

GILGAMESJ EN ADAPA ALS VOORBEEDEN VAN DE HISTORISERING DER MYTHE.

Wanneer ik ter ere van onze jubilaris uit het eigen arbeidsterrein de beide Babylonische helden als voorbeelden van historisering van de mythe kies, betekent deze formulering van het onderwerp reeds een innerlijke beslissing in een dilemma, waarvoor ik een principiële oplossing — zelfs in de vorm ener synthese — als onmogelijk beschouw. Tussen de twee mogelijkheden: historisering van de mythe of mythologisering van de geschiedenis, bestaat een wisselwerking met talrijke variaties, die zich in geen schema laten dwingen, daar de geschiedenis zich nu eenmaal nooit herhaalt. Het gaat hier niet om de rite in zijn verhouding tot de mythe, maar om de uitbeelding der geschiedenis, als datgene wat zich nooit herhaalt, in haar verhouding tot rite en mythe. Voor deze uitbeelding zou als vooronderzoek een vergelijkende beschouwing van de beginstadia der geschiedschrijving in het Nabije

Oosten wenselijk zijn: een onafzienbaar terrein, dat ik hier ter inleiding slechts met het doel, de Sumerisch-Babylonische conceptie in de kring van die der naburen nader te bepalen, betreden kan.

Onwillekeurig verwacht men in iedere kultuurkring aan het begin der ontwikkeling meer mythische en aan het einde meer ethische nuancering der geschiedschrijving. Maar van deze al te evolutionistische rangorde kan men overal eigensoortige afwijkingen aantreffen. Zo blijft b.v. in het oude *Egypte* de historische zin steeds bevangen in het kosmologische schema van zegen- en vloektijden in de zin van de kringloopvoorstelling. Het algemene verdringt hier het individuele; elk nieuw regeringsbegin betekent het aanbreken van de heilstijd, en het mythische schema verdringt de geschiedenis zozeer, dat het de geschiedvorsers tot wanhoop zou kunnen brengen.

In tegenstelling tot deze typerende verdringing van de geschiedenis door de mythe in oud *Egypte* biedt *Israël* naar men weet het beste voorbeeld van de verdringing der mythe door de geschiedenis. De belofte aan het eind van het zondvloedverhaal (Gen. 8:21 e.v.), dat de katastrophe zich niet herhalen zal, betekent dat de kringloopvoorstelling met zijn steeds afwisselende heils- en onheilstijden opgegeven wordt, en daarmee dat men de beschikking krijgt over één enkel ononderbroken tijdperk, aan welks begin het verloren, aan welke einde, na korte oordeelstijd, het herwonnen paradijs staat. Binnen dit lange tijdvak is ruimte voor een ononderbroken pragmatische geschiedenis, die ethisch gekleurd wordt in haar afwisseling van afval en bekering, van oordeel en zegen. Zelfs de kosmologie en de mythologie worden van hun bovenaards karakter ontdaan en in de vorm van motieven („pattern”) binnen de lijst van dit verloop in ruimte en tijd gegroepeerd. De kosmologische strijd tegen de draak, met zijn splitsing van het chaosmonster aan het begin der wereldordening, wordt herschapen tot de splitsing van Schelfzee of Jordaan, zodat de doortocht door het doodland der woestijn naar het heilsland der belofte veilig plaats vinden kan: en dit alles op een bepaalde plaats van het aardse schouwtoneel, en op een wél berekend tijdstip van het aards gebeuren.

Vergelijkt men daarmee de geschiedschrijving in de derde (aan het Egyptische Nieuwe Rijk gelijktijdige) kultuurkring, de *Hethietische*, dan blijkt onder de voor-Helleense culturen deze nog wel het dichtste bij het moderne ideaal der scheiding van de beide gebieden te komen. Het uitgangspunt is ook hier weliswaar religieus, maar niet kosmologisch. In de vorm van de „brief aan de godheid” of de zondebelijdenis legt de koning rekenschap af van zijn regeringsdaden. Weldra verbreekt de Hethietische annalenkunst deze enge omlijsting en verheft zich tot een hoogte van levendige schildering der gebeurtenissen, onder een centrale visie gezien, welke door de daarbij aansluitende *Assyrische* annalen nauwelijks ooit bereikt wordt.

