

Sivert Giske Skaaren

Gilgamesheposet og den homeriske litteratur:

Et spørsmål om motivvandring
fra mesopotamisk til gresk kultur

Veileder: Dagfinn Rian

Masteroppgave i religionsvitenskap
Institutt for arkeologi og religionsvitenskap
Det humanistiske fakultet
Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet
Vår 2011

Innholdsfortegnelse

Figurindex.....	4
Forord.....	5
1 Innledning.....	7
2 Problemstilling.....	8
2.1 Oversettelsene av primærmaterialet og de andre kildene.....	8
3 Synopsis av eposene.....	10
3.1 <i>Iliaden</i>	10
3.2 <i>Odysseen</i>	11
3.3 <i>Gilgamesheposet</i>	11
3.3.1 Den tolvte tavlen.....	12
4 Eposene og tidligere forskning.....	13
4.1 Homer.....	13
4.1.1 Datering og eposenes overlevelse.....	14
4.1.2 Historisk.....	15
4.1.3 Homer og religion.....	16
4.1.4 Det homeriske spørsmålet og den muntlige tradisjonen.....	17
4.1.5 Homer og den indoeuropeiske kulturarven.....	19
4.1.6 Eposene og andre greske myter og fortellinger.....	21
4.2 <i>Gilgamesheposet</i>	21
4.2.1 Funnet av <i>Gilgamesheposet</i> og eposets utvikling.....	21
4.2.2 Betydning og tema i <i>Gilgamesheposet</i>	24
4.2.3 Diktertradisjonen.....	25
4.2.4 <i>Gilgamesheposet</i> og <i>Det gamle testamentet</i>	26
4.3 <i>Gilgamesheposet</i> og Homer.....	27
4.3.1 Oversikt av forskere fram til i dag.....	28
5 Epos, myter og motiv.....	33
5.1 Forholdet mellom epos og myter.....	33
5.2 <i>Mythos, logos</i> og mytologi.....	35
5.3 Å definere myter i dag.....	36
5.4 Myter og vitenskap.....	37
5.5 Det å oversette myter.....	40
5.6 Mytenes opprinnelse.....	41
5.7 Hva er et motiv?.....	42
6 Historisk kontakt og kulturell påvirkning.....	46
6.1 Fra de tidligste tidene til 2000-tallet.....	47
6.1.1 Mesopotamia tar form.....	48
6.1.2 Det førgreske tar form.....	49
6.2 Fra 2000-tallet til de store folkevandringene.....	50
6.2.1 Mesopotamia.....	50
6.2.2 Minoisk og mykensk kultur.....	51
6.2.2.1 Linear A og B.....	54
6.2.3 Det hettittiske riket.....	55
6.3 Fra folkevandringene til arkaisk tid.....	55
6.3.1 Den greske kolonisering av Anatolia.....	56
6.3.2 Assyria.....	56
6.3.3 Fønikerne.....	57
6.3.4 Det greske skriftspråket.....	58
6.4 Konklusjon.....	59

7	Intertekstualitet; likheter mellom eposene.....	61
7.1	Intertekstualitet.....	61
7.2	Format og tall.....	63
7.3	Gudene.....	64
7.4	<i>Gilgamesheposet og Iliaden</i>	65
7.5	<i>Gilgamesheposet og Odysseen</i>	68
7.6	Verdensbildet.....	73
7.7	Døden og de døde.....	77
8	Teori, metode og analyse.....	79
8.1	Teori og metode.....	79
8.1.1	Komparativ forskning.....	79
8.1.2	Valg av metode.....	80
8.1.3	Lévi-Strauss' strukturalisme.....	81
8.1.4	Strukturalismens styrker og svakheter.....	83
8.2	Data og metode.....	84
8.2.1	Identifikasjon av data.....	84
8.2.2	Metode.....	85
8.3	Analyse.....	88
8.3.1	En venn dør.....	89
8.3.1.1	Sammendrag.....	89
8.3.1.1.1	<i>Gilgamesheposet: Enkidu dør</i>	89
8.3.1.1.2	<i>Iliaden: Patroklos dør</i>	90
8.3.1.1.3	<i>Odysseen: Elpénor dør</i>	91
8.3.1.2	Mytemer og relasjon.....	91
8.3.1.2.1	<i>Gilgamesheposet</i>	91
8.3.1.2.2	<i>Iliaden</i>	92
8.3.1.2.3	<i>Odysseen</i>	92
8.3.1.2.4	Mytemenes relasjoner.....	92
8.3.1.3	Funksjoner og symbolsk mening.....	95
8.3.1.3.1	Binære likheter og ulikheter i forhold til natur og kultur.....	95
8.3.1.4	Resultater: en venn dør.....	97
8.3.2	Begravelsen til en venn.....	98
8.3.2.1	Sammendrag.....	98
8.3.2.1.1	<i>Gilgamesheposet: Enkidus begravelse.</i>	98
8.3.2.1.2	<i>Iliaden: Patroklos' begravelse</i>	99
8.3.2.1.3	<i>Odysseen: Elpénors begravelse.</i>	100
8.3.2.2	Mytemer og relasjon.....	101
8.3.2.2.1	<i>Gilgamesheposet</i>	101
8.3.2.2.2	<i>Iliaden</i>	101
8.3.2.2.3	<i>Odysseen</i>	101
8.3.2.2.4	Mytemenes relasjoner.....	102
8.3.2.3	Funksjoner og symbolsk mening.....	103
8.3.2.3.1	Binære likheter og ulikheter i forhold til natur og kultur.....	104
8.3.2.4	Resultater: begravelsen til en venn.....	105
8.3.3	Gjenferd gir kunnskap om livet etter døden.....	106
8.3.3.1	Sammendrag.....	106
8.3.3.1.1	<i>Gilgamesheposet: Enkidus gjenferd</i>	106
8.3.3.1.2	<i>Iliaden: Akillevs' drøm</i>	107
8.3.3.1.3	<i>Odysseen: Dødsriket</i>	107
8.3.3.2	Mytemer og relasjon.....	108

8.3.3.2.1	<i>Gilgamesheposet</i>	108
8.3.3.2.2	<i>Iliaden</i>	108
8.3.3.2.3	<i>Odysseen</i>	109
8.3.3.2.4	Mytemenes relasjoner	109
8.3.3.3	Funksjoner og symbolsk mening	110
8.3.3.3.1	Binære likheter og ulikheter i forhold til natur og kultur	111
8.3.3.4	Resultater: gjenferd gir kunnskap om livet etter døden	112
8.3.4	Aksept for døden	113
8.3.4.1	Sammendrag	113
8.3.4.1.1	<i>Gilgamesheposet</i> : Gilgamesh må akseptere døden	113
8.3.4.1.2	<i>Iliaden</i> : Akillevs aksepterer døden	114
8.3.4.1.3	<i>Odysseen</i> : Odyssevs avslår tilbud om udødelighet	114
8.3.4.2	Mytemer og relasjon	115
8.3.4.2.1	<i>Gilgamesheposet</i>	115
8.3.4.2.2	<i>Iliaden</i>	115
8.3.4.2.3	<i>Odysseen</i>	115
8.3.4.2.4	Mytemenes relasjoner	116
8.3.4.3	Funksjoner og symbolsk mening	117
8.3.4.3.1	Binære likheter og ulikheter i forhold til natur og kultur	117
8.3.4.4	Resultater: aksept for døden	119
8.4	Konklusjon av motivanalysen	120
8.5	Motivenes funksjoner i forhold til Raglans heltemønster	122
9	Konklusjon	125
	Referanseliste	130
	Oversettelser av historiske tekster	130
	Litteraturliste	131
	Abstract	135

Figurindex

<i>Figur 1:</i> Kart over hvor fragmenter av <i>Gilgamesheposet</i> er funnet (West 1997: 591). Ugarit er redigert inn (George 2003: XXVI).....	22
<i>Figur 2:</i> Tidstavle over sivilisasjonene (basert på Meyer 2004: 70 og kap.6).	47
<i>Figur 3:</i> Babylonsk verdenskart (t.v. Marinatos 2001: 388; t.h. Horowitz 1998: 21).	74
<i>Figur 4:</i> Odyssevs kosmiske reise (Marinatos 2001: 397).....	76
<i>Figur 5:</i> Tabell over parallelle mytemer i motivet: <i>En venn dør</i>	92
<i>Figur 6:</i> Tabell over funksjoner i forhold til natur og kultur i motivet: <i>En venn dør</i> .	95
<i>Figur 7:</i> Tabell over parallelle mytemer i motivet: <i>En venns begravelse</i>	102
<i>Figur 8:</i> Tabell over funksjoner i forhold til natur og kultur i motivet: <i>En venns begravelse</i>	104
<i>Figur 9:</i> Tabell over parallelle mytemer i motivet: <i>Et gjenferd gir kunnskap om livet etter døden</i>	109
<i>Figur 10:</i> Tabell over funksjoner i forhold til natur og kultur i motivet: <i>Et gjenferd gir kunnskap om livet etter døden</i>	111
<i>Figur 11:</i> Tabell over parallelle mytemer i motivet: <i>Aksept for døden</i>	116.
<i>Figur 12:</i> Tabell over funksjoner i forhold til natur og kultur i motivet: <i>Aksept for døden</i> .	117
<i>Figur 13:</i> Tabell over motivenes relasjon i prosent.....	120
<i>Figur 14:</i> Oversikt over funksjoner i de ulike motivene.....	122

Forord

Jeg vil først og fremst takke min veileder førsteamanuensis Dagfinn Rian for hans gode råd og veiledning. Takk for din kunnskap som har hjulpet meg på vei og dine kommentarer på de ulike utkastene underveis. Takk for din tålmodighet.

Jeg ønsker å takke professor Nanno Marinatos ved universitetet i Chicago for inspirerende samtaler i Bergen våren 2005, og at hun tok seg tid til å svare på mine forespørsler mens jeg har arbeidet med denne avhandlingen.

En takk går min gode venn Paul Kauserud som tok seg tid til å lese korrektur. Jeg vet godt at dette ikke er ditt fagfelt, men jeg håper at din interesse for historie veier opp for alt arbeidet.

Jeg vil også takke min samboer og kjæreste Helga Tryggvason Vorren som i en hektisk tid kunne lese igjennom oppgaven og gi gode råd. Jeg vil også takke deg for at du har holdt ut de mange nattetimene jeg har arbeidet med denne avhandlingen.

Trondheim 20.05.2011

1 Innledning

Jeg har så lenge jeg kan huske vært fascinert av myter og sagn. Etter å ha lest *Iliaden* sammen med Nanno Marinatos ved universitetet i Bergen, ble jeg overbevist om å se nærmere på de greske eposene. Jeg var også interessert i kulturer fra Mesopotamia, og kjente til *Gilgamesheposet*. Jeg utarbeidet en hypotese om at mye i *Iliaden* og *Odysseen* kunne ha hatt sin opprinnelse i *Gilgamesheposet*. Disse tankene ble modnet noen år, da jeg studerte andre fag.

Da jeg startet på arbeidet med denne avhandlingen viste det seg fort at temaet jeg ville skrive om var svært omfattende. Dette gjorde at jeg måtte avgrense meg til enkelte motiver. Enkelte motiver relatert til døden viste seg å kunne ha en unik relasjon mellom de ulike eposene. Jeg bestemte meg derfor å se nærmere på disse motivene.

Målet mitt ble derfor å forsøke å sannsynliggjøre at disse dødsmotivene kunne ha vandret fra *Gilgamesheposet* til *Iliaden* og *Odysseen*. Dette temaet er ikke nytt, men de fleste forskere har bare nevnt dette i bisetninger, eller i forbindelse med større diskusjoner om kulturpåvirkning. Jeg ville derfor gå mer inn i dybden og analysere relasjonen i hvert enkelt motiv.

Før jeg tok fatt på en analyse så var jeg nødt se nærmere på forskningshistorien og eposenes kulturelle konteksten til eposene. Det viste seg raskt at det finnes mye litteratur om dette, nok til mange flere avhandlinger. Jeg valgte derfor å forholde meg til de forskerne jeg mente hadde mest betydning for forskningshistorien, og de som beskrev episoder og om kulturelle elementer som er mest relevant for min problemstilling.

Til analysen hadde jeg bruk for en metode. Jeg kom fram til at en strukturalistisk metode ville være den som kunne gi resultater når jeg ville se komparativt på motivene. Teorien til metoden fokuserte likevel på myter og ikke epos. Jeg måtte derfor gjøre greie for forholdet mellom epos og myter, og hvordan et motiv kan defineres.

Problemstillingen min har forandret seg flere ganger under arbeidsprosessen. Det viste seg at de avgrensningene jeg tidligere hadde satt ikke var presise nok, og at jeg kanskje hadde vært for ambisiøs i mitt prosjekt. På grunn av avhandlingens omfang ble jeg derfor nødt til å avgrense og presisere problemstillingen ytterligere.

2 Problemstilling

I denne avhandlingen vil jeg ta for meg hvordan kulturer kan påvirke hverandre. Jeg vil gå spesifikt inn på om det kan ha vært en motivvandring fra den mesopotamiske kulturen til den greske kulturen. Problemstillingen i denne avhandlingen er: Kan motiver i *Gilgamesheposet* ha påvirket motiver i *Iliaden* og *Odysseen*?

Jeg vil fokusere på fire motiver som alle er relaterte til temaet døden. Motivene jeg har valgt er: ”en venns død”, ”begravelsen til en venn”, ”et gjenferd gir kunnskap om livet etter døden” og ”aksept for døden”. Jeg har valgt disse motivene fordi jeg har en hypotese om at disse kan ha vandret fra *Gilgamesheposet* til *Iliaden* og *Odysseen*.

Avhandlingen vil ta for seg motivvandring mellom eposene på en kvalitativ måte. Dette betyr likevel ikke at resultatet kun vil være karakteristisk for motivvandring mellom eposene. Om det har vært en motivvandring, vil dette også bevise at det har vært en påvirkning mellom kulturene, ettersom eposene er en del av kulturene.

Avhandlingen vil allikevel ikke kunne si noe om til hvilken grad den greske kulturen ble påvirket. For å kunne si noe om dette må vi ha en kvantitativ undersøkelse over et representativt utvalg. Jeg vil på ingen måte kalle motivene jeg har valgt ut et representativt utvalg på grunn av temaet, antall motiver og min kvalitative analyse.

Det er mulig at også mesopotamierne kunne ha blitt påvirket i enkelte kulturutvekslinger, men avhandlingens fokus vil holde seg til disse eposene og motivene. På grunn av *Gilgamesheposets* alder vil det være en umulighet at motivvandringen kunne ha gått fra de greske eposene til *Gilgamesheposet*.

Målet mitt er å sannsynliggjøre om at det har vært en motivvandring på en vitenskapelig måte.

2.1 Oversettelsene av primærmaterialet og de andre kildene

Primærmaterialet for denne avhandlingen er *Gilgamesheposet*, *Iliaden* og *Odysseen*. *Iliaden* og *Odysseen* er i standardiserte versjoner, som sannsynligvis ikke er ulik den opprinnelige versjonen. *Gilgamesheposet* har flere ulike versjoner, og vi må benytte ulike versjoner for å få en helhetlig mening på grunn av fragmenter fra de ulike versjonene som mangler. Jeg vil benytte meg av den siste endelige versjonen av *Gilgamesheposet*. Denne versjonen blir kalt

den standardbabylonske versjonen (Tigay 2002: 3). Jeg vil også ta med den tolvte tavlen, siden den har et tema som kan relateres til døden, og at det står på tavlen at den er en del av eposet (Heidel 1949: 101).

Siden primærkildene er skrevet i språk jeg ikke er lesekyndig i så må jeg benytte meg av oversettelser. Jeg vil benytte flere oversettelser for hvert av eposene:

Iliaden: E.V. Rieu (2003a) og P. Østbye (2002).

Odysseen: E.V. Rieu (2003b) og P. Østbye (2000).

Gilgamesheposet: A. George (2003), A. Heidel (1949), S. Dalley (2000), E.A. Speiser (1969) og J. Braarvig og T. Å. Bringsværd (2004).

Jeg vil ta utgangspunkt i den norske oversettelsen av eposene (Østbye og Braarvig og Bringsværd) og supplere med de andre. Blant annet kan jeg ikke benytte meg av Braarvig og Bringsværd når jeg behandler tavle tolv av *Gilgamesheposet*, ettersom den ikke er tatt med, og jeg ikke vet kildematerialet til *Bilgamesh og Underverdenen*.

Når jeg teller linjer i eposene, er linjetellingen lik hos Rieu og Østbye. I *Gilgamesheposet* har jeg tatt utgangspunkt i Georges linjetelling. Dette er fordi Braarvig og Bringsværd ikke teller linjer. Der jeg har brukt en spesifikk oversettelse har jeg satt inn en referanse til hvilken som er brukt.

Alle andre kilder har referanser. Jeg har valgt å skrive det disse forskerne har sagt konsekvent i fortid, fordi alle kildene er skrevet i fortiden til tross for at de enkelte kan ha samme mening den dag i dag.

3 **Synopsis av eposene**

Iliaden og *Odysseen* er de to store eposene i verdenslitteraturen som er bevart. Disse tilhører egentlig en større samling epos og fortellinger som omhandler den Trojanske krigen (Meyer 2004: 84). Det finnes ingen enhetlig hellig bok for den greske religionen, men Øyvind Andersen har påpekt at det å kunne kalle *Iliaden* og *Odysseen* for en gresk bibel, bare er en mild overdrivelse med tanke på hvor stor betydning eposene egentlig hadde for den greske kulturutviklingen (Andersen 2002: VIII).

Fortellingene om Gilgamesh begynte sannsynligvis som en muntlig tradisjon ved det sumeriske hoffet (Eliade 1987: 558). Da den første versjonen ble nedskrevet ble ikke bare de sumeriske tekstene om Bilgamesh (som han der ble kalt) brukt, men fant også materialer fra andre urelaterte fortellinger (Tigay 2002: 247). Vi har fire hovedversjoner av tekstene om Gilgamesh: De første sumeriske fortellingene; den første versjonen av eposet, den gammelbabylonske versjonen; en mellombabylonsk versjon; den standardbabylonske versjonen. Jeg vil her se nærmere på plottet i den standardbabylonske versjonen.

3.1 *Iliaden*

Iliaden omhandler Akillevs sinne. Akillevs blir fratatt Briseïs av Agamemnon, dette førte til at Akillevs blir rasende og nekter å slåss mer for grekerne. Krigen går bra en liten stund, men Zevs byter inn i krigen, fordi han har lovet Tetis, Akillevs mor, at grekerne ikke skal få vinne så lenge Akillevs ikke hjelper til. Grekerne prøver derfor å overbevise Akillevs om at han må hjelpe de, men han nekter.

Hera hjelper grekerne ved å lure Zevs i søvn. Grekerne får snudd kampen. Når Zevs våkner, så snur lykken nok en gang.

Patroklos, Akillevs beste venn, overbeviser Akillevs om at han skal få lov til å sloss. Patroklos dreper mange, men blir selv felt av Hektor. Akillevs blir overveldet av sinne og sorg, og krever hevn. Han blir derfor med i striden igjen. Hektor blir drept og liket hans skjendes av Akillevs.

Patroklos gjenerferd dukker opp i Akillevs drøm og anklager Akillevs for å ha glemt han. Patroklos blir gravlagt og de har gravleker til ære for han. Priamos, Hektors far, overtaler Akillevs til å gi fra seg Hektors lik. Priamos' visdom gjør også at Akillevs sinne tar slutt.

3.2 *Odysseen*

Odysseen handler om Odyssevs reise hjem fra Trojakrigen. De fire første sangene omhandler Telemakos, Odyssevs' sønn, og er kalt Telemakien. Siden Odyssevs ikke hjemvendte etter krigen, så kom friere som ønsker å overta hans posisjon. Telemakos reiser ut etter råd fra Atene, for å finne nytt om sin far, men finner ikke ut noe.

Odyssevs er på vei hjem, men har hatt en vanskelig vei. Han har unnsuppet Kalypso, som ønsket å ha han på sin øy og tilbydde han udødelighet i bytte om å bli der, og kommer til faiakerne. Her forteller han om reisen så langt og farene han støtt på. Han beretter om overnaturlige vesener, guder og gudinner. Han forteller om hvordan mannskapet hans dør ettersom nye farer dukket opp, og at han besøkte dødsriket for å få hjelp til å komme seg hjem. Faiakerne får medynk med han og hjelper han hjem.

Atene forvandler utseende til Odyssevs slik at han ikke blir gjenkjent. Før han kommer hjem møter han Telemakos, Odyssevs utgir seg for å være en tigger, og de drar hjem. Odyssevs luret og dreper frierne, og blir gjenforent med sin kone, Penelope.

3.3 *Gilgamesheposet*

Eposet starter med at Gilgamesh plager alle innbyggerne i Uruk. Folket ber om hjelp fra gudene, og Enkidu blir skapt. Enkidu lever blant dyrene i villmarka og Gilgamesh bestemmer seg for å lokke han til byen og sender horen Shammat. Når Enkidu kommer til byen, så kommer det til en brytekamp mellom de to. Det blir uavgjort og de blir venner.

Gilgamesh ønsker å skape seg et navn i historien ved å drepe Humbaba. Han reiser ut på tross av alle advarsler. Enkidu hjelper han å drepe Humbaba. Når de vender tilbake, ønsker gudinnen Ishtar å gifte seg med Gilgamesh. Gilgamesh avviser og fornærmer henne. Ishtar låner derfor Himmelyren av sin far, Anu og setter den etter Gilgamesh og Enkidu. Gilgamesh og Enkidu dreper Himmelyren. Deretter får Enkidu en drøm der gudene holder råd og bestemmer at han skal dø. Enkidu blir syk og dør.

Gilgamesh frykter døden, og drar ut på en vandring for å søke udødelighet. Han drar inn i den mytiske verdenen, og prøver å finne Utnapishti, som oppnådde udødelighet etter han overlevde Storfloden. Gilgamesh blir testet om han er verdig udødelighet, men han feiler. Han får likevel med seg en gave; han får vite hvor han kan finne en plante som kan gjøre han ung igjen. Gilgamesh får tak i denne planten, men en slange stjeler den på vei hjem. Han kan ikke

dra tilbake for å finne en ny plante. Han må derfor dra tomhendt hjem.

3.3.1 Den tolvte tavlen

Den tolvte tavlen er relatert til den sumeriske teksten *Bilgamesh og Underverdenen*. Den har noen få variasjoner, og mangler den mytologiske prologen (George 2003: 175- 178, 191). Tavlen ble først senere innlemmet i eposet (Heidel 1949: 15). Stephanie Dalley mente at tavle XII kom med på 800-700 tallet, men kan ikke si noe om hvorfor hun mente dette (Dalley 2000: 47). Alexander Heidel mente at denne tavle ble inkludert på grunn av at den omhandler døden (Heidel 1949: 13). Mange forskere har valgt å se bort fra denne tavlen, siden den ikke passer logisk inn med resten av eposet.

Den tolvte tavlen starter med at Gilgamesh mister noe ned til Underverdenen, og ikke vet hvordan han skal få tak i det igjen. Enkidu tilbyr seg å reise ned til Underverdenen for å hjelpe. Gilgamesh gir Enkidu instruksjoner om hvordan han skal kunne komme seg ned og opp for å ikke bli oppdaget av de døde. Enkidu bryter alle instruksene og Underverdenen tar han. Gilgamesh går derfor til gudene for å få hjelp til å få Enkidu tilbake. Han får hjelp og gjenferdet av Enkidu hentes opp fra Underverdenen. Når de møtes omfavner de hverandre og Enkidu forteller Gilgamesh om Underverdenen (*Gil. XII. 1-153*).

4 Eposene og tidligere forskning

Jeg vil i dette kapittelet ta for meg forskningen innen de ulike eposene, og presentere forskere som har omtalt en påvirkning fra *Gilgamesheposet* til *Iliaden* og *Odysseen*. Det finnes mye litteratur om både eposene og påvirkningen. Jeg kan derfor bare ta for meg et utvalg som jeg mener er representativt for den tidligere forskningshistorien og den forskningen som pågår i dag.

Jeg har forsøkt å behandle de homeriske eposene og forskningen om disse under ett der det er mulig. Det er mye overlappende litteratur om emnet, men de har også enkelte særpreg som må belyses.

Jeg vil starte med å ta for meg de homeriske eposene. Etterpå vil jeg se på *Gilgamesheposet* og presentere forskningshistorie som taler for en kulturell utveksling mellom eposene.

4.1 Homer

Det eksisterer en umåtelig stor base av litteratur om de homeriske eposene. Allerede i 1908 sa T. W. Allen at nok, og mer enn nok, allerede er blitt skrevet om eposene og den episke sirkelen (Griffin 1977: 39). Dette er likevel noe jeg tror mange forskere innenfor feltet vil bestride av åpenlyse grunner, og det hender at enkelte nye ideer fremlegges.

Navnet Homer brukes om den eller de som har skrevet *Iliaden* og *Odysseen*. Navnet tilegnes også forfatterskapet på en mengde andre dikt. Dette navnet brukes ennå i dag som en betegnelse på forfatterskapet (Burkert 1985: 121).

Iliaden og *Odysseen* ble sett på som et verk av den samme forfatteren i den antikke verdenen (Jones 1991: X). Wolfgang Kullmann mente at på grunn av den store forskjellen i kosmologien i eposene, kan ikke eposene være av samme forfatter (1985: 12, 20). Walter Burkert mente at det er forståelsen, strukturen og utvikling i eposene som gjør at de ikke kan være av samme forfatter (Burkert 1985: 121).

Jeg vil i resten av denne avhandlingen omtale Homer i entall, uten at jeg tar avstand fra det at det kan ha vært flere forfattere av eposene.

De fleste forskere mente at Homer må ha levd i Jonia. Dette er på grunn av den geografiske sfæren han holder seg til i *Iliaden*, på grunn av den joniske dialekten i eposene og

at det var Jonia som var den mest kulturelt avanserte regionen i Hellas da eposene ble nedskrevet (Sacks 2005: 159).

Enkelte forskere har presentert Homer som en kvinne (ibid.), noe som er ekstraordinært i forhold til det samfunnet eposet ble nedskrevet i.

Kullmann simplifiserte Aristoteles og sa at forskjellen mellom eposene er at om vi betrakter skjebnen til menneskene, så er *Iliaden* tragisk, mens *Odysseen* ikke er det (Kullmann 1985: 2).

4.1.1 Datering og eposenes overlevelse

Det er vanskelig å datere eposene med noen sikkerhet. Dersom vi skal se på de lingvistisk, er det sterke indisier for at *Iliaden* er eldre enn *Odysseen*. Begge må være eldre enn Hesiods tekster, som er fra 700-tallet (Jones 1991: XXXV). *Odysseen* må være yngst av eposene siden handlingen foregår etter *Iliaden*. Forfatteren måtte dermed ha vært kjent med innholdet i *Iliaden*. Hvis innholdet i eposene stammer fra en muntlig tradisjon, så trenger ikke dette å stemme.

Herodot sa at Homer hadde levd 400 år før han selv, men han visste om de som mente Homer måtte ha levd tidligere (Herodot: Histories 2.53). Herodot mente Homer levde ca. 800 f.v.t.

De fleste forskere har trodd at *Iliaden* og *Odysseen* ble skrevet ned mellom år 750-700 f.v.t. En av grunnene til dette er at eposene er nedskrevet i en så gammel form av språket at det ennå ikke er mulig å være helt sikker på meningen på enkelte ord som er brukt (Jones 2003: XXVII). Enkelte forskere var uenige og mente at eposene ble nedskrevet senere, og fikk først sin endelige form på 500-tallet (Andersen 2002: VIII; Meyer 2004: 84). En teori er at de ble ferdig komponert av eldre materiale på 500-tallet etter ordre av Peisistratos i Athen (Davison 1955: 1).

Et av bevisene for at eposene kan være såpass gamle er Nestors kopp fra Ischia som er datert til ca 730 f.v.t. Innskriften på denne koppen tilsier at forfatteren var kjent med skriftlig poesi fra før (Burkert 2004: 20).

All gresk litteratur ble gitt sin endelige form av greske lærde som jobbet i Egypt fra det tredje århundret f.v.t. og fremover. De prøvde å skape den beste teksten som de kunne skape og samtidig være tro mot originalen. I enkelte tilfeller må de ha funnet tekstene underlige. Jones mente at dette var fordi de ikke forstod hvordan den muntlige poesien fungerte; dette gjaldt spesielt repetisjonene og mangel på stil og logikk. Siden eposene har

gått via disse lærde så har det uten tvil vært inngrep, men det er umulig å si til hvilken grad (Jones 2003: XL).

Da Det vestromerske riket kollapset rett før år 500 e.v.t. forsvant eposene med det, men de overlevde i Det østromerske riket. Da det Ottomanske riket begynte å true det østromerske på 1200-tallet e.v.t., så flyktet lærde fra Østromerriket og til vesten. Dermed ble eposene introdusert på nytt til vesten. Vesten hadde naturligvis kunnskap om disse eposene, ettersom Homer ble nevnt i forskjellige latinske tekster, og fordi *Æneiden* er et romersk verk med utgangspunkt i *Iliaden* (ibid.: XLI). Eposene har dermed overlevd til i dag.

Oliver Taplin sa at vi må huske at det også fantes andre epos, og at disse kunne også kunne ha vært populære, ikke minst fordi det finnes spor av dem i kunsten. Vi må derfor være forsiktig med å la Homer og Hesiod overskygge hele sjangeren (Taplin 2000: 55).

4.1.2 Historisk

De homeriske eposene ble skrevet i en muntlig stil, og kan forbindes med den muntlige tradisjonen. Herodot poengterte hvordan *Iliaden* har trekk fra denne. Han sa blant annet at ingen konge ville latt en krig bryte ut slik at barn og kvinner blir drept, og byen plyndret og ødelagt, bare på grunn av at en sønn hadde tatt med seg en fremmed kvinne (Herodot: Histories 2.120).

Peter Jones mente at denne muntlige stilen gjør at det er en mulighet for at eposene kan ha hatt sin opprinnelse i den mykenske tiden den beskriver. Grunnen til dette er at Homer beskriver bronserustninger og kamp fra hestevogner som ikke fantes i Homers egen tid; dette er et argument som forskere har brukt for å finne historisk belegg i de homeriske fortellingene (Jones 2003: XXII). Men det er nyttesløst å se på poeter som historieskrivere. De episke dikterne jobbet ikke ut fra historiske dokumenter eller kilder. De homeriske eposene viser ikke en forståelse av den mykenske verdenen. Vi kan for eksempel ikke lese at Linear-B skrift ble brukt til blant annet administrative formål i Homer (ibid.: XXIII).

Jones mente Homer benyttet seg av kjente tema, motiv og mønster fra den muntlige tradisjonen. Siden det ikke finnes historiske bevis for at grekerne faktisk angrep Troja, så kan dette vise til at de homeriske eposene ble komponert i henhold til den muntlige tradisjonen. Om krigen var en faktisk hendelse, så hadde 400 år med muntlig tradisjon gjort eposene historisk ukorrekt. De fleste forskere har ment at eposene beskriver bedre den kulturen som var da de ble nedskrevet enn tidligere tider (ibid.: XXIV; Sacks 2005: 159).

Jørgen Christian Meyer mente at siden eposene ikke gjenspeiler palasskulturen til den

tiden de er satt i, eller den senere bystatkulturen, så må det ha vært et høvdingstyre i mellomtiden. Dette må ha vært høvdinge som styrte over sin husstand (*oikos*) (Meyer 2004: 84-85). Vi kan derfor se for oss et samfunn med løse forbindelser uten noen sterke maktsenter. Dette endret seg i løpet av det sjette århundret (Taplin 2000: 48).

I en arkeologisk utgraving fra 1870 til 1890 fant Henrich Schliemann det vi kaller Troja i dag. Dette er i området kalt Hisarlik i Tyrkia. Dette var også den plassen som ble identifisert som Troja av de grekerne som levde etter Homer, noe man kan se på de monumentene som finnes der. Under utgravningen fant de at det har vært flere byer der, blant annet så ble en by beleiret og ødelagt rundt 1200 f.v.t. Byen var i kontakt med bronsealderens Hellas. Både Herodot og Thukydide regnet ut at Trojakrigen skjedde i denne tiden. Nylig så har det vist seg at Schliemann fant bare en liten del av Troja. Størrelsen muliggjør nå at beleiringen kunne ha vart opp mot en tiårsperiode (Jones 2003: XXVI). Det ironiske med Schliemann er at han var fullstendig fundamentalistisk innenfor den historiske retningen. Han brukte *Iliaden* bokstavelig for å finne Troja (Davison 1962: 250).

Dette er allikevel ikke noe bevis for at krigen som Homer beskrev var den samme. Det kan være at Homer trengte en plass for krigen, og det er mulig han kjente til området. Men området og spesielt kysten hadde forandret seg mye fra den mykenske perioden til hans egen tid (Jones 2003: XXVI). En av grunnene til at dette området ble valgt kan være at området er strategisk viktig. Det ligger i et område som lett kan forsvares og er plassert langs handelsrutene som gikk både til Midtøsten og Svartehavet (ibid.: XXVII).

Fordi grekere bodde i Jonia, og dermed var nært dette området, mente Jones at eposene, og spesielt *Iliaden*, ble komponert her. Eposene er dermed et oppgjør med de som bodde der for å legitimere grekerne som herskere. Han så allikevel ikke vekk fra den historiske verdien eposene reflekterer, selv om han mente at eposene ble til på denne måten (ibid.: XXIV).

4.1.3 Homer og religion

Herodot mente at det var Homer og Hesiod som hadde skapt gudene gjennom epitetene som de fikk og igjennom å presentere en kosmologi. Han benektet ikke at det kunne vært gamle guddommer, men mente at det var de som gav de greske gudene en funksjon og mening (Herodot: Histories 2.53).

I starten av 700-tallet hadde Hesiod satt sammen mytene om gudene til et teogonisk system, mens eposene til Homer satte en standard på hvordan gudene ble oppfattet. De

klassiske tragediene viste til individer som hadde viklet seg inn i gudenes mysterium, og selv komediene har innhold som kan være viktig for oss. Derfor mente Burkert at det er igjennom poesien at vi kan finne vitnesbyrd om den greske religionen (Burkert 1987: 4).

Burkert mente at det religiøse samholdet i Hellas ble grunnlagt og opprettholdt av poesi. Dette var fordi det var en stor forvikling av tradisjoner, slik som at det ville ha vært flere guder med samme navn, eller flere lokale myter om for eksempel fødselen til en gud. Grekerne trengte noe som kunne samle gudene og dermed også få en mer enhetlig religion. Den muntlige tradisjonen hadde hatt noe av denne funksjonen, men de store eposene tok etter hvert over (Burkert 1987: 120).

Øyvind Andersen skrev at det å kunne kalle Homer for den greske bibelen bare er en mild overdrivelse med tanke på hvor stor betydning eposene hadde for den greske kulturutviklingen og dermed også den senere europeiske kulturtradisjonen (Andersen 2002: VIII).

4.1.4 Det homeriske spørsmålet og den muntlige tradisjonen

I 1795 argumenterte Friedrich August Wolf for at *Iliaden* og *Odysseen* var verk av flere poeter. Han mente at Homer ikke kunne skrive selv, og at eposene var alt for lange til å kunne memoreres. Han konkluderte derfor med at Homer komponerte en serie av korte dikt som senere ble utbrodert av andre poeter fram til de ble redigert og nedskrevet. Dette startet debatten om det homeriske spørsmålet mellom de som mente det var en enkelt forfatter og de som mente det var flere forfattere (ibid.: XXXVIII-XXXIX).

Etter hvert kom ulike analytiske teorier. Enkelte mente at Homer bare hadde komponert et par sanger selv, mens andre mente at han satte sammen kjente korte sanger til store strukturer. Den muntlige teorien dominerer blant teoriene i dag. Dette er på grunn av at Homer kommer i enden av flere hundre år med muntlig tradisjon, og at eposene er komponert i denne stilen (ibid.: XXXIX).

Karl Lachmann viste at det finske nasjonaleposet *Kalevala* hadde blitt satt sammen av flere mindre separate dikt. Han mente at *Iliaden* kunne ha blitt til på den samme måten. I 1837 og 1841 gav han ut artikler der han mente at han hadde funnet 18 forskjellige historier, som ikke nødvendigvis var av den samme forfatteren (Davison 1962: 249). George Grote mente at dette var feil, og gav ut i 1846 et verk som sa at eposet egentlig hadde vært et enkelt langt dikt som ble bygget ut til et epos, og at det dermed ikke bestod av flere separate dikt (ibid.). Adolf Kirchhoff behandlet *Odysseen* på samme måte. Han mente at enkelte av sangene og deler av

andre ikke var en del av det opprinnelige eposet, men hadde blitt lagt til senere (ibid.: 250).

J. A. Davison mente i 1955 at Lachmanns syn var utdatert og at få anser at opprinnelsen stammer fra enkelte uavhengige folkedikt som er satt sammen. Han mente at det allikevel ikke er umulig at mindre deler av sangene kan ha sin opprinnelse i uavhengige dikt (ibid.: 257).

Den generelle oppfatningen er i ettertiden at Homers epos er skrevet etter en muntlig tradisjon. Det var Milman Parry som demonstrerte dette på 1920-tallet (Jones 2003: XXVII). Det som skilte Parry fra de tidligere forskerne på dette feltet var at han utviklet en metode for å teste hypotesen sin (Lord 2000: VIII).

Derfor er det grunn til å tro at det kan ha vært en form for profesjonell trening til for poeter. Walter Burkert mente at det må ha vært flere generasjoner med profesjonelle fortellere som formet og omformet de ulike temaene igjennom improvisasjon (Burkert 1985: 121). Jones mente at på grunn av kompleksiteten til eposene, så må poeten ha blitt opplært slik at han kunne tusenvis av fraser, setninger og små scener som kunne flettes inn i sin egen diktning (Jones 2003: XXVIII). For å holde orden på en så stor diktning som eposene, så måtte poeten benytte seg av repetisjoner og ringkomposisjoner. Rundt en femtedel av eposene kan klassifiseres som repetisjoner (ibid.: XXIX).

Dette er ikke ulikt Albert Bates Lord teori som kom i *A Singer of Tales* fra 1960. Han mente at kvaliteten i de muntlige eposene kom igjennom poetens evner, og at poeten ikke på noen som helst måte kunne kreditere seg selv som skaper av diktningen (Lord 2000: 99).

I ettertiden har bare et fåtall fulgt Lords metoder. De har heller fulgt Parry som konsentrerte seg om mindre strukturer. Bruce Louden mente at metodene til Lord ennå er interessante, og spesielt fruktbare om det er større strukturer man ser etter (Louden 1999: XII). Louden trodde at slike komplekse epos ikke har dukket opp fra intet, og støttet dermed teorien om en muntlig tradisjon (Louden 2006: 5).

Claude Lévi-Strauss ble i sin teori om myter Parry og Lords motsvar. Han så bort fra det faktum at myter finnes i den muntlige tradisjonen i et ikke-litterært samfunn (Kirk 1998: 73). Han omgikk temaet ved å mene at en myte er laget av alle de ulike variantene, og at den underliggende strukturen ikke vil forandres (ibid.: 74).

Geoffrey Stephen Kirk var uenig i dette og prøvde i stedet å forene Lévi-Strauss' strukturalisme med den muntlige tradisjonen. Kirk mente derfor at når en myte er nedskrevet, så vil den ha mangler, ettersom myter i den muntlige tradisjonen vil kunne variere etter fortelleren (ibid.: 74). Det kan derfor tenkes at metoden sa mer om fortelleren enn om samfunnet generelt. Selv om Kirk mente at strukturalismen ikke var den vitenskaplige

fremgangsmåten som Lévi-Strauss ville ha den til å være, så vil teorien være fruktbar, spesielt sammen med andre teorier og metoder (ibid.: 78).

Wolfgang Kullmann mente at gudenes rolle og oppførsel i de to eposene er så forskjellige at de viser to forskjellige kosmologier, og dermed ikke kan ha kommet fra en felles diktningstradisjon uten kraftig modifikasjon. Han mente at enten så må begge ha blitt til utenfor folkediktningen og blitt formet av hver sin tradisjon, eller så følger et av eposene folkediktningen og det andre har fått en individuell form (Kullmann 1985: 3).

4.1.5 Homer og den indoeuropeiske kulturarven

Store deler av det greske språket har et opphav i den indoeuropeiske kulturen. Det er derfor naturlig at folkediktningen bærer preg av dette. Jeg vil konsentrere meg hovedsakelig om den semittiske relasjonen, men kan heller ikke utelukke den indoeuropeiske kulturarven. Spesielt siden eposene refererer til Hellesponten i Anatolia, som både grenser til den semittiske kulturen og hadde en egen indoeuropeisk kulturarv. Vi kommer tilbake til den indoeuropeiske kulturen i Anatolia.

Etter identifikasjonen av indoeuropeiske elementer i det greske språket, ble det bygget en barriere mot det semittiske. Dette vil si at forskere allierte tysk, romersk og gresk med det indoeuropeiske, og prøvde i ettertid å finne en uavhengig kilde. Dette gjorde de for å kunne se på det greske som noe unikt og som vestens krybbe (Burkert 1992: 2). Forskere, slik som Friedrich Gottlieb Welcker og Karl Julius Beloch, ville kutte all kontakt med Midtøsten (ibid.: 2, 21). Dette har blitt sett på som hyperskeptisisme med undertoner av antisemittisme og oppblomstringen av den ariske teorien i ettertiden. Disse tankene dominerte, spesielt i Tyskland, fram til mellomkrigstida da blant annet Franz Dornseiff kastet et nytt lys over Midtøstens innflytelse på det klassiske Hellas. Det var først og fremst i forhold til den hettittiske kulturen dette skjedde (ibid.: 4-5).

Det har vært en mistanke om at den greske kulturen har vært knyttet til den anatoliske kulturen, og spesielt den hettittiske, siden Paul Kretschmer gav ut sitt verk om temaet i 1896. Dette var før det hettittiske språket ble fullt forstått. Kretschmer fokuserte på generell indoeuropeisk semantikk og enkelte låneord (Phuvel 1983: 217).

Funnet og oversettelsen av *Kumrabis sang* var gjennombruddet i forskningen som fulgte. Her finnes flere episoder som har nære paralleller med Hesiods *Teogonia*. Dette synet ble også akseptert av de som holdt på det indoeuropeiske synet, ettersom hettittene hadde et indoeuropeisk språk selv (Burkert 1992: 5). Etter at andre tekster fra det semittiske Ugarit

kom i fokus, så har det indoeuropeiske synet blitt svekket siden de homeriske eposene også kan relateres til den østlige litteraturen (ibid.).

Dette betyr ikke at det ikke er en relasjon mellom en indoeuropeisk kultur og Homer, men det betyr at det ikke er mulig å bevise at Homer er influert kun av én av kulturene. Martin Litchfield West påpekte at det er viktig å huske at andre folkegrupper enn kun de indoeuropeiske kan ha fungert som mellomledd (West 2007: 22). West har også vist at det finnes paralleller mellom de hettittiske tekstene og både de semittiske og de indoeuropeiske (West 1997: 122n85).

Jaan Phuvél konsentrerte seg om det homeriske spørsmålet, og søkte svar i den hettittiske kulturen. Dette ved å gå ut fra semantikken og den kulturelle konteksten (Phuvél 1983: 218). Han gikk inn på motivet om vekter og veiing. Han bemerket seg at det å bruke en vekt i dagliglivet har bare én referanse i *Iliaden* (Il. 12.433). Veiing er ellers i Homer knyttet til Zevs og vekten han bruker til å veie to skjebner, der den ene går mot jorden og den andre mot himmelen (Phuvél 1983: 221).

