

DET FØNIKISKE AGATSEGL
DØDEKULT OG DØDSFORESTILLINGER I DEN NÆRE ORIENT
MED SÆRLIGT HENBLIK PÅ DET SYRO-HITTITISKE OMRÅDE

PERNILLE CARSTENS

Indledning

Med den efterfølgende oversigtlige fremstilling jeg har valgt, ønsker jeg at vise aktuelle forskningsresultater, og forskellige måder at ræsonnere på indenfor den aktuelle dødekulturforskning. Derved håber jeg at kunne illustrere *hvor* der sættes ind i disse år og *hvilke* problemstillinger, der præger dødekulturforskningen i det nærorientalske område. Fremfor Nærorienten vil jeg hellere sige det kulturelle rum, hvor det vestsemittiske, nærorientalske og det mediterrane mødes, dvs. dét kulturelle rum, hvortil også den gammeltestamentlige religion kan henregnes.¹ Jeg vil i det følgende i særdeleshed koncentrere mig om det syro-hittitiske område, fordi det bl.a. er her dødekulturforskningen har et tyngdepunkt.

Det fønikiske agatsegl

På det kunsthistoriske museum i Wien findes et agatsegl med en indskrift (*figur 1*). Seglet måler 20 x 15 x 9 mm og er publiceret i *Corpus of West Semitic Stamp Seals*.² Indskriften på seglet, der enten er aramæisk eller ammonitisk, lyder:

le Aḥatmilk esæt Jasha^c

tilhørende Aḥatmilk, Jasha^c's kone.

På en stol med tilhørende fodskammel sidder en person, muligvis seglets ejer. Denne figur bærer en lang klædning med forskellige former for udsmykning eller folder i stoffet og et hovedtøj. Den siddende »hovedperson« bliver opvartet af en kvindelig tjener eller adorant (alt efter hvordan hovedfiguren tolkes, som enten kongelig eller gudinde), der også er i lang kjole og med en mindre overfrakke. Hun bringer den siddende en drikkeskål. I venstre hånd holder tjeneren/adoranten en vinkande. Seglet er dateret til ca. 800 f.Kr. og er uden proveniens. Der er tale om et enestående segl fra det vestsemittiske område, for så vidt at der ikke findes tilsvarende segl med en lignende tematik i området. Seglets eneste sammenligningsgrundlag - og det er én af årsagerne til jeg har taget det med her - synes ifølge Avigad at være de billedlige gengivelser på to steler fra henholdsvis Zincirli og Aleppo (*figur 2 og 3*).³ De to nævnte steler er ikone begravelsssteler med samme gennemgående motiv: En siddende hovedperson, højst sandsynlig den afdøde, til hvem der er fremsat mad og drikke, samt en tjener/adorant.

-
1. En sådan tendens finder man hos eksempelvis hos M. Hutter i hans artikel »Kultstelen und Baityloi. Die Ausstrahlung eines syrischen religiösen Phänomens nach Kleinasien und Israel«, i B. Janowski, K. Koch og G. Wilhelm (eds.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*, Göttingen 1993, 87-108. Samme forhold udfoldes i P. Carstens, »Det græske' og 'det nærorientalske' - et fælles rum?«, i: *Det religiøse, det hellige og det guddommelige. Forholdet mellem de orientalske religioner og den græsk-romerske religion*, *Themata* 5, Århus 1993, 14-30.
 2. Nahman Avigad, Jerusalem 1997.
 3. Findes gengivet hos J. Pritchard, *Ancient Near East in Pictures (ANEP)*, Princeton 1969; nr. 630 og 635.

Stelen fra Zincirli (figur 2)

På den første begravelsesstele fra Zincirli⁴ sidder en figur på en stol og hviler fødderne på en fodskammel. Figuren er blevet tolket som en dronning.⁵ I den venstre hånd holder hun noget, der kunne minde om en blomst, eller muligvis et musikinstrument, fx en sistrum. Der kunne være tale om en lotusblomst, sådan som det også er tilfældet i den billedlige fremstilling på Ahiram sarkofagen fra Byblos (figur 4). På denne sarkofag symboliserer Ahirams nedadrettede lotus muligvis døden.⁶ I den højre hånd holder hovedfiguren på stelen fra Zincirli en drikkeskål. Hun bærer et tætsiddende hovedtøj og har en lang lægget dragt på, som er holdt sammen med en fibula ved venstre bryst. Hun er udstyret med tætsiddende smykker om håndled og hals. Foran den siddende kvinde ses et offerbord, hvorpå der befinder sig forskellige madvarer. Foran bordet står en tjener med den karakteristiske fluesmækker i den ene hånd, i den venstre hånd ses en kniv. Et lignende redskab ses på den føromtalte Ahiramsarkofag, og jeg har i min analyse af sarkofagen sat kniven i forbindelse med en såkaldt *Pesh-en-kef* kniv. Denne rituelle kniv optræder i »mundåbningsritualer« ved den daglige kult i templet i en ægyptisk eller mesopotamisk sammenhæng (Carstens 1998a, 223). Muligvis skal kniven hentyde til den daglige tempelkult, og dermed angives hovedfigurens status af guddom. Mundåbningsritualet er en »rite de passage«, hvis formål det er dagligt at vække guden til live, for derefter at sætte mad og drikke frem for guden og rense hans helligdom med røgelse. Akurgal beskriver en gruppe relieffer, hvorpå der findes »Totenverehrungszenen«, hvor ofring af mad og drikke indgår (Akurgal 1949, 122). I forbindelse med denne type fremstilling kan der optræde sepulkrale symboler. Som en sådan kunne lotusblomsten opfattes, ligesom granatæblet kan være det på arkaisk græske gravmonumenter og fuglen i hittitiske gravfremstillinger.

Stelen fra Aleppo (figur 3)

Den anden stele, som Avigad anvender som reference til agatseglets symbolik, er også en gravstele med en indskrift (ANEP nr. 635). Den stammer fra Nerab, SØ for Aleppo og er fra den første halvdel af 6. årh. f.Kr. (Se kort 1). Af indskriften fremgår det, at den siddende person er præst. Også han sidder foran et offerbord med forskellige ingredienser på og løfter en drikkeskål op til munden, alt imens tjeneren vifter med sin fluesmækker. På indskriften står:⁷

Si'gabbari,⁸ Sahars⁹ præst i Nêrab, dette er hans billede [sælæm]. På grund af min retfærdighed overfor ham, gav han mig et godt navn og forlængede mine dage. På den dag, da jeg døde, afstod min mund ikke fra ord - og hvad var det, jeg så med mine øjne? Børn fra de fire generationer! De sørgede over mig og var urolige. De lagde ingen sølv eller bronzeskåle ned sammen med mig, de lagde mig kun iført ligklæder

4. Se kort 1. Stelen er fra ca. 8. årh.f.Kr.

5. Jf. ANEP s. 325 og E. Akurgal, *Späthethitische Bildkunst*, Ankara 1949, 119-125.

6. Jf. her min tolkning af Ahiram sarkofagens symbolik; P Carstens, »Why Does the God Have a Cup in His Hand? An Examination of the Ahiram Sarcophagus and the drinking Vessels at the Table of Display from a Ritualistic point of View«, *SJOT* 12, 1998, 214-232, 217.219 (1998 a) og M. van Loon, »The Drooping lotus flower«, i: M. Kelly-Buccellati (ed.), *Insight through Images. Studies in honor of Edith Porada*, Malibu 1986, 245-253.

