

## JERNETS ALDER

### Samson, Amirani, Prometheus, kvinden og Djævelen

*Af Hans J. Lundager Jensen*

#### **1. Samson: dommer og nasiræer**

Baggrunden for fortællingen om Samson er filistrenes undertvingelse af israelitterne (Dom 13,1.5; 14,4). En sådan situation kalder på en israelitisk såkaldt »dommer«, dvs. en krigerisk helt, der kan befri folket og retablere den rette orden, og en sådan helt er Samson – ifølge Dommerbogens ramme om fortællingen (kap. 13-16). Han er, som den sidste,<sup>1</sup> indsat i rækken af dem, forskningen kalder de »store dommere« – Otniel, Ehud, Shamgar,<sup>2</sup> Gideon og Jefta – dvs. de helte, der i tiden før kongedømmets indførelse stillede sig i spidsen for krigeriske opgør med etniske fjender. Desuden hævdes han at have virket som »dommer« i tyve år (Dom 15,20; 16,31); han skal altså, i lighed med de øvrige personer, som forskningen kalder de »små dommere«, have udøvet en eller anden form for myndighed over en længere periode. Desuden er han, forsikres det, nasiræer.

Men Samson adskiller sig fra de andre dommere, store som små, for filistrenes undertrykkelse af israelitterne har i virkeligheden intet med Samsons konflikt at gøre. Hans fortsatte opgør med filistrene er rent privat; han stiller sig ikke i spidsen for en israelitisk hær; han »frelser« ikke folket, men lider tværtimod nederlag. Samsonfortællingens kontekst er ikke krigen; Samson er ikke kriger, men slagsbroder, Bhima mere end Arjuna, Herakles mere end Achilleus, Thor mere end Odin.<sup>3</sup> Dommerbogen har søgt at normalisere Samsonskikkelsen, men forsøget er ubeslutsomt: han skal, ifølge Dom 13,5, »gøre de første skridt til at frelse Israel fra filistrene«; men de fører ikke til noget resultat.

Det tvetydige ved Samsons status som dommer går igen i hans status som nasiræer. Englen, der viser sig for Samsons hidtil barnløse moder, befaler hende at holde sig fra vin og øl og ikke at spise noget, der er urent. Hun skal i sin graviditet selv påtage sig den nasiræerstatus, som hendes søn

## Jernets alder

skal være underlagt hele sit liv; for det er som en »Guds nasiræer«, at Samson skal indlede Israels befrielse (Dom 13,5). Samsons heltestatus er, i modsætning til alle andre dommere, tilsyneladende nøje knyttet til hans status som nasiræer.

Men Samson afviger fra, hvad vi ved om nasiræere ifølge bestemmelserne i 4 Mos 6. Dette kapitel tilhører det præstelige tekstkorpus og er næppe dækkende for, hvad en nasiræer har eller kunne have været i det gamle, isræelitiske samfund. Men dels er dets oplysninger de eneste håndgribelige, vi har, dels er de fælles punkter mellem kapitlets bestemmelser og fastlæggelsen af Samsons status tilstrækkeligt tætte til, at sammenligningen ikke er irrelevant.

Ifølge 4 Mos 6 er en nasiræer en person, mand eller kvinde, der for en periode underkaster sig tre tabuer: han eller hun må ikke lade en ragekniv komme over sit hoved, ikke drikke vin eller øl og i det hele taget ikke røre produkter fra vinplanten, og ikke berøre lig. Det sidste tabu bringer nasiræeren på linie med ypperstepræsten, der heller ikke må røre ved døde kroppe.<sup>4</sup> I kraft af tabuerne er ypperstepræsten isoleret fra det almindelige samfund. Nasiræeren er ligeledes isoleret, i det mindste symbolsk, for almindelige mennesker lader ragekniven komme over deres hoved, de drikker vin og øl, og de accepterer at pådrage sig urenhed, når de medvirker ved begravelse af deres afdøde. Men hvis ypperstepræsten og nasiræeren begge er isolerede, er de det i symmetrisk omvendt retning. Ypperstepræsten er isoleret »indadtil«, for han må ikke forlade helligstedet (3 Mos 21,12; jf. 10,6 f.), der er placeret i samfundets midte. Nasiræeren har isoleret sig »udadtil«. Det kan ses ved at analysere de tre tabuer lidt nøjere.

Tabuerne, som nasiræeren ifølge 4 Mos 6 er underlagt, har forskningen traditionelt forklaret som et konglomerat.<sup>5</sup> Forbudet mod at rage håret belyses med paralleller fra dels puniske hårofringer, dels en mulig skik, hvor mænd før krigstogter pålagde sig ikke at rage deres hoved. Tabuiseringen af vinplanten skal være en reminiscens fra en tidligere, nomadisk livsform. Og forbudet imod at røre døde kroppe skyldes parallellen til sammenlignelige forbud for præster. De tre forbud formodes altså at have hver sin begrundelse, hentet fra tre selvstændige betydningssammenhænge: krigerens, nomadens og præstens.<sup>6</sup>

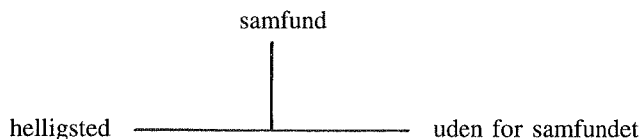
Et muligvis mere frugtbart alternativ er at forstå de tre forbud i deres interne sammenhæng. Ragekniven signalerer *metal*, og metallet hører kulturen til, som vi skal se nedenfor. Også vin og øl signalerer kultur. Af hele det Gamle Testamente fremgår, at vinen er en del af dagliglivet i Landet, og nægter man at røre vin, besidder man en helt usædvanlig status – som reka-bitterne, der er nævnt i Jer 35. Forbudet imod metal og forbudet imod vin kunne da være to koder, der formulerede samme meddelelse: distance til, isolation fra kulturen.<sup>7</sup> Forbudet imod at berøre døde kroppe derimod kunne synes at have en anden begrundelse, for døden tilhører ikke kulturen, i hvert fald ikke efter vore begreber. Men i det Gamle Testamente tilhører døden faktisk »kulturen«, forstået som indbegrebet af de vilkår, mennesker må leve under. Det Gamle Testamente skelner ikke mellem kultur og natur, men mellem den ordnede verden og den uordnede. Den ordnede verden er differentieret, regelmæssig, fuld af dyr, planter, himmellegemer, årstider, mennesker, folkeslag; den uordnede verden er tomheden eller dennes quasi-identiske modsætning, vandene, der fylder alt og derfor ikke giver livet rum. I den ordnede verden hører døden som et vilkår for mennesker såvel som dyr.

		kategorier:	
guddom-melig orden	verdens-orden		gammel-testament-lige
	natur (død, dyr, planter, årstider...)	kultur (vin, metal, agerbrug, ægteskab...)	moderne

Det er karakteristisk, at den fortælling i det Gamle Testamente, der frem for nogen fortæller om kulturens oprindelse, Paradisfortællingen i 1 Mos 2-3, inkluderer dødens oprindelse. Lever man i kulturen, er man viet til død, og man undgår ikke at komme i berøring med andres død. Døden kontaminerer

## Jernets alder

med urenhed; men urenhed af den slags kan man rense sig fra (4 Mos 19). Nasiræeren holder sig altså på afstand af »kulturen« i denne brede forstand, som man kan kalde det ontologiske vilkår.



