



HOOFSTUK I

INLEIDING

Matteus 9:17: *'n Mens gooi ook nie nuwe wyn in ou velsakke nie. As jy dit doen, bars die sakke, die wyn loop uit en die sakke is daarmee heen.'*

In 'n allegoriese sin is dit presies wat hierdie skripsie probeer doen. Daar is aan die een kant die ou sak - 'n baie ou en beleë epos - en daar is aan die ander kant baie nuwe wyn - die "jong" sosiologiese benaderings en die resente literatuur-'wetenskaplike' teorieë, albei nog in wankelrige kinderskoene. Hierdie skripsie wil aantoon dat die antieke, wanneer dit aan moderne standaarde gemeet word, nie slegs staande bly nie, maar sterker vertoon en inderdaad nuwe karakter na vore bring.

1. NAVORSINGSPROBLEEM

(Die name en terminologie wat in **vetgedrukte letters** in hierdie afdeling voorkom, word meer breedvoerig in Hoofstuk 2 bespreek.)

Daar word dikwels gesê dat ou letterkunde nie meer vandag relevant is nie. Dis interessant om te lees, maar bied hoogstens 'n insig in die leef- en denkwêreld van toeka. Niemand glo immers meer in gode nie, die werklikheid kan empiries ondersoek en wetenskaplik verklaar word - mites is bloot vermaaklike storietjies. Die enigste mense wat werklik waarde uit antieke tekste put, is historici en linguïste.

Die Gilgamesh-epos is 'n baie ou epos - trouens, dit is die oudste epos wat skriftelik opgeteken is. Waarom dan, laat hierdie epos 'n mens wonder? Waarom lees 'n mens dit ook 'n tweede, en selfs 'n derde keer weer? Wat is dit wat tref? Kan die impak van die verhaal vandag dieselfde wees as 4000 jaar gelede? Het enigiets enigsins verander? Indien wel, wat? Het dit nog iets te sê vir die moderne leser?

Die feit dat die Epos van Gilgamesh deur al die eeue heen van geslag tot geslag oorgedra is, en die feit dat dit vandag nog wye belangstelling geniet, laat die vermoede ontstaan dat hierdie epos 'n tydlose wysheid vervat, en dat dit meer as een aspek van menslike lewe dek. Daarom is dit nodig om een of meer fasette in die epos te ondersoek en in diepte te verken.

Bykans 4000 jaar het egter verloop sedert die Gilgamesh-epos vir die eerste keer gelees of gehoor is. Tereg kan die post-moderne leser vra: deur watter ‘bril’ - of ‘brille’ - kan ‘n ou epos in die 21e eeu gelees word sonder om afbreuk te doen aan die bedoeling van die oorspronklike outeur of outeurs?

Die mens van die antieke tyd en die wêreld waarin hy/sy geleef het, het inderdaad heel anders gelyk as die mens en die wêreld van vandag. Bybelwetenskaplike navorsers was die eerstes om in te sien dat antieke tekste nie direk op ‘n moderne samelewing oorgedra kan word nie. Vir die moderne mens is dit onmoontlik om ou tekste te verstaan sonder insig in die wêreld waarin die tekste ontstaan het. Antieke tekste is ingebed in ‘n kultuur waarin mense ander waardes en norme onderskryf het as die van moderne tye. Dus, om ou tekste te verstaan, moet die moderne leser ook die mense en die wêreld van die teks verstaan, en verskille tussen toe en nou, deeglik in ag neem. Bruce Malina en sy medewerkers het die Mediterreense wêreld van die eerste eeu nC intensief bestudeer en navorsing gedoen oor die sosiaal-kulturele milieu van die tyd. Hulle definieer **eer en skaamte** as kernwaardes van antieke Mediterreense samelewings, en gebruik ‘n antropologiese **eer-skaamte**-model wat hulle op antieke tekste toepas: eerstens natuurlik op die Bybel, maar ook op ander tekste. Hierdie toepassing was enersyds uiters suksesvol en insiggewend, maar is andersyds ook skerp gekritiseer. Hoe dit ookal sy, **Malina** se kritici het nog nie met iets beters vorendag gekom nie, en die belangrike rol wat **eer en skaamte** in enige samelewing speel, kan nie ontken word nie.

Hieruit spruit ‘n volgende belangrike vraag: met soveel agtergrond, soveel sosiaal-kulturele voorveronderstellings, loop ‘n mens nie die gevaar om in ‘n teks in te lees wat nie daar staan nie? Hoe geregverdig is dit om die Gilgamesh-epos te lees met **eer en skaamte** van die Mediterreense wêreld prominent in die agterkop?

Strukturalisme wys dit af. Daarenteen vereis **post-strukturalisme** met die **dekonstruksie**-tak daarvan dat die leser bewustelik sy/haar voorveronderstellings in die teks moet indra, maar deur ‘n voordurende proses van selfkritiek, hierdie voorveronderstellings bewustelik bevraagteken, vernuwe en verwerp. ‘n **Lesersentriese** benadering erken dat daar leemtes in ‘n teks is wat die leser maar mag vul - en gedagtig aan verskillende lesers op verskillende tye en plekke, staan hierdie benadering ook besonder simpatiek teenoor ‘n histories-sosiologiese lees van ‘n teks.

Vanuit ‘n **post-strukturalistiese, dekonstruktiewe - en lesersentriese** oogpunt blyk dit dus dat daar maar in ‘n teks ingelees mag word, mits dit op ‘n verantwoordelike wyse

gedoen word, en mits die leser daarvan bewus is dat hy/sy dit doen. Siende dat **Bruce Malina** se model van **eer en skaamte** reeds verrykend op ander antieke Mediterreense tekste ingewerk het, is dit veroorloof om hierdie model ook op die Gilgamesh-epos te probeer toepas - maar dan krities.

2. HIPOTESE EN TITEL

Die volgende *hipotese* word gestel: *eer en skaamte motiveer die karakterontwikkeling van Gilgamesh terwyl hy groei van jeug na volwassenheid.*. Hierdie hipotese weerspieël die bril waardeur die navorser die epos lees, daarom die *titel* van die skripsie:

Gilgamesh sien die Diepte : van Skande tot Eer

3. DOEL VAN NAVORSING

Die Gilgamesh-epos kan beskryf word as 'n emosionele, innerlike verkenning van die absolute sin in die lewe. Hierdie epos toon aan dat 'n krisis, sonder dat dit noodwendig opgelos word, tot groter insig en wysheid lei. Die volwasse persoonlikheid is immers nie gebou slegs op sukses nie, maar erken en hanteer ook mislukking. Almal strewe eer na - maar dis onmoontlik om eer te bekom sonder om te besef dat mislukking grootliks daartoe bygedra het. Juis die aanvaarding van hierdie paradoks skep afstand, en stel die mens daartoe in staat om homself met humor te beskou.

In die skripsie word die motief van eer en skaamte ondersoek, aangesien daar vermoed word dat dit 'n belangrike rol in die hoofkarakter se lewe speel namate hy insig in homself verkry en na volwassenheid groei. Sukses sowel as mislukking slyp die hoofkarakter vir volwassenheid in sy soeke na die sin van die lewe.

4. METODE

Hierdie skripsie neem as uitgangspunt die Epos van Gilgamesh. Die Standaard Babiloniese teks, soos getransliteraer deur Simo Parpola (1997) word gebruik. Tot op hede is die enigste ander transliterasie uit die hand van R.C. Thompson (1930), en dit dateer uit 'n tydperk toe baie materiaal nog ontbreek het, of nog nie ontsyfer is nie. Parpola se weergawe is 'n intelligente rekonstruksie van die Standaard Babiloniese teks,

saamgestel uit verskillende tablette en fragmente vanuit verskillende tydperke, met die doel om 'n leesbare, samehangende verhaal te verskaf. Dit is waarskynlik nie die getrouste rekonstruksie nie, maar dit beantwoord aan die doel van hierdie skripsie aangesien dit op die verhaal in sy geheel fokus, en nie op die verskillende gedigte en hul afsonderlike redaksiegeskiedenis met betrekking tot die epos nie.

Die mees resente vertaling is die van Andrew George, 1999: "The Epic of Gilgamesh". Vir hierdie vertaling het hy baie omvattend te werk gegaan, en inkorporeer alle tekste wat met Gilgamesh verband hou, ook die wat nie in die Standaard Babiloniese teks voorkom nie. George waarsku teen moderne lesings wat nie rekening hou met die diversiteit van die materiaal nie, en 'n verkeerde indruk skep van die inhoud van en die toestand waarin die epos oorgelewer is (George, 1999 : xv). In sy vertaling word tekste geskei volgens tyd, plek en taal, sodat die leser elke afsonderlike gedeelte in eie reg kan waardeer. George verskaf egter slegs 'n vertaling, nie 'n transliterasie nie.

Die grootste frustrasie van hierdie navorsing was om 'n Akkadiese teks te bekom, omdat dit veronderstel is om eerstehandse navorsing vanuit die Akkadiese teks self te wees. Slegs Thompson en Parpola bied transliterasies - Thompson s'n miskien meer getrou maar uiters onvolledig, Parpola minder getrou maar meer omvattend, samehangend en resent, en daarom word Parpola se weergawe verkies.

Vertalings in hierdie skripsie word dus uit die Akkadies gedoen, en is die van die navorser self. Daar word gepoog om 'n dinamies ekwivalente vertaling te verskaf, terwyl die Akkadies sover moontlik getrou nagevolg word. 'n Grammatikale ontleding van die teks wat gebruik is, sowel as 'n letterlike woord-vir-woord-vertaling, is op aanvraag beskikbaar. Al die momente waar eer en skaamte van toepassing is, word ondersoek in die lig van sosiale en psigologiese betekenis, en uiteindelik word die literêre bydrae van die eer-en-skaamte model tot die epos self gepeil.

Die sosiologies-antropologiese wêreld agter die teks word bekyk hoofsaaklik vanuit Bruce Malina se insigte ten opsigte van waardes en norme van die antieke wêreld, spesifiek met die klem op eer en skaamte wat hy as kernwaardes van hierdie wêreld definieer. Malina se model word ondersoek en met sy kritici se waarskuwings in die agterkop, verantwoordelik op die Epos van Gilgamesh toegepas om vas te stel of hierdie model werklik daartoe bydra om die epos beter te verstaan.



Vir die doel van hierdie studie word daar slegs oorsigtelik en in die breë na die verskillende strominge in literêre kritiek gekyk. Die onderlinge variante en fynere onderskeidings is te gedetailleerd en gespesialiseerd: 'n volledige verkennig regverdig 'n ander studie, dalk net daaroor. Die meriete van die verskillende benaderings word ook nie teenoor mekaar opgeweeg nie. Dit lyk by 'n eerste lees asof die mees toepaslike benadering vir hierdie skripsie 'n post-strukturalistiese omgang met die teks is, met die klem op die leser se response.