7. Jeg følger tildels G.A. Cooke, *A Text-Book of North-Semitic Inscriptions*, Oxford 1903, 189f. H. Donner og W. Röllig, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, Wiesbaden 1964, nr. 225.

8. Præsten bærer et teofort navn, den første del af navnet Šī er en forkortelse for måneguden Šin's navn.

9. Den aramæiske betegnelse for den gamle månegud Šin, der menes at stamme fra Harran. Måneguden kaldes også Šī; jf. O. Keel, *Goddesses and Trees, New Moon and Yahweh*, Sheffield 1998, 62 og E. Lipinski, »The Moon-God of Harrân in Aramaean Cult and Onomastics«, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 57, Leuven 1994, 171-193, 172f.

her, så at ingen skulle plyndre min sarkofag.¹⁰ Hvem end du er, der skal krænke og udplyndre mig, må Sahar, Nikkal¹¹ og Nusk¹² gøre hans død lidelsesfuld og må hans efterkommere omkomme.¹³

Lipinski tolker præstens stele sådan, at den afdøde præst herpå er fremstillet som den der drikker af Sahars kop, altså af månegudens drikkebæger (Lipinski 1994, 189).

Døde- og gudekult

Det omtalte fønikiske agatsegl sættes altså i forbindelse med de to begravelsessteler fra henholdsvis Zincirli og Aleppo på grund af sammenfaldet i det billedlige udtryk. Dermed er der naturligvis ikke sagt noget om seglets kontekst, om det vi ser, eksempelvis er seglets ejer som afdød. Muligvis kan navnet hentyde til en deficeret dronning. Navnet Ahatmilk, der betyder »milks søster«, kan både være et gudinde- eller dronningenavn.¹⁴ Pointen synes for Avigad at være selve *temaet* med den siddende hovedfigur, der modtager offergaver i form af mad og drikke. Handlingen er billedligt centreret om en drikkeskål, som hovedpersonen, for stelernes vedkommende, fører til munden. Grundmotivet, begravelseskontekst eller ej, er tilbedelsen/dyrkelsen/adorationen af hovedpersonen.¹⁵ Det er ikke tilfældigt at hovedfiguren forholder sig til et drikkebæger og tjenes eller tilbedes i relation til dette. Drikkeskålen gemmer på en kultisk og rituel symbolik og betydning, som indskriver hovedpersonen i en religiøs sfære, der viser sig at være sammenfaldende for et stort geografisk rum - man kan tale om et gennemgående motiv.¹⁶ Gudens drikkebæger fyldes med vin og fremstillingerne på billederne, gengiver et moment af adoration. Guden er gud, siger denne gestus: En guddom modtager vin som drik. Når denne gestus således optræder på begravelsessteler, er det ikke rent ikonografisk til at skelne mellem en gudsdyrkelsesscene eller en dyrkelse af afdøde. Men det er muligvis heller

-
10. 'rsh: Kunne også oversættes med »mit leje«, »min løjbænk« eller »grav«. J. Hoftijzer og K. Jongeling, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, '-L, Leiden 1995, 113. 'rsh kan også slet og ret betyde »underjorden«.
 11. Måneguden Šins mage; Ningal (dvs. den store herskerinde) optræder i syrisk sammenhæng under navneformen Nikkal. Se M. Hutter, *Religionen in der Umwelt des Alten Testament I*, Stuttgart 1996, 136 og Lipinski 1994, 173; det menes at gudindens kult spredes med hurriterne gennem den nordlige del af Mesopotamien og Syrien.
 12. Barn af måneguden, betyder »måneformørkelse«, en lys- og tordengud, der kan påkaldes i besværgelser.
 13. Hawkins sætter Si'gabbari-indskriften i forbindelse med begravelsessteler fra Maras i det anatolske område, eksempelvis som de ses i ANEP nr. 631 og 632; J.D. Hawkins, »Late Hittite Funerary Monuments«, i: B. Alster (ed.), *Death in Mesopotamia. XXVI Rencontre assyriologique internationale*, København 1980, 213-225.
 14. Z.S. Harris, *A Grammar of the Phoenician Language*, New Haven 1936, og J. Friedrich og W. Röllig, *Phönizisch-Punische Grammatik*, Rom 1970, 240 og 242. Navnet kan hentyde til dronningen eller til et gudinde-navn, som en mage. F.L. Benz, *Personalnames in the Phoenician and Punic Inscriptions*, Rom 1972, 126; 265. Milkom-navnet er ikke helt enkelt at tolke. Det kan være betegnelsen for *mlk*, »kongen« eller »regenten«, eller det kan være navnet på ammoniternes hovedgud (der kunne også være tale om Molok). Milkom forbindes med underverdensguden Nergal og knyttes sammen med begravelsesritualet *kispum* jf. E. Puech, »Milcom«, i: K. van der Toorn, B. Becking og P.W. van der Horst (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD)*, Leiden 1996, 1076-1080, 1078.
 15. Angående denne typeinddeling se W. Orthmann, *Untersuchungen zur späthethitischen Kunst*, Bonn 1971, 373-380, 377 og A. Moortgat, *Die Bildende Kunst des Alten Orients und die Bergvölker*, Berlin 1932, 73-83.
 16. Dette udfoldes i min Ph.d.-afhandling *Drikoffer og libation. I tempel og på alter*. Aarhus 1997 (upublikeret); jf. endvidere P. Carstens, »Drikoffer og libation. Et offer og dets indplacering i et offersystem«, *Chaos* 30, 1998, 43-59 (Carstens 1998b) og Carstens 1998a.

ikke meningen, eller rettere, netop på dette punkt er døde-kult og gude-kult sammenfaldende.¹⁷ På agatse-glet ses et billedligt udtryk, som beskriver ingredienserne i den klassiske gudsdyrkelse-scene; man ærer guddommen ved at ofre bl.a. vin, frugt og brød og sætter disse dele frem på et offerbord inde i gudens tempel. Man udgyder ikke vinen til en libation, men man sætter vin fremfor guden, der kan ledsage de øvrige offeringredienser i det der mest af alt ligner et *måltid*. Agatse-glet kan altså tolkes som et eksempel på sammenfald mellem døde- og gude-kulten.

