluit mekaar eintlik nie uit nie, en werk komplementerend, die een dien as verlengstuk van die ander.

In die lig van die metaforiese waardes word ons genoodsaak om ook *brak aan ... splinters* wyer te interpreteer. Dit verkry onder meer die waarde "verwar" en selfs "vernietig", maar dit kan ook positief geïnterpreteer word. Veral as ons aan *het ryk der onderhuid* die waarde " 'n bepaalde gemoedstoestand of lewensopvatting" toeken en daarby in ag neem dat die reënkoning sy opdrag in WOORDE oorgedra het. Met ander woorde die WOORDE het die (onskuldige/onkundige) *ik* se vroeëre gemoedswêreld vernietig en hom op die spoor gebring van 'n nuwe gevaarlike en met drif belaaide wêreld — eintlik weer 'n geval van wat Weisgerber noem "worden is ver-worden" (Weisgerber 1962 - 1963:121).

Strofe 2

S3. (*Regeerde deze Ram uitbundig en verrukt?*) Die vertelinstansie onderbreek hier die direkte mededeling en stel 'n vraag oor hoe *deze Ram* regeer het. *Regeerde* impliseer veral dat daar oor 'n bepaalde gebied — normaalweg met inbegrip van mense — 'n vorm van owerheidsgesag uitgeoefen word. Die teks noem egter nie direk so 'n gebied of streek nie, maar omdat die vraag onmiddellik volg op 'n sin waarin *het rijk der onderhuid* voorkom, ontstaan die vermoede dat dit moontlik hierdie *rijk* of gebied kan wees waaroor die Ram regeer het. Aangesien ons afgelei het dat die *rijk* van die onderhuid onder andere die gemoedswêreld im-

pliseer, blyk dit voorlopig dat hierdie vraag sou kon verband hou met mag of beheer wat juis oor daardie gebied uitgeoefen is.

Dit is verder nie voor die hand liggend aan wie hy hierdie vraag stel nie. Is dit aan homself?, die leser?, of ter wille van die dramatiese element? (Met ander woorde 'n metode om sy verhaal te dramatiseer).

Die aanwysende voornaamwoord *deze* impliseer dat die *Ram* 'n reeds genoemde figuur is — die reënkoning of op 'n meer indirekte wyse die spreker self, daardie ram wat binne-in homself ontwaak het. Maar dit is meer waarskynlik dat hy 'n bepaalde kenmerk van die reënkoning wil uithef, naamlik die *prokreatiewe* want beide die reënkoning en die Ram (as religieus-mitiese verskynsel) kon die vrugbaarheid en/of voortteling bevorder. (Winkler Prins).

Daarbenewens is die Ram simbool van die lewe of die siel van die gode, waardeur die vergelyking ook 'n sterk religieuse inslag verkry. Veral ook as mens in ag neem dat *Ram* met 'n hoofletter geskryf is. Mens kan derhalwe die volgende progressie aantoon:

> Reënkoning word Ram: word Simbool van vrugbaarheid:
> word inherente psigiese krag

'n Ander probleem wat uit die vraagsin kan voortspruit is die identiteit van die persoon of persone waaroor daar regeer is. Vanweë die spreker se selfonderwerping aan die gesag van die reënkoning, dink 'n mens aanvanklik dat dit veral hy is, maar uit S6 blyk dit dat die Ram se heerskappy boonop *alle vrouwen* op 'n heel besondere wyse getref het. Aanvaar ons dat dit boweal verband hou met hul seksuele drifte, verleen die bepalinge *uitbundig en verrukt*[10] (vervoering en ekstase) 'n sekere geladenheid aan die vraag. Beide woorde dui byvoorbeeld op 'n oormaat en omdat die rol van seksualiteit so prominent genoem word in strofe 1, word die vraag na regeer ook 'n vraag na die wese van die

[10] *uitbundig*, "bn.bw. (-er, -st), 1. het gewone of de maat overschrijdend, hevig, buitengewoon, bovenmatig ..." (VD).

seksualiteit. By die implikasie kan diegene wat die seksuele beheer, nie net self genot daaruit put nie, maar dit ook aanwend om mag uit te oefen, en derhalwe om te regeer. Dit gee eintlik te kenne dat die Ram op 'n oorweldigende wyse regeer het. Op die meer abstrakte vlak beteken dit dat die seksualiteit, skepping en vrugbaarheid (vanweë die ekstatiese krag daarvan) totaal die oorhand verkry het. Hierdie vraag hou terselfdertyd verband met die afbrekingsproses van die voorafgaande twee reëls, want daardeur en by uitbreiding deur die negatiewe, word vrugbaarheid veroorsaak.