De letterkundige uitbeelding der historische en pseudo-historische overlevering bij de *Babyloniërs* en hun voorgangers, de *Sumeriërs*, staat ongeveer in het midden tussen de zo juist aangeduide uitersten. Zij is verwant aan de Israelietische, ook wat betreft de pragmatische ordening onder ethische gezichtspunten (ik herinner aan het door H. G. GÜTERBOCK verzamelde materiaal), maar gaat niet zo ver, dat men zou kunnen spreken van een bewuste inschikking van de mythologie bij de geschiedenis, zoals in Israel het geval was, laat staan dan van een scheiding tussen die beiden, als bij de Hethieten plaats vond. De beide gebieden worden slechts aan elkaar geassimileerd, zij het dan ook, als in Israel, in de aardse wereld, dus binnen ruimte en tijd.

Als de beide bekendste voorbeelden van verschillende opvatting en behandeling op dit gebied noem ik *Sargon* van Akkad (Agade) en *Gilgamesj*. *Sargon*, de rijksstichter, wiens leven en daden voor ons reeds in het volle daglicht der geschiedenis liggen, is dank zij de legenden over zijn geboorte en jeugd, alsmede door andere mythologische trekken, welke de nawereld hem toedacht, het typerende voorbeeld van de mythologisering der geschiedenis. Hetzelfde geldt van *Semiramis*, de historische koningin-regentes gedurende de minderjarigheid van haar zoon Adad-nirāri (809-806 v. Chr.), die in de overschildering door de klassieken als koningin der wereld de trekken van de godin Ishtar ontving. Daartegenover wordt *Gilgamesj*, de oude god van de zon bij nacht en rechter in het dodenrijk, tot vorst en tyraan van de stad Uruk vermenselijkt; het type van de historisering van de mythe. Hetzelfde geldt van Adapa, de god der waterdiepte en der wijsheid uit de kring van de god Enki of Ea van Eridu, die eveneens vermenselijkt en in het typisch-individuele, ja gelijk wij zien zullen, bijna tot in het belachelijke neergehaald wordt.

Het criterium tussen deze beide mogelijkheden is de werkelijkheid van de historische persoonlijkheid en het historische gebeuren. Weliswaar zijn op dit gebied verrassingen niet uitgesloten. Ook bij *Sargon* van Agade en bij *Semiramis* hield men de mythologische kant voor de primaire, totdat de bewijzen van hun historiciteit opdoken. Bij de eerste opvatting wordt wat in ruimte en tijd gebeurde opgeheven naar het bovenzinnelijke; bij de tweede wordt het bovenzinnelijke en bovenaardse neergehaald naar de lagere regionen van het slechts eenmaal plaats vindende aardse gebeuren. Het criterium tussen beide mogelijkheden is de realiteit van het gebeuren

De vraag naar het historisch bestaan van gestalten als *Gilgamesj* en *Adapa* beantwoorden wij bij de huidige stand van onze kennis in ontkennende zin. Wat *Gilgamesj* betreft, wiens „tocht naar de levensplant” ik in het onlangs (1950) verschenen derde deel van de *Hrozny-feestbundel* behandelde, moet ik voor bijzonderheden naar mijn com-

mentaar verwijzen en mij beperken op een schets van de literaire ontwikkeling, waarbij de nadruk valt op de voortgaande *ontmythologiser*ing. In het geval van de dusgenaamde *Adapa*-mythe, die wat zijn plaats in de ontwikkeling der literatuurvormen betreft op gelijke hoogte met de jongere phase van het Gilgames-epos staat, is de omvang en het letterkundig vergelijkingsmateriaal weliswaar geringer, maar dit ontmythologiseringsproces op zijn minst even duidelijk. En juist hier kan naar mijn mening door nauwkeuriger begrip van afzonderlijke uitdrukkingen en vooral van de losse fragmenten een meer bevredigende conceptie van strekking en gedachtengang verkregen worden dan tot nu toe het geval was.