Vender vi tilbage til Samson, er det nu let at se, at han er lige så lidt en typisk nasiræer som en typisk dommer. Han aflægger intet løfte; det er Samsons moder, der påtager sig hans fremtidige status på en engels befaling, og denne status er ikke tidsbegrænset, men livslang. Samson rører ved lig uden konsekvenser (æselkæbens formål var næppe at forhindre ham i at røre ved de 1000!), og han spiser honning fra den døde løves krop, uden at spørgsmålet om renhed og behovet for renselse melder sig.<sup>8</sup>

Den etniske konflikt, der er dommer-heltens *raison-d'être*, er helt fraværende fra nasiræeren. Men Samson er delvis dommer, delvis nasiræer, og derfor i grunden ingen af delene. Han kæmper med filistrene, og i den forstand er han ingen nasiræer; men han kæmper for sig selv, ikke for Israel, og i den forstand er konflikten ikke etnisk og Samson ingen dommer.

En sand dommer kan ikke være nasiræer, for dommerens formål er at retablere Israel i den kultur, som nasiræeren distancerer sig fra. Omvendt kan en sand nasiræer ikke være dommer, for dommere er krigere, og en nasiræer må ikke berøre døde. Og dog hævdes Samson at være begge dele. Denne paradoksale kombination kan dårligt løsnes fra det andet punkt, på hvilket Samson adskiller sig fra de andre dommere: han lider nederlag. Det faktum skjules kun dårligt af det store antal filistre, han tager med sig i døden.

## 2. Samson og filistrene, metallets herrer

*Materialet* i Samsonfortællingerne er folkloristisk. Som D. E. Bynum har vist,<sup>9</sup> og som Pernille Carstens artikel i dette nummer af *Religionsvidenska-*

*beligt Tidsskrift* underbygger, er Samson et eksempel på »den vilde mand« – det, der i græsk sammenhæng er en φήρ όρεσκφος, en »vild bjergbeoer« ≈ kentaur. Typen er velkendt i eurasisk og nordamerikansk mytologi og folkløre. Motivmæssigt tilhører Samsonfortællingerne et korpus, der strækker sig ud hinsides de mediterrane og nærorientalske oldtidskulturer, og som forgrener sig ud over kloden, i tid og rum.

Bynum understreger betydningen af, at Samson er inkompatibel med *metal*, dvs. med skærende og ragende genstande. Han kæmper med »primitive våben«; han besejrer en løve med de bare næver (Dom 14,6) og dræber 1000 filistre med en æselkæbe (Dom 15,16). Han mister sin kraft, hvis hans hår rages med en ragekniv (Dom 16,17). Samson er desuden inkompatibel med *ægteskab*. Hans planlagte ægteskab med en filisterkvinde bliver ikke gennemført (Dom 14); i stedet kommer han i strid med filistrene, dvs. med sine fremtidige svigerfamilie – de potentielle »kvindegivere«. Han dræber 30 mænd fra Askalon for at kunne opfylde sit løfte om at give klæder (Dom 14, 20), og han hævner sig ved at brænde kornmarkerne af (Dom 15,4 ff.). Han går til en skøge i Gaza (Dom 16,1 ff.), og han forelsker sig i Dalila, som forråder ham ved at rage ham med den kniv, der ikke må komme over hans hoved (Dom 16,4 ff.).

Samson er i det hele taget inkompatibel med *kulturlivet*, dvs. den reelle orden i det hele taget. Han brænder kornmarkerne, vingårdene og olivenlundene af (Dom 15,5), dvs. han destruerer agerbrugshusholdningens basisføde. Samson er en fjende af agerbruget; han spiser vilde biers honning, som han finder, og som han spiser, mens han går (Dom 14,9) dvs. en naturligt forekommende føde, der kan spises direkte, uden brug af ild eller anden form for tilberedning. Han spiser her alene, ikke sammen med andre, og han spiser gående, ikke siddende. Han drikker vand fra en klippe, som Gud kløver (Dom 15,18 f.), dvs. naturligt forekommende kildevand, ikke vand fra en menneskeskabt beholder som en brønd eller en cisterne; og som sagt drikker han ikke vin eller øl, der i kraft af gæringen er tilberedt. Samson placerer sig, for at bruge Lévi-Strauss' kategorier, i det rå, ikke i det kogte. Tilmed bor han i en klippekluft, ikke i et hus, for klippekløfter forholder sig til huse, som det rå forholder sig til det kogte.

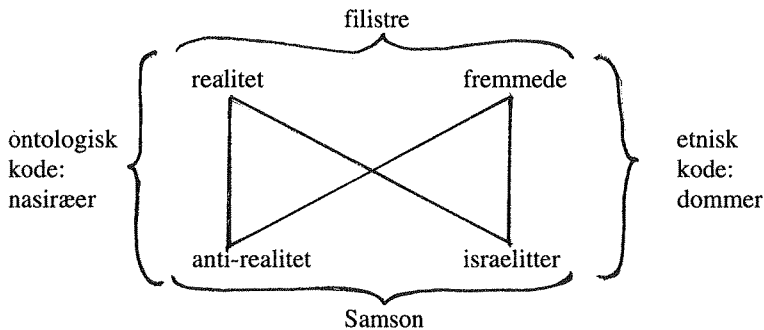
Men Samson besejres af den reelle orden. Han lækkes med en kobberlænke (Dom 16,21: *n<sup>o</sup>huštajim*), dvs. han besejres endnu engang af metallet

## Jernets alder

efter at være blevet raget. Han sættes til at dreje håndmøllen for at male mel, dvs. han knægtes af den agerbrugskultur, som han i sin levevis negerer, og som han i sin strid med filistrene gør alt for at destruere. Endelig dør han meget passende, idet et hus, *bājit*, styrter sammen over ham (Dom 16,26 ff.).

Bag paradokset ved en dommer, der ikke frelser nogen, som end ikke gør et forsøg på det, ligger et andet og dybere paradoks: hvorfor er Samson, der tydeligvis er realitetens fjende, og som besejres af de kræfter, med hvilke han er inkompatibel (kvinder, metal, agerbrug, huse), samtidig en »helt«, israelitternes repræsentant? Hverken i Samsonfortællingen eller i øvrigt er israelitterne fremstillet som den reelle ordens fjender, tværtimod. Nøjagtigt som filistrene har de intet andet ønske end at underkaste sig kulturens byrde med alt, hvad det indbefatter af ægteskab, slægtskabsudveksling, agerbrug, huse og anvendelse af metal. Det er ikke i deres civile levevis, at filistrene er israelitternes fjender. Filistrene er israelitternes fjender, fordi de, tilsyneladende i det mindste, forhindrer israelitterne i at leve lige så godt, som de selv gør. Ikke underligt, at israelitterne ikke har nogen betænkelighed ved at udlevere ham til deres fjender (Dom 15,12).

Når filistrene er metallens herrer, er det ikke mindst, fordi der ikke er anden mulighed i Samsonfortællingen. Samson har besat dommerens plads i den etniske kodes modsætning mellem israelitter og fremmede, og han har besat nasirærens plads i den ontologiske modsætning mellem en tilværelse i kulturen og en tilværelse udenfor. Filistrene må derfor besætte de tiloversblevne pladser: de fremmedes i den etniske kode, realitetens i den ontologiske. Og til realiteten hører, som sagt, ikke mindst metallet.