5. STRUKTUUR

Die struktuur van die skripsie lyk soos volg:

HOOFSTUK I

INLEIDING

1. NAVORSINGSPROBLEEM
2. HIPOTESE EN TITEL
3. DOEL VAN NAVORSING
4. METODE
5. STRUKTUUR

HOOFSTUK II

BRONNE

1. DIE EPOS
 - 1.1 Literatuursoort
 - 1.2 Inhoud
 - 1.2.1 Analities
 - 1.2.2 Samevattend
 - 1.3 Agtergrond
 - 1.4 Redaksiegeskiedenis
 - 1.5 Elf of Twaalf Tablette
2. SOSIAAL-WETENSKAPLIK
 - 2.1 Antropologie en Bybelnavorsing
 - 2.2 Bruce Malina se teorie
 - 2.2.1 Letterkunde en kultuur



2.2.2.2 Uitdaging en respons

2.2.2.3 Hoe eer gesimboliseer word

2.2.2.4 Eervertoon

2.2.2.5 Geslagsdifferensiasie

2.2.3 'n Diadiese persoonlikheid

2.2.4 Samevatting

3. LETTERKUNDIGE TEORIE

HOOFSTUK III

EER-EN-SKAAMTE-MOMENTE IN DIE EPOS VAN GILGAMESH

A. DIE PROLOOG

B. (i) KONING GILGAMESH: 'N MAN VAN EER GEDRA HOM SKAAMTELOOS

B. (ii) ENKIDU (a) Sy Skepping

(b) Sy Inisiasie

C. KOMPETISIE: DIE KONING SE EER WORD UITGEDAAG

D. EER GESOEK: HUMBABA DOODSVERAGTEND TEGEMOET

E. EER IN DIE WEEGSKAAL: TWEE BANGBROEKE OF TWEE HELDE?

F. EER BEKOM: HUMBABA WORD OORWIN

G. EER VERWERP: 'N GODIN IN DIE SKANDE

H. DIE DOOD: NIE DAT NIE, MAAR HOE

I. ONTDAAN VAN EER: OP SOEK NA DIE EWIGE LEWE

J. DIE GEHEIM VAN DIE EWIGE LEWE: DIE TOETS GEDOP

K. DEUR Oë VOL TRANE

HOOFSTUK IV

INTEGRASIE VAN GEGEWENS

1. INTERPRETASIE VAN DIE EPOS

2. GEVOLGTREKKING: DIE HIPOTESE AANVAAR OF VERWERP

3. LEEMTES IN DIE NAVORSING EN TERREINE VIR VERDERE ONDERSOEK

4. FINALE OPMERKINGS

BIBLIOGRAFIE

HOOFSTUK II

BRONNE

1. DIE EPOS

1.1. Literatuursoort

Tradisioneel lê die onderskeid tussen 'n epos en 'n mite daarin dat mites gode as hoofkarakters het, en dat 'n epos die verhaal van menslike karakters se heldedade vertel. Hierdie onderskeid is egter nie waterdig nie: in die antieke tye was die wel en weë van gode en mense immers verstrengel, en het die giere en grille van die gode grotendeels die mense se lot bepaal.

'n Definisie van die epos as 'n stuk verhalende poësie is volgens Van Selms (1970 : 2) heeltemal te eng. Wat Mesopotamiese literatuur betref, sou daarvolgens nie veel wees wat as epos kwalifiseer nie. Van Selms (1970 : 3) beskou egter die verhaal van Gilgamesh as 'n epos in die volle sin van die woord.

Nie almal stem met hom saam nie. Gilgamesh is immers nie oorspronklik as een lang samehangende epos beplan nie, maar was 'n aantal los, selfs onsamehangende gedigte uit verskillende tydperke wat later tot 'n verhaal saamgevoeg is - gedurende 'n tyd toe die epos as literatuursoort nog nie gedefinieer is nie. Vir Rivkah Scharf Kluger is die verhaal van Gilgamesh eerder 'n mite as 'n epos (Kluger, 1991 : 13). Gilgamesh is 'n argetipe van die mens wat tyd en ruimte transendeer en 'n brug slaan tussen mense van alle tye (Kluger, 1991 : 14). Hierdeur word dit vir die hedendaagse mens moontlik om te besef dat die sogenaamde wesenlike probleme van die tyd eintlik maar deel is van die kontinuïteit van die ewige probleme van die mens, soos wat dit weerspieël word in die mites.

Die woord 'epos' was onbekend in die antieke Mesopotamiese tyd. Die finale redaksie van Gilgamesh is gekategoriseer volgens die eerste sin, en het bekend gestaan as "*ša nagba imuru*" - hy wat die diepte gesien het. Dit is egter ook genoem die "*iškaru*" van Gilgamesh - *iškaru* verwys in hierdie verband na 'n reeks (Gardner & Maier, 1984 : 37). *Iškaru* sê egter niks oor die inhoud of aard van die reeks nie, dit kon enigiets wees van liederes tot religieuse tekste.

Verder kan Gilgamesh as 'n gedig oor liefde gelees word (Gardner & Maier, 1984 : 42) - nie erotiese liefde nie, maar liefde tussen vriende. Volgens Maier (Gardner & Maier, 1984 : 42) is Gilgamesh waarskynlik die voorloper van vriendskapsliteratuur in latere Griekse en Latynse werke. Hy maak 'n interessante stelling met betrekking tot Gilgamesh se ineenstorting na Enkidu se dood: so sterk was die identifikasie tussen die twee vriende dat Gilgamesh na Enkidu se dood self Enkidu word - die natuurmens wat Enkidu was. Wanneer hy in Tablet XII probeer om die gees van Enkidu te omhels maar nie slaag nie, eers dan word die dood as finale skeiding 'n realiteit. "In Gilgamesh the pain of love and loss is the defining feature of humanity" (Gardner & Maier, 1984 : 42).

Maier (Gardner & Maier 1984 : 38) self verkies om die verhaal van Gilgamesh nie 'n epos te noem nie. Dit is waar dat die term nuttig daarop toegepas kan word aangesien die protagonis 'n mens is en nie 'n god nie, en aangesien die eerste helfte van die werk wel oor heroïese daad handel. Terselfdertyd is dit ook 'n term wat misbruik ("overworked") word, en wat die Gilgamesh-epos betref, nie krities genoeg ondersoek word nie. Om slegs die jonger, geredigeerde weergawe as vertrekpunt te neem, weerspieël niks van die vroeëre mondelinge tradisie, mondelinge komposisie en letterkunde nie. Maier (Gardner & Maier, 1984 : 40) tipeer Gilgamesh as 'n roman. In Cloete (1992 : 437) word die verskil tussen epos en roman soos volg omskryf: "Die epos vergestalt 'n insigself geslote lewenstotaliteit. Die roman trag vormend die verborge totaliteit van die lewe te onthul en tot stand te bring." In hierdie sin is Gilgamesh inderdaad meer van 'n roman as 'n epos. En ook Jacobsen (1976 : 197), alhoewel hy Gilgamesh steeds as epos beskou, beskryf die styl waarmee die verhaal begin as die van 'n romantiese epos - soos die Odusseë.

Ook George (1999 : xxxv) sien die lang gedig wat oor Gilgamesh handel as 'n epos, eerder as 'n mite, maar hy beklemtoon veral die wysheidsaspek wat daarin vervat is. Die proloog skep die indruk dat die epos 'n outobiografie is wat die held self in die derde persoon geskryf het - met die doel dat almal wat na hom kom, dit moet lees om daaruit te leer. Die literêre genre wat bekend staan as Koninklike Advies (Royal Counsel) was vroeg reeds in die Ou Nabye Ooste gevestig: konings was veronderstel om ook wysgere te wees en het groot erns daarmee gemaak om hul koninklike wysheid vir hul nageslag oor te dra. Die Bybelboek Spreuke is 'n voorbeeld van hierdie literatuursoort.

Die wysheid wat die Gilgamesh-epos wil oordra, is dat die held se soektog na die ewige lewe futiel is. Die plig van die mens is dus om sy sterflikheid te aanvaar en die lewe wat hy het ten volle te geniet. Terselfdertyd wys die epos egter ook op die verpligtinge wat

mense en konings behoort na te kom - wanneer die mens buite sy grense tree, kry hy moeilikheid. Die epos waarsku teen 'n onoordeelkundige uitoefening van mag en losbandige hedonisme, maar moedig die mens aan om die geleentheid in die lewe op 'n verantwoordelike en gedissiplineerde wyse te benut.

Hierdie skripsie beskou die lang gedig wat oor Gilgamesh handel as 'n epiese verhaal waarin mites, romantiek en wysheid vervat is. Daar word egter volstaan met die term 'epos' as die mees onomstrede en algemene manier om na die verhaal te verwys.

1.2. Inhoud

1.2.1. Analities

Die Gilgamesh-epos sentreer rondom die tema van die dood. Twee houdings ten opsigte van die dood wat diametries teenoor mekaar staan, word gereflekteer (Jacobsen, 1976 : 215). In die eerste fase word die dood verag deur die held, in die tweede fase word hy deur die dood ingehaal. Positief gestel, word die tema van die epos verwoord as 'n soeke na onsterflikheid; negatief gestel, word dit 'n vrees vir die dood.

Volgens sy tipering van die Gilgamesh-verhaal as 'n roman, verdeel Maier (Gardner & Maier, 1984 : 26-34) die vertelling in twee fases: 'n Apolliniese en 'n Dionusiese fase. Hierdie terminologie word gebruik om die gelyktydige bestaan van twee teenoorgestelde beginsels aan te dui - hetsy alternatiewe lewensbeskouinge, alternatiewe bewussynsvlakke, en selfs die verskillende linker- en regterbreinfunksies. Apollo beheer die linkerbrein wat logies en analities redeneer, en aksie insieer, Dionusos van die regterbrein laat verbeelding, fantasie en intuïsie domineer.

In die eerste helfte van die Gilgamesh-verhaal is die belangrikste aksie die heroïese onderneming van Gilgamesh en Enkidu om die monster, Humbaba, te verslaan. Die twee helde word gedryf deur hul begeerte na roem en om onsterflikheid te bekom deur 'n naam vir hulself te maak. Die god wat hier die belangrikste rol speel is Shamash - net soos Apollo, is hy die songod, die god van geregtigheid en redelike denke (Prinsloo, 1999 : 62). Dit is hy wat die begeerte by Gilgamesh aanwakker om die stryd met Humbaba aan te knoop - dit is dan ook vir hom wat Ninsun, Gilgamesh se ma, verwyf. Op hierdie god beroep sy haar om die twee helde in hul stryd te beskerm en ongedeed terug te bring. Wanneer Ishtar, die godin van liefde en oorlog (Saggs, 1984 : 202), haar vir Gilgamesh vervies en haarself met die Hemelbul probeer wreek, maak Gilgamesh en Enkidu ook hierdie monster dood, en wy hulle sy hart aan Shamash.

In hierdie fase vind 'n belangrike leerproses plaas: ten opsigte van Enkidu. Hy is 'n primitiewe mens wat sonder rede en volgens sy instinkte lewe. Met die hulp van Shamhat, die prostituut, word hy mens, en speel uiteindelik die rol van Gilgamesh se vriend en raadgewer. Wanneer Enkidu sterf, word hierdie fase afgesluit. In sy siekte en lyding bekla hy sy lot bitter en opstandig - dan tree Shamash tussenbeide. Met sy redelike toespraak en logika laat hy Enkidu insien dat die lewe wat hy tot dusver verkry het, tog die moeite werd was. Enkidu vind 'n mate van berusting voordat hy sterf. Hierdie lang toespraak van Shamash onderstreep reeds in die eerste helfte die waarheid wat die Gilgamesh-verhaal tuisbring: die dood is onafwendbaar en verskriklik, maar die lewe, vriendskap, eer en herinnering - deel van die beskaafde lewe - is kosbaar.

Die Gilgamesh van die eerste fase is vol selfvertroue terwyl hy gereed maak om Humbaba tegemoet te gaan. Hy is selfs bereid om die risiko te loop dat hy dalk sy lewe kan verloor - al wat belangrik is, is om vir homself naam te maak. Maar hierdie selfvertroue verander na 'n uitsiglose wanhoop nadat hy sy vriend verloor. In sy hoedanigheid as koning en priester lewer Gilgamesh 'n aangrypende elegie oor sy vriend Enkidu se dood - op hierdie stadium dink hy, selfs in sy droefheid, nog redelik en logies. Hiermee word die Apolliniese fase afgesluit. Gilgamesh se rede verlaat hom, hy verlaat sy stad Uruk en die lang redelose en futiele soektog van die Dionusiese fase begin.

Albei fases speel af buite die mure van Uruk. In die eerste fase het Gilgamesh buite die mure van Uruk op sy triomftog gegaan. Nadat hy die dood van Enkidu betreur, gooi Gilgamesh sy klere af - klere wat ook simbolies van die beskawing is. Hy verlaat Uruk weer. Hierdie keer is sy tog egter nie 'n triomftog nie, maar een van vrees en verskrikking. Sy lang reis is meer as 'n geografiese reis na donker, onbekende en onherbergsame plekke. Dis selfs meer as 'n reis buite die veilige mure van Uruk. Dis 'n reis na binne wat hy onderneem, na die donker plekke van sy eie wese. Hy soek 'n antwoord op die probleem van die dood - die probleem waarop geen mens tot vandag toe al 'n antwoord gevind het nie.

