

Eläinten roolit ja eronteko ihmiseen mesopotamialaisessa *Gilgamesh*-eepoksessa

TIMO TEKONIEMI

Helsingin yliopisto, teologinen tiedekunta

ABSTRAKTI

Gilgameš-eepos oli yksi muinaisen Mesopotamian tärkeimmistä kirjallisista teoksista, ja sitä voidaan pitää keskeisenä läpileikkauksena muinaiseen mesopotamialaiseen ajatteluun. Tässä artikkelissa käydään läpi eepoksen viittaukset eläimiin ja niiden pohjalta selvitetään sitä, millainen rooli eläimillä oli teoksen kirjoittajien ajattelussa. Artikkelin osoittaa myös, että eepoksen kielellinen ilmaisuvoima kytkeytyy tiiviisti sen laajaan eläinkuvastoon. Joissain kohdissa, joissa muinainen teksti on osittain turmeltunut, voidaan teoksen eläinkuvaa tutkimalla jopa saada selvyyttä tekstin alkuperäisiin sanamuotoihin.

Eepoksen eläimiin liittyvä kuvasto on erittäin runsasta ja heijastaa eläinten suurta arvoa ajan ihmisille, joille tiivis yhteiselo eri eläinlajien kanssa oli välttämättömyys. Eepos ei kuitenkaan vain kuvaile eläimiä osana ihmisten arkea vaan heijastaa myös laajemmin aikalaisten eläinkuvaa sekä ymmärrystä eri lajien ominaispiirteistä ja niihin kohdistetuista asenteista. Eläimet eivät jää teoksessa pelkiksi sivustakatsojiksi, vaan jotkin lajit saavat narratologisesti tärkeän ja aktiivisen roolin. Muinaisen Mesopotamian eläinkuvan tarkempi tarkastelu puolestaan auttaa löytämään teoksesta merkityksiä, jotka ajan kulttuuria ja eläinkäsityksiä tuntemattomalle eivät muutoin avaudu.

Eräs eepoksen tärkeimmistä teemoista on rajankäynti ihmisyyden ja jumaluuden välillä, mutta eepos tarjoaa näkymän myös mesopotamialaiseen käsitykseen ihmisen ja eläimen käsitetyistä eroista. *Gilgameš*in kumppani, villimies Enkidu, herättää kysymyksen siitä, miten muinaiset mesopotamialaiset ymmärsivät ihmistä ja eläintä erottavat piirteet. Voiko eron nähdä olleen tiukan binäärinen? Vai tehtiinkö tarkkaa eroa käytännössä lainkaan?



1 Johdanto

Tutkijoiden mielenkiinto muinaisia eläinkäsityksiä kohtaan on viime aikoina suuresti lisääntynyt (ks. esim. Kaski 2016). Kulttuurintutkimuksessa on tyypillisesti oltu enemmän kiinnostuneita ihmisen toiminnasta kuin eläimestä, ja eläinten roolia osana ihmistoimintaa on pidetty itsestäänselvyytenä. Lähempi tarkastelu kuitenkin osoittaa, että esimerkiksi muinaisissa mesopotamialaisissa teksteissä esiintyy runsaasti mitä erilaisimpia eläimiä, joilla on selvästi ollut hyvin aktiivinen rooli ihmisen maailmankuvan rakentumisessa.

Tähän tosiasiaan havahduttuaan lukija törmää nopeasti toiseen erittäin mielenkiintoiseen nykyihmistä yhä enemmän vaivaavaan kysymykseen: mikä lopulta erottaa ihmisen muista eläimistä?¹ Tässä artikkelissa lähestyn tätä kysymystä tutkimalla, millaisia olivat muinaisten mesopotamialaisten näkemykset ihmisyydestä ja eläimyydestä. Erityisesti keskityn tutkimaan muinaisen Mesopotamian ehkä tärkeintä kaunokirjallista tuotosta, *Gilgameš*-eeposta. Vaikka *Gilgameš*-eepoksen filologinen ja tekstihistoriallinen tutkimus ovat saaneet osakseen valtaosaa huomiota, teoksen eläinkuvaa ja -kuva-uksia ei juuri ole yksittäisiä hajahuomioita lukuun ottamatta systemaattisesti tutkittu.

Luvussa ”Teoksen alkusävelet: ihmisen ja eläimen leikkauspisteessä” käsittelen ensin eepoksesta nousevaa ihmisen ja eläimen eronteon tematiikkaa. Tarkoitukseni on selvittää, miten *Gilgameš*-eepoksen kuvaama villi-ihmisen kesytysepisodi heijastaa muinaisten mesopotamialaisten ymmärrystä ihmisen ja eläimen välisestä eronteosta. Tähän liittyen tarkastelen myös sitä, mitkä tekijät tarinassa tarkalleen ottaen tekevät Enkidu-villimiehestä ei-eläimellisen ja ei-villin. Seuraavassa luvussa ”Eläimet osana teoksen narratiivisia tehokeinoja: eepoksen eläinkuvat ja -vertaukset sekä jumalalliset eläinrepresentaatiot” paneudun yleisemmin muihin eepoksessa esiintyviin eläimiin ja eläinkuviin. Tarkoitukseni on selvittää, miten teos käyttää eläimiä erilaisissa vertauksissaan ja metaforissaan, sekä sitä, millaisia merkityksiä nämä kielikuvat kantavat konteksteissaan. Tässä yhteydessä huomioin myös, millaisia rooleja eri eläinlajit sekä jotkin eläimellisinä kuvatut (puoli)jumalalliset hahmot saavat (tai jopa *ottavat*) tarinankuljetuksessa teoksen eri vaiheissa ja käännekohtissa. Näitä tutkimuskysymyksiä tarkastelemalla pyrin luomaan mahdollisimman kokonaisvaltaisen kuvan eläinten ja eläinkuvausten merkityksestä *Gilgameš*-eepokselle.

1 Esimerkiksi antiikin Kreikan filosofisia tekstejä tutkimalla voi löytää tähän kysymykseen monia oppineita (vaikkakin usein toistensa kanssa vastakkaisia) selityksiä. Ks. ihmisen ja eläimen eronteosta antiikin Kreikassa esimerkiksi Richard Sorabji (1993). Tässä artikkelissa otetaan soveltuvissa ja relevanteissa kohdin huomioon myös antiikin Kreikan paralleelleja mesopotamialaisen ajattelun logiikan etsimisessä. Ajallisesta ja maantieteellisestä etäisyydestään huolimatta kreikkalainen aineisto auttaa hyvin ymmärtämään ja kontekstualisoimaan myös muinaisen mesopotamian ihmisten ajattelua.

2 Lyhyt johdatus *Gilgameš*-eepokseen ja sen eläimiin

Gilgameš-eepos on yksi ihmiskunnan vanhimpia säilyneitä kaunokirjallisia tekstejä. Sen ensimmäiset versiot kirjoitettiin jo ennen 2000-lukua eaa. muinaisessa Sumerissa, mutta teos haki lopullista muotoaan mahdollisesti aina vuoden 1250 eaa. tienoille saakka (Tigay 2002, 130–1). Tässä ajassa teoksen kieli vaihtui sumerista seemiläiseen akkadiin. Teos perustuu tositapahtumiin sikäli, että nykytietämyksen valossa Gilgameš-niminen hallitsija lienee tosiaan elänyt joskus vuosien 2700 ja 2500 eaa. välillä (Tigay 2002, 13).

Vuoden 1250 eaa. aikoihin muodostunut niin kutsuttu standardiversio² kertoo muinaisen sumerilaisen kaupungin Urukin mahtavasta ja voimakkaasta kuninkaasta Gilgamešista, joka kuitenkin teoksen alussa sortaa kansaansa vahvimman oikeudella. Kaupungin asukkaat huutavat jumalilta apua ahdinkoonsa, ja jumalat päätyvät luomaan Gilgamešille tasavertaiseksi vastukseksi ja toveriksi villimies Enkidun. Koska villimies kuitenkin luodaan ymmärrettävästi keskelle luontoa, täytyy hänet ensin kesyttää. Jumalten suunnitelma onnistuu, sillä Enkidun kesyttämisen jälkeen Gilgameš jättää kaupunkilaisensa rauhaan. Monien vivahteikkaitten vaiheiden ja seikkailujen jälkeen homoeroottisestikin latautunut³ Gilgamešin ja Enkidun ystävyys päättyy Enkidun äkilliseen ja dramaattiseen kuolemaan. Tämä saa Gilgamešin ymmärtämään oman kuolevaisuutensa ja tästä kauhistuneena hän lähtee etsimään ikuisen elämän salaisuutta. Gilgameš on kuitenkin tuomittu sekä epäonnistumaan tavoitteessaan että hyväksymään kuolevaisen kohtalonsa.

Eepos ei ole yhtenäinen yksittäinen kirjallinen teos siinä merkityksessä, missä nykylukija asian yleensä ymmärtää. Koska eepos kasvoi ja kehittyi erillisistä kertomus-sikermistä jopa yli tuhannen vuoden ajan, vieläpä kahdella eri kielellä, se sisältää useita eri tekstikerrostumia eri ajoilta, eri tekijöiltä ja osittain jopa eri kulttuureista. Esimerkiksi teoksen ensimmäiset 26 värssyä on lisätty myöhään eräänlaiseksi alkupuheeksi, ja toisaalta teoksen viimeinen XII taulu on niin ikään hyvin myöhäistä perua.⁴ Näin ollen

2 Standardiversiota käytetään lähes poikkeuksetta kaikkien käännösten pohjana. Suomeksi viimeisin käännös on Jaakko Hämeen-Anttilan (2000) käsialaa.