Dette er dog ikke den hele forklaring, for Samsonfortællingen er ikke ene om at forbinde filistre og metal. Faktisk er det gennemgående i legenderne om tiden før kongedømmet, at filistrene eller andre fremmede folk har kontrol med jern. I modsætning til israelitterne har kana'anæerne (Jos 17,16.18; Dom 4,3.13) eller filistrene (Dom 1,19) jernvogne. Og filistrene har monopol på smedehåndværket, for i perioden op til Sauls krige imod dem havde Israel ingen smede (1 Sam 13,19); i den israelitiske hær har kun Saul og Jonatan sværd og spyd. Endelig indtager David i kampen imod Goliat en position, der er delvis analog til Samson: den filistæiske metalmand står over for en israelit, der er bevæbnet med sten og slynge.<sup>10</sup> Der er altså en vis tilbøjelighed i disse fortællinger, der udspiller sig før indførelsen af det davidiske monarki, til at gøre filistrene til kulturens repræsentanter. Metal er kultur; det er symbol på den reelle orden.

### 3. Amirani

Amirani er en kaukasisk helt, der er lænket på toppen af Elbrus eller en andet af Kaukasus' høje tinder; han bevirker jordskælv, når han vrider sig i sine lænker. I forrige århundrede begyndte man at formode forbindelse til Prometheusskikkelsen, der ifølge traditionen ligeledes var lænket til et bjerg i Kaukasus. Sagn og legender om Amirani forekommer mest udfoldede i Georgien; men også fra andre kaukasiske folk kendes forestillingerne. Amirani-figuren er undersøgt af Axel Olrik i hans bog om Ragnarokforestillingerne.<sup>11</sup> Georges Charachidzéz's strukturelle undersøgelse, der også tager hensyn til nyere indsamlede tekster, er baggrunden for det følgende.<sup>12</sup>

Amirani er søn af en jæger og jagtgudinden Dali. I de mest »episke« varianter af fortællingen om ham – de georgiske – gennemfører han en lang række heltegerninger. Han lever et frit kriger- og jægerliv, fyldt med modstandere og nok at spise; han benytter sig ikke af ild til at tilberede sin føde, og han holder sig væk fra huse og ildsteder; han gifter sig ikke. For det følgende er hans endeligt det vigtigste. Amirani udfordrer Gud til en kamp på styrke; som straf for hans hybris lænker Gud (eller en gruppe smede) ham til en pæl. Han anbringes i et bjerg sammen med sin hjælper, en hund med ørnevinger; hunden gnaver på hans lænke, så den er lige ved at bryde. Hans sværd, hvormed han kunne hugge lænken over, ligger lige uden for hans rækkevidde.

## Jernets alder

En gang om året (eller hvert andet år, eller hvert syvende) åbner bjerget sig. En jæger eller bonde kommer forbi. Amirani beder ham række sig sværdet; men det er for tungt. Amirani overtaler bonden om at gå hjem og hente den lange lænke, der hænger fra loftet over ildstedet i ethvert georgisk hjem og bringe ham den, så han med den kan trække sværdet til sig. Men han må ikke sige til nogen, hvad han har for. Manden indvilliger; men hans kone opdager ham og trætter ham med sine spørgsmål, så han til sidst røber sig. Da lukker bjerget sig, og Amirani er atter fængslet.

Kæden over ildstedet, fire meter lang og af jern, er et levende væsen, maskulin og mediator mellem himmel og jord. Ad den, som ad en anden Jakobsstige, passerer de himmelske ånder mellem himmel og jord. At fjerne kæden over ildstedet er en kapitalforbrydelse i Georgien; den er ensbetydende med nedbrydelse af hjemmet og straffes med døden.

Skærtorsdag morgen tidlig slår Georgiens smede på deres kolde ambolte; da styrkes lænken, der var lige ved at bryde, og Amirani kommer ikke fri. Amirani har svoret, at hvis han kommer fri, vil han som hævn udrydde alle kvinder og smede.

Amirani associeres følgelig med en tilstand før agerbruget og den nuværende kultur. I de abkhaziske varianter er Amirani menneskehedens ven og samfundets beskytter; han udrydder markens ukrudt og troldomsdyrkende klaner; i hans tid gav dyrene overflod af mælk. I en ossetisk variant belæres en urtidskæmpe om, hvordan man fremstiller brød (køre møg ud, sprede det, pløje, så, tærsk, bage); kæmperen svarer: »I vore dage tog vi blot en håndfuld jord, trykkede saften af den og levede deraf hele ugen«. <sup>13</sup>

Legenden om Amiranis lænkning har et sidestykke i europæisk folkløse, der kender forestillingen om, at *Djævelen* lænkes. Det sker, ved at smeden slår på sin ambolt, subsidiært at Gud fornyr Djævelens lænke påskedag. Ifølge en fransk tradition sikres Djævelens lænkning årligt hver palmesøndag; i det øjeblik præsten slår på kirkedøren, fæstner den svækkede lænke sig igen, og Djævelens fangenskab er sikret for endnu et år. <sup>14</sup>

Påskeugen, hvori fortsættelsen af Amiranis fangenskab sikres, er i Kaukasus en tid med faste; ilden på ildstedet er enten tildækket eller flyttet uden for huset; måltider indtages i tavshed. Dæmonerne, der har invaderet kulturlandet og er ved at trænge ind i husene, jages bort med larm og gnister. Ildstederne genantændes ved periodens slutning. Også i centraleuropæisk



folklore har påskeugen, afslutningen på fasten, været en ildløs tid. Kirken er mørklagt, og klokkerne tier.<sup>15</sup> Ved periodens slutning genantændes ildstederne, kirken lyses atter op, klokkerne lyder og man vender tilbage til kødspisning. Dette ildfornyelsesritual har, fraset allehånde lokale varianter og forskelle, en tilsyneladende universel udbredelse.

Som inkarnationen af en tilstand, der udelukker kulturen: ildsteder, huse, smedekunst, agerbrug, er Amirani både en tillokkelse og en trussel. Han repræsenterer et liv uden for husene og markerne, ikke i dalene, men oppe i bjergene, uden familieforpligtelser, uden arbejde, uden håndværk – og uden kvinder. Hvis han kommer fri, vil han omdanne verden, så den svarer til hans livsform. Derfor har han kvinderne og smedene som sine fjender. Smedene, der bearbejder jern, repræsenterer ikke kun håndværk og metal, men også ild: ingen smedekunst uden ild.

#### **4. Amirani og Samson: anti-regressive og progressive myter**

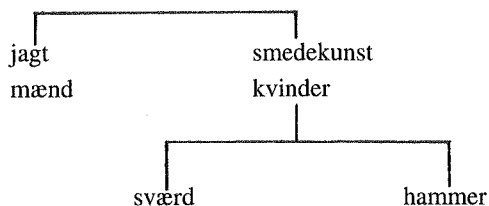
Trods alle forskelle har fortællingerne om Amirani og om Samson fælles »armatur« og budskab. De er begge »vilde mænd«, der lever i vildniset, uden ægtefælle, uden socialitet, uden redskaber, uden ild. De har begge metallet, hhv. metallets herrer (smede), og kvinderne som deres fjender. En kvinde fører Samson i fangenskab ved at tale, indtil han må give efter og svare. En kvinde forpurrer Amiranis befrielse ved at tale, indtil hendes mand må give efter og svare. Amirani lænkes med en metallænke til en pæl; Samson lænkes med en kobberlænke. Amirani spærres inde i et bjerg; Samson dør, da et hus styrter sammen over ham. De to traditioner har samme mål: kulturens (smedenes, kvindernes) sejr over en kraft, der vil føre verden tilbage til en tilstand før kulturen.

Med andre ord: Amirani og Samson er præ-neolitiske helte. Samson selv er oplagt en palæolitisk type, endog en tidlig-palæolitisk, kunne man sige: han kæmper med en æselkæbe, som han »finder«, dvs. nok et redskab, men et naturligt foreliggende, ikke et, han selv har fremstillet med dette formål for øje. Filisterne og dalbeboerne derimod er jernaldermennesker.

