



Gud og naturfænomen i Mesopotamisk religion.

et forskningshistorisk problem og et forslag til dets løsning med ildguden Girra som eksempel

Westh, Peter

Publication date:
2001

Document version
Tidlig version også kaldet pre-print

Citation for published version (APA):
Westh, P. (2001). *Gud og naturfænomen i Mesopotamisk religion. et forskningshistorisk problem og et forslag til dets løsning med ildguden Girra som eksempel.* Museum Tusulanum.

GUD & NATURFÆNOMEN I MESOPOTAMISK RELIGION

ET FORSKNINGSHISTORISK PROBLEM OG ET FORSLAG TIL DETS LØSNING
MED ILDGUDEN GIRRA SOM EKSEMPEL



AF PETER WESTH
SPECIALE I RELIGIONSHISTORIE
VEJLEDER: JØRGEN PODEMANN SØRENSEN
KØBENHAVNS UNIVERSITET
SEPTEMBER 2001

English abstract

This thesis explores the association between natural phenomena and deities in Mesopotamian religion. Within Assyriology, expressions such as »Anu is the sky god«, »Enlil is the storm god« and »Girra is the fire god« are being used as if their meaning was transparent and self-evident. In the first part of my thesis, I trace the origin and discuss the validity of this practice. In the second, I explore and re-evaluate how the relationship between gods and natural phenomena is expressed in the sources, in the context of a case study of the »fire god«, Girra.

The way religion has been perceived and studied by Assyriologists has so far not been analysed systematically. In the first part of my thesis, I will attempt to do such an analysis. The concept of nature gods is traced from its animistic and nature-mythological origins in the 19th century, through astral mythology and the predominantly hermeneutical tradition of the first decades of the 20th century, to the phenomenological and intellectualist trends of the post-war years. In this way, far more continuity than previous historiographical studies have acknowledged, is demonstrated.

Particularly persistent within Assyriology is the notion that there has been a development in Mesopotamian religion from an early stage, where gods were identical with or immanent in the natural phenomenon they were associated with, to a later stage, where gods assumed anthropomorphic form. The various sources and theories that have given credence to this idea are discussed, as well as its impact on the way in which texts have been dated and interpreted. This leads to my claims that: 1) the differences in content between various texts that have been interpreted as the result of historical development, are in fact differences determined by the genre of these texts, and 2) the practice of distinguishing between historical layers in individual texts is not only circular, but violates the way natural and anthropomorphic metaphors are used in the texts.

These two claims are the points of departure for my analysis of the fire god, Girra. A new, theoretical perspective that combines genre theory and cognitive linguistics is proposed. Following a survey of current knowledge of the god Girra, the various texts in which he appears are then analyzed in turn, by genre. The most important textual genre is incantations, in which fire is utilized ritually. I also discuss the way in which Girra appears in a number of mythical texts as well as in royal inscriptions and astrological and speculative texts. In each case, I show that the way in which Girra is represented in these sources is determined by the formal and pragmatic characteristics of the source in question. Lastly, I analyse the complete and often very artful integration of natural and anthropomorphic metaphors in detail. My conclusion is that the god Girra has in fact only a very limited amount of common characteristics across various textual genres and that this point has far-reaching implications for the study of Mesopotamian religion as a whole.

Indhold

English abstract.....	i
Indhold	ii
Indledning	1
1 Kildesituationen & det sumeriske spørgsmål.....	6
1.1 Det sumeriske spørgsmål	6
2 Evolution, naturmytologi & animisme: 19. århundrede	10
2.1 François Lenormant	11
2.2 Achibald Henry Sayce.....	15
2.3 Morris Jastrow	20
3 Religionen som filosofisk system: 20. århundrede	23
3.1 Edouard Dhorme.....	24
3.2 Benno Landsberger	26
4 Fænomenologi & intellektualisme: Efterkrigsårene	30
4.1 Thorkild Jacobsen.....	30
4.2 Samuel Noah Kramer	34
4.3 W.G. Lambert.....	36
5 Genrer & metaforer	41
5.1 Genreteori.....	41
5.2 Metaforteori & konceptuelle blandingsnetværk	43
Det generiske rum.....	47
Det blandede rum.....	47
»Mentale rum«.....	48
6 Girra: Introduktion & historisk overblik	51
6.1 Girra vs. išātum.....	52
6.2 Girra & forskningshistorien.....	53
7 Rituelle tekster	55
7.1 Šurpu	55
Den indledende besværgelse: tavle IX, linie 6-30	57
Den rituelle afbrænding: Tavle V-VI linie 60-122.....	60
Šurpus afsluttende besværgelse: Tavle V-VI linie 187-200	61
Samlet tolkning	63
7.2 Maqlû	63
Det generiske rum.....	67
Det instrumentelle rum.....	67
Det diagnostiske rum.....	68
Det juridiske rum	68
Det blandede rum.....	68
Girra & Šamaš.....	69
Genealogi & andre mytiske motiver.....	72
Maqlûs redaktionshistorie & en relateret besværgelse.....	75
7.3 Andre besværgelsestekster	77
Et akkadisk divinationsritual.....	78
En sumerisk fakkelbesværgelse.....	80
Tosproget sygdomsbesværgelse fra Susa.....	80

Besværgelse mod Etemmu	81
Eršahunga	81
7.4 Rituelle tekster: sammenfatning	82
8 Mytologiske tekster	83
8.1 »Myten om Girra and Elematum«	83
8.2 Utukki Limnûtu, tavle »K«	84
9 Gud eller ild?	91
Astrolab B	91
Kongeindskrifter	92
Myter & hymner	93
Systematiske tekster	95
10 Konklusion	97
Bibliografi	99

Indledning

Many deities seem to have been personifications of natural forces or aspects of the universe, whether real or mythical. The sun and the moon, for example, were deified. However, the prevailing antropomorphic conception created problems for intellectuals. The simple might be content to see the sun in the sky and acknowledge it as Šamaš, but the theologians knew that Šamaš lived in the heavens in human form, like a king surrounded by family and court.

Reallexikon der Assyriologie, opslag under »Gott« (Lambert 1971)

En meget stor del af de sumeriske og babylonsk/assyriske guder er kosmiske guder, i den forstand at de har en nær tilknytning til et specifikt naturfænomen. I litteraturen tjener denne tilknytning gerne som den primære identitetsmarkør for guddomme. Šamaš er solguden; Sin er måneguden. An er himmelguden, Adad er en stormgud, Nisaba er gudinde for korn og siv, Girra er en ildgud, og så videre.

Ser man på det kildemæssige belæg for denne type identifikationer, er det af en temmelig sammensat karakter. Nogle guder har simpelthen samme navn, som det kosmiske fænomen de er knyttet til. Det gælder for eksempel Anu, hvis navn på sumerisk betyder »himmel« og Šamaš, som er akkadisk for »sol«. Andre gudenavne kan etymologisk føres tilbage til naturfænomener, såsom Enlil, hvis navn gerne tolkes som »Herre (EN) Storm (LIL)«. Endnu andre har en mytologisk tilknytning til et bestemt, kosmisk domæne, som guden Ea der bor i Apšū, et ferskvandshav som man forestillede sig fandtes under jordens overflade. Det er på grund af associationer som denne man taler om »kosmiske« frem for blot »naturfænomener«, idet Apšū jo kun eksisterer i mesopotamisk kosmologi. I praksis har denne distinktion dog ringe betydning.

I ikonografiske fremstillinger tjener naturfænomener ofte til at identificere antropomorfe gudeskikkelser (se næste side). Eksempelvis kan Ea genkendes ved, at der udgår to vandstrømme med fisk fra hans skuldre, og Nisaba ved at der vokser græs ud af dem. Guder kan også repræsenteres ved symboler og emblemer som nogle gange er naturfænomener, såsom den solskive der kan repræsentere Šamaš, eller den olielampe der repræsenterer lysguden Nusku.

I hymner, bønner og andre rituelle tekster synes guder ofte at identificeres helt eller delvist med naturfænomener, både ganske konkret som når besværgelser skal udføres *mabar* ^dŠamši, »i Šamaš' nærvær«, det vil sige under åben himmel, og mere metaforisk som når Girra kaldes »Fakkelbæreren, der oplyser mørket«.¹

En del mytiske og narrative tekster kan, eller er i hvert fald ofte blevet opfattet som allusioner til eller metaforiske beskrivelser af naturbegivenheder, og i kosmogoniske myter optræder elementer som jorden og himmelen af og til som levende væsener. I astrologiske tekster identificeres guder gerne med himmellegemer, såsom Ištar's identifikation med Venus. Endelig findes

¹ se side 82

der en række lærde, eller filosofiske tekster, hvor guder identificeres eller parallelliseres med genstande, elementer og så videre, som for eksempel følgende:²

Girra Anu Ild urtiden Ea vand

At de mesopotamiske kilder knytter en nær forbindelse mellem guder og kosmiske fænomener er der altså ingen tvivl om. Men hvad betyder det? Hvad er nærmere bestemt forbindelsen mellem guden, og det kosmiske fænomen den »er gud for«? Hvad vil det i grunden sige, at en gud er en *sol*gud, en *himmel*gud eller en *ild*gud, og er sådanne betegnelser overhovedet dækkende?

Anvendelsen af denne type gudebetegnelser er selvsagt ikke ukendt uden for Assyriologien; tværtimod har den været vidt udbredt i nærorientalske studier og i religionshistorien generelt, og den er stadig almindelig i håndbogslitteraturen. Historisk kan den føres tilbage til den periode i sidste halvdel af 1800-tallet, hvor både religionshistorien og assyriologien blev grundlagt som faglige disciplinier, med dens blanding af naturromantiske og evolutionistiske ideer.

Specielt to af denne tids paradigmatisk antagelser er af betydning for forståelsen af de kosmiske guder. Den ene er den forudsætning, at religiøse fænomeners grundlæggende mening og struktur er at finde i deres *arkaiske* form; at *sandheden* om dem er lig med deres *oprindelse*. Den anden, som bygger på den første, er ideen om, at det primitive menneske stod i et direkte og umedieret forhold til naturens kræfter, som følgelig var den primære genstand for hans religiøse liv. Sammen konstituerer disse to antagelser ideen om, at alle guder har et natursubstrat, og det er i denne antagelse, at ideen



Oldbabylonsk rullesegl. Kampscenen til venstre er blevet udlagt som ildguden Girra, i kamp med en anden gud. Den siddende Gud længst til højre er Ea, hvilket ses af de to vandfloder, der udgår fra hans skuldre. Over ham er guderne Sin og Ištar repræsenteret ved henholdsvis en halvmåne og en ottetakket stjerne, Venus. Guden, som er vist i en bedende positur foran ham kunne være Marduk, en gud uden nogen veletableret, kosmisk association. At figuren i midten er et menneske, fremgår af, at han ikke bærer gudernes karakteristiske hovedbeklædning. Han er fremstillet med et kid i favnen, en konventionel gestus når man søger hjælp hos guder og øvrighedspersoner. Boehmer (1965) nr. 305

² Livingstone (1986) s. 178-79

om kosmiske guder har sit udspring.

Ser man nu på assyriologiens videre forskningshistorie, er det slående hvor gennemgribende disse idéers indflydelse har været, og fortsat er. Jeg skal give detaljeret belæg for min påstand i det følgende, men lidt firkantet kan man sige, at de præmisser som blev fastlagt for assyriologiens behandling af de kosmiske guder før 1900, i alt væsentligt står uantastede den dag i dag, trods 100 års enorme filologiske, arkæologiske og teoretiske landvindinger. De mesopotamiske, kosmiske guder er nok et reelt emne, som kan undersøges med udgangspunkt i kilderne; men de er også i meget vidt omfang teoretiske konstruktioner, med grundlag i en specifik og forbløffende livskraftig forskningstradition.

Erkendelsen af dette ledte mig til at beslutte, at dette speciale skulle have to ben at gå på. Det kildeanalytiske og det historiografiske perspektiv må forenes, for kun på denne måde vil det være muligt at trænge til bunds i, og måske sige noget nyt om, forholdet mellem guder og naturfænomener i mesopotamisk religion.

Kapitel 1 til 4 gennemgår derfor den hidtidige forskning kronologisk, og påviser den intime sammenhæng mellem religionsteoretisk perspektiv på den ene side, og forskningens valg, tolkning og ikke mindst datering af kilder på den anden.

Samtidig demonstreres de tolkningsmæssige problemer og skævheder, som de traditionelle tilgange har ført med sig. Som det for eksempel kan ses af ovenstående citat fra *Reallexikon der Assyriologie*, skaber prioriteringen af gudernes natursubstrater som deres, så at sige, konstituerende egenskab, et spændingsforhold til de utallige kilder, som klart og entydigt fremstiller guderne som antropomorfe væsener. Denne antinomi er et andet tema, som er blevet løbende omformuleret af skiftende religionsteoretiske strømninger, men som forbliver genkendeligt op gennem forskningshistorien. Og det er netop denne antinomi, som søges forklaret ved hjælp af udviklingsteorier.

Endelig introducerer disse kapitler de vigtigste kilder og kildekritiske problemer, som knytter sig til studiet af de kosmiske guder.

Samlet set leder den forskningshistoriske gennemgang frem til formuleringen af to hypoteser, nemlig

1. At den spænding mellem forskellige kilders gusdopfattelser, som assyriologien hidtil har søgt at forklare som resultater af en historisk udvikling, i virkeligheden afspejler forskelle betinget af kildernes *genre*.
2. At ideen om natursubstrater har ledt assyriologien til at fejltolke mange kilder, fordi den postulerer et *assymetrisk* forhold mellem kosmiske og antropomorfe metaforer i den enkelte kilde. Et mere symmetrisk perspektiv, som analyserer samspillet mellem forskellige metaforer uden at reducere nogen af dem til reflektioner af de andre, vil kunne give et langt mere klart og kildenært billede af de kosmiske guder.

Det er disse to hypoteser som jeg i kapitel 5-0 søger at bestyrke gennem analysen af én repræsentativ, kosmisk guddom, ildguden *Girra*.

Valget af netop *Girra* som *test case* skyldes flere overvejelser. Vigtigst er, at kilderne til denne gud er spredt ud over et stort antal forskellige tekstgenrer, hvilket gør dem velegnede til at undersøge hypotese 1. Dertil kommer, at *Girra* har indtaget en privilegeret rolle i især den ældre forskningshistorie, hvilket gør ham til et oplagt og perspektivrigt valg. Endelig er der den rent pragmatiske betragtning, at kildemængden er af en størrelse, der gør det meningsfuldt at tilstræbe en udtømmende behandling inden for de rammer, som er udstukket for et speciale som dette.

Analysen bygger overvejende på akkadiske kilder. Hovedparten af dem stammer fra 1. årtusinde, om end deres indhold kan antages at være noget ældre; enkelte kan føres tilbage til første halvdel af 2. årtusinde. På den anden side gør forskningshistoriens tendens til at søge alle forklaringer langt tilbage i tiden, det meningsløst at lade sumeriske kilder helt ude af betragtning. En behandling af de babylonske og assyriske kilders fremstilling af de kosmiske guder må nødvendigvis tage stilling til spørgsmålet om deres historiske udvikling. Af samme grund taler mit speciales titel om »mesopotamisk«, frem for blot »babylonsk og assyriske« religion.

Min kildeanalyse vil som nævnt fokusere dels på den betydning *genre* spiller for kildernes indhold, dels den enkelte kildes *metaforer* og deres samspil. Til dette formål har jeg søgt inspiration i hvad der lidt løst kan kaldes *genreteori*, og i feltet af kognitive teorier, nærmere bestemt *metafor-teori* og *konceptuel blandingsteori*. Mit valg af netop disse teoretiske og metodiske perspektiver og de overvejelser der ligger bag vil stå langt klarere på baggrund af den forskningshistoriske diskussion, hvorfor jeg ikke skal gøre nærmere rede for dem her, men blot henvise til kapitel 5, hvor de relevante aspekter af disse teorier gennemgås.

Endelig vil jeg i kapitel 10 overveje i hvilket omfang resultaterne af min undersøgelse af *Girra* kan generaliseres til at gælde alle de mesopotamiske, kosmiske guder, og pege på en række yderligere perspektiver for tolkningen af sumerisk, babylonsk og assyriske religion og for religionshistorien generelt.

Alle akkadiske tekster er oversat til dansk af undertegnede på grundlag af publicerede transliterationer. De tekstpassager, hvor jeg inddrager oversættelsesspørgsmål i diskussionen, er gengivet med transliteration og oversættelse i parallel opsætning. Transliterationerne er reproduceret uden rettelser eller modifikationer, hvilket betyder at enkelte af dem ikke følger samme konventioner som de øvrige. Eksempelvis kan ældre transliterationer afvige i deres skelnen mellem *ša*, *šá* og *šà*, og medens sumerogrammer i nogle tekster gengives med deres akkadiske ækvivalent, står de i andre uoversatte. Jeg har vurderet, at sådanne forskelle er uden betydning for den type tekstanalyse, jeg beskæftiger mig med her. Dog har jeg for konsekvensnes skyld gengivet gudedeterminativet som ^d (i stedet for det ældre ^{ilu}), pluralis som ^{meš} (i stedet

for ^{ph}), anvendt Q i stedet for emfatisk K samt foretaget andre, rent stilistiske tilpasninger.

Jeg giver kun henvisninger til ordbogsopslag i tilfælde, hvor jeg diskuterer med eller afviger fra andre oversættelser. I disse henvisninger har fundet det mest ligefremt at anvende assyriologiens traditionelle forkortelser: AHw = Akkadische Handwörterbuch, CAD = Chicago Assyrian Dictionary og CDA = Consise Dictionary of Akkadian.

1 Kildesituationen & det sumeriske spørgsmål

Det er som sagt dette speciales påstand, at det 19. århundredes religionsopfattelse har været påfaldende sejlivede inden for assyriologien. Det er denne påstand og dens betydning, jeg skal gøre detaljeret rede for i dette og de følgende kapitler. Men indledningsvis skal de kildemæssige rammer, som forskningshistorien har udspillet sig inden for, skitses.

Det er givet, at en del af forklaringen på den relative konservatisme i assyriologiens religionsforståelse intet har med kilder at gøre. En vigtig faktor er utvivlsomt den stærke specialisering i detailspørgsmål, som naturligt præger en filologisk disciplin. På den anden side er der reelt visse træk ved kildesituationen, som kan synes at favorisere diakrone frem for synkrone analyser. Hovedmængden af de tilgængelige religiøse kilder er bevaret i en sekundær kontekst, nemlig i de store bibliotekssamlinger fra første årtusinde. Mange af disse tekster er utvivlsomt langt ældre, men den eneste dateringsmulighed er at slutte ud fra indholdet, en fremgangsmåde, som kan være uproblematisk i nogle sammenhænge, men som når det gælder religiøse kilder, meget hurtigt ender i spekulation og cirkelslutninger.

Dertil kommer, at hverken naturen, mængden eller distributionen af de tilgængelige kilder gør det muligt at danne sig et helhedsbillede af det religiøse liv i nogen enkelt periode.³ Ingen af disse forhold er selvsagt i sig selv noget argument for at anlægge et diakront perspektiv, men de forklarer både det behov, og det betydelige spillerum, der er, for historiske rekonstruktioner.

Det træk ved kildesituationen, som har haft den største betydning for tolkningen af mesopotamisk religion generelt, er dog det såkaldt sumeriske spørgsmål, det vil sige de spørgsmål, som rejses af det faktum, at de tilgængelige kilder er skrevet på to, fundamentalt forskellige sprog; sumerisk og akkadisk. Dette forhold ligger i en vis forstand som subtekst for hele assyriologiens religionsopfattelse, fra den tidligste forskning op til i dag, og dets betydning kan næppe overvurderes.

1.1 *Det sumeriske spørgsmål*

Det afgørende gennembrud i tydingen af kileskriften var da det i 1850-51 kunne slås fast, at sproget i de assyriske og babylonske indskrifter tilhørte den semitiske sprogstamme. Snart blev det imidlertid klart, at der også var blevet talt - eller i hvert fald skrevet - et andet, ikke-semitisk sprog i Mesopotamien. Dels blev der udgravet tosprogede tekster i interlinear oversættelse, dels var der træk ved skriftsystemet, som tydede på, at det oprindeligt var konstrueret til at gengive et ikke-semitisk sprog.⁴ Dette nyopdagede sprog

³ Lambert (1975) s. 191

⁴ Pallis (1956) s. 175-176; Cooper (1993) s. 174

gik i de følgende årtier under skiftende navne, afspejlende skiftende hypoteser om dets oprindelse; Turisk, skythisk, akkadisk, og endelig sumerisk, som har været den hævdvundne betegnelse siden starten af det 20. århundrede.

I tidens referenceramme var sprog, folk og kultur ét, og snart begyndte man at forestille sig Mesopotamien som scene for en kamp mellem to racer, og mesopotamisk kultur og religion som produkter af mødet mellem disse to racer. Ofte var disse spekulationer farvet af en mere eller mindre eksplicit antisemitisme.⁵ Inden for den sammenlignende sprogvidenskab havde den afgrundsdybe forskel mellem de ariske og de semitiske folkeslag status af dogme. Det sumeriske sprog var tydeligvis ikke indoeuropæisk, men ligesom den semitiske race var den ariske races modbillede, konstruerede man nu sumererne som den semitiske races modbillede.

Denne polarisering gav sig til kende på forskellige, mere eller mindre ekstreme måder. Eberhard Schrader hævdede i 1875, at babylonerne, fönikerne og hebræerne ikke kunne være blevet civiliseret af egen kraft, men kun »durch den Kontakt mit den nichtsemitischen, vor den Semiten bereit in Babylonien ansässig gewesenenen Bewohnern«. ⁶ Denne tanke blev videreudviklet af Schraders elever Delitzsch, i hans berømte foredragsrække om »Babel und Bibel« (1902-3), hvor han påviser utallige »lån« fra de mesopotamiske kilder i det gamle testamente, og af Hugo Winckler i dennes storslåede, astralmytologiske tese.⁷

På den modsatte fløj stod den jødiske forsker Halevy, som helt benægtede Sumerernes eksistens. Dette var muligt, fordi man på dette tidlige tidspunkt reelt kun havde sumerisk bevaret i tosprogede tekster, der stammede fra en meget sen periode.⁸ Andre, såsom Morris Jastrow, gik knap så vidt, men henviste blot sumererne til forhistorisk tid og insisterede på den babyloniske og assyriske kulturs fundamentalt semitiske karakter.⁹

Mellem disse to yderpunkter befandt sig det flertal af forskere som, frem for at søge én kilde bag den babylonske og assyriske kultur, søgte at udgrænse og definere de sumeriske og semitiske elementer i kilderne. Næsten alle de forskere, som jeg skal behandle i det følgende, har i mere eller mindre udtalt grad denne bestræbelse som præmis.

Efter at arkæologiske udgravninger i Tello og Nippur (1877-1900) havde af-dækket lag fra det 3. årtusinde, hvor alle kilder var på sumerisk, kunne der ikke længere være tvivl om, at det dominerende skriftsprog var skiftet fra sumerisk til akkadisk en gang i slutningen af det 3. årtusinde. Dette måtte forklares, mente man, med indvandringen af en semitisktalende befolkningsgruppe, og her dikterede tidsånden igen, at der måtte have været tale om en

⁵ Cooper (1993); Trolle Larsen (1989)

⁶ Schrader (1875) s. 131, citeret i Cooper (1993) s. 181-82.

⁷ Trolle Larsen (1995) s. 95-106; Delitzsch (1902); Winckler (1902).

⁸ Cooper (1993) kap. 1, s. 3-47

⁹ Jastrow (1898) s. 19-25; Jeremias (1925) s. 500. Selv Samuel Kramer, som udelukkende beskæftigede sig med Sumerne, postulerer semitisk tilstedeværelse i mesopotamien før Sumererne kom til Kramer i Jones (1969) s. 117

racekonflikt. King skriver i 1910, i hvad der stadig regnes for at være den første velfunderede udredning af den mesopotamiske histories kronologi:¹⁰

The early history of Sumer and Akkad is dominated by the racial conflict between Semites and Sumerians, in the course of which the latter were gradually worsted. The foundation of the Babylonian monarchy marks the close of the political career of the Sumerians as a race, although, as we have seen, their cultural achievements long survived them in the later civilizations of Western Asia.

Forestillingen om en racekonflikt fik et grundskud i 1939, da Thorkild Jacobsen - utvivslomt med bevidst adresse til de verdenshistoriske begivenheder, som i disse år drev mange af hans tyske kolleger i landflygtighed – kunne afvise den ved hjælp af, hvad der forekommer at være helt elementære, kildekritiske argumenter.¹¹ Ingen af de kilder, hvor man kunne forvente at finde en sådan konflikt komme til udtryk, giver belæg for at den har fundet sted. Jacobsen konkluderer, at alle de konflikter, vi kender til, var rent politiske magtkampe mellem uafhængige bystater, uden nogen etnisk baggrund.¹²

Jacobsens opfattelse svarer i store træk til den fremherskende konsensus i dag. Semitisk- og sumerisktalende befolkningsgrupper har levet side om side hvert fald siden begyndelsen af 3. årtusinde - der optræder eksempelvis semitiske person- og gudenavne i de ældste, sumeriske kilder.

Skiftet fra sumerisk til akkadisk i de udgravne kilder afspejler snarere et skift i administrationen, end i befolkningens sammensætning.¹³ Sumerisk forsvandt senest som talesprog ved det tredje UR-dynastis fald (2004 f.v.t.), men fungerede som lærd og religiøst sprog helt op til slutningen af 1. årtusinde, på omtrent samme måde som latin gjorde i europæisk middelalder. Skiftet i sprog var ikke ledsaget af noget påviseligt skift i kultur og religion - langt de fleste guder har både sumeriske og akkadiske navne.¹⁴ Størstedelen af den sumeriske litteratur er nedskrevet efter at sproget var dødt som talesprog, og er således muligvis slet ikke ældre end tilsvarende tekster på akkadisk.

Man kan dog ikke helt frigøre sig fra det indtryk, at denne konsensus i en vis udstrækning er politisk og moralsk determineret. Der er stadigvæk politisk sprængkraft i spørgsmålet.¹⁵

For så vidt er det væsentlige ved det sumeriske spørgsmål ikke dets endelige svar, men den rolle som subtekst for religiøse udviklingsmodeller, det har spillet. Denne rolle træder særligt tydeligt frem i relation til dette speciales emne, de kosmiske guder; guder der, som vi så, på den ene side har en identitet eller association med kosmiske fænomener, på den anden fremstilles som antropomorfe guddomme. Næsten alle assyriologer, som har beskæftiget sig med disse guder, forklarer denne dobbelthed ved at give den en historisk pro-

¹⁰ King (1910) s. X. Cooper (1993) s. 204

¹¹ Jacobsen (1970) s. 187-192

¹² Smst. s. 421

¹³ Postgate (1992) s. 35-40; Pollock (1999) s. 10

¹⁴ se. f.eks. Postgate (1992) s. 35 - 40; Jacobsen (1970) s. 187-192

¹⁵ Westholz (1993) 168, note 50.

jektion og se gudernes kosmiske aspekt som et sumerisk træk, og deres antropomorfcitet som et semitisk træk.

Dette gælder paradoksalt nok også de forskere der ellers tager afstand fra at bruge etnicitet, race eller »folkekarakter« som forklaringsmodel, sådan som eksempelvis Jacobsen gjorde. Disse forskere skifter så den teoretiske underbygning ud med andre faktorer, såsom den gradvise urbanisering eller en almindelig rationaliseringsproces; men selve den antagelse, at der har fundet en afgørende udvikling sted, hvor en religionsform har afløst en anden, anfægtes ikke.

2 Evolution, naturmytologi & animisme: 19. århundrede

Når assyriologer fortæller deres fags historie, fremstilles slutningen af det 19. århundrede gerne som en tid, hvor forskningen blev drevet frem af det fromme ønske om at få de bibelske fortællingers historicitet bekræftet af uafhængige kilder.¹⁶ Dette håb var en væsentlig baggrund for den sensation, de arkæologiske skatte, som var begyndt at dukke op af Iraks støvede stepper i midten af århundredet vakte i samtiden, og en forudsætning for finansieringen af de fortsatte udgravninger. Set med vore dages øjne er det da også slående, så naive assyriologiens pionerer var i deres læsning af bibelhistorien,¹⁷ og grænsedragning i forhold til teologi og bibelsk arkæologi var og er følgelig et væsentligt problem, når assyriologer skal formulere deres selvforståelse. Dette er velsagtens en del af grunden til, at temaet dominerer de forskningshistoriske fremstillinger.

På den anden side afslører denne vinkel ikke meget om de konkrete tolkninger som de tidlige assyriologer gav den religion, som mødte dem i kilderne. Her må forskningen sættes ind i et bredere, idéhistorisk perspektiv.

Assyriologien blev som allerede nævnt til omtrent samtidig med etableringen af religionshistorien som fag, og begge havde de primært to forbilleder at leve op til. Dels antropologien med dens hastigt voksende mængde af ny viden om det, der i tidens referenceramme blev til »primitive kulturer«. Og dels den sammenlignende filologi, i særdeleshed udforskningen af den vediske kultur, som den indoeuropæiske filologi havde bragt for en dag. Det var kun naturligt at det blev disse inspirationskilder, som de filologer, der arbejdede med tydingen og tolkningen af de udgravede kileskrifttekster, vendte sig imod.

Jeg har allerede fremhævet den særlige syntese af evolutionisme, med dens »quest for origins«, og den romantiske ide om det primitive menneskes møde med naturen, som bar disse nye videnskaber frem. Mere principielt kan det 19. århundredes religionsopfattelse karakteriseres som intellektualistisk og psykologiserende.¹⁸ Religion var først og fremmest en verdensforklaring, eller en måde at opfatte verden på. Dette gjaldt den naturmytologiske skole, snævert knyttet til den komparative filologi og Max Müller, og det gjaldt den religionsteori, som antropologen E. B. Tylor døbte *Animisme*.

Tylor introducerede begrebet animisme i sit værk *Primitive Culture* fra 1871. Han opfattede, i overensstemmelse med det evolutionistiske grundsyn, animismen som på én gang den ældste, mest oprindelige religionsform, og som en minimumsdefinition på religion: »Belief in spiritual beings«.

¹⁶ Larsen [1994]; Carena (1989) ref også Wooley og Pallis

¹⁷ François Lenormant indleder for eksempel sit tobindsværk om nærorientens historie med fortællingen om Adam og Eva (Carena 1989 s. 26 & 85), og Hugo Winckler forestillede sig at Abrahams udvandring fra Ur (1. mosebog 12) var sket i protest mod den babylonske konge Sargon den førstes religiøse reformer.

¹⁸ Evans-Pritchard (1965) s. 24 og passim.

Den ide, Tylor her satte ord på, var selvsagt vidt udbredt, både før Tylor og uden for hans læserskare, og de præcise detaljer i Tylors teori om, hvordan denne åndetro opstod, er af mindre betydning i denne sammenhæng.

Vigtigst er det, at animismen er en intellektualistisk religionsteori, med en klar gæld til især David Humes empirisme. Åndetroen er en fundamentalt *rationel* verdensopfattelse, der er opstået ved naturiagttagelse og rationelle, omend fejlagtige, analogislutninger med udgangspunkt i menneskets selviagttagelse. Dyr, genstande og kosmiske fænomener blev tilskrevet en sjæl eller ånd ligesom den, det primitive menneske mente at kunne iagttage hos sig selv, i drømme og lignende. Det var disse animerende ånder, der efterhånden udviklede sig til guder.

Modsat denne rationalisme havde naturmytologien dybe rødder i den tyske romantik, og så radikalt anderledes på religionens udvikling. Guder og ånder var som udgangspunkt »personifikationer« af naturfænomener.

Denne personifikation var en konsekvens af sprogets struktur.¹⁹ Det primitive sprog kendte kun substantiver og verber, genstande og handlinger. Alle egenskaber - solens varme og lys, flintestenens skarphed - måtte udtrykkes med verber, det vil sige som aktiv handlen fra det pældende objekts side. Alle objekter måtte følgelig beskrives som levende og personligt. Med tiden »forglemte« sproget sig, og disse personificerende udtryk blev opfattet som henviste de til en selvstændig realitet. *Nomina* blev til *Numina*, og mytologien var født.²⁰

Max Müllers religionshistoriske metode følger direkte af denne udviklingsteori. Myter og gudeskikkelser kan spores tilbage til det naturfænomen, som var deres ophav, først og fremmest ved at studere gudenavnenes etymologi. Det er i det hele taget iøjefaldende, i hvor høj grad både Tylors og Müllers teorier er betinget af den type kilder, de arbejdede med. Müllers materiale var tekster, der oftest havde mytologisk karakter og kunne behandles filologisk. Tylors empiri, derimod, var beskrivelser af primitive folkeslags skikke, og hans metode var spekulativt at rekonstruere et rationale, som kunne forklare disse.

Tylor og Müller repræsenterer selvsagt blot to yderpunkter i det 19. århundredes religionsforståelse, og i det følgende optræder deres ideer syntetiseret i forskellige blandingsforhold. Den fundamentale modsætning mellem de to perspektiver lader sig dog til stadighed spore, som vi skal se.

2.1 *François Lenormant*

Den første egentlige monografi om mesopotamisk religion var François Lenormants (1807-1883) *La magie chez les Chaldéens et les origines Accadienne* fra 1874. Lenormant var forskningsbibliotekar, og siden professor i arkæologi ved det franske Nationalbibliotek i Paris. Han var blandt de første til at tyde

¹⁹ Baal & Beek (1985) s. 21

²⁰ Evans-Pritchard (1965) s. 21

og udgive oversættelser af tekster på sumerisk, og ligesom de fleste andre assyriologiske værker fra før 1900 læses og citeres bogen ikke rigtig mere. Som det imidlertid skal blive klart har bogen ydet en enorm, indirekte indflydelse på den senere forskning.

Lenormant mente, at sumererne - eller akkaderne, som de stadig kaldtes på dette tidspunkt - var indvandret til Mesopotamien fra Centralasien, og tilhørte det Turanske eller Urål-altaiske folk. Denne tese fremsættes på filologisk grundlag, men bogens egentlige hovedanliggende er at underbygge den yderligere ved at påpege en række fællestræk mellem det, Lenormant opfatter som »la système religieux des livres magiques d'Accad«, og iransk, samisk samt sibirisk religion.²¹

Den primitive, sumeriske religion blev assimileret med den semitiske ved en religiøs reform foranstaltet af den semitiske erobreren Sargon den første, som Lenormant daterer omkring år 2000 fvt. (dvs. 300 år senere end man sætter ham i dag). Han forestiller sig den semitiske indvandring i Mesopotamien i analogi med de ariske stammers erobring af Indien, og kalder babylonsk religion for »brahmanisme des bords de l'Euphrate«.²²

De nævnte »Akkads magiske bøger« sammenligner han med Atharva-Veda, der i samtiden mentes at have inkorporeret og bevaret væsentlige elementer af de religiøse forestillinger hos Indiens oprindelige, ikke-ariske befolkning. Disse bøger indeholdt med andre ord levn af den oprindelige, sumeriske befolknings religiøse forestillinger, og det er her, han mener, at oprindelsen til de senere, babylonsk-assyriske guders kosmiske aspekt skal søges.

Lenormant identificerer tre sådanne bøger, to som indeholder magiske besværgelser mod sygdomme og onde ånder, og en tredje med hymner til de sumeriske guder. Han skiller disse tekster ud som et selvstændigt tekstkorpus ud fra rent interne, indholdsmæssige kriterier, idet de religiøse forestillinger der kommer til udtryk her adskiller sig radikalt fra andre kilder. Når man læser disse bøger »on se sent immédiatement transporté dans un autre monde«.²³

Mængden af tilgængelige kilder var selvsagt sørgeligt begrænset i 1874 i forhold til i dag, hvor man kan se, at Lenormants »bøger« langt fra at udgøre et samlet tekstkorpus, består af fragmenter fra en række forskellige tosprogede besværgelsesserier.²⁴ Teksterne er endvidere temmelig sene - konkret stammer de alle fra den assyriske konge Aššurbanipals bibliotek, hvilket vil

²¹ Lenormant (1874) s. 125

²² Smst. s. 132-33

²³ Smst. 125

²⁴ Bog 1 og 2 består af udspluk fra *Utukki Limnuti*, en samling exorcistiske ritualtekster (se afsnit 8.2); *Ašakki Maršūti* (»Sygdomsdæmoner«), en lignende samling ritualtekster til helbredelse af sygdomme; samt *Šurpu* (se afsnit 7.1). Dertil kommer en håndfuld fragmenter af lignende karakter, hvis kontekst ikke er fastslået.

Bog 3, som ifølge Lenormant består af gudehymner, tæller endnu nogle fragmenter fra *Ašakki Maršuti* og *Šurpu*, og dertil en række hymner fra tempelritualerne *Bit Rimki*, *Bit Mesēru*, *Pit Pī* samt et ritual fra 1. årtusindets Mari. Endelig kommer et par hymner til Mar-duk, Šamaš og Ea, som mangler kontekst. Denne gennemgang bygger Lenormant (1874) s. 346-347 sammenholdt med Borger (1967)

sige fra 7. århundrede. Det er Lenormant også godt klar over, men han mener, at den gamle »religion des Esprits« blev videreført under magiens dække, af en klasse af præster i bevidst opposition til den dominerende, semitiske religionsform.²⁵

Den »autre monde«, som Lenormant ser i disse tekster, er en verden befolket af

innombrables esprits personnels répandus en tous lieux dans la nature, et tour à tour confondus avec les objets mêmes qu'ils animent, ou séparés de ces objets... Tous les éléments en sont remplis, l'air, le feu, la terre et l'eau; rien n'existe que par eux.²⁶

Det interessante er nu, at de tekster Lenormant citerer fra sine »Akkads magiske bøger« som belæg for dyrkelsen af disse »esprits elementaires« næsten alle tilhører en bestemt genre. Der er tale om besværgelsestekster, nærmere bestemt såkaldte kultmiddelbesværgelser, det vil sige tekster der fremsiges i forbindelse med forberedelsen af materialer og objekter, der siden skal indgå i et ritual. Et hyppigt brugt kultmiddel er netop ilden, og Lenormant citerer blandt andet følgende tekst fra den tosprogede besværgelsesserie *Šurpu*.²⁷

Besværgelse. Gibil, den vise, som er ophøjet i landet
helten, Apsus søn, som er ophøjet i landet
Gibil, med din rene flamme
bringer du lys ind i mørkets hus
alt hvad der er kaldt ved navn, det brændemærker du
dig er det som legerer kobber og tin
dig er det som raffinerer guld og sølv
dig er det, som brygger øl
dig er det, som om natten driver den onde på flugt

Og så videre. Det er umiddelbart indlysende hvorfor Lenormant ser denne tekst som bevis på, at ilden blev tilbedt »dans sa réalité matérielle comme un dieu supérieur au Soleil même«,²⁸ for der er virkelig ikke referencer til andet end ildens nytterværdis i dens konkrete, fysiske form.

Et udpluk af sene tekster af en bestemt, afgrænset genre bliver altså for Lenormant kilder til den ældste, sumeriske religiøsitet. I princippet kan det selvsagt ikke afvises, at besværgelseslitteraturen afspejler traditioner, der kan føres tilbage til det tredje årtusinde eller før. Dele af den sumeriske besværgelseslitteratur, som kendes bedst fra 1. årtusinde, genfindes i kilder fra begyndelsen af 2. årtusinde, og der er ingen særlig grund til at tro, at denne tekstgenre ikke også fandtes tidligere. Det, som må indvendes imod Lenormants tolkning, er snarere, at de fleste andre kildetyper, som ifølge Lenor-

²⁵ Lenormant (1874) s. 130-31

²⁶ smst. s. 134-35

²⁷ smst. 168-70. Oversættelsen er min egen på grundlag af Reiner (1958) s. 52f. Se side 57 for oversættelse og diskussion af hele teksten. To andre af de besværgelser Lenormant citerer er også fra samme tavle af *Šurpu*.

²⁸ smst. s. 169-70

mants opfattelse repræsenterer en senere udvikling, kan føres lige så langt tilbage. Ikke desto mindre lever opfattelsen af besværgelsesteksterne som et udtryk for en arkaisk religionsform videre helt op til i dag.

I kontrast til den sumeriske, magiske åndetro opfatter Lenormant essentielt den babylonsk-assyriske religion som en sofistikeret emanationslære af nyplatonisk tilsnit, skønt den fremtræder iklædt polyteismens forvrængede klædedragt:²⁹

La religion de Babylone, adoptée par les Assyriens avec une seule modification importante, était, dans ses principes essentiels et dans l'esprit qui avait guidé ses conceptions, une religion de la même nature que celle de l'Égypte et qu'en général toutes les grandes religions du paganisme. Lorsqu'on y pénétrait au delà de l'écorce extérieure de polythéisme grossier qu'elle avait revêtue dans les superstitions populaires, et qu'on s'élevait jusqu'aux conceptions d'un ordre plus haut qui en avaient été le point de départ, on y retrouvait la notion fondamentale de l'unité divine, mais défigurée par les monstrueuses rêveries du panthéisme, qui confond la créature avec le Créateur et transforme l'être divin en un dieu-monde, don't tous les phénomènes de la nature sont les manifestations.

Det guddommelige er ét - Lenormant tolker gudedeterminativet DINGIR, akkadisk *Ilu*, som navnet på en højgud - men fra denne »source universelle et mystérieuse« udgår et væld af mindre guddomme. En særlig status tilskrives i denne forbindelse stjernerne, som opfattes som det guddommeliges sande og mest direkte manifestation - Lenormant var tillige en af de første til at udgive astrologiske tekster.³⁰

Guderen øverst i pantheon er altså astrale, men de er samtidig hypotaser af filosofiske principper. *An* er det første princip, det præmordiale kaos og tidens og verdens gud; *Ea* er den intelligens, som bevæger kosmos, den guds ånd der i Genesis 1 »svævede over vandene«; og *Bel* er demiurgen. Fra denne øverste triade, som repræsenterer den materielle verdens tilblivelse, udgår en anden, hvori det guddommelige afkaster sin »caractère général et indéterminé« og antager en fysisk skikkelse og entydig karakter, som kan erkendes og tilbedes af menneskene; måneguden *Sin*, solguden *Šamaš* og atmosfærens gud *Enlil*.³¹

Baggrunden for hele denne filosofiske konstruktion skal man ikke lede længe efter, for Lenormants væsentligste kilde er *Damaskios*, en nyplatonisk filosof fra 5. århundrede evt.³² Damaskios bygger indirekte på Berossos, angiveligt en babylonsk præst fra 2. århundrede f.v.t, som skrev på græsk. Berossos værk er ikke bevaret, men kendes i resumé fra en række hellenistiske forfattere.³³

Før tydningen af kileskriften var disse de eneste kilder til mesopotamisk religion uden for bibelen, og Lenormant gør altså stadig omfattende brug af dem. Mange enkeltmotiver som kendes fra Berossos kan da også genkendes i

²⁹ smst. s. 101-102

³⁰ Weidner (1915) s. 3

³¹ smst. s. 105-7. Lenormant giver med andre ord *Bel* - dvs. Marduk - den plads, som normalt er *Enlils*.