Hy vind uit dat die dood nie vermy kan word nie. Gilgamesh se reis gee nie aan hom die hoop van persoonlike onsterflikheid nie, en dit laat Enkidu nie herleef nie, selfs nie in Tablet XII nie. Maar Gilgamesh word gereinig. Hy gooi die vuil velle af, bad homself en trek skoon klere aan. Hy keer terug na sy stad, Uruk, en hervat sy pligte as koning. Dus, in 'n sekere sin het daar niks verander nie: die verhaal sluit af presies waar dit begin het, in Uruk, en een ding is seker, die mens kan die dood nie ontkom nie. Maar Gilgamesh het verander: hy het die *nagbu* - die diepte - gesien.

In die tweede fase is Ea die god wat die toon aangee. Ea, die god van die *nagbu* - diepte, of oerwaters (Prinsloo, 1999 : 62), maar ook die god van wysheid (Saggs, 1984 : 202). Die *nagbu* is die plek van die geheime en verborge dinge. In hierdie fase verwerp Gilgamesh die redelikheid van die Shamash, en die redelikheid van Siduri, die kroegmeisie. Hy rus nie voordat hy die diepte gesien het nie. Hierdie insig, vertel die digter heel aan die begin, reeds in die proloog, het Gilgamesh nie vir homself gehou nie, maar hy het dit teruggebring na sy stad, en alles wat hy weet, op 'n stela uitgraveer.

Maier (Gardner & Maier, 1984 : 24-36) se verdeling tussen 'n Apolliniese en Dionusiese fase kan, wat die Gilgamesh-verhaal betref, as 'n Shamash- en Ea-fase getipeer word, in aansluiting by die jargon van die tyd. Die wysheid wat Gilgamesh van Ea leer, is dat die dood onafwendbaar is, en dat plaë (die leeu, die wolf, hongersnood en pes) realiteite is waarmee die mens moet saamleef. Selfs die gode is nie te vertrou nie - nie die mens se feilbaarheid nie, maar die grille van die gode het in Tablet XI die Groot Vloed veroorsaak. Al wat standhoudend is, is dit wat die mens van sy eie lewe maak - en daarom is die lewe wat hy het, kosbaar.

Die verhaal weerspieël 'n beweging van heroïese idealisme na strak realisme - 'n realisme wat moed verg van die mens om te aanvaar. Veral interessant is die ontleding wat Jacobsen (1976 : 219) doen in terme van die vlug-tema in Gilgamesh. Deur die hele verhaal is Gilgamesh besig om dinge te vermy. In die eerste helfte van die verhaal weier hy om die verantwoordelikhede van die volwasse lewe te aanvaar, soos om te trou en om kinders groot te maak. Wanneer hy Enkidu ontmoet, verwerp hy 'n huwelik vir iets gelykstaande aan 'n pre-adolesente vriendskap met dieselfde geslag. Hy verwerp Ishtar se huweliksaanbod "almost unnecessarily violent" (Jacobsen, 1976 : 219), alhoewel 'n mens seker kan verstaan waarom hy dit doen. As Enkidu sterf, soek hy nie nuwe kameraadskap in die huwelik nie, maar probeer hy terugvlug in die sekuriteite van sy kinderdae. Siduri se advies om te eet, te drink en vrolik te wees met die vrou en kinders wat sin gee aan sy bestaan, verwerp hy.

Wanneer hy die uiteindes van die aarde bereik waar Utnapishtim en sy vrou woon, word hulle die vader- en moederfigure van sy kinderdae waar ouderdom en dood nie bestaan nie. Utnapishtim probeer om op 'n streng manier vir Gilgamesh sy verantwoordelikhede te laat insien deur hom 'n les te leer. Hy gaan 'n weddenskap aan met slaap, die kleinboetie van dood: as hy verloor, moet hy die gevolge dra. Utnapishtim se vrou, as moeder, is egter bereid om Gilgamesh kind te laat bly, en praat Utnapishtim om om aan hom die plant te gee wat hom ewig jonk sal laat bly.

Gilgamesh vlug van die dood, hy vlug van die ouderdom, hy vlug van volwassenheid - hy gryp terug na die sekuriteite van sy kinderdae. Wanneer hy egter die plant verloor, verloor hy ook die illusie dat hy weer kind kan word. Slegs een ding bly oor - hy moet groot word en die realiteite en verantwoordelikhede wat daarmee gepaard gaan, aanvaar.

In Jacobsen se woorde (1976 : 219): “The Gilgamesh Epic is a story about growing up.”

1.2.2. Samevattend

Die Epos van Gilgamesh word meestal opgesom as die verhaal oor die vrees vir die dood, of oor die soeke na die ewige lewe. Vrees vir die dood en ‘n soeke na die ewige lewe is inderdaad belangrike temas in die epos, maar dis nie al nie. Uit die voorafgaande bespreking het dit reeds geblyk dat meer as twee temas in hierdie lang epiese gedig aangeraak word.

Dit blyk dat die Epos van Gilgamesh ‘n baie menslike verhaal is. Dit beweeg deur al die stadia van menslike ontwikkeling heen, en vra baie menslike vrae. Die jeug word gekenmerk aan energie, dryfkrag en selfvertroue, maar wanneer mag op ‘n arrogante wyse misbruik word en tirannie daarop volg, word dit skerp gekritiseer. ‘n Vraagteken word geplaas oor ‘n beskawing wat verword het, en ‘n teregwyding volg. Die vervulling wat ‘n hegte vriendskap in die jeugjare meebring, word uitgelig as een van die kosbaarste waardes in die lewe.

Aspirasies van die vroeë volwassene word deur waaghalsige heldedade verwesenlik: om onsterflikheid deur persoonlike roem te bekom, om ryk en beroemd te wees, om die sosiale suksesleer te klim en bo uit te kom, om deur ander bewonder te word, is die mikpunte. Terselfdertyd word die verhouding mens-natuur ook aangespreek.

Die dood van ‘n vriend, die skok wat daarmee gepaard gaan, die persoonlike verlies en die droefheid wat dit meebring, vorm die keerpunt in die epos - en in die mens se lewe. ‘n Gevallestudie van klinies psigologiese depressie - die siekte van die 20ste en waarskynlik die 21ste eeu - word geskets. Die middeljare treur oor wie of wat vir ewig verlore is. Ouderdom en die dood word bedreigende en vreesaanjaende werklikhede. Onsterflikheid word iets waarna gehunker word, maar wanneer dit onbekombaar blyk te wees, word ‘n desperate soektog na die ewige jeug onderneem.

Aanvaarding is 'n karaktereienskap van die volwasse persoon. Deur mislukking te aanvaar, deur bestaande omstandighede in die oë te kyk en die beste daarvan te maak, vind die volwasse persoonlikheid uiteindelik berusting.

Die Epos van Gilgamesh moraliseer nie. Die gode word trouens as uiters onvolwasse en selfs as swakkeling voorgestel. Gilgamesh respekteer hulle nie werklik nie. Hy en sy vriend Enkidu maak Huwawa dood, die monster wat deur Enlil ('n god) as bewaker van die sederbos aangestel is. Hy verwerp die huweliksaanbod van Ishtar ('n godin) wat, nadat sy afgesê is, soos 'n bedorwe brokkie optree en 'n kabaal opskop. Hy verwerp die goeie raad van Shamash ('n god), selfs in sy vrees en droefheid. Ook die verhaal van die Groot Vloed wat in hierdie epos ingebed is, teken die gode as kwaadwillig, geslepe, knoeierig, en afhanklik van die enigste menslike oorlewendes wat dan met onsterflikheid geseën word. Uiteindelik vind Gilgamesh troos in sy eie prestasies en insigte, nie in geloof of wonderwerke nie.

Hierdie lang epiese gedig vertel nie veel van fisiese ontberinge nie. Veel eerder is dit intense psigiese pyn wat uitgebeeld word in die verhaal van een man se pad na die ontdekking wat dit beteken om ten volle mens te wees. Op hierdie pad word nagedink oor die paradokse in die lewe: jeug en ouderdom; hoop en wanhoop; sukses en mislukking; lewe en dood; gode en mense; eer en skande. Kortom, hierdie epos handel oor volledige menswees.

1.3. Agtergrond

Alhoewel die epos hoofsaaklik in Akkadies (met Assiriese en Babiloniese variante) oorgelewer is, het dit baie vroeër ontstaan, waarskynlik gedurende die Sumeriese tydperk. Oor die Sumeriërs word baie geraai en bespiegel - min feite kan egter met absolute sekerheid as die waarheid verkondig word.

Ongeveer 5000 vC het die Sumeriërs hulself tussen die Tigris en die Eufraat kom vestig (Prinsloo, 1999 : 20). Waarvandaan hulle oorspronklik gekom het, weet niemand en die taal wat hulle gepraat het - Sumeries - is nie aan enige bekende taal verwant nie. (Jacobsen, 1980 : 72). Die Sumeriërs het egter 'n baie hoë peil van beskawing en ontwikkeling gehad wat hulle met hulle saamgebring het na hul nuwe landstreek toe. Die belangrikste aspek van hierdie beskawing was dat hulle skrif ontwikkel het (Prinsloo, 1999 : 21) - die Sumeriese spykerskrifstelsel - en die vroegste geskrifte van alle tye is in hierdie medium teruggevind.

‘n Paar eeue later begin ander nomadiese volke belang stel in die vrugbare landstreek waar die Sumeriërs woon. Die Sumeriërs word aangeval en oorwin, en verdwyn mettertyd heeltemal van die aardbol. Hul skrifstelsel bly egter voortleef en word aangepas by die vertakkings van die verskillende Semitiese tale (Jacobsen, 1980 : 75) - die tale waarin die Epos van Gilgamesh oorgelewer is, en tot vandag toe bestaan.

Die belangrikste bydrae met betrekking tot die bewaring en herontdekking van die Gilgamesh-epos, is ongetwyfeld gelewer deur Ashurbanipal - alhoewel hyself dit waarskynlik nie so ver vooruit beplan het nie! Maar dit is onmoontlik om oor die literatuur van Mesopotamië te praat sonder om melding te maak van die groot koning Ashurbanipal.

Ashurbanipal is koning van Assirië vanaf 668-627 vC en sy vesting is in Nineve (George, 1999 : xxi). Alhoewel hy bekend is vir sy veldslae en oorwinnings, en veral vir sy bedrewendheid as leeu-jagter, het hy ook ‘n passie vir kuns en kultuur, letterkunde in die besonder (Beek, MCMLX : 111).

Na die dood van Esarhaddon, tree Ashurbanipal se ouma as koningin-moeder op. Gou sien sy die vermoëns en moontlikhede van haar talentvolle kleinseun in. As sterk en intelligente vrou laat sy haar invloed geld, en sorg dat Ashurbanipal vir Esarhaddon as koning opvolg (Beek, MCMLX : 111). Hy is veelsydig, talentvol, ‘n uitmuntende vegter en jagter, maar hy is ook opgevoed en belese, kan Sumeries lees en skryf, en hy kan selfs ingewikkelde wiskundige berekenings doen, so word vertel deur die skrifgeleerdes van sy tyd.

Een van Ashurbanipal se grootste ambisies is om al die bestaande en bekende letterkunde van sy tyd te versamel. Vir hierdie doel laat hy ‘n biblioteek by sy paleis te Nineve aanbou. Op hierdie stadium is daar in die staatsargiewe verskeie opnames, verslae, en ook religieuse tekste, maar ‘n biblioteek wat literêre werke bevat, is onbekend (Beek, MCMLX : 111). Ashurbanipal se idee is revolusionêr.

Ashurbanipal het ‘n gevorderde manier om sy ‘boeke’ - sy kleitablette - te kategoriseer. Hierdie tablette word volgens reekse ingedeel en gegroepeer, en word daarvolgens in groot kleipotte geplaas. Ashurbanipal sorg selfs dat katalogusse opgestel word om die soeke na informasie te vergemaklik. Daar word gespekuleer dat die Essener-gemeenskap wie se Dooie Seerolle gevind is, teruggegryp het na Ashurbanipal se metode deur ook hul manuskripte in kleipotte te stoor (Beek, MCMLX : 114).