Wat zouden wij van *Gilgamesj* weten, als wij afzien van de Sumerische cyclus en het Akkadische epos? Het wijd en zijd verstrooide materiaal kan in twee groepen verdeeld worden. Aan de ene kant verschijnt hij in hymnen, bezweringen en offerlijsten als onderwereldgod, genezende godheid en rechter over de doden. In het grote ritueel uit Assur, dat de beroemde hymne aan Gilgamesj als de volmaakte koning, rechter der Annunaki en heer van de onderwereld bevat, roept de lijder hem aan om leven en gezondheid: „...schenk mij leven, dan wil ik u huldigen!” Aan de andere kant verschijnt hij in de koningslijst weliswaar als de vijfde van de koningen, die na de zondvloed in Uruk geregeerd hebben, zij het dan ook met 126 regeringsjaren, en als zoon van *Lilla*, eveneens een typische onderwereldfiguur, en nakomeling van *Dumuzi-Tammuz* (als visser) en van de herder *Lugalbanda*, terwijl de stamvader der dynastie als de zoon van de zonnegod beschreven wordt, welke in de zee binnendrong en het gebergte besteeg — alles typisch chthonische godheden. In het epos treedt hij op als de zoon der godin *Nin-sun* (daar trouwens vermenselijkt tot de rol van koningin-moeder), de goddelijke wilde koe, gemalin van *Lugalbanda*, die tegelijk met de tabletten van het lot de wereldheerschappij aan zich trekt. Dat de beroemde stadsmuur van Uruk reeds in een bouwinscriptie uit de late nieuw-Sumerische tijd een oeroud bouwwerk van Gilgamesj genoemd wordt, bewijst hoe oud de traditie is, dat zulke bouwwerken van goden of halfgoden stammen, doch niet dat de held een historische gestalte is — net so min als geïsoleerde zinspelingen op hem in de omenliteratuur dit doen.

Moderne constructies in de zin van een historisering blijven gevaagd. Zo beschouwde HROZNY de held op grond van zijn Sumerische naamvorm als de „man van het vuur en de bijl”: als de vertegenwoordiger van de Sumerische stadskultuur, die als uitvinder en bemiddelaar deze kultuurschatten verder doorgaf, gelijk Mevr. MADELEINE DAVID onlangs in een belangwekkende verhandeling uitwerkte. In tegenstelling tot de mythologische opvatting wilde VIROLLEAUD indertijd (RHR 101, 1930, p. 16 e.vv.) de tocht naar de cederberg

zelfs als een nagalm van historische gebeurtenissen verklaren: als een herinnering aan de verovering van het bosrijke Syrische bergland door koning Sargon van Agade. Ik zelf dacht wel eens op grond van de Churrietische naamvorm *Galgamisj-Gargamisj* aan de mogelijkheid van historische of praehistorische betrekkingen (misschien in de vorm van een verovering) tussen *Karkamisj* en Uruk: beide oeroude steden aan de Eufraat, welke reeds in de oertijd te water gemakkelijk in elkanders bereik lagen. Maar dat zijn moderne historiseringen zonder houvast in de bronnen.

Als men zulk een houvast zoekt, moet men de vraag stellen, in welk historisch tijdvak de aardse realiteit van chthonische goden in verband met het vraagstuk van hun onsterfelijkheid actueel werd. Reeds SCHOTT heeft vijftien jaar geleden, zonder nog nadere kennis van de Sumerische liederencyclus te dragen, op grond van het voorkomen van Sumerische eigennamen, welke de naam Gilgamesj bevatten, naar een antwoord gezocht op de vraag naar het eerste ontstaan van het epos of zijn voorafgaande stadia. Bijna al deze namen treft men aan in oorkonden uit de eerste acht regeringsjaren van Pûr-Sin, naar de waarschijnlijkste berekening omstreeks 1985 v.Chr. De geboorte van deze mensen, en daarmee de opmerkelijke belangstelling voor de onderwereldgod, naar wie zij genoemd werden, valt dan in de lange regeringstijd van *Sjulgi* of *Dungi*, de tweede koning van de derde dynastie van Ur. Deze *Sjulgi* nu was de eerste, die zich naar verluid van de datumlijsten in de officiële erediensdienst als godheid vereren liet. In zijn derde regeringsjaar wordt zijn opperpriester geïnstalleerd, in zijn negende zijn tempel opgericht. Reeds zijn vader *Ur-Nammu* had overal in het land de trappentorens laten bouwen. Maar met *Sjulgi* trok de aardse koning reeds tijdens zijn leven het pantheon binnen. Hij gold niet langer, als de priestervorsten van de vroeg-dynastieke periode, slechts als plaatsvervanger van de stadgod en als bestuurder der aardse goederen doch nam als bezitter dezer goederen zijn plaats in naast de hemelse goden; en van nu af aan verhieven zich, zoals wij door de opgraving van Tell Asmar weten, ook in de provinciesteden de tempels tot eer van de regerende koning. Hierdoor onderscheidde zich deze theoretische en systematische koningsvergoding van de naieveren ten tijde van de dynastie van Agade, welke door het goddelijk epitheton alleen maar de hoogste macht trachtte aan te duiden. Met *Sjulgi* begint het tijdperk van de echte koningsapothose.