Phuvél fant motiver i de hettittiske tekstene og prøvde å sammenligne de med motivene i Homer. Han bemerket at i de hettittiske tekstene så ble vekten brukt i sammenheng med solguden, som også var gud for rettferdighet. Vekten ble brukt i ritualer ved handel, begravelser og som symbol på forventet levealder (Phuvél 1983: 222). Vekten er også funnet i de hettittiske lovsamlingene. Der finnes det en frase som sier at den som har skapt urettferdighet for en person, har satt vekten hans til jorden. Dette kan sammenlignes med Homer der taperens ende går ned til jorden. Phuvél mente at denne frasen kan ha hatt et mytologisk utgangspunkt, men det ser ut som om hettittene kun bevarte det i lovteksten. Grekerne hadde det i et mer mytologisk-litterært bilde (Phuvél 1983: 222-223).

Det finnes også andre kulturer som har parallelle motiver. Vi kan for eksempel se på vektmotivet i egyptisk mytologi, der Anubis veier de døde. Dette kunne også vært en påvirkning.

Om vi ser på andre indoeuropeisk kulturer, så finner vi andre paralleller til de greske eposene. I enkelte indiske tekster, slik som for eksempel *Atharvaveda*, er grensen mellom de levendes verden og de dødes verden markert av en vannmasse eller en elv (West 2007: 389). Dette er heller ikke ulikt *Gilgameseposet*.

En annen likhet er det at heltene sloss fra vogner som var dratt av hester. Dette finner vi også igjen i både indisk og irsk folkediktning. Dette kan derfor lett tolkes som om det har et indoeuropeisk opphav, men denne måten for krigføring ble ikke til før etter at det indoeuropeiske kontinuum var brutt (West 2007: 23). Denne måten for krigføring hadde

Midtøsten allerede benyttet seg av i lang tid før de indoeuropeiske begynte å benytte seg av det i ved Uralfjellene rundt 2000 f.v.t. (ibid.).

4.1.6 Eposene og andre greske myter og fortellinger

I *Iliaden* har ikke Akillevs de overmenneskelige egenskapene som han har i andre dikt i den episke sirkelen. Homer holder seg til noe naturlig og realistisk når han skildrer mennene og kampen, men legger inn det overnaturlige i taler for å unngå de direkte (slik som Odyssevs historier i *Odysseen* og Glaucus om Bellerofon i *Iliaden*). Jasper Griffin mente at dette gjør at Homers epos er unike i den tid de er laget, siden andre epos har dette overnaturlige aspektet (for eksempel Herakles med den overmenneskelige styrken og Jason og det snakkende skipet) (Griffin 1977: 39-40).

Griffin tar dette videre og viser til at i eposene så er ingen mennesker udødelige. Han mente at i den episke sirkelen kan enkelte helter lure døden, men i *Iliaden* så vet selv Akillevs at han må dø (ibid.: 42).

Ved siden av Griffins argumenter, så blir Odyssevs tilbudt udødelighet i *Odysseen*. Det er Odyssevs selv som forteller om tilbudet, og det foregikk i den mytiske verdenen. Det kan derfor ikke relateres til virkeligheten.

Enkelte av motivene i *Iliaden* og *Odysseen* er helt klart lånt av folkefortellinger, legender og myter. Et eksempel er at Odyssevs helt klart følger i fotsprene til Jason og argonautene. I *Odysseen* er Jason og hans mannskap byttet ut med Odyssevs og hans mannskap (Page 1973: 39). Et annet kan være hvordan dyrene ble brukt for å vise status slik som i *Iliaden* (Il. 11.378-82). Enkelte helter ble sammenlignet med løver, noe som kan relateres til blant annet Herakles og *Æsops fabler*.

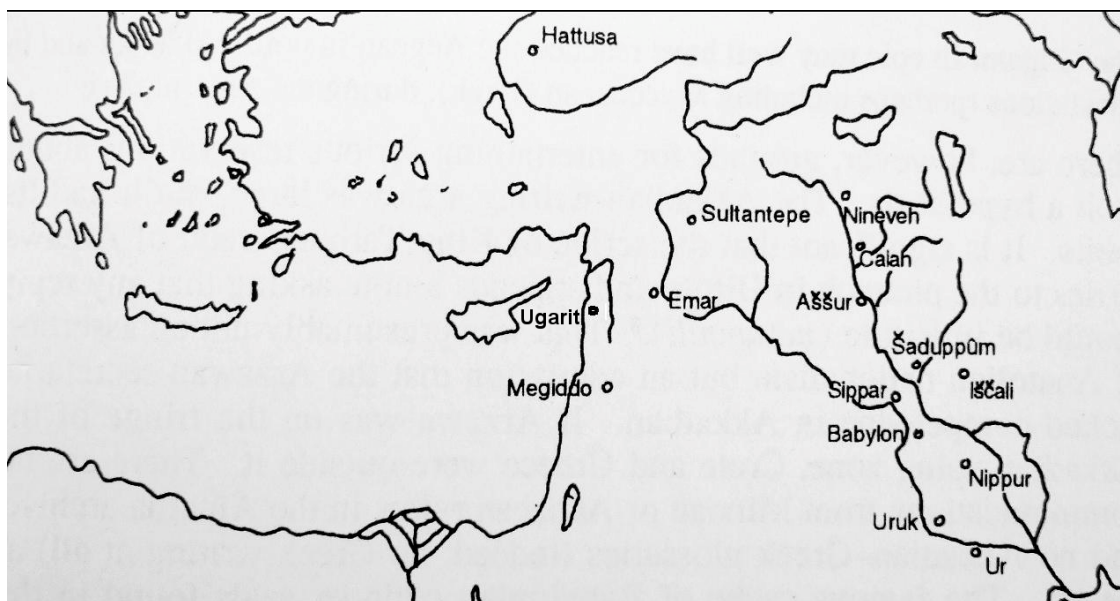
4.2 *Gilgamesheposet*

4.2.1 Funnet av *Gilgamesheposet* og eposets utvikling

Mesteparten av tavlene om Gilgamesh ble funnet av Austen Henry Layard, Hormuzd Rassam og George Smith på midten av 1800-tallet. De ble funnet i tempelbiblioteket til guden Nabû og i biblioteket til den assyriske kongen Ashurbanipal (668-633) som begge var i Ninive (Heidel 1949: 1). Rundt århundreskiftet til 1900-tallet ble et større fragment kjøpt av Bruno Meissner fra en kjøpmann i Bagdad som kom fra ruinene av Sippar. Dette viste seg å være den tiende tavlen av den gammelbabylonske versjonen. I 1914 kjøpte Universitetet i

Pennsylvania den andre tavlen av den gammelbabylonske versjonen. På omtrent den samme tiden kjøpte Universitetet i Yale fortsettelsen fra den samme kilden. I samme tidsrom fant tyskerne fragment fra tavle seks av den assyriske versjonen i Ashur, og i 1928 fant de også noen deler av tavle VI i Uruk. Senere ble flere fragmenter av materialet funnet fra Nippur, Kish og Ur. Av disse er enkelte veldig lik de som ble funnet tidligere, slik som deler av tavle XII, mens andre virker som forskjellige versjoner eller enkeltstående fortellinger. Det er også funnet tavler i Hattusas som var den hettittiske hovedstaden. Her er det også enkelte biter som var oversatt til hettittisk og hurrittisk (ibid.: 1-2).

Det at eposet er nedskrevet i leirtavler er en fordel. Leirtavlene er mer holdbare enn materialer som ble brukt i enkelte andre kulturer. Dette gjør at flere versjoner har overlevd fra ulike tidsperioder, og at vi har en mulighet til å følge eposet utviklingen. Siden disse ulike versjonene er dokumenterte, så har vi en mulighet til å kunne bruke denne utviklingen opp mot annen litteratur for å kunne vise til om denne litteraturen kan ha hatt en lik utvikling (Tigay 1982: 2).



Figur 1: Kart over hvor fragmenter av *Gilgamesheposet* er funnet (West 1997: 591). Ugarit er redigert inn (George 2003: XXVI).

De mange ulike variantene av eposet byr på enkelte problemer. Versjonene er avhengig av hvor og når de ble skrevet. Dette gjør at det er vanskelig å sette sammen et helhetlig epos, noe som kan gjøres med standardiserte tekster slik som de homeriske og hebraiske tekstene. Det er derfor vanskelig å kombinere ulike fragmenter fra forskjellige plasser (Dalley 2000: 39). Selv ulike tavler fra samme periode kan være arrangert forskjellig, slik som fragmenter i Ninive (ibid.: 46).

Et viktig bevis for at det er et helhetlig epos, er at det finnes en prolog på tavle I og en epilog på tavle XI. I epilogen er deler av prologen er repetert. Tavle XII er ofte sett på som et tillegg til eposet (Jones 2005: 3486). Vi finner ikke denne prologen og epilogen i den gammelbabylonske versjonen (Dalley 2000: 152; Tigay 1982: 149).

Det finnes flere fortellinger om Gilgamesh som er eldre enn selv de tidligste utgavene av eposet. I disse tidlige sumeriske tekstene blir Gilgamesh kalt Bilgamesh. Tekstene inneholder motiver, tema og fortellinger som går igjen i de senere eposene, men ikke alt ble tatt med (Dalley 2000: 42).

Allerede før disse tidlige sumeriske tekstene ble funnet, hadde Morris Jastrow Jr. funnet ut at eposet hadde forandret seg over tid. Han mente derfor at det var enkelte episoder fra eposet som egentlig stammet fra andre tidligere kilder (Clay & Jastrow Jr. 1920: VIII). Han mente at dette måtte ha vært enkelthistorier som senere ble satt sammen til et epos (Tigay 1982: 17). Det var imidlertid Samuel Noah Kramer som beviste at de sumeriske tekstene var kortere separate fortellinger, og ikke et urepos, relatert til *Gilgamesheposet* (Kramer 1944, Tigay 1982: 20). Dette gjorde han ved å oversette, rekonstruere og analysere disse tekstene. Han fant da ut at på grunn av at de sumeriske tekstene hadde ulike lengder, så passet de ikke i sitt format sammen; de hadde individuelle fortellinger som ikke hang sammen; de sumeriske tekstene må ha blitt modifiserte for å kunne skape en logisk sammenheng i *Gilgamesheposet* (Kramer 1944: 18).

Disse historiene om Gilgamesh var muligens en muntlig tradisjon hos det sumeriske hoffet. Det er usikkert når de ulike episodene ble nedskrevet, men det er sannsynlig at de første nedskrivningene stammer fra det tredje dynastiet i Ur (Eliade 1987: 558).

Det finnes allikevel tekster som kan dateres tidligere. Giovanni Pettinato undersøkte tekster fra et arkiv funnet i Ebla i 1975. Han fant en tekst som omtalte Gilgamesh som han mente er tilknyttet historiene (Jones 2005: 3486). Dette funnet gjorde at det var grunn å tro at tekster om Gilgamesh var 400-500 år eldre enn det var tidligere antatt. Dette gjorde at perioden der det kan ha vært kun muntlig tradisjon var kortere. Det er likevel sannsynlig at den muntlige tradisjonen fantes parallelt med den skriftlige (Tigay 1982: 242). Stephanie Dalley støttet denne oppfatningen og mente at selv om det er en mulighet for at den muntlige tradisjonen ikke vedvarte på grunn av at den akademiske stilen epos fikk og at store bibliotek ble etablert (Dalley 2000: XVI, XVIII).

Kirk syntes at det var bemerkelsesverdig at *Gilgamesheposet* fortsatte i en muntlig form, selv etter at de nye temaene ble inkorporert, siden mye av den andre litteraturen fra samme tid ikke har denne muntlige formen (Kirk 1998: 87).

Dalley mente at utviklingen av eposet skyldes at andre myter og folkefortellinger har blitt innkorporert i eposet over tid (2000: 39). Hun la vekt på dette siden mange av de samme motivene er å finne i *Tusen og en natt*. Hun mente at disse folkefortellingene også kan ha vært opphavet til de homeriske eposene, siden de samme motivene finnes der også (Ibid.: 47-48).

Jeffrey Howard Tigay har konsentrert seg om utviklingen og forskjellene innad i tekstene som omhandler Gilgamesh. I hans verk *The Evolution of the Gilgamesh Epic* fra 1982, har han tatt for seg de ulike versjonene av eposet, de tidligere sumeriske tekstene og andre tekster som omtaler Gilgamesh. Han har sammenlignet alt fra tema, motiver og funksjoner til spesifikke fraser og ord. De forskerne som har fulgt i fotsprene til Tigay har gjerne spesifisert seg på et mindre område. Tzvi Abusch (2001) tok for seg heltens utvikling og betydningen, og Gary Beckman (2003) tok for seg spesifikke likheter til den hettittiske versjonen.

4.2.2 Betydning og tema i *Gilgamesheposet*

De ulike versjonene gjør at vi ikke nødvendigvis bare får en mening av *Gilgamesheposet*. Det er allikevel ikke til å unngå at døden er det bærende motivet i alle versjonene av eposet. Enkelte nye episoder som ikke er med i den gammelbabylonske versjonen muliggjør en ny tolkning. Dette er blant annet møtet med Ishtar og Utnapishti. Det samme kan sies om den omstridte tolvte tavlen.

Abusch viste at Gilgamesh ender opp med forskjellige roller ut fra hvilken versjon som benyttes. I den gammelbabylonske versjonen så finner Gilgamesh mening i å stifte familie som kan bringe hans ætt videre samtidig som han aksepterer å ende opp som en byggerkonge. I den standard ellevetavlers versjonen så ender han opp med å bli en ansvarsfull konge som styrer med visdom og har gjort gjerninger som overlever videre. I den tolvtaavlens versjonen gjør han seg klar til å bli en guddom som skal dømme de døde (Abusch 2001a: 621-622).

De fleste forskere holder seg til standardversjonen siden det er den siste og mest komplette versjonen av eposet. De unngår dermed også videre komplikasjoner som kan komme fram.

Peter Jensen skrev i 1906 at eposet var en beskrivelse av begivenheter på himmelen som hendte igjennom året. Otto Weber adopterte dette synet og sa at de tolv tavlene hadde klare referanser til den astrologiske dyrekretsen (Jones 2005: 3487).

Alexander Heidel mente temaet i *Gilgamesheposet* var døden som en tragedie. Det vil

si at eposet omhandler at alle mennesker, selv Gilgamesh som var to tredjedeler gud, må dø (Heidel 1949: 10-11). Konklusjonen han kom fram til var at menneskene skulle nyte livet og gjør det beste ut av det (ibid.: 12).

Thorkild Jacobsen foreslo at *Gilgamesheposet* handlet om en modningsprosess som går fra den heroiske idealismen til den hverdagslige realismen. Dette går igjennom et ønske om unnvikelse fra døden (Jacobsen 1976: 218). Gilgamesh levde det gode liv med Enkidu. Når Enkidu dør, så nekter Gilgamesh å oppgi sin ungdom. For å gjøre dette vil han prøve å bli udødelig. Utnapishti må da lære han opp, og selv om Utnapishti stopper kona si som vil hjelpe Gilgamesh, blir han overtalt til å gi Gilgamesh en løsning. Gilgamesh mister gaven, og med den forsvinner barndommen for alltid. Gilgamesh modnes dermed av reisen og kommer hjem voksen og vis (ibid.: 219).

Giorgio Buccellati mente at det sentrale temaet var visdom. Gilgamesh drar ut på en personlig reise for å trosse normene satt av gudene, og erfaringene han får er i seg selv et mål (Buccellati 1981: 37; Jones 2005: 3487).

Andre har sett på vennskap som det sentrale temaet i eposet. Benno Landsberger var en av de første til å se på dette temaet. Han sa at selv døden kunne ikke skille Gilgamesh og Enkidu, og at vennskapet gikk så lang at det kunne sammenlignes med å elske en kvinne, men det var ikke en avvisning mot kvinner (Jones 2005: 3488). George Held var enig og sa at *eros* var et sentralt tema, og at det er denne kraften som får menneskene til å forandre og utvikle seg (1983: 135).

Geoffrey S. Kirk så på *Gilgamesheposet* i lys av strukturalismen. Eposet viste mer for han enn bare menneskers holdning til døden. Han konsentrerte seg derfor om forholdet mellom natur og kultur for å vise at eposet hadde kvaliteter som overskrider vanlige legender og sagn (Kirk 1998: 151). Kirk mente at Gilgamesh var representert som kultur og Enkidu var representert som natur (ibid.: 146).

4.2.3 Diktertradisjonen

Vi har arvet de mesopotamiske mytene og poesien i en litterær form. Det er derfor et spørsmål om de akkadiske forfatterne har hatt noe med en muntlig tradisjon å gjøre; ingen bestrider at de sumeriske hadde det, siden de var den første generasjonen i en skriftkultur (Kirk 1998: 87). Dette er fordi den akkadiske tradisjonen først og fremst var i en litterær form der blant annet det å kopiere tidligere tekster var en tradisjon (Burkert 1992: 115). Kirk mente at tekstene, slik som *Gilgamesheposet*, kan ha utviklet seg igjennom en ren litterær innsats, men at dette

er lite sannsynlig fordi nye tema i eposet var i samme stil som den eldre folkediktingen (Kirk 1998: 87).

Stephanie Dalley mente at denne muntlige tradisjonen må ha utviklet seg parallelt med den skriftlige (2000: XVI). Hun mente at den skriftlige versjonen må bli sett på som et skjelett for den muntlige, der det er mulig å utbrodere de delene som var populære. Dette kan også sammenlignes med at de eldre tekstene er kortere enn de nyere, og at de eldre tekstene dermed gir retningslinjer til hvordan de nyere skal gå fram (ibid.).

Det kan dermed være mulig å tenke seg at dette opprinnelige skjelettet bestod av en rekke tema og la dermed opp til at poeten eller sangeren måtte utbrodere. Dette gjør at eposet kan bli endret etter hvilket publikum det har. Dalley mente at dette var opp til poetens evne og datidens populære tema (ibid.). Dette minner noe om den norrøne skaldetradisjon, der ikke nødvendigvis sannheten ble hyllet, men heller den beste og mest ønskelige historien.

Tigay foreslo at utviklingen av *Gilgamesheposet* kan vise til hvordan andre tekster og historier har utviklet seg (2002: 2). På grunn av ulike kulturelle betingelser i ulike kulturer, så må dette likevel etterprøves. Vi kan ikke anta at eposet fulgte et vanlig formular, eller at det har en spesiell rolle i sin egen kultur (annet enn at det er det eneste av den art vi har dokumentet). Tigays forskning lider dermed av at den er kun kvalitativt rettet mot *Gilgamesheposet*.

4.2.4 *Gilgamesheposet og Det gamle testamentet*

Forskere har funnet mange paralleller mellom *Gilgamesheposet* og *Det gamle testamentet*. Siden det finnes paralleller mellom flere mesopotamiske kilder og *Det gamle testamentet*, har enkelte forskere prøvd å bevise at mye fra *Det gamle testamentet* kommer fra de mesopotamiske kildene. Andre har prøvd å motbevise dette (Heidel 1963: 137). Fra funnet og den første oversettelsen av *Gilgamesheposet* har dette vært en debatt som til enkelte tider har vært så lidenskapelig at den har blitt kalt krigen mellom Bibelen og Babel (Jones 2005: 3487).

Alexander Heidel har oversatt eposet og andre mesopotamiske tekster som omhandler døden og dødsriket for å kunne sammenligne de med *Det gamle testamentet*. Diskusjonen rundt dette hadde roet seg når Heidel utga sin bok, men han mente at temaet var på ingen måte ferdigdiskutert (Heidel 1963: 137).

Heidel mente at en av de største forskjellene det er mellom den mesopotamiske religionen og den hebraiske, er at de mesopotamiske gudene kan dø, mens den hebraiske ikke kan det (Heidel 1963: 142). Selv om Heidel ikke behandlet likheter av større strukturer

utenom flodsberetningene, så gikk han detaljert igjennom ulike motiv og tema som har med døden å gjøre, og om de var like eller ulike i religionene. Han sammenlignet udødeligheten, slik som Gilgamesh ønsker men ikke oppnår, og hvordan Adam mister sin; begge får kunnskap, men mister udødeligheten. Han så på hvordan kropp og sjel deler seg ved døden, og hvordan ritene ved begravelsene kan ha vært; hvordan de døde var og hvordan dødsriket ble framstilt. Heidel har dermed behandlet noen av de motivene jeg vil behandle i min analyse. Jeg vil til forskjell behandle disse opp mot *Iliaden* og *Odysseen*.

Den mest oppsiktsvekkende parallellen mellom *Gilgamesheposet* og *Det gamle testamentet* er flodsberetningene. Heidel mente det er tre måter at disse historiene kan slekte på hverandre. Den første er at de mesopotamiske kommer fra det hebraiske, den andre er at det hebraiske kommer fra det mesopotamiske, og den tredje er at de begge har et annet som felles opphav. De fleste forskere holder med det andre alternativet (Heidel 1963: 260-261). Cyrus Herzl Gordon oppsummerte hvorfor det må være slik: For det første så er det mer sannsynlig at et større samfunn påvirker et mindre; ødeleggelsen er typisk for elvekulturer og dermed ikke typisk for et vannfattig land som Israel; geografien i Bibelen stemmer mer til overs for Mesopotamia siden de ender opp på Araratfjellet nær utløpet til Tigris og Eufrat; det er funnet deler av *Gilgamesheposet* i Megiddo i Israel; de tidligste hebreere kom fra Mesopotamia (Gordon & Rendsburg 1997: 50). Det fantes også en gresk flodsberetning, som ikke vil bli behandlet her.

Gordon var også interessert i parallellene mellom de greske eposene og *Det gamle testamentet*. Han fant paralleller som gjorde at han mente at tekstene ikke skulle forstås som noe forskjellig, men at de var satt i en felles heroisk tid og var relaterte til hverandre (Gordon & Rendsburg 1997: 108). Derfor mente han at de hadde et felles opphav. Han benyttet seg dermed av blant annet *Gilgamesheposet* sammen med andre tekster fra Midtøsten (hovedsakelig tekster fra Ugarit) for å finne dette felles opphavet.

4.3 *Gilgamesheposet* og Homer

Spørsmålet om påvirkning, inspirasjon og motivvandring har blitt diskutert opp igjennom årene siden leirtavlene med *Gilgamesheposet* ble tydet og satt sammen (Noegel 2005: 241). Ofte kommer diskusjonen under et større tema som omhandler den generelle påvirkningen fra øst til vest. Tema og motiv i *Gilgamesheposet* har blitt behandlet opp mot mange andre epos og religiøse tekster. Dette kan være på grunn av ulike interessefelt i disiplinene, samtidig som at det var, og enda er en måte å studere dette gamle eposet opp mot religioner som ennå lever

i dag. Dette kan vise til en kontinuitet av tema og motiv som har vart fram til i dag. Det er derfor heller ikke unaturlig at forskere også interesserte seg for paralleller som gikk igjen i andre kulturer. Det har for eksempel ikke vært en mangel på forskere som har sett på de mange parallellene som går igjen i de homeriske eposene.

Fram til ut på nittenhundretallet ble den greske sivilisasjonen sett på som noe unikt. Den greske verdenen hadde oppstått av seg selv og var derfor det opprinnelige for den vestlige verdenen (Burkert 2004: 2-3; Lincoln 2004: 658). I de klassiske miljøene var det en konservatisme som først har omstilt seg i de siste tiårene. Det var allikevel miljøer som utfordret dette tidligere. Dette var hovedsakelig miljøer som studerte Midtøsten, slik som Brown (1898), Farrell (1911), Wirth (1921) og Gordon (1953) for å nevne noen. Deres forskning ble allikevel ikke tatt til seg i de klassiske miljøene. Det kan spekuleres i at dette var fordi Midtøsten representerte noe som var barbarisk og hedensk (Noegel 2007: 22). Klassikerne konsentrerte seg derfor om den greske høykulturen uten å sette den til en kontekst som kan påvise en påvirkning fra Midtøsten.

Det var egentlig først når det hettittiske språket ble tydet, og de store arkivene ble tilgjengelige, at klassikerne ble utfordret på alvor. Noe senere ble også Ugarit gravd fram, språket tydet og arkivene oversatt (rundt 1930). Det åpnet seg dermed en mulighet for å begynne med komparativ forskning på feltet (Burkert 2004: 2-3). I årene etter måtte klassikerne omstille.

I dag mener de fleste forskerne at det må ha vært en eller annen form for innflytelse fra øst til vest. Det er allikevel en uenighet om tidspunktet på denne innflytelsen, og også i forhold til hvor mye og i hvilken form denne innflytelsen hadde. Noegel mente at vi kan grovt dele disse forskerne inn i to miljøer. Det ene består for det meste av klassikere. De mener at innflytelsen skjedde hovedsakelig i arkaisk tid. De andre forskerne har gjerne Midtøsten som forskningsfelt. De mener at innflytelsen inntraff tidligere. Disse mener det var mer innflytelse enn det klassikerne mener (Noegel 2007: 22).

4.3.1 Oversikt av forskere fram til i dag

Peter Jensen skrev en rekke verk der han mente han muligens fant motiv fra *Gilgamesheposet* (Tigay 2002: 251). Han brukte gjerne *Odyseen* og Herakles som eksempler. Han ble allikevel kritisert mye fordi han gjerne fant for mange paralleller. Et av de store verkene var *Das Gilgamesh-Epos in der Weltliteratur* (1906 og vol. 2 i 1920) der han mente *Gilgamesheposet* var et utgangspunkt for både gammeltestamentlig og nytestamentlig

historier, samt sammenlignet med Homer og indo-germansk litteratur.

Gladstone skrev på slutten av 1800-tallet at Homer var tydelig inspirert av Midtøsten, men at det meste ble bare beskrevet som fönikisk siden alt som kom fra Østen kom med fönikiske skip. Wirth fulgte i samme fotspor noen tiår senere. Begge nevner forskjellige innskrifter, men ingen baserer seg spesielt på *Gilgamesheposet*. De så etter østlige fenomen i de homeriske eposene for å prøve å vise til en øst-vest påvirkning (Gladstone 1890, 1892; Wirth 1921).

Lewis R. Farnell ga ut et verk i 1911 som omtalte Hellas og Babylon. Her argumenterte han for likheter og ulikheter, og prøver å bevise den påvirkningen som Midtøsten har hatt på gresk religion. For han var religionene og den komparative metoden interessefeltet. Han mente selv at det var et ambisiøst prosjekt og at han heller ikke kunne komme med noe konkluderende (Farnell 1911: 29, 304). Farnell daterte de homeriske eposene til rundt 1000 f.v.t. og mente at de beskrev et gresk samfunn uten innflytelse fra Midtøsten, men lot det 8. og 7. århundrene være åpen for all slags form for innflytelse (Burkert 1992: 56; Farnell 1911: 291).

Arthur Ungnad mente i 1923 at *Gilgamesheposet* var et etisk verk og en forgjenger til *Odysseen*. Han mente ikke at *Odysseen* var en kopi, men han mente at det var ingen tvil om at grekerne gjenfortalte historier fra Midtøsten, og tilpasset de til sin egen kultur (Jones 2005: 3487).

Gordon mente at Hellas hadde vært i kontakt med Midtøsten siden tidlig i det tredje årtusenet (Gordon & Rendsburg 1997: 95). Han mente at det var spesielt Ugarit som var en fellesfaktor, ettersom denne byen lå nærmest Hellas (ibid.: 97).

Brundage mente at *Herakles tolv gjerninger* er et sammendrag av *Gilgamesheposet* (Brundage 1958: 226). Brundage begrunnet sin tese igjennom en kjapp sammenligning mellom egenskapene til heltene og gjerningene de gjorde. Begge er seksuelle vidunder; begge har løveskinn; begge er mektige krigere; begge vandrer; begge er av gudelig ett; begge sloss med løver først osv. og enkelte andre motiver (ibid.: 227). Samuel Noah Kramer mente som Brundage at Gilgamesh var en forløper til Herakles (Kramer 1961: 13, 33).

Hope Nash Wolff (1969) gikk innpå det heroiske livet i *Gilgamesheposet*. Her sammenlignet han Gilgamesh og Enkidu med Herakles og heltene i de homeriske eposene. Hans mål var å finne meningen til det heroiske livet. Det er spesielt den forandringen Gilgamesh gjennomgår etter Enkidus død som stod i sentrum (1969: 396).

Albert Lord mente at det er naturlig at grekerne så mot øst når de skulle komponere sine epos. Han foreslo at de homeriske eposene kan ha kommet igjennom observasjon, lytting

eller rykter om det som foregikk lengre øst. Han mente at den som skrev ned de homeriske eposene gjorde det samme for grekerne, som skribentene gjorde for sumererne (Lord 2000: 156-157).

Kirk mente at de mesopotamiske mytene kan ses på som en modell for de greske og at det er paralleller som må tas i betraktning når greske epos og myter skal studere (Kirk 1998: 132). Han så på *Gilgamesheposet* som mer gripende i forhold til de dypere spørsmålene om livet og døden enn de greske eposene og mytene. Derfor mente han at det også burde bli studert for seg selv (ibid.: 133). Kirk mente at spesielt denne formen for å ta opp spørsmål mellom livet og døden i epos viser til en kontakt mellom Hellas og Mesopotamia, siden han mente at det ikke finnes slike paralleller verken i indiske eller egyptiske tekster (ibid.). Kirk så også på om greske motiver har paralleller med andre kulturer.

Walter Burkert har skrevet en rekke verk som omtaler Midtøstens innflytelse på den greske verden. Han mente at det er først perioden fram mot 800-tallet som er den viktige, men ser ikke vekk fra at det kan ha vært en tidligere kontakt (Burkert 1987: 8, 121). *The Orientalizing Revolution* fra 1984 tar et oppgjør med de tidligere klassiske forskerne, og tar til sikte med å åpne opp for et miljø som ser nærmere på øst-vest-relasjonen. Syv år etter han utgav boken, så mente han at temaet ikke er like kontroversielt lengre og krediterte både seg selv og det klassiske miljøet (Burkert 1992: IX).

Burkert mente at det ikke nytter bare å studere motiver opp mot hverandre, siden han mente at disse kan være tilfeldige. Han mente at det er mindre sannsynlighet for tilfeldighet i større strukturer (Burkert 1992: 88). Burkert fant slike parallelle strukturer, men er allikevel skeptisk til hvilken grad de homeriske eposene ble påvirket og hvor mye som kommer fra den førgreske tradisjonen (1987: 121).

West mente at det var en klar relasjon mellom Homer og *Gilgamesheposet*. *Gilgamesheposet* var en av de store inspirasjonskildene til de greske eposene (West 1997: 627). Han diskuterte hvordan denne inspirasjonen kunne ha kommet og mente at det er tre perioder denne kulturelle overleveringen kan ha skjedd. Den første var den høymykeniske kulturen fra 1450-1200, den andre var den siste delen av bronsealderen 1200-1050 og den siste fra 900 til 612 under den assyriske ekspansjonen (West 1997: 625).

West har i ettertid gitt ut et annet verk som konsentrerer seg om de indoeuropeiske parallellene i gresk diktning. Han skrev her at han av og til tar seg selv i å klassifisere enkelte paralleller som finnes i både indoeuropeisk og semittisk kultur som det ene eller det andre. Han mente allikevel at dette ikke ødelegger for forskningsresultatet, ettersom han så etter paralleller, og ikke nødvendigvis noe som var eksklusivt for den ene eller den andre kulturen

(West 2007: 20).

Nanno Marinatos har konsentrert seg om *Odysseen* og hvordan den kan ha vært bygd på den egyptiske forestillingen om solgudens reise igjennom døgnet (Marinatos 2001: 381). Hun mente at denne typen fortellinger var vanlig i det østlige Middelhavet i jernalderen, og at motivet kan ha blitt spredt til Hellas igjennom fønikerne (ibid.: 382). Samtidig så hun også på paralleller til Mesopotamia. Blant annet følger også Gilgamesh solgudens vei, og hun argumenterte for at både Odyssevs og Gilgamesh drar på en kosmisk reise som er sirkulær (ibid.: 408). Hun sammenlignet også det sirkulære verdensbildet fra reisene med Akillevs skjold, et babylonsk kart fra det syvende århundret og fønikiske boller og kopper (ibid.: 387, 394).

Abusch så på utviklingen av ideologien i *Gilgamesheposet* og paralleller i de homeriske eposene. Han mente at versjonen med den tolvte tavlen egentlig ikke passet inn i en kulturell utveksling (Abusch 2001b: 3), men så allikevel en forbindelse med *Odysseen*. Han kom med teorien om at det er mulig at *Gilgamesheposet* og de homeriske eposene har utviklet seg separat, men har utspringer fra en felles diktertradisjon. Han lurte derfor på om at den homeriske tradisjonen (d.v.s. folkediktningen) først i en senere tid hadde kommet i kontakt med en utviklet form for *Gilgamesheposet* som inneholdt den tolvte tavlen (Abusch 2001b: 6).

Mary Bascherova prøvde å bevise en kontakt mellom Hellas og Mesopotamia gjennom den hettittiske kulturen. Dette er gjort tidligere av både Farnell, Gordon, West og Burkert (m.fl.). Det som har gjort hennes forskning spesiell, er at hun baserte seg på det ganske så nylig oversatte *Sangen om frigivelse* (egen overs.). Den er så ny at verken Burkert eller West har behandlet den. Hun argumenterte for at siden det er tospråklig, hettittisk og hurrittisk, så kan det ha et opphav i Syria. Det har også paralleller med både de eldre mesopotamiske eposene og med de homeriske (Bascherova 2005b: 149). *Gilgamesheposet* og fortellingene rundt *Kumarbi* er også funnet tospråklig. Dette gjør at hun tror at hettittene var en mellomstasjon i en motivvandring fra øst til vest (ibid.: 150). Hun var allikevel forsiktig når det gjaldt en direkte kontakt mellom eposene, og foreslår derfor at grekerne heller var i kontakt med den hettittiske tradisjonen (ibid.: 153).

Louden konsentrerte seg først og fremst om å analysere de greske eposene. Han mente de greske eposene ikke kunne komme fra et tomrom. De må derfor være basert på både den muntlige tradisjonen og tradisjonene fra de omliggende kulturene (Louden 2006: 5). Han mente derfor det var nødvendig med en kontekst som omhandler *Gilgamesheposet*, *Enuma Elish* og ugarittiske myter. Han var klar over at mye var blitt gjort før, men gikk mer inn i

detaljene enn de tidligere forskerne (ibid.: 247). Han mente at de ugarittiske mytene hadde en unik parallell til *Iliaden* (ibid.: 7). Denne parallellen var gudenes plan. I *Odysseen* og *Gilgamesheposet* hadde gudene en annen type plan (ibid.: 240).

5 Epos, myter og motiv

Jeg vil benytte meg av myteteori som hjemmel for analysen min. Derfor så må jeg først finne ut av forholdet mellom myter og epos. Forholdet kan virke opplagt, men det er likevel komplisert.

5.1 Forholdet mellom epos og myter.

I den tidlige greske verdenen var den muntlige poesien knyttet til myter (Sacks 2005: 123). I kap.4.1.4 har vi sett hvordan epos kan knyttes til denne muntlige tradisjonen. Sacks knyttet mytebetegnelsen opp til *Iliaden* og *Odysseen* uten å skille mellom epos og myter (ibid.: 219).

Ifølge *The Gale Encyclopedia of Religion* er epos utvidete narrative dikt som etablerer et spesielt imaginert univers ved å bruke ulike myter, kongesagaer, heltedåder, religiøse og filosofiske ideer fra fortiden (Jones 2005: 2813). Eposer blir dermed relatert til myter.

Burkert sa at eposene ikke er identisk med myter, men har mytiske motiver og er både mer og mindre enn disse. For det første så konsentrerer eposene seg rundt heltenes kamp og den verden som de lever i. Denne verdenen er en mytisk fortid, men er samtidig til en viss grad realistisk. Videre så er eposene komponert i en ytterst sofistisert stil, men samtidig i et fast format (Burkert 1987: 121).

I både den greske og den akkadiske skrivetradisjonen er epos fortellende poesi som benytter seg av lange vers og uten å dele på strofene. Fortellingene omhandler guder, barn av gudene og helter fra fortiden. Formen har standard epiteter, en formel for versene, repetisjon av versene og typiske scener som gudenes samling (Burkert 2004: 24).

Selv om vi ofte mener tradisjonelle fortellinger når vi snakker om myter, så er ikke alle tradisjonelle fortellinger myter. Slik som mye av *Iliaden* handler om noe historisk. Kirk mente at det er bedre å beskrive disse historiserte fortellingene som legender enn myter (1974: 23). Det finnes tradisjonelle fortellinger som ikke er historiske og kan ikke kategoriseres som myter. Dette gjelder blant annet dyrefabler og eventyr (ibid.).

Både mesopotamiske og greske myter er ikke lenger en del av de tradisjonelle fortellingene som endrer seg med tiden. De har blitt nedskrevet og fått en fast form. Mytene har blitt litterære (Kirk 1974: 95).

Kirk mente at heltene i de greske eposene er en del av mytologien (Kirk 1998: 33).

Han gjorde dette selv om han mente at heltene i eposene er historisert, selv om de ikke nødvendigvis er historiske. På grunn av historiseringen ønsket han å kalle eposene legender (ibid.: 33, 1974: 96-97). Det finnes allikevel personer i eposene som kan knyttes til det tradisjonelle mytiske. Dette er blant annet Bellerofon, Herakles, Jason og Persevs. Dette er fordi de ble til i en separat tradisjon, og er egentlig ikke relevant for det som for eksempel omhandler Troja, men ble likevel tatt med på grunn av at de må ha vært allment kjent fra sine egne mytetradisjoner (ibid. 1974: 96-97).

Ofte blir det som kalles gresk mytologi delt inn i to kategorier: gudemyter og heltesagaer. Problemet med denne inndelingen er betegnelsen heltesaga kan kobles opp mot noe historisk, men mange fortellinger som kommer under denne kategorien ofte ikke kan kobles opp mot noe spesielt historisk (ibid.: 26). Slik som Bellerofon, Herakles, Jason og Persevs.

I det store materialet om gudene i eposene finnes det mange mytiske elementer. Selv om eposene ikke handler om gudenes tilblivelse, så gir de mange beskrivelser av dem og de forteller om hvordan gudene blander seg med menneskene på godt og ondt (ibid.: 97). Gudene i Homer hører derfor til det mytiske (ibid. 1998: 33).

På grunn av at gudene er delaktige i mye av eposene, så mente Kirk at de allikevel ikke kunne behandles som legender. Det er ikke mulig å ta gudene vekk fra eposene uten at det vil ha noen betydning for eposenes mening (ibid.). Det er derfor feil å behandle de som legender og behandle dem utenfor myter (ibid.: 34). Videre mente han at det å krysse grensen mellom det menneskelige og det guddommelige er noe som kan relateres til myter (ibid. 1974: 36)

Kirk mente at det også er motiver som har blitt myter i en sekundær prosess i ettertiden. Dette er gjerne på grunn av en innblanding av en høyere makt eller på grunn av heltens storhet. Eksempler på dette er blant annet Akillevs vennskap med Patroklos, Akillevs valg, Hektors død, og Odyssevs tilbakekomst og hevn (ibid. 1998: 24).

Gilgamesheposet har mange av de kvalitetene en myte har. Dette er på grunn av eposet tilknytning til spørsmål om livet og døden (ibid.: 133). Kirk mente at det allikevel ikke er en myte, siden det er laget av eldre tekster og har vært igjennom en prosess av tilpasning og komposisjon. Han mente de eldre tekstene var nærmere myten. Selv om han mente at eposet er konstruert, så inneholder det mye som er av mytisk relevans. Ikke bare inneholder eposet mange av de eldre sumeriske fortellingene om Bilgamesh, men det inneholder også andre myter, slik som Storfloden og Ishtars frieri (ibid.: 135, 141).

West delte opp mellom mytiske narrative dikt og historiske epos. Han mente

Gilgamesheposet hørte til under mytiske narrative dikt fordi eposet ikke har en historisk referanse (West 1997: 63, 65). Han mente de historiske eposene handlet om noe mellommenneskelig i en fastsatt historisk, politisk og geografisk setting (ibid.: 69).

Kirk sa at siden kategorien myter er såpass ustabil, så vil fortellingene som er myter for en person kunne være legende, saga, folkefortelling eller muntlig tradisjon for en annen (Kirk 1974: 21).

For meg så virker det som myter og visse motiver er identiske. Jeg mener derfor at myteteori kan være interessant som et utgangspunkt for en analyse. Det er derfor naturlig å prøve å definere hva en myte er. Dette til tross for at Kirk sa at det å prøve å definere myter som noe som har en felles underliggende essens er feil. Dette er fordi han mente at det er feil å anta at alle myter er like og at det er mulig å gi en universal forklaring på mytenes natur og mening. Han mente at forskere generelt har sett vekk fra det faktum at fortellinger som kalles myter har et enormt spekter av tema, stil og emosjonell karakter som kan være forskjellig. Det er dermed naturlig at naturen, funksjonen og meningen også vil variere (ibid.: 18).

5.2 *Mythos, logos og mytologi*

For å kunne definere hva en myte er, så må vi se på bakgrunnen til termen. Opprinnelsen til mytebegrepet kommer fra den greske antikken. *Mythos* og *logos* betydde opprinnelig det som er uttalt, men i klassisk tid forandret *logos* seg til å bety mer. Det vil si at *logos* fikk en konnotasjon til det som var intelligent og rasjonelt. *Logos* betydde derfor sannhet. *Mythos* ble satt i opposisjon til *logos* og ble dermed konnotert med usannhet og det irrasjonelle (Pantel & Zaidman 2002: 143).

Platon skrev i *Republikken* at *mythos* eller *mythodes* var den rette sfæren for poeter, mens *logos* var for de vitenskapelige disiplinene (ibid.: 144). Bruce Lincoln sa at denne distinksjonen mellom ordene var rent retorisk og derfor en politisk kamp for retten å kunne definere det som var rett. *Mythos* ble derfor et redskap for å kunne sensurere syn som Platon ikke ønsket å ha i den offentlige politiske diskusjon (McCutcheon 2003: 215).

Mytologi er igjen et ord sammensatt av begge ordene. Dette betyr at mytologi er vitenskapen om mytene, eller en samling av myter satt i et system. Myter i den religionsvitenskaplige disiplinen blir ikke sett på som noe irrasjonelt eller en usannhet. Vi kommer nærmere inn på dette i de neste kapitlene.

5.3 Å definere myter i dag

I dagligtalen og media møter vi ofte termen myte. Ofte ligger det ikke en religiøs eller religionshistorisk mening bak, men har heller tatt opp arven etter Platon. Termen vil bety en usannhet eller noe som ikke er utprøvd i forhold til en hypotese. Om vi kobler begrepet opp mot religion i dagligtalen, så ville de fleste referert til norrøne, greske eller romerske fortellinger som noe som ville ha hatt en betydning opp mot eventyr; det betyr at de ville sett på termen som historier fra fortiden som ikke var sanne, men som hadde en underholdningsverdi og muligens en moralsk verdi. Det blir derfor sett vekk fra det religionsvitenskapelige prinsippet om at troen, her en myte, er sann for den troende (j.f. Eliade).

Myter og eventyr har enkelte likheter, men har også mange forskjeller. Eventyr har noen av de samme funksjonene som en myte har, men et eventyr legger heller ikke skjul på at det er oppdiktet; et eventyr starter gjerne med “det var en gang” og slutter med “så levde de lykkelig alle sine dager”. Derfor er myter nærmere knyttet til legender og sagn. Det er imidlertid ikke noen klare grenser mellom verken eventyr, sagn, legender eller myter. Myter er ment til å bli mottatt som en sannhet. Selv om noen få sagn og legender er også ment å bli mottatt som en sannhet, så mente Eric Csapo at dette må vise til den sosiale viktigheten myter har og hadde (Csapo 2005: 9).

Vi kan selvsagt koble den alminnelige fortolkningen av myter opp til Alfred Schütz, og si at hverdagslivskunnskapen er en kunnskap vi ikke kan avfeie. På en annen side så vil denne hverdagslivsfilosofien være for upresis til å kunne være til nytte når man skal behandle mytiske motiver kvalitativt og komparativt. Dette er fordi hans teori går ut på erfaring og empiri. Det er forventningen til denne erfaringen og bekreftelsen eller avkreftelsen av forventningen som er det sentrale (Schütz 1999: 33).