³² smst. s. 103, note 1. De Principe 125; Westerink & Combès (1991) bd III, s. 165

³³ Schnabel (1923) s. 253-56

de kilder, vi kender i dag, og der er sjældent grund til at tvivle på, at de traditioner, Berossos refererer, rent faktisk fandtes.

Problemet med at bruge Berossos som Lenormant gør er snarere, at de hellenistiske forfattere, som refererer ham, har en filosofisk, kosmologisk tendens, der meget vel kan konstruere systemer, hvor sådanne ikke fandtes. Deres ideal var filosofien, og de refererer religiøse traditioner, som om de var filosofiske retninger. At projicere disse spekulationer tilbage i de babylonske kilder er en anakronisme.

Sammenfattende kan man sige, at Lenormants skelner mellem to typer kosmiske guder. For det første er der de babylonsk-assyriske astrale guder, som essentielt er et resultat af filosofisk spekulation. Disse rekonstruerer Lenormant på basis af hellenistiske kilder, hvorfor vi i det store hele kan lade dem ude af betragtning. Alligevel har Lenormant haft stor betydning på dette punkt. Den astrale emanationslære skulle blive rygraden i den astralmytologiske skole nogle årtier senere, men mere væsentligt foregriber Lenormant et helt centralt element i Thorkild Jacobsens fænomenologiske religionsteori: Guderne som personifikationer af abstrakte begreber.³⁴

For det andet er der de sumeriske, »esprits elementaires« som vajer uklart mellem at være deifikationer af fænomenerne selv, og at være dem iboende, men i sig selv usynlige ånder. Disse optræder primært i rituelle tekster, navnlig i besværgelseslitteraturen, hvor vi skal møde dem igen i det følgende.

2.2 *Achibald Henry Sayce*

Archibald Henry Sayce (1846-1933) efterfulgte i 1878 Max Müller som professor i komparativ filologi i Oxford, samme år som denne holdt sine berømte Hibbert Lectures om »the origin and development of religion as illustrated by the religions of India«. ³⁵ Ni år senere gav Sayce en tilsvarende serie »Lectures on the Origin and Growth of religion as illustrated by the religion of the Ancient Babylonians«, som i bogform blev det næste større værk om Mesopotamisk religion.³⁶

Sayce er solidt baseret i både Müllers og Tylors ideer, og indleder sit værk med følgende fanfare, et på én gang rammende udtryk for den nye videnskabs umådelige optimisme, og en erklæring af dens evolutionistiske aksiomer:³⁷

³⁴ Se afsnit 4.1

³⁵ Müller (1882)

³⁶ Sayce (1888). Man kunne umiddelbart tro, at Sayce havde valgt bogens titel for at give udtryk for en taknemmelighedsgæld til sin forgænger, men den var givetvis bestilt af den Unitariske fond, som finansierede den serie af Hibbert Lectures hvoraf Müllers forelæsningsrække var den første og Sayce' den tiende. Titlen på forelæsningsrækken året efter Müllers var således "Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by the Religion of Ancient Egypt", I 1881 var den "Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by Some Points in the History of Indian Buddhism", og i 1891 "Lectures on the Origin and Growth of the Conception of God as Illustrated by Anthropology and History".

³⁷ Sayce (1887) s. 16-17

In some respects...we are better off than the ordinary babylonian himself would have been. We can penetrate into the real meaning of documents which to him were a sealed book. Nay, more than this. The researches that have been made during the last half-century into the creeds and beliefs of the nations of the world both past and present, have given us a clue to the interpretation of these documents which even the initiated did not possess. We can guess at the origin and primary meaning of rites and ceremonies, of beliefs and myths, which the babylonians knew of only in their later form and under their traditional guise. To them, Gisdhubar [Gilgameš], the hero of their great epic, was but a champion and conquerer of old time, whose deeds were performed on the soil of Babylonia, and whose history was as real as that of the sovereigns of their own day. We, on the contrary, can penetrate beneath the myths which have grown up around his name, and can discover in him the lineaments of a solar hero who was himself but the transformed descendant of a humbler god of fire.

Grundlæggende er Sayce afhængig af Lenormant på de fleste væsentlige punkter. Hans mest afgørende brud med Lenormant er, at han daterer Sargon den førstes samling af det akkadiske dynasti så tidligt som 3750 f.v.t.³⁸ Dette giver³⁹

time enough for the slow absorption of Accadian [dvs. sumeriske] religious ideas into the uncultured Semitic mind, for the gradual transformation they underwent, and for the development of those later forms of belief and practice to which the main bulk of our materials relate

og leder således både Sayce til at opgive ideen om en sumerisk-semitisk, etnisk konflikt.⁴⁰ Hans fuldstændigt fejlagtige datering tillader altså paradoksalt nok Sayce at anlægge et langt mere nuanceret og syn på religionens udvikling en Lenormant.

Sayce karakteriserer den sumeriske religion dels som *shamanistisk*, dels som *totemistisk*. De indvandrende semitters religion var derimod en *baalskult*, hvis guder var solmyter af Max Müllersk tilsnit. Gudernes tilknytning til kosmiske fænomener havde altså rødder i begge kulturer, om end gudernes antropomorfisering primært skyldtes semitisk indflydelse.

Den akkadiske shamanisme byggede, som hos Lenormant, på forestillingen om, at verden var befolket af utallige »esprits elementaires«. Disse ånder var personificerede årsagsforklaringer, ikke handlende væsener, »moral agents«. ⁴¹ De var »simply that which manifested life, and the test of the manifestation was movement«, de havde »no passions, no emotion«, og dyrkelsen af dem havde følgelig nærmest teknisk karakter.⁴² Ånderne kunne manipuleres ved udførelsen af ritualer og besværgelser, der kunne ikke appelleres til dem med bønner og ofre, og religionen havde intet moralsk eller etisk aspekt.⁴³ Vi er her meget nær en Frazersk magi-definicion. Omgang med ån-

³⁸ Se s. 12

³⁹ smst. s. 34

⁴⁰ smst. s. 317-18

⁴¹ smst. s. 331

⁴² smst. s. 328. For ånder som »personified causes« se Tylor (1871).

⁴³ smst. s. 328

derne administreredes af medicinmænd eller shamaner.

Når Sayce' taler om shamanisme har det givetvis sin baggrund i Lenormants tese om et genetisk slægtskab mellem sibirisk og sumerisk religion, men egentlig anvender han begrebet ret løst og uden de denotationer, begrebet har i dag - ekstase, sjælerejse, hjælpeånder etc. Sayce bemærker selv, at eksistensen af denne klasse af religiøse specialister er det eneste punkt, hvor hans redegørelse for den akkadiske shamanisme adskiller sig fra Tylors »simple animism«. Shamanisme er simpelthen *organiseret animisme*.⁴⁴ Og som hos Tylor er troen på ånder et resultat af rationelle analogislutninger på grundlag af naturiagttagelser.

Sumerisk religion havde som sagt også et totemistisk element. Sayce taler om⁴⁵

an epoch of totemism, when the tribes and cities of Chaldæa had each its totem, or sacred animal, to whom it offered divine worship, and who eventually became its creator-god

Modsat de ånder, som animerede kosmos, var disse totemer »moral agents«; de var guder i dyreskikkelse, som handlede til menneskenes bedste. Et eksempel er guden *Ea*. Flodens fisk, som var indbyggerne i Eridus primære fødemiddel var, eller blev, naturligt den gud, som havde bragt dem civilisationens, hvilket vil sige bylivets goder, og heraf afledes så *Eas* fiskeskikkelse, hans tilknytning til ferskvandet, hans fremtrædende rolle i de magiske kunster osv.⁴⁶ *Ea* var med andre ord en *fiskegud*, om end han med tiden også havde optaget andre gudeskikkelser i sig.

Som det vil fremgå bærer Sayce' fremstilling af totemismen ingen præg af hverken Herbert Spencers eller Robertson Smiths teorier om totemisme. Totemisme består for Sayce hovedsageligt i, at dyr og naturfænomener tilskrives individualitet og intentionalitet. Dette, og den udstrakte brug af nogle temmelig hårtrukne etymologiske analyser af gudenavne til at påvise, hvilke naturfænomener de er personifikationer af, viser klart hen til Max Müller og naturmytologien. Det, som totemismen kan forklare bedre end naturmytologien og animismen, og grunden til at Sayce overhovedet bringer den på bane, er de mesopotamiske guders *lokale* aspekt, deres tilknytning til enkelte byer, »tribes and cities«, som han skriver.⁴⁷

Naturmytologisk var også de indvandrende semitters religion. Deres guder var solmyter:⁴⁸

With them the Sun-god, in his two-fold aspect of benefactor and destroyer, was the supreme object of worship, all other deities being resolvable into phases or attributes of

⁴⁴ smst. s. 329

⁴⁵ Sayce (1878) s. 279

⁴⁶ smst. s. 280 og 331.

⁴⁷ Jeg skal diskutere dette nærmere i afsnit 4.3 .

⁴⁸ smst. s. 19

the supreme Baal.

De var antropomorfe, og organiseret i et almindeligt familiemønster, som også prægede gudsdyrkelsens form, idet også menneskene var børn af den øverste Gud, »Father Bel«. ⁴⁹ Den semitiske påvirkning spillede en afgørende rolle i antropomorficeringen af de mesopotamiske guder: Når Ea har bevaret noget af sin fiskeskikkelse skyldes det, at Eridu lå længst sydpå, hvor den semitiske indflydelse var mindre. ⁵⁰

Med den semitiske indflydelse bliver alle guderne til »baaler«, altså ikke længere *identiske* med deres respektive kosmiske oprindelsesfænomener, men *transcendente* herskerskikkelser, der regerer hver over deres kosmiske domæne. Hvor Lenormant så et brud mellem de sumeriske og de semitiske guder, lader Sayce de sumeriske totemer og naturånder udvikle sig gradvist til teistiske guder efter semitisk mønster.

Animismens ånder udviklede sig til guder og dæmoner, dvs. de antog menneskeskikkelse og personlighed. Samtidigt blev også totemismens teoriomorfe guder mere menneskelige, og nogle af dem smeltede sammen med animistiske guddomme. Resultatet af denne udvikling var således guder, som for det første var nært knyttet til kosmiske fænomener, for det andet bar på totemistiske træk - dyreskikkelse og en tilknytning til stammer og byer - og for det tredje havde en antropomorf skikkelse med hvad det indebærer af psykologiske og sociale karakteristika, familierelationer osv.

Denne udvikling faldt sammen med en begyndende kosmogonisk spekulation, hvor verden blev kortlagt, og guderne blev organiseret i panteoner. Medens de vigtigste ånder ophøjes til guder, skubbes de mere perifere ned i bunden af gudernes hierarki som dæmoner og kaosvæsener, hvor de står i et modsætningsforhold til de store kosmologiske guddomme. Det er i disse væsener, som ofte har skikkelse af dyr eller blandingsvæsener, såsom bevingede tyre og skorpionmennesker, at den primitive, totemistiske gudsdyrkelse mest tydeligt lever videre. Sayce' primære kilde til disse væsener er ikonografien. ⁵¹

Sayce følger i princippet Lenormant i at mene, at der fandtes to store »sacred books of Chaldæa«; en samling af besværgelser og tekster af exorcistisk og anden magisk karakter, svarende til Lenormants akkadiske Atharva-Veda, og en samling af hymner til guderne, en kaldæisk Rig-veda eller »babylonian bible«. ⁵² Og selvom han i lyset af sin langt tidligere datering af Sargon nuancerer Lenormants kronologi noget, fastholder han de magiske tekster som den ældste litteratur, der afspejler en essentielt shamanistisk religionsform.

Dog havde de sumeriske ånder og totemer allerede på den tid, hvor disse kilder begynder at optræde, udviklet sig under den semitiske indflydelse til at være antropomorfe, »emphatically human; human in character and human in form«. ⁵³ Det er på dette punkt i religionens udvikling, at: ⁵⁴

⁴⁹ smst. s. 345

⁵⁰ smst. s. 280

⁵¹ Se diskussionen af *kudurru*-sten i næste afsnit (2.3)

⁵² smst. s. 316

⁵³ smst. s. 278

the religious literature of Babylonia first commences with the oldest surviving magical texts. The earliest portions of the latter belong to the age when the crude shamanism of the past had been tempered and modified by the first beginnings of a theory of the world

Sammenfattende kan man sige, at Sayce lader de mesopotamiske guder gå igennem fem udviklingsstadier, som hver afspejler sig i en bestemt kildetype.⁵⁵

1. Et animistisk og totetemistisk stadium, hvor man ikke kendte nogen egentlig kosmologi. Der er ingen direkte kilder til dette stadium, men der optræder survivals i ikonografien og, især, i etymologien.
2. Et stadium med begyndende teologisk/kosmologisk spekulation, hvor naturens elementer var guddommeliggjorte, eller »at any rate, possessed of a divine spirit«. Besværgelseslitteraturen afspejler dette stadium, om end den aldersmæssigt ligger et sted mellem 2. og 3. stadium.
3. Et mytopoietisk stadium hvor »the elements themselves ceased to be divine, but they *represented* and *symbolised* divine beings whose actions produced the existing order of nature«. ⁵⁶ Det er indlysende, at Sayce her henviser til en naturmytologisk læsning af mytiske fortællinger.
4. Et »teistisk« stadium som betragtede elementerne som »inert matter *created, begotten or moulded by the gods*«. ⁵⁷ Dette stadium er uden direkte kildehenvisninger - formodentlig ser Sayce det implicit i klagesangene, som han opfatter som det højeste udtryk for semitisk religiøsitet. ⁵⁸ Han ser i dem en parallel til de bibelske salmer, hvilket tillader ham at læse et teistisk gudsbegreb ind i dem, og dette ekstrapoleres så ind i denne sammenhænge. Sayce' teori om de ur-semitiske baa-ler spiller naturligvis også en rolle her.
5. Et filosofisk stadium, hvor de lærde, i lighed med de førsokratiske filosoffer, søgte efter materia prima »though they veiled the materialism of their views under a mythological symbolism«. ⁵⁹ Sayce daterer *Enuma Eliš* meget sent, og ser det som et sådant allegorisk, filosofisk digt.

Denne bemærkelsesværdigt detaljerede udviklingshistorie er selvsagt uden noget historisk belæg i egentlig forstand. Den består i en gruppering af kilder efter *genre*, som derefter gives en hypotetisk, historisk projektion. De to første stadier er overvejende sumeriske; den semitiske indflydelse sætter ind fra tredje stadium og frem.

⁵⁴ smst. s. 332

⁵⁵ smst. 367f. Sayce expliciterer ikke disse fem stadier. Betegnelserne for dem er også mine.

⁵⁶ smst. s. 267

⁵⁷ smst.

⁵⁸ smst. s. 337ff

⁵⁹ smst. s. 367

2.3 *Morris Jastrow*

Modsat Lenormant og Sayce afviser Morris Jastrows (1861 - 1921) at skelne mellem sumeriske og semitiske træk i mesopotamisk religion, men han forudsætter ikke desto mindre omtrent det samme historiske udviklingsskema som de. I stedet for at se udviklingen som resultatet af en etnisk konflikt, lader han den i sin monografi *The religion of Babylonia and Assyria* fra 1898 afspejle dels en naturlig, deduktiv rationaliseringsproces, dels den politiske udvikling.

Gudernes udvikling tages grundlæggende ad auctoritatem med henvisning til antropologien, underforstået Tylor:⁶⁰

Starting with that phase of religious belief known as Animism, which has been ascertained to be practically universal in primitive society, the Babylonians, from ascribing life to the phenomena of nature, to trees, stones, and plants, as well as to such natural events, as storm, rain, and wind, and as a matter of course to the great luminaries and to the stars - would, on the one hand, be led to invoke an infinite number of spirits who were supposed to be, in some way the embodiment of the life that manifested itself in such diverse manners; and yet, on the other hand, this tendency would be restricted by the experience which would point to certain spirits, as exercising a more decisive influence upon the affairs of man than others. The result of this would be to give a preponderance to the worship of the sun and moon and the water, and of such natural phenomena as rain, wind, and storms with their accompaniment of thunder and lightning, as against the countless sprites [sic] believed to be lurking everywhere.

Jastrow ser altså mere eller mindre udviklingen af et rangordnet panteon som et udtryk for *common sense*, snarere end som et resultat af filosofisk spekulation. Udviklingen var dog også betinget af urbaniseringen og den gradvise, politiske samling af landet. Med urbaniseringen samledes animismens »countless sprites« under ét overhoved, bygudens, og den ene bys erobring af den anden blev da udtrykt ved, at guderne indgik familierelationer. Denne udvikling foregik i vid udstrækning i forhistorisk tid og forklarer de mesopotamiske guders dobbelte karakter af kosmiske og lokale guddomme.⁶¹

Jastrows idé om urbaniseringen som en afgørende faktor i systematiseringen af panteon og antropomorficeringen af guderne står stort set uantastet i dag. Den genfindes hos Lambert og står helt centralt i Jacobsens sammenfatning af det tredje årtusindes gudsopfattelse som »the gods as rulers«. ⁶² Den synes da også uomgængelig og selvindlysende for så vidt, at beskrivelsen af guderne og hierarkiseringen af dem i gudelister med udgangspunkt i politiske metaforer - guden som hersker, og panteon som et kongehof - indlysende forudsætter at tilsvarende institutioner findes i samfundet.

Jastrows henlægger som det fremgår gudernes udviklingen fra animerende ånder til antropomorfe guddomme til forhistorisk tid, og beskæftiger sig ikke stort med den. På dette punkt viser han hen til den generation af forskere, som skal behandles i næste kapitel. Af senere kilder som udviser levn fra religionens tidlige stadier fremhæver han igen besværgelsesteksterne, men også

⁶⁰ Jastrow (1898) s. 48

⁶¹ Smst. s. 50

⁶² Jacobsen (1976) kap. 3-4. Se afsnit 4.1 og 4.3

en anden kildetype, som kort skal diskuteres.

Et gennemgående træk ved de dæmoner, som optræder i besværgelsesteksterne er, at de holder til på ubeboede steder.⁶³ Dette kæder Jastrow sammen med de såkaldte *Kudurru*-sten, små stenrelieffer som dels brugtes til at markere markskel, dels fungerede som en art skøder. Det antages som regel - således også af Jastrow - at originalen blev opbevaret i templet, medens en kopi i ler var opstillet på markerne uden om byen. De fleste ekstante eksemplarer er dog uden arkæologisk kontekst og mange er for små til at kunne have fungeret som monumenter.⁶⁴ De ældste bevarede kudurru-sten stammer fra 14. århundrede f.v.t., og deres brug fortsætter til 7. århundrede.⁶⁵

På disse sten er dels betingelserne for overdragelsen af den pågældende jord optegnet, dels er de elaborat smykket med billeder og symboler som, ved siden af rulleseglene, gør dem til en af de rigeste kilder til mesopotamisk ikonografi. Det er i de mange dyrebilleder på disse sten, slanger og skorpioner, at Jastrow ser afbildninger af markens mange »animistiske« ånder og dæmoner:⁶⁶

The demons were always given some shape, animal or human, for it was a necessary corollary of the stage of religious thought to which the belief in demons belongs, that the demon must not only be somewhere, though invisible to mankind, but also in something that manifests life.

Jastrow følger for så vidt blot Sayce i at tolke kudurru-stenenes ikonografi som et animistisk eller totemistisk levn, og han er langt fra den sidste som gør det. Imidlertid må denne tolkning egentlig siges at være blevet endeligt omstødt allerede i 1919, da Thureau-Dangin påviste, at de symboler, theriomorfe og andre, der optræder på kudurru-stenene, repræsenterer guderne i det officielle, babylonske panteon på en konventionel, systematisk og entydig måde. Denne tolkning er der ikke siden blevet rokket ved.⁶⁷

Skorpionen repræsenterer eksempelvis gudinden *Išara*, skildpadden repræsenterer *Ea*, og en såkaldte *Mušuššu*-drage repræsenterer *Marduk*.⁶⁸ De dyr og væsener, der smykker kudurru-stenene er altså ganske afgjort *ikke* fremstillinger af vildmarkens kaosdæmoner.

Man kunne så sige, at deres tolkning som levn af en tidligere animisme ikke dermed var tilbagevist, men at den tværtimod åbner op for en tolkningen af gudernes symboler, i lighed med deres navne og skrifttegn, som kilde til guderne oprindelige identitet med kosmiske fænomener eller til en oprindelig, theriomorf eller »totemistisk« gudsdyrkelse.

Imod denne idé taler imidlertid det forhold, at flere guder synes at have skiftet symbol gennem tiden.⁶⁹ Den ovennævnte gudinde *Išara* bliver f.eks.

⁶³ Dette siges eksplicit i besværgelsesserien Utukki Limnûtu, se afsnit 8.2

⁶⁴ Seidl (1989) s. 72-73

⁶⁵ smst. s. 75-93

⁶⁶ Jastrow (1898) s. 262-63

⁶⁷ Seidl (1989) s. 17

⁶⁸ smst. s. 233

⁶⁹ Lambert (1990) s. 124

repræsenteret ved en skorpion på kudurru-stenene, men før da, var hendes symbol en slange. På samme måde repræsenteres Solguden Šamaš ved en solskive, men i ældre sammenhænge var hans symbol en sav, hvilket jo intet umiddelbart har med solen at gøre. Disse iagttagelser gør det vanskeligt at argumentere for, at kudurru-stenenes symbolik er levn af gudernes oprindelige, præantropomorfe skikkelse. Forbindelsen mellem gud og symbol er rent konventionel.

Ser man samlet på de tre assyriologer, som er blevet behandlet i dette kapitel, træder der en række fællestræk frem.

1. De forudsætter alle, at mesopotamisk religion havde sit udspring i et primitivt stadium, hvor naturfænomener, eller ånderne i dem, blev tilbedt i deres konkrete, ikke-antropomorfe form. Det er denne oprindelse som forklarer de mesopotamiske guders kosmiske associationer.
2. De indrømmer, at dette primitive stadium er forhistorisk, men mener at det kan rekonstrueres ud fra levn i kilder, der i sig selv er langt senere.
3. Disse levn lokaliserer de overvejende i to kildetyper, besværgelseslitteraturen og ikonografien. Hos Sayce udfoldes denne idé til et detaljeret udviklingsskema, hvor hver historiske stadium afspejles i en bestemt kildegenre.

Det er væsentligt at bemærke, at disse tidlige assyriologer reelt kun havde kilder fra 1. årtusinde at arbejde med. For Lenormants og Sayce' vedkommende bygger de næsten udelukkende på værket *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, en serie fra 1870'erne med udpluk fra de mange kileskrifttavler i British Museums samling, de fleste af dem fra udgravningen af Aššurbanipals bibliotek i Nineveh.

Ikke desto mindre projiceres deres tolkninger flere årtusinder tilbage i tiden. Denne projektion er måske det metodologiske træk, som det er mest påfaldende at genfinde hos senere forskere, som alle kildekritiske problemer ufortalt dog har ikke helt få kilder fra andet og tredje årtusinde at arbejde med.

3 Religionen som filosofisk system: 20. århundrede

I tiden efter århundredeskiftet voksede mængden og kvaliteten af publicerede kilder hastigt, ligesom forståelsen af dem forbedredes. Hvor det ofte er næsten umuligt at genkende de tekster, som er gengivet i oversættelse hos Lenormant og Sayce, er det gennemgående kun i detaljer, at oversættelser fra det 20. århundredets begyndelse afviger fra den måde, hvorpå teksterne forstås i dag. Samtidig udgives en mængde detailstudier, som stadig er essentielle for studiet af mesopotamisk religion.⁷⁰

Parallelt med denne udvikling tabte evolutionismen terræn indenfor assyriologien. I stedet gik tendensen i retning af at se Mesopotamien som hjemsted for en højt udviklet civilisation, sammenlignelig med det antikke Grækenland eller den vediske kultur. Den franske assyriolog Edouard Dhorme skriver i 1910:⁷¹

Ceux qui voient du totémisme partout en trouveront peut-être des survivances en Babylonie; mais elles peuvent être considérées comme des quantités négligeable, et nous n'aurons pas une seule fois à y faire appel dans l'analyse de la conception du divin, telle que nous la déduirons des documents. C'est dans les nations civilées qu'il nous fait chercher les ressemblances ou les différences qui peuvent 'clairer les ténèbres sous lesquelles se dérobe, pour nous, l'essence de l'idée religieuse, chez les riverains du Tigre et de l'Euprate.

Og Bruno Meissner bemærker i 1925 om babylonsk religion »ob sie sich auf der Magie als Basis aufbaut, oder ob ihr ursprüngliches Wesen mehr in dem Animismus im wieteren Sinne zu erblicken ist, läßt sich nicht sicher entscheiden«. ⁷² Religionen skulle ikke længere forklares med det primitive menneskes naturiagttagelse eller mangelfulde sprog, men betragtes som et mere eller mindre - kohærent, filosofisk system udarbejdet af mesopotamiske lærde.

Det er betegnende, at ingen af disse forskere direkte afviser, at der kan være gået et primitivt stadium forud for den historiske religion, ligesom der for så vidt ikke er noget i deres opfattelse af religionens senere stadier, som Lenormant og Sayce ville have opponeret imod. Der er således mere tale om et skift af fokus, end om et opgør med evolutionismen.

Den teori, der historisk set tjente som bovspryd for denne nyorientering, var astralmytologien. En kortlivet og i bagklogskabens lys mildest talt fantasifuld konstruktion, der nød stor bevågenhed omkring århundredeskiftet og vandt mange navnkundige tilhængere.⁷³

Som nævnt knyttede astralmytologien an til forestillingen om, at en højt udviklet »åndelig« kultur - den sumeriske - måtte have udøvet en civiliserende indflydelse på mellemøstens kulturer. Teoriens ophavsmænd var orientalisten Hugo Winckler (1863-1913) og den nyromantiske digter Eduard Stuck-

⁷⁰ Eksempelvis Paffrath (1913); Falkenstein (1931); Tallqvist (1938).

⁷¹ Dhorme (1910) s. 38

⁷² Meissner (1925) bd. II s. 1

⁷³ Eksempelvis Heinrich Zimmern, Peter Jensen og brødrene Alfred og Friedrich Jeremias.

en (1865-1936),⁷⁴ men egentlig ligger den fuldstændig i tråd med Lenormant der, som vi så, allerede i 1874 fremhævede de babylonsk-assyriske guders astrale karakter og tolkede den ind i et nærmest nyplatonisk, filosofisk system. Ligesom han, bygger Winckler da også i udstrakt grad på Diodorus, foruden altså på en række astrologiske tekster, som han fører helt tilbage til 6. årtusinde, skønt de reelt stammer fra år 500 eller senere.⁷⁵

En anden indlysende forudsætning for astralmytologien er den naturmytologiske skole. Alle myter er astral- eller kalendermyter, men langt fra at være primitivt er det, der ligger bag, altså et nøje udtænkt, filosofisk system, iklædt mytens populære og misvisende klædedragt.⁷⁶

Astralmytologien fik ikke nogen direkte arvtagere - alle er tværtimod såre enige om at tage afstand fra den, måske endda så meget, at man har ignoreret astrologiske aspekter i kilder, hvor de ellers er oplagt tilstede. Alligevel spillede den en væsentlig rolle for fagets videre udvikling, fordi den introducerede et nyt fokus på religionen som et systematisk hele.

Der var selvsagt mange andre assyriologer end de følgende, der skrev om religion i den lange periode, som dette kapitel dækker. Flere af dem vil blive inddraget i kildebehandlingen i kapitel 6-0. De, jeg behandler her, er dem som via deres indflydelse på senere generationer, har bidraget til konstruktionen og udforskningen af de mesopotamiske, kosmiske guder.

3.1 *Edouard Dhorme*

Edouard Dhormes (1881-1966) værk om *la religion assyrio-babylonienne* udkom i 1910 og blev genudgivet med enkelte ændringer i 1945.⁷⁷ Skønt han på ingen måde kan kaldes astralmytolog, er hans fremstilling tydeligt påvirket af denne. Samtidig foregriber Dhorme væsentlige elementer i den senere, fænomenologiske tradition.

Lidt ligesom Lenormant, skelner Dhorme mellem to klasser af guder; »la forces de la nature« og »Les êtres celestes«.⁷⁸ Modsat ham afviser Dhorme dog muligheden af at skelne mellem sumeriske og semitiske elementer i kulturen. Den babylonske kultur var overvejende semitisk, og forskellen mellem de to gudetyper ligger et andet sted.⁷⁹

Det guddommelige kendemærke er, hævder Dhorme, »la bonté«, godhed.⁸⁰ Mennesket opfatter de ting som guddommelige, som slår det som gode og kraftfulde. Det burde derfor ikke overraske os at se floder, storme eller ild

⁷⁴ Johannung (1987) s. 265

⁷⁵ Winckler (1902) 25-26

⁷⁶ Winckler (1902) s. 48

⁷⁷ Dhorme (1910) og (1945)

⁷⁸ Dhorme (1910) s. 48 & 53

⁷⁹ smst. s. 3-4

⁸⁰ smst. s. 48

skrevet med gudedeterminativ. De er guddommelige, fordi de er »gode for mennesket«, eller modsat, fordi de inspirerer en »sentiment de de terreur«.⁸¹

Dhorme afviser, at babylonierne skulle have opfattet naturfænomenerne som guddommelige *i sig selv*, som »êtres animés d'une âme spéciale et jouissant, come l'homme« - en bemærkning, der er møntet på animismen.

Tværtimod opfattede mennesket naturens kræfter som indhyllet i en mystik, der havde sit udspring *hinsides* verden:⁸²

»ces forces, dont l'homme a de tout temps apprécié les bienfaits et dont l'action s'enveloppe de mystère, devaient avoir leur origine au-dessus de ce monde«

Naturmytologiens etymologiske tolkninger af gudenavne spænder vognen for hesten: Korngudinden *Nisaba* herskede over kornet, og brugen af hendes navn til at betegne kornet selv er afledt heraf - ikke omvendt.

Deres egentlige guddomme fandt babylonierne på himlen:⁸³

»les dieux proprement dits, ceux vers qui l'homme levait les yeux aux jours de misère et de deuil, ceux vers qui il tendait les mains pour implorer le secours et la force, ceux qui étaient, à la fois, la source de la vie et même du savoir, c'est au ciel que le vieux Sémite les a trouvés.

De stærkeste lyskilder på himlen - solen, månen og Venus - som modsat stjernerne bevæger sig hurtigt af sted, var den øverste triade af guder. Jorden afspejlede himlen »la vie de l'homme et du monde ne faisait que reproduire ce qui était écrit là-haut«.⁸⁴ Et af Dhormes vigtigste argumenter for dette billede er gudedeterminativet, *dingir* (𒌒), som skrives før alle gudenavne. Det er oprindeligt et piktogram af en stjerne, men betyder »himmel« (An). Det guddommelige var det himmelske, og Anu, himmelguden, var meget logisk den øverste gud i panteon, gudernes fader.⁸⁵

Tilbedelsen af stjernerne stammede fra semitternes nomadetilværelse. Oprindeligt tilbad de semitiske stammer stjernerne i deres konkrete form. Da de blev fastboende, flyttede den himmelske ild ind i arnestedet som ildguden Girra.⁸⁶ Først efterhånden fik de himmelske guder menneskeskikkelse.

Hvor Dhorme altså afviser, at de mindre, mere jordiske og nære naturguder har naturmytologisk karakter, så er det paradoksalt nok netop hvad de astrale guder har. På dette punkt står Dhorme indlysende i gæld til astralmytologerne. Og ligesom dem, opfatter han antropomorficeringen af stjernerne som et forfaldstegn, en fornedrende impuls, der arbejder imod den sande religiøsitet.⁸⁷

⁸¹ smst. s. 50

⁸² smst. s. 48

⁸³ smst. s. 53

⁸⁴ smst. s. 57

⁸⁵ smst. s. 53 & 69

⁸⁶ smst. s. 54.

⁸⁷ smst. s. 58

La mythologie introduira dans le ciel les histoires fantaisistes, les aventures piquantes ou scabreuses, les scènes populaires, dont est tramée la vie des bourgs et des campagnes. Mais le sentiment religieux résistera à cette tendance de la raison qui veut rapenisser l'objet de ses hommages.

Den antropomorficerende tendens ligger latent i den ur-semitiske baalsforestilling og det er denne, der fører til mytologien, struktureringen af panteon i familierelationer, antropomorfe gudebilleder osv. De astrale guder var i en vis forstand taknemmelige ofre; fjerne og i evig bevægelse som de var, gav de større spillerum for menneskets mytopoetiske fantasi, end de mere nære naturkræfter og elementer.⁸⁸

Imens arbejdede »le sentiment religieux« den modsatte vej. I ikonografien slår den igennem som gudernes særlige værdighedstegn, der erindrer om gudernes sande natur. Šamaš' skikkelse er omgivet af solstråler, Sin har halvmånen over sig, og Venus skinner som en fakkell i Ištar's hænder. Et gennemgående træk er endvidere den særlige hovedbeklædning, der tjener til at skelne guder fra mennesker.

Skønt Dhorme afviser både evolutionismen og skellet mellem sumeriske og semitiske elementer i religionen, når han altså alligevel frem til en opfattelse af den assyro-babylonske religion som udspændt mellem en »kosmisk« og en »antropomorficerende« tendens. Blot udspringer den kosmiske tendens ikke længere af en primitiv religionsform. Den er snarere udtryk for en erfaring, der ligger meget tæt op ad fænomenologiens ideer om menneskets møde med det numinøse – hos Dhorme »det gode« - i naturen.⁸⁹ Den antropomorficerende tendens er på den anden side indbegrebet af semitisk religiøsitet, og Dhorme opfatter den altså entydigt som et tegn på forfald.

3.2 Benno Landsberger

Et udtalt opgør med evolutionismen var derimod den tyske assyriolog Benno Landsbergers (1890-1968) historisk-hermeneutiske programskrift *Die eigenbegrifflichkeit der Babylonschen Welt*.⁹⁰ Landsberger blev professor i Leipzig i 1926 og dette skrift var hans tiltrædelsesforelæsning. Han kom til at yde en enorm indflydelse på senere generationer af assyriologer, dels i kraft af sit store antal siden hen berømte elever, dels via sine utallige bidrag til både sumerisk og akkadisk filologi, grammatik og leksikografi.⁹¹ De artikler, som skal behandles her, blev alle udgivet i engelsk oversættelse i 1970'erne, hvilket viser hvor stor Landsbergers indflydelse fortsat var på dette tidspunkt. Det er primært af denne grund, at Landsbergers artikler fra tyverne og fyr-

⁸⁸ smst. s. 65-66

⁸⁹ se afsnit 4.1

⁹⁰ Den originale tekst har været umulig at opdrive, hvorfor jeg citerer fra Thorkild Jacobsens oversættelse i Landsberger (1976).

⁹¹ Jacobsen vurderer, at omtrent halvdelen af den viden, man i dag har om det akkadiske sprog bærer Landsbergers fingeraftryk, smst. s. 60

terne skal behandles her. Især er det væsentligt at betragte, hvordan en række evolutionistiske præmisser, trods Landsbergers eksplicitte afstandtagen, sniger sig ind ad bagvejen.

Landsberger var elev af astralmytologen Zimmern, og fremhæver ham og en række andre astralmytologer, som de første til at tøjle assyriologien med »the fetters of sound methodology«. ⁹² Hans kritik af den tidligere assyriologi svarer ret nøje til den, jeg selv fremsatte i sidste kapitel. Han påpeger, at den bruger ⁹³

genetic explanations, and so necessarily must seek to reconstruct primitive conditions. Valuable and rewarding as these approaches may be, it goes without saying that they are justifiable only *a posteriori* when applied to well-explored matter. As a principle of research applied from the outset, however, they must inevitably narrow our perspective in advance, and they axiomatically presuppose - in spite of its vagueness - the concept of evolution, which ought in fact to find clarification only as a result of our work.

Landsberger ønsker at grundfæste assyriologien som en humanistisk, en »geistwissenschaftliche« disciplin. I stedet for at bygge bro mellem den babylonske civilisation og vor egen tid ved hjælp af udviklingshypoteser, må forbindelsen søges i »the object of study, *the human mind*«. ⁹⁴

Studiet af det akkadiske sprog skal lede til en erkendelse af sprogets »inner form«, hvilket i sidste ende giver »a table of the categories of Akkadian perception«. ⁹⁵ Sproget er altså et direkte udtryk for menneskets erfaringsverden og determinerer denne. ⁹⁶

Så vidt altså Landsbergers opgør med evolutionismen. Der, hvor udviklingstanken alligevel kommer ind i billedet, er i hans redegørelse for de semitiske, henholdsvis de sumeriske, elementer i den babylonske *sprachgeist*. Landsbergers opfattelse af det semitiske ursprog er meget lig Max Müllers forestillinger om de tidligste stadier i sprogets udvikling. Sproget var konkret; man havde utallige ord for objekter (»rødder«), men ikke for klasser af objekter, f.eks. arter og racer. Der var ingen artikler, og begivenhedsforløb analyseredes ikke kausalt, men blev blot beskrevet i tidlig sekvens (»consecuto temporum«). Disse sproglige træk gjorde semitterne til mestre i levende, realistiske og detaljerede beskrivelser, men de umuliggjorde teoretisk refleksion. Den semitiske *sprachgeist* tillod ikke udviklingen af en selvstændig kultur. Det lod sig kun gøre i mødet med den sumeriske. ⁹⁷

Modsat semitterne havde sumererne ikke alene et sprog med rige muligheder for at begrebsliggøre relationer og abstraktioner; de havde også en forestilling om »a supra-linguistic order of things«. ⁹⁸

⁹² smst. s. 61

⁹³ smst. s. 62

⁹⁴ smst. s. 62

⁹⁵ smst. s. 66

⁹⁶ Landsberger (1976) s. 67 Disse ideer var tidstypiske, og man kommer uvilkårligt til at tænke på Grønbech. Landsberger henviser selv til Humboldt som sit forbillede.

⁹⁷ smst. s. 68

⁹⁸ smst. s. 68. Kursiveringen er min.

On the basis of the names of gods and temples we must assume that the Sumerians, even before they had writing, were a people with a rich mythology mainly explanatory in nature. But the first stages of this mythology, *in which the things themselves were still gods as e.g. Heaven and Earth*, was still already long pre-historic.... when writing was introduced, this mythological understanding of the world became a pseudo-science.

Som belæg for, at »the things themselves« var blevet opfattet som guder i den sumeriske forhistorie, peger Landsberger på de guder, der hedder det samme som det naturfænomen, de er knyttet til, men han medgiver altså alligevel, at de var antropomorfe så langt tilbage vore kilder rækker.⁹⁹

Den nævnte pseudovidenskab bygger på begrebet *Me*, »divine order of eternal, unchangeable validity«.¹⁰⁰ Denne filosofiske forestilling om en numinøs verdensorden er ikke egentlig monoteisme, men indebærer dog, at det guddommelige er ét.

Me er et notorisk flygtigt begreb, som det vil føre alt for vidt at diskutere nærmere her. Senere assyriologer har, i forlængelse af den tradition Landsberger grundlagde, sammenlignet *Me* med *Mana*.¹⁰¹ Hvordan det end forholder sig, ser Landsberger altså ansatser til en filosofisk verdensforståelse, som så at sige ligger bag sumerernes antropomorfe mytologi. Der kan næppe være tvivl om, at han er påvirket af den nyplatonistiske arv fra Lenormant og astralmytologien på dette punkt.

I et essay fra 1945 skriver Landsberger mere detaljeret om den sumeriske religions udvikling i tredje årtusinde:¹⁰²

The wonder and the riddle of Sumerian religion is the subsuming of local numina under one principle, the adaptation of the local cults to the cosmic character of the deities without the help of artificial speculation. We have only to compare the approximately fifteen large Sumerian cult cities with the Egyptian cult centers, to measure the magnitude of the achievement of the creation of the pantheon and the concept of the division of divine jurisdiction.

Det »sumeriske mirakel«, som Landsberger her forestiller sig, subsumerede altså ikke alene alle guderne under *Me*. I samme bevægelse blev de kosmiske guder fordelt systematisk mellem de enkelte bystater, foruden at de fik deres astrale karakter - også astrologien var en sumerisk opfindelse.¹⁰³

Dette filosofiske, sumeriske verdensbillede blev dog forhindret i for alvor at udfolde sig, da de indvandrende semitter tog det til sig:¹⁰⁴

If only these concepts of order had lost their numinous tinge they would have become useful elements in a philosophical order of the world. On the contrary, though, the Akkadians who with enthusiasm appropriated the Sumerian concepts as well as they could, intensified, even, their religious character, for Akkadian thinking, completely opposed to

⁹⁹ Landsberger (1974) s. 13

¹⁰⁰ Landsberger (1976) s. 69; Edzard (1965) s. 98

¹⁰¹ van Dijk (1967) har den mest omfattende analyse af begrebet til dato.

¹⁰² Landsberger (1974) s. 13ff

¹⁰³ smst. s. 17. Hvordan dette mirakel egentlig kom i stand, siger han intet om, men spørgsmålet kom til at optage den yngre generation af forskere. Se afnit 4.3

¹⁰⁴ smst. s. 69

the relating sumerian one, let the Sumerian concepts of order stiffen into semitic concepts of concrete objects....