S4/S5. (Niet vragen. Luister niet.)

In plaas van 'n antwoord op die vraag wat die vertelinstansie stel, volg net 'n maning: "Niet vragen. Luister niet." Hierdie soort sensurering van sy eie vraag kan onder meer beteken dat so 'n vraag tevergeefs gevra word, m.a.w. jy moet of mag nie vra nie want die Ram luister nie, waarskynlik kan dit ook beteken dat die Ram nie vrae vra nie, net so min as wat hy luister — soos 'n god wat uitbundig heers vra hy nie vrae nie en luister hy nie want hy is verhewe bo alles; byna soos die god in "Marsua" (O.G.). Laasgenoemde is meer aanvaarbaar, en dui aan dat daar geen kommunikasie is nie[11] — trouens die woorde *vragen* en *luister* raak die wese van kommunikasie.

S6. (*Het verhaal / ... / doorn.)* Hierdie sin sinjaleer egter 'n andersoortige kommunikasie — weer 'n bowe- of benedemenslike manier van kommunikeer soos in "Marsua" omdat dit skynbaar nie deur middel van woorde geskied nie. *Verhaal* impliseer immers 'n vertelling, met 'n begin en einde, waarna geluister word. Dit veroorsaak dat *luister niet* eintlik meer op die spreker van toepassing is — dit help nie om te luister nie want dit is nie meer 'n verhaal nie.

Het verhaal van zijn tanden is eintlik 'n metafoor vir die seksualiteit of

[11] Vergelyk N.P. van Wyk Louw (1942:52) se "Sfinks" waar 'n dergelike eienskap van die goddelike uitgebeeld word: "Hy heers, en hoor gebede en klagte nie (...)".

seksuele impuls en daarom is dit nie meer 'n ding wat vertel word nie, maar 'n ding wat gedurigdeur plaasvind. *tanden* wat "in alle vrouwen" (in)gedring het, byna soos 'n geslagsorgaan, is 'n brutale dierlike beeld van die seksualiteit soos "gevlamde anus".

Hierdie ontluisteringsmetafoor word egter getemper deur die bepalende bysin(ne) *dwingend als een zomerregen, een koperen lente* omdat hulle meer estetiese beeide oproep: *een zomerregen* as middel tot vrugbaarheid is immers iets moois. *dwingend* behou die nosie "*met geweld*", maar omdat dit met reën in verband staan, is dit meer genuanseerd as *drong*.

dwingend als (...) een koperen lente[12] hou moontlik verband met die deurdringende helder (son)lig of (son)strale van 'n mooi lente, maar dit kan ook 'n parentese wees wat *zomerregen* bepaal of kwalifiseer. Dan beteken dit iets soos tyd van volle groei, ontwaking van groei — 'n "zomerregen" wat 'n "koperen lente" is. Somerreën in die lente is 'n vroegtydige reën.

dwingend (...) als een vroegtijdig / onderaan in hun liezen begraven doorn is 'n verdere bepaling van wyse. Die beeldkonstellasie begin met 'n mensbeeld (die verhaal van sy tande); word opgevolg met twee natuurbeelde (die somerreën en koper lente); en afgesluit met 'n versmelting van 'n mens- en natuurbeeld ("in hun liezen begraven doorn"). Die laaste beeld herbevestig die aggressiewe werking van die seksualiteit, trouens die falliese *doorn* verleen ook 'n element van pyn daaraan.

vroegtijdig (...) begraven kan beteken "vroeg, bijtijds", maar ook "vroeg in verhouding tot het normale eerder dan gewoonlijk (komend): 'vroegtijdige' rijpheid ..." (VD). Histories kan dit beteken dat die *doorn* reeds van 'n vroeë tyd af in die omgewing van die skede soos 'n fallus ingebed is; dit bestaan dus lank reeds as 'n soort voldonge felt. Maar ten opsigte van die biologiese ontwaking van die individu, is dit iets wat

[12] In die Alchemie is koper die metaal van Venus, die Romeinse godin van skoonheid en liefde. [Jobes (1962:1645) sê Venus word verteenwoordig deur die kleure blou en geel en die metaal koper].

van kleins af reeds ingebou is[13]. Vir beide gevalle geld daar die byna verdoemende uitspraak van die reënkoning, naamlik "daar kan geen sterveling tegen".