Udover agatse-glet vil jeg fremhæve nogle andre eksempler. Det er for det første, for det vestse-mitiske område, billedet på en vase fra Ugarit med en tronende guddom (som nogle tolker som El) med en drikkeskål i hånden, dateret til ca. 1400 f.Kr. (*figur 5*),¹⁸ og en elfenbensfremstilling fra Megiddo, der er dateret næsten samtidigt til ca. 1300-1200 f.Kr. (*figur 6*). Tilstedeværelsen af drikkeskålen hentyder til en kultisk aktivitet, til dyrkelse af en guddom - eller af en afdød. Drikkeskålen kan således opfattes som gudernes epitete og vil man signalere »guddom«, og sikrer sig at billedet afkodes således, så parrer man hovedpersonen med en drikkeskål. Noget sådant kan muligvis være tilfældet på et relief fra Nimrud med Tiglat-Pileser III's soldater, der transporterer gudebilleder (*figur 7*). Når man ser på relieffet, skal man som betragter ikke være i tvivl: Her kommer et optog bærende på gudebilleder. Et gudebillede er en fremstilling af en guddom og en sådan fremstilles med et drikkebæger i hånden.

Temaet, som det fx optræder på agatse-glet, er gennemgående for store dele af Den Nære Orient, inklusive det anatolske område. Jeg har flere steder behandlet og kommenteret en frise fra et rhyton, dateret til ca. 1300 f.Kr. (*figur 8*); det såkaldte hjorterhyton (Se Carstens 1997, 145-150 og Carstens 1998a). At der her er tale om en adoration, har jeg forsøgt at tydeliggøre, ved i tolkningen at indføre et begreb om *dybdeperspektiv* i den billedlige fremstilling. Ved at fremhæve dette perspektiv (*figur 9*), understreges tilbedelse af guddommen »inde i« helligdommen.¹⁹ De to guder kommer således til at sidde tilbage trukket »inde i templet« og der er opstillet et alter/offerbord foran dem, hvor adoranterne kan bringe offergaver til guderne og derved tilbede dem. At opsplitte mellem et »inde i« og et »uden for« har stor betydning for tolkningen af tempelarkitektoniske forhold, der igen har indflydelse på tolkningen og forståelsen af det offersystem, der råder (Carstens 1997, 54-76).

Én billedfremstilling, der kan forene gudsdyrkelsesfremstillingen og døde-kulten findes i den fønikiske Ahiramsarkofag fra Byblos, dateret til ca. 1200 f.Kr. I tolkningen af denne sarkofag, mener jeg, at adorationaspektet bør betones. Det har været udbredt at opfatte sarkofagens relief som en *banket*, men sarkofagens kontekst bør tages alvorligt. Vi er i døde-kultens sfære, og dét vi ser på sarkofagen er muligvis den diviniserede kong Ahiram, som Haran i sin tolkning også kalder *Hiram the god*.²⁰ Man ærer og dyrker en gud med, netop drikke og føde, som det også er tilfældet på sarkofagen. Men de offeringredienser man ville dyrke en gud med, er som sagt også dem vil man også ære en afdød med.²¹ I forbindelse med Ahiramsarkofagen finder jeg også fokuseringen på dyb-

17. Der hersker en vis konsensus om en opsplitning mellem en døde-kult og en begravelses-kult, hvor sidstnævnte er udtryk for en engangsbegebenhed som eksempelvis gravlæggelsen. Dyrkelsen af en afdød er en kontinuerlig kult. Jf. D. Pardee, »Marzihu, Kispu, and the Ugaritic Funerary Cult: A Minimalist View«, i: N. Wyatt, W.G.E. Watson og J.B. Lloyd (eds.), *Ugarit, religion and culture*, Münster 1996, 273-287. C.M. Antonaccio, *An Archaeology of Ancestors. Tomb Cult and Hero Cult in Early Greece*, Lanham 1995, og A.M. Carstens, *Death Matters. Funerary Architecture on the Halikarnassos Peninsula* (Ph.D.-thesis), København 1999, 197.
18. Fundet i den hurritiske ypperstepræsts hus i Ugarit.
19. En udfoldelse af denne iagttagelse gives i Carstens 1998a, 223. Jf. endvidere J. Neils tankegang i »Reconfiguring the Gods on the Parthenon Frieze«, *The Art Bulletin*, LXXXI, 1999, 6-20.
20. M. Haran, »The Bas-Reliefs on the Sarcophagus of Ahiram King of Byblos«, *IEJ* 8, 1958, 25.
21. Jf. J. Voss, *Studien zur Rolle von Statuen und Reliefs in syrohetitischen Totenkult während der frühen Eisenzeit*, Berlin 1986, 158f.

deperspektivet værdifuld (*figur 10*; Carstens 1998a, 223). Hvis dybdeperspektivet fremhæves, som *figur 10* viser det, så tydeliggøres det at Ahiram er en guddom, der dyrkes. Hvis man opfatter hele sarkofagen som en helhed, vil man kunne betragte samtlige figurer som én lang række af adoranter, grædekoner etc. som *figur 11* viser det. Ahiram sidder som en guddom »inde i« sit tempel for at modtage ofre og blive tilbedt, foran ham er opstillet et offerbord, og tjeneren/adoranten kan servicere og tilbede den afdøde konge.

Portkulten - og stelen

Sidste år blev der ved Betsaida gjort et fund af en platform 153 x 153 cm og 80 cm høj ved indgangen til byporten. I forbindelse med denne platform blev der fundet tre anikone og én ikon stela (*figur 12*). Sammen med stelerne blev der fundet et bassin (til brug for libation) og flere røgelsesbrændere. Anlægget dateres fra slutningen af 9. årh. til begyndelsen af 7. årh. f.Kr (*figur 13*).

Monika Bernett og Otmar Keel diskuterer stelernes betydning i en publikation fra Freiburg, og mener det er muligt at opfatte dem som mindesmærker, der dækker over en anekult i porten.²² Keel og Bernett mener ikke, at mindesmærkerne er almindelige begravelsessteler,²³ der skulle angive egentlige gravlæggelser i porten.

Generelt må man om portanlæg og en relateret kult dertil sige, at porten, ved at markere både »indgang« og »udgang«, er et sted for liminalitet. At porten har den egenskab af grænse kan oplagt kædes sammen med grav-, ane- og dødekulten. Porten er en transformator af bevægelsen ind og ud, et overgangssted hvor overgangsriter kan udspille sig.²⁴ De ritualer, der knytter sig til død og gravlæggelse indeholder samme liminale elementer; begravelsesritualer udspiller sig i rummet mellem nærvær og fravær, mellem livet og døden og er dermed en form for rite-de-passage. Ud fra den betragtning kan det ikke undre, at man i det nærorientalske og vestsemitiske område finder begravelser og steler i portanlæg og den dertil knyttede bymur.²⁵

Fra det syro-hittitiske område findes flere eksempler på opstilling af steler og relieffer i forbindelse med portanlæg, der peger på at døde- og begravelseskulten sættes i forbindelse hermed. Det første eksempel på dette stammer fra portanlægget i Karatepe ved sydporten (*figur 15*),²⁶ hvor der findes ortostater med spisescener afbildet. Igen finder man hovedpersonen på en stol med tilhørende benskammel og med en drikkeskål i hånden. Foran sig har han et offerbord med brød og frugt, og en adorant eller tjener med en libationskande og en fluesmækker eller muligvis en pesh-enkef kniv i hånden. Eksemplet fra Karatepe klassificeres normalt som en »Speizetischszene«, men også her mener jeg det er oplagt at fremhæve adorationsaspektet.²⁷

Hertil gives en parallel ved portanlægget i Karkemish (*figur 16*), hvor vi genfinder scenariet (Keel og Bernett 1998, *figur 117*). Endelig gælder noget tilsvarende for portanlægget i Zincirli (*figur*

22. Mond, *Stier und Kult am Stadttor*, Freiburg 1998.

23. K. van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel*, Leiden 1996, 219 mener at stelehuset i Hazor kunne være et af de sjældne eksempler på en helligdom med forfædresymboler. Keel og Bernett refererer til de berømte anesteler i Assur for en lignende kult, 100 m NØ for sydporten, *figur 14*.