Koning Ashurbanipal word dus opgelei volgens die skrifgeleerdes se tradisies, en hy is ook 'n ywerige versamelaar (George, 1999 : xxii). Die koninklike biblioteke beslaan ten minste twee afsonderlike geboue op die sitadel van Nineve. Behalwe sy eie geleerdes en kundiges, beveel Ashurbanipal ook diesulkes in ander stede soos Babilon en Borsippa om tekste vanuit hul biblioteke te kopieer. Hy gebruik selfs krygsgevangenes en politieke gyselaars vir sy doel - hy laat hulle in kettings werk in die skriptorium van Nineve (George, 1999 : xxii). Kopieë word gemaak op hout-skryfborde waarvan die oppervlakte met was bedek is, maar gelukkig ook op kleitablette. Wanneer Nineve in 612 vC deur die Mede-Babiloniese alliansie verwoes word, gaan die inskripsies op was tot niet, maar nie die kleitablette nie - alhoewel hulle stukkend gebreek en in skerwe op die vloere van die koninklike paleis lê.

Die Epos van Gilgamesh is onder die tekste wat Ashurbanipal se skrifgeleerdes kopieer. Ten minste vier kopieë van die epos word gemaak. Trou aan die gebruike van sy tyd, stel Ashurbanipal nie juis belang in wie die oorspronklike outeurs is van die letterkunde wat hy versamel nie, daarom is die meeste antieke letterkundige werke anoniem of pseudoniem. Soms egter, word die naam van die kopieerder vermeld: wat die Gilgamesh-epos betref, is daar inderdaad iemand wat 'n finale bydrae gelewer het.

Sin-liqe-unninni - O Maangod, Verhoor My Gebed - was waarskynlik 'n eksorsis, iemand wat deur towerspreuke en magie daartoe in staat was om die bose af te weer, siekes te genees, sonde vry te spreek en heilige grond te wy (George, 1999 : xxiv). Hy het voor Ashurbanipal se tyd gelewe - tussen die 13e en die 11e eeue vC - maar op die een of ander wyse het sy redaksie van die Gilgamesh-epos in Ashurbanipal se biblioteek beland, getiteld: *ša nagba imuru* hy wat die diepte gesien het. Hierdie titel is ook die eerste reël van die Epos en word toegeskryf aan Sin-liqe-unninni (George, 1999: xxv).

Vir bykans 2500 jaar lê Gilgamesh ongestoord op die vloere van die verwoeste paleis in Nineve. Maar sedert die laaste dekades van die 18e eeu nC, ontwaak 'n hernieude belangstelling in die antieke tale. Duperron, 'n Fransman, vertaal tekste uit die Avestan-taal in 1771 (Hooker, 1996 : 58). Hierdie taal hou verband met Oud-Persies en verskaf belangrike leidrade wat help met die ontsyfering van Oud-Persies.

Die eerste stappe in hierdie rigting word geneem deur die Duitse geleerde, Georg Frederich Grotefend. Danksy Persiese konings wat drietalige inskripsies gelaat het, kan Grotefend met sy omvangryke historiese kennis en goeie intuïsie vergelykings tref en gevolgtrekkings maak wat insiggewend blyk te wees. Die inskripsie wat Grotefend ontsyfer,

ontsyfer, bestaan uit Oud-Persies, Elamities en Babilonies. Na baie moeite en harde werk, lewer Grotefend sy tesis op 4 September 1802 (Beek, MCMLX : 23). Wat hy basies ontdek het, was dat die inskripsie die name bevat van Hystapses, Darius en Xerxes: die name van 'n oupa, pa en seun - drie konings van die Persiese Ryk.

Grotefend se werk word verder gevoer deur 'n Franse geleerde Bornouf, maar dit is die Engelsman Rawlinson wat die meeste pionierswerk doen sover dit Assiriologie betref. Henry Rawlinson is 'n offisier in die Britse leer in Indië en word later oorgeplaas na Kirmansjah in Persië. Met baie moeite en midde groot gevaar, kopieer hy die groot inskripsies wat Darius aan die kant van 'n berg te Behistun in Wes-Iran uitgegraveer het. Hierdie inskripsies herdenk sy oorwinnings terwyl hy die Persiese Ryk gevestig het, en daar is ook 'n reliëf wat Darius uitbeeld en sommige van die konings wat hy gevange geneem het (Beek, MCMLX : 23).

Rawlinson dra kennis van Avestan en Sanskrit. Hy tref vergelykings en ontsyfer al die name van die volke in Darius se ryk. Hierdie name word gekontroleer en bevestig deur die Griekse geskiedenis, en nou kan selfs meer spykertekens korrek geïdentifiseer word. Die volledige Oud-Persiese teks word in 1846 vertaal: nou bly nog Elamities en Babilonies oor.

Rawlinson gee sy aantekeninge aan Edwin Norris wat die Elamitiese gedeelte in 1855 vertaal (Hooker, 1996 : 62). Dis 'n deurbraak, aangesien Elamities nie verwant is aan Avestan of Sanskrit nie. Intussen takel Rawlinson en ene Edward Hincks die Babiloniese tekste.

Leidrade is egter aan die kom. Die eerste spykerskriftablette word sedert 1850 in die koninklike biblioteke van Nineve opgegrawe. Austen Henry Layard en sy assistent, 'n Assiriese Christen met die naam van Hormuzd Rassam doen die meeste werk rakende hierdie opgrawings en ontdekkings. In 1850 reeds ontdek hulle tablette in die paleis wat Sanherib, Ashurbanipal se oupa, gebou het. Dis bloot toevallig - eintlik is hulle op soek na Assiriese beeldhouwerk. Alhoewel hulle baie opgewonde is, kan hulle nie die tablette lees wat hulle gevind het nie. Daarom stuur hulle dit na die British Museum waar Rawlinson en Hincks instinktief weet dat hierdie tekste verband hou met die ander verdwaalde tekste wat in Babilonië en Assirië gedurende die afgelope dekades gevind is, en dat dit alles verband hou met wat hulle tot dusver besig is om te ondersoek.

Drie jaar later keer Rassam op versoek van die British Museum terug na Nineve, en ontdek 'n tweede stoorkamer in Ashurbanipal se Noordelike Paleis (George, 1999 : xxiii). Hierdie

tablette wat Layard en Rassam ontdek het, is die nukleus van 'die versameling kleitablette in die British Museum, en vorm die basis waarop Assiriologie gebou word.

Stap vir stap word spykerskrif ontsyfer, getranskribeer en getranslitereer. Babiloniese spykerskrif word in verband gebring met die Semitiese tale soos Siries, Hebreeus en Arabies. Verhale word gevind wat ouer is maar wat parallel loop met bekende Bybelse verhale. In hierdie verband is die Epos van Gilgamesh opspraakwekkend. Daar word vertel dat die briljante geleerde George Smith in 1872, terwyl hy besig was om Assiriese tablette in die British Museum te sorteer, skielik ontdek het dat hy besig is om die verhaal van die Groot Vloed te lees. Dit is een van die tablette wat die beste behoue gebly het en wat ingewef is in die Epos van Gilgamesh. So oorstelp was hy dat hy die tablet opsy gesit het, van skone opwinding opgespring het, op en af in die vertrek rondgehardloop het, en “to the astonishment of those present, he began to undress himself!” (George, 1999 : xxiii). ‘n Klein bietjie later het hy sy ontdekking bekend gemaak deur ‘n referaat te lewer vir die Society of Biblical Archaeology waar Mr. Gladstone en ander hooggeplaastes ook teenwoordig was: hopelik was hy nugter, en vermoedelik ten volle gekleed.

1.4. Redaksiegeskiedenis (George 1999: tydtabel lx).

Indien dit aanvaar word dat geskiedenis merkers aandui, is dit so dat Gilgamesh omstreeks 2800 vC die historiese koning van die antieke Sumeriese stad-staat Uruk is. Skrif is pas ‘ontdek’, slegs die vroegste Sumeriese tablette bestaan, hoofsaaklik handelstransaksies. Die vroegste Sumeriese literatuur dateer sedert omstreeks 2600 vC. Die opleiding van alle skrifgeleerdes vereis dat hulle Akkadies sowel as Sumeries moet kan bemeester. Gilgamesh word vergoddelik in godelyste, en sedert 2350 word hy in die kultus verheerlik.

Die ou Akkadiese Ryk word gekoppel aan die naam van Sargon van Akkad wat Akkadies vestig as die taal van sy ryk. Dit gebeur omstreeks 2300 vC. Gedurende hierdie tydperk, en vir die volgende 150 jaar, word gedigte oor Gilgamesh mondeliks oorgedra, beslis in Sumeries, maar heel waarskynlik ook in Akkadies. Die oudste kopie van ‘n Sumeriese Gilgamesh-gedig dateer iewers tussen 2050 en 2000 vC. Dit val min of meer saam met die Derde Dinastie van Ur, die Sumeriese Renaissance, die regering van Shulgi en die oprigting van die koninklike Tablet-huise. Gedurende hierdie tyd is Sumeries die taal van die hof, en literatuur word in Sumeries geskryf of vertel.

In 2000 vC val Ur. Die Isin Dinastie neem oor maar word gou opgevolg deur die Larsa Dinastie. Gesproke Sumeries sterf uit. Wanneer 1800 vC aanbreek, kom die Ou-Babiloniese Dinastie onder die regering van die beroemde Hammurapi van Babilon tot stand. Skole wat skrifgeleerdes oplei, word by Ur en Nippur opgerig. Akkadies word in Sirië gebruik, en ook te Hazor in Palestina. Opleiding en skoling in spykerskrif raak wydverspreid. Tussen 1800 en 1700 vC word baie kopieë van Sumeriese Gilgamesh gedigte gemaak. Sedert 1750 - 1600 vC bestaan Akkadiese fragmente van die gedig met die titel: "Alle ander Konings Oortref". Oorblyfsels van tekste van die Gilgamesh-epos is gevind in Ebla en Sirië.

Nog later gedurende die tweede millennium vC word Akkadies gebruik in die handelsposte van Kappadasië. Oorblyfsels van die aktiwiteite van Akkadiese geleerdes gedurende hierdie tyd is gevind by Hattusa (moderne Borgazkoy), die Hetitiese hoofstad van Anatolia; by Akhetaten (El Amarna) die koningstad van die Faraon Akhenaten in Opper Egipte; by Ugarit (Ras Shamra) 'n prinsipaas op die Siriese kus; en te Emar (Tel Meskene), 'n provinsiale stad aan die kromming van die Eufraat (George, 1999 : xxvi). Behalwe Amarna het al hierdie plekke tablette van die Gilgamesh-epos opgelewer; selfs by Megiddo in Palestina is kopieë van die epos gemaak.

Van nou af begin Akkadiese letterkunde bloei, maar Suidelike Babilonië kwyn. In 1600 vC word Babilonië deur die Hetiete verwoes. Die Kassiete Dinastie neem oor - daar blyk egter min tablette oor te wees van hierdie tydperk. Dit is nietemin insiggewend dat Akkadies die lingua franca in die Mediterreense wêreld word tussen 1500 en 1400 vC: alle verslaggewing, berigte en korrespondensie geskied in hierdie taal. In 1400 vC breek die Amarna tydperk saam met die Laat Bronstydperk aan: tekste versprei na die Weste en die Epos van Gilgamesh word in Middel Babilonies gekopieer in streke soos Anatolië, Palestina, Sirië en Babilonië. Die Oostelike Mediterreense wêreld word gedomineer deur die Nuwe Egiptiese Koninkryk, en die Hetitiese Ryk. Akkadies bly egter die medium van internasionale kommunikasie, geskrewe volgens tradisie in spykerskrif.