Op 'n indirekte, subtiele manier het die verteller eintlik die verbod op vra en luister omseil en (tog) die vraag op 'n diepsinnige wyse beantwoord. Sy mededeling is eintlik nog 'n vorm van verraad soos die van die snelskrywer in "De ingewijde" (O.G.) en slegs die "verhaal van zijn tanden" openbaar "wat in het vel der ouders is gekanteld." Die slotsom waartoe mens kom, is dat die seksualiteit ook in "De regenkoning" as 'n onpeilbare en kragtige mag uitgebeeld word, en 'n gevaarlike "wapen" is in die hande van diegene wat beheer daaroor uitoefen. Net die snelskrywer of digter deurgrond die menslike dilemma wat daaruit voortspruit en verbreek die verbod om daaroor te vertel, maar dit doen hy op 'n uiters esoteriese wyse.

Strofe 3

In S7 (in hierdie strofe) word die byna volgehoue fokus op die vrou skielik verskuif na die reën

S7. (*Het regende / ... / zout.*) *Het regende zeventig dagen* is in teenstelling met die ingewikkelde metaforiese beskrywings van die vrou en seksualiteit, oënskynlik 'n direkte of feitelike verslag. Die assosiatiewe verband tussen *zomer regen* (r.13) verdiep egter die betekenis van *regende*. Hierdie twee woorde funksioneer eintlik net soos *rijk* en *regeerde* van strofes 1 en 2 as subtiele oorgang tussen strofes 2 en 3. Om die dieper betekenis van die oorgang te ontrafel, is veral die duur van die reën van belang, nl. *zeventig dagen*.

[13] Dit verkry eintlik dubbele waarde omdat dit ook *klitoris* oproep: die "rudimentêre penis by die vrou."

Die betekenis of waarde van *zeventig*[14] is nie voor-die-hand-liggend nie, en dui waarskynlik op die volheid en die voltooiing van alles. Daarbenewens is daar 'n assosiatiewe verband tussen *zeventig dagen* en die veertig dae van die sondvloed[15], en gevolglik verkry dit 'n dubbele waarde: aan die een kant suggereer dit volheid en volledige skepping, en aan die ander kant oorvloed, en derhalwe verdelging en vernietiging van lewe, 'n soort bestraffing. Of lets tussenin, 'n dualisme waardeur die positiewe en negatiewe waardes van die reën verenig word. En juis hier vind mens die belangrikheid van die skakel tussen *regende* en *zomerregen*, want *zomerregen* tree op in 'n beeld wat die aggressiewe indring van die *verhaal van zijn tanden* verbeeld — daardie aggressiewe seksuele daad. Die oorvloedige reën vorm dus 'n parallel met die manier waarop die verhaal van die reënkoning se tande in alle vroue gedring het (strofe 2); die reën dus as kosmiese verkragter sowel as bevrugter van moeder aarde, en dus 'n konkretisering van die wyse waarop die reënkoning regeer het, ook ten opsigte van die oormaat (*uitbundig en verrukt*).

de nachten waren gegolfd en zout bekragtig die opvatting dat daar sprake is van 'n oormaat reën of 'n sondvloed. *Gegolfd* impliseer immers water en saam met *zout* roep dit die seebeeld op. Daar is egter 'n opvallende kontras tussen die meer direkte beskrywing en voorstelling van die reën en die animistiese voorstelling van *de nachten*. Dit blyk 'n beeld te wees van 'n kosmogoniese ervaring wat (vanuit 'n primitiewe perspektief) net soos die reën, verband hou met die seksuele daad. Met inagneming

[14] Sewentig bevat onder meer die komponent sewe (7x10) en gevolglik roep dit ook die simboolwaardes van *sewe* op. Volgens Jobes (1962:1421): "Adventure, balance, completion, cosmos, creation, endurance, equipoise, fate, godliness, good luck, health (...). Anciently used as a round or whole number as moderns use ten or twelve ..." Dit is ook die getal kleure van die reënboog. In die simboliek hou sewentig trouens direk verband met sewe: "*Seventy:* A fortunate number with the influences of seven" (ibid. p. 1427).