Mens Samson konsekvent er på afstand af metal, er metallets kode mindre udpræget, hhv. mindre konsekvent gennemført, i den episode i Amirani-fortællingerne, hvor hans befrielse forhindres af den nysgerrige kvinde, for her besidder han trods alt et sværd. Men det er strukturen, der er afgørende:

## Jernets alder

sværd forholder sig til smedehammer, som jagt forholder sig til smedekunst. Hvis man alene hæfter sig ved, at mænd forholder sig til kvinder som anti-kultur til kultur, er det en modsigelse, at Amirani har smedene til fjender, for smede er mænd. Sammenhængen er, at mænd forholder sig til kvinder, som jægere til smede. Altså hører smede og kvinder sammen som kulturens vogtere:<sup>16</sup>



Begge traditioner er »anti-regressive« myter: de handler om, at kulturen, der er givet, beskytter sig imod en regression. Dermed er de begge inversioner af »progressive« myter, der fortæller, hvordan denne kultur kom ind i verden ved at forlade en oprindeligere tilstand – der kan være identisk eller beslægtet med den livsform, som Amirani og Samson står for.<sup>17</sup>

I det Gamle Testamente er denne myte *Paradisfortællingen*, 1 Mos 2-3. Den er frem for alt myten om brødets, ægteskabets, børnefødslerne, kort sagt den menneskelige kulturs, oprindelse - en oprindelse, der som sagt betales med dødens nødvendighed. Her levede *en mand* oprindeligt sammen med Gud i en frugthave (og frugter kan spises uden ild), der rummede det »Livets træ«, som menneskene formenes adgangen til efter uddrivelsen, så de ikke længere kan besidde evigt liv. Det er ved kvindens mellemkomst, at der sættes en intrige i gang, der ender med kulturens, inklusive dødens, oprindelse. I denne myte er manden tættere på Gud og på en oprindelig, let og ubekymret tilværelse, kvinden tættere på den reelle kultur. Men det samme armatur ligger også under Amirani- og Samson-traditionerne.

I Mos 2-3 samles temaet »kulturens oprindelse« i brødet; ildens oprindelse er ikke tematisk til stede i 1 Mos 2-3, men indirekte er den, for brød fremstilles ikke uden ild. Hvis brødet dermed er indbegrebet af eller arkesymbolet på kulturens oprindelse, er metallet i Samson- og Amirani-fortællingernes univers arkesymbolet på kulturens beskyttelse imod en tilbagevenden til en før-kulturelig tilstand:

*Progressiv myte*

*Anti-regressiv myte*

Kulturens oprindelse

Kulturens beskyttelse

Paradisfortællingen

Samsonfortællingen

Brød

Metal

Brødet er arkesymbol for kulturens oprindelse, metallet for kulturens bevarelse; brødet er primært, metallet sekundært. Man kan have brød uden at have metal, men ikke omvendt; alle spiser brød, ikke alle fremstiller metalgenstande. Som det så rigtigt hedder om smeden (Jes 44,12): »Bliver han sulten, taber han kræfterne...«

### 5. Prometheus

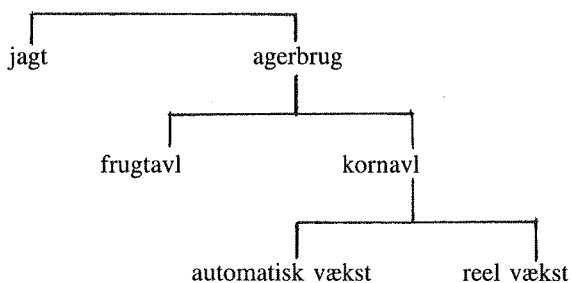
Hesiods myte om kulturens oprindelse<sup>18</sup> er på de essentielle punkter en strukturel transformation af Paradisfortællingen. Den fortæller om overgangen fra en »guldalder«, hvor kornet af sig selv (αὐτομάτη) vokser op af jorden, og hvor mændene lever alene, uden kvinder, men til gengæld spiser ved gudernes bord. Da guder og mænd skilles, gemmer Zeus kornet i jorden, så det skal arbejdes frem, og han beholder ilden for sig selv. Prometheus stjæler ilden og giver den til menneskene. Zeus giver da mændene kvinderne, repræsenteret ved Pandora, ud af hvis æske alverdens ulykke flyver; kvinden er straffen over mændene, der er henvist til at slide på marken, mens kvinden sidder hjemme i huset. Prometheus straffes ved at blive lænket til en pæl (af Hephaistos, smedenes gud, ifølge Aischylos), lukkes inde i et bjerg, anbringes på en tinde i Kaukasus, og pines ved, at en ørn, der kaldes »Zeus' bevingede hund«, hakker i hans lever.

I agerbrugstermer er Hesiods myte en græsk variant af den »progressive« myte, som inverteres i Amirani- og Samson-fortællingerne. Her lever mændene oprindeligt uden arbejde og uden kvinder, dvs. uden ægteskab, socialitet og kultur. Overgangen til kulturen er identisk med tilkomsten af ild og kvinder. Hesiod kalder den nuværende tid for »jernalderen«. Amirani- og Samson-fortællingerne giver ham ret: Amiranis og Samsons nederlag skyldes, at metallets verden er stærkere end den livsform, de selv repræsenterer.

## Jernets alder

Den ontologiske tilstand, hvis oprindelse fortælles i 1 Mos 2-3 og hos Hesiod, og som beskyttes i Samson- og Amirani-fortællingerne, indbefatter ikke kun agerbruget og brødet, huset, byen, metallet og det socialt regulerede ægteskab etc., men også børnefødslerne og døden – altså realiteter, der som sagt for os at se henhører under »naturen«. Det modsatte af »kulturen« er altså ikke »naturen«, men en »anden, oprindeligere og anderledes, ontologisk tilstand«, som man med Hesiod kunne kalde »guldalderen« »have-tilstanden« efter 1 Mos 2-3 – eller det vilde liv efter Amirani- og Samson-fortællingerne.

Det afgørende ved denne anden tilstand, »guldalderen« med Hesiod, er ikke, at de forskellige teksters forestillinger er indbyrdes konsistente. Det er de netop ikke; i Amirani- og Samson-fortællingerne tænkes på en jæger-tilstand, i 1 Mos 2-3 og hos Hesiod om en art vidunderligt agerbrug. Det konstante er strukturen i korrelationerne: jagt forholder sig til agerbrug (således i Amirani-/Samson-teksterne), som et vidunderligt agerbrug forholder sig til det reelle agerbrug (således i 1 Mos 2-3 og hos Hesiod) – ligesom i den sidstnævnte gruppe frugtavl forholder sig til kornavl (1 Mos 2-3), som vidunderlig kornavl forholder sig til reel kornavl (Hesiod).



I alle fortællinger: Samson, Amirani, Paradisfortællingen og Hesiods myte, er der en markant ambivalens: det er uklart, om den ene eller den anden af de to tilstande er den bedre: at leve i guldalderen/Edens Have – uden kvinde, uden arbejde, evt. uden død og uden kultur? Eller leve i nutiden, med dens arbejde, med dens sociale forpligtelser? I intet tilfælde tager teksterne fuldt og helt parti for den ene af de to muligheder – heller ikke hos Hesiod,

der dels medgiver, at der findes arbejdsomme kvinder, selv om de naturligvis er sjældne,<sup>19</sup> dels ikke fortæller sin myte for at drømme sig tilbage til guldalderen, men for at opfordre (sin dovne og procesglade broder Perses) til at agere ifølge den reelle verdens betingelser (passe sit arbejde med jorden, ikke spille tiden med kiv og retssager) for ikke at havne i det, der er endnu værre.