Daarom word alle skrifgeleerdes opgelei om spykerskrif te ken, of hulle nou Egipties, Hetities, Kanaanities of Horities is. Uiteindelik word Babiloniese letterkunde georganiseer: iewers tussen 1200 en 1100 vC redigeer die briljante redaktor Sin-liqe-unninni die Babiloniese Epos van Gilgamesh in die werk wat bekend staan as "Hy wat die Diepte gesien het" - tot vandag die standaard weergawe.

Tussen 1115 - 1077 vC regeer Tiglath-pileser I van Assirië - 'n mag waarmee rekening gehou moet word. Weer eens word kultuur en letterkunde ondergeskik gestel aan

veldslae en oorlog. Uit hierdie tydperk dateer daar min Sumeriese en Akkadiese tablette. Ten spyte van die opbloeï van die Nuwe Assiriese Ryk (ongeveer sedert 900 vC) wen Aramees vinnig veld in Assirië en Babilonië. Eers wanneer Ashurbanipal in 650 vC oorneem en die koninklike biblioteke in Nineve oprig, word daar weer kopieë van die Epos van Gilgamesh gemaak.

Nineve val, en in 600 vC word die Nuwe Babiloniese Ryk onder Nebukadneser II gevestig. Gesproke Akkadies sterf uit. In 500 vC neem die Persiese Ryk onder Darius en Xerxes oor. Gelukkig het hierdie heersers 'n aanvoeling vir kultuur, want kopieë van die Epos van Gilgamesh word later in Uruk en Babilon gevind. Skynbaar het die Persiese konings toegesien dat Babiloniese literatuur gekopieer en bewaar word in die biblioteke en tempels van geleerdes.

Alexander die Grote van Macedonië begin om die Griekse Ryk te vestig sedert 300 vC. Griekse kultuur en mitologie neem oor en word aangepas. Die heel laaste spykerskrif-kopieë van die Epos van Gilgamesh dateer uit die jaar 130 vC, min of meer gedurende die Partiese Periode. Babilonië kwyn. 'n Laaste en eensame student-astroloog met die naam Bêl-ahhe-uššur (O Heer, Behoed die Broeder) kopieer die laaste uitgawe van die Gilgamesh-epos. Teen hierdie tyd is Aramees en Grieks die omgangstaal, nie meer Akkadies nie. Desnieteenstaande blyk dit dat hierdie antieke tempel in Babilon, ten spyte van 'n kwynende invloed, haar steeds beywer om studente in die kuns van spykerskrif op te lei.

Danksy bestudeerde oorlewering, en danksy lukrake skrifoefeninge het baie van die epos behoue gebly. Vanuit verskillende tablette en fragmente vanuit verskillende tydperke, kon hierdie epos gerekonstrueer word. Danksy moderne tegnologie leef Gilgamesh voort, nie slegs op gehawende kleitablette of op verweerde papier nie, maar is daar tans meer as 3000 inskrywings onder sy naam op die Internet. Dit wil gedoen wees - bykans 4500 jaar na 'n mens se dood!

Gilgamesh wou sy naam verewig - wou hy dan nie?

1.5. Elf of Twaalf Tablette?

Die Epos van Gilgamesh is op twaalf tablette uitgegrawe. Maar hierdie twaalf tablette is problematies. Dit blyk dat die eerste elf tablette 'n hegte strukturele eenheid vorm: die laaste reëls van Tablet XI herhaal die openingsreëls van Tablet I. Hierdeur word 'n netjiese

netjiese inclusio gevorm en bind die hele werk sinvol saam: die hele epos word as't ware omarm deur die mure van Uruk. Verder het die mure van Uruk simboliese waarde vir Gilgamesh. Telkens beweeg hy weg daarvandaan, maar keer uiteindelik weer daarheen terug. Die mure van Uruk is Gilgamesh se prestasie en ook sy sekuriteit.

Maar waarom 'n twaalfde tablet wat lyk asof dit nie daar hoort nie? Dis bykans seker dat hierdie tablet deel van Sin-liqe-unninni se weergawe is, nie iets wat later bygelas is nie (Gardner & Maier, 1984 : 35). Waarom sou hierdie andersins knap redaktor so 'n onvanpaste stertjie bylas wat eintlik krap waar dit nie jeuk nie?

Maier (Gardner & Maier, 1984 : 35 - 37) verduidelik dit soos volg.

Tablet VI, Ishtar se huweliksaanbod en die gebeure met die Hemelbul, word strategies en presies in die middel van Gilgamesh I - XI geplaas. Gilgamesh het Humbaba doodgemaak, en Ishtar bied haarself op 'n skinkbord vir die held aan. Dis meer as 'n huweliksaanbod. Dit behels die sogenaamde heilige huwelik tussen 'n godin en 'n sterflike - gewoonlik die koning. Gilgamesh wys egter die huweliksaanbod van die hand - Ishtar is nie wat sy voorgee om te wees nie. In dieselfde tablet (VI) word haar negatiewe en minder aangename karaktertrekke baie sterk beklemtoon. Sy word beledig en nog erger, sy word deur mense verneder. Waar Gilgamesh haar met woorde verneder, verneder Enkidu haar met 'n brutale daad: hy gooi die been van die dooie Bul in haar gesig. Hierdie tablet word op 'n onheilspellende noot afgesluit met Enkidu se droom: die groot gode hou beraad. Baie gou blyk dat dat hierdie beraad die dood van Enkidu beteken.

Tablet VI vorm dus 'n "skarnier" in Gilgamesh I - XI en dien ook as draaipunt in die epos. Tot hier het Gilgamesh slegs hoogtepunte geken: maar van hier is dit 'n afdraande pad van hartseer en wanhoop, totdat hy na Uruk toe terugkeer en met nuwe oë na die lewe kyk.

Nou, nadat Gilgamesh aan die einde van Tablet XI gereinig na sy stad Uruk toe terugkeer, hinder Tablet XII. Dit lyk asof dit nie pas nie. Is dit dan nog ook nodig?

In Tablet XII gee Gilgamesh aan Enkidu raad oor hoe hy die onderwêreld 'veilig' moet ingaan sodat hy 'veilig' kan uitkom. Enkidu volg nie Gilgamesh se raad nie, daarom 'gryp' die aarde hom. Die tablet eindig op 'n depressiewe noot: die ergste lot wat die mens kan tref is dat daar niemand is wat agterbly om vir 'n rustelose gees te sorg nie.



'n Mens sou graag vir Sin-liqe-unninni wou vra waarom 'hy besluit het om hierdie addendum as deel van die verhaal te inkorporeer. Toegegee, Sin-liqe-unninni was 'n eksorsis wat professioneel belang gestel het in die onderwêreld en geeste. Maar dit is nie die rede waarom hy Tablet XII bygevoeg het nie. Maier (Gardner & Maier, 1984 : 37) stel tentatief voor dat Sin-liqe-unninni met 'n heilige Sumeriese teks te make gehad het - daarom durf hy nie daarmee peuter nie, selfs nie weens artistiese oorwegings nie. Hy het die Gilgamesh-epos met al die tradisionele materiaal wat hy tot sy beskikking gehad het, aanmekaar gesit en geredigeer. Daar was twee tablette wat hy in die middel kon plaas - twee tablette wat handel oor 'n rede vir die dood van Enkidu: Tablet VI of Tablet XII. Albei gee 'n goeie aanloop vir Gilgamesh se eensame pelgrimstog, treurende oor die dood van sy vriend. Sin-liqe-unninni kies Tablet VI as motivering: Ishtar se huweliksaanbod, Gilgamesh se verwerping en die doodmaak van die Hemelbul pas hier perfek.

Tablet XII mag egter nie verwerp word nie. Aan die heilige Sumeriese teks bly Sin-liqe-unninni getrou tot aan die einde. Daarom kies hy om Enkidu se verskyning en die wanhopige gesprek met Gilgamesh aan die einde van die verhaal te plaas. Dit pas sy rol as eksorsis (Gardner & Maier, 1984 :271), en versterk op 'n negatiewe wyse die liefdestema wat deur die hele werk loop.

Jacobsen (1976 : 208) beskou die einde van Tablet XI as die einde van die verhaal, en volgens George (1999 : 100) is Tablet XII 'n appendix, en glad nie deel van die epos nie. Hierdie skripsie hanteer ook slegs die eerste elf tablette aangesien dit handel oor die rol wat eer en skaamte speel in die karakterontwikkeling van Gilgamesh. In hierdie verband is die twaalfde tablet nie van toepassing nie.

2. SOSIAAL-WETENSKAPLIK

2.1. Antropologie en Bybelnavorsing

Letterkunde ontstaan nie in 'n lugleegte nie. Sonder om noodwendig gebonde te wees aan tyd of plek, kan literatuur en kultuur tog nie heeltemal geskei word nie: alle letterkunde ontstaan immers binne 'n bepaalde milieu en word in 'n sekere taal geskryf. Danksy vertalings is goeie letterkunde vir baie mense toeganklik, maar om woorde van een taal na 'n ander om te skakel, is volgens sekere kenners nie voldoende om ware verstaan te verseker nie. Dit is veral van toepassing op antieke tekste - in ou tekste is nie slegs die taal vreemd nie, maar ook die kultuur is vreemd, dit wil sê die hele leef- en denkwêreld van die mense wat die taal gepraat het, is onbekend.

Volgens Bruce Malina (1993) is taal en kultuur onlosmaaklik met mekaar verbonde. Betekenis het nie slegs te make met woorde alleen nie, maar het veral te make met die sosiale sisteem waarbinne die woorde gepraat word. As teoloog is die korrekte verstaan van die Bybel vir Malina baie belangrik. In die woorde van die Bybel is daar 'n sosiale sisteem, 'n kultuur ingebed wat so verskil van die Westerse kultuur, dat dit onmoontlik is om die Bybel te verstaan sonder deeglike kennis van die sosiale en kulturele wêreld van die Bybel. Hierdie kulturele wêreld waarmee Malina en sy medewerkers hulself besig hou, is die Mediterreense wêreld, ongeveer 2000 jaar gelede. Kultuur en die sosiale sisteem waarvan dit deel is, is die studieveld van antropoloë, en dis by hulle wat Malina gaan kers opsteek het.

Julian Pitt-Rivers (Peristiany, 1965 : 21 - 39) gee 'n algemene oorsig oor eer en skaamte soos wat dit voorkom in Wes-Europese samelewings. Samelewings word gereguleer deur eer en skaamte, menslike gedrag word daarop gemik om eer te bekom en skande te vermy. Op hierdie antropologiese waardes van eer en skaamte brei Malina verder uit, en kom tot 'n interessante gevolgtrekking: Pitt-Rivers se insigte kan met groot sukses op antieke Mediterreense samelewings toegepas word.

Eer en skaamte was inderdaad kernwaardes van die antieke wêreld van die Bybel. Antieke Mediterreense samelewings is deur eer en skaamte gereguleer, menslike gedrag is deur eer en skaamte beïnvloed. Jesus se hele lewe, van sy menswording deur sy aardse bediening heen, tot by sy dood en hemelvaart, maak veral sin in terme van eer en skaamte.

Bruce Malina se idee was revolusionêr. Hy en sy medewerkers het begin produseer. Die hele uitgawe van Semeia 68 (Mc Vann en Malina, 1994) pas Malina se model van eer en skaamte toe op verskeie tekste van die Bybel. Matthews en Benjamin (1994 : 12) merk inleidend op dat ten spyte van die verskille tussen die wêreld van die Bybel en die wêreld waarin die Bybel gebruik word, daar steeds 'n gemeenskaplike menslikheid, en 'n gemeenskaplike soeke na betekenis in die lewe is wat hierdie twee wêrelde by mekaar laat aansluit. Vervolgens word die volgende boeke van die Bybel ontleed in terme van eer en skaamte: Hooglied (Bergant, 1994 : 23-37); Joël (Simkins, 1994 : 41-52); die Dawid-narratiewe in verskillende passasies van 1 Samuel (Stansell, 1994 : 55 - 74) ; die saligsprekinge en vermanings in Matteus (Hanson, 1994 : 81-104); die passie-narratief in Johannes (Neyrey, 1994 : 113-133). Behalwe met betrekking tot Hooglied (Bergant, 1994 : 34) dui die resultate daarop dat eer en skaamte 'n noodsaaklike raamwerk verskaf waarbinne die Bybel korrek verstaan kan word.