Disse »concrete objects« var de babylonske guder og deres mytologi. Transcendente og »teistiske«, ligner de påfaldende den jødiske gud:

Semitic peoples, who have nothing but the realism represented by their language, seize enthusiastically upon the idea of a world order, but this new active numen always remains for them a concept of a higher order, which is without influence upon the understanding of the empirical world and only becomes operative when man devotes himself to emotively emphasized religious thinking.

Landsberger - der var jøde - skriver længe og entusiastisk om de poetiske kvaliteter i den semitiske *sprachgeist*. Den opblødte de sumeriske tankers eleatiske stivhed, og gjorde det muligt for almindelige mennesker at relatere til dem.¹⁰⁵ Semitiseringen af den sumeriske kultur er altså ikke et forfald, sådan som Dhorme så den.

Men den forskel, som Landsberger ser mellem den sumeriske og den akkadiske sprogånd, svarer nøje til Dhormes opfattelse. Den ligger desuden i direkte forlængelse af den evolutionistiske tradition, som Landsberger jo ellers indleder med at tage afstand fra: At guderne i tidlig sumerisk tid var identiske med kosmiske fænomener, og at den semitiske påvirkning var om ikke ligefrem årsagen til, at guderne fik deres antropomorf form, så i hvert fald en impuls der cementerede den.

Hele konstruktionen står og falder egentlig med den Humboldtske ide om *Sprachgeist* - Landsbergers skelnen mellem det *isolerende* semitiske og det *inkorporerende* sumeriske sprog følger netop Humboldts sprogtypologi.¹⁰⁶

Bortset fra, at den tanke, at et folk ikke ville være i stand til at udvikle en selvstændig kultur på grund af strukturen i dets sprog, nok er svær at goutere i dag, må Landsbergers rekonstruktion opfattes som rent spekulativ, både hvad angår det semitiske og det sumeriske sprog. Det akkadiske sprog udvikler, som det foreligger, alle de ikke-semistiske træk Landsberger hævder det ikke har. Det, Landsberger gør, er altså at isolere aspekter af senere kilder og projicere dem tilbage i en hypotetisk fortid, hvor de eksisterede i ren form, igen netop hvad Lenormant og Sayce gjorde.

Den reorientering, som jeg har beskrevet i dette kapitel, medførte altså ikke en ny forståelse af de kosmiske guder. Spændingen mellem den kosmiske og den antropomorfe gudsopfattelse, som evolutionisterne på en gang postulerede og forklarede ved en historisk udvikling, udfordres ikke; den underbygges blot med et nyt, og kun lidt anderledes sæt af forklaringer. Og skønt evolutionisternes udviklingshypoteser i alt væsentligt henvises til forhistorien, stilles der ikke egentlig spørgsmålstegn ved deres gyldighed.

¹⁰⁵ smst.

¹⁰⁶ smst. s. 68. Wach (1988) kapitel 3

4 Fænomenologi & intellektualisme: Efterkrigsårene

Ser man overordnet på tolkningen af mesopotamisk religion i efterkrigsårene tegner der sig et temmelig klart billede af to modsatte retninger indenfor assyriologien, nemlig hvad jeg skal kalde en *fænomenologisk* og en *intellektualistisk* tradition.

Den fænomenologiske er repræsenteret ved folk som Jacobus van Dijk og Jean Bottéro, men først og fremmest ved Thorkild Jacobsen, den uden sammenligning mest indflydelsesrige skikkelse i studiet af mesopotamisk religion. Der findes næppe et nyere oversigtsværk om Mesopotamien, hvis kapitel om religion ikke i alt væsentligt bygger på hans arbejde.¹⁰⁷ Den intellektualistiske identificeres ofte med Samuel Noah Kramer, men Wilfred G. Lambert er egentlig en mere væsentlig skikkelse i denne forbindelse.

Som det vil blive klart, kan disse to retninger karakteriseres som de moderne arvtagere efter henholdsvis den animistiske og den naturmytologiske skole. Der er naturligvis andre assyriologer, hvis arbejde fordeler sig i et spektrum mellem disse to yderpunkter. De tre, som skal behandles her, er de vigtigste, både fordi de har haft den største indflydelse, og fordi de forholder sig eksplicit til de mesopotamiske kosmiske guder. Det er på godt og ondt disse forskere, som har sat dagsordenen for studiet af mesopotamisk religion.

4.1 Thorkild Jacobsen

Thorkild Jacobsen (1904-1993) var uddannet fra Københavns universitet, men det var i Chicago i 30'erne og 40'erne, at de ideer, der løber som en rød tråd gennem hans arbejde, blev undfanget og formuleret. En væsentlig indflydelse var den kun lidt ældre Henri Frankfort (1897-1954), som var primus motor for den forelæsningsrække, der skulle blive til bogen *Intellectual adventure of Ancient man* fra 1946.¹⁰⁸ Efter sit bidrag til denne bog vendte Jacobsen tilbage til emnet utallige gange i en lang række artikler.¹⁰⁹ I 1976 udkom så *The Treasures of Darkness; a history of mesopotamian religion*, som udgør en slags syntese af Jacobsens livsværk.¹¹⁰

Hovedtesen i *The Intellectual adventure of ancient man* kan sammenfattes i begrebet »mythopotic thought«, den myteskabende tanke. Mytologi er ikke blot litteratur eller etiologiske fortællinger, men en form for transcendental filosofi. Den er et udtryk for de kategorier, hvori det arkaiske menneske strukturerede sin erfaringsverden.¹¹¹ Mytologien søger, fuldstændig ligesom vore dages videnskab, »to underpin the chaos of experience so that it may reveal the features of a structure - order, coherence, and meaning«. ¹¹² Men

¹⁰⁷ se f.eks Postgate (1992) kap. 14; Nemet-Nejat (1998) kap. 9; Pollock (1999) kap. 7

¹⁰⁸ Frankfort (1946)

¹⁰⁹ Se foruden artikelsamlingen Jacobsen (1970) også (1946), (1967), (1978), (1987) og (1987b)

¹¹⁰ Jacobsen (1976)

¹¹¹ smst. s. 7

¹¹² Frankfort et. al (1946) s. 3

den gør det på en radikalt anderledes måde.

Hvor det moderne menneske møder fænomenverdenen som et »det«, var verden for det arkaiske menneske et »du«. ¹¹³ Hvor vi, trænet i naturvidenskabens skole, er omgivet af en død og lovstyret objektverden, opfattede det primitive menneske alle ting som levende og personlige. Alle begivenheder er følgelig handlingsforløb, historier. ¹¹⁴ Heraf mytens form.

Det er klart, at det filosofiske grundlag for disse ideer er en form for idealisme eller konstruktionisme meget lig den »åndsvidenskabelige« approach, vi så hos Landsberger. ¹¹⁵ Samtidig er det slående, hvor meget disse ideer ligner Max Müllers opfattelse af de tidligste stadier i sprogets udvikling. Også han mente jo, at alle genstande nødvendigvis måtte personliggøres, og alle egenskaber og begivenheder beskrives som intentionelle handlinger. Selve betegnelsen *mytopoietisk* stammer da også fra ham.

Også Jacobsens overordnede tekstopfattelse svarer ganske nøje til naturmytologiens; At myter og guder i en vis forstand er *metaforiske* beskrivelser af naturfænomener, og at de må forstås ved at spore dem tilbage til deres »natursubstrat«.

Metaforbegrebet står centralt i *The treasures of darkness*. ¹¹⁶ Jacobsens brug af metaforen som tekstlæsningsstrategi, og de problemer den fører med sig, kan illustreres med en besværgelse fra serien *Maqlû*. Konteksten er et ritual, der søger at afværge sort magi ved at brænde en dejfigur af den eller de, der tænkes at have bedrevet den. ¹¹⁷

Besværgelse. Blussende Girra, Anus søn, helten
Den frygteligste blandt sine brødre, er du
den som dømmes som Sin og Šamaš
Afsig min dom! Afgør min sag!
Brænd troldmanden og troldkvinden!
Girra, brænd troldmanden og troldkvinden
Girra, forbrænd troldmanden og troldkvinden
Girra, brænd dem!
Girra, forbrænd dem!
Girra, overvind dem!
Girra, fortær dem!
Girra, fjern dem!

Jacobsen tolker teksten på følgende måde: ¹¹⁸

¹¹³ smst. s. 4

¹¹⁴ smst. s. 6

¹¹⁵ Bolle (1984) s. 301ff. Bogens indledning opregner de vigtigste inspirationskilder; der henvises til religionsfænomenologien, i form af Ottos *Das Heilige* fra 1917 og van der Leeuws *Phänomenologie der Religion* fra 1938; der henvises til antropologien med Lévy-Bruhls *La Mentalité primitive* fra 1922 og Radins *Primitive man as philosopher* fra 1927; og til filosofien med nykantianeren Ernst Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* fra 1925. Der er kort sagt tale om det, man kan kalde nyromantiske teoretikere.

¹¹⁶ For en nærmere redegørelse for min opfatelse af metaforbegrebet se afsnit 5.2

¹¹⁷ Maqlû, tavle II, line 104-123. Gengivet efter Meier (1937) s. 16-17, linierne 123-24 er korrigeret ifht. Meier (1966) s. 73. Se analysen i afsnit 7.2 for yderligere detaljer.

¹¹⁸ Jacobsen (1946) s. 135. Kursiveringen er min.

It is clear that the man approaches the fire for the destructive power he knows to be in it. But the fire has a will of its own; it will burn the images - and in them his enemies - only if it so chooses. And in deciding whether to burn the image or not, the fire becomes a judge between the man and his enemies: The situation becomes a lawsuit in which the man pleads his cause and asks the fire to vindicate him. *The power which is in the fire has taken definite form, has been interpreted in social terms; it is a judge.*

Som Jacobsen bemærker, er besværgelsen præget af en juridisk metaforik; Girra er en dommer, og den rituelle afbrænding af dejfiguren sidestilles med en dom. Dette er der tydeligt belæg for i teksten.

Men Jacobsen går videre, og reducerer den juridiske metafor til en projek-tion med ilden som måldomæne. For at underbygge dette, postulerer han et stokastisk element i den rituelle afbrænding, hvis udfald da beskrives metafo-risk som Girras »dom«. Problemet er, at der ikke er noget belæg for, at der er et stokastisk element i rituallet. Man kunne sagtens forestille sig, at der havde været det - der findes lignende besværgelsesritualer, som afsluttes med en divinatorisk læsning i den aske, afbrændingen efterlader¹¹⁹ - men det er der afgjort ikke i Maqlû.

Andre af Jacobsens tolkninger løber ind i lignende problemer. Når måne-guden Nanna i en hymne kaldes »iltre tyrekalv med tykke horn«¹²⁰ ser Ja-cobsen det som en metafor, baseret på ligheden mellem halvmånens form og tyrens horn. Nanna kaldes da også en kalv i andre sammenhænge, eksempel-vis i de sumeriske tempelhymner. Men sagen er, at det gør Solguden Šamaš også, en metaforik som dårligt kan påstås at bygge fysisk lighed.¹²¹

Den naturmytologiske præmis for Jacobsens tekstlæsning leder ham altså til at ophøje de kosmiske guders »kosmiske« element til måldomænet for alle metaforer i de tekster, hvor de optræder. For at sandsynliggøre dette, læser han nogle associationsrækker og præmisser ind i teksterne, som ikke er evi-dent tilstede. Undertiden bliver disse associationsrækker ganske vidtløftige, og kommer til at minde om Lenormants nyplatonisk inspirerede tolkninger, som når himmelguden An personificerer en numinøs erfaring af »absolute authority and majesty«¹²²

Det forhold mellem mål- til kildedomæner, Jacobsen ser i sin metaforiske tekstlæsning, hænger ubrydeligt sammen med hans udviklingsteori. Den numinøse kraft, som mesopotameren i tidernes morgen mødte i naturen, havde »simply the name and the form of the phenomenon in which the po-wer seemed to reveal itself«. ¹²³ Kun gradvist antog guderne menneskeskikkel-se:¹²⁴

This victory of the human over the nonhuman forms was won slowly and with difficul-

¹¹⁹ se besværgelsen

¹²⁰ *buru iqdu ša qarni kabbaru* Jacobsen (1976) s. 7-9. Den akkadiske tekst er gengivet efter Langdon (1913) s. 7

¹²¹ Black et. al (1998b) linie 1-23;

¹²² Denne association begrundes iøvrigt med et citat af William James, s. 96.

¹²³ Jacobsen (1976) s. 6

¹²⁴ smst. s. 9. Kursiveringen er min.

ty. To the latest time the older forms retain a curious vitality, seeming to lurk under the human exterior ready to break through it *to reveal the true essence of the divine power and will*: Rays pierce through the human body of the sun god from within, ears of grain grow out through the human shoulders of the grain goddess, serpent heads through those of Ninghishzida, and when Gudea sees the God Ningirsu in a dream the god still has the wings of his older form, the thunderbird Imdugud.

Bemærk den dynamiske sprogbrug i denne passage: *Sejre, bryde igennem, gennembore* - det er tydeligt, at Jacobsen ser en spænding mellem gudernes antropomorfe fremtræden, og deres »true essence«. ¹²⁵ Gudernes udvikling ligger så at sige aflejret i deres natur som en »dybdestruktur«. Dermed kan Jacobsen give de forskellige lag i teksterne en historisk projektion.

Jacobsens kilder til gudernes oprindelige form er ikke, som for den tidlige forskning, primært bestemte tekstgenrer, skønt også han fremhæver en kultmiddelbesværgelse fra Maqlû som eksempel på den oprindelige »mesopotamian attitude towards the phenomena of nature«. ¹²⁶ Oftest fremhæver han bestemte aspekter af især myter, hymner og poetiske tekster, der tolkes som *survivals* fra det 4. årtusinde eller før. ¹²⁷ At måneguden fremstilles som en tyrekalv viser for eksempel at »the hymn as such is quite late, but it retains or reflects very early attitudes«. ¹²⁸ En anden kilde er, som nævnt, ikonografien.

Jacobsen gør dog mest ud af den række sumeriske hymner og myter, der traditionelt opfattes som kilder til det hellige bryllup mellem Dumuzi og Inanna. ¹²⁹ Disse tekster læser Jacobsen *naturmytologisk*, helt i traditionen fra Max Müller. Inannas navn tolkes etymologisk som »lady of the date cluster«, Dumuzis tilnavn *Anaushumgalanna* tolkes som »the one great source of the date clusters«. Jacobsen fremhæver med andre ord *målet* for teksternes seksuelle metaforik, nemlig høsten af dadler, en væsentlig afgrøde i det 4. årtusindes økonomi, og følgelig et vigtigt lokus for det numinøse. ¹³⁰

Som nævnt tidligere afviser Jacobsen at forklare den gradvise antropomorfisering af guderne med henvisning til etniske eller kulturelle forskelle mellem sumerere og semitter. Han ser den i stedet som betinget af den politiske udvikling i tredje årtusinde. Stadige krige mellem rivaliserende bystater fremvinger nye, politiske strukturer. Her opstår kongedømmet, og gradvist kommer royale og politiske metaforer til at dominere opfattelsen af guderne. ¹³¹

Det interessante er, at når Jacobsen skal finde levn af denne tids gudsopfattelse er det stadig primært hymner og myter der peges på, men nu er det metaforernes *kildedomæne* som fremhæves. Eksempler er den juridiske metaforik i Maqlû, og den hyppige brug af gudepiteter som *Belum* og *Šarrum*, »herre« og »konge«. Metaforikkens *måldomæne* er stadig naturfænomener,

¹²⁵ Dhorme brugte de samme eksempler, se side 25

¹²⁶ Frankfort (1946) s. 130-31. Der er tale om Maqlû tavle VI, linie 111-19

¹²⁷ Jacobsen (1976) s. 9 & 25f

¹²⁸ smst. s. 7

¹²⁹ smst. s. 27-73

¹³⁰ smst. s. 36.

¹³¹ smst. s. 77ff sml. Jastrow. se afsnit 2.3

eller de numinøse kræfter i dem. Sammenholdt med de ofte meget løse forbindelser, Jacobsen postulerer mellem mål- og kildedomæner, synes dette dateringsprincip nærmest vilkårligt.

Både Jacobsen og andre assyriologer har søgt at underbygge ideen om, at guderne først antog antropomorf skikkelse i midten af det 3. årtusinde, ud fra arkæologiske kilder.¹³² Argumentet er, at der ikke er bevaret nogen antropomorfe statuer fra før andet årtusinde, der med sikkerhed kan identificeres som guder, dvs. de kunne afbilde konger. Der findes heller ikke nogen entydige hentydninger til sådanne statuer i skriftlige kilder.

Begge disse argumenter kan imidlertid afvises som tilfældigheder, der skyldes kildesituationen. Der kendes heller ikke bevarede gudestatuer fra senere perioder,¹³³ og kilder hvor de omtales kalder dem netop tvetydigt *ilu*, guden.¹³⁴ At en undersøgelse af personnavne fra 3. årtusinde viser en stærk dominans af navne, som implicerer en antropomorf gudsopfattelse; »Utu er dommer«, »Dumuzi er konge« osv. sår yderligere tvivl om Jacobsens teori.¹³⁵

Samlet må man sige, at Jacobsens berømmede, poetiske sensibilitet som oversætter og tekstlæser tynges voldsomt af den evolutionistiske arv, som han bærer på. Både hans dateringer og hans skelnen mellem kilde- og måldomæner i teksternes metaforik er uden belæg, og leder til en række tolkningsproblemer. Der er ingen tvivl om at antropomorfe og »kosmiske« metaforer optræder sammen i mange kilder, men Jacobsens tolkning af deres sammen spil er skæv og uden grundlag.

4.2 *Samuel Noah Kramer*

Når Samuel Noah Kramer (1897- 1990) på mange måder står som Jacobsens modsætning, er årsagen primært historisk. Kramer udgav i 1944 *Sumerian Mythology*, hvor han fremsatte sin tolkning af mesopotamisk religion.¹³⁶ Jacobsen gjorde, som nævnt, det samme to år efter.¹³⁷ Og begge udsatte de i lange anmeldelser den andens bog for høflig, men sønderlemmende kritik.¹³⁸ Uenigheden mellem de to giver et glimrende billede af, hvor assyriologiens vande skilles.

Kramers religionsopfattelse var som sagt intellektualistisk, i samme forstand som Tylors animismeteorier var det. Religionen var et essentielt rationelt system, der tjente til at forklare verden, og Kramer synes ikke at have ment, at det gennemgik nogen nævneværdig udvikling, i hvert fald interesserer han sig ikke for spørgsmålet.

¹³² Jacobsen (1970) s. 1-38; Spycket (1968). For kritik, se Lambert (1990) s. 123 og Selz (1997)

¹³³ Lambert (1990) s. 123

¹³⁴ Som også Jacobsen selv påpeger, (1987b)

¹³⁵ Selz (1997) s. 185, note 8

¹³⁶ Kramer (1944)

¹³⁷ Frankfort et. al (1946)

¹³⁸ Jacobsen (1946); Kramer (1948),

I sin anmeldelse af Jacobsens bidrag til *The intellectual adventure of ancient man* understreger Kramer, at alt tyder på, at de mesopotamiske guder blev opfattet som antropomorfe allerede fra de ældste tider og fortsætter:¹³⁹

Now how did the ancient Sumerian thinker come upon this notion of an anthropomorphic but superhuman pantheon in control of the cosmos and its diverse entities and phenomena? Surely not by noting any physical resemblance between these latter and human beings;¹⁴⁰ presumably no one will argue that the Mesopotamian, in looking up at the sky found it to resemble a huge man with a beard [...] Nor is there any reason to believe that the Sumerian thinkers conceived such entities as the sky, earth, sun, moon, river, pickaxe, etc. as »somehow alive« with »wills of their own;«.¹⁴¹ All the available evidence clearly indicates that it was not the sky that was thought of as alive, but the human-like being in charge of the sky [...] And since it is obvious that the mesopotamian theologian could not possibly have seen these human-like beings with his own eyes, we must conclude that he in some way inferred their existence; in other words his reason told him that these beings existed even though he was unable to see them.

Kramer indrømmer, at der ikke er mange kilder, som direkte udviser »detached speculative thought«, men påpeger, at dette blot skyldes, at de bevarede kilder består af »myths and epic tales, hymns and lamentations, that is, *literary genres* which utilize a highly mythopoeic approach and technique«.¹⁴² Kramer mener imidlertid, at man ved at abstrahere fra mytologiens »theological cloak an polytheistic trappings« kan rekonstruere en logisk verdensopfattelse, baseret på naturiagttagelse og logisk ræsonneren.¹⁴³ Jacobsen bemærker til dette, at Kramer »seems quite unaware that what he is here removing is not a *cloak*, not *trappings*, but the very categories constitutive of Sumerian thought, its whole conceptual apparatus«.¹⁴⁴

Både Jacobsen og Kramer fortæller i en vis grad den andens synspunkter, fordi deres filosofiske udgangspunkter er så forskellige. Jacobsen mener jo, at menneskets begrebsapparat i vid udstrækning former dets erfaringer, hvor Kramer mener, at alle mennesker har de samme sanseerfaringer, på tværs af historiske og kulturelle skel, og blot forklarer dem forskelligt.

Uanset hvilken position man tager i dette spørgsmål er det vanskeligt ikke at give Kramer ret i to ting. Dels, at guderne synes at være blevet opfattet som antropomorfe siden de ældste tider. Der er intet belæg for at hævde andet. Og dels i, at Jacobsen helt synes at overse den betydning *genre* har for den måde, guderne fremstilles i kilderne.

Kramer gør sig imidlertid skyldig i samme fejl som Jacobsen: Han bygger næsten udelukkende på mytologiske tekster. Og i myter optræder guderne ganske rigtigt som regel antropomorfe, men kan dette ikke også være betinget af den litterære genre?

¹³⁹ Kramer (1944) s. 44-45

¹⁴⁰ Dette er møntet på tolkninger som den Jacobsen gav af månegudens form af en tyrekalv, at månens form ligner tyrens horn.

¹⁴¹ Kramer citerer her Frankfort (1946) s. 130

¹⁴² Kramer (1944) s. 42, kursiveringen er min.

¹⁴³ smst. s. 73

¹⁴⁴ Jacobsen (1946) s. 151

Kramer får problemer, når han skal gøre rede for netop de kilder, som andre assyriologer har anset for kilder til religionens animistiske eller naturmytologiske stade, besværgelsestekster og andre tekster, hvor der ikke er nogen tvivl om, at for eksempel ilden tiltales som en guddom i sin konkrete, fysiske form. Kramer er reelt den eneste assyriolog behandlet her, som ikke er evolutionist; men han har ingen alternative tolkninger af de kilder, som evolutionismen søger at forklare.

Samtidig bygger hans slutninger om relationen mellem guddomme og naturfænomener på en præmis, som ikke kan påvises direkte, heller ikke i mytiske tekster. Der kan ikke sluttes direkte fra, at guderne i myter og hymner fremstilles som antropomorfe skikkelser, til at kosmos blev opfattet som bestående af »inanimate physical entities«. ¹⁴⁵ At slutte på denne måde, er at læse et teistisk gudsbegreb ind i kilderne. ¹⁴⁶

Dette hænger sammen med en sidste, mulig indvending mod Kramers opfattelse, en indvending, som også Jacobsen fremfører i sin anmeldelse af *Sumerian Mythology*: At den forudsætter, at den sumeriske verdensopfattelse var »smoothly integrated« i ét sammenhængende system. ¹⁴⁷ Dette er kun en opfattelse der lader sig forsvare ved at tolke et underliggende, rationelt system ud af kildernes evidente »multiplicity of approaches«.

4.3 W.G. Lambert

Wilfred G. Lambert kan ikke siges at have forsøgt en samlet tolkning af mesopotamisk religion, men i en række artikler har han beskæftiget sig med panteonets udvikling og enkelte guders historie, og her har han fremsat en nyere og mere gennearbejdet version af intellektualismen. Han følger på mange punkter Kramer, men adskiller sig fra ham ved at nære en stærk interesse for historisk udvikling. Her følger han i vid udstrækning Landsberger. Også han ser en fundamental spænding mellem gudernes kosmiske og deres antropomorfe element. ¹⁴⁸

Thus the official pantheon of Sumer and Babylon is easily seen as the outcome of reflection on the universe: These ancients were surrounded by forces of nature, real or imagined, which they identified as persons of superhuman power. There was always some ambiguity about the precise relationship of the diety to the aspect of nature, whether, for example, the sun god was in the very fact the actual fiery ball moving across the sky, or whether he was not of human form, living in a palace and directing the actual solar body in its daily motion from a distance. Propably they were not so conscious of such problems as we are.

Det panteon, der begynder at være kilder til i midten af 3. årtusinde, var i hovedsagen konstrueret af præsteskaberne i bystaternes templer. I det hele taget er den mesopotamiske religion, som vi har kilder til, en lærd præstelig

¹⁴⁵ Kramer (1948) s. 43

¹⁴⁶ sml. pkt 4 i udviklingsskemaet side 19

¹⁴⁷ Jacobsen (1946) s. 138

¹⁴⁸ smst. s. 120

konstruktion.¹⁴⁹ Lambert bemærker nu en forbløffende grad af systematik i denne religion, allerede ved udgangen af forhistorisk tid - forbløffende fordi den tilsyneladende ikke modsvares af nogen politiske eller økonomiske strukturer:¹⁵⁰

There is virtually no duplication in the Sumerian city patron gods, despite the city state organization of the country and the frequent intercity warfare. Since each city could only prosper with the co-operation of a whole host of different gods, one is forced to the conclusion that in prehistoric times there had been a kind of ecumenical conference in which it had been worked out how the major gods could each be head of one city, so that so far as practical all the major deities would be thus honoured.

De enkelte sumeriske bystater er altså, en gang i fjerde eller starten af 3. årtusinde, blevet tildelt deres respektive skytsguder ud fra rent teologiske og kosmologiske overvejelser.

Det, Lambert gør her, er egentlig at sætte det »wonder and riddle of Sumerian religion« som Landsberger talte om et halvt århundrede tidligere, på spidsen.¹⁵¹ Det er klart, at man kun kan antage Lamberts hypotese om en »ecumenical conference« hvis man ser sig absolut tvunget til det. Kan man forestille sig en sådan storstilet, symbolsk arbejdsdeling i en periode uden politisk samling, hvor regionen var domineret af spredte landsbyer og de første byer med større templer kun netop begynder at dukke op? Lambert er tydeligvis godt klar over det problematiske i en sådan idé, men han mener, at der må være foregået *noget* på et meget tidligt tidspunkt, *nogen* må bevidst have skabt system i de sumeriske guder, og deres fordeling i landets templer.¹⁵²

Egentlig er der tre præmisser for Lamberts konklusion:

1. At alle guder repræsenterede naturkræfter, og at man af denne grund så det som nødvendigt at opretholde en kult for alle »major gods«, simpelthen for at opretholde kosmos.
2. At hver bystat havde én skytsgud.
3. At der var et fællessumerisk panteon, dvs. en relativt stabil konsensus om gudernes antal, kosmiske roller og indbyrdes, hierarkiske relationer, allerede ved udgangen af forhistorisk tid.

Med hensyn til præmis 2. og 3. må det bemærkes, at for den ene bystat, hvor der er kilder til midten af tredje årtusinde, nemlig *Lagás*,¹⁵³ er det rent faktisk muligt at spore, hvordan det lokale panteon er blevet gradvist ud- og omformet. Guder fra omkringliggende byer er blevet assimileret, enten ved identifikation med allerede kendte guder, eller ved indplacering som søsken-

¹⁴⁹ smst. s. 118. Udtrykket »gemeinsumerische patheon« er hentet fra Selz (1995) s. 293

¹⁵⁰ smst. s. 119. I Lambert (1975) s. 192 giver han Thorkild Jacobsen æren for ideen, uden dog at give nogen litteraturhenvisning.

¹⁵¹ Se afsnit 3.2 .

¹⁵² Lambert (1975) s. 192

¹⁵³ Paffrath (1913) s. 1; Selz (1995) s. 293

de, ægtefæller, afkom eller tyende til dem. Det gælder for eksempel Ningirsu, der var skytsgud for byen Girsu, men ender med at være en af de vigtigste guder i Lagaš. En proces som i hvert fald delvist lader sig forklare som politisk motiveret.¹⁵⁴ Dertil kommer, at de fleste guder optræder under flere skiftende tilnavne, navne, som undertiden antager selvstændig eksistens.¹⁵⁵ Guder kan altså både smelte sammen og dele sig. Uden klare vidnesbyrd om det modsatte, vil det mest rimelige være at antage, at de processer, som kan påvises i Lagaš, også ligger bag de andre kendte bystaters gudeverden og bag det såkaldt fællessumeriske panteon.¹⁵⁶ Dette er da også den forklaringstype, som de fleste assyriologer foretrækker.¹⁵⁷

Det relative fravær af gengangere blandt bystaternes skytsguder kan udmærket forklares på denne måde. Pkt. 2 ovenfor er traditionelt blevet opfattet som udtryk for en arkaisk, teokratisk samfundsorden, der først sent viger for en splittelse mellem templet og kongemagten.¹⁵⁸ Arkæologen Hans Nissen¹⁵⁹ har imidlertid tolket denne tempelstats-ideologi, som en art modtræk over for de centralistiske bestræbelser, der i sidste halvdel af 3. årtusinde for første gang begyndte at true bystaternes autonomi.¹⁶⁰ Der er med andre ord tale om en »invented tradition«¹⁶¹, som indebærer, at hver by samler sig om én blandt flere guder. Er denne tolkning korrekt, kan man forklare fraværet af gengangere blandt byernes skytsguder som resultatet af en slags creoliseringsproces.

En sådan tolkning støttes yderligere af, at der faktisk *er* en række guder, der går igen i flere byer. Ud af 42 templer i de sumeriske tempelhymner er der otte gengangere; *Ninbursag* er bygud i både *Kiš*, *Adab* og i en tredje by af ukendt navn og beliggenhed; Måneguden *Nanna* optræder både i byerne *Ur* og *Gaeš*; Solguden *Utu* både i *Larsa* og *Sippar*; *Ninazu* i *Enegir* og *Ešnunna*, og *Inanna* har templer i både *Uruk*, *Zabala* og *Akkade*.¹⁶² Selv når man tager højde fra Lamberts indvending, at nogle af disse dubletbyer ligger for nordligt til at være dele af det ældste, sumeriske område,¹⁶³ er systematikken ikke så iøjefaldende, at den kræver en plan som forklaring.

Det, som tvinger Lambert til hans konklusion, er altså egentlig præmis 1: At den sumero-babylonske gudeverdens »raw material« var »the deification of parts and aspects of nature«.¹⁶⁴ Han kan ikke forestille sig, at de kosmiske associationer kunne være et produkt af en senere tids systematiserende bestræbelser. Og dermed antager det faktum enorm betydning, at mange af de

¹⁵⁴ Selz (1990) og (1995); se også Bauer (1998) s. 513-14

¹⁵⁵ Paffrath (1913) s. 67ff

¹⁵⁶ Selz (1990) s. 126

¹⁵⁷ f.eks. Paffrath (1913) s. 46; Selz (1995) s. 293.

¹⁵⁸ Lambert (1990) s. 117

¹⁵⁹ Nissen (1988) kapitel 5

¹⁶⁰ Nissen [1988] s. 147-48

¹⁶¹ Pollock (1999) s. 193

¹⁶² Black m. fl (1998c): *Ninbursag* linie 100,378 & 506; *Nanna* 118 & 168; *Utu* 178 & 493; *Ninazu* 186 & 447; *Inana* 209, 327 & 519. *Ulmaš* lå i *Akkade*, se Cooper (1993) n. 1168

¹⁶³ Lambert [1975] s. 193

¹⁶⁴ Lambert (1990) s. 129

store tempelkomplekser, hvori byguderne dyrkedes, kan føres langt ned i det 5. årtusinde. Det gælder Enkis tempel Eridu og »det hvide tempel«, Anu-templet i Uruk.¹⁶⁵

Men, som vi har set, er der ikke nogen klare beviser på, at alle guder har haft ét natursubstrat, som har fulgt dem fra de ældste tider. Man kan med en vis vægt hævde, at det må have været tilfældet for de guder, hvis navne er det samme som »deres« naturfænomen - *An/Anu, Nanna/Sin, Šamaš/Utu* osv. Men disse udgør for det første et fåtal af de sumeriske guder, og for det andet går de jo som vist igen i flere templer. At templerne er så gamle, som de er, viser altså en udstrakt kontinuitet i kulten, men det fortæller os intet om eventuelle forandringer i den måde, man opfattede eller identificerede guderne på. Opgiver man ideen om natursubstrater, overflødiggøres Landsbergers »sumeriske mirakel« altså også.

Lambert fastholder, at guderne er antropomorfe gennem hele den historiske tid. Alligevel ser han denne antropomorficering som en tendens, der står i et spændingsforhold til gudernes animistiske oprindelse. Også på dette punkt ligner Lamberts ord et ekko af Landsberger:¹⁶⁶

Two main factors were at work. One was the old, prehistoric mythological thinking, which, despite the fictional element in its products, was properly based on sound observation of the universe. This could have provided the basis for a scientific cosmology if conditions had been right. The other was the personification of the natural forces into anthropomorphic gods and goddesses, and this led away from the realities of nature into theological fantasy. Unfortunately the growth of civilization resulted in the diminution of the first of these two factors and an increase in the second

I sin udpræget negative vurdering af den antropomorficerende tendens i gud-sopfattelsen er Lambert næsten på linie med Max Müllers ideer om den mytopoietiske tanke som en »disease of language«. Disse »two factors« fortsætter med at rive og slide i hinanden op gennem historien. Gudernes association med kosmiske fænomener bliver i andet årtusinde del af et spekulativt, klassifikatorisk system, og gudernes slægtskabsrelationer afspejler et kosmologisk hierarki. Lambert kan således læse gudelisterne som en art kosmologi i forklædning. Fra oven: *Anu* bliver som himmelguden øverst i panteon; *Enlil* er som luftrumets gud den næste i rækken; derefter følger *Ninhursag*, som Lambert tolker som »moder jord«¹⁶⁷ og som nummer fire kommer *Enki*, tilknyttet *Apšu*, det ferske vand under jorden.¹⁶⁸ Mytologi og teologi er altså i det 2. årtusinde direkte afspejlinger af et spekulativt, kosmologisk system, præcis som hos Kramer.

Lambert fremhæver to kilder som »evidence for forms of religion which

¹⁶⁵ Postgate (1992) s. 24

¹⁶⁶ Lambert (1975) s. 49. Sammenlign med Landsberger-citatet på side 28

¹⁶⁷ At *Ninhursag* har udviklet sig fra at være en gudinde ved navn KI blev først foreslået af Kramer (f.eks. 1948 s. 46 og 55). Der er imidlertid intet i den måde, *Ninhursag* beskrives på, der antyder at hun var en personifikation af jorden. Denne rolle følger alene deduktivt af Lamberts systematik

¹⁶⁸ Lambert (1990) s. 122

seem to be survivals from a period before the extreme systematisation which characterises Sumerian and Babylonian religion«. ¹⁶⁹ Der er personnavne, hvor det theoforiske element udgøres af lokaliteter som floder og bjerge. Lambert indrømmer dog selv, at disse er sjældne og spredte. ¹⁷⁰ Dertil kommer endnu en gang besværgelsesteksterne, hvor Lambert fremhæver påkaldelsen af vinde og floder samt ting, der ikke egentlig er kosmiske fænomener, nemlig templer, dele af tempelarkitekturen og kultiske objekter. ¹⁷¹ Endelig nævner han de »mischswesen«, som især kendes fra ikonografien, kudurrusten osv. ¹⁷²

Studiet af mesopotamisk religion har i efterkrigstiden, trods en formel teoretisk nyorientering, fortsat ud ad det spor, som blev lagt af den ældre forskningshistorie. Dette gælder den psykologiserende religionsopfattelse; det gælder den fundamentale antinomi mellem gudernes kosmiske og deres antropomorfe aspekt; og det gælder projektionen af disse aspekter tilbage i forhistorien, som stadier i religionens udvikling.

Især det sidste træks vedholdenhed kan forbløffe. Det 19. århundredes assyriologer arbejdede under det vilkår, at samtlige de kilder, der stod til deres rådighed, var fra 1. årtusinde. Dette ledte dem uundgåeligt til at søge efter survivals fra tidligere tider i deres materiale. De kunne ikke forventes at forholde sig til det principielle problem, at hvis gudernes association med naturfænomener havde sine rødder i forhistorisk tid, skulle man forvente, at den var særligt udtalt i de ældste kilder.

I dag kan det godtgøres, at det ikke er tilfældet. De ældste personnavne og kongeindskrifter, vi kender, bærer tydelig præg af en antropomorf gudsopfattelse. Guderne i den sumeriske mytologi er, som Kramer påpeger, lige så menneskelige som de senere, babylonske og assyriske. Alligevel søger man nøglen til selv sene tekster i en rekonstruktion af det 3. og 4. årtusendes religionshistorie.

Dette er det afgørende problem for de diakrone hypoteser, som de kosmiske guder hidtil har været forklaret med. Ikke, at de er teoretisk eller ideologisk uholdbare, men at de drager fokus væk fra de tilgængelige kilder og deres umiddelbare kontekst.

¹⁶⁹ Lambert (1990) s. 125

¹⁷⁰ smst. s. 127. Se også side 34

¹⁷¹ smst. s. 126-128

¹⁷² se afsnit 2.3

5 Genrer & metaforer

Som den forskningshistoriske gennemgang viste, hviler så godt som alle hidtidige tolkninger af de kosmiske guder i mesopotamisk religion på et evolutionistisk grundlag. Gudernes tilknytning til naturfænomener er blevet opfattet som deres, så at sige, essentielle egenskab, oven eller uden på hvilken en antropomorf teologi siden har lagt sig.

Det blev endvidere klart, at udviklingsperspektivet principielt er blevet opretholdt ved to tekstlæsningsstrategier. Den ene strategi bestod i at aldersbestemme kildernes indhold ud fra deres *genre*. Navnlig besværgelsesteksterne blev opfattet som et udtryk for en meget tidlig religionsform. Omvendt insisterede Kramer på, at de sumeriske guder var antropomorfe, fordi han primært arbejdede med mytologiske tekster.

Den anden strategi bestod i at skelne mellem historiske lag i den enkelte kilde. Dette blev gjort ved at skelne mellem de forskellige *metaforer* som kom til anvendelse i den.

I den følgende undersøgelse vil jeg tage tråden op fra disse to strategier. Jeg skal undersøge, om der er en sammenhæng mellem den måde relationen mellem guddom og naturfænomen fremstilles på i kilderne, og kildernes genre eller type. Og jeg skal undersøge, hvordan den enkelte teksts forskellige metaforer egentlig hænger sammen. Til dette formål har jeg søgt inspiration i hvad jeg skal kalde genreteori, i metaforteorien og i dens udløber, den konceptuelle blandingsteori. Inden jeg vender mig mod kildematerialet, skal disse perspektiver kort præsenteres.

5.1 Genreteori

Den store betydning, teksters genre kan have for deres indhold, er selvsagt ikke nogen nyhed inden for assyriologien. Enhver behandling af Mesopotamisk religion har, siden Leo Oppenheim i 1964 udgav sin berømte bog *Ancient Mesopotamia*, måttet forholde sig til hans formaninger om »why a mesopotamian religion should not be written«. ¹⁷³ Det, Oppenheim peger på, er netop kildernes formelle og kontekstuelle karakter. Han bemærker, at de mytologiske tekster er litterære værker, som »should be studied by the literary critic rather than the historian of religion«; ¹⁷⁴ at bønner og hymner essentielt er ritualtekster, som ikke giver os noget indblik i den bedendes sjæleliv; ¹⁷⁵ og at ikonografiske symboler er – netop symboler.

Kildernes indhold er følgelig i vidt omfang dikteret af en traditionel og arbitrær form. Dette er en helt nødvendig, kildekritisk indsigt, som ofte har manglet i behandlingen af mesopotamisk religion. Oppenheim står ganske vist i en kildekritisk tradition, som har eksisteret parallelt med den, mere spekulative tradition, de sidste kapitler har gennemgået. Adam Falkenstein

¹⁷³ Oppenheim (1977) kap. 4

¹⁷⁴ smst. s. 177

¹⁷⁵ smst. s. 175

bemærker eksempelvis allerede i 1931:¹⁷⁶

Bei den bisherigen Behandlungen der inhaltliche Seite der Beschwörungstexte hat man hauptsächlich versuchen, der Vorstellungen der Sumerer vom Wesen der Dämonen zu erkennen. Die dabei angewandte Methode, durch Nebeneinanderstellen von verschiedenen Angaben, die etwas über das Wesen der Dämonen auszusagen scheinen, ein Bild von den Dämonenvorstellungen zu zeichnen, kann unmöglich richtig sein, da sie dem literarischen Charakter der Beschwörungstexte in keiner Weise Rechnung trägt.

Det er imidlertid karakteristisk, at man i stedet for at se denne type iagttagelser som en væsentlig, positiv erkendelse af den mesopotamiske religions natur, ser den som et rent negativt, kildekritisk problem. Denne pessimisme skyldes egentlig ikke kildekritiske bevidsthed, men snarere religionsopfattelse. Både Oppenheim og Falkenstein gør op med deres minde kritiske kollegers kildebrug, men de tilslutter sig samtidig deres psykologiserende religionsopfattelse: Religion som udtryk for en specifikt religiøs erfaring eller verdensstolkning. Dermed opstår der en uoverstigelig kløft mellem de kilder, de har, og det, de gerne vil have ud af dem. Kilderne mangler »die Ursprünglichkeit wirklich echten religiösen Empfindens«.¹⁷⁷

En forsker, som har beskæftiget sig med det samme problemfelt, men i et helt anderledes konstruktivt perspektiv, er den svenske religionshistoriker Tord Olsson. Hans arbejde med religiøse genrer og »indigenous exegesis« blandt Maasaierne har været en væsentlig inspirationskilde til det følgende. Gennem samtaler og deltagerobservation har Olsson søgt at klargøre, hvordan de udsagn om Gud, der optræder i Maasaiernes forskellige traditionelle teksttyper, opfattes af dem selv. Han konkluderer, at »the Maasai do not simply 'believe' in everything they actually say, although what they say may, nevertheless to themselves, be adequate expressions of what they believe«.¹⁷⁸

Olsson fremhæver specielt én problemstilling. Maasaiernes gud, *enkAi*, identificeres i mange sammenhænge med naturfænomener som himmelen eller specifikke himmellegemer, medens han i andre er en antropomorf skikkelse, som interagerer med mennesker i mytiske fortællinger og som tillægges menneskelige følelser og motiver. Det, Olsson nu kan vise er, at¹⁷⁹

There is an observable distribution of these features with respect to literary form, genre, or speech situation. The natural features are thus lacking in the mythical discourse, but found in in the typical hymnic passages of the *isinkolioitin le nkAi* [»songs to God«], whilst the personal and anthropomorphic features are expressed in the petitional passages of the hymns and in the frame of mythical narrative.