Prometheus, πυρφόρος, ildbringeren, var desuden skytspatron for det årlige fakkelløb, et λαμπραδηδρομια, hvor en ny og ren ild erstattede den udtjente ild. Som ildfornyelsesrite er denne fest, προμηθεια, i slægt med fx den årlige fornyelse af ilden på Lemnos.<sup>20</sup> Amirani derimod er en fjende af ilden: han lever uden ild, tilbereder ikke sin mad, og er en fjende af smedene, der er ildens beherskere. Prometheus er skytgud for den årlige fornyelse af ilden – den samme rituelle begivenhed, som i Kaukasus forudsatte, at Amirani fortsat sad lænket. Amirani og Prometheus er da transformatio-ner.<sup>21</sup> De lider samme skæbne, men for symmetrisk omvendte grunde, for Prometheus lider som straf for at have været mediator for kulturens oprindelse, Amirani for at have villet ophævelsen af kulturen.<sup>22</sup>

En uddybet analyse, som det ikke er muligt her at begive sig ind i, ville føre til spørgsmålet om ildens betydning – for overalt i dette mytiske system er kulturens oprindelse eks- eller implicit identisk med ildens oprindelse. Mens Prometheus er ildens succesfulde bringer, forsøger Amirani forgæves at negere ilden. Amirani repræsenterer det himmelske vand (regn, sne): han er født af gudinden Dali, der sender regn og sne, bl.a. som beskyttelse af jagtbyttet imod overivrige jægere; Amirani straffes ifølge visse traditioner netop for en sådan overdreven jagt; og han kan sammenlignes med eller identificeres med regnskyer.<sup>23</sup> I en fortælling, der er delvis parallel til Amiranis, straffes en jæger for sin hybris ved at komme til at hænge hjælpeløst fra en bjergkant, mellem himmel og jord, med hovedet nedad.<sup>24</sup>

Hvis Amirani gennemgående er associeret ilden negativt, idet han repræsenterer eller inkarnerer det himmelske vand, er det betegnende, at når han i en afvigende tradition bliver gjort til den, der bringer ilden og vandet til kulturen, antager ilden og vandet ktonisk skikkelse, dvs. symmetriske omvendinger af Prometheus' himmelske ild. I denne særlige udgave røver Amirani ilden fra dens dæmoniske vogtere i underverdenen; sidenhen dræber han, fortsat i underverdenen, den drage, der skinsygt vogter over vandet, og

## Jernets alder

overgiver vandet til en befolkning, der hidtil havde været henvist til at fremstille deres brød af en dej, æltet af mel og urin.<sup>25</sup>

### 6. Guldets verden

Samson og Amiran er fjender af metallets verden – men dette metal er mere præcist *jernet*, evt. bronzen. Hesiod udnytter metallets kode til i sin anden version af kulturens oprindelse – myten om verdensaldrene – at skelne mellem guldets og jernets alder: den oprindelige arbejdsfri tilstand med dets vidunderlige agerbrug og den nuværende med dens hårde arbejde og afsavn. Urtid forholder sig til nutid, som guld forholder sig til jern. Heri er indskudt sølvets, bronzens og heroernes aldre, og en anden og værre jernalder truer, hvis ikke Hesiods belæring tages ad notam. Som Vernant har vist,<sup>26</sup> er der tale om en dobbelt triade: tre metaller: guld, bronze, jern, fordoblet i hver deres modbillede. Grundstammen er da rækken: guld – bronze – jern. Bronzen indtager en mellemposition: ikke ren urtid, som guldalderen, ikke ren nutidig realitet, som jernalderen.

Denne række er en diakron udfoldelse af tre mulige ontologiske tilstande. Amiranis og Samsons projekt er at tvinge verden ud af dens jernalder og tilbage til en urtid – udtrykt i Hesiods kode: tilbage til guldalderen. Som mulige tilstande er de tre ordener imidlertid akroner: jægerne i bjergene lever i den ene tilstand, og agerbrugererne, smedene og kvinderne lever i den anden tilstand.

I det Gamle Testamente findes ikke noget, der direkte svarer til Hesiods myte om de mytiske verdensaldre.<sup>27</sup> Men det betyder ikke, at det Gamle Testamente ikke tænker ved hjælp af metallerne. Der findes faktisk en gennemført udnyttelse af denne struktur, ikke diakront, i tiden,<sup>28</sup> men synkront, i rummet – nemlig i tabernaklet (åbenbaringsteltet) ifølge de præstelige skrifter i Mosebøgerne. Alle genstande i selve *hammiškan*, »boligen«, er af guld eller beklædt med guld: arken, med dens keruber og *hakkaporæt*, »sonedækkenet«, lysestagen, skuebrødsbordet, røgelsesalteret og de forskellige skåle, tænger og alle de andre mindre *sancta* (2 Mos 25 f.). Brændofferalteret og dets redskaber foran indgangen til telt-barakken er derimod af bronze (2 Mos 27). Sølv optræder også, men i en underordnet rolle, nemlig som materialet til fodstykker, kroge og tværstænger. Derimod forekommer jern overhovedet ikke.<sup>29</sup> Med andre ord: jernet hører ikke til i helligdom-



## Jernets alder

guld	bronze	jern
ypperstepræst	præster	lægfolk
efod etc.	linned	(uld) <sup>30</sup>

Ambivalensen består i, at den guddommelige herligheds nærvær er både konstruktiv og destruktiv. I princippet er herligheden konstruktiv; det er dens nærvær, der sikrer det omgivende samfunds velsignelse, dvs. dets overlevelse. Men dette nærvær er samtidig potentielt ødelæggende for den, der uforberedt kommer den for nær. Derfor må herligheden omgås med den største varsomhed og kun af et indviet, professionelt personale. Det store flertal af israelitter, der lever i »lejn«, uden for helligdommen, opholder sig på en nødvendig afstand af denne velsignelsens kilde. Livet uden for helligstedet opretholdes af herligheden i samfundets midte; men midten selv er urørlig, tabu, og det medfører katastrofer at overskride grænsen mellem det profane liv og det hellige centrum.

## 7. Kvinden

I alle de her inddragne fortællinger spiller kvinden eller kvinderne til gengæld en rolle, der er blottet for tvetydighed: de er alle fast forankret i realitetens verden. En kvinde forråder Samson, og en kvinde tvinger sin mand til at forråde Amirani – og begge redder derved den reelle verden. Ved en kvindes mellemkomst transformeres den første mand fra gudehavens »guldalder« til agerbrugets realitet, ifølge 1 Mos 2-3; og ved at give mændene kvinden bevirker Zeus realitetens oprindelse.

Hvorfor inkarnerer kvinden ifølge denne forestillingsverden realiteten? Dels er hun mere end manden bundet til huset; og huset forholder sig til verden uden om som den menneskelige realitet til en anti-realitet – jf. at den sociale basisenhed i det Gamle Testamente er et »hus«, *bājit*, dvs. det tætteste net af sociale relationer, i hvilket et individ er placeret. Dels inkarnerer hun mere end manden den nuværende ontologiske orden – for det er kvinderne, der føder børn. Kvinder er periodiske væsener. Menstruationen er cyklisk, og ved at føde børn er kvinderne de synlige agenter for det cykliske, både generationernes periodiske udskiftning af menneskene, og det deraf følgende individuelle livs nødvendige cyklus fra fødsel til død.<sup>31</sup> Urtiden, guldalderen, den oprindelige orden derimod var durativ, anti-cyklisk, evig; i



Edens Have kunne man leve evigt. JHWH selv er durativ, anti-cyklisk. I modsætning til skaberværket er han evig; han føder ikke børn, han ældes ikke, han dør ikke. JHWH hører hjemme i anti-realiteten, i »guldalderen«, som tabernaklets struktur gør manifest.