In dieselfde volume van *Semeia* 68 (Mc Vann en Malina, 1994) antwoord twee antropoloë op die bydraes van hierdie Bybel-navorsers.

John K. Chance (1994 : 139) het waardering vir die wyse waarop die eer/skaamte model die affektiewe dimensies van kultuur aanraak. Dit is so dat emosies en waardes baie nou verband hou en dat albei 'n betekenisvolle rol speel; verder is dit ook waar dat psigologiese antropologie vir baie lank verwaarloos is. Nietemin is antropoloë onder mekaar verdeeld en stem glad nie saam oor die betekenis en implikasies van eer en skaamte in die Mediterreense wêreld nie, verder benader ook antropologiese literatuur eer en skaamte vanuit verskillende hoeke (Chance, 1994 : 140).

Die grootste punt van kritiek is egter dat hierdie Bybelse navorsers almal dieselfde bron gebruik: *Honour and Shame*, 1965, soos geredigeer deur J.G. Peristiany, en hul afleidings hoofsaaklik baseer op die essay van Julian Pitt Rivers oor "Honour and Social Status" in dieselfde uitgawe (Chance, 1994 : 142). Chance beskou dus die antropologie wat in die artikels gebruik word as eensydig en gedateer. Hy raak 'n baie belangrike probleem aan wat etno-historici met die term "upstreaming" beskryf - die neiging om insigte van die 20e eeu terug te projekteer in die verre verlede (Chance, 1994 : 141) - en hy vra die vraag of gevolgtrekkings wat op hierdie manier gemaak word, hoegenaamd geldig is. Antropoloë ondersoek kulturele gemeenskappe dikwels met die aanname dat hierdie gemeenskappe slegs 'n groot mate van kontinuïteit vertoon: volgens Chance is verandering in gemeenskappe eweneens 'n realiteit, en daarom moet resultate wat op die aanname van kontinuïteit gebaseer is, bevraagteken word.

Navorsers moet versigtig wees, waarsku Chance, om nie hul data te versteur deur al die verskillende streke van die Mediterreense wêreld onder een groot eer-skaamte sambreel toe te maak nie. Hierdeur word so veralgemeen dat die model self kontra-produktief word. Hy haal Herzfeld aan: "...blanket applications of a monolithic model of honor (sic) and shame should be avoided" (Chance, 1994: 148).

G.M. Kressel (1994 : 153 - 160) kritiseer Bybel-navorsers wat die eer-skaamte model toepas sonder om rekening te hou met die groter sosiale prentjie. Binne spesifieke gemeenskappe, hetsy antieke of moderne gemeenskappe, is daar immers verskillende sosiologiese en antropologiese fasette wat meestal oor die hoof gesien word. Volgens Kressel is die waardes wat die mens se gedrag motiveer, naamlik om eer te bekom en skande te vermy, waardes wat alomteenwoordig is, en nie slegs beperk is tot die antieke

samelewing nie (Kressel, 1994; 157). Hy kritiseer veral die neiging om die eer-skaamte model toe te pas waar dit nie van toepassing is nie, en waar ander waardes as eer en skaamte op die spel is.

Ten spyte van kritiek, het Malina se model veld gewen, en is vandag populêr by baie Bybelwetenskaplikes, ook in Suid Afrika. Daarom word hierdie model, soos wat dit ook op die Gilgamesh-epos toegepas gaan word, meer volledig uiteengesit.

2.2. Bruce Malina se teorie

2.2.1. Letterkunde en kultuur

Bruce Malina begin sy argument deur suksesvol aan te toon dat betekenis nie slegs van woorde afgelei kan word nie, maar dat die sprekers van 'n taal en die sosiale sisteem waarbinne hulle hulself bevind, betekenis aan woorde gee. Woord-vertalings vanuit 'n vreemde taal na 'n bekende taal, het slegs die funksie om woorde van een taal in 'n ander om te skakel - die wêreld bly egter onbekend. Om werklik te verstaan, vereis dat 'n mens die sosiale sisteem moet verstaan wat in die woorde opgesluit lê (Malina, 1993 : 2). So 'n sosiale sisteem bestaan uit mense wat gedurende 'n sekere tyd lewe, sekere dinge op 'n sekere manier doen, en funksioneer binne 'n wêreld met bepaalde geografiese eienskappe. Om te weet wat mense doen, is egter nie so belangrik soos om te weet waarom hulle dit doen nie. Dit is heeltemal moontlik om korrek uit te vind wanneer mense geleef het, wat hulle gedoen het en selfs hoe hulle dit gedoen het, maar wanneer die vraag gestel word waarom hulle sekere dinge gedoen het, word beginsels wat die hart van 'n kultuur vorm, aangeraak.

Volgens Malina is dit baie belangrik dat 'n mens die hele konsep van kultuur in gedagte hou wanneer daar met literatuur van ander volke en van ander tye omgegaan word. Ten spyte van verstaanbare woorde, kom misverstande telkens voor: mense verstaan boodskappe verkeerd omdat verskillende waardes en betekenis aan dieselfde woorde geheg word. Eers wanneer 'n mens die volle kulturele verhaal verstaan, kan die woorde binne die kultuur verstaan word.

Verder is dit belangrik om te onthou dat kultuur iets is wat aangeleer word, niemand word instinktief met kultuur gebore nie. Kultuur het te make met wat korrek en gepas is - of nie - watter waardes en norms behoort gekoester te word, en veral deur wie hierdie waardes en norme oorgedra word. 'Enculturation' (Malina, 1993 : 15) is die term wat

Malina gebruik om die proses te beskrywe waardeur 'alle aspekte van kultuur geassimileer word. Waardes en norme, sê Malina, word gelyktydig met en op dieselfde wyse as woorde aangeleer. Simboliek, dikwels daardie abstrakte dinge wat ongesê bly maar waarvan almal kennis dra, struktureer samelewings en rig mense se gedrag. Dus, om woorde te verstaan, moet ook die sosiale waardes en simboliek verstaan word wat aan die woorde gekoppel word (Malina, 1993 : 24).

2.2.2. Eer en skaamte: kernwaardes van die Mediterreense wêreld van die 1ste eeu

(Die **vetgedrukte woorde** in hierdie afdeling kom voor in Hoofstuk 1 en is ook kenmerke van eer en skaamte waarna later in die skripsie terugverwys word.)

Eer is ten diepste 'n abstrakte konsep (Neyrey, 1991 : 26) wat konkreet word sodra 'n samelewing se begrip van mag, geslag en ontsag ondersoek word. Eerbaar is dit wat die samelewing as waardig ag, en wat deur die samelewing as waardevol beskou word.

Wanneer is iets of iemand dan eerbaar in die samelewing se oë?

'n Samelewing word deur lyne gestruktureer. Alhoewel hierdie lyne onsigbaar is, is hulle teenwoordig en elkeen is daarvan bewus. Hierdie lyne baken sosiale grense af, en definieer die self, ander, tyd, ruimte, en God/gode. Die wete van waar die lyne of grense lê, word deur die voorouers oorgelewer (Malina, 1993 : 29): die gevolg is dat alles en elkeen in die gemeenskap 'n bepaalde plek het (Botha, 1998 : 1). Malina (1993 : 30, 31) definieer drie stelle persoonslyne in die Mediterreense wêreld wat sosiale grense afmerk: mag, geslag en ontsag.

Mag is 'n simboliese realiteit en moenie verwar word met fisiese krag nie. Mag beteken veral die vermoë om die optrede van ander te beheer.

Geslag het te make met die rolle wat aan die manlike of vroulike geslag toegeskryf word, en wat van mans of vroue verwag word. Dit verwys na die regte en verpligtinge wat aan geslagsrolle gekoppel word - m.a.w. hoe die samelewing verwag dat mans of vroue hulself moet gedra.

Ontslag beskrywe die houding en gedrag teenoor meerderes in die samelewing - gedrag teenoor diegene wat beheer oor 'n mens se lewe uitoefen.

Waar hierdie lyne of differensiasieskale mekaar sny, word individue in terme van eer, skaamte of skande beoordeel (Botha, 1998 : 2)

Eer is dus 'n sosiale waarde. Enige aanspraak op eer moet persoonlik sowel as sosiaal erken word. "Honor (sic) is the value of a person in his or her own eyes (that is, one's claim to worth) plus that person's value in the eyes of his or her social group (Malina, 1993 : 31). Niemand kan op eer aanspraak maak as die samelewing waarvan hy of sy deel is, daardie aanspraak nie erken nie. Uiteindelik is dit nie die individu nie maar die samelewing wat die hef in die hand het as dit om eer gaan, en bepaal die samelewing die status wat die individu in die gemeenskap het.

2.2.2.1. Hoe eer toegeken word

Daar is twee maniere waarop eer aan iemand toegeken word: eer kan **toegeskryf** of **verwerf** word (Malina, 1993 : 33; vgl. ook Neyrey 1991 : 27 - 29).

Toegeskrewe eer word op 'n passiewe wyse bekom. Dit het te make met eer wat gewoonlik oorgeërf en van geslag tot geslag oorgedra word - soos byvoorbeeld 'n koningsgeslag, 'n priestersgeslag en dies meer. Dit is egter moontlik dat iemand wat reeds genoeg eer van sy eie het - soos 'n koning of 'n god - ook die mag het om eer aan 'n ander toe te skryf, en te verwag dat die res van die samelewing dit erken.

Verworwe eer is veel moeiliker om te bekom. Antropoloë beskryf die Mediterreense kultuur as agonisties, wat beteken dat dit 'n uiters mededingende kultuur is (Malina, 1993 : 37). Wat verworwe eer betref, beteken dit dat daar om eer meegeeding word. Eer is 'n skaars item wat ten alle tye beskerm en verdedig moet word. Daar is gevolglik voortdurend kompetisies om eer: die wenner van so 'n kompetisie bekom die eer wat eers die verloorder s'n was. Een kandidaat word geëer, die ander word verneder en in die skande gedompel.

2.2.2.2. Uitdaging en respons

Hierdie **kompetisie om eer** word deur Malina met "uitdaging en respons" (challenge and response, Malina, 1993 : 34) beskryf (vgl. ook Neyrey, 1991 : 29 - 31). Malina verduidelik die proses op dieselfde wyse as wat die kommunikasieproses beskryf word. Daar is 'n bron, 'n boodskap en 'n ontvanger. Die uitdager (bron) stuur 'n boodskap (gesimboliseer deur 'n ding of 'n aksie of albei) na die uitgedaagde (ontvanger).

In terme van die agonistiese kultuur is daar egter sekere **reëls** wat in hierdie proses van toepassing is. In die eerste plek moet die uitdaging altyd in die **openbaar** plaasvind. **Getuies** is nodig omdat hulle die **uitslag** van die kompetisie moet **evalueer**. Tweedens kan slegs **sosiale gelykes** mekaar uitdaag, en derdens is albei **manlik**. Die eer van **vroue** is nou verweef met die **mans in hul groep**, daarom, as 'n vrou se eer in die gedrang kom, word van die man - pa, broer of eggenoot - verwag om te reageer en die eer te **beskerm** of te herstel (Malina, 1993 : 34).

Die uitdaging bedreig gewoonlik die reputasie van 'n ander. Hy moet homself verdedig om sy eer te beskerm. As hy nie reageer nie, verloor hy sy reputasie in die oë van die publiek. Die uitdaag-respons interaksie verloop in drie fases: 1. Die bron daag uit; 2. Die boodskap word waargeneem deur die ontvanger sowel as deur die publiek; 3. Die ontvanger reageer, en die publiek evalueer die uitslag.

Neyrey (1991 : 36) noem verskillende maniere waarop iemand se eer uitgedaag kan word. Dit wissel. Fisiese kontak met die doel om seer te maak en te verneder, of verbale beledigings met dieselfde doel, is vorms van direkte uitdagings. Indirekte uitdagings is moeiliker om raak te sien en die uitgedaagde twyfel dikwels of die aksie as 'n uitdaging geïnterpreteer moet word of nie. Om 'per ongeluk' in iemand vas te loop en te laat struikel, is voorbeelde van sulke uitdagings. In hierdie verband is die bedoeling van die uitdager en die interpretasie van die ontvanger betreffende die boodskap van die allergrootste belang.