En annen måte å definere myter er å knytte de opp mot visse vitenskapelige disipliner. Dette kan være at mytene er en førvitenskapelig vitenskap, at de er knyttet til ritualer, eller at de består av en felles struktur. Vi kommer nærmere inn på dette i kap.5.4.

En moderne definisjon er at myter må være tradisjonelle fortellinger, ikke ulikt Kirks syn i kap.5.1. Dette kan allikevel by på problemer, siden det kan oppstå myter om nylig inntruffet hendelser. Det er derfor ønskelig med en mer presis definisjon.

Csapo sa at det å definere en myte, vil være å begynne med slutten. Det vil si at vi ikke kan ha en hjemmel som definisjonen kan hvile på (Csapo 2005: 1). Vi kunne ha prøvd med en vitenskaplig form for definisjon, slik som at de er relatert til ritualer eller at de må ha

guder som bryter inn i handlingen. Ved å gjøre dette ville vi ha kategorisert og satt alle fortellingene som ikke møter disse spesielle kriteriene til noe annet enn myter. Problemet er at enkelte av disse fortellingene likevel er myter i like stor grad som de som oppfyller kriteriene (ibid.: 7). Det å definere en myte er å kategorisere etter enkelte kjennetegn, så det er umulig å omgå dette problemet. Myter trenger ikke å ha de samme kjennetegnene, men kan allikevel være relatert til hverandre på en eller annen måte. Myter trenger ikke være typiske arketyper, siden vi kan ha flere arketyper som faller under betegnelsen. Csapo illustrerte dette med å sitere Ludwig Wittgenstein som la fram hvor vanskelig det kan være med litterære definisjoner. Wittgenstein spurte om seg hva et spill var, og sa fenomenene ikke har noe med hverandre å gjøre på en måte som gjør at det er logisk å bruke den samme termen. Csapo poengterte dette med å si at vi ofte forbinder spill med videospill, de som er litt eldre med Monopol, og i gamle Hellas med å slå fugler i hodet (ibid.: 8).

Derfor er det umulig å definere myter på en tilfredsstillende måte ved hjelp av noen simple grep. Jeg vil derfor gå inn i ulike religionsvitenskapelige disipliner og se hva mytebegrepet betyr for de ulike forskerne som representerer disse.

5.4 Myter og vitenskap

For sir James George Frazer var myter relatert til den primitive religion. Den var en form for førvitenskapelig vitenskap (Segal 2004: 24) eller filosofi for de primitive menneskene (Hooke 1996: 203). Et av problemene til Frazers teori er at hvis mytene bare hadde en vitenskaplig funksjon, så burde de ha forsvunnet når andre vitenskapelige disipliner tok over. Robert Segal mente at Frazer da ville ha svart at det som er igjen av mytene i dag, ikke er myter fordi de ikke tjener noen vitenskaplig funksjon (2004: 24).

Siden Frazer hadde lagt et fokus på ritualer der han mente at det primitive mennesket mimet etter gjentakende fenomen som de trodde kunne være fordelaktig (Brandon 1996: 14). Ut av dette fokuset på ritualer, ble myte-rite-skolen skapt på 1930-tallet. En av de fremste og første her var Samuel Henry Hooke (ibid.: 15).

Hooke mente at mytene viste til en atferd som er primitiv for oss i den form at de er kilden til det store materialet om myte- og ritualkarakteristikken i kulturer fra oldtiden. Denne atferden beskrev ofte praktiske problemer i det daglige liv. Denne atferden ble ritualisert, men bestod også av uttalte ord. I sin opprinnelse så er den originale myten uskillelig fra ritualet (Hooke 1996: 204-205).

Carl Gustav Jung mente at myter er originale åpenbaringer av den førbevisste psyken.

I mytene så kommer det ufrivillige fremstillinger om ubevisste prosesser og psyken. Myter har et viktig innhold; ikke bare representerer de det psykiske livet, men de er det psykiske livet til en primitiv stamme (Jung 1996: 154). Siden Jung mente at mytene er bygd opp av strukturelementer fra den menneskelige psyken, og at disse ikke kommer fra en personlig ubevissthet, så må de være medfødt eller arvet. Jung mente derfor at elementer i myter, i likhet med elementer i enkelte fantasier (inkludert drømmer), kommer fra en kollektiv ubevissthet (ibid.: 155). De strukturelementene som kommer fra denne ubevisstheten kalte han for arketyper (ibid.: 153). Myter kan derfor defineres som et produkt av den kollektive ubevisstheten.

Rivkah Schärf Kluger var en tidligere elev av Jung, og mente at myter er refleksjoner av enkelte kulturelle situasjoner og består dermed av en instinktiv oppfatning og forventning til en videre utvikling. Myter kan dermed ses på som en del av utviklingen av menneskets bevissthet (Kluger 1991: 17).

Lucien Lévy-Bruhl mente som Frazer og Jung at mytene er en del av religionen, og at religionen i seg selv er primitiv. Han reagerte på at mytene kun hadde en vitenskaplig funksjon hos Frazer, og differensierte vitenskap og myter til en større grad. Han mente at Frazer tok det forgitt at de primitive tenkte mindre nøyaktig, men på samme måte som det moderne mennesket. Lévy-Bruhl mente at de primitive tenkte på en helt annen måte og at vi ikke kan forstå tankegangen med moderne logikk. Han mente at funksjonen til mytene var en måte å oppfatte verdenen og identifisere seg selv med den. Han mente derfor at mytene tilhørte det følelsesmessige aspektet av mennesket, og ikke det intelligente slik som Frazer (Segal 2004.: 25-26).

For Bronislaw Malinowski, som startet sin karriere inspirert av Frazer, var myten en praktisk og viktig kulturell kraft (Csapo 2005: 141). For han søkte de primitive å kontrollere naturen, i stedet for å forstå den. Dette er da satt i sammenheng med for eksempel jordbruk. Myten legitimere da en måte å tenke på og en måte å oppføre seg. Malinowski sa derfor at det ikke finnes noe magi, ritualer eller seremonier uten tro. Mytene er da veien mellom disse og gir derfor en praktisk veiledning (ibid.: 142). Mytene var ikke som hos Frazer et alternativ til vitenskap, men var noe de kunne falle tilbake på når vitenskapen (og magien) feilet. Mytene gav derfor forklaring på hvorfor dette hadde skjedd. Malinowski skilte også mellom fysiske myter og sosiale myter. De fysiske mytene forklarte naturfenomen, mens sosiale myter forklarte hvorfor lover og skikker var som de var og hadde som funksjon å overtale for å godta det som kan motstås (Segal 2004: 28). Kirk mente at Malinowski ikke skilte mellom folkefortellinger og myter. Malinowski sa at det heller ikke kan finnes noen underliggende

mening (Kirk 1998: 21).

Claude Lévi-Strauss var uenig med Malinowski. Han forsøkte å gjenoppta myten som en del av det intellektuelle, slik som blant annet Frazer mente, men var allikevel enig med Lévy-Bruhl om at myten ble skapt fordi de primitive tenkte annerledes. Til forskjell fra Lévy-Bruhl så mente Lévi-Strauss at mennesket ennå kan tenke annerledes. Primitiv tenkning er for han en måte å tenke konkret og abstrakt på. Han mente at denne måten å tenke på, behandler fenomen på en kvalitativ måte i motsetning til moderne kvantitativ tankegang (Segal 2004: 29-30). Denne kvantitative tankegangen beskrev han med å si at vi ennå har den tradisjonelle tankegangen, men at vi presser mer igjennom den samme kanalen, og utvider den med å inkorporere mange nye spørsmål og problemer (Lévi-Strauss 2003: 10).

Bruce Lincoln gikk videre med Lévi-Strauss sin tankegang (som vi skal utdype senere) og sier myter er en klassifisering og systematisering av verden. Til forskjell fra Lévy-Bruhl og Lévi-Strauss, så mente Lincoln at myter også er ideologier i en narrativ form (Lincoln 1999: 147). Myter er dermed forfatterens eller fortellerens avspeiling av hans idealer, ønsker, og hvordan han rangerer ting der det blir legitimert i en fiktiv fortid som setter tingene slik som de skal og må være (ibid.: 149).

Et spørsmål som alltid dukker opp når vi skal se på myteteorier er hvem disse primitive er. De forskjellige forskerne har et forskjellig syn på dette. For Frazer var primitiv tenkning en kontrast til moderne tenkning og naturvitenskapen (Segal 2004: 24). Lévy-Bruhl mente at de primitive menneskene var mystiske, førlogiske og følelsesmessige mennesker. De primitive søker derfor den uforståelige verden for forklaringer som foregår i den fornuftige verden (Cipriani 2000: 112). Hos Malinowski var de som alle mennesker, bare at de brukte magi når vitenskapen ikke kunne hjelpe, og brukte myter til å forklare det som uforklarlige. De var altså intellektuelle til forskjell fra Lévy-Bruhl. Lévi-Strauss var ikke glad i termen, men kalte de heller mennesker uten skriftspråk (Lévi-Strauss 2003: 11). Eric Alfred Havelock har en avhandling der han mente at mennesker forandrer måten de tenker på når et skriftspråk introduseres (1986). Lévi-Strauss kritiserte også Malinowski for at han ikke hadde tatt i betraktning at ulike primitive samfunn kan være forskjellige (2003: 11). Csapo var enig med Lévi-Strauss, og sa at vi vet ikke om de primitive samfunnene kan ha vært ganske like, eller ha lite til felles (Csapo 2005: 7).

5.5 Det å oversette myter

På grunn av at epos inneholder mytiske elementer, så vil teorier om mytenes oversettelse være interessant. Jeg kan ikke behandle eposene på deres originale språk, siden jeg ikke leser verken akkadisk eller gresk. Jeg må derfor basere meg på oversettelser.

Edmund Leach sa at det er omtrent umulig å oversette en tekst perfekt, men en akseptabel oversettelse er alltid mulig for de praktiske formålene vi har fremfor oss (Asad 1993: 173).

Schleiermacher mente at når vi skulle oversette en tekst, så måtte vi følge spesielle regler som forholder seg til de forskjellige tidsrom og stedets spesielle grammatikk. Problemet med hellige tekster er at det ofte følger en ny åndelig utvikling med dem. Denne utviklingen kan virke inn på språket, utvikle det og forandre betydningen av termer (Lærgreid & Skorgen 2001: 50).

Lévi-Strauss mente at mytene står i en særskilt posisjon i forhold til oversettelser. Han sa at mytene er meningsbærere, der meningene ikke blir forvandlet ved oversettelsen. Et eksempel han brukte er det at poesi forandrer mening ved oversettelse siden poesi må leses diakronisk og må innrette seg etter form og uttrykk. Myter er orientert rundt meningen, og ikke uttrykket (Csapo 2005: 221). Lévi-Strauss bedrev lite med oversettelser, men legitimerte sin teori igjennom analysene av strukturen.

Talal Asad mente til forskjell fra Lévi-Strauss at alle gode oversettelser prøver å reprodusere strukturen en fremmed diskurs har i det språket teksten blir oversatt til. Selve strukturen vil være avhengig av hvilken sjanger teksten har og de ressursene oversetterens språk har, samt evnene og interessen til oversetteren (Asad 1993: 189).

Jeg er spesielt interessert i meningen i de motivene jeg skal jobbe med. Selv om den poetiske strukturen kan være interessant, så er funksjonen og meningen mer interessant. Dette gjør at jeg mener at jeg kan løsrive meg fra det opprinnelige språket, og heller benytte analyseverktøy som vil kunne gi et resultat uavhengig av oversettelsen. Men for å kunne finne meninger i motivene, så må også konteksten belyses. Dette vil være resten av eposene, andre myter og det samfunnet eposene ble nedskrevet i.

5.6 Mytenes opprinnelse

Urmyten er et produkt av den lingvistforskningen som sir William Jones grunnla på slutten av 1700-tallet. Han fant likheter mellom sanskrit og gresk og latin, noe som førte til teoriene om et samlet indoeuropeisk språk. Siden vi hadde et urspråk, så måtte vi ha et urfolk med en urkultur. I denne urkulturen så måtte det da finnes enkelte urmyter (Lincoln 1999: 74). Språk vil bli behandlet i kap.6.2.2.1 og 6.3.4.

Frazer mente at det ikke var en tilfeldighet at så mange myter var like og at de nesten bare var forskjellige varianter. Derfor var det grunn til å tro at det fantes en opphavsversjon av myten. For han ville denne versjonen være klarere, og ikke være forfalt igjennom tradisjon og populærkultur. Frazer mente at skaperen av myten var et individ med store evner innen fortellerkunsten, men fortelleren som gjenfortalte den ikke trengte å ha denne evnen, og kunne derfor ta inn nye elementer som ødela den opprinnelige sammenhengen (Csapo 2005: 61).

Carl Gustav Jung mente at mennesket hadde en medfødt tendens til å forme symboler som er like. Disse symbolene manifesterte seg igjennom ubevissthets og kom fram via drømmer, folkefortellinger og myter (Kirk 1998: 275). Disse symbolene er da arketyper som er universelle. Selv om enkelte forskere mener at det kan være genetisk mulig å ha enkelte celler som er forutbestemt, er det allikevel få som tror at disse cellene kan inneholde nok informasjon til at de har instruksjoner om mentale konsepter (ibid.: 277-278).

For Lévi-Strauss så var ikke mytens opphav av interesse. Hans strukturalisme hadde ingenting å gjøre med opphavet av mytene (Lincoln 1999: 145), selv om de underliggende strukturene kan bli sett på som et skjelett for flere myter.

Lincoln avfeide prototyper av alle slag. Han mente at noe slikt som en protomyte har aldri eksistert. Han sammenlignet myter med språk; han sier språket var laget rundt tusenvis av forskjellige protokoder som etter hvert utviklet seg på grunn av det sosiale behovet for kommunikasjon og ble dermed til de første språkene (McCutcheon 2003: 224). Han avfeide dermed urfolket, urspråket og urmyten. Han sa imidlertid at det finnes noe som gjorde at mennesket kom til en konsensus med å lage protokoder (ibid.). Dette trengte imidlertid ikke å skje innen en og samme gruppe. Vi kan tenke oss at det kunne vært en utveksling av protokoder, og etter hvert språk igjennom handel og samhandling.

Csapo sa på en annen side at mytene kan ha et felles utgangspunkt. Dette felles utgangspunktet trenger ikke å være en urmyte, arketype eller protokode, men heller et

potensial et samfunn har på et visst stadium i utviklingen. Frazer og de andre som drev med komparativ forskning var også inn på dette. Csapo sa at hvis vi kan tro dette, så vil mennesker som er på det samme stadium tenke på en måte som kan sammenlignes, og derfor vil historiene de forteller være sammenlignbare (Csapo 2005: 61).

Jeg mener at en urmyte ikke kan eksistere, men at en viss påvirkning mellom forskjellige sivilisasjoner og samfunn har funnet sted. Det er ikke vanskelig å tenke seg at disse sivilisasjonene påvirket hverandre, og over tid tilpasset myter og motiver fra den ene sivilisasjonen til den andre. Denne tilpasningen ville da skje i overensstemmelse med det som Frazer kaller en korrumpert av urmyten, bare det at det ikke er en urmyte, men ulike motiv. Vi kan derfor kalle det en motivvandring, der navn, plot og visse funksjoner er forandret, utbrodert og tilpasset det samfunnet som mottar den. Om vi kan kalle disse motivene en protokode, så er jeg til en viss grad enig i Lincoln. På samme måte må disse motivene ha en funksjon som opptar det samfunnet de kommer til og gi en mening. Dermed må det være noe som er felles mellom de ulike samfunnene for at en slik vandring kan skje.

5.7 Hva er et motiv?

Det kan ofte være vanskelig å skille mellom motiv og tema. Ofte blir motivet beskrevet som en konkret forestilling, mens temaet er en abstrakt forestilling, men noen ganger kan et motiv og tema være det samme (Lothe, Refsum & Solberg 1999: 165). I *Litteraturvitenskaplige leksikon* så står det: “Om fortellende (narrativ) litteratur brukes ofte betegnelser som susjett, plot, historie eller intrige for å betegne hendelsene i verket, mens motiv da ofte brukes om gjenkjennbare problemstillinger” (ibid.: 166). Dette er relativt upresist og vi må derfor utdype hva et motiv er.

Northrop Frye sa at et tema kan være plottet sett som en helhet når hele strukturen av det er klart i tankene våre (Frye 1996: 122). Temaet er allikevel forskjellig fra plottet. Plottet er knyttet til spenningen og progresjonen, mens temaet er knyttet nærmere til detaljer som er relatert til den overordnede enheten. Dette gjør at de mindre detaljene blir viktigere når temaet blir studert, og de bindende kreftene i teksten får en økt signifikans (ibid.: 123).

På grunn av dette vil derfor alle hendelsene i en fortelling ha en underliggende enhet. Progresjonen av fortellingen vil derfor kunne bli sett på som en manifestasjon av temaene, siden den samme fortellingen kunne ha blitt fortalt på mange ulike måter (ibid.: 126).

Selv om ulike fortellinger har de ulike temaene, så er det ofte vanskelig å kunne finne disse temaene. Det er derfor nødvendig med mindre enheter som er gjenkjennbare. Det er

disse enhetene som Frye kalte for motiver (ibid.).

Dette forandrer problematikken til hva mindre enhetene er. William Freedman sa at motiver består av metaforer, bilder, symboler og figurer som er kombinert og danner større enheter (1971: 123). Han mente at et motiv er et tema, en karakter eller et verbalt mønster. Dette motivet kan være et gjentakende tema som enten oppstår i forskjellige verk, eller er et element som blir gjentatt i det samme verket (ibid.: 123-124).

Derfor er også forskjellen mellom et symbol og et motiv interessant. Spesielt siden Freedman sa at motivets primære funksjon er å være symbolsk. Symbolikken kan representere moralen, det emosjonelle, karakterens tanker, det kognitive innholdet eller bare hvordan fortellingen utvikler seg (ibid.: 124). En av hovedforskjellene mellom symbolet og motivet er at symbolet ikke trenger å være knyttet til andre fortellinger eller være gjentakende. En annen forskjell er at et symbol er en ting eller en hendelse som er beskrevet, mens et motiv ofte bare er en del av denne beskrivelsen (ibid.: 125).

Selv om motiver er gjenkjennbare elementer, så mente Freedman at et motiv ikke trenger å være et uforanderlig element, men kan være noe som er bundet sammen med assosiasjoner og tilhørighet (ibid.: 124). Han klassifiserer derfor motiver inn i tre kategorier. Dette er kognitive, emosjonelle og strukturelle motiver. Et motiv kan tilhøre flere av disse kategoriene samtidig (ibid.). Dette gjør at det er mulig å bruke motiver i komparativ forskning der det er mulig å systematisere motivene etter disse kategoriene.

I folkloristikken har motivforskning lenge vært en praksis. Frye mente at folkefortellinger og spesielt folkeeventyr består av abstrakte mønstre. Disse mønstrene består igjen av kjente motiver som kan samles systematisk i en indeks (Frye 1996: 126). I folkloristikken finnes flere slike indekser som kan være til hjelp ved studering av fortellinger. Disse indeksene skiller sjeldent på folkefortellinger og myter.

Frye mente at myter også består av slike abstrakte mønstre. Mytene er allikevel forskjellig fra folkeeventyrene siden de er ment for å være forklarende og bli trodd. Han mente også at motivene i mytene har større strukturer som er mer kompliserte enn de som finnes i folkeeventyrene. Blant annet så har vi forskjellige typer myter slik som for eksempel heltemyter, skapelsesmyter og flommyter. Disse kan samles for seg, og av og til bli satt sammen til en serie, ikke ulikt slik Ovid gjorde det (ibid.: 130).

Det er derfor et spørsmål om myter trenger en egen definisjon på hva som er et motiv i forhold til annen litteratur. I enkelte diskurser og teorier så får ofte enheter som motiver et spesielt navn. Jeg har allerede tidligere nevnt at en protokode kan oppfattes som et motiv (kap.5.6). Jeg vil derfor gå inn på hva annet som kan bli oppfattet som et motiv, og som vil ha

en relevans til oppgaven videre.

Frye kalte motiver for arketyper. Han mente at disse arketyperne er knyttet til mønstre og modeller som blir brukt i den kreative prosessen og kan bli brukt både bevisst og ubevisst (Frye 1996: 126). Grunnen til at han kaller disse motivene for arketyper er fordi vi kan finne de igjen i mange ulike tradisjoner og kulturer (Frye 1951: 99). Dette er ikke veldig forskjellig fra hvordan Jungs arketyper ble beskrevet (kap.5.4). Jungs arketype var den typiske måten å tenke på, følelsene og reaksjonene som var uavhengige av den individuelle erfaringen (Kluger 1991: 16) Disse kom i fra en kollektiv ubevissthet og manifesterte seg igjennom drømmer, folkefortellinger og myter, slik som det er nevnt i kap.5.4 og 5.6.

Det å finne disse arketyperne og studere de er en form for litteræranthropologi, der det er ønskelig å finne noe om det opprinnelige i for eksempel ritualer, myter eller folkediktning (Frye 1951: 99-100). Frye mente ikke at disse arketyperne er avhengige av hverandre igjennom tradisjon eller genealogi, men at det også kan være andre faktorer som gjør at disse motivene dukker opp gang på gang. Han mente derfor at enkelte motiver er tidløse (ibid.: 100).

I strukturalismen finner vi ulike retninger med et ulikt fokus. Jeg har valgt å kalle Vladimir Propp for strukturalist, selv om enkelte andre har kalt han en formalist. Han mente at formalistbetegnelsen var negativt ladet. Han mente han ble mistolket når han ble betegnet som en formalist, og viste til at andre strukturalister, slik som Lévi-Strauss, også ble kalt formalister (Propp 1996: 220).

Vladimir Propp konsentrerte seg om den narrative delen av fortellingene. Han konsentrerte seg først og fremst om folkeeventyr, som også var det materialet han analyserte. Han mente allikevel at myter og folkeeventyr var basert på den samme kjernen, selv om de har en forskjellig funksjon. Propp sa at myter er eldre enn folkeeventyrene, men de kan være basert på den samme morfologien (ibid.: 242).

Propp fant ut at i folkeeventyr så gjorde de ulike karakterene like handlinger, men de kan bli utført på ulikt vis. Et eksempel er at helten kan dra hjemmefra for å finne noe, men helten kan dra på ulikt vis. Hvordan helten drar er uinteressant, men det at han drar for å finne noe er en konstant. Propp kalte disse handlingene for funksjoner (ibid.: 230-231). Det som er en funksjon er et produkt av en komparativ analyse og er en del av et motiv (ibid.: 232, Watson 1973: 244).

Lévi-Strauss var inspirert av Propp, men var ikke interessert i det narrative. Han mente at hvis det fantes noen mening i myter, så lå disse i de elementene som myten bestod av og hvordan de ble kombinert (Lévi-Strauss 1996a: 121). Disse elementene kunne forkortes til

korte setninger. Disse korte setningene blir kalt mytemer. Mytemene er det korteste elementet en myte har. Disse mytemene vil gi mening hvis de blir satt sammen med andre relaterte mytemer (ibid.). Det er denne relasjonen som kan vise til hva et motiv er.

Hovedforskjellen mellom Propp og Lévi-Strauss er at Propp ser på det narrative og plottet, mens Lévi-Strauss prøver å finne en underliggendes struktur ved hjelp av mytemene og den relasjonen de har til hverandre uavhengig av plottet. Det er flere som har fulgt i fotsporene til både Propp og Lévi-Strauss, men teoriene og metodene baserer seg i stor grad på disse pionerene. I kap.8 vil dette bli utdypet i forhold til de teoriene og metodene jeg vil benytte meg av i analysen.

Et motiv kan også tolkes som drivkraften til at noe blir gjort. Dette motivet vil ofte være av en underliggende karakter, men det kan finnes ved å spørre seg hvorfor handlingen ble utført. Denne definisjonen blir ofte brukt i juss, men kan også beskrive den underliggende drivkraften i en tekst.

Vi kan konkludere med en definisjon av hvordan vi skal oppfatte termen motiv i denne oppgaven. Et motiv er noe som finnes i flere ulike fortellinger og kan gjenkjennes. Det omhandler noe som er symbolsk og består gjerne av flere mindre enheter. Når et motiv dukker opp i ulike fortellinger, er det ikke nødvendigvis bokstavelig likt, men det kan ha samme funksjon og gi assosiasjoner som tilhører hverandre. Ved å analysere disse motivene ved hjelp av ulike metoder kan vi finne ulike sosiale strukturer, tankeganger og muligens et felles utgangspunkt.

6 Historisk kontakt og kulturell påvirkning

For at det skal kunne foregått en motivvandring mellom kulturene, så er kontakten mellom dem viktig. Dette kunne selvsagt også ha skjedd uten en direkte kontakt, men igjennom enkelte mellomledd. Jeg vil undersøke den kontakten grekerne kan ha hatt med de mesopotamiske kulturene i perioden som vil være mellom rundt 2000 f.v.t. og 650 f.v.t.. I starten av denne perioden ble *Gilgamesheposet* ferdig komponert og på slutten ble de homeriske eposene komponert.

Det har vært kontakt i tiden før 2000 f.v.t. (kap.6.1.2). Dette muliggjør at motiver fra de eldre sumeriske fortellingene kunne ha vandret allerede på et tidligere tidspunkt. Jeg vil derfor starte med de tidligste tidene fra før den minoiske sivilisasjonen og deretter ta for meg ulike perioder og tema. Dette simplifisert slik at det enkelt kan følges av tidstavlen på neste side (*figur 2*).

Enkelte forskere har et skarpt skille mellom det de kaller for den førgreske og den greske kulturen. Burkert mente den særpregede greske kulturen kom med litteraturen og kunsten på 800-tallet. Han sa at det ikke finnes noe som tilsier at det kan være snakk om en helhetlig gresk religion og samfunn før denne tiden (Burkert 1987: 7-8).

Jeg har valgt å fokusere på områdene som ligger i nærheten av Hellas. Det finnes også et spørsmål om arven fra den indoeuropeiske kulturen (kap.4.1.5), men jeg vil konsentrere meg om det som kan si noe om en motivvandring mellom eposene. Dette betyr at jeg vil se på kulturene i Hellas, Mesopotamia og de i mellom. De fleste forskerne mener at det har vært en kontakt mellom disse kulturene (Burkert 2004: 4; West 1997: 1), men de er uenig om når, hvorfra og hvor mye som ble påvirket. Et eksempel er at enkelte forskere har konsentrert seg mer om den egyptiske innflytelsen på den greske kulturen. Men den egyptiske og de mesopotamiske kulturene var også i kontakt med hverandre. Egypterne og mesopotamierne inngikk allianser for og imot hverandre, og Levanten ble etter hvert en tumleplass for hærene til de ulike riker (Meyer 2004: 60). Kirk mente allikevel at det er mot de mesopotamiske kulturene vi må rette vår konsentrasjon, siden de greske ideene er nærmere de mesopotamiske og mindre abstrakte enn de egyptiske (Kirk 1974: 259).

Selv om det finnes mange impulser som grekerne tok til seg fra andre kulturer, så sa Burkert at vi ikke skal tro at det greske ikke er gresk (Burkert 2004: 12). Påvirkning og inspirasjon trenger ikke å resultere i at den påvirkede kulturen blir en kopi, men kan gjøre at kulturen får en berikelse.

	Egyptisk	Mesopotamisk	Anatolia	Gresk	Annet
4000	Bronsealder <i>Skrift</i>	Bronsealder <i>Skrift</i>	Bronsealder	Bronsealder	
3000	Øvre og nedre kongerikene Gamleriket	Sumeriske bystater Akkad	Hurrittisk		
2000	Mellomriket Det nye riket	3. dynastiet av Ur Assyria Babylon	Hettittisk <i>Skrift</i> Enkelte kolonier fra Kreta	Minoisk <i>Skrift</i> Mykensk	<i>Gilgameshepos</i> <i>et</i> Kaanan Kypros bosatt av Mykenere <i>Standardversjonen av G.</i>
1000		Folkevandring Jernalder Assyria	Folkevandring Jernalder Greske kolonier	Folkevandring Jernalder Den mørke tidsalderen <i>Skrift</i> Arkaisk	Ugarit ødelagt Fønikernes storhetstid <i>Den tolvte tavle?</i> Homer/Hesiod
650	Assyria				

Figur 2: Tidstavle over sivilisasjonene.

6.1 Fra de tidligste tidene til 2000-tallet

Det å se på de tidligste tidene komparativt byr på enkelte problemer. Dette er hovedsakelig fordi det ikke finnes, eller bare finnes få, skriftlige kilder. Det finnes likevel arkeologiske artefakter som kan tolkes. Mange av artefaktene er keramikk. Artefaktene gjør at vi kan datere og skille mellom ulike kulturer. På grunn av at vi ikke vet med sikkerhet noe om konteksten til mange av disse artefaktene så blir de vanskelig å tolke. Konteksten består gjerne av elementer som kan forsvinne uten et spor; ritualer, myter, sang og dans kan være slike elementer. Det som gjenstår i en eldgammel kultur er ofte graver. Derfor vet vi ofte mer om begravelser enn det dagliglivet (Burkert 1987: 10).

6.1.1 Mesopotamia tar form

Mesopotamia begynte å blomstre i det sjette årtusenet f.v.t. Det finnes få spor fra denne tidlige perioden, men vi kan se for oss at det var ulike folkeslag spredt utover. Vi vet ikke hva slags påvirkning disse hadde til den senere mesopotamiske kulturen (Bottéro 2004: 7-8).

Rundt det fjerde årtusenet begynte området å utvikle seg. De fant opp kunstig vanning av jorda. Jean Bottéro mente at dette gjorde at menneskene fikk mer mat og dermed mer energi. Dette overskuddet gjorde at det ble mer ledig arbeidskraft og det trengtes en sentral styring. Dette førte til at de tidligere isolerte gruppene gikk sammen til større politiske grupper og bystatene ble dannet (ibid.: 8).

Det antas at det var denne perioden at sumererne kom til Mesopotamia. Vi er ennå ikke i stand til å identifisere denne gruppen på en tilfredsstillende måte. De kan ikke sammenlignes etnisk, kulturelt eller lingvistisk med noe annen gruppe. Enkelte forskere foreslo at de er etterkommere av en av de gruppene som tidligere hadde vært i området. Dette strider imot den tradisjonen der sumererne kom fra havet og initierte det siviliserte liv (ibid.: 8-9). Kramer understrekte at det at vi oppdaget Sumer kom ganske uventet, siden det ikke finnes noen referanser til folket eller riket i Bibelen, i klassiske skrifter eller noe i ettertiden (Kramer 1972: 2)

Akkaderne fantes allerede på den tiden sumererne kom. Det er mulig at disse akkaderne kom i flere ulike bølger fra de omliggende områdene og var et nomadisk folk. Akkaderne var et semittisk folkeslag og identifiseres som dette på grunn av språket. Det er generelt trodd at akkaderne ble opplært av sumererne, men det er nesten umulig å skille det som er sumerisk fra det akkadiske og fra arven fra de tidligere kulturene (Bottéro 2004: 10-11). Bottéro sammenlignet Enkidus initiering til kulturen i *Gilgamesheposet* med de nomadiske akkaderne som ble lært til et sivilisert liv av sumerene (ibid.: 11). På slutten av det fjerde årtusenet ble gruppene blandet og assimilert slik at vi fikk en ny felles mesopotamisk kultur (ibid.).

I denne kulturen hadde religionen en sentral plass i samfunnet. Institusjonene for religionene stod for det administrative og det er ikke funnet noen offentlige institusjoner utenfor tempelområdene fra perioden før 2000-tallet. Det må derfor ha vært en tett relasjon mellom verdslig og religiøs makt (Meyer 2004: 52).

6.1.2 Det førgreske tar form

Det er vanskelig å snakke om en eksplisitt gresk kultur i disse tidligste tidene. Mye på grunn av folkevandring og en differensiert utvikling. Det er også på grunn av at grupper fra indoeuropeisk opprinnelse, som ble en base for den senere greske kulturen, ikke kom til Hellas før mellom 2500 og 2000 f.v.t. (West 2007: 7-8). De sivilisasjonene som bodde der tidligere ble da integrert og vi fikk en kultursmeltedigel for den kommende greske kulturen. Disse tidlige kulturene kalles her for den førgreske kulturen. Dette innebærer ikke de minoiske og mykenske kulturene, ettersom jeg vil behandle disse i kap.6.2.2.

Hellas har vært bosatt siden den eldre steinalder. Tidlig i den yngre steinalderen ble stadig flere bosetninger og jordbrukssamfunnet ble innført. Dette var det tidligste jordbrukssamfunnet i Europa. Dette jordbrukssamfunnet stammet fra Mesopotamia, siden både kornet og husdyrene de hadde stammet derifra. Det finnes også spor i Anatolia som peker mot dette og det er funnet krukker fra Midtøsten i Hellas som er fra denne perioden (Burkert 1987: 11).

West påpekte at det har vært sjøfart opp og ned Levanten fra før år 6000 (West 1997: 3). Det kan derfor tenkes at det også fantes en form for sjøfart langs andre strekninger. Siden vi har konkrete spor i Anatolia, er det likevel mer sannsynlig at jordbrukskunsten spredte seg fra en folkegruppe til en annen. Et problem med denne teorien er at den ikke vil sannsynliggjøre en handel som innebærer at krukker fra Mesopotamia ender opp i Hellas. Vi kan allikevel konstantere at det har vært en form for kulturell utveksling i steinalderen.

I det tredje årtusenet ble det innledet en ny kontakt med Midtøsten. Dette var sannsynligvis Mesopotamia og Egypt. Dette gjorde at Hellas fikk den stimulusen som den førgreske sivilisasjonene trengte. Burkert mente at kunsten med metallarbeid kom i denne tiden. Han trodde at den kom igjennom Anatolia og viser til at Troja fikk en oppgang i denne tiden (Burkert 1987: 13). West mente at det var merkelig at grekerne skulle ha dratt over land, og sa at sjøveien var mer sannsynlig. Han viste til at det har vært kontakt mellom Kreta og Egypt allerede tidlig i det tredje årtusenet, og at de naturlige havstrømmene gjør at det er naturlig å reise fra Kreta til Egypt, fra Egypt til Levanten og fra Levanten til Egeerhavet. Han bestred allikevel ikke det at det var en kontakt mellom kulturer inne i Anatolia (West 1997: 3). Siden det ikke kan bevises at Kreta var en mellomstasjon for handel til fastlandet på denne tiden, så er det derfor mulig å skille mellom Kreta og fastlandet (ibid.: 5).

Det greske språket ble til i denne perioden. Dette var en indoeuropeisk form som utviklet seg til noe vi kan kalle protogresk. West sa at de fleste forskerne har ment at dette

protogreske språket kom rundt år 2500 igjennom en innvandring, men enkelte forskere har ment at språket kom med jordbruket, og kan derfor dateres tilbake til rundt år 6500 (ibid.: 1-2). Burkert mente at det var mange andre enn bare de med en indoeuropeisk kultur som migrerte på midten av tusentallet. Han trodde allikevel at de indoeuropeiske gruppene hadde en innvirkning på kulturen, noe som vises i det senere mykenske skriftspråket. Han påpekte at disse gruppene sannsynligvis også er forfedrene til hettittene i Anatolia (Burkert 1987: 16).

6.2 Fra 2000-tallet til de store folkevandringene

I starten på det andre årtusenet var det ikke noe klart skille mellom øst og vest. Dette betyr at grekerne ikke ennå hadde en egen kultur som skilte seg fra de nærliggende områdene. De var i kontakt med de østlige kulturene over Anatolia, og sjøveien igjennom Rhodos og Kypros til den mesopotamiske kulturen (Vernant 1984: 15).

De minoiske og mykenske kulturene som kom i denne perioden skilte seg ut. Dette gjør at vi må behandle disse for seg selv. Vi får derfor to distinkte kulturer som oppstår i det vi kaller Hellas og som kan måle seg kulturelt med de østlige kulturene. Det skjer også hendelser andre plasser, slik som at hettittene kom til Anatolia og det hettittiske riket ble grunnlagt.

Ulike skriftkulturer oppstår, og det gamle Assyriske riket har sin storhetsperiode. Det var i denne perioden at *Gilgamesheposet* ble komponert og utviklet seg videre (kap.4.2.1).

6.2.1 Mesopotamia

I denne tidsperioden var det flere forskjellige riker som hadde makten i Mesopotamia. Disse rikene hadde sitt hovedsete i en enkelt by, og deres utstrekning varierte etter lojaliteten til de andre byene. Mesopotamia er et stort område, der flere forskjellige riker fantes samtidig.

I starten av denne perioden forsvinner det sumeriske språket fra dagligtalen, og akkadisk tar over som det dominerendes språket. Dette betyr ikke at det sumeriske språket dør ut, men holder seg som et hellig språk, noe som kan sammenlignes med statusen latin hadde fram til renessansen (Bottéro 2004: 13).

Fra rundt år 2000 finner vi palasser utenfor de religiøse institusjonene. Dette var et tegn på at den verdslige delen begynte å bli skilt ut, og at kongemakten hadde etablert en mer direkte kontroll (Meyer 2004: 54). Det at kongemakten begynte å få en direkte kontroll betydde ikke at makten ble skilt fra religionen. Kongelister og myter viser at de regjerte med

guddommelig sanksjon (ibid.; Kramer 1949). I tidligere tider hadde kongen vært en militær leder, men i løpet av det tredje årtusenet så hadde samfunnsmakten gradvis samlet seg til en post. Dette vises i *Gilgamesheposet*, der helten er en konge av guddommelig ætt og har interaksjon med gudene (Jacobsen 1976: 78-79; Kramer 1949).

I starten av perioden var det etter vanlig oppfatning en folkevandring fra nordvest. Disse kom fra området der Kanaan ble etablert (og senere blant annet Ugarit). De ble fort assimilert inn i de mer siviliserte samfunnene. Andre folkeslag fulgte, men ikke alle var like fredlige, og kriger brøt ut. Dette førte til at Hammurabi (1700-tallet f.v.t.) kunne reorganisere og starte det babylonske riket. Dette integrerte også det nordlige Assyria (Bottéro 2004: 14-15). Uroligheter gjorde at det assyriske riket ble selvstendig på 1300-tallet (ibid.). Denne uroen ville ikke gi seg. Sannsynligvis var dette fordi at den mesopotamiske kulturen hadde investert store resurser i sosial kompleksitet og spesialisering. Hvis sentralmakten brøt sammen, så vil dette gå utover store deler av samfunnet om den ikke blir erstattet med noe som kunne ta over den samme rollen. (Meyer 2004: 68).

Alfabetet ble funnet opp i Levanten rundt år 1500. Det forenklet skrivingen, men det ble foraktet av de mesopotamiske lærde (vi kommer tilbake til alfabetet senere). Det var arameerne som fraktet dette skriftspråket rundt om i Mesopotamia. Dette folkeslaget var hovedsakelig nomadiske, og stod imot integreringen og assimileringen lengre enn andre folkeslag. Da de slo seg ned hadde de allerede influert den mesopotamiske kulturen. Dette viste seg i de neste århundrene: Arameisk ble det foretrukne språket da Mesopotamia reiste seg på nytt med Det nyassyriske riket (Bottéro 2004: 16-17).

6.2.2 Minoisk og mykensk kultur

Den minoiske kulturen vokste fram rundt 2000 med sitt senter på Kreta. Kjennetegnet på denne kulturen var palassene. Palasset var det økonomiske og politiske senteret. Disse palassene var preget av veggmalerier i forskjellige farger. Det var gjerne motiver av båter på havet, elegante jenter og okser. Rundt palassene ble det bygd opp byer. Det var ingen forsvarsverk rundt byene, så det ser ut som om det ikke var noen overveldende fare for krig (Burkert 1987: 20). Kontakten med Midtøsten var med å forme denne kulturen (Noegel 2007: 26, Cline & Cline 1991), men den representerte ikke kulturen fra Midtøsten (Noegel 2007: 26-27).

På 1600-tallet vokste den mykenske kulturen fram på fastlandet. Denne hadde mange likhetstrekk med den minoiske, men krigeren var mer i fokus enn i den minoiske kulturen.

Her erstattet fort med kyklopiske murer (en spesiell form for steinlegging uten bruk av mørtel) palassene, og krigsvogner ble et symbol på kongelig makt (Burkert 1987: 21). På 1500-tallet ble de også aktive på havet. Dette var ikke bare igjennom handel, men også igjennom erobringer. De tok over Knossos, minoernes hovedsete, og etablerte bosetninger på en rekke andre øyer. Handelen forflyttet seg fra Kreta til Kypros. Kypros ble et mellomledd til Levanten, og mykenerne ble klar over at det fantes land enda lengre vekke. Et bevis for dette er at kypriotiske vaser er alltid funnet sammen med de mykenske (West 1997: 5-6).

Det finnes også bevis for at handelen gikk andre veien. Et ugarittisk tolldokument nevnte en kjøpmann som kom tilbake fra Kreta; kjøpmannen brukte å dra dit på en regulær basis. Kaananittiske krukker som er funnet rundt Egeerhavet underbygger dette (ibid.: 6). Det er også mulig at det fantes en koloni fra Kreta i Ugarit fra 1500-tallet og fremover. Spor i arkitekturen i Ugarit støtter opp om en slik hypotese (Vernant 1984: 21).

Til hvilken grad det kan eller skal skilles mellom minoisk og mykensk religion er uklart. Det fantes enkelte særpreg, slik som at huler ble brukt som kultplasser på Kreta, og at de ikke finnes på fastlandet. Burkert mente at det plutselig kunne komme noen nye funn på fastlandet, og at vi derfor ikke kan ekskludere huler som kultplasser. Han sa at vi må se på forholdet mellom kulturene på samme måte som den hellenistiske greske kulturen og den romerske kultur (Burkert 1987: 21).

Nesten all informasjon som brukes til å studere disse kulturene basere seg på arkeologiske funn. Mange av de viktigste funnene er de som sannsynligvis hører til i kulten og kultplassene. Kultplassene er huler, høyder, i husene og templer. Her er det funnet økser, ulike modeller av forskjellige gjenstander, dyr og mennesker. Vi kan ikke utelukke at det også kan ha vært kultur uten religiøse gjenstander og votivgaver (ibid.).

Noen funn gir oss en grunn til å tro at det fantes en kontakt utover det forretningsmessige. Både på Kreta og i Mykene er det funnet sverd som er ulike de som ble brukt tidligere. Dette viser at det må ha vært smeder som lærte de på Kreta og i Mykene å lage disse; et sverd som skulle ha denne lengden og styrken krever en ny teknikk. De måtte derfor ha hatt en teknisk veileder (West 1997: 11). Dette gir grunn til å tro at det også kunne vært lærde innen andre felt som delte sin kunnskap. Noegel brukte det mykenske ordet for Egypt for å vise at det har vært en kontakt mellom den mykenske og den egyptiske kulturen. *A-i-ku-pu-ti-jo* (som på gresk ble *Aigyptos*) stammer fra det egyptiske ordet *hwt-k3-ptḥ* som betyr Ptahs tempel (Noegel 2007: 24).

Rundt år 1200 f.v.t. kollapset den mykenske kulturen. Dette var på grunn av tokt av inntrengere som ble kalt Sjøfolket. Mykenerne mistet skriftspråket (med unntak av på

Kypros) og det er få arkeologiske funn i en periode på rundt 400 år. Alle større bygg forsvant, maleriene forsvant og for en periode så forsvant også de enkle leirfigurene (Burkert 1987: 47). Kontakten med Midtøsten ble brutt etter en periode på over 500 år (Cline & Cline 1991: 54). Det er likevel grunn til å tro enkelte kulturelle elementer kan ha levd videre. Ian Morris mente at da palassene som var sentre for import og eksport, kollapset, så forsvant varene som gjorde at de kunne opprettholde en sentrert befolkning. De måtte derfor begynne å utvinne råvarer selv (Morris 1989: 503).