24. Carstens 1997, 56f. Portbygningen spiller fx en sådan rolle i ritualer for indsættelsen af ypperstepræstinden i Emar.

25. Jf. K. Spronk, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in Ancient Near East*, Neukirchen 1986, 142. Det gør sig også gældende for det mediterrane område, for generelt gælder det, at nekropolerne placeres i udkanten eller lige uden for den typisk græske by. Det gælder eksempelvis ved portanlægget i Myntosporten i Bodrum på Halikarnassøshalvøen, dateret til 4. årh. f.Kr. Her har man for nyligt fundet begravelser. Jf. A.M. Carstens 1999, 93-94 og P. Pedersen og A.M. Carstens, »Porten til Halikarnassos«, *Sfinx* 22, 1999, 16-22, 22.

26. Voos 1986, 149, abb. 14, se også *figur 107 a og b*.

27. Akurgal 1949, 118-125; dertil typeinddelingen fra nr. 1-23 under Banketscenen s. 152-153; jf. Carstens 1998a.

17)²⁸ i det sydlige portanlæg. Den billedlige gengivelse på stelerne er sammenfaldende i motiv på områdets begravelsessteler - og så er vi tilbage ved de første begravelsessteler, som Avigad satte i forbindelse med det fønikiske agatsegl.

Måneguden

Keel og Bernett tolker platformen ved Betsaida som et kultsted ved portanlægget til Betsaida; nærmere bestemt en helligdom til måneguden (se figur 12), der fremstår på den ikone stele, hvilket muligvis er påvirket af en aramæisk ikonografi. Stelerne, de ikone og anikone, skal både markere og garantere grænserne.²⁹ Byporten er sådan en grænse (Keel 1998, 115-120). Den ikone stele kan have træk, der minder om en fremstilling af en stormgud. Måneguden i Harrān bliver da også tilbudt under navnet Ba'al (altså den vestsemitiske stormgud), det kan forklare trækkene.³⁰ Både sol- og måneguderne er beskyttende i forbindelse med grænser (Keel og Bernett 1998, 79). I forbindelse med den citerede indskrift fra Nerab, SØ for Aleppo, fremgik det for det første at præstens navn afslørede tilhørsforholdet til måneguden Sahar/Šîn ved at have forstavelse Šî- i navnet. Han har fungeret som præst for Sahar, måneguden, i Nerab ved Aleppo, og tilslut beder han om, at guder med lunare træk, og dermed formentlig også forbindelse til underjorden, må hjem søge gravrøvere med forbandelser. Måske gør noget lignende sig gældende for selve agatseglet, hvis altså »milk« i navnet Ahatmilk kan tolkes som Milkom, der også menes at have forbindelse til underverdenen (jf. note 14).³¹ Det kunne altså se ud til, at måneguden spiller en rolle i forbindelse med dødekulten og opfattelsen af underverdenen. Dels er måneguden tilsyneladende knyttet til porten, som fx i Betsaida og dermed knyttet til kulten der, der kan have karakter af overgangsriter; dels er måneguden også forbundet med døden, og dermed med underverdenen.³² Det understreges af en oplysning, som man finder hos Hutter, der – i sin gennemgang af dødekult og dødsforestillinger i det babylonske og assyriske område – skriver, at dødekulten ofte er knyttet sammen med ny- eller fuldmåne (Green 1992, 29). Dvs. at gennemførelsen af dødsritualerne også forbinder sig med månefaserne.

Det akkadiske ord for dødekult *kispum* hænger sammen med verbet *kašāpu*, der betyder »bryde«, fordi det i dødekulten handler om at bryde brød til de døde. Eller rettere; Hutter foreslår, at det at forsørge gravene med mad kan være et udtryk for at forsyne afdøde med de fornødne gaver til at holde underverdens guder i skak (Hutter 1996, 68f). Og en af underverdens guder er netop måneguden; måneguden Yarikh kaldes i en ugaritisk sammenhæng for underverdens portvogter.³³

Sam'el

Det materiale, jeg hidtil har henvist til, hører til i samme geografiske område, altså det nordsyriske område og i det sydanatolske; det *syro-hittitiske* område. Området her er centrum for kulturmøde, hvor traditioner lapper over og viser os mange forskellige varianter af et fælles grundtema. At døde-

28. Keel og Bernett 1998, figur 108, J. Voss, »Zu einigen späthethitischen Reliefs aus den Beständen des Vorderasiatischen Museums Berlin«, *AF* 12, 1985, 65-86, billede 14.

29. Jf. evt. argumentet bag opstilling af steler, som det beskrives i Gen 31,51.

30. Lipinski 1994, 188. Figur 18 viser den siddende kong Bar Rakab fra Zincirli/Sam'el, der hyldes af sin skriver; øverst på relieffet ses månesymbolet og indskriften til højre lyder: »Min Herre er Ba'al fra Harran«, *ANEP* nr. 460.

31. Šîn er bror til Nergal- ja muligvis endda hans tvilling, jf. T.M. Green, *The City of the Moon God. Religious Traditions of Harran*, Leiden 1992, 30.

32. Samtidig med forbindelse til døden ses måneguden også som en frugtbarheds- og fødselsgud; jf. Green 1992, 25-28 og B.B. Schmidt, »Moon«, *DDD*, 1098-1113, 1100.

33. Jf. eksempelvis *KTU* 1.114. 4-8; jf. Schmidt *DDD*, 1102.

kultens offermåltid og ingredienserne til den daglige dyrkelse af en guddom i et gudemåltid er sammenfaldende viser sig tydeligt i forbindelse med en stele fra Sam'el/Zincirli.

Det drejer sig om en aramæisk indskrift på Panamuwa af Sam'el's den 2. stele, som i høj grad hører til i vores sammenhæng, vi har nemlig her at gøre med en begravelsesstele.³⁴ Teksten siger bl.a. og jeg følger mestendels Tropper:

(l.1-2) Jeg er Panamuwa, QRL's søn, J'DJ's konge, der har rejst denne statue for Hadad på min evige gravplads.³⁵ Jeg har rejst den sammen med guderne Hadad, El, Rešef, Râkib-el og Šamaš.(...)

