

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH ANABİLİM DALI
ESKİÇAĞ TARİHİ BİLİM DALI**

HİTİT DİNİNİN SOSYO-POLİTİK YÖNÜ

Doktora Tezi

Kübra KARAKÖZ

Ankara 2024

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH ANABİLİM DALI
ESKİÇAĞ TARİHİ BİLİM DALI**

HİTİT DİNİNİN SOSYO-POLİTİK YÖNÜ

Doktora Tezi

Kübra KARAKÖZ

Tez Danışmanı:
Prof. Dr. Turgut YİĞİT

Ankara 2024

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH ANABİLİM DALI
ESKİÇAĞ TARİHİ BİLİM DALI**

HİTİT DİNİNİN SOSYO-POLİTİK YÖNÜ

Doktora Tezi

Kübra KARAKÖZ

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Turgut YİĞİT

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

- 1- Prof. Dr. Turgut YİĞİT
- 2- Prof. Dr. Esmâ REYHAN
- 3- Prof. Dr. Hülya BOYANA
- 4- Prof. Dr. Leyla Murat KARAKURT
- 5- Prof. Dr. İlknur TAŞ

Tez Savunması Tarihi: 08.03.2024

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Turgut YİĞİT danışmanlığında hazırladığım “Hitit Dininin Sosyo-Politik Yönü (Ankara 2024)” adlı doktora tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: 25.03.2024

Kübra KARAKÖZ

TEŞEKKÜR

Tez çalışması ve Doktora öğrenimin boyunca yardımlarını, fikirlerini, desteğini ve bilimsel bilgilerini hiçbir zaman esirgemeyen, çalışmalarım konusunda ilham veren danışmanım, hocam sayın Prof. Dr. Turgut Yiğit'e desteklerinden ötürü sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Çalışma boyunca çok değerli katkıları, yol göstericiliği, aydınlatıcı bilgileriyle yol gösteren sayın hocam Prof. Dr. Esmâ Reyhan'a minnettarım, sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Lisansüstü öğrenimim ve çalışmalarım boyunca kendisine pek çok konuda danıştığım, çalışmam konusunda beni aydınlatan, hem akademik hem de sosyal açıdan bilgileriyle bana hayatıma dair birçok konuda çok önemli katkıları bulunan sayın Prof. Dr. Hülya Boyana hocama sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Doktora öğrenimim esnasında kendisini tanıma şansına eriştiğim, her zaman her konuda yardımcı olan, desteğini, bilgisini esirgemeyen birçok konuda danıştığım sayın Dr. Öğr. Üyesi Türkan Banu Güler hocama minnettarım, teşekkürlerimi sunarım.

Lisansüstü öğrenimime başladığım günden itibaren, gerek akademik gerek sosyal hayatta benden desteklerini, bilgilerini, vakitlerini esirgemeyen, birçok konuda destekleyerek çalışmalarım konusunda motive eden araştırmaya olan tutkumu körükleyen sayın hocalarım Prof. Dr. Ayşe Tuba Ökse, Doç. Dr. Kurtuluş Kıymet ve Dr. Öğr. Üyesi Sema Orsoy'a sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Çeşitli konularda kendisine sıkça danıştığım, fikirlerini aldığım, ilgisini, vaktini ve fikirlerini esirgemeyen, bakış açısıyla geniş bir perspektif kazandıran sayın Prof. Dr. Fatma Sevinç Erbaş hocama sonsuz teşekkürlerimi bir borç bilirim. Tezim kapsamında danıştığım, özellikle Hitit kabartmaları ve onların yorumlanması hakkında bilgilerini esirgemeyerek katkıda bulunan sayın Doç. Dr. Ali Özcan hocama teşekkürlerimi sunarım.

Hayata bakış açısı, felsefesi, çok değerli bilgileri, fikirleri ve desteğini esirgemeyerek bana birçok konuda ilham olan, güzel dileklerini, vaktini esirgemeyen hocam sayın Dr.Öğr. Üyesi Mehmet Latif Bakış’a şükranlarımı sunarım. Desteğini ve yardımlarını esirgemeyen, değerli fikirleri ve tecrübelerini benimle paylaşan sayın Prof. Dr. Hamit Er’e en içten teşekkürlerimi sunarım.

Siyaset felsefesi ve siyaset psikolojisi alanında çok değerli katkıları ve önerileri olan sayın Dr. Öğr. Üyesi Levent Görüşük’e; çalışmalarımın ilerlemesi konusunda motive ederek disiplini bırakmamamı sağlayan sayın hocam Doç. Dr. Ünsal Çimen’e; gerek akademik gerekse sosyal alanda karşılaştığım zorluklar karşısında desteğini esirgemeyerek birçok açıdan yanımda olan sevgili Öğr. Gör. Niğmet Metinoğlu’na; her daim yanımda olarak desteklerini esirgemeyen sevgili Hanife Canpolat ve Sibel Yoltay’a; hayata daima pozitif bakan sayın hocam Moiz Sustiel’e sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Kaynak araştırma ve inceleme esnasında her türlü fırsatı sunarak, yardımlarını, desteklerini ve iyi dileklerini esirgemeyen Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi değerli çalışanlarına teşekkürü borç bilirim.

Özellikle bu süreçte her an yanımda olan, her an desteğini sunan, motive eden, hayatın her alanında yanımda olan başta çok sevgili ailem ve çok sevgili arkadaşlarıma sonsuz teşekkürlerimi, minnettarlığımı sunarım.

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR	i
İÇİNDEKİLER	iii
KISALTMALAR LİSTESİ	v
GİRİŞ	1
1. KAYNAKLAR	11
1.1. Hitit Kaynakları	11
1.2. Mezopotamya Kaynakları	43
2. PANTEONUN POLİTİK YÖNÜ	45
2.1. Tanrı Zaptı	45
2.1.1. Mezopotamya’da Tanrı Zaptı	48
2.1.2. Hititler’de Tanrı Zaptı	59
3. İLAHİ KRALLIK	89
3.1. Hitit Panteonu	89
3.2. Hitit Kralı ve İlahi Seçilim	98
3.2.1. Kuruluş Mitosu	101
3.2.2. Kral Seçimi	107
3.2.3. Tahta Çıkış Ritüelleri	117
3.2.3.1. CTH 659 ve CTH 700 Metin Grupları	118
3.2.3.2. Šarrena Ritüeli	135
3.2.3.3. Šalliš Waštaiš	138
3.2.3.4. Tahta Çıkış Rekonstrüktifi	140
3.3. Kültler	146
3.3.1. Güneş Kültü	146
3.3.2. Fırtına Kültü	185
3.3.3. Taht Tanrısı	220
3.3.3.1. Kralın Tanrılaşması	227
3.4. İşhiul /lingai- metinleri	256
4. DİN VE EKONOMİ	293
4.1. Hitit Ekonomisi ve Din	298
4.2. Hitit Bayramları	319
4.2.1. Antahšum ^{ŠAR} Bayramı	330
4.2.2. Nuntariyašša Bayramı	338
4.2.3. KILAM Bayramı	342
5. DİN VE SAVAŞ	354
5.1. Savaşlarda İlahi Destek	361

5.2. Parā Handandatar-	375
5.3. Savaşlarda Kehanet ve Ritüeller	381
5.4. Yemin	410
SONUÇ.....	414
EKLER - LEVHALAR	426
BİBLİYOGRAFYA	451
ÖZET	513
ABSTRACT	515

KISALTMALAR LİSTESİ

ABoT	:Balkan, Kemal. 1948. Ankara arkeoloji müzesinde bulunan Boğazköy tabletleri. Bogazköy-Tafeln im Archäologischen Museum zu Ankara, İstanbul.
AfO	:Archiv für Orientforschung, Berlin.
AfR	:Archiv für Religionsgeschichte, Berlin.
AoF	:Altorientalische Forshungen, Berlin 1974 vd.
ARM	:Archives royales de Mari, 1941-2012.
ArOr	:Archiv Orientalni, Prague, 1929 vd.
BA	:Beiträge und Alllyriologie, 1880-1927.
BASOR	:Bulletin of the American Schools of Oriental Research, 1919.
Bkz.	:Bakınız.
BM	:British Museum (envanter no.)
Bo	:Boğazköy (kazı envanter no.)
CAD	:The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago, 1920 vd.
CANE	:Civilizations of the Ancient Near East. Edited by J. Sasson. 4 vols. New York, 1995.
CDLI	:Cuneiform Digital Library Initiative, Linton Rd, Oxford, 1998-
CHD	:Güterbock, Hans Gustav, Harry A. Hoffner, Theo van den Hout ed 1980-.The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, Oriental Institute.

CollAN	:Colloquium Anatolicum, Türk Eskiçağ Bilimleri Enstitüsü, 2002.
CTH	:Catalogue des textes hittites: KOŠAK S.- MÜLLER, G. G. W.
Çev.	:Çeviren.
DTCF	:Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Ankara.
EA	:Die El-Amarna-Tafeln, Leipzig, Knudtzon, J. A., 1908-1915.
Ed.	:Editör.
ETCSL	:The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature, Oriental Institute, University of Oxford. 2003-
FHL	:Fragments hittites du Louvre, Durand and Laroche 1982
FuB	:Forschungen und Berichte, Berlin, 1957-1991.
HdO	:Handbuch der Orientalistik.
HEG	:Hethitisches etymologisches Glossar, Tischler, J., Innsbruck, 1977-83.
HHW	: Hethitisches Wörterbuch. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage auf der Grundlage der edierten hethitischen Texte, Heidelberg, Friedrich J.; Kammenhuber A., 1975-2014
HPM	:Hethitologie Portal Mainz. Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz und Universität Würzburg. DAI in Boğazköy Hattuša.
HW	:Hethitisches Wörterbuch. Kurzgefasste kritische Sammlung der Deutungen hethitischer Wörter, Heidelberg, Friedrich, J., 1952-66.

IBoT	:İstanbul Arkeoloji Müzelerinde bulunan Boğazköy tabletlerinden seçme metinler. (Boğazköy-Tafeln im Archäologischen Museum zu Istanbul, I-IV) İstanbul-Ankara 1944-1988.
JANER	:Journal of the American Society, Baltimore.
JCS	:Journal of Cuneiform Studies.
JNES	:Journal of Near Eastern Studies, 1942 vd.
KBo	:Keilschrifttexte aus Boghazköi, Leipzig 1916 vd. – Berlin 1954 vd.
Kt.	:Kültepe.
KUB	:Keilschrifturkunden aus Boghazköi, Berlin 1921-1990.
MÖ.	:Milattan Önce.
NABU	:Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires.
NH	:Noms des Hittites, (Hethitica IV), LAROCHE, E., Paris 1966.
OrNs	:Orientalia, Nova Series, Roma, 1935 vd.
PSD	:The Pennsylvania Sumerian Dictionary, Pennsylvania.
RA	:Revue d'Assyriologie et d'archéologie Orientale.
RHA	:Revue Hittite et Asiatique, Paris
RIA	:Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie, New-York, Berlin, 1928-1938, 1957 vd.
RIMA	:The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Assyrian Periods. Toronto, 1987-
RIME	:The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Early Period Volumes 1, 2, 3/1, 3/2, 4, 2011-

RINAP	:The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period, the University of Pennsylvania, 2011-
RS	:Ras Shamra tabletleri (Louvre ve Şam Müzesi envanter no.)
SMEA	:Studi Micenei ed Egeo- Anatolici. Roma 1966 vd.
StBoT	:Studien zu den Boghazköi-Texten. Wiesbaden 1965 vd.
TAD	:Tarih Araştırmaları Dergisi.
TDK	:Türk Dil Kurumu.
TOD	:Tarih Okulu Dergisi.
Trans. ve terc.	:Transkripsiyon ve tercüme.
VBoT	:Verstreute Boghazköy-Texte, Goetze, A., Marburg, 1930.
vd.	:ve diğerleri.
ZA	:Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete. Leipzig, Berlin, 1886 vd.

GİRİŞ

Hitit Dininin Sosyo-Politik Yönü isimli tez çalışmasında, gerekli yerlerde Hitit ve Mezopotamya çivi yazılı metinlerin tercümesine yer verilmiştir. Çivi yazılı metinler HPM, CDLI ve RINAP bünyesindeki kataloglardan alınmıştır. Hitit merkezi sınırı ve çekirdek havza dışında yer alan bölgelerdeki arkeolojik materyaller, tez çalışmasının ana kaynaklarını oluşturmaktadır. Konu kapsamında doğrudan ve dolaylı kaynaklar ise tez çalışmasında istifade edilmiştir.

Bu çalışma kapsamında, Hitit kaynaklarının yetersizliği, Anadolu’da Hititlere rakip yazıyı kullanan çağdaş başka bir merkezi gücün eksikliğinden kaynaklanan farklı kaynaklardan Hititlerin izini sürmek gibi çivi yazılı kaynakların yoksunluğu durumu güçleştirmiştir. Temel kaynakların neredeyse tamamının Hitit arşivinden sağlanması, metinlerde doğrudan ifadelerin sayıca az ve bütüncül olmayışı, yazının devlet bürokrasisi tarafından kullanıyor oluşu objektif değerlendirmeyi zorlaştırmaktadır.

Tezin ana çıkış noktasını oluşturan dinin genel ve kapsayıcı bir tanımı yoktur. Dinin birçok yönü bulunmaktadır. Günümüze kadar birçok araştırmacı, dini, politik, sosyal, psikolojik, toplumsal, antropolojik, arkeolojik, teolojik, tarihsel ve diğer bilim dallarının ölçütündeki değerler kapsamında ele almış ve tanımlamıştır. Çeşitlenen tanımlar içerisinde, dinin özünü, insan-merkezciliği oluşturmaktadır. Çalışmaya dair kapsam ve tutum gereğince, yararlanılan tanımlamada dinin, psikolojik ve sosyal tanımlamasıyla bütüncül yaklaşımı kabul edilmiştir. Buna göre, din birey ve toplum nezdinde, inanış ve inanışın çıkarları doğrultusunda bir amaca ilişkin eylemlerin icra edilmesi, icrayla oluşan güç ve güçlerin de şekillendirdiği bireysel ve sosyal davranış, davranışların bütünüdür. Evrensel, beşeri bir fenomendir. Kökenlerinde, doğa unsurlarıyla betimlenen natüralizm, animizm gibi davranış biçimleri, insanın ürettiği duygu ve düşünce kalıplarıyla

şekillenmiş, kalıplaşmış ve gelenekselleşmiştir. Doğaüstü güçlere bağlılığın, ahlaki kuralları, ritüelleri ve ulu bir amaç veya yaşam anlayışını içeren inanç uygulamalarıdır¹.

Din, yarattığı gerçeklik çevresinde, bir insan, toplum faaliyetidir. Bireyin bilinçaltında gelişen bunalım ve ruhsal aktarımın, fiziksel çevre içerisinde yaşamda yer edinmesi, dinin doğal temellerini oluşturmuştur. Bireyin ve toplumun aradığı sorunlar ve nedenlerin kalıplaşmış çözümsel davranışlarının, insandan daha yüce ve ölümsüz varlıklara atfedilmesidir. Toplumu kendi iç dinamiğini, birliğini sağlayan bütünleştiren, anlamını ortaya çıkıdığı dönemden sonra yitirmesine rağmen tekrarlanan ritüeller ile toplumun kültürel belleğini canlı tutan ve toplumun zamanını kuran dolayısıyla toplumun devamlılığını oluşturan bir etmendir. Bireysel, toplumsal bunalım, yaşam, fiziksel çevre ve doğaüstünün bütüncül algılanması, dinin temellerini etkilemiştir. Bu açıdan dinler, tarih boyunca coğrafi, siyasi, ekonomik ve kültürel değişime uyum sağlamış ve yön vermiştir.

Tez çalışması kapsamında, dinin, toplumsal bütünleştirici, hükümdarı destekleyen, meşrulaştıran ve tetikleyen yönü ele alınmıştır. Toplumu bütüncül açıdan kavrayarak, politik hamlelerde etkili olan kriter, sosyo-politika ile tanımlanmıştır. Sosyo-politika²,

¹ Dinin tanımlaması sırasında, tradisyonalist çalışmalar yapan Mircea Eliade (1990, 2001); çalışmalarında dinin-inancın işlevselci yaklaşımını ele alan Emile Durkheim (2011); din ve inancı mitolojist ve psikolojik yönleriyle inceleyen Joseph Campbell (1995) ve dini sosyal antropolojik açıdan ele alıp siyasal sembolizm ve iktidar kapsamında inceleyen Maurice Bloch (2013) çalışmasından faydalanılmıştır.

² Oldukça yeni bir kavram olan Sosyo-politika, 1940'lı yıllarda, Büyük Britanya'da Richard Titmuss tarafından ortaya atılmıştır. Titmuss, 1955 yılında yayınladığı makalesinde (Social Division of Welfare), sosyal yönetimin özümsemesine yönelik bir takım yenilikler ortaya atmıştır. Akademik ve politik açıdan kavram 18.-19.yy'da başlayan Sanayi Devrimi, sonrası değişen dünyada sosyal refaha bir yöntem sunsa da tarihsel açıdan değerlendirildiğinde sosyo-politika, en erken MÖ 120'li yıllara denk gelmektedir. Roma'da, Annona Civica, Roma kentlerinin tahıl bağışlarını içermektedir. Geç Roma İmparatorluk sınırlarında yer alan bazı kentlerin temel gıda açısından desteklenmesini sağlamaktaydı. Diğer eyaletlerden vergi karşılığında alınan ürünler, söz konusu kentlere aktarılmıştır. Bu kentlerin kentleşme süresinde temel gıda yardımıyla bağlantılı, kentleşme süresini hızlandıran bir teşvik uygulamasıydı. Verim ve talebe bakılmaksızın tahılın piyasa fiyatının belirlenmesini de içeren uygulamada, Roma'nın Cumhuriyet rejiminin sonunda tahıl bedava dağıtılmaya başlanmıştı. Augustus (MÖ 27-MS 14), döneminden itibaren de tahıl denetimi İmparator tarafından atanan praefecti annonae başkanlığında gerçekleşmekteydi. Roma kentlerinin kurulması ardından kent halkına yapılan tahıl ithalatı ve dağıtımını eke alan tahıl sübvansiyonları en erken örnekleri teşkil etmektedir. Roma İmparatorluğunda, kıtlık zamanlarında ticari ortaklardan ve müttefiklerden ucuz tahıl ithal ederek, borçlu ve yoksul kesim desteklenmekteydi.

6. yy'da İslam Coğrafyasında, Ömer ibn el-Hattab'ın (634-644) İslam Halifesi olarak devletin kaynaklarıyla, yoksullara maaş bağlaması, gelir desteğinde bulunması ve çocuk yardımıyla toplumu desteklemesi de en erken örnekleri teşkil etmektedir. Sosyo-politika, krallık çatısı altında toplumun refahını

tıpkı dinin tanımında olduğu gibi, tanımlaması değişen ve gelişen bir kavramdır. Genel hatlarıyla, bir ÷lkede, y÷netimin, devletin toplumsal, amaç ve hedeflerine y÷nelik aldığı kararlar ve uygulamaların b÷t÷n÷n÷ oluşturmaktadır. Bir ÷lkenin, devletin, toplumun mutluluğu, gelişmesi, hedefine y÷nelik olarak toplumun sağlığı, eğitimi, g÷venliği, beslenme, korunma ve barınma istihdamının sağlanması amaçlayan karar ve y÷ntemlerin s÷rd÷rd÷đü uygulamaların b÷t÷n÷ olarak tanımlanmaktadır. Amacı, sosyal adalete ilişkin adil ekonomik işleyişi d÷zenleyen, önlemler alan ve dengeleyen bir y÷n÷ bulunmaktadır. Ekonominin s÷rekliliği ve sosyal problemlere öz÷m arayarak ilerleyen bilim dalında, mevcut problemlerin ön÷ne geçilmesi ya da toplumsal mekanizmada sorun çıkabilecek alanlarda, önlem ve tedbir amaçlı olan politik uygulamaları da kapsamaktadır. Topluma, bağımlılık, ekonomik açıdan ise bakım g÷zetim ve destek sağlayan uygulama, olumsuzluklara karşı kamusal politikaları koruyan ve g÷zetten bir y÷ntemdir. Kamusal politikaları koruyarak, halkın eğitim, sağlık ve ekonomik d÷zenleme gibi temel ihtiyaçlarını karşılamayı hedeflese de mevcut devlet istikrarının sağlanmasını temel almaktadır. Devlet y÷netiminin istikrarının devamlılığını sağlamak, devletin siyasi ve ekonomik g÷c÷n÷ korumanın bir y÷n÷d÷r. Bu yaptırımlar devletin s÷rekliliğini sağlamakla beraber, mevcut y÷netimin meşruluğunu da g÷stermektedir.

G÷n÷m÷z tanımlarıyla sosyal politika, özellikle Sanayi Devrimi sonrası sosyal tabakalama nedeniyle belirli alt sınıfların ekonomik g÷c÷ g÷z ardı edilerek oluşturulan yapısıdır. Fakat bu tanımlamaların hepsi modern devlet anlayışında ortaya çıkan tanımlamalardır. Sosyo-politika, sosyal adaletin, eşitliğin, ÷lke genelinde refahını sağlamak amacı kapsamında ekonomik politikalar ile ekonominin işleyişini d÷zelten

destekleyen uygulama olarak geçmektedir. 1587 yılında B÷y÷k Britanya’da English Poor Laws adıyla y÷r÷rl÷đe giren ve İkinci D÷nya Savaşı’na kadar devam eden yasalar, benzer şekilde toplumun refahını hedef almaktaydı. D÷nya tarihinde y÷r÷rl÷đe giren Liberal Welfare Reforms (1906-1914), New Deal (1933-1935), Beveridge Report (1942), The National Health Service Act 1946 (1946-1977), ESEA (1965), HEA (1965) gibi kararlar Sosyo-politikanın alan ve hacminin de değişerek genişlemesine neden olan sosyo-politik uygulamalardır.

politikayı sağlayan sosyal düzeni arzulayan bir bilim dalıdır. Konumuz kapsamında, modern tanımlamalar eşliğinde Eskiçağ'da Önasya toplumlarında tam anlamıyla bir sosyo-politika varlığından bahsedebilmek mümkün değildir. Modern dünyada alım gücü taban alınarak yapılan sosyal hiyerarşı, Eskiçağ toplumları için geçerli değildir. Dolayısıyla  lke-devlet nezdinde, her bireyin eŗit hak ve y k ml l klere sahip olduğu bir yapılanmanın tanımlamasıyla Eskiçağ toplumlarını, devlet yapılarını ele almak neredeyse imk nsızdır.

Eskiçağ toplumları, gerek sosyal gerek ekonomik açıdan özgürlük ve kölelik kapsamıyla da hiyerarŗik bir düzende yer alır. Krallıklar, sosyal açıdan yapılanmalarda dahi krallığın çıkar ve doğrularını göz ederek yaptırımlar uygularlar. Yani as olan, krallığın zenginliği ve devamlılığıdır. Bunlar ise yazılı kaynaklarda daha çok kanunlardır, toplumsal açıdan ceza sistemini getirerek, olası suçları engellemektedir. Kanunlar dıŗında çivi yazılı belgelerde sosyal reformlara Anadolu nezdinde neredeyse rastlanmaz. Eskiçağ toplumunun gerek sosyal gerek ekonomik açıdan tabakalaması, her tabakanın aynı hak ve özgürlüklere sahip olmaması ve krallıkta sürdürülen kanunlarda da farklı olması; günümüz tanımlamasıyla sosyo-politikanın iŗlevsel olmadığını gösterir. Kısımten Eskiçağda sosyo-politik hamlelerin, krallın hüküm sürdüğü topraklarda toplumun yaŗantısından, yerel yönetimlerden ve ekonomik iliŗkilerden sorumlu olduğu politikalar şeklinde sınırlandırılır. Bu sınırlandırma içerisinde, politika, toplumun temel ihtiyaçlarını sağlamayı ama lamaktan çok krallığın devamlılığı adına sosyal düzenlemeler, siyasi düzenlemeler, i  düzenlemeler ve ekonomik düzenlemeler yapmaktadır. Adaletin sağlanması, güvenlik, iŗ bölümü, uzmanlaŗma, sağlık gibi alanlarda yönetim, kralın tekelindedir. Toplumun devamlılığı, krallığın devamlılığı kralın baŗarısı ve yetenekleri ile orantılı olduğu kabul edilirse, sosyo-politika kavramı, tez  alıŗmasında toplumun nezdinden daha çok kral ve kralın yönetimine odaklanacaktır. Sosyo-politikanın önemli alanlarından biri, diplomatik iliŗkiler, savaŗ politikaları, krallıkların gücünün

vurgulanması ve artan insan ihtiyacı için göç alımı gibi unsurlarla beraber krallığın ekonomik dayanağı, Eskiçağ krallıklarının alanına girmektedir.

Düzenlenen kanun ve yaptırımlar, krallıktaki işleyiş devamlılığın sağlanmasını amaçlamaktadır. Bir noktada, sosyo-politika kavramına uygun herhangi bir yapılanma göze çarpmamaktadır. Bunun nedeni krallığın devamlılığı ve sürekliliğinin yazılı kaynaklarda ‘tüm ülke’ vurgusu yapılmasına rağmen yalnızca belirli bir sınıfı ele almasından kaynaklanmaktadır. Eskiçağ toplumlarında, krallıklarda uygulanan iç ve dış politik, yönetsel hamleler, neticede krallığı yöneten kral ve kraliyet ailesini ilgilendirmektedir. Ülkenin zenginliği kraliyet ailesine ait olmakla beraber bizzat kendileri tarafından ödüllendirilen bireyler de bu pastadan yararlanabilmekteydi. Çivi yazılı kaynaklara göre, ülkede yer alan sosyal sınıflara dair bilgiler bilinmekle beraber yönetsel açıdan politik yaptırımlara dahil edilmemektedir. Ülkenin iç ve dış politikasında, kral ve kraliyet ailesi üyeleri ile yakın sınıfın hedef alındığı görülmektedir. Bu açıdan politikanın ekonomik ve devamlılık yönünde hedef kitle yönetici ailesidir. Kalan sosyal sınıfların ve sıradan halkın yönetime dahil edilmemesi, çıkar ve refahının; kraliyet çıkarlarından aşağı olması gibi nedenler söylenebilir. Sosyal sınıf varlığına dair yazılı belgelerde de ana bilgiler kral ve kraliyet ailesi olmasından dolayı, tez kapsamında sosyal açıdan alınan hedef kitle, krallığın sahipleri olacaktır.

Politik açıdan, kralın ülkenin en üst yöneticisi olması, onun gücünü aldığı dayanağın irdelenmesi tezin ana konusudur. Krallıkların tarih boyunca dünyanın her yerinde bir nebze ulaşan kutsallık anlayışları, kutsallık dayanakları tez kapsamında incelenmiştir. Öncelikle Hititlerin kutsallık bütünlüğü yani Hitit dini, doğaüstü güçlerin temelde yer aldığı, doğa dinidir. Çok tanrılı bir inanç sistemine sahip toplum, tarihsel süreç içerisinde çeşitli politik ve sosyal nedenlere bağlı olarak egemenlik alanı içerisindeki toplumların din ve gelenekleriyle büyüyen bir yapıdadır. Gelişen ve büyüyen dinsel inançları, Hitit dinin temellerinde yer alan faydacılık anlayışından gelmektedir.

İnanç sistemleri içerisinde benzer kültlere sahip olmasına rağmen çok çeşitli tanrı ve tanrı kültürlerinin dinamizmi, buradan kuvvetle gelmektedir. Genişçe bir panteona sahip Hititlerde, doğa unsurları inanç ve gelenek içerisinde bütüncül yapıdadır. İnsan eliyle imar edilen tapınak ve kült alanları dışında, dağlar, ovalar, nehirler, pınarlar, ormanlar dinin ibadet mekânlarıdır. Bu açıdan Hitit dini tıpkı diğer tüm Eskiçağ dinleri gibi natüralisttir. Mekân kavramının genişçe tutumu, bu mekânlarda yapılan ibadetler ve kullanılan nesnelere yönelik dikkat, Hititlerde kutsallık ve kirlilik kavramlarıyla açıklanan sakıncaların da yer aldığını gösterir. Kirlilik ve kutsallığın analogik çoğalması, yaptırımı, kullanılan objelere gösterilen tutumun, Hitit inancında yasak kavramının da yer aldığını göstermektedir. Yasak, tabu gibi kavramlar, animistik inançların temellerinde yer almaktadır. Nitekim doğaüstü güçlerin tüm kozmolojide yer alması, sürekliliği ve sonsuzluğu Hitit dininin animistik bir yapıda da olduğunu göstermektedir. Mekân, zaman, kutsallık ve doğaüstü güçler ile bütünsellik gösteren Hitit dininde kozmolojik açıdan bütüncül bir aktarım yoktur. İki farklı kozmolojik dünya anlayışlarına sahip oldukları anlaşılmaktadır. Hitit tanrılarına yüklenen anlam ve misyon bunu desteklemektedir. Bu farklı kozmolojinin oluşmasının nedeni biri Anadolu diğer ise Mezopotamya kozmolojisinden kaynaklanmaktadır. Hitit dinindeki bazı ritüel, gelenek, uygulama ve tanrılar Mezopotamya kökenlidir. Mezopotamya-Kuzey Suriye tanrılarının ve kültürlerinin oldukları biçimde Hitit dinine entegre edilmesi, ayrıca yerel dinlerin de dahiliyle farklı inanışların bir araya toplandığı bir teoloji oluşumu olarak anlaşılmaktadır. Bu ise yine Hititlerin faydacılık yanlarından kaynaklanmaktadır.

Din, toplumun her alanında tesiri bulunmaktadır. Din, politika üzerinde önemli etkiye sahiptir. Toplumun değerlerini şekillendirmek, kurallar ve ölçütler kurmak, toplumsal normları belirlemek gibi işlevlere sahiptir. Toplumun politikasının eylemlerinin şekillenmesinde din, önemli rol oynamaktadır. Dinin politik yapısı, yönetime ve politik süreçlere katılımın nasıl etki ettiğini ifade etmektedir. Din, liderlere,

politik ideolojiye olan bağılılığı sürdürmenin bir aracıdır. Toplumun değerleriyle şekillenen politikada, din doğrudan nüfuz etkisine sahiptir. din, mutlak yönetimin, bir parçası olarak krallığın politikasına entegre edilmektedir. Bu politikayı uygulayan ülkeler, dine dayalı yasaları ve politikayı benimseyerek toplumun davranışlarını ve yaşam tarzını düzenlemeye çalışabilmektedir. Bu nedenle, din, krallıkların, devletlerin bir parçası olarak kabul edilmektedir. Dini kurallar ve değerler, politikalara yön verebilir ve toplumun yaşam tarzını düzenlemeye etki edebilmektedir.

Eskiçağ krallıklarında, politik yönelimler, beraberinde Dini modelleme ve etkileri de taşımaktaydı. Din hayatın her alanında olduğu gibi krallığın her aşamasında da yer alırdı. Teolojik politika, krallığın her adımında tanrılarca onaylanma ve ilahi meşruiyet-istikrarı sağlamaktaydı.

Tez çalışması, birkaç bölüme ayrılmıştır. İlk bölüm, kullanılan kaynaklar hakkında bilgi vermektedir. Kaynaklar Anadolu, Mezopotamya ve Levant'ta bulunan çivi yazılı arşivlerden elde edilmiştir. Yararlanılan kaynakların hangi amaçla kullanıldığı ve kullanılan kısımlar hakkında bilgi verilmiştir.

Ardından, Hitit Dininin politik yapısı incelenmiştir. Bu anlamda, öncelikli sorulardan biri Hitit Dininin-panteonun oluşumunda yer alan politik etmen olmuştur. Hitit kültüründe yer alan tanrıların bir kısmı, doğal bir entegrasyon sürecinin ardından panteona dahil edilmiştir. Tanrıların diğer bir kısmı ise savaş ganimetleri olarak getirildikleri başkentte, Panteonun başındaki tanrılara hizmetkâr olarak sunulmuştur. Bu uygulama, krallıkların politik hamlelerinden biridir. İkinci bölümde, Hititlerin panteonun oluşumunda kısmen etkili olan tanrı zaptı fenomenine dair kaynaklar aracılığıyla fenomenin uygulanış biçimine değinilmiştir. Savaşların yalnızca ganimet, ekonomik zenginlik, statü elde etmek olmadığı ayrıca sosyolojik açıdan mağlup devletlerin kültürel imgelerinin gasp edilmesiyle de bir çeşit cezalandırma ve kendi benliklerinde entegre etme sürecinde önemli bir etmen olduğuna yönelik örnekler verilmiştir. Fenomenin

Hititlerde uygulanış tarzı ele alınmıştır. Fenomeni uygulayan kralların vurguladıkları üstünlük ve dinsel üstünlük bakış açısının Hitit Kültüründe etkin olup olmadığı üzerine durulmuştur.

Din-politika iş birliğinde, din ve dini öğeler her daim belli bir ölçüde olan krallıkların ilahi meşruiyetini sağlamak amacıyla sistemleşmiştir. Krallıklar, geleneksel olarak söylem ve eylemlerde bu meşruluğu çeşitli ritüeller ve mitoslarla dile getirmektedir. Bunlar, kralların tanrılarca olan ilişkisinin vurgulandığı seçim, destek ve tanrılaşmadır. Tez çalışmasının üçüncü kısmında, kralların yönetimi hak ettiği ve tanrılarca desteklendiğine yönelik imalar, bahsi geçen konular altında yer almaktadır. Kralın var olmasında verilen tanrısal onayın Hitit Dinindeki yeri ve önemine değinebilmek amacıyla çivi yazılı kaynaklar ve arkeolojik materyaller konu kapsamında değerlendirilmiştir. Bu kısımda, Hitit krallarının tanrılar arasındaki, kral olma meşruiyeti, desteklenmesi, bir prensin krallığa geçişinde ne tür ritüellerden geçerek kutsandığına değinilmiştir. Meşruiyet sağlama, tabandan destek almanın bir yönü olarak sosyo-politikanın gayelerinden biridir. Bu açıdan Hitit kralının kutsallığını aldığı kùltlerden bahsedilerek, Hitit Dininde meşruiyet temellerine yer verilmiştir. Hitit kralının, tanrılardan aldığı ulûhiyetin ölümünün ardından olduğunu gösteren kaynaklar ışığında, Hitit Kralının tanrılaşma süreci açıklanmıştır. Kutsanan kutsal kralın iç denetimde sağladığı yükümlülüklerde tanrıların rolüne değinilmiştir. Ayrıca Hitit kralının tanrılarca desteklendiğini ifade ettiği kaynakların irdelendiği bölümde, krallığın kuruluşu açısından tanrılar ve kùltlerin hangi konumda yer aldığına değinilmiştir. Krallıkların mitolojik edebiyatında yer alan kuruluş ve kutsanma mitoslarının Hitit İmparatorluğunda yer almamasının Dini işlevselliği etkileyip etkilemediği üzerine durularak, kralın ve krallığın meşruiyeti açısından dinsel öğeler ve tanrılara dair incelenmiştir.

Sosyo-Politik yapının daha çok kraliyet ailesi ve çevresinde döndüğü Hitit krallığında, Dinin ekonomideki rolüne değinilmiştir. Tezin dördüncü kısmında, din ve

ekonomi, Hitit kralının hem ekonomik kazanç sağladığı ritüeller ve ritüelleri içeren bayramlar ile Hitit kralının ritüellerdeki ilahi birleştirici rolüne yer verilmiştir. Hitit kralının sembolik ve yılın büyük kısmında büründüğü rahiplik rolüyle yönettiği bayramların Hitit kültüründe ve dini açıdan önemine yer verilmiştir.

Son kısımda ise Hitit krallarının dinsel açıdan meşruiyet kazandığı savaş argümanları konu alınmıştır. Hitit Dini, özellikle devlet işleri, tarım ve savaş gibi yaşamsal konularla ilişkiliydi. Savaşlarda Hitit tanrılarının kralları destekleme araçlarına değinilmiştir. Kaynaklarda yer alan söylemlerde, tanrıların savaşın her aşamasında, Hitit kralının eylemlerini meşrulaştırmasına değinilmiştir. Tanrılardan aldıkları lütuf ve yardımla ilerleyen Hitit kralının savaşdaki aşamalarının tanrılarca desteklenmesine değinilmiştir.

Sonuç kısmında ise Hitit Dininin gerek iç politika, gerek iç denetim, ekonomi ve savaş gibi konularda Hitit krallığının meşru amaçları doğrultusunda konumlanması değerlendirilmeye çalışılmıştır. Meşru krallık geleneğinde görülen unsurların, Hitit Dininde yer almayışının gerekçelerine değinilerek, Hitit Dininin politik yapısı değerlendirilmiştir.

Günümüze kadar Hititlerin siyasi, kültürel, dini, sosyal ve daha birçok yönüne ışık tutan çalışmalar yayınlanmıştır. Gerek dini, gerek siyasi tarihi ve kültürü birçok açıdan değerlendirilmiştir. Bu çalışma, özellikle Hitit Dininin politik bütünlük açısından var olan özellikleri ve yoksunluğunu ele alması açısından önemlidir. Hitit Dininin krallığın her aşamasında yer alan politik kaygı taşıyan konuları çalışılmıştır. Yalnızca var olan bilgiler değil ayrıca günümüze kadar gelen kaynaklar içerisinde eksikliği fark edilen ve geleneksel merkezi bir devlet sisteminde var olması beklenen konuların yoksunluğuna dikkat çekilerek, konu hakkında bilgi verilmiştir. Günümüzde birçok araştırmacı, Hitit Dinini çok boyutlu olarak incelemektedir. Çalışmalarda, Hitit Dininin teolojisi, siyasi ve meşruluk zemini içerisinde tam anlamıyla değerlendirilmemiştir. Çalışma kapsamında,

Hitit tanrıları, din ve kralın krallık üzerindeki ilişkisi incelenmiştir. Kralın meşruluğunun kökeni sorgulanmış, ekonomik, siyasi ve savaş gibi alanlarda aldığı teolojik destek üzerine durularak, kral ve krallığın meşru zemininde politik zemininde dinin etkisi üzerine durulmuştur. Bu açıdan mevcut kaynakların el verdiği ölçüde yapılan tez çalışması Hitit kaynaklarında meşruiyet zeminini incelerken ayrıca yoksun olan konuların Hitit Dininin pragmatist yapısını göz önüne sermektedir.