3 Katso aiheesta tarkemmin A.R. George (2003, 452–4) sekä homoseksuaalisuudesta Mesopotamiassa yleisemmin Martti Nissinen (2004, 19–36).

4 XII taulua on jo tutkimuksen alkuvaiheista lähtien pidetty myöhäisenä lisäyksenä sen muuhun teokseen verrattuna erikoislaatuisen tematiikan ja kielenkäytön takia. Tämä ei kuitenkaan ole ainut asia, mikä erottaa XII taulua muista, sillä Manala-aiheisen tematiikan lisäksi mielenkiintoisen poikkeuksen tekee sanastollisesti erittäin vähäinen eläinkuvasto: XII taulun säilyneessä tekstissä mainitaan vain yksi eläinlaji, ihmisruumista järsivät toukat. Kaikissa muissa tauluissa eläinkuvasto on huomattavasti rikkaampaa. Ero johtunee yksinkertaisesti synkän ja pimeän Manalan vähäisestä eläimistöä.

myös teoksen kuvastamat ideologiat ja käsitykset periytyvät eri ajoilta. Tämä pätee myös eri eläinkuvauksiin. Kaiken lisäksi teosta ei ole säilynyt meille yhtenä kokonaisuutena, vaan se on täytynyt koota useista eri käsikirjoituksista ja niiden osista. Teokseen kannattaakin suhtautua osittain samanlaisella kriittisyydellä kuin vähintään yhtä toimitettuun Raamattuun: usein on helppo nähdä, mitä näkemyksiä kirjoittajat ovat pyrkineet korostamaan, mutta huomattavasti vaikeampaa on päätellä, mistä konkreettisesta tilanteesta teksti lopulta kumpuaa.

Teos oli sen pitkästä iästä ja laajasta levikistä päätellen selvästi tärkeä mesopotamialaiselle kulttuurille, eikä olekaan ihme, että eepos on myös nykyään yksi mesopotamialaisen kirjallisuuden tunnetuimmista klassikoista. Sen vuosituhansia kestäneen viehätysvoiman takia on perusteltua käyttää teosta yhtenä läpileikkauksena ajan eläin kuvaan ja -kuvastoon.

Gilgameš-eepos sisältää suurissa määrin eri eläinaiheita ja -vertauksia. Osa kielikuvista avautuu nykylukijalle paremmin, osa huonommin. Eläin kuvaston käytöstä täytyy kuitenkin huomioida, että teoksen kielenkäyttö ei välttämättä avautunut täysin edes kaikille mesopotamialaisille itselleen. Kun otetaan huomioon, että ajan kirjurit ja oppineet lisäsivät teksteihin mielellään sanaleikkejä ja -arvoituksia, osa piilotetuista merkityksistä saattoi mennä myös aikalaisilta ohi. Niinpä täyttä ymmärrystä kaikista kielikuvista ei meidän aikanamme liene edes mahdollista saavuttaa. Kun otetaan huomioon, että *Gilgameš*-myytti meille säilyneessä muodossaan on mitä luultavimmin toiminut myös uskonnollisena tekstinä (Hämeen-Anttila 2000, 25–9; Tigay 2002, 51–2), hämärätkin kielikuvat ja niiden taustalle mahdollisesti piilotetut merkitykset kuuluvat olennaisena osana teokseen.⁵ Joka tapauksessa sekä *Gilgameš*-eeposta että mesopotamialaista kulttuuria ylipäänsä leimaa selkeä dualistinen jaottelu (omaan) sivilisaatioon ja sitä ympäröivään alueeseen (niin luonto kuin vieraat maatkin).

3 Teoksen alkusävelet: ihmisen ja eläimen leikkauspisteessä

Nykyisessä eläinsuhteen tutkimuksessa käytetään usein hyväksi erottelua *villin* ja ihmisen välillä (Marvin ja McHugh 2014, 6–7). Mesopotamialaisten eläinsuhteesta puhuttaessa nämä käsitteet on kuitenkin ymmärrettävästi kontekstualisoitava muinaiseen ajatteluun nähden. Erilaisten eläinten lisäksi villejä olivat nimittäin myös Mesopotamiaa

5 Toisaalta ei voi täysin sulkea pois sitäkin mahdollisuutta, että erikoiset eläinäkemykset saattaisivat olla yhteydessä teoksen koonneiden kirjuriin ja oppineiden *kaupunkilaisuuteen*: osana aikansa ylintä eliittiä kirjoittajat eivät välttämättä tunteneet kovin hyvin sivistyksen ulkopuolista todellisuutta. Kyse olisi siis eräänlaisesta luonnosta vieraantumisen jo vuosituhansia sitten.

ympäröivät vieraat kansat ja ihmiset, jotka nähtiin jo kosmologisella tasolla uhkana sivilisaatiolle ja koko kosmiselle maailmanjärjestykselle. Usein vihollisista puhuttaessa käytetäänkin hyvin eläimellistä kuvastoa.⁶ Näkemys ihmisyydestä ei lähtökohtaisesti ollutkaan aivan yhtä selkeä kuin nykyään, sillä esimerkiksi orjia ei aina välttämättä nähty edes ihmisinä – tai ainakaan vapaan ihmisen arvoisina.⁷ Näin siis jo *ihmisen* määritelmä on eepoksen kontekstissa jossain määrin häilyvä.

Aivan teoksen alussa lukijan silmä kiinnittyy lisäksi ihmisen erontekoon jumalista: tavallinen kuolevainen ihminen on tarkasti erossa jumalallisesta piiristä. Jopa Gilgameš, jonka kerrotaan sentään olevan ”kaksi kolmannesta jumala” (I:12)⁸, ja joka hallitsee Urukin kaupungissa jumalten määräämänä, vaikuttaisi kuuluvan suuremmassa määrin maalliseen kuin taivaalliseen vaikutuspiiriin. Kuitenkin yhä Gilgamešin alapuolella ovat selvästi tavalliset Urukin asukkaat, joita Gilgameš puolestaan hallitsee – tai jopa *paimentaa*, sillä Gilgamešia kuvaillaan teoksessa paimeneksi ja toisaalta Urukia lammaskarsinaksi (I:17, 21). Eepoksesta voikin osittain lukea, miten ihminen nähtiin suhteessa sekä kosmiseen että maalliseen piiriin. Vaikka puolijumalalliset Gilgameš ja hänen toverinsa Enkidu pystyvät jossain määrin uhmaamaan jumalallista käskyvaltaa, ovat he lopulta kuolevaisia – ja varsinkin Enkidu täysin jumalten tahdon vallassa sekä syntymässään että kuolemassaan. Koko eepoksen pääteema onkin, että ihmistä (ja eläintä) erottaa jumalasta kuolevaisuus, jota on turha yrittää paeta.

Vaikka siis eronteko ihmisen ja jumalan välillä on teoksessa selvä, erityistä erotusta ihmisen ja eläimen välille ei missään välissä tehdä. Tärkein eronteko tapahtuu selvästi villimies Enkidun ymmärtäessä ihmisyytensä, mutta nykylukijalle tämä tapahtuma esittäytyy jokseenkin hämmentävänä. Mikä lopulta tekee Enkidusta ei-eläimen? Tarinan alussa Enkidu kuvataan juoksemassa eläinten kanssa, ikään kuin yhtenä heistä.

6 Nykypäivänäkin ymmärrettäviä kielikuvia kuten ”viholliset teurastettiin kuin siat” käytettiin jo Mesopotamiassa. Sen sijaan mielenkiintoinen on esimerkiksi luonnehdinta muinaisen mesopotamialaisen Agaden valtakunnan verivihollisista (ja lopulta *voittajista*) gutilaisista käytetty kieli *Agaden kirouksessa* (ETCSL 2.1.5): ”¹⁵⁵Gutin maan kansa, joka ei tunne pidättyvyyttä, ¹⁵⁶[vaikkakin] päättelykyvyltään ihmisiä, [ovat] ymmärrykseltään koiria [ja] muodoltaan apinoita” (gu-ti-um^{ki} uj₃ kec₂-da nu-zu | dim₂-ma lu₂-u₁₈-lu jalga ur-ra ulutim₂ ^ugu^ugu₄-bi). Kirjoittaja on kaikesta huolimatta pakotettu myöntämään, että jopa raakalaismaisilla ja eläimellisillä gutilaisilla on jotain ihmiselle ominaista kognitiivista kyvykkyyttä.

7 Erittäin kuvaavaa tässä suhteessa on jo Mesopotamian vanhimman kirjoitetun kielen, sumerian, toiminta: kielessä on kaksi kieliopillista sukua, *elollinen* ja *eloton*. Orjasta/palvelijasta puhuttaessa käytetään elotonta sukua kuten vaikka tavaroista, kun taas vapaasta henkilöstä puhuttaessa käytetään elollista sukua. Mielenkiintoisesti eläimistä puhuttaessa käytetään niin ikään elotonta – tai pikemminkin *ei-persoonallista* tai jopa *ei-inhimillistä* – sukua (Foxvog 2008, 23–4).

8 Lainauksissa käytetään Jaakko Hämeen-Anttilan järjestelmää, jossa viitattu taulu merkitään roomalaisella numerolla ja viitattu jae arabialaisilla numeroilla.

Metsämies, jonka pyydykset Enkidu on rikkonut, pyytää Gilgamešia tekemään Enkidusta vaarattoman. Gilgameš lähettääkin prostituoitu Šamhatin (nimen nähdään perinteisesti jo itsessään tarkoittavan prostituoitua)⁹ tekemään Enkidulle ”naisen työtä” (*šipir šinništi*), minkä on selvästi tarkoitus saada eläimet vieroksumaan Enkidua. Enkidun kuusi yötä kestävä parittelu Šamhatin kanssa saakin tämän aikaan, mutta lukijalle herää helposti kysymys, miksi juuri (villi-)ihmisen kohdalla parittelu erottaisi hänet muusta luomakunnasta.