Der er selvsagt ingen logik, som indebærer at Olssons observationer kan overføres direkte på det mesopotamiske materiale. Olssons data er derfor først og fremmest en påmindelse om, at der heller ikke er nogen logik, som

¹⁷⁶ Falkenstein (1931) s. 20

¹⁷⁷ smst.

¹⁷⁸ Olsson (1999) s. 75

¹⁷⁹ smst. s. 82

indebærer det *modsatte*: At myter er bogstavelige fremstillinger af, hvad folk tror om guderne, og at bønner giver os indblik i den bedende indre, religiøse liv.¹⁸⁰ Og man kan undersøge, om der muligvis er en tilsvarende »observable distribution« af gudsopfattelser mellem tekstgenrer i materialet.

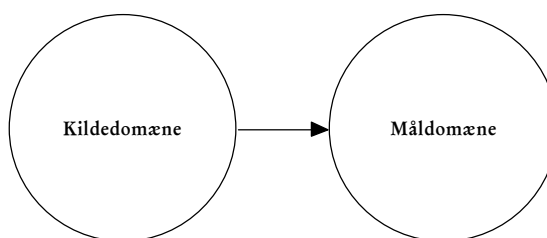
På den anden side er det oplagt at spørge, om ikke det kan tænkes, at visse elementer i de genrekategorier, Olsson identificerer, har gyldighed på tværs af kulturer. Er det for eksempel tilfældigt, når Maasaiernes gud primært optræder antropomorft i narrative tekster, eller hænger det direkte sammen med, at der er tale om narrative tekster?

5.2 *Metaforteori & konceptuelle blandingsnetværk*

I min undersøgelse af kildernes metaforiske indhold skal jeg gøre brug dels af den konceptuelle metaforteori, som den blev formuleret af George Lakoff og Mark Johnson i 1980'erne¹⁸¹, dels af en videreudvikling af metaforteorien, nemlig lingvisten Mark Turner og filosofen Gilles Fauconniers teori om »konceptuelle blandingsnetværk«.¹⁸² Uden at jeg skal gøre detaljeret rede for disse teoribygninger, er det nødvendigt kort at introducere principperne i dem. Det gøres lettest ved hjælp af en række eksempler fra vores eget dagligsprog, hvorfor dette afsnit kan komme til at virke som en irriterende digression. Dets nytteværdi vil dog blive åbenbar senere.

Som vi så, var metaforen et centralt element i både naturmytologien og fænomenologien. For eksempel mente Sayce, at de fisk, som udgjorde indbyggerne i Eridus livsgrundlag, metaforisk blev til vandguden Ea, der bragte dem civilisationen.¹⁸³ Jacobsen tolkede det hellige bryllup mellem Dumuzi og Inanna som en metaforisk beskrivelse af dadelhøsten, og Girras rolle som dommer i besværgelsesserien Maqlû, som en metaforisk beskrivelse af et stokastisk element i ritualen.¹⁸⁴

En metafor er i princippet en projektion, der går i én retning; den har en kilde og et mål. Schematisk kan den beskrives med følgende model:



¹⁸⁰ Oppenheim (1977) s. 175

¹⁸¹ Lakoff & Johnson (1980) og Lakoff (1987). Eksempler på religionshistorisk brug af metaforteorien er Schönbeck (2000) Braarvig (2000), som begge kan tjene som introduktioner.

¹⁸² Gode introduktioner til denne teori er: Coulson & Oakley (2000), Sørensen (2000) Grady, Oakley & Coulson (1999), Fauconnier (1997); Turner & Fauconnier (1998). I min anvendelse af teorien har jeg fundet inspiration i Jesper Sørensens arbejde (1997, 2000, 2001), og i Sweetser (2000).

¹⁸³ se side 17

¹⁸⁴ se side 31

Et dagligdags eksempel kunne være udtrykket *han frøs i samme øjeblik*. Her overføres en eller flere egenskaber fra metaforens kildedomæne, is, kulde osv., til dens måldomæne, den pågældende persons adfærd. Den primære egenskab er her *ubevægelighed*, men alt efter kontekst kan andre egenskaber, der er metonymisk associeret med at fryse til is fremhæves, for eksempel, at tilstanden er forårsaget af en ydre påvirkning.

Det er i princippet denne simple model, som ligger til grund for Lakoff og Johnsons påvisning af, at menneskets sprog og erkendelse fundamentalt bygger på konceptuelle - det vil sige, mere end blot sproglige - metaforer. Deres research består hovedsageligt i kortlægningen af et antal basale metaforer, som synes at ligge til grund for de fleste sproglige udtryk. Eksemplerne er utallige og velkendte: *mere er op* (»en høj gage«, »faldende medlemstal«) *Viden er lys* (»bagklogskabens lys«), *magt er op* (»magtens tinde«), *betydning er størrelse* (»den store dag«, »grand old man«) *legemet er en beholder* (»ondt i maven«) osv.

Mange af disse, konceptuelle metaforer er ikke motiveret af nogen formel lighed mellem kilde- og måldomæne, og Lakoff og Johnsons hypotese er, at de bygger på primitive og gentagne, kropslige erfaringer. Dette forklarer, at mange af dem kan genfindes på tværs af kulturer. Den konceptuelle metafor-teori er tiltrækkende for kulturfagene, netop fordi den lader komplekse konstruktioner såsom talesprog og abstrakt tænkning bygge på basale kinæstetiske erfaringer. Dette svarer ganske nøje til den måde, vi opbygger en forståelse af et fremmed sprog og en fremmed kultur.¹⁸⁵

Mange, mere komplekse metaforer er selvfølgelig kulturelt overleverede, men indlejret i dagligsproget i en grad, så de er ganske ubevidste (»at løbe tør for argumenter«). Undertiden kan der ligge religiøse traditioner bag, som i »at stå som forstenet«, der ikke alene betyder *at stå ubevægelig*, men også indeholder nuancen at gøre det *som en pludselig reaktion på et indtryk*, på baggrund af myten om Medusa, noget der er umiddelbart forståeligt for de fleste, også selvom de ikke kan referere myten.

Metaforen har en temmelig lang historie som analytisk redskab indenfor kulturfagene. Den var et centralt element i den klassiske religionsfænomenologi, hvorfra Thorkild Jacobsen tog den til sig. Men også Tambiahs klassiske analyse af »analogical action« i Zande magiske ritualer bygger på den simple kilde/mål-model for metaforisk projektion.¹⁸⁶ Tambiah kombinerer metafor-teori med talehandlingsteori, til en opfattelse af magiske ritualer som performative handlinger, der tilstræber »an analogical transfer of a quality or attribute by symbolic means«.¹⁸⁷ Tambiah bruger følgende eksempel:¹⁸⁸

When the Azande prick the stalks of bananas with crocodiles' teeth they say, »Teeth of

¹⁸⁵ Landsberger (1976)

¹⁸⁶ Tambiah (1985) s. 64

¹⁸⁷ Vedhuis (1999) s. 41. For en gennemgang og kritik af Tambiahs udnyttelse af metafor-teorien se Sørensen (2001) s. 79-89

¹⁸⁸ Tambiah (1985) s. 65

crocodile are you, I prick banans with them, may bananas be prolific like crocodiles' teeth«.

Denne simple rite kan ses som en metaforisk projektion af egenskaben »tal-righed«, med krokodillens tandsæt som kildedomæne, og den kommende bananhøst som måldomæne. Man kan altså sige, at både religionsfænomenologien og den performative ritualanalyse kan subsumeres under den konceptuelle metafor-teori, med dens simple kilde/mål-model. Der, hvor de to perspektiver adskiller sig, er med hensyn til metaforikkens »direction of fit«.¹⁸⁹ Hvor religionsfænomenologien fundamentalt opfatter religiøse metaforer som deskriptive (metaforen anvendes, fordi den *passer på* måldomænet), ser Tambiah dem som *performative* (metaforen anvendes for at *påvirke* måldomænet). Denne retningsforskel skal vi støde på flere gange i det efterfølgende. Samtidig er det en forskel, som på et dybere niveau opløser sig igen. I genreteoriens lys kan vi nemlig ikke gå ud fra, at tekstens metaforer har en bestemt »direction of fit«. Det giver ikke mening at skelne mellem, om en metaforiske beskrivelse af en gud blot *passer til* guden, eller om den *tilpasser* guden.¹⁹⁰

I forbindelse med Jacobsens brug af metaforbegrebet, fremhævede jeg både dets analytiske værdi, og den række skævheder og problemer, den medførte. På den positive side erkender Jacobsen, at gudernes fremtrædelsesformer altid bygger på billeder og koncepter hentet fra menneskets livsverden; guden som dommer, som en »ilter tyrekalv med tykke horn« osv. Dette princip synes uomgængeligt og ukontroversielt. På den negative side leder Jacobsens postulat af menneskets møde med det numinøse i naturen som den metaforiske projektions måldomæne, ham til at lægge en vægt på kildernes naturlige, kosmiske metaforer, som der slet ikke er belæg for.

Der er altså brug for et analytisk perspektiv, som gør det muligt at se de metaforer, som optræder i kilderne, i et mere neutralt lys. At analysere teksternes metaforik ud fra metaforernes *kildedomæner*, uden a priori at antage at *måldomænet* er andet og mere end netop den foreliggende tekst. Dette er præcis, hvad teorien om konceptuelle blandingsnetværk er.

Den iagttagelse, Turner og Fauconnier tager udgangspunkt i, er netop, at det er de færreste metaforer som passer ind i den simple kilde/mål-model. Et af de eksempler, de bruger, er udtrykket *at grave sin egen grav*.¹⁹¹ Ved første øjekast synes dette at være en simpel metaforisk projektion, ligesom de ovenstående, med død og begravelse som kilde, og det mere abstrakte forhold, at bidrage til sin egen fiasko ved ikke at tage højde for konsekvenserne af sine handlinger, som mål. Men denne tolkning holder ikke for en nærmere granskning:¹⁹²

A closer look reveals extraordinary mismatches between the purported source and target of this metaphor. The causal structure is inverted. Foolish actions cause failure, but gra-

¹⁸⁹ Sweetser (2000) s. 308

¹⁹⁰ Sweetser (2000) s. 326

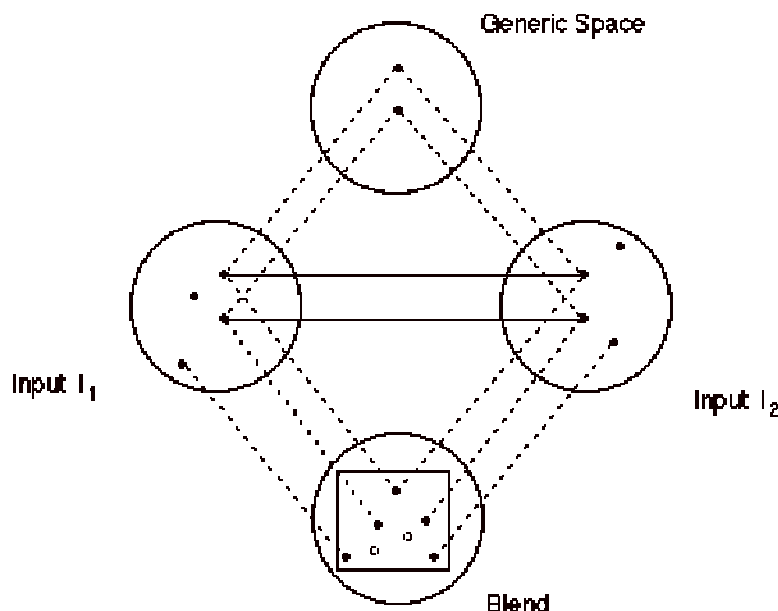
¹⁹¹ Turner & Fauconnier (1998) afsnit IV; Fauconnier (1997) s. 168ff

¹⁹² Fauconnier (1997) s. 169

ve-digging does not cause death. [...] The intentional structure does not carry over [...] Our background knowledge is that the "patient" dies, and then the "agent" digs the grave and buries the "patient." But in the metaphor, the actors are fused and the ordering of events is reversed. The "patient" does the digging, and if the grave is deep enough, has no other option than to die and occupy it. [...] In the target, it is certainly true that the more trouble you are in, the more you risk failure. Amount of trouble is mapped onto depth of grave. But again, in the source there is no correlation between the depth of a person's grave and their chances of dying.

Metaforen tager altså ikke kun udgangspunkt i kildedomænet. Den udnytter træk fra begge domæner, og der synes også at foregå ting, som ikke hører hjemme i nogen af domænerne. Der er ikke tale om metaforisk envejs *projektion*, men om konceptuel *blanding*.

For at gøre rede for dette, mere komplekse forhold, opstiller Turner & Fauconnier følgende prototypiske model:



Figur 5-1. Netværksmodel for konceptuel integration. Turner & Fauconnier (1998) figur 6

Metaforteoriens kilde- og måldomæner er blevet til kilderum 1 (input I_1) og kilderum 2 (input I_2), men der kan i princippet være et større antal kilderum. Hvor forholdet mellem kilde- og måldomæne i metaforteorien er asymmetrisk, er forholdet mellem kilderummene her symmetrisk.

De solide, vandrette streger, der forbinder elementer i de to kilderum er »counterpart connections«. De markerer elementer eller strukturer i de to rum, som modsvarer hinanden. I eksemplet *at grave sin egen grav* er personen, der graver i det ene rum, og personen, der er uagtsom i det andet, identiske. Sådanne modstykker kan også være forbundne ved, metonymi, strukturel position i rummet osv.¹⁹³ Ofte vil det være metaforer af netop den type, Lakoff og Johnson arbejder med; i dette eksempel modsvarer gravens dybde i det ene rum, og antallet af problemer, man skaber for sig selv i det andet,

¹⁹³ Se behandlingen i Sørensen (2001) s. 149ff

hinanden, på basis af en variation af metaforen *mængde er op: Mængde er dybde*.¹⁹⁴ En væsentlig pointe i teorien er, at sådanne modsvarer er en forudsætning for, at metaforer og andre konceptuelle blandinger overhovedet kan komme i stand, men de kan være mere eller mindre omfattende.

Det generiske rum

Den måde, elementer i de to kilderum modsvarer hinanden på, hænger delvist sammen med det generiske rum, som er placeret øverst i diagrammet. Det generiske rum konstitueres af konceptuelle strukturer, som er fælles - generiske - for de to kilderum.

Ofte vil der være tale om ret basale koncepter eller billed-skemaer. I *at grave sin egen grav* vil det generiske rum blandt andet udgøres af koncepter som handlingssekvenser i tid, årsag og virkning osv. Det generiske rum kan dog også være mere komplekst og omfattende.

Dette gælder ofte for en anden type konceptuel blanding end den metaforiske, de såkaldte kontrafaktiske analogier. Et eksempel kunne være udsagnet *Efterlønsagen ville ikke have skadet Schlüter*.¹⁹⁵ Her blandes Schlüters embedsperiode med Nyrups, og det generiske rum udgøres af alle de træk i det danske, politiske liv, som var gældende i begge perioder: valgløfter, interviews, pressedækning, opinionsundersøgelser osv. De to statsministre modsvarer hinanden, fordi de spiller præcis samme rolle i de to kilderum.¹⁹⁶

Det blandede rum

Nederst i diagrammet er det blandede rum, som Turner og Fauconnier forklarer på følgende måde:¹⁹⁷

The blend in digging one's own grave inherits the concrete structure of graves, digging, and burial, from the source Input. But it inherits causal, intentional, and internal event structure from the target Input. They are not simply juxtaposed. Rather, *an emergent structure specific to the blend is created*. In the blend, all the curious properties noted above actually hold. The existence of a satisfactory grave causes death, and is a necessary precondition for it. It follows straightforwardly that the deeper the grave, the closer it is to completion, and the greater the chance for the grave's intended occupant to die.

Det blandede rum integrerer altså udvalgte elementer fra de to kilderum, men gør det på måder, som ikke nødvendigvis ville være mulig i kilderummene. Elementer, der modsvarer hinanden i de to kilderum, kan smeltes sammen, som i dette eksempel, de kan projiceres fra det ene rum alene, som i

¹⁹⁴ Grady, Oakley & Coulson (1999)

¹⁹⁵ Dette eksempel er mit forsøg på en fordanskning af et eksempel Turner og Fauconnier bruger: *I Frankrig ville Watergate ikke have skadet Nixon*

¹⁹⁶ Jesper Sørensen hævder, at »The elements of the generic space all originate in deep level cognitive processing active in human categorization« (2001 s. 158, se også 2000 s. 69) Denne opfattelse ligger i tråd med Sørensens overordnede projekt, at forankre modellen i en teori om universelle, intuitive kategorier, inspireret af især Pascal Boyer. Jeg kan dog ikke finde belæg for Sørensens påstand i litteraturen, og det nævnte eksempel synes at modsige den.

¹⁹⁷ Fauconnier (1997) s. 169-70

Efterlønsagen ville ikke have skadet Schlüter, hvor Schlüters person projiceres fra det ene kilderum, medens de politiske realiteter projiceres fra det andet. Eller de kan projiceres som to selvstændige elementer, som i den tænkte variation *Schlüter og Nyrup ville være gået hånd i hånd i efterlønsagen*, hvor de modsvarende elementer fra de to kilderum, Nyrup og Schlüter, projiceres som selvstændige elementer ind i et fiktivt blandingsrum, hvor der er to statsministre. Man kan med andre ord sige, at det blandede rum er ramme for den konceptuelle blandings *emergente* træk. Disse træk kan fuldstændiggøres ved at udnytte baggrundsviden om blandingens enkeltelementer, som når Schlüter og Nyrup holder hinanden i hånden som et udtryk for enighed.

Det er centralt for forståelsen af modellen, at de processer, den beskriver, ikke specifikt har det blandede rum som mål, men udspiller sig i alle fire rum samtidigt. Den konceptuelle blandings funktion er netop, at der også sker en projektion den anden vej, fra det blandede rum tilbage til kilderummene. Hele meningen med at sige *du graver din egen grav* er, at de emergente træk som er opstået i det blandede rum - at personen uforvarende foretager sig handlinger, der vil forårsage hans »død« - projiceres tilbage i det kilderum, hvor personen og hans handlinger er repræsenteret. Tilsvarende får *efterlønsagen ville ikke have skadet Schlüter* først sin mening, når den fiktive eller »virtuelle« situation, hvor det er Schlüter, der har brudt sine valgløfter, sammenlignes med de historiske situationer i de to kilderum. Først her bliver den konceptuelle blanding til et udsagn om, at det var Nyrups person, hans stil og personlighed, der var den egentlige årsag til det fald i vælgertilslutning, der fulgte efterlønsagen. Endelig reflekterer denne påstande tilbage på det generiske rum, idet det jo forudsættes, at alle andre variable end netop de to statsministres personlighed er generiske for de to kilderum. *Efterlønsagen ville ikke have skadet Schlüter* indeholder således også et udsagn om, hvad der konstituerer det generiske rum.

»Mentale rum«

Turner & Fauconniers model forudsætter, som det vil være fremgået, en idé om »mentale rum«. Disse rum er selvsagt teoretiske (og metaforiske) abstraktioner. Pointen med at skelne mellem forskellige rum er at gøre rede for menneskets evne til »at holde skæg for sig og snot for sig« i udførelsen af konceptuelle blandinger. I en metafor som *han frøs i samme øjeblik* har vi ingen problemer med at vide, hvilke af kildedomænets egenskaber, der skal projiceres til måldomænet, og hvilke der ikke skal. Vi ved spontant, at den pågældende person står helt stille; vi forventer ikke, at hans kropstemperatur falder drastisk. Dette skyldes, at vi har en baggrundsviden om, hvad der er muligt og plausibelt i måldomænet, og når vi konstruerer mentale repræsentationer, gør vi det i overensstemmelse med en sådan viden. Det er dette forhold, der sigtes til med udtrykket *mentale rum*.

Denne »viden« kan selvsagt være af forskellig karakter. Der er ikke nødvendigvis tale om eksperientel viden. Hvis vi et øjeblik udvider eksemplet og siger: *Isdronningen pegede på ham med sin tryllestav. Han frøs i samme øjeblik*,

opfattes »at fryse« pludselig bogstaveligt, fordi den forgående sætning forsyner os med en baggrundsviden, der gør en bogstavelig tolkning plausibel. Princippet i den konceptuelle blanding er det samme, uanset om den opfattes »realistisk« eller som rent fiktiv.¹⁹⁸

Mental spaces contain partial representations of entities and relations of any given scenario as perceived, imagined, remembered, or otherwise understood by a speaker.

Sammen med muligheden for en mere neutral og nuanceret analyse af metaforiske udtryk, er dette netop den konceptuelle blandingsteoris styrke. Den gør det muligt at analysere kildernes udsagn om guderne, uden at det på forhånd skal fastlægges, om de skal tages »bogstaveligt«, som udtryk for trosforestillinger, »metaforisk« som billedlige udtryk for erfaringer, eller som elementer i et rent »virtuelt« univers, der kun har gyldighed i den konkrete sammenhæng. Man kan for eksempel analysere Girras rolle som »dommer« i Maqlû som en konceptuel blanding, uden på forhånd at skulle tage stilling til, om denne blanding er konventionel og traditionsbestemt, eller om den kun giver mening i lige netop Maqlû.¹⁹⁹ Teorien er med andre ord neutral med hensyn til konceptuelle strukturers status i kulturelle klassifikationssystemer såsom teologi, kosmologi osv. Og det er selvsagt her, teorien forenes med Tord Olssons ideer.

En sidste bemærkning er på sin plads om betegnelsen af Turners og Fauconniers teori som »kognitiv«. Begreberne kognition og »cognitive science« nyder en umådelig popularitet inden for religionsfagene i disse år. I sig selv betyder »kognitiv« jo ikke meget andet end »noget, der vedrører erkendelse«, men den impuls, de kognitive religionsteoriens popularitet rider på, er den gamle drøm om, at videnskabeliggøre humaniora.²⁰⁰ Inden jeg i det følgende slutter mig til det kor af religionsfolk, som søger inspiration i »kognitionsforskningen«, vil jeg gerne distancere mig fra den forestilling, at denne inspiration udgør en væsentlig videnskabeliggørelse i forhold til mere traditionelle tilgange.

Først og fremmest må det være klart, at Turners og Fauconniers model ikke i sig selv er en videnskabelig hypotese.²⁰¹ Den er umulig at falsificere eksperimentelt, og hviler i princippet på ad hoc analyser af anekdotiske eksempler. Alene bredden i det udvalg af fænomener, som teorien hævdes at kunne forklare - fra elementær, rumlig perception,²⁰² over grammatik og sproglige metaforer, matematik og geometri, alle former for abstrakt tænkning,²⁰³ til religiøse og sekulære ritualer²⁰⁴ - gør det nærmest utænkeligt, at de

¹⁹⁸ Coulson & Oakley (2000) s. 176

¹⁹⁹ se afsnit 7.2

²⁰⁰ Se Sørensen (2001) s. 104 og passim, foruden naturligvis Boyer (1994) og Lawson & McCauley (1990).

²⁰¹ Coulson (2000) s. 191-94

²⁰² Fauconnier & Turner (2000)

²⁰³ Fauconnier & Turner (1998)

²⁰⁴ Sweetser (2000)

samme basale, kognitive mekanismer skulle ligge bag dem alle.²⁰⁵ Det er da bestemt muligt, at der kan opstilles en »grounding hypothesis«, som kan forsyne teorien med et neurobiologisk grundlag, men for nærværende findes en sådan hypotese ikke. Især savner teorien fuldstændig en redegørelse for sammenhængen mellem tekst og mental repræsentation. Det siger sig selv, at dette spørgsmål ikke løser sig med et trylleslag, blot fordi man anvender en »kognitiv« model som tekstanalytisk redskab.

Turners og Fauconniers model forekommer mig lovende på grund af dens brede applikationsmuligheder og dens store heuristisk værdi, og fordi det er indlysende attraktivt at kunne anvende den samme model til mange forskellige kulturelle og sproglige fænomener. Men den kan dårligt siges at være bedre empirisk funderet eller mere eksakt end mere gængse antropologiske og religionshistoriske analysemodeller. Bestræbelsen på at videnskabeliggøre religionsforskningen kommer let til at bestå i lånet af stilistiske træk fra den videnskabelige genre, såsom diagrammer og tabeller. Resultatet er undertiden analyser, der fremstår langt mere tekniske, end deres pointe retfærdiggør. Jeg håber at have undgået denne faldgrube i det følgende. Jeg anvender forskellige diagrammer til at gøre detaljeret rede for samspillet mellem metaforer og temaer i de enkelte tekster, men de tjener alene til at tydeliggøre sammenhænge, som det ville være mere omstændeligt at gøre rede for i ord. Diagrammerne er tolkningsredskaber, de afbilder ikke nogen »generative grammar«, sådan som eksempelvis Lawson & McCauleys modeller prætenderer at gøre.²⁰⁶

²⁰⁵ Gibbs (2000)

²⁰⁶ Lawson & McCauley (1990) kap. 5

6 Girra: Introduktion & historisk overblik

Girra er en mesopotamisk ildgud. Typiske oversigtsværker beskriver ham som »der Feuer- und Lichtgott«,²⁰⁷ »Gott des Feuers«,²⁰⁸ »dieu du feu«²⁰⁹ »fire god« og »deified fire«. ²¹⁰ *Girra* eller *Girru* er gudens akkadiske navn, det sumeriske var *Gibil*.²¹¹ Navnet skrives normalt ^d*GIŠ.BAR*, ^d*BIL.GI* eller ^d*GI.BIL*.²¹² I akkadiske kilder veksler varianter af samme tekst tilsyneladende frit mellem de to første former, eksempelvis i besværgelsesserierne *Šurpu* og *Maqlû*.²¹³ Udtalen *Girra* kendes fra sådanne parallelmanuskripter, hvor navnet er skrevet fonetisk ^d*gir-ri*, ^d*gi-ri* eller *gi-ra*. Der har været fremsat forskellige etymologiske tolkninger af Girras navn, men de bygger karakteristisk nok alle på cirkulære, naturmytologiske overvejelser, og spørgsmålet er næppe en farbar vej til forståelse af Girras karakter.²¹⁴

Det ældste kendte vidnesbyrd om Girras eksistens er en række sumeriske tekster fra midten af 3. årtusinde f.v.t. Han optræder i de såkaldte *ZÀ-MÌ-hymner*, en form for hyldest til templer, hvoraf det synes at fremgå, at der var et Girra-tempel i byen *Eridu* i det sydlige Mesopotamien.²¹⁵ Der kendes ikke andre hentydninger til et sådant tempel, men vi genfinde Girras tilknytning til Eridu og de andre guder med templer dér, i flere senere tekster.²¹⁶ Fra samme tidlige periode kendes en række offerlister og en gudeliste fra *Fāra*, hvor Girra også nævnes.²¹⁷

Som kilder kan gudelister fortælle os noget om de enkelte guders relative status i en specifik tradition, men kun lidt om, hvordan guderne blev opfattet. En oldbabylonsk gudeliste, nogle århundreder yngre end den fra *Fāra*, nævner noget overraskende Girra før ellers vigtige guder som f.eks. *Sin*, *Ištar* og *Ea*.²¹⁸ I den største og mest omfattende, babylonsk-assyriske gudeliste, *An:Anum*, der primært kendes i kopier fra 1. årtusinde, er Girra tilbage i en mindre fremtrædende position.²¹⁹ Forbindelsen mellem, og betydningen af disse forskellige gudelister er dog langt fra klare.²²⁰ Overordnet kan man karakterisere Girra som en mindre, men dog væsentlig guddom, der optræder før mange andre, mere perifere gudeskikkelser.

²⁰⁷ Frankena (1971) s. 384

²⁰⁸ Edzard (1965) s. 68

²⁰⁹ Dhorme (1945) s. 109

²¹⁰ Black & Green (1992) s. 88

²¹¹ I enkelte tidlige gudelister identificeres *Gibil* (^d*BIL.GI*) og *Girra* eksplicit, hvilket kunne betyde at de tidligere har været opfattet som selvstændige guddomme. Spørgsmålet er dog uden betydning i denne sammenhæng.

²¹² Denne og de følgende oplysninger stammer fra Frankena (1971)

²¹³ *Šurpu* V-VI l. 61; Reiner (1958) s. 31; *Maqlû* III, 82; Meier (1937) s. 24. Se afsnit 7.1 og 7.2

²¹⁴ Bottero (1973) s.10; Dossin (1934) s. 28-30

²¹⁵ Biggs (1974) s. 50, linie 152-156. Jeg er Bendt Alster tak skyldig for hjælp med tolkningen af disse linier.

²¹⁶ smst. s. 55

²¹⁷ Krebernik (1985) s. 177; Dossin (1934) s. 28

²¹⁸ Weidner (1925) s. 10

²¹⁹ Litke (1998) s. 107-8 / Tavle II, line 334-340. se også kapitel 0

²²⁰ smst. s 2

Langt størstedelen af den viden, vi har om Girra, stammer fra besværgelseslitteraturen. En del af denne litteratur er tosproget, det vil sige på sumerisk med interlinear akkadisk oversættelse. Skønt de bedst bevarede besværgelses-serier er fra 6-7. århundrede, skønnes de oftest at have fået deres endelige, standardiserede form i 15. -11. århundrede.²²¹ Dele af disse tekster kan føres helt tilbage til første halvdel af 2. årtusinde,²²² hvorfra man også kender enkelte tekster, som ikke er bevaret i den senere tradition.

En anden vigtig kildegren er mytiske tekster. Egentlig er der kun udgivet én decideret myte, hvor Girra spiller en nævneværdig rolle, men analysen af denne tekstgenre kan også inddrage en karakteristisk besværgelsestekst, hvor det narrative element er meget fremtrædende.

Bortset fra disse to tekster er Girras optræden i myter sporadisk, og lader sig bedst sammenligne med hans rolle i historiske indskrifter og lignende steder. Her anvendes Girras navn på en måde, så det ikke umiddelbart synes at henvise til andet og mere end ild i konkret, empirisk form. Denne kilde-type stiller os altså over for et væsentligt tolkningsproblem (se næste afsnit).

Ikonografisk nævnes Girra på en enkelt kudurru-sten i forbindelse med et billede af en olielampe, der ellers som regel er associeret med »lysguden« Nusku.²²³ Disse sten stammer fra sidste halvdel af 2. årtusinde. Derudover kendes der fra et lille antal oldbabylonske rullesegl et motiv, hvor en gude-skikkelse omgivet af flammer er i kamp med enten en anden gud, eller et tyremenneske.²²⁴ Som det ofte er tilfældet med motiver på rullesegl, er det eventuelle, mytiske forlæg for denne scene ganske uvist. Der kan udmærket være tale om Girra, men der kan lige så godt være tale om en anden gud. Endelig optræder Girra i en række interessante passager i astrologiske, filosofiske og mystiske tekster.

6.1 Girra vs. *išātu*

Både på akkadisk og sumerisk er der to ord, som kan betegne »ild«: *Išātu* (sumerisk *IZI*) og *Girra* (sumerisk *Gibil*).²²⁵ Girra hører altså til blandt de guder, hvis navn også betegner det kosmiske fænomen, de er tilknyttet. Det spørgsmål, som umiddelbart rejser sig er, hvordan man afgør, hvilken betydning der er tale om i en specifik sammenhæng. Betyder *Girra* »ild« eller »ildgud«? Giver det overhovedet mening at skelne?

Išātu synes entydigt at betegne ild i konkret eller elementær forstand. Lynild og ildebrande er *išātu*; *išātu* er varmekilde ved madlavning og brænder i lamper, den bruges til at brændemærke kvæg, og på kongeindskrifternes krigstogter brændes fjendens byer ned med den - *Ina IZI aqmu*, »brændte med ild«. Inflammationer og vabler betegnes også, af indlysende grunde, *išātu*.²²⁶ Problemet er nu, at *Girra* bruges i flere af de samme sammenhænge.

²²¹ Reiner (1958) s. 2; Falkenstein (1931) s. 10

²²² Falkenstein (1931) s. 10

²²³ Van Buren (1945) s. XXX

²²⁴ Boehmer (1965) s. 53. Et eksempel er seglet, gengivet på side 2.

²²⁵ Bottéro (1973) s. 9-10.

²²⁶ Alle disse eksempler er hentet i CAD I, s. 227-233

Eksempelvis modsvares udtrykket *ina IZI aqmu* formelt fuldstændig af *ina* ^d*GIŠ.BAR aqmu*.²²⁷ Er der forskel, eller betyder de to udtryk det samme? Spørgsmålet er komplekst og lader sig bedst besvare på baggrund af de mere entydige kilder. Men kunne man forestille sig, at distinktionen mellem *Išätum* og *Girra* simpelthen svarede til en skelnen mellem ild og ildgud? Således at *ina IZI aqmu* er en »mondæn«, og *ina* ^d*GIŠ.BAR aqmu* en religiøs beskrivelse af den samme begivenhed? Det kan man ikke uden videre gå ud fra. Fælles for alle de kilder, hvor *Girra* optræder på denne måde er, at de er lærde og/eller litterære.²²⁸ De er skrevet i høj stil, en stil som er karakteriseret ved hyppig brug af metaforer og sumerogrammer. Brugen af ^d*BIL.GI* og ^d*GIŠ.BAR* for »ild« kan altså meget vel være et rent stilistisk træk. Spørgsmålet om, hvad ordet *Girra* står for i en specifik sammenhæng, kan derfor kun søges besvaret ved at se på, *hvordan* det er brugt, og i hvilken sammenhæng det er brugt.

6.2 *Girra & forskningshistorien*

Girra og de skiftende tolkninger, han har været genstand for, har allerede været behandlet i specialets forskningshistoriske del. Her skal blot fremdrages en række detailstudier. Den til dato mest omfangsrige behandling af *Girra* er en artikel af G. Dossin fra 1934.²²⁹ Den er udpræget naturmytologisk,²³⁰ og hævder, at *Girra* var en personifikation af »l'incendiaire de de cannaie«, de spontane ildebrande, som hærgede sivkrattene i Mesopotamiens tørre og varme somre.²³¹ Argumentationen er dels etymologisk, dels består den i en sandsynliggørelse af, at sådanne vegetationsbrande var af afgørende betydning i datiden. Det anføres, at selv i tredivernes Frankrig forbliver 42% af alle ildebrande uopklarede, og dette ses som et incitament til at søge en guddommelig forklaring.²³² Artiklen citerer en lang række tekststeder, og det giver den stor nytteværdi.

Det samme kan siges om Knut Tallqvists *Akkadische Götterpeitheta* fra 1938.²³³ Otto Edzards artikel om *Girra* i *Wörterbuch der Mythologie* fra 1965 er primært faktuel og refererende;²³⁴ Frankenas artikel i *Reallexikon der Assyriologie* fra 1971 er mere omfattende og syntetiserende, men uundværlig som den nyeste og mest omfattende samling af kilde- og litteraturhenviisninger.²³⁵ Seneste er *Girra* blevet behandlet af den polsk/amerikanske assyriolog Piotr Michalowski i 1993.²³⁶ Artiklen er værdifuld, fordi den opdaterer referencerne hos Frankena, og indeholder en række interessante iagttagelser, jeg skal tage op i det følgende.

²²⁷ AHW s. 291

²²⁸ Bottero (1973) s. 10

²²⁹ Dossin (1934)

²³⁰ Dossin (1934) s. 62

²³¹ smst. s. 29

²³² smst. s. 49

²³³ Tallqvist (1938) især s. 77 og 313-15

²³⁴ Edzard (1965) s. 68-69

²³⁵ Frankena (1971)

²³⁶ Michalowski (1993) s. 156-57

De følgende kapitler analyserer kilderne til Girra, opdelt efter genre. Kapitel 7 behandler rituelle tekster og kapitel 8 mytologiske, narrative tekster. Kapitel 9 diskuterer historiske, narrative tekster, der som nævnt rejser nogle specielle problemer, samt filosofiske, astrologiske og andre systematiserende eller »videnskabelige« tekster.

7 Rituelle tekster

»Besværgelse« er en tilnærmelsesvis gengivelse af det akkadiske *šiptu*, og kan næppe defineres mere præcist end som en tekst, hvis fremsigelse ledsages af en rituel manipulation af genstande og materialer, og som sigter på at frembringe en specificeret virkning. Grænsen mellem bøn, hymne og besværgelse er ofte vanskelig at drage, både fordi vores moderne begreber ikke slår til, og fordi de samme tekster kan optræde under forskellige, akkadiske og sumeriske genrebetegnelser.²³⁷ Jeg skal derfor behandle disse kilder under den mere neutrale overskrift »rituelle tekster«. Det, som er fælles for disse tekster, er netop det komplekse samspil med den rituelle situation, hvilket er af afgørende betydning for den måde, Girra fremstilles på.

At gå i lige stor detalje med samtlige bevarede besværgelsestekster, hvor Girra optræder, ville medføre en meningsløs mængde gentagelser. I stedet skal jeg i dette kapitel gå i dybden med to besværgelsesserier, Šurpu og Maqlû. Disse to, indbyrdes meget forskellige tekstsamlinger, er på én gang de bedst bevarede, og de hyppigst citerede besværgelsesserier. Dertil kommer, at deres omfang gør det muligt, at danne sig et billede af den formelle kontekst, kildernes fremstilling af Girra optræder i. Tilsammen tegner disse to tekster et billede af en række centrale problematikker og motiver. På denne baggrund kan de øvrige, mindre besværgelsestekster behandles noget mere cursorisk.

7.1 Šurpu

Šurpu er en serie af besværgelser, der sigter på at helbrede sygdomme, som er resultatet af rituelle og etiske overtrædelser. Titlen *Šurpu* betyder »at brænde« eller »afbrænding« og er afledt af den centrale, rituelle handling, nemlig afbrændingen af en række objekter. Nogle besværgelser er på sumerisk, andre på akkadisk, mens endnu andre er tosprogede.

Den udgave, Erica Reiner publicerede i 1958, består af 9 tavler inklusive en tavle med rituelle anvisninger.²³⁸ Der er dog en tydelig diskrepans mellem ritualtavlen indhold og besværgelserne, og de må formodes at stamme fra forskellige udgaver af serien.²³⁹ Trods dette er det muligt at danne sig et omtrentligt billede af Šurpus forløb, med udgangspunkt i ritualtavlen beskrivelser:

1. Der forberedes et fyrfad, som afmærkes med en ring af mel, og der stænkes med vand. Besværgelsespræsten, eller præsterne, tænder en fakkell, og i denne forbindelse fremsiges den første besværgelse til Gir-

²³⁷ Et eksempel er teksten udgivet i Michalowski (1993). Den er bevaret i tre oldbabylonske kopier. De har genrebetegnelsen besværgelse (*ka-inim-ma*), og fremstår essentliet som kultmiddelbesværgelser, medens den fjerde gengiver den samme tekst, blot som led i en noget længere »hymne« til gudinden Kusu (*^dku-su₁₃ za-mi*).

²³⁸ Reiner (1958)

²³⁹ Lambert (1959)

- ra, »Gibil, den vise, som er ophøjet i landet«. ²⁴⁰ Patienten renses ved hjælp af svovlrøg, hvorefter han antænder fyrfadet med faklen.
2. Således forberedt gentager patienten nu en lang »syndsbekendelse«, en opremsning af mulige handlinger, som kan have forårsaget hans nuværende tilstand. Der påkaldes en lang række guder. Girra er ikke iblandt dem.
 3. Umiddelbart herefter opremser besværgelsespræsten en lang række *mamitu*, »eder« eller »forbandelser«, som modsvarer de overtrædelser, patienten har opremset. Patientens lidelse er i en eller anden forstand en sådan *Mamitu*, og det er ritualets sigte at ophæve den.
 4. Præsten tørrer patienten af med mel og smider det i ilden. En række guder, heriblandt Girra, påkaldes efter følgende formel: ²⁴¹

89. *li-iz-zi-zu* ^d*a-num u An-tum li-ni-'u-u mur-* 89. Må Anu og Antu stå frem, må de afværge
šu sygdommen

eller:

105. *li-iz-ziz* ^d*BIL.GI mi-sal-lim DINGIR zi-ni-* 105. Må Girra stå frem, den vrede gud og den
i ^d*XV zi-ni-tù ta-ni-ḫu šá SU-šú lis-si* vrede gudindes mægler, må han fjerne trætheden i hans krop

Den måde, Girra beskrives på her, hentyder til hans funktion i det igangværende ritual. Hans rolle som »mægler« - *misallim* »en, der skaber fred« - knytter an til et gennemgående tema i Šurpu, nemlig sygdommen som et resultat af, at patientens gud har forladt ham i vrede.

5. Efter denne påkaldelse forberedes de objekter, som senere skal brændes. Præsten holder dem over patientens hoved, og fremsiger en såkaldt Marduk-Ea besværgelse, ²⁴² en besværgelsestype som tjener til at overføre autoritet eller agens fra Ea, via Marduk, til ritualet. ²⁴³
6. De 6 objekter er: Et løg, en dadelklase, en stykke måtte lavet af palmefibre, en tot uld, en tot gedehår og en tot rød uld. Én for én plukker patienten dem i stykker, og smider dem i ilden. Endelig tørrer patienten sig selv af med mel, og kaster også det i ilden. De ledsagende besværgelser er næsten identiske og etablerer metaforiske paralleller mellem de 6 genstande og den ovennævnte *Mamitu*. Girra optræder i dem alle.
7. Det sidste, inden en lakune på nogle linier afskærer os fra resten af ritualtavlens anvisninger, er besværgelsen »Fald til ro, krigeriske Girra«, hvis titel lader formode, at den blev fremsagt, medens fyrfadet blev slukket.