Fastlandet ved Peloponnes ble invadert av Sjøfolket først. Øyene og det nordre Attika levde videre, og noen utvandret til Kypros (Burkert 1987: 47). Det begynte flere folkevandringer i denne tiden, og Sjøfolket blir karakterisert som en slik gruppe. På grunn av folkevandringene kan den minoiske og mykenske kulturen bare være en del av bakgrunnen til den greske kulturen og religionen. Burkert mente at det er først i det niende eller åttende århundret at den greske religionen endelig fikk sine konturer. Herav kommer litteraturen og vasemaleriene som kom først litt før år 700 (ibid.: 7).

Disse folkevandringene skjedde ved at stammer i det nordvestre Hellas gikk inn mot det sentrale. Samtidig kom dorerne fra det nordøstre. På grunn av dette så emigrerte også enkelte grupper med jonere ut til øyene og til kysten av Lilleasia. Folkevandringene er for kompliserte til en grundig gjennomgang. Etter folkevandringene har bare omtrent halvparten av de identifiserte mykenske gudene overlevd (ibid.: 47-48). Nye guder som ikke er identifisert i de mykenske tavlene kom. Dette var blant annet Apollon og Afrodite. Apollon har sannsynligvis vandret fra Mesopotamia, igjennom Syria til Kypros, før guden kom til Hellas. Kypros har blitt sett på som senteret for Afrodites kult (ibid.: 51-52).

Det skjedde en drastisk teknisk endring på 1000-tallet. Dette var teknikken med å utvinne jern. Denne teknikken kom sannsynligvis fra smeder som tok den med seg fra Kypros (West 1997: 11). Dette viser til et teknologisk fremskritt som både har like stor betydning for jordbruket som for krigsferd. Senere på 800-tallet ble teknikken med å legge gull på en base kjent. Denne teknikken kom sannsynligvis fra Levanten. West mente at denne utviklingen viser til at det må ha vært noe mer enn tilfeldige møter mellom kulturene (ibid.).

Fra 700-tallet så er det godt dokumentert at grekerne var i kontakt med Midtøsten. Et eksempel er ekspansjonen til Assyria igjennom Tilglath-Pileser III (744-727), Shamaneser V (725-722) og Sargon II (721-705) (Noegel 2007: 29).

6.2.2.1 Linear A og B

Både den minoiske og den mykenske kulturen hadde et skriftspråk. Minoerne hadde et hieroglyfisk skriftspråk som utviklet seg til det vi kaller Linear A (Gordon & Rendsburg 1997: 22). Linear A ble til rundt 1700 f.v.t., men det er ennå ikke dechiffret på en akseptabel måte. Vi vet ikke hvilken funksjon denne skriften hadde (Burkert 1987: 21-22). West mente at det er usannsynlig at Linear A oppstod på egen hånd, men det kan ikke trekke et direkte slektskap til andre tidligere skriftspråk. Skriften minner om kileskrift, men tegnene er annerledes. Minoerne oppbevarte skriftene sine ikke ulikt slik de gjorde i Mesopotamia (West 1997: 24). Det er derfor en mulighet at de er relaterte.

Gordon mente at Linear A måtte stamme fra Mesopotamia og at det var semitisk. Han mente at det var sterke bånd mellom Mesopotamia og Kreta rundt 2500-tallet. Han så blant annet at det å skrive på leirtavler var likt i kulturene (Gordon 1958: 245-246). Gordon mente at han kunne identifisere bokstaver og ord, men hypotesen og oversettelsene ble aldri anerkjent (West 1997: 24).

Linear B var skriftspråket i den mykenske kulturen. Linear B kom i løpet av 1400-tallet (Burkert 1987: 21). Linear B stammet fra Linear A, men er en form for gresk (Gordon & Rendsburg 1997: 22). Linear B ble dechiffret i 1952 (Burkert 2004: 6).

På Kypros er det funnet et lignende skrift som må være basert på Linear A. Det finnes fragmenter som er eldre enn Linear B. Den kan derfor ikke være basert på Linear B (Gordon & Rendsburg 1997: 22). Det skilles mellom den tidlige minoisk-kypriotiske linear-skriften og den senere kypriotiske linear-skriften (fra 1100-tallet), men de er i slekt med hverandre. Den kypriotiske linear-skriften har mange likheter med Linear B og er en form for gresk. Denne skriften ble brukt helt fram til 300-tallet f.v.t. (Woodard 2008: 53). Tekstene som er funnet har få fragmenter, eller er datert til en periode etter vårt interessefelt.

Linear A er interessant fordi skriften er funnet på votivgaver, og at et formular er funnet på en tavle for drikkoffer. Det har dermed en religiøs kontekst, men siden Linear A ikke er dechiffret kan vi ikke vite noe om funksjonen eller representasjonen. Vi har kun funnet Linear B i sammenheng med lister over varer, regnskap og eiermerker. Linear B kunne allikevel ha blitt brukt i en religiøs kontekst, ettersom noe av skriften inneholder navn til guder (Burkert 1987: 22).

Vi kan konkludere med at disse skriftene ikke kan ha vært en bærer for den episke kunsten, ettersom det ikke finnes noen arkeologiske funn til å støtte dette. Det er likevel en mulighet at enkelte av inskripsjonene kan ha referert til enkelte motiver. Dessverre finnes det

et for lite materiale til å si noe sikkert, samtidig som vi ikke vet noe spesifikt om hva den minoiske Linear A hadde til felles med skriftene i Midtøsten. Det er dermed umulig å si om noen motiver har kunne kommet med denne skriften.

6.2.3 Det hettittiske riket

Det hettittiske riket hadde to storhetstider. Det gamle riket på 1700-tallet f.v.t. og det nye riket på 1400-tallet. Riket varte til folkevandringene på 1200-tallet da det ble delt opp.

Sannsynligvis lærte hettittene seg å skrive tidlig i det gamle rikets periode (Güterbock 1964: 108). I denne perioden ekspanderte de og tok over deler av det hurriske riket og Syria. West mener at de kulturelt tok til seg den hurriske kulturen, spesielt i forhold til religion og mytologi (West 1997: 102)

De tekstene vi har om mytologi fra hettittene ser ut til å komme fra ulike nærliggende folkeslag. De fleste er hattiske eller hurriske, med det var også enkelte babylonske og kanaaneiske tekster. Disse hurriske tekstene består av tekster i en poetisk tradisjon. Dette gjør at de kan relateres til de tradisjonene som var i Mesopotamia, i Syria og den senere greske (ibid.: 102-102).

Dette er spesielt interessant, siden hettittene hadde et indoeuropeisk språk, men tok til seg elementer fra andre kulturer og dermed kan ha vært en mellomstasjon til det greske (kap.4.1.5). Hettittene ser ikke ut til å ha vært et homogent folkeslag, men herskerne skal ha nedstammet fra den indoeuropeiske kulturen (Gordon & Rendsburg 1997: 79-80).

Denne kontakten med det greske er også nevnt i de kongelige arkivene fra Hattusa. Her står det blant annet om en gresk prins som kommer for å forbedre seg i bruk av hest og vogn. Dette var noe hettittene var kjent for (Vernant 1984: 18-19).

Utvandrere fra Kreta hadde allerede i tidligere tider kolonisert Rhodos. Etter hvert dro de over til fastlandet i Anatolia og fikk etablert enkelte kolonier der også. Milet, en tidligere hettittisk by, åpnet seg for de greske kolonistene på 1400-tallet (ibid.).

6.3 Fra folkevandringene til arkaisk tid

Det kan virke som verdens undergang kom i løpet av folkevandringstiden og at alle kulturene ble isolert fra hverandre. Selv om de store rikene mistet sine områder og sentrale plass i politikken og økonomien, så fortsatte handelen. Handelen med Hellas opphørte heller ikke, selv om den ble tydelig redusert (Burkert 1992: 15, Meyer 2004: 71).

I denne perioden får vi ny økonomisk og politisk vekst. Det er i denne perioden at den særskilte greske kulturen ble til; de fleste forskere mener at det var i denne perioden *Iliaden* og *Odysseen* ble skapt.

6.3.1 Den greske kolonisering av Anatolia

Frygerne kom fra det sørlige Balkan (og tidligere muligens fra Kaukasus) og tok over som den ledende folkegruppen i Anatolia. De forlot trolig Balkan fordi de ble presset sørover av trakiske folkegrupper (West 2007: 8-9). Tidligere var det vanlig å studere det frygiske og det trakiske språket som det samme, men det har i senere tid blitt bevist at det frygiske språket ligger nærmere gresk enn trakisk (ibid.).

Et annet folkeslag som fikk fotfeste i Anatolia var lydiene. På 700-tallet hadde lydiene etablert kongedømmet sitt med Sardes som senter. De hadde også direkte kontakt med assyrerne. Dermed åpnet veien over Anatolia til Assyria seg. Burkert mente at det var dette som brakte de greske jonerne i kontakt med det østlige (Burkert 1992: 14).

Lydiene utmerket seg spesielt på grunn av at de var de første som gikk aktivt inn for å blande seg i greske affærer. Dette var både allianser og krig. I en tidlig fase gikk de inn for å angripe joniske bosetninger langs kysten og spesielt Milet. Senere fikk disse greske bosetningene være i fred (Sacks 2005: 194).

Enkelte grekere kom til Anatolia før folkevandringstiden, men det var først da jonerne bosatte seg her ca år 1000 f.v.t., at området ble gresk. De kom trolig på grunn av greske dorerne som begynte å dra ut mot øyene (ibid.: 168).

Det var ut fra Milet at grekerne ekspanderte rundt i Anatolias kyst både i sørlig retning, helt bort til Kilikia ved Syria og den nordlige i Svartehavet. Dette skjedde fra 700-tallet og utover. De fleste av disse koloniene var tidligere hettittiske byer (ibid.: 67).

Siden Homer mest sannsynlig var joner (kap.4.1), så er det interessant at Jonia var i Anatolia. Dette korter ned avstanden til de østlige kulturene. Deler av de tidligere hettittiske folkefortellingene kan også vært kjent.

6.3.2 Assyria

Assyria forsvant aldri helt under folkevandringstiden, men måtte trekke seg tilbake til kjerneområdet rundt Tigris øvre løp (Meyer 2004: 69). Fra ca år 1000 f.v.t. og utover begynte de på nytt å ekspandere og ble til et nytt assyrisk rike. Dette ble det største de hadde hatt og

hadde til og med underlagt seg Egypt i det syvende århundret (ibid.: 62; Bottéro 2004: 20).

På slutten av åttende århundret ekspanderte assyrerne også inn i den greske interessesfæren, og Kilikia der grekerne hadde kolonier, ble til en assyriske provins. Dette manet opp til krig og grekerne slåss mot assyrerne både på land og til havs. Grekerne tapte. Krigen gjorde ikke at den greske kontakten med de østlige kulturene ble kutten, men kontakten ble helle intensivert. Orientaliske varer og greske kopier av disse varene øker i omfang fra ca år 700 og utover (Burkert 1992: 13).

Uroen stabiliserte seg utover 700-tallet, og da Ashurbanipal kom til makten i år 668, så kriget grekerne og assyrerne sammen mot nye stammer som prøvde å invadere Anatolia (ibid.: 14).

Det at assyrerne ekspanderte fra 1000-tallet og fremover, gjorde at flyktninger kom til Hellas. Dette var spesielt i to perioder, en rundt år 800, og den andre rundt år 700. Enkelte av disse flyktningene brakte med seg sin kultur og håndverk. Blant annet er det funnet ei bronsesmie på Kreta fra 800-tallet som var smykket med utsmykninger i assyriske stil (ibid.: 22).

Det at håndverkere som kom til Hellas, gjør det også mulig at enkelte personer kan også ha reist den andre veien. Det er derfor trodd at det har kunne vært håndverkere som har reist rundt og tilbydd sine kunster. Disse håndverkerne er mobile på grunn av sin kunnskap, og kan derfor skilles fra de som eide land og var immobile (ibid.: 23).

Personer i andre yrker kan også ha vandret. Leiesoldater, poeter og musikere kan fritt flytte seg etter markedet. Vi vet at det fantes joniske tropper med leiesoldater som hadde vært i Egypt. Det greske hoplittustyret viser at det hadde gjennomgått en forandring på 800-tallet. Det ble tydelig influert av det assyriske, noe som kan blant annet sees på skjoldene de bar (ibid.: 25).

6.3.3 Fønikerne

Fønikiske handelsmenn har lenge vært sett på som bærere og spredere av orientalsk kultur. Dette stemmer med det bildet som er av de i *Odysean* der de beskrives som handelsmenn fra Sidon og ikke alltid med hederlige hensikter (Burkert 1992: 21). Odyssevs mente at han ble en del av varene når han skulle hjelpe en føniker med varer til Libya (*Od.* 14. 288-298).

Fønikerne var fra havnebyer i dagens Libanon. De kan identifiseres som kanaanittene som hadde mistet mye av makten igjennom folkevandringene. De greide derfor å snu dette med å bli den beste sjøfarende nasjonen i deres tid (Sacks 2005: 265).

På 900-tallet ble Hellas innrammet i handelsrutene deres. I den samme perioden begynte de å lete etter metallforekomster i det vestlige middelhavet (ibid.). Dette gjorde at de begynte å ekspandere og kolonisere. Ekspansjonen ble en form for rivalisering mot den greske. Fønikerne fulgte en tidligere assyrisk modell som startet med handelsposter (Burkert 1992: 21).

En plass som hadde både en fønikisk og en gresk kult var Kommos på Kreta. Dette gjør plassen unik. Sannsynligvis ble denne plassen brukt som ankringsplass og var brukt fra rundt år tusen og fremover. Den fønikiske kulten kom rundt år 900 (ibid.: 20).

Dette gjør at det er sannsynlig at det kan ha vært en kulturutveksling mellom kulturene. Ved siden av dette finnes det mange arkeologiske funn og likhet i skriftspråket.

Enkelte forskere ble ikke overbevist av funnene. Beloch var skeptisk til den fønikiske innflytelsen og den betydning de kunne ha hatt til en overlevering av kultur i Middelhavet, og spesielt rundt Egeerhavet (Burkert 1992: 21). Beloch og denne hyperskeptisismen er nevnt i kap.4.1.5.

6.3.4 Det greske skriftspråket

Det greske skriftspråket slekter på det fønikiske, arameiske og hebraiske, som brukte det samme alfabetet. Det er ingen tvil om dette semitiske opphavet, siden slik som *alfa* og *beta* ikke har noen betydning på gresk, men har det på semitisk: okse og hus (Burkert 2004: 16). Det er derfor ingen grunn til å tvile på at de ikke bare tok over de visuelle symbolene, men også navn for disse symbolene. Dette kan vise til at det ikke bare var en imitasjon, men at det også var noe som ble instruert direkte (West 1997: 25). Dette kan vises med at alfabetet kunne læres ved en enkel regle. Dette ble noe slikt som okse, hus, kjeltring, dør etc.; dette blir i semitisk *alpu*, *betu*, *gammu*, *daltu* (Burkert 2004: 17).

Siden de tidligste skriftspråkene som kileskrift og hieroglyfer bestod av mange hundre tegn med flere funksjoner, så var disse vanskelig å lære. Disse ble derfor kun brukt av en elite. Linear A og B var lettere å lære siden de bestod av rundt 80 tegn, men ennå så var det i byråkratiet at de ble brukt. Det fønikiske alfabetet bestod bare av rundt 25 tegn, noe som gjorde det lettere å lære, og selv personer med et middels intellekt kunne lære det (ibid.).

Den greske versjonen av alfabetet dukket opp rett etter år 800. Selv om det ennå fantes en form for linear-skrift på Kypros (kap.7.2.2.1), så brukte de fleste grekere det fønikiske. Det er sannsynlig at grekerne lærte skriften på Kypros, men andre plasser kan være mulige. Dette

er fordi det ennå ikke er funnet noen dokumenter fra det arkaiske Kypros med denne skrifttypen. Det er derimot funnet blant annet gresk skrift fra handelen i denne tiden (ibid.: 18).

Det er enkelte forskere som har bestridd denne dateringen. Josef Naveh har igjennom en studie sett på de tidligste formene for det greske alfabetet, og fant ut at det lignet mer en form av det vestsemittiske alfabetet som ble brukt rundt år 1100 f.v.t. Han mente at dette kunne vise til at grekerne ble litterære på samme tid som arameerne og hebreerne, og at de videreutviklet sitt eget alfabet. Mangel på data gjør at en slik utvikling ikke kan etterprøves (Naveh 1973: 8).

Enkelte har ment at alfabetet var opprinnelig brukt til handel. West tvilte på dette, siden uten et sentralt byråkrati, så ville det ikke være bruk for dokumentasjon. I *Odysséen* er ikke fønikerne portrettert som noen som trenger kvitteringer. Han lurte på om det å kunne overlevere beskjeder og brev er en mer naturlig grunn (West 1997: 25).

På 700-tallet finner vi de første spor av poesi i Hellas. På Nestors kopp fra rundt 730 så finner vi et epigram med tre linjer. Disse linjene er i en form som viser at den som skrev var kjent med en poetisk form. Poetisk form var for lengst etablert i Mesopotamia. Dette er unikt siden tekstene som ble kopiert i Amarna og Ugarit ikke inneholder en slik form. West trodde derfor at denne formen kan kommet med enten fønikerne eller igjennom arameerne (ibid.: 26). På en annen side var det andre format for poesi i Ugarit, så vi kan ikke konkludere med at det ikke gikk igjennom disse (ibid.: 168).

Burkert mente at skriften på Nestors kopp gjorde at poeten må ha vært kjent med greske poetiske tekster (Burkert 2004: 20). Dette betyr at det må ha vært profesjonelle poeter, og muligens musikere, som var kjent med skriftspråket. Et argument som taler for musikerne er at de typiske greske instrumentene stammer fra Østen (West 1997: 31). Reisende poeter og musikere kunne derfor ha brakt med seg disse poetiske formene før de senere ble utviklet til heksameteret. De kan også ha brakt med seg motiver igjennom poesien og sanger.

6.4 Konklusjon

På grunn den kontakten som er vist i dette kapitlet, så er det grunn å tro at en kulturell utveksling var til stedet. Jeg vil derfor konkludere med at myter og motiver kan ha vandret i denne interaksjonen.

Jeg tror Homer kjente til enkelte motiver fra Midtøsten, selv om de enten hadde

kommet i en tid lenge før han, eller om han var i en nærmere kontakt med dem. Det kan også ha vært begge deler, siden de samme motivene kan ha vandret på forskjellige tidspunkter. Homer viste at han kjente til andre myter, slik som den rundt Jason og argonautene, Persevs, Bellerofon og Herakles, og at de ble inkorporerte i eposene. Homer har derfor evnen til bevisst å inkorporere andre elementer inn i eposene. Det er mulig at vi kan finne noen av de samme motivene i tradisjonelle myter og den muntlige tradisjonen. Dette kunne ha funnet sted i en tidligere tid enn de homeriske eposene. Homer kunne derfor også ha lånt motiver fra Midtøsten indirekte igjennom disse.

7 Intertekstualitet; likheter mellom eposene

I dette kapittelet skal vi se på intertekstualitet og likheter mellom eposene. Jeg ønsker med dette kapittelet å vise til et kvantitativt innhold som vil være med på å underbygge en senere konklusjon. Jeg vil starte kapittelet med en kort innføring om intertekstualitet. Min tolkning av dette er grunnlaget for relasjonen mellom parallellene. Jeg har valgt å ta med både paralleller jeg har funnet selv, og paralleller andre forskere har funnet. Etter at jeg har gått igjennom disse likhetene kvantitativt, vil jeg gå nærmere inn på likheter i verdensbildet og hvordan døden blir beskrevet i de ulike kulturene.

7.1 Intertekstualitet

Termen intertekstualitet sikter til at en tekst er basert på andre tidligere tekster. Dette betyr at tekster snakker til hverandre i en lydløs samtale der vi kan skjelve og gjenkjenne ord og vendinger (Gilhus 2006: 94). Det var Julia Kristeva som kom med termen, men det har blitt debattert hvor den egentlige ideen om intertekstualitet kom fra. Teorien blir sett på som noe som har oppstått i grenselandet mellom strukturalisme og poststrukturalisme, men den har også elementer fra andre teorier slik som dekonstruksjonismen og psykoanalysen (Juvan 2008: 74).

Som et eksempel på intertekstualitet, er det mulig å se at *Gilgamesheposet* baserer seg på ulike tidligere tekster. Både ved det at standardversjonen i stor grad er basert på den gammelbabylonske versjonen, og har forandret seg igjennom ulike revisjoner, og at den gammelbabylonske versjonen er basert på eldre sumeriske tekster slik som Jastrow Jr. og Kramer har vist (se kap.4.2.1). Vi kan også se et tilsvarende forhold mellom *Iliaden* og *Odysseen*, siden de omhandler enkelte av de samme personene og at *Odysseen* handler om en spesifikk tid satt rett etter *Iliaden* (se kap.4.1, 4.1.1, 4.1.4).

Min hypotese er at det har forekommet en form for intertekstualitet mellom *Gilgamesheposet* og de homeriske eposene. Rent tekstmessig vet vi at eposene har overlappet i en kort periode i sin skiftlige form. Det er dermed mulig at det kan ha vært en direkte kontakt, slik at poeten som skrev de homeriske eposene kan ha vært kjent med *Gilgamesheposet*. Det er også muligheter for en mer indirekte motivvandring, ettersom andre

epos og litterære tekster kan ha virket som mellomstasjoner for enkelte av de motivene som kan ha vandret. Dette kan for eksempel være tekster som *Kong Keret* og *Sangen om frigivelse* (se kap.4.3.2). Vi vet imidlertid at det finnes spor etter Gilgamesh som Gilgamos i gresk litteratur fra den hellenistiske perioden (Burkert 1992: 33).

Det er likevel naivt å tro at det er en direkte litterær påvirkning som er årsaken til likhetene mellom tekstene. Det kan like gjerne være på grunn av en muntlig tradering, overføring eller en felles muntlig diktertradisjon. Det er også en sjanse for at denne likheten er en ren tilfeldighet, slik som enkelte teorier forsvarer (se kap.5.6).

Jeg tolker dermed termen intertekstualitet som at den også innebærer muntlig overføring av motiver vi kan finne igjen i ulike litterære kilder. Dette kan være ved direkte overføring at poeten har blitt gjort kjent med innholder, eller det kan være en indirekte overføring mellom sender og mottaker gjennom flere ledd.

Dette utgjør at min tolkning av intertekstualitet ikke ligger langt unna teorier om muntlig tradering, jamfør Lords teori (kap.4.3.2). Dette vil ikke være et problem, ettersom jeg konsentrerer meg om muligheten for at det kan ha funnet sted en motivvandring. Dersom enkelte teorier begrenser seg til enten det rent tekstlige eller det muntlige, så er dette irrelevant ettersom jeg baserer meg på et strukturalistisk syn der meningen med teksten ligger i den underliggende strukturen (se kap.5.5). Det at variasjoner kan oppstå igjennom en muntlig tradering er av mindre betydning, ettersom en fellese underliggende struktur fortsatt vil være bevart.

Det er også andre som har tolket intertekstualitet på denne måten. En tolkning går ut på at intertekstualitet er langtidsvarende poetiske tradisjoner som påvirker og svarer til andre langtidsvarende poetiske tradisjoner som ennå er under utvikling. Det at en slik langtidsvarende intertekstualitet har funnet sted mellom disse eposene er umulig å bekrefte på grunn av tekstenes alder. Denne langtidsvirkende intertekstualiteten består dermed av både muntlig og skriftlig tradering over en lengre tidsperiode. Det er denne interaksjonen som reflekteres i de siste versjonene av tekstene (Burgess 2006: 164).

Charles Bazerman har vist hvordan en kan bruke intertekstualitet som metode. Han sa at etter at tekstene er valgt ut og identifisert, så må vi finne antydninger og spor mellom tekstene. Han foreslo at vi først lager en liste over alle likhetene som tekstene har, for så å lete etter et mønster (Bazerman 2004: 91-92). Dette kommer vi tilbake til i kap.8.

Jeg må derfor observere og tolke det som finnes av likheter. Det er allikevel ikke mulig eller hensiktsmessig til å finne alle likhetene på grunn av tekstenes omfang, men jeg vil allikevel prøve å gi et overblikk over de likhetene som er relevante for denne oppgaven. Jeg

vil også trekke inn hva ulike forskere har ment om enkelte av disse likhetene.

7.2 Format og tall

Før vi begynner på innholdet i eposene, så er selve utformingen av eposene noe som kan være interessant å sammenligne. De homeriske eposene består av 24 sanger hver. Om vi inkluderer den tolvte tavlen så består *Gilgamesheposet* av tolv tavler. Det kan selvfølgelig være tilfeldig at disse tallene går opp i hverandre, spesielt siden den tolvte tavlen ble tatt med i en senere tid og dermed kanskje en ny tradisjon (kap.3). Det kan likevel være en mulighet for at den tolvte tavlen ble tatt med på grunn av at de fulgte en tradisjon som gjorde at tavlene skulle gå opp i et spesielt tall.

I *Gilgamesheposet* reiser Gilgamesh i tolv dobbelttimer over/gjennom fjellet Mashu (IX. 82). Fjellet rakte fra Underverdenen til himmelens fundament, og var veien solguden fulgte ved solnedgang og soloppgang (*Gil.* IX. 38-45). Grekerne talte ikke dobbelttimer, men delte dem til enkelttimer (Michaux 2003: 10). Vi kan dermed sette forholdet mellom 12 og 24 opp imot døgnet oppbygning.

Marinatos mente at Odyssevs reise kan ha vært basert på hvordan solguden reiste igjennom døgnet i den egyptiske mytologien, og at denne modellen også finnes i Mesopotamisk mytologi (2001: 389). Dette gir et sirkulært verdensbilde som ikke er ulikt Gilgameshs reise. Vi kommer tilbake til dette i 7.6.

I *Odysseen* reiser Odyssevs i 24 dager for å ende sirkelen sin i den mytiske verdenen. Marinatos regnet dette ut på denne måten: Han bruker ni dager på å nå Lotusspiserne; han bruker ni dager på reisen fra Aiolos til Ithaka (men disse dagene teller ikke, siden han blir blåst tilbake); seks dager til Telepylos; og ni dager fra Skylla og Kharybdis til Kalypsos øy (Marinatos 2001: 409-410).

Det er også en annen likhet som er bemerkelsesverdig. Både *Iliaden* og *Odysseen* starter med å kalle på sangmøen. Gil Michaux mente at dette er for å forsikre om at det som kommer er autentisk (2003: 12). Begge eposene gir et referat eller et frampek om det som kommer senere i eposene. På samme måte starter *Gilgamesheposet* med et slik frampek om Gilgamesh. I *Gilgamesheposet* og *Odysseen* er det flere paralleller i de første linjene. *Odysseen* starter med et fokus på reisen, gjerningene og erfaringene til Odyssevs. Det er ikke et fokus på Penelope, frierne eller det å komme hjem. På samme måte starter *Gilgamesheposet* med et fokus på at Gilgamesh har vandret langt og lært mye. I begge eposene er heltens navn holdt tilbake, Gilgamesh til linje 28 og Odyssevs til linje 20. I *Iliaden*

nevnes helten med en gang.

Det at både tavle XII i *Gilgamesheposet* omhandler Underverdenen og sang 24 i *Odysseen* starter med dødsriket er et annet interessant sammentreff.

Det at vi kan se formelle likheter som dette mellom både *Gilgamesheposet* og de homeriske eposene er likevel ikke noe bevis på at det er en tilknytning mellom eposene. Det er derimot en indikasjon på at noe må ha vært likt i kulturtradisjonene. Dette gjør at diktertradisjonens form, enten som skriftlig eller som muntlig, er noe som har kunnet vandret (se kapittel 4.1.4, 4.2.3).

7.3 Gudene

Selv om ingen av eposene er en teogoni, så kan vi tolke gudenes rang i dem. Det er allikevel først og fremst andre tekster som tar seg av gudene teogonisk, slik som skapelsesberetninger. Vi kan likevel stadfeste noe om status på grunn av de epiteter som er gitt gudene. Blant annet blir både Zevs og Anu kalt for far eller allfader (*Gil.* VII. 79, *Il.* 11. 200). Begge er himmelguder og er den fremste guden. At de er den fremste ser vi blant annet når bestemmelser skal bli tatt i gudenes råd. I *Gilgamesheposet* ser vi dette når det blir bestemt at Enkidu måtte dø (*Gil.* VII). I *Iliaden* er det Zevs som tar bestemmelsene (8. 1-40) og likedan i *Odysseen* (1. 10-79, 5. 1-42).

Louden mente at han kan finne et felles mønster i *Odysseen* og *Gilgamesheposet*. Han mente at dette mønsteret er at den fornærmede guden eller gudene kommer med tre trusler, og at gudenes råd demper utfallet. I *Gilgamesheposet* er dette Ishtar som kommer med tre trusler for at hun skal få låne Himmeltysten, mens i *Odysseen* kommer Helios, Poseidon og Atene med hver sin trussel (Louden 1999: 70-71).

De andre gudene og heltene har ofte epiteter som kan sammenlignes. Burkert mente at epiteter ikke nødvendigvis trenger å være noe annet enn dekorativt, siden de ikke er viktige for den aktuelle konteksten, men de er et godt hjelpemiddel for poeten som skal fylle ut linjer (Burkert 2004: 24). Jeg mener at epitetene allikevel kan gi viktig informasjon om egenskaper. Jeg vil se nærmere på enkelte epiteter i 7.4 og 7.5.

Louden mente at gudene i *Iliaden* skiller seg fra de i *Gilgamesheposet* og *Odysseen* på en spesiell måte. De holder råd også når den fremste guden ikke er med. Gudene i *Gilgamesheposet* og *Odysseen* aksepterer Zevs' beslutning, mens i *Iliaden* så tar Hera Zevs beslutning ille opp (Louden 2006: 210). Dette vises også når Hera lurer Zevs slik at han sovner, for å så ta hans posisjon (*Il.* 13. 153-360). Vi finner ikke denne atferden i

Gilgamesheposet eller *Odysseen*.

Likheten mellom gudene trenger ikke å skyldes en kulturutveksling. Det er vanskelig å bevise at en kosmologi har forflyttet seg. Kirk mente at det er lettere for samfunn å ta opp enkelte motiver, da spesielt heltemotiver, enn abstrakte elementer fra andre kosmologier. Dette er fordi disse abstrakte elementene kan være svært forskjellig fra den kosmologien som omhandler disse. Det finnes likevel enkelte guder i det greske kosmoset som tydeligvis har blitt innført utenfra. Kirk mente at disse gudene ofte er vestasiatiske (1974: 257). Dette muliggjør at også gudene kan ha en mer direkte relasjon.

7.4 *Gilgamesheposet og Iliaden*

Mange forskere har sett likheten mellom Gilgamesh og Akillevs. Den første innlysende likheten er at begge er dels gud og dels menneske. Gilgamesh er sønn av Ninsun, og Akillevs er sønn av Tetis. Begge mødrene er gudinner. I begge eposene spiller moren en aktiv rolle, mens faren til helten ikke er med i handlingen.

Begge heltene er unge og trosser eldre autoriteter. Gilgamesh trosser de eldres råd når han drar for å drepe Humbaba (*Gil.* II. 289), og Akillevs trosser Agamemnon når Agamemnon tar det Akillevs mener er hans bytte (*Il.* 1. 148-352). De har dermed en sammenlignbar individualitet.

Selv om begge er individualister, så spør både Akillevs og Gilgamesh mødrene sine om hjelp. Gilgamesh ønsker å få råd når de skal dra for å drepe Humbaba. Ninsun ønsker det beste for sin sønn, og ber Shamash passe på han på den farlige turen fram til Humbaba (*Gil.* III). Etter at Akillevs mest dyrebare bytte, Briseïs, blir tatt av Agamemnon, klager han til Tetis. Tetis går dermed opp til Zevs og får innvilget ønsket om at akaierne ikke skal vinne før Akillevs er kommet tilbake i kampen (*Il.* 1. 510). Ninsun og Tetis er slik veldig like. Begge er gudinner, begge har en helt til sønn, begge hjelper sønnen når han trenger det og begge ber om hjelp fra en annen gud.

Gilgamesh er en mann som ikke lar jentene få være i fred med sine forlovede og er en viril mann (*Gil.* I. 91). Vi finner også denne viriliteten hos Akillevs, spesielt i forhold til episoden med Agamemnon og Briseïs. Denne scenen trenger derimot ikke tolkes seksuelt, siden den spiller på det menneskelige følelsesaspektet som reaksjon på avviselse og behov for verdsettelse.

Det er også mulig å sammenligne Enkidu og Akillevs. Enkidu blir forvandlet ved møtet med Shamat. Han går fra å være en villmann og en del av naturen, til å bli en opplyst

guddommelig mann som en del av kulturen (*Gil.* I-II). Akillevs blir også forandret etter at Briseis tas fra han. Han bestemmer seg for ikke lenger å hjelpe grekerne, siden Agamemnon ikke lar han beholde det han mener er sitt.

Akillevs slåss med Skamandros, og vinner med hjelp av guden Hefaistos. Hefaistos har også hjulpet Akillevs tidligere med å lage rustningen, våpenet og skjoldet til Akillevs (*Il.* 21. 214-362, 18. 463-616). Gilgamesh og Enkidu slåss mot Humbaba (*Gil.* V. 137-265). Gilgamesh og Enkidu fikk hjelp fra Shamash, som hadde holdt øye med de på veien. Dermed slåss både Gilgamesh og Akillevs mot overnaturlige vesener, og begge fikk guddommelig hjelp under kampen. Det er allikevel en vesentlig forskjell ved at Humbaba blir drept, mens Skamandros trekker seg fra kampen. Det er også mulig å dra videre paralleller til disse scenene som når Akillevs dreper Hektor, og Gilgamesh og Enkidu dreper Himmeltieren.

Når Akillevs slåss mot Skamandros sier han at det hadde vært bedre å bli drept av Hektor, som er en tapper mann og den fremste av trojanerne. På samme måte har Hektor vist til denne berømmelsen og æren av å dø på slagmarken (*Il.* 7. 89-91). Gilgamesh viser en lignende holdning siden det ikke er mulig å overtale han til å bli hjemme. Siden den standardbabylonske versjonen mangler fragmenter i scenen før de drar etter Humbaba, så er det i den gammelbabylonske versjonen at vi finner at Gilgamesh spør Enkidu om han er redd for døden og om han ikke har noen heroisk natur (Dalley 2000: 144). Louden mente at dette tyder på at noe av det aspektet med den heroiske berømmelsen derfor kan komme fra Midtøsten, og ikke nødvendigvis være et indoeuropeisk trekk (Louden 2006: 170).

Enkidu står under Gilgamesh i rang i de sumeriske historiene. Dette er også reflektert i tavle XII der Enkidu tiltaler Gilgamesh som sin herre. I resten av standardversjonen er Enkidu og Gilgamesh sett på som likemenn som kaller hverandre sin venn (West 1997: 338). I *Iliaden* er Patroklos offisielt en underordnet av Akillevs, men samtidig så er de like partnere i et vennskap (ibid.).

Et av de større temaene i den første tredjedelen av *Gilgamesheposet* er dette vennskapet. Dette avsluttes med Enkidus død. Når Enkidu dør, så utsetter Gilgamesh begravelsen i flere dager for å sørge, og kommer opp med den ambisiøse ideen om å reise til Utnapishti. West mente han blir besatt av å gjennomføre denne planen, men når den ikke går i oppfyllelse reiser han hjem og forsoner seg med verden som den er (ibid.: 337). I *Iliaden* spiller ikke Patroklos en like stor rolle i eposet. Han har først en viktig rolle i bok seksten der han låner Akillevs rustning og blir drept. Akillevs fylles av sorg, og utsetter begravelsen i flere dager. Han blir besatt av tanken på hevn, og er vill og umenneskelig til han har greid dette. West mente at dette varer helt til siste sang, der møtet med Priamos roer han ned til et

mer filosofisk syn på hvordan de mellommenneskelige forhold egentlig er (ibid.). Dette vil si at både Gilgamesh og Akillevs må gå tilbake fra den ekstreme posisjonen de fikk etter tapet av sin venn (ibid.).

Møtet mellom Akillevs og Priamos kan sammenlignes med møtet mellom Gilgamesh og Utnapishti. West skrev at Priamos er den fremste vise personen utenfor Akillevs' egen verden og at Akillevs blir forundret over at Priamos kommer til ham for et direkte møte. Priamos ber Akillevs tenke på han som sin egen far, og Akillevs ser Priamos som et lidende menneske som ikke er ulik han selv (ibid.: 346). Gilgamesh blir også overrasket når han innser at Utnapishti ikke er ulik han selv (ibid.). Dette møtet er likt for heltene, siden det er møtet med den vise eldre som endrer den ekstreme oppførselen.

Det at både Gilgamesh og Akillevs utsetter begravelsen til sin kjære venn, gjør at dette motivet kan sammenlignes. En relatert likhet er det at en mark kommer ut fra nesen til liket av Enkidu (*Gil.* X. 60), og larver kommer ut av Patroklos lik (*Il.* 19. 26).

Webster gikk inn i detaljene på deres sorg. Når Patroklos dør sørger Akillevs over ham, og Gilgamesh gjør det samme ovenfor Enkidu. Webster har funnet en frase som går igjen i begge eposene som omhandler løver (Webster 1956: 114). I *Iliaden* står det at Akillevs jamret og "stønnet så dypt som den skjeggede løve, når fra løvtette kratt en jeger som lurte på hjorten, røvet dens unger" (*Iliaden* 18.317-320, Østbye 2004: 322). Gilgamesh har på sin side også sørget som en løve: "som en løvinne som har mistet sine unger gikk Gilgamesh frem og tilbake rundt han" (Braarvig & Bringsværd 2001: 82).

West fant en annen likhet. Det er å omfavne gjenferdene av deres avdøde venn. I den tolvte tavlen i *Gilgamesheposet* omfavner Gilgamesh Enkidu når han blir brakt tilbake som et gjenferd etter han har blitt fanget av Underverdenen. De begge omfavner hverandre og Enkidu forteller om Underverdenen og de døde. På samme måte så ønsker Akilles å omfavne Patroklos når Patroklos' gjenferd kommer i en drøm til Akillevs. Akillevs greier imidlertid ikke å omfavne gjenferdet, siden det ikke har noen substans og var som en røyksky (*Il.* 18. 100). Dette finner vi også i *Odysseen* der Odyssevs prøver å omfavne moren sin i Hades. Moren sier at det bare er slik med de døde (*Od.* 11.206). West mente at dette motivet med å klemme gjenferd er relatert til hverandre. Han mente at grekerne allikevel har et mer realistisk syn, ettersom gjenferdene ikke har substans. I alle tilfellene forteller gjenferdene om hvordan dødsriket er (West 1997: 344-345).

En ting som West ikke nevnte er at Enkidu også blir sammenlignet med noe uten en substans i tavle XII. Det er dog noe varierende oversettelse, siden George sa gjenferd, mens Heidel, Speiser og Dalley sa som et vindpust eller vinden. Dalley mente at det må være noe i

at både Patroklos og Enkidu blir beskrevet som noe vindaktig (Dalley 2000: 134n160). Når vi ser på disse likhetene hos gjenferdet til Enkidu, Patroklos og de i *Odysseen*, så kom Burkert fram til at det også kan være en litterær relasjon mellom eposene (Burkert 1992: 65).

I scenen der Gilgamesh takker nei til Ishtars frieri, drar Ishtar opp til sin far, Anu, og klager. Anu tar det med ro og mener at Ishtar har provosert Gilgamesh. Dette har en parallell i *Iliaden* der Afrodite blir skadet av Diomedes (som har erstattet Akillevs på slagmarken) når hun prøver å beskytte Aeneas. Hun drar derfor opp til Zevs, hennes far, og klager. Zevs mener da at Afrodite har blandet seg inn i de gale affærene og at hun skulle ha holdt seg utenfor krigen. Zevs sier derfor indirekte at Afrodite delvis selv har skyld i at hun ble skadet (*Il.* 5.368-430). Burkert la merke til at disse to scenene er parallelle også i struktur. Det er de samme karakterene som er involvert: himmelguden og hans kone, og deres felles datter som er en kjærlighetsgudinne. Afrodite har vært sammen med et menneske, faren til Aeneas, og faren dør på et merkelig vis etter at han har vært i kontakt med gudinnen. Dette er akkurat det samme som Gilgamesh anklager Ishtar for (Burkert 1992: 97). Burkert har lurt på om Afrodite er en gresk versjon av Ishtar, der navnet Afrodite stammer fra det semittiske Ashtorith, som igjen er identisk med Ishtar (*ibid.*: 98, 1987: 153).

Både Diomedes og Akillevs kan sammenlignes med Enkidu. Enkidu sier til Ishtar at hvis han hadde fanget henne, så ville han ha drept henne (*Gil.* VI. 154-157). Diomedes truer Afrodite med at dersom hun fortsetter å være på slagmarken, så kommer hun til å bli engstelig om noen bare nevner noe om den (*Il.* 5. 50-51). Akillevs sier at om han hadde evnen, så ville han ta hevn på Apollon (*Il.* 22. 20).

7.5 *Gilgamesheposet og Odysseen*

Både *Gilgamesheposet* og *Odysseen* har episoder av avansert fortellerteknikk. Blant annet så finner vi fortellingen om Storflommen i tavle XI av *Gilgamesheposet*. Her forteller Utnapishti fortellingen igjennom direkte tale. Denne formen for fortellerteknikk finner vi også i *Odysseen* der Odyssevs selv forteller om det meste av sine opplevelser i faiakernes palass. Burkert mente at det er en dobbel handling i starten av *Gilgamesheposet* som er konstruert for å få Gilgamesh og Enkidu til å møtes. På samme måte mente han at fortellingen Odyssevs forteller hos faiakerne også har en dobbelt funksjon. Ved siden av å vise til vågestykkene hans og hva han har opplevd, så skal den føre Odyssevs og Telemakos sammen (Burkert 2004: 26).

Odyssevs kan ikke sammenlignes med Akillevs og Gilgamesh på det emosjonelle planet. Han er en klok mann igjennom hele *Odysseen* (og *Iliaden*) som kommer seg igjennom

utfordringene ved hjelp av sin kløkt og erfaring. Gilgamesh er også beskrevet som en klok mann, men det er en konsekvens av reisen og erfaringene han tok med seg tilbake (*Gil.* I. 1-10). Odyssevs er på sin side eldre enn både Akillevs og Gilgamesh. Han er allikevel en stamann, en egenskap som kan relateres til både Akillevs og Gilgamesh. Odyssevs har ikke et gudelig opphav, men han vekker gudenes sympati. Det vil si hos alle unntatt Poseidon. Odyssevs har også en mer direkte tilknytning til den mytiske verden igjennom sin far, Laertes, som var en av argonautene (Apollodorus 1997: 49). Selv om det ofte er fokus på Gilgameshs mor, siden hun har en aktiv rolle i *Gilgamesheposet*, så er også Gilgamesh tilknyttet denne mytiske verdenen igjennom sin far, Lugalbanda, som det finnes egne tekster om (Kramer 1972: 13-14, Jacobsen 1976: 128). Dermed kan man si at både Gilgamesh og Odyssevs er knyttet til den mytiske verdenen igjennom sine fedre, som begge er helter i andre mytiske fortellinger.

Vi nevnte tidligere at både Akillevs og Gilgamesh er beskrevet som virile menn. Odyssevs er heller ikke noe unntak. Han får flere seksuelle erfaringer i løpet av reisen sin, og er en interessant mann for kvinnene. Odyssevs tar ikke kvinnene med makt, men det er heller kvinnene som begjærer ham. Dette er ikke ulikt Ishtars begjær for Gilgamesh.