Mysteeriin on esitetty monia ratkaisuja. Jaakko Hämeen-Anttila näkee Enkidun neitsyyden menetyksen ja seksuaalisuuden heräämisen erottavan hänet eläimistä, eräänlaisena sivilisaation merkkinä (Hämeen-Anttila 2000, 191).¹⁰ Enkidu ”tahrää¹¹ puhtautensa” (I:51), ja samalla hänestä myös ”tulee heikko”, eikä hän jaksa enää juosta kuin aiemmin. Eläimellisyys selvästi siis sisältää ajatuksen jonkinlaisista erityisistä eläimellisistä voimista,¹² jotka ihmisyyden myötä katoavat. Voidaan kuitenkin edelleen kysyä, mikä aspekti ihmisen seksuaalisuudessa erottaa häntä eläimestä.¹³

9 On hyvä huomata, että nykytutkimuksessa sanan *šamḥatu* merkitys on jossain määrin kyseenalaistettu; ks. Julia Assante (1999, 39–43, 56–9). Assanten mukaan *šamḥatu*-naiset tulisi samaistaa niin kutsuttuihin *ḥarimtu*-naisiin (jollaiseksi Šamhatiakin kuvataan kohdassa VII:26), jotka Assanten mukaan muodostivat Mesopotamiassa oman naimattomien, ja ennen kaikkea patriarkaalisen määräysvallan ulottumattomissa olevien, naisten *sosiaaliluokan*, siis vailla merkkiäkään prostituoituna toimimisesta. Patriarkaalisessa mesopotamialaisessa yhteiskunnassa tällainen seksuaalisesitkin vapaiden naisten sosiaaliluokka olisi ollut ymmärrettävästi erilaisten tabujen ja jopa pelkojen kohde. Mielenkiintoisesti ymmärrys Šamhatista prostituoidun sijaan ”vapaana naisena” mahdollistaisi ajatuksen, että luonnossa elävä villimies Enkidu kohtaakin Šamhatissa eräänlaisen sivistyneen yhteiskunnan sisällä toimivan ”villinaisen”, joka lopulta vapaalla seksuaalisuudellaan kesyttää – tai jopa *tahrää* (ks. alla) – villimiehen.

10 Katso samansuuntaisesti myös George (2003, 148, 451) sekä Thorkild Jacobsen (2001, 185–6).

11 Kohdan verbi tulee luultavasti ymmärtää juuri tässä merkityksessä, vaikka onkin paha-mainaisen hankalasti käännettävä. Kohtaan liittyy olennaisesti myös VII:33, jossa Enkidu lausuu Šamhatista: ”Minä olin puhdas; sinä teit minusta heikon. Minä olin puhdas; sinä *makasit kanssani tasangolla*”. Kursivoidussa kohdassa tulee varsin selvästi ilmi, että seksiaktiin liittyisi jotain tahravaa. Kohta on kuitenkin ongelmallinen, sillä teksti on tässä kohtaa puutteellinen ja verbi joudutaan eri editioissa rekonstruoimaan. Hämeen-Anttilan käännös pohjautuu tässä Parpolan editioon, missä kohdan verbiksi on rekonstruoitu *teddini*, ”makasit”. George sen sijaan rekonstruoii *tušamḥin*, ”teit heikoksi”, jolloin sama värssi olisi vain toistettu kahdesti. Näistä ongelmallisuuksista johtuen sanamuodolle ”tahrata” ei tulisikaan asettaa liiaksi painoarvoa. On kuitenkin mahdollista, että eläimet nähtiin jollain tapaa turmeltumattomampina kuin ihmiset.

12 Tähän toki myös viittaa puhe Gilgamešista: ”hän on ihmistä vahvempi, vahva kuin sonni” (I:54).

13 Mahdollisesti syynä voisi olla se, että toisin kuin suurella osalla muita eläimiä, ihmisellä ei ole erityistä kiima-aikaa, mikä saattaisi saada kirjoittajan pitämään ihmisen seksuaalisuutta jotenkin omalaatuisena. Tämän suuntaisesti argumentoi myöhemmin Plutarkhos (*Gryllos*, 990D). Harvat eläimet myöskään harjoittavat seksiä huvikseen, toisin kuin ihmiset, jotka peräti maksavat siitä (prostituutio).

Sen sijaan A.R. Georgen ehdotus Šamhatin kuulumisesta (kultti)prostituoi- tuna¹⁴ taivaanjumala Anun tai jumalatar Ištarin kulttiin (II:3) voisi myös olla mielenkiin- toinen tapa lukea tarinaa: kyseessä ei olisi välttämättä niinkään neitsyyden menetys kuin Enkidun ensikosketus *pyhän* vaikutuspiiriin (George 2003, 148).¹⁵ Pyhä olisi myös jotain, mistä eläimillä ei olisi aavistustakaan, ja siten kyseinen lukutapa selittäisi huo- mattavasti paremmin, miksi eläimet alkoivat yhtäkkiä hylkiä Enkidua. Erittäin mielen- kiintoisesti yksi käsikirjoitus onkin kohdassa I:27 (”Ei hän tuntenut ihmisiä”) Enkidun alkutilaa luonnehtiessaan vaihtanut ihmisten tilalle sanan *jumalia*.¹⁶ Näin ollen ainakin jossain vaiheessa Gilgameš-traditiota jumalien tuntemattomuus vaikuttaisi olleen myös mesopotamialaisten itsensä tulkinta aiheesta. Samanlainen ajatus siitä, etteivät eläimet tunne jumalia, tunnettiin niin ikään antiikin Kreikassa.¹⁷ Joka tapauksessa kontekstin pohjalta näyttäisi siltä, että jumalallisen ymmärtäminen tosiaan liittyy Enkidun tapauk- ssa vähintään jollain lailla hänen ihmiseksi muuttumiseensa.

Ihmisyyden hahmotetut erot eläimiin tulevat tekstissä hyvin näkyviin. Ihminen ”kuulee puhetta” ja siten pystyy käyttämään järkeään. Samanlainen näkemys ihmisen järkevyydestä erotuksena eläimiin löytyy myös Aiskhyloksen tulkinnasta Prometheus- myytistä ja myöhemmin antiikin kirjallisuudesta. Toisaalta myytissä tuodaan ilmi myös se, että jumalten tuntemus ja *ennusunien* näkeminen on yksi tärkeimmistä erottavista tekijöistä ihmisen ja eläimen välillä. Käsitys ihmisen erityisistä ennusunien lahjoista tulee ilmi myös *Gilgameš*-eepoksessa: toisaalta Gilgameš ”vaipui uneen, joka *ihmisen* valtaa” (IV:4) ja toisaalta Enkidu alkaa nähdä ja selittää ennusunia vasta muututtuaan ihmiseksi. Selvästi myös tässä tapauksessa ihmiset pystyvät näkemään unia eri tavalla

14 Nykytutkimus on tosin alkanut suhtautua kulttiprostituution ajatukseen yhä kriittisemmin. Ks. aiheesta varsin kriittiset Julia Assante (2003) ja Stephanie Budin (2008). Jos hyväksytään näke- mys, jonka mukaan kulttiprostituutio on lähinnä (viktoriaanisen ajan) tutkijoiden mielikuvituksen tuotetta, myös esitetyltä Enkidu-teorialta putoaa ymmärretysti pohja.

15 Šamhatin usein toistuva kehotus tulla Ištarin ja Anun temppeliin saattaisi viitata tähän suun- taan, kuten George toteaa.

16 George (2003, 545) kutsuukin tätä h-käsikirjoituksen lukutapaa ”tärkeäksi variantiksi”. Vaikka tämän nähtäisiinkin olevan myöhempi ja sekundääri lukutapa, se saattaa silti antaa tärkeän vihjeen siitä, miksi Enkidu jonkin kirjurin mielestä erityisesti erosi ihmisistä. Koska transkriptionaa- lisen virhe merkkien ùg (”kansa”) ja diġir (”jumala”) välillä ei tässä vaikuta mahdolliselta, kyseessä lienee *tietoinen* tulkitseva muutos tekstiin.

17 Esimerkiksi Platon (*Protagoras*, 322A) kiistää eläinten kyvyn tuntea jumalat. On kuitenkin huomattavaa, että myös vastanäkemyksiä esiintyi, sillä esimerkiksi Plutarkhos (*Sollertia*, 972B–C) kuvailee norsuja erityisen hurskaiksi eläimiksi. Mielenkiintoisesti myös islamilaisessa maailmassa eläinten tulkitaan ylistävän yhtä lailla Jumalaa (Koraani 17:44). 900-luvun oppineessa arabialaisessa kirjoituksessa *Eläinten oikeudenkäynti ihmisiä vastaan* luvussa 39 eläimet jopa kertovat ylistävänsä Jumalaa *oikeaoppisemmin* kuin ihmiset!

kuin eläimet, jotka eivät oletettavasti ymmärtäisi ainakaan hämmentävistä ennusmerkeistä mitään.