Maar daarmee moest op den duur het probleem van de sterfelijkheid van de God-koning actueel worden. *Sjulgi*, die na zijn vergoddelijking nog meer dan veertig jaar in volle kracht regeerde, heeft voorlopig zijn aanhangers en priesters nog niet in de moeilijkheid gebracht, hem sterfelijk te moeten verklaren. De eeuwige jeugd scheen

hem beschoren. Had hij wellicht het verjongingskruid gevonden, dat in de diepte van de oceaan bij het eiland der zaligen groeit? Het vraagstuk, waarmede men toentertijd worstelde, luidde derhalve: Kan een mens, al ware hij ook koning en voor twee derden god, zich opwerken tot de gemeenschap der onsterfelijke goden? Het antwoord op deze vraag vond men, zoals wij uit de hymnen weten, in de identificatie van de koning met de chthonische vegetatiegoden uit de kring van Tammuz, de heer van het leven dat in de diepte verborgen ligt, welke goden op vaste tijdstippen weer herleefden. Dat Gilgamesj ook tot deze kring behoort, weten wij uit een der hymnen, die S. N. KRAMER uit het Museum te Istanboel publiceerde: een lofzang van *Sjulgi* op de daden van zijn goddelijke broeder *Gilgamesj*. Weliswaar is ook Gilgamesj als sterveling aan het doodslot onderworpen; ook hij moet afdalen in het dodenrijk. Maar daarginds in de diepte zal hij leven en heersen. Ook *Sjulgi* verwacht deze vorm van het eeuwige leven. De mythe word gehistoriseerd. De dood opent voor beiden de toegang tot het hogere leven.

Is dit juist, dan zou men verwachten, dat Gilgamesj juist ook in de liederen van de Sumerische cyclus, welker kennis wij eveneens vooral aan S. N. KRAMER danken, en welker ontstaan wellicht in de vroege tijd van de dynastie van Larsa valt, als Tammuz-gestalte en chthonische godheid verschijnen zou. In deze vorm is dit laatste echter niet juist, en deze afwijking word verstaanbaar, als men aan het ontstaan in *Larsa* als stad van de zonneverering denkt en aan de kringen der zonnevereerders, die de grondgedachten van de chthonische godsdiensten als onzedelijk afwezen en bestreden.

Want reeds in deze liederen verschijnt onze held als de dienaar en vereerder van de zonnegod *Utu*, de god van Larsa, evenals later in het Akkadische gedicht als die van *Sjamasj*. Weliswaar is hij daarbenewens nog altijd de „broeder” der godin *Inanna* of *Isjtar* en als de stadvorst van *Kullaba* haar aangewezen beschermer; maar in het lied „*Enkidu en de onderwereld*” bedriegt hij haar, en in het lied „*Inanna en de hemelstier*” kan men, niettegenstaande de fragmentarische toestand van de tekst, er niet aan twijfelen dat hij haar liefdesaanbod smadelijk afwijst (wat correspondeert met de zesde zang van het epos). Het nauwe verband, waarin hij met de zonnegod *Utu* staat, blijkt ten duidelijkste uit het lied „*Gilgamesj en het land van de levende*”. Tussen de cyclus en reeds de oudere bewerking van het epos bestaat wat dit betreft geen principiëel verschil. Tezamen met de liefdes- en moedergodin wordt ook de Tammuzkring, die nog in *Sjulgi*'s tijd de hoofdrol speelt, afgewezen. Van dat ogenblik af bestaat het vraagstuk nu hierin, of ook de zonnegod zijn aanhangers dezelfde garantie tegen de dood bieden kan als gene onzedelijke levens- en liefdesgodin.