I *Gilgamesheposet* er Gilgameshs reise og erfaring et hovedtema. Likheten med *Odysseen* er slående når vi ser på hvordan eposene starter og fokuset på reisen. Gilgamesh reiste alene, mens Odyssevs reiste sammen med sitt mannskap. Odyssevs ender allikevel opp alene og kommer alene hjem fra reisen. Gilgamesh får følge av Utnapishtis fergemann Urnashabi på veien tilbake, siden Urnashabi er blitt utvist fra Utnapishtis øy etter han fulgte Gilgamesh dit. Odyssevs møter Telemakos før han kommer helt hjem og får følge av han det siste stykket på veien. Selv om det er enkelte uoverensstemmelser, så er reisen til Odyssevs merkelig lik Gilgameshs reise. West mente at fortellinger med en verdensreisende helt ikke var uvanlig. Han sa at det at reisen går igjennom fjerne og mysteriøse land med merkelige vesener gjør at disse to eposene er relaterte (West 1997: 404).

Vi har sett at det er en parallell mellom *Iliaden* og *Gilgamesheposet* når begge sloss mot overnaturlige vesener. Vi finner også denne parallellen i *Odysseen*. Her møter Odyssevs og mannskapet en kyklop som de lurte og skader (*Od.* 9. 375-412). Odyssevs får ikke noen hjelp fra noen gud, men bruker sin kløkt for å komme seg unna faren. Det er allikevel mulig å tolke det som om Odyssevs fikk hjelp fra gudene. Atene er gudinnen for visdom og der er hun som hjelper og passer på Odyssevs i *Odysseen*, slik Shamash gjør med Gilgamesh.

I *Gilgamesheposet* dreper Gilgamesh og Enkidu Himmeltieren. På samme måte dreper mannskapet til Odyssevs Helios sine okser. Både Odyssevs og Gilgamesh blir spart for

ugjerningen, mens Enkidu og Odyssevs' mannskap må bøte med livet. Det er Ishtar som sender Himmelyren for at den skal drepe Gilgamesh. For at hun skulle få låne Himmelyren av sin far, Anu, så truer hun med å dra til Underverdenen for å ta med de døde opp slik at det er flere døde enn levende på jorden (*Gil.* VI. 96-100). Helios truer Zevs med at om de ikke får straff for ugjerningen, så vil han dra til dødsriket og skinne for de døde i stedet for de levende (*Od.* 12. 383-384). Ishtar og Helios truer derfor med noe av det samme for å få igjennom det de ønsker.

Både Odyssevs og Gilgamesh får hjelp av noen utenfra for å få den spesifikke kunnskapen de trenger for å nå sine mål. Vi har to scener i *Odysséen* som kan sammenlignes med Gilgameshs møte med Utnapishti. Den første er når Odyssevs møter vindguden Aiolos på hans øy, og den andre er med spåmannen Teiseras i Hades.

Både Aiolos og Utnapishti gir helten det de ønsker. Begge får en magisk gjenstand. Odyssevs får en lærsekk som holder vekk alle vindene som ikke er ønskelige (*Od.* 10. 19-27), og Gilgamesh får vite hvor han kan finne en plante som gjør han udødelig/ung (*Gil.* X. 283-286). Begge mister det de har oppnådd på grunn av at de er uoppmerksomme. Odyssevs sovner og mannskapet gjør udåden med å åpne sekken (*Od.* 10. 46-55), mens Gilgamesh har stoppet for natten og tar seg et bad når en slange kommer og spiser planten (*Gil.* X. 302-307). Odyssevs ønsker å få hjelp en gang til av Aiolos, men blir avvist. Gilgamesh har mistet sitt utstyr, og vet ikke lenger hvor planten er. Begge må derfor fortsette reisen uten hjelpemidlene. West bemerket seg en annen parallell til Odyssevs søvn der Gilgamesh sovner når han må holde seg våken hos Utnapishti for å vise at han er verdig udødeligheten. Han mislykkes og søvnen frarøver han udødeligheten (West 1997: 415).

Likheten mellom Teiseras og Utnapishti er en annen parallell populær blant forskere (West 1997: 410). Begge to er vismenn, begge besitter den kunnskapen som helten trenger, og begge bor på en utilgjengelig plass omslukt av havet. Begge trenger de hjelp til å finne fram (som vi skal komme til). Det er litt uklart om Utnapishti er i dødsriket eller ikke. Det som allikevel setter Utnapishti i kontakt med dødsriket er at han er omslukt av Dødens hav (*Gil.* X. 84), og at han har blitt gjort udødelig som gudene (*Gil.* XI. 203-205). Dette kan virke som et paradoks, men bak ligger tanken om at det virkelige liv ligger i dødens dyp (Micheux 2003: 19). Teiseras er i Hades, men på samme måte som Utnapishti er annerledes enn de levende, så er Teiseras annerledes enn de andre døde. Han har bevart forstanden. Denne fikk han beholde på grunn av at Persefone unte ham å beholde den (*Od.* 10. 490-494). Dette gjør at de både Utnapishti og Teiseras fikk sin evighet igjennom gudene.

I *Gilgamesheposet* og *Odysséen* har Siduri og Kirke mange paralleller. Begge har

kunnskap som hjelper helten til å få den kunnskapen de egentlig søker (hos Teiseras og Utnapishti). West mente at disse kvinnene bor omtrent på den samme plassen i kosmos (West 1997: 407). Dette er fordi Kirke bor i nærheten der "aftenens skygger og gryende dag er nær med å møtes" (*Od.* 10. 86) og Siduri bor etter fjellet Mashu. Etter at Gilgamesh har dratt over fjellet kommer han endelig ut i solen igjen. Vi finner en parallell til dette i *Odysseen*, der Odyssevs kommer til øyen der "solen står opp og gudinnen den årvåkne Eos har sitt palass" (*Od.* 12. 3-4). Enkelte forskere har forsøk å koble skorpionmenneskene til laistrygonerne. Dette er fordi de er overnaturlige og de bor på den andre siden av en portal som fører til Kirke (*Od.* 10. 32) og Siduri (*Gil.* IX. 42) (West 1997: 407).

Siduri er i starten fiendtlig innstilt til Gilgamesh. Hun har stengt seg inne og vil ikke åpne døren for ham. På samme måte er Kirke fiendtlig innstilt til Odyssevs og mannskapet. Begge blir allikevel overtalt. Hos begge kan det tolkes slik at de blir overtalt til å hjelpe helten på grunn av heltens sorg (*Od.* 10. 56-65, *Gil.* X. 7-28), men det kan også være heltens trussel som står bak. Odyssevs truer Kirke med å dra fram sverdet (*Od.* 10. 21-23) og Gilgamesh truer Siduri med å slå ned døren (det mangler to linjer så vi kjenner ikke til hele episoden) (*Gil.* X. 22-24). Om vi skulle gå til den gammelbabylonske versjonen av eposet kan vi også finne flere likheter mellom Siduri og Kirke, blant annet i tavlen fra Sippar kan vi lese at Gilgamesh ble tilbydd fest og gode måltider (*Gil.* Sip. iii. 6-13), ikke ulikt det Kirke gjorde. Den viser til en seksuell undertone som kan være felles. Siden dette er fra en bitradisjon med tavlen fra Sippar, vil jeg ikke gå videre inn på disse parallellene.

Ved siden av Kirke finner vi også Kalypso. Hun er ofte ansett på som et speilbilde av Kirke (Marinatos 2001: 401). Begge er gudinner, truende, seksuelle og begge peker veien videre. West påpekte at Kalypso allikevel har paralleller til *Gilgamesheposet* som Kirke ikke har (1997: 411). Dette er at Kalypso sender Odyssevs ut i skogen for å kutte trær for å lage en flåte (*Od.* 5. 160-164). Gilgamesh blir på samme måte sendt ut i skogen for å finne Urnashabi og må etter å ha drept og jaget vekk mannskapet til Urnashabi kutte påler fra trærne (*Gil.* X. 87-91, 155-178).

En annen parallell Kalypso har i forhold til *Gilgamesheposet* er at Kalypso ønsker å beholde Odyssevs som en elsker og tilbyr til og med udødelighet for å få han til å bli (*Od.* 5. 204-214). I *Gilgamesheposet* ønsker Ishtar Gilgamesh som brudgom og tilbyr han også det han måtte ønske av verdslige goder (*Gil.* VI. 6-21). Det at Ishtar ikke tilbyr udødelighet kan være på grunn av at Enkidu ennå ikke har dødd, og det derfor ikke er en problemstilling hos Gilgamesh. West mente at det ville vært rart om hun hadde tilbudt det, siden det er dette han begjærer over alt senere (West 1997: 412). Begge heltene avslår frieriet til gudinnene, og hos

Gilgamesh får dette følger, siden det er dette som gjør at Enkidu tilsist dør, mens hos Odyssevs så får han hjelp til å komme seg vekk, men er redd for døden som Kalypso spådde når han ikke lenger står under hennes beskyttelse (*Od.* 5. 300-305). Om vi ser hvor disse episodene står i eposene, så står begge i første halvdel, og begge er en funksjon i forhold til spørsmål om livet, døden og udødelighet.

Vi finner også en likhet mellom Kirke og Ishtar. Kirke har den magiske evnen å forandre mennesker til dyr, og mannskapet til Odyssevs ble omskapt til griser (*Od.* 10. 240-243). Gilgamesh bruker det at Ishtar har omskapt en tidligere elsker til en dverg som et av argumentene for ikke å gifte seg (*Gil.* VI. 76). Begge besitter derfor omskapende krefter.

En av forskjellene mellom *Gilgamesheposet* og *Odysséen* er at Odyssevs tilbys udødelighet igjennom dette partnerskapet med Kalypso, mens Gilgamesh mister sin sjanse når han sovner og senere ved at slangen stjeler planten. Siden Odyssevs takket nei til dette partnerskapet, så ble likevel utfallet det samme.

Etter at Odyssevs drar fra Kalypso, ender han opp hos faiakerne. Det er flere paralleller mellom *Gilgamesheposet* og denne episoden. Michaux påpekte likheten mellom kong Alkínoos, konen Arete og datteren Navsikaa i *Odysséen* med Utnapishti, konen og datteren. Han mente at det ikke kan være tilfeldig at Alkínoos' prestekrefter kan sammenlignes med Utnapishtis krefter, og at faiakerne bor på en øy som er Poseidons som kan sammenlignes med Utnapishtis øy som også kan knyttes til havet (Michaux 2003: 19). West sa at det er flere motiver fra *Gilgamesheposet* som dukker opp, selv om faiakerne i seg selv ikke har noe spesielt til felles med Utnapishti (West 1997: 412).

Et av disse motivene er at helten dukker opp uflidd. Gilgamesh skremmer Siduri inn i huset, mens Odyssevs skremmer alle tjenestepikene til Navsikaa vekk. Navsikaa flykter derimot ikke, og tar vare på Odyssevs. Hun steller han og gir han klær. Når han er ferdigstelt blir Navsikaa forelsket og ønsker å gifte seg med han. Hun hjelper han derfor inn i byen. Dette kan sammenlignes med Enkidu i tavle I og II som er en vill mann, blir tatt vare på av horen Shamat som gir han klær og tar han med inn til byen (ibid.). Et annet motiv er det at faiakerne ikke trenger noen styrmann og at de seilte seg selv. Dette kan sammenlignes med Urnashabis båt som er unik og inneholder mystiske hjelpere som kunne ta han over Dødens hav (ibid.: 415).

Vi har tidligere nevnt at Gilgamesh kunne få sin udødelighet (eller å bli ung igjen) med en plante og vi har kalt den en magisk gjenstand. I *Odysséen* har vi også en magisk plante som Odyssevs får av guden Hermes. Begge får en magisk plante av en guddommelig hjelper. Gilgamesh må grave etter denne planten i bunnen på havet. I *Odysséen* gir Hermes

Odyssevs planten og sier at "en dødelig mann kunne neppe grave den opp; men for gudenes makt er intet umulig" (*Od.* 10. 305-306). Det vil si at denne planten finnes på en utilgjengelig plass i begge eposene. Dette vises også i det at Gilgamesh ikke makter å dra tilbake for å finne den igjen.

Da vi så på gjenferd i sammenligningen av *Iliaden* og *Gilgamesheposet*, kom vi fram til at gjenferd kan gi kunnskap om dødsriket og at det også fantes paralleller i *Odysseen*. I *Odysseen* finner vi en videre parallell i forhold til hvordan gjenferdene blir fremmanet. I tavle tolv i *Gilgamesheposet* blir Enkidu fremmanet ved at det blir laget et hull i jorden, slik at Enkidu kunne komme fram som et gjenferd (Dalley 2000: 123, Speiser 1969: 98). I Heidel og Georges oversettelse blir ikke jorden nevnt, men er erstattet av Underverdenen (Heidel 1949: 99, George 2003: 194). Dalley har sett at dette er gjort hos enkelte, og kommenterte at jorden er et navn for Underverdenen (Dalley 2000: 134n149). I *Odysseen* graver Odyssevs et hull i jorden der han ofrer blodet til en saubukk.

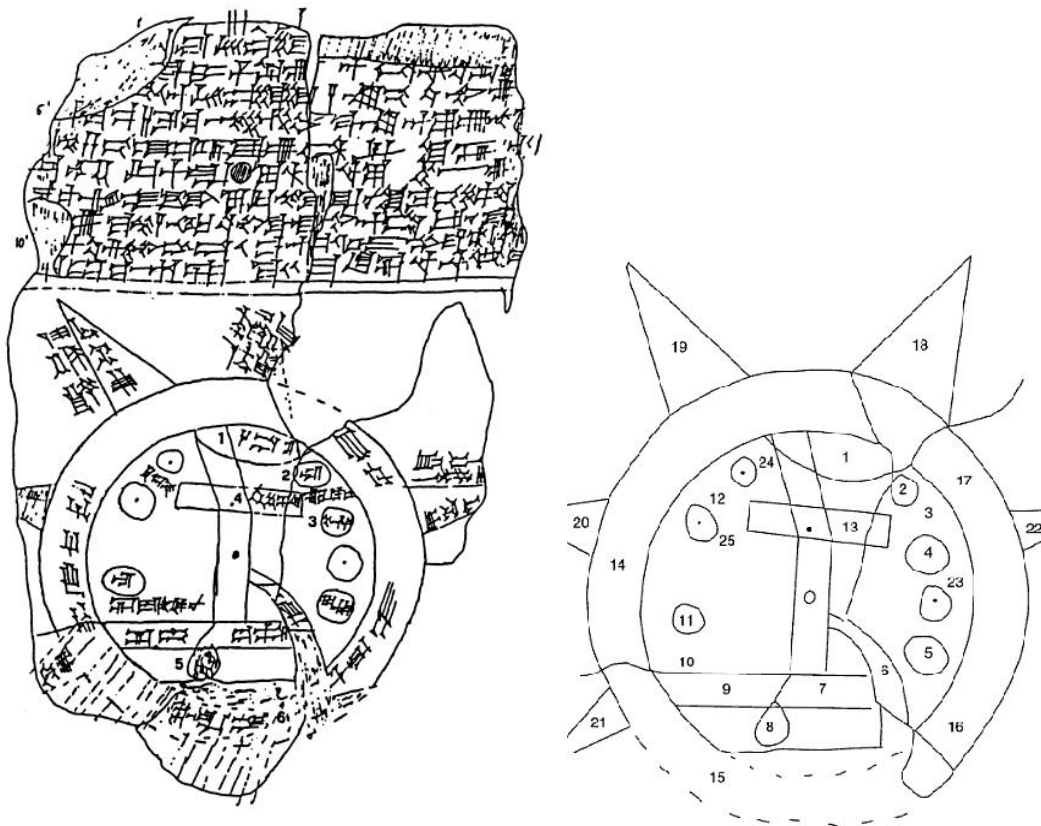
Gordon trakk fram krigsbrølet som en viktig egenskap. Dette finnes som et epitet i *Odysseen* til Menelaos, men det er brukt "høymælte" i den norske oversettelsen (*Od.* 15. 14). Gordon mente at det å være god i krigsbrølet var det samme som å være god til å slåss. Han sammenligner dette med når Enkidu skal inn til Uruk for å slåss med Gilgamesh og sier at han skal brøle der; I den norske oversettelsen blir dette: "hardt skal jeg tale til ham" (Braarvig & Bringsværd 2001: 12). Enkidu mener da at han skal slåss med Gilgamesh for å vise at han er sterkest. Gordon mente at dette krigsbrølet er en heroisk funksjon som er felles både hos grekerne og i Midtøsten (Gordon & Rendsburg 1997: 101).

7.6 Verdensbildet

Reisen til Gilgamesh og Odyssevs gir et overblikk om hvordan verdenen er beskrevet og muligens oppfattet i sin samtid. Marinatos mente at det er et sirkulært verdensbilde som går igjen i både Homer og *Gilgamesheposet*. Dette er på grunn av at det er funnet et babylonsk fragment av et verdenskart som kan tolkes som et sirkulært kosmos (*figur 3, t.v.*). Dette verdenskartet er oversatt av Wayne Horowitz, men har enkelte mangler ettersom mye av teksten ikke er bevart. Vi følger hans reproduksjon (*figur 3, t.h.*) med en systematisk gjennomgang av det som er mulig å oversette:

1: fjell; 2: by; 3: Urartu; 4: Assyria; 7: sump; 8: Susa; 9: kanal; 10: Bit Yakin; 11: by; 12: Habban; 13: Babylon; 14, 15, 16, 17: hav; 18: Den store veggen, seks lengder mellom hvor solen ikke er sett; 19: Region, seks lengder mellom; 20: Region; 21: Region; 22: Region, 8

lengder mellom (Horowitz 1998: 20-22).



Figur 3: Babylonsk verdenskart (t.v. Marinatos 2001: 388; t.h. Horowitz 1998: 21).

Over kartet har vi en tekst som mangler noen fragmenter. Det har derfor vært vanskelig å få en konkret mening ut av den. Det er sannsynlig at det er en forklaring til kartet, der både skorpionmenn, Anzu-fuglen og Utnapishti er nevnt (ibid.: 22-25). Jeg tolker fragmentene som Horowitz oversatte, til at de starter med en liten skapelseshistorie, og går over til avstander og hva som finnes der. Det er allikevel vanskelig å plassere teksten til kartet på grunn av tekstens tilstand.

Horowitz mente at dette kartet må komme fra det niende århundret. Dette er blant annet på grunn av låneord som er brukt i teksten og at Bit Yakin ikke ble til før i det niende århundret (ibid.: 25). Han tolket kartet med vekt på historisk kontekst, noe som ikke er så veldig interessant i forhold til en motivvanding.

Det er likevel noe som kan være interessant i dette kartet. Dette er de trekantene som stikker ut fra havet. Disse ble kalt *nagu* som kan bety provins, et ukjent land eller en øy som kommer opp fra havet (ibid.: 30-31). Det at *nagu* kan bety øy er tatt fra flomhistorien i *Gilgamesheposet* der Utnaphisti ser de første øyene etter flommen (XI. 141). Horowitz stusset

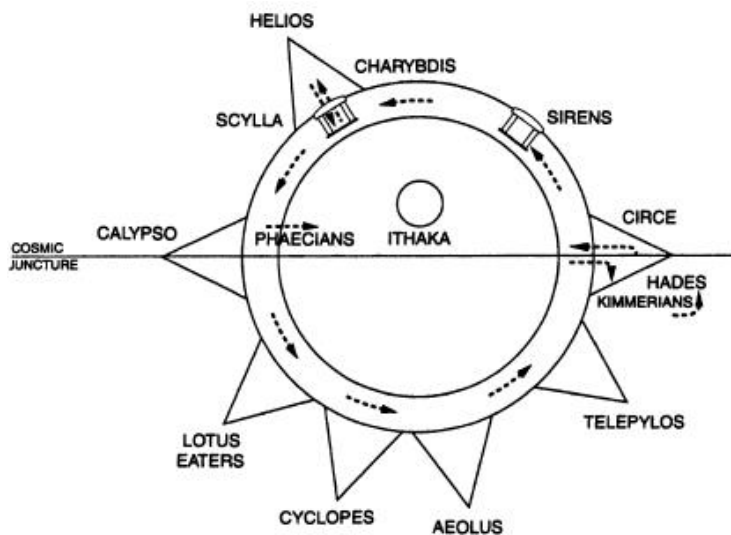
over at *nagu* nummer 18 er en plass der solen ikke er sett. Han kom opp med to mulige grunner. Den ene er at dette er Mashu, som Gilgamesh drar over. Den andre grunnen er at fra Mesopotamia så er solen alltid nede når den er i nord, og dermed så er det en plass der solen aldri er (Horowitz 1998: 32-33).

Hvis vi kan tolke kartet som et vanlig verdensbilde over kosmos i Mesopotamia, og at havet rundt er verdens ende, så kan kartet bli interessant i forhold til *Gilgamesheposet*. Vi kan da tolke de nordlige områdene (1) i kartet som fjellet Mashu som Gilgamesh drar over. Ved å gå igjennom porten så går han vekk fra den kjente verdenen og havner i den mytiske verdenen. Dette kan illustreres med vokterne som er skorpionmenn, siden det ikke finnes noe slikt i virkeligheten. Han havner da hos Siduri, som kan beskrives som en hjelper. Han får dermed råd om hvordan han kan dra videre for å nå Utnapishti som lever på en øy ved verdens ende. Dette kan da være et annet *nagu*, som bare kan nås ved å dra over Dødens hav.

Denne sirkulære verdenen finner vi også igjen i *Iliaden*. Marinatos mente at det er dette Akillevs' skjold beskriver (2001: 394). Et kort sammendrag av skjoldet vil være at Hefaistos (smedguden) smir skjoldet og han former jorden, himmelen, havet, solen, månen og stjernene på det. Etterpå så ble to mektige byer smidd inn i skjoldet. Mennesker ble smidd inn, både de lykkelige, og de som ble drept. Rundt den ene byen var to hærer i krig. Etterpå ble gårder, åkrer og husdyr formet. Til slutt ble Okeanos smidd inn rundt ytterkanten av skjoldet (*Iliaden* 18.483-607).

Dette er ikke ulikt det mesopotamiske kartet. Vi kan spesielt merke oss at skjoldet er tenkt sirkulært med Okeanos rundt. Marinatos mente at en slik form for et sirkulært verdensbilde ikke var uvanlig. Dette begrunnes med blant annet fønikiske boller som er funnet i Hellas med sirkulære verdensmotiver (Marinatos 2001: 410).

På grunn av dette mente Marinatos at Odyssevs må ha hatt en sirkulær reise. Hun laget derfor en modell basert på det mesopotamiske kartet, der *nagu*-områdene er mytiske områder (*figur 4*). Det at mange land blir kalt verdens ende peker mot at det er et sirkulært verdensbilde i *Odysseen*. Et eksempel er at både Kyklopenes øy og Hades blir kalt verdens ende; Disse stedene ligger ikke nødvendigvis ved siden av hverandre (*ibid.*: 400).



Figur 4: Odyssevs kosmiske reise. (Marinatos 2001: 397)

Ettersom både Odyssevs' og Gilgameshs mål var verdens ende, så er reisen deres etter dette verdensbildet svært lik. Det at begge måtte over havet for å nå målet sitt vises også i kartet og Odyssevs reise er illustrert *figur 4*. For at Odyssevs skal kunne komme til Hades må han dra over Okeanosstrømmen (*Od.* 10.508) på samme måte som Gilgamesh må dra over Dødens hav (*Gil.* X.80-88). I *Odysseen* så har ingen båter som har reist til Hades noen gang kommet tilbake, men Kirke gir instruksjoner som gjør at han kan få komme tilbake. I *Gilgamesheposet* er det bare guden Shamash som kan dra over Dødens hav, men Siduri vet om fergemannen til Utnapishti som kan hjelpe Gilgamesh over. Siden dette verdensbildet også er gjenspeilet i Akillevs' skjold som har et hav (Okeanos) rundt den kjente verdenen, så peker dette mot at verdensoppfatningen til grekerne var ganske lik den til mesopotamierne slik Marinatos foreslo.

Denne verdensoppfatningen varte allikevel ikke lenge hos grekerne, ettersom Pythagoras (6. århundret) skal etter tradisjonen ha funnet ut at jorden var en kule og regnet ut omkretsen til den. Senere i den klassiske tiden var det et vanlig konsept at jorden var rund. Dette vises blant annet i astronomien som satte jorden i et system med solen, månen og planetene (Burkert 1987: 307). Dette vil allikevel ikke stride mot et sirkulært verdensbildet i Homer. Dette er på grunn av at disse eposene er eldre enn de vitenskapelige filosofene. En hjemmel for denne påstanden finnes i Eric A. Havelocks teori om at det var først i skriftlige samfunn at mennesket har en kapasitet til å utvikle filosofien og vitenskapen (Havelock 1986).

7.7 Døden og de døde

Bottéro sa at når noen mistet all blodet sitt eller hadde sluttet å puste, så gikk de over fra å være levende til å bli et gjenferd, *etemmu*, i Mesopotamia. Kroppen ble igjen som et ingenting, noe som kan ses på hvordan Utnapishti sier om hvordan de sovende og de døde ser like ut. Bottéro tror at ved begravelsen så blir *etemmu* introdusert til jorden, og dermed også Underverdenen (2001: 106-107). Det var gjenferd som ikke kom ned til Underverdenen. Disse ble fryktet og spesielt psykiske sykdommer ble sett på som verket av disse onde gjenferdene. For å verge seg mot disse gjenferdene, måtte menneskene utføre en rituell handling, en eksorsisme, for å få gudene til å holde disse gjenferdene langt unna (ibid.: 109-110).

I den greske verdenen er forholdet mellom psyke og kroppen noe mer uklart. Det kan virke som om psyken var noe som gjorde at kroppen fungerte. Jan N. Bremmer viste til eksempel på fra *Iliaden* der grekerne ønsker at Akillevs kommer tilbake til slagmarken, men Akillevs klager over at han har stadig risikert sin psyke. Et annet eksempel er når Sarpedon dør og psyken renner ut av ham (Bremmer 2002: 2). Bremmer siterte den greske filosofen Anaximenes (ca 550-500 f.v.t.), som sa at psyke holdt kroppen sammen og kontrollerte den, på samme måte som vinden kontrollerer jorden (ibid.). Det er derfor også en sammenheng mellom psyke og vinden. Louise B. Zaidman og Pauline S. Pantel sier at vi ikke må forveksle psyke med sjel. Det fantes ikke noe som en sjel før rundt Platons tid. Psyke må heller bli sett på som et speilbilde av kroppen, men også av det mentale. Dette speilbildet av kroppen var en skygge som gikk imellom verdenen til de døde og de levende, fram til liket hadde fått den rette begravelsesriten (Zaidman & Pantel 1992: 232).

De døde som kunne berøre de levende ble ofte kalt *heroes*. Disse kunne ramme de levende med sykdommer, ikke ulikt de mesopotamiske *etemmu*, om de ikke ble tilfredsstillt (Burkert 1992: 65). *Heroes* ble knyttet sammen med gamle og mytiske helter, og hadde en kult. Kultsenteret var ofte graven deres. Ofte var denne heltedyrkingen lokal, men det fantes også helter som var dyrket i hele den greske verdenen (Zaidman & Pantel 1992: 179).

Det fantes også andre gjenferd som var farlige hos grekerne. Blant annet ble ofre for mord sett på som hevnlystne gjenferd (Garland 1994: 75-76). Andre som døde en unaturlig død kunne også være farlige. Hos Homer er denne vreden til de døde kalt *menima* (Burkert 1992: 66). I *Iliaden* finner vi dette når Hektor er døende og Akillevs nekter han en anstendig begravelse; Hektor truer med å bli *menima*. I *Odysseen* så finner vi Elpénor som krever en begravelse slik at han ikke blir et *menima*. Et *menima* manifesterer seg selv i

lidelser og onder hos enkelte familier på grunn av gamle uretter som ikke er ordnet opp i (ibid.).

Hvis vi går tilbake til motivet om søvn, så finner vi en relasjon mellom det å sove og de døde i *Gilgamesheposet*. Når Gilgamesh ikke klarer å holde seg våken, så sammenligner Utnapishti de som sover med de døde (Gil. XI. 207-214). Hos Georges (2003) oversettelse så blir de døde sammenlignet med tåke. Denne oversettelsen bekrefter det at gjenferdene ble sammenlignet med noe substansløst som i tavle XII, *Iliaden* og *Odysseen*. Det som også kan være vært å merke seg er at Akillevs møter Patroklos' spøkelse i en drøm. Vi får dermed også en relasjon mellom det å sove og de døde her.

Ut fra dette kan vi se at det Mesopotamiske synet på døden og det greske har mange likheter. Det er derfor gunstig å gå videre inn i en kvalitativ analyse av motiver som har temaet døden.

8 Teori, metode og analyse

8.1 Teori og metode

8.1.1 Komparativ forskning

Jonathan Z. Smith mente at den komparative forskningen i religionsvitenskap har mislyktes i det å skape en vitenskapelig metode (slik som Tylor, Frazer og Eliade). Han mente at de metodene som er blitt brukt i komparativ forskning er en "affair of the recollection of similarity" (Smith 2000: 25). Han sa at det ikke fantes noen klare regler for hvordan man skal sammenligne, og de få reglene som fantes blir værende i sin etterevaluering (ibid.: 26). Dette vil si at det fokuseres på likhetene uten at det blir tatt hensyn til forskjellene. Jeffrey Carter sa at det vil være en feil å fokusere på de enkelte ekstremene (enten likeheter eller ulikeheter), uten å ta hensyn det motsatte (Carter 2004: 6).

Smith fremla fire forskjellige grunnmetoder for komparativ forskning: etnografisk, encyklopedisk, morfologisk og evolusjonistisk. Av disse mente Smith det bare er den morfologiske metoden som kan benyttes når vi skal se på kulturelle produkt (Smith 2000: 28-29). Med det kulturelle så menes det intellektuelle og åndelige produkter. På samme måte så vil disse produktene kunne si noe om menneskenes kulturelle og intellektuelle verden, og ikke den naturlige verdenen (ikke ulikt Lévi-Strauss i kap.7.5 og 8.1.3) (ibid.: 31). Den morfologiske metoden baserer seg på å arrangere individuelle enheter inn i hierarkiske system. Metoden er logisk og formell, og ignorerer i stor grad tid og rom. Den fungerer ved at det finnes et fåtall opprinnelige enheter som systemet er bygd opp av. De andre enhetene blir så relatert til disse opprinnelige enhetene (ibid.: 28).

Det finnes selvsagt andre metoder, men Smith så på disse som en videreføring av de gamle. Han nevnte blant annet statistisk metode, strukturalistisk metode og systematisk beskrivelse og sammenligning (ibid.: 30). Det er spesielt denne strukturalistiske metoden som er interessant for meg. Smith mente denne metoden er basert på den morfologiske metoden, men har også et snev av marxistisk sosiologi (ibid.). Dette tolker jeg som at i likhet med den marxistiske sosiologien, så ser vi på noe tilsvarende eller paralleller igjennom relasjoner og hierarkiske system. Ideologien, økonomien og samfunnsrelasjonene i den marxistiske sosiologien er ikke interessante i denne sammenhengen.

Smiths *In Comparison a Magic Dwells* skapte en debatt om hvorvidt den komparative metodologien i religionsvitenskapen burde bli værende, eller om den burde bli erstattet av andre metoder. Smith mente at metodene var som magi, slik som tittelen sier. I ettertid så har

flere forskere prøvd å relegitimere metodene.

Jeppe S. Jensen sa at det ikke er mulig å unngå komparativ forskning i disiplinen. Han satte opp tre punkter til forsvar for den komparative metoden: (1) Sammenligning er en kognitiv funksjon: Hjernen jobber med forskjeller; selv om vi ikke vet helt hvordan. (2) Sammenligning er en sosiokulturell operasjon (forklarende og tolkende) fordi sosiale og kulturelle systemer fungerer på grunn av forskjeller. (3) Sammenligning er en vitenskapelig metode. Selv om vi ikke sammenligner realiteten, så må vi sammenligne modeller, kart og metaforer for at verden skal bli forståelig for oss. Jensen mente derfor at det ikke er unaturlig å tenke at all vitenskap er en form for reduksjon som metode og logisk slutningsform for sammenligning (Jensen 2004: 50-51).

Jensen kom med et forslag om hvordan en komparativ metode kan bli brukt. Kort forklart så mente han at vi må starte med en modellbygging ved bruk av idealtyper og idealiserte kognitive modeller. Det må bli laget et rammeverk som modellene og idealtypene kan passe inn i. Deretter må vi ha en narrativ tekst for å forklare forholdet mellom modellene og idealtypene. Ut fra dette kan vi finne meninger som kan forklare sammenhengen mellom idealtyper og modeller i forhold til det som er fornuftig og forståelig (ibid.: 52).

8.1.2 Valg av metode

Det finnes flere metoder som kan benyttes når man skal sammenligne motiver. Det er allikevel ikke alle som egner seg til en kvalitativ analyse. Jeg må derfor finne teorier og metoder som kan si noe om det kvalitative innholdet i motivene og som åpner for en komparativ analyse.

Enkelte forskere har laget typiske modeller for myter som kan benyttes i analysen. Jeg vil nevne Vladimir Propp, Lord Raglan, Otto Rank og Joseph Campbell.

Propp studerte russiske folkeeventyr og de narrative elementene. Han fant 8 forskjellige typer karakterer og 31 funksjoner som var fellesnevner. Problemet med Propp er nettopp det at disse karakterene og funksjonene ikke kan overføres direkte til myter. Propp selv var enig i denne kritikken siden han konsentrerte seg om folkeeventyr. Han mente at misforståelsen kom fra oversettelsen av tittelen (Propp 1996: 220).

Lord Raglan konsentrerte seg om helten og fant 22 typiske punkter som han har brukt i sine analyser. De 22 punktene tar for seg hele livet til helten. Han benyttet seg av dette mønsteret på 18 ulike helter i ulike tradisjoner. Han går i fotsporene til Tylor og Frazer og koblet mytene opp mot ritualer (Raglan 2003: 141, 173; 1996: 372-380; Segal 2004: 87-89).

Otto Rank så på det tidlige livet til helten og mente at det er dette som er det heroiske. Helten hos Rank skal til slutt få komme til sin rett og få gjenopprettet sin ære. Rank fulgte Freud og konsentrerte seg om problemer mellom helten og foreldrene (Segal 2004: 94-95).

Joseph Campbell konsentrerte seg om den siste halvdel av heltens liv. Campbells mønster starter med heltens reise og eventyr. Campbells helt reiser vekk fra den kjente verden (og gjerne inn i den mytiske) for senere å komme tilbake med goder og makt (ibid.: 104). Dette er ikke ulikt slik vi har sett på verdensbildet i kap.7.5, selv om verken Gilgamesh eller Odyssevs kom tilbake med goder eller makt.

Metodene og modellen hos disse forskerne har både sine sterke sider og svake sider. De kunne sikkert ha blitt benyttet som hovedteori med en modifikasjon. Problemet med disse metodene er at de skal vise til det generelle, eller at de skal brukes for å identifisere og klassifisere en viss type myte. Dette vil si at metodene ville passet bedre i en kvantitativ forskning. Jeg er på utkikk etter en metode som kan analysere ett eller flere motiver både kvalitativt og komparativt. Jeg må derfor se etter noe annet som en hovedmetode. Jeg har valgt å se nærmere på strukturalismen.

Disse metodene er allikevel ikke uinteressante. I min metode vil jeg benytte meg av en kombinasjon av metoder og modeller. Propps metode ligger så nær strukturalismen at den kan kalles for en form for strukturalisme. Jeg vil benytte meg av hans funksjoner og hans forhold til det narrative. Lord Raglans modell er også interessant, siden denne modellen viser til et generelt heltemønster på tvers av kulturer. Hans modell kan derfor brukes til å sammenligne resultatet av motivanalysen.

8.1.3 Lévi-Strauss' strukturalisme

Lévi-Strauss mente at tidligere forskning, slik som Durkheim, Tyler og Frazer, har vært preget av en psykologisk metode. Denne metoden har ikke greid å følge utviklingen til den psykologiske disiplinen; først og fremst fordi de ikke var psykologer. Han mente at dette gjorde at det ble gjort forsøk å redusere intelligente operasjoner og prosesser til emosjonelle drivkrefter som resulterte i en forvitring av enkelte religionsstudier (Lévi-Strauss 1991a: 118).

Han mente mytologiforskningen hadde utviklet seg lite fra 1900 og fram til 50-tallet. Myter ble sett på og er sett på og tolket på mange forskjellige motstridende måter, slik som kollektive drømmer, utfallet av noe estetisk spill og grunnlaget for ritualer. Lévi-Strauss mente at dette var å redusere myter til spekulasjoner (ibid.).

Mange forskere gikk vekk fra det naturlige og kosmologiske og over til de

sosiologiske og psykologiske feltene (spesielt i som en konsekvens av psykoanalysen). Lévi-Strauss mente at dette også ble for enkelt. Han mente at ved å studere mytene på denne måten så ville forskjellige dilemmaer komme opp. Om et motiv i en myte bekreftet samfunnet, og et annet viste til det motsatte, så kunne dette bli tolket som undertrykte følelser (ibid.: 119).

Lévi-Strauss mente at det var et problem med at det egentlig ikke var noen logikk eller kontinuitet i myter. På grunn av at alt er mulig i myter, så oppstod det et problem med å forklare likhetene som myter har over hele verden. Lévi-Strauss mente svaret lå i språket og utviklingen av det. Han mente at de tidlige filosofene argumenterte og resonnererte over språket på samme måte som vi har gjort det over myter. Det de tidlige filosofene fant var en mening i visse lyder, men i et annet språk så ville meningen være noe annet. Den store oppdagelsen var at det er en kombinasjon av lyder som gir mening (signifikante data), og ikke lyden i seg selv (ibid.).

Ut av dette fant Lévi-Strauss ut at han kunne benytte seg av de systemene som semiotikken hadde funnet opp før han. Det var spesielt Ferdinand de Saussure han baserte seg på. Saussure grunnla semiotikken med Charles S. Peirce. Dette var en måte å angripe språket på som tegn. Det er ikke meningen av ordene som har betydning i denne metodikken, men relasjonene mellom tegnene. Språket ble derfor sett på som et abstrakt system, og det ble delt opp i to: *langue* og *parole*. *Langue* er da det abstrakte språksystemet, mens *parole* er talen og ytringene (Flood 1999: 158). Lévi-Strauss mente at myter er språk, men samtidig noe mer. Myter er språk; for at mytene skal bli kjent for tilhørerne, så må myten bli fortalt; myten er dermed en del av det menneskelige språket og dermed *parole*. *Langue* vil da være den strukturelle siden av språket. Her er tiden ubetydelig. *Parole* vil være den statiske siden av språket der tiden ikke kan reverseres (Lévi-Strauss 1991a: 120).

Siden myter er mer enn språk, så har de en ekstra dimensjon. Det er et spesifikt mønster som er evigvarende: det forklarer fortid, nåtid og framtid (ibid.). Mønsteret kombinerer egenskapene til *langue* og *parole*. Lévi-Strauss mente at myten kan forstås slik fordi den alltid refererer til noe som har funnet sted for en gang i fortiden, men samtidig har den underliggende mønstre som er tidløse. Disse mønstrene kan referere til fortiden, nåtiden og framtiden (Lévi-Strauss 1963: 209). Han mente at dette mønsteret kan vi ennå finne i dagens samfunn i det som har tatt over for mange av mytene: nemlig politikken (Lévi-Strauss 1991a: 120).

I semiotikken til Saussure så studeres fonemer, morfemer og semantemer. Fonemene og morfemene er den minste enheten og den minste meningsbærende enheten (slik som en bokstav og korte stavelser med mening). Semantemene er ideene bak stavelsene. I

semiotikken så er forholdet mellom morfemene og semantemene det interessante. Lévi-Strauss mente at mytene hadde en ekstra dimensjon med enheter han kalte for mytemer. Han argumenterte for at disse hører til en høyere og mer kompleks gruppe. Mytemene er da de korteste meningsbærende setningene i en myte. For å finne de, så må de konstrueres av andre setninger. Mytemene vil ikke gi noen mening alene. Om de blir klassifiserte og kategorisert i grupper, så vil de gi mening enten sammen med andre mytemer og grupper eller i forhold til dem. Å studere et mytem alene vil være som å studere en enkelt tone i et musikalsk stykke (Lévi-Strauss 1963: 210-211).

Lévi-Strauss mente at mennesket har en tendens til å tenke binært, og at mennesket også opplever verden i form av dette. På samme måte inneholder alle myter en serie med motsetninger som hører sammen. Disse former par som igjen er en del av den underliggende strukturen i en myte. Myten kommer ikke bare med par av motsetninger. Den løser også disse motsetningene (Segal 2004: 114, 119). Han mente at det er et motsetningspar som er spesielt viktig, og at de fleste andre motsetningspar kan bli referert til dette. Dette motsetningsparet er det mellom kultur og natur. Dette paret stammer fra tanken om mennesket som dyr, og dermed en del av naturen, og mennesket som sivilisert, intelligent og kulturelt vesen (ibid.: 114-115).

8.1.4 Strukturalismens styrker og svakheter

Styrken til strukturalismen er at vi kan sammenligne tekstene uavhengig av språket eller hvordan det er oversatt. Ved å sammenligne de underliggende strukturene kan vi se om motivene inneholder det samme, selv om oppbygningen og formuleringene er forskjellige. Problemet med metoden er at den baserer seg på konstruerte kategorier som enten kan finnes i et standardisert format i forhold til binære par, eller i forhold til visse egenskaper eller funksjoner tekstene inneholder.

Edmund Leach mente at metoden ikke passet for sammenligning på tvers av kulturer på stor skala. Dette var på grunn av at han mente at de underliggende mønstrene av motsetninger var forskjellige aspekter i det samme kulturelle systemet som var logiske konsise transformasjoner av den samme abstrakte strukturen av ideer (Leach 2005: 8751).

Geoffrey Stephen Kirk baserte seg på Lévi-Strauss strukturalisme, og fulgte han i det at vi måtte basere oss på innholdet og den underliggende strukturen. Han mente til forskjell til Lévi-Strauss at meningen i mytene ikke var i en algebraisk relasjon i strukturen, men i innholdet i strukturen (Kirk 1998: 71).

Det at hjernen opererer med motsetninger, og at Lévi-Strauss' teori baserer seg på at dette er noe som er medfødt, eller at mennesket har en medfødt evne til å bygge opp et samfunn bestående av motsetninger, har blitt kritisert av mange forskere (Leach 2005: 8749). Hovedargumentene har vært at dette er å ta vekk det humane og dermed se på hjernen som en datamaskin, og at det å redusere tankegangen til simplistiske binære par ikke vil reflektere den egentlige kompleksiteten som menneskets hjerne har.

Kirk så vekk fra det at mytene reflekterte hvordan hjernen opererte. Han mente at dette ikke var noe som essensielt i forhold til det å finne mytenes mening (Kirk 1998: 73). Han så også vekk fra det at alle detaljer av en myte har signifikans og må derfor inkorporeres i strukturen. Han begrunner dette med at Lévi-Strauss ser vekk fra den muntlige tradisjonen. Han mente at myter har en tilhørighet til denne muntlige tradisjonen og har derfor ikke en endelig form (ibid.).

8.2 Data og metode

8.2.1 Identifikasjon av data

Tekstene jeg behandler må ses på som sekundærlitteratur siden det er først og fremst oversettelser jeg behandler. Jeg benytter meg av flere uavhengige oversettelser. Dette gjør at det er vanskelig å behandle språket igjennom retoriske og språklige analyser siden vi alltid har med oversettelser å gjøre. Det å benytte det opprinnelige språket ville også vært et problem, siden originalspråkene er forskjellige og at *Gilgamesheposet* benytter seg av fragmenter fra ulike versjoner for å gi en mening der fragmenter mangler. På grunn av at enkelte ord og uttrykk kan være vanskelig å oversette, eller at det ikke finnes et tilsvarende ord eller uttrykk i det andre språket, så ville dette bydd på andre utfordringer.

