

GILGAMESĖ—EPET. KOSMOLOGI OG ANTROPOLOGI

I. Epets fortælling

Det akkadiske epos om GilgamesĖ, den babyloniske kulturs mest imponerende litterære frembringelse, foreligger i sin udførligste udgave som et værk på tolv tavler, der stammer fra Assurbani-pals bibliotek i Nineve.¹ Epet i denne udgave er imidlertid betydeligt ældre; sandsynligvis er det skabt i senkassitisk tid,² bortset fra dets tolvte tavle, der som en næsten ordret oversættelse af et sumerisk sagn mekanisk er føjet til det egentlige epos uden forsøg på narrativ integration. Eksistensen af et antal gammelbabylonske tavler og fragmenter,³ der meget nyttigt supplerer den ninevistiske version, viser dog, at et akkadisk GilgamesĖ-epos allerede var kendt i første halvdel af 2. årtusind.⁴

Epets forhistorie fremgår af en række sumeriske enkeltsagn om GilgamesĖ⁵ samt andre oplysninger, der træffes i kilder af forskellig art.⁶ Herfra stammer et antal træk, der går igen i det akkadiske epos: GilgamesĖ er hersker (e n) i Uruk, hvor han har iværksat byggeforetagender: byens mure og Iġstars tempel; sammen med Enkidu har han udført heltebedrifter; han er af overnaturlig eller rent ud guddommelig herkomst; og omkring hans person formuleres det eksistentielle problem om dødens uundgåelighed. Også hele episoder, kendt fra den sumeriske GilgamesĖ-overlevering, genfindes i det akkadiske epos. Udover den nævnte tolvte tavle drejer det sig om de sumeriske sagn "GilgamesĖ og Huwawa" og "GilgamesĖ, Enkidu og Himmeltieren".

I forhold til disse forgængere viser det akkadiske epos visse nyskabelser. For det første foreligger der her en integreret fortælling, bestående af en række episoder, der alle er samlet under eet fælles tema, menneskets forhold til døden. For det andet indgår der her, så vidt man ved for første gang, den mulige, men som begivenhedernes gang viser, illusoriske, løsning på dødens problem, der består i erhvervelsen af den korporlige udødelighed.⁷ For det tredje tilskrives Enkidu her en ny og mere betydningsfuld status; dels er der i epet indføjet en udførlig beretning om Enkidus skabelse og vej til civilisationen, dels bliver

han Gilgameš' ven, ikke kun, som i de sumeriske sagn, hans tjener.⁸

Er epet således en kombination af de fra traditionen overtagne enkeltfortællinger og de nævnte nyskabelser, kan man med nogen ret anse dets tematiske enhed for en sekundær redaktion, der skal holde de indbyrdes disparate komponenter sammen, men som ikke har formået virkelig at skabe eet konsistent narrativt forløb. Foruden den tolvte tavle falder særlig syndflodsberetningen, som detaljeret fremstilles i elfte tavle, i øjnene som dele, der slet ikke, hhv. kun overfladisk, er indføjede i epets handling.

Mellem den helt almene tematiske karakteristik og nærlæsningens konstatering af de narrative ujævnheder gives imidlertid - dette er nærværende arbejdes påstand - et niveau i epet, hvor dets interne organiseringsprincip er at finde. Thorkild Jacobsens såkaldt "strukturelle" analyse i *The Treasures of Darkness* går i denne retning. Den kan kort refereres her, hvorved også epets hovedbegivenheder genkaldes. I en første bevægelse sætter Gilgameš sin lid til den metaforiske udødelighed, som navnet, ryet, sikrer.⁹ Tre begivenheder støtter hans søgen efter berømmelse: først får han i Enkidu en hjælper og ven (I-II); dernæst besejrer de uhyret Humbaba, der bebor "Cederskoven" (III-V); efter hjemkomsten til Uruk afviser Gilgameš endelig Ištars ægteskabstilbud og dræber sammen med Enkidu dennes straffende redskab "Himmeltyrer" (VI). Med Enkidus død (VII-VIII) følger sammenbruddet af illusionen om ryet som den rette vej til en overenskomst med døden. I den anden bevægelse drager Gilgameš bort fra Uruk for i det fjerne at søge den egentlige, korporlige udødelighed. Ved mødet med Skorpionvæsenerne, vogterne af bjerget *Māsu*, bevæger Gilgameš sig, iflg. Jacobsen, uden for denne verden (IX); ved mødet med den guddommelige udskænkernes Siduri, der forgæves søger at lede ham tilbage til en normal tilværelses mere beskedne fordringer, overskrides menneskelige mål (X); ved sejladserne med hans forfader Ut-Napištims skipper Uršanabi overskrides dødens vande (X). Dette forløb repræsenterer altså for Jacobsen Gilgameš' flugt

fra virkeligheden. Med Ut-Napistims beretning om syndfloden - på een gang forklaring på, hvordan han selv vandt sig udødeligheden og hvorfor denne er beskåret alle andre, Gilgames' inklusive - afvises Gilgames' håb. Gilgames sættes derpå på en prøve, hvor han skal bekæmpe sønnen i syv dage; det mislykkes, hvorved den menneskelige evnes begrænsning erkendes. Til sidst giver Ut-Napistim Gilgames en foryngelsesurt, som en slange frarøver ham på vejen hjem til Uruk; ethvert håb om korporlig udødelighed er dermed ude (XI). Med epets afsluttende henvisning til Uruks mure er Gilgames vendt tilbage til virkeligheden og til en ny, denne gang endegyldig, overenskomst med døden. Den metaforiske udødelighed er opnåelig i den materielle be-drift, som murenes opførelse repræsenterer.

Jacobsens læsning, der således følger fortællingens hovedaktørs vandring i rummet og hans sejre og nederlag, ser epet som en allegori; epet er "a story of growing up".¹⁰ Venskabet med Enkidu, afvisningen af ægteskabet med Ištar, ønsket om udødelighed - alt betegner iflg. Jacobsen en slags infantil trodsalder, et fortvivlet forsøg på at fastholde barndommens tryghed.¹¹ Denne tolkning indbyder imidlertid til kritik. Kun ved at abstrahere fra de helt specifikke egenskaber, som epet tilskriver Enkidu og Ištar, kan Gilgames' venskab med den første og afvisning af den sidste forstås som hhv. et drengevenskab og en dertil svarende præpubertær misogyni. Tilsvarende henviser begæret efter udødeligheden ikke til en ontogenetisk, men til en eksistentiel problematik. Med Jacobsens tolkning bliver Gilgames' et psykiatrisk tilfælde og epets handling en vellykket psykoanalyse, hvor analytikeren er begivenhedernes indre logik.

Kan Jacobsens *tolkning* således afvises som allegoriserende og reduktiv, forekommer hans *analyse* mere overbevisende, med det forbehold ganske vist, at den kun interesserer sig for hovedaktørens skæbne. Derved kommer analysen til at overbetone epets *diakrone* dimension. Er det korrekt at betragte sejren over Himmeltysten som en klimaks i forhold til sejren over Humbaba? Er der her ikke snarere tale om kombinatoriske varianter af een funktion, som kunne kaldes "heltens sejr over et monster"?

I gudeforsamlingens dom over Gilgameš og Enkidu, der ender med sidstnævntes død, sidestilles disse to bedrifter.¹² Tilsvarende er det ikke indlysende, at stationerne på Gilgameš' vej til Ut-Napištim bør betragtes som en accelererende hybrid; epets tekst giver ikke anledning til en sådan opfattelse, og heltens hybrid består alene i selve illusionen om muligheden for at vinde den korporlige udødelighed. Med det forbehold at epets fragmentariske tilstand gør det svært at følge Gilgameš' rejse punkt for punkt, vil det være mere nærliggende at betragte mødet først med skororpionvæsenerne, dernæst med Siduri og endelig færdens over dødens vande som varianter af en fælles funktion "heltens ankomst til et fantasmatisk sted". Hvert sted og hver af disses personale repræsentanter har givetvis en specifik funktion i epet, selv om en sådan kun kan bestemmes nærmere for Siduris vedkommende. Disse funktioner skal dog næppe søges i epets diakrone, d.v.s. syntagmatiske, dimension, men snarere i dets synkrone, d.v.s. paradigmatisk, dimension.