[15] Hierdie toespeling hou nie net verband met die Bybelse sondvloed nie, maar ook die verskynsel *sondvloed* by ander volkere van die antieke wêreld. Dan is die getal dae van minder belang omdat dit nogal baie wissel. Vergelyk *Encyclopedia of Religion and Ethics.* (Deel IV, p. 548).

van die oorgang vanaf *regende* na *gegolfd*, lei mens af dat juis die reën die seksuele laat ontwaak het in *de nachten*. Die nag is natuurlik ook die tyd van paring. Boonop word die nagte voorgestel as aktiewe deelnemer aan 'n soort seksuele spel, byna net soos in "De ingewijde" (O.G.) waar die nag die negerin verkrag, en in "Tot de morgen" (O.G.) waar die nag 'n dergelike daad pleeg. Die *zout*-metafoor verleen oënskynlik weer 'n negatiewe karakter aan *de nachten* — min of meer dat hulle bar en onvrugbaar was.

Maar as ons *gegolfd en zout* as water- of seebeeld interpreteer (veral die see omdat die see gegolf en soutagtig is), roep dit weer iets op van die primordiale skepping of ontstaan van die heelal. In die gedig "De zee" (O.G.), word die see immers voorgestel as verkragter en bevrugter.[16]. Ten opsigte van die seksuele vind daar dus steeds uitbreiding plaas want net soos heers/regeer met die seksuele verbind word, gebeur dit ook met die reën en nagte. Maar dan moet mens die feit in gedagte hou dat *de nachten* ook 'n diaboliese waarde kan verkry soos in die gedig "Tot de morgen" (O.G.) waarin "de nacht (...) schuimten viert". Hierdie element word trouens oorgedra na die volgende sin: "Onthoofde raven vielen". (r.8).

Mens sou selfs die Joods-Christelike skeppingsverhaal hierby kon betrek, want oorspronklik was die aarde "woes en leeg, en duisternis was op die wêreldvloed, en die gees van God het gesweef op die water." (*Genesis* 1 v.2). Maar omdat die verhaal in die gedig anders ontwikkel as die Bybelverhaal, het ons hier eerder te doen met nog 'n vindingryke toespeling.

S8. (*Onthoofde raven vielen*). Dat *raven* hier nie letterlik opgeneem moet word nie, is voor-die-hand-liggend, maar waarna *raven* presies verwys, is uiters moeilik om te bepaal. As suiwer of vaste simbool sou dit die

[16] Vergelyk verder Jobes (1962:1410): "*Sea* Abundance, adventure, discovery, fertility, refreshment. primordial creation (...); also destruction, rebelliousness, wildness." Vergelyk ook De Vries (1981:406) wat in verband met die see as kollektiewe onbewuste die volgende opmerk: "... its waves are felt as related to sexual orgasm ..."

dood, duiwel, siekte, geweld, valsheid, ens. kon wees (Jobes, 1962:1325). Mens sou derhalwe kon aflei dat die dood, duiwel, ens. oorwin is, selfs afgeskiet of tereggestel is as mens *onthoofde* en *vielen* meer letterlik opneem.

'n Tweede interpretasie spruit voort uit die felt dat die raaf "Heilig" (*sacred*) vir die sogenamde "lighelde" (*light heroes*) was, waaronder Asclepius, Apollo, Cronus, Elia, Noag, Odin, Saturnus en andere groepeer (Jobes, 1962:1325). Indien mens voortbou op hierdie verwysingswaarde van *raven*, beteken dit dat die lighelde oorwin is deur die magte van die duisternis (*de nachten*). Die gebruik van die meervoud (*nachten/raven*) ondersteun hierdie uitleg.

S9. (*In alle daken spleet een oog*.) Alvorens daar egter besluit word oor die toepaslikheid van die interpretasie van S8, moet daar eers gelet word op die minder esoteriese sin wat daarop volg. In hierdie sin word nog 'n gevolg van die reën beskryf, maar teenoor die sentrale posisie wat die dood en vernietiging beklee in S8, word nuwe groei en lewe aangekondig in S9. *Spleet een oog* is immers 'n teken van groei en vrugbaarheid, 'n soort magiese opgaan van nuwe lewe; noudat die dood oorwin is, begin 'n nuwe groeiproses.[17].