De dichter van de oudere Akkadische recensie, die de liederen bij voortgaande vermenschlijking van de held tot een grootse eenheid samenvatte, is slechts weinig jonger en behoort, zij het dan ook in een ander taalgebied, tot dezelfde kringen. De datering van twee oud-Babylonische afschriften van de zondvloedvertelling in het jaar 1663, naar de waarschijnlijkste berekening, biedt hier het gewenste chronologische houvast. Als het eerste bloeitijdperk van Akkadische poëzie en literatuur komen de betrekkelijk vreedzame decennia tussen de verovering van Isin door Rîm-Sin en die van Larsa door Hammurabi gelden, de tijd derhalve tussen 1728 en 1698, die ons ook door het archief van Mari wat betreft zijn eenheidstaal en hoge bloei van het internationaal verkeer steeds beter vertrouwd wordt. Het was de laatste tijd van vrede en stilte voor de storm. Terstond in zijn eerste regeringsjaar had Hammurabi het wetboek afgekondigd, een bewerking van oudere codificaties, dat juist ook in stilistisch opzicht als klassiek bestempeld worden kan. In dit wetboek is de baan voor de nieuwe gedachten reeds duidelijk geëffend: de scheiding tussen wereldlijk en geestelijk gebied; de beperking van de wereldlijke macht van de clerus en de verandering in de maatschappelijke structuur, waardoor de stand der vrije burgers, met beschikkingsrecht over het eigen bezit, de overhand kreeg. Op het gebied der poëzie betekende deze scheiding een terugdringen van de mythe in de zin der historisering.

In *Larsa* regeerde toentertijd een laatste vertegenwoordiger van het nieuw-Sumerische Godkoningschap, trouwens zelf reeds geen echte Sumeriër meer: *Rim-Sin*, die met zijn zestig regeringsjaren Sjulgi nog overtrof, zodat ook aan hem de eeuwige jeugd beschoren scheen, en zelfs nog lang na zijn dood een pseudo-Rîm-Sin zich de rol van de reeds lang gestorvene schijnt aangematigd te hebben. Men zou zich de dichter van het epos in zijn oudere Akkadische vorm kunnen voorstellen als een aanhanger van Hammurabi aan het hof van Rîm-Sin. Dat men ook Rîm-Sin (juist als Sjulgi) met Gilgamesj in verband bracht, blijkt misschien uit de vergelijking van een van zijn jaardata met een terloopse opmerking in een veel latere bron, de hemerologie van het zogenaamde astrolabium B. Daar wordt vermeld, dat Rîm-Sin in zijn 21ste regeringsjaar de stad Uruk veroverde, maar de bevolking spaarde; hier wordt, als men de tekst recht verstaat, precies hetzelfde van Gilgamesj verteld. Met lette op de historisering en op de voorstelling van Gilgamesj als tyran en veroveraar, in het laatste geval van zijn eigen stad Uruk.

Als vertegenwoordiger van de toen nog jonge stand en zijn idealen — zo kunnen wij het ons voorstellen — heeft onze dichter het probleem van de eeuwige jeugd en het leven als een algemeen menselijk probleem verstaan. Voor hem is Gilgamesj niet meer in de eerste

plaats een koning, laat staan dan een god, maar de typische mens: natuurlijk in de zin van de ideale mens, de heros of held, maar toch een mens van vlees en bloed, die de dood vreest en hem ondergaan moet gelijk als wij. Eerst door deze dichter wordt het probleem van leven en dood geheel losgemaakt van de koningsgedachte en vermenselijkt. Dat betekent geen scheiding van de religie in het algemeen, maar nadere verbinding met de ene, bepaalde god, aan wiens dienst de dichter zich toegewijd heeft: de zonnegod Sjamasj. De goden van de andere, chthonische groep, waartoe zijn held ongetwijfeld oorspronkelijk behoord had, beschouwt hij met afkeer, ja met verachting. Hij maakt slechts een uitzondering voor Ea, de vader van Marduk, waar dit — b.v. in de zondvloedvertelling — niet anders mogelijk is dank zij de door hem overgenomen en verwerkte overlevering. Harts-tochtelijk keert hij zich tegen de cultuur der Sumeriërs, die hij als innerlijk vermolmd en onzedelijk beschouwd, maar die hij toch als de hogere erkennen moet. Zo wordt voor hem de oude heros Gilgamesj tot de vertegenwoordiger van het jonge veroveraarsvolk en zijn koning Hammurabi. Met behulp van zijn God ontworsteld deze zich aan de gevaren, die hem in Uruk, een middelpunt van de kultische onzedelijkheid, aan alle zijden omgeven.