Uden at ville foregive nogen grad af fuldstændighed vil det følgende være et bidrag til en analyse af epet i både dets diakrone og synkrone dimension.

II. Epets kosmologi

Tager man sit udgangspunkt i epets *spatiale* kode, erfaringsmæssigt et privilegeret sted at begynde en analyse, eftersom en narrativ tekst hyppigt lader sine fundamentale semantiske kategorier fremtræde som steder i et internt tekstligt defineret rum,¹³ vil man kunne se, hvorledes epet via begivenhedernes fremadskriden udruller et mikrounivers, hvis konkrete udformning givetvis kun gælder for denne tekst, men hvis struktur og totaliserende tendens sandsynligvis er repræsentativ for babylonisk religions kosmologi. Med analysen af den *spatiale* kode leveres en nøgle til epets morale i videre forstand; kosmologi og antropologi vil vise sig at have samme struktur.

Epet falder tydeligvis i to halvdele, som også Jacobsens analyse viser. I første halvdel (I-VI) dominerer jagten på den metafori-

ske udødelighed, som Gilgameš gennemfører med Enkidus hjælp; i anden halvdel (VII-XI) dominerer Gilgameš' ensomme jagt på den korporlige udødelighed. Karakteristisk nok sættes handlingen i begge halvdele i gang af en gudforsamling. Efter Uruks borgeres klage over deres herskers utøjlede aktivitet beslutter guderne at skabe Gilgameš en ligemand, Enkidu.¹⁴ Og efter drabene på Humbaba og Himmelyren og fornærmelsen af Istar beslutter guderne sig om og lader Enkidu dø. Med erhvervelsen af Enkidu som ven sættes for Gilgameš muligheden for at opnå den metaforiske udødelighed; med tabet af venen sættes ønsket om den korporlige udødelighed. Hver halvdel fremstiller heltens søgen efter en overenskomst med døden som en bevægelse i rummet, d.v.s. som en *rejse*. Gilgameš søger, med Enkidus hjælp, at erhverve sig berømmelse ved at dræbe Humbaba, der bor i Cederskoven; og Gilgameš er nødt til at rejse til Ut-Napistim, hvis han vil gøre sig håb om det evige liv. I hver halvdel findes altså en spatial struktur:

Uruk —→ fantasmatisk sted —→ Uruk

En nærmere undersøgelse af denne struktur vil være den følgende analyses første skridt.

Den første spatiale akse, der artikuleres ved togtet mod Humbaba, vogteren af Cederskoven, er et godt eksempel på den semantiske overlejring af de spatiale kategorier i epet. I det sumeriske forlæg til denne episode drager Gilgameš til "de levendes land", hvor uhyret, her benævnt Huwawa, bor. Dette sted er ikke en bestemt geografisk, men en fantasmatisk lokalitet.¹⁵ At Cederskoven i Gilgameš-epet har bevaret denne tvetydighed, på een gang at være et velkendt sted og dog høre til i et fantasmatisk rum, er ikke enestående. I en passus fra Gudeas tempelhymne (oversat af A. Falkenstein) hedder det: *Zum Zedernberg, in den kein Mensch eindringt, bahnte der Herr Ningirsu für Gudea den Weg.*¹⁶ Cederskoven var for Gudea ikke kun et sted, hvorfra der hentedes byggematerialer, men samtidig et mytisk eller fantasmatisk sted, hvortil der kun kunne skaffes adgang ved en

guds hjælp. Tilsvarende i Gilgames-epet. Iflg. det gammelbabilonske Išcalifragment¹⁷ er Cederskoven en velkendt geografisk lokalitet, Hermon og Libanon; men samtidig er stedet fantasmatisk, nemlig det sted, hvor Humbaba vogter cedrene, der vokser over underverdenens guders hemmelige bolig.

Denne første spatiale akse strækker sig således fra Uruk, det kendte sted, byen, der er epets spatiale repræsentant for kulturen som sådan, og til den fantasmatiske Cederskov.

Med hjemkomsten til Uruk og Istars ægteskabstilbud forbindes, virtuelt og for en stund, himmel og jord, idet Uruk atter er den ene pol. Den vertikale akse manifesteres dog først tydeligt efter Gilgames' afvisning af gudinden: "Istar blev rasende og steg op til himmelen" (VI,81). Herfra sendes da Himmelyren ned for at forrette ødelæggelser i Uruk.

I flere henseender er denne anden spatiale akse en omvendt pendant til den første. Begge har den ene pol i Uruk og den anden pol i et fantasmatisk sted, hhv. Cederskoven og Himmelen. Den anden transformerer således fra den horisontale til den vertikale dimension. Men transformationen går videre. Humbaba og Himmelyren synes at tilhøre samme kategori overnaturligt væsen. Humbabas rædselsvækkende fremtoning udmales af Enkidu: "Humbaba, hans brøl er syndfloden, hans mund er ild, hans prusten er død".¹⁸ Beskrivelsen af Himmelyren i tavle VI er ganske vist fragmentarisk, men den tilskrives uden tvivl et tilsvarende dræbende pust.¹⁹ Desuden kendes Himmelyren fra den sumariske klagesang "Akkads forbandelse", hvor Enlils vrede ansigt, der lægger byen i grus, sammenlignes med Himmelyren.²⁰ Humbaba og Himmelyren er begge redskaber for guderne. Humbaba er indsat af Enlil for at skræmme folk væk fra Cederskoven,²¹ og Himmelyren bliver givet Istar af Anu.²² På den anden side er de to uhyrer i et vist aspekt symmetrisk omvendte. Himmelyren er, som navnet siger, fra Himmelen.²³ Omvendt er der adskilligt, der peger på Humbabas ktoniske karakter. Af Išcali-fragmentet fremgik, at Cederskoven dækkede over Underverdenens guders bolig. Og i "Gilgames og Huwawa" erklærer uhyret sig for forældreløst og opfostret i k u r, "landet".²⁴

Også i anden henseende er de to akser symmetrisk omvendte: mens Gilgameš og Enkidu drager fra Uruk til det fantasmatisk sted for at bekæmpe Humbaba, kommer Himmeltysten fra sit fantasmatisk sted til Uruk for at bekæmpe Gilgameš og Enkidu.

Episoderne på de to akser knyttes endelig sammen derved, at de begge bidrager til at etablere det navn, der i epets første halvdel for Gilgameš synes at være et tilstrækkeligt modtræk mod døden. Dette fremgår som sagt af gudernes dom over helte, der sidestiller de to bedrifter, og det fremgår af Gilgameš' selvros efter de dramatiske begivenheder i Uruk (VI,182-85).

Analysen af det indbyrdes forhold mellem episoderne på de to akser kan sammenfattes i flg. transformationsskema:

akse 1:	}	akse	{	horisontal (Uruk - Cederskoven)	}
akse 2:				vertikal (Uruk - Himmelen)	

akse 1:	}	uhyre	{	ktonisk	}	redskab for	{	Enlil	}
akse 2:				himmelsk				Istar og Anu	

akse 1:	}	Tema:	berømmelse, der samtidig udfordrer guderne.
akse 2:			

Kan akserne 1 og 2 sammenfattes som inverse udgaver af heltenes stræben efter at vinde berømmelse,²⁵ er de følgende akser båret af dødens uforsonlige realitet.