(l.14-15) Og jeg har bygget og rejst denne Hadad-statue på Panamuwas nekropol,³⁶ QRL's søn, J'DJ's konge, tager statuen til graven.³⁷

(l.15-16) Hvem der end overtager scepteret af mine sønner og sætter sig på tronen efter mig og offer til denne Hadad-statue (...) og om bringer Hadads navn i erindring eller (...) (l.17) så skal han sige:

(l.17-22) Må Panamuwas sjæl³⁸ spise med dig og må Panumuwas sjæl drikke med dig. Hurtigt skal han påkalde Hadads sjæl sammen med Panamuwas. Dette er det offer, som han bringer Hadad. Hadad lader velgang tilfalde ham. Det er en velanbragt offergave til Hadad, til El, til Râkib-El og til Šamaš. Og jeg lader guderne bo derinde og blive i deres trivsel; de har efterfølgende skænket mig efterkommere.

De der også har givet min søn scepteret og sat ham på min trone over J'DJ og er blevet mægtig og offer til Hadad og påkalder Panumuwas navn og sagt: Må Panamuwas sjæl spise med dig og må Panumuwas sjæl drikke med dig Hadad.

Panumuwas sjæl skal altså have del i det offer, der er bragt til gudestatuen (Bennett og Keel 1998, 86; Keel 1998, 120). Det er vanskeligt, især ud fra den givne tekst, at adskille mellem dyrkelsen af guden og dyrkelsen af en afdød (eller at vide om kong Panamuwa er blevet deificeret ved sin død). Guddomme er ikke kendt under bestemte kendetegn i områdets billedlige fremstillinger og der gives derfor heller ikke muligheder for at tolke fremstillinger som udtryk for gudekult eller dødecult, begge indeholder adorationen i form af fremsættelse af mad og drikke, som vi nu har set talrige eksempler på.³⁹ Derfor er det formodentligt mere oplagt at tale om en afhængighed mellem gude- og dødeculten, fordi tematikken i billedet er sammenfaldende (Orthmann 1971, 377f).

Flere sidestiller udtrykket på denne indskrift med det mesopotamiske døderitual *kispu*, hvor den afdødes ånd, *etemmu*, dyrkes og æres.⁴⁰ Også *kispu* er forbundet med måltidet,⁴¹ og kendes i det vestsemitiske område som det omdiskuterede kultiske måltid marzeah.⁴² Niehr fremhæver i sin tolkning af Sam'el stelen, at der er tale om en repræsentation, dvs. at afdødes ånd er repræsenteret

34. Omtalt af Hawkins i Alster 1980, 213-225; H. Niehr, »Zum Totenkult der Könige von Samel im 9. und 8. Jh. V. Chr.«, *SEL* 11, 1994, 58-73; H. Genge, *Nordsyrisch-südanatolische Reliefs*, I+II, København 1979, Abb. 104 og *KAI* nr. 214, og J. Tropper, *Die Inschriften von Zincirli*, Münster 1993, 54-97.

35. Således Niehr 1994, 68; Tropper 1993, 60f.

36. *mqm*, »hellige plads«, »nekropol«, eller »begravelsesstele«, Tropper 1993, 75 og ligeledes Voos 1986, 160.

37. *hđr*: »gravkammer«, »grav«, Tropper 1993, 75.

38. *nbš*, »Totengeist«, Tropper 1993, 77.

39. Med mindre de optræder med deres emblemer som fx måneseget for måneguden.

40. T. Abusch, »Etemmu«, *DDD*, 588-594.

41. A. Tsukimoto, »Aspekte von *kispu(m)* als 'Totenbeigabe'«, i: B. Alster (ed.), *Death in Mesopotamia. XXVI Rencontre assyriologique internationale*, København 1980, 129-139.

42. Jf. eksempelvis diskussionen hos T.J. Lewis, *Cults of the Dead in Ancient Israel and in Ugarit*, Georgia 1989, 80-98 om marzeah er en banket i forbindelse med dødeculten eller ej. Se endvidere J.B. Carter, "Ancestors Cult and Occasion of Homeric Performances", i: J.B. Carter og S.P. Morris (eds.), *The Ages of Homer*, Austin 1995, 285-312, og J.B. Carter, "Thiasos and Marzeah", i: S. Langdon (ed.), *New Light on a Dark Age*, Missouri 1997, 72-112.

ved statuen. Den afdødes ånd skal spise og drikke sammen med guden Hadad (jf. en lignende argumentation i Keel 1998, 120). Fordi den afdøde konge er blevet deificeret ved sin død, sker der en kultisk forening mellem statue og den døde konge. Forbindelsen viser sig ved eksistensen af et alter og en libationsplade, hvor der kan ofres til begge samtidigt i forbindelse med stelen. Man ærer statuen, som man ære en guddom i kulten. Panamuwa har rejst en Hadadstatue, og ved siden af den har han bygget et gravkammer, et mausolæum (teksten kalder dette for *mqm*). Her er et billede af afdøde, som man kan ofre til og påkalde ved evokation. Muligvis er det en sådan praksis, der kan aflæses af udsagnet i 2 Sam 18,18:

Endnu mens Absalom var i live, havde han rejst sig den stenstøtte, som står i Kongedalen; for han sagde: »Jeg har ingen søn til at bevare mindet om mig«. Han opkaldte stenstøtten efter sig, og den dag i dag kaldes den Absaloms minde.

Påkaldelsen af afdøde, invokationen, er en invitation til at spise og drikke (van der Toorn 1996, 208).

Emar - den hittitiske provins i Syrien

Forskellige former for dødekult optræder også i Emarteksterne. Denne by ligger i det geografiske område, vi befinder os i (*kort 2*); Emar er om noget stedet for kulturmøde og byen har haft en betydningsfuld plads i Aštarta-provinsen, der hørte under Karkemish, som igen var underlagt Hattuša (dvs. Hittiterriget i, det 2. årtusind f.Kr.). Emar havde sin glansperiode mellem 1400-1200 f.Kr. De fleste af de 1-2000 teksttavler er akkadiske, men man finder også hittitiske breve og hurritiske tekster. I Emar mødes det hittitiske, hurritiske, mesopotamiske samt det vestsemitiske. Beboerne talte formentlig en vestsemitisk dialekt, skrev akkadiske tekster bygget over hittitiske ritualer og med sumeriske låneord.

I Emarteksterne kaldes de døde *ilāni*, guder, og de døde (*metū*) bliver tjent og betragtet som guder. Man taler også her om en deificering af kongen. Der er et sammenfald mellem husguder og de afdødes ånder, en diskussion som man kender det fra diskussionen af *rpm'im's* betydning i Ugarit.⁴³ Men både afdødes ånder og guderne og forfædrene skal have mad og drikke ofret, og det gælder også her.