1. KAYNAKLAR

1.1. Hitit Kaynakları

1. (CTH 1) Anitta Metni:

Eski Hitit Krallığı hakkında bilgi veren metin, Kuşşara Kralı Anitta'nın krallığını, askeri operasyonlarını aktarmaktadır. Metin, tanrı zaptına dair en erken kaynaklardan biridir. KBo 3.22, KBo 22.5, KUB 26.71, KUB 36.98b, KBo 22.5 ve KBo 50.1 numaralı metin ve metin fragmanları tez kapsamında yararlanılmıştır. Metinlerin transkripsiyon ve çevirileri için Neu (1974) ve Hoffner (1997: 182-184); ayrıca Beckman (2006: 216-219) Archi (2015: 256-273) ve Wilhelm'in (2016: 223-239) çalışmalarından yararlanılmıştır.

2. (CTH 4) I. Hattuşili'nin Yıllıkları:

I. Hattuşili'nin yıllıkları Akkadca ve Hititçe olmak üzere çift dilli bir metindir. Metin tüm fragmanları, I. Hattuşili'nin ardından yazdırılmış kopya, geç nüshalardır. 1957 yılında, Akkadca bir, Hititçe ise bir tablet ve bir küçük fragmandan başkent Hattuša'da ele geçirilmiştir. CTH 4 numaralı KBo 10.1, KBo 10.2 ve KBo 10.3 metinlerdir. Ayrıca KUB 23.20, KUB 23.31, KUB 23.33, KUB 23.41, ve IBoT 3.134 numaralı fragmanlar da Hititçe versiyonuna dâhildir. Akkadca (KBo 10.1) ve Hititçe (KBo.2) olarak yazılmış yıllıklar, I. Hattuşili'nin Anadolu ve Kuzey Suriye'ye gerçekleştirdiği seferleri içermektedir. Kral, krallığının ilk yılından itibaren düşman karşısında verdiği mücadeleyi çeşitli metaforik imgelerle aktarmaktadır. Mutlak zaferlerini, girdiği mücadeleleri belgeleyen bu metinler, tanrı zaptına ilişkin en erken bilgi veren ve zaptın karakterini doğrudan görebilmemizi sağlayan kaynaklardır. Yıllıklar, Hititlerin kuruluş aşamasında, devletin politik ideolojisinin kuruluşunu aynı zamanda teolojik yapısının karakterini göstermesi açısından da önemlidir. Metin, Hattuşili'nin ardılları tarafından kopya edilen geç dönem nüshalarıdır. Çalışma kapsamında KBo 10.1, KBo 10.2, KBo 10.3 numaralı

metinler ve KUB 23.20, KUB 23.31, KUB 23.33, KUB 23.41 ve IBoT 3.134 numaralı metinlerden yararlanılmıştır. Melchert (1978: 1-22), Yiğit (1994), de Martino (2003: 21-79), Bryce (2018: 1-12) ve Beckman (2006: 219-221), çalışmalarından faydalanılmıştır.

3. (CTH 10-11) I. Hantili Kroniği:

Hantili Dönemine ait olan CTH 10 KUB 26.74, KBo 3.45, KBo 22.7 ve CTH 11 KBo 3.57, KUB 26.72, numaralı metinler I. Murşili'nin askeri etkinliklerinden bahsetmektedir. I. Murşili'nin Halep ve Babil seferi hakkında bilgi vermekte, dönemin siyasi olaylarını aktarmaktadır. Hantili Kroniği dönemin sosyo-kültürel ve politik durumu hakkında bilgi veren aynı zamanda I. Murşili'nin gasp ettiği tanrı zaptına hakkında bilgi vermesi bakımından oldukça önemlidir. Çalışma kapsamında, zapta dair olan kısımlardan faydalanılmıştır. Metin gruplarının yararlanıldığı kaynaklar, Soysal (1989), de Martino (2003: 194-201).

4. (CTH 16) Puhanu Kroniği:

I. Hattuşili'nin Kuzey Suriye seferini, Hurri savaşlarını anlatan belge, ritmik, metaforik bir edebi metindir. Metin, Puhanu adında bir kral vekili tarafından yazdırılmıştır. Metin, Suriye tanrılarının Hitit panteonuna nasıl dâhil edildiğini anlatır. Özellikle Halpa'nın Fırtına Tanrısı kültünün başlangıcı bu mitolojik örüntüyle açıklanmaktadır. Tanrı zaptı kapsamında kültlerin kabulünü içeren kısımlar çalışmaya dâhil edilmiştir. KBo 31.40, KBo 3.41, KBo 3.42, KBo 13.78, numaralı metinlerin yer aldığı çalışmalar, Soysal (1987: 173-253) de Martino ve Imperati (2003b: 253-265), Gilan (2004: 263-296) ve Peker (2009) çalışmalarıdır.

5. (CTH 17) Hurriler ile Yapılan Savaş Fragmanları:

Hurriler ile yapılan savaşa dair fragmanlar içermektedir. Eski Hitit kompozisyonu olmakla beraber, İmparatorluk Dönemine aittir. Metinde yer ve kişi adları Kuzey Suriye'ye özgüdür. Metin, bir edebi eser olarak Hattuša'da yer alması kuvvetlidir. Yamyamlık hikayesi içermekle beraber, Hitit askeri seferinden bilgi vermesi açısından çalışmaya dahil edilmiştir. Çalışma kapsamında KBo 3.60 numaralı metin üzerinde çalışılmıştır. Çalışma kapsamında Gilan (2008) eserinden faydalanılmıştır.

6. (CTH 19) Telipinu Fermanı:

Kral Telipinu'ya ait bu metin, Hitit kraliyet ailesi ve tahtında yaşanan gasıp olaylarının ardından tahta geçişle ilgili getirilen bir takım düzenlemelerdir. Kral, kendi döneminde yaşanan olayları ayrıntılı ele alırken ayrıca devletin kuruluş aşamasından itibaren yaşanan olayları özetlemektedir. Özellikle I. Hattuşili ve Murşili döneminde gerçekleşen Tanrı gaspına ilişkin bilgi vermesi açısından zapta dair önemli bilgiler içermektedir. Çalışmada KBo 3.1, KBo 12.5, KBo 3. 69, KBo 12. 7 numaralı metinlerden faydalanılmıştır. Numarası verilen metinlerle ilgili yapılan çalışmalar için Hoffman (1984) ve Goedegebuure'nin (2006: 228-235) ayrıntılı çalışmalarından yararlanılmıştır.

7. (CTH 61) II. Murşili'nin Yıllıkları:

Kral II. Murşili'nin yıllıklarında, konuyla ilişkili bilgilerin yer aldığı kısımlar değerlendirilmiştir. Yıllıkların içerdiği CTH kompozisyonunda ayrıntılı yıllıkları, on yıllık yıllıkları ve atanamamış parçalardan oluşmaktadır. Metinlerin bir kısmı kırıklı olmakla beraber günümüze kadar gelen kısımların birçoğu korunmuştur. KBo 3.4, KBo 4.4, KBo 2.2 ve KBo 5.8 numaralı metinlerden yararlanılmıştır. Grelois (1988), Alparslan (2006), Haas (2008), Lorenz ve Schrakamp (2014) çalışmalarından yararlanılmıştır.

8. (CTH 89) Tiliura Antlaşması:

Hattuša'ya oldukça yakın bir kent olan Tiliura Kenti ile yapılan sınır anlaşmasıdır. Anlaşma metninde tarihsel kronik olarak Labarna döneminden başlayarak Tiliura kentiyle Hititler arasındaki ilişkiye değinmektedir. Çalışma kapsamında değinilen Kaška saldırılarına yönelik bilgi için KBo 51.5, KUB 21.29, KUB 1.1, KUB 21.29 numaralı metinler için von Schuler (1965), Neu (1974) ve Bozgun'un (2017) çalışmalarından yararlanılmıştır.

9. (CTH 251) Prensler, Beyler ve Askeri Subaylar için Talimat ve Yemin Metni:

I. Tuthaliya ya da I. Arnuwanda Dönemine ait Talimat ve Yemin Metnidir. Birliklerin seferber edilmesi, asker kaçaklarının cezalandırılması, malzeme yönetimi ve moral bozucu eylemlerin önlenmesi gibi askeri görevlerle ilgilidir. Çalışma kapsamında işhiul ve lingai türü metinlerin değerlendirilmesi kapsamında yararlanılmıştır. Çalışmada A. KBo 16.24+KBo 16.25 (+) B1. KBo 16.102 (+) B2. KBo 50.256 (+) B3. KBo 50.257 (+) B4. Bo 6830 numaralı metinler değerlendirilmiş olup Giorgieri (1995), Miller (2013) eserlerinden transkripsiyon ve tercüme açısından faydalanılmıştır. Kümmel (1967), Gilan ve Mouton (2014), Giorgieri (2005) ve Bilgin (2015) çalışmalarından da faydalanılmıştır.

10. (CTH 252) Kraliçe Ašmunikal'ın Kraliyet Cenaze Törenine İlişkin Kararnamesi:

Kararname, zanaatkâr, çiftçi, çoban ve tapınak personellerini içeren cenaze evine yöneliktir. Metnin giriş kısmında, kararnamenin asıl amacının vergi ve angarya muafiyeti olduğu ileri sürülmektedir. Metnin esas konusu kısıtlama ve yasaklar biçiminde olsa da yükümlülükler açıkça belirtilmiştir. A. KUB 13.8; B. KUB 57.46. numaralı metinler için Miller (2013) ve Bilgin (2015) çalışmalarından faydalanılmıştır.

11. (CTH 253) I. Šuppiluliuma'nın Askeri Subaylar için Talimatları ve Yemini

I. Šuppiluliuma'nın orduya yönelik talimatları ve buna ilişkin metni, lingai- ve işhiul türü belgelerden birdir. İki parça olarak bulunmuştur. İlk tablette talimatlar ve muhtemelen yemin dayatması vardır. İkincisinde ise daha çok yemin kısmı yer alır. Pechhioli-Daddi (2005: s. 286) ve Bilgin (2015: s. 375), metni lingai- olarak değerlendirmektedir. Saray içerisindeki rakiplere karşı sadakat beyanı içermektedir. KUB 21.41, KUB 26.57 numaralı metinler için Miller (2013), Bilgin (2015), eserlerinden faydalanılmıştır.

12. (CTH 254) III. Hattušili ve Puduhepa'nın Yemin Metni:

Güvensizlik ortamında yapıldığı anlaşılan metinde, tüm insanlığın krala taba olması beklenmektedir. Metinde, askeri birliklerin, ordunun ağırlıkta olması, kralın olası bir taht mücadelesinden çekindiğini göstermektedir. Metin, hem krala hem de kralın soyundan gelen yöneticilere tabi olmayı içermektedir. KUB 21.46 numaralı metin için Miller'in (2013) çalışmasından faydalanılmıştır.

13. (CTH 255.1) IV. Tutḫaliya'nın Lordlar, Prensler ve Saray Halkı için Talimat ve Sadakat Metni:

Kompozisyonun giriş ve kolofon kısmı korunmamıştır. Fakat tüm talimatlar soyluları ilgilendirmektedir. Hitit tahtı için kral ve kralın soyuna sadakati amaçlayan metin, olası senaryoların örneklerini vererek, muhataplarına yemin kısmını içermektedir. A. KUB 21.42+KUB 26.12; B. KUB 21.43+KUB 26.13; C. KUB 40.24. numaralı metinler, Miller (2013), Bilgin (2015) ve Süel (1990) çalışmalarından yararlanılmıştır.

14. (CTH 255.2) IV. Tutḫaliya'nın Saray Memurları için Talimat ve Yemin Metni:

Oldukça kaotik ve güvensiz bir ortamda yemin ve sadakat boyunduruğu yapan kral, saray erkânına da yemin ettirmiştir. Kral ve kralın soyuna sadakati içermektedir. Taht için birden fazla rakibin olduğu metinden anlaşılmaktadır. Metinde, Ušša şehrinin saray mensupları için yemin edildiği görülür. Ušša şehri, Tarḫuntašša sınırlarına yakındır. Yemin, aceleyle ettirilmiştir. Nitekim çağırılan ve orada bulunan saray erkânına yemin ettirilmiş, olmayanların ise daha sonradan yemin altına alınması gerekliliği ifade edilmiştir. A. KUB 26.1+KUB 23.112; B. KUB 26.8; C. KUB 31.97; D. KUB 23.67; E. KUB 26.1a+Bo 4744 (+) KBo 50.258; F. KBo 22.46; G. KBo 50.258 numaralı metinler için Miller (2013) çalışmasından faydalanılmıştır.

15. (CTH 256) II. Šuppiluliuma'nın Ḫattuša'ya Yönelik Talimat ve Yemini:

II. Šuppiluliuma'nın Ḫattuša'ya yönelik Talimat ve yemin kompozisyonu, Hatti'nin tüm insanlarına yöneliktir. Kompozisyonun bir kısmı korunabilmiştir. Geri kalan kısmı, muhtemelen kasaba statüsündeki yerlerin muhataplarıyla devam etmektedir. Oldukça kırıklı olan metin ABot 1.56 numaralı fragmandan oluşmaktadır. Çalışma kapsamında Miller (2013), Giorgieri (1995) ve Yamamoto (2016) eserlerinden faydalanılmıştır.

16. (CTH 257) I. Arnuwanda'nın Talimatları:

Ḫattuša Şehrinin çeşitli görevleriyle ilgili olarak Belediye Başkanına yöneliktir. Kapıların, şehrin güvenliği, surların güçlendirilmesi, çeşitli tadilat onarımları, alt yapı hizmetleri, güvenlik önlemleri, şehrin iç işlerinin işleyişi, gibi konulara yer verilmiştir. .A. KBo 13.58 (+). 1B. KUB 23.64 (+) 1C. KBo 50.262 (+) D. KBo 10.5 (+) 1E. KUB 26.9+KBo 50.264 (+) 2. KBo 10.4 (+) 3A.11 KUB 31.112+Bo 4007 (+) 3B. KBo 50.261+Bo 4468 (+) 3C. Bo 3977 (+) 4A. KUB 31.100 (+) 4B. Bo 3683.12 numaralı

metinler için Miller (2013) ve Ünal (1993) çalışmasından; ayrıca Süel (1990) eserlerinden faydalanılmıştır.

17. (CTH 258.I) I. Tuthaliya'nın Cezai ve İdari Reformu:

Birkaç parçadan oluşmaktadır. Kralın Aššuwa seferi dönüşü, krallıkta bir takım usulsüzlük ve mevcut durumun kötüye gitmesi, artan şikâyetlerden dolayı reform yapma kararı almıştır. Metnin 1 girişinde Hatti halkının şikâyetçi olduğu vurgulanmaktadır. Uygunsuz davranış ve usulsüzlüğe karışanlara yaptırım uygulanacağı ifade edilir. KUB 13.9+KUB 40.62 (+) B1. KBo 27.16 (+) B2. KBo 50.260 (+) B3. KBo 50.259. numaralı metinlerden oluşan kompozisyon için von Schuler (1959), Miller (2013), HPM, Bilgin (2015) çalışmalarından yararlanılmıştır.

18. (CTH 258.II) II. Tuthaliya'nın Yargı Reform Kararnamesi:

İki tabletten oluşmaktadır. Günümüze yalnızca tek tabletin ilk paragrafı korunmuştur. Kolofon kısmı bulunmaktadır. Hedef kitle Hatti halkı olarak geçmektedir. Hukukun karara bağlanması açısından işhiul metni olsa da yemin altına alınma kısımları da mevcuttur. KUB 13.7 numaralı metin için Miller (2013) çalışmasından faydalanılmıştır. Ayrıca Bilgin (2015) ve Pecchioli-Daddi (2005) çalışmalarından da katkı sağlanmıştır.

19. (CTH 259) I./II. Tuthaliya'nın Tüm İnsanlık için Kararnamesi:

Hem işhiul hem lingai türü belge, kolofonda kral Tuthaliya'nın adını taşımaktadır. Tuthaliya'nın kimliği belirsizdir. Kral, ^{LÚ}.MEŠ BĒLŪTI ve Bēl madgalı'ta yönelik konuşmaktadır. Ayrıca ^{LÚ}DUGUD ve UGULA^{LİM} gibi yöneticiler de yer almaktadır. Kolofon, metni “tüm erkekler için talimatlar” olarak tanımladığından, hedef kitlenin tamamı üst ve alt düzey yetkililer olmalıdır. KUB 26.11 (+) B. KUB 13.20 (+) C. KUB

13.21+KBo 50.268 (+) D1. KUB 31.107+KBo 50.265 (+) D2. Bo 8570. Numaralı metinler için Miller (2013), Bilgin (2015) ve Süel (1990) eserlerinden yararlanılmıştır.

20. (CTH 260) Kasaba Komutanlarının Arnuwanda I, Ašmunikal ve Tutḥaliya'ya Sadakat Yemin Metni:

Metin birden fazla tablete kopyalanmıştır. Her bölge için ayrı birer kopyasının olması ve birkaç kopyanın saklanmış olması muhtemeldir. İlgili kasabaların komutanlarının listeyi yazılmasının ardından yemin eden bireylerin, kraliyet ailesine bağlılıkları ifade ediliyordu. Oldukça parçalı olan metinde, Fırtına Tanrısının ve Arinna'nın Güneş Tanrıçasının huzurunda yemin ettirilmekteydi. Kompozisyonun parçalarını oluşturan metinler, 1. KUB 31.44+KBo 50.273+KBo 51.4+Bo 4670 (+) 2. KUB 31.42 (+) 3.A. KUB 26.24+KUB 40.15+KBo 50.266b+Bo 7020+KUB 26.24+KBo 50.266a (+) 3.B1. KBo 50.151+KBo 50.269 (+) 3.B2. KBo 50.62; 3.B3. 2099/. Numaralı metinlerdir. Çalışmada Bilgin (2015), Miller (2013) eserlerinden faydalanılmıştır.

21. (CTH 261.I) I. Arnuwanda'nın Sınır Karakolu Valileri için Talimatları:

Kolofon kısmı bulunmamasına rağmen içerik açısından işliul metinlerindedir. Birden fazla nüshası bulunmaktadır. Bēl Madgalti'nin görev ve sorumlulukları ele alınır. Bir kentin/kasabanın güvenlik, askeri, ekonomik, sosyal ve dinsel anlamda işleyişin, düzenin ve boyutlarını göstermesi açısından oldukça önemlidir. A. KUB 13.1+KBo 50.280a(+)+KUB 31.87+KUB 40.56+KUB 31.88+Bo 7192(+)+KUB 40.55+KBo 50.280b15; B1. KUB 13.2+KUB 31.84+KUB 40.60+E 1489; B2. Bo 6558; C1. KUB 31.108(+)+KBo 50.277; C2. KUB 40.57; C3. KUB 31.85(+)+Bo 7770; C4. KUB 31.90+KUB 31.91; D. KUB 31.86+KUB 40.58+KUB 48.104+KUB 40.78+KBo 50.272+KBo 57.10+Bo 5391+Bo 69/105(+)+KUB 13.2516; E. KUB 31.89(+)+KUB 13.24(+)+E 1478; F1. KBo 53.255; F2. KBo 50.27117; G1. KBo 22.4418; G2. KBo 60.11;

G3. Bo 8182;19 H. KBo 50.267; I. KBo 48.238; J. KBo 58.3; K. Bo 8326; L. Bo 8274; M. Bo 9110. Numaralı metinler için Miller (2013), von Schuler (1957), Reyhan (2016c ve 2017) ve Bilgin (2015) çalışmalarından faydalanılmıştır.

22. (CTH 261.II) Askeri Subaylar ve Sınır Valileri için Talimatlar:

Kolofon kısmı bulunmamaktadır. İşhiul metni olması muhtemeldir. Sadece bir kısmı korunmuştur. Askeri sefer hazırlıkları konu edinmektedir. İkinci sütun kaçakların iade edilmesini içermektedir. Sınır valisinin görev ve görev sınırlarını göstermektedir. KUB 26.17 numaralı metin için Giorgieri (1995) ve Miller (2013) eserlerinden faydalanılmıştır.

23. (CTH 262) Kraliyet Koruması için Talimatlar:

Herhangi bir yemin, emir, kınama içermediği için talimat olarak ele alınır. Orta Hitit Dönemine tarihlenmektedir. Saray avlusunda ve kralın yolculukları sırasında korumaların nasıl davranması gerektiğini anlatılmıştır. Görev esnasında tuvalet ihtiyacı gelen görevlileri ve ardından saray kapısından çıkarken koruma için uygun prosedürü ele almaktadır. Kraliyet avlusunda görevlendir2me yapılır, korumaların avludaki düzeni aktarılır, nöbet sırasındaki düzenlemelerden bahsedilir, tuvaleti kullanması gereken görevliler için prosedür aktarılır. KBo 30.187 (+) IBot 1.36 numaralı metinler için Miller (2013), Bilgin (2015), Süel (1990) ve Ferreira (2021) eserlerinden faydalanılmıştır.

24. (CTH 263) Saray Bekçisi için Talimatlar:

Saray Bekçisi Talimatlar başı ve sonu tamamen korunmuş olmasına rağmen, hiçbir giriş veya herhangi bir giriş veya sonuç içermemekte, başladığı gibi aniden biten bir metin kompozisyonudur. Saray bekçisinin sabah rutinini anlatmaktadır. Metinde şifreleme olmakla beraber Luvise, Hattice ve Hititçe kısımlar içermektedir. A KBo 50.275 (+) KBo

5.11 (+) KUB 26.23 (+) B.KUB 26.28 (+) C. KBo 50.270 numaralı metinlerden faydalanılmıştır. Çalışmada (Miller, 2013) ve Bilgin (2015) eserlerinden yararlanılmıştır. Ayrıca Süel (1990), Pecchioli-Daddi'nin (2005) de eserleri çalışma kapsamında değerlendirilmiştir.

25. (CTH 264) Tapınak Personeline Yönelik Talimatlar:

Kralın adı bilinmeyen, metnin giriş kısmının kırık olduğu oldukça hukuki bir dille yazılan metin, hüküm ve yönetmelikleri içermektedir. İmparatorluk Dönemine ait olmakla beraber Orta Hitit Dönemi metinlerinden biridir. Kurallar yeminle aktarılır. Metinde, tanrıların sunuları, kültleri, onlara ait materyallerin düzenlenmesi ve listelenmesi gibi konular yer almaktadır. Kompozisyon dâhilinde ele alınan metinler A. KUB 13.4 (+) B1. KUB 13.6+KUB 13.17+KUB 13.19+FHL 100 (+) B2. KUB 31.120+KBo 50.276b (+) B3. KBo 50.276a (+) C1. KUB 13.5 (+) C2. KUB 31.92+KBo 50.283 (+) C3. KUB 31.95 (+) D1. AnSt 20 (+) D2. KUB 26.31 (+) E1. KUB 13.18 (+) E2. KBo 50.279 (+) F1. KUB 31.94 (+) F2. HT 28 (+) G. KUB 31.9 (+) H. KUB 40.63 (+) I. KBo 57.232 (+) J. KBo 50.27 (+) K. KBo 57.11 (+) L. KBo 50.278 (+) M. Bo 8054 (+) N. KBo 54.214 numaralı metinlerdir. Bu değerlendirmede Miller (2013), Taggar-Cohen (2013b), Alaura (2015), Bilgin (2015) eserlerinden faydalanılmıştır.

26. (CTH 265) Saray Çalışanlarına Yönelik Talimatlar:

Kolofonsuz olarak günümüze ulaşan belge, saray görevlilerini konu almaktadır. Metinlerden İmparatorluk Döneminde yararlanılmış olmasına karşın Orta Hitit Dönemine ait olduğu anlaşılmaktadır. Kompozisyon, Orta Hitit dönemine ait “talimat ve yemin” metinlerinin temel özelliklerini barındırır ve bu nedenle türün en eski eseri olabilir. Uygunsuz davranışlarda bulunanların su ordaliyle cezalandırılacakları, tanrıların öfkesini çekeceklerini ya da yargı yoluyla tehdit edilmektedir. KUB 13.3 (+) KBo 50.282 + Bo

44.10 (+) IBot 4.5 (+) KUB 40.45 numaralı metinler için Giorgieri (1995), Miller (2013), von Schuler (1982), Bilgin (2015) eserlerinden faydalanılmıştır. Ayrıca Pecchioli-Daddi (2005), Süel (1990) ve Gilan ve della Casa (2023) eserleri de incelenmiştir.

27. (CTH 266) Denetçiler İçin Talimatlar:

Çok az bir kısmı korunmuştur. Yoksuzlukla ilişkili ifadeler yer almaktadır. İmparatorluk Dönemine ait olmakla beraber üslup ve dil bilimsel açıdan daha eski dönemlere tarihlenmesi son derece mümkündür. KBo 16.54+ABoT 1.53 numaralı metinler için Miller (2013) çalışmasından faydalanılmıştır.

28. (CTH 267) UKU.UŠ Birlikleri için Talimatlar:

İmparatorluk Dönemine aittir. Yalnızca tek bir paragraf korunmuştur. İlgili kısımda bayındırlık işlerine değinilmektedir. KUB 13.28+KUB 40.61. Miller (2013) ve Bilgin (2015) çalışmalarından faydalanılmıştır.

29. (CTH 268). Bir Bölgenin Askeri Komutanlarına Yönelik Talimatlar ve Yemin Emri:

İsimsiz bir Hitit kralına ait kompozisyonudur. Kralın kim olduğu belli olmadığı gibi hedef kitle, metnin muhatapları da belli değildir. Kral onların yardımını istedikleri zaman gelmelerini beyan etmektedir. Dolayısıyla sınır bölgelerindeki askeri personellere yönelik olabilir. Metnin güvensiz bir atmosferde yazıldığı anlaşılmaktadır. Çalışmada, KUB 21.47+KUB 23.82(+KBo 19.58. numaralı metinler için Giorgieri (1995), Bilgin (2015) ve Miller'in (2013) eserlerinden faydalanılmıştır.

30. (CTH 269) Sosyal ve Ekonomik Konulara İlişkin Kraliyet Kararnamesi:

Orta Hitit Dönemine tarihlenen metin, piyasaya ilişkin bir kararnamedir. Kompozisyonun Eski Hitit Dönemine ait olması muhtemeldir. Kralın oğlunun, tebaasına yönelik sözler olarak yazılmıştır. Bir dizi farklı meslekten kişiyi konu alır. Genel olarak piyasadaki malların fiyatlandırmasına yöneliktir. Standart ölçekler ve ağırlıklar konusu ele alınmaktadır. A KBo 50.284 (+) KUB 29.39 (+) B. IBot 3.75 numaralı metinler için Miller (2013) ve Bilgin (2015) çalışmasından esinlenmiştir.

31. (CTH 270) Aşhapala'nın Askeri Tedarik konusundaki Yemin Metni:

Aşhapala ve onunla birlikte olan birlikler tarafından 1. şahıs ağzından söylenen uygun bir yemin metnidir. Tek bir metinden, KBo 16.50 numaralı metinden oluşmaktadır. Lingai türü belgelerden biridir. Metin aslında bir özet niteliğindedir. Bir yeminin ek beyanı ya da özeti olabilir. Metin oldukça kırıklıdır. Giorgieri (1995), Miller (2013) eserlerinden yararlanılmıştır.

32. (CTH 271) Hanedan Veraset Sistemine İlişkin Talimatlar:

Bu kompozisyonun altındaki parçalardan biri CTH 271.A ve CTH 271.B I. Tutḫaliya Dönemine, diğer kompozisyon ise (CTH 271.C) III. Tutḫaliya Dönemine aittir. Hükümdarlara yönelik sadakat talimatları içermektedir. Soyluluğun tek bir kraliyet bireyine ve onun soyundan gelenlere sadakatini garanti altına alarak bir iç çatışma ve siyasi çalkantı dönemini sona erdirmekle ilgileniyor gibi görünmektedir. A1. KUB 36.114 (+) A2. KUB 34.40+KUB 34.41 (+) A3. KUB 36.113 (+) A4. KUB 36.112 (+) A5. KUB 36.116 (+) A6. KBo 50.285 (+) A7. KBo 38.91 (+) B1. KUB 36.109 (+) B2. KBo 40.16 (+) C1. KUB 36.118+KUB 36.119 (+) C2. KUB 34.58 numaralı metinler kompozisyonun bütünü oluşturmaktadır. Çalışma kapsamında öncelikle Miller (2013), Bilgin (2015), Otten (1990) eserlerinden faydalanılmıştır.

33. (CTH 275.A) Rahipler ve Kahinler İçin Talimatlar:

Kaynağı bilinmemektedir. Tapındaki günlük işlerin yapılması, depoların kilitlenmesi, kontrol edilmesi görevleri açıklamaktadır. Çalışan sayısının azlığı neticesinde taşradaki bir kasabanın talimatı olduğu düşünülebilir. Talimatlardan biri günlük ekmeklerin hazırlanmasıdır. Bu da çalışan sayısının azlığıyla çelişerek, başkent yakınlarında olması gerektiği anlamına gelmektedir. KUB 31.113 + KUB 57.36 numaralı metinlerin çalışmaya aktarılmasında Bilgin (2015) ve Miller (2013) çalışmalarından faydalanılmıştır.

34. (CTH 275.C) Yeminden Bahseden Akkadca Fragman:

Hem işhiul hem de lingai metinlerinden biridir. Belgede, tüm lordlar ifadesi yer almaktadır. Orta Hitit Dönemine tarihlenmektedir. Orta Hitit Dönemine tarihlenen bir belgenin neden Akkadca yazıldığı ise bilinmemektedir. KUB 3.20 numaralı metin için Miller (2013) eserinden faydalanılmıştır.

35. (CTH 344) Gökyüzü Krallığı Şarkısı:

Cennetteki ilk hükümdardan şimdiki hükümdara kadar uzanan veraset mitidir. Tanrıların birbiri ardı, gökyüzündeki krallık için mücadele etmesini konu alan şarkı dizinleri, Fırtına kültünün İmparatorluk-krali kült olmasını da açıklar. Tanrılar, yeraltıyla bağlantılı, göksel ve kadim tanrılardır. Fırtına Tanrısı, babası Kumarbi'nin tahtına yönelik mücadele etmektedir. KUB 33.120 + KUB 33.119 + KBo 52.10 + KUB 36.1 numaralı metinler için, HPM, Ünal (1994), Corti (2007), Archi (2009), Güterbock (1951), Haas (2006), Demirel (2015), Kıymet (2014), Guisfredi ve Pisaniello (2023) eserlerinden faydalanılmıştır.

36. (CTH 371) Güneş Tanrıçasına Dua Metni:

İftiraya karşı yeraltının Güneş Tanrıçasına yapılan dua metnidir. Hititlerde, kötü söz, kötü göz, kötü büyü gibi etmenlere büyük korku duyulurdu. Özellikle de bu kötücül olaylar, kralları ya da kraliyet ailesi bireylerine olduğunda oldukça titiz davranmış ve ritüeller eşliğinde temizleme işlemleri gerçekleşmiştir. Metin, Eski Hitit Krallığı dönemine ait üslup içermektedir. Tek sütunlu tabletin yazısı ise Orta Hitit dönemidir. Oldukça basit ve sık sık tekrarların yer aldığı duada, krala yöneltilen iftiraların dikkate alınmaması için tanrıçaya yalvarıldığı görülmektedir. KBo 7.28 + KBo 8.92 numaralı metinler, çalışma içerisine dâhil edilmiştir. Singer (2002) ve HPM üzerinde yer alan çalışmalardan faydalanılmıştır. Ayrıca Steitler'in de (2017) çalışmasından yararlanılmıştır.

37. (CTH 372) Bir Ölümlünün Güneş Tanrısına Duası:

Bilinmeyen bir nedenden dolayı öfkelenen tanrıya yönelik dua yer almaktadır. Metinde, erkek Güneş Tanrısı yer almaktadır. Duayı eden kişinin hayatı bilinmeyen bir sebeple kötüye dönmüştür. Buna hangi tanrının neden olduğunu öğrenebilmek adına da tanrıdan yardım istemektedir. Tüm tanrıları çağırmaktadır. Schwemer'a göre tüm versiyonlar kişisel koruyucu tanrının gömülü olduğu Güneş Tanrısı ilahileridir. Üç versiyonu bulunmuştur. Tabletlerin bir kısmı kırıktır. Kompozisyon A. KUB 31.127 + KUB 36.79 + ABoT 44 + FHG 1 + ABoT 44b + ABoT 44a + KUB 31.131 + KUB 31.132 + KUB 36.79a + KBo 38.165. B. KUB 31.128. D. KUB 31.133. F. KBo 14.74. G. KUB 43.67 numaralı tabletlerden oluşmaktadır. Çalışmada, KUB 36. 79 + KUB 31. 127 + KUB 34. 2 tabletlere yer verilmiştir. Singer (2002), Schwemer (2011 ve 2013) çalışmalarından faydalanılmıştır. HPM üzerinde yer alan bilgi, erkek Güneş Tanrısını Samas olarak beyan etmektedir.

38. (CTH 374) Bir Kralın Güneş Tanrısına Duası:

Orta Hitit Dönemi duktusuna benzer birkaç kopya korunmuştur. Rahip prens Kantuzili'ye ait dua metinlerine benzemektedir. Schwemer'a göre, metnin karakterize edip bir krala mı ait olduğu yoksa genel bir kompozisyon mu olduğunu anlamak oldukça güçtür. Duada, Güneş Tanrısına adanmıştır. Ningal'ın oğlu olarak geçmekte, tıpkı CTH 372 gibi gelenek ve kanun koruyucu olarak geçmektedir (Singer, 2002: s. 34). CTH 372 ve Kantuzzili'nin duası gibi, metin mevcut eski metinlerden derlenerek esinlenerek oluşturulan bir kompozisyonudur. Kompozisyonu oluşturan 1. KBo 34.22 + KUB 31.135 + KUB 30.11 (+) KUB 31.130 + Bo 9659 2.A. KUB 36.75 + Bo 4696 + 1226/u 2.B. KBo 22.75 (+) 1698/u (+) 221/w. 2.C. KUB 31.134. 3. KUB 31.129. numaralı metinlerdir. Singer (2002), HPM, Schwemer (2011 ve 2013), çalışmalarından yararlanılmıştır.

39. (CTH 375.1.1.) I. Arnuwanda ve Ašmunikal'ın Dua Metni:

Kaška saldırısı ardından Tanrıya yakarılan dua metnidir. I. Arnuwanda ve Ašmunikal döneminde birçok kent Kaška hâkimiyetine geçmiştir. Bunlardan bazıları Nerik gibi önemli kült merkezleridir. Dua metni, Hititlerin maruz kaldığı zapt eylemine dair günümüze kadar gelen tek örnektir. Kaşkalar tarafından yerle bir edilen tapınak ve kırılan heykellerden bahsetmektedir. Kaşkalar bu eylemi tanrı zaptı kapsamında gerçekleştirmemiştir. Herhangi bir siyasi ya da ekonomik emel taşımazlar. Fakat Hititler üzerinde yarattığı etki, dua metinlerinden de anlaşıldığı gibi oldukça sarsıcı olmuştur. KBo 51.16, KBo 51.17, KBo 52.15, KBo 55.15, 53.10 numaralı metin için Singer'in (2002), Alpaslan'ın (1996) ve HPM'de yer alan çalışmadan faydalanılmıştır.

40. (CTH 376) Arinna'nın Güneş Tanrıçasına Yapılan Dua:

II. Murşili dönemine tarihlenen metnin bir kısmında Kaşkalar Tanrı ve Tanrıçalara şikâyet edilerek Hitit Ülkesinde yarattıkları kargaşa ve kaostan Hititlerin rahatsız olduğu

aktarılmaktadır. Metinde, tanrı zaptına dair bilgi yer almaktadır. KUB 24.4, KUB 30,12, KUB 24.3 numaralı metinlerin çevirisi için Singer (2002) çalışmasından yararlanılmıştır.

41. (CTH 381) Piḫaššašši- Fırtına Tanrısı Aracılığıyla Tanrılar Meclisine Yapılan Dua:

II. Muvatalli'nin bu duası en uzun ve en iyi korunmuş Hitit duasıdır. Hem orijinal versiyon hem de kopyalanmış versiyonları mevcuttur. Giriş kısmında, fermana benzer bir anlatım yer almaktadır. Ritüel hazırlıklarının anlatıldığı kısımda, tanrılar iki farklı gruba ayrılmakta, ayrıca bir bütün oluşturmaktadır. Hem Hatti'nin tanrıları hem de Ülkenin tanrıları ifadesi yer almaktadır. II. Muvatalli Dönemine tarihlenen bir dua metninde, kral, kendisini ülkedeki tüm tanrıların rahibi olarak tanımlamakta ve bu tanrıların kendisine krallık bahsettiğini aktarmaktadır. Kompozisyonda kullanılan fragmanlar A. KUB 6.45 + 1111/z + KUB 30.14. B. KUB 6.46. C. KUB 12.35. D. 1785/u'dur. Singer (2002), HPM, Mazoyer (2008), Singer (1996), Beckman (2003) ayrıca Doğan-Alparaslan (2008) çalışmalarından yararlanılmıştır.