Den tredje akse artikulerer forholdet mellem Uruk og Underverdenen, der formuleres i og med Enkidus død og nedstigning til Dødsriget. Beretningen herom findes i den ninevitiske udgave af epet i to versioner; hhv. i VII,iv, der gentager en passus fra myten om Istars nedstigning til Dødsriget,²⁶ og i samme udgaves tolvte tavle. Den fjerde akse beskriver Gilgameš' rejse til Ut-Napistim. På begge akser fremtræder døden som uovervindelig. Enkidu oplever døden, dels i en drøm (VII,iv), dels i dennes reali-

tet (XII), mens Gilgames må opgive ønsket om at undslippe den.

Dødsriget og Ut-Napistims sted, som her for nemheds skyld kan kaldes *Dilmun* - thi om dette i den babyloniske kosmologi velkendte sted er der sandsynligvis også i Gilgames-epet tale²⁷ d.v.s. de respektive poler på de to akser, korresponderer i den forstand, at de begge er fantasmatiske steder, boliger for mennesker, der har transcenderet menneskelivet, og hvor de levende normalt ikke kan komme eller ikke bør komme. Dødsriget er bolig for de "ikke-levende", d.v.s. de døde, mens Dilmun er bolig for de "ikke-døde", d.v.s. de udødelige. Både Gilgames og Enkidu (den sidsnævnte i tavle XII) rejser til et sted, som de som "levende" egentlig er udelukket fra at betræde, og for begge mislykkes deres rejse. Enkidus rejse mislykkes, fordi han fastholdes et sted, hvorfra han hellere end gerne ville flygte, mens Gilgames må forlade det sted, som han så heftigt begærer at bebo. Thi Dødsriget er "huset, hvor den, der træder ind, ikke går ud, og vejen, der ingen vej tilbage har for den vandrende",²⁸ mens Dilmun er et sted, hvorfra en dødelig nødvendigvis må vende tilbage. Endelig kan det bemærkes, at Enkidu må blive i Dødsriget, fordi han er aktiv, hvor han burde være passiv, idet han bryder stedets regler om ikke at vise effekt og ikke være klædt i rent tøj eller smurt i olie,²⁹ mens Gilgames omvendt må forlade Dilmun, fordi han er passiv, hvor han burde være aktiv: han lader sønnen overvælde sig, og han bevogter ikke foryngelsesurten.

Følgelig er forholdet mellem den tredje og den fjerde akse homologt med forholdet mellem den første og den anden akse. Et tilsvarende transformationskema kan resummere:

$$\left. \begin{array}{l} \text{akse 3:} \\ \text{akse 4:} \end{array} \right\} \text{akse} \left\{ \begin{array}{l} \text{vertikal (Uruk - Dødsriget)} \\ \text{horisontal (Uruk - Dilmun)} \end{array} \right\} \text{ Fælles}$$

$$\left. \begin{array}{l} \text{akse 3:} \\ \text{akse 4:} \end{array} \right\} \text{tema: død} \left\{ \begin{array}{l} \text{Enkidu dør} \\ \text{Gilgames søger udødeligheden} \end{array} \right.$$

akse 3: - og kan ikke vende tilbage

akse 4: - men må vende tilbage

Med den spatiale kode som udgangspunkt er det således muligt at redegøre for epets interne kohærens. Selv om epet er resultatet af en traderingsproces, er det lykkedes den eller de redaktionelle instanser at formulere et totalbillede af den mesopotamiske kosmologi - som sagt ikke det eneste tænkelige, næppe engang et videre autoritativt, men uden tvivl et typisk eksempel på, hvordan man kunne tænke sig kosmos' struktur i babylonisk religion. I dette perspektiv er tilføjelsen af den tolvte tavle forståelig. Trods dens narrativt uformidlede position i epet formulerer den tydeligere end beretningen om Enkidus død i tavlerne VII og VIII den spatiale dimension og modstykket i Enkidus død til Gilgames' søgen efter udødeligheden. Den kommer derved til at fungere som et supplement til den første beretning, og som en præcision. Den, antageligt senassyriske, redaktor har ikke gjort sig den ulejlighed at arbejde de to versioner af Enkidus død sammen til een selvmodsigelsesfri fortælling; men han har set rigtigt, da han ikke desto mindre føjede tavlen til som epets tolvte. Uden den havde epets semantik, dets paradigmatisk dimension, været fattigere.

Endelig bør det fremhæves, at lige som akserne 1 og 2, hhv. 3 og 4, spejlede hinanden, således forholder også akserne 1 og 4, hhv. 2 og 3, sig som hinandens inverse udgaver. Togtet mod Humbaba og rejsen til Dilmun foregår begge på det horisontale plan; men med den forskel at heltegerningerne i første omgang var målet, i betragtning af dødens uafvendelighed, mens de i anden omgang var middel til alligevel at undgå døden. Episoden med Himmeltieren og Enkidus nedstigning til dødsriget foregår begge i den vertikale dimension, men hvor det først så ud, som om mennesket kunne modstå guderne, blev det derefter klart, at guderne alligevel var de stærkeste.

Cederskoven og Dødsriget, de fantasmatisk poler på akserne 1 og 3, har begge andel i det ktoniske. At dette gælder for Døds-

rigets vedkommende, er i og for sig indlysende, men understreges af Enkidus drøm, hvori han forudser sin skæbne. Dødsriget er stedet, "hvor støv er deres næring, ler deres føde".³⁰

Det noteredes ovenfor, at Cederskoven, som er et jordisk sted, ikke desto mindre besidder en ktonisk konnotation. Tilsvarende skulle man vente, at Dilmun, Cederskovens jordiske modstykke, var konnoteret i retning af det himmelske. Dette siges ikke direkte; men visse indicier peger i den retning. Ut-Napištim og hans hustru placeres efter syndfloden i "flodernes munding", for de skal herefter, som Enlil siger, "være som os guder".³¹ De guder, som Ut-napištim og frue skal ligne, er, bortset fra vandguden Ea, der er den direkte ansvarlige for deres redning, alle udpræget ikke-ktoniske guder.³² Endvidere: for at nå frem til Dilmun, må Gilgames følge solens bane",³³ ligesom Siduri forholder Gilgames, at vejen over dødens vande alene passeres af solen: "den, der krydser havet, er helten Šamaš; hvem uden Šamaš krydser det?".³⁴ Solens bane går ganske vist også under jorden, og Šamaš er dommer i Underverdenen,³⁵ men dette forlener næppe Šamaš, inkarnationen af himmel- og astralgud, med nogen ktonisk konnotation. Det forekommer derfor rimeligt at antage, at Dilmun er Himmels jordiske repræsentant, som Cederskoven var Underverdenens.