Det babylonske *kispu*-ritual har en parallel i Emarritualet *abu* og det betyder også dødekult. Heri indgår ofre med flydende offeringredienser; libationen udtrykkes med verbet *naqu-*. Disse ritualer udføres *ana pani* (foran guden), og skal formentlig opfattes som en parallel til forestillingen om det guddommelige nærvær og de tempelrelaterede ritualer.⁴⁴ *Abu* sætter nogle oplagt i forbindelse med »far«, og kunne altså dermed hentyde til forfaderkult,⁴⁵ mens andre mener *abu* er navnet på den grube man ofre i, som relaterer sig til det hittitiske/hurritiske ord for hul, nemlig *api*.⁴⁶ Kulten *ana abi* paralleliseres med udtrykket *ina bāb kimāhi*, som betyder »i gravens åbning« eller »port«. Men denne port kan også betyde byporten, og Pitard gør i sine analyser af ritualerne fra Emar opmærksom på, at de foregår uden for byen. I forbindelse med *zukru*-festen (Emar 6,373 invokation

43. Jf. fx Lewis 1989 og van der Toorn 1996, 223. Relationen mellem teraphim og rephaim, hvor teraphim opfattes som forfædresymboler, van der Toorn 1996, 219-225. Jf. endvidere O. Loretz, »Die Teraphim als 'Ahnen-Götter-Figuri(in)en' im Lichte der Texte aus Nuzi, Emar und Ugarit, UF 24, 1992, 133-177 og H. Rouillard, »Rephaim«, DDD, 1307-1324.
44. W.T. Pitard, »Care of the Dead at Emar«, i: M.W. Chavalas (ed.), *Emar: The History, Religion, and Culture of a Syrian Town in the Late Bronze Age*, Bethesda 1996, 132.
45. Pitard 1996, 136. Ordet kendes også fra hebraisk 'ōb og hentyder til en dødeånd, jf. 1 Sam 28,13-14.
46. En grube der bliver anvendt i forbindelse med nekromati, i forbindelse med ofre af vin, øl og sølv og ved påkaldelser af underjordens magter. Jf. J. Puhvel, *Hittite Etymological Dictionary*, vol. 1 og 2, New York 1984. Anvendelsen af gruben i forbindelse med dødekult er udbredt for hele det nærorientalske, mediterrane og vestsemitiske område. Se også J. Tropper, »Spirit of Dead«, DDD, 1524-1530.

af Dagan⁴⁷) finder ritualerne sted i »stele-porten«. ⁴⁸ Muligvis skal porten her igen opfattes som et overgangssted for liminale handlinger, som vi så det med fundet fra Betsaida.

Der findes i Emar forskellige lovttekster, især dokumenter i forbindelse med huskøb og køb af grunde. En huskøber kan blive forpligtet på at skulle dyrke forfædrene på grunden selv efter ejerskiftet. Forfædrene beskytter landet, ja landet tilhører dem, sådan som det også er tilfældet med dødekulten i det græske område.⁴⁹

Det hittitiske begravelsesritual sættes af nogle forskere i forbindelse med det i Emarteksterne. Man kender bl.a. til et sammenstykket større døderitual, der udspiller sig over 14 dage. Det er et ritual, der tages i anvendelse ved kongens død og som indeholder bl.a. en del libationsritualer (Carstens 1997, 132-134).

Family cult

Et andet felt jeg vil pege på er den tiltagende interesse for familiekult, her repræsenteret ved Karel van der Toorn's monografi, der kan tages som udtryk for dette perspektiv i forskningen.⁵⁰ Familiestrukturen har stor betydning for forståelsen af dødekulten og analysen af fænomenet *bêt ab* spiller en væsentlig rolle (van der Toorn 1997, 191). Familieidentiteten træder frem i forbindelse med forfædre kulten (van der Toorn 1997, 131). Det kulturelle rum Babylon, Syrien og det tidligere Israel er ligedannet hvad angår familiereligionen, det vil sige dyrkelsen af forfædre og familieguder synes ensartet, ja van der Toorn taler om et kulturelt kontinuum i den forbindelse (van der Toorn 1996, 5. Jf. også her note 1). Pater familias har haft ansvaret i forbindelse med begravelser, og har eksempelvis skulle fjerne liget (van der Toorn 1996, 198). Afdøde begravnes i familiens jord, man kender eksempelvis udtrykket fra Dommerbogen om at blive begravet i sin fars grav, og det ser ud til at kontinuitet har betydning i forfædre kulten.⁵¹

Måltidet og udstyret

Det flydende offer, som kan optræde som drik og libation (jf. Carstens 1998b), er en af de mest udbredte kultiske aktivitet man kender til. Den kan udføres ved mange forskellige lejligheder, ved familiekulten ved husalteret, ved helligdommenes brændofferaltre og når graven lukkes til. Denne sidste liminale rite, at blokere graven - udtrykker separationsaspektet i ritualer, ofte netop sat i forbindelse med smadring af keramik ved gravens lukning.⁵²

Fixpunktet på de fleste af de allerede viste steler er drikkeskålen; den er tæt knyttet til hovedfiguren i den billedlige fremstilling. Denne kop refererer til den kultiske aktivitet i forhold til afdøde. Her gives libation, og her bringes drikoffer, dels i forbindelse med gravkulten og dels i forbindelse med gravlæggelsen. Ofte placeres drikkekopper i gravåbningen, som et udtryk for den sidste ofring, som »toasting the dead« (Branigan 1998, 35; Canavagh og Mee 1998, 115). Men koppen trækker linjer til gravgaverne. Noget af det mest udbredte at finde i forbindelse med udgravninger

-
47. D. Arnaud, *Recherches au Pays D'ASTATA. Emar VI.3*, Paris 1986, »Le Temple M₁: La Fête-Zukru«, 350ff.
48. na₄.meš *si-ka-na-ti*, Pitard 1996, 123-140. 134f. Jf. også B.B. Schmidt, *Israel's Beneficent Dead*, Indiana 1996, 125-131 og Hutter 1993, 88-91.
49. K. Branigan, *Cemetery and Society in the Aegean Bronze Age*, Sheffield 1998, 31f.
50. *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel*, Leiden 1996, jf. også L.G. Perdue, J. Blenkinsopp, J.J. Collins og C. Meyers, *Families in Ancient Israel*, Kentucky 1997.
51. A. Pagulu, *The Religion of the Patriarchs*, Sheffield 1998, 77-78. Pagulu tolker overraskende nok Gen 28 som udtryk for forfædre kult. Det er ikke tilfældigt Jacob nærmer sig Betel og ofrer til stenen, masseben, ved at hælde olie over den og bringe tiende til den. Jakob opsøger stedet, fordi hans forfædre dyrkes der, if. Pagulu.
52. R. Hägg og G. Nordquist (eds.), *Celebrations of Death and Divinity in the Bronze Age Argolid*, Stockholm 1990. Jf. også W. Canavagh og C. Mee, *A Private Place: Death in Prehistoric Greece*, Jonsersed 1998, 112.

af begravelser er drikkeservice, dvs. sæt bestående af drikkeskåle og bægre og kander, det gælder i høj grad også for det græske område (som bl.a. Carole Gillis har undersøgt i sin afhandling om *Minoan Conical Cups. Form, Function and Significance*).⁵³ Drikkekoppernes store antal i forbindelse med grave indikerer at drikning har indgået ved begravelsen på vegne af eller for den døde. Man kan i en græsk kontekst, og det gælder også for det vestsemitiske område, ikke se forskel på drikkeskåle og kopper fundet i privat huse og i grave. Bloch-Smith har undersøgt begravelsespraksis i Palæstina og opregner gravgaverne. De mest hyppige er lamper, parfumeflasker; det gælder for jernalderen i de nordlige egne og ved kysten. Også chalicer, drikkeskåle findes i jernaldergravene rigt repræsenteret. I det 10.-9. årh f.Kr. fyldes gravene med service, skåle og vinkarafler⁵⁴. Udover dette kender man også eksempler på forskellige former for gruber eller rør til ofring af vin eller anden væske i forbindelse med grave.⁵⁵