42. (CTH 382) II. Muvatalli'nin Kummanni'nin Fırtına Tanrısı Duası:

Bizzat kral tarafından yazdırılan metinde, Kummanni kültündeki önemli tanrılardan Fırtına Tanrısı için yakarılan dua bulunmaktadır. “Göklerin ve Yerin Efendisi” ve “Tanrıların Kralı” lakapları, Fırtına tanrısının daha evrensel bir hipostazına, muhtemelen kralın kişisel tanrısına hitap etmektedir. Metinde, Fırtına Tanrısının öfkesi, sistematik olarak sorgulanmakta, yerel tanrılarla arasındaki anlaşmazlığa değinilmekte, yerel tanrılara ve kutsal yerlere karşı insan ihlalini olup olmadığı sorgulanmaktadır. Günümüze kadar tek bir metin bulunmuştur. KBo 11.1 numaralı metin ile ilgili Singer (2002), HPM, Doğan-Alparaslan (2008), Beckman (2013), Ünal (1974) eserlerinden faydalanılmıştır.

43. (CTH 383) III. attuşili'nin Arinna'nın Güneş Tanrıçasına Duası:

Kolofon kısmı mevcut olmayan dua, Hitit metnindeki en siyasi metinlerden biridir. Kral sistematik bir formül geliştirerek önce, kendisinden önceki kralların günahlarına atıfta bulunmakta, bunlar hakkındaki tüm karar ve yetkilerin tanrıçanın isteği doğrultusunda olduğunu aktarmaktadır. Bu suçlar arasında II. Murşili'nin Tavananna'ya karşı olan mahkemesi, II. Muvatalli'nin başkenti taşıması, Danuhepa ve çocuklarına karşı olan mahkemesi gibi konular yer almaktadır. Ardından kral, tahtın asıl varisi III. Murşili'ye desteklediğini fakat bir süre sonra çatışmaların gerçekleştiğini anlatarak yanlış-günah gibi kavramların Hitit tahtında sürekli yaşandığı imajını çizmektedir. Kendisinden önce de sıklıkla yanlışlık yapıldığını belirten kral, yapılanların aksine dindar bir imaj çizerek tanrılara bağlılığını aktarır. nemli bir kült merkezi olup yıllarca Hitit kontrolü dışında kalan Nerik kentinin kendisinin başarısıyla yeniden iskn edildiğini aktararak sadakat ayrıcalıklı konumunu belirtir. KUB 21.19 + 1193/u (ZA 66: 104) (+) KUB 14.7 numaralı metinler için Singer (2002), HPM ve Doğan-Alparslan (2008) alışmalarından faydalanılmıştır.

44. (CTH 384) Puduhepa'nın Arinna'nın Güneş Tanrıçasına Duası:

Dua metninde, Arinna'nın Güneş Tanrıçası Hepat'a döner ve ona attuşili'nin, sevgili oğlunun kenti olan Nerik kentini yeniden almasını hatırlatır ve davasına olan bağlılığını hatırlatır. Ardından hamile olduğu vurgusunu yaparak, tanrıçanın hamile kadınların duasını geri evirmediğini beyan eder. Ve attuşili'nin sağlığının yeniden düzelmesini ister. CTH 384, farklı uzunluk ve kapsamdaki beş duadan oluşur. Hitit panteonunun ana tanrıçasına adanan ilk bölüm dışında, onun ilahi ailesinin yeleri olan diğer tanrılara hitap eden diğer bölümler, kraliçenin, onun karşılığında değerli eşyalar vaat ettiği adaklarla son bulur. Çift stnlu tablet üzerinde kolofon kısmının olmadığı bir

metindir. KUB 21.27 + 676/v + 546/u + 695/v numaralı metin için Singer (2002), HPM, Bozkurt-Cengiz (2018) çalışmalarından faydalanılmıştır.

45. (CTH 385.9) IV. Tuthaliya'nın Arinna'nın Güneş Tanrıçasına Askeri Yardımı için Dua Metni:

IV. Tuthaliya'ya ait bu metin, Hitit dini ve askeri motivasyonunu göstermesi açısından oldukça önemli bir metindir. Nispeten iyi korunan kısımlarda, IV. Tuthaliya'nın bayramları ihmal ettiği için işlediği günahı itiraf ettiği görülmektedir. İhmal ettiği kültleri yerine getireceğine dair yemin eden kral, düşmanını yenmek için tanrıçadan yardım istemektedir. Tanrıçanın onuruna tapınak inşa edeceğini ve ona binlerce kurban sunarak onurlandıracağına dair yemin etmektedir. Savaşta karşısında destek istediği düşmanın kim olduğu belirli değildir. Fakat başta Assurlular olmak üzere IV. Tuthaliya Döneminde düşmanlık açısından oldukça kaotik durum bulunmaktaydı. Metinde önemli bir diğer ayrıntı ise ihmal edilen kült kısmında, tarihsel açıdan geriye dönüşte bulunarak Şuppiluliuma günlerinde gerçekleşen ihmale atıfta bulunmaktadır. KBo 12.58 + KBo 13.162 numaralı metinler için Singer (2002) ve HPM içeriğinde yer alan çalışmalardan faydalanılmıştır.

46. (CTH 385.10) Kraliyet Çiftinin Arinna'nın Güneş Tanrıçasına Duası:

İmparatorluk Dönemine ait kompozisyon, daha eski döneme ait metinlerin birer prototipinden etkilenmiştir. Metinde, Arinna'nın Güneş Tanrıçasına yakarış yer almakta, özellikle ritüel kısımlarıyla beraber Eski Hitit Krallığının yazım geleneğini yansıtmaktadır. Metnin ana teması, kraliyet ailesinin, çocuklarının, ülkenin geleceğini ve refahını sağlamaktır. Dua metninde ritüelin şafak vakti gerçekleştiği görülmektedir. Hititlerin güneş kültüne yönelik ibadet ve dualarının belirli bir saati olmalıdır. Güneş kültüründe, şafak vaktinin ön plana çıkmasını göstermesi açısından da oldukça önemlidir.

KUB 57.10 +KUB 57.63 +KBo 58.9 + KBo 54. 243 + IBot 3.113 numaralı metinler değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Singer (2002) ve HPM üzerinde yer alan çalışmalardan faydalanılmıştır. Bunun dışında, Steiltler (2017), Popko (2009) ve Gilan (2007)'nin çalışmalarında yer alan bilgilendirmeler de değerlendirilmiştir.

47. (CTH 386.1) Nerik'in Fırtına Tanrısına Dualardan Parçalar:

Kompozisyon, ritüel ve dua kısımları içermektedir. İlgili kısım, CTH 386.1. Tuthaliya'nın Nerik Kentine rahip olarak atanmasının ardından yazılmış olmalıdır (Singer, 2002: s. 105). İlgili kısım KUB 36.90 numaralı metin, bir evocatio ritüelidir. Bu açıdan çalışmada faydalanılmıştır. Nitekim metin hem siyasi açıdan evocatio ritüellerinin Hitit dini motivasyonuna etkisi açısından değerlendirilmiş, hem de IV. Tuthaliya ve Nerik kenti arasındaki ilişkiyi belirtmek için faydalanılmıştır. Çalışma kapsamında Deighton (1982), Singer (2002), ve HPM üzerinde yer alan çeviri çalışmalarından faydalanılmıştır. Ayrıca Otten (1995), Mouton (2015b) eserlerinden kısımlara da yer verilmiştir.

48. (CTH 389.2.A) Dua Metni:

KUB 43.68 ve KUB 36.91 numaralı metinler konu kapsamında değerlendirilmiştir. Metinler, Orta Hitit Dönemine tarihlenmektedir. İsimsiz bir Hitit kralının Güneş Tanrısına olan yakarışını içerir. Metinde, Güneş tanrısıyla bir soy bağlantısı kurulur. Tanrıdan, kendilerini korumalarını ve gözetmelerini istenmiştir. Metin, yalın bir dil ile kralın, krallığı bizzat tanrılardan aldığını ifade etmesi açısından önemlidir. Çalışma dâhilinde Singer (2002), van den Hout (1998) ve HPM üzerinde yer alan bilgilerden faydalanılmıştır.

49. (CTH 414) Saray İnşa Ritüeli:

Metin Orta Hitit Dönemi ya da Eski Krallık Dönemine tarihlenmesi mümkün, İmparatorluk Dönemi kopyalarıdır. Yeni sarayın inşası/ rituel metinlerden biridir. ritüel kısımlar, metnin merkezini oluşturan ve yazım amacını sağlayan mitolojik pasaja ve basitçe ritüel metni görünümünde olması sağlanmıştır. Bileşik bir metin olan ritüel, Eski Hitit Krallığındaki krallık kurumunun efsanevi-ideolojik temelini attığı düşünülmektedir. Ana metin KUB 29.1, MÖ 13. yüzyıla tarihlenir, ancak KUB 29.3 parçasından da anlaşılacağı gibi, kompozisyon Eski Hitit Krallığından gelmektedir. Francia'ya göre bu ritüel, bir izleyici kitlesi önünde belki de ezberden ve taklit içeren bir temsille ilan edilerek sergilenmekteydi. Katip hataları, yanlışlıkla yazılan işaretler, anlatımın içeriğine uygun olarak çeşitli paragrafları ayıran çizgilerin yer almasındaki özden, tabletin hazırlanma aşamasında diğer metin grupları, hatta bazılarında daha çok özen ve dikkat gerektirdiğini göstermektedir. Çalışma kapsamında, Trabazo (2016), Francia (2012), Schwartz (1949), Marcuson (2016) eserlerinden faydalanılmıştır.

50. (CTH 416) Kraliyet Çifti için Dört Ritüel:

Otten ve Soucek tarafından 1969'da düzenlenen metinler, nispeten iyi korunmuştur. Metinlerin başları ve sonlarında kısmen eksiklikler mevcuttur. Kolofon kısmı mevcut değildir. Kraliyet çiftinden kötülüğü arındırma ritüelidir. Ortak tema, kralın gücü, kralın seçkinliği ve tanrılarla olan ilişkisidir. Metinler birbiriyle uyumludur. Farklı şehirlerde gerçekleştirilir. Dört ritüel gerçekleştirilir. Hepsinde bir ikame olgusu bulunmaktadır. Güneş tanrısı, Fırtına Tanrısı, kurban sunulan ana figürlerdir. Ritüellerin vakitleri birbirinden farklıdır. Örneğin üçüncü günün ritüeli şafak vaktinde gerçekleştirilmektedir. Yeraltı, kötülük, arınma, iyilik, sağlık, uzun ömür temalı ritüellerde genellikle erkek Güneş Tanrısına ritüel yapılmaktadır. KBo 30.33 + KBo 17.1 + KBo 25.3 + KBo 25.148 + KBo 17.26 + KBo 17.7 + KBo 17.3 + KBo 17.2 + KBo 17.4 + IBot 3.135+ KUB 43.32

+ KUB 43.39 + KBo 25.7 + KBo 20.15 + KBo 63.366 + KBo 25.8 + KBo 17.6 + KBo 17.5 numaralı metinlerdir. Metinlerin ilgili kısımları için, Marcuson (2016), Rizza ve Steitler (2015) ve HPM üzerinde yer alan çalışmalar değerlendirilmiştir.

51. (CTH 422) Düşman Sınırında Yapılan Çağırma Ritüeli:

Kaska bölgesinde yapılan çağırma ritüelidir. Askeri sefer öncesinde, düşman kentin tanrılarını çağırarak, kendi safhasında olmalarını amaçlamaktadır. Metinde, Hatti ülkesi ve tanrılarının herhangi bir düşmanlık tutumu olmadığını buna karşılık Kaska tanrılarının savaş başlattığı bilgisi yer almaktadır. Önce Hatti ardından ise Kaska tanrılarına kurban sunulmuştur. Metin, İmparatorluk Dönemine tarihlenmekle beraber olasılıkla II. Mursili Dönemine aittir. KUB 4.1, KUB 31.146, KBo 44.21, KBo 5.28, KBo 64.13, KUB 48.84, KUB 48.86, CHDS 4.36, KBo 68.157, KBo 68.159 ve KBo 68.26 numaralı metinler için HPM üzerinde yer alan bilgilerden yararlanılmıştır.

52. (CTH 423.A) Düşman Kentin Tanrılarını Çağırma Ritüeli:

İmparatorluk Dönemine tarihlenen metinlerin yer aldığı kompozisyon, yok edilen düşman tanrılarının kentten çağrılmasını ve ardından kentin Fırtına Tanrısına adanmasını konu almaktadır. Bu işleyiş bakımından Roma'daki evocatio deorum ritüellerine benzemektedir. Ritüel, ^{MUNUS}ŞU.GI tarafından gerçekleştirilmiştir. Ritüel malzemeleri öncesinde hazırlanmış ardından büyücü düşman kentin tanrılarına seslenmiştir. Katı ve sıvı sunumun ardından tanrılar çağırılmıştır. Çağırma ritüeli olsa dahi tanrılara sesleniş ikinci plandadır. Kent, ele geçirildikten sonra Fırtına Tanrısına adanmıştır. Burada asıl gaye, Hitit tanrılarının duruşudur. Düşman tanrıları için yapılacak libasyonda, kurban miktarı için tanrılara danışılması ve ritüelde hem düşman tanrılar hem de Fırtına Tanrısı için iş birliğine gidilmesidir. Ritüelde, kenttin yakılmasının ardından oluşacak kötü ve ilahi cezadan kaçındıkları, tüm sorumluluğu Fırtına Tanrısına atfettikleri görülmektedir.

KUB 7. 60, VBot 67, KBo 43.52, KUB 59.59 ve KBo 51.30 numaralı metinler için HPM içerisinde yer alan bilgiler, Roszkowska-Mutschler (1992), Haas ve Wilhelm (1974), Fuscagni (2009), Mouton (2013), Schwemer (2008) ve Ferri (2008) çalışmalarından faydalanılmıştır.

53. (CTH 426) Mağlup Ordu için Arınma Ritüeli:

Savaşta mağlup olan ordunun arındırılması için yapılan ritüel, olası bir durumla karşılaşıldığında ne yapılması gerektiğini aktarmaktadır. KUB 45.20 ve IBot 2.118 numaralı metinlerde, kralın savaş sonrasında yaptığı konuşmaya dair bir demeç yer almaktadır. Olası bir durum karşısında ne yapılması gerektiğini aktaran metin, tanrıların ordu ve kralın yanında olduğu bilgisini içermektedir. KUB 34.38 ve KUB 34.39 numaralı metinlerde, savaş alanında tanrıların çağrıldığı bilgisi yer almaktadır. Ordunun bir ateş etrafında toplandığı anlaşılmaktadır. Bo 4293 numaralı metinde kralın motivasyon konuşması yer almaktadır. KUB 17.28 numaralı metinde ise başarısız olan bir savaşın ardından ordunun arındırılması işlemi yer almaktadır. Yakılan ateşten geçen askerlerin arındırıldığı bilgisi yer almaktadır. HPM üzerinde yer alan transkripsiyon ve çeviriden faydalanılmıştır.

54. (CTH 427) Yemin Metni:

Ordu için hazırlanan yemin metni içermektedir. Askeri sefer öncesinde, ordunun sadakatini tasdiklemek için yapılan yeminleri içermektedir. Yemin metinlerinde, krala karşı gelinmemesi ciddiyetle konu alınır. Emirlerle karşı gelmek, tanrılara karşı gelmektir. Çeşitli benzetmeler ile yemini bozan kimselere lanet kısımları yer almaktadır. KBo 6.34 numaralı metin için Kang (1989) ve Oettinger (1976) yılındaki çalışmalarından faydalanılmıştır.

55. (CTH 428) Askeri Yemin Metni:

CTH 427 numaralı kompozisyona benzerdir. Kralın sadakatini tasdikler. Kralın askeri sefer öncesi yaptırdığı yemin metinlerinden oluşmaktadır. İmparatorluk Dönemine tarihlenmekle beraber, öncesinin Orta Hitit Dönemine tarihlendiği varsayılabilir. İçerisinde yer alan metinler oldukça kırıklıdır. Kompozisyon dâhilinde kaynaklardan faydalanılmıştır.

56. (CTH 435.1) Güneş Tanrısına Yönelik Çağırma Ritüeli:

Güneş tanrısının yeraltıyla kurduğu bağlantıyı gösterebilmek adına çalışmaya dâhil edilmiştir. Kompozisyon birçok bölümden oluşmakla beraber KBo 13.101 + KUB 57.61 numaralı metinlerin yer aldığı CTH 435.1 kompozisyonundan yararlanılmıştır. Barsacchi'nin (2015) eserinden ve HPM üzerinde yer alan transkripsiyon ve çeviri çalışmasından faydalanılmıştır.

57. (CTH 483.I.A) Çağırma Ritüeli:

KUB 15.34 numaralı metinden faydalanılmıştır. Metin, Sedir ağaçları ülkesinin tanrı ve tanrıçalarını çağırmayı hedeflemektedir. Kizzuwatna kökenli ritüelde, düşman ülkeye sırtlarını dönmesi istenen tanrılardan kral ve kraliçeye karşı merhamet ve iyilik temenni edinilmektedir. HPM üzerinde yer alan bilgilere ek olarak Goetze (1955) ve Gurney (1940) çalışmalarından yararlanılmıştır.

58. (CTH 484) Çağırma Ritüeli:

MAḪ ve Gulšeš için yapılan çağırma ritüelidir. Kompozisyon dahilindeki metinler için HPM üzerinde yer alan transkripsiyon ve çeviriler ile Reyhan (2016b) çalışmasından faydalanılmıştır.

59. (CTH 450) Šalliš Waštaiš Tören Metni:

Hitit kraliyet ailesi mensubu bireyin ölümünün ardından gerçekleşen cenaze ritüelleriyle ilgili talimatnamedir. Cenaze töreni metni, MÖ. 2. Bin yıl ve önceki yılların çerçevesinde eşine az rastlanan belgelerden biridir. Büyük günah anlamına gelmektedir. Hitit kraliyet ailesi bireyinin ilk gün yakılmasıyla beraber peşi sıra gelen törenler ele alınır. Bu esnada Hattuša'nın çeşitli yerlerinde, kurbanlar sunulmakta, ölen kralın çeşitli materyallerden heykelleri yapılmakta ve bu heykellere sunu sunulmaktadır. Onlarca görevlinin, yüzlerce kurbanın ve çeşitli malzemelerin yer aldığı, törendeki tüm ritüellerin eksiksiz ve hatasız olması gerektiği oldukça büyük ve önemli bir organizasyondur.

Tören metinleri Otten tarafından incelenerek gruplar halinde değerlendirilmiştir. Otten bazı metinlerin, Hitit karakterine uygun bir biçimde yazıldığını, bazı kısımların ise Hitit'e yabancı unsurlar olduğu konusunda dikkat çekmiştir. Yani kompozisyon oluşturulurken var olan geleneğin çeşitli olduğu varsayımı çıkartılabilir. Metinde Hurri geleneği oldukça yoğundur. Tabletlerin bir kısmı, ayrıntılı bilgi ve talimat vermekle beraber, bir kısım ise özet biçimindedir. Tabletlerden yalnızca birinci, ikinci, yedinci, on ikinci ve on üçüncü güne ait tablet ve tablet fragmanları bulunmaktadır. Bir de beşinci günden ondördüncü güne kadar özet niteliğinde bir tablet bulunmuştur. Bu şekilde törene dair eksik kısımların bir kısmı tamamlanmıştır. KUB 39.6+ KUB 30.2 + KUB 34.65 + KUB 30.24 numaralı metinler değerlendirilmiştir. Çalışmada, Sevinç (2007a ve 2007b), Vigo (2014), Kapelus (2008) çalışmalarından yararlanılmıştır.

60. (CTH 481) Gece'nin Tanrıçası Kültünün Yayılması:

Gece'nin Tanrıçası kültüyle önemli ritüellerden biridir. Tanrıçaya yapılması gereken ritüellerden bahsedilmektedir. Hitit Dininin ortopraksis yönü, metinde görülür. KUB 29.4, KBo 24.86 numaralı metinde yer alan ifade için Miller (2004) ve Hundley (2013) çalışmalarından faydalanılmıştır.

61. (CTH 482) II. Muršili'nin Šamuha'nın Gecenin Tanrıçası Hakkındaki Reformu:

II. Tuḫaliya Döneminde Kizzuwatna'dan Šamuha'ya nakledilen Gece Tanrıçası Kültüne dair bilgi yer almaktadır. Hurri-Kizzuwatna kökenli Tanrıçanın kültürünün taşınması ve Tanrının kült merkezinin bölünmesine dair bilgi vermesi bakımından oldukça önemlidir. Hititlerin Tanrı algısına yönelik önemli bilgi vermektedir. II. Muršili, tapınak personelini bilgilendirerek kültle ilgili uygulamaları düzenlediğini aktarmaktadır. Kizzuwatna ritüel geleneğinin Hatti Ülkesine nasıl aktarıldığını göstermesi açısından oldukça önemlidir. KUB 32. 133 numaralı metin için Miller (2004) ve Hundley (2013) çalışmalarından yararlanılmıştır.

62. (CTH 485) Tešup, Hepat ve Šarruma için Çağırma Ritüeli:

Tanrıların neden çağrıldığı belli olmamakla beraber birçok yoldan çağırma girişimlerini içeren metin yoğunlukla Luvise kelime ve terim içermektedir. Kompozisyon, genel anlamda Hurri kökenlidir. Çağırma ritüeli yaklaşık dört gün sürmekte, tapınak, şehir ve açık alanlarda gerçekleştirilmektedir. Oldukça kırıklı metinlerden oluşan kompozisyon, İmparatorluk Dönemine tarihlenmektedir. Metinler içerisinde KUB 32.50, IBot 3.148 numaralı metinden faydalanılmıştır. HPM ile Haas ve Wilhelm (1974) çalışmalarından yararlanılmıştır.

63. (CTH 527) Kült Görüntülerini Aktaran Envanter Metni:

Oldukça kırıklı olan metin, yenilenen kült heykeli ve onunla bağlantılı tanrı zaptı içeren mitosa yönelik bilgi vermesi açısından önemlidir. Çalışmada KUB 38.12 numaralı

metin için Darga (1973) ve Cammarosano'nun kültler üzerine yapılan çalışmasından (2018) yararlanılmıştır.

64. (CTH 528) Festivale dair Kült Metni?:

Düşman saldırısı altında gerçekleşmesi planlanan kültler için Tanrı heykelleri ve imgelerinin güvenli kentlere transfer süreci hakkında bilgi vermektedir. KUB 48.109 numaralı metin için Cammarosano (2018) çalışmasından yararlanılmıştır.

65. (CTH 562) Kaşka Bölgesi Kehanet Fragmanları:

KUB 22.25 numaralı metin çalışma kapsamında değerlendirilmiştir. Metin, İmparatorluk Dönemine tarihlenmektedir. Kaşka Bölgesine dair ayrıntılar içeren metin, en uzun soluklu fal metinlerinden biridir. Nerik ve Kaşka hâkimiyetine yönelik sorular içermektedir. Bu açıdan metin, III. Hattuşili veya önceki döneme tarihlenmesi muhtemeldir. Metin ile ilgili bilgiler Warbinek (2020) çalışmasından elde edilmiştir.

66. (CTH 572) Kehanet Fragmanları (KIN):

Kompozisyon birçok metinden oluşmaktadır. Metinler, kehanet türündendir. KBo 13.76 ve KUB 41.170 numaralı metinlerden yararlanılmıştır. KUB 41.170 numaralı metin, oldukça kırıklı olmakla beraber Aşšuwa Ülkesine yapılan askeri sefer öncesinde bir danışma kehanetidir. Metinde, Nerik kentinden de bahsedilmektedir. Sembolik anlatımlı metin, İmparatorluk Dönemine tarihlenmektedir. KBo 13.76 numaralı metin ise Karkamıs kralının dâhil olduğu bir fal metnidir. Metin, İmparatorluk Dönemine tarihlenmektedir. Kuvvetli ihtimalle IV. Tuthaliya Dönemine aittir. Savaş öncesini konu alan metnin yüzeyinde belirli kısımlar korunmuştur. Çalışma kapsamında incelenen metinlerin bilgileri Warbinek (2020), HPM içeriğinden ulaşılmıştır.

66. (CTH 573) Kehanet Fragmanları (MUŠEN):

Çeşitli konularda kehanetlerin yer aldığı fragmanlardan oluşmaktadır. Çalışma kapsamından KUB 18.5 numaralı metinden yararlanılmıştır. II. Murşili Dönemine tarihlenmektedir. Kehanet metninde kuşun uçuşuna dair bilgilerle yapılan kehanet ritüeli yer almaktadır. Savaş öncesi yapılması nedeniyle konu kapsamında değerlendirilmiştir.

67. (CTH 577) SU, KIN ve MUŠEN Kehanetleri:

IV. Tuthaliya Dönemine tarihlenen fal metni KBo 2.2 kullanılmıştır. Metin, kralın Arinna'nın Güneş Tanrıçasının yemini bozduğu ve öfkeli bir gazaba uğramamak adına kralın sorduğu soruları içermektedir. Metinde, tanrıların öfkesi sorulmasının ardından. IV. Tuthaliya'nın tahta çıkışının geciktiği anlaşılmaktadır. Çalışmada, tahta çıkışın gecikmesi konu edinmiştir. Metin için Haas (2008), Sakuma (2009) çalışmalarından yararlanılmıştır.

68. (CTH 582) Fal Metni Fragmanları:

Birçok fal metni fragmanının yer aldığı grupta, KUB 18.36 numaralı metin çalışma kapsamında değerlendirilmiştir. Metinde, EZEN aşannaš, oturma şenliği öncesinde, törenin nasıl olmasına dair ipuçları yer almaktadır. Çalışma kapsamında Kümmel (1967), Beckman (1999) eserlerinden faydalanılmakla beraber çeviri açısından van den Hout (1998) eseri incelenmiştir.

69. (CTH 604- CTH 625) Antahšum^{ŠAR} Bayram Metinleri:

Hititlerin yıllık önemli bayramlarından biri olan Antahšum^{ŠAR} bayramı, kralın bayramdaki siyasi rolü ön plandadır. Kral bayramı yöneten kişidir. Tanrıların ardından kral en kutsal makamda yer almaktadır. Bahar bayramı olarak, yeni yılın habercisi, bereketi, üremeyi, doğanın canlanmasını temsil eden primitif bayramdır. Merkez

Kızılırmak ve çevresindeki kentlerde yapılan bayram törenler, kralın kült kentlere yaptığı geziler ve bu kentlerde gerçekleştirdiği törenleri konu almaktadır. Bayrama dair bilinen en eski bilgi günümüze kadar gelen yazılı kaynaklara göre metinler en erken I. Suppiluliuma Dönemine tarihlenmektedir. İmparatorluk Dönemi öncesinde de böylesine primitif bir bayramın kutlanmış olması beklenir. Bayrama dair birçok sembolik unsur ve davranış yer almaktadır. Çalışma kapsamında bayrama dair metinlerden yararlanılmıştır. Bu kapsamda başta HPM ve içeriğindeki veriler, Hutter-Braunser (2001), Arzdinba (1982), Reyhan (2016b), Gonnet (1975), Popko ve Taracha (1988), Archi (2013), Glatz (2020), Jacob-Rost (1990), Güterbock (1960), Beckman (2020), Cammarosano (2018), Galmarini (2015), Aro (2022) çalışmalarından faydalanılmıştır.

70. (CTH 626) Nuntariyaşha Bayram Metinleri:

Sonbaharda kralın askeri seferi sonrasında düzenlenen bayramdır. Kısıtlı zaman diliminde gerçekleştirildiği ve kültürün primitif rolünde hız olduğundan dolayı hızlıca yapılan sürat bayramıdır. Hattuša ve çeşitli kentlerde icra edilen bayram, oldukça kapsamlı bir bayramdır. Kralın bir kentten başka kente aceleyle hareket ettiği ve yaklaşık 50 gün süren bayram, ülkenin en önemli kentlerinde yapılmakta, büyük tanrıları kapsamaktadır. Bayrama dair metinler, İmparatorluk Dönemine tarihlenmektedir. Bir kısmı II. Murşili, bir kısmı ise IV. Tuthaliya Dönemine tarihlenir. Bayramda genellikle Hatti tanrıları yer almaktadır. Kutlama esnasında ise Hattice atıflar yer alır. Bayramda ekonomik açıdan dağılım yapıldığı görülmektedir. Ziyafete katılanların aldıkları bizzat muhafızlar tarafından denetlenmekteydi. Bayram, merasim, dönme, büyü eylemi, toplum arasında yer alma, ritüel jestleri, tipolojik olarak kralın gerilmesi, sınırlar arasında mülkiyet ve mülkiyete sahip olma hakkını teyit etmektedir. Kralın çizdiği sınır, araziye de kutsallık kazandırmaktaydı. Çalışma dahilinde yararlanılan kaynaklar Kosak (1976),

Bin-nun (1975), Karasu (1988), Sir Gavaz (2011), Reyhan (2016b), Barsacchi (2019), Gilan (2011), Ardzinba (2010), Nakamura (2001) ve (2002) çalışmalarıdır.

71. (CTH 627) Kİ.LAM Bayram Metinleri:

Anadolu ve Suriye’de kutlandığı bilinen bayram, kapı yapısı, Pazar yeri anlamına gelmektedir. İlkbahar ya da sonbaharda kutlandığı tahmin edilen bayramda Hattuša’daki kapı yapısı ön plandadır. Bayrama dair yazılı kaynakların büyük çoğunluğu günümüze kadar gelmemiştir. Üç gün kadar sürmektedir. Pazar, alış-veriş, ekonomi ile bağlantılı olduğu tahmin edilmektedir. Bayramda, Hatti kökenli tanrıların adları sıklıkla yer almaktadır. Metinler, İmparatorluk Dönemine tarihlenmekle beraber bayram primitiftir. Nitekim Ebla’da MÖ III. binyıla kadar gitmekte, Kİ.LAM ile özdeşleşen tanrılar ve tanrıların Kİ.LAM yeri bulunmaktadır. Çok sayıda katılımcının yer aldığı bayramda, krallığın farklı kentlerinden gelen ziyaretçilerin sembolik tahıl ikramında bulundukları görülmektedir. Bayram çok sayıda ziyaretçinin erişebileceği bir şekilde düzenlenmiş olmakla beraber topluluk duygusu yaratması açısından oldukça önemli bir bayramdır. Bayram sırasında birçok tören yapılmakla beraber, yarışmalar, geçitler, ziyafetler yer alır. Hepsinde kral odak noktasındadır. Oldukça maliyetli bir bayramdır. Bayram, somut olmayan bir geleneğin aktarımı olduğu imajını çizmektedir. Bayrama dair metinler çeşitli kaynaklar aracılığıyla ele alınmıştır. Öncelikle HPM üzerinde yer alan verilerden faydalanılmıştır. Bunun dışında D’Alfonso ve Matessi (2021), Cammarosano ve Lorenz (2019), Rutherford (2019), Sir Gavaz (2011), Reyhan (2016), Ünal (1997), de Martino (1995), Singer (1983), Biga (2002) çalışmalarından yararlanılmıştır.

72. (CTH 633) EZEN₄ Haššumaš Festivali:

Hatti kökenli kral olma festivalidir. Günümüze dek tek bir belge ulaşmıştır. Festivale ait fragman İmparatorluk Dönemine ait olmakla beraber Orta Hitit dönemi

kompozisyonudur. Festivalde, yoğunlukla Hatti tanrıları yer alır. Šarikuwa birliği, LÚ.MEŠ DUGUD ve kral, festivalin önemli figürleridir. Festival esnasında, bu askeri-siyasi birliğin festivale katılımı, kraliyet ideolojisiyle ilişkili olduğu görülmektedir. Güterbock (1969) ve Hoffner (1974), törenin prens için yapılan bir erginleme töreni olduğunu öne sürmektedir. Ardzinba (2010), törenin kraliyet prensinin sembolik ölümü ve yeniden doğuşunu temsil ettiğini öne sürmektedir. Sevinç (2010), festivali Güterbock ve Hoffner gibi bir erginleme töreni olarak değerlendirmiş, takvimsel boyutu ve ritüelde tekrarlanan belirli duygu ve metamorfozun işlenişi nedeniyle de Eski Hitit Dönemi kabartmalı vazolarında yer alan temayla ilişkilendirmiştir. Mouton (2011) ise törenin prensin sembolik olarak tahta ilişkilendirilmesi olduğunu açıklamıştır. Taggar-Cohen'e göre, festival adının kral olmak anlamına gelen Haššu-'dan türemesi ve bereket ile ilişkili kültse jest ve mimiklerin olmasından dolayı kral olmakla ilişkilendirmektedir. , KBo 45.52 + KUB 51.57 + KBo 45.51 + KBo 51.135 + IBoT I 29. Numaralı metinlerden oluşan kompozisyonda, Güterbock (1969), Hoffner (1974), Sevinç (2010), Mouton (2011) ve Taggar-Cohen (2010) eserlerinden faydalanılmıştır.

73. (CTH 659) Tahta Çıkma Töreninden Parçalar:

Kral ve kraliçenin ilk kez tahta oturduğu zaman yapılan bir törene ait parçalardır. İmparatorluk Dönemine tarihlenmektedir. Metin, içerik bakımından kısıtlı bilgi vermektedir. Hatti kökenli bir törendir. Törenin gün sayısı değişken olmakla beraber kralın inisiyatifindedir. Tören, kralın istediği gün sayısı kadar tekrarlanmaktadır. Metinde, 3, 7 veya 9 gün olacağı aktarılır. Törenin ikinci gün esnasında Hatti'nin çeşitli illerinde, Arinna, Zippalanda gibi çeşitli günlerde tapınaklarda ilahlara kurbanlar sunulduğu aktarılmaktadır. Arinna, Ankuwa, Tahirpa ve Zippalanda kentlerinde tören gerçekleştirilmektedir. Kompozisyonu oluşturan parçalar KUB 46.4 + KUB 9.18 + IBoT 4.95+ KBo 52.131 + KUB 9.10 + KBo 45.113 + KUB 10.45 + KUB 12.54 numaralı

metinlerdir. Kompozisyonun değerlendirilmesi için Kümmel (1967), Görke ve Mouton (2014), Mouton (2016) eserlerinden faydalanılmıştır.

74. (CTH 671) Nerik'in Fırtına Tanrısına Kurban ve Dua:

Nerik'in Fırtına Tanrısına kurban ve dua seremonisini konu almaktadır. Metin, kaybolan tanrı efsanelerine benzemektedir. Nitekim neden sinirlendiği belli olmayan Fırtına Tanrısı, ortadan kaybolduktan sonra ülkede kaos hakim kılmıştır. Giden tanrı için evocatio ritüeli gerçekleştirilmektedir. Öfkesi yatıştırılan tanrı geri dönmüştür. Metinler, mitolojik bir dil ve üslup içermektedir. Metin, İmparatorluk Dönemine ait fragmanlardan oluşur. Kompozisyon içerisinde KUB 36.89 numaralı metin ele alınmıştır. Kompozisyona dair diğer parçalar ise KBo 16.81 + KUB 60.99 + IBo5 4.399 + KUB 36.28 numaralı metinler yer almaktadır. İlgili kısımlar için Deighton (1982) çalışmasından yararlanılmıştır. Ayrıca çalışma kapsamında Bozgun (2019) eserine de yer verilmiştir.

75. (CTH 700) Teşup ve Hepat için tahta çıkma ritüeli:

Hurri etkili bir metin kompozisyonudur. Hurrice terimlere ve isimlere sıklıkla rastlanılmaktadır. Orta Hitit dönemine ait izler taşımaktadır. Metin İmparatorluk Dönemi kopyası olmakla beraber araştırmacılar tarafından IV. Tuthaliya Döneminde kopya edildiği düşünülmektedir. Nitekim kralın tahta çıkışını ideolojik açıdan desteklemek adına böyle bir metnin kopyalanmasının ihtiyaç dahilinde olduğuna inanılmaktadır. Yalnızca insanların krallığına değil aynı zamanda tanrısal krallığa da vurgu yapıldığı metin, kralın tahta çıktığı zaman kutlandığı törenin ritüel parçalarını içermektedir. Tören fragmanlarında, tören sırasında kullanılan gerekli ritüel malzemelerine odaklanır. KBo 43.202 + KBo 13.226 + KBo 10.34 + KBo 49.32 + KBo 56.17 + KUB 11.31 + KBo 45.252 + KBo 45.251 + KBo 47.51 + KBo 34.195 + FHL 45 + IBot 4.160 + IBot 4.105 + KUB 457 + DBH 46/2.169. numaralı metinler, kompozisyonun bütünüdür.

oluşturmaktadır. Çalışma dâhilinde Miller (2004), Kümmel 81967), Torri (2011) olmak üzere Mouton (2016), Görke ve Mouton (2014) çalışmalarından faydalanılmıştır.

76. (CTH 719) Iştar, Hu(r)dumana, Aruna için Festival:

Kompozisyon dahilinde yer alan KUB 20.1, KUB 53.30, KUB 44.5 ve KBo 8.100 numaralı metinler çalışmaya dahil edilmiştir. Metinlerin konusu çağırma ritüelidir. Genel olarak kırıklı yapıya sahip metinler, İmparatorluk Dönemine tarihlenmektedir. Kizzuwatna kökenlidir. Dört günden fazla süren ritüelleri içermektedir. Kurban törenlerinde kralın katılımının vurgulandığı görülür. Kırıklı yapıları nedeni ile tanrıların neden çağrıldığı belli olmamakla beraber, kral ve krallığın sağlığı amaçlandığı farz edilebilir. Çalışma dâhilinde Beckman (2015) eserinden yararlanılmıştır.