Siden jeg ikke kan behandle språkene *per se*, så må jeg behandle innholdet i språket slik det kommer fram i tekstene. Det er derfor jeg vil benytte meg av strukturalismen og Lévi-Strauss ide om at innholdet og meningen i en myte vil bestå, selv om de er oversatt til et annet språk (kap.5.5). Siden dette er noe som er spesielt for myter er det viktig at de motivene som blir analysert tilhører den mytiske verdenen, og ikke den historiske eller det som er historisert (som Kirk vil kalle legender) (kap.5.1). Jeg har allikevel sett at det er vanskelig å kunne definere epos eller et motiv som en myte, ettersom det er vanskelig å definere begrepet i seg selv og at ulike forskere opererer med ulike definisjoner (kap.5.3). Det er allikevel en stor enighet om at det finnes mytisk innhold i eposene. På grunn av innholdet i de motivene jeg

har valgt å analysere, så mener jeg at de kan behandles i analysen som mytiske. I motivene har vi blant annet guder som bestemmer skjebnen, overnaturlige vesener, gjenferd, dødsriket og de som er udødelige.

I forrige kapittel tok jeg for meg generelle paralleller som finnes i eposene. Dette ble gjort i form av en nøkkelhullsteknikk der alt blir sett igjennom et nøkkelhull (i dette tilfellet *Gilgamesheposet*) og leser av paralleller hos de andre eposene. Dette gjør at vi får et stort antall paralleller. Siden det er vanskelig å bruke alle disse parallellene, så har jeg valgt ut enkelte motiver jeg mener kan gi et positivt utslag i forhold til det at det kan ha vært en motivvandring. Jeg har valgt å konsentrere meg om temaet døden. Her finner vi motivene en venns død, vennens begravelse, et gjenferd gir kunnskap om livet etter døden og aksept for døden. Disse har alle underordnete paralleller jeg vil se nærmere på.

Det at jeg har valgt det overordnete temaet døden gjør at vi kan relatere motivene til religion, siden døden er et sentralt tema i de fleste religioner.

8.2.2 Metode

Jeg vil basere meg på flere teorier i min metode. Metoden vil i hovedsak være en komparativ innholdsanalyse av strukturalistisk art. Jeg vil følge det Bazerman sa om intertekstualitet, der jeg vil finne antydninger og spor mellom motivene for å finne et mønster (2004: 91-92). Selv om jeg vil i hovedsak basere meg på Lévi-Strauss' teori og metode, vil jeg tilpasse denne og ta hensyn til svakhetene. Dette er fordi jeg ikke skal etterprøve hans teori, men skal se på innholdet i strukturen i forhold til min hypotese. Inn i denne metoden vil Propps metode bli innkoooperert i forhold til narrative trekk og funksjoner. Dette vil ligge til grunn for en sammenligning. Jeg må da ta hensyn til det Smith, Carter og Jensen sa om komparativ forskning.

Jensen sa at vi måtte ta utgangspunkt i idealtyper og idealiserte kognitive metoder som så kunne settes inn i modeller (kap.8.1.1). Jeg er på utkikk etter en idealtype for motivet som er felles for eposene. Jeg må derfor vende litt på det Jensen mener vi skal gjøre, og starte med idealiserte kognitive metoder og bryte ned tekstene. Ut ifra dette så kan jeg sette de nedbrutte tekstene inn i modeller som igjen kan tolkes for å gi denne idealtypen. Idealtypen kan så analyseres videre.

Som vi så i kap.5.7 så kan Propps funksjoner og Lévi-Strauss mytemer forbindes med motiver. Jeg vil benytte meg av begge uttrykkene, og må derfor legge et skille i betydningen. Jeg bruker betegnelsen mytem for den korteste setningen som vil være meningsbærende i

forhold til handlingen. Siden disse mytemene kan klassifiseres etter deres egenskaper eller funksjoner i forhold til motivet, så vil de egenskapene mytemene har bli kalt for funksjoner. Funksjonene vil følge Propps definisjon i det at de vil være et produkt av en komparativ tolkning (1996: 232) og at de ekskluderer hvorfor og hvem (1996: 231).

Jeg vil behandle hvert motiv for seg selv. Jeg vil først starte med et sammendrag av motivet fra de ulike eposene. Dette sammendraget kan benyttes som en referanse til de mytemene som blir konstruert ut fra teksten.

Teknikken til Lévi-Strauss for å finne mytemene består hovedsakelig av en prøv og feil metode. For å kunne finne ut om disse mytemene faktisk er mytemer, så foreslår han at vi bør bruke prinsipper som det at mytemene kan forklare det de står til, at de er løsningsenheter, og at de kan rekonstruere meningen i helheten (Lévi-Strauss 1991a: 121). Dette kan sjekkes ved å se om mytemene kan rekonstruere sammendraget.

Disse mytemene kan deretter bli sortert i forhold til relasjoner og paralleller mellom mytemene fra de ulike eposene. Dette vil jeg gjøre ved å sette de inn i et skjema, noe som gjør at vi får en viss oversikt. Dette gjør at jeg får en bedre oversikt over mytemene, samtidig som jeg får de gruppert. Dette vil være nærmere metoden til Propp enn Lévi-Strauss, ettersom denne grupperingen ennå vil beholde et visst kronologisk og narrativt preg.

Ut ifra disse parallelle mytemene vil jeg se på hvilke egenskaper de viser til. Jeg vil her bruke enkelte prinsipper fra Propp. Jeg vil se vekk fra hvem som gjør handlingene og hvorfor handlingen blir utført (Propp 1996: 231). Egenskapene vil bli funnet ved å tolke hvordan mytemene er relaterte til hverandre. Ut ifra hvordan disse parallellene er relaterte, så kan vi finne funksjonene. Funksjonene vil da vise til en idealtipe eller egenskap, som det enkelte motivet i alle eposene har. Disse funksjonene vil da være et produkt av sammenligningen, som også er noe Propp mente funksjonene hans var (ibid.: 232).

Dette vil ikke være ulikt den teknikken Lévi-Strauss benyttet seg av, der han ville benytte seg av et skjema hvor han kategoriserte mytemene etter hvilken egenskap de hadde. Dette er også en mulighet jeg har. Hvis jeg lager et eget skjema for motivene etter hvilket epos de er fra, så kan jeg sette opp funksjonene som egenskaper og sette inn mytemene jeg har funnet inn. Jeg kan da lese av mytemene både kronologisk og synkronisk. Lévi-Strauss behandlet hver myte for seg, og la deretter disse skjemaene over hverandre for å se hvilke mytemer som korresponderte og for å finne en strukturell likhet. Han mente at ikke alle myter kan være like, men at det kan finnes løsninger som vil være en strukturell lov (Lévi-Strauss 1991a: 126). Dette kan også gjøres på et større omfang av myter. Lévi-Strauss mente at flere myter og versjoner gjorde at resultatet ble mer legitimt (ibid.).

Jeg har valgt å løse dette på en annen måte, siden de parallelle mytemene allerede vil klassifisere mytemene etter hvilken egenskap de har. Funksjonene vil derfor egentlig bare kunne leses som synkroniske enheter, men på grunn av at funksjonene er tatt ut fra en kronologisk sekvens, så vil de likevel kunne antyde en kronologi. Dette er til tross for at enkelte mytemer ikke følger den kronologiske sekvensen slavisk. Om vi skal gjenfortelle et av motivene, så kan funksjonene komme på ulike plasser i fortellingen, selv om fortellingen har det samme innholdet og mening. Dette følger Propps syn som mente at det er det narrative elementet og plottet som er interessant (Propp 1996: 242). Jeg kunne selvsagt satt mytemene opp etter andre egenskaper for å kunne lese de både kronologisk og synkronisk, men jeg mener at dette ikke vil gagne analysen i den grad at det er forsvarlig med tanke på avhandlingens omfang. Jeg mener at min metode allikevel vil kunne belyse mye av det samme.

Dette betyr at de homeriske eposene ikke trenger å oppfylle alle funksjonene, men om det ene ikke har denne funksjonen, så må det andre oppfylle det. Dette er på grunn av at vi vet hvordan de homeriske eposene er relatert til hverandre, men det er hvordan disse er relatert til *Gilgamesheposet* som er det sentrale i analysen.

Funksjonene vil derfor vise en indre strukturell likhet mellom *Gilgamesheposet* og de homeriske eposene. Jeg vil prøve å vise at disse funksjonene er en del av et felles uforanderlig mønster, slik som Lévi-Strauss mente fantes i strukturen. Dette mønsteret vil være et skjelett for motivet, både i muntlig og skriftlig form. Funksjonene vil derfor være det samme som Fryes arketyper (kap.5.7). Jeg tror at mønsteret kan vise til den minste formen for motivvandring mellom *Gilgamesheposet* og de homeriske eposene.

Freedman mente motivets funksjon var å være symbolsk (kap.5.7). Ut fra de funksjonene vi finner kan vi tolke hva motivets funksjon kan være.

Smith mente at det i den komparative forskningen har vært et alt for stort fokus på likheter, og Carter mente at vi må fokusere både på likheter og ulikheter. Jeg vil derfor ta hensyn til dette og ta analysen et hakk videre der jeg ser på de strukturelle ulikhetene.

Jeg vil ta utgangspunktet i teorien til Lévi-Strauss der han mente at mennesket har en tendens til å tenke binært. Dette munner ut i menneskets forhold til kultur og natur. Handlinger og produkter som kan knyttes til menneskers intellektuelle og åndelige handlinger. Hendelser som mennesket ikke kan styre kan knyttes til naturen. Jeg vil også legge enkelte negative handlinger inn under naturkategorien fordi disse kan knyttes til det dyriske eller ukulturelle. Jensen mente også at mennesket tenker ved forskjeller (8.1.1). Dette kan derfor også knyttes til han.

I likhet med Lévi-Strauss så vil jeg se på mytemene her. I denne delen av analysen ser vi mer på hvorfor og hvordan, og går dermed vekk fra Propp. Her vil jeg se på de parallelle mytemene i de ulike eposene som er underlagt funksjonene. Disse parallelle mytemene blir satt opp mot natur og kultur. Dette gjør at vi kan se om funksjonene i de ulike eposene vil kunne grupperes i den samme gruppen eller om de er av ulik art. Dermed kan vi finne hvor nært motivene er relaterte til hverandre i sin indre struktur.

Dette gjør det mulig å tolke disse resultatene og jeg kan finne en konklusjon i forhold til hvor nært motivene er relaterte. Dette vil gi en pekepinne på om en motivvandring kan ha vært mulig.

Dette vil allikevel bare si noe om hvordan motivene er relaterte på tvers av eposene. For å kunne si noe om hvordan motivene er i forhold til generelle heltemyter, vil jeg se på funksjonene og sammenligne disse funksjonene med Lord Raglans heltemønster. Dette vil si noe om funksjonene er vanlige i typiske heltemyter eller ikke. Dette betyr imidlertid ikke at motivene og parallellene ikke forekommer i andre myter, men det betyr at de ikke har en signifikant betydning, og at det er motiver og paralleller som ikke forekommer ofte nok til at de blir typiske trekk. Det at det ikke er typiske trekk vil si at motivene eller parallellene er særtrekk. Det at det er særtrekk kan igjen tolkes som om det kan ha vært en motivvandring.

8.3 Analyse

Analysen vil først ta for seg hvert enkelt motiv for seg selv. Ut fra dette vil jeg finne hvor mye av funksjonene i motivene som korresponderer.

Jeg vil starte med et sammendrag av motivet. Etterpå vil mytemene bli identifisert. Her vil jeg bruke forkortelsen M for mytem. Motivene vil bli forkortet til VD for ”en venn dør”; BV for ”begravelsen til en venn”; GD for ”gjenferd gir kunnskap om livet etter døden”; AD for ”aksept for døden”. Forkortelsene G, I og O står for *Gilgamesheposet*, *Iliaden* og *Odysseen*. Om vi snakker om det første mytemet i motivet VD i *Gilgamesheposet*, vil forkortelsen bli M(VDG)1. Et mytem som kommer fra en annen plass enn sammendraget vil få en stjerne etter seg, f. eks. M(VDO)2*.

Når mytemene er identifisert vil paralleller bli identifisert. Disse parallellene vil få forkortelsen PM for parallelle mytemer. Om vi tar de første parallelle mytemene i motivet VD som eksempel vil forkortelsen bli PM(VD)1.

Ut ifra parallellene, så vil jeg finne deres egenskaper. Disse vil bli kalt for funksjoner og vil bli forkortet med F. Den første funksjonen i motivet VD vil da forkortes F(VD)1.

Funksjonene kan si noe om motivets symbolske mening.

Funksjonene vil bli sortert i forhold til om egenskapene i mytemene fra de ulike eposene som funksjonene består av hører til kategorien natur eller kultur.

Jeg vil deretter finne resultatene jeg har fått fra de ulike motivene.

Etterpå vil jeg sammenligne disse resultatene for å se om det finnes noen antydninger eller mønster. Tilslutt vil jeg se på hvordan funksjonene i disse motivene korresponderer med typiske heltemyter igjennom Raglans heltemønster.

8.3.1 En venn dør

8.3.1.1 Sammendrag

8.3.1.1.1 *Gilgamesheposet*: Enkidu dør

Enkidu holdt Himmelyren fast, slik at Gilgamesh kunne stikke en kniv i den og drepe den. Etter at Himmelyren er drept, river Enkidu en del av okseskrotten vekk og kaster den etter Ishtar. Han truer henne med at det vil gå like ille med henne om han får tak i henne (*Gil.* VI. 135-157; Braarvig & Bringsværd 2004: 87-88).

Etterpå har Enkidu en drøm. Her holdt gudene et råd. Noe av det som foregår i rådet mangler på grunn av tavlenes tilstand. Det må derfor brukes en eldre hettittisk versjon for å fylle ut det som mangler (George 2003: 54-55). Gudene finner ut at en av dem skal dø, siden Gilgamesh og Enkidu hadde drept Himmelyren og Humbaba. Enlil bestemmer at Enkidu er den som skal dø. Shamash prøver å forsvare Enkidu, men blir avvist av Enlil (*ibid.*; Braarvig & Bringsværd 2004: 91-92).

Enkidu vil ikke bli satt opp mot sin venn og bror, og vil heller dø enn å kjempe mot disse kreftene. Gilgamesh vil gjerne hjelpe Enkidu med å be og gi offergaver til gudene. Enkidu svarer med at Gilgamesh kan spare seg for offergavene, siden det som Enlil befaler, aldri blir opphevet. Enkidu forbanner jegeren som hadde funnet ham i skogen, horen som lokket ham vekk fra dyrene. Shamash dukker derfor opp og lurert på hvorfor han forbanner de som har ført ham til Gilgamesh. Han sier at Enkidu skal bli æret og sørget over. Gilgamesh skal legge ham i sin egen grav på sin venstre side (*Gil.* VII. 37-145; Braarvig & Bringsværd 2004: 92-97).

Oversettelsene spriker litt i det som hender etterpå. Braarvig og Bringsværd (2004) oversetter med at Gilgamesh skal deretter strø støv over seg; Dalley (2000) oversetter med at Gilgamesh skal forsømme sitt utseende; George (2003) oversetter med at Gilgamesh skal la håret bli flokete på grunn av sorgen; Heidel (1949) og Speiser (1972) oversetter med at

Gilgamesh vil gå med uklippet hår (også kroppshår). Jeg tolker dette som å forsømme sitt utseende. Braarvigs og Bringsværd's oversettelse har en direkte parallell i Iliaden (8.3.1.1.2), men jeg vil ikke gå videre inn på denne. Gilgamesh vil etterpå kle seg i et løveskinn og vandre rundt i villmarken.

Enkidu blir beroliget av Shamash. Han angrer sin forbannelse, og velsigner heller horen Shamat (*Gil.* VII. 147-161; Braarvig & Bringsværd 2004: 97-98).

Enkidu får en ny drøm der han blir tatt av en mann som lignet Tordenfuglen. Han har ørneklør og løvepoter. Mannen slår ned Enkidu og tar han med til Underverdenen. (*Gil.* VII. 162-252; Braarvig & Bringsværd 2004: 98-100). Det mangler et større fragment i forhold til hva Enkidu møtte i Underverdenen (George 2003: 62).

Enkidu blir etter drømmen syk. Han ligger syk i tolv dager før han dør (*Gil.* VII. 253-267; Braarvig & Bringsværd 2004: 92-97). George mener det mangler rundt 30 linjer som ennå ikke er funnet (2003: 62).

8.3.1.1.2 *Iliaden: Patroklos dør*

Patroklos kritiserer Akillevs for at han ikke hjelper grekerne. Akillevs vil allikevel ikke hjelpe, men Patroklos kan få låne rustningen til Akillevs og føre Akillevs' menn ut i strid (*Il.* 16. 21-66). Patroklos møter Sarpedon, en av Zevs' sønner, og dreper han ute på slagmarken (*Il.* 16. 479-508). Zevs ønsker ikke at sønnen skal dø, men blir rådet av Hera om at skjebnen må gå sin gang. Argumentet til Hera er at om Zevs griper inn ovenfor sin sønn, så vil de andre gudene også gripe inn ovenfor sine (*Il.* 16. 430-458).

Etter Sarpedon er drept, pønsker Zevs ut hvordan Patroklos skal dø. Han står mellom to valg der det ene er at Hektor dreper han der og da, eller at Patroklos først skal drepe og jage trojanerne på flukt. Zevs velger det andre alternativet og griper inn ovenfor Hektor slik at Hektor flykter fra slagmarken (*Il.* 16. 644-659).

Patroklos fortsetter å jage trojanerne fram til han møter Apollon. Apollon advarer Patroklos om at hverken han eller Akillevs skal få plyndre Troja. Patroklos blir redd og trekker seg tilbake. Etterpå setter Apollon et mot i Hektor, som gjør seg klar for å møte Patroklos i kamp (*Il.* 16. 707-726).

Apollon griper direkte inn i kampen siden Patroklos og grekerne fikk overtaket. Apollon sniker opp bak Patroklos og slår han i ryggen slik at han mistet hjelmen og ble svimmel. Apollon løser deretter opp rustningen. En trojaner skader dermed Patroklos. Når Patroklos prøver å trekke seg tilbake fra kampen, tar Hektor et spyd og påfører Patroklos et

banesår. Patroklos rekker allikevel å tilegne seieren til Zevs og Apollon, samtidig som han kommer med en spådom om at Akillevs vil drepe Hektor (*Il.* 16. 780-857).

Når Akillevs hører om Patroklos' død, så faller han sammen og fyller sine never med støv som han strør over sitt hår, han gnir seg inn med smuss og dekker kjortelen med aske. Ternene som han og Patroklos hadde vunnet i kamp, jamrer høyt med fortvilende skrik og slår seg på brystet (*Il.* 18. 23-31).

Akillevs skriker så fryktelig at Tetis, Akillevs' guddommelig mor, hører det og faller selv i sorg. Tetis taler til de andre gudinnene som lurer på hvorfor hun har falt i sorg, og drar opp til Akillevs for å høre hva som ha hendt (*Il.* 18. 35-65).

Tetis spør om hva som har hendt. Akillevs svarer med at Patroklos er drept av Hektor, og at han nå selv vil hevne Patroklos og drepe Hektor. Tetis svarer med at om Akillevs går ut i kampen, så vil han selv dø snarlig etter at Hektor er drept. Akillevs aksepterer at han da skal dø, siden han ikke var i kampen der han kunne ha reddet sin venn (*Il.* 18. 73-102).

8.3.1.1.3 *Odysseen: Elpénor dør*

Odyssevs har fått vite av Kirke hvordan han kan få den kunnskapen han trenger for å komme seg hjem. Odyssevs vekker og haster sitt mannskap for å dra.

Elpénor er den yngste av mannskapet. Han er en yngling, og er verken en helt i kamp eller noe kløktig. Elpénor blir tynget av vin og lister seg bort fra de andre for å sove ut rusen på taket. Han våkner brått av at mannskapet har begynt å pakke for å dra. Han styrter opp, men glemmer både hvor han er og trappen. Han styrter derfor ned fra taket med hodet først og knekker nakken. Sjelen hans må derfor vandre til Hades. (*Od.* X. 548-560)

Elpénor forteller Odyssevs senere i dødsriket at grunnen til hans død var vanskjebne sendt av en gud, og vinrusen (*Od.* XI. 61).

8.3.1.2 Mytemer og relasjon

8.3.1.2.1 *Gilgamesheposet*

M(VDG)1*: Enkidu er skapt av gudene.

M(VDG)2: Gilgamesh og Enkidu dreper overnaturlige vesener.

M(VDG)3: Enlil bestemmer at Enkidu skal dø.

M(VDG)4: Shamash prøver å redde han.

M(VDG)5: Enkidu får i en drøm vite av gudene at han skal dø.

M(VDG)6: Gilgamesh ønsker å redde Enkidu ved offer.

M(VDG)7: Enkidu blir fortørnet.

M(VDG)8: Shamash roer han.
 M(VDG)9: Enkidu blir i en drøm slått av et overnaturlig vesen.
 M(VDG)10: Enkidu våkner syk.
 M(VDG)11: Sykdommen varer og Enkidu dør.

8.3.1.2.2 *Iliaden*

M(VDI)1*: Patroklos er menneske.
 M(VDI)2: Zevs ønsker å redde sønnen Sarpedon.
 M(VDI)3: Zevs blir overtalt til å la skjebnen gå sin gang.
 M(VDI)4: Patroklos dreper Sarpedon.
 M(VDI)5: Zevs bestemmer at Patroklos skal dø.
 M(VDI)6: Patroklos får advarsel fra Apollon.
 M(VDI)7: Patroklos blir redd.
 M(VDI)8: Apollon slår Patroklos og løsner hans rustning.
 M(VDI)9: Patroklos blir skadd og får banesår av Hektor.

8.3.1.2.3 *Odysseen*

M(VDO)1*: Elpéonor er menneske.
 M(VDO)2*: Polyfemos blir blindet. (*Od. IX.*)
 M(VDO)3*: Polyfemos advarer dem. (*Od. IX.*)
 M(VDO)4*: Odyssevs prøver å redde dem ved hjelp av offer. (*Od. IX.*)
 M(VDO)5: Elpéonor blir full og sniker seg vekk og sovner på taket.
 M(VDO)6: Elpéonor våkner fortumlet.
 M(VDO)7: Elpéonor faller ned fra taket og dør.
 M(VDO)8*: Gjenferdet til Elpéonor skylder på vinrusen og vanskjebne sendt av en gud.

8.3.1.2.4 *Mytemenes relasjoner*

PM(VD)1	M(VDG)1*	M(VDI)1*	M(VDO)1*
PM(VD)2	M(VDG)2	M(VDI)4	M(VDO)2*
PM(VD)3	M(VDG)3	M(VDI)5	M(VDO)8*
PM(VD)4	M(VDG)4	M(VDI)2, M(VDI)3	
PM(VD)5	M(VDG)5	M(VDI)6	M(VDO)3*
PM(VD)6	M(VDG)6		M(VDO)4*
PM(VD)7	M(VDG)7, M(VDG)8	M(VDI)7	M(VDO)5
PM(VD)8	M(VDG)9	M(VDI)8	
PM(VD)9	M(VDG)10		M(VDO)6
PM(VD)10	M(VDG)10, M(VDG)11	M(VDI)9	M(VDO)7

Figur 5: Tabell over parallelle mytemer i motivet: *En venn dør*.

I PM(VD)1 har mytemene en relasjon til hverandre ettersom disse mytemene sier noe om hva denne vennen er. Mytemene ligger underforstått i handlingen og blir beskrevet andre plasser i eposene. Mytemene viser til at heltens venn er forskjellige siden de har ulik status i eposene. Enkidu er likeverdig med Gilgamesh. Patroklos er Akillevs' beste venn, men ligger under Akillevs kommando og er underdanig i kampkunst og status. Elpénor blir beskrevet som ung og ikke spesielt smart. Han er en del av mannskapet til Odyssevs, men ikke blant de nærmeste vennene. På grunn av dette så kan han kalles et undermenneske. Patroklos og Enkidus død gir en grunn for at Gilgamesh og Akillevs kan reagere og agere. Elpénors død er ikke et like sentralt motiv.

Forskjellen mellom Enkidu, Patroklos og Elpénor kan vi rangere etter undermennesket, som er nærme naturen i væremåte, mennesket, som er en del av kulturen, og overmennesket, som er en del av naturen i den form at mennesket ikke har skapt det, men også kulturen ettersom det gjør kulturelle handlinger. Elpénor vil da være undermennesket, siden han er ung og lite kløktig. Patroklos vil være mennesket, ettersom han driver med kulturelle handlinger som å diskutere og gå i krig. Enkidu vil være overmennesket, siden han er skapt av gudene, har levd i naturen som et dyr, har vært en del av kulturen og bylivet og har drept overnaturlige monstre.

Enkidu og Patroklos vil derfor ha nære relasjoner i forhold til de funksjonene de oppfyller i eposene. Elpénor vil derimot bare være relatert til enkelte av disse funksjonene. Dette vil vi også se ved de andre motivene. Der er det andre personer som oppfyller de funksjonene som Enkidu og Patroklos har. Det at andre personer oppfyller disse funksjonene vil allikevel ha liten eller ingen innvirkning i forhold til om motivene er relaterte (Propp 1996: 231).

PM(VD)2 handler om å skade eller drepe overnaturlige vesener. Enkidu er med på å drepe Humbaba og Himmelyren. Patroklos dreper Sarpedon. Odyssevs og mannskapet blinder Polyfemos.

Humbaba er skogvokteren, (og satt der av gudene?). Himmelyren tilhører guden Anu. Sarpedon er et menneske og oppfører seg som et, men han er også en halvgud, ettersom Zevs er faren hans. Polyfemos er en kyklop og sønn av Poseidon. Motivene omhandler derfor også det å drepe eller skade noe som tilhører gudene.

PM(VD)3 omhandler at gudene dømmer menneskene. Enkidu og Patroklos blir dømt direkte for den handlingen de har gjort. Elpénors gjenferd mener også at det er en gud som er skyld i at han dør, men innrømmer at det også er hans egen skyld siden han hadde ruset seg på

vin. Det at Elpénor dør på grunn av at han ruset seg kan også relateres til det at Enkidu og Patroklos blir dømt for å drepe. Dette er på grunn av at Enkidu velger å hjelpe Gilgamesh med å drepe Humbaba, Patroklos velger å gå inn i krigen til tross for at Akillevs ikke gjør det. På samme måte velger Elpénor å drikke seg full. Likheten her er at dette er alle handlinger som er gjort bevisst.

PM(VD)4 handler om en mislykket redning og overtalelse. Shamash prøver å overtale Enlil, men greier det ikke. Zevs ønsker å redde Sarpedon, men blir overtalt av Hera til å la skjebnen gå sin gang. Likheten er at både Shamash og Zevs mislykkes i redningen og at det å overtale er med i bildet. Overtalelsen ender allikevel forskjellig. Enlil kan ikke overtales av Shamash; Zevs blir overtalt av Hera. Om vi ser på det at Enkidu blir dømt av gudene som skjebnen, så er det allikevel en likhet i det at verken Shamash eller Zevs gjør noe med skjebnen. Det finnes ikke en parallell fra motivet i *Odysseen*.

PM(VD)5 viser til en advarsel. Enkidu får i en drøm vite om hva gudene har bestemt. Apollon advarer Patroklos på slagmarken om at han vil dø. Polyfemos ber til sin far, Poseidon, om at det går ille med Odyssevs og mannskapet. Han roper denne bønningen ut, slik at Odyssevs og mannskapet får en advarsel.

I PM(VD)6 blir det uttrykt et ønske om å bli reddet fra advarselen ved hjelp av et offer til gudene. Gilgamesh ønsker å ofre til gudene for å redde Enkidu, men blir overtalt av Enkidu til å ikke gjøre det, ettersom Enkidu mener at det ikke vil hjelpe. Odyssevs ofrer til Zevs for å unngå Poseidons vrede etter at Polyfemos ble blindet. Odyssevs blir ikke hørt. *Iliaden* har ingen tilsvarende mytemer i motivet.

PM(VD)7 omhandler en forandring i sinnet. Enkidu blir fortørnet og forbanner de som tok han vekk fra dyrene og naturen. Shamash greier å roe Enkidu. Patroklos blir redd når Apollon advarer han om at han skal dø. Elpénor drikker seg full, sniker seg vekk og sovner på taket. Her er likheten mellom Enkidu og Patroklos nærmere enn den mellom Enkidu og Elpénor, ettersom Enkidu og Patroklos opplever noe emosjonelt, mens Elpénor forandrer sinnsstemning ved inntak av alkohol.

PM(VD)8 handler om det at en overnaturlig mann slår. Enkidu opplever dette i en drøm og Patroklos opplever det på slagmarken. Den som slår Enkidu er en mann med fulgehode, løvepoter og ørneklør. Denne mannen drar Enkidu med ned i Underverdenen. Patroklos blir slått av guden Apollon. Apollon løsner rustningen til Patroklos, noe som er en indirekte årsak til at han dør. Dette gjør at vi har en likhet med døden og dødsriket. *Odysseen* mangler tilsvarende paralleller, siden selv om Polyfemos var voldelig, så ble Polyfemos selv et offer og har dermed en annen rolle.

PM(VD)9 handler om det å våkne. Enkidu er syk når han våkner, og Elpéonor er fortumlet (og muligens ennå i rus). Begge er derfor i en unormal tilstand.

PM(VD)10 omhandler døden. Enkidu blir syk og dør, Patroklos blir skadet og får et banesår av Hektor og Elpéonor faller ned fra taket, brekker nakken og dør.

8.3.1.3 Funksjoner og symbolsk mening

F(VD)1: Forbrytelse. PM(VD)2

F(VD)2: Dom. PM(VD)3

F(VD)3: Advarsel. PM(VD)5

F(VD)4: Mislykket redning. PM(VD)4, PM(VD)6

F(VD)5: Forandring av sinn. PM(VD)7, PM(VD)9

F(VD)6: Fysisk vold/skade. PM(VD)8, PM(VD)10

Ut ifra disse funksjonene kan vi lese den indre strukturen i en tilnærmet kronologisk sekvens som går fra det å være levende til å dø.

Motivets symbolske mening kan tolkes som en etikk i forhold til at forbrytelser vil bli straffet.

8.3.1.3.1 Binære likheter og ulikheter i forhold til natur og kultur

	<i>Gilgamesheposet</i>		<i>Iliaden</i>		<i>Odyseen</i>	
	Natur	Kultur	Natur	Kultur	Natur	Kultur
F(VD)1		X		X		(X)
F(VD)2	X		X			(X)
F(VD)3	X			X		(X)
F(VD)4		X		(X) (Zevs)		(X)
F(VD)5	X	X(Shamas h)	X			X
F(VD)6	X		X(Apollon)	X (Hektor)		X

Figur 6: Tabell over funksjoner i forhold til natur og kultur i motivet: *En venn dør*.

F(VD)1:

I *Gilgamesheposet* så dreper Gilgamesh og Enkidu Humbaba og Himmeltysten i M(VDG)2. De dreper Humbaba fordi det vil gi de ære. Det at de må drepe Himmeltysten er et

resultat av at de har fornærmet Ishtar. M(VDG)2 vil derfor tilhøre kulturkategorien.

I *Iliaden* så dreper Patroklos Sarpedon i M(VDI)4. Dette er i krig, noe som er menneskers affære. På grunn av at det er menneskers affære, og at Patroklos går frivillig inn i striden, så er dette en kulturell handling.

I *Odysseen* så skader Odyssevs og mannskapet Polyfemos i M(VDO)2. For å skade og unnsnippe Polyfemos, så må Odyssevs bruke kløkt. Dette er en også en menneskelig handling og kan kategoriseres under kultur.

F(VD)2:

I *Gilgamesheposet* så er det Enlil som bestemmer at det er Enkidu som skal dø. Mennesker kan ikke påvirke denne bestemmelsen. M(VDG)3 hører derfor til naturkategorien.

I *Iliaden* så bestemmer Zevs at Patroklos skal dø. På samme måte som M(VDG)3 så vil derfor M(VDI)5 tilhøre naturkategorien.

I *Odysseen* så skylder Elpénor på at gudene hadde bestemt det slik at han selv skal dø, men innrømmer at han selv var ruset, og dermed skyld i sin egen død. M(VDO)8 hører dermed til kulturen.

F(VD)3:

I *Gilgamesheposet* får Enkidu vite at han skal dø i en drøm. Mennesker kan ikke styre drømmer. M(VDG)5 hører derfor til naturkategorien.

I *Iliaden* får Patroklos vite at han skal snart dø av Apollon. Apollon opptrer som et menneske på slagmarken, og advarselen hans kan derfor også bli sett på som noe menneskelig. M(VDI)6 tilhører derfor kulturen.

I *Odysseen* så roper Polyfemos ut sin bønn, og advarer dermed Odyssevs. Både det å be og rope ut advarsler er menneskelige. M(VDO)3 hører derfor til kulturkategorien.

F(VD)4:

I *Gilgamesheposet* så prøver Shamash å redde Enkidu fra dommen ved å overtale Enlil. Shamash mislykkes. På samme måte så ønsker Gilgamesh å redde Enkidu, men hans forsøk blir stoppet av Enkidu. M(VDG)4 og M(VDG)6 hører til kulturkategorien, siden medfølelse hører til kulturen.

I *Iliaden* ønsker Zevs å redde Sarpedon, men blir overtalt til å la skjebnen gå sin gang. M(VDI)2 og M(VDI)3 tilhører kulturkategorien på grunn av at medfølelse og overtalelse er menneskelige aktiviteter.

I *Odysseen* gjør Odyssevs offer til Zevs for å prøve å unngå Poseidons vrede. M(VDO)4 tilhører kulturen, fordi det å prøve å påvirke eller blidgjøre gudene er tilhører menneskers handlinger.

F(VD)5:

I *Gilgamesheposet* så blir Enkidu forbannet og utilregnelig i M(VDG)7, og faller derfor ut av kulturen og mytemet vil tilhøre naturen. Shamash roer Enkidu og tar han tilbake til kulturen i M(VDG)8. Dette mytemet tilhører derfor kulturen.

I *Iliaden* så blir Patroklos redd i M(VDI)7. Patroklos blir styrt av følelsene sine, og ikke sitt intellekt. Dette vil si at mytemet tilhører naturen.

I *Odysseen* så blir Elpénor full, sovner og våkner forstumlet i M(VDO)5 og M(VDO)6. Siden han selv er skyld i at han blir ruset, og det at han sovner og våkner forstumlet er en følge av dette, så hører dette til kategorien kultur.

F(VD)6:

I *Gilgamesheposet* så blir Enkidu slått av en overnaturlig mann i M(VDG)9. Siden dette skjer i en drøm, og at det er av en overnaturlig mann, så kan ikke Enkidu styre dette og kan kategoriseres som natur. Dette ser vi også ved at han våkner syk i M(VDG)10, og sykdommen er årsaken til hans død M(VDG)11. Sykdom tilhører naturkategorien.

I *Iliaden* så blir Patroklos slått av Apollon og Apollon løsner rustningen hans i M(VDI)8. Apollon opptrer her som noe overnaturlig og mytemet tilhører naturen. Patroklos blir etterpå skadd og han får et banesår av Hektor. Dette er menneskelige handlinger som er en følge av krigen. M(VDI)9 tilhører derfor kulturen.

I *Odysseen* så faller Elpénor ned fra taket og dør. Dette er fordi han er forstumlet. Han er forstumlet fordi han har ruset seg på vin, sneket seg vekk og sovnet. Siden det å ruse seg på vin er en menneskelig handling vil M(VDO)7 bli knyttet til kulturen.

8.3.1.4 Resultater: en venn dør

Siden alle mytemene er blitt brukt i de parallelle mytemene, så vil det si at motivet i de ulike eposene oppfyller hverandre. Det er allikevel noen forskjeller, siden *Iliaden* mangler mytemer som tilsvarer PM(VD)6 og PM(VD)9 og *Odysseen* mangler PM(VD)4 og PM(VD)8. Om vi ser på *figur 5* så ser vi at *Iliaden* og *Odysseen* oppfyller alle parallellene om vi legger de sammen, dvs. 100 % av mytemene i motivet i *Gilgamesheposet*. Hver for seg oppfyller de 80 %.

Etter at jeg fant de parallelle mytemene, så har jeg sett på egenskapene disse parallellene har. Ut ifra disse egenskapene har jeg konstruert funksjonene. I dette motivet så oppfyller alle eposene alle funksjonene.

Siden funksjonene bare sier noe om at det eposene har som fellesnevner i dette

motivet, så skal det være mulig å rekonstruere et lignende motiv med utgangspunkt i disse funksjonene. Dette viser en strukturell likhet.

Siden funksjonene er konstruerte, så har jeg sett på likheter og ulikheter i forhold til det standardiserte motsetningsparet mellom natur og kultur. *Gilgamesheposets* funksjoner og oppfyllelsen av kategorier er referansen for hvor likt eller ulikt motivet i *Iliaden* eller *Odyseen* er.

Iliaden har en ulikhet på 43 % i forhold til samlet antall likheter og ulikheter. I forhold til antall funksjoner og om disse funksjonene oppfyller minst en av kategoriene, så oppfyller *Iliaden* 83 % av de binære parene.

Ingen funksjoner i *Odyseen* oppfyller begge kategoriene. Dette gjør at vi får en ulikhet på 43 % her også. I forhold til oppfyllelse av kategoriene per funksjon, så oppfyller *Odyseen* 66 %.

Ut ifra dette så ser vi at ulikheten mellom *Gilgamesheposet* og begge de homeriske eposene er lik. Motivets i *Iliaden* er nærmere *Gilgamesheposet* ettersom motivet i *Odyseen* oppfyller færre av motsetningsparene.

8.3.2 Begravelsen til en venn

8.3.2.1 Sammendrag

8.3.2.1.1 *Gilgamesheposet*: Enkidus begravelse.

Tavle VIII handler om Enkidus begravelse. Det starter med at Gilgamesh sørger over sin venn og ramser opp alle og alt som må sørge over Enkidu. Etter oppramsingen sier Gilgamesh at han skal gråte over Enkidu som en sørgekone. Han skal kle seg med sin øks, dolk, skjold og festbelte. Han spør så Enkidu: "Hva er det for en søvn som har grepet deg, du er som i et mørke, og hører meg ikke"(Braarvig & Bringsværd 2004: 103). Enkidu kan ikke svare, siden hjertet hans har sluttet å slå og er død (*Gil.* VIII. 42-58; Braarvig & Bringsværd 2004: 103-104). Gilgamesh dekker så ansiktet til Enkidu som en brud og går utålmodig rundt ham. Han river seg i håret og trekker ut store dotter. Han tar av seg festdrakten og kaster den bort (*Gil.* VIII. 59-72; Braarvig & Bringsværd 2004: 104).

Morgenen etter tilkaller Gilgamesh smeder og steinhuggere. Han vil lage en statue til ære for sin venn. Gilgamesh vil legge Enkidu i et storslagent leie. Enkidu skal bli lagt på den venstre siden i Gilgamesh' egen grav. Alle Uruks folk skal deretter sørge og klage. Gilgamesh skal selv la utseende forfalle (ibid.).

Dagen etter går Gilgamesh inn i sitt skattekammer og tar fram offergaver. Her har

Dalley (2000) og George (2003) en liste i sin oversettelse over offergaver som blir gitt til Enkidu. Etterpå så gir Gilgamesh gudene offergaver. Dalley sier at dette er et forholdsvis nytt fragment som er funnet og som inneholder disse offergavene. Det inneholder blant annet gaver til Shamash, Ishtar og Namrasit, og guder av Underverdenen: Ereshkigal, Dumuzi, Namtar og Hushbisha. Hver gave blir først vist til Shamash, og hver guddom blir bedt om å følge og ta vel imot Enkidu på sin reise til Underverdenen (Dalley 2000: 94-95).

Tavle VIII avslutter med at Gilgamesh forbereder selv begravelsen. Avslutningen til tavle VIII er ennå ikke funnet. George mener at denne delen som ville vært rundt 30 linjer, ville gitt en beskrivelse av resten av begravelsen (2003: 69).

I tavle X så får vi vite mer om hvordan Gilgamesh sørget. Her forteller han at han gråt i seks dager og syv netter. Han overgav ikke liket av Enkidu til graven før en mark krøp ut av neseboret på liket. Dette går igjen både i samtalen med Siduri, Urshanabi og Utnapishti (*Gil.* X. 58-60, 135-137, 235-237).

8.3.2.1.2 *Iliaden: Patroklos' begravelse*

Akillevs og myrmidonerne drar til Patroklos lik for å sørge over han. De gråter ved liket og Akillevs sier at han skal fullføre det han lovet, og ønsker å la hundene skjende liket til Hektor og halshugge tolv trojanere.

Akillevs beverter grekerne med gravøl, slaktede okser, lam og svin. Blodet ble helt på den døde (Rieu 2003a: 396). Det er allikevel ikke klart hvilket av likene som det ble hellet blod på, ettersom Hektor er drept og Akillevs har liket.

Etterpå møter Akillevs Agamemnon. Agamemnon vil at Akillevs skal vaske av seg blodet fra da han var ut i kamp. Akillevs svarer med en ed til Zevs der han ikke skal vaske seg før Patroklos har blitt brent på likbålet, laget en gravhaug og ytterligere klippet håret. Han ber Agamemnon skaffe det som trengs av ved og gaver for en mann som skal brenne på likbålet og reise til dødsriket alene (*Il.* 23. 35-53).

Patroklos kommer i en drøm til Akillevs, og anklager Akillevs for å ha glemt han. Patroklos vil at Akillevs skal gravlegge han straks, slik at han kan komme inn igjennom portene til Hades. Han kan ikke komme inn før han er gravlagt og må vandre langs murene rundt. Patroklos sier at han ikke vil vende tilbake etter han blir lagt på bålet. Patroklos ber Akillevs om at de blir lagt i samme urne. Akillevs vil gjerne gjøre det (*Il.* 23. 69-96).

Akillevs velger plass for gravhaugen ved stranden. Bålet blir gjort i stand og Patroklos blir dekt med avklippet hår og blir båret bort til det. Akillevs klipper av sitt eget hår og ofrer

det til floden Sperikos og Patroklos bål. (*Il.* 23. 125-151)

Når bålet skal bli tent, så ber Agamemnon alle de som ikke stod Patroklos nær om å gå. Liket blir lagt øverst på bålet, og de får okser og lam for å dekke liket med fett. Krukker med honning og salve blir lagt på bålet. Tolv trojanere blir også lagt på bålet. (*Il.* 23. 156-177)

Akillevs ønsker nå at hundene skulle gå løs på Hektor, men hundene vil ikke gjøre dette. Atene og Apollon passer på liket til Hektor slik at det ikke skal bli skjendet ytterligere enn det Akillevs allerede har gjort. (*Il.* 23. 184-191)

Når bålet til Patroklos ikke lar seg tenne, så ber Akillevs til gudene og gir de drikkoffer. Gudene hjelper dermed til, og bålet blusser opp. Akillevs jamrer deretter i gråt. (*Il.* 23. 192-227)

Morgenen etter blir det ulmende bålet slukket av vin, og Patroklos' bein samlet. Beinene smøres med fett og legges i ei urne. Graven skal være sømmelig, men den skal utvides og gjøres mer praktfull når Akillevs selv dør. Etter Patroklos er gravlagt, henter Akillevs gaver og inviterer til leker til ære for Patroklos. (*Il.* 23. 236-261)

8.3.2.1.3 *Odysseen: Elpénors begravelse*

Elpénors lik var forlatt på Kirkes øy, Aiaia, uten en begravelse eller en tåre. Odyssevs og mannskapet hadde hastverk. Elpénor er det første gjenferdet de møtte i dødsriket. Når Odyssevs ser ham begynner han å gråte. Elpénor ber Odyssevs om at han ikke blir liggende ujordet og at det blir gjort begravelsesriter for han. Om Odyssevs ikke gjør dette så mener Elpénor at gudenes harme kan ramme Odyssevs senere (Rieu 2003b: Elpénor kan forbanne Odyssevs). Elpénor ønsker å bli brent på bålet med alt han har av rustning og våpen, og at det blir reist en gravhaug ved havet slik at hans skjebne skal minnes av kommende slekter. På toppen av gravhaugen skal åren Elpénor selv brukte bli satt opp. (*Od.* XI. 50-77)

Når Odyssevs kommer tilbake til Aiaia, sender han mannskapet for å hente liket av Elpénor. Veden til likbålet blir hugget, og ved kysten blir likferden holdt med sorg og mange tårer. Etter at Elpénor ble brent og rustningen smuldret til aske, blir han lagt i en grav og det blir satt opp en gravstein. På toppen av haugen blir åren reist opp. (*Od.* XII. 9-15)

8.3.2.2 Mytemer og relasjon

8.3.2.2.1 *Gilgamesheposet*

M(BVG)1: Gilgamesh sørger.