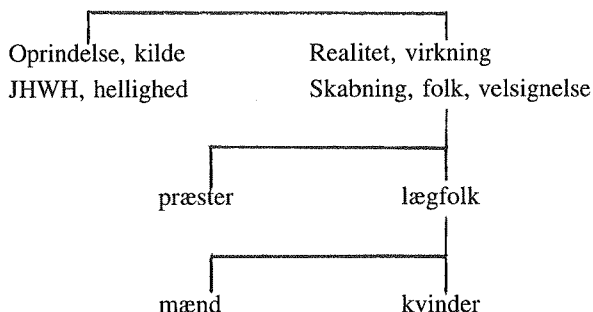
Imellem disse to realiteter – den cykliske realitet og den durative urtid – står mændene. Den reelle erfaring siger givetvis, at mænd ikke mindre end kvinder er underkastet den cykliske realitet. Men ideologisk er de ikke mærket af det cykliske på samme måde som kvinderne: de menstruerer ikke, og de føder ikke børn. Mænd kan være både i den reelle verden og i urtiden – som manden i haven og mændene i guldalderen, som Amirani i bjergene og Samson i klipperne.

urtid					nutid
JHWH	---	mænd	---		kvinder

Det er derfor god logik i, at kvinder ikke kan være præster ifølge den præstelige tænkning i det Gamle Testamente. Den samme logik gør, at en kvinde besejrer Samson, for kvinden inkarnerer den reelle verden, der ligger uden om tabernaklet, Guds bolig. Denne verden, »lejren«, opretholdes i kraft af Guds tilstedeværelse i dens midte, og dog er de to realiteter, den menneskelige og den guddommelige, inkompatible.

Forskellen er ikke, at mænd uden videre er nærmere de hellige ting, end kvinder er. Almindelige, ikke præstelige israelitter kommer normalt ikke det hellige nærmere, end kvinderne gør. Og omvendt kan kvinder af præstelig slægt, forudsat at de ikke lever i ægteskab med en ikke-præstelig mand og ikke har børn, spise af »helliggaverne« (3 Mos 22,12 f.), hvad almindelige, ikke-præstelige mænd ikke kan. Jeg antager, at forskellen er, at mænd, forudsat at de er af præstelig slægt, og i øvrigt uden legemlige skavanker, kan initieres som præster, at de med andre ord i mindre grad end kvinderne er omvandrende, levende vidnesbyrd for den menneskelige realitet, som den udfolder sig uden for helligstedet. I den sociale kode forholder præster sig til lægfolk, som velsignelsens kilde forholder sig til velsignelsens virkninger, som JHWH til sin skabning; i den kønslige kode forholder mænd sig til kvinder på samme måde:

## Jernets alder



Deraf ambivalensen: denne verden eksisterer *i kraft af* en anden realitet. I det diakrone perspektiv, der er mytens, eksisterer denne verden i kraft af at have denne anden realitet som sin oprindelse (1 Mos 2-3; Hesiod). I det synkrone perspektiv, kultens, eksisterer den ved at have denne anden realitet som sin stadige kilde (den præstelige kult). Muligvis kan denne ambivalens tillige forstås som et rent logisk fænomen. Oprindelsen til noget kan ikke være dette noget selv; betingelsen for et fænomens fortsatte opretholdelse kan ikke være identisk med fænomenet. Derfor er urtiden forskellig fra nutiden, den guddommelige velsignelses kilde forskellig fra dens virkninger.

I hvilken af de to tilstande skal man da være: i den nuværende – med den omkostning, at den anden er uopnåelig? Eller i den anden med den omkostning, at man mister det, man har? Fascinationen af Amiranis og Samsons frie liv – med jagt, mandeselskab, uden hårdt fysisk arbejde, uden kvinder og uden svigerfamilie (evt. med lejlighedsvis besøg hos prostituerede...) – må nødvendigvis afbrydes med den uundgåelige morale: at dette er en mandedrøm, hvis realisering ville være katastrofal.

### 8. Anti-Kristens mirakler

Amiranis fangenskab ifølge Kaukasus og Djævelens fangenskab ifølge Centraleuropa er ét og det samme. Smedene banker Amiranis lænke fast sammen igen, så han ikke kommer fri og forandrer verden. Smedene eller præsten banker Djævelens lænke fast sammen, så han ikke kommer fri. Men det betyder, at Amirani – og dermed også Samson – indtager den plads i en forestillingsverden, som andetsteds er reserveret Fanden.

Amirani og Samson tilbyder en anden orden: en tidligere, »primitivere«, a-social livsform, en tilbagevenden til oprindelsen, en mande-guldalder. Som den ossetiske urtidskæmpen forklarer: der var en gang, hvor man kunne leve en uge af en håndfuld jord; det var dengang, hvor kærerne ifølge den abkhasiske version af Amirani-legenden gav rigeligt mælk, for mælk er, ligesom honning, træfrugter og automatisk agerbrug, en måde at få mad på uden at arbejde.<sup>32</sup> For en kultur, der ønsker at bestå, er det djævelske fristelsen til at ophæve den. Ambivalensen, der gennemsyrrer dette tekstkorpus, er *fristelsen*. Som repræsentanter for den ontologiske nødvendighed er smede og kvinder Fandens (og Amiranis og Samsons) fremmeste modstandere.

Men i kristendommen er Djævelens rolle både den samme og samtidig inverteret. Anti-Kristens mirakler består, som ikke mindst Selma Lagerlöff berettede,<sup>33</sup> i at lokke med *denne verdens* rigdomme – som Djævelens fristelse af Kristus: at gøre stene til brød, som i den ossetiske kæmpes tid, hvor jorden var mad. Tager man imod disse tilsyneladende mirakler, glemmes det sande mål. I det Gamle Testamente, som i Kaukasus, var det ikke målet at forlade denne verden til fordel for en anden og bedre; målet var at forblive i denne verden. Derfor kunne Herligheden være til stede på jorden, i samfundets midte, samtidig med, at Samson måtte lide nederlag. Med kristendommen blev det netop *ikke* målet at forblive i verden. Mennesket var i grunden skabt til noget andet og mere, til Paradiset, Gudsriget, til en tilstand, der »ikke er af denne verden«. Her gav det ingen mening at hævde, at Herligheden kunne have sin bolig på jorden; i stedet havde Gud sendt sin søn for at indlede den forløsning *fra* verden, som skabningen ifølge Paulus sukkede efter. I stedet var den hellige ånd blandt menneskene for at fastholde dem på deres sande bestemmelse og hjælpe dem til at modstå fristelserne. I kristendommen kunne fristeren altså ikke længere være den, der lokkede menneskene ud af verden; han måtte blive til den, der lokkede dem til at forblive i verden. Dette var Anti-Kristens mirakler; derfor lokkede Fanden med rigdom, magt, viden og kvinder – kort sagt denne verdens rigdomme og mirakler.<sup>34</sup>

Herudfra kan man næsten give en strukturel definition på Fanden. Fanden er den, der lokker menneskene til at ønske at forlade denne verden, hvis de bør ønske at forblive i den – således i det Gamle Testamente, hos Hesiod og i den kaukasiske Amirani-mytologi. Fanden er den, der lokker menneskene

## Jernets alder

til at forblive i denne verden, hvis de bør ønske at forlade den – således i den traditionelle kristendom.