77. (CTH 775.D) Hurri metin fragmanları:

KUB 27.38 numaralı metin, çalışma kapsamına alınmıştır. Metin, Šarrena ritüelinden bahsetmektedir. Šarrena ritüeli, Bachvarova'ya göre liderlerin krallıklarını kutsallaştıran ve meşrulaştıran kökeninde atalara tapınmanın yer aldığı bir ritüeldir. Yazılı kaynaklarda kelime kraliyet atalarına atıfta bulunmak için kullanılır, tanrı ideogramı ile belirtilir. Hurri kökenli ritüel, krallık gökten inmeden önceki zamanla ilişkilendirilerek tanrı neslinin yükselişini ve ilk insanlık tarihi arasındaki bağı kurmaktadır. Bachvarova'nın referansı dâhilinde değerlendirilmiştir. Bu açıdan metinde Bachvarova (2012), Arroyo (2010), Haas ve Wegner (1988) eserlerinden faydalanılmıştır.

78. (CTH 820) Labarna için kutsama:

Hatti kültüründen izler taşıyan kompozisyon, Eski Hitit Krallık Dönemine ait olabilir. Metin iki edisyon şeklinde bulunmuştur. CTH 820.4 ve CTH 820.5'dir. Son derece parçalı olarak ele geçirilen metinlerin yazılınca birkaç paragrafı korunabilmiştir.

CTH 820.4 Büyükkale'nin A binasında, CTH 820.5 ise Yamaç evinde ele geçirilmiştir. Tamamı Hititçedir. Kral ve kraliçenin sağlığı için yapılan diyaloglardan ibaret bir büyü, dua ve ritüel içermektedir. Metinlerde, birçok metafor ve imge yer almaktadır. Aslan, leopar, kartal, güneş tanrısı metinde aktarılan figürlerdir. CTH 820.4 KBo 21.22 ve CTH 820.5 KBo 37.83+ KBo 13.122 + KBo 37.118 + KUB 48.15 + KUB 28.74 + KUB 55.2 numaralı metinler için Kellerman (1978), Taracha (2016) eserlerinden faydalanılmıştır.

79. (CTH 821) Krallık ve ilahi dava:

CTH 821 içerisinde yer ala KUB 54.64, IBot I. 30 numaralı metinlerle, metin grubu bir ritüel metnidir. Metinde, özellikle IBot 1.30 numaralı ritüel metni, kralın tanrılara tapınmasını konu almakta, bir dua içermektedir. IBot 1.30 numaralı metin, kralın tanrılar tarafından vekil olarak atandığını ülkenin fırtına tanrısına ardından krala ait olduğunu vurgulamaktadır. Kralların bizzat tanrılar tarafından seçildiğini vurgulaması açısından çalışmaya alınan metin, Bachvarova (2016), Gilan (2004), Yamamoto (2020), Taggar-Cohen (2006), Tatişvili (2019) çalışmalarından yararlanılmıştır.

1.2. Mezopotamya Kaynakları

1. Agum Kakrime Metni:

Kassit Kralı I. Agum-Kakrime Dönemine tarihlenen metin, zapt eylemine maruz kalan Tanrı Marduk heykelinin Babil Kentine geri dönüşünü aktarmaktadır. Kralın kendi propagandasını içeren metin, Marduk heykelini zapt eden I. Murşili hakkında dolaylı yoldan bilgi vermesi açısından önemlidir. Hattuşa kaynakları dışında, Hititlerin zapt eylemini gerçekleştirdiğine dair kanıttır. Johnson (2011, 2013) ve Paulus (2018)'un eserleri, çalışmaya dâhil edilmiştir.

2. Marduk Kehaneti II:

I. Nebukadnezar Dönemine tarihlenmektedir. Marduk'un bakış açısıyla yazılan metin, kurgusal otobiyografi türündedir. Tanrının Babil kenti dışında yaşadığı ikametgâhlarından bahseder. Metin aynı zamanda Marduk'un maruz kaldığı zapt eylemine dair bilgi verir. Marduk, metinde Hatti Ülkesinde de ikamet ettiğinden bahsetmektedir. I. Murşili dönemindeki zapt eylemine dair bilgi verir. Kehanet metni ile ilgili Johnson (2013), Foster (2005) ve Sugie (2011) çalışmalarından yararlanılmıştır.

3. (BM 29819/ EA 55) Qtna Kralı Akizzi'nin Mısır Firavunu Akhenaton'a Mektubu:

Hitit İmparatorluk dönemine tarihlenen metin, Doğu Akdeniz Krallıklarından Qatna Kralı Akizzi'nin, I. Šuppiluliuma tarafından tehdit edilmesini aktarmaktadır. Akizzi, Firavuna yazdığı mektupta, krallığının yakıldığını, askerlerine el konulduğunu ve şehrin tanrının I. Šuppiluliuma tarafından zapt edildiğini aktarmaktadır. Hitit İmparatorluk döneminde Hattuša kaynaklarında rastlanılmayan zapt eyleminin devam ettiğini gösteren önemli kaynaklardan biri olsa da dönem ile ilgili günümüze kadar bulunan tek kaynaktır. Amarna Mektuplarından biri olan metin için Amarna Mektuplarıyla ilgili kapsamlı çalışması bulunan Moran (1992) eserinden faydalanılmıştır.

Kral elinde orak tutan bir çiftçi perspektifi, eski bir Hitit ritüelinde³ yer almaktadır. Kral, elinde orak tutan bir çiftçi, kraliçe ise harman değirmeninin yanında oturan bir çift olarak temsil edilmektedir.

³ CTH 416 KBo 30.33 + KBo 17.1 + KBo 17.7 + KBo 25.3 + KBo 25.148 + KBo 17.26 + KBo 25.8. trans. ve tercüme için bkz. HPM CTH 418.

2. PANTEONUN POLİTİK YÖNÜ

2.1. Tanrı Zaptı

Hititler, tören, bayram, ritüel, kurban, dua gibi sözlü ve bedensel uygulamalar ile mitik anlatıların iç içe olduğu doğa temalı, animizm içerikli ve birden fazla dini unsurun iç içe geçtiği yani senkretik bir dine sahiptir (Güterbock, 1950: 86; Eliade, 1981: 139-140; Popko, 1995: 112-117; Bryce, 2003: 2, 150). Dinsel öğeler, anlatı ve uygulamalar, tanrılar perspektifinde şekillenmekteydi. Tanrılar, dinsel uygulamaların temel etmeni idi. Hitit inanç sistemi, birtakım kültürel gelişim aşamalarından geçmiştir. Bu kültürel değişimlerin önemli noktalarından biri, panteonun oluşumudur (Popko, 1995: 112-115; Ünal, 2003: 77).

Hitit panteonu, sayıca fazla tanrıyla oluşan devletin resmi panteonudur (Sevinç, 2008: 177; Arıkan, 2012: 272). Panteon, Hititlerin Anadolu'ya yerleşimlerinden sonra çevre kültürlerle olan etkileşimleriyle çeşitlenmiş, şekillenmiş ve gelişmiştir. Tarihi boyunca etkileşimlerle birçok tanrı, Hitit panteonuna katılmıştır (Beckman, 1982a: 435; Martino, 2003: 91). Anadolu kökenli tanrılar başta olmak üzere, Hurri tanrıları, Hurriler'in de aracılığıyla aktarılan Mezopotamya kökenli tanrılar ve Hitit, Luvi, Pala tanrıları panteonda yer almaktadır (Doğan-Alparslan, 2009: 119-120; Demirci, 2016: 41). Metinlerde tanrıların sayısı *Bin Tanrı* (*LIM DINGIR^{MEŞ}*) ifadesiyle vurgulanmaktadır (Ünal, 2003: 76).

Çok sayıda tanrıdan oluşan panteon, dönemin inançsal etkileriyle beraber Hitit politikasının bir sonucudur (Popko, 1995: 115). Panteonun gelişimi, Hitit sosyal ve siyasi tarihindeki olaylarla paralellik göstermektedir. Din, sosyal, siyasi ve ekonomik hayatın etkisindedir.

Eski Hitit Krallığı boyunca, çevre kültürlerden savaşların ardından ganimet statüsünde getirilen tanrı heykelleri, panteona dâhil edilmiştir (Schwemer, 2008: 141-

143; Goedegebuure, 2012: 411-412; Gilan, 2014a: 195). Savaşta galip tarafın, düşman kentin tanrı heykellerini çalması, zapt etmesi ve onu kendi panteonuna taşıması ya da saklaması gibi uygulamaları içeren yöntem, God-napping/tanrı-zaptı fenomeni olarak adlandırılmaktadır (Livingstone, 1997: 168; Johnson, 2011: 1; Gilan, 2014a: 195; Zaia, 2015: 19). Düşmana yönelik sosyal, siyasi, ekonomik ve psikolojik zarar vermeyi, galip kentin kendisini garantilemesini içeren bu uygulama ilk kez A. Livingstone tarafından isimlendirilmiştir (Livingstone, 1997: 168)⁴.

Tanrı zaptı, Eski Önasya Tarihinde sıklıkla karşılaşılan bir fenomendir (Livingstone, 1997: 168-169; Johnson, 2011: 1; Zaia, 2015: 19-20). Ölümlü kralların, ölümsüz ilahları alıp götürmesinin ardında birkaç etmen yer almaktadır. Öncelikle tanrılar, bizzat kentleri temsil etmektedir. Kentlerin kurucusu, koruyucusu ve yol göstericileridir. Her panteonun bir baş tanrısı bulunmaktadır. Kentler büyüyüp küçük kentleri, köyleri bünyesine kattıkça aynı işleve sahip tanrılar tek bir tanrıda benimsenmiştir (Keskin, 2004: 9-11). Savaş sonucunda bir kentin statüsünü kaybetmesi, kentin tanrısını da etkilerdi. Mağlup kentlerin, kasabaların iktidar gücünün kısıtlanması, yitirilmesi, tanrılarının da gözden düşmesi anlamına gelmekteydi.

⁴ Galip krallıkların, mağlup krallıkların tapınaklarından tanrı heykellerini kaldırdığı, zapt ettiği, kendi tapınaklarına taşıdığı ya da kırıp zarar verdiği uygulamaya dair yapılan araştırmalar 1848 yılına kadar gitmektedir. İlk olarak, Austen Henry Layard *Nineveh and its Remains* isimli çalışmasında, Ninova koleksiyonunu yayınladığında, uygulamaya dair ilk görsel temsiller yayınlanmıştır. 1977 yılında, Patrick Miller ve Jack Roberts'in, *The Hand of Lord: A Reassessment of the Ark Narrative of Samuel I* isimli çalışmasında, zaptının retoriğinin Eski Yakındoğu'da da yer aldığını, fenomenin yapısında Eskiçağ krallıklarının stratejik politikalarında paralellikler fark edilmiştir. 1997 yılında ise Alasdair Livingstone, uygulamayı inceleyerek fenomenin işlevini, emperyalizmin dini, siyasi koordinat sistemine, siyasi kontrole ve tabi nüfusun moral bozukluğuna göre kategori ettiği bir çalışma yayınlamıştır. Bu alanda, kabul edilen neolojizmi de "god-napping" olarak adlandırılmıştır. 1997 yılında yayınladığı *New Dimensions in the Study of Assyrian Religion* isimli çalışmayla fenomen ilk kez Livingstone tarafından adlandırılmıştır. Fenomene dair yapılan araştırmalarda "uyku, uyuklama" ifadeleri kullanılmaktadır. Uyku, teolojik açıdan kısmi ölümle bağdaştırılmaktadır. Kentlerinden taşınan tanrıların dirimsel yönü devam etmektedir. Fakat kültürel olarak bulunduğu mekândan siyasi ve ekonomi bir kaygı neticesinde taşınması, kültü dereke ettiği için uyuklama tabiri fenomeni tanımlamak için kullanılmaktadır. Türkçe herhangi bir karşılığı bulunmamakla beraber "uyuklama" kelimesinin tam karşılığı fenomenin doğal sirkülasyonu ve siyasi kaygısını açıklamak konusunda yetersiz kalmaktadır. Zapt, gasp, yağma, techir, habt ve uyuklama fenomenin karakteristik kapsamını ifade etmek için kullanılabilir. Bu kelimeler, fenomenin işleyişini tam olarak vermese de "zapt" kelimesi, fenomenin şiddet meşrutiyetini açıklamak konusunda daha net tanım ortaya koyduğundan dolayı "tanrı zaptı" fenomeni açıklamak için kullanılacaktır.

Zapt edilen, taşınan ya da parçalanmış kült heykelleri, tanrıları temsil etmekteydi. Kült heykelleri, aktif, düşünen ve duyguları olan tanrıların verilen formun yansımasıdır (Berlejung, 1998: 35-36). Heykeller, bir formla  ekillenmez, doğardı. Heykellerin yapımı anlatılırken, genellikle “doğum” ifadesi kullanılırdı.⁵ Dolayısıyla heykeller, yalnızca materyalin işlenmesi değil, aynı zamanda ilahi ruhun tezahürüdür (Berlejung, 1998: 35-36). Mezopotamya’da heykellere tanrıların ruhunu aktarmak için Mis pi veya Ağız Yıkama Ritüeli ger ekle tirilirdi. Ritüelin ardından heykel, ilahi tezahürün formu olurdu (Ay, 2013: 4-16).⁶

Tanrı zaptının, psikolojik açıdan, kenti savunmasız bırakıp, kent yönetimini ve halkı tanrısal g  ten yoksunla tırmaktaydı. Tanrıları temsil eden kült heykellerinin kentten götürülmesi, kenti istilaya karşı savunmasız bırakmaktaydı. Galip kralın, mutlak zaferini tescillediği kült heykeli gaspı, düşmanın kenti yıkmasını kolayla tırmaktaydı. Tanrıları alınan insanlar üzerinde psikolojik yıkıcı bir etkiye sahipti (Johnson, 2011: 12). Gücü kontrol etmek ve boyun eğdirilmiş toplumların moralini bozmak için yıkıcı, dini figürler merkezde olmasına karşın dini bir eylem değildi (Zaia, 2015: 20).

⁵ Eski Mezopotamya inancında, heykellerin üretimi ile doğum arasında paralellik kurulurdu. İnsanın doğum ve büyüme sürecini anlatan kelimeler, heykel için de kullanılırdı. *Aladu-*, doğmak, * amahu-* gelişmek ve * ahu-* boyu uzamak kelimeleri heykeller için de kullanılmaktadır (Berlejung, 1998: 135). Kült heykellerinin görüntüleri kesin olarak bilinmemektedir. Bir kült imgenin imajı, gerçek kült imajından ayrılmeliydi. Çünkü üretilirken doğaüstü bir yatırımla  retilmemi ti ya da özel bir ritüelle canlandırılmamı tı. Kült imgeleri, Mezopotamya’da hem tanrılarla olan ilişkisi açısından hem de mühür ve heykel gibi ikonografik tasvirlerden kısmen farklıdır. Örneğin, kabartma ve mühürlerde, tasvirin bir tanrıyı mı yoksa kült heykelini mi gösterdiği sorusu belirsizdir. Diğer bir sorun, tanrının kimliğidir, Mezopotamya’da çoğu zaman tanrı, kesin olarak belirlenmez. Tanrıların antropomorfik görüntüleri, tanrıları birey olarak tasvir etmek için tasarlanmamı tır (Berlejung, 1998: 135-36). Tanrıların belirsiz ikonografisi, Mezopotamya’da yaygın olan tanrının g r n   ndeki deği likle daha karmaşık hale gelmiştir. Bu kısmen bir tanrının diğer tanrıyla  zde le tirilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu tür denklem teolojisi, bir tanrıyı veya birden fazla tanrının niteliklerini birleştirir ya da bir tanrının niteliklerini b lerdi. Faaliyet alanı daha da genişleyen tanrı saygınlık kazanmış olurdu. Bu durum, yeni siyasi koşulların temsil düzeyine de yansıyan arka planından kaynaklanmaktaydı (Berlejung, 1998: 36-37).

⁶ Heykellerin inşası ba lamadan önce, tanrının inşaatı onaylaması gerekiyordu. Örneğin,  ama  Tapınağı, tanrının heykelini yapmadan önce heykelin bir kopyasının ortaya çıkarması için 150 yıl beklemek durumunda kalmıştır (Walker ve Dick, 2001: 8; Johnson, 2008: 2). Tanrılar, g r n  lerini onaylamama hakkına sahipti, heykellerini terk edebilirlerdi. Örneğin, Erra destanında, Erra, Marduk’un heykelinin restorasyona ihtiyaç olduğu için onu orada bırakmaya ikna ederek tuzağına d   rm  t r (Walker ve Dick, 2001: 8).

Yenilginin sembolü olarak düşman kentin himayesi altına giren heykeller aracılığıyla mağlup kent, aşağılanmaktaydı. Mağlup tanrının statüsü düşürülür, galip krallığın tanrılarına hizmetli, görevli olarak takdim edilirdi (Johnson, 2008: 109-110). Bu eylem, ölümlü kralların, sadece halk üzerinde değil, aynı zamanda tanrılar üzerinde de güç sahibi olduğunu göstermektedir.

Mağlup devletlerden fidye adına, heykellerin alındığı bilinmektedir (Zaia, 2015: 20). Rehin alınan tanrılar için yapılan çeşitli anlaşma ve müzakereler, galip devletin, çeşitli imtiyazlar, sosyo-ekonomik ve bazen de politik kazanç elde etmesini kolaylaştırırdı. Bu strateji, özellikle Mezopotamya’da sıklıkla uygulanan bir yöntemdi (Hensel, 2022: 176). Bölgede Tanrı zaptı, Hitit ve diğer toplumların fenomeni uygulama aşamaları ve ele alış tarzı hakkında bilgi vermektedir.

2.1.1. Mezopotamya’da Tanrı Zaptı

Tanrı zaptı, genellikle üç farklı şekilde uygulanmaktaydı. Kült heykellerini gasp etmek, kült heykelinin geri gelmesi ve tanrı heykellerinin parçalanması şeklindedir (Livingstone, 1997: 168-169; Johnson, 2008: 135-136; Zaia, 2015: 19-20). Tanrı zaptı, Eski Mezopotamya’da, Assur ve Babil’de farklılıklar gösterir (Johnson, 2011: 137, 178-179).

Assur’da, İmparatorluğun gücünü, fethedilen halkları aşağılayarak ifade etmesinin bir biçimi ve sistematik bir siyasi taktikti (Johnson, 2011: 137; Karlsson, 2016: 140). Assur kaynaklarında, az sayıda kaynakta yer alan yanmış tapınaklara ilişkin anlatıların aksine, Assur kraliyet yazıtları ve saray rölyefleri, yağmalanan kült heykelleriyle ilgili anlatı içermektedir (Becking, 1997: 163; Holloway, 2002: 144). Uygulama I. Tiglat-Pileser ile başlayan süreçte, Assur krali yazıtlarında tasdik edilir ve Aşşurbanipal’in hükümdarlığı boyunca devam eder (Zaia, 2015: 28; Younger, 2017: 217). Tanrılarının

kimliği hakkında bilgi vermez. Kaynaklarda yalnızca *ilānu* olarak geçer (Holloway, 2002: 144).

Kaynaklara göre en erken bilgide, Puzur-Sîn, Semšî-Addu'yu, “*Assur'un kanından olmayan bir veba*”⁷ ifadesiyle tapınakları yıkmakla suçlamıştır (Grayson, 1987: 77-78; Holloway, 2002: 116). I. Tiglat-Pileser (MÖ 1114-1076), tanrı zaptı eylemini gerçekleştiren ilk Assur kralıdır (Johnson, 2018: 106).⁸ Aşšurbanipal (MÖ 668-631) ise heykelleri zapt eden son Assur kralıdır (Grayson, 1991: 153).⁹

Assur kralları, tanrı zaptı eylemini birer ceza niyetinde gerçekleştirmiştir. I. Tiglat-Pileser, Šereššu ve Katmuḫu kentlerinin tanrılarını almış ve Adad'a adamıştır (Grayson, 1991: 14).¹⁰ Zapt eylemi, Assur'a direndikleri için gerçekleşmiştir (Cogan, 1974: 104; Johnson, 2011: 122).¹¹ II. Adad-Nirari de (MÖ 911-891) Dicle boyunca, bölgedeki üç kentin kült heykellerini gasp etmiş ve tanrılarını, Tanrı Assur'a takdim etmiştir¹² (Melville vd. 2006: 282-28; Johnson, 2011: 122). II. Sargon (MÖ 721-705) da Urartu'nun baş

⁷ BM 115688/ RIMA 1A.0.40: “*Tanrı Aššur'un vekili, Aššur-bēl-šamē'nin oğlu, Puzur-Sîn, Aššum'un kötülüğünü yok ettiğinde, Aššum'un soyundan gelen Semšî-Adad Assur kentlerindendi ve uygun bir kurum kurdu. Aššur kenti için o kural; (bu esnada) ben Puzur-Sîn çıkardım*” Aššur kentinin etinden değildi, yabancı bir vebaydı. Tanrı Aššur'un yardımıyla [ben efendim Aššur'un emriyle üzerinde çalıştığı o uygunsuz şeyi, Semšî-Adad'ın duvarını ve sarayını yok ettik. Assur kentinin etinden olmayan ve Assur tapınaklarını yok eden yabancı bir veba [“ (Grayson, 1987: 77-78).

⁸ RIMA 2 A.0.87.1

⁹ Yazıtlarda, Kral Elam'a düzenlediği seferde, Elam tapınaklarındaki koruyucu Šēdu ve Lamassu figürlerinin yok edilmesi emrini vermiştir. Ayrıca tüm kutsal alanların ve eksi kralların kraliyet mezarlarının bertaraf edilmesi emrini vermiştir. Kral, tanrılarını “hayalet” dönüştürdüğünden bahsetmektedir (Grayson, 1991: 154-154). RINAP 5, Q003708: “*Tapınağın koruyucusu ne kadar šēdu (ve) lamassu varsa hepsini kaldırdım. Geçitleri süsleyen vahşi boğaları söktüm. Elam Ülkesinin tapınaklarını tamamen yok ettim. Mezarları yok ettim. Tanrı ve tanrıçalarını hayalet olarak saydım.*”

¹⁰ Kentler, diğer kentleri boyunduruğu altına almayı kolaylaştırmak adına yıkılmıştır. Paphuyalılar ve kralları Katmuḫu'ya yardıma gelmiştir. Katmuḫu, Assur'a verdiği vergi ve haracı ödemeyi bırakmıştır. Kente saldırdığı esnada, kentlilerin bir kısmı Dicle üzerinden Šereššu kentine kaçmıştır. Tiglat-Pileser, Katmuḫu sakinlerini tamamen boyun eğdirmek için yıkıcı bir karşılık vermişti (Grayson, 1991: 14-15).

¹¹ I. Tiglat-Pileser'in eylemi, doğrudan sonuca ulaşmaya yönelik yani praksistir. Kentleri doğrudan boyun eğdirmektir. Kral, isyan etmeyen kentlerin tanrılarını zapt etmemiştir (Johnson, 2011: 109-110). Yıllıklarına göre, savaşlarda gözdağı vermek amacıyla zapt eylemine devam etmiştir (Grayson, 1991: 14-16; Karlsson, 2016: 143). Zapt edilen tanrılar, Assur, Adad, Ninlil ve İştâr gibi tanrılara adanıp tapınaklarına kapı bekçisi olarak bağışlanmıştır (Cogan, 1974: 104-105). Zapt edilen tanrılarının kült heykellerini Assur tapınaklarına adanmak, tanrılarının rütbesinin düşürülmesidir.

¹² RIMA 2 A.0.99.1: “*Beyim, Efendim Aššur'un emriyle savaş arabamı ve birliklerimi topladım. Kumānu Ülkesine yürüdüm ve Kumānu'nun geniş arazilerini fethettim. Kumānu Kralı Iluia'yı ele geçirdim. Sarayın içinde kardeşlerini yığınlar halinde katlettim. Onları büyük bir bozguna uğrattım. Mallarını, ganimetlerini, mülklerini, sürülerini kendi kentim Aššur'a getirdim. Tanrılarını, efendim Aššur'a armağan olarak verdim.*”

tanrısını sürgüne göndermiş ve Kudüs'te monoteist toplumlara ait inançsal öğeleri yok etmiştir (Holloway, 2002: 120; Johnson, 2018: 144).¹³ II. Sargon, Ur, Uruk, Eridu ve Larsa'nın bağımsızlığını sağlayarak bu kentlerin tutsak tanrılarını iade etmiştir (Schmidt, 2018: 188; Elayi, 2017: 189).

Assur kralları kendilerine direnmeyen kentlere zara vermemiştir. Kurkh'ta bir stele göre,¹⁴ Ninova'dan ayrılan III. Şalmanaser (MÖ 858-824), Giammu, Saḫlala ve Tīl-ša-Turaḫi kentlerine ilerlerken, kent halkı, korkudan krallarını öldürmüştür (del Monte, 2013: 105; Johnson, 2011: 125). Buna karşılık kral, kentin dinsel bütünlüğüne zarar vermemiş, Assur tanrılarını Giammu saray ve tapınaklarına yerleştirmiştir (Yamada, 2000: 143-145)¹⁵.

Zapt eyleminin sosyo-psikolojik açıdan toplumları tedirgin eden yanı bulunmaktadır. I. Tiglat-Pileser Urraṭinaš kentine ilerlerken kent sakinleri, tanrı heykellerinin zapt edilmesinden endişelenerek, heykelleri de alıp kaçmışlardır (Holloway, 2002: 144; Johnson, 2018: 107). Tanrı heykellerinin zapt edilmesinden, akıbetlerinin belirsiz kalmasından ve fidye istenmesi gibi durumlardan çekindikleri anlaşılmaktadır (Beckin, 1997: 163). Bir diğer ihtimal ise tanrılarını terk etmemeleri, tanrıların da onları terk etmediği karşılıklı ilişkiden kaynaklanıyor olabilir. Sanherib, Babil'e yöneldiğinde, Babil Kralı Marduk-apla-iddina, ülkedeki tüm tanrıların saklanması talimatını vermiştir.¹⁶ Tanrı heykelleri, değerli malzemeleri, gümüşü, altını ve tanrılara ait tüm kült eşyalarını Elam Kralı Umman-Menanu'ya rüşvet olarak vermiştir. Fakat Sanherib, Elam'a ilerleyerek Babil kuvvetlerini yenmiş ve heykelleri zapt etmiştir, ordusunu göndererek tanrı heykellerini parçalanmasını ve tapınakları yıkılmasını

¹³ RINAP 2 Q006483.

¹⁴ RIMA 3 A.0.102.3

¹⁵ Bu eylemin bir benzeri, günümüze kadar gelen kaynaklarda tespit edilebilmiş değildir (Johnson, 2011: 125). Kral, kentleri Assur kabul ederek Assur'un bir parçası haline getirmiştir. Krallarını alaşağı etmeleri, Assur Tanrılarının korumasıyla ödüllendirilmiştir. Assurlular, kendilerine tabi, isyan etmeyen kentlerin Tanrılarını zarar vermayerek kentleri ödüllendirmiştir.

¹⁶ RINAP Q003496.

emretmiştir (Levavi, 2021: 168; Johnson, 2011: 158). Kral daha sonra pişmanlık duyduğunu aktarmıştır (Holloway, 2002: 144). Tanrı zaptı, heykellerin zapt edilmesi kadar yok edilmesini de kapsamaktadır (Brandes, 1980: 39).

Zapt yalnızca tanrıların taşınmasını değil geri getirilmesini de içermektedir. Sanherib (MÖ 704-681), Assur tanrılarını geri getirmiştir (Johnson, 2011: 150). Kral, Aşkelon kralı Sidqa'yı¹⁷, ailesini ve “*babasının evinin tanrıları*”¹⁸ ile birlikte sürgüne göndermiştir (Borowski, 2018: 33-34; Karlsson, 2016: 323).¹⁹ Sanherib, Bit-Yakin kenti, tanrılarını toplayıp denizden Nagitu kentine göndermiştir (Luckenbill, 1924: 15).²⁰ Uruk'a yönelen kral, buradaki baş tanrıları almıştır (Luckenbill, 1924: 62).²¹ Babil'e doğru yola çıkan kral, bu tanrıları alarak güney Babil halkına, kendisine itaat etmeyenlerin başına gelecek olanları göstermiştir (Johnson, 2011: 150). Asarhaddon Döneminde de (MÖ 680-669) kült heykellerinin iadesi söz konusudur (Eph'al, 1984: 130). Kaynaklarda,²² Yadi kentine yönelik seferinde Yadi Kralı Laialê'nin korkudan kenti terk ettiği, fakat tanrı heykellerinin yağmalandığını duyunca Ninova'ya giderek Asarhaddon'dan af dilediği anlatılır (Toptaş, 2020: 910).²³ Assurlular genel olarak

¹⁷ Aşkelon seferi, Tanakh'ta da yer alır: “*Ya Rab gerçek şu ki, Assur kralları, birçok ulusu ve ülkelerini harabeye çevirdi. Tanrılarını yakıp yok ettiler. Fakat onlar Tanrı değil, insan eliyle biçimlendirilmiş tahta ve taşlardı. Ya Rab Ya Elohim, bizi Sanherib'in elinden kurtar, kurtar ki bütün dünya krallıkları senin tek Tanrı olduğunu anlasın.*” Krallar 19: 17-18.

¹⁸ RINAP 3 Q003496.

¹⁹ Sanherib'in yıllıklarında, Levant krallıklarının kendisine boyun eğdiğini fakat Sidka'nın itaatsizlik ettiğinden bahseder: “*Dördüncü kez önüme geldiler ve ayaklarını optüler. Ama boyunduruğuma boyun eğmeyen Aşkelon kralı Sidka'yı baba evinin tanrılarını, kendisini, karısını, oğullarını, kızlarını, erkek kardeşlerini, baba evinin tohumlarını koparıp getirdim. Rukibtî'nin oğlu Şarru-lu-dari'yi Aşkelon halkının başına atadım ve güneşime haraç ödemesini emrettim.*” (Luckenbill, 1924: 65-66).

²⁰ RINAP Q003508: “*Bit-Yakin kudretli silahlarım, ordularım yüzünden ülkelerinin tanrılarını tapınaklarından çıkarmış ve deniz aşırıya yerleştirmişti*”

²¹ RINAP Q003508: “*Uruk'ta yaşayan Larsa'lı Šamaš, Rēš Tapınağının Hanımı, Uruk'un Hanımı, Nanāya, Uşur, Amāssa, Belet-Balati, Kurunam, Kaššitu ve Palil tanrılarını birlikte götürdüler.*”

²² Q003231: “*Efendim Tanrı Assur'un yardımıyla ordularımınla muzaffer bir biçimde yürüdüm. [] O bölgeden sekiz kralı yendim (ve) tanrılarını, mallarını, halkalarını Assur'a götürdüm... Silahlarımın önünden kaçan Yadi Kralı Laialê, tanrılarının yağmalandığını duydu ve başkentim Ninova'ya gerekerek ayaklarını öpüp yalvardı... Ona acıdım. Efendim Tanrı Assur'un kudretini, ona bağışladığım tanrılarını ona geri verdim.*”

²³ Asarhaddon'un katipleri, Babil uzlaşmasına ilişkin dini siyasi uygulamayı haklı göstermeyi amaçlayan aynı zamanda özür dileyen bir literatür yaratırken, babasının Esagila'ya karşı olan kötü imajına değinmekten kaçınmışlardır (de Grado, 2021: 68). Bunun yerine, Marduk'un toplumsal olaylar nedeniyle kızıp Babil'i yok etmeye kararlı olduğunu aktarmışlardır (Holloway, 2002: 148).

tanrıların isimlerini vermez, “*DINGIR.MEŠ*” yada “*ilanu*” şeklinde genellerlerdi. Fakat Sanherib’in yıllıklarında ise tanrıların isimleri yazılmıştır (Bottero, 1994: 35)²⁴

Assur saldırganlığının, büyük kùltlerden ziyade, savaş ve cezayla hükümdar veya kent üzerinde odaklanması, stratejiktir (Zaia, 2015: 30). Özellikle Assur egemenliğine karşı itaatsiz, isyan eden kentlere ve gruplara uygulanmıştır (Holloway, 2002: 144, 196). Ayrıca düşmanı harap etmek ve siyasi boyunduruğu altına almayı da kolaylaştırmaktaydı. Fakat eylemin yıkıcı etkileri, ardılları tarafından düzeltilmeye çalışılmıştır. Örneğin, Asarhaddon, siyasi ve teolojik yıkımı düzeltebilmek adına Babil tapınaklarını restore ettirmiştir (Schneider, 2013: 73). Aššurbanipal, Elam kenti ileri gelenlerine yazdığı mektupta, Assur askerlerinin Elam tapınaklarını ve kentlerini bağışladıkları, ganimet almaktan kaçındıkları ve tanrılarını kente bağışladıkları ifadeleri yer almaktadır (Holloway, 2002: 117). Aššurbanipal, Sanherib’in zapt ettiği Marduk heykelini iade ederek Babil tanrılarına olan saygısını göstermiştir (Gökçek, 2015: 181-183). Heykelleri gasp etmek, tanrıları kentlerden almak, kutsala saygısızlık içerdiğinden, sonuçlarını azaltmaya yönelik strateji geliştirilmiş olması beklenirdi. Assurlular, Assurlu olmayan tanrıları kendi tanrılarından daha az meşru görmekteydi. Fakat daha az meşru tanrıları zapt etme, yine bir ilahi şiddet biçimiydi (Zaia, 2015: 20).

Tanrı zaptı, dönemsel değişikliklerle Assur’da tanrıların çalınması, geri dönüşü ve tanrıların yakalanmalarını önlemek şeklindedir. I. Tukulti-Ninurta’nın Marduk heykelini çalmasıyla başlamıştır. Orta Assur Döneminde, sınır bölgeleri güvence altında tutabilmek için krallar, bu uygulamayı tercih etmiştir (Waerzeggers, 2021: 306). Stratejik açıdan önemli kentlerin tanrılarını, isyan edebilecek kentlerin tanrılarını ve isyan edenlerin

²⁴ Assur *takultu ritieli* başta olmak üzere birçok ritüelde, kùltlerin bir parçası olarak heykellerin isimlerinin söylenmesi gerekmekteydi (Porada, 1948: 81). Heykellerin isimlerinin kullanımı önemlidir. Assur kraliyet kaynaklarında, tek tanrılara uzun ithaflar eşlik eden kralın sonraki başarıları için, itibar edilen tanrıların isimlerinin yer aldığı listeler bulunmaktaydı (Grayson, 2008: 199). Listede Assurlu olmayan tanrılar da yer alırdı. Bu bağlamda, zapt edilen tanrıların isimlerinin krali yazıtlarda, listelerde yer almaması, beklenmedik bir olaydı. Zapt edilen tanrılar, Assur’a yabancı tanrılar değildi. Dolayısıyla isimlerinin verilmemesi stratejiktir. Kralların, bu tanrıların öfkesini üzerine çekmek istememesi nedenlerden biri olabilir.

tanrıları Assur'a sürülmüştür. Böylece tanrılar Assur'a boyun eğmiştir (Johnson, 2011: 135-136). Yeni Assur kralları ise nüfuslarını kontrol etmek ve kentleri kontrol altında tutmak için bu yönetime başvurmuştur (Karlsson, 2016: 142-144). Siyasi araç olarak kullanılması birkaç şekilde gerçekleşmektedir. İsimsiz tanrıların alınması, belirli tanrıların alınması ve bir tanrının yok edilmesi (Johnson, 2008: 4). Zapt edilen tanrılar, diplomatik açıdan avantajlı zamanlarda, kentlerine geri iade edildiler. Tanrıların dönüşü bağlılık sağlayan bir yöntem olsa da önemli bir pazarlık aracıydı. Tanrı zaptı motive edilmiş bir yağma olarak düşünülmemiştir. Yerel kùltlerden destek alan Assurlular, İmparatorluğu sağlamlaştırmak için siyasi bir araç olarak kullanmıştır (Cogan, 1974: 25-40; Karlsson, 2016: 142).

Tanrılardan birinin zapt edilmesindeki büyük kayıplardan biri, kùlt merkezinin kaybıdır. Kùlt heykellerinin taşınmasına bağlı olarak bayramlar askıya alınmıştır. Nitekim kùltleri askıya alınan tanrıların geri dönüşleri büyük bir törenle kutlanmış, bayramlar kaldığı yerden devam etmiştir (Karlsson, 2016: 143). Kralların, imge ve kùlt heykel grubu nesnelerini, Assur merkezinin dışındaki yerlere saklayarak ve doğru bir politik davranışın ödülü olarak bu zapt edilen tanrıların nesnelerinin restorasyon ya da geri iadesini teklif etmeleri zaptın uzun vadede kullanımına ve ekonomik yaptırımına örnektir (Holloway, 2002: 145). Kùlt merkezlerinin kaybının ardından heykellerin başka yere taşınarak kùltlerin devam etmesi örneği, Hitit metinlerinde de yer almaktadır. Nerik kentinin Kaška hâkimiyetine geçmesinin ardından heykeller taşınarak kùlt devam etmiştir.