Ritualtavlen anviser således et relativt enkelt og velstruktureret forløb. Der

²⁴⁰ Reiner (1958) s. 11; tavle I, linie 5

²⁴¹ Tavle IV, linie 105-6

²⁴² Tavle V-VI linie 17-59. Falkenstein (1931) s. 44ff

²⁴³ Tavle V-VI linie 175. Reiner (1958) s. 35

er mange flere besværgelser i Šurpu end dem nævnt i ritualtavlen, men Girra nævnes kun enkelte andre steder.²⁴⁴ Der er således tre centrale besværgelser, hvor Girra optræder, nemlig pkt. 1, pkt. 6 og pkt. 7 ovenfor. Jeg skal først behandle dem i rækkefølge og derefter give dem en samlet tolkning.

Den indledende besværgelse: tavle IX, linie 6-30

Šurpus indledende besværgelse (pkt. 1) har allerede været omtalt, for den var netop en af de kilder, hvori Lenormant så et udtryk for sumerernes dyrkelse af naturfænomener.²⁴⁵ Den begynder:²⁴⁶

6: <i>én</i> ^d BIL.GI <i>nun.me kur.ra il.la</i>	6/7: Besværgelse. Gibil, den vise, som er ophøjet i landet
7: ^d BIL.GI <i>ap-kal-lum šá ina ma-a-ti šá-qu-u</i>	8/9: helten, Apšus søn, som er ophøjet i landet
8: <i>ur.sag dumu.ZU.AB.a kur.ra il.la</i>	
9: <i>qar-ra-du mar ap-si-i šá ina ma-a-ti šá-qu-u</i>	

De tilnavne, som bruges her, er velkendte i forbindelse med mange forskellige guder og skal næppe opfattes som noget mere præcist end almindelig lovprisning.²⁴⁷ Derimod er slægtskabsforholdet *mar apsi* bemærkelsesværdigt. Den eneste anden gud, som kaldes sådan i andre sammenhænge, er Marduk.²⁴⁸ Som nævnt tidligere er der allerede fra 3. årtusinde tegn på, at Girra blev dyrket i Eridu, hvor også Eas tempel lå. Men der også en mere nærliggende forklaring. Vi så under pkt. 5 ovenfor den centrale rolle, Ea spiller i legitimeringen af Šurpu, og den forklarer for så vidt udnævnelsen af Girra til søn af Apšu. Slægtskabsforholdet er med andre ord ikke nødvendigvis mytologisk, men kontekstuel betinget.²⁴⁹

10: ^d BIL.GI <i>izi.zu sikil.la dadag.ga</i>	10/11: Gibil, med din rene flamme
11: ^d MIN <i>ina išá-ti-ka el-le-ti</i>	
12: <i>é kukku.ga. zalág ab.gá.gá</i>	12/13: bringer du lys ind i mørkets hus

²⁴⁴ Han nævnes i en lang remse af guder på Tavle VIII l. 27-28. På Tavle XI linie 107-118, Reiner s. 48-49 optræder der en rent sumerisk besværgelse til Girra blandt en række andre kultmiddelbesværgelser. Den har mange fællestræk med Šurpus indledende besværgelse (pkt 1), og skal ikke analyseres nærmere

²⁴⁵ se side 13

²⁴⁶ Gengivet efter Reiner (1958) s. 53. min oversættelse baserer sig på den akkadiske tekst, men afviger ingen steder væsentligt fra Reiners.

²⁴⁷ Se Tallqvist (1938). Apkallu bruges bla om Adad, Marduk, Nabû og Nergal (s. 28), Šaqû bruges om bla. Aššur, Marduk, Nabû, Nanna, Šamaš, Tammuz, Ninurta og Ištar (s. 229) og Qarradu bruges bla. om Aššur, Ea, Enlil, Marduk, Nergal, Ninurta, Šamaš, Adad m.fl. (s. 162-64)

²⁴⁸ smst. 119-20

²⁴⁹ I en anden besværgelse nævnes *DUMU.MEŠ ap-si-i si-bi-ti* »Apšus syv sønner« (Reiner 1958 appendix, tekst 1, linie 10/11, s. 52). Det kan ikke udelukkes, at der er en specifik, mytologisk baggrund for dette, nemlig traditionen om de syv *apkallu*. Disse apkalluerne skulle have været et mytologisk team af antedeluviske vismænd, udsendt af Ea for at bringe civilisationen til menneskeheden. Problemet med denne myte er, at den kun kendes i explicit form hos den latinske forfatter Eusebius, som citerer Alexander Polyhistor's resume af Berossus. Mange enkeltstående mytologiske udsagn kan fint tolkes ind i denne traditions rammer, f.eks. Gilgameš tavle 1, linie 19, hvor det hævdes at de 7 apkallū lagde grundvolden til Uruk, men der er grund til betydelig skepsis over for forsøg på at inddrage en så sen og fjern kilde, og jeg skal her lade den ude af betragtning.

13: *ina É ek-le-ti nu-ra ta-šak-kan*

Bīt ekleti, »Mørkets hus«, er en almindelig metafor for dødsriget. Muligvis bygger denne linie blot videre på den foregående, idet der langt fra altid skelnes mellem Apšu og dødsriget. Vi støder på henvisninger til et dødsrige under jordens overflade i mange forskellige kildetyper, men et egentligt indtryk af, hvad og hvordan dødsriget var, får vi kun i spredte, narrative tekster.²⁵⁰ Det billede, som tegner sig her, er ikke entydigt. Kilderne er dog enige om så meget, at dødsriget er et trist, koldt og navnlig *mørkt* sted, og det er jo indlysende denne sidste egenskab, der spilles på her. Der er flere assyriologer, der har foreslået, at der tillige var en kultisk baggrund for linier som disse, altså at Girra var tilknyttet en dødekult. Jeg diskuterer denne idé i kapitel 0.

14: *níg.nam mu.sa4.a zag.šú ab.gá.gá*

14: alt hvad der er kaldt ved navn, det brændemærker du

15: *mim-ma šá šu-ma na-bu-ú šim-ta ta-šá-ma*

15: alt hvad der er kaldt ved navn, dets skæbne fastsætter du

Dette er en af de linier, hvor den sumeriske og den akkadiske tekst ikke stemmer overens. Forskellen beror iflg. Reiner på en akkadisk fejloversættelse. Den sumeriske tekst har verbet *šamātu*, »at mærke«, medens den akkadiske har *šiamum*, »at fastsætte«.²⁵¹ Tilsvarende er verbets objekt i den sumeriske tekst *šimtum* »mærke« - der hentydes til brændemærkning af kvæg - mens den akkadiske har *šimtum*, »noget der er fastsat«. Den akkadiske tekst synes at udnytte en mytologisk baggrund, medens den sumeriske tekst spiller på ildens anvendelse i dagliglivet, ligesom de følgende linier:

16: *urudu an.na ħi.ħi.bi za.e.me.en*

16/17: dig er det som legerer kobber og tin

17: *šá e-ri-i u a-na-ki mu-bal-lil-šú-nu at-ta*

18: *guškin kù.babbar ša6.ga.bi za.e.me.en*

18/19: dig er det som raffinerer guld og sølv

19: *šá šar-pi ħu-ra-ši mu-dam-mi-iq-šú-nu at-ta*

20: *^dNin.ka.si tab.ba.bi za.e.me.en*

20: dig er det, som brygger øl

21: *šá ^dMIN tap-pu-šú at-ta*

21: dig er det, som ledsager Ninkasi

22: *lú.ħul.gál gaba.ge6.gi.bi za.e.me.en*

22/23: dig er det, som om natten driver den

23: *šá lim-ni ina mu-ši mu-tir ir-ti-šú at-ta*

onde på flugt

Det er linier som 16-19, der i et almindeligt oversigtsværk bliver til, at »Girra-Gibil ist auch Patron der Schmeidekunst«,²⁵² men hvis en sådan udlægning skal retfærdiggøres, kræver det belæg i kilder, der har direkte berøring med smedekunsten. Der står reelt det samme i linie 20 og 21.²⁵³ Ninkasi er en gudinde, hvis navn bruges som konventionel skrivemåde for øl, på nøjagtig samme måde som Girras bruges for ild. I de sidste linier vender besværgelsen sig mod Šurpus overordnede mål:

²⁵⁰ F.eks. Inannas underverdensfærd, Gilgameseposet og den nyassyriske, apokalyptiske »underverdensvision«. Edzard (1965) s. 130

²⁵¹ REiner (1958) s. 61

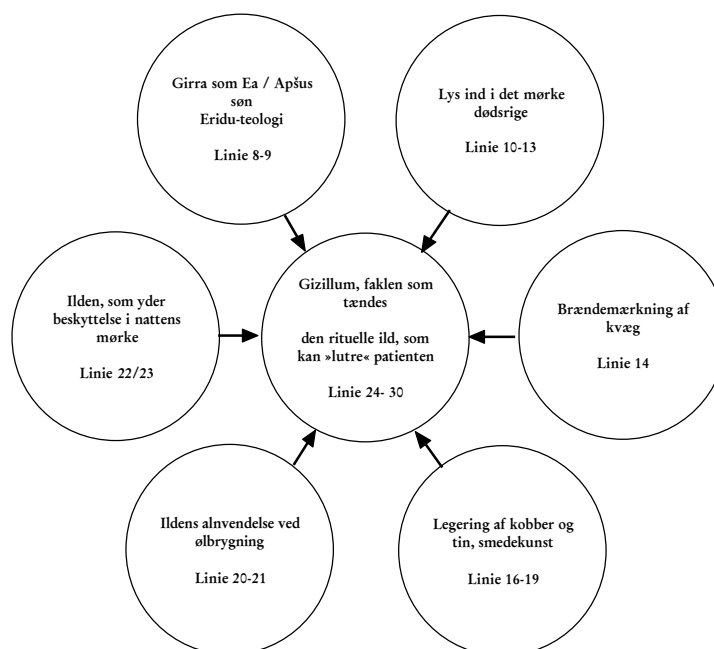
²⁵² Frankena (1971) s. 384, spalte 2. Den tekst, der henvises til, K.44 rs. 16-18, er netop den foreliggende besværgelse til Girra.

²⁵³ Reiner (1958) s. 61

24: <i>lú.u10.lu dumu.dingir.ra.na</i> <i>níg.AG.AG.da.a.ni. hé.en.dadag.ga</i>	24: denne mand, søn af sin gud, må hans handlinger lutres
25: <i>šá a-me-li DUMU DINGIR-šú meš-re-ti-šú</i> <i>li-tab-bi-ba</i>	25: denne mand, søn af sin gud, må hans lemmer lutres
26: <i>an.gin8: ki-ma AN-e li-lil: hé.en.kù.ga</i>	26: må han være fri som himlen
27: <i>an.gin8: ki-ma KI-tim li-bi-ib:</i> <i>hé.en.dadag.ga</i>	27: må han være ren som jorden
28: <i>ki.gin8: ki-ma qí-rib AN-e lim-mir:</i> <i>hé.en.dadag.ga</i>	28: må han stråle som himlens indre
29: <i>[eme].hul.gál bar.šè [hé.im.t]a.g[ub]</i>	29. må den onde tunge vige
30: <i>inim.inim.ma nam.erim.búr.ru.da</i> <i>[gi.izi.lá....]</i>	30. Besværgelse til at hæve forbandelsen. [du tænder faklen] ²⁵⁴

Verbet i line 25, *Ebēbum*, betyder grundlæggende blot »at være lys« eller »ren«. Det bruges flere andre steder i Šurpu om besværgelsesseriens mål, uden direkte tilknytning til ilden.

Samlet set består denne besværgelse af en opremsning af ildens anvendelsesområder. Forbindelsen mellem disse, og den rituelle ild, etableres simpelthen via metonymien »ild«, eller »Girra«. Formålet er den metaforiske projektionen af de »positive egenskaber«, ilden udviser i de forskellige, påkaldte eksempler - ildens »effikacitet« - til ilden i den konkrete, rituelle situation, med henblik på det mål, der er ekspliciteret sidst i besværgelsen (linie 24-30). Skematisk kan det fremstilles som følger:



Figur 7-1. Diagram over metaforiske projektioner i besværgelsen Šurpu tavle IX, line 6-30.

Linie 10-13 har en mytisk baggrund, men den egenskab, den tillægger Girra,

²⁵⁴ Gi.izi.lá - Gizillú på akkadisk - kan betyde både »fakkel« og mere bredt »noget brændende« og kunne for så vidt hentyde enten til faklen eller til fyrfadet. Ritualtavlen synes dog at afgøre spørgsmålet, idet ordet her entydigt betegner faklen, og denne besværgelse anvises i forbindelse med antændelsen af den. Reiner (1958) s. 11.

er rent elementær, lys. De to mytologiske henvisninger, Girra som søn af Apšu (linie 8-9), og Girras rolle som fastsætter af Šimtu (linie 15), afviger til en vis grad fra de øvrige motiver, men har en lignende funktion, nemlig en overførsel af autoritet eller legitimitet. Disse to mytologiske henvisninger er samtidig de eneste, muligvis bortset fra linie 21, som introducerer en antropomorf metaforik.

Den rituelle afbrænding: Tavle V-VI linie 60-122

De besværgelser, der ledsager Šurpus centrale rituelle afbrænding (pkt. 6) indeholder reelt kun ganske få og stereotype udsagn om Girra. I stedet koncentrerer de sig om etableringen af metaforiske paralleller mellem de objekter, der bliver brændt af, og den syges lidelse. Som sådan ligner den fuldstændig de Azande-ritualer, Tambiah analyserer.²⁵⁵ De følger alle samme skema, og jeg skal nøjes med af fremhæve én som et repræsentativt eksempel.²⁵⁶

60: <i>ÉN ki-ma SUM.SAR an-ni-i i-qal-la-pu-ma ana IZI ŠUB-ú</i>	60: Besværgelse. Som dette løg, han piller og kaster ind i ilden
61: <i>^dBIL.GI qa-mu-u i-qam-mu-u</i>	61: - Girra, den brændende, brænder det op -
62: <i>i-na mu-sa-re-e la in-ni-ri-šu</i>	62: der ikke vil blive plantet i et bed
63: <i>i-na E u PA₅ la i-nim-me-du</i>	63: der ikke vil komme nær en grøft eller kanal
64: <i>šur-šu-šu qa-q-ru la i-šab-ba-tu</i>	64: hvis rødder ikke vil gribe jorden
65: <i>ŠE.KAK-šu la E₁₁-ma ^dUTU la IGI-ru</i>	65: hvis spire ikke vil rejse sig, og ikke vel se solen
66: <i>a-na nap-tan DINGIR u LUGAL NU TE-u</i>	66: der ikke vil bliver serveret ved en guds eller en konges måltid
67: <i>ni-šu ma-mit tur-ta maš-al-tu</i>	67: ed, forbandelse, hævn, forhør
68: <i>GIG ta-[ni]-hi ár-ni šer-ti gíl-la-ti hi-ți-ti</i>	68: sygdom, klage, synd, skyld, helligbrøde, fejltrin
69: <i>GIG ša ina SU.MU UZU.MEŠ.MU SA.MEŠ.MU. GÁL-u</i>	69: Sygdommen som er i min krop, mit kød, mine årer
70: <i>GIM SUM.SAR an-ni-i liq-qa-líp-ma</i>	70: må den blive pillet som dette løg og
71: <i>ina u₄-ma an-ni-i ^dGIŠ.BAR qa-muu liq-mi</i>	71: må den brændende Girra brænde den op på denne dag
72: <i>ma-mit lit-ta-ši-ma a-na-ku ZALAG₂ lu(!)-mur</i>	72: må forbandelsen forsvinde, så jeg kan se lyset!

Løget er »sat ud af spillet«, og ritualet søger at overføre dette til sygdommen. Dette afspejles også i den måde, Girra optræder på. Han figurerer i to næsten enslydende linier; den eneste forskel er, at i line 61 er verbet i præsens og har løget som objekt, medens det i linie 71 står i prækativ og har sygdommen som objekt; desuden tilføjes et *ina uma annī*, »på denne dag«. Verbet *qamūm* betyder slet og ret »at brænde«.

Hvad betyder »Girra« da i denne besværgelse? Her er det interessant at se på Reiners oversættelse. I linie 61 og 71 oversætter hun ^dBIL.GI og ^dGIŠ.BAR med »fire«: »The fire consumes it entirely« og »may the fire consume it entirely today«. Sammenligner man nu med passagen citeret under

²⁵⁵ Se side 44

²⁵⁶ Girra omtales i præcis de samme vendinger i linie 83-84, 93-94, 103-104, 113-114

pkt. 4 ovenfor (linie 105), oversætter hun ^dBIL.GI som »Girru«. Girra er altså en gud i den ene sammenhæng og »ild« i den anden. Det kriterium, Reiner har skelnet efter, er selvfølgelig den antropomorficering, som ligger både i verbet *uzuzzum* »at stå« og i beskrivelsen som *misallim* »en, der skaber fred« under pkt. 4. Dertil kommer, at Girra her optræder midt i en opremsning af en række andre guder, hvilket jo antyder, at også han opfattes som en gud. Omvendt er der intet i linie 61 og 71, som lader formode, at der refereres til andet eller mere end den konkrete ild i det fyrfad, der indgår i ritualet. Reiners oversættelsesvalg er altså kontekstuel betingede. Ikke desto mindre står der jo det samme i de to sammenhænge. Desuden kan man pege på, at »ilden« i linie 60 er skrevet *IZI*, dvs. *Išatu*, der som vi så er et mere dagligdags ord for ild.²⁵⁷ Dette kunne indikere, at der bør skelnes mellem *Girra* og *išatu*, fordi ilden er et passivt objekt i linie 60, medens den er subjekt for verbet i linie 61. På den anden side kunne forskellen blot skyldes, at *ana išati nadû* er en konventionel vending, »at kaste i ilden«. På den ene side er Girra altså tydeligvis identisk med ilden i denne besværgelse. På den anden kan der argumenteres for, at dette kun gælder ilden opfattet som agerende subjekt, en tanke der både bringer mindelser om naturmytologien, og om nyere kognitionsteoretiske ritualanalyser.

Šurpus afsluttende besværgelse: Tavle V-VI linie 187-200

187: *ÉN. nu-uh^d GIŠ.BAR qu-ra-du*

187: Beværgelse. Fald til ro, heltemodige Girra

Betegnelsen *quradu* »heltemodig« går igen fra linie 9 i den indledende besværgelse, og bruges som sagt om næsten alle guder.²⁵⁸ Verbet, *nâbum*, har grundbetydningen »at hvile«. Det er dette verbum, som er den røde tråd i de følgende linier. Her står det i imperativ, i de følgende i præktiv:

188: *it-ti-ka li-nu-ḫu KUR.MEŠ ÍD.MEŠ*

188: Lad bjerge og floder falde til ro med dig

189: *it-ti-ka li-nu-ḫa ÍD. IDIGNA ù*

189: Lad Eufkrat og Tigris falde til ro med dig

ÍD.BURANUNA

190: *it-ti-ka li-nu-uh^d A.AB.BA ta-ma-tú DA-GAL-tim*

190: lad søen, det vide hav, falde til ro med dig

191: *KIMIN ḫar-ra-nu DUMU.SAL DIN-GIR.MEŠ GAL.MEŠ*

191: ditto Vejen, datter af de store guder

Harranu, »vejen« er navnet på en af Eufrats bifloder. Ildens »falden til ro« synes altså at bredes ud over et større, geografisk område »som ringe i vandet«.

192: *KIMIN Ú.KI.KAL bi-nu-ut šam-me*

192: ditto ukrudtet, der skyder frem i græsset

U.KI.KAL svarer til akkadisk *šammu nidūti* »vild urt«; der er muligvis tale

²⁵⁷ se afsnit 6.1

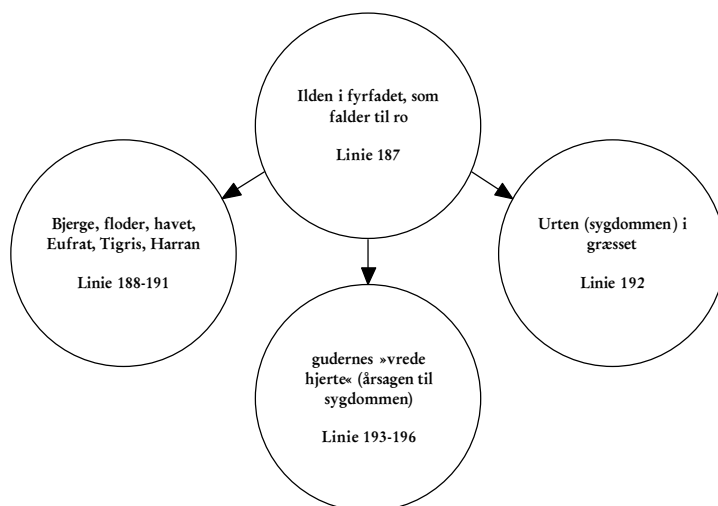
²⁵⁸ se note 247

om en giftig plante.²⁵⁹ I den besværgelse, som følger den nærværende på tavle VII bruges et lignende billede; *ab-ha-zu ki-ma ur-qi-ti ir-ši-ta i-pi-š[i]* »ahhazu skød frem af jorden som en urt.«²⁶⁰ Ahhazu er en dæmon, som identificeres med patientens lidelser; navnet kan også betegne selve disse lidelser, og det må være dem, der alluderes til her.

193: <i>KIMIN lib-bi DINGIR.MU u dXV.MU zi-nu-ti</i>	193: ditto min vrede guds og gudindes hjerte
194: <i>KIMIN lib-bi DINGIR URU.MU u dXV URU.MU zi-nu-ti</i>	194: ditto min vrede byguds og bygudindes hjerte
195: <i>ina u₄-me an-ni-i ki-š[ir] lib-bi DIN-GIR.MU u dXV.MU lip-paṭ-ra</i>	195: må min guds og min gudindes vrede hjerte formildes på denne dag
196: <i>ù ma-mit lit-[ta]-ši šá SU.MU</i>	196: og forbandelsen blive fjernet fra min krop

Nu overføres ildens »falden til ro« endelig til gudens og gudindens vrede, der jo tolkes som sygdommens egentlige årsag. Både dette tema og verbet *paṭāru*, »at løse, frigøre« i linie 195 går som en rød tråd gennem hele Šurpu.

Som vist, var den rituelle ild i den indledende besværgelse *māldomænet* for en række metaforiske projektioner. Den afsluttende besværgelse består omvendt af en række metaforiske projektioner med den rituelle ild som *kilde*-domæne. Ilden i fyrfadets »falden til ro« projiceres ud i en kosmisk, en symbolsk og en mytologisk ramme, den sidste med direkte kausal forbindelse til patientens sygdom:



Figur 7-2 Diagram over metaforiske projektioner i Šurpu tavle V-IV linie 187-196.

Ligesom i den rituelle afbrænding synes Girra altså også her at være identisk med den rituelle ild. Dette billede opløstes dog noget i de sidste tre linier:

²⁵⁹ Labat (1988) nr. 318

²⁶⁰ Reiner (1958) s. 36, linie 6

197: <i>āš-šum da-a-ana-ta [at]-ta-ziz(!) IGI(!)-ka</i>	197: Fordi du dømmes står jeg foran dig,
198: <i>ù mu-šal-li-ma-[ta at]-ta-na-as-ḫa(!)-rak-ka</i>	198: og (fordi) du beskytter, vender jeg mig bestandigt mod dig
199: <i>de-e-ni di-[in] EŠ].BAR-a TAR-us</i>	199: afsig dom, afgør min sag.

Her introduceres en retslik metaforik svarende fuldstændig til den, der dominerer *Maqlû*. Man kan se en parallel til den første besværgelses linie 15 - »alt hvad der er kaldt ved navn, dets skæbne fastsætter du« - der også forekom overraskende og isoleret, nærmest »påklistet« i sammenhængen. Jeg kan ikke forklare det på anden måde, end som en form for intertekst, en spillet på et velkendt motiv, som er konventionelt knyttet til Girra. *Mušalimata* »beskytter« er afledt af *šalāmu*, at være »hel« eller »rask«, og kan således antages at hentyde specifikt til patientens helbred. Dette giver udmærket mening i ritualets kontekst.

Samlet tolkning

Man kan sige, at Šurpu tre besværgelser, hvor Girra er involveret, skønt de fungerer som selvstændige ritualer, også tegner et samlet forløb: Ilden tændes, den rituelle afbrænding foretages, ildens slukkes. Den første besværgelse søger at »oplade« ilden med effikacitet med henblik på ritualets mål, medens den sidste besværgelse »udløser« den igen. Snarere end udtryk for en samlet plan, må denne spejlstruktur dog først og fremmest ses som en metaforiske udnyttelse af ritualets rent praktiske form.

Ser man samlet på det billede, der tegnes af Girra i Šurpu, dominerer identifikationen med ilden næsten fuldstændigt. Det gælder både mht. antallet af besværgelsernes »naturalistiske« beskrivelser, og med hensyn til Girras rolle i ritualet - den er slet og ret *at brænde* og *at slukkes*. Der er enkelte liner, hvor en mere antropomorf opfattelse kommer til syne, men de er få og præger ikke ritualet afgørende. Tekstens forskellige repræsentationer af Girra er så at sige på samme niveau, og forbindelsen mellem dem er hovedsageligt metonymisk. På dette punkt er den følgende besværgelsesserie radikalt anderledes.

7.2 *Maqlû*

Maqlû er en samling af knap 100 besværgelser, der sigter på at helbrede lidelser forårsaget af sort magi. De er alle på akkadisk og samlet på otte tavler; en niende tavle indeholder rituelle instruktioner. Titlen *Maqlû* betyder omtrent det samme som *Šurpu*, at brænde, og hentyder igen til et af seriens mest fremtrædende, rituelle elementer, afbrændingen af række menneskelignende figurer af bronze, asfalt og dej, som repræsenterer de troldmænd og troldkvinder, som ritualet postulerer som årsag til patientens lidelser. Dette forklarer også, hvorfor Girra spiller en central rolle i disse tekster.

Tidligere opfattede man *Maqlû* som et encyklopædisk værk, en samling af selvstændige besværgelser uden anden sammenhæng end en tematisk lighed. Men assyriologen Tzvi Abusch har kunnet påvise, at der er tale om en sam-

menhængende ritualcyklus med et samlet sigte og en overordnet struktur.²⁶¹

I sin foreliggende form kendes Maqlû fra nyassyriske og -babylonske manuskripter, og stammer som sådan fra det 1. årtusinde. Der kendes paralleller til, og alternative versioner af, flere af ritualets delelementer i andre tekster fra 1. årtusinde, og Abusch mener at kunne rekonstruere Maqlûs redaktionshistorie på grundlag af disse tekster.²⁶²

Maqlû består af tre dele eller ritualcykler, hver bygget op omkring en specifik metaforik.

1. Første del er struktureret som en rettergang.²⁶³ Den består i domsafsigelse over, og påfølgende straf af troldmanden og -kvinden, der har påført patienten hans lidelser. Rituelte repræsenteres disse skyldige af en række antropomorfe figurer, som kastes i ilden.
2. Anden del har som tema identifikationen af patientens lemmer med forskellige guder og mytiske genstande, og den viden og usårlighed som følger deraf.²⁶⁴ De ledsagende riter består i, at patienten bliver indhyllet i røg fra afbrænding af røgelse og forskellige urter, og smurt ind i olie.
3. I den sidste del renses patienten for den sorte magi, der har ramt ham, og den søges tilbageført på dens ophavsmænd.²⁶⁵ Ritualet består i, at der udformes en række figurer af spiselige materialer. Over disse vasker patienten sine hænder, hvorefter figurerne kastes for hundene.

De to første dele udføres om natten, mens tredje del udføres om morgenen. Det hele foregår i og omkring den syges hjem.

Maqlû indeholder i alt fem besværgelser, som er direkte henvendt til Girra i 2. person. De optræder alle i ritualets første del i forbindelse med afbrændingen af figurerne.²⁶⁶ Derudover er Girra nævnt flere andre steder i serien, dog på måder, der entydigt synes at vise tilbage til hans rolle i ritualets første del. De fem besværgelser er relativt ens, hvorfor jeg i det følgende skal analysere dem under ét.

Det første man kan bemærke om Girras rolle i disse besværgelser er, at han har mange af de samme træk, som vi mødte i Šurpu, altså hvad vi ville opfatte som ildens naturlige eller empiriske egenskaber. Girra er *nannarata*, »den

²⁶¹ Abusch (1887); (1989); (1990)

²⁶² Abusch (1990)

²⁶³ Tavle I-V og ritualtavlen IV linie 1-98

²⁶⁴ tavle VI, 1 - VII 57 samt IX, 99-149

²⁶⁵ Tavle VII, 58 -VIII samt IX 150-192

²⁶⁶ Første besværgelse linie 19-74; Anden besværgelse linie 75-102; Tredje besværgelse linie 104-125; Fjerde besværgelse linie 126-134; Femte besværgelse linie 135-148. Girra optræder yderligere en række steder i Maqlû (; i tavle 1, linie 110 og 134 i en besværgelse til Nušku; og xx steder i anden del (Tavle V, 98; V, 124; V, 183 og VI, 136)... henvendt direkte til »gerningsmanden«, hvor Girra omtales som *gira qamiki*, »Girra som brænder dig«, en vending der må formodes at vise tilbage til besværgelserne i Maqlûs første del.²⁶⁶)

lysende«. ²⁶⁷ Han er *arīru*, »blussende« eller »skælvende«, ²⁶⁸ *ellu*, »ren« eller »strålende« ²⁶⁹ og *izzu*, »rasende«. ²⁷⁰ Girra oplyser alle huse og alle lande, ²⁷¹ han oplyser mørket. ²⁷² Ildens rituelle funktion beskrives med verber som *qamûm* og *qalûm* »at brænde«, ²⁷³ men også med *akālum*, »at æde« og *arābum*, »at fortære«, ²⁷⁴ ligesom *izzu* en antropomorferende metafor vi også kender fra vort eget sprog; »den rasende ild«, »den fortærende ild«. Girra er *mušharmit̄ ābi* »den som smelter fjenden« og *allalū muabbit iṣ u abnē* »den stærke, den som nedbryder træ og sten«. ²⁷⁵ Så vidt er der ikke noget tvetydigt ved Girras rolle her. Han identificeres tydeligvis med den konkrete, empiriske ild, både indenfor ritualets ramme og med henvisning til dens rolle i dagliglivet. Imidlertid er der et andet, diametralt anderledes aspekt af Girra, som også kommer frem i *Maqlû*.

Som sagt er den overordnede metafor for *Maqlûs* første del juridisk. Den indledende besværgelse er henvendt til *ilāni mušiti*, »nattens guder«, et udtryk, som kan antages at henvise til stjernehimlen, idet ritualet jo begynder i nattetimerne. ²⁷⁶ Scenen sættes på følgende måde: ²⁷⁷

13: <i>i-zi-za-ni-ma ilāni^{mes} rabūti^{mes} ši-ma-a da-ba-bi</i>	13: stå frem, store guder, og hør min påstand.
14: <i>di-ni di-na a-lak-ti lim-da</i>	14: døm i min sag! Gransk min vandel
15: <i>e-pu-uš ṣalam^{amēl} kaššapi-ia, u^fkaššapti-ia</i>	15: jeg har lavet figurer af min troldmand og min troldkvinde,
16: <i>ša e-piš-ia, u mušte-piš-ia</i>	16: af min forhekser og min forhekserinde,
17: <i>āš-kun in šap-li-ku-nu-ma a-dib-bu-ub di-ni</i>	17: jeg har lagt dem for jeres fødder og fremlægger nu sagen.
18: <i>āš-šú i-pu-ša lim-ni-e-ti iṣ-te-’a la ba-na-a-ti</i>	18: Da de har handlet ondt, har stræbt efter det som ikke er godt,
19: <i>ši-i li-mut-ma a-na-ku lu-ub-luṭ</i>	19: skal de dø, mens jeg skal leve.

Den juridiske metaforik afspejler sig klart i sprogbrugen. Opfordringen til at »stå«, *izizani*, må tolkes som en opfordring til at indtage dommerens plads i retssagen, at »præsidere«. ²⁷⁸ Den retslige metaforik er også fremtrædende i beskrivelserne af Girra. Girra er dommer. Vi mødte også Girra i denne rolle i *Šurpu*, ²⁷⁹ men her er metaforikken væsentligt mere gennemgribende.

²⁶⁷ linie 20

²⁶⁸ linie 76 og 10

²⁶⁹ linie 89

²⁷⁰ linie 140

²⁷¹ linie 21-22

²⁷² linie 64 og 78

²⁷³ linie 108-112, 131 og 142

²⁷⁴ linie 132

²⁷⁵ linie 140-41

²⁷⁶ Abusch (1974) s. 258. Abusch (1989) s. 348 foreslår at denne besværgelse blev udført på taget af patientens hus, altså under åben himmel

²⁷⁷ Gengivet efter Meier (1966) s. 72. Disse linier er fuldstændigt revideret i forhold til Meier (1937), og fremstår væsentligt klarere. Der er ingen publiceret oversættelse.

²⁷⁸ For denne betydning af *uzuzzu*, se Jacobsen (1970) s. 401, note 24

²⁷⁹ se side 63

23: <i>d[š]-šu at-ta [ta-a]z-za-zu-ma</i>	23: Da du står og
24: <i>ki-ma ^dsin u ^dšamaš [ta-din-nu di]-i-nu</i>	24: dømmes ligesom Sin og Šamaš
25: <i>di-e-ni di-ni [purussâ-a-a purus^{us}]</i>	25: så afgør min sag! Træf en afgørelse!
77: <i>da-²-in di-ni-ia at-me-e pi-ris-ti at-ta-ma</i>	77: du er den som fører min proces, den som fremsætter kendelse,
105: <i>iz-zu ahe^{meš}-šu at-ta</i>	105: Den frygteligste blandt sine brødre, er du
106: <i>ša ki-ma ^dsin u ^dšamaš ta-da-an-nu di-i-nu</i>	106: den som dømmes som Sin og Šamaš
107: <i>di-i-ni di-ni purussâ-ai purus^{us}</i>	107: Afsig min dom! Afgør min sag!
129: <i>ina di-in-ia i-ziz-za-am-ma ki-ma ^dšamaš qu-ra-du</i>	129: træd frem i min proces ligesom Šamaš, helten, og
130: <i>di-i-ni di-ni purussâ-ai purus^{us}</i>	130: Afsig min dom! afgør min sag!
144: <i>ina u₄-mi an-ni-i ina di-ni-ia i-ziz-za-am-ma</i>	144: træd på denne dag frem i min proces og
145: <i>e-piš bar-ti te-na-na-a ku-šu-ud lim-nu</i>	145: straf oprøreren! overvind den onde!

Fremstillingen af Girra som dommer er selvsagt en antropomorf metaforik, nærmere bestemt en metaforik, der har den politiske magt som kildedomæne. Denne tolkning understøttes yderligere af passager som den følgende:

26: <i>a-na nûri-ka nam-ri [a]z-ziz</i>	26: jeg har jamret mod dit skinnende lys!
27: <i>a-na elle-ti ti-pa-[ri-ka] az-ziz</i>	27: jeg har jamret mod din rene fakkell!
28: <i>bêlu sissiktu-ka aš-bat</i>	28: Herre, jeg har grebet fat i din kappeflig!
29: <i>sissikat ilu-ti-k[a rabî-ti] aš-bat</i>	29: jeg har grebet fat i din store guddommeligheds kappeflig!

Her etableres tydeligvis en magtrelation mellem patienten - eller præsten, som her taler på vegne af patienten - og guden, som falder fint i tråd med den juridiske tematik. Det vil sige en antropomorf eller baseliomorf metaforik, hvori vi genkender Sayce' semitiske baaler og Jacobsens »gods as rulers«. ²⁸⁰ Den må karakteriseres som typisk for mesopotamisk religion; tilnavne som *bêlu gitmalu* er almindeligt anvendt i henvendelser til mange forskellige guder. ²⁸¹

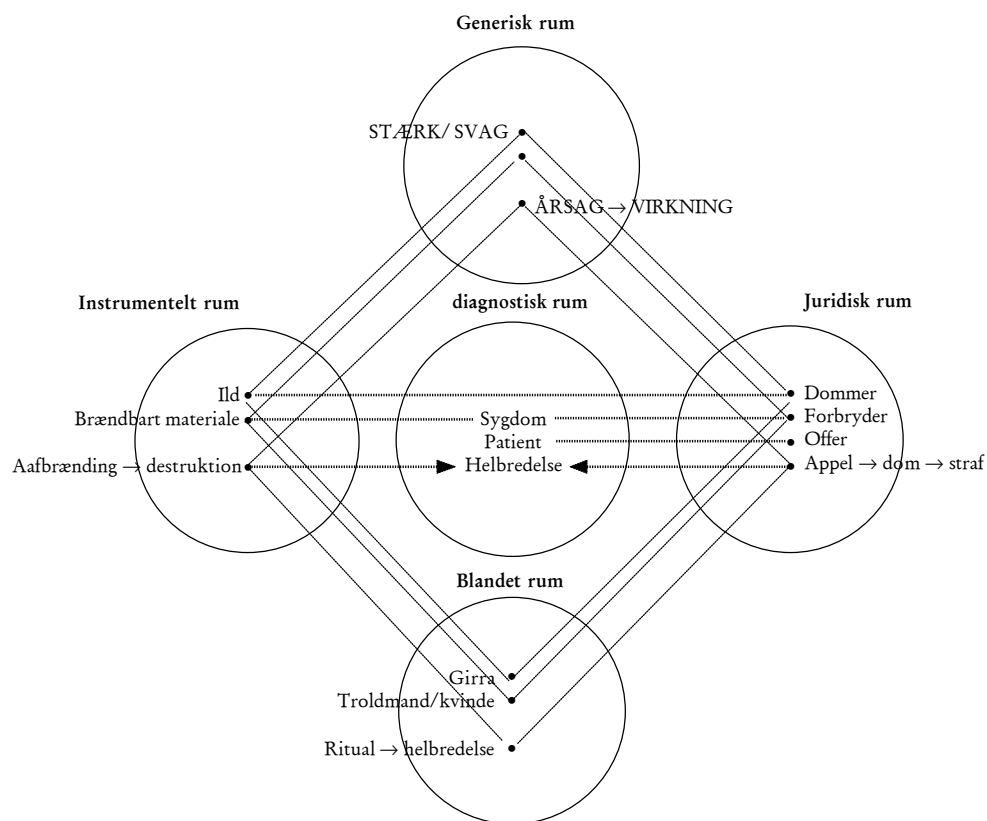
I Maqlû fremstår Girra altså på en og samme tid som identisk med den rituelle ild, og som en antropomorf skikkelse. Det var denne dobbelthed, Jacobsen søgte at opløse ved at reducere dommerrollen til en metaforisk projektion med ilden som måldomæne. ²⁸²

Min tolkning tager i stedet udgangspunkt i en opfattelse af Girras dobbelthed som en *konceptuel blanding* mellem et juridisk og et instrumentelt rum. Følgende diagram ser mere indviklet ud end hvad godt er, men tjener som disposition for den detaljerede redegørelse, der følger efter:

²⁸⁰ Se kapitel 2

²⁸¹ Tallqvist (1938) s. 45 og 76

²⁸² se side 31f



Figur 7-3 Konceptuelle sammenhænge mellem instrumentelle, juridiske og diagnostiske motiver i Maqlû

Det generiske rum

Det grundlæggende billedskema, som forener det juridiske og det instrumentelle rum, er forholdsvist indlysende *kraft* eller *magtrelationer*. Ildens ødelæggende kraft over for det brændbare materiale, dommerens magt til at dømme forbryderen. Dette generiske rum signaleres i teksten ved hjælp af en række udtryk, der har dobbelt reference, såsom *izzu aḫešú atta* »den frygteligste blandt sine brødre, er du«,²⁸³ *ḡgira izzu gitmalu rašubbu* »Rasende Girra, fuldkomne, frygtindgydende«,²⁸⁴ *ḡgira gašru* »uovervindelige Girra«²⁸⁵ og *ḡgira šarḫu*, »vældige Girra«.²⁸⁶ Dertil kommer et basalt kausalitetsskema, der er fælles for kilderummenes årsagssammenhænge, i diagrammet vist ved symbolet →.

Det instrumentelle rum

Jeg har ovenfor gennemgået de udtryk, som tydeligt identificerer Girra med den konkrete, empiriske ild. Dette rum repræsenterer samtidig ritualets konkrete manipulation af ild og brændbare objekter.

²⁸³ linie 105

²⁸⁴ linie 121

²⁸⁵ linie 126

²⁸⁶ linie 135

Det diagnostiske rum

Jeg har taget dette rum med i diagrammet, fordi det indlysende er her, ritualets virkning forudsættes at være. Det repræsenterer patienten og hans lidelse. Der er givetvis langt flere koncepter i spil end jeg har antydnet her, for eksempel kunne de begreber om trolddom og sort magi, hvormed sygdommen repræsenteres i ritualet, analyseres mere udførligt.

Den centrale mekanisme i det diagnostiske rum er disanalogien med de to andre kilderum. Alle tre relationer: ild/brændbart materiale, dommer/forbryder og sygdom/patient bygger på et styrkeforholds-skema, som er fremstillet i det generiske rum. Disanalogien består i, at styrkeforholdet er vendt på hovedet i det diagnostiske rum: Sygdommen, der som udgangspunkt er den stærke i dette rum, modsvarer det brandbare materiale og den anklagede forbryder, som er de svage parter i de to andre rum. Den konceptuelle blanding har altså som konsekvens, at det somatiske rums styrkeforhold vendes på hovedet. Dette sker ved, at rummet tilføres dels en magt, som er større end sygdommen (Girra/ilden/dommeren), dels et kausalt handlingsmønster, der tillader patienten eller hans repræsentant, præsten, at påvirke denne magt (ritual → helbredelse). Denne tilbageprojektion er besværgelsens rationale.

Det juridiske rum

Jeg har allerede gjort rede for den overordnede, juridiske metaforik i Maqlû. Formelt følger besværgelsesteksten i vidt omfang skemaet for dette rum: Plæderen, dom, afstraffelse af den skyldige. På den anden side afviger ritualet også på afgørende punkter fra det juridiske skema.