I Højskolesangbogen har vi endnu et relikv af en Amirani-Samson-mythologi tilbage – transponeret igennem kristendommens bestemmelse af, hvad der skal bevares og hvad der skal modstås. Fra at være et farligt tilbud om at komme ud af realiteten er Amiranis og Samsons fristelse blevet til et ikke mindre skæbnesvangert tilbud om en fastholdelse af den. Tilbudet gælder imidlertid fortsat mændene:

*Men i den raske glæde, ved jægerhornets klang,  
de glemte tit at bede og høre messesang.*

## Noter

1. I 1 Sam 12,11 regnes med en liste af fire reddende skikkelser: Jerubba'al, dvs. Gideon, Bedan (i øvrigt ukendt), Jefta og Samuel. Heri optræder Samson ikke; til gengæld er Samuel klassificeret på linie med tidligere redningsmænd, hvoraf de to, Jerubba'al og Jefta, indtager fremtrædende positioner i Dommerbogen.
2. Shamgar er ganske vist af samme type som Samson.
3. Denne sammenligning er typologisk; men der består en mulighed for, at der tillige er en traditionshistorisk kontinuitet. Overlapninger mellem gammeltestamentlige og græske og/eller anatolske motiver og temaer (og derigennem evt. også indoeuropæiske i bredere forstand) synes at være tættest netop i de traditioner, der angår filistrene (hvis forbindelse med det ægæiske område synes sikkert, jf. Sandars, 1978, 166 og 201; Katzenstein, 1992, 326; Ahlström, 1993, 295 f.). Det er ikke udelukket, at Samson-traditionerne kunne have et filistæisk substrat; Samson er fra Dan stamme, hvis første opholdssted ifølge de gammeltestamentlige traditioner grænsede op til filistrene (jf. Milgrom, 1990, 357).
4. Parallellen mellem nasiræeren og ypperstepræsten understreges af bl.a. Milgrom, 1990, 355. Udtrykket i 4 Mos 6,6 om »lig« er *naḫæš met*, det samme som i bestemmelsen om ypperstepræsten i 3 Mos 21,11. De steder, hvor *naḫæš* står litotisk for *naḫæš met* (3 Mos 19,28; 22,4; 4 Mos 5,2; 9,6.7.10; jf. 19,13) angår udtrykket menneskelige lig.
5. Gray, 1903, 60: »a fusion of several originally distinct customs which (...) had lost much and, in some cases, all of their original meaning«.
6. Gray, 1903, 50-61; Mayer, 1986; Milgrom, 1990, 355-8; Levine, 1993, 229-35; jf. de Vaux, 1982, 361 f.

7. Roden  $\sqrt{nr}$ , hvoraf  $n\bar{a}z\bar{r}$ , »nasiræer«, konnoterer noget, der er unddraget den daglige brug – som fx de »ubeskårne vinranker«, 3 Mos 25,5.11 (Kühlewein, 50 f.).
8. I forskningen har man søgt at forklare forskellen mellem Samson som nasiræer og bestemmelserne i 4 Mos 6 ved at skelne mellem en ældre, livslang form, som Samson skulle repræsentere, og en yngre, præsteligt defineret, der kun kender en tidsbegrænset periode. Men der er to vanskeligheder med denne løsning. Dels er Samsons nasiræerstatus en redaktionel konstruktion, der i hovedsagen hviler på Dom 13 (jf. Mayer, 1986) og dermed afgjort yngre end det narrative substrat; det er altså ikke oplagt, at forskellene mellem Samson og nasiræeren ifølge 4 Mos 6 skulle skyldes en historisk udvikling. Dels er Samson aktør i en litterær fiktion, mens 4 Mos 6 er en præskriptiv tekst; alene grenen gør det problematisk at uddrage en social norm af Samsonfortællingen.
9. Bynum, 1990.
10. En nøjere analyse af forholdet mellem David og Samson og årsagen til, at den ene sejrer, hvor den anden lider nederlag, selv om de indtager tilnærmelsesvis de samme positioner, ville føre for langt her.
11. Olrik, 1914, det store kapitel om »Den lænkede jætte i Kaukasus«.
12. Charachidzé, 1979; 1981; og navnlig 1986.
13. Olrik, 1914, 79. Jf. et georgisk sagn: for ikke at dø har Amirani i sit fangenskab et stykke brød og en kande vand; en jæger, der besøger Amirani, giver ham et stykke menneskeligt brød. Amirani klemmer samtidig sit eget og jægerens brød; ud af jægerens kommer der blod, ud af Amiranis eget kommer der mælk (Olrik, 1914, 78).
14. Olrik, 1914, 91-100.
15. Frazer, 1930, 120-146; Lévi-Strauss, 1966, 348-357, med henvisning til Arnold van Gennep, *Manuel de Folklore français contemporain*, Paris 1946-1958.
16. I Saxos (Saxo 6; se Dumézil, 1982, 392-402; jf. Jensen & Schjødt, 1994, 160) fortælling om Starkads kvad i forbindelse med hans indgriben i udsvævelserne ved den kvindagtige Ingjalds hof forholder våbensmeden sig til guldsmeden som manden til kvinden, slagmarken til huset, øl til vin, salt kød til delikatesser.
17. Kategorien »anti-regressiv myte« svarer til den basale normative genre »beskyttelse«, dvs. bevarelse af væren, Davidsen, 1993, 61.
18. Det følgende om Hesiods myte om kulturens oprindelse forudsætter Vernant, 1979.
19. Hesiod, *Theogonien*, 608.
20. Detienne, 1972, 172-184.
21. Charachidzé, 1979, 99; 1986, 207-242.
22. Et mytologisk univers rummer, i princippet i hvert fald, altid reversible transformationer (jf. Lévi-Strauss, 1964, 205). Hvis Herakles' og Samsons død er sammenlignelige, jf. Pernille Carstens bemærkninger ovenfor, så vel ikke mindst deri, at de formulerer samme meddelelse (»heltens heroiske død«) i inverse termer (»dø ved at stige opad« vs »dø ved at noget vælter ned over én« – altså en død med hhv. himmelske og jordiske konnotationer. Såfremt Samson og Amirani er repræsentanter for samme anti-kulturelle position og med ligefremt sammenlignelige skæbner, og hvis Amiranis skæbne også er

## Jernets alder

umiddelbart sammenlignelig med Prometheus', men med symmetrisk omvendte forseelser, så må også Herakles og Prometheus være forbundne i en eller anden forstand – såfremt det tekstkorpus, vi her har taget i betragtning, udgør et mytologisk system eller i det mindste har systematiske træk. Denne deduktive formodning bekræftes; ikke kun mødes Herakles og Prometheus helt bogstaveligt, eftersom det i visse traditioner er Herakles, der til sidst befrier Prometheus fra hans fangenskab (Hesiod, *Theogonien*, 521-531; Apollodoros, I, 45), men Herakles' død er også en symmetrisk omvendt af Prometheus' heltegerning: Prometheus bringer ilden fra himlen til jorden, mens ilden bringer Herakles fra jorden til himlen.