Det er den daglige keramik, som anvendes i forbindelse med gravlæggelsen. Der er tale om drikkeskåle og kander i den hyppigst forekommende form og materiale. Det er da også, hvad de billedlige gengivelser på eksempelvis gravstelerne viser os. Deres scenarie svarer til gravgavernes intenderede formål: Muligheder for at få noget at drikke og spise - i graven eller hinsides.⁵⁶

Når man på gravstelen lader den afdøde fremstille som en siddende guddom med drikkebæger i hånden, signalerer stelen: Dette er en kultstele, der kræver ritualiseret adfærd, en adfærd som er lig den man ville udvise i forbindelse med dyrkelsen af en guddom i forbindelse med et tempel. Man ønsker den dødes nærvær, derfor påkalder man den afdøde og lokker med drikke og føde, ganske som man fastholder en guddom i sit tempel, for at sikre sig selv og landet velsignelse og overlevelse. Agatseglets ejer har valgt en fremstillingsform på sit segl, der umiddelbart forbinder seglets billedlige udtryk med gravstelerne kendt fra området. Agatseglets ejer Ahatmilk fremstilles som gudinde, eller deificeret dronning, i den position, der mest af alt associeres med tempelkulten eller døde-kulten. Vi kan ikke afgøre hvilken af de to, det drejer sig om. Som sagt er det muligt, at det heller ikke er meningen, at vi skal kunne det. Ahatmilk er formentlig en kvinde af en vis status, der er vant til at blive dyrket og tilbedt. Hendes status i samfundet udtrykkes bedst ved at hun opstilles som en afdød dronning eller en gudinde, der dyrkes i sit tempel. Det er drikkeskålen, der forbinder seglet med alt det andet materiale jeg har fremdraget i min analyse af seglet og dets betydning. For drikkeskålen indgår som sagt som led i måltidet, både gudernes og de dødes.

Figurer

1. N. Avigad, *Corpus of West Semitic Stamp Seals*, Jerusalem 1997, 417, figure 1102.
2. ANEP 630
3. ANEP 635
4. E. Porada, »Notes on the Sarcophagus of Ahiaram«, *JANES* 5, 1973, 355-364, figure 2.
5. *Syria* 3, 1966, figur 1.
6. A. Kempinski, *Megiddo*, München 1989, figur 43.6.
7. R.D. Barnett og M. Falkner, *The Sculptures of Tiglath-Pileser III*, 1962.
8. S. Alp, *Beiträge zur Erforschung des hethitischen Tempels*, Ankara 1983, figure 6h.
9. PC
10. PC

53. Göteborg 1990.

54. Branigan 1998, 33f. E. Bloch-Smith, *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead*, Sheffield 1992, 72.74-80.

55. Disse libationsinstallationer med vandledninger og piber omtaler Spronk 1986, 143.

56. En tekst som den der kommer til udtryk i Deut 26,14 angående regler for tiende, og at bekenderen ikke har givet noget af sin tiende til en afdød, spiller muligvis på gravgaveofringer. Noget tilsvarende gælder for forbudene i Jer 16 og Es 65 angående dødsklage og Sirak 30,18 om at sætte mad frem på en grav.

11. PC
12. Keel og Bennett 1998, abb.11a.
13. Keel og Bennett 1998, abb. 10.
14. Keel og Bennett 1998, abb. 115.
15. Voos 1986, 149, abb. 14.
16. Keel og Bennett 1998, abb. 117.
17. Keel og Bennett 1998, abb. 108a.
18. Keel og Bennett 1998, abb. 109.