Indien die oog ook verwys na: "Divine, omniscience, God, the orb or sun" (Jobes, 1962:538 - 539), verkry hierdie handeling boonop 'n religieuse dimensie.

Terwyl *alle* (m.a.w. "het hele aantal ..." VD.) aandui dat die "nuwe lewe" wyd verspreid is, werk *daken* (huisbedekkinge) in 'n sin weer beperkend omdat dit die nuwe lewe of groei spesifiek verbind aan huis, dit wil sê daar waar die méns hom bevind.

[17] Vergelyk die 1953-variant van die gedig: "In alle daken speelt een tepeloog" en die verwantskap tussen *borstknop, navel* en *tepeloog*. Dit maak die seksuele waarde van oog nog sterker. Hiervan kan ook afgelei word dat hier nie 'n "bose oog" (*evil eye*) bedoel word nie.

S10. (*En sedert/ ... / wekt.)* Teenoor die meer algemene uitwerking van die reën, kondig S10 'n verandering aan in die lewe van die verteller of individu self. En *sedert* lê 'n sterk kousale verband tussen die gebeurtenisse en verbind die lotgevalle van die individu direk met die meer algemene omwenteling wat deur die reën veroorsaak is.

Die *vertelinstansie* se ervaring is eintlik 'n verinnerliking van die meer uiterlike gebeurtenisse wat in die kosmos en natuur afgespeel het. Hierdie verinnerliking is toe te skryf aan die feit dat die verteller self huis of woning word: *woont in mij (...) een regenkoning:*. Die metafoor skakel nie slegs met die huisbeeld in strofe 3 wat deur *daken* geskep word nie, maar bou voort daarop en genereer 'n totaal nuwe beeld, naamlik dat *een regenkoning* (d.w.s. nie *de* maar 'n ongeïndividualiseerde reënkoning) hom in die *ik* gevestig het. Dit vorm trouens 'n parallelisme met die *oog* wat skielik in alle dakke *spleet* of begin oopgaan omdat die groeiproses herbevestig word, en benadruk derhalwe die positiewe waarde van *oog*.

Die vraag ontstaan egter of die bepalinge by *mij* (r.16) en *regenkoning* (r.18) respektiewelik "in mijn ontkroond geraamte" en "die vlammen wekt", nie dalk ons afleidings ongeldig maak nie, veral omdat *geraamte* en *vlammen* nie maklik te ryme is met die lewegewende en kreatiewe waardes wat ons heg aan *regenkoning* en *oog* nie. Die doodsbegrip in *ontkroond geraamte* hou bowendien sterk verband met *onthoofde raven.* Die negatiewe aspekte vorm trouens 'n soort ketting dwarsdeur die gedig:

> gevlamde anus: nachtschade: sterveling: brak (...) aan splinters:
> verhaal van zijn tanden: *begraven* doorn:
> die sondvloed: onthoofde raven: spletende oog:
> ontkroond geraamte: vlamme.

Slotsom

Ondanks die veelvuldige ambivalente beelde, eintlik 'n soort volgehoue dubbelsinnigheid, is daar myns insiens tog 'n veelseggende sintese in

die gedig, veral as mens vanuit 'n positiewe standpunt redeneer.

Die liriese instansie se esoteriese vertelwyse kan geld as vertrekpunt. Veral omdat hy byna uitsluitlik in beelde spreek. Daarom moet mens bv. *Onthoofde raven* nie letterlik opneem nie, maar eerder sien as ambivalente beeld: o.m. die duisternis het oorwin of die bose (die dood) is oorwin.

Op dié wyse vind mens dat selfs die makabere *ontkroond geraamte* 'n veelseggende positiewe waarde het. Eers probeer mens daaraan 'n ajunkte betekeniswaarde toeken — dit is immers vanselfsprekend dat 'n geraamte nie ontkroon kan wees nie. Maar as *geraamte* beskou word as metafoor vir die dood, is *ontkroond* wel op 'n manier toepaslik op *geraamte*, want dit sou kon beteken dat die dood van sy kroon of heerskappy ontneem is. Met ander woorde die dood in hom is oorwin en in die plek daarvan woon 'n reënkoning, of anders gestel, deur die tussenkoms van die reënkoning (omdat hy vrugbaarheid bevorder) is die dood oorwin.[18]. Dit is trouens een van die oudste natuurwette, want slegs deur die simboliese reën oftewel seksualiteit, is voortplanting en gevolglik die oorwinning van die dood, moontlik.