Babil kaynaklarında, tanrı zaptı daha çok Babil'den alınan tanrılarla ilişkilidir (Zaia, 2015: 23). Babil kaynaklarında, kentin tanrılarının bizzat istekleri doğrultusunda kentlerini terk etmesi şeklindedir.²⁵ İlk olarak I. Nebukadnezar Dönemine (MÖ 1121-

²⁵ Elam yağmalarını anlatan yazıtta, zapt açık bir teolojik ifadeyle geçer: “*Akkad'ın efendisiyle evlenen büyük tanrılar, Elam ülkesine gitmişlerdi.*” (Frame, 1994: 67-68; Holloway, 2002: 146-147).

1100) tarihlenir. Babil'in Elamlılar tarafından harap edildiğini aktaran kaynaklarda, “*efendi (Marduk) hiddetle doldu ve kızdı. Onun emri, ülkenin tanrılar tarafından terk edilmesi oldu... barış bekçileri öfkeleniler ve gök kubbeye çıktılar, adaletin koruyucu ruhu bir kenarda kaldı. Canlıları koruyan o tanrılar, insanları terk etti, hepsi, tüm kent tanrısızlar gibi oldular.*” Anlatı, kült merkezlerini dolduran tanrıları ve ikincil ruhları sürgüne gönderip tapınakları yıktığını söyleyen Elam Kralı tarafından Babil'in fethine kadar devam eder (Holloway, 2002: 116).²⁶ Babil'de, tanrılar, kente duydukları öfke neticesiyle ayrılmıştır. Böylece, zaptın iradesi, ölümlü krallardan alınmıştır²⁷.

Babil'de heykellerin gidişi de dönüşü de bizzat tanrıların iradesiyle gerçekleşmekteydi. I. Nebukadnezar, Marduk ve diğer Babil tanrılarının kült heykellerini Elam'dan geri almıştır (Nielsen, 2015: 59). Tanrılar kenti terk ederek kolayca işgal edilmesine müsemma göstermiş, ardından kendi istekleri doğrultusunda kente geri dönmüştür. Kral Bel-İbni (MÖ 702-700), Şa-uşur-Adad kentinde BA.KUR'un kutsal alanını yıkıp tanrıları parçalamış, ardından tanrıçanın bir görüntüsünü görerek korkmuştur. BA.KUR'u zapt etmekten duyduğu suçluluk hissi ile tanrıları geri iade etmiştir (Walker ve Kramer, 1982: 72-73).²⁸

²⁶ Kyros Silindiri, Marduk'un sinirlenip diğer tanrılarla beraber kutsal alanlarını terk etmelerini ve Babil'den uzaklaşmalarını farklı bir anlatıyla ele alır. Marduk, Kyros'u Babil kralı ilan edip geri dönmüştür. Bu durum Kyros'un Babil kralı olmamasına rağmen Babil'in de yaşadığı zorlukları, kendi iktidarı yükselmesi için bilinçli olarak kullandığını ve Babil dini öğelerini benimsediğini göstermektedir.

²⁷ Tanrının iradesi ile kentin cezalandırılması, Tanakh'ta da yer almaktadır: “*Vay haline Asur, öfkemin değneği! Elindeki sopa benim gazabımdır. Asur'u tanrısız ulusa karşı salacağım. Soyup yağma etmesi, Sokaktaki çamur gibi onları çiğnemesi, öfkeleniğim halkın üzerine yürümesi için buyruk vereceğim.*” Ama Asur Kralı bundan da kötüsünü düşünüyor. Birçok ulusun kökünü kazıyıp yok etmeyi tasarlıyor. “*Komutanlarımın hepsi birer kral değil mi?*” diyor, “*Kalno'yu, Karkamış gibi ele geçirmedi mi? Hama'nın sonu Arpat'ınki, Samiriye'nin sonu Şam'ınki gibi olmadı mı? Putları Yeruslaim ve Samiriye'ninkinden daha çok olan putperest ülkeleri nasıl ele geçirdimse, Samaria'ya ve putlarına ne yaptımsa, Yeruslaim'e ve putlarına da yapamaz mıyım?*” Rab Siyon Dağı'na ve Yeruslaim'e karşı tasarladıklarını yapıp bitirdikten sonra şöyle diyecek: “*Asur Kralını kibirli yüreği, övünge bakışları yüzünden cezalandıracağım. Çünkü 'Her şeyi bileğimin gücüyle, Bilgeliğimle yaptım' diyor, 'Akıllıyım, ulusları ayıran sınırları yok ettim, Hazinelelerini yağmaladım, Güçlü kralları tahtlarından indirdim. Elimi yuvaya sokup kuş yumurtalarını toplar gibi ulusların varını yoğunu topladım. Terk edilmiş yumurtaları nasıl toplarlarsa, Ben de bütün ülkeleri öyle topladım. Kanat çırpın, ağzını açın, esini çıkaran olmadı'*” Yeşaya 10:5-15.

²⁸ “*] meskenleri değiştirdi. Bunun üzerine Büyük Efendi Marduk öfkeyle yenilgisini emretti. Kentin tanrıları kızdı []. Babillilerin tanrılarının kutsal alanlarını yerle bir etti. Mülklerini yağmaladı, tanrıların heykellerini kaldırdı. Ninurta, ona bir görüntüyle geldi. Hanımı BA.KUR ile ona bir omen gönderdi. Ve yüreğinde ses verdi. Tüm Sapiia kenti BA.KUR'u gördü ve ondan korktular. Kalbi çarptı, onlardan neyin*

Düşman istilasına karşı olarak heykellerin başka kentlere emanet bırakılması Babil’de görülmektedir. Nabû-apla-uşur dönemi belgelerinde (MÖ 626-605), kralın hükümdarlığından önce, Kiş kenti tanrılarını Babil’e göndermeye karar vermiştir (Homès-Fredericq ve Garelli 2017: 43). Düşman işgalinden önce tanrılar güvenli bölgeye nakletmek, sık rastlanılan bir durumdur (Arnold ve Michalowski, 2006: 410-413). Kral, Elam ile eski ittifakını geri kazanmak adına, Assurluların Elam’dan Uruk’a götürdüğü Susa tanrılarını Elam’a geri iade etmiştir (Dalley, 2021: 223-225).

Zapt edilmiş bir heykeli iade etmek, galip kral için mağlup kentleri ödüllendirmenin bir yoluydu. Kassit Kralı Agum-Kakrime Dönemine (MÖ 1500?) tarihlenen bir metinde, Hitit Kralı I. Murşili’nin zapt ettiği Marduk heykelinin, Babil’e geri dönüşünün yarattığı gurur yer almaktadır (Johnson, 2011: 35).²⁹ Agum-Kakrime’ye dair günümüze kadar ulaşabilen tek kaynaktaki³⁰, Babil’in I. Murşili tarafından zapt edilen Marduk heykelini anlatmaktadır (Goetze, 1964: 98). Agum-Kakrime’nin heykeli nasıl ele geçirdiği, metinde ifade edilmez. Šamaš’a omenle danışır ve tanrı oniromanisyle cevap verir. Ardından kral heykeli almak için Hani’ye asker gönderir (Goetze, 1964: 98; Peker, 2009: 54). Heykelin Hani’de heykelin bulunması, dönüş yolculuğunda düşürülme ihtimalini göz önüne koymaktadır. Fakat Marduk heykeli gibi önemli bir nesnenin düşürülme ihtimali azdır. Heykelin Hani’de bırakılma ihtimali de bulunmakla beraber, bu da düşük bir olasılıktır (Klengel, 1999: 63).

saklandığını tespit etti. Sa-Usur-Adad’ın yağmalanmış tanrılarını saldı...” (Walker ve Kramer, 1982: 72-75).

²⁹ “Büyük [tanrılar] temiz ağızlarıyla, Esagil’in [ve] Babil’in efendisi Marduk’un Babil’e geri dönmesini emrettiklerinde, Marduk geri dönmek için yola koyuldu. Benim destekleyen Marduk’un geri dönüşünü dikkatle ayarladım, Marduk’u geri almak adına yola çıktım, benim hükümdarlığımı seven, Marduk’a yardım ettim. Šamas’a kahin aracılığıyla sordum. Bir uzak ülkeye, Hanahlar’ın ülkesine, (elçi) gönderdim, ve onlar Marduk ve Šarpanitu’u elleriyle aldılar. Benim hükümdarlığımı seven Marduk ve Šarpanitum’u, Esagil ve Babil’e geri getirdim. Onları soruşturmada onaylanmış olduğu üzere Šamaš’ın evine geri getirdim.” (Peker, 2009: 54).

³⁰ Metnin bir nüshası Aşşurbanipal kütüphanesinden geldiği için Yeni Assur dönemine tarihlenmektedir. Krala dair bilinen tek yazıtta yer alan bilgi, Agum-Kakrime’nin Marduk’a olan bağlılığını göstermektedir (Klengel, 1999: 63). Kassit kralı olarak Babil yönetimini gelenekle bütünleştirmesi yer alır. Nitekim Marduk ile beraber getirdiği Šarpanitum heykelini getirerek de Babil’in kendisine karşı bağlılığını arttırmayı hedeflemiş olabilir.

Eski Mezopotamya kaynaklarında tanrı zaptı, birkaç mitoloji-edebi metinde de mevcuttur. Kompozisyonlar, Marduk heykellerinin zaptıyla ilgilidir.³¹ Marduk'un Babil'e dönüşüne ilişkin Assur anlatımlarında, daha önceki ayrılışı gibi gönüllü geri çekilme terminolojisi içindedir (Johandi, 2016: 152-154).

Babilliler, kaçırılmayı önlemek için tanrılarını daha güvenli bir yere taşımışlardır (Johandi, 2016: 180). Tanrıların kentleri terk edişi, düşman krallıklar için kenti ele geçirmeleri için bir işarettir. Bu, tanrıların kendi kentlerini cezalandırmaları için seçtikleri bir yöntemdi. Tanrı zaptı, ödül teolojisi bağlamında "ilahi terk" terimiyle ifade edilmiştir. Günahlar, fethedilen ulusun başarısı ve gücü, gücenmiş tanrılar kendi halklarını ret edip terk etmeye itmiştir (Cogan, 1974: 21; Holloway, 2002: 145).

Tanrıların terk edilme motifi, Mezopotamya edebiyatında birçok türde görülmektedir. Tanrı zaptı ise tanrıların, insanları terk etmesidir. Sumer ve Ur'un yıkımı üzerine olan ağıtta görülmektedir. Tanrılar yok edilmeden önce heykellerini terk etmiştir.

³¹ Metin (KAR 143 +219) Marduk'un tutukluluğuyla ilgilidir. Metnin iki versiyonu bulunmaktadır. Metinde, diğer tanrıların Marduk'u kurtarmaya çalışması dikkat çekicidir. Metne göre, Tanrıça Belet-ili Marduk'u aramak için dolaşırken, Şarpanitum'da onu aramakta ve ona dua etmektedir. Tanrı Marduk, zigguratın tepesine çıkarak kaçmaya çalışmış ardından gardiyanlar tarafından indirilmiştir. Tanrılar, Marduk'un kalmasını istedikleri için onu kalmaya zorlamışlardır. Babil'in Hanımına Marduk'un nehir çilesine gönderildiği haberi gelir. Daha sonra Esagila'dan çıkarılan değerli materyaller bir araya toplanıp önüne serilir. Akītu bayramında, giysiler, bir depoya götürülür. Ardından Enumā Eliš'in işlerini sergilemek yerine hapsedilmesiyle ilgili olduğu söylenir. Marduk, Assur'un iyiliği için yaptığını söyleyerek Şamaş'a yalvarır. Bu, Akītu'da kralın söylemine benzerdir. Nitekim kral da her şeyi Babil için yaptığını anlatır. Marduk, Sin ve Şamaş'a dua ederek hayatının bağışlanmasını talep eder. Marduk, çile nehrini atlattıktan sonra Akītu evine götürülür. Korkudan çok su içtiği ve adaklarının yenilenmediği için daha da aşağılanır. Tanrı Marduk korkmuş ve çaresizdir. Bu sıfatlar, herhangi bir tanrı için dahi söylenmemiştir. Enuma Elis okunur ancak Mardukla beraber tanrı Assur da mitosta yer alır. Tanrıların tamamı toplanır, Marduk'u bu durumda görmeye çağrılır. Ardından hapis haneye geri konur. Metin, Akītu ritüellerini taklit eden yıkıcı bir anlatımdır. Marduk, kötülenmiş ve aşağılanmış. Metnin ana teması, tanrının hapsedilmesi ve işkence görmesidir. Metnin, Sanherib sonrası dönemde yazılma ihtimali yüksektir. Günümüze kadar iki metin bulunmuştur. Metinler Assurca'dır. Sanherib, Babil'i yıktıktan sonra Babil kültürüne ait öğeleri almış ve bunu Assur'a aktarmıştır (Dalley, 1991: 148-149; Johnson, 2011: 212-216). Marduk'un kaçmaya çalışırken dövülerek getirilmesi ise tanrının heykelini ve tapınağını terk etmesini engellemenin bir yolu olabilir. Nitekim zapt eyleminde kendi iradesiyle giden tek tanrıdır.

Sumer kent ağıtlarında³² ve Erra Destanı'nda³³ hem Sumer hem de Akkad edebiyatının ilahi terk edilmişlik teması tasdik edilir ve genellikle bir bireyin veya kentin başına gelen talihsizlik anlatılır (Johandi, 2016: 182; Zaia, 2015: 23). Cogan'a göre ilahi terk edilme ile kült heykellerinin zapt edilmesi arasında bir bağlantı bulunmaktadır (Cogan, 1974: 21). İlâhi terk edilme, yabancı tanrıları kendi halkını savunmak için savaş alanına gidiyormuş gibi tasvir etmekten kaçınmayı amaçlayan bir edebiyat geleneğidir (Cogan, 1974: 21-22). Tanrının kenti terk etmesi, kentin harabeye dönmesini anlatan bu ağıtlarda, ana neden tanrının kenti terk etmesi olsa da herhangi bir öfke ya da sitem ifadesi bulunmamaktadır. Tanrıların kenti terk etmesi, tanrıyı, küçük düşürücü yenilgiden kurtarmış oldu. Tanrı zaptının alışlagelmiş formu, ilâhi terkedilme motifidir (Zaia, 2015: 23). İlâhi figür, kente kızar ve geri dönme seçeneğini seçene kadar başka bir yerde yaşamak için ayrılır. Bu durum üç aşama şeklinde görülür. İlk olarak tanrının öfkeyle ayrılma hali, ardından yatıştırıldığı ve uzlaşmanın sağlandığı aşama, son olarak da kendi iradesi ile dönmeyi tercih etmesidir.³⁴ Tanrıların öfkeyle ayrılma hali, ardından yatıştırılıp

³² III. Ur hanedanlığının yıkılışını ele alan edebi anlatı da “*Nanna'nın E.KIS.NU.GAL'in de artık düşman yaşıyor. Ağır... paramparça oldu kutsal heykelinin parçaları, parça parça kestikleri, mabetleri doldurdu. ...Ur'un insanları çömlek gibi ezildi, kaçamadı göçmenler, kaldılar duvarlar arasında mahsur, havuzdaki balıklar gibi sığınak aradılar. Düşman Nann'nın Ekisnugal'ini ele geçirdi, Hazinedeki heykellerin kesildi kafası, Niniagara ayırdı kendini deposundan, tahtı önünde yere yıkıldı, toprağa. Parlak, güçlü inekler yakalandı, kesildi boynuzları. Kesildi otlarla beslenen inekler, kesildi kusursuz öküzler. Bağlandı leşleri birbirine hurma ağacı gibi kesildiler...*” (Kramer, 2000: 153; Michalowski, 1989: 63).

³³ Erra Destanı, şiddetin bir tasviridir. Destan, şiir şeklinde, Babil'in düşüşü ve parçalanışına bir ağıttır. Sivil çekişmeler, insanların doğası gereği şiddetin kontrolden çıkıp herkesi alt edeceği metaforu içermektedir. Başkarakter Marduk'tur. Kral Erra ve arkadaşı İşum diğer figürlerdir. Marduk, Erra ve İşum'u çağırarak anlatmaya başlar. Erra huzursuzdur. Savaşmak için can atan kral, sonuçları nedeniyle de tereddütte düşmüş, insanlığın yok edilmesine sebep olmaktadır. İşum, Erra'nın uyandırdığı şiddeti yatıştırmaya çalışmaktadır. Yabancı, düşman halklar Babil'i işgal ederler ve kentte kısa süre içinde salgın hastalık meydana gelir. Erra, Babil, Sippar, Uruk ve Der'de savaşa gider. Kozmogonik düzen sarsılır, yaşadıkları ve bildikleri dünya alt üst olmuştur. İnsanlar ölmekte, dürüstlük, erdem gibi ahlaksal normlar ortadan kalkmaktadır. Babil'in çökmesiyle koruyucu tanrı Marduk bir süreliğine ortadan kaybolmuştur. Savaşın durmasının ardından çeşitli dua, ritüel ve kurbanlar ile tanrı geri çağrılır. Ait olduğu kente geri döner. Marduk'un kenti terk etmesi kendi iradesiyle gerçekleşen bir eylemdir. Geri döndürülmesi için yapılan ritüeller, tanrının kızgınlığını bertaraf ederek sakinleşmesine neden olmuştur (Bodi, 1991: 52-79; Foster, 2005: 880-914; Wisnom, 2020: 216-243).

³⁴ Uruk Kralı Ensakusanna (MÖ 2350) Kiş'li Enbi-İştar'ın ele geçirilmesini ve kült heykellerinin Nippur'lu Enlil'e adanmasını aktarmaktadır (Brandes, 1980: 32). CDLI, RIME 1.14.17.01. “*Tüm ülkelerin kralı Enlil için, Ensakusanna, Sumer Ülkesinin Efendisi ve Ulusun Kralı. Tanrılar ona emrettiği için o, Kiş'i görevden aldı. Kiş Kralı Enbi-İştar'ı ele geçirdi. Kiş'in Liderinin kentini yaktı... Ama o heykellerini, değerli metalleri, lapis lazuli'yi, kerestelerini ve hazinelerini Nippur'da Tanrı Enlil'e adadı.*”

uzlaşması ve geri dönüşü Hitit metinlerinde de yer almaktadır. Kaybolan tanrı mitoslarının mitolojik dizininde, benzer bir olay örgüsünü aktarır.

Sumer’de, stratejik bir kaygı yoktur. Eylem, Sumer kent krallarının heykelleri, bir başka kente adaması şeklindedir. Ayrıca, ilahi terk etme motifine uygun olarak Sumerler, kentlerin yıkılışı üzerine yazdıkları ağıt türü metinlerde, tanrıların kentleri terk etmesine değinmektedir. Örneğin, MÖ 18. yy yazılan Ur Kenti’nin yıkılışı üzerine ağıtta, “*İnanna Uruk’tan götürüldü, düşman topraklarına getirildi.*” şeklinde yakınılmaktadır (Holloway, 2002: 145). Sumer’de, kült imgelerin kasıtlı yok edildiğine dair doğrudan kanıtlar Lagaş-Umma çatışmasına gider (Jacobsen, 1957: 116; Woods, 2012: 36). Lagaş Kralı Urukagina (MÖ 2350), Umma kralı Lugalzagesi’nin kült heykellerini tahrip etmesini, gasp etmesini aktarmaktadır (Steible, 1982: 336). Anlatıda, KUR’un tanrıçası Sagub’lu Ama-gestin-anna’nın heykelinin kuyuya atılmasını ele alır (Woods, 2012: 36).³⁵ Isin-Larsa Döneminde, Şü-ilīšu’nun dönemine ait belgede, ülkeye yeniden geri dönen bir heykelden bahsetmektedir (Woods, 2012: 37; Johnson, 2011: 46). Şü-ilīšu, Nanna heykelini Ansan’dan getirip onun adına bir tapınak inşa etmiştir (Johnson, 2011: 35-36). Tanrının enkarnasyonundan bahseden ilk metinde, heykelin zapt edilmesi değil, geri dönüşü yer almaktadır.

Tanrı heykellerinin zaptı olarak ilk kez Elamlılar tarafından MÖ III. binyılın sonlarında uygulanmıştır. Ardından Hitit krallarının uyguladığı bir yöntem olan fenomen, Babil ve Assur krallarınca uygulanmış, Yeni Assur İmparatorluğunda neredeyse sistematik bir şekilde kullanılmıştır. Tanrıların zapt etmeden uzlaşma fikri, Orta Assur Döneminde yaygınlaşmıştı. Orta Assur’da zapt etme eyleminin artması Assur yıllıklarında propagandacı bir yaklaşım kazandırmaktadır. Bu dönemde, zapt edilen hiçbir tanrı geri dönmez ve esir alınır. Boyun eğdirmeyi kolaylaştıran bir etmen olması

³⁵ “*Sagub’ta Lugalzagesi, Amagestinana tapınağını yağmaladı. Değerli metallerini ve lapis lazuli’yi parçaladı, ve onu bir kuyuya attı*” (Woods, 2012: 36).

da Yeni Assur Döneminde gerçekleşmiştir. Tanrı heykelleri hem Asurlular hem de kendi tanrılarını geri almaya çalışanlar tarafından açıkça pazarlık aracı olarak kullanılmaktadır. Fenomen ilk kez kurtarma ve geri alma şeklinde yazılı kaynaklarda görülür. Kaynaklarda en erken, heykelin geri getirilmesi yer aldığı için, Mezopotamya’da uygulanmaya daha geç dönemde başlanmış olma ihtimali yüksektir. Muhtemelen, zamanla Mezopotamyalılar psikolojik savaş potansiyelinin farkına varmışlardır.

2.1.2. Hititler’de Tanrı Zaptı

Tanrı zaptının karakteri, metotları ve bıraktığı etki Mezopotamya kaynaklarında bahsedildiği üzere yer almaktadır. Fenomenin işleyişi ve tabiatı, Anadolu’da farklılık göstermektedir. Bunun yegâne nedeni Anadolu’da uygulamışa dair bilgi edinilebilen kaynakların neredeyse tamamı Başkent Hattuša’da ele geçirilen devlet arşivinden sağlanmaktadır. Mezopotamya’daki literatür ve yazılı belge çeşitliliğinin Anadolu’da olmaması, devlet arşivindeki uniform anlatı nedeniyle Hitit’de tanrı zaptının karakteristik yapısını anlayabilmek oldukça sınırlıdır. Fakat sınırlı sayıdaki mevcut kaynaklar dahi Hititler’in tanrı zaptı uygulamasının nedenleri arasında siyasi ve ekonomik alt yapıyı görebilmemize olanak verir.

Hititlerde tanrı zaptı, Eski Hitit Krallığında uygulanmıştır (Gilan, 2014a: 195). Hitit dini, sosyal ve politik hayatın içerisinde şekillenmiştir. Hititler, MÖ II. binyılın büyük bir bölümünde Anadolu’nun hem iç hem dışındaki siyasi oluşumlardan etkilenmiştir (Johnson, 2011: 84). Eski Hitit Krallığında, tanrı zaptı, Mezopotamya’dan farklı olarak Hititler’in karakteristik yapısına uygun biçimde gerçekleşmiştir (Goedegebuure, 2012: 410).

Anadolulu olmayan tanrıların heykellerinin zapt edilmesi, teolojik olarak Hitit kültüne bütünleştiği görülmektedir (Schwemer, 2008: 143). Hitit yazılı kaynaklarında

bildiğimiz çok sayıda tanrıya rağmen, Hatti Ülkesinin dışındaki fethedilen kentlerden gelen yabancı tanrı kültleri iyi biçimde belgelenmemiştir. Kültleri, Hattuša'ya götürülmesine ve burada çeşitli tanrılara bağışlanmasına rağmen ayrıntılı biçimde açıklanmamıştır.

Hitit metinleri, dini imgelerin yok edilmesinden bahsetmez. Kült envanterlerinde, ilahi heykellerin yenilendiği aktarılır. Fakat yenilenen heykellerin yenilenme nedeninden bahsedilmez (Goedegebuure, 2012: 413). Düşman saldırısıyla zarar gören ya da zapt edilen kült heykellerine dair günümüze kadar gelen yalnızca tek bir kaynak bulunmaktadır. Orta Hitit Dönemi Krallarından I. Arnuwanda Dönemine tarihlenen bir dua metninde³⁶, saldırılardan zarar gören dini imgeler belgelenmektedir. Bu saldırı dışında, Hititlerin tapınak ya da kült öğelerinin ne şekilde zarar gördüğüne yönelik anlatım bulunmamaktadır. Fakat yazılı kaynaklar, Hitit kentlerinin düşman saldırısına maruz kaldığını, bu saldırılar esnasında kentlerin de zarar gördüğü aktarılmaktadır (Nossov, 2008: 17; Ünal, 2014: 20-21). Kayıtlar, kült heykellerinin saldırılar esnasında zarar görüp görmediğini açıklamamaktadır. Aynı biçimde, yenilenen kült heykellerinin de yenilenme sebebini vermemektedir.

Zapt eyleminin, bir kült heykelinin siyasi bir amaçla başka bir kente götürülmesini temel alan yönü, Eski Krallık metinlerinde krali yazıtlarda ve yıllıklarda görülmektedir. Hitit tanrı zaptı Anitta Metni (CTH 1)³⁷ ile başlamaktadır. Hititçe ve Akkadca'dır. İki dilden birinin uygunluğuna ilişkin olarak her iki dil lehine ileri sürülen argümanlar, herhangi bir karşılaştırmalı materyalin yokluğunda dolayı sonuçsuz kalmıştır (Wilhelmi, 2016: 233). Metnin orijinal dili konusunda fikir birliği yoktur. Metinle ilgili ilk çalışmalar, Hattuša'da kil tabletlerde bulunan Hitit kompozisyonunun, Anitta saltanatından kalma, içerik ve yapı bakımından aynı olan anıtsal yazıtın aktarımını temsil

³⁶ CTH 375 KBo 51.16 (+) KBo 51.17 (+) KBo 52.15 (+) KBo 55.15+ 53.10.

³⁷ CTH 1 KBo 3.22 (+) KBo 22.5(+) KUB 26.71 (+) KUB 36.98b.

ettiği ileri sürülmüştür (Wilhelmi, 2016: 230-231; Kloekhorst ve Waal, 2019: 193-195). Fakat zamanla kompozisyonun belgelerden ve ya bilgilerden derlenen bir kombinasyon olduğu varsayılmaktadır (Wilhelmi, 2016: 228-230). Bunlardan ilki, muhtemelen anıtsal bir yazıtın kapanış paragrafını temsil eder. Lanetleme kısmı, muhtemelen bu yazıtla ilgilidir. Diğer kısımlar ise askeri ve siyasi rapordan izler taşımaktadır. Kompozisyon, Kuşşara hükümdarının kontrolünü sağladığı önemli bir bölge olan Neša'nın fethini ve mevcut kaynakların krallığa dâhil edilmesini anlatmaktadır (Wilhelmi, 2016: 224; Archi, 2015a: 3).

Anitta Metninde, tanrı zaptına dair ilk bilgi, Zalpa Kralı Uhna'nın 'Tanrımızı' Neša'dan alıp Zalpa'ya götürmesidir (Schwemer, 2008: 140; Gilan, 2014a: 195). Metinde, kullanılan ifade Šiušummi-'dir (Neu, 1974: 13; Gilan, 2014a: 196). "*Uzun zaman önce Zalpuwa Kralı Uhna, Tanrımızı Neša'dan alıp Zalpuwa'ya taşımıştı*"³⁸ (Neu, 1974: 13). Zalpa Kralı Uhna hakkında bilinenler ise sadece Anitta Metni ile sınırlıdır.

Zalpa Kralı Uhna tarafından zapt edilen Šiušummi heykeli, Anitta'nın Zalpa seferinin ardından Neša'ya geri götürülmüştür (Neu, 1974: 13).³⁹ Zapt edilen tanrının yeniden kente dönmesi, Eski Mezopotamya örneklerinde olduğu gibi kralın büyüklüğünü vurgulamaktadır. Tanrının ait olduğu tapınağa konulması, kenti teolojik açıdan eski statüsüne kavuştururken bu 'kutlu' eylem galip ve büyük bir kral tarafından gerçekleştirildiği için kralın zaferi vurgulanır. Metninde, kral tarafından yapılan zapt eylemi, kült heykelinin geri getirilmesi olmuştur (Singer, 1994: 85; Gilan, 2014a: 196).

Döneme dair belgeler arasında, kent devletlerinin tanrı heykellerini zapt etmesi hakkında bilgi yoktur. Eski Assur Kolonileri Dönemi belgelerinde, kentlerin savaşların ardından tanrı heykellerini zapt etmesine yönelik bilgi yoktur. Koloni Döneminin sonu

³⁸ CTH 1 KBo 3.22 (+) KBo 22.5, I. 38-39.

³⁹ CTH 1 KBo 3.22 (+) KBo 22.5, I. 38-39. "*Fakat ben, büyük Kral Anitta, tanrımızı Zalpuwa'dan Neša'ya geri götürdüm*"

ve Hitit Krallığının kuruluş süresine kadar geçen zamanda yazılı kaynakların eksikliği de bahsi geçen dönemde zapt eyleminin gerçekleşip gerçekleşmediği hakkında bilgi vermemektedir. Fakat Anitta metninde yer alan ifade, kült heykelinin geri getirilmesi, zaptın Anadolu’da da benzer amaçlar doğrultusunda uygulanmış olabileceği sonucunu doğurmaktadır. Nitekim Uhna’nın kült heykelini zapt etmesi, uygulamanın Anadolu’da da uygulandığını, bilindiğini göstermektedir.

Anitta Metninde, tanrı zaptına ilişkin diğer bir ifade, taht tanrıçası 𐎶𐎵𐎶𐎵’ın, kenti Anitta’ya teslim edilmesidir (Gilan, 2014a: 196).⁴⁰ 𐎶𐎵𐎶𐎵, Anitta’nın düşman saydığı kentlerden biridir. Kente düzenlediği seferin ardından kenti yerle bir edip, üzerine yabancı ot dikerek kentin kullanımını kısıtlamıştır (Ünal, 2004: 31; Kloekhorst, 2021: 558). Anitta, 𐎶𐎵𐎶𐎵’ya yaptığı seferde, kentin, kralın ve tahtın koruyucu tanrıçası, kenti bizzat Anitta’ya teslim etmiştir (Singer, 1994: 84-85). Bu anlatı, Babil metinlerinde yer alan ilahi terk etme temasıyla anlatılan Zapt eyleminin Hitit örneğini oluşturmaktadır.

Yazılı kaynaklara göre Tanrıça 𐎶𐎵𐎶𐎵/ ^DDAG, Harpiša kentinin koruyucu tanrıçasıdır (Strobel, 2010: 40-42).⁴¹ Tanrıça, Hatti Tanrıçası Hanwašuit(ta)’dan gelmektedir (Haas, 1994: 724-726; Strobel, 2010: 40-41). Purulliya Bayramı metinlerinde yer alır. Bayram, krallığın yenilenme ritüeli temelini amaçlar. Taht tanrıçasının yeri, dağların ardıdır, dağları korumakta, kuzeyde denize yakın bir konumdadır (Strobel, 2010: 40-42). Nitekim ^{GIŠ}Hulugannu vagonunu da denizden getiren de yine tanrıçadır (Haas, 1994: 186). Tanrıça ayrıca Hitit tahtının tanrılaştırılmış halidir (Bryce, 2003: 164).

Tanrıçanın pozisyonu, doğa, ülke, kraliyet ile ilişkili rolü, zapt edilme pozisyonundan uzak tutmaktadır. Fakat tahtın bizzat düşmana terk edilmesi, kentin koruyucu tanrıçasının kenti düşmana teslim etmesi, tanrı zaptının bir kolu olan ilahi terk

⁴⁰ CTH 1 KBo 3.22 (+) KBo 22.5, I 46-50: “*𐎶𐎵𐎶𐎵’ın bana kötülük yaptığını fark ettim ve salıverdim. Ama sonra kıtlıktan acı çektiğinde tanrıları 𐎶𐎵𐎶𐎵, onu bana teslim etti*”

⁴¹ CTH 430 KUB 30. 29: 10-12: “*ve Arinna’nın Güneş Tanrıçası kendi yerine oturdu ve Harpiša’da 𐎶𐎵𐎶𐎵 de aynısını yaptı*” (Beckman, 1983: 23).

etme motifidir. Anlatıya göre, tanrıça kentin açlıktan kırılması ya da felaketlere sürüklenmesinin önüne bu şekilde geçmiştir. Fenomenin, Eski Mezopotamya örneklerine baktığımızda, Babil- Marduk yaklaşımıdır. Marduk da kentin geleceği için kenti düşmana teslim etmiştir. Marduk'un Babil'in çıkar ve geleceğini düşünmesinden farklı olarak Hitit versiyonunda tanrıçanın, düşman krala kucak açması ve onun yanına gitmesi olarak da görülebilir. Anitta, Halmašuit'i, Neša'ya götürmüş ardından onun için bir tapınak inşa ederek tanrıçanın kültünü taşımıştır⁴² (Gilan, 2014a: 196; Tatišvili, 2019: 1049-1050). Kültünün taşınması, Halmašuit'in Marduk'tan farklı olarak Hattuša'yı direkt terk ettiği izlenimini de düşündürmektedir. Starke, Halmašuit'in tapınağı bizzat Anitta'nın sarayı olduğunu öne sürmektedir. Aynı spesifik bir tapınağı bulunmamakta, saray içerisinde tapınılmaktadır (Starke, 1979: 99-100).

Hitit teolojik uygulamasında fethedilen toprakların tanrılarına iyi davranmak dinsel motivasyonun ana kaynaklarından. Anitta Metni, bu motivasyona dair en erken örneği göstermektedir. Onların tanrıları, bizim tanrılarımıza katıldı ve sürekli büyüyen bir panteonda uyum içinde yaşadılar görüşü hâkimdir (Singer, 1994: 85). Savaş ganimeti olarak alınan tanrılara, ilahi öğelere saygı gösterilmesi, Hitit panteonunun genişleme yollarından biriydi (Gilan, 2014a: 195).

Anitta'nın Fırtına Tanrısıyla olan ilişkisi, metinde sıklıkla zikredilmektedir.⁴³ Anitta, Gökyüzünün Fırtına Tanrısı tarafından seçilmiş halkın gözdesi imajı vurgulanır (Klengel, 1990: 569). Nitekim metin, Kuššara Kralı Anitta'nın, Neša'yı fethetmeden önce Fırtına Tanrısının gözdesi olması gerektiğine işaret etmektedir (Taracha, 2010: 354).

⁴² CTH 1 KBo 3.22+KBo 22.5 55-58: “Neša'da kent surları inşa ettim. Ardından Göğün Fırtına Tanrısının Tapınağını ve Tanrı Šiušummi'nin tapınağını inşa ettim. Halmašuit tapınağını, Beyim Fırtına Tanrısının Tapınağını ve Tanrı Šiušummi'nin tapınağını inşa edip getirdiğim ganimetlerle onları donattım.”

⁴³ CTH 1 KBo 3.22+KBo 22.5 1-3: “Kuššara Kralı Pithana'nın oğlu Anitta der ki: Göğün Fırtına Tanrısına karşı iyiydi, Fırtına Tanrısına iyi olunca...”

20-21: “Zaferi Göğün Fırtına Tanrısına adadım. [] Fırtına Tanrısına tekrar.... Ettik.”

55-58: “Neša'da kent surları inşa ettim. Ardından Göğün Fırtına Tanrısının Tapınağını ve Tanrı Šiušummi'nin tapınağını inşa ettim. Halmašuit tapınağını, Beyim Fırtına Tanrısının Tapınağını ve Tanrı Šiušummi'nin tapınağını inşa edip getirdiğim ganimetlerle onları donattım.”

Kralların, Fırtına Tanrısıyla olan doğrudan yakın ilişkisi, kralın kendi meşrutiyetini dini temellendirmek amacıyla kullandığı bir aktarım olarak Mezopotamya kültürlerinde sıklıkla karşılaşılmaktadır.

Fırtına tanrısı kültünü ön plana çıkarırken, kadim tanrılarla da ilgilenmiş aynı zamanda tanrı heykellerini geri iade etmiştir (Tatişvili, 2019: 1050). Böylece, Anitta gücünü hem Hatti hem de Hint-Avrupa tanrılarının yardımıyla güçlendirmiştir. Doğu tipi kraliyet otoritesi ve ideolojisinden etkilenen Kuşşara kralı için zapt, sonuca ulaşmaya yönelik bir eylemdir. Kral, Hatti tanrısının Neša panteonuna girişini hızlandırmıştır (Tatişvili, 2019: 1048-1051). Çünkü özellikle Eski Yakınoğu'da savaş için daha saldırgan tanrılara ihtiyaç duyulmaktaydı (Hamblin, 2006: 60-61).⁴⁴ Anitta'nın dini reformu, daha sonra Anadolu'da uygulanabilir olmuştur. Eski Hitit kralları, Anitta'yı selef olarak görmese de reformlarının sonucunu kendi lehine kullanmıştır (Ünal, 2003: 66). Bunun dönüşümü olarak Hatti tanrıları dini ve kraliyet otoritesi kavramlarını benimseyerek Hitit dininin temellerini atmıştır.

Anitta metinde, zapt etme eylemi, péda- fiili ile açıklanmıştır. péda - fiili, bir yere taşımak, alıp götürmek, uzaklaştırmak anlamlarına gelmektedir (CHD, P: 345-351; HED, P: 45, Ünal, 2016: 539). Peda- metinde, geçmiş zaman ikinci tekil şahıs “pédaš” formuyla yer almaktadır. Fiil ile tanrı zaptı fenomeni arasında doğrudan bir ilişki yoktur. Zapta dair spesifik bir kelime, bu metinde yer almamaktadır.