M(BVG)2: De andre i Uruk sørger.

M(BVG)3: Gilgamesh gråter som en gråtekone.

M(BVG)4: Gilgamesh kler seg i festdrakten.

M(BVG)5: Gilgamesh dekker ansiktet til Enkidu.

M(BVG)6: Gilgamesh river seg i håret, floker det, tar av seg festdrakten.

M(BVG)7: Det blir laget en statue til ære for den døde.

M(BVG)8: Gilgamesh gir offergaver til den døde.

M(BVG)9: Gilgamesh gir gudene offergaver.

M(BVG)10*: Gilgamesh venter med begravelsen.

M(BVG)11*: Orm kryper ut av nesen på liket.

M(BVG)12: Begraver den døde.

8.3.2.2.2 *Iliaden*

M(BVI)1: Akillevs sørger.

M(BVI)2: Myrmidonerne sørger

M(BVI)3: Akillevs holder fest til ære for den døde.

M(BVI)4: Det blir helt blod på den døde (ofrer til den døde?).

M(BVI)5: Akillevs nekter å vaske seg før Patroklos er begravd

M(BVI)6: Patroklos' gjenferd anklager Akillevs for å glemme han (ønsker begravelse).

M(BVI)7: Liket til Patroklos dekket med hår.

M(BVI)8: Akillevs' hår ofret til bålet og til elveguden Sperikos.

M(BVI)9: Patroklos lagt på bålet sammen med offergaver (også menneskeoffer).

M(BVI)10: Hektors lik skånet.

M(BVI)11: Akillevs gir drikkoffer til gudene for å få tenne likbålet

M(BVI)12: Akillevs jamrer.

M(BVI)13: Lager en sømmelig grav, som kan utvides senere når Akillevs selv dør.

M(BVI)14: De resterende bein etter likbålet blir smurt med fett, lagt i en urne og gravlagt.

8.3.2.2.3 *Odysseen*

M(BVO)1: Liket blir forlatt uten sorg.

M(BVO)2: Elpénors gjenferd møter Odyssevs i dødsriket.

M(BVO)3: Odyssevs gråter.

M(BVO)4: Gjenferdet ber om begravelse og å bli sørget over.

M(BVO)5: Gjenferdet ønsker at eiendelene blir brent med han og åren satt opp på graven.

M(BVO)6: Liket blir brent og gravlagt.

M(BVO)7: Gravstein og åren reist på graven.

8.3.2.2.4 Mytemenes relasjoner

PM(BV)1	M(BVG)1, M(BVG)2	M(BVI)1, M(BVI)2	M(BVO)1
PM(BV)2	M(BVG)3	M(BVI)12	M(BVO)3
PM(BV)3	M(BVG)5	M(BVI)4, M(BVI)7	
PM(BV)4	M(BVG)6	M(BVI)5	
PM(BV)5	M(BVG)7	M(BVI)13	M(BVO)7
PM(BV)6	M(BVG)8	M(BVI)8, M(BVI)9	M(BVO)5, M(BVO)6
PM(BV)7	M(BVG)9*	M(BVI)11	
PM(BV)8	M(BVG)10	M(BVI)6	M(BVO)1
PM(BV)9	M(BVG)12	M(BVI)14	M(BVO)6

Figur 7: Tabell over parallelle mytemer i motivet: *En venns begravelse*.

PM(BV)1 handler om sorg. Det er både helten og de rundt som sørger over den døde. I *Odysseen* så finner vi at liket av den døde blir forlatt uten en sorg. Siden liket blir forlatt og at det blir lagt vekt på av gjenferdet til Elpénor at han ikke ble sørget, så handler også M(BVO)1 om sorg. Dette mytemet er en motsetning til de i *Gilgamesheposet* og *Iliaden*, men mytemene omhandler likevel det samme.

I PM(BV)2 finner vi at helten gråter og jamrer. Mytemene sier oss noe om hvilke idealer som finnes i eposene. Det at helten kan gråte gjør at selv om eposene omhandler barske menn, så kan de likevel gråte i sin sorg. Odyssevs gråter for sin døde venn, og det at de forlot liket uten noen form for begravelse eller riter.

PM(BV)3 omhandler at liket blir tildekket. I *Gilgamesheposet* så blir ansiktet til liket tildekket av et slør og i *Iliaden* så blir liket først tømt blod over og siden dekket av hår. *Odysseen* mangler denne parallellen.

PM(BV)4 sier noe om heltens utseende. Både Gilgamesh og Akillevs vil være uflidd og vil ikke stelle seg. Gilgamesh tar av seg festklærne og vil ikke ordne håret. Akillevs vil ikke vaske seg før han har klippet håret og brent liket. Ut fra dette kan vi se at håret står sentralt i begge eposene i forhold til hvordan heltene sørger. *Odysseen* mangler denne parallellen.

PM(BV)5 handler om at det blir laget et monument til den døde. På grunn av den forskjellige status til de døde, så får de forskjellige monumenter. Enkidu får en statue, Patroklos får en stor grav og Elpénor får en gravstein og en åre reist etter seg. Både Akillevs

og Gilgamesh ønsker å dele grav med sin døde venn etter at de selv har dødd.

I PM(BV)6 så finner vi forskjellige offergaver til og for den døde. Elpénor får bare de få eiendelene han selv eide med seg som offergaver, mens Enkidu og Patroklos får storslagne gaver.

PM(BV)7 omhandler offer til gudene for den døde. Dette er for å blidgjøre gudene slik at den døde får det bra i etterlivet. I *Iliaden* så må de ofre til gudene for at likbålet skal ta fyr. Om likbål ikke ville ha brent så ville det ha blitt sett på som et dårlig tegn både for den døde og for grekerne. *Odysseen* mangler denne parallellen.

PM(BV)8 handler om at begravelsen blir utsatt. I *Gilgamesheposet* så bruker Gilgamesh lang tid på å sørge. I *Iliaden* så blir Akillevs opphengt i å hevne seg, og Patroklos' gjenferd anklager Akillevs for å glemme han. I *Odysseen* så reiser de fra liket i all hast.

PM(BV)9 omhandler at den døde blir lagt i jorda. Det mangler enkelte detaljer fra *Gilgamesheposet* om at Enkidu ble lagt i jorden. Dette er på grunn av at det mangler fragment fra steintavlene. Vi får allikevel vite senere at Enkidu er lagt i jorden. Disse detaljene kommer fram i *Iliaden* og *Odysseen*, selv om det er flere detaljer i *Iliaden*.

8.3.2.3 Funksjoner og symbolsk mening

F(BV)1: Sorg. PM(BV)1

F(BV)2: Gråt. PM(BV)2

F(BV)3: Tildekning av lik. PM(BV)3

F(BV)4: La utseende forfalle. PM(BV)4

F(BV)5: Monument. PM(BV)5

F(BV)6: Offer til den døde. PM(BV)6, PM(BV)7

F(BV)7: Utsettelse av jording. PM(BV)8

Her er funksjonene en sekvens som blir gjennomgått fra at vennen dør til vennen blir lagt i jorda. Siden PM(BV)9 omhandler akkurat jordleggingen, så er dette målet i denne sekvensen, og trenger derfor ikke å være en egen funksjon.

Odysseen mangler F(BV)3 og F(BV)4. Dette kan være på grunn av Elpénors status.

Motivets symbolske mening kan tolkes som at selv de døde skal respekteres. Dette kan bli gjort igjennom sorg og begravelsesriter.

8.3.2.3.1 Binære likheter og ulikheter i forhold til natur og kultur

	<i>Gilgamesheposet</i>		<i>Iliaden</i>		<i>Odysseen</i>	
	Natur	Kultur	Natur	Kultur	Natur	Kultur
F(BV)1		X		X	X	
F(BV)2		X		X		X
F(BV)3		X		X		
F(BV)4	X		X			
F(BV)5		X		X		X
F(BV)6		X		X		X
F(BV)7		X	X		X	

Figur 8: Tabell over funksjoner i forhold til natur og kultur i motivet: *En venns begravelse*.

F(BV)1:

I *Gilgamesheposet* så sørger både Gilgamesh og alle i Uruk. I *Iliaden* så sørger Akillevs og myrmidonerne over Patroklos. Det å sørge over sine døde er en menneskelig handling. M(BVG)1, M(BVG)2, M(BVI)1 og M(BVI)2 er hører dermed til kulturkategorien.

I *Odysseen* så sørger ikke Odyssevs og mannskapet, men reiser fra liket. Det å ikke sørge og reise videre er en handling som kan kobles til naturen. M(BVO)1 kategoriseres derfor inn i naturen.

F(BV)2:

I *Gilgamesheposet* så gråter Gilgamesh som en gråtekone på grunn av Enkidus død i M(BVG)2. I *Iliaden* jamrer Akillevs for Patroklos i M(BVI)12. I *Odysseen* gråter Odyssevs når han møter Elpénors gjenferd M(BVO)3. Det å gråte på grunn av det emosjonelle er noe bare mennesker gjør og alle tre mytemene vil derfor høre til kulturkategorien.

F(BV)3:

I *Gilgamesheposet* så blir Enkidus ansikt tildekt av et slør. I *Iliaden* så blir den døde tildekt av blod og hår. Det å dekke til liket i en rite er en menneskelig handling. M(BVG)5, M(BVI)4 og M(BVI)7 tilhører derfor kulturkategorien.

Odysseen har ikke denne funksjonen.

F(BV)4:

I *Gilgamesheposet* tar Gilgamesh av seg festdrakten og blir uflidd med flokete hår i M(BVG)6. Vi får også høre at han skal kle seg i et løveskinn og vandre i villmarken. Gilgamesh går dermed igjennom en forvandling fra kultur til natur. Mytemet hører derfor til

naturen.

I *Iliaden* så vil ikke Akillevs vaske seg før han har begravd Patroklos og klippet håret. Akillevs vil derfor ikke gjøre en kulturell handling og M(BVI)5 tilhører derfor naturkategorien.

I *Odysseen* finnes ikke denne funksjonen.

F(BV)5:

I *Gilgamesheposet* så blir en statue laget til heder for Enkidu. I *Iliaden* får Patroklos en sømmelig grav. Elpénor får en gravstein og en åre reist på graven i *Odysseen*. Det å sette opp et monument for den døde hører til menneskelige handlinger. M(BVG)7, M(BVI)13 og M(BVO)7 hører derfor til kulturkategorien.

F(BV)6:

I alle eposene blir det gitt offergaver til den døde. Den troen for at den døde kan få bruk for offergaver og at de dermed blir gitt er menneskelige aktiviteter. M(BVG)8, M(BVG)9, M(BVI)8, M(BVI)9, M(BVI)11, M(BVO)5 og M(BVO)6 hører dermed alle til kulturkategorien.

F(BV)7:

I *Gilgamesheposet* så venter Gilgamesh med å begrave Enkidu. Han venter så lenge at det kommer en orm ut av nesen. I *Iliaden* så blir Akillevs anklaget av Patroklos for å glemme den døde og for å ha utsatt begravelsen. Det kommer også larver ut av liket til Patroklos (*Il.* 19. 26). Det at et lik råtner og larver og mark kommer hører til naturen. M(BVG)10 og M(BVI)6 omhandler det å utsette en begravelse. Dette er en menneskelig handling ettersom liket vil bli begravd. Mytemene høre derfor til kulturen.

I *Odysseen* så drar Odyssevs og mennene fra liket av Elpénor uten å sørge eller begrave det. De ofrer ikke den døde en tanke før de møter gjenferdet hans. Siden de utsetter denne begravelsen uten en tanke for den døde, så vil M(BVO)1 tilhøre naturkategorien.

8.3.2.4 Resultater: begravelsen til en venn

Ut fra *figur 7* så ser vi at det ikke finnes noen paralleller til M(BVG)4 og M(BVG)11 i *Gilgamesheposet*. *Iliaden* har paralleller til alle de andre mytemene, men M(BVI)3 og M(BVI)10 har ingen parallell i *Gilgamesheposet*. *Odysseen* har ingen paralleller som passer til PM(BV)3, PM(BV)4 og PM(BV)7. Mytemet M(BVO)2 har ingen parallell i *Gilgamesheposet*. Dette betyr at 83 % av mytemene i motivet i *Gilgamesheposet* har paralleller i de homeriske eposene.

Fra disse parallelle mytemene har jeg funnet egenskapene som er grunnlaget til funksjonene. Funksjonene vil da være fellesnevner for motivet i de ulike eposene og er en felles underliggende struktur.

Forholdet mellom de konstruerte funksjonene og det standardiserte motsetningsparet mellom natur og kultur der *Gilgamesheposets* funksjoner og oppfyllelsen av kategoriene natur og kultur er referansen til *Iliaden* og *Odysseen*.

Iliaden har en ulikhet i de sju funksjonene. Siden ingen av funksjonene oppfyller begge kategoriene, så vil det si at *Iliaden* har en likhet på 87 % av de binære parene.

I *Odysseen* oppfyller så får vi en ulikhet på 43 %, ettersom *Odysseen* ikke har F(BV)³ og F(BV)⁴. I forhold til de funksjonene *Odysseen* har, så har vi en likhet på 60 %.

Ut fra min analyse så vil derfor *Iliaden* ha mer til felles med *Gilgamesheposet* i dette motivet enn *Odysseen*.

8.3.3 Gjenferd gir kunnskap om livet etter døden

8.3.3.1 Sammendrag

8.3.3.1.1 *Gilgamesheposet*: Enkidus gjenferd

Etter at Enkidu har blitt fanget i Underverdenen, så ber Gilgamesh gudene om at de kan hjelpe Enkidu. Enki hører Gilgamesh og ber Shamash lage en åpning i Underverdenen (eller å grave et hull i jorden) og ta med Enkidu opp som et gjenferd (skygge hos George, vind hos Heidel). De omfavner hverandre og Gilgamesh ber Enkidu om å fortelle om Underverdenen. Enkidu vil først ikke fortelle om Underverdenen, siden den er så forferdelig at Gilgamesh vil sette seg ned og gråte. Gilgamesh overtaler han allikevel. (*Gil.* XII. 80-95)

Først forteller Enkidu om at kroppen hans er ødelagt, og som en kledning full av lus. Gilgamesh kaster seg ned og bærer seg. Gilgamesh spør så om hvordan det går med menn i Underverdenen. De blir først rangert etter hvor mange sønner de har. Den som har flest sønner, sitter blant gudene, mens den som ikke har noen spiser brød som murstein. Den som blir drept i krig blir æret av sin mor og far, men kona gråter over ham. Den som blir drept i krig og liket blir liggende på slagmarken, finner ikke noen ro i Underverdenen. Den som ikke har noen til å gi begravelser (offer), må spise rester fra krukka og skalker av brød kastet på gaten. (*Gil.* XII. 96-153)

8.3.3.1.2 *Iliaden: Akillevs' drøm*

Patroklos kommer til Akillevs i en drøm. Han ber om å bli begravd så fort som mulig, og anklager Akillevs for å ha glemte ham. Patroklos forteller om at han blir holdt utenfor Hades av de andre døde og må vandre rastløs langs porten og murene rundt. Etter at han får begravelseritene, så vil han ikke komme tilbake fra Hades. (*Il.* 23. 70-78)

Akillevs prøver å omfavne Patroklos, men Patroklos blir oppløst som røyk, og forsvinner ned i jorden. Akillevs innser da at noe av mennesket faktisk overlever i Hades. Dette er noe av sinnet og et bilde av mennesket, men det er ikke en ordentlig eksistens. (*Il.* 23. 99-107)

8.3.3.1.3 *Odysseen: Dødsriket*

Odyssevs kommer til plassen Kirke har beskrevet til han der han ønsker å mane fram de døde. Han begynner med å grave en grøft (hull) i jorden. I dette hullet heller han drikkoffer. Først melk med honning, så vin og til slutt vann. Han begynte så å be til de døde, og lovet de mer offer om han kom seg hjem. Han lovde et eget offer til Teiresias, som var den fineste svarte sauen i flokken hans. (*Od.* XI. 13-33)

Når han er ferdig med bønner, så tar han en sau og skjærer over strupen slik at blodet renner ned i grøften. De døde kommer svermende til grøften. Odyssevs blir redd, og ber derfor mannskapet om å flå sauen, slik at de kan brenne offer til guden Hades og gudinnen Persefone. Odyssevs sitter selv vakt med sverdet ovenfor grøften, slik at ikke andre gjenferder skal forsyne seg før han kan spørre ut Teiresias. (*Od.* XI 34-50)

Det første gjenferdet som kommer er Elpénor. Han ber Odyssevs om en skikkelig begravelse. Etterpå kommer moren til Odyssevs, som har dødd mens han har vært borte. Han må allikevel holde henne borte fra blodet, for han må først spørre ut Teiresias. Så kommer Teiresias og Odyssevs lar han drikke av blodet. Teiresias forteller Odyssevs at Poseidon ennå vil straffe Odyssevs fordi han blindet sønnen hans. Han forteller videre at Odyssevs og mannskapet likevel kan komme seg hjem om de følger instruksjonene hans. Teiresias fortsetter med at Odyssevs vil dø langt fra havet og fredelig av alderdom om han følger instruksjonene hans. Odyssevs får også vite hvordan han kan snakke med sin mor ved å gi henne litt av blodet (*Od.* XI. 90-149).

Moren forteller Odyssevs om hvordan det står til hjemme på Ithaka. Etterpå ønsker Odyssevs å omfavne henne, men hun forteller Odyssevs at de døde ikke kan holde på

kroppen. Kroppen blir oppspist av flammene, og sjelen (psyken) går videre. (*Od.* XI. 150-224)

Etter å ha sett mange og snakket med mange gjenferd, så møter Odyssevs Akillevs' gjenferd. Han lurar på hva Odyssevs gjør her nede der de døde dveler med tanketomt sinn som henfarne menneskers skygger (Rieu bruker tankeløse og kroppløse). Odyssevs forteller Akillevs at han prøver å komme seg hjem til Ithaka, og måtte spørre Teiresias skygge om råd. Odyssevs lurar på hvordan Akillevs har det, siden han kan herske blant de døde som en konge. Akillevs sier at han heller vil jobbe på jorda som en tjener for en herre enn å være konge over disse livløse døde. (*Od.* XI. 470-491)

Akillevs lurar på hva som hendte med sønnen hans etter at han døde. Odyssevs forteller det han vet, og Akillevs drar ned til engen der liljene vokser, glad for å høre Odyssevs prise hans sønn som en verdig kriger. (*Od.* XI. 538-540)

8.3.3.2 Mytemer og relasjon

8.3.3.2.1 *Gilgamesheposet*

M(GDG)1: Enkidu er fanget i Underverdenen.

M(GDG)2: Gilgamesh ber gudene om hjelp.

M(GDG)3: Enki hører Gilgamesh' bønn og ber Shamash hjelpe han.

M(GDG)4: Shamash graver et hull i Underverdenen.

M(GDG)5: Enkidu kommer igjennom som en skygge.

M(GDG)6: Gilgamesh og Enkidu omfavner hverandre.

M(GDG)7: Gilgamesh overtaler Enkidu til å fortelle om Underverdenen.

M(GDG)8: Enkidu forteller om hva som skjer med kroppen etter døden.

M(GDG)9: Enkidu forteller om hva som skjer med de døde.

8.3.3.2.2 *Iliaden*

M(GDI)1: Patroklos kommer til Akillevs i en drøm.

M(GDI)2: Anklager Akillevs.

M(GDI)3: Forteller at han ikke kan gå inn i dødsriket.

M(GDI)4: Ønsker begravelse.

M(GDI)5: Vil forbli i dødsriket etter begravelsen.

M(GDI)6: Akillevs prøver å omfavne Patroklos.

M(GDI)7: Patroklos er som røyk og forsvinner ned i jorden.

M(GDI)8: Akillevs innser at det finnes noe etter døden.

8.3.3.2.3 *Odysseen*

M(GDO)1: Odyssevs graver et hull i jorden.

M(GDO)2: Ofrer drikkoffer og blodoffer i hullet.

M(GDO)3: Maner fram de døde ved hjelp av bønn og offeret.

M(GDO)4: Odyssevs blir redd når de døde kommer og ofrer til gudene.

M(GDO)5: Gjenferdet av Elpénor ønsker begravelse.

M(GDO)6: Gjenferdet av Teiresias gir nødvendig kunnskap om reisen hjem.

M(GDO)7: Odyssevs ønsker å omfavne gjenferdet av moren.

M(GDO)8: Gjenferdet av moren gir kunnskap om hva som skjer med kroppen og psyken etter døden.

M(GDO)9: Akillevs' gjenferd forteller at det er bedre å være levende som en tjener, enn som en konge over de døde.

8.3.3.2.4 *Mytemenes relasjoner*

PM(GD)1	M(GDG)1, M(GDG)2		M(GDO)3, M(GDO)4
PM(GD)2	M(GDG)4		M(GDO)1
PM(GD)3	M(GDG)5	M(GDI)1	M(GDO)3
PM(GD)4		M(GDI)4	M(GDO)5
PM(GD)5	M(GDG)6	M(GDI)6	M(GDO)7
PM(GD)6	M(GDG)5, M(GDG)8	M(GDI)7	M(GDO)8
PM(GD)7	M(GDG)9	M(GDI)8	M(GDO)9

Figur 9: Tabell over parallelle mytemer i motivet: *Et gjenferd gir kunnskap om livet etter døden.*

PM(GD)1 handler om å be og ofre til gudene. Gilgamesh ber om å få hjelp til å få Enkidu tilbake fra Underverdenen. Odyssevs ber til de døde og ofrer til gudene for å få beskyttelse mot gjenferdene han har manet fram. *Iliaden* mangler denne parallellen.

PM(GD)2 handler om å grave et hull. Shamash graver et hull i Underverdenen der Enkidu kan slippe igjennom til de levendes verden. Odyssevs graver et hull i jorden som han fyller med offer til gjenferd for å mane de fram. Hullene er derfor relatert til gjenferd. Etersom Underverdenen også er relatert til jorden (Dalley 2000: 123, 134n149; Speiser 1969: 68), så graver begge i jorden for å mane fram gjenferd. *Iliaden* har ikke en tilsvarende parallell.

PM(GD)3 omhandler hvordan gjenferdene kommer. I *Gilgamesheposet* kommer Enkidu som en skygge igjennom hullet Shamash har laget; I *Iliaden* kommer Patroklos i en drøm; I *Odysseen* kommer gjenferdene til hullet Odyssevs har gravd og lagt offer i.

I PM(GD)4 så finner vi en relasjon mellom *Iliaden* og *Odysseen* som ikke *Gilgamesheposet* har. Dette er at et gjenferd ønsker begravelse. Vi har allikevel en relasjon til *Gilgamesheposet* i M(GDG)9 der Enkidu forteller om hvordan den som ikke har fått de rette begravelsesritene har det i Underverdenen.

PM(GD)5 omhandler det å ha fysisk kontakt med gjenferd. I *Gilgamesheposet* så kan Gilgamesh og Enkidu omfavne hverandre. I *Iliaden* og *Odysseen* så er det ikke mulig å omfavne et gjenferd.

PM(GD)6 handler om kropp og form. I *Gilgamesheposet* forteller Enkidu om hva som skjer med kroppen etter døden og det er tidligere beskrevet at han er som en vind eller skygge. I *Iliaden* forsvinner Patroklos som røyk og viser dermed at han ikke er som de levende. I *Odysseen* forteller moren til Odyssevs om hvordan kroppen og sinnet skilles ved døden, og at de døde ikke kan holde på en kropp.

PM(GD)7 omhandler kunnskapen som blir gitt om livet etter døden. Enkidu gir detaljer i forhold til hvordan det er og hvordan de dodes hierarki er. I *Iliaden* så innser Akillevs at det må finnes et liv etter døden etter han har møtt Patroklos' gjenferd. I *Odysseen* så forteller gjenferdet til Akillevs om hvordan det er å være død.

8.3.3.3 Funksjoner og symbolsk mening

F(GD)1: Bønn. PM(GD)1

F(GD)2: Graver hull. PM(GD)2

F(GD)3: Gjenferd kommer. PM(GD)3

F(GD)4: Omfavning. PM(GD)5

F(GD)5: Kropp og substans. PM(GD)6

F(GD)6: Kunnskap om livet etter døden. PM(GD)7, PM(GD)4

Funksjonene viser en underliggende struktur der et gjenferd gir kunnskap om livet etter døden. Helten starter uten noe konkret kunnskap, men etter funksjonsekvensen så vet helten at det finnes et liv etter døden og får enkelte detaljer om dette.

Iliaden mangler de to første funksjonene, siden gjenferdet til Patroklos kommer på egenhånd og trenger ikke hjelp til dette.

Motivet kan symbolisere at bare de døde kjenner til livet etter døden. Levende mennesker kan ikke kjenne til dette.

8.3.3.3.1 Binære likheter og ulikheter i forhold til natur og kultur

	<i>Gilgamesheposet</i>		<i>Iliaden</i>		<i>Odysséen</i>	
	Natur	Kultur	Natur	Kultur	Natur	Kultur
F(GD)1		X				X
F(GD)2		X				X
F(GD)3	X		X			X
F(GD)4		X	X		X	
F(GD)5	X		X		X	
F(GD)6		X		X		X

Figur 10: Tabell over funksjoner i forhold til natur og kultur i motivet: *Et gjenferd gir kunnskap om livet etter døden.*

F(GD)1:

I *Gilgamesheposet* så ber Gilgamesh til gudene om at de må hjelpe Enkidu og i *Odysséen* så ber Odyssevs til de døde. Bønn er en del av det kulturelle livet. M(GDG)2, M(GDO)3 og M(GDO)4 hører derfor til kulturen i denne funksjonen.

Iliaden har ikke denne funksjonen.

F(GD)2:

I *Gilgamesheposet* så blir et hull gravd for at gjenferdet til Enkidu skal komme igjennom. I *Odysséen* graver Odyssevs et hull for å mane fram gjenferd. Dette blir en aktiv og bevisst handling som kan tolkes som et ritual. M(GDG)4 og M(GDO)1 er derfor kulturelle handlinger.

Iliaden mangler mytemer som er parallelle med denne funksjonen.

F(GD)3:

I *Gilgamesheposet* kommer gjenferdet igjennom hullet Shamash har gravd i M(GDG)5. Siden Shamash er en gud, og Enkidu har fått hjelp av det overnaturlige, så kan det at Enkidu kommer til Gilgamesh tolkes som en handling i naturkategorien. Dette er fordi hverken Enkidu eller Gilgamesh er delaktig i å lage dette hullet. I *Iliaden* kommer gjenferdet til Patroklos i en drøm i M(GDI)1. Mennesker har ikke kontroll over drømmer og de blir derfor kategorisert som natur.

I *Odysséen* kommer gjenferdene etter en bevisst handling for å mane de fram i M(GDO)3. Siden Odyssevs maner de fram ved hjelp av riter, så er dette menneskelige handlinger. M(GDO)3 hører derfor til kulturkategorien.

F(GD)4:

I *Gilgamesheposet* så omfavner Gilgamesh Enkidu i M(GDG)6. Dette gjør at begge har menneskelige egenskaper, og det å omfavne er en menneskelig aktivitet. Mytemet er derfor kulturelt.

I *Iliaden* så prøver Akillevs å omfavne Patroklos, men Patroklos forsvinner som røyk i M(GDI)6. I *Odysseen* så får Odyssevs vite at han ikke kan omfavne gjenferdet av sin mor i M(GDO)7. Gjenferdenes natur gjør at det ikke er mulig å omfavne. Mytemene hører derfor hjemme i naturkategorien.

F(GD)5:

I *Gilgamesheposet* får vi vite om hva som skjer med kroppen til de døde i M(GDG)8, og det at gjenferdet kan sammenlignes med en vind eller skygge i M(GDG)5. Gjenferdet har allikevel substans, siden de kan omfavne hverandre. I *Iliaden* blir gjenferdet til Patroklos oppløst som røyk i M(GDI)7. Han har dermed ingen substans. I *Odysseen* får vi vite om sammenhengen til kroppen og sinnet, og at de døde ikke kan holde på kroppen i M(GDO)8. Siden alt dette omhandler kroppens tilstand som er noe naturlig, og gjenferdets natur som er noe overnaturlig, så kan både kroppens tilstand og gjenferdets natur kategoriseres som natur.

F(GD)6:

I *Gilgamesheposet* så forteller Enkidu om hvordan de døde har det og de dødes hierarki i M(GDG)9. Det å dele erfaringer er en menneskelig handling og mytemet er derfor en del av kulturen.

I *Iliaden* så innser Akillevs at det må finnes et liv etter døden i M(GDI)8. Det å resonnerer er en menneskelig handling og derfor en del av kulturen.

I *Odysseen* så forteller Akillevs' gjenferdet om det å være død i M(GDO)9. Akillevs deler dermed sine erfaringer som er en kulturell handling.

8.3.3.4 Resultater: gjenferd gir kunnskap om livet etter døden

Av de parallelle mytemene i figur 9, så mangler *Gilgamesheposet* M(GDG)3. *Iliaden* mangler M(GDI)2, M(GDI)3 og M(GDI)5. *Odysseen* mangler M(GDO)2 og M(GDO)6. Dette vil si at av parallellene så finnes det paralleller til 89 % av mytemene i motivet i *Gilgamesheposet*.

I parallellene så mangler *Iliaden* mytemer i PM(GD)1 og PM(GD)2. *Gilgamesheposet* mangler et mytem til PM(GD)4. Det finnes allikevel paralleller i *Gilgamesheposet* til PM(GD)4, slik jeg viste i 8.3.3.2.4.

Ut ifra disse parallellene fant jeg felles egenskaper som ble brukt til konstruksjonen av

funksjonene. Jeg så da vekk fra PM(GD)4 siden *Gilgamesheposet* er referansepunktet. *Iliaden* mangler da funksjonene F(GD)1 og F(GD)2.

I forhold til kategoriene natur og kultur så har *Iliaden* en ulikhet på 50 % i forhold til *Gilgamesheposet*. Om vi ser bare i forhold til de funksjonene *Iliaden* oppfyller så finner vi en likhet på 75 %. *Odysseen* oppfyller alle funksjonene og har en likhet på 67 %.

Siden *Odysseen* oppfyller alle funksjonene, så betyr dette at *Odysseen* har flere paralleller til *Gilgamesheposet* enn det *Iliaden* har til det i dette motivet. *Iliaden* er allikevel likt og har derfor en høy prosent av likhet i forhold til de funksjonene *Iliaden* oppfyller i dette motivet.

8.3.4 Aksept for døden

8.3.4.1 Sammendrag

8.3.4.1.1 *Gilgamesheposet*: Gilgamesh må akseptere døden

Gilgamesh kommer til Utnapishti med ønsket om å bli udødelig. Utnapishti svarer at han skal få det liv han ønsker om han kan holde seg våken i seks dager og syv netter. Gilgamesh sovner med en gang han setter seg. Utnapishti gjør narr av Gilgamesh. Kona til Utnapishti ønsker å vekke Gilgamesh og sende ham hjem. Utnapishti vil ikke det, og er redd for at Gilgamesh vil lure de, ettersom det er menneskets natur. De merker derfor av døgnene Gilgamesh sover og baker brød til ham hver dag. Den syvende dagen våkner Gilgamesh og mener at straks han sovnet så vekket Utnapishti han. Utnapishti sier at når han ser antall brød og hvordan de har tørket inn, så vil han forstå hvor lenge han har sovet. Han mener at døden bor i soverommet siden søvnen stjal kroppen hans og muligheten til udødelighet. (*Gil. XI. 207-246*)

Utnapishti forbanner Urshanabi, siden han fraktet Gilgamesh til Utnapishti. Han ber Urshanabi vaske og stelle Gilgamesh. Når Gilgamesh ser ut som en konge igjen, så skal Urshanabi følge Gilgamesh hjem. Urshanabi vasker Gilgamesh og bemanner båten. Konen til Utnapishti spør om han har gitt Gilgamesh noe til hjemreisen, siden Gilgamesh har strevd med å komme dit. Utnapishti røper derfor en hemmelighet om Hjerteslagets plante som gjør en gammel mann ung igjen. (*Gil. XI. 247-286*)

Gilgamesh får tak i planten. Han ønsker å teste den på en gammel mann. Om den gamle mannen forynges, så skal Gilgamesh spise den selv. På vei hjem, så stopper de opp, og Gilgamesh drar til en kjølende kilde for å vaske seg. Da kommer en slange og stjeler planten fra Gilgamesh. I det øyeblikket den forsvinner så skifter den skinnet sitt. Gilgamesh vet ikke

lenger hvor han kan finne en ny plante. Han har mistet graveredskapene og han er utslitt. Han og Urshanabi drar derfor tilbake til Uruk. (*Gil.* XI. 291-322)

8.3.4.1.2 *Iliaden: Akillevs aksepterer døden*

Det er forutbestemt at Akillevs skal dø ung. Dette får vi vite av Tetis når hun ber om at grekerne skal tape fram til Akillevs hjelper de igjen. Zevs bifaller ønsket. (*Il.* 1. 503-535)

Når Akillevs får vite at Patroklos har blitt drept, kommer Tetis for å trøste han.

Akillevs ønsker å hevne Patroklos. Tetis sier at om han dreper Hektor, så vil skjebnen det slik at også Akillevs dør rett etterpå. Akillevs aksepterer dette, siden han skylder på seg selv for at Patroklos og mange av grekerne ble drept. (*Il.* 18. 88-112)

Akillevs' hest Ksantos spår Akillevs død. Ksantos sier til Akillevs at han skal bringe Akillevs tilbake fra slagmarken i livet en gang til, men at Akillevs' død står nær. Ksantos sier at det er en mektig gud og skjebnen som står bak Akillevs død. Akillevs svarer med at han vet at han skal dø, men han vil ikke gi seg før trojanerne er lei av krigen (*Il.* 18. 405-423).

Vi får også vite at Akillevs liv snart er over av Patroklos. Patroklos kommer i Akillevs' drøm, og i denne drømmen så sier Patroklos til Akillevs at han skal snart dø (*Il.* 23. 80).

8.3.4.1.3 *Odysseen: Odyssevs avslår tilbud om udødelighet*

Nymfen Kalypso holder Odyssevs fanget. Hun har reddet han fra å drukne og tok ham hjem til øyen sin. Hun vil ikke hjelpe han med å dra videre. Når gudene holder råd, så bestemmer de at Odyssevs skal få komme seg hjem. Gudene sender Hermes til Kalypso slik at hun får vite hva gudene har bestemt. Hun blir skuffet, men vil følge det gudene har bestemt. Hun prøver å tilby Odyssevs udødelighet om han frivillig blir værende med henne. Odyssevs avslår, og mener at om det skjer noe mer med han nå, så vil det bare bli en ny hindring blant alle de han har kommet seg igjennom. Kalypso må derfor gi opp Odyssevs og hjelper han med det han trenger for reisen videre (*Od.* V. 10-225).

8.3.4.2 Mytemer og relasjon

8.3.4.2.1 *Gilgamesheposet*

M(ADG)1*: Enkidu dør.

M(ADG)2: Gilgamesh drar over Dødens hav til Utnapishti.

M(ADG)3: Gilgamesh ønsker å bli udødelig.

M(ADG)4: Gilgamesh blir testet om han er verdig.

M(ADG)5: Gilgamesh greier ikke testen.

M(ADG)6: Gilgamesh mener at søvnen frarøvet han muligheten.

M(ADG)7: Utnapishti ber Gilgamesh om å dra hjem

M(ADG)8: Utnapishti blir overtalt til å gi Gilgamesh en avskjedsgave.

M(ADG)9: Gilgamesh får kunnskap om Hjerteslagets plante.

M(ADG)10: Gilgamesh får tak i planten.

M(ADG)11: Gilgamesh venter med å spise den.

M(ADG)12: En slange stjeler og spiser planten.

M(ADG)13: Gilgamesh må akseptere døden og drar hjem.

8.3.4.2.2 *Iliaden*

M(ADI)1: Akillevs får vite at Patroklos er drept.

M(ADI)2: Akillevs får trøst av Tetis og nymfene

M(ADI)3: Akillevs ønsker hevn.

M(ADI)4: Akillevs får vite at om han hevner seg, så vil han dø.

M(ADI)5: Akillevs aksepterer døden.

M(ADI)6: Ksantos gir spådom om Akillevs' død.

M(ADI)7: Akillevs går ut i krigen.

M(ADI)8: Patroklos gjenferd gir en spådom om Akillevs' død.

8.3.4.2.3 *Odysseen*

M(ADO)1: Odyssevs holder på å drukne.

M(ADO)2: Kalypso redder Odyssevs fra å drukne.

M(ADO)3: Odyssevs blir holdt fanget av Kalypso

M(ADO)4: Gudene bestemmer at Odyssevs skal slippes fri.

M(ADO)5: Kalypso tilbyr Odyssevs udødelighet om han blir værende.

M(ADO)6: Odyssevs avslår tilbudet.

M(ADO)7: Kalypso må gi opp ønsket om å ha Odyssevs på øyen sin.

M(ADO)8: Kalypso hjelper Odyssevs med det han trenger.

M(ADO)9: Odyssevs får dra videre.

8.3.4.2.4 Mytemenes relasjoner

PM(AD)1	M(ADG)1*	M(ADI)1	M(ADO)1
PM(AD)2	M(ADG)2, M(ADG)3	M(ADI)2, M(ADI)3	M(ADO)2
PM(AD)3	M(ADG)4		M(ADO)3
PM(AD)4	M(ADG)5		M(ADO)4, M(ADO)7
PM(AD)5	M(ADG)8, M(ADG)9	M(ADI)4, M(ADI)6, M(ADI)8	M(ADO)5
PM(AD)6	M(ADG)12, M(ADG)13	M(ADI)5, M(ADI)7	M(ADO)6

Figur 11: Tabell over parallelle mytemer i motivet: Aksept for døden.

PM(AD)1 omhandler døden. I *Gilgamesheposet* så dør Enkidu; I *Iliaden* så dør Patroklos; I *Odysseen* så har hele mannskapet til Odyssevs dødd, og Odyssevs selv holder på å drukne.

PM(AD)2 viser til reaksjoner til denne døden. Gilgamesh frykter å dø selv og drar derfor ut for å lære om hvordan han kan unngå døden. Akillevs får trøst av Tetis og ønsker hevn. Kalypso redder Odyssevs fra å drukne og frakter han til øyen sin.

PM(AD)3 handler om en prøvelse for å kunne nå målet sitt. Gilgamesh blir testet av Utnapishti for å vise at han er verdig udødeligheten. I *Odysseen* så blir Odyssevs holdt fanget av Kalypso. Det at Kalypso holder Odyssevs fanget er også en test for Kalypso der hun prøver å finne en løsning for at Odyssevs skal bli værende.

PM(AD)4 omhandler at testen mislykkes. Gilgamesh sovner, og mislykkes derfor i testen som Utnapishti har satt han til. Odyssevs kan ikke gjøre noe selv med fangenskapet, men gudene bestemmer at Odyssevs skal settes fri. Det er derfor Kalypso som mislykkes, siden hun ikke kan holde Odyssevs fanget mot sin vilje.

I PM(AD)5 så får helten kunnskap eller et tilbud om å unngå døden. Konen til Utnapishti overtaler han til å gi Gilgamesh en avskjedsgave. Gilgamesh får derfor vite om hjerteslagets plante, en plante som kan gjøre Gilgamesh ung (når han blir gammel). I *Iliaden* så får Akillevs vite at om han drar ut i krigen for å hevne seg, så vil han dø kort tid etter at han fått hevn. Han får også vite dette av hesten sin Ksantos og gjenferdet til Patroklos. I *Odysseen* så blir Odyssevs tilbudt udødelighet om han frivillig blir værende med Kalypso.

PM(AD)6 omhandler hvordan helten aksepterer døden. Gilgamesh mister planten når en slange stjeler den og spiser den. Han har lagt igjen utstyret sitt og orker ikke lete etter en ny plante. Han må derfor motvillig akseptere døden og dra hjem. I *Iliaden* så går Akillevs ut i krigen vitende om at han kommer til å dø. Han aksepterer døden, så lenge han får oppfylt

ønsket om hevn. I *Odysseen* så avslår Odyssevs tilbudet om udødelighet. Han vil heller risikere å dø på veien hjem.

8.3.4.3 Funksjoner og symbolsk mening

- F(AD)1: Død/nær død. PM(AD)1
- F(AD)2: Reaksjon. PM(AD)2
- F(AD)3: Prøvelse. PM(AD)3
- F(AD)4: Mislykket. PM(AD)4
- F(AD)5: Kunnskap/gave. PM(AD)5
- F(AD)6: Aksept for døden. PM(AD)6

Funksjonene viser en underliggende struktur som går fra det å oppleve noe som er relatert til det å dø, til det å akseptere døden.

Iliaden mangler F(AD)3 og F(AD)4.

Motivet symbolske mening kan være det at alle mennesker må dø.

8.3.4.3.1 Binære likheter og ulikheter i forhold til natur og kultur

	<i>Gilgamesheposet</i>		<i>Iliaden</i>		<i>Odysseen</i>	
	Natur	Kultur	Natur	Kultur	Natur	Kultur
F(AD)1	X			X	X	
F(AD)2		X		X		X
F(AD)3		X				X
F(AD)4	X				X	
F(AD)5		X		X		X
F(AD)6	X			X		X

Figur 12: Tabell over funksjoner i forhold til natur og kultur i motivet: *Aksept for døden*.

F(AD)1:

I *Gilgamesheposet* så dør Gilgameshs venn Enkidu i M(ADG)1. Enkidu dør som følge av gudenes bestemmelse og skjebnen. Enkidu kan ikke styre over skjebnen eller sykdommen og M(ADG)1 kategoriseres som natur.

I *Iliaden* får Akillevs vite at Patroklos er død i M(ADI)1. Patroklos dør fordi Zevs har bestemt dette. Dette er allikevel en følge av at han har drept Sarpedon. Siden Patroklos dør som en følge av at det er krig, så vil dette gjøre at han dør som en følge av kulturen.

I *Odysseen* holder Odyssevs på å drukne i M(ADO)1. Han har ingen mulighet til å kunne redde seg selv. Derfor vil det å drukne bli kategorisert som natur.

F(AD)2:

I *Gilgamesheposet* så frykter Gilgamesh døden. Han vil derfor dra ut på en reise for å søke en måte å overvinne døden på. Det å prøve å finne en løsning på et problem han ikke kan løse selv er et menneskelig trekk. M(ADG)2 og M(ADG)3 hører derfor til kulturen.

I *Iliaden* så får Akillevs trøst fra sin mor og ønsker hevn. Dette hører til det menneskelige. M(ADI)2 og M(ADI)3 hører derfor til kulturen.

I *Odysseen* så redder Kalypso Odyssevs fra å drukne. Det å velge å redde noen viser til menneskelige handlinger. M(ADO)2 kategoriseres som kultur.