Kort

1. Voos 1986, abb. 1
2. Hutter 1996, Karte 2.

Appendiks I: Figurer



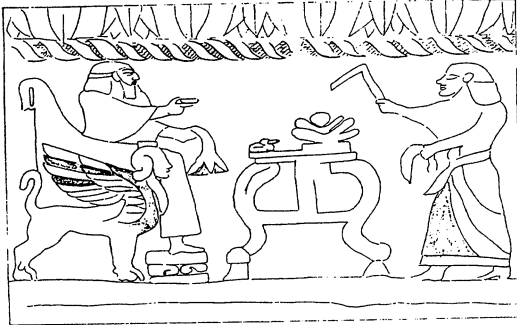
Figur 1



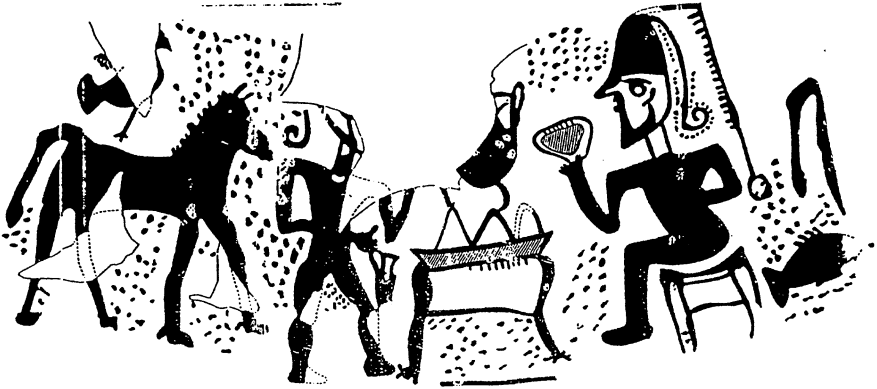
Figur 2



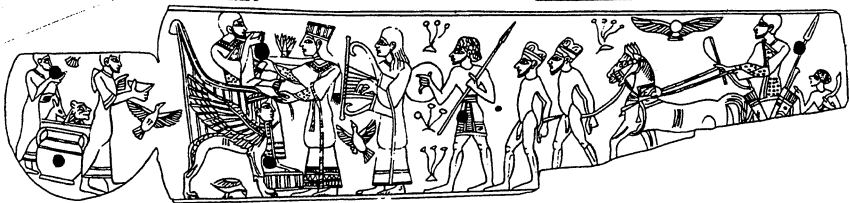
Figur 3



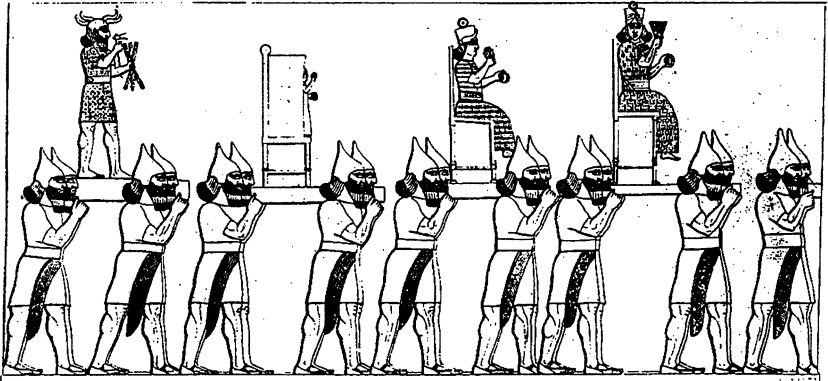
Figur 4



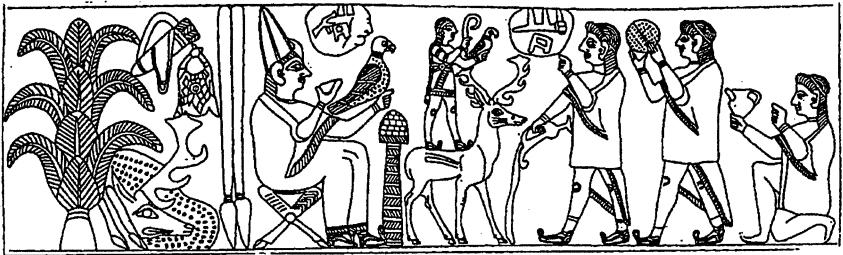
Figur 5



Figur 6



Figur 7



Figur 8



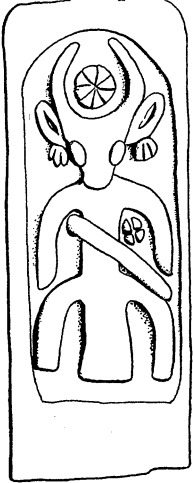
Figur 9



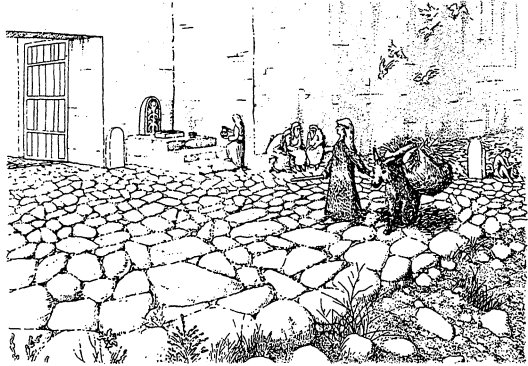
Figur 10



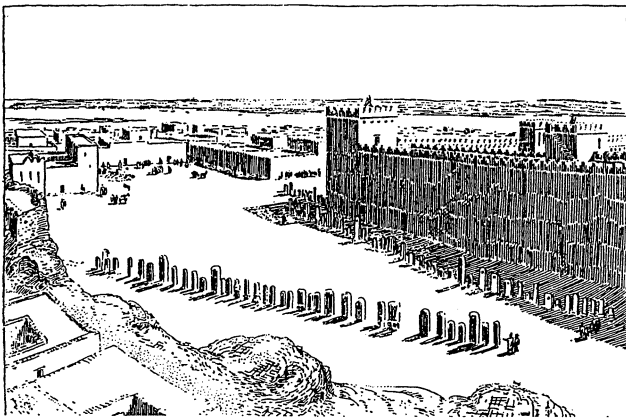
Figur 11



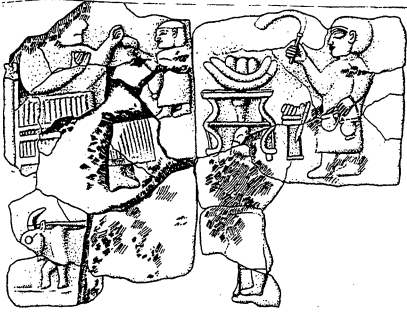
Figur 12



Figur 13



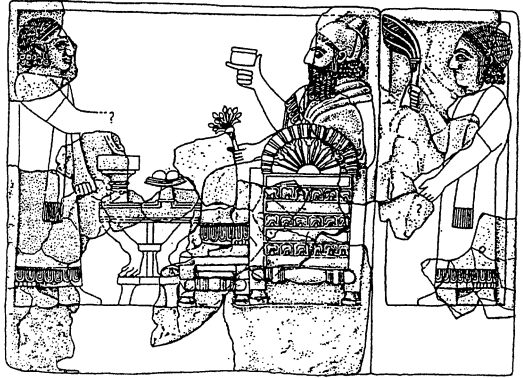
Figur 14



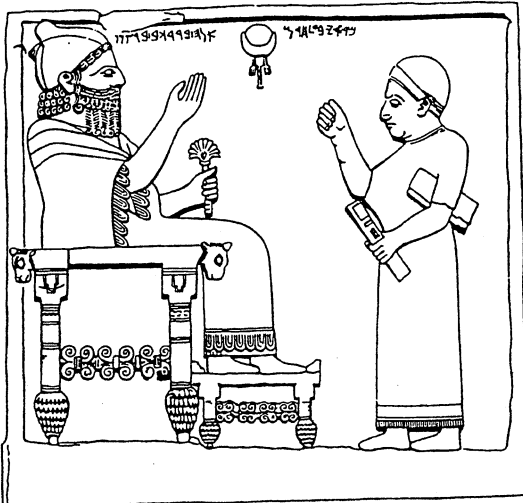
Figur 15



Figur 16

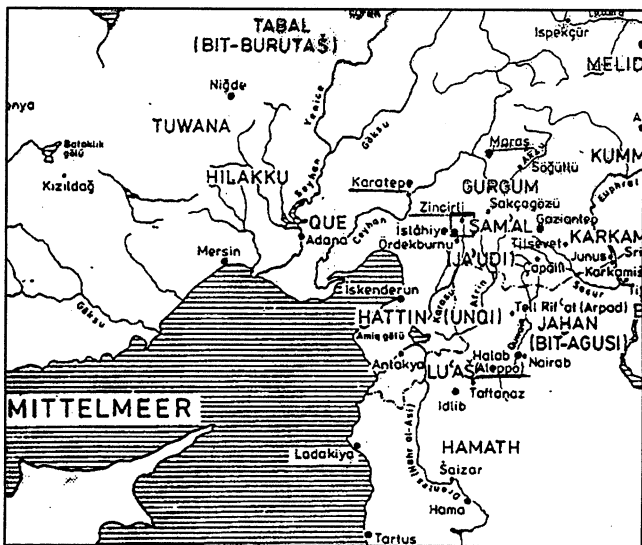


Figur 17

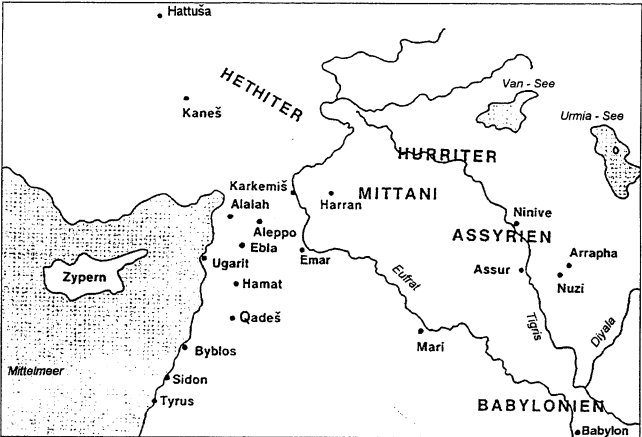


Figur 18

Appendiks II: Kort



Kort 1



Kort 2