Afslutningsvis kan det nævnes, at bevægelserne på første og fjerde akse er cirkulære, idet de begge formulerer en rejse fra Uruk til et fantasmatisk sted og tilbagekomsten til Uruk, mens bevægelserne på anden og tredje akse er afbrudte: Himmelyren dræbes i Uruk, og Enkidu fastholdes i Underverdenen. Tilsvarende, at anden og tredje akse er disjunktive: her afbrydes forbindelsen til Ištar og til Enkidu (det vil, jvf. nedenfor, sige hhv. det guddommelige og det dyriske)³⁶:

Ištar u Gilgames u Enkidu
 akse 2 akse 3

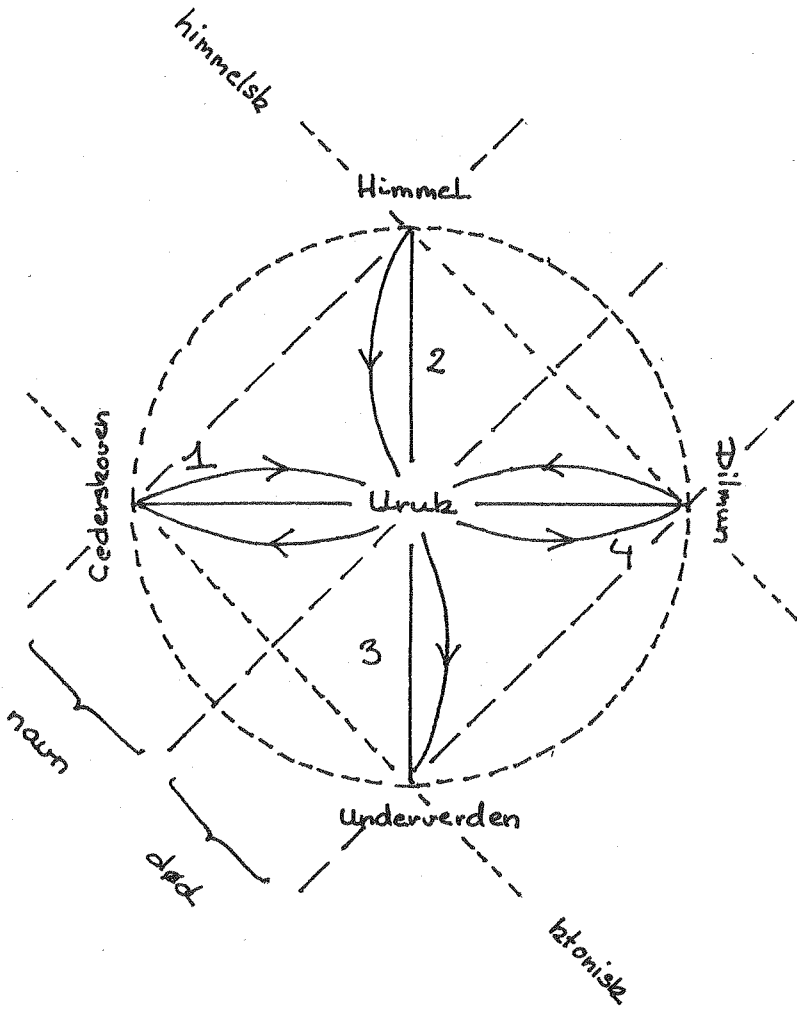
mens første og fjerde akse er konjunktive: her vinder Gilgames først ryet, dernæst erkendelsen om hans stræbens formålsløshed.

berømmelse n Gilgameš n erkendelse
akse 1 akse 4

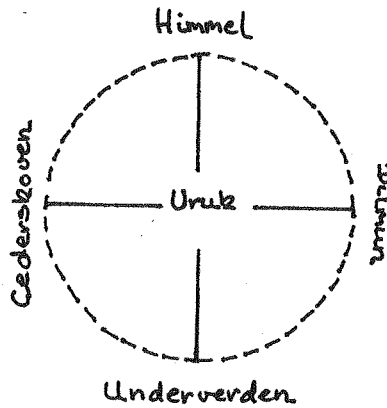
men med den "veridiktoriske"³⁷ finesse, at gevinsten på akse 1 fremstår som sådan, men i virkeligheden ingen gevinst er - i betragtning af dødens korporlige realitet, som den viser sig med Enkidus død - mens gevinsten på akse 4 umiddelbart fremstår som et tab (Gilgameš opnåede jo ikke genstanden for sin rejse), og først bagefter realiseres som sådan.

Første og anden akse er altså fælles om at tematisere menneskets sejr over det fantasmatisk, hvad enten dette sker ved at opsøge Humbaba i det fantasmatiskes eget miljø, eller ved at dræbe Himmelyren i kulturens centrum, Uruk. Denne sejr fremstilles følgelig som heltens beherskelse af døden - på to måder: dels dræbes Humbaba og Himmelyren, dels vinder helten sig dermed udødeligt ry. Tredie og fjerde akse inverterer denne situation. Det fantasmatisk sejrer over helten, hvad enten dette sker i Uruk eller ved heltens besøg i det fantasmatiskes eget miljø. Også her fremstilles dette som heltens forhold til døden: Gilgameš kan ikke fastholde Enkidu i livet, og han kan ikke fravriste Ut-Napistim udødeligheden.

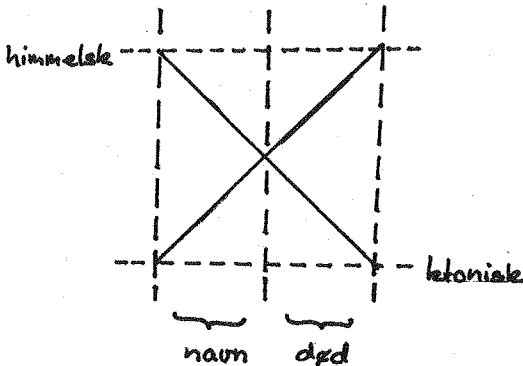
Denne analyse kan sammenfattes i flg. model:



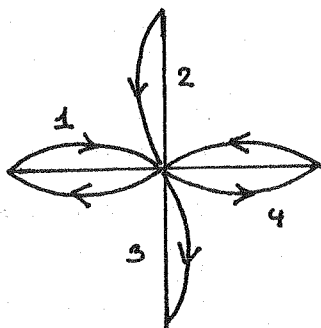
Modellen sammenfatter tre betydningskomplekser i epet:



- (A) En *spatial* model. I centrum står Uruk, kulturens repræsentant. Kosmos' ydergrænse udgøres af de fire aksers poler: i den horisontale dimension hhv. Cederskoven og Dilmun, i den vertikale dimension hhv. Himmelen og Underverdenen.



- (B) En *semantisk* model. Cederskoven og Underverdenen er begge ktoniske; Underverdenen i direkte forstand, Cederskoven i sin konnotation. Tilsvarende er Dilmun og Himmelen begge himmelske; Himmelen i direkte forstand, Dilmun i sin konnotation. Tilsammen tematiserer akserne 1 og 2 heltens sejr over det fantasmatiske og døden, akserne 3 og 4 det fantasmatiske og dødens sejr over helten.



- (C) En *narrativ* model. På akserne 1 og 4 vender den eller de bortdragne hjem, på akserne 2 og 3 ender bevægelserne i aksens modsatte pol.

III. Epets antropologi

I epets første halvdel forekommer den udførlige beretning om Enkidus socialisering, hans *éducation sentimentale*.³⁸ Betragter man epet alene syntagmatisk, d.v.s. som en beretning om Gilgames' vej fra pueril selvovervurdering til moden ydmyghed, bliver denne indskudte beretning reduceret til et moment i heltens historie.³⁹ Episodens betydning for epet som sådan er imidlertid ikke udtømt hermed.