23. Charachidzé, 1979, 99-101; 1986, 302-305.
24. Charachidzé, 1979, 101-103; 1986, 146-172.
25. Charachidzé, 1979, 90-97; 1986, 149-171.
26. Vernant, 1960, 34-37; jf. Jensen & Schjødt, 1994, 138-142.
27. Tættest på er Danielsbogens billedstøtte af guld, sølv, kobber, jern og en blanding af jern og ler, svarende til de babylonske, mediske, persiske, græske og seleukidiske riger; oprindeligt har de måske betegnet de sidste babylonerkonger, fra Nebukadnesar til Nabonid og hans søn Belshassar (Otzen, 1995, 46-48).
28. Og dog – i det mindste antydningssvis. For hvis kornet og jernet er ækvivalenter for kulturen, er det næppe blot et sammentræk, at hovedpersonen i den fortælling, der følger umiddelbart efter myten om brødet oprindelse, bærer et navn, Kain, der med stor sandsynlighed skal forstås som »smed« (Westermann, 1976, 394)
29. Et tabu, der forbyder anvendelse af jern ved tilpasning af sten til et alter, kendes fra andre dele af det Gamle Testamente (5 Mos 27,5; jf. 2 Mos 20,35; Jos 8,31). Stenene til Salomos tempel, der nødvendigvis måtte tilhugges med jernredskaber, blev færdiggjort i stenbrudene (1 Kong 6,7). Tabuet imod anvendelsen af jern i templet kendes derimod ikke i Krønikebøgerne (1 Krøn 22,3; 22,14.16; 29,2.7; 2 Krøn 2,6.13; 24,12).
30. Udfyldningen af den vestimentære kodes plads her er mulig via Ez 44,17.
31. Denne slutning kan jeg ikke belægge med direkte citater fra det Gamle Testamente; men indiciene peger i den retning: 1) kvinder kan ikke være præster; 2) kvinder er undertiden ekskluderet fra »hellige« (qđš) forsamlinger (2 Mos 19,15; 1 Sam 21,6); 3) Kvinden er essentielt den, der føder børn, ligesom manden er den, der arbejder (1 Mos 3,16-19), menstruation og børnefødsler markerer kvinder med »urenhed« (i øvrigt *ikke* i særlig drastisk omfang) (3 Mos 12; 15,19-24). Slutningen: kvinder *er* periodicitet, drages af Lévi-Strauss, 1968, 421.
32. Fristelsen til en regression tilbage til naturen, »bag om« køkkenet, er det overgribende tema for Lévi-Strauss, 1966. Mælken i Amirani-legenden svarer på dette punkt ganske til honningen i den sydamerikanske mytologi; begge dele kan spises »fra naturens hånd« uden tilberedning. Mælk og honning er som bekendt ækvivalente termer i det Gamle Testamente.
33. Lagerlöff, 1897.

34. Denne transformation af forholdet mellem den rette og den falske verden ligner meget en (givetvis simpel) udgave af det, Lévi-Strauss har kaldt den »kanoniske formel«:

urtid (÷) : nutid (+) :: nutid (÷) : endetid (+).

## Litteratur

- Ahlström, Gustav, *The History of Ancient Palestine from the Paleolithic Period to Alexander's Conquest*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1993.
- Bynum, D. E., »Samson as a Biblical  $\phi\eta\rho\ \acute{o}\rho\epsilon\sigma\kappa\phi\omicron\varsigma$ «, in: Susan Niditch, ed., *Text and Tradition. The Hebrew Bible and Folklore*, Scholars Press, Atlanta, Georgia 1990, 57-74.
- Charachidzé, Georges, »L'aigle en clé d'eau: un exemple d'inversion conservante«, in: Michel Izard & Pierre Smith, eds., *La fonction symbolique*, Gallimard, Paris 1979, 83-105.
- Charachidzé, Georges, »Géorgie«, *Dictionnaire des Mythologies*, Flammarion, Paris 1981, 451-459.
- Charachidzé, Georges, *Prométhée ou le Caucase*, Flammarion, Paris 1986.
- Davidson, Ole, *The Narrative Jesus. A Semiotic Reading of Mark's Gospel*, Aarhus University Press, Aarhus 1993.
- Dumézil, Georges, *Mythe et épopée 2. Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi*, Gallimard, Paris 1982, 3. ed.
- Frazer, James Georges, *Balder the Beautiful. The Fire-Festivals of Europe and the Doctrine of the External Soul* (The Golden Bough. A Study in Magic and Religion, VII, Vol. 1, 3. ed.), Macmillan, London 1930.
- Gray, George Buchanan, *Numeri*, International Critical Commentary, Edinburgh 1903.
- Jensen, Hans J. Lundager & Jens Peter Schjødt, *Suveræniteten, kampen og frugtbarheden. Georges Dumézil og den indoeuropæiske ideologi*, Aarhus Universitetsforlag, Aarhus 1994.
- Katzenstein, H. J., »Philistines. History«, *Anchor Bible Dictionary* V, 1992, 326-328.
- Kühlewein, J., » $\text{נָזִיר}$  *nāzīr* Geweihter«, in: Ernst Jenni & Claus Westermann, eds., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 2, Kaiser, München 1984, 50-53.
- Lagerlöff, Selma, *Antikrists Mirakler*, 1897.
- Lévi-Strauss, Claude, *Le Cru et le cuit*, Plon, Paris 1964.
- Lévi-Strauss, Claude, *Du Miel aux cendres*, Plon, Paris 1966.
- Lévi-Strauss, Claude, *L'Origine des manières de table*, Plon, Paris 1968.
- Levine, Baruch A., *Numbers 1-20*, Anchor Bible 4, Doubleday, New York 1993.
- Mayer, G., » $\text{נִזְר}$  *nzr*«, in: Heinz-Josef Fabry & Helmer Ringgren, eds., *Theologischer Wörterbuch zum Alten Testament* 5, 1986, 329-334.

## **Jernets alder**

- Milgrom, Jacob, *Numbers*, The Jewish Publication Society Torah Commentary, Philadelphia 1990.
- Olrik, Axel, *Om Ragnarok. Anden afdeling: Ragnarokforestillingernes udspring*, Gad, København 1914.
- Otzen, Benedikt, *Danielsbogen*, Det Danske Bibelselskab, København 1995.
- Sandars, N. K., *The Sea Peoples. Warriors of the ancient Mediterranean*, Thames and Hudson, London 1978.
- Vaux, Roland de, *Les institutions de l'Ancien Testament* 2, 1960, 4. éd., Cerf, Paris 1982.
- Vernant, Jean-Pierre, »Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale«, *Mythe et pensée chez les Grecs* 1, Maspero, Paris 1981, 13-41.
- Vernant, Jean-Pierre, »À la table des hommes«, in: Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant, eds., *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, Paris 1979, 37-132.
- Westermann, Claus, *Genesis 1-11*, 2. ed., Biblischer Kommentar Altes Testament I/1, Neukirchen-Vluyn 1976.

## **Summary**

*Samson, so-called »judge« and »nazarite«, belongs to the same anti-heroic type as the legendary Amirani from Caucasus, masterly analyzed by George Charachidzé as a transformation of Prometheus. The two of them articulate a form of life which denies culture; their necessarily victorious enemies are women and blacksmiths. The human condition, being the world of bread, iron, work and death, stands in opposition to the golden age. In Old Testament priestly thinking this »golden age« finds a spatial expression in the Tabernacle, administrated by men, not women. In traditional christianity, to which belongs the theme of the chained Devil, a replica of Amirani, the temptation is no longer, as with Samson and Amirani, to regress to a golden age, but to stay satisfied with the human condition in this world.*

**Hans J. Lundager Jensen**

**Lektor, mag.art.**

**Institut for Gammel og Ny Testamente**

**Aarhus Universitet**