In aansluiting by hierdie interpretasie is ook *vlammen* meer positief te verklaar, naamlik as brandende begeertes. Die reënkoning is dus 'n nuwe krag wat brandende begeertes in hom wek — 'n dwingende ding wat noodsaaklik is vir die oorwinning van sy sterflingskap. Hierdie afleiding word ondersteun deur die feit dat *vlammen* (r.18) en *gevlamde anus* (r.2) nie net semanties verwant is nie, maar ook metafories op mekaar afgestem is, veral ten opsigte van hul seksuele konnotasies. Daardeur verkry die spreker dieselfde eienskappe as die reënkoning. Dit kom daarop neer dat die reënkoning van strofe 1 hom as 't ware in die *ik* vestig, en hom bewus maak van sy inherente vrugbaarheid of seksualiteit. Die *reënkoning* word derhalwe suiwer metafoor; iemand wat nie soseer vrugbaarheid in die natuur bevorder nie, maar in die mens.

[18] *ontkroond geraamte* verwys miskien na die afgestorwe *ek*, daardie onskuldige en onkundige oningewyde aspek van die *persona* wat moet sterf.

Die *ik* word as 't ware deur die nuwe bewuswording wat die reënkoning in hom wek, geïnisieer tot die seksualiteit. Veral in die lig daarvan is die afsterwe van die vroeëre *ik* sinvol.

Deurdat die reënkoning hom in die *ik* vestig, verkry die gedig ook 'n soort mitiese strekking, want dit hou verband met (re)inkarnasie, een van die belangrikste verskynsels in die antieke mitologie en godsdiens. Dit is myns insiens veral hierdie aspek wat belangrik is t.o.v. die *Ram*, en daarom is dit sinvol dat Claus nie na 'n spesifieke Ram (god) verwys nie, maar die algemene verskynsel. Volgens Graves (1975:45) het die Ram veral in die Egiptiese godsdiens 'n belangrike rol gespeel. Ten opsigte van die (re)inkarnasie — wat ook gegeld het vir ander "heilige " diere — was dit algemeen dat die gode telkens na die afsterwe van die heilige, weer in iemand anders gereïnkarneer het. Graves noem bv. dat in die belangrike heilige Ram, Ba Neb Djedet ("the soul of the lord Djedet"), die siel van Osiris geïnkarneer was. Met sy sterwe was daar telkens groot geween, maar geweldige vreugde wanneer 'n nuwe Ram gevind is, gevolg deur groot feeste tydens die kroning van hierdie koning van Egiptiese diere.

Op min of meer dieselfde wyse verteenwoordig die reënkoning weer die reëngod op aarde, en as sodanig oefen hy beheer uit oor die reën (Frazer, 1949:62 e.v.) en derhalwe vrugbaarheid in die natuur.[19].

Maar nou vind ons in "De regenkoning" dat die reïnkarnasie nie soseer geld ten opsigte van die Ramgod of reëngod nie, maar die reënkoning en die *ik*:

> "En sedert woont in mij,
> In mijn ontkroond geraamte,
> Een regenkoning die vlammen wekt."

[19] Derglike konings is die inkarnasie van bonatuurlike magte en soms die gelyke van die godheid, sowel as die uitvoerende agent van die god. (*Encyclopaedia of Religion and Ethics*, dl. XII, p. 704 e.v.).

'n Mens voel half Claus se metaforiese drade raak gekruis, maar in werklikheid is dit weer 'n geval waar die een verskynsel getransponeer word na die ander. Die resultaat is 'n uiters ingewikkelde interpolasie van gegewens.

Die ooreenskuiwing impliseer min of meer dat die reënkoning hom nou in die *ik* gevestig het, net soos Osiris in die "heilige" Ram gereïnkarneer het.

Maar op dié punt swaai die gedig eintlik weg van die verwagte koers, want alle gegewens in die gedig dui daarop dat dit wat sedert die omwenteling in die *ik* woon, veel meer te doen het met seksualiteit as die beheer van die reën.