Enkidu træder ind i fortællingen som en skabning, der endnu ikke er rigtig menneske. Med sin behårede krop, det lange hår og sin dyriske stupiditet tror han, at han hører til blandt stepens gazeller. En jæger, hvis fælder han ødelægger for at beskytte sine animalske kammerater, udvirker, at en tempelskøge fra

I startemplet i Uruk sendes ud på steppen for at lokke ham ind i menneskenes verden. Efter et seks dage og syv nætter langt samleje er Enkidu ført ud af dyrenes verden; han har mistet sin tidligere styrke, men til gengæld vundet "indsigt og viden",⁴⁰ at dømme efter den gammelbabylonske fortsættelse af fortællingen dog en kun virtuel viden.⁴¹ Enkidu befinder sig da i et tomrum, der skal fyldes ud ved at indføre ham i landets skikke. At blive menneske er, iflg. epet, der hylder det materialistiske princip "man er, hvad man spiser", at opgive at patte mælk og lære at spise brød og drikke øl, samt at bære tøj: fra det rå til det kogte, fra det nøgne til det påklædte.⁴² Endnu en forandring gennemgår Enkidu i denne proces. Fra at have været en antijæger, der beskyttede vildtet, bliver han en jæger, der beskytter hyrderne.⁴³

G.S. Kirk har i epet generelt og i denne episode i særdeleshed set en fundamental modsætning mellem natur og kultur.⁴⁴ Den forudgående analyse af epets kosmologi har ganske vist demonstreret, at dette begrebspar ikke, som Kirk forestiller sig det, kan antages at være gyldigt for epet som sådan. Det giver ingen mening at erklære Cederskoven eller Dilmun for "natur". Begge steder transcenderer denne dikotomi, hvorfor betegnelsen "det fantasmatiske" er valgt som en mere præcis term. Men uden tvivl artikuleres i epets første halvdel en modsætning mellem natur og kultur. Kirk gør endvidere opmærksom på, at en tilsvarende tematisering findes i epets anden halvdel.⁴⁵ Gilgames' første reaktion på Enkidus død er nemlig at strejfe om på stepperne som et andet dyr. M.a.o.: for at Enkidu skal blive Gilgames' ven, må han gennemgå en metamorfose fra dyr til menneske. Symmetrisk omvendt hermed gennemgår Gilgames, efter tabet af vennen, en metamorfose fra menneske til dyr. Det er karakteristisk, at det atter er de alimentære og vestimentære koder, der benyttes til beskrivelsen af Gilgames' "tilbagevenden til naturen".⁴⁶ Han er iklædt løveskind, han jager rovdyr og andet vildt, han spiser deres kød. Gilgames' regression er således symmetrisk omvendt til Enkidus progression, for hvor Enkidu var en fredelig planteæder, bliver Gilgames et glubsk rovdyr -

ikke en dyrisk anti-jæger, men en dyrisk jæger.

Gilgames kommer da til den guddommelige udskænkerske Siduri. Nogle har i hende set en slags Istar-skikkelse,⁴⁷ andre har betonet dette kvindelige hvervs lighed med bordelindehaver-skens.⁴⁸ Eet er sikkert: hendes funktion overfor Gilgames er analog til tempelskøgens funktion overfor Enkidu. Også Siduri søger at lede Gilgames til kulturen, denne gang dog kun i ord, som en psykoanalytiker, der søger at genkalde det fortrængte i en taleterapi. Men i modsætning til tempelskøgen lykkes hendes indgriben ikke; Gilgames fortsætter sin rejse mod Dilmun.

Kirk har ligeledes vist, at Istars ægteskabstilbud afvises, fordi Gilgames - under henvisning til tidligere tilfælde - frygter at blive omskabt til et dyr, når gudinden engang bliver træt af ham.⁴⁹ Epets tre kvindelige hovedskikkelser: tempelskøgen, Istar og Siduri, har da alle med bevægelser på akse /natur - kultur/ at gøre. Tempelskøgen og Istar udgør her ekstremerne. Istars jordiske repræsentant benytter seksualiteten som middel til sit mål, at give "dyremennesket" Enkidu en social status. Den guddommelige skøge derimod benytter den sociale status, som hun stiller Gilgames i udsigt,⁵⁰ som middel til at opnå sit mål, ægteskabet med den 2/3 guddommelige Gilgames. Og hvor tempelskøgens projekt lykkes, og metamorfosen fra natur til kultur gennemføres, dér mislykkes Istars projekt, fordi Gilgames med rette frygter, at det vil udsætte ham for den omvendte metamorfose. Siduris funktion er da at markere mellemproportionalen mellem tempelskøgen og Istar. I hendes belæring er der harmoni mellem seksualitet og socialitet: "lad din mave være fuld", "dag og nat: dans og hop", "lad hustruen altid finde glæde i din favn". Seksualitet og socialitet er her hverken mål eller middel for hinanden, men kvintessensen af menneskelivet i epets kosmologi.⁵¹

IV. Morale

Dermed har analysen bevæget sig fra epets kosmologi til dets antropologi. Via en analyse af "mellemkategoriernes" funktion i epet og syndflodsberetningens rolle kan epets morale, der er

mere omfattende, end Jacobsens analyse lader formode, til sidst formuleres.

Det er karakteristisk for Gilgames-epet, at kulturen - kosmologiens og antropologiens centrum - på det aktørielle plan er særdeles svagt repræsenteret. "Almindelige mennesker" spiller i Gilgames-epet en anonym rolle: hyrderne, som Enkidu en overgang opholder sig hos; Uruks borgere, der fremfører klagen over Gilgames' misregimente, og byens ældste, der råder ham før togtet mod Humbaba - alle tilskrives de en lidet betydningsfuld funktion i epet. Menneskelivet formuleres typisk nok tydeligst i Siduris belæring. Alle de fremtrædende aktører i epet derimod er skikkelser, der på een eller anden måde afviger fra det menneskelige gennemsnit.

Mellem guder og mennesker opererer epet med, hvad der passende kan kaldes "mellemkategorier". Disse placerer sig i een af to grupper. I den ene gruppe findes de "statiske" mellemkategorier, d.v.s. de, hvis status som mellemkategori ikke manipuleres i epets fortælling. Til disse hører, på grænsen mellem det menneskelige og det guddommelige, Ut-Napistim, og, på grænsen mellem det dyriske og det guddommelige, Himmeltyreren. Humbaba synes at forene træk fra både det menneskelige, det dyriske og det guddommelige.⁵² I den anden gruppe findes de "dynamiske" mellemkategorier, d.v.s. de, hvis status som mellemkategori undergår en forvandling gennem epets fortælling. Disse er Gilgames og Enkidu.

Gilgames er i kraft af sin konstitution prædestineret til at stille store krav, for han er 2/3 gud og 1/3 menneske,⁵³ og han har "gudekød på kroppen".⁵⁴ Ikke desto mindre er Gilgames et menneske; det viser tabet af udødeligheden og slutningens henvisning til kulturen. Både fortællingens gang og hans personlige status gør altså Gilgames til et symmetrisk modstykke til Enkidu. Enkidu er som "dyremenneske" placeret i en usikker position mellem natur og kultur, og Gilgames er, som "gudemenneske", placeret i en lige så labil position mellem kulturen og det guddommelige. Modstillingen af Enkidu og Gilgames har dermed to formål i epet. For det første drager epet, typisk for dets

interne systematik, omsorg for at dække de logiske muligheder for mellemkategorier ind. For det andet defineres ved modstillingen af de to hovedaktører to svar på hybris. Den grove hybris straffes ved den guddommelige dom over den skyldige; og Enkidu må dø. Den mindre grove hybris, som Gilgames' søgen efter udødeligheden er udtryk for, eftersom den ikke er udadrettet og aggressiv som Enkidu, fremkalder en anden reaktion. Den skyldige retledes: Gilgames vises på plads, d.v.s. tilbage til Uruk. M.a.o., Enkidu elimineres, Gilgames integreres.

Som mellemkategorier er Gilgames og Enkidu hver på sin måde farlige for kosmologiens stabilitet. Enhver struktur, social eller spekulativ, kræver klare kategorier, d.v.s. klare differenser, og det er disse, der svækkes af mellemkategorierne. I epet demonstreres to måder, hvorpå dette problem kan bemestres. Enten manipuleres mellemkategorien ind i en klar kategori. Dette er tilfældet for Gilgames og Enkidu, der ender forankret i hhv. Uruk og Dødsriget. Eller også kan mellemkategorierne "fortrænges" spatielt, hvilket er tilfældet for de "statiske" mellemkategorier. Himmelturen er en fantasmatisk størrelse, der under normale forhold, d.v.s. hvor der ikke foreligger en hybris som den, Gilgames og Enkidu gør sig skyld i, ikke truer kulturens stabilitet. Og både Humbaba og Ut-Napistim er placeret så langt bort i den horisontale dimension som tænkeligt. Gilgames må "drage bort på en fjern rejse til Humbabas sted",⁵⁵ og Ut-Napistim bosættes efter syndfloden "i det fjerne, ved flodernes munding".⁵⁶

Hvis Gilgames-epets antropologiske dimension således munder ud i en morale, hvis indhold kort fortalt er bevidstgørelsen af sammenfaldet mellem de kosmologiske og antropologiske kategorier og de katastrofale i sammenblandingen af dem, bliver indlejringen af syndflodsberetningen i epet forståelig. På det syntagmatiske plan er dens funktion som sagt at redegøre for grunden til, at Ut-Napistim ene af alle opnåede den af Gilgames begærede korporlige udødelighed. Men dette retfærdiggør næppe Ut-Napistims særdeles omfattende redegørelse for de konkrete omstændigheder ved syndfloden. Svaret på syndflodsberetningens funktion i epet skal søges et andet sted, nemlig i synd-

flodsberetningens oprindelige sammenhæng.