Det blandede rum

Den mest signifikante sådanne asymmetri, med henblik på besværgelsens sigte, er den mulighed for at tabe en retssag, som ligger i det juridiske rum. Her er der nemlig mulighed for at plædere, trygle og appellere, men det agerende subjekt i dette rum er dommeren, ikke offeret. Hans skæbne er derfor underlagt den usikkerhed, som ligger i, at retssagens udkomme ikke er betinget af sagens fakta, men af dommerens mentale repræsentation af dem. Kausaliteten i det instrumentelle rum er derimod direkte og irreversibel, og det er denne, som er projiceret klarest ind i det blandede rum. Sagt på en anden måde forudsætter besværgelsen, at retssagen ikke kan tabes.²⁸⁷

Blandingen af det instrumentelle og det juridiske etableres primært ved hjælp af et typisk stilistisk træk for rituelle tekster, parallelisering.²⁸⁸ Eksempelvis:

77: *da-ʿin di-ni-ia at-me-e pi-ris-ti at-ta-ma*

77: du er den, som fører min proces, den som fremsætter kendelse,

78: *ik-li-e-ti tu-uš-nam-mar*

78: du oplyser mørket

79: *e-ša-a-ti dal-ḫa-a-ti tu-uš-te-eš-šir*

79: du fjerner uklarhed, forvirring

²⁸⁷ Jacobsen (1946 s. 135) hævder som sagt det modsatte. Min tolkning er her stærkt inspireret af Boyer (1994) kap. 8.

²⁸⁸ Veldhuis (1999) s. 37-38

80: <i>a-na ilâni^{mes} rabûti^{mes} purussâ^a ta-nam-dîn</i>	80: du bringer afgørelsen til de store guder
81: <i>šá la ka-a-ta ilu ma-am-man purussâ ul i-par-ra-as</i>	81: hvoraf ingen træffer afgørelse uden dig
82: <i>at-ta-ma na-din ur-ti ù ʔe-e-me</i>	82: Dig er det, som giver ordre og instruktion
83: <i>e-piš lum-ni at-ta-ma ar-biš ta-kam-mu</i>	83: Dig er det, som hurtigt binder den, som handler ondt

Her paralleliseres ildens empiriske egenskab, at den oplyser mørket, med de juridiske funktioner, at fremsætte kendelse, at give ordre osv. Linie 79 er dobbelttydig og udtrykker en metaforisk identifikation: Sygdom = uorden = uretfærdighed. Den samme form for parallelisering kan ses i følgende passager:

130: <i>di-i-ni di-ni purussâ-ai purus^{us}</i>	130: Afsig min dom! afgør min sag!
131: <i>qu-mi kašša pi u kaššap-ti</i>	131: Brænd troldmanden og troldkvinden
140: <i>iz-zu ^dgira muš-ḥar-miṭ a-a-bi</i>	140: Rasende Girra, som smelter fjenden ²⁸⁹
141: <i>^dgira al-la-lu-ú mu-ab-bit iš^{mes} u abnê^{mes}</i>	141: Stærke Girra, den som nedbryder træ og sten
142: <i>qa-mu-ú lim-nu-ti zêr^{amêl} kaššapi u^fkaššapti</i>	142: den som brænder den onde, forhad af troldmanden og troldkvinden
143: <i>mu-ḥal-liq rag-gi zêr^{amêl} kaššapi u^fkaššapti</i>	143: den som udrydder kæltringen, forhad af troldmanden og troldkvinden
144: <i>ina u₄-mi an-ni-i ina di-ni-ia i-ziz-za-am-ma</i>	144: træd på denne dag frem i min proces og
145: <i>e-piš bar-ti te-na-na-a ku-šu-ud lim-nu</i>	145: straf oprøreren, overvind den onde
146: <i>kima šalmâni^{mes} an-nu-ti i-ḥu-lu i-zu-bu u it-ta-at-tu-ku</i>	146: ligesom disse figurer smelter, opløses og siver bort
147: <i>^{amêl}kaššapi u^fkaššapti li-ḥu-lu li-zu-bu u lit-ta-at-tu-ku</i>	147: Må troldmanden og troldkvinden smelte, opløses og sive bort

Den dobbelte eller tvetydige karakter, Girra har i Maqlû, skyldes netop disse paralleliseringer. At dømme, at straffe og at brænde, smelte, nedbryde osv. blandes sammen således, at det ene indebærer det andet, men uden, at de identificeres eksplicit. Blandingen sker på baggrund af nogle fælles generisk strukturer, der primært har at gøre med styrke, men den kan ikke reduceres til disse, ligesom de to kilderum ikke kan reduceres til hinanden. Den konceptuelle blandingsteori kan således gøre rede for Girras natur på en helt anderledes, tilfredsstillende måde end hidtidige tolkninger.

Girra & Šamaš

Blandingen af det instrumentelle og det juridiske rum har imidlertid en videre baggrund. Vi har allerede set, at sammenligningen af Girra med solguden Šamaš og måneguden Sin er et gennemgående træk. To besværgelser erklærer, at Girra *ki-ma ^dsin u ^dšamaš ta-da-an-nu di-i-nu* »dømmer som Sin og

²⁸⁹ Dette er en af de linier Dossin (1934) bruger som belæg for sin tese om, at Girra var en personifikation af »l'incendiaire de de cannaie«, de spontane ildebrande der kan opstå i Iraks tørre vegetation om sommeren (s. 36). Dossin læser, ligesom Meier (1937) liniens sidste ord som *api*, »siv«. Dette giver da også fint mening. Men Meier (1966) retter dette til *a-a-bi*, hvilket giver læsningen *yābi*, »fjende«.

Šamaš²⁹⁰, og en tredje byder: *ina di-in-ia i-ziz-za-am-ma ki-ma dšamaš qu-ra-du di-i-ni di-ni purussâ-ai purus^{us}* »træd frem i min proces ligesom Šamaš, helten, og afsig min dom! afgør min sag!«²⁹¹

Det er åbent for fortolkning, hvad der nøjere skal lægges i ordet *kīma*, »som«. Der kan være tale om et sammenlignende »ligesom«, eller et mere omfattende »på vegne af«. Under alle omstændigheder synes implikationen at være, at Girra tilskrives rollen som dommer, som ellers forudsættes at tilkomme Sin og Šamaš.

Ved siden af den eksplicitte parallelisering med Šamaš og Sin, er der en række formuleringer, der synes at anslå det samme på en mere indirekte måde. Udtryk som *nannarata* »den lysende«²⁹² og *elleti tiparika* »din rene fakkkel«²⁹³ viser hen til den konkrete ild foran besværgelsespræsten i det igangværende ritual, men samtidig er »den lysende« et almindeligt tilnavn for måneguden Sin,²⁹⁴ og »fakkkel« en almindelig metafor for en række astrale guder. Mange andre af besværgelsernes »instrumentelle« metaforer ligner påfaldende udtryk, som finder anvendelse i forbindelse med Šamaš, såsom *mušnamir iršiti rapašti*, »den som oplyser den vide jord«.²⁹⁵ Dette etablerer tydeligvis en metonymi mellem Sin og Šamaš på den ene side, og Girra på den anden.

Den fjerde besværgelse til Girra²⁹⁶ viser en endnu mere vidtgående parallelisering af Girra med Šamaš:

126: *én d gira gaš-ru u₄-mu na-an-du-ru*

127: *tuš-te-eš-šir ilāni^{meš} u ma-al-ki*

128: *ta-da-a-ni di-en ha-bli u ha-bil-ti*

129: *ina di-in-ia i-ziz-za-am-ma ki-ma dšamaš qu-ra-du*

130: *di-i-ni di-ni purussâ-ai purus^{us}*

131: *qu-mi kaš-ša pi u kaš-šap-ti*

132: *a-kul ai-bi-ia a-ru-ub lim-nu-ti-ia*

133: *ûm-ka iz-zu lik-šu-us-su-nu-ti tu₆ én.*

134: *inimmim-ma ub-bur-ru-da sa-lam ti-ti-ke*

126: Besværgelse. Uovervindelige Girra, rasende storm

127: du retleder guder og fyrster

128: Du fører proces for den forurettede mand og den forurettede kvinde

129: træd frem i imin proces ligesom Šamaš, helten, og

130: Afsig min dom! afgør min sag!

131: Brænd troldmanden og troldkvinden

132: æd min fjende, fortær dem, der vil mig ondt

133: Må din rasende storm (eller dag) gribe dem. Besværgelsesformel.

134: Besværgelse mod trolddom v.h.a. en broncef figur.

Girras rolle som dommer og gud for retfærdighed strækkes her langt ud over den rituelle kontekst. Paralleliseringen med Šamaš er ført så vidt, at besværgelsen - bortset fra linie 129 - lige så godt, ja måske endda med større ret kunne være henvendt til ham. Det samme indtryk får man i følgende linier:

²⁹⁰ linie 24 og 106

²⁹¹ linie 129-130

²⁹² linie 20

²⁹³ linie 27

²⁹⁴ Tallqvist (1938) s. 141

²⁹⁵ smst. s. 456

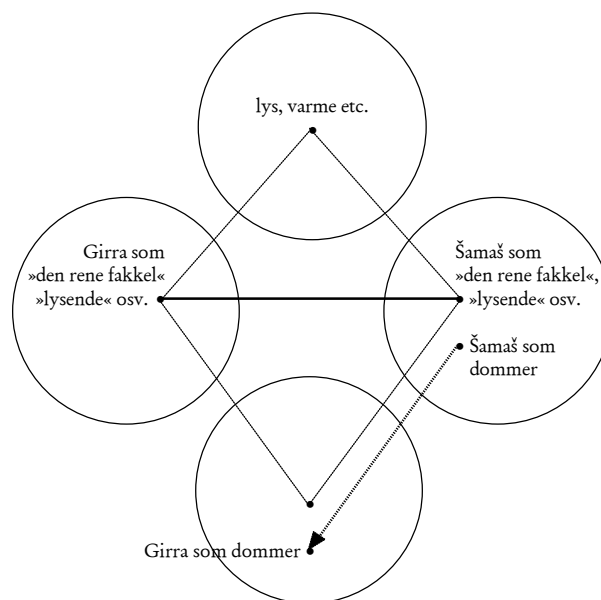
²⁹⁶ tavle II, linie 126-148

80: a-na ilâni^{meš} rabûti^{meš} purussâ^a ta-nam-din 80: du bringer afgørelsen til de store guder
 81: šá la ka-a-ta ilu ma-am-man purussâ ul i- 81: hvoraf ingen træffer afgørelse uden dig
 par-ra-as

Maqlû etablerer altså en forbindelse mellem Šamaš og Girra ad to veje: En metonymi qua begges perceptuelle egenskaber, og en eksplicit stipulering af, at Girra er dommer *kīma Šamaš*. Disse forbindelser begrænser sig ikke til Maqlû. Michalowski taler mere generelt om et »complex metonymic relationship between these deities«,²⁹⁷ og Frankena foreslår følgende forklaring:²⁹⁸

Girra-Gibil wird so eng mit Šamaš verbunden, das er einige Prädikate des Šamaš erhält und genau wie Šamaš as Richter betrachtet wird... Der Feuer- und Lichtcharakter des Girra muss diese Verbindung mit Šamaš wohl herbeigeführt haben, denn, wo das Dunkel aufgehellt ist, können die Mächte der Finsternis nicht mehr Walten«

Der kan fremhæves mange kilder, som underbygger Frankenas pointe, idet lys og mørke er hyppigt brugte, metaforiske motiver i forbindelse med både Šamaš og Girra. Imidlertid kræver den, at den nævnte »cross-space mapping« mellem lys/mørke og retfærdighed/forbrydelse udgør et stabilt, konventionelt system på tværs af kildetyper og rituelle sammenhæng. Dette er ikke indlysende tilfældet, blandt andet er det ikke alle lysende guder, der har noget med retfærdighed at gøre. Jeg vil derfor foreslå følgende, mere økonomiske tolkning:



Figur 7-4 relationen mellem Šamaš og Girra i Maqlû

²⁹⁷ Michalowski (1993) s. 156

²⁹⁸ Frankena (1971) s. 384

Der er ganske rigtigt en sammenhæng mellem Girras lyskarakter, og så at det er muligt for ham at påtage sig rollen som dommer, men kun for så vidt, at den metonymiske forbindelse mellem Girra og Šamaš udgør et fælles, generiske rum, der således muliggør overførslen af dommerværdigheden til Girra i det blandede rum. Den konceptuelle blanding, der gjorde Girra til dommer, er på denne måde faciliteret af en anden, konventionel blanding, som gør Šamaš til dommer; baggrunden for denne vil kræve et selvstændigt studium. De fælles perceptuelle egenskaber muliggør, men dikterer ikke overførslen af dommerværdigheden på Girra. Det forklarer samtidig, hvorfor også Sin tillægges rollen som dommer i Maqlû, en rolle, han ikke ellers optræder i.²⁹⁹

Genealogi & andre mytiske motiver

Et sidste træk, som jeg vil behandle er en række mytologiske temaer. Nogle af dem føjer sig til det instrumentelle rum:

137: <i>šar-ḫu id-di-šu-ú zik-ri ilâni^{mes} ka-ai-nu</i>	137: stolte, evigt nye, gudernes bestandige ord
138: <i>na-din nin-da-bi-e ana ilâni^{mes} digigi</i>	138: den, som uddeler offergaver til guderne, Igigi'erne
139: <i>ša-kin na-mir-ti a-na^d an-nun-na-ki ilâni^{mes} rabûtu^{mes}</i>	139: den, som bringer lys til Anunakierne, de store guder

Igigi og *Annunaki* henviser til en almindelig skelnen mellem himmelens og jordens eller underverdenens guder.³⁰⁰ Der er ikke tale om helt fastlagte grupper – meningen snarere, at når de nævnes sammen, henviser det til »alle guder«. Linie 138 alluderer til ildens brug i forbindelse med brændofre, 139 til ildens brug som lyskilde i templet og/eller i underverdenen.

Et andet mytisk eller teologisk tema er Girras slægtskabsforhold. Han er »barn« eller »søn« af himmelguden Anu. I denne forbindelse knyttes han også til gudinden Šalaš:

135. <i>én. ^dgira šar-ḫu bu-kur ^da-nim</i>	135. Besværgelse. Vældige Girra, barn af Anu
136. <i>i-lit-ti ellitim^{tim} šá-qu-tum ^dša-la-aš</i>	136. Den høje Šalaš' strålende ætling!

Implikationen synes at være, at Anu er Girras fader, medens Šalaš er hans moder. Dette er gådefuldt, idet ingen andre kilder knytter Šalaš, hverken til Girra eller Anu.³⁰¹ At Girra er barn af Anu fremgår derimod også andre besværgelsestekster. Måske henvises dette blot til en overordnet, meget generel teologi, at Anu er den øverste gud, og derfor kan alle andre guder siges at være hans børn. I hvert fald kendes flere andre, mere eller mindre ukendte og perifere guddomme som børn af Anu.³⁰² I Maqlûs besværgelser til Nušku,³⁰³ som strukturelt ligner besværgelserne til Girra, er også han *šurbū ilitti ^danim* »Anus ophøjede ætling«,³⁰⁴ foruden i øvrigt *dayānu*, »dom-

²⁹⁹ Tallqvist (1938) s. 447-48

³⁰⁰ Black & Green (1998) s. 34

³⁰¹ Tallqvist (1938) s. 453; Litke (1998) s. 43

³⁰² Tallqvist (1938) s. 119f

³⁰³ tavle I, 73 - tavle II, 18

³⁰⁴ tavle I, linie 122

mer«. ³⁰⁵ Dette kunne tyde på, at gudernes slægtskabsrelationer inddrages i besværgelsen med et specifikt mål for øje, snarere end at afspejle en systematisk teologi eller mytologi.

Girras genealogi indgår også i en anden, mere indviklet mytologisk sammenhæng.

121: <i>d</i> gira iz-zu git-ma-lu ra-šub-bu	121: Rasende Girra, fuldkomne, frygtindgydende
122: ina é-kur a-šar tal-lak-ti-ka tu-šap-šab-šu-nu-ti a-di sur-riš	122: bring dem øjeblikkeligt i ro i Ekur, hvor du går hen ³⁰⁶
123: ina a(?)mat <i>d</i> é-a ba-ni-ka ù <i>d</i> šamaš ilu nam-ru	123: På befaling fra Ea, din skaberfar og Šamaš, den skinnende gud
124: 7 apqallê š[u]u[t] eri-du ₁₀ lik-pi-du-šu-nu-ti ana limuttim ^{tim} tē šipti	124: må Eridus syv vise overdrage ³⁰⁷ dem til ondskab. Besværgelsesformel.

Objektet, »dem«, i linie 122 & 24 er selvsagt troldmanden og troldkvinden. *Ekur* er navnet på Enlils tempel i Nippur. Der er sandsynligvis tale om en henvisning til *ubšukkinna*, »forsamlingshallen«, en struktur, som fandtes i Ekur og i flere andre store tempelkomplekser. ³⁰⁸ Denne forsamlingshal kendes fra flere mytologiske fortællinger, hvor den optræder som mødestedet for gudernes rådssamling. ³⁰⁹ Anu havde sædvanligvis forsæde i denne forsamling. ³¹⁰ Godtager man denne udlægning må verbet *pašābu*, hvis grundbetydning er at »hvile« eller »køle ned«, og som Meier oversætter »beruhige sie«, ³¹¹ betyde noget i retning af »at stille« - et fællesgermansk ord med den samme grundmetafor, at være i ro - noget i retning af vores »at stille for retten«. Girra fungerer altså som en slags fangevogter, der stiller den anklagede for rådssamlingen.

Ved siden af Šamaš optræder i linie 123 Ea som *banika*, »din skaber« eller »avler«. Dette hænger sammen med den følgende linie, idet Eridu var den by, hvor Eas store tempelkompleks *E-apšu* befandt sig. *Apkallu*'erne var både mytologiske figurer med association til Ea, og navnet på en klasse af præster i Eridu. ³¹² Uanset hvad der mere eksakt ligger i linie 124, beskriver den noget,

³⁰⁵ tavle I, linie 95

³⁰⁶ *Ašar tallaktika* betyder direkte oversat »stedet for din gang« (af *alākum*, at gå), og Meier (1937) s. 17 oversætter »wo du einhergehst«. *Tallaktum* kan dog også, afledt af grundbetydningen, betyde »flamme« - noget der »udgår« fra ilden. Meiers oversættelse giver umiddelbart mening i sammenhængen, og indebærer ikke, at vi skal til at spekulere på, om der mon var en helligdom for Girra i Ekur. Der kan selvsagt også være tale om en bevidst dobbelttydighed, jvf. de gennemgående parallelliseringer.

³⁰⁷ Læsningen af verbet er usikker. Meier (1937) s. 17 har *lik-pi-du-šu-nu-ti* »mögen in böser absicht an sie denken« (kapādum, at planlægge). Denne læsning redegør for verbet, men præpositionen *ana limuttim* er uregelmæssig. Von Soden (1965) s. 460 læser *pi* som *tál*, hvilket giver den uregelmæssige form *lik-tál-du-šu-nu-ti* (Kašādum, Gt, at trænge ind på), og dette følges i Meier (1966) s. 73. Endelig foreslår CAD at *lik-pi-du-šu-nu-ti* skal læses *lipqidušunuti*, af *paqādum* »at udpege« eller »tildele«. Jeg har valgt den sidste løsning.

³⁰⁸ George (1993) s. 154-55

³⁰⁹ tavle VI, l 162, Westenholz (1997) s. 227

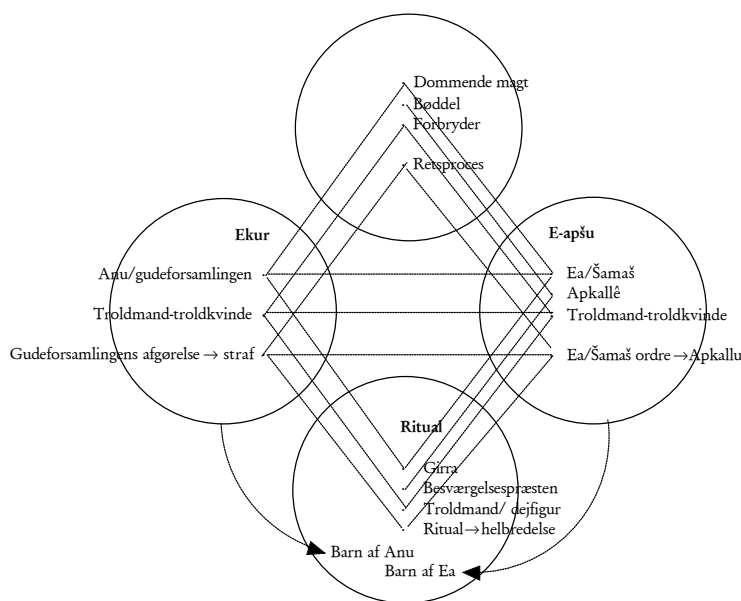
³¹⁰ Således i hvert fald Jacobsen (1970) s. 163f.

³¹¹ Meier (1937) s. 17

³¹² For *Apkallu* som præstetitel, se Black m.fl. (1998d) linie 144-48 og (1998e) linie 100-122.

der svarer til en domsfældelse eller måske en straf.

Den form for mytologisk intertekst, der er tale om her, er meget følsom over for huller i vores viden. Der er vide muligheder for at fejltolke enkeltheder, og at overse oplysninger, som kunne få den mytologiske baggrund til at falde på plads i ét kohærent billede. Men som de er fremstillet her, må man se hver af de to udsagn om Girras slægtskabsforhold - Girra som barn af Anu og som barn af Ea - som et udtryk for ritualets udnyttelse af to forskellige, mytologisk rammer: Troldmanden og troldkvinden domfældes af gudforsamlingen i *E-ku*r. Samtidig, i Eridu, befales straffen af Šamaš og Ea, og den eksekveres af de syv *apakallê*. En sådan »multiplicity of approaches« er selvsagt et velkendt, religionshistorisk fænomen. Her skal jeg imidlertid foreslå en tolkning, som prøver at gå et skridt længere end den primært negative konstatering af, at kilden ikke hylder princippet om den udelukkede, tredje mulighed. Ritualets udnyttelse af flere, mytiske motiver kan opfattes som en konceptuel blanding. Det følgende diagram må opfattes som en udbygning af Figur 7-3, idet det blandede, rituelle rum er det samme. De to skitserede, mytologiske »rum« er da forbundet med det blandede rum på følgende måde:



Figur 7-5 Blandingsdiagram, som illustrer udnyttelsen af mytologisk intertekst i Maqlû

Den generiske fællesnævner for ritualet og de mytologiske rum er, indlysende, juridisk. Diagrammet foreslår, hvordan elementer i de enkelte rum modsvare hinanden, og gør dermed detaljeret rede for, hvordan de mytologiske motiver er udnyttet.³¹³ Signaleringen af de to, mytologiske rum ved hjælp af Girras slægtskabsforhold, er angivet ved de to buede pile. Den formelle term for den mekanisme, der er på spil her, er »metonymic tightening«.³¹⁴

³¹³ En interessant mulighed er den, at de syv *apakallê* blander sig med besværgelsespræsten i det rituelle rum. Dette harmonerer med den tolkning af linie 124, at »Eridus syv vise« straffer troldmanden og troldkvinden ved hjælp af magi, og at dette reflekteres i det gengældelsesmotiv, der også er centralt i Maqlû.

³¹⁴ Couslon & Oakley (2000) s. 187

Maqlûs redaktionshistorie & en relateret besværgelse

Som tidligere vist tillægges Girra i Maqlû en række træk, som traditionelt er forbundet med Šamaš. Jeg tolkede dette som en konceptuel blanding, muliggjort ved en metonymisk forbindelse imellem de to guder. Tzvi Abusch har fremsat en anden, historisk forklaring på samme forhold. I sig selv modsiger hans diakrone hypotese ikke min tolkning, men der er en række andre perspektiver i den, som gør det relevant at fremdrage den her, i forbindelse med en anden besværgelse, som ligner Maqlû.

Abusch' synspunkt er ganske kort, at de analyserede besværgelser vitterligt *var* henvendt til Šamaš i en ældre, mere oprindelig version af Maqlû. Den centrale begivenhed i den redaktionshistorie, Abusch rekonstruerer, er udviklingen af Maqlû fra et kort og relativt enkelt ritual bestående af blot 10 besværgelser, til den kanoniske versions 100. Med denne udvikling voksede ritualet fra en afsluttet handling, der blev udført ved solopgang eller nedgang, til det længerevarende forløb skitseret ovenfor, der begyndte om natten og blev afsluttet om morgenen. Hovedparten af de 10 besværgelser, der indgik i den ældste version af Maqlû var, hævder Abusch, henvendt til Šamaš i hans egenskab af dommer. Dette gav umiddelbar mening i et ritual udført ved solopgang eller solnedgang. Idet Maqlû forandredes til et natligt ritual, mistede henvendelsen til Šamaš sin rituelle kontekst. Der indførtes i stedet de besværgelser til Nusku og Girra, som optager tavle I og II, hvori en række af Šamaš' egenskaber overføres på disse guder.³¹⁵ Abusch lægger særlig vægt følgende linie:³¹⁶

133: *ûm-ka iz-zu lik-šu-us-su-nu-ti tu₆ én.*

133: Må din rasende storm gribe dem. Besværgelsesformel.

Og skriver:³¹⁷

In addition to the ascription to the fire god of both Šamaš's title of judge and his ability to see all and know all, it is the fire god who seems here... to be addressed in the second person.... But, properly speaking, it is the powerful sun god that is responsible for the killing heat in the desert, and even when the heat rays of the sun are hypostatized, these rays are still treated, and correctly so, as an extension of Šamaš: *ûmka ezzu*, »your (=Šamaš's) fiery rays«. And precisely because the object that is here hypostatized assumes the identity of the fire god, that object may not be treated as a possession of that same fire god. The heat rays may be the fire god, but they belong to Šamaš. Hence, the addressee must originally have been Šamaš.

Oversættelsen af *ûmka izzu* med »your fiery rays« er temmelig fri. *ûmum* betyder »dag« eller, i litterære tekster »storm«, og at oversætte med »stråler« t forudsætter netop det, Abusch prøver at bevise, nemlig at Girra er en personifikation af »the killing heat in the desert«. Det er tydeligt, at Abusch er elev af Jacobsen. *ûmu* kendes som tilnavn for flere guder, deriblandt Šamaš, hvilket muliggør læsningen »storm«, som en generel metafor for styrke (jf.

³¹⁵ Abusch (1989) s. 350

³¹⁶ Tavle I, 117 og parallellen Tavle II, linie 133. Abusch anfører tillige en række formelle og sproglige argumenter for sin tese, som jeg ikke skal gå ind i Abusch (1990) s. 31

³¹⁷ smst. 31

det generiske rum).³¹⁸ Endvidere synes betydningen »dag« at være primært temporal.³¹⁹ Der synes ikke at være belæg for en betydning i retning af »dagslys«, hvilket gør både »stråler« og adjektivet *ezzum*, »vred« eller »rasende«, malplacerede. Genitiven »your« er derimod uomtvistelig, og det er vel den, der er det springende punkt i Abusch' argument - et argument som er meget spinkelt.

I og for sig kan man ikke tilbagevise Abusch' historiske rekonstruktion. Maqlû kan meget vel have udviklet sig, som han beskriver. Det problematiske er, hvor villigt Abusch tillægger en hypotetisk rekonstrueret fortids religiøse forestillinger større kohærens og forståelighed end de udsagn, der præsenterer sig for ham i kilderne. Dermed kan han uden videre affeje Girras dommerrolle som et eksempel på »gods assuming roles and features that are alien to them«. ³²⁰ Her følger han i traditionens spor, blot antedateres systematikken ikke længere flere tusinde år, men blot nogle få hundrede.

En tekst, som synes at følge det, Abusch opfatter som disse besværgelsers »normal pattern«, ³²¹ blev udgivet af W. G. Lambert i 1958 under titlen »An incantation of the Maqlû type«. ³²² Denne besværgelse har samme juridiske tematik og forløb som besværgelserne i Maqlû, men udføres om dagen *mahar dšamaš*.³²³ Hele teksten er henvendt til Šamaš i anden person, og han tiltales i mange af de samme vendinger, som vi så i forbindelse med Girra. Følgende linier har alle direkte paralleller i Maqlû: ³²⁴

10: [ki-ma šú-nu l]a izzazzu^{zu} šalmani^{mes}-šú-nu
ēpuš-ma mahar ilu[ti-ka rabūti^{ti} našá-ku]

10: Eftersom de ikke er tilstede har jeg fremstillet figurer af dem og holder dem frem for din store guddommelighed

52: bēl ki-tum u mi šá-ru muš-te-šir^{šir} digigi at-ta-
ma

52: Herre over lov og ret, Igigiernes vejleder, er du

53. daiiān^{ān} d-a-nun-na-ki [muš-t]a-lum

53. Anunakierne velovervejede dommer

Det er altså entydigt Šamaš, der er dommeren her, og da Girra kommer til, sker det på følgende måde:

58: dšamaš^š dgirru tap-pu-ka li-tal-lil idā-[a]-a

58: Šamaš, lad din partner Girra juble ved min side³²⁵

59: dšamaš^š dgurru qa-mu-ú liq-mi-šú-nu-ti dgir-
ru lik-keil-me-šú-nu-ti

59: Šamaš lad Girra, den brændende, brænde dem, lad Girra stirre olmt på dem

60: dgirru liš-ru-up-šú-nu-ti : dgirru liš-ḥar-miṭ-
su-nu-ti dgirru li-š[ar-rip-šú-nu-t]i

60: Lad Girra antænde dem, lad Girra smelte dem, lad Girra forkulle dem

61: dgirru li-kab-bi-ib-šú-nu-ti dgirru ag-giš elī-

61: lad Girra svide dem, lad Girra ... rasende

³¹⁸ Tallqvist (1938) s. 102

³¹⁹ AHW s. 1418 - 1420

³²⁰ Abusch (1990) s. 31

³²¹ smst. 32

³²² Lambert (1958)

³²³ smst. 297.

³²⁴ Maqlû tavle II, linie 69 og 127

³²⁵ Således AHW s. 34. Lambert oversætter »let Girru, your associate, be bound to my side« (1958) s. 293.

šú-[nu x x] x	over dem
62: ^d girru napišta-šú-nu kīma me ^{mes} lit-[bu-u]k	62: lad Girra [hælde] deres liv ud som vand
63: ^d girru ana eršet là târi li-še-rid-s[u-nu-t]i	63: lad Girra sende dem bort til landet, hvorfra ingen vender tilbage
64: ^d girru mu-nam-mir uk-li ek-li-ti pa-ni-šú [u? ar-k]a	64: Girra, som oplyser mørke og skygger foran sig [og bag sig]
65: ^d girru ana ^d nam-tar sukkal eršetimtim lip-qī[d-su-nu-t]i	65: lad Girra overdrage dem til Namtar, underverdenens vizir

Rollefordelingen er her helt »efter bogen«. Šamaš er dommeren, mens Girra er den, som eksekverer dommen. Girra handler ikke af egen kraft. Alle verberne fremstiller ham i konkret, instrumentel form - brænde, smelte, lyse, forkulle osv. Undtagelsen er linie 58-59. Den antropomorfe metaforik står ligesom i Maqlû i parallel til det mere »empiriske« verbum *qamûm*, »at brænde«. De sidste fire linier er metaforiske udtryk for at dræbe.

Kan denne tekst nu siges at repræsentere det oprindelige mønster, som besværgelserne i Maqlû bygger videre på? Her er Lamberts datering tankevækkende:³²⁶

There is none of the early material, those sparkling jems [sic] of old folk magic which shine out in Maqlû among the scholarly clichés of priestly compilers. Thus the date of composition of this incantation cannot be earlier than 1000 B.C. and may be later.

De præstelige klichéer, Lambert taler om, er netop den indre logik, som ledte Abusch til at se denne tekst som *ældre* end Maqlû. Og det, som for Abusch var et sikkert tegn på, at teksten var blevet redigeret af præster, der ikke helt forstod alle de sproglige nuancer, nemlig den direkte tiltale af den rituelle ild, ser Lambert som »old folk magic«. Denne uenighed demonstrerer endnu en gang, hvor teoribetinget disse diakrone tekstlæsninger er, og peger på nødvendigheden af en mere kildenær tilgang. Uanset hvilken af de to besværgelsestyper, der måtte have ligget til grund for den anden, må der fokuseres på deres interne sammenhæng, snarere end på deres relation til hypotetiske, kulturelle systemer. Man må altså nøjes med at konstatere, at Girra her tildeles den mere underordnede rolle som den, der på Šamaš' befaling, destruerer troldmanden og troldkvinden, og at denne »arbejdsdeling« afspejler den rituelle situation, at besværgelsen foregår under åben himmel.

7.3 Andre besværgelsestekster

To ting forener de tekster, der har været behandlet indtil nu. Den ene er den rituelle brug af ild. Den anden er, at de lader en række andre motiver *blande* sig med tekstens repræsentation af det rituelle niveau. I Šurpu bestod disse motiver primært i metonymisk forbundne eksempler på ildens brug, i dagligdags og mytiske sammenhænge. Som en følge heraf, fremstod Girra næsten »rent kosmisk«, altså som identisk med den konkrete, elementære ild. I Maqlû dominerede en retslig metaforik, der i vidt omfang strukturerede ritualer, og som knyttede an til den rituelle brug af ild via metaforiske paralleller.

³²⁶ Lambert (1958) s. 288. Det fremgår at Lambert tidsfæster denne »old folk magic« i det 2. eller det 2. årtusinde, jvs. jans overordnede, evolutionistiske opfattelse, se afsnit 2.3

Som følge heraf, fremstod Girra som en dommer, ligesom en række mytiske motiver reflekterede sig i Girras slægtskabsforhold, og så videre.

Der har med andre ord tegnet sig et billede af, hvordan Girra tager form efter den overordnede tematik i, og den rituelle kontekst for de tekster, han optræder i. De følgende mindre tekster tjener primært til at bestyrke, hvad jeg allerede har sagt. Dels ved at dokumentere, at mit tekstudvalg og min analyse er repræsentative og ikke modsiges af andre kilder. Dels fordi Maqlû og Šurpu er blandt hovedkilderne til det billede af Girra, der tegnes i sekundærlitteraturen, hvilket lægger min analyse åben for den kritik, at den egentlig bare gentager hvad man allerede vidste, på en ny måde. Ved at vise at de samme mekanismer er på spil i tekster, der fremstiller Girra på en anden måde end i teksterne ovenfor, imødegår jeg denne kritik.

Et akkadisk divinationsritual

Sammenhængen mellem tekstens overordnede tematik og dens repræsentation af Girra, er især tydelig i den følgende tekst. Dette akkadiske divinationsritual søger at afdække årsagen til lidelser eller problemer, der tolkes som et udslag af gudernes vrede, ligesom i Šurpu. Rituallet indbefatter tre besværgelser, en til Šamaš, en til Girra og en henvendt mere bredt til »guderne«. Selve den divinatoriske procedure består i læsning af den aske, som besværgelsesritualet til Girra har efterladt. På baggrund af Abusch' betragtninger om Maqlû, kan det ikke overraske, at besværgelsen til Šamaš udføres om dagen, medens den til Girra udføres *ina qú-ul-ti mu-ši* »i nattens stilhed«.³²⁷

Den første halvdel af besværgelsen til Girra består i lovprisninger. Strukturelt kan de sammenlignes med Šurpus indledende besværgelse.³²⁸ De opremser eksempler på Girras styrke og betydning. I modsætning til Šurpu er der dog overvejende tale om eksempler fra mytiske og kultiske sammenhænge. Han er igen *šur-bu-ú i-lit-ti* ^d*A-nim* »Anus ophøjede ætling«,³²⁹ men han er også *MAŠ.MAŠ DINGIR.MEŠ hur-sa-a-ni* »exorcist for bjergets guder«,³³⁰ og »den som kaster glans over« (*mu-šar-rib*) sine brødre, Annunakierne.³³¹ Alle disse udtryk sætter Girra i forbindelse med underverdenen. Han er videre ^d*Nusku gít-ma-lu šá-qu-ú in Ē.KUR na]-din PAD* ^d*INNIN a-na DINGIR.MEŠ ma-ḫa-zi* »Nusku, den fuldendte, ophøjet i Ekur, som giver madofre til helligdommens guder« og uden ham [*DINGIR.MEŠ e-ri-ša-am ul iṣ-ši-nu ba!-lu-uk-ka*] [*DINGIR.MEŠ e-ri-ša-am ul iṣ-ši-nu ba!-lu-uk-ka*] »ville guderne ikke lugte nogen vellugt«. ³³² Her henvises selvfølgelig til ildens brug i forbindelse med madlavning og ofre, men samtidig sættes Girra i forbindelse med Enlil;

³²⁷ van der Toorn (1985) s. 148, linie 34

³²⁸ se side 59

³²⁹ linie 40

³³⁰ *Hursānu*, hvilket van der Toorn oversætter »ordeal«, det vil sige den flodprøve, vi kender fra Codex Hammurabi, eller måske snarere det sted, hvor den foregik (AHw s. 359). Dette er ikke utænkeligt, eftersom denne prøve netop blev anvendt til at afgøre skyldsspørgsmål, hvilket stemmer overens med besværgelsens tematik. *Hursānu* kan dog også betyde dog også »bjerg«, et almindeligt navn for underverdenen, hvilket stemmer godt overens med den følgende linie, som kalder ham »først blandt annunakierne«

³³¹ linie 42

³³² linie 44-45 & 49

han kaldes også [*ma*]-*li-ki qu-ra-di* ^d*En-líl* »den krigeriske Enlils vejleder«. ³³³ Nusku er som nævnt en »lysgud«, som i Maqlû optræder i omtrent samme rolle som Girra, og her bruges hans navn altså som tilnavn for Girra. Endelig hedder det: [*DÙ*]-*ú É.AN.NA! tu-še-im-mi SUHUŠ-su* »Eannas bygmester, du lægger dets fundament«. ³³⁴ Eanna var Ištars tempel i Uruk og der er tale om en henvisning til ildens rolle i fremstillingen af mursten. ³³⁵

Besværgelsens første del etablerer altså metonymiske forbindelser til et antal mytiske lokaliteter, templer, kultiske sammenhænge og guder. At det netop er guderne og tempelkulten, besværgelsen søger at etablere forbindelse til, hænger nøje sammen med den divination, som er besværgelsens mål. Den gestaltes som en form for kommunikation med guderne, med Girra som mellemmand:

54: <i>lu-uš-pur-ka ì-lí be-lí at-ta ana DINGIR.MU</i> <i>zi-ni-i ù ^dU.DAR.MU zi-[nī]-ti</i>	54: Jeg vil sende dig, du min gud, min herre, til min fornærmede gud og min fornærmede gudinde
55: <i>ša šab-su-ma kám-lu ŠÀ-šú-nu it-ti-[ia]</i>	55: hvis hjerter er vrede og fortørnede over mig,
56: <i>šu-zu-quí-nin-ni ia-a[ti]</i>	56: (og som) lader mig hjem søge ³³⁶
57: [<i>ì-lí be-lí ka-[a]šá d[NE].¹GI</i>] <i>šá-quí-ú</i> <i>[DINGIR.MEŠ] [l¹u-uš-p¹ur]</i>	57: min gud, min herre, Girra, ophøjet blandt guderne, jeg vil sende dig
58: ^d <i>UTU ta-pi-ka šá¹ka-la u₄-mi</i>	58: Šamaš, din partner, som hele dagen
59: [<i>ina IGI-ka i[li-ku]</i>] [<i>liq</i>]- <i>[bi-k]a ka-a-šá</i>	59: går foran dig, lad ham vejlede dig
60: <i>KI DINGIR.MU u ^dU.[DAR.MU (x)].NI x</i> <i>KA [xx i]a šul-[x (x) x x m]a</i>	60: med min gud og min gudinde [...]
61: <i>liq-bu-ni bi-ṭi-ti ar-ni qi-il-la-ti</i>	61: lad dem fortælle mig mit fejltrin, min synd, min svaghed
62: <i>šu-pa-ma lu-š[i-ib] a-na še-er-ti</i>	62: forklar, og jeg vil tage ³³⁷ straffen
63: <i>A.Ī[UL šá] a-[wi-lu]-[ti ša šú-pu-šá-k]u šu-</i> <i>pa-am-ma</i>	63: afslør det menneskelige onde som er ble- vet ledt til at begå og
64: <i>nar-bi-k[a lu-šá-pi dà-lí-lí-ka] lud-lul</i>	64: jeg vil kundgøre din storhed, syng din pris

Edouard Dhorme så Girra som »intermédiaire entre les hommes et les dieux« med udgangspunkt netop denne tekst. ³³⁸ Girra var som sagt søn af Anu, hvilket ifølge Dhorme vil sige, at han var en manifestation af den himmelske, astrale ild. Det er imidlertid klart, at rollen som »gudernes sendebud« er snævert knyttet til den varselstaging, som besværgelsen kulminerer i. Det er fristende at se besværgelsens henvisninger til tempelofrene som et udtryk for, at også disse sås som kommunikation med guderne, men det er der ikke no-

³³³ linie 53

³³⁴ linie 50

³³⁵ Der kan være en mytisk baggrund for dette i traditionen om, at de syv Apkallu lagde fundamentet til Uruk Girra ville da være en af disse. Se note 249

³³⁶ Jeg følger van der Toorn her og opfatter verbet som infinitiv Š-form af *Ziāqum*, egl. »storm«, med både dativ- og subjunktivsuffix. *Ziāqum* bruges ofte metaforisk til at beskrive angreb af dæmoner leler sygdomme, derfor »hjem søge« Jeg kan imidlertid ikke finde belæg for en Š-form af *Ziāqum* nogen steder.

³³⁷ egl. »sidde«.

³³⁸ Dhorme (1910) s. 51-52

get belæg for her.³³⁹

I linie 58-59 er Girra solgudens »partner« eller »ven« ligesom i sidste tekst.³⁴⁰ Dette kunne opfattes som et generelt udsagn om, at Girra fungerede som Šamaš stedfortræder om natten, men også her kan linierne forklares med den umiddelbare, formelle kontekst; at besværgelsen til Šamaš fulgte umiddelbart før denne. En interessant detalje, som viser blandingen af det rituelle og det mytiske niveau, er, at afsenderen i linie 61-63 er tvetydig; i linie 61 er guderne subjekt for verbet, medens det er Girra i de næste to. Denne tekst giver altså et eksempel på en konceptuel blanding meget lig den, som vi så i Maqlû, men med et helt andet indhold. Den forskel, der er mellem Girra i denne tekst, og i Maqlû, kan forklares med henvisning til besværgelsens dominerende skematik, retsproces hhv. kommunikation.