Tanrı zaptı, Eski Kralı I. Hattuşili Dönemi (MÖ 1650-1620) metinlerinde görülmektedir. Belgeler, I. Hattuşili'nin yıllıklarında yer alır. Singer, tanrı zaptının I. Hattuşili Döneminde sadece Hititlerin zaferini yansıtmak için yapmadığını, ayrıca birçok

⁴⁴ Yakınoğu'da ilk yazılı kaynaklarda dahi savaş tanrılarının karakteristik özelliklerinin bütünüyle tamamlandığı görülmektedir. Yazı öncesi dönemi bilmek neredeyse imkansız olsa da Eski Yakınoğu dinlerinin muhafazakar ve senkretik doğası, savaş tanrılarına yönelik tapınma baz alındığında erken dönemde form kazandıklarını göstermektedir. Savaş tanrılarının varlığı onlara tapan halklarla aralarındaki doğrudan ilişkiyi gösterir. Savaşçı tanrılara tapınma, askeri eşiğin bir göstergesidir. Savaşı kendileri için bir ideoloji meşrulaştırma, kişisel genişleme ve artan zenginlik aracı olarak gören krallarda savaşçı tanrılara eğilim daha fazladır (Hamblin, 2006: 60-61).

ilahi imgenin de Hattuša'ya getirildiğinden bahseder (Singer, 1994: 85-86). Kült öğelerinin Hattuša'ya getirilmesi çeşitlilik arz etmektedir. Nitekim kral, sefer düzenlediği kentlerin tamamından kült heykelleri taşımamakla beraber, nispeten buyruğuna itaat etmeyen kentlerden çeşitli ilahi nesneler aldığı görülmektedir (Goedegebuure, 2012: 412). Kendisine itaat etmeyen kentlerden kült heykelleri zapt etmek, Assur'un uyguladığı zapt etme eylemidir.

Kaynaklarda, tanrı imgelerinin sıralanması konusunda oldukça titiz olunduğu göze çarpmaktadır (Gilan, 2014a: 196-197). Ayrıca Hattuša'ya tahsis edilmesi konusunda da çeşitli kaynaklar bulunmaktadır. Kaynaklara göre, hazinelerin büyük kısmı Hattuša'da ki tapınaklara bağışlanmıştır (Gilan, 2014a: 196). Arinna'nın Güneş Tanrıçası ve Mezzulla, adına ganimetlerin bağışlandığı ilahların başında gelmektedir (Cengiz, 2018: 476).

I. Hattušili'nin yıllıklarına göre, kral Anadolu ve Güneydoğu Anadolu- Kuzey Suriye'ye sefer düzenlemiştir. Düzenlediği askeri operasyonlarda, kentleri yerle bir edip yağmalayarak çok sayıda ganimeti başkente taşımıştır (Sevinç, 2008: 180). Başkente taşınan ganimetlerin büyük kısmı tanrılara adanmıştır. Ganimetlerin tanrılara adanması, onların yardımlarına bir şükran olmakla beraber tanrıların öfkelerini çekmemek için yapılan bir girişimdir. Nitekim Önasya kralları, düzenledikleri seferleri tanrıların yardımıyla tamamlayıp zaferlerini de tanrılarına adamaktaydı (Turgut, 2022: 1227). Hititlerde, tıpkı diğer Önasya toplumları gibi tanrılar için doğrudan savaşılmazdı, tanrılar savaşı dolaylı yoldan etkiler ve koordine ederdi.

I. Hattušili, ilk olarak Anadolu'da siyasi birliği sağlama girişimlerinde bulunmuştur. Yıllıklara göre kral, ilk olarak Šanaḫḫuitta kentine hareket etmiştir (Yiğit, 1994: 118; Bryce, 2005: 76-77). Šanaḫḫuitta'ya düzenlediği seferde, kentin kırsal kesimini yok ederek askeri garnizonu kentte bırakmıştır. Ardından Zalpa'ya ilerlemiştir.

Kralın Zalpa seferi, metinde⁴⁵ tanrı zaptı eyleminin gerçekleştiğini göstermektedir (Yiğit, 1994: 120-121; Sir Gavaz, 2006: 12-13). Hattuşili'nin Šanaḫḫuitta'ya oranla Zalpa'da farklı bir tavır işlemiştir.

Anitta Metninde ve I. Hattuşili'nin icraatlarında iki yerel krallık arasında siyasi – askeri mücadelenin olduğu görülmektedir. Zalpa Kralı Uḫna, yazılı kaynaklara göre ilk olarak tanrı heykellerini alarak kendi kentine götüren kişi olmuştu. Anitta heykelleri geri taşımıştı. I. Hattuşili ise Zalpa'ya düzenlediği sefer sonrasında tanrı ve kült öğelerini başkente taşıdığı görülmektedir. Kralın tahta geçer geçmez merkezi otoriteyi sağlamak adına Anadolu'da sefer düzenlediği kentlerden birinin Zalpa olması ve kentin tanrılarının gasp edilmesi, Zalpa'nın Hitit Devleti için önem arz ettiğini göstermektedir (Ünal, 1981-1983: 17-18). Nitekim Anitta'nın cezalandırma yöntemine benzer şekilde Hattuşili de Zalpa'yı tanrılarından mahrum bırakmıştır (Melchert, 1978: 5-7). I. Hattuşili, tıpkı Assur kralları gibi ele geçirdiği kentin tanrılarını kendi tanrılarının hizmetine sunmuştur. Hitit kralı, Assur krallarından farklı olarak bunu bir aşağılama ve yoksunluk hissinin yarattığı psikolojik buhrandan faydalanmak niyetinde olmadığı görülmektedir.

Yıllıklara göre, kral üçüncü yılında Ulma Ülkesine sefer düzenlemiştir. Ulma'da, son seferi haricinde iki kez daha gittiğini aktarmaktadır. Buna göre kent, Hattuşili'nin otoritesine boyun eğmemektedir (Sazonov, 2019b: 65).⁴⁶ Kral, Ulma Ülkesinin itaatsizliğini çok sayıda kültürel nesne ve kült heykellerinin ele geçirilmesiyle cezalandırmıştır. Zapt edilen tanrılar Arinna'nın Güneş Tanrıçasının tapınağına sunulurken Assur krallarının da uyguladığı benzer bir yöntem uygulamıştır (Gilan, 2014a: 196).

⁴⁵ CTH 4, KBo 10.2 öy I 9-1: “Ardından Zalpa'ya gittim. Ve onu mahvettim. Onun tanrı(larını) kaldırdım. İki tekerlekli üç Madnanu arabasını Arinna'nın Güneş Tanrıçasına verdin. Gümüşten bir boğa, gümüşten bir zincir Fırtına Tanrısının tapınağına verdim. Geride kalanları Mezulla'nın tapınağına verdim...”

⁴⁶ KBo 10.1 (+) KBo 10.2 (+) KBo 10.3: 33-40: “Sonrasında Ulma Ülkesine savaşa gittim. Ulmalılar beni savaşta iki kez gördüler ve onlarla iki defa savaştım. Ulma ülkesini yerle bir ettim ve yerine ZA.AH.LI otunu ekdim. Yedi tanrıyı Arinna'nın Güneş Tanrıçasının tapınağına taşıdım: 1 gümüş boğa, tanrıça Kaiti ve Aranhapilami dağı. Kalanları ise Mezzulla'nın tapınağına taşıdım.”

Ulma'ya düzenlediği sefer, kralın Anadolu'da uyguladığı tanrı zaptına son örnektir. Siyasal birliğin sağlanması sırasında, muhtemelen I. Hattuşili, birçok kenti yerle bir etmiş, siyasi güvenliğini tehdit eden kentlerin iskânını engellemiş olabilir. Ayrıca yıkılan birçok kent, eski gücünü ve önemini yitirmiş olması beklenmektedir (Yiğit, 1994: 134). I. Hattuşili, Anadolu'da merkezi otoritesinin güvenliğini sağladıktan sonra, yönünü Güneydoğu Anadolu ve Kuzey Suriye'ye çevirmiştir (Bryce, 2018: 1-3). Bölgede birçok kenti zapt etmiş, yağmalamıştır (Uchitel, 1999: 59).

Kral, Haşşuwa'ya düzenlediği seferde çok sayıda ganimetle ülkeye dönmüştür (Beckman, 2008: 220-221). Kralın, askeri politikası göz önüne alındığında Haşşuwa, Hattuşili'nin yoğunlaştığı kentlerden biridir. Yıllıkların Hititçe nüshasında, sefere yönelik ayrıntılı bilgiler aktarılmaktadır.⁴⁷ Haşşuwa Kenti, Hurri inançlarının Hattuşa'ya taşınmasına neden olan ilk merkezlerdendir (Wilhelm, 2008: 190-193).⁴⁸ Yıllıklarda, ele geçirilen tanrılar *DINGIR.MEŠ*-, şeklinde çoğul ifade edilmekteydi. Haşşuwa kentinden zapt edilen tanrılar ise özel isimleriyle kayıt edilmiştir. Bu, ele geçirilen tanrıların özel bir konumda olduğunu göstermektedir (Beckman, 2006: 221). Aruzza'nın Efendisi Fırtına Tanrısı, Armaruk, MÖ III. Binyılda Ebla'nın önemli tanrılarından (Archi, 2015b: 510). Muhtemelen Ebla'nın kuzeybatı sınırında yer alan dağı temsil etmekteydi. Kuzey Suriye'de Amurrular başta olmak üzere birçok toplum tarafından inanılmaktaydı. Ebla'nın yıkılışının ardından da bölgede tapınılmaya devam etmiştir. Ammarik, Başkent Hattuşa'daki arşivlerde hem Hurrice hem de Hititçe metinlerde yer almaktadır. Hitit metinlerinde ayrıca Halep sınırında, Mukış yakınlarındaki dağın adıdır (Haas, 1981: 251-

⁴⁷ KBo 10.2 15-40: “Haşşuwa kentine gittim. Haşşuwahılar karşıma savaşa geldiler. Halpa ülkesi askeri onların müttefikiydi. Onlarla savaştım. Birkaç günde Puruna Nehrini geçtim ve Haşşuwa ülkesini bir aslan gibi pençeyle savurdum. Onun kentlerine toz gönderdim. Tüm malını ele geçirdim ve (onlarla) Hattuşa'ya doldurdum... tanrılarını ele geçirdim ve onları sana (Arinna'nın Güneş Tanrıçasına götürdüm: Aruzza'nın Efendisi Fırtına Tanrısı, Halpa'nın Fırtına Tanrısı, Allatum, Atallu, Liluri... Haşşuwa'nın bu tanrılarını, Arinna'nın Güneş Tanrıçasına götürdüm. Allatu'nun kızı, Hepat, 3 gümüş heykel, 2 altın heykeli ise Mezzulla'nın tapınağına götürdüm...”

⁴⁸ Kentin lokalizasyonu ile ilgili araştırmacıların çoğu, kenti Fırat Nehri'nin batısında olduğunu iddia etmektedir (Güterbock, 1964: 4).

253). Allatum, Kuzey Suriye kökenli, yeraltı tanrıçasıdır (Erbaşı, 2008: 180). Özellikle Orta Hitit Döneminde yükselişe geçen önemli bir figürdür. Leluri ise, Haşšuwa'nın dağ tanrıçasıdır. Güneydoğu Anadolu ve Kuzey Suriye'de özellikle Kuzey Suriye'nin batısında tapınılmaktadır. Tanrıça, Hattuša'da da düzenlenen Hişuwa bayramında önemli rol oynamaktadır (Wilhelm, 2008: 191). Bayramda, kralın ve kraliyet ailesinin refahını tanrıçadan gelecek işarete bağlıydı (Haas, 1994: 410).

I. Hattuşili'nin Haşšuwa kentinden getirdiği en önemli tanrılardan biri Halpa'nın Fırtına Tanrısıdır. MÖ 2500 yılında Ebla tabletleri, Halpa'nın Fırtına Tanrısı kültürünün coğrafyanın prestijli kültürlerinden biri olduğunu ortaya koymaktadır (Hawkins, 2011: 35). Bölgedeki önemli, prestijli ve imparatorluk kültürüyle bağlantılı bir tanrıdır. Eski Hitit Döneminde artan yazılı kanıt, krallığın ortaya çıkan emperyal kavramını somutlaştıracak tek bir fırtına tanrısı imajı yaratmak için bu yönlerden girişimlerde bulunduğunu ortaya koymaktadır. Hitit dininin kullandığı sentez için tipik hale gelen bir strateji geliştirildi. Diğer yabancı tanrılar, ortadan kaldırılmak veya yok sayılmak yerine panteonla bütünleştirildi (Bonatz, 2007: 3-4)⁴⁹.

Halpa'nın Fırtına Tanrısının Anadolu'ya gelmesi, Hitit Dini için bir dönem başlatacaktı. Zapt eylemi aracılığıyla Anadolu'da tanrının kültü başlamıştır (Haas, 2008: 33-34). Orta İmparatorluk Döneminin önemli tanrılarında olan Halpa'nın Fırtına Tanrısı kültü, I. Hattuşili Dönemiyle başlamıştır (Schwemer, 2001: 495). Arinna Güneş Tanrıçası tapınağına nakledilmesi, böyle bir sürecin doruk noktasını temsil eder (Klengel, 1965: 90). Böylece tanrı, Hitit egemenliğiyle ilişkisini vurgulamak için önemli bir rol model olacaktır.

⁴⁹ III. binyıl Mezopotamya'da antropomorfik heykellere kanıt vardır. Bu tür heykellerin yerli Anadolu kültürüne uyarlanması, çivi yazısının ve Akkad-Sumer edebi geleneklerinin yani Eski Hitit Krallığının oluşum aşamalarında, ortaya çıkışıyla aynı zamanda ve aynı nedenlerle, Kuzey Suriye'deki Hurriler aracılığıyla gerçekleşmiş olabilir. I. Hattuşili'nin Kuzey Suriye'den getirilen tanrı heykelleri dini açıdan taklit edilerek panteon oluşumunda merkeziliğin etkileri artırılmıştır (Demirci, 2016: 41).

Halpa'nın Fırtına Tanrısı kültünün başlangıcı, mitolojik bir örüntüyle perçinlemiştir. Puhanu Kroniğini,⁵⁰ Hattuşili'nin Kuzey Suriye'de yürüttüğü askeri seferlerini anlatmaktadır. Suriye tanrılarının Hitit panteonuna nasıl dâhil edildiğinin anlaşılması açısından önemlidir (Kıymet, 2014: 99). Metinde, Güneş Tanrısının, Halep'in Fırtına Tanrısı, Halep'in Hepat'ı ve oğulları Şarruma ile karşılaşması tesadüf değildir (Singer, 1994: 87). Kronik, muğlak bir askeri zaferi anlatmaktadır (Gilan, 2004a: 270; Weeden, 2013: 86). MÖ 17.yy Suriye'ye giden yolun açılmasıyla ilgilidir. Kimliği tam belli olmayan birinin eylemleri anlatılır. Kompozisyonda, Hitit Kralından, kralın düşmanına, Halep'in Fırtına Tanrısına kadar çeşitlilik arz etmektedir (Soysal, 1987: 178; Weeden, 2013: 86).

Kralın vekili olarak tanımlanan kişi, renkli kaftan, başında sepet ve fiyonklu bir haldedir (de Martino ve Imparati, 2003b: 255; Gilan, 2004a: 266-268). Mezopotamya hükümdarlarının inşaat faaliyetlerini belirtmek için başlarına bir sepet taşıyan ikonografisi ile yaptığı karşılaştırma, bu kraliyet özelliğinden bahsedilmesiyle ilişkilendirilebileceğini önermiştir. Figürün ayrıca Halep'in Fırtına Tanrısıyla bağlantılı olduğu düşünülmektedir (Weeden, 2013: 90). Figür, hiç işlemediğini iddia ettiği

⁵⁰ KBo 31.4 (+) KBo 3.41. "Böylece, Sarmassu'nun Hizmetkârı Puhanu, giydiği rengarenk gömlek, başına bir sepet konmuş. Almış yayı eline ve seslenmiş yardım için, "ben ne yaptım? Kimseden bir şey almadım, kimseden öküz almadım, koyun almadım. Ben kimsenin erkek ya da kadın kölesini almadım. Neden bana böyle davrandın bu boyunduruğu bana bağladın? Bu sepette bu taşıyarak savaşıyor geliyorum. Ben de bu okla ülkeleri harap edeceğim. Ok onların kalplerine ulaşacak. Arinna'ya götürdüğümüz o düşmanım, o benim eşeğim değil miydi? Ona bineceğim ve beni oraya götüreceğim. Tüm toprakları elinde tutan ben değil miyim? Nehirleri, dağları ve su kanallarını çiviledim. Çiviledim dağı, gitmesin diye. Akmasın diye çiviledim denizi. Ama onlar için bir boğa oldu, büküldü boynuzlar. Sordum boğaya neden büküldü boynuzların diye 'Ben kampa yürütülürken, bir dağ bize zorluk çıkarıyordu, Bu boğa....idi. kaldırdı o dağı yerinden... Ama şimdi o Güneş, adamlarını gönderiyor yazılı emirle 'Halpa'ya gidin' birlikte söyleyin: 'Suppiyashu ve Zidi'yi görün...orada. Hattuşa'nın İnara'sı, Suppiyashu ve Hattuşa'dan...giden Zidi der ki: 'Zalpa'ya gelin baskın yapın!' Reddederlerse bu yüzden 'indirelim onu dışarı, çıkaralım. Oraya gideceğiz!'

"Dağı kesmeye çalışıyorlar. Bu... onları kesmeye çalışanları ve şakı söylüyorlar: mutlu olması gerekmez mi? Değil mi? Ama genç adamlara sordum: 'Bunları... getiriyor musunuz? Ama şimdi bir şey olursa kimse ona karşı adım atmasın. Ardından Halpa'nın Fırtına tanrısı bizden yana koşuyordu. Biz onu çağırır çağırılmaz, Halpa'nın Fırtına Tanrısı yanımıza gelecek. O, sadece rüzgârıyla önümüzde koşmaya başlar. Ama fırtına tanrılarının erkek tanrıları beni krala gönderdi: "git! Git büyükleri bul, yüce krala de ki: beni de onurlandırın, geleceğim." Hurrilere henüz gitmedim. 4 sene daha geçti. Onlar tekrar tekrar şarkı söylüyorlar. 'Nesa'dan giysiler, Nesa'dan giysiler, bağla beni, bağla! Annemin bana indir, sütannemi bana indir. Bağla beni bağla... onlar şöyle der: Hurri ordusu ülkeye geliyor, bir köpek...toprağı bir köpek gibi ısırtıyor..."

suçlardan kendini temize çıkarır, özellikle de sığır veya köle edinmediğini belirtir (de Martino ve Imparati, 2003: 256). Figür, tanrılara hitap ediyor olabilir. Metinde, kral muhataplarına hitap eder. Burada götürülen bir lokalizasyon bilgisi yer alır. Bu yerin Arinna olduğu da düşünülebilir. Metinde, gönderilen bir boğa figürü yer almaktadır. Burada kral, kendisini boğaya benzetmektedir (Archi, 1995: 2366-2377). Güneş Tanrıçası ile karşı karşıya olduğumuz hipotezini kabul edersek, Halpa'ya karşı teşebbüse izin verenin bu tanrı olduğu ve böylece Hitit eylemine meşruiyet kazandırdığı varsayılabilir. Hitit Eski Krallığı'nda büyük önem taşıyan bu tanrısal figürün varlığı, kralın eylemlerini meşrulaştırma amacı da taşımış olabilir. Bunu kimin formüle ettiğini bilmesek de Zalpa'ya gitme daveti olarak değerlendirilebilir (Soysal, 1987: 200). Davetiye Hitit birliklerine hitaben yazılmış gibi görünmektedir. Metin, genç adamların dağı kesmeye teşebbüs etmesiyle devam eder. Bu, Halep'in Fırtına Tanrısının bu tür çabalarına uygun ilahi destekçisi olduğuna dair Puhanu'ya güvence vermektedir (Singer, 1994: 87).

Halpa'nın Fırtına Tanrısının, Halpa henüz fethedilmemiş olmasına rağmen, Kuzeybatı Suriye'deki Hitit varlığını artık kabul ettiğini gösterme amacı taşımaktadır. Puhanu, bağlamdan da anlaşılacağı gibi, Hitit hükümdarı ve onun ileri gelenleri arasında bir aracı görevi görmüş olmalıdır (Singer, 1994: 87). Tanrı, Puhanu aracılığıyla, kendisini onurlandıran ve böylece onun iyiliğini kazanan Hitit hükümdarına herhangi bir suçlama yüklediğini duyurur. Belge bağlamında, bu paragrafın özellikle kralın eylemlerini haklı çıkarma işlevine sahip olduğu ve tüm metinle uyumlu olduğu görülmektedir. Gilan, Puhanu Kroniğini, Halpa'nın Fırtına Tanrısının panteona tanıtılması olarak görmektedir (Gilan, 2004a: 266-270). Bu metinde, Halpa'nın karşı savaşın başlamasından sonra Arinna Tapınağından Halpa'nın Fırtına Tanrısının bir heykelinin varlığı söz konusu değildir. Hattuşili'nin yayılımcı politikasının teolojik gerekçesi, belki de rekabettir. Haşšuwa'da bu tanrıya ait bir heykelin varlığı, onun kültünün yayılmasının Halpalı kral tarafından vasallara ve müttefiklere yönelik politikası bağlamında tercih edilmiştir (Gilan, 2004a:

275- 293). Böylelikle Halpa'nın Fırtına Tanrısı, fetheden tanrının tapınağında bir ganimet olmak yerine Hitit panteonuna dâhil edildi ve bir statü kazandı. Özünde, Hititler onu, kendi bakımları altında daha önceki bakıcılarından daha iyi durumda olduğuna ikna ettiler (Singer, 1994: 87).

I. Hattuşili'nin, Kuzey Suriye seferi esnasında getirdiği yabancı tanrılar, Hitit panteonunun oluşumunda ve imparatorluk döneminde gelişmeye başladığı dönemde oldukça önemli rol oynayan figürler olacaktır (Gurney, 1977: 11).

Tanrı zaptının uygulandığı kentlerden biri, Zippašna'dır (Bryce, 2005: 77). I. Hattuşili yıllıkların Hititçe kısmında, Kral Zippašna'nın tanrılarını da gasp ettiği ve Hattuša'ya taşıdığı aktarılmaktadır.⁵¹ Zapt edilen tanrılar, Arinna'nın Güneş Tanrıçasının tapınağına bağışlanmıştır. I. Hattuşili, Zippašna kentinin ardından yönünü Haḫḫa'ya çevirmiştir. Haḫḫa kentine gelen kral, kentin kapısında üç kez savaş verdiğini aktarmaktadır. Haḫḫa kenti tanrıları da zapt eylemine maruz kalır, Hattuşili Haḫḫa'nın tanrılarını Hattuša'ya götürmüştür (Miller, 2012: 675).⁵² Haḫḫa'nın gümüş boğası, tanrıları, çeşitli kült envanterleri Arinna'nın Güneş Tanrıçasına armağan edilmiştir. Kentin dini rolü bilinmemekle beraber I. Hattuşili döneminde tanrıları zapt edilerek Hitit panteonuna eklenmiştir (Bryce, 2018: 1-4).

Yıllıklarda, zapt eylemi için péda- fiili kullanılmıştır. Péda- bir yere taşımak, alıp götürmek, uzaklaştırmak anlamlarına gelmektedir (CHD, P: 345-351; HED, P: 45, Ünal, 2016: 539). Fiil, geçmiş zaman birinci tekil şahıs formunda çekimlenmiştir. Anitta metninde de aynı fiil kullanılmakla beraber zaman ve şahıs formunda farklılıklar

⁵¹ AY III. 1-5: “Haḫḫa Kentine aslan gibi öfkeyle bakıyordum. Zippašna Kentini yok ettim. Onun tanrılarını ele geçirdim. Onları Arinna'nın Güneş Tanrıçasına taşıdım”

⁵² Ay III. 6-20: “Haḫḫa'ya gittim. Haḫḫa'da kentin kapısında 3 defa savaş verdim. Haḫḫa'yı yok ettim. Kentin mallarını ele geçirdim. Onları kentim Hattuša'ya getirdim. 2 çift yük arabası gümüş ile yüklenmişti. 1 madnanu arabası, 1 gümüş geyik, 1 altın masa, 1 gümüş masa, Haḫḫa'nın tanrıları: 1 gümüş boğa, pruvası altınla kaplanmış bir gemi. Büyük Kral Tabarna, onun kadın kölelerinin ellerini değirmen taşından aldım. Erkek kölelerin ellerini de oraktan aldım. Onları angaryadan serbest bıraktım. Onların bellerini çözdüm. Onları sahibem Arinna'nın Güneş Tanrıçasına bıraktım.”

görülmektedir. Zippašna kentindeki zapt eyleminden bahsedilen satırlarda “šarā dahḥun” kullanılmıştır. Da- fiili, Hititçe almak, götürmek, el koymak, šarā ile birlikte yukarı almak yükseltmek anlamına gelmektedir (Ünal, 2016: 661). Fiil, geçmiş zaman birinci tekil şahıs formundadır. Zapt etme eylemine ilişkin spesifik bir kavram bulunmamaktadır.

I. Hattušili’nin yıllıklarında, tanrı zaptı genellikle, düşmanları cezalandırmak için uygulanmıştır. Heykellerin, herhangi bir sosyo–ekonomik kaygı ya da fidye için taşındığına dair bilgi yoktur (Gilan, 2014a: 198). Ayrıca metinde, taşınan heykellerin yeni kültlere verildiğine dair bir bilgi yoktur. Tanrılar, belirli tanrıların tapınaklarına dağıtılmıştır. Heykellerle beraber kültler de taşınmıştır. Örneğin, Bahar Bayramına ait bir adak listesinde Haššum’un ilahları, Halep ve Ulma kentlerinin ilahlarıyla birlikte anılır. Hattušili’den yüzyıllar sonra Haššum ve Ulma’nın Eski Hitit Döneminde önemini kaybetmesinden veya büyük merkezler olarak varlığını sona erdirmesinden sonra dahi tanrıların ve kentlerin belirtilmesi, kültlerin de kısmen taşındığını göstermektedir (Schwemer, 2008: 143). Heykeller ile beraber kültlerin taşınması tanrılar onuruna kutlanan bayramların yeni merkezinin Hattuša olmasına etki etmiştir, Hattuša’nın bin tanrıya ev sahipliği yapan formunun en önemli adımı da I. Hattušili ile beraber atılmıştır.

Hitit krallarının yıllıklarında ya da diğer metinlerinde, tanrı heykellerinin zapt edilmesine, tapınakların yağmalanmasına dair hiçbir referans bulunmamaktadır (Schwemer, 2008: 141-142). Yazılı kaynaklara göre, sayısız kent ele geçirilip yakılmış, halkı, hayvanları, hazineleri, değerli madenleri ülkeden alınarak başkente taşınmış ve Hatti Ülkesinin refahı arttırılmıştır (Ersoy ve Reyhan, 2001: 118; Dönmez, 2014: 61-72). Fethedilen kentlerin yağmalanması, galip orduların haklarından biridir. Fakat kaynaklarda yağmalanan tapınaklardan ve götürülen heykellerden bahsedilmez. Kralların, bireysel konularda spesifik kutsal alanlara yönelik istisnai durumlarının motivasyonuna bakılmaksızın, iki durum ortaya çıkmaktadır (Haas, 1993: 143). Hititlerde tanrıya bağlılık eylemi ön plana çıkmaktadır. Öncelikle, düşman kentin tapınakları

yağmalanıp yakılmadan önce Hattuša'ya transfer edilmesi, yeni merkezlerinde ibadet edilmesi sağlanmıştır. İkinci olarak I. Hattušili'den sonra hiçbir Hitit Kralı, tapınakların yağmalanmasından bahsetmez, övünmez. Kutsal alanların yağmalanması, sorunlu kabul edilmektedir. Bu durum tanrılara hesap vermesi gereken eylemlerde, yazılı raporunda kasıtlı olarak göz ardı edilmiştir (Schwemer, 2008: 143).

Hitit'de, zapt dolaylı yoldan ya da başkent Hattuša dışındaki kaynaklarda görülmektedir. Bu kaynaklardan biri Marduk Kehanetidir. Marduk Kehaneti, kurgusal otobiyografi türündeki nadir metin grubuna ait edebi bir metin,⁵³ bir ex eventu'dur (Johnson, 2013: 113-117; Sugie, 2011: 74-93). Marduk'un bakış açısıyla ikametlerini anlatır, ayrıca tanrının neden tapınağında yer almadığını açıkladığından Marduk kültünün tarihi mitinden bir mitolojik özür metnidir (Johnson, 2013: 113-117; Sugie, 2011: 74-93). Metin, I. Nebukadnezar saltanatına tarihlenir (Foster, 2005: 388). Metin, geç dönem kaynaklarında yer almayan eski Mezopotamya tanrılarına seslenerek başlar. Tanrılar toplanır, Marduk onlara yolculuğa olan tutkusunu anlatır (Foster, 2005: 388-389). Sürekli gezdiğini, her şeyi izlediğini ve duyduğunu anlatır. Bu, heykelin neden terk ettiğini de gösterir. Çünkü Marduk, hâkimi olduğu tüm toprakları gözetlemesi gerektiği vurgusu yapmıştır. Tanrı, kendisine adanan adakları almalıdır. İlk olarak Hatti'ye gitmelidir.

Tanrı'nın Hatti'ye yolculuğu I. Muršili'nin zaptıdır (Soysal, 1989: 145-147). I. Muršili dönemine tarihlenen belgelerde⁵⁴, kralın Halep ve Babil kentlerine yaptığı sefer aktarılmaktadır (Soysal, 1989: 145-147; Francia, 2020: 178-179; Sevinç Erbaş, 2023b:

⁵³ Marduk Kehaneti I 1-23: “*Haharnum, Hayyashum, Anu, Enlil, Nudimmud, Ea, Nabium, benim gizemlerimde öğrenilen büyük tanrılar! Artık bir yolculuğa hazırım, size adımları söyleyeceğim. Ben Marduk, büyük efendi, en yüce olan, denetleyen, dağlarda ileri geri giden, ulu, müfettiş, toprakları vuran(?) gün batımı! Hatti'ye gitme emrini verdim, Hatti'yi sınadım, orada yüce tanrılığımın tahtını kurdum. Yirmi dört yıl orada yaşadım. Babillilerin oraya (ticari) seferler göndermelerini mümkün kıldım ve mallarını ve mülklerini Sippar, Nippur [ve Babil'de] pazarladılar. Babil'in bir kralı ayağa kalktı [ve] [beni alaya alarak] ... Babil, ...Babil'in tören yolu güzeldi! [Yüce tanrılığımın] tacı ve [] işçilik [] su ve [uygun] rüzgârların [] görüntüsü yüzünden, üç gün boyunca []. Yüce tanrılığımın tacı [] ve [] işçiliğinin bedenime yansması []. Döndüm [ve Babil için dedim], “[Haraçınızı] toprakları [Babil'e] getirin!”* (Foster, 2005: 388-391).

⁵⁴ CTH 10 KUB 26.74: 8-10 (+) KBo 3.45: 4-10 (+) KBo 22.7; 1-5 ve CTH 11 KBo 3.57: 14-20 ve CTH 12 KUB 31.64; 17-20 (+) KBo 46.265: 1-4.

177). Murşili, düzenlediği seferin ardından çok sayıda ganimeti başkent Hattuşa'ya taşımıştır (Soysal, 1989: 147). Murşili'nin Babil seferi, Telipinu Dönemi kaynaklarında yer almaktadır.⁵⁵ Ayrıca Eski Babil Kroniğinde de yer alır.⁵⁶ Kral, Babil kralı Samsu-ditana'yı (MÖ 1625-1595), tahtan indirip, Babil'i yerle bir edip yağmalamasına rağmen arkasında kendisine bağlı bir görevli atamadan Hattuşa'ya dönmüştür.

Marduk heykelinin zaptı, zapt edenle doğrudan ilişkidir. Marduk bakış açısıyla Murşili'yi Babil'e çağıran Marduk'tur.⁵⁷ Tanrının heykeli, bir Babil kralı tarafından geri getirilmiştir. Yazılı kaynaklarda yer aldığı için bu kral Agum-kakrime'dir.⁵⁸ Babil'e dönüşünden sonra tanrı, adaklarının ve bayramlarının yenilenmesini talep eder. Marduk, daha sonra nedeni bilinmeyen bir biçimde Babil'e döner (Foster, 2005: 388-389). Babil'e getiren kralın adı belli değildir. Fakat I. Tukulti-Ninurta'ya ait kaynaklarda tanrının Babil'e dönüşü anlatılmıştır (Paulus, 2018: 131).

Krali belgelerde tanrının dönüşüyle ilgili zaman bilgisi ve olay örgüsü yoktur. Kehanet metninde de kralın adı geçmemektedir. Babil'e gelen tanrı ardından Elam'a yolculuk eder. Nitekim bu dönemde, Assurlu krallar düzenli aralıklarla Babil'e sefer düzenlerken Elam da saldırgan politikalarına devam etmekteydi (Devecchi, 2018: 184). Elam'a giderken verdiği bir emirle tüm kentin yıkılmasını talep eder ve yanına aldığı tüm tanrılarla Elam'a gider (Foster, 2005: 389-390). MÖ 1155'te Kutir-Nuhunte ve Elamlıların Babil'i yağmalayıp Kassit hanedanlığını sona erdirmesine bir atıftır (Basello, 2016: 7). Metinde, yaralarından ölen insanlar, insanları parçalayan kuduz köpekler ve

⁵⁵ CTH 19 KBo 3.1 (+) KBo 12.5 (+) KBo 3. 69 (+) KBo 12. 7 24-31: "Murşili, Hattuşa kentinde kral olduğu zaman aynı şekilde onun oğulları, kardeşleri, hısımları, aile fertleri ve askerleri de birlik içindeydi. Düşman ülkelerini kol ile yenmişti. Düşman ülkelerini tamamen güçten düşürdü ve onları denizden sınır yaptı. Ardından o Halep'e gitti, Halep'i tahrip etti onun NAM.RA'larını ve tüm mallarını Hattuşa'ya getirdi. Ardından o, Babil'e gitti ve Babil'i de tahrip etti. Hurri iler savaştı. Babil'in NAM.RA'larını ve malını Hattuşa'ya getirdi."

⁵⁶ BM 96152: "Samsu-ditana zamanında Hatti Ülkesi, Akkad Ülkesine karşı yürüdü." (Grayson, 1975: 156).

⁵⁷ Marduk Kehaneti I 22-23: "Bir Babil Kralı ortaya çıktı ve beni Babil'e getirdi." (Peker, 2009: 53).

⁵⁸ Agum-Kakrime Metni I: "Benim hükümdarlığımı seven Marduk'un dönüşünü] dikkatle düzenledim, Marduk'u Babil'e geri almak için yola çıktım, benim hükümdarlığımı seven, Marduk'a yardım ettim" (Peker, 2009: 54; Paulus, 2018: 131-133).

yamyamlık gibi metaforlar yer almaktadır. Bu, eski Mezopotamya tarihindeki en kanlı ve vahşi yıkımlardan biridir. Kentin insanları tamamen katledilmiştir ve kapılar insan yığınları yüzünden kapatılır. Marduk, Babil'in iyiliği için Elam'a gittiğini anlatır.⁵⁹

Marduk Kehanetinde tanrı, Hattuša'da bir süre ikamet ettiğinden bahsetse de Agum-kakrime metnine göre Hattuša'ya gitmeyip Hani'de kalmıştır (Goetze, 1964: 98; Peker, 2009: 54). Metinler arasındaki lokalizasyon problemi, muhtemelen metin yazımıyla alakalıdır. Albright (1952: 25) ve Brinkman (1972: 281), lokalizasyonun Hani değil, Hatti olduğunu ileri sürmüştür. Fakat Başkent Hattuša arşivinde bulunan metinlerde, Babil'den getirilen Marduk heykeline yönelik herhangi bir atıf bulunmamaktadır. Marduk Heykeli, Hatti'den değil, Hattuša'ya dönüş yolu üzerindeki Hana kentinden götürülmüştür (Kupper, 1981: 74). Nitekim Babilliler tarafından da burası Hatti olarak değerlendirilmiştir. Peker'in aktarımına göre, bölge, çeşitli dönemlerde komşu ülkeler tarafından da Hatti olarak değerlendirilmiştir (Peker, 2009: 55).

Murşili'nin, Babil ve Halep'e yönelik seferi, I. Hantili Dönemine tarihlenen metin grubunda yer alır. Hantili, Murşili'nin Babil seferini eleştirmektedir.⁶⁰ Oldukça kırıklı olan metin, kötü bir olaydan dolayı tanrıların hastalandığından bahseder. Bunun nedenini Babil'in mallarını almakla açıklamaktadır. Murşili'nin Babil seferi tanrıları rahatsız ettiği için öldüğünü iddia etmektedir (de Martino, 2003: 203-209). Hoffner, metnin, Hantili'nin meşruiyetini sağlamak için yazdığını bir propaganda olarak değerlendirmektedir. Nitekim Hitit metinleri içerisinde en eski örneklerden biri olarak değerlendirdiği metnin

⁵⁹ I. Nebukadnezar dönemi metinlerinde, Marduk kızdığı için gitmiştir. Metin, tanrının Babil'e dönüşünü daha görkemli hale getirmek içindir. Bu dönüşten sorumlu I. Nebukadnezar, yüceltilir. Kralın büyüklüğü için bir propagandadır. Nitekim metinde, Elam'a giden Marduk, bunu Elamdakilerle tartışır ve bir Babil kralının gelip Elam'ı yerle bir edeceğinden bahseder. Elamlılar Babil seferinden dönerken Der kentinin tanrılarını da gasp etmiştir. I. Nebukadnezar, Elam seferi sonrasında Der'in de tanrılarını iade eder. Metin, çeşitli adaklar ve kutsamalarla son bulur (Johnson, 2013: 113-117; Sugie, 2011: 74-93).