Ut-Napīstim fortæller vidt og bredt om syndfloden, men intet om dens årsager. Det gør derimod den akkadiske myte om Atrahasis,⁵⁷ hvis fortælling i al korthed er som følger: ved verdens skabelse delte de store guder kosmos imellem sig og satte de underordnede guder til det byrdefulde kanalgravningsarbejde. Efter disses protest besluttedes det at skabe mennesket, der så i fremtiden måtte påtage sig sliddet. Men menneskeheden formerede sig så kraftigt og dens larm blev så generende for overguden Enlil, at han besluttede at udrydde menneskene. En række katastrofer, kulminerende med syndfloden, havde udryddet menneskeheden, hvis ikke Enki havde sikret dens overlevelse ved Atrahasis' redning.

Iflg. W.L. Morans fortræffelige analyse⁵⁸ er Atrahasis-myten en beretning om to lige uantagelige alternativer. Kosmos' ligevægt trues både af menneskehedens urimelige svulmen og af dens totale udslettelse, der kun ville betyde en tilbagevenden til den oprindelige konflikt mellem gudegrupperne. Resultatet efter syndfloden bliver da et kompromis. Menneskene kan formere sig og leve videre, men i begrænset antal. Enki indstifter sterile kvinder, en spædbørnsrøvende dæmon og specielle kategorier af kvinder, der af religiøse grunde underkastes et fødselstabu. En anden udgave af denne befolkningsbegrænsning findes i Gilgames-epets version, hvor rovdyr, hungersnød og pest sendes for i fremtiden at holde menneskebetanden nede på et overskueligt antal.

Syndflodsberetningen formulerer dermed i et andet register det samme problem som Gilgames-epet i øvrigt. Begge steder er der tale om refleksion over den ordnede verden, hvor balancen mellem kategorierne, *la bonne distance*, er fortælleforløbets udgang. Forskellen er, at myten tænker i absolutte, epet i relative kategorier. I Atrahasis-myten, der drejer sig om kosmos' indstiftelse, d.v.s. om historiens begyndelse, er spørgsmålet, om menneskeheden som sådan skal overfylde jorden eller helt forsvinde. I Gilgames-epet, der drejer sig om kosmos' persistens og derfor foregår i historien, er konflikten den samme, men i min-

dre målestok: hvor tæt skal mennesket, eksemplificeres af eet enkelt individ, være på guderne eller på dyrene? Hvor myten er digital, er epet analogt. Men strukturen er den samme, og derfor er en del af Atrahasis-myten repræsenteret i Gilgames-epet.

Det er altså ikke forkert at se epets morale i den afsluttende mediering mellem ryets metaforiske udødelighed og det evige livs korporlige udødelighed i bygningen af Uruks mure: materielt håndfast som kroppen, men en *anden* krop, og derfor metaforisk som ryet. Men denne morale er samtidig en henvisning til menneskets placering i et kosmos, hvis grænser ikke bør opsøges. "Udødeligheden" er således kun een af flere koder i epet; den samme morale udtrykkes i den aktørielle kode som menneskets placering mellem guder og dyr og i den spatiale kode som menneskets placering mellem Himmel og Underverden, Cederskov og Dilmun.

V. Anti-morale

Indtil dette punkt er epet om Gilgames læst på dets egne præmisser; det er blevet taget for gode varer, når epet prædiker, at Uruks mure repræsenterer en antagelig løsning på begæret efter individets transcenderen ad døden. Imidlertid er der i epet selv nedlagt en spænding mellem denne eksplicitte morale og dens negation.

I indledningen til epet, der sikkert er *Sin-lege-unninis* originale bidrag,⁵⁹ hedder det om Gilgames, at han nedskrev al sin viden og al sin møje og besvær *på en stele*.⁶⁰ Forholder det sig nu ikke sådan, at det er fra denne stele, d.v.s. fra nedskriften af hans eventyr, at Gilgames har opnået erstatningen for den korporlige udødelighed, og slet ikke fra Uruks mure, som epet vil have sin tilhører til at tro?

Ved at gribe tilbage til en lokal, gammel tradition om Gilgames som Uruks mures bygherre, peger epet på en ejendommelig måde frem mod de assyriske og frem for alt de nybabylonske kongers restaurationspraksis. Gennemgående i de votivindskrifter, som disse nedlagde ved bygning og istandsættelse af først og fremmest templer, men også af mure og paladser, er bygherrens håb om som belønning for sit arbejde at opnå lang

regeringstid, talrigt afkom - og et langt liv. Blandt talrige eksempler kan vælges et par fra Nebukadnezars indskrifter. Formuleringen kan variere fra det mere moderate: "gør mine dage lange"⁶¹ til det hyperbolske ønske om "evigt liv".⁶² Nabonid håbede, at Sin måtte vække frygt i tempelpersonalets hjerter, så templets "fundament må bestå lige som Himmelen".⁶³ Ligeledes kunne Nebukadnezar bede om, at "lige som é-b a r- r a's mure står fast for evigt, således må mine år forlænges for altid".⁶⁴

Desværre var netop disse bygningsværker lige så ustadige som tempelpersonalets hjerter. Som en anden fast passus i byggeindskrifterne hører en beskrivelse af bygningsværkets slette stand, og restaurationsarbejdet måtte gå for sig generation efter generation. Disse votivindskrifter formulerer en morale, der er direkte modsat Gilgames-epets eksplicite. Her er byggeriet ikke det uforgængelige, som kan kompensere for det korte liv; det er tværtimod istandsættelsen af det forgængelige byggeri, som medfører forlængelsen af det menneskelige liv.

Alle rester af Naram-Sin é-b a r- r a i Sippar var formodentlig sunket i grus, da Nabonid begyndte sin restaurering - lige bortset fra grundstenen med hans navn.⁶⁵ På samme måde skrev Nebudkanezar alle sine "værdifulde gerninger" op på en stele og "stillede den op i al fremtid".⁶⁶ Håbet om, at han derved ville erindres i al fremtid, blev ikke gjort til skamme.