Die transponering van die mite en argaïese gebruik impliseer derhalwe 'n dubbele bewuswording, nl. die t.o.v. die prokreatiwiteit in mens en dier sowel as die vrugbaarheidsprinsipe in die natuur, d.w.s. sy seksuele bewuswording word verdiep deur dit te verbind met universele mitiese en kosmogoniese verskynsels.[20]. Daardeur verkry hy in 'n sin ook die mag van sy voorgangers: want net soos die Ram en Reënkoning onderskeidelik beheer kon uitoefen oor die prokreasie en vrugbaarheid in die natuur, verkry hy deur die seksualiteit 'n soort mag oor lewe en dood, maar terselfdertyd word hy ook slagoffer daarvan.

Die verteller vind dus 'n parallel in die oeroue optrede van die reënkoning en Ramgod vir sy eie seksuele bewuswording en kentering. Dit is dus duidelik dat dit vir hom geen enkelvoudige belewenis was nie, maar 'n komplekse en trouens traumatiese ervaring wat hy alleen kan verklaar, begryp en aanvaar deur dit te verbind aan die mens se religieus-mitiese verlede. Slegs op dié wyse kan hy sy inwyding tot die aggressiewe seksualiteit verantwoord, en verkry daardie verwonding — sy eie

[20] Ten opsigte van die watersimboliek merk mens op dat Osiris o.m. God van die Nyl en vegetasie was (Jobes, *op. cit.* p. 1218) en dat Khnuma (altyd met 'n ramkop voorgestel om sy kreatiewe mag aan te dui) aanbid was by die oorsprong ("source") van die Nyl. (*Encyclopedia of Religion and Ethics*, dl. IV, p. 145a).

"ontmaagding" — 'n sinvolle betekenis. En by implikasie verwerf hy as seksueel ontwaakte, mag: want net soos sy voorgangers in die vroegste tye voortteling en die reën kon manipuleer,[21] stel sy seksuele bewuswording hom nou instaat om ook self beheer uit te oefen oor lewe en dood.

Die digter skep dus hier 'n nuwe mite ten einde 'n algemeen menslike verskynsel, nl. die aggressiewe seksualiteit, te verklaar.

BRONNELYS

CLAUS, Hugo. 1955. De Oostakkerse Gedichten. Amsterdam: De Bezige Bij.
D'ALVIELLA, Goblet. 1914. "Initiation." *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, edited by James Hastings, Volume VII, pp. 314 - 319. New York: Charles Scribners & Sons.
DE VRIES, Ad. 1981. Dictionary of Symbols and Imagery. Amsterdam/London: North-Holland Publishing Co.
DE VRIES, J. 1967. Etymologisch Woordenboek. Utrecht/Antwerpen: Aula-Boeken.
FRAZER, James G.F. 1949. The golden bough. A study in magic and religion. London/Melbourne/Toronto: Macmillan.
GRAVES, Robert et al. 1975. New Larouse Encyclopedia of Mythology. London/New York/Sydney/Toronto: Hamlyn.
GROTE WINKLER PRINS, Encyclopedia in twintig delen. 1972. Amsterdam/Brussel: Elsevier.
HASTINGS, James (ed.) 1914. Encyclopaedia of Religion and Ethics. Vol. I - XII. Edinburgh/New York: T. & T. Clark and Charles Scribners

[21] Vergelyk Frazer (1949:62): "Of the things which the public magician sets himself to do for the good of the tribe, one of the chief is to control the weather and especially to ensure an adequate fall of rain. Water is an essential of life, and in most countries the supply of it depends upon showers. Without rain vegetation withers, animals and men languish and die. Hence in savage communities the rainmaker is a very important personage; and often a special class of magicians exists for the purpose of regulating the heavenly water supply."

& Sons.
JOBES, Getrude. 1962. Dictionary of Mythology and Folklore and Symbols. Part 1 and 2. New York: The Scarecrow Press.
LOUW, N.P. van Wyk. 1942. Gestaltes en Diere. Kaapstad/Bloemfontein/Johannesburg: Nasionale Boekhandel.
VAN DALE. Groot woordenboek der Nederlandse taal. 9e druk (Door C. Kruyskamp) 1970. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff.
VAN DER MERWE, H.J.J.M. s.j. Lees- en Skryftekens. Afrikaanse taalmonografieë no. 3. Kaapstad, ens.: Nasou.
WEISGERBER, J. 1962 - 1963. "De poëzie van Hugo Claus." *Tijdschrift van de Vrije Universiteit van Brussel*, 5(2), pp. 105 - 130.