Saatuaan Enkidun pauloihinsa Šamhat opettaa villin myös syömään leipää ja juomaan olutta entisten ruohon ja vesipaikan veden sijaan (II:12–14).¹⁸ Jeffrey Tigay huomauttaa, että villimies inhimillistyy ennen kaikkea saatuaan kontaktin muihin ihmisiin ja sivistykseen (Tigay 2002, 206–7).¹⁹ Onkin huomattavaa, että vaikka prostituoitu Šamhatin ”naisen työ” on helppo ymmärtää eritoten hänen ammattinsa kontekstista merkitykseltään seksuaaliseksi, tämän ei välttämättä tarvitse olla koko totuus. Rivkah Harrisin mukaan Šamhat toimii teoksessa Enkidulle huomattavan äidillisenä hahmona, siis täysin päinvastoin kuin häneltä voisi prostituoituna ainakin modernissa länsimaisessa kontekstissa odottaa (Harris 1997, 82–3).²⁰ Äidin puute on yksi tärkeimmistä asioista, mikä erottaa jumalatar Arurun arolle luoman Enkidun muista ihmisistä, ja näin ollen naisen – tai pikemminkin äidin – työ on hänelle ensiarvoisen tärkeää. On siis mahdollista, että Enkidun ihmiseksi muuttumisen alkutahdit ovat yhtä lailla tämän inhimillisen pikkulapsen roolin omaksumisessa kuin hänen seksuaalisessa heräämisessäänkin.²¹

Enkidun muodonmuutoksen päättää voiteella voitelu, minkä myötä hän ”muuttui

18 Leivän ja oluen, tuon ajan Mesopotamian tärkeimmät elintarvikkeet, voi tässä lukea niin ikään eräänlaisena erottavana tekijänä ihmisen ja eläimen välillä – Enkidu kun ei ilman opettamista ”osannut syödä leipää, eikä hän taitanut olutta juoda” (II:12). Ks. George (2003, 450), joka siteeraa vanhaa sumerilaista tarua alkuihmisistä: myös täällä alkuihmiset eivät osanneet syödä leipää ruohon sijaan. Fleming & Milstein (2010, 28–9) huomioivat niin ikään muissa teksteissä ”viljan tuntemattomuuden” viittaavan, jos ei täysin eläimelliseen, niin ainakin hyvin sivistymättömään käytökseen.

19 Vrt. kuitenkin yllä käyty keskustelu kohdan I:27 tekstivarianttien suhteesta toisiinsa. Rivkah Harris (1997, 82) myös huomioi, että muinaisessa Lähi-idässä prostituutio oli erityisesti urbaani ilmiö, mikä niin ikään alleviivaa Enkidun tuomista sivistyksen ja sivilisaation pariin.

20 Harrisin (1997, 82) mukaan näkemys ei Mesopotamiassakaan olisi välttämättä suuresti poikennut nykyisestä: ”the real-life Mesopotamian prostitute had a bad reputation and was seen as a threat to the stability of the family.” Harris tekee myös sen tärkeän huomion, että tällainen odotettujen naisroolien kääntäminen pääläelleen on yleisemminkin *Gilgameš*-eepoksessa käytetty kerronnallinen tekniikka: esimerkiksi siinä missä mesopotamialaisessa kulttuurissa miehen odotettiin yleisesti olevan aktiivinen ja naisen passiivinen toimija avioelämässä, jumalatar Ištar vikittelee eepoksessa käänteisesti *Gilgameš*ia puolisoikseen.

21 Benjamin Foster (2007, 64, 68) näkee varsin suorasukaisesti seksuaalisen tiedostavuuden olevan eräänlaista ihmisyyteen liittyvää perustietoa: ”Sex belongs to the lowest common level of human knowledge – what everyone must know and experience to become human.” Vielä enemmän tätä kuitenkin odottaisi eläimiltä yleensä. Fosterin mukaan seuraava ihmisen todella eläimistä erottava tekijä on hänen kykynsä rakkauteen. Ks. aiheesta myös Tigay (2002, 204–6). Tämä ajatus on melko lähellä Tim Ingoldin (1988, 5) kuvaamaa ”emergentin ihmisyyden” ajatusta: ”’Becoming human’, then, is tantamount to the process of enculturation which virtually all children of our species undergo in their passage to maturity and which – according to an earlier anthropology – the entire species is destined to undergo in its uneven passage towards civilization.”

ihmisen muotoon”. William Moran tosin esittää mielenkiintoisen tulkinnan, jonka mukaan Enkidu tulee todella ihmiseksi vasta tunnustaessaan Gilgamešin kuninkuuden ja paremmuuden itseensä nähden, sillä vasta tämän jälkeen Gilgameš ja Enkidu saattavat ystäväystyä (Moran 1995, 2329).²² Koska sivistyneen yhteiskunnan nähtiin Mesopotamiassa rakentuvan juuri kuninkuuden ympärille, ei tämäkään ajatus ole mahdoton. Enkidun inhimillistyminen lieneekin näistä erilaisista huomioista käsin parasta nähdä eräänlaisena jatkumona ja ennen kaikkea *prosessina*,²³ jossa erityistä vastakkainasettelua ihmisyyden ja eläimyyden välille ei missään vaiheessa edes haluta luoda, vaikka jonkinlainen ero näiden välille oletetaan. Enkidu ei muutu vielä Šamhatin ”naisen työn” jälkeen täysin ihmiseksi, mutta ei voisi myöskään ystäväystyä Gilgamešin kanssa ilman aiempia ihmisyyden tasoja.²⁴

Vaikka tämän vaiheittaisen muodonmuutosepisodin ja Enkidun eläimellisen identiteetin jopa väkivaltaisen hävittämisen voisi nähdä olevan vähintään osittain haitteka, teksti itse ei kuvaa tapahtumaa lainkaan tähän tapaan, vaan pikemminkin päinvastoin: Enkidu on viimein täysi ihminen, älykäs ja viisas. Lisäksi hän ymmärtää nyt, että ihmisellä on hyvä olla toveri (I:54). Tämän toveruuden mahdollisen homoeroottisuuden voisi edelleen nähdä erottavan Enkidua eläimistä.²⁵ Ihmisyyden on siis jollain lailla eläimel-

22 Osittain samaan tapaan myös Foster (2002, 272): ”In contrast to humans, animals were not organized into a hierarchical society, showed no clear ethical or moral differentiations or gradations in capability or intelligence within the same class, and were protected by the gods rather than owing them service.”

23 Eräessä mielessä tällainen prosessi voidaan nähdä itse tekstissä auringonjumala Šamašin puheessa taulussa VII, missä Šamaš käy kronologisesti läpi Enkidun ihmiseksi muuttumiseen liittyneitä tapahtumia (leivän syöminen, oluen juominen, vaatetus ja ystäväystyminen Gilgamešin kanssa) – vaikkakaan mielenkiintoisesti Šamhatin ”naisen työtä” ei tässä puheessa mainita lainkaan. Tietyyssä mielessä voikin sanoa, että Enkidun lopullinen inhimillistyminen tapahtuu vasta hänen kuollessaan ja ennen kaikkea hyväksyessään lähestyvän kuolemansa ja inhimillisen kuolevaisuutensa; ks. Sara Mandell (1997, 125–8), joka huomioi hyvin, että tässä mielessä Enkidun kuolevaisuutta pakeneva toveri, Gilgameš, ei suinkaan ole täysin inhimillinen hänkään ennen tarinan loppua!

24 Vrt. Jukka Sihvonen (2014, 82), joka puhuu ihmisen ja eläimen väliin jäävästä ”epämääräisyyden alueesta”. Enkidun inhimillistyminen voidaan nähdä eräänlaisena prosessina tämän epämääräisyyden alueen puitteissa.

25 Kuten jo mainittua, Enkidun ja Gilgamešin suhteeseen liittyy eepoksessa varsin selvä homoeroottinen lataus. Ihminen-eläin-erottelun kannalta tämä on mielenkiintoista sikäli, että myöhemmin antiikin Kreikassa jotkin filosofit pitivät ihmisen suuntaumusta harrastaa seksiä saman sukupuolen edustajien kanssa vain ihmiselle ominaisena piirteenä (usein *epäluonnollisena* niin biologisessa kuin eettisessäkin mielessä); ks. esimerkiksi Platon (*Lait*, 835C) ja pseudo-Lukianos (*Rakkauksia*, 22). Yksinään homoseksuaalisen kanssakäynnin inhimillistävä vaikutus on teoksen narratiivisen logiikan kannalta epätodennäköinen, sillä Enkidun heteroseksuaalinen parittelu Šamhatin kanssa on joka tapauksessa varsinainen ihmisyyden laukaiseva tekijä, vaikkakin puolestaan Gilgamešin homoeroottisten unien kerrotaan olleen Šamhatin lähettämisen laukaiseva tekijä. Sen sijaan ajatus

lisyyttä parempaa olemista, ja vaikka Enkidu kuoleman kourissa kiroaakin hänet ihmisyteen johdattaneet henkilöt (VII:24–32), muistuttaa auringonjumala Šamaš hänelle, kuinka hän ihmisydessään oli selvästi siunattu ja eläintä hyväosaisempi (VII:34–36) (Moran 1995, 2333). Šamašin puheenvuoro saakin Enkidun vaihtamaan aiemmat kirouksensa siunauksiksi.

Heti muodonmuutoksensa jälkeen Enkidu ryhtyy suorittamaan ihmisen, ja ennen kaikkea tuon ajan hallitsijan, tehtävää: hän suojelee ihmiskuntaa villieläimiltä (”hän voitti leijonat, murskasi sudet”, II:16) – toisin sanoen siltä, mitä oli itsekin vielä hetki sitten edustanut. Enkidun ei kerrota ennen tätä taistelevan eläinten kanssa, ja kerrotun perusteella Enkidu vaikuttaa lähinnä kasvissyöjältä. Ihmisyyteen vaikuttaisi näin ollen liittyvän olennaisesti myös jonkinlainen taistelu luontoa ja toisenlaisuutta vastaan. Moran huomauttaa lisäksi, että Enkidu ei aloita ihmistaivaltaan suoraan sivistyksen keskeltä kaupungista, vaan pikemminkin sen ääreläidalta: hänen ensimmäiset ihmiskontaktinsa Šamhatin lisäksi ovat paimenia, jotka työnsä puolesta toimivat eräänlaisessa liminaalitulassa, luonnon ja sivistyksen välimaastossa (II:9, 16) (Moran 1995, 2329). Enkidun tutustuminen ihmismaailmaan on siis myös tässä suhteessa asteittaista.