F(AD)3:

I *Gilgamesheposet* så må Gilgamesh vise at han er verdig og blir satt på prøve. Det å teste ut noen om de er verdige er noe som hører til den menneskelige sfæren. M(ADG)4 hører derfor til kultur.

I *Odysseen* så vil ikke Kalypso hjelpe Odyssevs med å reise videre og holder han derfor fanget på øyen sin. Odyssevs blir dermed testet om han forandrer mening i forhold til å bli værendes frivillig. Det å holde noen fanget er en menneskelig handling og M(ADO)3 knyttes dermed opp mot kultur.

I *Iliaden* har vi ikke noen tilsvarende mytemer i denne funksjonen.

F(AD)4:

I *Gilgamesheposet* så mislykkes Gilgamesh i sin test fordi han sovner. Dette kan ikke Gilgamesh gjøre noe med, ettersom mennesket trenger søvn. M(ADG)5 hører derfor til naturkategorien.

I *Odysseen* så mislykkes Kalypso med fangenskapet fordi gudene bestemmer det. Siden gudene står over Kalypso i hierarkiet, så kan ikke Kalypso tvinge Odyssevs til å bli værende videre mot sin vilje. Gudene er krefter som reflekterer naturen, og jeg kategoriserer derfor M(ADO)4 i naturkategorien.

I *Iliaden* har vi ikke noen tilsvarende mytemer i denne funksjonen.

F(AD)5:

I *Gilgamesheposet* blir Utnapishti overtalt til likevel å gi en gave til Gilgamesh. Han gir kunnskap om hvor han kan finne Hjerteslagets plante. Både det å overtale og det å gi gaver er menneskelige handlinger. M(ADG)8 og M(ADG)9 hører derfor til kulturkategorien.

I *Iliaden* får Gilgamesh kunnskap igjennom spådommer om at hvis han hevner seg, så vil han selv dø kort tid etter. Det å gi spådommer hører til kulturen, selv om de kan reflekterer

skjebnen som vil være naturen. M(ADI)4, M(ADI)6 og M(ADI)8 hører derfor til kulturen.

I *Odysseen* blir Odyssevs tilbudt udødelighet om han blir. Udødelighet hører til det overnaturlige og derfor naturen, men det å tilby en gave han kan velge å motta tilhører kulturen. M(ADO)5 hører derfor til kulturkategorien.

F(AD)6:

I *Gilgamesheposet* så spiser en slange opp planten. Gilgamesh har ikke muligheten til å få tak i en ny. Han må derfor motvillig akseptere skjebnen. Slangen er en del av naturen og Gilgamesh kan heller ikke styre skjebnen. Derfor er hører M(ADG)12 og M(ADG)13 til naturkategorien.

I *Iliaden* så går Akillevs vitende om at han kommer til å dø ut i krigen. Han akseptere derfor skjebnen. Siden dette er et valg, og at det å velge hører til det menneskelige, så vil M(ADI)5 og M(ADI)7 tilhøre kulturen.

I *Odysseen* avslår Odyssevs tilbudet om å bli værende og dermed udødelig. Han gjør dermed et bevisst valg om å dra, selv om han kan dø. Siden dette også er et bevisst valg, så vil M(ADO)6 tilhøre kulturen.

8.3.4.4 Resultater: aksept for døden

I de parallelle mytemene så er M(ADG)6, M(ADG)7 og M(ADG)10 utelatt fra *Gilgamesheposet*. *Iliaden* har alle mytemene sine med i de parallelle mytemene. *Odysseen* mangler M(ADO)8 og M(ADO)9 i de parallelle mytemene. Det er paralleller i de homeriske eposene til 77 % av mytemene fra dette motivet i *Gilgamesheposet*.

I figur 11 ser vi at *Iliaden* mangler paralleller til PM(AD)3 og PM(AD)4. Dette gir et utslag i forhold til funksjonene, siden de er konstruerte etter egenskapene til de parallelle motivene. *Iliaden* mangler derfor også F(AD)3 og F(AD)4. *Odysseen* oppfyller alle parallellene og funksjonene.

Jeg har videre sett på underliggende likheter og ulikheter i funksjonene i forhold til det binære paret natur og kultur. På grunn av at *Iliaden* mangler to funksjoner, så får vi en ulikhet på 66 % i forhold til funksjonene i motivet i *Gilgamesheposet*. Dette kan vi lese ut av figur 12. Om vi bare ser på de funksjonene som *Iliaden* oppfyller, så får vi en likhet på 50 %. *Odysseen* som oppfyller alle funksjonene har en likhet på 83 %.

Dette betyr at den underliggende strukturen i motivet i *Odysseen* er nær *Gilgamesheposet* struktur. I *Iliaden* er strukturen i motivet like ulikt som likt *Gilgamesheposet*.

8.4 Konklusjon av motivanalysen

Ulikhetene i resultatene kan tolkes som ulegitime resultater. Dette er på grunn av at vi her har sett på kun det ulike, uten å overveie antall likheter og ulikheter i forhold til hvordan mytemene kan bli kategoriserte.

Vi kunne selvsagt gått inn for å se hvordan mytemene ville blitt kategorisert i forhold til det binære paret natur og kultur. Dette ville ha gjort analysen for komplisert og lang i forhold til en avhandling på denne lengden. Dette ville blitt en studie for seg selv som ville vært avgrenset til kun strukturalismen. For å kunne ha mulighet til å finne noen resultater som kan være relevante, har jeg heller måtte benytte meg av funksjonene.

	VD	BV	GD	AD	Gjennomsnitt	Median
Antall % av mytemene i Gilgamesheposet som har paralleller i de homeiske eposene.	100%	83%	89%	77%	87,5%	86%
Ulikheter i <i>Iliaden</i> i f.h.t. <i>Gilgamesheposet</i> funksjoners kategorisering i natur og kultur.	43%	13%*	50%	66%	43%	46,5%
Likheter i <i>Iliaden</i> i f.h.t. antall funksjoner der minst en kategori er oppfylt per funksjon.	83%	87%	75%	50%	73,5%	79%
Ulikheter i <i>Odyseen</i> i f.h.t. <i>Gilgamesheposet</i> funksjoners kategorisering i natur og kultur.	43%	43%	33% *	17% *	34%	38%
Likheter i <i>Odyseen</i> i f.h.t. antall funksjoner der minst en kategori er oppfylt per funksjon.	66%	60%	67%	83%	69%	66,5%

* = Ingen flere ulikheter enn det oppfyllelsen av funksjonene viser.

Figur 13: Tabell over motivenes relasjon i prosent.

I figur 13 har jeg samlet resultatene fra de ulike motivene, og funnet gjennomsnittsverdien og medianverdien. Jeg har med medianverdien for å bekrefte om gjennomsnittet kan brukes. Om de er omtrent det samme så vil disse verdiene legitimere hverandre i den grad gjennomsnittet er interessant.

Jeg må allikevel være forsiktig i forhold til det å konkludere med eksakte tall i denne formen for innholdsanalyse. Dette er fordi jeg har jobbet med strukturen og dermed konstruerte enheter. Jeg mener allikevel at de dataene jeg får ved å regne ut prosentvis andel og gjennomsnitt, vil vise til en trend. Denne trenden vil igjen kunne vise til om det kan ha vært en motivvandring.

Ut ifra denne tabellen så er det mulig å lese hvor nært de ulike motivene er relaterte. Vi finner ut at det er 87,5 % av mytemene i motivene fra *Gilgamesheposet* som har en parallell i mytemer i et eller begge de homeriske eposene.

Iliaden har tilsynelatende flest ulikheter, men egenskapene til funksjonene her samsvarer også best med funksjonene fra *Gilgamesheposet*. Motivet "begravelsen til en venn" er det motivet i *Iliaden* som har den nærmeste underliggende strukturen i forhold til funksjonene. Dette motivet er også det som har færrest ulikheter i forhold til *Gilgamesheposets* funksjoner. Ut ifra min analyse er "aksept for døden" det motivet i *Iliaden* som minst sannsynlig har vært influert av *Gilgamesheposet*.

Odysseen samsvarer ikke like godt med *Gilgamesheposets* funksjoner. Det har allikevel færre ulikheter i forhold til egenskapene til funksjonene, men har også en lavere likhet i forhold til de egenskapene som er felles per funksjon som *Odysseen* har. Vi kan se at motivet "aksept for døden", har de funksjonene som ligger nærmest hverandre. Motivet "begravelsen til en venn" er det som har prosentvis minst likhet.

Om vi ser på differansen mellom ulikhetene og likhetene i funksjonene, så finner vi ut at funksjonene i *Iliaden* ligger nærmest motivene "en venns død" og "begravelsen til en venn", mens funksjonene i *Odysseen* ligger nærmest motivene "gjenferd gir kunnskap om livet etter døden" og "aksept for døden".

8.5

Motivenes funksjoner i forhold til Raglans heltemønster

	Venns død	Begravelse venn	Gjenferd om døden	Aksept for døden
F1	Forbrytelse	Sorg	Bønn	Død/nær død
F2	Dom	Gråt	Graver hull	Reaksjon
F3	Advarsel	Tildekning av lik	Gjenferd kommer	Prøvelse
F4	Mislykket redning	La utseende forfalle	Omfavning	Mislykket
F5	Forandring av sinn	Monument	Kropp og substans	Kunnskap/gave
F6	Fysisk vold/skade	Offer	Kunnskap om livet etter døden	Aksept for døden
F7		Utsettelse av begravelse		

Figur 14: Oversikt over funksjoner i de ulike motivene.

Jeg har til nå i min analyse kun sett på hvordan motivene er relaterte til hverandre. Det er derfor ønskelig å se på om disse motivene er særegne for eposene eller om de også går igjen i andre myter eller legender. Siden det ikke er ønskelig å gå igjennom en like omfattende analyse av andre tekster, vil jeg bruke Lord Raglans heltemønster.

Raglans heltemønster (2003: 175) med parallelle funksjoner satt inn:

1. Heltens mor er en kongelig jomfru.
2. Faren er kongen.
3. Faren er ofte i nær slekt med heltens mor
4. Omstendighetene ved heltens fødsel er uvanlige
5. Det ryktes om at helten er en sønn av en gud
6. Ved fødselen så blir det gjort et forsøk på å drepe helten, vanligvis av faren eller besteforeldrene.
7. Helten blir lurt vekk.
8. Helten blir oppfostret av fosterforeldre i et land langt borte
9. Vi blir ikke fortalt om hans barndom
10. Når han blir voksen returnerer han til sitt framtidige kongedømme
11. Han seirer over kongen og/eller en kjempe, drage eller vilt dyr.
12. Han gifter seg med en prinsesse, ofte datteren til hans forgjenger.
13. Han blir konge.
14. Han regjerer uten noen store begivenheter.
15. Han lager lover.
16. Han mister favøren til gudene og/eller sine undersåtte.
17. Han er drevet vekk fra tronen og byen.
18. Han dør på et mystisk vis.
19. Helten dør ofte på toppen av en ås.
20. Barna hans, om han har noen, arver ikke tronen.
21. Kroppen blir ikke begravd.
22. Helten har allikevel et eller flere hellige gravsted.

Heltemønsteret tar for seg typiske trekk for helter og Raglan tok for seg hele livet til helten. I *Gilgamesheposet*, *Iliaden* og *Odysséen* så er det en viss periode av livet til helten som står i sentrum. I motivene jeg har analysert så er dette på et visst tidspunkt i heltens liv.

Jeg vil nå prøve å finne paralleller fra Raglans heltemønster som har samme egenskap som de funksjonene jeg har funnet. Jeg vil ikke se på andre paralleller, ettersom det er disse motivene jeg behandler i denne analysen.

I motivet "en venns død" så har vi flere paralleller. For det første så kjemper helten mot en konge eller overnaturlig vesen (11). Dette er en bragd, og helten vinner gaver og gjerne et kongerike. I F(VD)1 så kjemper helten også mot overnaturlige vesener. Det at de vinner er også en bragd. Forskjellen er at det i F(VD)1 også er en forbrytelse mot gudene og er en direkte grunn til F(VD)2.

F(VD)2 har en parallell til heltemønsteret i det at helten mister gudenes favør (16). I F(VD)2 så er dette igjennom en dom fra gudene.

Det at helten dør på et mystisk vis (18), er en parallell til motivet i sin helhet. Selv om vi her har kalt motivet for "en venn dør", så er både Enkidu og Patroklos også en helt. Elpénor har en lavere status.

Elpénor har en egen parallell med at han dør ved å falle ned fra et tak. Dette er ikke ulikt å dø på toppen av en ås (19). Siden dette ikke kan knyttes til motivets funksjoner, og at det ikke er paralleller i *Gilgamesheposet*, så kan vi se vekk fra denne parallellen.

Det finnes dermed tre av seks funksjoner som kan knyttes direkte opp mot Raglans heltemønster i dette motivet. Motivets er også beskrevet som et eget punkt (18).

I motivet "begravelse til en venn" så er F(BV)7 der begravelsen blir utsatt, en parallell til at kroppen ikke blir begravd (21). Raglan har ikke med noe om kroppen blir begravd senere eller ikke, men funksjonen er relatert siden det er snakk om at kroppen blir liggende ujordet.

Det at helten har et eller flere hellige gravsted (22) ha en parallell i F(BV)5 ettersom funksjonen inneholder det at det blir satt opp et monument etter den døde.

I dette motivet har vi dermed bare to funksjoner som kan knyttes opp mot heltemønsteret.

Om vi ser på motivet "et gjenferd gir kunnskap om livet etter døden" så har dette ingen funksjoner som kan være paralleller i Raglans heltemønster. Dette er fordi Raglan ikke har et typisk heltetrekk som omhandler gjenferd, de døde eller dødsriket. Det vil si at dette motivet ikke kom ofte nok opp i de heltemotivene fra de mytene og legendene Raglan benyttet seg av.

I motivet "aksept for døden" så finner vi at F(AD)1 kan være en parallell til det at helten blir forsøkt myrdet (6). Forskjellen er at hos Raglan så er helten et nyfødt barn, men motivet tar for seg helten i voksenalder.

Det at helten blir lurt vekk (7) og dermed reddet fra døden er en reaksjon som ikke er ulik F(AD)2. Om vi ser hvordan Gilgamesh dro ut på sin reise, eller Odyssevs ble reddet av Kalypso, så kan dette knyttes til Raglan, siden helten drar fra en plass til en annen, og at det er en reaksjon på F(AD)1.

Det er dermed to funksjoner som kan knyttes opp til Raglan.

Ut fra dette kan vi derfor se at vi har i F(VD) tre funksjoner, i F(BV) to funksjoner, F(GD) ingen funksjoner og F(AD) to funksjoner som korresponderer med punkter i heltemønsteret. Dette utgjør 50 % av F(VD), 29 % av F(BV), 0 % av F(GD) og 33 % av F(AD). Dette gir et gjennomsnitt på 28 % og en medianverdi på 31 %.

Jeg kan dermed konkludere med at ca 30 % av funksjonene korresponderer med typiske heltemyter. Vi må allikevel se at det er først og fremst F(VD) som kan tolkes som rimelig likt andre heltemyter, og at F(GD) kan tolkes som noe særegent.

9 Konklusjon

Denne avhandlingen omhandler en mulig påvirkning fra mesopotamisk kultur til gresk kultur. Jeg har fokusert på om hvorvidt motiver kan ha vandret fra *Gilgamesheposet* til *Iliaden* og *Odysseen*. Jeg valgte motivene ”en venns død”, ”begravelsen til en venn”, ”et gjenferd gir kunnskap om de døde” og ”aksept for døden” for en kvalitativ analyse.

Jeg måtte først undersøke hva et epos var, og om jeg kunne behandle eposet som en myte. Jeg fant ut at selv om et epos ikke er en myte, så kan det ha mytisk innhold. *Gilgamesheposet*, *Iliaden* og *Odysseen* har et innhold som kan knyttes til myter og det mytiske. På grunn av dette vil enkelte motiver også ha et mytisk innhold. Jeg trengte derfor en definisjon på hva et motiv er, siden det er de jeg skulle analysere. Jeg fant ut at motiver i denne avhandlingen omhandler noe symbolsk, de kan gjenkjennes og består av mindre enheter. Om motivene jeg behandler har et mytisk innhold, så vil de være en del av en myte. Dette betyr at meningen med motivene ikke vil bli forvandlet ved en oversettelse, ettersom en mytes liv er først og fremst i muntlig tradisjoner, der de samme mytene kan bli fortalt på mange forskjellige måter.

Før jeg kunne se på eposene og identifisere paralleller, måtte jeg undersøke om det var noen mulighet for en kulturell utveksling av motiver. Jeg måtte se nærmere på når, hvor og hvordan en slik utveksling kunne ha funnet sted.

Om motivene i eposene kom fra en felles muntlig diktertradisjon som i ettertiden har delt seg, så kan dette bety at motivene vandret før *Gilgamesheposet* ble til. Jordbruket som ble brukt i Hellas viser at de opprinnelig kan ha stammet fra den samme kulturen, eller at det må ha vært en direkte eller indirekte kulturutveksling. Det å undersøke disse tidligste tidene, fram til ca 2500-tallet f.v.t., er en vanskelig oppgave. Dette er fordi det mangler skriftlige kilder i store deler av perioden, og at vi bare har fragmenter av de som finnes.

Mellom 2500 og 2000 f.v.t. vandret indoeuropeiske folkegrupper og bosatte seg i Hellas og i Anatolia. Disse tok med seg en egen kulturarv, slik språket kan bevise. Det er da et spørsmål om de som bodde der fra før ble integrert eller assimilert inn i disse indoeuropeiske folkegruppene. Dersom de ble assimilert og mistet sitt særpreg, så kan likevel en kontakt med Mesopotamia på denne tiden, vist igjennom bl.a. metallarbeid, ha ført til at en slik muntlig tradisjon kunne vandret.

Gilgamesheposet fikk sin første nedskrevne form rundt 2000 f.v.t. På denne tiden

vokste den minoiske kulturen fram. Denne fikk etter hvert et eget skriftspråk. Det at vi ennå ikke forstått skriftspråket, gjør at vi ikke kan finne ut om det er noen paralleller mellom kulturene her. Kulturen har enkelte tydelige østlige trekk slik som med de store palassene, noe som gjør at den kan ha blitt påvirket.

Den mykenske kulturen vokste fram noe senere, og ble spesielt aktivt rundt 1500-tallet. På denne tiden fantes det en annen høykultur i Anatolia, Det hettittiske riket. Dette rikets rom og tid gjør at kulturene må ha vært i kontakt. Dette er også bekreftet igjennom hettittiske skriftlige kilder. Hettittene hadde sin egen versjon av *Gilgamesheposet* som var oversatt til hettittisk. Dette gjør at både motiver og eposet i sin helhet kunne ha vært kjent for mykenerne. Fra 1400-tallet f.v.t. begynte grekere å kolonisere Anatolia. Dette gjør at motiver også kunne ha blitt inkludert i den muntlige tradisjonen i disse koloniene. Mykenerne var også i kontakt med kulturer fra Mesopotamia, og det virker som om Kypros ble plassen for handel og kulturell utvekslinger. *Iliaden* og *Odysseen* prøver å gjenspeile slutten av denne perioden.

På 1000-tallet f.v.t. bosatte jonere seg i Anatolia. Dette førte til en gresk ekspansjon, og områder helt til Kilikia ble kolonisert. Grekerne kunne dermed ha blitt påvirket av den tidligere hettittiske kulturen, indirekte igjennom de tidligere greske koloniene, eller direkte av folkegrupper som var bosatt i grenseområdet mellom Kilikia og Syria.

Det var også i denne perioden at Assyria begynte å ekspandere. I løpet av 800-tallet konfronterte grekerne og assyrierne, og da assyrierne vant, kjempet de sammen mot andre inntrengere. Grekerne kunne derfor ha fått en direkte kontakt med *Gilgamesheposet* i denne perioden. Dette er spesielt interessant fordi de homeriske eposene ble nedskrevet mot slutten av denne perioden. Det var også i denne tiden man antar at grekerne tok til seg alfabetet. Dette har et opphav på Levanten, så det må ha vært en form for kulturell utveksling. Dette gir grunn for å tro at poeten kan ha blitt kjent med *Gilgamesheposet* i sin egen tid.

Vi kan konkludere med at motivene som er parallelle:

1. Kan stamme fra et felles opphav.
2. Kan ha blitt tatt inn i den muntlige tradisjonen etter en kontakt mellom kulturene.
3. Kan ha blitt gjort kjent for poeten direkte eller indirekte i poetens egen tid.

Det er likevel en mulighet for at motivene ble til uavhengige av hverandre, på tross av sine likheter. Ifølge intertekstualitetisk teori taler tekster lydløst til hverandre, slik at vi kan gjenkjenne ord og fraser. Dersom tekstene gjør dette så er det en mulighet at det har vært en utveksling i mellom dem. Jeg har derfor sett på likheter og paralleller i tekstene, samtidig som jeg har sett på likheter i forhold til verdensbildet og synet på døden og de døde.

Jeg fant ut at det finnes likheter i forhold til format og guder. Av de parallellene som finnes mellom *Gilgamesheposet* og de homeriske eposene, så listet jeg opp over 15 paralleller til både *Iliaden* og *Odysseen*. Enkelte av disse parallellene består av flere motiver. Jeg er sikker på at det også finnes flere paralleller. På grunn av det høye antallet paralleller, så taler det for at det har vært en interaksjon mellom *Gilgamesheposet* og de homeriske eposene.

Siden det er paralleller i eposene og hvordan gudene ble oppfattet, så ville jeg finne ut om det også stemte med verdensbildet. Jeg har derfor sett på et babylonsk verdenskart, Akillevs' skjold og reisen til Gilgamesh og Odyssevs. Jeg fant ut at verdensbildet i den greske kulturen kan ha vært svært likt det babylonske og det i *Gilgamesheposet*.

Siden jeg har konsentrert meg om temaet døden, så har jeg sammenlignet synet på døden og de døde. I både den mesopotamiske og greske kulturen ble kropp og sinn skilt ved døden, det fantes gjenferd som kunne være farlige, og døden ble sammenlignet med søvn.

Jeg kunne nå begynne å analysere de fire motivene jeg hadde valgt for en systematisk analyse. Jeg benyttet meg av en strukturalistisk metode basert på Claude Lévi-Strauss og Vladimir Propp.

I analysen av motivene fant jeg en underliggende struktur av mytemer og paralleller mellom mytemene fra de ulike eposene. Jeg kunne da regne ut hvor mye av motivene fra *Gilgamesheposet* som hadde paralleller. Jeg fant ut at det var gjennomsnittlig 87,5 % av mytemene i motivene som hadde paralleller til et eller begge av de homeriske eposene. Det høye resultat gjør at det finnes grunn til å tro at motivene kan ha vandret. Jeg så derfor på de parallelle mytemene og fant funksjonene de hadde. Disse funksjonene ble kategorisert i forhold til kategoriene natur og kultur. Her kunne jeg regne hvor mye av funksjonene fra *Iliaden* og *Odysseen* som oppfylte en av kategoriene fra funksjonene i *Gilgamesheposet* og jeg kunne regne ut antall ulikheter kategoriene hadde generelt. Resultatet viste da hvilke motiver i de homeriske eposene som oppfylte flest kategorier og hadde flest ulikheter i funksjonene fra motivene. Dette gjorde at jeg kunne se hvilke motiver som hadde den nærmeste parallellen i den underliggende strukturen.

Iliaden oppfylte funksjonene til en "en venns død" og "begravelsen til en venn" best, mens *Odysseen* oppfylte funksjonene til "et gjenferd gir kunnskap om de døde" og "aksept for døden" best. Dette betyr ikke at motivene er låst til disse eposene, siden vi *Iliaden* har gjennomsnittsoppfyllelse 73,5 % og *Odysseen* har en på 69 %. Vi har likevel en høy gjennomsnittsulikhet på 43 % for *Iliaden* og 38 % for *Odysseen*. To motiv skilte seg likevel ut. Det var for *Iliaden* "begravelsen til en venn" og for *Odysseen* "aksept for døden". Disse hadde en ulikhet på 13 % og 17 %. Dette betyr at disse motivene har gjennomgått en mindre

forandring i strukturen enn de andre om det har vært en motivvandring.

Siden jeg nå bare hadde sett på motivene i forhold til eposene jeg har valgt, så måtte jeg se om disse likhetene var partikulære. Jeg benyttet meg av Lord Raglans heltemønster, og så om dette kunne oppfylle noen av funksjonene jeg hadde funnet i motivene. Dette gjorde at jeg kunne regne ut hvor mye av motivene som passer inn i et typisk heltemønster, og ville dermed ikke være et særpreg for disse eposene og kulturene.

Jeg fant ut at halvparten av funksjonene i ”en venns død” kunne relateres til heltemønstret; 29 % av funksjonene i ”begravelsen til en venn”; ingen av funksjonene i ”et gjenferd gir kunnskap om de døde”; 33 % av funksjonene av ”aksept for døden”.

Dette betyr at motivet ”en venns død” kan være et motiv som oppstår i ulike kulturer, uavhengig av påvirkning mellom kulturene. De andre motivene har en såpass lav oppfyllelse, at de kan være særegne for disse kulturene, spesielt så skiller motivet ”et gjenferd gir kunnskap om de døde” seg ut.

Jeg har dermed vist til en konkret likhet mellom motivene i disse eposene. Dette betyr at andre kulturer kan ha disse motivene også, og de kan både være påvirket av disse av eposene eller har kunnet oppstått sporadisk.

Jeg mener at det jeg har vist og kommet fram til i denne avhandlingen taler for at det har vært en kulturell utveksling mellom kulturene. Resultatet av analysen av motivet ”en venns død” viser at dette motivet ikke trenger å stamme fra *Gilgamesheposet*. Det kan likevel stamme fra det siden den største usikkerheten i dette motivet kom fra Raglans heltemønster. Raglan har brukt enkelte myter som kan knyttes til den greske eller den mesopotamiske kulturen, og dermed så ville disse mytene hatt en intertekstualitet med eposene jeg har behandlet. På grunn av dette, så er det en usikkerhet i forhold til habiliteten til heltemønstret når det brukes på denne måten.

Jeg mener derfor at jeg kan svare på problemstillingen min: Kan motiver i *Gilgamesheposet* kan ha påvirket motiver i *Iliaden* og *Odysseen*? Jeg har blitt overbevist om at dette må ha skjedd. Tid og rom, likheter i kulturene, antall paralleller og min analyse taler alle for dette. Dette er allikevel ikke et bevis på at motivene faktisk har vandret, siden det ikke finnes noen historiske kilder som viser konkret til at det har vært en motivvandring mellom disse eposene. Mine resultater vil derfor bare sannsynliggjøre en motivvandring mellom eposene.

Froskjellen mellom denne avhandlingen og tidligere forskning er at jeg har gått kvalitativt og systematisk igjennom konkrete motiver jeg har valgt ut. Jeg har ikke bare sett etter likheter, men har også forsøkt å avdekke ulikheter, som kan tale imot min

problemstilling.

Det at denne avhandlingen tar for seg et felt som er veldig stort gjør at feltet krever flere analyser for å kunne bevise en motivvandring. Det er også mulig at vi aldri vil få noen konkrete beviser på at en slik motivvandring har foregått. Dette er på grunn av at tiden vandringen kunne foregått i ligger så langt bak i historien og vi mangler derfor kilder. Det kreves derfor nye konkrete arkeologiske funn for å kunne bevise en slik vandring.

Det er likevel mulig å ta analysen jeg har gjort flere steg videre. Det er mulig å ta for seg mytemene på andre måter enn det jeg har gjort. Det er blant annet mulig å kategorisere de etter andre egenskaper enn de jeg har valgt å benytte meg av. På grunn av alle parallellene eposene har, så er det også mulig å analysere flere av disse. Det er også mulig å benytte flere metoder, som kan se nærmere på narrative elementer, språk og plot. Et videre spektrum av metoder og flere motiver som analyseres vil gi flere resultater som kan sammenlignes.

Videre kunne vi sett nærmere på andre myter og epos i den greske og de mesopotamiske kulturene. Dette kunne vist til en trend og vi kunne identifisert et større mønster i forhold til hvordan disse kulturene kunne ha påvirket hverandre.

Det er også mulighet til å omgå bruken av Raglans heltemønster. For å kunne se om disse motivene er særegne, så er det mulig å analysere et større antall tilsvarende epos, myter og motiver fra kulturer uten en mulighet for å bli påvirket av den mesopotamiske eller greske kulturen igjennom verken tid eller rom. Disse resultatene kunne fortalt oss noe om hvorvidt motivene kan ha vandret eller kunne ha oppstått sporadisk.

På grunn av avhandlingens omfang, så må dette likevel bli et prosjekt for framtida. Arbeidet gjort i denne avhandlingen vil da kunne være en grunnstein i et videre arbeid om det samme tema.

Referanseliste

Øversettelser av historiske tekster

Gilgamesheposet:

Braarvig, Jens & Bringsværd, Tor Åge. (2004). *Gilgamesh*. De norske bokklubbene.

Dalley, Stephanie. (2000). *Myths from Mesopotamia: Creation, The Flood, Gilgamesh, and Others*. Oxford University Press.

George, Andrew. (2003). *The Epic of Gilgamesh*. Penguin Books.

Heidel, Alexander. (1949). *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*. The University of Chicago Press.

Speiser, E. A. (1969) The Epic of Gilgamesh. *Ancient Near Eastern Text Relating to the Old Testament* (red. Pritchard, James B.), s. 72-99. Princeton University Press.

Iliaden:

Rieu, Emile V. (2003a). *The Iliad* (red. P. Jones & D.C.H. Rieu). Penguin Books.

Østbye, P. (2002). *Iliaden*. Aschehoug.

Odysseen:

Rieu, Emile V. (2003b). *The Odyssey* (red. D.C.H. Rieu). Penguin Books.

Østbye, P. (2002). *Odysseen*. Gyldendal.

Litteraturliste

- Abusch, Tzvi. (2001a). The Development and Meaning of the Epic of Gilgamesh: An Interpretive Essay. *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 121, No. 4 (Oct. - Dec., 2001), s. 614- 622
- Abusch, Tzvi. (2001b). The Epic of Gilgamesh and the Homeric Epics. *Melammu Symposia 2* (red. R. M. Whiting), s 1-6. <http://www.aakkl.helsinki.fi/melammu> 26.08.2010
- Andersen, Øyvind. (2002). Forord. Homer. *Iliaden* (Østbye P.), s. VII-XIX. Aschehoug.
- Asad, Talal (1993) *Genealogies of Religion*. The John Hopkins University Press.
- Bazerman, Charles. (2004). Intertextuality: How Texts Rely on Other Texts. *What Writing Does and How It Does It* (red. Bazerman C. & Prior P.), s. 83-96. Lawrence Erlbaum Associates.
- Bottéro, Jean. (2004). *Religion in the Ancient Mesopotamia*. The University of Chicago Press.
- Braarvig, Jens & Bringsværd, Tor Åge. (2004). *Gilgamesh*. De norske bokklubbene.
- Brandon, Samuel G.F. (1996). The Myth and Ritual Position Critically Considered. *Theories of Myth: Ritual and Myth* (red. Segal, Robert A.), s. 13-43. Garland Publishing
- Bremmer, Jan N. (2002). *The Rise and Fall of the Afterlife*. Routledge.
- Buccellati, Giorgio. (1981). Wisdom and Not: The Case of Mesopotamia. *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 101, Nr. 1, Oriental Wisdom (Jan. - Mar., 1981), s. 35-47.
- Burkert, Walter. (1987). *Greek Religion*. Blackwell Publishing.
- Burkert, Walter. (2004). *Babylon, Memphis, Persepolis: Eastern Contexts of Greek Culture*. Harvard University Press.
- Burkert, Walter. (1992). *The Orientalizing Revolution*. Harvard University Press.
- Carter, Jeffrey. (2004). Introduction. *Methods and Theory in the Study of Religion*. Vol. 16(2004), s. 3-11.
- Cipriani, Roberto. (2000) *Sociology of religion*. Walter de Gruyter.
- Clay, Albert T. & Jastrow Jr., Morris. (1920). *An Old Babylonian Version of the Gilgamesh Epic*. Dodo Press.
- Cline Eric H. & Cline Martin J. (1991). Of Shoes and Ships and Sealing Wax. *Expedition*, Vol. 33, Nr.3 (1991), s. 46-54.
- Csapo, Eric. (2005). *Theories of Mythology*. Blackwell Publishing.
- Dalley, Stephanie. (2000). *Myths from Mesopotamia: Creation, The Flood, Gilgamesh, and Others* . Oxford University Press.
- Davison, J.A. (1955). Peisistratus and Homer. *Transactions and Proceedings of the American Philological Assosiasjon*, Vol. 86 (1955), s. 1-21.
- Davison, J.A. (1962). The Homeric Question. *A Companion to Homer* (red. Wace A.J.B. & Stubbings F.H.), s 234-266. Macmillan Publishing
- Eliade, Mircea (red.). (1987). *The Encyclopedia of Religion*. Macmillan Publishing.
- Farrell , Lewis R. (1911). *Greece and Babylon: A Comparative Sketch of Mesopotamia, Anatolia and Hellenic Religion*. Bibliolife (2010).
- Flood, Gavin. (1999). *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion*. Cassell.

- Freedman, William. (1971). The Literary Motif: A Definition and Evaluation. *Novel: A Forum on Fiction*, Vol. 4, Nr. 2 (Vinter, 1971), s. 123-131.
- Frye, Northop. (1996). Myth, Fiction and Displacement. *Theories of Myth: Literary Criticism and Myth* (red. Segal, Robert A.), s. 119-137. Galand Publishing.
- Frye, Northop. (1951). The Archtypes of Literature. *The Kenyon Review*, Vol. 13, Nr. 1 (Vinter, 1951), s. 92-110.
- George, Andrew. (2003). *The Epic of Gilgamesh*. Penguin Books.
- Gilhus, Ingvild Sælid. (2006). Metodisk mangfold: utforskningen av en religiøs tekst. *Metode i religionsvitenskap* (red. Siv Ellen Kraft & Richard J. Natvig), s.89-105. Pax forlag.
- Griffin, Jasper. (1977). The Epic Cycle and the Uniqueness of Homer. *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 97 (1977), s. 39-53.
- Gordon, Cyrus H. (1958). Minoan Linear A. *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 17, No. 4 (Oct., 1958), s. 245-255.
- Gordon, Cyrus H. & Rendsburg, Gary A. (1997). *The Bible and the Ancient Near East*. W. W. Norton.
- Güterbock, Hans G. (1964). A View of Hittite Literature. *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 84, Nr. 2 (Apr.-jun., 1964), s. 107-115.
- Havelock, Eric A. (1986) *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*. Yale University Press.
- Heidel, Alexander. (1949). *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*. The University of Chicago Press.
- Held, George. (1983). Parallels between The Gilgamesh Epic and Plato's Symposium. *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 42, No. 2 (Apr., 1983), s. 133-141.
- Herodot (ovrs. Rawlinson). (440 fvt). *The History of Herodotus*. <http://classics.mit.edu/Herodotus/history.2.ii.html> 08.03.10
- Horowitz, Wayne. (1998). *Mesopotamian Cosmic Geografy*. Eisenbrauns.
- Jacobsen, Thorkild. (1976). *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian religion*. Yale University.
- Jensen, Jeppe S. (2004). Why Magic? It's just Comparison. *Methods and Theory in the Study of Religion*. Vol. 16(2004), s. 45-60.
- Jones, Lindsay (red.). (2005). *Encyclopedia of Religion*. Thomson Gale.
- Jones, Peter. (2003). Introduction. *The Iliad* (Homer, overs. E.V. Rieu, rev. P. Jones & D.C.H. Rieu). s. IX-XLVI. Penguin Books.
- Jung, Carl Gustav. (1996). The Psychology of the Child Archetype. *Theories of Myth: Psychology of Myth* (red. Segal, Robert A.), s. 215-245. Garland Publishing.
- Kirk, Geoffrey S. (1998). *Myth: It's Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*. University of California Press.
- Kirk, Geoffrey S. (1974). *The Nature of Greek Myths*. Penguin Books.
- Kluger, Rivkah S. (1991). *The Archetypal Significanse of Gilgamesh: A Modern Ancient Hero*. Daimon Verlag.
- Kramer, Samuel N. (1972). *Sumerian Mythology (Revised Edition)*. University of Pennsylvania Press.

- Kramer, Samuel N. (1944). The Epic of Gilgamesh and its Sumerian Sources: A Study in Literary Evolution. *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 64, Nr. 1 (Jan. - Mar., 1944), s. 7-23.
- Kramer, Samuel N. (Kom. av Jacobsen) (1949). Gilgamesh and Agga. *American Journal of Archaeology*, Vol. 53, No. 1 (Jan. - Mar., 1949), s. 1-18.
- Kullmann, Wolfgang. (1985). Gods and Men in the Iliad and the Odyssey. *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 89 (1985), s. 1-23.
- Lévi-Strauss, Claude. (1963). *Structural Anthropology*. Basic Books.
- Lévi-Strauss, Claude. (1996a). The Structural Study of Myth. *Theories of Myth: Structuralism in Myth* (red. Segal, Robert A.), s. 118-134. Garland Publishing.
- Lévi-Strauss, Claude. (1996b). The Story of Asdiwal. *Theories of Myth: Structuralism in Myth* (red. Segal, Robert A.), s. 135-181. Garland Publishing.
- Lévi-Strauss, Claude. (2003[1978]). *Myth and Meaning*. Routledge.
- Lincoln, Bruce. (1999) *Theorizing Myth*. The University of Chicago Press.
- Lothe, Jacob & Refsum, Christian & Solberg, Unni. (1999). *Litteraturvitenskaplig Leksikon*. Kunnskapsforlaget. Oslo
- Lord, Albert B. (2000). *A Singer of Tales*. Harvard University Press
- Louden, Bruce. (2006). *The Iliad: Structure, Myth and Meaning*. The John Hopkins Univeristy Press
- Louden, Bruce. (1999). *The Odyssey: Structure, Narration and Meaning*. The John Hopkins Univeristy Press.
- Lægreid, S, & Skorgen, T. (Red). (2001) *Hermeneutisk lesebok*. Spartacus.
- Marinatos, Nanno. (2001). The Cosmic Journey of Odyssevs. *Numen*, Vol. 48, Nr. 4, (2001), s. 381-416.
- McCutcheon, Russel T. (2003). *The Discipline of Religion: Structure, Meaning, Rhetoric*. Routledge.
- Meyer, Jørgen C. (2004). *Antikkens historie: Høvdingdømme, bystat, imperium*. Cappelens Akademiske Forlag
- Michaux, Gil. (2003). Gilgamesh and Homer. A Comparative Study of Motif Sets, Distinctions, and Similarities. *Máthesis*, Nr. 12 (Sep., 2003), s. 9-25.
- Morris, Ian. (1989). Circulation, Deposition and the Formation of the Greek Iron Age. *Man*, New Series, Vol. 24, Nr. 3 (Sep., 1989), s. 502-519.
- Naveh, Josef. (1973). Some Semitic Epigraphical Considerations on the Antiquity of the Greek Alphabet. *American Journal of Archaeology*, Vol. 77, Nr. 1 (Jan., 1973), s. 1-8.
- Noegel, Scott B. (2005). Mesopotamian Epic. *A Companion to Ancient Epic* (red. Foley, John M.), s 233-245. Blackwell Publishing.
- Noegel, Scott B. (2007). Greek Religion and the Ancient Near East. *Blackwell Companion to Greek Religion* (red. Ogden, Daniel), s. 21 - 37. Blackwell Publishing.
- Page, Denys. (1973). *Folktale in Homer's Odyssey*. Harvard Universitypress.
- Pantel, P. S. & Zaidman, L. B. (2002) *Religion in the ancient Greek City*. Cambridge University Press.
- Phuvel, Jaan. (1983). Homeric Questions and Hittite Answers. *The American Journal of Philology*, Vol. 103, Nr. 3 (Høst, 1983), s. 217-227.

- Propp, Vladimir. (1996). Structure and History in the Study of the Fairy Tale. *Theories of Myth: Structuralism in Myth* (red. Segal, Robert A.), s. 219-245. Garland Publishing.
- Raglan, Lord. (2003). *The Hero: A Study in Tradition, Myth and Drama*. Courier Dover Publications.
- Rieu, Emile V. (2003a). Introduction to the 1950 Edition. *The Iliad* (Homer, overs. E.V. Rieu, rev. P. Jones & D.C.H. Rieu), s. XLVII-LXII. Penguin Books.
- Sacks, David (red.). (2005). *Encyclopedia of the Ancient Greek World*. Facts On File, Inc.
- Schütz, Alfred. (1999). *Den sociala världens fenomenologi*. Daidalos.
- Segal, Robert A. (2003) *Myth: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.
- Smith, Jonathan Z. (2000). In Comparison a Magic Dwells. *A Magic Still Dwells: Comparative Religion in the Postmodern Age* (Ed. Patton C. Kimberley & Ray C. Benjamin). s 23-46. University of California Press.
- Taplin, Oliver. (2000). The spring of the Muses: Homer and related poetry. *Literature in the Greek and Roman World: A New Perspective* (red. Oliver Taplin), s 22-57. Oxford University Press
- Tigay, Jeffery H. (2002). *The Evolution of the Gilgamesh epic*. University of Pennsylvania Press.
- Vernant, Jean-Pierre. (1984). *The Origins of Greek Thought*. Cornell University Press.
- Watson, Karen A. (1973). A Rhetorical and Sociolinguistic Model for the Analysis of Narrative. *American Anthropologist*, New Series, Vol. 75, Nr. 1 (Feb., 1973), s.243-264.
- West, Martin L. (2007). *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford University Press.
- West, Martin L. (1997). *The East Face of Helicon*. Oxford University Press.
- Wolff, Hope N. (1969). Gilgamesh, Enkidu and the Heroic Life. *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 89, Nr. 2 (Apr. - Jun., 1969), s. 392-398.
- Woodard, Roger D. (2008). *The Ancient Languages of Europe*. Cambridge University Press.

Abstract

The ancient Greek culture is said to be the birth of the Western Civilisation, but there are scientific proof of influences from the East prior to the golden days in Greece. A question rises hence: Could the influence from Greek culture to our culture have descended from cultures in Mesopotamia?

My thesis is that in this cultural exchange motifs from *The Gilgamesh Epic* have wandered to *The Iliad* and *The Odyssey*. My objective is to investigate this topic in depth by scientific means. I have chosen four motifs for a closer inspection. These are *a friends death*, *a friends funeral*, *a spirit of the dead gives knowledge of the afterlife* and *acceptance of death*.

First I presented the epics and what scientists have written about their heritage and the interaction between them. I have also presented the history in this field of study. Then I took a closer look on the terms epic, myth and motif. I found that an epic is not a myth, but it could contain myth. A motif is something in a story that reoccurs, containing smaller units and has a symbolic meaning.

I have investigated when, where and how a transfer of motifs could have taken place. I found several places and periods where a cultural exchange could have carried motifs. I have presented how literature could belong together intertextually and showed similarities in the epics. I took a closer look on similarities of the world image of these cultures and their view of death and the dead.

The approach used in the analysis, is close to Claude Lévi-Strauss's theory and methods, but it has been adapted for my purpose to investigate the similarities. This method is applied on all the four motifs, and the results are striking. The mythemes of the motifs from *The Gilgamesh Epic* have got parallels in the homeric epics at an average of 87,5 %. Deeper into the structure, called functions, I compared the functions of each of the homeric epics to the binary pair of nature and culture, as often used in structuralism. Compared with *The Gilgamesh Epic*, *The Iliad* has an average fullfilment of 73,5 % and *The Odyssey* an average of 69 %. I compared these functions to each motif of the hero pattern of Lord Raglan. In average, the functions met this pattern at 28 %, ranging from 0 % to 50 % for each motif. This means that some of the motifs can be particular for these epics, while other can be common motifs in any culture.

As an answer to my thesis: Yes, motifs could have wandered from *The Gilgamesh Epic* to *The Iliad* and *The Odyssey*, but you never know with history.