Altså havde Gilgames alligevel ret, da han i epets begyndelse hævdede, at ryet, navnet, alene overskred døden. Men, præciserer den mindre naive ninevitiske version af epet om ham, ikke i kraft af heltebedrifterne alene. Den sande transcendens er *skriften*. Himmeltyren og Humbaba, Enkidu og Ut-Napistim, ja selv Istar og de andre guder er for længst døde og borte. Som for Naram-Sin, Nebudkadnezar og Nabonid, således var også for Gilgames den eneste måde at omgå dødens udslættelse en sten eller et stykke tegl, der i det mindste måtte indeholde een ting: ikke bedrifter og viden, møje og besvær, for alt dette kunne tilskrives andre, men een ting: et navn -



Noter

1. Standardudgaven af Gilgames-epet er stadig R. Campbell Thompson's *The Epic of Gilgamesh. Text, Transliteration and Notes*, Oxford 1930. Heri findes den ninevistiske version samt de på det tidspunkt kendte gammelbabylonske fragmenter. Blandt de talrige oversættelser kan nævnes: Alexander Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, 2. ed., Chicago 1949; E.A. Speiser's i James B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 3 ed., Princeton 1969 (herefter: ANET); Albert Schott und Wolfram von Soden, *Das Gilgamesch-Epos*, (Reclam), Stuttgart 1969; på dansk findes O.E. Ravns oversættelse i *Babylonske religiøse tekster* (Verdensreligionernes hovedværker, bd. 2), Kbh. 1953. Henvisninger til den ninevistiske version vil i det flg. foretages som f.eks. I, ii,29 (= tavle I, kolonne ii, vers 29) eller XI,194 (tavle XI, vers 194).
2. Jvf. Karl Oberhuber, "Gilgamesch", i (samme, Hrsgb.), *Das Gilgamesch-Epos*, Darmstadt 1977, (herefter: DGE) 16f. Bearbejderens navn er oven i købet kendt: *Šin-lege-unmīni*.
3. De vigtigste er Pennsylvania- (P) og Yale- (Y) tavlerne samt Meissner-fragmentet (Meiss.).
4. Jvf. Jeffrey H. Tigay, "Was There an Integrated Gilgamesh Epic in the Old Babylonian Period?", i Maria de Jong Ellis (ed.), *Ancient Near Eastern Studies in Memory of J.J. Finkelstein*, Hamden, Conn., 1977.
5. Det drejer sig om en "sagncyklus", der omfatter flg. sagn: "Gilgames og Humbaba", "Gilgames og Agga", "Gilgames' død" (alle oversat i ANET), "Gilgames og Himmeltieren" samt "Gilgames, Enkidu og Underverdenen" (hvis anden halvdel i akkadisk oversættelse er blevet den ninevistiske versions tolvte tavle). Yderligere oplysninger om de sumeriske Gilgames-sagn i *Real Lexikon der Assyriologie* (herefter: RLA), bd. III, art. "Gilgamesch. A. Nach sumerischen Texten".
6. Herom udførligt i RLA, jvf. note 6. Blandt de vigtigste ikke-narrative oplysninger om Gilgames kan nævnes den sumeriske kongeliste (ANET, 266), iflg. hvilken han tilhører Uruks dynasti, hvor han følger efter den mytiske helt Lugalbanda og Dumuzi (= Tammuz). Her gives til-

lige den oplysning, at "hans far var en lillu - dæmon, d.v.s. en mandlig vampyr. Herfra måske traditionen om, at Gilgames' var 2/3 gud og 1/3 menneske. Iflg. tekster fra 3. Urdynasti er Gilgames' søn af Lugalbanda og kvæggudinden Ninsun. Tekster fra samme tid viser, at Gilgames' har været dyrket som gud. Også som bygherre har Gilgames' levet videre i overleveringen; Anam, konge af Uruk (1821-17), kalder byens mure for "Gilgames' gamle værk".

7. I det sumeriske sagn "Gilgames' død" afvises dennes håb om udødelighed. Men her synes der ikke at have været tale om en narrativ udfoldelse af heltens søgen efter den korporlige udødelighed.
8. Enkidus rolle i epet som Gilgames' ven har medført, at netop *venskabet* er blevet betragtet som epets bærende tema (se f.eks. Oberhuber, op. cit. p. 14, i forlængelse af bl.a. Benno Landsberger, "Einleitung in der Gilgames-Epos" (tyrkisk original 1942), i DGE). Men når Oberhuber afviser Heidels karakteristik af epet ("a meditation of death", Heidel, op. cit., 10) som "überholt" (Oberhuber, "Wege der Gilgamesch-Forschung", DGE, XXII), er der tale om en overvurdering af venskabets betydning. Venskabet med Enkidu er anledningen til heltegræningerne, der skal sikre navnet, der rækker ud over døden, og vennens død er anledningen til Gilgames' jagt efter udødeligheden. Venskabets funktion i epet er således den narrative katalysator; dets skæbne modificerer de skikkelser, som dødens trussel antager overfor Gilgames'. Thorkild Jacobsen har derfor ret, når han - i implicit forlængelse af bl.a. Heidel - fastholder "contrasting attitudes towards death" som epets centrale tema. (*The Treasures of Darkness*, New Haven & London 1970, 215). Bedst af alle er måske Speisers korte karakteristik: "man and nature, love and adventure, friendship and combat - all masterfully blended into a background for the stark reality of death" (ANET, 72). Derimod har Speiser ikke ret i at betragte epets tema som "essentially a secular one" (ibid.). Her kan erindres om Bruno Meissners dictum, at "die altorientalische Lehre einheitlich ist und insgesamt nicht nur von der Theologie ausgeht, sondern nichts anders ist als Theologie" (*Babylonien und Assyrien*, bd. II, Heidelberg 1925, 1).
9. Y, iv, 3-13.
10. Jacobsen, *Treasures*, 219.

Gilgames-epet

11. Jacobsen, *ibid.*, 218f.
12. VII, i,6-7, iflg. den hittitiske version: "Fordi de har dræbt Himmeltyren, og dræbt Huwawa, [skal], sagde Anu, den af dem, som ryddede cedrer fra fjældet, [dø]" (jvf. Ravens oversættelse, 103). I det sumeriske sagn "Gilgames og Huwawa" er det Enkidu, der insisterer på Huwawas død.
13. Jvf. Algirdas Julien Greimas, "Éléments d'une grammaire narrative" (1969), i *Du sens*, Paris 1970, hvor det vises, at transformationer i den narrative teksts dybdesemantik (f.eks. /Natur/ \implies /Kultur/) på tekstens overfladeniveau fremtræder som bevægelser i et rum.
14. I, ii,9-32.
15. Jvf. Franz Marius Theodor de Liagre Böhl, "Das ewige Leben im Zyklus und Epos des Gilgamesch" (1953), i DGE, 249: "in der Mythologie kommt es nicht auf topographische Genauigkeit an".
16. A. Falkenstein und W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich 1953, 153.
17. ANET, 504.
18. II, v,3.
19. VI, 123. Eet ord er læseligt: *ina nipšišu*, "med dens pust", jvf. beskrivelsen af Humbaba: *napissu mūtu*, "hans pust er død".
Ravn rekonstruerer VI, 95 "udfyld dens [krop] med ild" (op. cit. p. 100).
20. Jvf. ANET, 647.
21. II, v,1-2. I parallelstedet Y, iii,42-43 er Huwawas arbejdsgivere vejrguderne Wer og Adad.
22. VI, 94.
23. g u₄ - a n - n a (f.eks. VI, 94. 132). En anden betegnelse er det - vanskelige - *alū* (f.eks. VI, 153).
24. Humbaba/Huwawa er altså under alle omstændigheder "autokton" (jvf. Claude Lévi-Strauss' berømte - og problematiske - analyse af Ødipus-myten i "La structure des mythes" (engelsk original 1955), i *Anthropologie structurale*, Paris 1958); muligvis er k u r her Underverdenen, jvf. Heidel, op. cit., 171.
25. Med dette systematiske forhold mellem togtet til Cederskoven og nedkæmpelsen af Himmeltyren er det forfejlet med A. Leo Oppenheimer (*Ancient Mesopotamia*, Revised edition, Chicago og London 1977,