En sumerisk fakkelbesværgelse

Et eksempel på en tekst, som ligger relativt tæt op ad kultmiddelbesværgelserne i Šurpu, er en sumerisk »Torch incantation« udgivet af Piotr Michalowski så sent som i 1993.³⁴¹ Ligesom i disse identificeres Girra her med et konkrete kultmiddel, en fakkel. Teksten taler om »mægtige fakkel (*gi-izi-lá*), som stiger op fra Apšu«³⁴² og efter en anvisning af de materialer, faklen skal konstrueres af hedder det direkte; »på grund af ulden fra det gule lam og ulden fra den gule ged, løftede Girra sit retfærdige hoved mod himlen« - hvilket må opfattes som en »mytopoietisk« beskrivelse af faklens flamme.³⁴³ Der tales i samme ånd om Girras »krone« og »udstråling«.³⁴⁴

Mytologisk sættes Girra entydigt i forbindelse med Ea, Eridu og Apšu. Han er »Enkis mægtige tyr«³⁴⁵, og »Nunbaranna Šugarhuš som bor i Eridu«.³⁴⁶ Han sættes tillige i forbindelse med *Irigal*, et navn for dødsriget, som i denne forbindelse synes at identificeres med Apšu.³⁴⁷

Tosproget sygdomsbesværgelse fra Susa

En anden tekst, som er udgivet for relativt nylig, er en tosprogede besværgelse fra Susa, udgivet af Otto Edzard i 1974.³⁴⁸ Teksten ligner Maqlû meget, men det er vanskeligt at afgøre præcist i hvilket omfang dette skyldes kilden selv, eller dens stærkt fragmenterede tilstand, som får Edzard til at rekon-

³³⁹ Dhorme (1910) s. 51 & 269

³⁴⁰ se side 76

³⁴¹ Michalowski (1993). Den seneste oversættelse er Black m. fl. (1998) a), som er den der gengives her.

³⁴² Michalowski (1993) s. 153 og 155, linie 7

³⁴³ smst. linie 30-31

³⁴⁴ smst. linie 5

³⁴⁵ smst. linie 2

³⁴⁶ Det er uklart, om disse udtryk skal opfattes som navne eller epiteter ^d*Nun-bar-an* er optegnet som et af Girras navne i den langt senere gudeliste *An=Anum* (tavle II, linie 336; Litke (1998) s. 107); *šu-gar-huš* kunne være en variant af et andet navn samme sted (^d*Nun-bar-huš*, tavle II linie 340; Michalowski (1993) s. 154). En anden mulighed er oversættelsen »vrede hævner« (Black m.fl (1998) a)

³⁴⁷ Michalowski (1993) s. 157

³⁴⁸ Labat & Edzard (1974) s. 35-51

struere med flittig henvisning til netop Maqlû.³⁴⁹ Sammenhængen er ikke klar, men der er øjensynligt tale om en sygdomsbesværgelse.³⁵⁰ Girra kaldes *Kunnû ša^dNU.DIM.MUD*, »Damkinas fuldendte«; *Kunnû* en epitete der anvendes for flere guder, medens Damkina er Eas hustru.³⁵¹ Vendinger som *Qardu*, »heltemodig«, *Ezzu*, »rasende« og *kaššapa ù kaššapta taqāllu*, »du brænder troldmanden og troldkvinden« kræver ingen yderligere kommentar.³⁵²

Besværgelse mod Etemmu

Endnu et ritual med betydelige ligheder med Maqlû, i hvert fald hvad angår den måde Girra fremstilles på, er et ritual mod dødeånder, *eṭemmu*.³⁵³ Rituallet består i afbrændingen af en figur, der repræsenterer *eṭemmu*'en. I forbindelse med antændelsen af en fakkell, fremsiges en besværgelse til Girra.³⁵⁴ Den er relativt kort, og domineret af retslig metaforik; alle udtryk kan genfindes i Maqlû. Én linie fortjener dog en kommentar:

28: [tuš-te-šer] *DINGIR.MEŠ u mal-ki*

28: Du retleder guder og fyrster

Denne linie er identisk med Maqlû Tavle II, linie 127. Ud over »konge, prins« kan *Malku* muligvis også henvise til en slags »dæmon« eller »ånd«, og flere assyriologer har foreslået, at det her henviser til afdøde ånder.³⁵⁵ Girra ville da her have den funktion, at lede den afdøde »på rette vej til dødsriget«. Jeg skal vende tilbage til denne, noget spekulative mulighed i kapitel 9.

Eršahunga

Girra optræder i et par såkaldte *Eršahunga*, en genre af tosprogede »klagesange«, sidste behandlet af Stefan Maul i 1988.³⁵⁶ Girra nævnes blot kort, og det synes ikke nødvendigt at inddrage hele konteksten for at forstå den måde, han beskrives på. Den akkadiske tekst lyder:³⁵⁷

1: [nāši d]i-pa-ru ana ša-di-i ru-qu-ti ana āli
[nē]-[si-ī] [ana šubat u]₄ -um! ša-a-ti ana ili z[e-
n]I-i ša libba-šú lum-mu-n[u]
2: [tašappa?]-[ar] ^dgibil₆ qa-ra-[d]a mu-lat-ti ša-
di-i ra-bu-ti

1: fakkelbærer til de vide bjerge, til den fjerne stad, til urtidens sæde, til den vrede gud, hvis hjerte er tynget
2: sender du (?) Girra, helten, den som spalter de store bjerge

Og tilsvarende i en lignende tekst:³⁵⁸

11: ^dgibil₆ ez-zu mu-lat-ti šadī zaq-ru-ú-ti

11. den rasende Girra, den som spalter de

³⁴⁹ smst. 47ff

³⁵⁰ smst. 35

³⁵¹ smst. 47; linie 2

³⁵² smst. linie 6, 12 og 34

³⁵³ KAR 267; Farber (1998) I s. 260-6

³⁵⁴ linie 10 samt 28-31

³⁵⁵ Se Lodahl (1999) s. 15, note 81

³⁵⁶ Maul (1988) s. 215ff

³⁵⁷ smst. 216

³⁵⁸ smst. 224

13: *nāš(i) di-pa-r[i] mu-nam-mir ek-le-ti*

høje bjerge

13: Fakkeltbæreren, den som oplyser mørket

Verbet i det øverste brudstykke er usikkert, men linie 1 har at gøre med besværgelsens formål, forsoning mellem et menneske og hans gud.³⁵⁹ Der var øjensynligt også knyttet en afbrænding af figurer til denne »klagesang«, hvilket forklarer Girras tilstedeværelse.³⁶⁰ Ser man på Girras tilnavne her - »fakkeltbærer« og »bjergspalter« - spiller de alene på ildens empiriske egenskaber, og synes mest at tjene som »styrkemarkører« ved et etablere en metonymisk forbindelse mellem den rituelle ild og ildens styrke i sammenhænge uden for ritualer - præcis på samme måde som i Šurpus indledende besværgelse.³⁶¹

7.4 Rituelle tekster: sammenfatning

Som sagt stammer langt den største del af vor viden om Girra fra besværgelseslitteraturen. Netop derfor er det af afgørende betydning, at der kan demonstreres en systematisk farvning af den måde, Girra fremstår i denne litteratur. Dette kapitel har afdækket to konstanter:

1. Girras identifikation med den rituelle ild. Dette er det definerende træk for Girras rolle i besværgelseslitteraturen, og som sådan ukontroversielt.
2. Besværgelsens principielle talesituation. Alle besværgelserne etablerer en række metonymiske og metaforiske forbindelser mellem den rituelle brug af ilden, og et eller flere andre domæner, som strukturerer besværgelsens forløb. Girra tager konsekvent form efter disse. I Šurpu, hvor Girras rolle i den centrale rite alene er *qamûm*, at brænde, er det domæne, som inddrages, primært ildens egenskaber i forskellige sammenhænge, og Girra fremstår følgelig som »rent kosmisk«. Maqlû låner en væsentlig del af sin struktur i et retsligt domæne, og her bliver Girra til en dommer, som ud over at brænde skal afsige kendelse, dømme osv. Og i det analyserede divinationsritual, hvor den dominerende metafor er kommunikation, bliver Girra et sendebud.

Med disse to iagttagelser kan det slås fast, at Girras antropomorfe skikkelse ikke kan siges at være en mytopoietisk eller metaforisk beskrivelse af ilden, eller af den kraft, mennesket ser i den. Ilden tager form og farve efter de ritualer den inddrages i, ikke omvendt. Det er talesituationen, tiltalen, der antropomorferer Girra, gør ham til et »du« frem for blot et »det«.

³⁵⁹ smst. 224

³⁶⁰ smst. 228

³⁶¹ se Figur 7-1, side 59

8 Mytologiske tekster

Vi har tidligere fået flere fingerpeg om en mulig sammenhæng mellem gudernes antropomorfisering, og deres optræden i mytisk, narrative tekster. Sayce placerede mytologien som et selvstændigt, historisk stadium i religionens udvikling, mens Kramer opfattede de sumeriske guder som entydigt antropomorfe, fordi han næsten udelukkende beskæftigede sig med myter. I modsætning til mange af de større mesopotamiske guder, er der kun bevaret få mytiske, narrative tekster med Girra som protagonist. I dette kapitel skal to sådanne tekster behandles. Andre myter vil blive inddraget i næste kapitel.

8.1 »Myten om Girra and Elematum«

Christopher Walker udgav i 1983 en lille tavle med, hvad der ligner slutningen af en mytologisk tekst.³⁶² Tavlen har 53 linier, og ifølge kolofonen er det den sidste af en serie på seks eller syv tavler. Der kan altså være tale om et længere epos, hvis indhold er ukendt.³⁶³ Teksten er oldbabylonsk og altså fra første halvdel af 2. årtusinde. Tavlens første linier er stærkt beskadigede. Guden Ea er nævnt et par gange.³⁶⁴ Hvor teksten bliver sammenhængende, er det Enlil og Girra, som er hovedpersonerne:

14. [^d en-líl] i-ru-ub-ma BÁRA-šu ir-mi	14: Enlil kom ind og tog forsæde i sin helligdom
15. [i-ru]-bu-ma i-gi-gu iš-ši-quí še-pí-šu	15: Igigi'erne kom ind og kyssede hans fødder
16. [ù] ^d BIL.GI da-pí-nu qu-ra-du	16: også Girra, den frygtelige kriger
17: i-ru-ub-ma it-ti-šu-nu	17: kom ind sammen med dem
18: še-ep a-bi-šu iš-ši-iq	18: og kyssede sin faders fødder
19: i-mu-ur-šu- ^r ma ¹ šar-ri DINGIR.DIDLI gú-ra-du	19: Gudernes heroiske konge så ham og
20: e-li ab- ^h i-šu i-li	20/21: fastsatte hans skæbne over hans brødre, guderne
21: i- ^r ši-im ¹ ši-ma-as-su	22: Enlil, guderens heroiske konge, så ham og
22: ^d en-líl i-mu-ur-šu-ma šar-ri DINGIR.DIDLI ^d ú-ra-du	23/24: fastsatte hans skæbne over hans brødre, guderne
23: eli ab- ^h i-šu i-li	25: Gå, og vær menneskehedens lys
24: : I-šI-im ši-ma-as-su	26: du kom til syne af dig selv
25: a-li-ik at-ta lu nu-ur te-ne-še-tim	27: Girra skal være dit navn
26: tu-uš-te-pí ra-ma-nu-uk	28: Først når du har spist, skal guderne, dine brødre, spise
27: ^d BIL.GI lu šum-ka	30: Først når du har drukket
28: a- ^r di ¹ ta-ak-ka-lu-nim a-ia i-ku-lu	31: skal guderne, dine brødre, drikke
29: I-lu ab- ^h u-ka	32: Først når du viser dem lys
30: a-di atta ^r ta ¹ -ša-at-tu-nim	33: skal dine brødre gudernes nat oplyses
31: a-ya iš-tu-ú i-lu ab- ^h u-ka	
32: a-di nu-ra-am ^r tu ¹ -ka- ^r al ¹ -la-mu-šu-nu-ti	
33: a-ia ut-te-er ba- ^r at ¹ DINGIR.DIDLI ab- ^h u-ka	

³⁶² Walker (1983)

³⁶³ smst. s. 145

³⁶⁴ smst. side 146, linie 1, 5 & 8

- 34: *it-ti* ^d*asal-lú-ḫi maš-maš* DINGIR.DIDLI 34: Følg med Asarluhi, gudernes exorcist og
ba-a'-ma
 35: *ina É* DINGIR *ù LÚ li-ib-ši šum-ka* 35: må dit navn findes i både guds og menne-
 skes hus
 36: *ù elam-ma-tum ša* ^r*te¹-ne-ru-ši-i-ma* 36: og Elamatum, som du slog ihjel,

De sidste liner er beskadigede og uklare, men den nævnte *Elamatum* synes at blive placeret *i-na* ^r*qa-ab-li¹-tu ša-ma-i*, »i himlens midte« (dvs. som et stjernebillede), og *i-si-ni-ša*, »hendes fest« bliver indstiftet.³⁶⁵ Teksten er altså ætiologisk, hvilket synes at underbygge, at denne tavle gengiver slutningen af en mytisk fortælling.

Den funktion, der tildeles Girra i line 25-35, lægger især vægt på ildens anvendelse i kultiske sammenhænge. Girra tilbereder gudernes offermåltider og lyser op i templerne om natten. Asarluhi er en gud, som tidligt blev identificeret med Marduk. Han spiller ligesom Girra en fremtrædende rolle i mange besværgelsestekster.³⁶⁶ Linie 26-27 giver indtryk af at være en forklaring på Girras navn, måske en allusion til den foregående fortælling, men spiller også på ildens evne til selvantændelse. Girra er stadig den konkrete ild, om end det metaforiske sprog, hans egenskaber er beskrevet i, entydigt antropomorft. Girra »går« (*alākum*, *bâ'um*), »spiser« (*akālum*) og »drikker« (*šatūm*).

Girras menneskeskikkelse er endnu tydeligere, når man betragter mytens narrative ramme. Man må forestille sig Enlils *parakku* (BÁRA) som en konges tronsal, og sammen med sine brødre »kommer« Girra »ind« (*erēbum*) og »kysser« (*našāqum*) Enlils, »sin faders«, fødder. Her støder vi på endnu en version af Girras slægtskabsforhold.

Hvem eller hvad Elamatum er, er uvist, men Girra har altså, i den foregående myte, dræbt hende i kamp (*nēru*, »at slå«, »at dræbe«). Som Walker bemærker, findes der flere mesopotamiske kampmyter, og vi kender som nævnt ikonografiske fremstillinger af en gud, der kunne være Girra, som nedkæmper en anden gudeskikkelse.³⁶⁷ Elamatum kendes også som betegnelse for et stjernebillede, hvilket jo harmonerer fint med linie 37-38.

Girra er altså overvejende antropomorft i denne tekst. Tekstens ætiologiske del er en antropomorft metaforisk beskrivelse med ildens brug i rituelle sammenhænge som måldomæne. Et sådant, konkret måldomæne har tekstens narrative ramme ikke. Her følger Girra den narrative logik, og bliver en af de guder, som stimler sammen i Enlils tronsal.

8.2 *Utukki Limnūtu, tavle »K«*

Denne tekst er egentlig et besværgelsesritual, hvor ilden er det centrale kultmiddel, men den er så stærkt domineret af et narrativt, mytisk element, at den må behandles som en myte. Den er blevet udgivet som »Tavle K« af en

³⁶⁵ smst. linie 37-38, 43 & 45

³⁶⁶ Ifølge Black & Green (1992) kaldes Asarluhi i en oldbabylonsk hymne »flodprøvens gud«. Se side 78, note 330 for en mulig sammenhæng.

³⁶⁷ Walker (1983) s. 146. Se side 2

samling af sygdomsbesværgelser med titlen *Utukki Limnûtu*.³⁶⁸ Det er muligt, at besværgelsen ikke direkte hører til denne serie, men den deler meget af dens tematik og formål, nemlig bekæmpelsen af »onde ånder«, hvilket er hvad seriens titel betyder. Disse væsener fremstilles i denne type besværgelser som årsag til og/eller identiske med sygdomme - de bærer navne som »hovedpine« og »feberrystelser«³⁶⁹ - og bekæmpelsen af dem vil således lede til sygdommens helbredelse.

Som tidligere nævnt, byggede den tidlige assyriologiske rekonstruktion af sumerisk religion i vid udstrækning på de tosprogede besværgelser fra *Utukki Limnûtu* og lignende serier, som var blevet udgivet i brudstykker i 1870'erne.³⁷⁰ Hele serien blev genudgivet af R. Campell Thompson i 1903, og denne bog er stadig den eneste, samlede behandling af de mesopotamiske sygdomsbesværgelser.³⁷¹ Thompson var påvirket af både Lenormant og Sayce, og så disse besværgelser som »copies of the exorcisms and spells which the Sumerian and his Babylonian successor employed, some six or seven thousand years ago«, altså i 5-4 årtusinde f.v.t.³⁷² I realiteten gælder det for *Utukki Limnûtu* ligesom for Šurpu, at dele af seriens besværgelser kendes i kopier fra 1700-tallet f.v.t., men at serien som helhed kun er bevaret i sene kopier.³⁷³

Formelt og tematisk kan denne besværgelse kendetegnes som en variant af den såkaldte *Marduk-Ea formel*. Jeg nævnte allerede i forbindelse med Šurpu denne besværgelsestype og dens overordnede formål: At legitimere ritualet ved at indplacere det i en art kommandovej, der går fra Ea, via Marduk, ind i den rituelle situation. Dette grundmotiv udvides her med et narrativt, »mytisk« forløb, og det er her, Girra optræder. Besværgelsens indledning er tabt i en lakune, og vi kommer ind midt i en dramatisk beskrivelse af syv »onde ånder« og den ravage, de foretter.³⁷⁴ Beskrivelsen nævner ikke den syge eller sygdommen, som besværgelsen sigter på at helbrede, men sætter snarere scenen for besværgelsen som et kosmisk drama. Dæmonerne drager hængende gennem universet: »Erobrende griber de himmel og jord«,³⁷⁵ de spreder sig som mørke skyer, »de flyger med stormvinden«³⁷⁶ og »indhyllet i gru og stråleglans som dæmoner« spreder de skræk og rædsel.³⁷⁷ De rammer *nimti aba abati idlu šiibi* »bror, søster, ung mand, olding«, altså alle uden personsanseel-

³⁶⁸ Den eneste publicerede transliteration og oversættelse er den relativt bedagede Thompson (1903) s. 184-201

³⁶⁹ Se line 169 nedenfor

³⁷⁰ Rawlinson (1875)

³⁷¹ Thompson (1903)

³⁷² Thompson (1903) s. xii. Thompson antager altså den meget lange kronologi, som Sayce forstiller sig.

³⁷³ Falkenstein (1931) s. 7-10

³⁷⁴ Thompson (1903) s. 184ff, linie 23 - 71. Sådanne beskrivelser er i sig selv typiske for denne besværgelsesgenre Falkenstein(1931) s. 45. Falkenstein mener (1931 s. 74, note 4) at der er problemer med rekonstruktionen af tekstens førte del. Dette berører dog ikke den del af teksten, jeg behandler her.

³⁷⁵ linie 65

³⁷⁶ linie 35-37

³⁷⁷ linie 39

se.³⁷⁸ Der er en række allusioner til lidelser, der berører kønsliv og forplantning; impotens, abort, vuggedød.³⁷⁹ Efter denne beskrivelse kommer Ea og Girra til:³⁸⁰

73: *ru-bu-u a-ša-ri-du ši-i-ri a-na šamê iš-du-du-ma a-ba-šu ul i-di*

75: *^dBIL.GI ša-qu-u ši-i-ri a-ša-ri-du ra-bu-u pa-ri-is purussi ši-i-ri ša ^dA-nim*

77: *^dBIL.GI ib-ri na-ram-šu it-ti-šu ²ram-ma*

79: *[lim]-nu-ti si-bit-šu-nu um-ta-ad-di*

81: *ši-tul-ti ina a-ša-bi-šu im-tal-lik*

73: Den enestående, ypperlige prins trak op til himmelen, og hans fader vidste ikke noget

75: Girra, den ophøjede, ypperlige, enestående, store, som afsiger Anus fremragende domme

77: Girra, sin elskede ven, sammen med ham begav han sig op for at

79: betragte de syvs ondskab³⁸¹

81: han rådslog sammen med ham³⁸²

»Prinsen« er Ea, og hans fader himmelguden Anu. Det er ikke ganske klart, hvad der ligger i dennes uvidenhed. Det er blevet tolket sådan, at de syv onde dæmoner er skabt af Anu - sådan fremstilles det i hvert fald i Erra-myten³⁸³ - hvorfor Ea er nødsaget til, at holde sit forehavende, at bekæmpe dem, skjult for ham.³⁸⁴ Hvis det er rigtigt, virker linie 75, som eksplicit sætter Girra ind under Anus autoritet, påfaldende. Grammatisk er det faktisk ikke entydigt, hvad det er Anu ikke ved noget om. Det kunne også være de syv dæmoners hærgen, beskrevet i de foregående linier, der henvises til. Således forstået, ville det teksten sige være, at Ea henvender sig til sin far angående dæmonernes hærgen, men at han ikke kan hjælpe. Den narrative logik synes under alle omstændigheder at være, at man oppe fra himlen har udsyn over hele kosmos.

Girra er her fuldstændig antropomorf; han er Eas *ibru*, »ven« eller »makker«, og de to »siddet« tilsyneladende og »drøfter« situationen:

83: *^dBIL.GI si-bit-ti-šu-nu e-ka-a-ma al-du e-ka-a-ma ir-bu-u*

85: *si-bit-ti-šu-nu ina ša-ad e-rib ^dŠamšī ²al-du*

87: *si-bit-ti-šu-nu in ša-ad ši-it ^dŠamšī ir-bu-u*

83: »Girra, disse syv, hvor blev de født, hvor voksede de op?«

85: »Disse syv blev født i Solnedgangens Bjerg

87: disse syv voksede op i Solopgangens Bjerg

³⁷⁸ linie 51

³⁷⁹ Linie 55- 61. Teksten er dog fragmenteret, og det er ikke helt klart i hvor høj grad Thompsons læsninger er dikteret af en bestemt opfattelse af disse dæmoners rolle.

³⁸⁰ Gengivet efter Thompson (1901) s. 189ff. Til forskel fra min gengivelse af Šurpu har jeg valgt ikke at gengive den interlineare sumeriske tekst, idet jeg ikke anvender den overhovedet. Hvor min oversættelse afviger væsentligt fra Thompsons, anfører jeg belæg for mine oversættelsesvalg i noteapparatet.

³⁸¹ Således AhW s. 640

³⁸² CAD Š/III s. 143. Det er Ea der er subjekt for verbet, men Gt-formen af malākum implicerer gensidighed, at diskutere *med nogen*.

³⁸³ Se side 93

³⁸⁴ Schmidt (1911) s. 94-95; Edzard (1965) s. 68. Dette ville da være en parallel til »syndflodsmytten«, hvor Ea også modarbejder de højere guders planer. Schmidt ser også Eas brug af Girra som sendebud mellem ham og Marduk er da en parallel til samme fortælling, hvor Ea undgår at tale direkte til Utnapištim, ved at henvende sig til en sivvæg. Dette forklarer så også, at Ea ikke nævnes ved navn i de første linier. Hvorfor han så nævnes senere i besværgelsen giver Schmidt ikke noget svar på. Schmidt 1911 s. 95.

89: <i>ina ni-gi-iš-šI ir-ši-ti it-ta-na-aš-ša-bu</i>	89: de holder til i jordens revner ³⁸⁵
91: <i>ina ni-du-ti iršitim^{tim} it-te-ni-en-bu-u</i>	91: de lever på forladte steder
93: <i>šu-nu ina šame^e u iršitim^{tim} ul il-lam-ma-du me-lam-mu kat-mu šu-nu</i>	93: ubegribelige er de i himlen og på jorden, de er hyllet i rædselsglans
95: <i>ina ilānī^{mes} ir-šu-ti ul u-ta-ad-du-u</i>	95: blandt de vise guder kender ingen til dem
97: <i>šum-šu-nu ina šame^e ir-ši-ti ul ib-ba-aš-ši</i>	97: deres navn findes ikke i himlen eller på jorden
99: <i>si-bit-ti-šu-nu ina ša-ad e-rib^d Šamšī^{ši} il-ta-na-as-su-mu</i>	99: disse syv løber omkring på Solnedgangens Bjerg
101: <i>si-nit-ti-šu-nu ina ša-ad ši-it^d Šamšī^{ši} im-ma-lil-lu</i>	101: disse syv leger på Solopgangens Bjerg
103: <i>ina ni-gi-ši ir-ši-ti it-ta-na-ab-lal-lu</i>	103: de kryber omkring i jordens revner
105: <i>ina ni-du-ti ir-ši-ti it-te-ni-'lu-u</i>	105: de sover på jordens forladte steder
107: <i>šu-nu ina mimma šum-šu ul u-ta-ad-du-u ina šame^e u iršitim^{tim} ul il-lam-ma-du</i>	107: overalt er de ukendte, ingen i himlen eller på jorden begriber dem«

Det er muligt, at det er Girra, der taler i linie 85-107, men det mest sandsynlige er, at det fortsat er Ea. Dels fordi Marduk-Ea formlens rationale netop er at henvise til ham som øverste autoritet, dels fordi der ikke er nogen andre steder i denne, eller i andre besværgelser, hvor Girra tillægges direkte tale. Når dette ikke er tilfældet, trods den klare og eksplicitte antropomorfisering af Girra, skal det ses i lyset af tekstens rituelle kontekst. Ser vi på andre besværgelser, hvor legitimering med henvisning til Ea og Marduk er et centralt tema, sker det som allerede nævnt ved, at besværgelsespræsten udråber sig selv til Marduks og/eller Eas sendebud eller ligefrem identificerer sig med dem.³⁸⁶ Besværgelsespræstens tale i ritualen smelter sammen med Marduks og Eas. Det er i en vis forstand det samme, der sker i denne besværgelse. Men Girra er repræsenteret i ritualen ved den konkrete ild, og det ikke giver ham de samme muligheder for direkte tale.

De syvs oprindelse og plads i kosmos således fastslået, sender Ea nu Girra af sted til Marduk for at bede om hjælp:

109: <i>[a-n]a^d Marduk ṭi-bi-e-ma a-mat š-a-ti liq-bi-ka</i>	109: »Gå til Marduk og lad ham forklare denne sag for dig
111: <i>ša lim-nu-ti si-bit-ti-šu-nu ma-la a-na pa-ni-ka i-ši-ru ur-ta-šu-nu lid-din-ka</i>	111: lad ham instruere dig angående disse syv onde, så mange som har angrebet dig ³⁸⁷
113: <i>ša qi-bit pi-i-šu ma-ag-ra-tu da-a-a-nu ši-i-ru ša^d A-nim</i>	113: for hans ord er pålideligt, Anus fremragende dommer«

Der er intet i det narrative forløb, der har lagt op til, at de syv har »angrebet« Girra - udtrykket er *ana panika iširu*, »gået lige imod dit ansigt«. Dette giver kun mening i lyset af ildens rituelle rolle, som den beskrives senere i teksten; at beskytte patienten imod dæmonernes angreb. Man kan se dette som en konceptuel blanding mellem det narrative og det rituelle niveau.

Thompson mener³⁸⁸, at det er Marduk, som kaldes »Anus« eller muligvis »himlens fremragende dommer« i linie 113. »Dommer« er da heller ikke et ukendt tilnavn for Marduk, eller for andre guder for den sags skyld, om end

³⁸⁵ »holde til« Wašabum Ntn.; AhW s. 1483

³⁸⁶ Falkenstein (1931) s. 20ff

³⁸⁷ CAD E s. 253 (Ešerum 1b) AHW s. 1499 giver en anden læsning

³⁸⁸ se også Tallqvist (1938) s. 81

netop *dayānu šīru ša Anim* så vidt jeg ved ikke kendes fra nogen andre kilder.³⁸⁹ På den anden side kaldes Girra næsten det samme i linie 75, hvilket taler for, at det er ham, der beskrives således.

En mulig baggrund for, at teksten knytter en forbindelse mellem Girra og himlen eller Anu, er den kosmologiske. De syv dæmoner stammer fra dødsriget: Både *šād šīt Šamši*, *šād erib Šamši* og *eršiti*, »jorden«, som bliver brugt nedenfor i linie 130-33, er betegnelser for dødsriget, der som allerede nævnt befandt sig under jorden.³⁹⁰ Ea og Girra, derimod, bevæger sig som op mod himlen, hvorfra den videre handling udgår. Man kan med andre ord sige, at besværgelsen udspiller sig langs en vertikal akse: Oppe/Nede, Himmel/underverden.

115: <i>ᵈBIL.GI a-na ᵈMarduk iṭ-ḫi-e-ma a-mat šu-a-ti iq-bi-iš</i>	115: Girra gik til Marduk og forklarede situationen
117: <i>ina kult-i ma-a-a-al mi-ši a-mat šu-a-ti iš-mi-e-ma</i>	117: i sit nattelejes stilhed lyttede han til denne sag og
119: <i>a-na a-bi-šu ᵈE-a a-na bīti i-ru-um-ma i-ša-as-si</i>	119: gik ind i huset til sin far Ea
121: <i>a-bi ᵈGibil a-na ši-it ᵈŠamši is-niq-ma pu-uz-rat-si-na iṭ-ti-ḫa-a</i>	121: »Far, Girra har inspiceret ³⁹¹ Solopgangen og fundet dens hemmeligheder
123: <i>al-ka-ka-a-ti si-bit-ti-šu-nu la-ma-du aš-ra-ti-šu-nu ši-te-ʿa ḫi-šam-ma</i>	123: Skynd dig at undersøge disse syvs færden, opsøg deres opholdssteder.
125: <i>rap-ša uz-ni mar E-ri-[dī]</i>	125: Den vidtfavnende visdom, Eridus søn,
127: <i>ᵈE-a ma-ra-šu ᵈMarduk ip-pal</i>	127: Ea, svarede sin søn Marduk:
130: <i>ma-ri si-bit-ti-šu-nu ina ir-ši-ti aš-bu</i>	130: »Min søn, disse syv bor i jorden
131: <i>si-bit-ti-šu-nu iš-tu iršitīm^{tim} u-šu-ni</i>	131: disse syv er kommet ud af jorden
133: <i>si-bit-ti-šu-nu ina ir-ši-ti ʿal-du</i>	133: disse syv blev født i jorden
135: <i>si-bit-ti-šu-nu ina ir-ši-ti ir-bu-u</i>	135: disse syv voksede op i jorden
137: <i>i-da-at ap-si-i a-na ka-ba-su iṭ-ḫu-u-ni</i>	137: de er kommet for at løbe Apšus grænser over ende.
138: <i>a-lik ma-ri ᵈMarduk</i>	138: Gå, min søn Marduk!

Marduk ved ikke, at Girra er sendt af Ea selv, men tror, at han egenhændigt har »inspiceret« - *sanāqum*, at »nærme sig« eller »kontrollere« - underverdenen og erhvervet den viden, han viderebringer. Det videre forløb ligger i forlængelse af den prototypiske Marduk-Ea-formel: Marduk iler til Ea efter hjælp, og Ea svarer, at han allerede ved hvad der skal gøres, og sender sin søn af sted med imperativen *alīk*, »gå!«

Her er det så, at teksten knytter direkte an til den rituelle situation. Eas instruktioner til Marduk foreskriver samtidig besværgelsespræstens rituelle handlinger. Besværgelsespræsten, som jo fremsiger disse linier, står på denne måde i talesituationens afsender- og modtagerposition samtidig. Han paralleliseres eller identificeres med både Ea og Marduk.

140: <i>e-ri ᵈḫul-dup-pu-u ša ra-bi-ši</i>	140: en vogters ³⁹² <i>ḫulduppu</i> af tamarisk
--	--

³⁸⁹ Tallqvist (1938) s. 79-82

³⁹⁰ Tallqvist (1934) s. 8ff samt 25

³⁹¹ Således AhW s. 1021

³⁹² Rabišu betyder direkte »en, der lure« Thompson tolker »at lure« som en negativ, truende kvalitet passende for en dæmon, og oversætter »fiend«. Denne tolkning kunne for så vidt også give mening i sammenhængen, men giver problemer i de andre linier, hvor ordet op-

142: <i>ša ina lib-bi-šu</i> ^d E-a <i>šu-mu zak-ru</i>	142: som har Eas navn skrevet midtpå
144: <i>ina šip-ti šir-ti ši-pat E-ri-du ša te-lil-ti</i>	144: med den ypperlige besværgelse, Eridus renselsesbesværgelse
146: <i>ap-pa u iš-di i-ša-a-ti lu-pu-ut-ma ana marši si-bit-šu-nu a-a it-hu-u</i>	146: sæt ild til den i begge ender, for at de syv ikke skal komme nær den syge
148: <i>ki-ma sa-pa-ri rap-ši ina aš-ri rap-ši šu-ni-? il i-di-ma</i>	148: kast den som et udstrakt net over et udstrakt sted
150: <i>ina ka-ra-ri-e mu-ši u ur-ra ina ri-ši-šu lu-u ka-a-a-an</i>	150: lad den til stadighed stå ved hans hoved, nat og dag
152: <i>mu-ši su-u-qu sa-la-a u na-ma-ri ina qa-ti-šu lu-u-na-ši</i>	152: om natten i hver gade, ³⁹³ og lad ham holde den i sin hånd når det bliver lyst.
154: <i>ina mu-ši ma-šal ina šit-ti ta-ab-ti ina ma-a-lu ina ri-eš a-me-lu mut-tal-li-ka lu-u ka-a-a-an</i>	154: ved midnatstid skal du til stadighed bevæge den frem og tilbage ³⁹⁴ over mandens hoved, mens han sover godt i sengen

Der er flere uklare punkter i disse rituelle anvisninger, men de er af mindre betydning i denne sammenhæng. Ildens – i øvrigt benævnt *išatu* - centrale rolle i ritualen er dog klar. Linie 146 formulerer den direkte sammenhæng mellem ilden og beskyttelse mod dæmonernes angreb, og det er denne beskyttende rolle, der metaforisk sammenlignes med et net. At det er i denne sammenhæng, linie 111s udsagn om at dæmonerne har »angrebet« Girra skal forstås, bekræftes yderligere i de næste linier. Hvor linie 140 til 154 henvendte sig til Marduk/besværgelsespræsten, henvender linie 156 - 165 sig til Girra og til den rituelle ild:

156: <i>qar-ra-du a-na ib-ri-šu i-šap-par</i>	156: Helten sendte besked til sin ven
158: ^d BIL. <i>GI a-na ra-bi-šu-ti-šu li-iz-ziz</i>	158: lad Girra stå som vogter ³⁹⁵
161: <i>lim-nu-ti si-bit-ti-šu li-is-sub-ma ina zum-ri-šu liṭ-ru-ud</i>	161: lad ham rive disse syvs ondskab ud og drive den bort fra hans krop
163: <i>ūmu^m da-?i-ku ra-bi-ši la kak-ku</i>	163: dræbende storm, vogter uden våben
165: ^d BIL. <i>GI e-mu-qan ši-I[ir]-ti i-rat-su le-tir</i>	165: må Girra, overlegen i styrke, drive dem på flugt

Linie 156 siger entydigt, at det nu er Ea der henvender sig til Girra, men de følgende instruktioner omtaler Girra i tredje person. Dette er endnu et træk, der viser den nære parallelisering af besværgelsens narrative »mytiske« forløb, og den rituelle kontekst. Girra »indtager funktionen som *rabišu*«, og kaldes »vogter uden våben«, formodentlig i den forstand, at han ikke *behøver* våben, men udfører sin funktion alene i kraft af sin »overlegne styrke«. Begge vendinger knytter direkte an til linie 140, hvor det kultiske instrument kaldes »en vogters *hulduppu*«. Præcis hvad denne *hulduppu* er, ved man ikke, men den optræder ofte i eksorcistiske riter, og har form som en stav.

Rabišu betyder egentlig »en, der lurere«. Thompson tolker »at lure« som en negativ, truende kvalitet, passende for en dæmon, og oversætter i linie 140

træder linie 158 og 163. Jeg tolker derfor lureriet positivt som »vagt, beskytter«, hvilket gør ordet til en oplagt epitet for Girra i denne besværgelses sammenhæng. Denn læsning støttes endvidere af at ordet også betegnedet et embede ved hoffet, en »tilsynsførende«. CDA s. 294

³⁹³ Således CAD S s. 400. Jeg kan ikke få mening i det.

³⁹⁴ Således AhW s. 689

³⁹⁵ Således AhW s. 935

»fiend«. ³⁹⁶ Denne tolkning kunne for så vidt godt give mening i sammenhængen, men giver problemer i linie 158 og 163. Jeg tolker derfor *rabišu* positivt som »vagt, beskytter«, hvilket gør ordet til et oplagt tilnavn for Girra i denne sammenhæng. Denne læsning støttes endvidere af, at ordet også betegnede et embede ved hoffet, en »tilsynsførende«. Rollen som *rabišu* knytter således klart Girra og ilden i hulduppu'en sammen.

Både *Myten om Girra og Elam'atum* og *Utukki Limnûtu tavle K* har et fremtrædende, narrativt element. Denne overordnede, stilistiske sammenhæng er afgørende for den måde, Girra fremstår på i begge tekster. Girra er som allerede bemærket et næsten fuldstændig antropomorft væsen. Han går, sidder ned og rådslår, forklarer, står vagt, kysser osv. Alle disse egenskaber er knyttet til tekstens narrative ramme. Når den antropomorfe metaforik dominerer, skyldes det ganske enkelt, at Girra er protagonist i besværgelsens narrative forløb, og kun som et antropomorft væsen ville han kunne agere og indgå i fortællingen.

I ingen af teksterne er det narrative element imidlertid enerådende. I myten aktualiseres Girras tildelte skæbne i ildens rent konkrete skikkelse, i besværgelsen bryder den rituelle situation ind, og blander sig med den narrative logik. Girra er antropomorf, men samtidig den konkrete ild.

Fragmentet af *Myten om Girra og Elamatum* giver dog en smagsprøve på, hvor anderledes vores billede af Girra kunne have været, hvis kildesituationen havde været anderledes. Hvis man forestiller sig, at Girra virkelig var protagonist i en kampmyte, der strakte sig over syv tavler, og at dette var den første kilde til Girra, der var blevet fundet og publiceret, ville forskningens billede af ham have været fuldstændig anderledes.

³⁹⁶ Thompson (1903) s. 197

9 Gud eller ild?

Kapitel 7 og 8 behandlede to tekstgenrer, hvis »religiøse« karakter, der næppe kan rejses tvivl om, sådan at forstå, at de entydigt omhandler eller involverer guddomme. Selvom Girra i dele af besværgelseslitteraturen beskrives på måder, der identificerer ham med ilden, ligger der i selve tiltalen en utvetydig deifikation, eller i hvert fald antropomorficering. Girra er, som Jacobsen formulerede det, et »du«, ikke et »det«. Tilsvarende kan man sige om myter, at selvom der måske kan rejses tvivl om, at de var mere end rent litterære konstruktioner, så omhandler de dog eksplicit guddommelige væsener. Situationen er langt mere tvetydig og kompleks, når man vender sig mod de mange kilder, hvor Girra optræder i en mere perifer rolle. Som nævnt tidligere, anvendes hans navn ofte på måder, hvor det ikke umiddelbart synes at betyde andet og mere end *išātum*, »ild«. Nogle af disse anvendelser er ukontroversielle, medens andre har givet anledning til meget forskellige tolkninger. Det er disse kilder, som skal diskuteres i dette kapitel. Denne diskussion leder ud i nogle betragtninger om, hvordan forbindelsen mellem gud og naturfænomen kan forstås, og på denne baggrund kommer jeg sidst i kapitlet ind på en række gådefulde, systematiske tekster, det tætteste vi kommer på en form for »endigenous exegesis«.³⁹⁷

Astrolab B

En hyppigt citeret tekst er den såkaldte *Astrolab B*, en nyassyrisk, astronomisk kommentar inddelt efter månekalenderen. Om måneden Ab - det vil sige juli/august - hedder det:³⁹⁸

8: *arab* NE šú-ku-du ^dNin-ib KI.NE^{meš}

9: *ut-tap-pa-ḫa di-pa-ru ana* ^dA-nun-na-ki

10: *in-na-aš-ši* ^dBil-gi

11: *iš-tu šame^e ur-ra-dam-ma*

12: *it-ti* ^dšamaš i-šá-na-an

8: Måneden Abu, Sirius³⁹⁹, Ninurta, fyrfade

9/10: bliver antændt, en fakkelt bliver hævet for Anunaki'erne, Girra

11: stiger ned fra himlen og

12: kappes med Šamaš

Linie 8-10 er grundlæggende en etymologisk forklaring på månedens navn. *Abu* er skrevet i kortformen *NE*, og dette associeres med fyrfad (*kinûnum*) som er skrevet *KI.NE*, og muligvis også underforstået med *Išātum* »ild«, som tillige kan skrives *NE*.⁴⁰⁰ Flere assyriologer har set en henvisning til en dødekult i denne passage.⁴⁰¹ Der er, uafhængigt af denne tekst, en række indikationer af, at der allerede fra tredje årtusinde var en form for dødekult forbundet med måneden Abu.⁴⁰² Man forestiller sig, at Girra spillede en central rolle i denne kult. Girra ledte, repræsenteret ved fakler og lamper, dødeånder

³⁹⁷ Olsson (1999) s. 86-87

³⁹⁸ Kolonne II, linie 8-12. Akkadiske tekst efter Weidner (1915) s. 87, dog er enkelte tegn ændret i henhold til Lodahl (1999) s. 40

³⁹⁹ Stjernernes navne er gengivet med deres moderne ækvivalent

⁴⁰⁰ Lodahl (1999) s. 40

⁴⁰¹ Cohen (1993) s. 454-65; Lodahl (1999) s. 41; van der Toorn (1996) s. 51

⁴⁰² Cohen (1993) s. 456-57; Lodahl (1999) s. 40

til og fra underverdenen, en funktion, vi allerede har set mulige allusioner til.⁴⁰³ Michalowski går videre og sætter linie 10-12 i forbindelse med Tzvi Abusch' tolkning af Maqlû.⁴⁰⁴ Abusch mener at kunne påvise, at Maqlû netop blev udført i måneden Abu.⁴⁰⁵ At Girra optræder her i Astrolab B viser ifølge Michalowski Girras »clear astral connections«, hvilket forklarer Maqlûs indledende påkaldelse af »nattens guder«.⁴⁰⁶ Og i Maqlû så vi jo netop, at Girra så at sige overtog Šamaš' rolle, »kappedes med Šamaš«.⁴⁰⁷ Der tegner sig altså konturerne af et ritualekompleks i måneden Ab, hvor Girra spillede en fremtrædende rolle.