On kuitenkin huomionarvoista, että Enkidussa on jo ennen Šamhatin ”naisen työtä” havaittavissa ihmismäisiä piirteitä ja ennen kaikkea älyä. Jo ensimmäisessä tau-lussa (I:33) metsämies valittaa Enkidun täyttäneen kaivamansa ansakuopat, repineen ansansa ja päästäneen käsistään tasangon karjan. Eläin vailla älyä tuskin tällaiseen kykenisi. Vaikka Enkidu eläimellinen ja villi onkin, hän on alusta saakka villi-ihminen.²⁶

Toisaalta teoksen loppuosassa voidaan argumentoida tapahtuvan osittainen muodonmuutos ihmisestä eläimelliseksi, tai pikemminkin ihmisroolin tietoinen hylkääminen. Enkidun kuoltua Gilgameš ei enää palaakaan sivistyksen pariin hallitsemaan kuninkaana, vaan juoksentelee tasangolla ruokkoamatta leijonan taljassa (VIII:23) (Moran 1995, 2329). Vasta oman kuolevaisuutensa hyväksytyään hän palaa takaisin ihmisyyden pariin.

homoseksuaalisesta kanssakäynnistä yhtenä inhimillistävänä tekijänä muiden joukossa ei ole lainkaan mahdoton – varsinkin, jos Enkidun inhimillistyminen nähdään pitkänä prosessinomaisena tapahtumaketjuna.

26 Kyseessä on hieman samantapainen tilanne kuin jo mainituilla gutilaisilla (ks. alaviite 9). Enkidullakin on jo syntyessään selvästi ihmismäisiä kognitiivisia kykyjä, muttei täyttä ymmärrystä niiden laajuudesta tai käyttötavoista. Sen sijaan Moran (1995, 2328–9) korostaa Enkidun eläimellisyyttä: ”Primal man was a beast, and the Babylonian Enkidu was primal man *redivivus*, a figure who introduced into the epic a sharp nature-culture contrast that became a recurrent theme.”

4 Eläimet osana teoksen narratiivisia tehokeinoja: eepoksen eläinkuvat ja -vertaukset sekä jumalalliset eläinrepresentaatiot

Suurin osa eepoksen eläinkuvauksista on vertauksia. Näistä varsin useat ovat nykylukijallekin täysin käsitettävissä olevia: esimerkiksi Gilgameš ja Enkidu ”vahvoina kuin hävät” toimii kielikuvana myös nykypäivänä. Enkidun *villiaasius* taas on viriiliyden symboli (Hämeen-Anttila 2000, 196). Benjamin Foster toteaaakin eläimen ja ihmisen vertaamisesta: ”When comparison of a human with an animal is intended as positive, the transferred attributes are normally surpassing strength, overwhelming violence, speed, or sexual prowess” (Foster 2002, 283).

Erikoisemmista vertauksista voi mainita Urukin vanhimpien vertauksen Gilgamešista ”perhosen poikana” juuri ennen kuin sankarimme ryntäävät kohti myytistä setrimetsää tappaakseen urot yönään sen pelottavan vartijan Humbaban (II:71: ”Olet nuori, Gilgameš, tunteesi kantavat sinua kanssaan: sinä et tiedä, olet perhosen poika!”). Varsinkaan nykylukijalle kielikuva ei juuri aukea, ja kohdan teksti on jossain määrin kiistanalainen.²⁷ Mikäli lukutapa on alkuperäinen, perhosmaisuuksien voidaan selvästi nähdä liittyvän heikkouteen, Gilgamešin huikentelevaisuuteen ja vanhempien neuvoista piittaamattomuuteen,²⁸ mutta kielikuvan täysi voima jää osittain mysteeriksi.

Hämeen-Anttilan käännöksen toinen erikoinen hyönteisvertaus, ”[huulesi] purisivat kärpäsen lailla” (VII:19) vaikuttaisi kuvaavan huulten vapinaa itkiessä, mutta tässä tapauksessa kyseessä voi olla myös sanaleikki: Hämeen-Anttilan ”purisemisena” kääntämä verbi *hawûm* tarkoittaa ”hymistä, murista, surista”, kun taas verbi *hamûm* tarkoittaa ”lamautua, pysähtyä” (Gelb et al. 1956, 72, 163).²⁹ Myöhäisessä kielenkäytössä

27 Hämeen-Anttila kääntää kohdan Parpolan edition mukaan. Tämä erikoinen kielikuva löytyy tosin ainoastaan käsikirjoituksesta b (GIRIŠ? [=kursiptu] *ú-lid-ka*, sananmukaisesti ”perhonen synnytti sinut”), ja tässäkin tapauksessa epävarmana. George (2003, 809), sen sijaan lukee tämän epävarman kohdan ummaka *ūlidka*, ”äitisi synnytti sinut”, eikä kohdassa näin ollen olisi siis lainkaan kyse eläinvertauksesta. Georgen näkemystä puoltaisi sekin, että kyseisessä kohdassa ei käytetä muita eläinvertauksia, joille perhosmaisuuksien voisi olla paralleelista, ja toisaalta se, että V:35 kyseisen lauseen paralleelikohta lukee juuri Georgen mukaisen tekstin. Tämä tietenkin selittäisi, miksi vertaus vaikuttaa kummalliselta.

28 Heikkouteen liittyy esimerkiksi kielikuva ”I will destroy (your enemies) like butterflies” (Civil et al. 1971, 568).

29 Saman käännöksen (”buzzing like flies”) antavat myös George (2003, 637) sekä Benno Landsberger (1968, 120). Kohdan kääntäminen sisältää muitakin ongelmia, sillä sanan ”huulesi” kohdalla on käsikirjoituksissa lohkeama, jonka takia tekstiä ei ole säilynyt. Lisäksi sana *zumbi*, ”kärpänen”, on pikemminkin yksikössä kuin monikossa. Simo Parpola (1997, 95) rekonstruoii kohdan ”[ša-ap-ta-ka i-]ha-ma-a ki-ma zu-um-bi”, mutta George (2003, 637) jättää alkuosan (”huulesi”) puuttuvana pois käännöksestään. ”Huulet” ovat siis hyvä arvaus, mutta käytännössä jäljelle jäänyt

kyseisten verbien muotoja ei voi enää juuri erottaa toisistaan. Tämäkin kielikuva olisi vähintään yhtä voimallinen. Jokainen ikkunoidensa välejä putsannut on nähnyt, kuinka lamaantunut kuollut kärpänen on.

Meille ymmärrettävämpi kärpäsvertaus ”kokoontua kuin kärpäset” sen sijaan on hiukan odottamattomassa käytössä: *Gilgameš*-eepoksen sisältämässä vedenpaisumustarinassa *jumalat* kokoontuvat polttouhreja tekevän ”Mesopotamian Nooan”, Utnapištimin, luokse (XI:44). Nykylukijalle tämän kielikuvan konteksti ei suoraan avaudu, mutta kun otetaan huomioon, että alun perin jumalten nähtiin luoneen ihmiset nimenomaan tekemään työtä ja uhraamaan jumalten puolesta, ajatus muuttuu selvemmäksi. Kun nyt kukaan muu kuin Utnapištim, ainut ylijumala Enlilin aiheuttamasta tulvasta henkiin jäänyt ihminen, ei ole tekemässä jumalille uhreja, ei ole ihme, että kärpäsparvi surraa tämän ainoan säästyneen uhraajan ympärillä.³⁰ Samaisen tulvakertomuksen yhteydessä jopa jumalten kerrotaan säikähtäneen tulvaa ja ”kyyristelleen kuin koirat” (XI:29).³¹ Sanonta sisältää selvästi negatiivisen sävyn, ja sitä käytetään tässä ironisesti. Enlilin erehdyksen jälkeen jumalat totisesti ovat kuin kärpäset pörrätessään haaskan perässä. Ironia oli siis sallittua silloin tällöin jopa jumalia kohtaan.

Toinen mielenkiintoinen metafora on Enkidu ”kalan poikana, joka ei tuntenut isäänsä” ja ”kilpikonnän poikasena, joka ei imenyt äitinsä rintaa” (V:23), joiksi Humbaba häntä kuvaa. Kohta selvästi viittaa siihen, että Enkidulla ei ymmärrettävistä syistä ollut vanhempia. Kun ottaa huomioon, että sekä kalat että kilpikonnat yhdistetään usein Enkiin/Eaan, viisauden ja tiedon jumalaan (Black ja Green 1992, 82, 179), tämä kaksoisvärssi on tietysti mielessä paradoksaalinen: kalamaisuudesta ja kilpikonnuudesta

tyhjä tila mahdollistaisi myös monta muuta vaihtoehtoa. Esimerkiksi UZU(*šīru*)-*ú-ka*, ”lihasi”, voisi toimia yhtä hyvin verbin *hamûm* kanssa. Kyseistä fraasia ”liha jäykistyi/lamaantui/halvaantui” käytetään nimittäin myös osittain paralleelisessa kohdassa IV:5–7, jossa on niin ikään kyse unen selittämisestä, vaikkakin puhujan suhteen käänteisessä järjestyksessä: kohdassa IV:5–7 Enkidu toimii *Gilgameš*in kammottavan unen selittäjänä, kun taas VII:19 *Gilgameš* yrittää vastavuoroisesti rauhoittaa unesta kauhistunutta ystävänsä. Ottaen huomioon tämän käänteisen parallelismin, luku-*ta* ”lihasi jäykistyi” voisi sopia kohtaan jopa ”huulia” paremmin.