- 261) at betragte Istarepisoden som uintegreret i epet. Fejlen ligger atter i den kun een-dimensionale (nemlig kun syntagmatiske) læsning af epet.
26. Det drejer sig om versene VII, iv,33-39, der modsvarer den akkadiske myte om "Istars nedstigning til Dødsriget", tavlens forside, v. 4-10 (jvf. ANET, 107-09).
27. Dilmun, i den reale kosmologi sandsynligvis Bahrain, nævnes ikke ved navn i Gilgames-epet. I XI, 195 siges blot, at Ut-Napistim og hans hustru skal bo "i det fjerne, i flodernes munding". I den sumeriske syndflodsmyte skal helten, Ziusudra, bosættes "hinsides bjergene i Tilmun-bjerget hvor solen står op" (Jacobsen, *Mesopotamiske urtidssagn*, Kbh. 1978, 40). Man bemærker, at Gilgames i epet (i lighed med Šamas, solen) skal overskride havet (X, ii,23), og at han skal passere vældige bjerge (X, v,26) på sin vej til Ut-Napistim. Det er i øvrigt interessant, at Tilmun i den sumeriske myte tydeligvis placeres mod øst (hvis Bahrains beliggenhed skal tænkes med, så snarere mod syd-øst), mens Cederskoven, som nævnt iflg. Išcali-fragmentet, er placeret i Libanon, d.v.s. nord-vest - i forhold til epets centrum, Uruk.
28. VII, iv,34f.
29. I den akkadiske myte om "Nergal og Ereskigal" pålægges Nergal, der besøger Underverdenen, *ikke* at sidde på en trone, *ikke* at spise brød eller kød, *ikke* drikke øl, *ikke* vaske sine fødder, *ikke* se på Ereskigal, når hun tager bad (den assyriske version ii,39-48; O.R. Gurney, "The Sultantepe Tablets. VII, The Myth of Nergal and Ereskigal", *Anatolian Studies* 10, 1960. Iflg. Gurneys tolkning overholder Nergal - i modsætning til Enkidu - reglerne og kan derfor slippe bort fra Underverdenen.
30. VII, iv,37.
31. XI, 194.
32. Ea (= Enki) er hovedskikkelsen i den ktoniske Eridu-teologi (jvf. J. van Dick, "Sumerisk religion", *Illustreret religionshistorie* I, Kbh. 1968, 408-12). I den akkadiske mytologiske litteratur er hans rolle imidlertid snarest mediatores: han formidler mellem guderne indbyrdes og mellem guder og mennesker (Atraḥasis-myten, jvf. nedenfor), mellem Himmel og Underverden (jvf. "Istars nedstigning til Dødsriget" og "Nergal og Ereskigal") og mellem Underverden og jorden

Gilgames-Epet

(Gilgames-epet XII, 76ff).

33. IX, iv,46.
34. X, iii,23.
35. Jvf. Jacobsen, *Treasures*, 134.
36. I de to flg. notationer læses: u = disjunktion, n = konjunktion.
37. Termen "veridiktion", der skyldes Greimas, sigter ikke på tekstens forhold til en ekstern virkelighed eller sandhed, men angår den sandhedseffekt, som teksten selv frembringer. Veridiktionen modaliserer handlinger, begivenheder, aktørers status o.s.v. iflg. en syntaktisk struktur, der i sin enkleste form kombinerer /væren/ og /synen/ samt disses negationer, d.v.s. flg. fire muligheder: "sandhed" (væren + synen), "falskhed" (ikke-væren + ikke-synen), "hemmelighed" (væren + ikke-synen) og "løgn" (ikke-væren + synen) (jvf. A.J. Greimas et J. Courtès, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris 1979, 417-19).
I Gilgames-epet vil berømmelsen (akse 1) ændre veridiktorisk status fra "løgn" til "falskhed", mens erkendelsen (akse 4) forskydes fra "hemmelighed" til "sandhed".
38. Udtrykket er Oppenheimers, *Ancient Mesopotamia*, 259.
39. D.v.s. til en ren syntaktisk funktion, som kan sammenlignes med Vladimir Propps funktion "helten modtager en magisk hjælper" (Propp, *Morphology of the Folktale*, 2. ed., Austin & London 1968 (russisk original 1928), 43-50); det afgørende er, at det specifikke indhold for en ren syntagmatisk betragtning, som man finder den hos Propp og Jacobsen, reduceres til en mere eller mindre ligegyldig variabel, en "semantisk investering".
40. I, iv,29.
41. P, iii.
42. Ibid.
43. Ibid.
44. G.S. Kirk, *Myth. Its Meaning and Funktion in Ancient and Other Cultures*, Cambridge 1970, 145ff.
45. Kirk, *Myth*, 149.
46. X, i,6; X, v,32.
47. F.eks. Giuseppe Furlani, "Das Gilgamesch-Epos" (italiensk original 1958), DGE, 402.

48. C.J. Gadd, "Some Contributions to the Gilgamesh Epic", *Iraq* 28, 1966, 116.
49. Kirk, *Myth*, 148.
50. VI, 10-21.
51. Meiss., iii. - I de Liagre Böhl's tolkning er Gilgames-epet en hyldest til solguden, til "moralen, de sociale dyders og helteånders" kult ("Das ewige Leben im Zyklus und Epos des Gilgamesch" (1953), i DGE, 240), mens Istar-kulten forkastes som "lysten og usædelig" (ibid., 242). I denne filistriøse optik bliver Siduris belæring en opfordring til "frivol livsnydelse" (ibid., 270). Dette afvises med rette af I.M. D'jakonoff (*Bibliotheca Orientalis* XVII, 1961, 65), der påviser, at der hverken i epet eller i babylonisk religion i det hele taget findes en konflikt mellem Istar- og Samašdyrkelsen, samt at Siduris belæring kun henviser til "lawful married life". Hvor er det "frivole" i rådet: "iagttag den lille, som tager dig ved hånden - ægtefællen finde glæde i din favn; det er hertil, [mennesker] er kaldet" (Meiss., iii, 12-14; Ravns oversættelse, op. cit., 118)?
52. Humbaba fremstilles oftest i menneskelignende træk; men hans symmetriske forhold til Himmeltyren her i Gilgames-epet forlener ham rimeligvis også med dyriske træk. Videre til Humbaba i RLA, IV, art. "Huwawa/Humbaba".
53. I, ii,i; IX, ii,16.
54. IX, ii,14.
55. III, ii,11f (*urha ruquta*, "en fjern rejse").
56. XI, 195 (*ina rūqi*, "i det fjerne").
57. W.G. Lambert and A.R. Millard, *Atra-hasis. The Babylonian Story of the Flood*, Oxford 1969.
58. William L. Moran, "Atrahasis: The Babylonian Story of the Flood", *Biblica* 52, 1971.
59. Jvf. I.M. D'jakonoff, "Die Gestalt des Gilgamesch" (russisk original 1958), i DGE, 357.
60. I, i,8: *ina nari*.
61. "Historische Texte des neubabylonischen Reichs", *Keilinschriftliche Bibliothek* III-2, Berlin 1890 (genoptrykt Amsterdam 1970), 44.
62. Ibid., 54.
63. Ibid., 94.

Gilgames-epet

64. Ibid., 62.

65. Ibid., 104.

66. Ibid., 42 (stele: *naru*).

Summary — *The Epic of Gilgames* has traditionally been analyzed from two points of view: on the one hand, the historical point of view has been utilized to elucidate earlier written and oral traditions about Gilgames; and on the other hand the internal thematic point of view has been utilized to determine the epic's sequence and its treatment especially of such themes as "death" and "friendship". This article demonstrates - with due reference to and criticism of Th. Jacobsens analysis in *The Treasures of Darkness* - that a one-sided interest in the epic's syntagmatic dimension is reductive. A two-dimensional analysis is proposed as an alternative solution. Such an analysis illustrates how a universe (an ideal model, yet complete within its own reference framework) is unfolded during the narrative. The moral of the epic is that humanity must find its place in this universe, between the animals and the gods, between heaven and the underworld and between immortality and death.

Hans J. Lundager Jensen

Stud. mag.

Institut for Kristendomskundskab

Aarhus Universitet