Selvom denne tolkning for så vidt ligger inden for det muliges grænser, svækkes den dog meget, så snart man læser passagen i dens umiddelbare kontekst. Et lille udpluk fra Astrolab B's øvrige månedsbeskrivelser er tilstrækkeligt. I Nisan (marts/april) fremgår det, at *šur-ru-ú damqu šá* ^dA-nim ^ù ^dEn-lil »begyndelsen begunstiges af Anu og Enlil«. I Airu (april/maj) *pi-tu-ú ir-ši-ti* »åbnes jorden« og ^{giš}*epinnē* ^{meš}*ir-ra-ab-ḫa-šu* »plovfurerne oversvømmes«.⁴⁰⁸ Og Tammuz (juni/juli) er *arab zêri ša-pa-ku* »måneden hvor sæden spredes«.⁴⁰⁹ Der er altså tale om beskrivelser af agerbrugets årscyklus. Dermed bliver det klart, at »Girra stiger ned fra himlen og kappes med Šamaš« simpelthen betyder, at der er meget *varmt* og *tørt* i måneden Ab. Dette underbygges af en indskrift af Sargon II (721-705), som gerne citeres sammen med Astrolab B, og som beskriver begivenheder *ina arab Ab arab a-rad* ^dBil-gi *mu-uš-bil am-ba-te ra-tu-ub-te* »I måneden Ab, måneden hvor Girra stiger ned og udtørre den fugtige jord«.⁴¹⁰ *Šanānu*, »at kappes« (linie 12) må da have betydningen »at måle sig med«. Der er et eksempel på denne brug i beskrivelsen af måneden Sivan (maj/juni), hvor Girra igen er nævnt:

32: ^{arab}Simānu giš-li-e a-gi ^dA-nim
33: [kak]kabu šuātu ^dBil-gi šá-nin

32: Måneden Šivan, Aldebaran, Anus krone
33: denne stjerne kappes med Girra

At Aldebaran »kappes med Girra« kan dårligt betyde andet, end at denne stjerne *lyser meget stærkt* på netop dette tidspunkt. Også her betyder Girra altså »lys« eller »ild«.

Kongeindskrifter

En mere ukontroversiel kildetype er de assyriske kongeindskrifter. Den assyriske konge Adad-Nirari II (911-891) erklærer for eksempel: *[ki]-^rma¹ ^dgiš-bar a-ḫa-maṭ GIM abu-be a-sa-pan* »jeg brænder som Girra, jeg ødelægger som

⁴⁰³ se side 81.

⁴⁰⁴ Michalowski (1993) s. 157. Se afsnit 7.2

⁴⁰⁵ Abusch (1989) s. 347

⁴⁰⁶ Michalowski (1993) s. 157

⁴⁰⁷ smst.

⁴⁰⁸ Weidner (1915) s. 85, linie 20 & 23. For oversættelsen af ^{giš}*epinnē* ^{meš} som »plovfure«, og ikke bare »plov«, se Landsberger (1949) s. 274

⁴⁰⁹ smst. linie 47

⁴¹⁰ Dossin (1934) s. 50, note 4. *am-ba-te* = *ammatu/abbatu* »den stabile«, bruges som synonym for »jord«

stormfloden«. ⁴¹¹ En anden assyrer, Šalmaneser III (858-823) *ki-ma* ^d*bil-[gi] e-li-šu-nu a-ba-* »indhenter sine fjender som Girra«, ⁴¹² og i forbindelse med erobringen af en række fjendtlige byer beskriver han, hvordan *ki-ma* ^d*GIŠ.BAR aq-mu mi-lam be-lu-li-ia UGU-šu-nu at-bu-uk* »mit herredømmes stråleglans brændte over dem som Girra, og lagde dem øde«. ⁴¹³ I disse eksempler synes Girra at tjene som metafor for destruktivitet, styrke og hurtighed, og det er mest oplagt at oversætte hans navn som »ild«.

I andre passager bruges Girras navn i beskrivelser af krigshandlinger. Ofte skrives Girra uden gudedeterminativ, som hos Šalmaneser I (1273-1244): *É šu-ú i-na qi-mi-it gi-ra lu uš-tal-pi-it* »dette tempel blev raseret i girras brænden«, altså i en »ildebrand«. ⁴¹⁴ I beretningen om Assurbanipals (668-627) syvende felttog hedder det, at ^d*gira qar-du*, »den stærke Girra«, bragte en arabisk konge og hans tropper, som havde forsømt at betale tribut, til fald (*ušamqitsunuti*, kausativ af »at falde«). ⁴¹⁵ I det sidste eksempel, kan der godt argumenteres for, at Girra beskrives i en antropomorf metaforik, men der er næppe nogen tvivl om, at dens måldomæne er en ganske konkret ildspåsatelse.

Myter & hymner

Lignende udtryk findes også i hymner og mytiske tekster. I det oldbabylonske Gilgamešepos hedder det for eksempel: *ḫu-wa-wa* ^r*ri-ig¹-ma-šu a-bu-bu pi-šu* ^d*gira-ma na-pi-su mu-tum* »Huwawa, hans stemme er en syndflod, hans mund er Girra og hans ånde er død«. ⁴¹⁶ Enuma Eliš beskriver guden Marduks frygtindgydende udseende på følgende måde: *irba enā-šu irba uznā-šu šap-ti-šu ina šu-ta-bu-li* ^d*GIŠ.BAR it-tan-pah* »fire er hans øjne, fire er hans ører, når hans læber bevæger sig, antændes Girra«. ⁴¹⁷ Og i Erra-myten avler Anu syv dæmoner, og tildeler hver af dem en ødelæggende kraft: ⁴¹⁸

33: *i-qab-bi ana šá-né-e kīma* ^d*GIŠ.BAR ku-bu-um-ma ḫu-muṭ kīma* [*n*]ab-li 33: han sagde til den anden: Svid som Girra og brænd som flammen

I myter og hymner til guder kan denne type udtryk ofte forekomme mere tvetydige end i kongeindskrifterne, fordi disse tekster allerede har et udtalt mytisk element, hvilket gør en antropomorf læsning mere plausibel. ⁴¹⁹ Når Erra senere erklærer: *ina a-pi* ^d*Girra-[ku] ina qí-ši ma-^rag¹-šá-rak* »jeg er Girra i sivene, øksen i skoven« ⁴²⁰ skal det dog næppe ses som et udtryk for, at Girra er »partly assimilated with Erra«. ⁴²¹ Erra roser sig simpelthen af sin de-

⁴¹¹ Grayson (1991) s. 148, linie 18

⁴¹² smst. 38

⁴¹³ Grayson (1996) s. 40, linie 6-7

⁴¹⁴ Grayson (1987) s. 183, linie 11-12

⁴¹⁵ Streck (1916) s. 77 linie 53-57.)

⁴¹⁶ OB III, linie 197-98, efter upubliceret translitteration af Aage Westenholz

⁴¹⁷ Tavle I, linie 96; Labat (1935) s. 87

⁴¹⁸ Cagni (1969) s. 60

⁴¹⁹ Jævnfør den rolle baggrundsviden, ifølge Turner & Fauconnier, spiller i konstruktionen af mentale rum. Se side 48

⁴²⁰ Cagni (1969) s. 68

⁴²¹ Dalley (1989) s. 322

strukturelle kraft, hvilket paralleliseringen med øksen i skoven da også viser.

Men der er også mere dobbeltydige passager. Det gælder f.eks. en række sumeriske hymner og myter. Hvad betyder det, når Enlil »tager Gibil til hjælp« i den sumeriske klagesang for Ur, som beskriver hvordan Enlil lægger byen øde?⁴²² Er dette en antropomorf, mytisk scene, eller betyder det blot, at Enlil lader ildebrande såvel som storm rasere Ur? Og hvad vil det sige, når det i en hymne til Inanna hedder, at Girra har »renset« det »frugtbare leje«, som skal bruges til hierogamiet?⁴²³ Ligger der en myte bag, eller henvises der til afbrænding af røgelse eller lignende? I Erra-myten fortæller Marduk følgende:⁴²⁴

141: <i>ana šu-un-bu-uṭ zi-m[i]-ia u ub-bu-ub šu-ba-ti-ia</i> ^d <i>Girra um-ta-’i-ir</i>	141: jeg beordrede Girra til at få mit billede til at skinne og rense mine klæder
142: <i>ul-tu šu-kut-ti ú-nam-me-ru-ma ú-qat-tu-ú šip-ri</i>	142: da han havde poleret mine smykker og udført opgaven
143: <i>a-ge-e be-lu-ti-ia an-na-ad-qu-ma a-na áš-ri-ia a-tu-ru</i>	143: tog jeg mit herredømmes krone på og vendte hjem

Marduk har forladt Esagil, sit tempel i Babylon, i vrede, med kosmisk kaos og naturkatastrofer til følge, og disse linier beskriver renovationen af hans statue, og hans påfølgende tilbagevenden. Teksten er altså en åbenlys allusion til ildens brug i restaureringen af gudebilleder, formodentlig i forbindelse med forarbejdningen af det guld, som dækkede dem.

Det, som gør disse passager dobbeltydige, er to ting. Dels, at Girra forbindes med klart antropomorfe udtryk som »hjælper« og »beordre« (*wúrurum*, »at få til at gå«). Dels, at Girra fremstår som agerende subjekt for verber som »at polere« (*nuwwurum*, »at få til at lyse«) og »at fuldføre«. Disse træk vækker formodningen om, at Girra er en antropomorf skikkelse. Men samtidig »slipper« han ikke på noget tidspunkt tilknytningen til ilden. Disse metaforer har alle helt konkrete sammenhænge hvor ilden benyttes, som måldomæne. Der er med andre ord tale om den samme dobbelthed, som vi så i besværgelsesteksterne, og den må grundlæggende opfattes på samme måde.

Mere problematiske er de mere »entydige« eksempler ovenfor. Hvis Girra må opfattes som et antropomorft væsen, når kilderne fremstiller ham på en måde, der lader formode, at han er det, kan man så også slutte den anden vej? Kan man gå ud fra, at navnet Girra slet og ret betyder »ild« i de kilder, hvor det anvendes uden nogen uafhængige tegn på andet? Svaret må principielt være nej. Et ord må trods alt forudsættes i det mindste at *kunne* have et stabilt, semantisk indhold på tværs af forskellige, pragmatiske sammenhænge.

Problemet er relateret til det spørgsmål, Edouard Dhorme var den første til at rejse, nemlig om gudernes navne er afledt af navnet på det naturfænomen, de er gud for, eller om brugen af gudens navn til at benævne naturfænomenet, er afledt af gudens association med naturfænomenet.⁴²⁵ At dømme efter hvor sjældent Girra egentlig optræder uden for rituelle og mytiske tek-

⁴²² Black m. fl. (1998) a), linie 179

⁴²³ Kramer (1963), s. 501

⁴²⁴ De samme udtryk gentages i linie 181

⁴²⁵ Se afsnit 3.1

ster, må det sidste være tilfældet. Det samme indikerer det faktum, at brugen af Girras navn er begrænset til tekster i høj stil. At bruge »Girra« til at betegne »ild« må altså opfattes som en form for intertekstualitet. Men hvad betyder den? Har den en specifik hensigt, ud over at tjene som stilistisk virkemiddel?

Spørgsmålet kan næppe afgøres ud fra kilderne. En vigtig iagttagelse er det dog, at denne intertekstualitet alene udnytter Girras *navn*. Ingen af de tilnavne, som forbindes med Girra i rituelle og mytiske tekster, flytter med over i disse, sekundære sammenhænge. Girra er for eksempel ikke nogen »dommer«, når Šalmaneser III sammenligner sig selv med ham. Dette er ikke en truisme, for i besværgelsesteksterne så vi netop denne form for intertekst, hvor Girra for eksempel blev kaldt en dommer både i Šurpu og i Utukki Limnûtu.

Systematiske tekster

Spørgsmålet om, hvilke forestillinger de præster og skrivere, som komponerede ovennævnte tekster, gjorde sig om naturen og guderne, leder til den sidste kildetype, jeg skal behandle.

I.NAM.giš.hur.an.ki.a er titlen på en serie af forskellige, filologiske og matematiske værker. Den stammer formodentlig fra slutningen af 2. eller starten af 1. årtusinde, og er kun bevaret i fragmenter. Girra optræder i en passage, som i listeform tildeler en række guder et mystisk tal og giver filologiske forklaringer på sammenhængen mellem de to:⁴²⁶

<i>tab 2 10 a.rá 2 20 tap-pe-e 20</i>	10	^d gibil ^d nusku
»tab« (er) to, (og) 10 gange to (er) 20. Partnere til Šamaš (20)	10	Girra, Nusku

Vi har før mødt Girra beskrevet som Šamaš' *tappu*, »partner«, en beskrivelse der, blandt andet i Maqlû, også tilfaldt guden Nusku. *Tappu* kan skrives med tegnet »tap« (𒌶), som, logisk nok, også har betydningen *ešēpu*, »at fordoble«. Det dobbelte af 10 (𒌶) er 20 (𒌶𒌶), hvilket er Šamaš' tal, og en konventionel skrivemåde for hans navn. Derfor har både Nusku og Girra tallet 10.

Teksten fortsætter:

...]šamê ^e ša mē ^{meš}	himmel af vand
...]dingir ^d gi-ri	himmel Girra

Denne passage bygger på ordspil: *šamê* bliver til *ša mē*, og *dingir* til ^dgi-ri (dvs. *dingir-gi-ri*). Dingir har samtidig lydverdien og betydningen »An«, himmel. Den samme association kommer til udtryk i en lignende, men senere tekst:⁴²⁷

^d giš.bar	^d anu	išātu	ul-la-nu	^d ea	mu-ú
<i>IM^u.hur.sag</i>	^d en-lil	šá-a-ri	šu-ut pî šá ša-a-tú e-du-tú		

⁴²⁶ Livingstone (1986) s. 33, linie 5. For tolkningen, s. 48

⁴²⁷ smst. s. 74

Girra	Anu	ild	dengang	Ea	Vand
Østenvinden	Enlil	vind	ifølge en lærd kommentars udsagn		

Livingstone tolker dette som at »Anu as Girra is fire«, men uden viden om disse teksters brugskontekst er dette rent gætværk.⁴²⁸

Hvad end disse og lignende listers mening eller brug har været, illustrerer de én, væsentlig pointe. De bygger på associationer, der genfindes i besværgelsesteksterne: Girra som Šamaš' »partner«, og som søn af himmelguden Anu. Dette gælder også, men på en anden måde, en sidste tekst, som skal nævnes. Det er en lang liste af identifikationer mellem guder og rituelle materialer og objekter. Mange af dem er obskure og gådefulde, men følgende er umiddelbart genkendelig:⁴²⁹

41: gi.izi.lá : ^dbil.gi

41: Faklen : Girra

Her er det ikke et mytologisk motiv, men den nære rituelle association mellem Girra og faklen som kultmiddel, der ligger bag. Disse tekster repræsenterer et aspekt af de babylonske og assyriske lærdes bestræbelser på at skabe system og mening i deres egne traditioner.⁴³⁰ Men som deres åbenlyst hårtrukne karakter viser, er denne bestræbelse *post hoc*. Disse tekster forudsætter de associationer og motiver, vi allerede er stødt på i andre kilder. De udtrykker ikke et bagvedliggende rationale, som for alvor kan bruges til at kaste lys over andre kilder.

⁴²⁸ smst. s. 74

⁴²⁹ smst. s. 178

⁴³⁰ smst. s. 2-3

10 Konklusion

Undersøgelsen af Girra har vist, hvordan repræsentationen af ham i de enkelte kildegenrer, kan forklares med netop kildegenre som uafhængig variabel. Her underbygger mine resultater i vidt omfang de iagttagelser, Tord Olsson har gjort blandt Maasaierne, selvom de ikke er helt entydige. Identifikationen af Girras med den konkrete ild er en konstant, som løber igennem alle de tekster, jeg har behandlet. Det, som varierer, er naturen, omfanget og mængden af de øvrige motiver, som blandes med denne identifikation. Her kunne jeg for de rituelle teksters vedkommende vise, at ritualets overordnede struktur determinerer den måde, Girra fremstår på. I forbindelse med mytiske tekster er den narrative ramme på tilsvarende måde ansvarlig for antropomorficeringen af Girra. Og med hensyn til brugen af Girras navn som betegnelse for ild var der intet, der tydede på, at den afspejler en opfattelse af ilden som et levende væsen eller en guddommelig kraft, men spørgsmålet kan ikke endeligt afgøres på grundlag af kilderne.

Sammenhængen mellem Girras identificering med ilden og hans antropomorfe skikkelse er således langt mere kompleks, end hidtidige teorier har kunne gøre rede for. Her gjorde mit andet teoretiske afsæt, den konceptuelle blandingsteori, det muligt at analysere kildernes metaforer på en helt anderledes detaljeret måde. Jeg kunne vise, hvordan relationen mellem Girras kosmiske og hans antropomorfe side ikke er en mytopoietisk envejsprojektion, men snarere et gensidigt blandingsforhold. Girra er ild, men hvad han derudover er, varierer betydeligt.

Spørgsmålet er nu, hvilken betydning disse iagttagelser har for Mesopotamiens religionshistorie generelt. Tager andre guder lige så meget form efter den kontekst, de optræder i, som Girra gør? Her er Girra måske en speciel gud, fordi han aldrig helt »slipper« sin kosmiske tilknytning. Dette skyldes delvist, at næsten al vor viden om ham stammer fra besværgelsestekster. Det er imidlertid sandsynligt, at besværgelserne også var det primære medium for hans udbredelse og betydning i datiden. For så vidt de forskellige kilder, hvori Girra optræder, var i cirkulation inden for de samme kredse af mennesker, må hans navn »Girra« selvfølgelig have antaget et stabilt semantisk indhold, som naturligt har været præget af de sammenhænge, hvor det blev brugt. Vi har set enkelte antydninger af dette i den intertekstualitet, hvor Girra beskrives med tilnavne, som egentlig »hører hjemme« i en anden sammenhæng, primært tilnavnet *dayānu*, dommer.

Guder vil altså have en tendens til at antage de træk, som favoriseres af de formelle og pragmatiske sammenhænge, hvor de hyppigst optræder. De forskellige medier, så som tempelkult, mytologi, ikonografi, bønner, personnavne, vil altså præge guderne på en bestemt måde. Kildetyper med stor udbredelse (f.eks. Gilgamesj-eposet) og store modtagergrupper (f.eks. tempelarkitektur) vil samtidig sikre de guder, som optræder i dem, en mere stabil identitet. De mekanismer, jeg har analyseret i forbindelse med Girra, præsenterer

terer altså et kildekritisk problem, for så vidt, at man kan blive vildledt af en tilfældig overvægt af bestemte kildetyper. Men de kan også opfattes som et indblik i gudernes »eksistensvilkår«, og den måde, de »bliver til« på. Dette er et oplagt emne for et mere bredt anlagt studie. Samtidig er disse overvejelser et vigtigt korrektiv til den traditionelle, religionshistoriske opfattelse, at mytologi og kosmologi i en eller anden forstand udgør en stabil grundtekst for en religiøs tradition.

Af mere specifik betydning for assyriologien er spørgsmålet om den mesopotamiske religions udvikling. Her kan en analyse, som primært er baseret på ret sene, akkadiske kilder, ikke i sig selv modbevise noget. Men set i lyset af den forskningshistoriske diskussion demonstrerer den, hvor redundant og grundløs den påstand er, at gudernes kosmiske tilknytning udgør deres historiske oprindelse. En interessant, alternativ teori om gudernes oprindelse, er blevet antydnet af sumerologen Gebhard Selz.⁴³¹ I sit arbejde med kilder fra 3. årtusinde demonstrerer han tendensen til at guddommeliggøre alt, som på en eller anden måde er involveret i ritualer.⁴³² De ældste gudelister indeholder navne som »den retfærdige eksorcist«, »røgelsen«, »faklen«, »hunæslet« og »statuen«, alle skrevet med gudedeterminativ.⁴³³ Selz foreslår det ikke selv, men kan guddommeliggjorte naturfænomener ikke have den samme oprindelse? Uden at en sådan teori direkte følger af, hvad jeg har skrevet, ville den være i overensstemmelse med de resultater, jeg er nået frem til her.

⁴³¹ Selz (1997)

⁴³² smst. s. 168

⁴³³ smst. s. 171-174

Bibliografi

Abusch, Tzvi (1974), 'Mesopotamian Anti-Witchcraft Literature: Texts and Studies, Part I: The Nature of Maqlu: Its Character, Divisions, and Calendrical Setting,' I: *Journal of Near Eastern Studies* 33. s. 251 – 262.

Abusch, Tzvi (1987) *Babylonian witchcraft literature : case studies*. Brown Judaic studies 132. Atlanta, Scholars Press.

Abusch, Tzvi (1989), "Maqlû" i: Edzard, D. O (ed): *Reallexicon der Assyriologie* 7. Berlin, Gruyter & Co. s. 346-351

Abusch, Tzvi(1990); »An early form of the witchcraft ritual maqlû and the origin of a baylonian magical ceremony«. i: Abusch, Huehnergard, Steinkeller: *Lingering over Words* Harvard Semitic Studies 37. Scholars Press, Atlanta. Side1- 57

Baal, J. van & Beek, W. E. A. van (1985) *Symbols for communication : an introduction to the anthropological study of religion*. Assen, Van Gorcum, 1985.

Bauer, Josef(1998); »Der Vorsargonische Abschnitt der Mesopotamischen Geschichte«, i Bauer, Englund, Krebernik: *Mesopotamien. Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit*. Orbis Biblicus et Orientalis 160/1. Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen. Side 431 - 585

Biggs, Robert D. (1974), *Inscriptions from Tell Abu Salabikh*. Univ. of Chicago Press, Chicago, London.

Black, J.A., Cunningham, G., Robson, E., and Zólyomi, G. (1998); *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*.: (<http://www-etcs1.orient.ox.ac.uk/>). Oxford. Følgende tekster er benyttet:

- a) *The lament for Urim: translation* <http://www-etcs1.orient.ox.ac.uk/section2/tr222.htm>
- b) *A shir-namshub to Utu (Utu F): translation*
<http://www-etcs1.orient.ox.ac.uk/section4/tr432f.htm>
- c) *The temple hymns: Translation* <http://www-etcs1.orient.ox.ac.uk/section4/tr4801.htm>
- d) *Enki's journey to Nibru: Translation* <http://www-etcs1.orient.ox.ac.uk/section1/tr114.htm>
- e) *Enki and the world order* <http://www-etcs1.orient.ox.ac.uk/section1/tr113.htm>

Boehmer, Rainer Michael (1965), *Die Entwicklung der Gluptik während der Akkad-zeit*. Untersuchungen zur Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 4, Walter de Gruyter & Co.

Bolle, Kees (1984) i: Whaling, Frank (1984), *Contemporary approaches to the study of religion*. Berlin, Mouton

Borger, Rykle (1967), *Handbuch der Keilschriftliteratur*. Berlin, de Gruyter

Bottero, Jean (1973); »Notes sur le Feu dans les Textes Mésopotamiens« i: *Le Feu dans les Proche-Orient Antique* Travaux du centre de recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antique 1. E. J. Brill, Leiden

Bottéro, Jean (1952); *La religion Babylonienne*.. Presses univestaires de France.

Boyer, Pascal (1994), *The naturalness of religious ideas*. Berkeley, University of California Press

- Braarvig (2000), "W. Brede Kristensen's concept "Life out of death" I: Hjelde, S: *Man, Meaning and Mystery. Hundred Years of History of Religion in Norway*. . Brill.
- van Buren, Douglas van: *Symbols of Gods in mesopotamian art* Analecta Orientalia 23, Pontificum Institutum Biblicum, Rom 1945
- Cagni, Luigi (1969), *L'epopea di Erra* Studi Semitici 34. Università di Roma
- Carena, Omar(1989); *History of the Near Eastern Historiography and its problems: 1852-1985*. Alter Orient und altes Testament 218/1. Verlag Butzon & Bercker Kevelaer.
- Cohen, Mark (1993) *The cultic calendars of the ancient Near East*. Bethesda, CDL Press.
- Cooper, Jerrold S.(1993); »Sumerian and Aryan Racial Theory, Academic Politics and Parisian Assyriology« i: *Revue de l'histoire des religions* 210. Side 169-205
- Coulson, Seana & Todd Oakley (2000); »Blending Basics«. *Cognitive Linguistics* 11 -3/4. Mouton de Gruyter. Side 175 -196
- Dalley, Stephanie (1989), *Myths from Mesopotamia*. Oxford University Press.
- Delitzsch, Friedrich (1902) *Babel und Bibel : ein Vortrag*. Leipzig.
- Dhorme, Paul (1910); *La religion assyro-babylonienne*. librairie victor lecoffre, Paris.
- van Dijk, Jacobus (1968); »Sumerisk Religion«. I: Jes Peter Asmussen og Jørgen Læssøe: *Illustreret Religionshistorie*. G.E.C. Gads forlag, København. Bd 1, side 377 - 435
- Dossin, G(1934); »Le dieu Gibil et les incendies de végétation« *Revue de l'histoire des religions* CIX. Side 28-62
- Edzard, Otto Dietz (1965)"Mesopotamien" i: *Wörterbuch der Mythologie I, Götter und Mythen im Vorderen Orient*" I: Haussig, H. W. *Wörterbuch der Mythologie, Abt. 1, Die alten Kulturvolker*. Stuttgart, Ernst Klett
- Evans-Pritchard, (1965), *Theories of primitive religion*, Oxford
- Falkenstein, Adam (1931), *Die Haupttypen der sumerischen Beschwörungen*, Leipzig.
- Farber, Walter (1998), "Rituale und beschwörungen un akkdische Sprache" i: Kaiser, O & Dietrich, M. *Texte aus der Umwelt des alten Testaments band 2*. Gütersloh, Mohn,.
- Fauconnier, Gilles (1997), *Mappings in Thought and Language*. New York: Cambridge University Press
- Frankena, R.(1957-71); »Girra und Gibil« *Reallexikon der Assyriologie* 3. Walter de Gruyter, Berlin & New York. Side 383- 85
- Frankfort, Henri, H.A. Frankfort, John. A. Wilson, Thorkild Jacobsen (1977 (orig, 1946); *The Intellectual Adventure of Ancient Man. An essay on speculative thought in the Ancient Near East*. University of Chicago Press, Chicago & London
- George, A. R (1993), *House most high : the temples of ancient Mesopotamia*. Winona Lake, Eisenbrauns..
- Gibbs, Raymond W.(2000); »Making good psychology out of blending theory«. *Cognitive Lin-*

guistics 11 -3/4. Mouton de Gruyter. Side 347-358

Grady, Joseph., Todd Oakley, and Seana Coulson (1999) »Conceptual Blending and Metaphor« I: Steen, G., & Gibbs, R *Metaphor in cognitive linguistics*, Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins. Findes også på www: <http://www.wam.umd.edu/~mturn/WWW/blendaphor.html>

Grayson, A. Kirk (1987) *Assyrian rulers of the third and second millennia BC, (to 1115 BC)* .The Royal inscriptions of Mesopotamia. Assyrian periods 1. University of Toronto Press, Toronto & London :

Grayson, A. Kirk (1991) *Assyrian rulers of the early first millennium BC, 1, (1114-859 BC)* .The Royal inscriptions of Mesopotamia. Assyrian periods 2. University of Toronto Press, Toronto & London :

Grayson, A. Kirk (1996) *Assyrian rulers of the early first millennium BC, II (858-745 BC)* .The Royal inscriptions of Mesopotamia. Assyrian periods 3. University of Toronto Press, Toronto & London

Jacobsen, Thorkild(1946); »Sumerian Mythology: A review Article«. *Journal of Near Eastern Studies* V. University of Chicago Press. Side 128-152

Jacobsen, Thorkild (1967); »Some Sumerian City-Names«. *Journal of Cuneiform Studies* 21. Side 100 - 103

Jacobsen, Thorkild (1970) *Towards the image of Tammuz an other essays on Mesopotamian history and culture*. Harvard University Press Cambridge, Massachusetts

Jacobsen, Thorkild (1976) *The treasures of Darkness*. Yale University Press, New Haven and London.

Jacobsen, Thorkild (1978) *Mesopotamiske Urtidssagn*. G.E.C. Gad, København.

Jacobsen, Thorkild (1987); »Mesopotamian Religions«. *The Encyclopædia of Religion* 9. Macmillan New York. Side 447-469

Jacobsen, Thorkild (1987b); »The Graven Image« i: Patrick D. Miller, Paul D. Hanson, S. Dean McBride, *Ancient Israelite Religion*. Fortress Press, Philadelphia. Side 15 - 32

Jastrow, Morris (1898), *The Religion of Babylonia and Assyria*, ?

Jeremias, Friedrich (1925), »Die babylonier und Assyrer« i: Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte* bd 1 J.C. B. Mohr, Tübingen

Johanning, Klaus (1988), *Der Bibel-Babel-Streit : eine forschungsgeschichtliche Studie*. Frankfurt am Main, Peter Lang

Jones, Tom (1969) *The Sumerian problem*. New York, Wiley.

King, Leonard W. (1910), *A History of Sumer and Akkad : an account of the early races of Babylonia from Prehistoric times to the foundation of the Babylonian monarchy*. London

Kramer, Saumuel Noah(1944) *Sumerian Mythology*. Memoirs of the American Philosophical Society XXI. Lancaster Press, Lancaster.

Kramer, Samuel N.(1948). »Review of The Intellectual Adventure of Ancient Man«. *Journal of Cuneiform Studies* 2. Side 39-70

- Kramer, Samuel Noah (1963); *The Sumerians - their history, culture and character*. University of Chicago Press.
- Krebernik, Manfred (1986), "Die Götterlisten aus Fāra" i: *Zeitschrift für Assyriologie* 76, s 161-204
- Labat, René (1935), *Le poème babylonien de la création*. Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris.
- Labat, René & D. O. Edzard (1974) *Textes littéraires de Suse*. Mémoires de la Délégation archéologique en Iran LVII. Librairie Orientaliste, Paul Geuthner, Paris.
- Labat, René (1988), *Manuel d'Épigraphie Akkadienne: signes, syllabaire, idéogrammes, 6^e édition*. Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris.
- Lakoff, George & Mark Johnson (1980), *Metaphors we live by*. University of Chicago Press.
- Lakoff, George (1987), *Women, Fire and Dangerous Things*. University of Chicago Press.
- Lambert, W. G. (1958), "An incantation of the Maqlû type" I: *Archiv für Orientforschung* 18 s. 288-299
- Lambert, W. G. (1959), "Two notes on Šurpu" I: *Archiv für Orientforschung* 19, s. 122
- Lambert, W. G. (1966), *Enuma Eliš. The babylonian Epic of Creation. The Cuneiform Text*. Clarendon Press. Oxford.
- Lambert, W. G. (1968); »Myth and Ritual as Conceived by the Babylonians« *Journal of Semitic Studies* vol 13, no 1. Manchester University Press. Side 104 - 112
- Lambert, W.G. (1975) »The historical development of the mesopotamian pantheon: A study in sophisticated polytheism«. i: Goedicke, Hans & Roberts, J.M.M.: *Unity and Diversity. Essays in the history, literature and religion of the Ancient Near East*. Johns Hopkins University Press, Baltimore. Side 191 - 200
- Lambert, W. G. (1975b) »The Cosmology of Sumer and Babylon« i: Carmen Blacker & Michael Loewe, *Ancient Cosmologies*. George Allen & Unwin Ltd, London. Side 42-62
- Lambert, W. G. (1990), »Ancient Mesopotamian Gods. Superstition, philosophy, theology« *Revue de l'histoire des religions* 207/2. Presses Universitaires de France. Side 115 - 130
- Lambert, W. G. (1997) »Sumerian Gods: Combining the evidence of Text and Art« i: Finkel, I.L. og Geller, M. J.: *Sumerian Gods and their Representations* Cuneiform Monographs 7. Styx publications Groningen, Holland. Side 1-10
- Landsberger, Benno (1974) *Three essays on the Sumerians*. Los Angeles, Undena Publications, Malibu
- Landsberger, Benno (1976); *The conceptual autonomy of the babylonian world*. Monographs on the ancient near east vol 1, fascicle 4. Undena Publications, Malibu.
- Langdon, Stephen (1913), *Babylonian Liturgies*. Paris.
- Larsen, Mogens Trolle (1989); »Orientalism and the Ancient Near East«. i: Michael Harbsmeyer og Mogens Trolle Larsen: *The Humanities between Art and Science*. Akademisk Forlag. Side 181-202
- Larsen, Mogens Trolle (1994); »The Babel/Bibel conflict«. i: Sasson, Jack. M: *Civilizations of the Ancient Near East*. Charles Scribner's Sons, New York. Side 95-106

Lawson, E. Thomas & McCauley, Robert N (1990). *Rethinking religion : connecting cognition and culture* Cambridge University Press

Lenormant, François (1874); *La magie chez les chaldéens et les origines Accadiennes*. Maisonneuve et Cie, Libraires-Éditeurs, Paris.

Litke, Richard L. (1998) *A reconstruction of the Assyro-Babylonian god-lists, AN:da-nu-um and AN:Anu ša Ameli*. Texts from the Babylonian Collection 3. New Haven: Yale Babylonian Collection

Livingstone, Alasdair (1986) *Mystical and Mythological Explanatory works of Assyrian and Babylonian Scholars*. Clarendon Press, Oxford.

Lodahl, Bjarne (1999) *Gavnrlige aspekter ved dødeånden (eṭemmu)*. Speciale i Assyriologi, Københavns Universitet

Maul, Stefan (1988); *Herzberuhigingsklagen. Die sumerische-akkadischen eršahunga-Gebete*. Otto Harrassowitz, Weisbaden.

Meier, Gerhard (1937) *Die assyrische Beschwörungssammlung Maqlû*. Archiv für Orientforschung 2. Biblio-Verlag, Osnabrück.

Meier, Gerhard (1944); »Die zweite Tafel der Serie Bit Mēseri« *Archiv für Orientforschung* 14. Ernst F. Weidner, Berlin-Graz. Side 139-152

Meier, Gerhard (1966); »Studien zur Beschwörungssammlung Maqlû « *Archiv für Orientforschung* 21. Ernst F. Weidner, Berlin-Graz. Side 70-81

Meissner, Bruno (1925); *Babylonien und Assyrien*. Kulturgeschichtliche Bibliothek 1, reihe: ethnologische bibliothek 3-4. Carl Winters Universitätsbuchhandlung.

Michalowski, Piotr (1993); »The Torch and the Censer« i: Hallo, William W: *The Tablet and the Scroll: Near Eastern studies in honour of Willam Hallo*. CDL Press, Bethesda, Maryland. Side 152 - 162

Müller, Max (1882); *Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by the religions of India*. Longmans, Green and Co., London.

Nemet-Nejat, Karen Rhea (1998), *Daily life in ancient Mesopotamia*, Westport, Greenwood Press

Nissen, Hans (1988) *The early history of the Ancient Near East 9000-2000 b.c*. University of Chicago press.

Olsson, Tord (1999) "Verbal Representation of Religious Beliefs: A Dilemma in the Phenomenology of Religions" I: Sand, Erik og Sørensen, Jørgen Podemann, *Comparative studies in the history of religions*. Museum Tusulanum, København

Oppenheim, Leo (1964) *Ancient Mesopotamia*. University of Chicago Press

Pallis, Svend Aage (1956) *The antiquity of Iraq : a handbook of assyriology* . København

Paffrath, P. Tharsicius (1913 -genoptryk 1967) *Zur Götterlehre in den altbabylonischen Königsinschriften*. Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums Band 6, Heft 5-6. Ferdinand Schöningh, Paderborn.

Pollock, Susan, (1999), *Ancient Mesopotamia*, Cambridge University Press.

- Postgate, J.N., (1992) *Early Mesopotamia. society and economy at the dawn of history*. Routledge, London & Now York.
- Reiner, Erica (1958) *Šurpu. A collection of sumerian and akkadian incantations*. Archiv für Orientforschung Beiheft 11. Biblio Verlag, Osnabrück.
- Sayce, A. H.(1888); *Lectures on the Origin and Growth of religion as illustrated by the religion of the Ancient Babylonians*. The Hibbert lectures 1887. Williams and Northgate, London.
- Schmidt, Aage (1911) *Gedanken über die Entwicklung der Religion auf grund der babylonischen Quellen*. Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 16/3. J.C Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig.
- Schnabel, Paul (1923) *Berosos und die Babylonisch-Hellenistische Literatur*. B.G. Teubner, Berlin.
- Schönbech, Oluf (2000), *The metaphorical body*. Upubliceret Ph.d. afhandling. København, Humanistiske fakultet.
- Seidl, Ursula(1989); *Die Babylonischen Kudurru-reliefs. Symbole mesopotamischer Gottheiten*. Orbis Biblicus et Orientalis 87. Universitätsverlag Freiburg Schweiz / Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen.
- Selz, Gebhard(1990) »Studies in Early Syncretism: The Development of the Pantheon in Lagaš. Examples of Inner-Sumerian syncretism« *Acta Sumerologica* 12. Hiroshima, The Middle Eastern Culture Center in Japan,. Side 111-142
- Selz, Gebhard(1995) *Untersuchungen zur Gtterwelt des altsumerischen Stadtstaates von Lagaš*. Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 13. Philadelphia.
- Selz, Gebhard J.(1997) »The holy Drum. the Spear, and the Harp. Towards an understanding of the problems of deification in the third millenium Mesopotamia« . i: Finkel, I.L. og Geller, M. J.: *Sumerian Gods and their Representations* Cuneiform Monographs 7. Styx publications Groningen, Holland. Side 167 – 213
- Spycket, Agnès (1968) *Les statues de culte dans les textes mesopotamiens des origines a la 1. Dynastie de Babylon*. Cahiers de la revue biblique 9. J. Gabalda et Cie, Paris.
- Streck, M (1916), *Assurbanipal und die Letzten assyrischen Könige bis zum Untergang Niniveh's*, Leipzig 1916
- Sweetser (2000), "Blended Spaces and Performativity" i: *Cognitive Linguistics* 11 -3/4. Mouton de Gruyter. Side 305 -333
- Sørensen, Jesper(1997) *Iconicity in Magic: Metaphor and Similarity in Ritual Performance*. Udgivet online af center for Semiotik, Århus.
<http://www.hum.au.dk/semiotics/docs/epub/urb97/Soerensen.htm>
- Sørensen, Jesper (2000) »Den Magiske Illusion«, *Tidsskriftet Antropologi* 41 Side 65-77
- Sørensen, Jesper (2001) *Essence, Schema and Ritual Action. Toward a Cognitive Theory of Magic*. Ph.d. afhandling, Århus Universitet.
- Tallqvist, Knut (1938) *Akkadische Götterepitheta*: Studia Orientalia VII. Societas Orientalis Fennica, Helsingfors.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja(1985), *Culture, thought, and social action : an anthropological perspective*. Cambridge, Massachusets, Harvard University Press

Toorn, Karel van der (1985) *Sin and sanction in Israel and Mesopotamia*. Studia Semitica neerlandica. Van Gorcum.

Thompson, R. Campbell (1903), *The devils and evil spirits of Babylonia*. London.

Toorn, Karel van der (1985) *Sin and sanction in Israel and Mesopotamia : a comparative study*. Assen : Van Gorcum, 1985.

Toorn, Karel van der (1996), *Family religion in Babylonia, Syria, and Israel : continuity and change in the forms of religious life*. Studies in the history and culture of the ancient Near East 7. E.J. Brill, Leiden.

Turner. Mark & Gilles Fauconnier (1998); »Conceptual Integration Networks« *Cognitive Science* 22/2. Side 133-87. En løbende udvidet version af artiklen findes på adressen: <http://www.inform.umd.edu/EdRes/Colleges/ARHU/Depts/English/englfac/MTurner/cin.web/cin.html>

Tylor, Edward Burnett (1994, orig 1871), *Primitive culture*. I: The collected works of Edward Burnett Tylor Vol. 3-4 :. London : Routledge, 1994.

Vedhuis (1999), "The Poetry of Magic" I: Tzvi Abusch & Karel van der Toorn(ed), *Mesopotamian Magic*. Styx. Side 35 - 48

Wach, Joachim (1988), *Introduction to the history of religions* New York : Macmillan ; London : Collier Macmillan

Walker, Christopher (1983) »The myth of Girra and Elamatum« I: *Anatolian studies* 33, s. 145-152

Weidner, Ernst F. (1915), *Handbuch der babylonischen Astronomie. Erster band: Der babylonische Fixsternhimmel*. J.C. Hinrich'sche Buchhandlung, Leipzig

Weidner, Ernst F. (1925), »Altbabylonische Götterliste« i: *Archiv für Keilschriftforschung* II, Berlin. s. 1-18

Westenholz, Aage (1993); »The world view of Sargonic Officials« i: Liverani, Mario: *Akkad. The first world empire. Structure, Ideology, Traditions*. History of the Ancient Near East /Studies 5. Sargon srl, Padova. Side 157 -169

Westenholz, Ulla og Aage (1997), *Gilgamesh; Enuma Elish. Guder og mennesker i oldtidens babylonien*. Spektrum.

Westerink, L. G & Combès, J (1991); *Traité des premiers principes. Vol III: De la procession*. Collection des univesités de France. Les belles lettres, Paris.

Winckler, Hugo (1902); *Himmels- und Weltenbild der Babylonier als Grundlage der Weltanschauung und Mythologie aller Völker.*: Der alte Orient. Gemeinverständliche Darstellungen herausgegeben von der 3. Jahrgang, hefte 2/3. J. C. Heinrichs'sche Buchhandlung.