2.2.2.3. Hoe eer gesimboliseer word

Eer word op twee maniere gesimboliseer - deur **bloed** en deur **naam** (Malina, 1993: 38; Neyrey 1991 : 32).

Eer wat deur **bloed** gesimboliseer word, verwys na die eer wat binne 'n mens se eie **familie** bestaan. Bloedverwante eer en vertrou mekaar. Vreemdelinge word met agterdog bejeën, selfs vyandig. Hulle word nie vertrou nie, tensy hulle vertrou waardig blyk te wees.

Eer wat deur 'n **naam** gesimboliseer word, verwys na 'n mens se goeie **reputasie**. In die Mediterreense wêreld was mense van mekaar se samewerking en wedersydse hulpvaardigheid afhanklik, daarom het 'n goeie naam suksesvolle sosiale interaksie verseker. Mense was goedgesind teenoor iemand wat hulle geken en vertrou het. 'n Goeie reputasie, 'n goeie naam

was vir iemand veel meer werd as geld. 'n **Naam** het immers 'n **persoon verteenwoordig** (Neyrey, 1991 : 33). Hieruit volg dat eer en skande baie sterk aan 'n naam gekoppel is. As iemand se **naam na die dood bly voortleef** het, het die **herinnering** aan hom of haar ook voortgeleef. Die ergste lot wat die mens kon tref, is dat daar niemand agterbly wat hom of haar na die dood **onthou** en **geëer** het nie.

2.2.2.4. Eervertoon

Wanneer Neyrey (1991 : 54 - 58) oor eervertoon skryf, gebruik hy hoofsaaklik Jesus en voorbeelde uit die Bybel om sy toepassings te maak. (Sien ook Malina, 1993 : 40 - 42.) Dit is egter veroorloof om hierdie voorbeelde te veralgemeen en op die res van die Ou Nabye Ooste van toepassing te maak.

Klere sê iets oor die persoon wat dit dra. Konings het op 'n sekere manier aangetrek, slawe het op 'n sekere manier aangetrek. In rou, het mense hul klere geskeur. Van elkeen in die samelewing is verwag om klere te dra wat by sy of haar status pas. **Ontoepaslike kleredrag** - hetsy te veel, te min, of wat nie pas by die status van die betrokke nie - het **skande** beteken.

Die liggaam het ook iets van 'n mens se **sosiale eer** weerspieël. Liggaamsdele wat met skaamte in verband gebring is, is bedek. Ander liggaamsdele het direk met **eer** te make. So verteenwoordig die **kop** direkte **eer**: die hoof word gekroon, gesalf, of aangeraak wanneer iemand geëer word. Ander **buig** die hoof in die teenwoordigheid van die geëerde. Die ergste manier om iemand te **onteer**, is om sy **kop af te kap**.

Die gesig en die simboliek daarvan hou direk verband met die kop - dit is die **fokuspunt van emosionele gewaarwording**. Iemand wys sy of haar emosies op die gesig. Blydskap, hartseer of woede kan nie weggesteek word nie. 'n Uitdaging word direk en in iemand se gesig gedoen, en word in die gesig aanvaar of verwerp. Om iemand **deur die gesig te klap**, om iets in **sy/haar gesig te gooi**, is 'n direkte belediging wat hom of haar **onteer**.

Die voete, die teenoorgestelde fokuspunt van die kop, dui ook eer aan, maar op 'n ander manier. Om aan iemand se **voete te sit**, om voor sy/haar **voete neer te val**, beteken dat daardie persoon aan die hoof is, en dus geëer word. **Voete was kosbaar** - hulle is gesoen, gesalf en goed versorg. **Skoene** - of die gebrek daaraan - was 'n aanduiding van iemand se **status** in die samelewing.

Die regterhand was 'n eerbare liggaamsdeel wat gedui het op **sterkte en mag**. Om aan iemand se regterhand te sit, het 'n posisie van eer, invloed en mag beteken.

Liggaamlike aanraking kon ook eer of skande weerspieël - dit kon **vriendskaplik of vyandig** wees, en was 'n baie direkte manier om gesindhede te laat blyk. 'n **Uitdaging tot 'n eerstryd** het dikwels met negatiewe fisieke aanraking gepaard gegaan. Daarenteen het **vriende** wat **gelyke status en eer** gehad het, mekaar **omhels** of **gesoen**.

Geskenke en uitnodigings het direk met eervertoon te make gehad. Alhoewel eer ook materialisties georiënteer was, was dit nie voldoende om slegs besittings te hê nie. Die besittings moes ook ten toon gestel word in die vorm van **bankette, klere, wapens**, ensovoorts. (Neyrey, 1994 : 116). Om 'n uitnodiging van iemand te ontvang vir 'n ete, was 'n groot eer. Eerbare mense het hul welwillendheid teenoor ander bewys met **geskenke, uitnodigings** en hul gewilligheid om **sosiaal** te verkeer.

2.2.2.5. Geslagsdifferensiasie

Manlike eer was **uiterlik**, dit is gesimboliseer deur die testes en manlikheid is verteenwoordig deur: moed, outoriteit oor die familie, bereidwilligheid om 'n reputasie te verdedig, en 'n weiering om 'n vernedering te aanvaar (Malina, 1993 : 49; Neyrey, 1991 : 41 - 44). **Vroulike eer** was **innerlik**, is gesimboliseer deur die maagdevlies en het vroulike eksklusiwiteit verteenwoordig: skugterheid, terughoudendheid en broosheid. Van mans is verwag om benewens hul eie eer, ook die eer van die vroue (eggenote, suster, dogter) in hul groep te beskerm. Mans het natuurlik die eer van ander mans deur hul vroue uitgedaag - benewens dat die mans in hul groep hul eer moes beskerm, het vroue hul reinheid simboliseer deur toenadering af te weer.

Eer was op mans sowel as op vroue van toepassing. **Skaamte** impliseer nie die teenpool van eer nie, maar is 'n **positiewe simbool** (Malina, 1993 : 50-51). Skaamte beteken dat daar 'n sensitiwiteit vir die mening van ander geopenbaar word, dat iemand oor die vermoë beskik om die reëls van menslike interaksie te ken, en dat hy/sy die sosiale grense respekteer. **Skande** kom ter sprake wanneer grense oorskry word en die reëls verbreek word.

Manlike en vroulike eer mag **nie deurmekaar vloei nie**. Dit was skandelik as 'n man bang was, onwillig was om risiko's te onderneem, of skaam was; net so was dit

skandelik as 'n vrou aggressief, uitdagend en onverskrokke' was. Sulke gedrag het 'n onsensitiwiteit vertoon met betrekking tot die grense wat die samelewing daargestel het.

2.3. 'n Diadiese persoonlikheid

Die bespreking oor eer en skaamte het reeds gewys op die belangrike rol wat die groep of die gemeenskap in die individu se lewe gespeel het - die diadiese persoonlikheid is voortvloeiend hieruit. Malina (1993 : 63 - 73) en Neyrey (1991 : 72 - 80) gebruik die term **diadiese persoonlikheid** om te verwys na die **groepsgeoriënteerde** persoonlikheid van die antieke tye. Iemand met 'n diadiese persoonlikheid is heeltemal onbewus van sy/haar eie individualiteit en sien homself/haarself altyd deur die oë van ander. Hoe die groep iemand gesien en geëvalueer het, was deurslaggewend - die individu se opinie oor homself of haarself was van geen waarde nie. Groepswaardes is geïnternaliseer en eie gemaak. Mense het hulself definieer in terme van die groep waartoe hulle behoort het, en het ander ook op dieselfde wyse definieer. Mense het dus oor ander buite hul eie groep in terme van stereotipes gedink (Neyrey, 1991 : 74).

Elke individu was verteenwoordigend tot die groep waartoe hy/sy behoort het. Eer was nie 'n individuele aangeleentheid nie, maar **kollektief** (Neyrey, 1991 : 38): een mens kon eer of skande vir 'n hele groep beteken. Elkeen moes dus konformeer - elkeen se inherente gevoel vir skaamte het gesorg dat hy of sy dit doen. 'n Diadiese persoonlikheid het nie 'n persoonlike gewete wat hom of haar pla nie, veel eerder is dit 'n groepsbewussyn wat daartoe bydra dat hy of sy binne die reëls van die groep bly.

As gevolg van 'n sterk groepsbewussyn sou die eerbare persoon toesien dat hy of sy **nooit 'n eie individualiteit laat blyk nie** (Neyrey, 1991 : 78). Sy/haar unieke persoonlikheid, 'n innerlike self met diep psigiese worstelinge, swakhede en geheime sou nooit blyk nie. Altyd gerig daarop om aan die verwagtinge van die groep te voldoen, sou die diadiese persoonlikheid sy/haar bes doen om volgens die konvensies op te tree, en niks te doen wat hom/haar laat uitstaan nie.

2.4. Samevatting

Bruce Malina beskou eer en skaamte as waardes wat gedrag kwalifiseer en rig. Dit gaan om meer as om blote gedragspatrone - eer en skaamte raak ook sosiale sanksies waarvolgens mense hul gedrag oriënteer. Die samelewing het die reg om eer te gun of te weerhou, daarom is dit belangrik om volgens die reëls op te tree. Verder word eer

bedreig, 'n mens kan dit verloor en ander kan daarop aanspraak maak. Eer moet dus bewaar en beskerm word deur die betrokkenes. En, gegee die skerp rolverdeling tussen mans en vroue, is manlike eer en vroulike eer twee verskillende dinge.

Volgens Malina gee die samelewing die toon aan wat eer betref. Die samelewing skryf voor en beoordeel watter gedrag eerbaar is, en watter optrede 'n mens in die skande dompel, wie geëer moet word en wie nie. Binne hierdie samelewing bevind die diadiese persoonlikheid homself/haarself: geheel en al onbewus van 'n eie-ek, word hierdie persoonlikheid se hele bestaan daarop toegespits om te konformeer aan die norme van die groep, en binne die grense te bly wat die groep daarstel.

Malina spits hom toe op die 1e eeu nC. Intussen het daar egter meer as 2000 jaar verloop sedert die eerste weergawes van die Epos van Gilgamesh en die Nuwe Testamentiese wêreld van Christus. Gegee die universele waardes wat alle samelewings aan eer en skaamte koppel, kan 'n mens aanneem dat eer en skaamte kernwaardes in antieke Sumeriese stadstate was, dat dit kernwaardes in die tyd van Christus was, en dat dit ook kernwaardes in die moderne tegnologiese en gerekenariseerde samelewings is. Samelewings verander egter, en daarmee saam ook hoe eer en skaamte geïnterpreteer word.

In hierdie skripsie gaan die kontinuïteit sowel as die diskontinuïteit met betrekking tot Malina se model van eer en skaamte ondersoek word - as korporatiewe waardes, maar ook as individuele waardes om vas te stel watter rol dit speel in die karakterontwikkeling van die hoofkarakter, Gilgamesh.

3. LETTERKUNDIGE TEORIE

(Die **vetgedrukte woorde** in hierdie afdeling dien ter verheldering vir die opmerkings in Hoofstuk 1.)

Op die mees basiese vlak is letterkunde kommunikasie tussen mense en betrek hoofsaaklik drie partye of groothede: 'n verteller, 'n teks, en 'n gehoor. Dit klink eenvoudig.

Allermens. Sedert taal as 'n wetenskap beskou word, en sedert literatuurwetenskap aanspraak maak op 'n plek naas en selfs bo die natuurwetenskappe (Tompkins, 1980 : 222) word vuis geslaan oor wie/wat die belangrikste is : die skrywer, teks of leser?

Verskillende, soms teenstrydige literêre benaderings en teorieë sien die lig. Vervolgens word die belangrikste tendense in die letterkunde-wêreld oorsigtelik bespreek.