De tegenwerping, dat dit standpunt en deze gedachten misschien beter aan de jongere dichter toegeschreven konden worden, ligt voor de hand, maar bij nader toezien blijkt ze ongegrond. Te duidelijk blijkt reeds uit het oud-Babylonisch fragment van de tiende zang de hartstochtelijke verering van de zonnegod. Bovendien is de verwantschap tussen de beide recensies zo groot, dat een bewuste zelfstandigheid van de jongste door een afwijking in de grondgedachten niet aan te nemen valt. Veeleer komt de vraag op, of de invoeging van de zondvloedvertelling met haar nadruk op de god *Ea* niet beter eerst aan de jongere recensie toegeschreven worden moet. Het ligt voor de hand, aan te nemen, dat de cultus van deze god eerst na de verwoesting van Larsa en na de verovering van Sumer naar Babylon overgeplaatst werd en met de Marduk-cultus vereenzelvigd werd. De oudere dichter toont geen belangstelling of begrip voor dit syncretisme. Marduks opkomst wordt door hem met stilzwijgen voorbijgegaan.

Door dit op de voorgrond brengen van de zonnegod, alsmede door de algemeen menselijke trekken werd voor het epos de weg naar de stamlanden in het Westen en Noordwesten geopend, daarheen waar naast de stormgod bovenal de zonnegod vereerd werd. Zodoende begrijpt men de geestdrift, die het dichtwerk ook bij de Churrieten en Hethieten blijkens afschriften en vertalingen te beurt viel.

Dat de jongere bewerker, die van de Akkadische recensie welke in Assurbanipals bibliotheek bewaard is, niet uit diens regeringstijd

stamt, bewijst reeds de vondst van een brokstuk van de zesde zang in Assur, dat met de Kujundjik-recensie woordelijk overeenstemt, maar waarschijnlijk uit de kleitablettenbibliotheek van Tiglatpileser I, dus uit omstreeks het jaar 1100, afkomstig is. Het tijdperk dat daaraan voorafgaat, dus de 12de en 13de eeuw v.Chr., was een veelbewogen tijd van volksverhuizingen en veten, een ridderperiode, waarin men duidelijk een verfijning van de hofcultuur opmerken kan. De interessantste gestalte is hier de Assyriër *Tukulti-Ninurta I*, een geniale, maar innerlijk onevenwichtige krijgsheld, bouwheer en despoot: centrum van heldenzangen, vijand van Marduk en verwoester van Babylon, maar niettemin bevorderaar van de Babylonische cultuur, welker vertegenwoordigers hij in de door hem gebouwde residentie om zich heen verzamelde — in elk opzicht, ook door zijn tragisch uiteinde, als geschapen voor het middelpunt van een heldendicht.

In deze omgeving van ridders en hovelingen moet men zich de auteur van de jongere en uitvoerigste Akkadische recensie voorstellen. Aan het einde van de Kassientijd was de grote herleving op godsdienstig en letterkundig gebied begonnen: een bezinning op de oude schatten der overlevering, juist in een tijd van staatkundige zwakheid. Deze jongere dichter heeft zijn voorbeeld niet slechts in formele zin verbreed, maar hij heeft uit het oude heldendicht een *ridderepos* (men vergeve ons de anachronistische uitdrukking) weten te maken, waarin de helden ons niet meer als goden of halfgoden, maar ook niet langer als heroën, doch in de hoofse verfijning van het ridderwezen tegemoet treden. Trouwens worden ook reeds in de oudere recensie van de derde zang de beide helden op hun tocht naar de cederberg ons naar de trant van dolende ridders beschreven, die op avontuur uittrekken, om reuzen te verslaan en het kwaad in het land uit te roeien. De vraag rest nu nog, of ook het tijdperk der *Sargonieden* — weer een vijfhonderdtal jaren later — ten aanzien van verdere bewerking vruchtbaar geweest is. De grens van uiterste historisering was bereikt. Conform de geest van de tijd, bleef hier eigenlijk alleen maar een weg terug over. Op deze weg ligt de vervanging van de oorspronkelijke twaalfde tablet van het epos door een vertaling uit het Sumerisch. Na een overdreven historisering en verheerlijking van bloot menselijke trekken en strevingen herneemt de mythe haar oude rechten. Doch daarover heb ik elders gehandeld.