⁶⁰ Peker'in özetleriyle, CTH 10 3.45: "Gökteki ilahları hasta ettik. Biz (onları) Babil'den aldık. Sığırlarımız, koyunlarımız öldürüldü. Kanımı temizledi mi? Biz gittik. Bozkırda...günah işlendi. Babiller, karadan ince kumaşa izin verdiğimiz. Ve büyüdüğünde, orada babasının sözünü..." (Peker, 2009: 51-52)

daha sonrasında Telipinu Fermanı ve III. Hattuşili'nin Apologyası için de öncülük ettiğinden bahsetmektedir (Hoffner, 1975: 56-58).

Hitit İmparatorluk Dönemi dini algısına göre, I. Murşili'nin zaptı, uluslararası hukukun ihlali, teolojik bir problemdir (Haas, 1993: 143). Murşili'nin iki kentin tanrılarını Hattuşa'ya taşıması, Hattuşili'nin, Halpa'nın Hitit İmparatorluğuna entegrasyonunu göstermek ve buna hazırlanmak için programlı olarak Fırtına Tanrısı heykelini ve dolayısıyla kültünü Hattuşa'ya taşımasına benzemektedir. Murşili de Marduk ve Şarpanitum'un heykellerini aynı motivasyonla aktarmıştır (Haas, 1993: 143). Hitit başkenti, Hammurabi zamanında Babil'in bulunduğu Yakındoğu'daki merkezin yerini alma yolunda ilerlemektedir. Murşili, yalnızca Marduk heykelini zapt etmemiştir. Ayrıca Tanrı Şarpanitum'un da heykelini alarak Babil'den ayrılmıştır. Şarpanitum'un heykelini de Hana'da bırakmıştır (Ünal, 2002: 92).

Murşili'nin Babil seferinden Marduk ve Şarpanitum'un zapt ettiği bilinmekle beraber Halep kentinden alınan tanrılar ile ilgili herhangi bir kaynak bulunmamaktadır. Murşili'nin kâtipleri, Haşşuwa'da zapt edilen Halep kökenli tanrılar kast ettikleri gibi, döneminde belgelenmemiş bir zapt eylemini aktarıyor olabilirler.

Hattuşili ve Murşili'nin zapt eylemi, İmparatorluk Dönemi krallarından II. Murşili'nin Arinna'nın Güneş Tanrıçasına yaptığı dua metninde yer almaktadır. Metin⁶¹, kralın karşılaştığı zor durumdan tanrıya sığınma ihtiyacını göstermektedir. Hatti Ülkesi salgın hastalığın pençesindedir, düşman ülkeler ayaklanmıştır. Metnin prolog kısmında, Murşili'nin kâtiplerinin Güneş Tanrısı Iştanu'ya adanmış eski bir ilahiden esinlendiği görülmektedir (Singer, 2002: 49-50). Metinde, kral Arinna'nın Güneş Tanrıçasının

⁶¹ CTH 376. A KUB 24.4, KUB 30,12, KUB 24.3 II 44-48: “Eskiden, Arinna'nın Güneş Tanrıçasının yardımıyla Hatti, bir aslan gibi çevredeki toprakları parçalardı. Hatta, Halep ve Babil yerle bir edildi, onların gümüşü, altını, ve tanrılarını bütün mallarını ülkelerinden alarak onları sırayla Arinna'nın Güneş Tanrıçasına adadılar.”

yardımla Hatti'nin ihtişamlı günler yaşadığından bahsetmekte, Arinna'nın Güneş Tanrıçasıyla zapt edilen tanrılardan ve tanrıların ona adanmasından bahsetmektedir.

Ganimetlerin, Arinna'nın Güneş Tanrıçasına huzuruna bırakmak, tanrıçaya da haraç vermeyi temsil etmektedir. I. Hattuşili'nin yıllıklarında, ganimetler ve tanrılar da Güneş Tanrıçasına verilmektedir (Gurney, 1940: 31). Arinna'nın Güneş Tanrıçası, Murşili'nin kişisel tanrıçası olması yanı sıra Hitit panteonundaki en önemli tanrılardan biri olması, kült pratiğinde askeri bir eksikliği temsil etmektedir. Halep ve Babil kentlerinin yıkılması büyük bir askeri başarıydı. Bu zaferler geçmişte kalmamalıydı ancak tanrıların yardımıyla yeniden zafer kazanılabilirdi. Dolayısıyla Güneş Tanrıçasına önceki armağanlardan bahsedilmesi, Hititlere yardım etmesi için ona yalvarmalıdır. Tanrılara vaatlerde bulunan metinde, toprak kaybı ve toprak yoksulluğu nedeniyle bir süre daha gerçekleşmeyeceği bilinse de ima edilmektedir.

Metinlerde gözüken üslup değişikliği, Hitit krallarının her şeye rağmen dini merkezlere davranış biçimlerinde değişiklik olduğunu göstermektedir. Aslında, kralların tanrılara saygılı davranması tekil örneklerden ibaret değildir. Hititlerin, Suriye ve Güney Anadolu'daki büyük merkezlerin tanrılarına yönelik politikasındaki derin değişiklik, MÖ 15.yy ortalarında, İmparatorluk sürecine giden bir süreçteki değişiklikle uyum içerisindedir. Orta Hitit Döneminden itibaren yükselen siyasi anlayış, Hitit dininin Hurri edebi ve geleneğinden oldukça etkilendiğini göstermektedir. I. Hattuşili ile panteona dâhil edilen Kizzuwatna kökenli tanrılar bu dönemde tapılmaya başlanmıştır. Bu, Kizzuwatna krallığının Hitit imparatorluğuna yönelik siyasi entegrasyonunu göstermektedir.

Hititler, siyasi politika, ekonomik ve teolojik nedenlerle Anadolu, Suriye ve Kuzey Mezopotamya'dan sistematik biçimde yağma yaptılar. Tanrılar, kentlerin aralarındaki çatışmalar sırasında farklı kentlere götürülmüştür. Fakat kaynakların azlığı ve tek bir merkezden elde ediliyor oluşu, bilgiyi sınırlandırmaktadır (Schwemer, 2008: 141). Orta

Hitit Dönemi ve İmparatorluk Dönemine ait zengin belgeler olmasına karşın, tanrı zaptı eyleminden bahsedilmez. Kraliyet yazıtları, kralların askeri zaferlerini, ihtişamlarını aktarmaktadır. Kentlerden alınan esirler, çiftlik hayvanları, büyükbaş hayvanlar ve cansız nesneler ganimetten sayılmıştır. Bu nesneler arasında, tanrıdan ya da ilahi imgelerden bahsedilmez. Ayrıca, metinlerde, savaş esnasında tapınakların korunduğu, tanrıya zarar verilmediğine dair pasajlar da yer almaktadır (Schwemer, 2008: 141; Gilan, 2014a: 198).

Schwemer'e göre, Hititler, tanrı zaptını tarih boyunca mağlup ettikleri halkları korkutmak için kullanmıştır. İlahi simgeleri savaş hatırası olarak yağmalanmış, kült öğelerini ganimet veya fidye olarak almış ve yalnızca belirli durumlarda bazılarını kült bakımı yapmıştır. Kaynakların sessiz kalması, uygulamanın yapılmadığı anlamına gelmemektedir. İmparatorluk Dönemi kaynaklarında, tapınakların ve tanrının korunduğuna dair pasajlar yer alsa da aslında bu durumun tam tersi olduğunu, zapt fenomeni İmparatorluk Döneminde de devam ettiğini öne sürmektedir (Schwemer, 2008: 142-143). Schwemer, tapınakların yağmalanıp heykellerin savaş hatırası ya da aşağılanma-yenilgi sembolü olarak alınmasının devam etmesine rağmen, yıllıklarda bu olayların kayıt edilmemesinin nedeninin teolojik olarak sorunlu hale gelmesinden dolayı sessiz kalmak olarak yorumlamıştır (Schwemer, 2008: 143).

Haas'a göre, Hattuşili ve Murşili'nin zapt eylemi, iki kralın askeri girişimleri, Mezopotamya modeline dayalı bir Hitit dünya imparatorluğu kurulması, bu ideanın siyasi bir parçasından kaynaklanmaktaydı (Haas, 1993: 144). Anadolu'da ekonomik ve politik durum konumuyla çelişen bu fikir, eski Ön Asya çivi yazısı kültürünün, edebi geleneğinden doğmuştur, iki kralın siyasi düşüncesiyle paralel örneklerinden kaynaklı olarak da tanrı zaptı eylemleri yapılmıştır (Haas, 1993: 143-144).

Gilan, tanrı zaptı fenomeninin, Hitit dini oluşumunda rolü olduğunu aktarmaktadır (Gilan, 2014a: 195-196). Politik ve ekonomik nedenlere dayalı bu girişim, Orta Hitit Döneminde Kuzey Suriye-Hurri entegrasyonu nedeniyle azalmıştır. İmparatorluk

Döneminde, tanrı zaptı anlaşıma metinlerindeki yemin tanrıları listesi ve çeşitli ritüeller ile yazılı boyuta geçmiştir.

Goedegebuure, Hititlerin savaş politikası olarak tanrı taşımalarının cezalandırma amacı taşımadığını söylemektedir (Goedegebuure, 2012: 423-424). Heykellerin taşınması, Hitit yönetiminin güçlenip Hitit dinin oluşumunda nihai dönüm noktası olmuştur. Bu nedenle cezalandırma amacı taşımadığını aktarır. Fethedilen topraklarda her zaman yeni bir heykel yaratılabilirdi, ancak tanrı gönüllü olarak Hititlere yönelip Hitit panteonuna dâhil oldukları varsayılırsa, Hitit tanrılarına tabi olmak, cezalandırma amacı taşımadığını aktarır (Goedegebuure, 2012: 423-424). Goedegebuure’a göre, heykellerin zaptı, yönetim ile tanrı arasındaki bağı kesme motivasyonundan kaynaklanmaktadır. Zapt edilen heykellere zarar verme amacı güdülmez, yalnızca İmparatorluk bünyesine alınması için lokalizasyonu değiştirilir.

Goedegebuure’nin dikkat çektiği, tanrının özgür iradesi ile panteonda toplanarak dinsel zenginlik kazanması, II. Murşili dönemine tarihlenen bir belgede⁶² yer almaktadır. Metne göre, I. Tuthaliya dönemine tarihlenen olayda, Gecenin Tanrıçası kültünün, Kizzuwatna’dan, Şamuha Kentine taşınarak entegre edilmesi süreci anlatılır (Kıymet, 2014: 148).⁶³ Miller tarafından “*Gece’nin Tanrıçasının Kültünün Genişletilmesi*” olarak yeniden adlandırılan metin, yeni bir heykelin şekillenmesi, tanrının bölünmesi, tanrının

⁶² CTH 481 KUB 29.4 (+) KBo 24.86: “*Metal işleyicileri, altından bir tanrı heykeli yaptılar. Onun ritüellerini aynı şekilde yaparlar. Kunna taşını, gümüşün, altın, lapis lazuli, karneol, Babil taşı, kalkedon, kristal, alabaster, güneş kursları, bir yaşam, altın ve gümüşten kuyruklu yıldız tanrıçaya eklenmiştir.*”

⁶³ Orta krallık Döneminde Hitit panteonunda değişimler yaşanmaya başlamıştır. Bunlardan biri kral II. Tuthaliya’nın Gecenin Tanrıçası’nın kültünü Kizzuwatna’dan Şamuha’ya taşımasıdır. DINGIR.GE₆ İstar’ın bir biçimi olduğu bilinmekle beraber, İstar kültünden bağımsız bir figürdür. Mezopotamya’da herhangi bir öncülü yoktur. Zamanla İstar kültünün ön plana çıkması ve, İstar’ın antagonist ve karanlık yönü benzetilmektedir. CTH 482 KUB 32. 133 ÖY 1-10 “*Kahraman, büyük kral Suppiluliuma’nın oğlu, büyük kral, Güneşim Murşili şöyle (der): soyum büyük kral Tuthaliya, Kizzuwatna’daki Gece’nin Tanrıçasının tapınağından Gece’nin Tanrıçasını ayırdığı zaman ona Şamuha’da tapınakta önde gelenlerden yaptı. O ritüel, ayinlere Gece’nin Tanrıçasının tapınağında eklemeler yapıldı. Ancak tahta tablet yazıcıları ve tapınak görevlileri geldiler ve (onları) değiştirmeye başladılar. Murşili, büyük kral, tabletler (aracılığıyla) onları yeniden yerine getirdi. Gelecekte Şamuha’nın Gece’nin Tanrıçasının tapınağında, ister kral ister kraliçe, prens veya prenses (kim olursa olsun) Şamuha’nın Gece’nin Tanrıçasının tapınağına girerse, bu ritüeli uygulasin.*” (Miller, 2004: 312).

yeni bir heykele hareketini ve son olarak yeni heykelin, yeni bir tapınağa yerleştirilmesini içerir. Tanrı kültünün genişlemesini sağlamaktadır. Hititlerin tanrıları nasıl algıladıklarına dair fikir vermektedir (Miller, 2004: 290).

Kült, Šamuha'ya taşınsa dahi Kizzuwatna'daki merkezde de eskisi gibi olmaya devam etti. Tanrıça, isteği doğrultusunda taşınmıştır. Entegre süreci, herhangi bir savaş sonrası zapt eylemi olmamasına rağmen ilahi figürün yerinden edilmesi de tanrı zaptı eyleminin uygulamasına tabidir. Cezalandırma, fidye, aşağılama gibi bir motivasyon yoktur. Yalnızca, tanrının yeni ve başkente yakın bir lokalizasyona aktarımı söz konusudur.

Hititler, Kizzuwatna'dan edindikleri yeni ritüellerden biri, tanrıyı orijinal tapınağından fiilen çıkartmak zorunda kalmadan, bölerek yeni bir tanrı kültü oluşturmalarını sağladı (Gilan, 2014a: 201). Bu ritüel, fiilen ve dinsel olarak motive edilmiş tanrı zaptını da gereksiz hale getirmiş olma ihtimalini doğurmaktadır.

Bir tanrının sabit miktarda varlığa-güce sahip olduğuna dair gösterge yoktur. Bunun yerine, öne çıkan her bir özellik, örneğin canlandırılmış kült imge, tanrının tüm güçlerine eşit ölçüde sahip olabilir. Örneğin, Gece Tanrıçasından tanrısallığını veya ilahi tezahürünü ayırması istendiğinde, her bir kült imgesinde varlığını ve gücünü yarıya indirdiğine dair hiçbir ipucu yoktur (Hundley 2013: 325–326). Gece Tanrıçası örneğinde olduğu gibi, yeni kült mekânlarının eklenmesi, etki alanını ve tapınma tabanını yeni alanlara genişleterek tanrıyı ve tezahürlerinin her birini daha güçlü hale getirir ve bireysel tezahürler özellikler geliştirebilir.

Metinde, orijinal tapınaktaki heykel eski tanrı, yeni tapınaktaki heykel ise yeni tanrı olarak adlandırılır. Tek bir kutsal alanda, yalnızca bir tanrıya erişebilir (Miller, 2004: 290). Böylece, farklı yerlerde yeni kült heykeller ve tapınaklar inşa edilerek daha fazla kişinin aynı tanrıya erişimini sağlandı. İmparatorluk dönemindeki örneğin yanı sıra Hattuša'da Halpa'nın Fırtına Tanrısının kurulmasında bu ikilemenin erken kanıtları yer

alır (Miller, 2008: 66-68). Hititler, orijinal tapınaktan ilahi imgeyi alıp yeni bir tapınağa yerleştirmek yerine, onu kopyalamış ve böylece yeni bir erişim noktası yaratmış görünmektedir.

İlahın taşınması törenlerinin yanı sıra, Hitit ritüelinde daha basit kutsama ayinleri bulunmaktadır. Belirli ritüellerden önce, heykeller yıkanır ve kutsanırdı (Collins, 2005: 34-35). İmge, onu canlandırmak ve onu gerçek bir kült imge haline getirmek için geçerli olan her türlü ritüelden geçmiş olsa da bu basit kutsama eylemleri, heykeli canlandırmaya hizmet etmiş olabilir.⁶⁴ Kült imajının kutsanması ve uyarılması, heykelin aktive edilmesinin anahtarıdır (Collins, 2005: 34). İçinde ikamet eden tanrı olmadan heykel bir işe yaramazdı. Hitit metinlerinde ilahi tasvirlerden söz edilirken heykel kelimesinin geleneksel olarak ihmal edilmesiyle ilahın sureti ile denkliği kolayca anlaşılır. I. Hattuşili'nin zapt eyleminde, tanrı ve heykel bir olarak kullanılmıştır (Tori, 2008: 179).

İmparatorluk Döneminde, Hitit kaynakları da tanrı zaptından bahsetmez. Fakat Hititlerin Kuzey Suriye-Mezopotamya ile olan etkileşimleri, bahsi geçen bölgenin yazılı kaynaklarında Hitit eylemlerinin aktarılmasına neden olmuştur. İmparatorluk Döneminde, tanrı zaptının yapıldığına dair dolaylı yoldan bilgi edinilebilmektedir. I. Şuppiluliuma'nın Kuzey Suriye seferi sırasında tanrı zapt ettiği anlaşılmaktadır (Gilan, 2014a: 199).

I. Şuppiluliuma döneminde Qatna Krallığı, önemli bir ticaret kentidir. Doğu Akdeniz'den getirilen ticari mallar, Qatna ve Mari arasındaki güzergâhtan Fırat'a, Fırat'tan da Yukarı ve Aşağı Mezopotamya'ya naklediliyordu (Durand, 1987: 159-160). Bahsi geçen dönemde, bölge üzerinde Hitit ve Mısır arasında çekişme yaşanmaktaydı.

⁶⁴ Dini imgeler, heykel ve içinde yaşadığına inanılan ilahi varlık arasında kavramsal bir ayrım bulunmaktadır (Collins, 2005: 34; Tori, 2008: 179). Tanrı ve heykelin özdeşliği, İlluyanka mitinde yer alır. Fırtına Tanrısı ile İlluyanka arasındaki savaşta, İlluyanka'nın aldığı kalbini ve gözlerini kazandıktan sonra evinin sağlamlaştığından bahsetmektedir. Mit, heykel açısından tanrının fiziksel görüntüsüne bir atıfta bulunur. Aynı zamanda kült, envanterlerinin fiziksel insan yapımı antropomorfik nesneye atıfta bulunmak için heykel kullanması gerçeği kavramsal farklılığa örnektir (Collins, 2005: 34).

Qatna Kralı Akizzi, I. Šuppiluliuma Döneminde, Hitit karşısında, Mısır firavunu Akhenaton'un yanında yer almıştır (Moran, 1987: 226). Akizzi, Šuppiluliuma'nın Suriye'de Qatna bölgesini yerle bir ettiğinden bahseder (Novák, 2004: 312). Aynı zamanda Akizzi, Kadeş Kralı Aitakama'nın Hitit tarafına geçmesi konusunda Akizzi'ye baskı yaptığını ve Kadeş Kralı ile Šuppiluliuma'dan korktuğunu aktarmaktadır (Cordani, 2013: 55).

Akizzi, Hitit koalisyonuna karşı Akhenaton'dan yardım istemiştir (Novák, 2004: 312-313). Firavuna gönderdiği mektupta,⁶⁵ Akizzi, Hitit Kralının her şeyi ateşe verdiği ve Qatna'nın savaşçıları götürdüğünü bildirir (Moran, 1992: 126-127). Akhenaton'dan Azirru tarafından yakalanan ve ülke dışına çıkartılan Qatna'nın adamlarını kurtarmak için kendisine fidye parası göndermesini rica eder. Mektubun son paragrafında, Akizzi, babasının Güneş Tanrısının heykelinin, Hitit Kralı tarafından gasp edildiğini anlatır (Cordani, 2013: 55-56). Firavundan kendisine yeni bir heykel yapmaya yetecek kadar altın göndermesini talep eder (Gilan, 2014a: 199). Hititlerin tanrı heykelini fidye güdümlü aldığı ve Eski Yakındoğu'da kanıtlanmış bir uygulama olduğunun belgelenmiş örneğidir.

I. Šuppiluliuma, kendisine karşı gelen ve düşmanla iş birliği yapan Qatna'nın tanrısını

⁶⁵ EA 55 numaralı metin, BM 29819. “Efendim, Güneş’in oğlu Namhurya’ya de ki: Kulun Akizzi’nin mesajıdır bu. Efendimin ayaklarına 7 kez kapanıyorum. Lordum, ben bu yerde sizin hizmetkârınızım. Lorduma giden yolu arıyorum. Ben efendimi terk etmem. Atalarım sana kul olduklarından beri bu memleket senin memleketin Qatna senin kentin ve ben efendime aitim. Efendim, efendimin birlikleri ve savaş arabaları buraya geldiğinde, efendimin birlikleri ve savaş arabaları için yiyecek, sert içki, öküz, koyun ve keçi, 2 bal ve yağ üretildi. Bakın, efendimin ileri gelenleri var, efendim onlara sormalı. Lordum, bütün ülke sizin birliklerinizden ve arabalarınızdan korkuyor. Eğer lordum bu ülkeyi kendi ülkesi olarak alacaksa, o zaman lordum bu yıl askerlerini ve savaş arabalarını göndersin de buraya gelsinler. Nuhasse’nin tamamı lordumun olsun. Askerler dışarı çıkarsa, 6 gün içinde.... [] o zaman kesinlikle Aziru’yu alacaklardı. Eğer efendimin askerleri ve savaş arabaları bu yıl ortaya çıkıp kaçmazsa, (ülke) Aziru’dan korkar. Lordum biliyor. Lordum [...] ataları [...]. Ama şimdi Hattı kralı onları alevler içinde gönderdi. Hatti kralı tanrılarını ve Qatna’nın savaşçıları aldı. Efendim Aziru, hizmetkarlarım olan Qatna’dan adamlar aldı ve onları efendimin ülkesinden uzaklaştırdı. Artık efendimin ülkesinin dışında yaşıyorlar. Hoşuna giderse, efendim Qatnalılara [(fidye) para] göndersin ve efendim onların fidyelerini versin. ... [...], lordum, fidyeleri için ne kadar para varsa, ben de parayı teslim edebilirim. Efendim, atalarınız babamın tanrısı Simigi’nin (heykelini) yaptılar ve onun sayesinde ünlendiler. Şimdi Hatti kralı, babamın tanrısı Simigi’yi (heykelini) aldı. Tanrım, ilahi heykellerin nasıl yapıldığını bilir. Şimdi, babamın tanrısı Simigi benimle barıştığına göre, efendim, eğer onu memnun ederse, (bana) Simigi (heykeli) için gerektiği kadar bir çuval altın verebilir mi? , babamın tanrısı, benim için şekillendirsinler. O zaman lordum Simigi sayesinde eskisinden daha ünlü olacak.” (Moran, 1992: 127-128).

zapt ederek Qatna kentini cezalandırmıştır. Kralın bu girişimi, tanrı zaptı uygulamasının Hatti Ülkesinde devam ettiğini göstermektedir.

Kaynaklar, Hititlerin uyguladığı tanrı zaptı fenomeni hakkında I. Murşili sonrasında sınırlı bilgi vermekle beraber, Hititlerin maruz kaldığı zapt eylemine yönelik tek bir anlatı içermektedir. Orta Hitit Dönemine ait, Kral I. Arnuwanda'ya tarihlenen dua metni⁶⁶, tapınakların ve kült heykellerinin imha edilmesine yönelik bilgi aktarır (Demirel, 2013a: 197). I. Arnuwanda Döneminde, Hititlerin Kızılırmak ve çevresi başta olmak üzere merkezine yönelik sarsıntı ve bölgedeki hâkimiyetin daraldığı bilinmektedir (Singer, 2007: 167-168). Kızılırmak ve çevresi Kaşka saldırılarına maruz kalmıştır. I. Hattuşili Döneminden⁶⁷ itibaren çatışmaların olduğu bilinen toplumla, I. Hantili⁶⁸ döneminden itibaren çatışmalar artmıştır.

I. Arnuwanda zamanında Hitit Krallığının siyasi ve ekonomik yönden durumu kötüye gitmekteydi (Demirel, 2013a: 197). Kaşkalar, Hattuşa'nın sınırında birçok kenti istila etmişlerdi. I. Arnuwanda dönemine tarihlenen metin, doğrudan Kaşkalardan bahseden az sayıdaki kaynaktan biridir. I. Arnuwanda ve Kraliçe Aşmunikal'in

⁶⁶ CTH 375 KBo 51.16 (+) KBo 51.17 (+) KBo 52.15 (+) KBo 55.15+53.10.

⁶⁷ I. Hattuşili'nin ayrıntılı yıllıklarında, Hattuşa'nın kuzeyinde yer alan Tarukka, Hatena, kentlerinin daha sonraki dönemde Kaşka egemenliğine geçmesi sınır kentlerinde bir takım hareketliliğin olduğunu göstermektedir. III. Hattuşili, kuzey sınırında yer alan Tiliura Kentinin belli periyodlarla Hitit-Kaşka yönetimine geçtiğinden bahseder (CTH 89 II KBo 51.5, KUB 21.29): “(Bölgeyi/sınır topraklarını) dışarıda(n) kuşatanlar/(çevirenler) onları (bu bölgeleri) kendileri (için) aldılar ve onlar oradan düşmanlık yapmaya başladılar ve onlara (Kaşkalara karşı) Hantili ileri yerleşim (yeri) ya[p(mış)t]ı. Geçmiş(te) ise Labarna (ve) H[a]ttuşili, onları(n) Kumeşmaha ırmağı(nın) ötesine bırakmazlardı...” (Von Schuler, 1965: 186-187; Neu, 1974: 30; Dinçol, 1982: 30; Bozgun, 2017: 35-41; Bozgun, 2018: 1252).

⁶⁸ Kaşka tehlikesinin yoğun olarak hissedildiği ilk dönem gasıp krallardan I. Hantili (MÖ 1595-?) zamanına tarihlenmektedir. İmparatorluk dönemi metinlerinde III. Hattuşili ve IV. Tuthaliya, kült merkezi Nerik'in ve Tiliura'nın I. Hantili zamanında Kaşkalar tarafından ele geçirildiğinden aktarmaktadır. Özellikle dini açıdan önemli Nerik kentinin hâkimiyeti, bulunduğu bölgenin ekseninde yüzyıllarca sorunlu bir şekilde kalmıştır. Nerik'in Kaşka kontrolü altında olması, kült merkezi konumunun başka kentlere geçmesine neden olmuştur. CTH 89 KUB 21.29 ÖY II 2-3: “onları kendileri (için) aldılar ve onlar oradan d[üşmanlık] yapmaya başladılar. Onlara (Kaşkalara karşı) Hantili ileri yerleşim (yeri) yapmıştı” (Bozgun, 2017: 35-41; Bozgun, 2018: 1252). Hantili'nin Hattuşa'nın savunma yapısının güçlendirilmesi tehdidin sınıra kadar ulaştığını düşündürmektedir. CTH 89 KUB 21.29 ÖY II 3. Ayrıca KBo 3.57 12-18: “Önceki zamanlarda kimsenin Hatti Ülkesinde kurmadığı müstahkem kentleri ben Hantili kurdum. Hattuşa'yı da ben Hantili tahkim ettim.” (Neu, 1974: 30).

Arinna'nın Güneş Tanrıçasına ve diğer tanrılara Kaşkaları şikâyet eden bir dua metnidir⁶⁹ (Singer, 2002: 43 vd).

Duada, tanrılara gösterdikleri üstün muamelenin tartışılmasından sonra, onlara karşı geçmişteki suçların bir listesi vardır. Bunlar, kült nesnelerinin alınmasının yanı sıra tanrıların heykellerinin yok edilmesini içerir. Metin, tanrıların tapınaklarının Kaşkalar tarafından yağmalandığı bir dizi bölgeyi listeler. Tapınakları yağmalayanların Kaşkalar olduğundan bahsetmek, zaten metinlerde barbar bir halk olarak finanse edilen Kaşkaları daha vahşi bir imajla tasnif eder. Heykelleri yıkmak hem tanrılara hem de Hitit halkına karşı büyük bir suçtu. Hititlerin aksine, Kaşkalar, birçok kabileden oluşan kapalı yani fratri bir toplumdur. Merkezi bir devlet ideolojisine sahip olmadıkları için dinsel mekân ve imge konusunda Hititlerle aynı perspektifte değillerdi (Singer, 2007: 173-175). Bu nedenle kült heykellerinin parçalanması, onlar için bir anlam ifade etmemektedir (von Schuler, 1965: 61, 84).

⁶⁹ CTH 375 KBo 51.16 (+) KBo 51.17 (+) KBo 52.15 (+) KBo 55.15+53.10: “Bizim tarafımıza geçin. Düşmanların Hatti ülkesine nasıl saldırdığını, ülkeyi yağmaladıklarını ve nasıl ele geçirdiklerini siz tanrılara söylüyoruz ve size iletiyoruz. Bu ülkeler, siz tanrıların, kurban ekmekleri, şarapları ve eşyaları veren bu ülkeler...buralardan rahipler, rahibeleri, kutsal rahipler, kutsal olan her şey, çalgıcılar ve ilahiciler sürüldüler. Tanrıların, eşyalarını ve ayinlerini yaptırmadılar. Arinna'nın Güneş Tanrıçasının gümüş, altın ve bakırdan yapılmış güneş kurs ve hilalleri, zarif elbiseleri, şölen giysilerini, gömleklerini, şallarını, kurban ekmekleri ve şarapları götürüldü. Kurbanlık hayvanlar, besili boğalar, besili inekler, koyunlar, besili tekeler götürüldü. Nerik ülkesinden, Hurşama'dan Kaştama ülkesinden, serisa ülkesinden, Himuwa Ülkesinden, Taggaşa Ülkesinden, Kammama Ülkesinden, Zalpuwa Ülkesinden, Kapınuha ülkesinden, Hurna ülkesinden, Dankuşna ülkesinden, Tapaşawa ülkesinden, Taruggu ülkesinden, Ilaluha ülkesinden, Zihhana'dan Şipidduwa ülkesinden, Waşhaya ve Patalliya ülkesinden, bu topraklardan Kaşkalar sizi yaktilar. Siz tanrıların heykellerini kırdılar. Onlar, altın ve gümüşü, rhytonları, gümüş, bakır ve altından yapılmış kapları. Sizin bronzdan yapılan aletlerinizi, elbiselerinizi yağmalayıp aralarında paylaştılar. Kutsal rahipler ve rahibeler, her şey çalgıcıları, ilahi okuyucuları ve aşçıları, fırıncıları, çiftçileri ve bahçıvanları paylaştılar ve köle yaptılar. Sığırlarınızı ve koyunlarınızı da paylaştılar. Tarlalarınızı, bahçelerinizi, size kurban ekmeklerini ve şarap bağlarını, şarapları aralarında paylaştılar Kaşkalar tüm bunlara sahiplendiler. Bunun sonucunda, ülkelerde hiç kimse siz tanrıların adını bile anmıyor. Hiç kimse size günlük, aylık, yıllık kurban sunmuyor. Hiç kimse sizin için bayramlar ve ayinler düzenlemiyor. Buraya da Hatti ülkesine de hiç kimse artık sizin için eşya ve ayinler getirmiyor ve kutsal rahipler, rahibeler, çalgıcılar, ilahi okuyucular hiçbir yerden buraya rahipler, tanrı-anaları çalgıcılar ve ilahi okuyucular artık gelmiyorlar. Siz Arinna'nın Güneş Tanrıçasına artık hiç kimse gümüş, altın, bronz ve bakırdan yapılmış güneş kursları ve hilaller, zarif elbiseler, bayram elbiseleri, gömlekler ve şallar getirmiyor. Siz tanrılara, kurbanlar, ekmekler ve şaraplar verilmiyor. Besili boğalar, besilli inekler, besili koyunlar sürülmüyor.”

“Onlar buraya Hattuşa'ya ve geldiler. Tahuşuna'yı yıktılar. Tahantariya'yı yıktılar, kapılara kadar geldiler. Tanrılara saygılı olduğumuz için, özellikle tanrıların bayramlarına önem veriyoruz. Ancak kaskalar Nerik'i ele geçirdikleri için sadece Nerik'in Fırtına Tanrısı ve Nerik'in tanrıları için Hattuşa'dan Hakmissa'ya kurbanlar göndereceğiz. Kurban ekmekleri, şarapları, sığır ve koyunları fakat biz Kaskaları çağırıp onlara hediyeler veriyoruz.” (Ceylan, 1996: 7-12; Von Schuler, 1965: 186-187).

Tanrı heykellerinin yıkılmasını, kaçırılmasından kaynaklı moral bozukluğu dışında, tanrılara bağlantılı kültler yapılamayacaktı (Ceylan, 1996: 5). Nerik'in Kaşkalılara geçmesi, Hititler açısından yıkıcı olmuştur (Groddek, 2008: 120-122). Bu, duada belirtilir ve Kaşkalılara, Nerik'teki Fırtına Tanrısının hala hayatta kalan heykeline gönderilen adaklara zarar vermemeye yemin etmeleri için bir çağrıda bulunulur.

Heykel kırılır ya da eskirse tamir edilirdi. Bit kült heykelinin yenilenmesi, yenisini yapmaktan tamamen farklı bir süreç olarak kabul edildi. Çünkü heykelin şekli zaten biliniyordu, tanrı zaten heykelde yaşadığı için heykel bizzat onun tarafından onaylanmıştı. Tanrının onayını beklemeden heykelleri tamir edebilmek, farkında olmadan onun isteklerine ters düşerek muhtemelen ters gidebilecekken, Arnuwanda ve Ašmunikal'in tanrılara aşırı bağlılık göstererek avantaj sağlayacağını düşünmüştü (Collins, 2005: 24; Gurney, 1940: 30- 31).

Tanrı zaptının bir başka görüntüsü, ilahi terk etme motifidir. Sumer ve Babil edebiyatında sık rastlanan bu motif, tanrının bizzat kendi iradesiyle kentleri terk etmesini ele almaktadır. Oldukça kırıklı bir metinde, kaybolan Tanrıyı geri getirmek için bir takım ritüeller yapılmaktadır. Metne göre⁷⁰, Fırtına Tanrısının heykelleri ve kültleri yenilenmiştir (Darga, 1973: 9-10; Cammarosano, 2018: 416-419). Bu, Hitit idaresindeki kentlerde oldukça rastlanılan bir durum olmasına karşı, bir başka metinde yer alan ifadeden dolayı düşündürtücüdür. Bir başka metinde, Fırtına Tanrısı sebebi bilinmeyen bir biçimde Lihzina Kentine gidip orayı tahrip etmiştir (Savaş, 2002: 114, n. 91). Ritüelin, mitosla bağlantılı olup olmadığı bilinmemektedir. Fakat ritüelde tanrı kültünün yenilenmesine neden olacak girişim ilahi terk içinde değerlendirilebilir.

⁷⁰ CTH 527 KUB 38.12, Öy: II 6-11: “*Lihzina kenti Fırtına Tanrısı: Tanrı tasvirini şimdi tekrar yaptılar. Ona bir tapınak inşa ettiler. ^{GI}HUR pitarhaida bayramlarıyla tanrının kültü zenginleştirildi. Onun ...de iki bayram vardı: bir gök gürültüsü bayramı (ve) bir hasat bayramı...*”

Hititler, düşman işgaline karşı kültlerin kutlanabilmesi ve tanrı heykellerinin güvende kalabilmesini sağlamak adına çeşitli önlemler almıştır. Tanrı heykellerinin taşınması önlemlerden biridir. Kaşka saldırılarından yüzünden heykellerinin taşındığı bilinmektedir. Urišta ve Parduwata kentlerinde, kültlerin devam edebilmesi için zaten kültlerin yer aldığı Hakkimış'e transfer süreci olduğu metinde⁷¹ yer almaktadır (Cammarosano, 2018: 358-361). İmparatorluk dönemine tarihlenen başka bir işlem de Hıluanna Dağının kült heykeli, düşman işgalinden kaçırılarak Hakkimış'e taşınmıştır (Sir Gavaz, 2012a: 61). Güvenlik önlemi neticesinde yapılan taşıma işlemleri, Mezopotamya örneklerinde olduğu gibi yoksunlaşmaktan korkulduğunu göstermektedir. Hitit tarihinde, gasp edilen heykellere dair tek bir anlatı olsa da transfer süreci benzer eylemlerinin var olduğu fakat kayıt altına alınmadığı sonucunu çıkartabilir. Aynı zamanda kültlerin sekteye uğramaması için gösterilen bir çabanın sonucudur. Nitekim düşman işgali sırasında kutsal alanlardaki doğal unsurlar sembolik bir biçimde yapılarak ayinlerin sürekliliği sağlanırdı (Sir Gavaz, 2012c: 61). Olası zapt eyleminin önüne geçilirdi.