Literêre teorieë vertoon ongelukkig nie algemene universele konsepte oor letterkunde nie, maar weerspieël meestal filosofiese veronderstellings of ideologiese sisteme, hetsy meer of minder eksplisiet. 'n Bepaalde literêre teorie weerspieël altyd 'n bepaalde oriëntasie. Klemverskuiwings binne teorieë is meestal die gevolg van sekere vakfilosofiese oortuigings, dikwels in reaksie op die oortuigings van ander of ouer teorieë.

Abrams (Cloete, 1992 : 26) onderskei vier hoofgroepe teorieë gedurende die afgelope 25 eeue waarin vier basiese komponente onderskeidelik beklemtoon word: die teks self, die wêreld van die teks, die skrywer en die leser. Die teorieë is die volgende:

Mimetiese teorieë beklemtoon die werklikheid en beskou kuns as 'n afbeelding of nabootsing van aspekte in die natuurlike wêreld. Plato en Aristoteles se teorieë is bekende voorbeelde van hierdie aard: kuns boots die werklikheid na. Hierdie teorie verloor mettertyd populariteit, maar word later in die 18e eeu teruggevind by Batteux (1747) en Lessing (1776).

Pragmatiese teorieë beskou kuns as 'n middel tot 'n doel: wat letterkunde betref, word die doel bereik as die teks 'n merkbare effek op die leser het. Dit is die belangrikste estetiese benadering in die Weste wat reeds met Horatius se *Ars Poetica* begin en deurloop na die Middeleeue en die Renaissance.

Saam met die bloei van die Romantiek val die **ekspressiewe** teorieë. Kuns is 'n uitdrukking van die kunstenaar se emosie - die teks is dus die produk van die emosies van die skrywer. Skrywer/kunstenaar staan sentraal, gedryf deur spontane en oorweldigende emosies. Hierdie teorieë is populêr teen die einde van die 18e en gedurende die 19e eeue, met Wordsworth as die belangrikste eksponent.

Sedert die 20e eeu is die **objektiewe** teorieë aan die orde van die dag. Nou word die teks in die sentrum geplaas: die kunswerk self word gesien as outonome entiteit met betekenisvolle strukture wat waardig is om aan wetenskaplike ondersoek onderworpe te word. Hierdie outonomistiese benaderings wat ook as tekssentriese benaderings bekend staan, vertak in verskillende rigtings.

Van die **tekssentriese** of **outonomistiese** benaderings is die volgende drie die bekendste (Cloete, 1992 :27 - 30):

New Criticism is sedert ongeveer 1910 hoofsaaklik 'n Amerikaanse benadering en oorheers die Anglo-Amerikaanse literatuurstudie vir 50 jaar lank. Aan die Universiteit van Moskou en in St Petersburg ontwikkel die **Russiese Formalisme** waarvan Roman Jacobson die bekendste figuur is - totdat Russiese Formalisme in Rusland verbied word en hy hom in Praag vestig. Die **Duitse werkimmanente** metode is die derde van hierdie benaderings, veral geïnspireer deur die werk van Roman Ingarden.

Hierdie outonomistiese bewegings kom ooreen deurdat hulle op die geskrewe teks en slegs op die teks fokus, maar daar is ook verskille. Die Duitse benadering is bv. meer fenomenologies hermeneuties georiënteerd, die Russiese Formaliste het 'n duidelike, sistematiese en wetenskaplike werkswyse, terwyl New Criticism gespesialiseerde artistieke literêre kritiek beoefen, en literêre kritiek beskou as hoofsaaklik die taak van 'n akademiese elite.

Tekssentriese benaderings gaan hand aan hand met **linguistiese benaderings**: 'n teks word immers uit taal opgebou. Linguistiese benaderings gebruik hoofsaaklik insigte uit die taalkunde vir die analise van literêre tekste, en lê sterk klem op die morfologie en sintaksis van die taal in die teks. Van die linguistiese benaderings is **Strukturalisme** die heel belangrikste ontwikkeling met betrekking tot die analise van literêre tekste. Veral twee skole is invloedryk: die **Praagse Skool** en die **Franse Strukturalisme**.

Russiese Formalisme word in Rusland onderdruk. Russiese formalistiese teoretici, onder andere Roman Jacobson vlug na Praag en sit hul werk in hul nuwe omgewing voort. Hier kom die Praagse Skool tot stand wat ook bekend staan as **Tjeggiese Strukturalisme**. Dit ontwikkel as voortsetting van maar mettertyd ook as reaksie op Russiese Formalisme. Tjeggiese Strukturalisme vertoon 'n sterk semiotiese karakter: benewens die outonomistiese aard van 'n teks, het dit ook semiotiese waarde, trouens, semiotiek verkry 'n groter klem as bloot formalisme en die teks word gesien as 'n semiotiese feit.

In Frankryk, geïnspireer deur die Russiese Formalisme sowel as die linguistiek van Ferdinand de Saussure, ontwikkel die **Franse Strukturalisme**. Die belangrikste bydrae van die Franse Strukturalisme is die strukturalistiese narratologie wat op die analise van verhalende tekste konsentreer.

Alhoewel daar belangrike klemverskille tussen die Russiese en die Franse Strukturalisme is, is die basiese uitgangspunt die volgende: literatuur is 'n sisteem met sy eie konvensies (Cloete, 1992 : 510), los van skrywer of leser, en los van omstandighede. Hierdie aanname sluit aan by die outonomistiese bewegings wat die teks as selfgenoegsaam en met 'n eie interne samehang beskou. Strukturalisme probeer nie eerstens die teks interpreteer nie, maar beskryf die elemente, relasies en die wetmatighede in die (verskuilde) literêre sisteem. Eers nadat en omdat die strukture van 'n teks ontdek is, kan verskillende betekenismoontlikhede oorweeg word.

Met die klem op vorm, loop die strukturaliste die gevaar om die inhoud van 'n teks nie slegs sekondêr te stel nie, maar om dit heeltemal te verdring. So 'n geslote sisteem van relasies minimaliseer dus die literêre werklikheid, en g'n wonder nie: mettertyd word daar wegbeweeg van Strukturalisme en Post-strukturalisme tree op die voorgrond.

Post-strukturalisme is skepties teenoor die strukturalistiese opvatting dat 'n leser die korrekte betekenis van die teks kan ontdek omdat hy sekere strukture in die teks ontdek (Cloete, 1992 : 401). 'n Teks is nie iets wat betekenis het en wat uit die struktuur daarvan afgelei kan word nie, trouens, betekenis kan glad nie vasgepen word nie. Die teks kan ook nie geïsoleer word tot 'n outonome eenheid nie, aangesien die leser die teks met etlike ander tekste in die agtergrond benader. Hambidge (Cloete, 1992 : 68) haal aan en vertaal Kristeva: "Iedere teks neem vorm aan as 'n mosaïek van aanhalings, iedere teks is die absorbering en transformasie van ander tekste."

Verder bestaan daar nie iets soos 'n metode nie. Post-strukturalisme bevraagteken, vernuwe en verwerp bestaande metodes - daarom word daar na 'n faset van Post-strukturalistiese denke as **dekonstruksiekritiek** verwys, wat eintlik wil sê dat destruksie en rekonstruksie plaasvind (Cloete, 1992 : 401). Dekonstruksie handhaaf ook die siening dat die teks nie 'n objektiewe gegewe is nie. Wanneer die leesproses begin, breek die leser reeds die bestaan van die objektiewe teks en tree die proses van dekonstruksie in werking. Dit is absoluut noodsaaklik dat 'n leser bewus moet word van die 'metode' wat hy/sy gebruik in sy/haar omgang met die teks, en dat hierdie metode bevraagteken word. In hierdie proses verdwyn die afstand tussen teks en leser - hulle word een in 'n 'against-method' - benadering (Cloete, 1992 : 401). Uiteindelik, en dit is eintlik vanselfsprekend, is 'n finale, afgehandelde analise van die teks nie moontlik nie.

Dekonstruksie gaan uit van die standpunt dat elke metode van lees of verstaan 'n reeks teoretiese aannames voorveronderstel. Daar bestaan nie iets soos 'n vrye, intuïtiewe, teorie-lose leesmetode nie. Die teorie wat Dekonstruksie voorstaan, is egter refleksief -

nie slegs die teks word ontleed nie, maar ook die leser se metode en vooropgestelde aannames. Dit gaan nie meer om wat gelees word nie, maar om hoe gelees word (Cloete, 1992 : 68). So word die leser mede-produseerder van die teks. Dekonstruksie beweeg weg van die term 'teks', en gebruik liewers 'tekstualiteit' (Cloete, 1992 : 531) om die dinamiese proses van lees, die plesier en ekstase van die leesaksie aan te dui.

Hierdie benadering baan die weg vir 'n kreatiewe lees van die teks. Die ontnugtering dat daar nie so-iets bestaan soos die korrekte lees van 'n teks nie, en die doodloopstraat waarin die outononistiese benaderings mettertyd beland, lei tot 'terugkeer-na-die-leser' - oftewel die **lesersentriese** benaderings (Cloete, 1992 : 31 - 32).

In Duitsland word sterk gesteun op die fenomenologiese uitgangspunte van Husserl, en die esteties literêr teoretiese werk van Ingarden. Duitse resepsieteorieë slaan twee rigtings in: Resepsie-estetika en Resepsie-ondersoeke. In Amerika staan hierdie teorieë bekend as Reader Response Criticism.

Resepsie-estetika bestudeer die reaksie van die implisiete leser as die geïmpliseerde ontvanger van die teks. Die teks maak dus 'n appél op die leser deur hom of haar kreatief in die leesproses te betrek. Volgens Iser (Cloete, 1992 : 31) is daar leë plekke in die teks wat deur die leser gevul moet word - hierdeur word 'n kreatiewe lesing tot stand gebring.

Resepsie-ondersoeke gaan enersyds meer histories te werk en kyk na die verskillende momente in die historiese resepsie van tekste. Andersyds word empiriese ondersoeke onderneem om werklike lesersreaksies d.m.v. vraelyste vas te stel. Jauss (Cloete, 1992 : 31) se uitgangspunt is dat 'n teks vir 'n bepaalde gehoor geskryf en deur hulle gelees word. 'Verwagtingshorison' is die term wat die literêre, historiese en kulturele agtergrond beskryf waarmee lesers tekste benader (Cloete, 1992 : 568), en dien as basis vir die beskrywing van teks-leser-verhoudinge. 'n Versmelting van horisonne vind plaas wanneer die oorspronklike verwagtingshorison gerekonstrueer en in verband gebring word met 'n bepaalde leeservaring.

Reader Response Criticism (Cloete, 1992 : 32) in Amerika het subjektivistiese en strukturalistiese variante onderskeidelik. 'n **Subjektivistiese benadering** laat slegs die leser se persoonlike, psigologiese en literêre assosiasies op die teks inwerk - die eenheid en betekenis van die teks lê in die leser se gees. Die **Strukturalistiese variant** beskou lees wel as 'n vrye aktiwiteit wat nie deur die teks bepaal word nie, maar wat wel deur



die struktuur daarvan beperk word - die leser kan dus nie sommer enigiets inlees nie. Interpretasie-gemeenskappe en literêre kompetensie van die leser is twee sulke beperkende faktore, faktore wat egter vaag en problematies omskryf word, en uiteindelik verskil hierdie benadering in wese nie veel van die subjektivistiese variant nie.

Hierdie skripsie benader die Gilgamesh-epos vanuit 'n post-moderne hoek met die klem op menslike houdings, gevoelens en waardes. Dit waak egter teen 'n onverantwoordelike omgaan met die teks, daarom word die grootste respek vir die ou teks gehandhaaf. Die teks-immanente benadering wat die taal en struktuur van die teks in ag neem, word ook gerespekteer. Sonder om dus volledig oor te beweeg na 'n dekonstruksie-benadering, maar terselfdertyd sonder om die strukturele elemente te verabsoluteer as draers van betekenis, word die epos geïnterpreteer.

Hiermee is die vernaamste bronne bespreek wat sowel die agtergrond as instrumente verskaf vir 'n doelmatige "close reading" van die Gilgamesh-epos.