30 Samantyyppistä tilannetta kuvataan esimerkiksi myös nk. *Pessimistisessä dialogissa*, missä herra kuulee palvelijaltaan muiden muassa seuraavan ohjeen (rivit 59–60): ”Älä uhraa, herrani, älä uhraa! Opetat (näin) jumalasi seuraamaan sinua kuin koira”.

31 Tässä koirasta käytetty ilmaus sisältää selvästi negatiivisen konnotaation, kuten usein mesopotamialaisissa lähteissä koirista puhuttaessa vaikuttaisi olevan. Koirista puhuttaessa on kuitenkin vaikea sanoa, miten voimallinen ilmaus on kyseessä: toisaalta koirat olivat raadonsyöjiä ja epäpuhtaita, mutta toisaalta esimerkiksi antiikin kreikkalaisessa kulttuurissa koiria kohtaan tunnettiin myös affektiota. Myös Mesopotamiassa koirat ovat esimerkiksi ikonografian perusteella olleet tärkeitä kumppaneita vähintään metsästyksen apuna. Seemiläisen kulttuurin kontekstista käsin jumalten koiramainen käyttäytyminen tullee kuitenkin ymmärtää juuri negatiivisena kielikuvana.

huolimatta Enkidu ei edes tuntenut vanhempiaan – ja syntyi vieläpä sivistymättömäksi villi-ihmiseksi, jonka äidin roolin otti vasta tavallinen prostituoitu!³² Myös näissä vertauksissa on selvästi heikkouden sävy, sillä Humbaba olisi omien sanojensa mukaan voinut helposti syödä Enkidun suihin ja tämän ollessa nuori.

Luonnon koettiin jo muinaisessa Mesopotamiassa tulevan ajoittain kaupunkilaisten riesaksi. Tästä kertoo kuolevan ja epätoivoisen Enkidun kirous Šamhatille, joka johdatti hänet pois harmonisesta yhteiselosta eläinten kanssa. Kun Šamhatin taloon ei rakenneta kattoa, pöllö majoittuu kutsumatta hänen taloonsa (VII:31).³³ Pöllö on kuitenkin siitä erikoinen kielikuva, että pöllöjä ei juuri esiinny mesopotamialaisessa ikonografiassa (*Ancient Mesopotamian Gods and Goddesses* -verkkosivu 2016). Niin kutsutussa Burneyn reliefissä pöllöt kuitenkin seisovat mahdollisen kuoleman jumalattaren molemmilla puolilla.³⁴ Kirouksen kielikuva on siis saattanut olla yhteydessä kuolemaan. Toisaalta pöllöllä on myös asumusten rapistumiseen ja yksinäisyyteen liittyviä merkityksiä,³⁵ jotka sopisivat hyvin myös tähän kohtaan. Sen inhimillisen tragedian lisäksi, että Šamhat jää yksin, kirous tekisi käytännössä myös hänen ammattinsa harjoittamisen mahdottomaksi.

Linnuilla ylipäänsä on eepoksen kuvakielessä tärkeä ja toistuva rooli. Linnut yhdistetään lähes jokaisessa tapauksessa kuolemaan³⁶ ja joissain tapauksissa ruumiin häpäisyyn kuoleman jälkeen ("linnut, korvit ja kotkat³⁷" V:24, 41). Lintujen syömäksi tuleminen olikin mesopotamialaisille kauhistus ja erittäin häpeällistä. Ihminen lähtee

32 Tämä paradoksaalisuus ja monitulkintaisuus lienee teoksen uskonnollisen ja oppineen luonteen tuntien tarkoituksellista.

33 Parpola rekonstruoi koko rivin: [*ina tub-qat É-ki*] *li-ir-bi-ši qa-du-ú* ("väijyköön [talosi nurkassa] pöllö"), kun taas George jättää alun pois. Ei siis ole täysin varmaa, että pöllö majoilee juuri talossa, vaikka kontekstista tämän päätelmän voikin varsin varmasti tehdä. Verbi *rabāšu* tarkoittaa myös silmistä puhuttaessa "tuijottaa", ja pöllöjen katseen tuntien tämän verbin käyttö kohdassa voi olla eräänlainen sanaleikki.

34 Reliefiä voi tarkastella British Museumin kotisivuilta osoitteessa http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=1355376&partId=1 [katsottu 13.12.2016]. Pöllöt onkin yleismaailmallisesti yhdistetty usein juuri kuolemaan tai kuoleman jumalattareen (Werness 2003, 303–8).

35 "This city will be abandoned... in its midst owls will hoot"; "she must not cry like an owl in her loneliness" (Brinkman et al. 1982, 51).

36 Myös jo mainitussa Burneyn reliefissä mahdollinen kuoleman jumalatar kuvataan niin ikään itsekin siivekkäänä ja jaloissaan linnun kynnet. Tämä lintujen rooli kuoleman symbolina tai jopa sielujen manalaan kuljettajina on lähes yleismaailmallinen (Werness 2003, 383).

37 Gilgamešin levottomuutta Enkidun kuoltua kuvataan myös erittäin kuvaavasti "kotkan kiertelynä" hänen ruumiinsa ympärillä (VIII:16). Erittäin voimallinen kielikuva on myös saman jakeen "kuin pentunsa menettänyt leijonaemo", mikä kuvaa hyvin vahvankin olennon voimattomuutta kuoleman ja omaisensa menettämisen surun edessä.

maailmasta ”lintujen lailla” (VII:23). Eepoksen käännöspisteessä Enkidu kertoo kuolinvuoteellaan unestaan, jossa hän muuttuu kyyhkyseksi ja menee Manalaan. Manalan asukeilla onkin yllään ”lintujen höyhenpuku” (VII:47). Sen sijaan eepoksen sisältämän ja Raamatustakin tutun vedenpaisumustarinan lintukuva on huomattavasti positiivisempi: kahden linnun lähettämisen jälkeen kolmas, korppi, myös jää matkalleen, mikä ilmaisee jumalten vihan laantuneen.

Toisin kuin monissa muissa kulttuureissa, Mesopotamiassa varsinaiset jumalat kuvattiin vain harvoin täysin eläinten hahmossa.³⁸ Huomattavasti useammin heidät kuvataan eläinten seurassa, erityisesti seisomassa heihin liitettyjen eläinten selässä. Kun jumalia ei syystä tai toisesta ole esimerkiksi kuvataiteessa haluttu kuvata antropomorfisina (mikä on pitkälti Mesopotamiassa normi), heidän läsnäoloaan kuvataan erilaisilla symboleilla (auringonkehrä, kuunsirppi, jne.). Jumalten eläinrepresentaatiot eivät siis ole erityisen monilukuisia tässäkin teoksessa. Kuitenkin erityisesti Gilgamešin äitiä jumalatar Ninsunia (”rouva villilehmä” tai ”villilehmien rouva”) kutsutaan eepoksessa useimmiten kokonimellään ”lehmä Ninsuniksi”. Eläinvertaus on tässä tapauksessa poikkeuksellisen selvästi positiivinen ja äidillistä lempeyttä korostava.

Myöhemmin tarinassa esiintyvät myös jumalalliset Skorpionimiehet (ja oletettavasti myös -naiset, sillä miehillä kerrotaan olevan vaimoja). Olennot ovat ilmeisesti hybridejä, ja kuten hybridihahmot usein, myös Skorpionimiehet toimivat eräänlaisessa liminaaltilassa, toisaalta ihmisen ja eläimen rajapinnalla, mutta tässä tapauksessa myös vartijoina maallisen ja ylimaallisen välillä (Pryke 2016). Samaan tapaan jonkinlainen hybridihahmo lienee ollut myös hirviömäinen ja puolijumalallinen Humbaba, myyttisen setrimetsän vartija, jonka toverukset käyvät ensimmäisenä urotekonaan tappamassa. Humbabaa ei teoksen säilyneissä osissa kuitenkaan pelottavuutensa lisäksi juuri kuvailla ulkonäöltään tai olemukseltaan. Muualta Mesopotamiasta säilyneiden tekstien ja pat-saiden kautta voidaan kuitenkin olettaa, että Humbabaakaan on tuskin nähty täysin ihmismuotoisena. Mesopotamialaisessa taiteessa Humbaba nimittäin kuvataan yleensä hirviökasvoisena ja leijonakyntisenä (Black ja Green 1992, 106). Kuitenkin toisin kuin teoksessa myöhemmin tavattava mylvivä Taivaan Sonni, Humbaba osaa puhua, ajatella ja tuntea, ja on siten huomattavan ihmismäinen. On vaikea sanoa, missä määrin tunteiden nähtiin kuuluvan ihmisille/jumalille ja missä määrin eläimille. Teoksessa ei asiaan oteta suorasanaisesti kantaa, mutta joistain eläinkuvauksista voidaan päätellä, että täysin tunteettomina eläimiäkään tuskin pidettiin. Tästä kaikkein huomattavin esimerkki

38 Tärkeimpinä poikkeuksina osittain käärmeinä kuvatut jumalatar Nintu sekä jokseenkin marginaalinen jumala Nirah.

lienee kuvaus Gilgamešista kiertelemässä tasankoa eksistentiaalisen kriisinsä aikana ”kuin pentunsa menettänyt leijonaäiti” (VIII:16).