* * *

In aansluiting hierbij beperk ik mij wat betreft *Adapa* op enkele aanduidingen. Ten aanzien van het letterkundig materiaal verkeren wij hier in ongunstiger toestand: oudere voorstadia zijn nog onbekend. Wij bezitten alleen het grote fragment uit Amarna en drie Kujundjik-fragmenten, waarvan een in de verzameling van Morgan te New-Haven, de anderen te Londen. Dat ook *Adapa* oorspronkelijk tot de

kring van de chthonische genees-goden behoorde, en wel tot de kring van *Ea* in Eridu, behoeft niet met bewijspplaatsen aangetoond te worden. Onze vertelling echter bevindt zich, hoewel het hoofdtoneel zich in de hemel afspeelt, op de trap der uiterste vermenselijking. De godenwereld, ja zelfs de hemelgod *Anu*, worden tot in het menselijke neergehaald. Dit inzicht in de ontwikkeling van inhoud en vorm is onontbeerlijk voor het rechte begrip. Het gaat niet om een mythe, maar om een aftreksel daarvan, dat in een gezingsritueel ingevlochten wordt met toevoeging van humoristische trekjes tot verhoging van de spanning.

De gebruikelijke rangschikking der fragmenten is juist; tussen het grote Amarna-fragment en het (laatstelijk door LANGDON bewerkte) slotbrokstuk K 8214 ligt echter een grote leemte, waarin na de aanvankelijke teleurstelling een tweede hemelvaart van de held beschreven was, die nu echter beter afliep: een „happy ending”. Want nu *lacht* Anu, nadat Adapa het kleed en de zalving in ontvangst genomen heeft, om het gebod van *Ea*, die hem overtroeven en het ontvangen van brood en water beletten wou; en hij spreekt het uit, dat het gebod van geen andere god — ook dat van *Ea* niet — boven het zijne uitgaat. En nu mag Adapa de ontzagwekkende heerlijkheid (Babylonisch *puluhtu*) van de hemelgod aanschouwen, en deze bekleedt hem met het koningschap, hij verklaart hem *vrij* en kent hem voor alle toekomst zijn priesterschap toe. Zoals Adapa de vleugels van de Zuidenwind brak en opvoer naar de hemel, zo moet deze Adapa zich ook in de toekomst verheffen en zich in genade toewenden naar de boze ziekte, die de mens aankleeft, als deze mens overvallen wordt door koortsrillingen en hij aan slapeloosheid lijdt ten gevolge van een verwonding aan de *schouder* (Babyl. *pûdu*). Zo diene deze vertelling dan, tot opmontering van de mensen (Babyl. *ana nug libbi nisji*).

Het betreft hier dus uiteindelijk een gezingsritueel, en onze vertelling is de *hieros logos*, die tot dit ritueel behoort. Wat genezen worden moet, is een gewonde of ontwrichte schouder, in overeenstemming met de gebroken maar later geheelde vleugels van de Zuidenwind. De vrijheid (Babyl. *sjubarrû*) die Anu aan Adapa toekent, betekent natuurlijk zijn bevrijding uit de dienst van de god *Ea*. Dan is echter ook duidelijk, waarom de sluwe *Ea* aan Adapa verbiedt, de levensspijze en de levensdrank te nuttigen. Hij wil hem in zijn dienst, derhalve in de diepte van het waterrijk, *behouden*. Anu echter, die hier de rol van Sjamaj in het Gilgamesj-epos speelt, grijpt met hogere macht in. Dat Adapa de levensspijze en de levensdrank uiteindelijk *ontvangt*, wordt weliswaar ook in het slotbrokstuk niet beweerd. Kennelijk ontvangt hij ze niet, net zo min als Gilgamesj; maar hij wordt, evenals deze, heer en koning in de onderwereld en een helende genees-God. Over het geheel ligt echter een humoristische glans. Het motief

van het *lachen* speelt een hoofdrol. De beide goden aan de hemel-poort, Tammuz en Gizzida, *lachen*, als Adapa hun hun geheim vertelt, dat de sluwe Ea hem onthulde. De hemelgod Anu zelf *lacht*, als Adapa de kostelijke levensspijze en levensdrank weigert, als was het vergif. Het *lachen* behoort in tegenstelling tot het wenen tot het leven en tot het genezingsritueel. Toch is een andere verklaring ook mogelijk. Ook Isjar en Tammuz zijn in de zesde zang van het Gilgamesj-epos niet tragische, maar *lachwekkende* gestalten. Beide dichters, zowel die van het Gilgamesj-epos als ook die van het Adaparitueel hanteren in de strijd der religieuze richtingen het scherpe zwaard van de *spot*.

Leiden.

F. M. TH. DE LIAGRE BÖHL.