Huomattavasti hankalampi tapaus onkin tarinassa esiintyvä selvästi jumalallinen Taivaan Sonni (*alû*), jonka Gilgamešille vihastunut jumalatar Ištar äkkipikaisuudessaan lähettää tuhoamaan Gilgamešin ja Urukin kaupungin. Sonnilla kuvataan usein akkadilaisten myrskynjumalaa Adadia (Black ja Green 1992, 48, 111), mutta tässä tapauksessa yhteys kyseiseen jumalaan on hyvin hatara. Jonkinlainen sääilmiöihin ja veden runsauteen liittyvä olento kyseessä on kuitenkin ollut, sillä Sonnin laskeutuminen maahan ”kuivatti ruovikot, suot ja metsät, laski seitsemän kyynärää joen pintaa” (VI:30). Ajatuksellinen yhteys myrskynjumalaan on siis saattanut säilyä tässäkin tapauksessa.³⁹ George sen sijaan näkee Taivaan Sonnin tässä viittaavan härän tähtikuviin (George 2003, 474). Lopulta ystävykset toisena urotekonaan surmaavat härän ja uhraavat sen auringonjumala Šamašille. Härän metsästyksen ja tappamisen symboliikka on saattanut liittyä myös muinaisen Mesopotamian kuningasideologiaan: hirmuisen villihärän surmaaminen on kuninkaallisissa inskriptionissa varsin yleinen kuva-aihe, jolla kuninkaita korotetaan myyttisen, puolijumalallisia olentoja surmaavan sankarin asemaan (Watanabe 2000).⁴⁰ Gilgamešin voidaan siis katsoa osoittavan tässä tapauksessa myös oikeutustaan kuninkuuteensa.

Niin ikään jumalallinen leijonapäinen Anzû-myrskylintu mainitaan muutamaan otteeseen tekstissä (VI:14, VII:42). Molemmissa tapauksissa hahmo on lähinnä heraldinen tai kuvaileva, mikä sopii hyvin sen yleiseen ikonografiseen käyttöön: Anzû on kamottava ja ennen kaikkea sotaisuuteen yhdistetty olento (Black ja Green 1992, 107–8; Marcus 1977, 96). Tässä yhteydessä on hyvä huomioda myös kaikelle tuon ajan ihmiselämälle tärkeä ennustaminen, joka onnistui usein juuri eläinten avulla tai välityksellä: toisaalta erilaiset eläinten liikkeet ja äänet nähtiin usein ennusmerkkeinä tulevasta ja toisaalta ehkä kaikkein tärkein ennustamisen muoto, maksasta ennustaminen, tapahtui juuri eläinten hengen kustannuksella. Kaikenlainen uskonnollinen toiminta oli jo lähtökohtaisesti lähes mahdotonta ilman uhrieläimiä. Erilaisella eläinkuvastolla vaikuttaisikin olleen suuri merkitys mesopotamialaisten uskonnollisessa ymmärryksessä.⁴¹

Selkeästi vuolain eläinaiheiden ja -kuvausten sarja löytyy teoksen puolivälistä,

39 Näin myös Green (2003, 22, 55). Ks. myös XI:27, jossa Adad hyökkää ”kuin sonni” (*kīma alpi*). Toisaalta Gilgamešin unessaan näkemä sonni (IV:44) samaistuu auringonjumala Šamašiin, ei Adadiin.

40 Ei tosin ole täysin selvää, kumpaan suuntaan mahdollinen kirjallinen vaikutus kulkee – jo aikaisesta kuningasideologiasta *Gilgameš*-eepokseen vai toisin päin. Joka tapauksessa kyseessä on selvästi kuninkaan leijonanmetsästykselle paralleelinen traditio.

41 Ks. aiheesta tarkemmin JoAnn Scurlock (2002, 361–87).

Gilgamešin ja jumalatar Ištarin vuoropuhelusta (VI:2–20), missä Ištar pyrkii vikittelemään Gilgamešin puolisoiksi. Gilgameš ei kuitenkaan lämpene Ištarin lähentely-yrityksille, sillä kyseinen sodan ja rakkauden jumalatar on tunnettu julmana rakastajana. Molemmat osapuolet käyvät keskustelua eläinvertauksin. Eläimet toimivatkin tärkeinä ja toimivana tehokeinona henkilöiden välisen väittelyn edistämiseksi. Ensin Ištar pyrkii vakuuttamaan Gilgamešin avioliiton ihanuudesta kanssaan. Ištar valjastaisi Gilgamešille lasuurivaunut, jota vetävät leijonanpäiset valjastetut myrskydemonit⁴², ”mahtavat muulit” (VI:3). Lisäksi Ištar lupaa Gilgamešille ylenpalttisesti eläimistä saatavaa satoa ja hyötyä.⁴³

Gilgameš ei kuitenkaan usko Ištarin sanaan, vaan syyttää Ištaria ”norsuksi, joka [repii] peitteensä” (VI:10). Tässä tapauksessa kyseessä on selvästi kesytetty norsu, joka kuitenkin kurittomuutetaan repii sille annetun peitteen kapinallisuuden osoituksena. Kuvaus on jälleen siitä erityinen, että norsut ovat mesopotamialaisessa taiteessa hyvin harvinaisia (Moorey 1999, 119). Gilgameš jatkaa paradoksien sarjalla, missä Ištar väitetysti rakasti sulhastaan Dumuzia, ”kirjavaa lintua”, ”vahvaa leijonaansa”, ”oria”, mutta kuitenkin aiheutti näille vain hallaa (VI:13–14): linnultaan Ištar löi siiven poikki, leijonansa hän pyydysti kuoppaan ja orinsa hän läkähdytti ylenpalttisen työn alle.⁴⁴ Myös antiikin kreikkalaisesta kulttuuripiiristä tuttu eläinkuva ja pelko omien koirien syömäksi ja puremaksi tulemisesta (VI:16) tulee Gilgamešin syytöksissä ilmi.⁴⁵

Mielenkiintoisesti eläimistä pienin, mato, esiintyy tarinassa kenties tärkeimmässä narratiivisessa roolissa: juuri madon putoaminen kuolleen, jo mätänevän Enkidun nenästä saa Gilgamešin lopulta tajuamaan myös oman kuolevaisuutensa (X:17–19). Tämän käänteentekeväen kohtauksen vaikuttavuutta korostetaan sen usealla toistolla (X:17, 37, 64). Tekniikka onkin varsin nerokas, sillä mitä pienin asia saa tarinan päähenkilön tuntemaan mitä suurinta tuskaa. Tarinan loppupuolelta löytyy myös toinen hyönteiskielikuva, jonka Utnapištim virkkoo Gilgamešille kuoleman välttämättömyydestä. Korento kuvaa varsin universaalisti muutosta, ja niin selvästi myös muinaisessa Mesopotamiassa: virran mukana lentävä korento kääntää kasvonsa aurinkoon, ja on yhtäkkiä

42 Hämeen-Anttilan käännös ”hohtavat eläimet” ei täysin tuo esiin värssyn mytologisesti väritynyttä eläinkuvaa, jossa mainitaan spesifisti erittäin voimakkaat ūmu-myrskydemonit.

43 ”Vuohesi kantavat kolmekin vuonaa, lampaasi kaksittain karitsoita” (VI:5). Samassa jakeessa puhutaan myös (vaunu-)hevosista, jotka olivat erittäin arvokkaita.

44 Erityisen julman kuvan antaa linnun siiven katkaisu. Tämä vie linnulta käytännössä lintuuden toteuttamisen mahdollisuuden.

45 Ks. esimerkiksi Homeroksen *Ilias* (22:66–76). Tämä saattaisi viitata siihen, että koira nähtiin myös Mesopotamiassa lojaalina eläimenä, jonka kääntyminen isäntäänsä vastaan on aiheuttanut yhtä suurta kauhua kuin kreikkalaisessakin kulttuurissa.

jo poissa (X:83). Yhtä lyhyt ja merkityksetön kuin korenon maallinen taival on myös ihmiselämä.

Eläin on ratkaisevassa roolissa myös tarinan päätöksen suhteen. Kuten Raamatun lankeemusmyytissä, tälläkin kertaa käärme saa kunnian ihmisen onnettomuudesta. Kun Gilgameš on jo saanut käsiinsä ikuisen nuoruuden kasvin, syö käärme kasvin ja luitertelee tiehensä luoden nahkansa. Kuten siis Raamatussakin, tarina toimii etiologisen selityksenä käärmeen ominaisuuksille, tosin tällä kertaa sen kyvyille luoda nahkansa uudelleen ja uudelleen. Gilgameš huomaakin tehneensä virheen: ihmiskunnan auttamisen sijaan hän on auttanut ”maan leijonaa”, villipetoa, vaikka hallitsijana hänellä olisi velvollisuus nimenomaan suojella kansaansa villipedoilta. Se, että käärmettä kuvataan juuri leijonaksi⁴⁶, on huomionarvoista: muinaisen Mesopotamian ideologiassa ja propagandassa tätä kuninkaitten suojelevaa roolia korostettiin nimenomaan kuninkaan suorittamalla osittain ritualistisella leijonien metsästyksellä, ja vain kuninkaalla oli oikeus tappaa leijonia (Strawn 2005, 166–7). Näin ollen ”(maan) leijona” vie Gilgamešista erävoiton, mikä on mesopotamialaisen kuningasideologian kontekstista katsoen äärimmäisen kiuhallista. Kielikuva onkin erityisen voimallinen sen kulttuurisen taustan tuntevalle.

5 Johtopäätökset

Gilgameš-eepoksesta tai muinaisen Lähi-idän tarinoista ylipäänsä eivät välttämättä ensimmäisenä tule mieleen eläimet ja niiden tärkeys muinaisen Mesopotamian asukkaille. Kun tekstejä kuitenkin alkaa lukea niiden heijastaman eläinkuvan näkökulmasta, kuva muuttuu ratkaisevasti: käytännössä jokaisessa *Gilgameš*-eepoksen taulussa puhutaan jossain määrin eläimistä, ja useimmiten tämä tarkoittaa useiden eri eläinlajien nimeämistä ja tuomista osaksi tarinaa. Ei olekaan lainkaan liioiteltua sanoa, että muinainen yhteiskunta toimi sekä eläinten ansiosta että eläinten ympärillä.

Kun *Gilgameš*-eeposta tarkastelee tarinallisena kokonaisuutena, voi huomata, että eläimet ovat käytännössä jokaisessa tärkeässä juonenkäänteessä läsnä. Tarinan ensimmäisen näytöksen kulminaatiopisteessä käydään läpi jumaluuden, ihmisyyden ja eläimellisyyden käsitteitä (*Gilgameš* ja jumalat, Enkidu ja karja) ja näiden välistä filosofista erontekoa. Enkidun muutosepisodeksi alleviivaa selvästi, että ihmisen ja eläimen välillä nähtiin olevan jonkinlainen raja tai pikemminkin rajamaasto, vaikkakaan rajavedon tarkoista perusteista ei ole mahdollista päästä täysin perille. Muutosepisodin jälkeen

46 Leijonan sukulaisuus kissojen kanssa on nykyään tunnettu asia, mutta muinaisessa Mesopotamiassa leijona yhdistettiin mitä ilmeisimmin koiriin, sillä sen sumerinkielinen nimi UR.MAH tarkoittaa ”suurta koiraa”.

tarinan sankarit taistelevat kahta puolieläimellistä ja puolijumalallista hybridiolentoa vastaan (Humbaba ja Taivaan Sonni). Lopulta eläimet jopa saavat roolin sekä tärkeimpänä tarinaa eteenpäin vievänä voimana (mato) että sen päättäjänä ja lopullisen ope- tuksen antajana (käärme).

Lopuksi voikin hyvällä syyllä todeta, että koko Gilgamešin tarina rakentuu yhtä paljon eläinten kuin inhimillisten ja jumalallisten päähenkilöittensä varaan. Ilman ee- poksen eläinvertauksia sen kieli olisi huomattavasti köyhempää, eikä sen ilmaisuvoima varmastikaan saavuttaisi nykylukijoita kuten nyt. Vaikka jotkin kielikuvat ja metaforat ovat osittain tavoittamattomissamme, useat eläinkuvausten kautta tuodut tarinalliset elementit ovat universaalisti ymmärrettäviä. Monessa mielessä olemme siis pysyneet samana läpi vuosituhansien, me ja eläimet – sekä keskinäinen suhteemme.

KIITOKSET

Tämä artikkeli on laadittu Suomen assyriologisen tutkimuksen säätiön (<http://assyriologia.fi>) suosiollisen apurahan turvin. Tahdon anonyymien vertaisarvioijien lisäksi kiittää Saana Svärdiä ja Ville Mäkipeltoa sekä Tua Korhosta ja Raija Mattilaa heidän antamastaan arvokkaasta pa- lautteesta tätä artikkelia laatiessa.

KIRJALLISUUS

PRIMÄÄRILÄHTEET

Gilgamesh: Kertomus ikuisen elämän etsimisestä. 2000. Suomentanut Jaakko Hämeen- Anttila. Jyväskylä: Gummerus.

The Cursing of Agade. The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature, 2.1.5. Oxford: Oriental Institute.

SEKUNDAARILÄHTEET

Ancient Mesopotamian Gods and Goddesses -verkkosivu: <http://oracc.museum.upenn.edu/amgg/listofdeities/erekigal/>. Katsottu 16.10.2016.

Assante, Julia. 2003. "From Whores to Hierodules: The Historiographic Invention of Meso- potamian Female Sex Professionals." Kirjassa *Ancient Art and Its Historiography*. Ed. Alice A. Donohue & Mark D. Fullerton, 13–47. Cambridge: Cambridge University Press.

- . 1999. "The kar.kid/ḫarimtu, Prostitute or Single Woman? A Reconsideration of the Evidence." *Kirjassa Ugarit-Forschungen: Internationales Jahrbuch für die Altertums-kunde Syrien-Palästinas*. Ed. Manfred Dietrich & Oswald Loretz, 5–96. Münster: Ugarit-Verlag.
- Black, Jeremy & Anthony Green. 1992. *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia: An Illustrated Dictionary*. London: British Museum Press.
- Brinkman, John A., Miquel Civil, Ignace J. Gelb, A. Leo Oppenheim & Erica Reiner (eds.). 1982. *The Chicago Assyrian Dictionary: Q*. Vol. 13. Chicago: The Oriental Institute of Chicago.
- Budin, Stephanie. 2008. *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Civil, Miguel, Ignace J. Gelb, A. Leo Oppenheim & Erica Reiner (eds.). 1971. *The Chicago Assyrian Dictionary: K*. Vol. 8. Chicago: The Oriental Institute of Chicago.
- Fink, Sebastian. 2013. "The Genealogy of Gilgamesh." *Classica et Christiana* 8/1, 81–107.
- Fleming, Daniel E. & Sara J. Milstein. 2010. *The Buried Foundation of the Gilgamesh Epic: The Akkadian Huwawa Narrative*. Leiden: Brill.
- Foster, Benjamin R. 2002. "Animals in Mesopotamian Literature." *Kirjassa A History of the Animal World in the Ancient Near East*. Handbuch Der Orientalistik. Ed. Billie Collins, 271–288. Leiden: Brill.
- . 2007. "Gilgamesh: Sex, Love, and the Ascent of Knowledge." *Kirjassa Love & Death in the Ancient Near East*. Ed. John H. Marks & Robert M. Good, 21–42. Guilford, CT: Four Quarters Publishing.
- Foxvog, Daniel A. 2008. *Introduction to Sumerian Grammar*. Berkeley: University of California Press.
- Gelb, Ignace J., Thorkild Jacobsen, Benno Landsberger, A. Leo Oppenheim (eds.). 1956. *The Chicago Assyrian Dictionary: H*. Vol. 6. Chicago: The Oriental Institute of Chicago.
- George, A.R. 2003. *Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, critical edition and cuneiform texts*. Oxford: Oxford University Press.
- Green, Alberto R.W. 2003. *The Storm-God in the Ancient Near East*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns.
- Harris, Rivkah. 1997. "Images of Women in the Gilgamesh Epic." *Kirjassa Gilgamesh: A Reader*. Ed. John Maier, 79–94. Wauconda, IL: Bolchazy-Carducci.
- Ingold, Tim. 1988. "Introduction." *Kirjassa What is an Animal?* Ed. Tim Ingold, 1–16. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jacobsen, Thorkild. 2001. "And Death the Journey's End: The Gilgamesh Epic." *Kirjassa The Epic of Gilgamesh*. Ed. Benjamin R. Foster, 183–206. New York: W.W. Norton & Company.

- Kaski, Liisa. 2016. "Ihmisen alkuperämyytit ja eläinsuhde antiikin kulttuureissa." *Trace: Finnish Journal for Human-Animal Studies* 2, 52–73.
- Landsberger, Benno. 1968. "Zur Vierten und Siebenten Tafel des Gilgamesch-Epos." *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* 62/2, 97–135.
- Mandell, Sara. 1997. "Liminality, Altered States, and the *Gilgamesh Epic*." Kirjassa *Gilgamesh: A Reader*. Ed. John Maier, 122–130. Wauconda, IL: Bolchazy-Carducci.
- Marcus, David. 1977. "Animal Similes in Assyrian Royal Inscriptions." *Orientalia NOVA* 46/1, 86–106.
- Marvin, Garry & Susan McHugh. 2014. "In It Together: An Introduction to Human-Animal Studies." Kirjassa *Routledge Handbook of Human-Animal Studies*. Ed. Garry Marvin & Susan McHugh, 1–9. London: Routledge.
- Moorey, Peter Roger Stuart. 1999. *Ancient Mesopotamian Materials and Industries: The Archaeological Evidence*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns.
- Moran, William. 1995. "The Gilgamesh Epic: A Masterpiece from Ancient Mesopotamia." Kirjassa *Civilizations of the Ancient Near East: Volume IV*. Ed. Jack Sasson, 2327–36. New York: Simon & Schuster Macmillan.
- Nissinen, Martti. 2004. *Homoeroticism in the Biblical World: A Historical Perspective*. Augsburg: Fortress Press.
- Parpola, Simo. 1997. *The Standard Babylonian Epic of Gilgamesh. SAACT Vol. 1*. Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Pryke, Louise. 2016. "Religion and Humanity in Mesopotamian Myth and Epic." <http://religion.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-247>. Katsottu 19.1.2017.
- Scurlock, JoAnn. 2002. "Animals in Ancient Mesopotamian Religion." Kirjassa *A History of the Animal World in the Ancient Near East*. Ed. Billie Jean Collins, 361–87. Leiden: Brill.
- Sihvonen, Jukka. 2014. "Ihmiskuvia, eläimiä ja antropologisia koneita." Kirjassa *Post-humanismi*. Ed. Karoliina Lummaa & Lea Rojola, 81–108. Turku: Eetos.
- Sorabji, Richard. 1993. *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*. New York: Cornell University Press.
- Strawn, Brent A. 2005. *What is Stronger than a Lion? Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*. *Orbis Biblicus et Orientalis* 212. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Tigay, Jeffrey H. 2002. *The Evolution of the Gilgamesh Epic*. Wauconda, IL: Bolchazy-Carducci.
- Watanabe, Chikako. 2000. "Mythical Associations Implied in the Assyrian Royal Bull

Hunt." Kirjassa *Studi sul vicino oriente antico*. Ed. Simonetta Graziani, 1149–61. Napoli: Istituto Universitario Orientale.

Werness, Hope B. 2003. *The Continuum Encyclopedia of Animal Symbolism in Art*. New York: The Continuum International Publishing Group Inc.