Hitit tanrılarının profilini anlamak, çoğunlukla Hatti'nin Bin Tanrısı olarak anılan panteonun büyüklüğünden hem de tanrı gruplarına yönelik eğilimden dolayı zordur. Hitit Dini, tek bütünlü, etnik-dini bir din değildir. Tek bir tanrı kültünü, tek bir tapınaktan ve tek bir yerden yeni bir tapınağa ve yeni bir yere genişletmek ve böylece profilini genişletmek için çeşitli ilahi çoğaltma örnekleri vardır. Bu ikilemenin ilk kanıtı, Hattuša'da Halpa'nın Fırtına Tanrısının kültünün ortaya çıkmasıdır. Ayrıca İmparatorluk döneminde de, Gece Tanrıçası kültüdür.

Hititler, Hundley'e göre tanrı koleksiyonu yapmaktadır (Hundley, 2014: 180). Fethedilen halkların ve imparatorlukların çekirdeğini oluşturan farklı etnik grupların tanrılarını asimile etmek veya görmezden gelmek yerine, tanrılarını Hitit panteonuna

⁷¹ CTH 528.62 KBo 48.109, ö. 1-8.

eklemiştir (Hundley, 2014: 180). Özünde yabancı tanrı, Hitit panteonuyla diğer tanrı gibi önemli mevkie gelmiş ayrıca yerel kimliklerini de korumuşlardır (Bryce, 2002: 135). Ayrıca başta Fırtına olmak üzere farklı tanrı yarı bağımsız yönle bürünmüştür. Hititlerin tanrıları çoğaltmaya yönelik bu yaklaşımı, herhangi bir unsuru ihmal etmemek dolayısıyla hoşnutsuzluğun etkileriyle karşı karşıya kalmamak için tüm temelleri kapsayan genel Önasya zihniyetinin aşırı ifadesidir. Örneğin savaşa hazırlanmak ve savaş aşamalarının her anında tanrının onayını almak kadar düşman kenti fethetmek için yerel tanrının iznini yalvararak almak gerektiğine de inanıyorlardı (Singer, 1994: 87).

Tek formda özümşenen tanrı yerine bağımsız olarak ele alınan tanrı, çeşitli yönleriyle tanrılaşma eğilimindeydiler, bu da panteonda aynı tipte tanrı bolluğuna neden olmuştur. Schwemer'a göre, yaklaşık yüz elli fırtına tanrısı kültü vardır (Schwemer, 2008: 21). Anadolu coğrafi olarak yaşam tarıma, yağışa bağılıydı. Halkın yaşamı ve geçim kaynakları fırtına tanrısına bağılıydı. Bu nedenle, yaklaşık yüz elli yerel kültte fırtına tanrısının olması şaşırtıcı değildir (Schwemer, 2008: 21). Hititler arasında, çoğu büyük ve birçok küçük kasabanın, yağmur ve koruma için güvendikleri kendi fırtına tanrısı olduğu görülüyor. Her kentin bir fırtına tanrısına ihtiyaç duyduğunu ve halihazırda bir fırtına tanrısına sahip olmasının hatta teşvik edilmesinin ardından politik motivasyon yer almaktadır. Geniş bir imparatorluğun hükümdarı olarak çeşitli kentleri isyan etmesinler diye bir arada huzurlu tutmak krallığın sorumluluğundaydı. Her birinin yerel tanrılarının korumasına izin vermek hatta onu ulusal panteona dâhil etmek, değiştirilmeden, ortadan kaldırılmadan ya da asimile edilmesinden tercih edilirdi. Hititlerin dinsel hoşgörüsü, politik bir hoşgörüydü. Herhangi bir kentin isyanından bile daha tehdit edici olan, isyanı hem tanrı hem de insanlar için dünya düzeninin dağılmasına işaret edebilecek o kentin tanrısının isyanıydı. Çeşitli tanrıları mutlu etmek ve tanrıları görmezden gelmek, yerlerini değiştirmek veya asimile etmek yerine bireysel tanrılara haklarını vererek krallığını denetleyen ilahi dünyanın parçalanmasını önlemek onun sorumluluğundaydı. Hititler

hiçbir yerde, her bir tanrının rolünü kapsamlı bir şekilde sınırlandırmaları da, yine de her tanrının belirli bir alanı ve evrende oynayacağı bir rolü olduğunu kabul ediyor gibiydiler. Hitit yaklaşımı “ne kadar çok o kadar iyi” ilkesini benimsemek yerine pragmatik olarak yönlendirilmiştir. Eğer onları birleştirir ya da eşitlese birini rahatsız edebilir ve bilinen dünyanın dağılmasını göze alabilirdi. Kralın birincil sorumluluklarından biri, tanrıları Hatti’de kalmanın kendi çıkarları için en iyisi olduğuna ikna etmektir çünkü başka hiçbir yerde bu kadar büyük bir ilgi görmeyeceklerdi (Singer, 1994: 89).

3. İLAHİ KRALLIK

3.1. Hitit Panteonu

İnanca dair tüm uygulama ve öğelere bütüncül yaklaşıldığında, beraberinde bir toplum yahut siyasi bir organizasyon olduğunu görülmektedir (Berger, 1999: 82). Her toplum, dünya hakkında, insan ilgileri, özlemleri, korkuları ve bakış açılarıyla oluşan kararsız bir organizasyondur. Bu organizasyon, aidiyet hissini oluşturan besleyen bağlar içinde kuvvetlenmiştir. Aidiyet hissiyatının yüksek olduğu bütünleştiricilik, dinin işlevlerinden biridir (Berger, 1999: 82-84). Dinsel aidiyet, toplumun dirliği açısından önemli bir mekanizmadır. Bu açıdan din, kitleleri boyun eğdirmenin ve yönetmenin yegâne ideal yollarından biridir. Yalnızca din değil, siyasi güç de aidiyet hissi ile toplumları kendi iradesi ve menfaati çerçevesinde yönetebilmektedir. Din ve merkezi siyasi otorite, en temel aktördür. Aynı zamanda arzu edilen ideal bir düzen kurulmasında önemli bir rol olmaktadır. Din, farklı etnisite unsurların tek çatı altında birleşmesinde etkin, ortak değerler şemasıdır.⁷²

Eski Önasya toplumlarında, krallıklar ve dinsel gelenekler bütünleştirici işlevlere sahip kurumlardır. Siyasi, ekonomik, sosyolojik ve dinsel politikalar, toplumu bir arada tutmakta, yönetici idaresindeki unsurların da devamlılığında hayati bir rol oynamaktadır. Dini fenomenler bölgeler arası farklılık gösterse de temelde benzer öğelere sahiptir. Merkezi gücün tamamlayıcı rolü yadsınamaz olsa da toplumların dinsel yaşamı, politik yapıyı da düzenleyen bir unsur olmuştur.

⁷² Dinin yapılaşması, kurumsallaşması ve birden fazla inançsal öğenin iç içe geçmesi, kitleler üzerinde bir gücü bulunmaktadır. Kitleleri kontrol etmenin yardımcı bir aracıdır. Devletin dini ölçüt ve değerlerin sürekliliğini sağlamasının, kendi devamlılığının yegâne paradigmalarından biridir (Kazancı, 2003: 45). Sıkıntılı durumlarda devlet, tebaasına ve asil tabakanın acısını dindirmek için kendisinin doğrudan bir şey yapamayacağını hissettiği anlarda, dini bireysel ruhu tatmin etmek için kullanır (Ellwood, 1918: 338-339). Halk kitlelerinin başına gelen sıkıntılara karşı boyun eğmeyi kolaylaştırmak adına yaşananların bir tür tanrısal ceza olarak sunması, boyun eğdirmeyi kolaylaştırmaktadır. Bu nedenle devleti yöneten sınıfın dinin kendilerine sağladığı avantajı göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Nitekim Eskiçağ'daki "*ira deorum*" yönetici sınıfın, tebaasını en kolay yönetebildiği temalardan biridir. Eskiçağ'da devlet-din temelinde yer alan unsurlar, korku algoritmasıyla beraber eskatolojidir.

Hititlerin, dinsel görüşleri, senkretiktir. Aynı şekilde Hitit Panteonunun da senkretist⁷³ yapısı, arka planında birçok etmenle beraber politik bir kaygı taşımaktadır (Popko, 1995: 112-113). Yayıldıkları coğrafi bölgelerdeki dinsel unsurları, kendi bünyesinde kaynaştırarak bölgede yer alan toplumların da biat etmesini kolaylaştıran bir unsur olmuştur (Sevinç, 2008: 14-15). Tarihsel süreçte farklı etnisite unsurları bir arada tutan birçok toplum ve imparatorluk, benzer politikayı takip ederek toplumu kontrol altında tutmayı kolaylaştırmıştır.

Anadolu'nun coğrafi yapısı, topoğrafya ve iklimsel özellikleri, Anadolu'da merkezi bir devlet yapısının kurulmasını sınırlamaktadır. Dağlar, ormanlar, vadiler, kanyon, göl, bataklık, nehirler, kısmen bozkırlarla beraber sert iklim koşulları, yağmur suyuna muhtaç tarım alanları ve yağmurun belli bir stabilite göstermeden değişken yapısı Anadolu'yu doğal engelleri bulunan bir alan haline getirmektedir (Kınal, 1998: 1). Bu özellikler, yalnızca merkezi bir gücün varlığını değil aynı zamanda bölgeler arası aktarımı ve kültürel birleşimi de sınırlandırmaktadır. Coğrafi yapısı, toplumsal aktarımın, kültürel bellekle ilişkili öğelerin dolayısıyla toplumsal belleği canlı tutacak uygulama ve birliğin oluşumunu da sınırlandırmaktadır. Toplumsal paydaşlık, merkezi otoritelerin eksikliğiyle birleşince, sistemleşmiş dini uygulamalara daha az rastlanılmaktadır. Din, bu durumdan oldukça etkilenmektedir. Dinsel fenomenin standartlaşmasındaki engellere rağmen bölgeler arasında benzer fenomenolojik inanç unsurları bulunur. Bu benzerliğin en erken izleri ise Hitit Dini inancında yer almaktadır.

⁷³ Dinsel senkretizm, yabancı ilahi figürlerin, farklı bir inanç aktarımı farklı inanç figürlerinin tek bir tanrıda birleşmesi ve birden fazla inanç öğesinin bir araya gelerek yeni bir dini oluşuma neden olması ya da diğer inanç unsurlarını etkilemesi kast edilmektedir. Teoloji alanında yapılan çalışmalar ve değerlendirmeler, Hitit dininin çeşitli unsurları içeren, birden fazla kozmosu kapsayan dinsel modellemenin senkretistik bir din olduğunu göstermektedir. Hitit senkretizminin altında, coğrafyanın kısıtlayıcı etkisi, diğer bölgelere nazaran Anadolu'daki tanrısal varlıkların genel tipolojisinin oluşmasında kısıtlayıcı etkiye sahip olmuştur. Bu unsurlar dışında teolojik, sosyo-kültürel, ekonomik ve politik bir kaygı neticesiyle şekillenen bir Hitit dini modellemesi olduğundan bahsedilebilir (Eliade, 1981: 139; Popko, 1995: 112-114; Ünal, 2003: 77-78; Collins, 2007: 172-173).

Hititler, Orta Anadolu’da devlet kurma çabasında, teokratik bir güç desteği sağlamışlardır (Yıldırım, 2017: 22). Özünde, gelişmiş bir idari ve askeri yapıya sahip geleneksel otoriter biçimli yönetimi, dinsel uygulamaların etkisiyle Hitit teokrasisinin biçimlendirmiştir.⁷⁴ Hitit kralları, ülkenin başrahibi, rahip kral, tanrının hizmetkârı olarak panteonda tanrıların kültürel bakımını, ibadetini gerçekleştirip adadıkları kurbanla dinsel geleneğin devamlılığı için üst düzey görev ve sorumluk almışlardır (Sir Gavaz, 2011: 2; Reyhan, 2016: 94). Tanrıların kültleri, geldikleri yer ya da kültürel bağlamda değişebilmekteydi. Bu açıdan bakıldığında Hitit dini, kısmen dinsel gücün bir hiyerarşi içinde kümelenmesi, yani hiyerokrasi izleri taşımaktadır.

Hitit Panteonu, İmparatorluğun ülke içi politikasının bir yansımasıdır (Eliade, 1981: 139-140). İmparatorluğun çıkarlarını koruma amaçlı birçok tanrı panteon bünyesine dâhil edilmiştir. Birçok tanrı, belirli bölgelerdeki siyasi oluşum ya da etnik gruplarla olan bağlarıyla beraber panteona kabul edilirdi. Bu durum, benzer özellikli tanrıların bir arada yer almasına neden olmuştur. Benzer arketipli tanrı formları, yarıştırılmadı-rekabet içine sürüklenmemiştir. Birleştirilen tanrılar, siyasi-askeri mücadelelerin bir sonucu olarak dini saiklerle yürütülen bir politika olmuştur.

Hititçe belgelerde panteonu ifade eden kelimelerde daha çok, “*DINGIR*^{MEŞ} *humanteş*, bütün tanrılar; *LIM DINGIR*^{MEŞ} *KUR* ^{URU}*Hatti*, Hatti’nin bin tanrısı; *DINGIR*^{MEŞ} *GAL.GAL*^{TIM}, büyük tanrılar; *DINGIR*^{MEŞ} *TUR.TUR*^{TIM}, küçük tanrılar; *nepišaš DINGIR*^{MEŞ}, gökyüzü tanrıları; *taknaš DINGIR*^{MEŞ}, yeraltı tanrıları; *DINGIR*^{MEŞ}

⁷⁴ Hititler, patrimonial özellikler gösteren geleneksel otoriter bir devlet yapısına sahipti. Geleneksel otorite, gücünü var olan toplumsal gelenekten alan, otoriter gücü elinde bulunduran, grubun gelenek ve bağamları kendi yararına göre kullanarak oluşan meşruiyet yönetimidir. Otoriteyi icra eden kişi ya da kişiler, geleneksel kurallar tarafından belirlenir. Bireyin kişisel otoritesine uyulması gereği de kendi geleneksel konumundan kaynaklanmaktadır. Bu otorite, esasında genel bir ortak eğilimden kaynaklanan şahsi bağlılık duygusuyla hareket etmektedir. Gücü elinde bulunduran yönetici, ihtiyaç ve güvenliğinin sağlanması karşılığında kurallarına uyma eğilimi göstermektedir. Bu otoriter sistemde, toplumsal yapı ortak çıkarlar çerçevesinde şekillenerek yönetilenler ve yönetenler arasında bir takım siyasi değerler ortaya çıkmıştır. Oluşan değerler, kültürel aidiyet ve geleneğe dönüşerek, dinin toplumsal yapıyı şekillendirerek meşruiyet sağlamasında önemli etmen olur. Karşılıklı pragmatist ilişkide yönetenler, yönetilenler üzerinde gelenekler, bayramlar, ritüeller, inançlar, fenomenler gibi dinsel öğeleri hissettirerek toplumu kontrol altına almaktadır. Bu ilişki sağlanırken yönetenler, ilahi tezahürü kendi yararları çevresinde kullanmaktadır (Weber, 2013: 50-56; Oktay, 2003: 12-13; Yıldırım, 2017: 22-24).

UGU, yukarıdaki tanrılar; *DINGIR*^{MEŠ} *ŠAPLĪTI*, aşağıdaki tanrılardır (Tatisvili, 2007: 185).

Anadolu kökenli, Kuzey Suriye- Mezopotamya kökenli ilahi form ve unsurlar dinin bütünsel yapısını oluşturmaktadır (Yıldırım, 2016: 9). Her iki ögenin yer aldığı kozmos, temelde farklı kozmolojik sistemlerdir (Laroche, 2000: 889). Düzenli bir modelin yaratılmaması, sunulmaması, iki farklı kozmosun bir arada yer almasıyla ilişkilidir. Bu birleşim, Hitit teolojisinde bir takım yoksunluğa neden olmuştur.

Hitit dinini oluşturan iki kozmolojik sistemde, Mezopotamya kozmolojisi iyi bilinmektedir (Horowitz, 1998: 3-4).⁷⁵ Mezopotamya kozmosu, temelde üç kısımdan oluşmaktadır. Yeraltı, yeryüzü ve gökyüzü krallıklarıyla bir bütündür (Horowitz, 1998: 3-4; George, 2016: 2-4). Yeraltı, karanlık dünyayı, kozmosun gölgesini temsil eder. Korkulan, ulaşılan ve istenmeyen kutsal bir alandır. Gökyüzü krallığı, kozmosun aydınlığını, ulaşılamayan yüksekliği, kutsalı temsil etmektedir. Yeryüzü, insan ve diğer canlıların yaşadığı ikilemsel alandır (Hunger ve Pingree, 1909: 71). Dünya, kozmik simetriye uygun olarak, yeryüzünün gözlemlenebilir kısmının yıldızların göğü ile bulunduğu nokta, metafizik bir merkez, ilah ile insan arasındaki sınır çizgisidir (Horowitz, 1998: 3-4; Rochberg, 2020: 307-308). Üst üste bindirilmiş üç farklı boyutun hepsi, tutarlı bir yapıda mitolojik bağlar ile birbirine bağlanmıştı (Haas, 1994: 116-118). Kozmolojik sistemde, dinsel öğeler, hiyerarşiktir.⁷⁶ Kaosun içerisinde düzenlidir.⁷⁷ Binlerce ilahi

⁷⁵ Akkadca da “*šamû u ersetu*” gökyüzü ve yeryüzü’dür. Akkadca’da *kiššatu*, *kibrātu*, *kibrāt erbetti* gibi sözcükler, insanları, diğer canlıları ve doğaüstü güçleri kapsamakta, bu nedenle bazı bağlamda “kozmoji ve ya evren” anlamına gelmektedir (Horowitz 1998, 317).

⁷⁶ İlahi dünya, hüküm, yargı, dünyaya düzen ve düzensizliğin getirilmesinin araçları olarak tasavvur edildi. Siyasi iktidarlar, doğaüstü dünya üzerine yansıtıldığı için, tanrıların yöneticiler ve yargılayanlar olarak şekillendirdi. Tanrılar doğasını, kozmik tasarım ve yaşam tasarımlarının belirleyicileri olarak adlandırdı. Varoluşu düzenleyen krallar, tanrılar kavramıyla özdeş tutuldu. Kozmik dünyada varoluşu ve düzeni ortaya çıkartan eylemler, kaderi tayin etmek olarak tasavvur edildi. Kaderin belirlendiği yer, tanrılarının lokalizasyonları, kutsallık ve otoritenin bulunduğu mekânlardır (Sjöberg ve Bergmann, 1969: 39; Rochberg, 2003: 178).

⁷⁷ Çivi yazılı belgelerde, üç büyük tanrı Anu, Enlil ve Ea, dünyanın temel bölgeleri üzerinde güçler olarak evrenin belirli bölgelerinde yaşadılar. Atrahasis mitosunda, üç tanrı, evreni böldü ve Apsû’nun gök, dünya ve yeraltı suları ile özdeşleşti. Ay tanrısı Nanna, güneş tanrısı Utu ve Venüs gezegeni İnanna gibi göksel tanrılar, gök cisimlerinde tezahür etmiş ve bu fenomenlerde kişileştirilmiş güçler olarak görülüyordu. Enlil, bahar rüzgârlarını hem de sel suları ile yıkıcı fırtına bulutunu üstlendi. İlahi metinlerinde bereket tanrısı, ağıt metinlerinde insanların ve yeryüzünün yok edicisiydi. “*Šamaš, bir kâsenin içini görür gibi göğü*

unsur, temelde gücünü alan belirli dinsel, siyasi, ekonomik ögelere bağlıdır. Bir kent devletinin koruyucu tanrısı, o kent devletinin gücü-boyutu kadardır. Nitekim tanrıların metinlerde geçme sıklığı ve değişimi, bunun bir boyutudur (Rochberg, 2020: 306-307). Hiyerarşik ve ilahi tezahür gücünün değişebilir gücüne karşın, Anadolu kökenli kozmos Mezopotamya'ya göre, zıttır.

Metinlerinden rekonstrüktif edilen Hatti-Hitit inancına göre, ilahi varlıklar, ilahi güç ve ögeler, farklılıklarına rağmen görünmez biçimde tüm evrende serbestçe dolaşıp hareket etmekteydi⁷⁸ (della Casa, 2010: 159-160; Görke, 2013: 45-46; Gordeziani ve Tatişvili, 2022: 314-315). Tanrılar eşit evrene sahipti. Gökyüzü ve yeryüzü tanrıları arasında ayrım yoktu. Evrenin yaratılışına ilişkin kısıtlı bilgi Mezopotamya-Kuzey Suriye kökenli Gökyüzü Krallığı Şarkılarından gelmektedir. Gökyüzü Krallığı için savaşan tanrıların, mağlubiyetinin ardından yeraltı dünyasına indiği fakat orada tamamen kalmadığı görülmektedir (Görke, 2013: 45-46). Yine Gökteki Krallık Savaşında, Ullikummi, bakır bir bıçak yardımıyla gökyüzünü ve yeryüzünü birbirinden ayırmış ve tanrılar konumlanmıştır.⁷⁹ Tatişvili, Hurri kökenli bu mitoslarda aktarılan dünya perspektiflerinin Hatti Kozmogonisinden de izler taşıdığını aktarmaktadır (Tatişvili, 2007: 184-185).⁸⁰

Fakat rekonstrüktif edilen Hatti inancında farklılığın olmadığını ileri süren Tatişvili'ye göre, sıfatlandırmada kullanılan konumsal fark, farklı tanrısal ögelere atıfta bulunmaz (Tatişvili, 2007: 188). Aynı tanrının farklı yönlerine vurgu yapmaktadır. Örneğin, Hitit metinlerinde yer alan “Gökyüzünün Güneş Tanrısı”⁸¹ ve “Yerin Güneş

gördü”, ancak tanrının görüşü hem göklerin hem de tüm dünyanın sınırlarından daha büyüktü. Diğer tanrılar, kendi kozmolojik bölgelerinin kişileştirmeleri değil, insanlar deneyimlerinin fenomenal dünyanın sınırlarını aşan kişilerdi (Lambert vd. 1969: 43; Jacobsen 1976: 121; Horowitz, 1998: 317-319).

⁷⁸ KUB 36.90 numaralı metinde, Nerik'in Fırtına Tanrısı, bulunduğu yerden çağrıldığında tanrının gökyüzünde babasıyla ya da yeraltında Ereškigal'in yanında olabileceği belirtilir (KUB 36.90 öy. 4-13).

⁷⁹ CTH 434.1. Bo 3617 8-12 “*Göğü ve yeri aldıklarında tanrılar ayrıldı. Yukarıdaki tanrılar Gökyüzünü aldılar, aşağıdaki tanrılar da yeryüzünü ve yeraltı topraklarını aldı. Her biri görevlerini aldı.*” (HPM CTH 434.1).

⁸⁰ Bkz. Tablo 2.

⁸¹ CTH 71 KBo 4.8 II öy 23: “*gözleriyle Gökyüzünün Güneş Tanrısını görüyor.*” (Alparaslan, 2009: 18).

Tanrısı”⁸² ifadeleri iki farkı güneş tanrısına değil, aynı güneş tanrısının farklı işlevine atıfta bulunmaktadır. Bu iki ayrım da aynı Güneş Tanrısının sıfatlarıdır (Tatişvili, 2007:188). Hitit metinlerindeki “Cennetin Güneşi” ve “Yerin Güneşi”, etki alanı tüm dünyayı kapsayan kozmik güneşin tek bir görüntüsünü oluşturur. İkisinin birliğini temsil eden, tüm tanrıların en büyük hükümdarı, tanrıların güneşi olmasından kaynaklanmaktadır.⁸³ Tatişvili ayrıca, güneşin ikili doğasının iki farklı güneş tanrısı olarak algılanmasının olası olmadığını vurgular (Tatişvili, 2007: 191-192). Kozmosun her bölgesi belirli bir tanrının ya da ruhun alanı gibi gözükmemektedir. Dolayısıyla Mezopotamya, Yunan, Mısır gibi ilahların hükümdar dağılımına işaret eden kaynaklar yoktur.

Cennetin güneşi ve yerin güneşi Hitit Güneş Tanrısının en eski iki yüzünü temsil etmektedir. Güneş Tanrısının sıfatları arasında lalukkima- (parlaklık) bulunmaktadır (CHD, L-N: 28-29; Ünal, 2016: 314). Diğer yandan Hatti Tanrısı Wurunşemu, Dünyanın anası, güneş, gök ve yer sıfatlarıyla birlikte metinlerde yer alır.⁸⁴ Cennet, yerin temsilcisi olan güneş metaforu, terminolojik sıfatlandırmalardır. Ne yazık ki metinler konu hakkında detaylı teolojik bilgi sunmazlar. Fakat bu perspektife göre, yaratıcı ve kaotik

CTH 376.A: “Gökyüzünün ve yeryüzünün krallığını sen kontrol ediyorsun. Topraklarının sınırlarını sen belirliyorsun...Sen yerin ve göğün ışık kaynağısın. İlkel tanrılar arasında da sen ayrıcalıklısın.” (Singer, 2002: 51).

⁸² CTH 371 numaralı metin grubunda, iftiraya karşı yerin güneş tanrısına yönelik yapılan dua metni vardır. Metin, filolojik olarak Eski Hititçe üslup ve partikaller göstermekle beraber Orta Hitit Dönemine tarihlenmektedir. Singer, Mezopotamya etkileşiminden yola çıkarak Yeraltı tanrıçası ile özdeş tutmuştur. Nitekim arınma büyülerinde kullanılan malzemeler anolojik olarak seçilen kurban çukurlar eşliğinde yeraltı dünyasına gönderilerek kirlilik orada hapsedilirdi. (Singer, 2002: 21-24): “[. . .] Yeraltının Güneş Tanrıçasına ve tanrılara içki içirir ve şu [sözleri] [söyler]: Merhamet et, [. . .] Ey [Yerin] Güneş Tanrıçası! Kral burada şahsen sizi çağırıyor ve [. . .] onun adına temyize gidiyor. Sana bir tanrı gibi davrandı. [. . .] o yakalandı. Yeryüzüne diz çöker. [Babası] [ona] iftira attıysa onu dinleme. Eğer [onun] annesi [onu] karaladıysa, onu dinleme. [Kardeşi] ona iftira attıysa onu dinleme. Ablası ona iftira attıysa onu dinleme. Arkadaşı ona iftira atmışsa, onu dinlemeyin. Güzel gözlerinizi eğin, bin kirpiğinizi kaldırın ve krala şefkatle bakın! Kulaklarınızı eğin ve güzel sözü dinleyin! [. . .] kulunu [kötülükten] kurtar ve onu güzel bir yere yerleştir! Toprakta büyüme [olsun]! Her şey gelişsin ve başarılı olsun ve tanrılar için sunulan ekmek ve şarap içkileri çoğalsın!”

⁸³ CTH 376. A.I 38-42: “Tüm ülkelerde sevilen bir tanrısın ve tüm toprakların babası ve annesisin. Sen ilahi olarak yönlendirilen yargının efendisisin ve yargı yerinde seni yormak yok. Ayrıca ilkel tanrılar arasında da ayrıcalıklısın. Sen, ey Arinna'nın Güneş Tanrıçası, tanrılara kurbanları ve ilkel tanrıların payını da sen ayır.” (Singer, 2002: 51).

⁸⁴ İkiztepe’de bulunan OTÇ mezar yapısında, mızrağın bıçak ucunda her iki yüzeyinde düzenlenmiş güneş diski olan antropomorfik betimlemeler yer almaktadır. Bu nedenle Tatişvili, bu görüntünün de cennet ve yeri temsil ettiğini düşünmektedir (Tatişvili, 2007: 189-191).

suların dolayısıyla kozmolojinin hükümdarı da fırtına tanrısıdır. Aynı tanrı, kaos ve düzeni temsilen yeraltı ve yeryüzünün efendisidir. Yağmurun ve fırtınanın toprak tarafından emilip yeraltına inmesi, suyun kaotik yönünden dolayı da fırtına tanrısının da tüm kozmosun hâkimi olduğunu belirtmiştir. Bir nehrin, yeryüzünden beklenmedik bir şekilde dışarı akması ve aynı şekilde yeraltı dünyasına inerek beklenmedik bir şekilde kaybolması, bu suların efendisi, fırtına tanrısı imajını açıkça şekillendirmiş ve özel dünya algısı üzerinde bir etki yaratmıştır. Nitekim kaybolan tanrı motiflerinin en yoğun grubunun da fırtına-hava karakterli olması tesadüf değildir. Sınırların olmadığı, kolayca gidip gelebilen fırtına tanrısı imajı diğer tanrıları da etkilemiş olmalıdır. Bu nedenle yeraltına saklanan ve geri dönebilen tanrıların⁸⁵ kozmosun sınırları aşmasının nedeninin sınırlanma olmamasını savunmaktadır (Tatisvili, 2007: 189-190).

Aynı tanrının farklı fonksiyonları ve hiyerarşik bir düzende olmamasını, Sevinç, III. Hattuşili Dönemindeki sadeleşme reformundan kaynaklı olduğunu ileri sürmektedir (Sevinç, 2008: 180). Aynı zamanda Güneşin 12 saatlik döngüsü nedeniyle gökyüzü ve yeryüzünde geçirdiği süreçten dolayı Güneşin her iki düzlem arasındaki bağlantıyı kurabilmesinin Önasya geleneklerinden biri olduğunu aktarmaktadır (Sevinç, 2008: 179).

Düzen ve kozmos kendi içinde uyumludur (della Casa, 2010: 160). Hatti geleneğindeki metinlerde, gök ve yer tanrılarının ayrılması, iki kozmik düzlemin tanrılarını ayıran bir ifade değildir. Bu ifade, her iki düzlemde de eşit haklara sahip tanrıları kozmik düzenin tamamında birleştirir. Bu ayrım, ölümlülerin varlığına bir atıftır. Hitit inancının modellenmesini yapmak oldukça kaotik bir durumdur. Tanrılar, yeryüzü ve

⁸⁵ Kaybolan Tanrılar mitosları, Hatti kökenli Anadolu mitoslarıdır. Mitoslarda ana tema, tanrıların öfkelenip gitmesi, bereketi ve bolluğu yanlarına alması, dünyanın düzeninde meydana gelen değişim, tanrıların tarafından fark edilmesi, tanrıların 'kayıp tanrısı' aramaları-ikna süreci ve her şeyin yeniden yoluna girmesi şeklindedir (Hutter-Braunsar, 2011: 137; de Martino, 2013: 418; Beckman, 1997: 555-556; Otten, 1966: 136-137). En çok bilinen Telipinu (CTH 324) olmakla beraber, Kaybolan Fırtına Tanrısı (CTH 325), Güneş Tanrısının Kaybolması (CTH 323), Asmunikkal'ın Fırtına Tanrısının kaybolması (CTH 326), Harapsili'nin Fırtına Tanrısının Kaybolması (CTH 327), Katip Pirwa'nın Fırtına Tanrısının Kaybolması (CTH 328), Kulivişna'nın Kayıp Fırtına Tanrısı (CTH 330), Lihzina'da Fırtına Tanrısının Kaybolması (CTH 331) Anzili ve Zukki'nin Kaybolması (CTH 333), Hannahanna'nın Kaybolması (CTH 334), Tanrıça Inara'nın Kaybolması (CTH 336).

yeraltı olarak tanımlanırken hepsinin bir bütün olması gerektiğini savunmaktadır. Nitekim Haas da yeraltı dünyasının mağaralar, çukurlar ve kuyularla erişilmesinin iki dünya arasında keskin ayrım olmamasından kaynaklandığını söylemektedir⁸⁶ (Haas, 1994: 127).

İki kozmoslu Hitit dininde Mouton, varsayımında, yazılı kaynaklar aracılığıyla, kozmik piramit modellemesi yapmıştır (2015: 42-43). Tanrıları piramidin en üstüne yerleştirerek, küçük ve büyük ayrımında bulunmuştur. Hitit metinlerinde küçük tanrıların kimliği belirli değildir. Genellikle, Anadolu kökenli mitoloji ve ritüel metinlerinde, büyük tanrılardan daha küçük tanrılar⁸⁷ ifadesiyle yer almaktadır. Hititler, farklı kültüsel tezahürlere, niteliklere, niteliklere ve işlevlere sahip tek bir tanrının geniş profillerinin açık örnekleri olmasına rağmen, birçok durumda, Mezopotamyalılarla karşılaştırıldığında, her birini birleşik olmaktan ziyade ayrı olarak ele almayı tercih ederler. Bundan dolayı, büyük tanrıların bazıları, bireyselleştirilmiş yönleri, birçok küçük tanrıya ayrılmış büyük tanrılar olarak anlaşılabilir (Haas, 1994: 299-300; Hundley, 2014: 188). Küçük tanrılar, büyük tanrılara tabidir. Metamorfik bir dönüşümün söz konusu olup olmadığı maalesef bireyselleştirilmedikleri için bilinmemektedir.

Mouton, tanrı gruplarının altına, üçe ayrılmış Mezopotamya perspektifli dünya sıralamasını koymaktadır (2014: 43-44). Sıralamaya, metafiziksel diğer varlıkları da dâhil etmektedir. Bu varlıklar, koruyucu ruhlar ve antagonist ruhlardır. Ardından son kategoriye, ölen kraliyet bireylerini almaktadır.⁸⁸ Ölü kralın ruhu, cennet ve dünya arasındaki sınırları bulanıktır (Gordeziani ve Tatişvili, 2022: 316). Kralların statik konumu, ölümlerinin ardından tanrılaşması, ilahi dünya içinde değerlendirilmesine neden olmuştur.

⁸⁶ Nerik'in Fırtına Tanrısı, bir mağara aracılığıyla Yeraltı Dünyasına inmiş ardından geri dönmüştür. Mitosta, Yeraltı Dünyasına inildikten sonra geri dönüş olmayacağına dair bilgi yoktur.

⁸⁷ CTH 324 KUB 17.10 I, öy. 23: “*DINGIR^{MES} GAL.GAL DINGIR^{MES} TUR^DTelipinun šanhiškiuwan dair: Büyük ve daha küçük bütün tanrılar Telipinu'yu aramaya başladılar.*”

⁸⁸ Bkz. Tablo 2

Hitit Dini, diğer Önasya toplumlarındaki gibi politik teoloji olduğu düşünülebilir. Ülkede yapısal mimarinin işlevselliği eşdeğer, mimari özellikler benzerdi. Krallar gelenekleri, tanrıların huzurunda gerçekleştirmektedir. Hititlerin patriyarkal sisteminde, kraliyet ailesi üyelerinin ilahi tezahürde alt sınıfta olması, iki evrenin birleştiği Hitit dininde, kraliyet ailesinin krallık üzerinde tanrısal bağlantısını kurabilmek oldukça zordur.

Krallık, her yerde her zaman bir dereceye kadar kutsal bir makam olmuştur. Devlete bu kutsiyeti atfeden “*devletin tanrısal sistemin yeryüzündeki örneği olduğu*” anlayışıdır (Ateş ve Ünal, 2004: 30). Tanrılar gökyüzünü nasıl yönetiyorsa, kralların yönetimindeki devlet de benzer sistemde olmalıdır. Bu bölgedeki teokratik siyasi ve idari yapının psikolojik meşruiyet kaynağını temellendirmektedir. Öncelikle, krallar kendi imgelerini tanrılara göre modelleyerek tanrıların temsilcilerini, önemli ölçüde benliğini, varlığını, tanrısal modellemenin bir yansımasını oluştururlar (Assmann, 2015: 83-84). Örneğin Mezopotamya’da tarih boyunca kralların legitemasyonu yani meşrulaştırılması, ilahi dünyaya yakınlıkları açısından, birkaç biçimde finanse edilmiştir: ilahi soy⁸⁹, ilahi veya demonik evlilik⁹⁰, ilahi lütuf⁹¹ (Jones, 2020: 336-337). Bazen üç temanın da kısmen yer

⁸⁹Teokratik yönetim anlayışının göstergelerinden ilahi soy bağlantısı Erken Sumer Hanedanlığı Döneminden başlayarak Geç Assur Dönemine kadar Mezopotamya teokrasisinin oluşturan etmenlerden biri olmuştur. Örneğin erken dönem krallarından Gudea, kendisi babasının Tanrı Ninşun, Nanşe ya da Tanrı Baba olduğunu annesinin ise Tanrıça Gatumdug olduğunu ifade etmekteydi (Frankfort, 1978: 300). Gudea Silindiri, A, III 6-7 kısımda: “*annem yok, benim annem sensin. Babam yok; benim babam sensin.*” ifadesi yer alır (Frankfort, 1978: 300). Erken dönemden itibaren kralların tanrılaşmaya başlaması, anne-baba figürünün ilahi olmasıyla sağlanmıştı. Sumer kral listesine göre, Gılgamış’ın babası da bir lilû demonuydu. Yıllıkta, “*Gılgamış – onun babası lilû demonuydu, O Kullab’ın büyük rahibiydi.*” (Jacobsen, 1939: 142). Uruk kralı Lugalbanda, yazıtlarında annesi olarak tanrıça Ninşumun’u babası olarak da Gılgamış’ı göstererek ebeveynleri aracılığıyla ilahi soy bağlantısını sağlamış oldu (Brisch, 2013: 43).

⁹⁰Ur-Nammu döneminden itibaren, Mezopotamya kralları Tanrıça İstar’ın kocası olmakla övünmüşlerdir (Kramer, 1990: 249).

⁹¹En sık karşılaşılan bağlantı, bu temadır. Mezopotamya kralları, koruyucu tanrıları, kent tanrıları tarafından yüceltildiği ve seçildiği için övünmektedir. Krali yazıtlara göre, krallar, spesifik güç ve özelliklerinden dolayı seçilmiş, tanrılar tarafından krallığa oturtulmuştur. Krallar, tanrıların seçtiği çobanlardır. Sipa- çoban anlamına gelir ve krallık unvanlarından biridir (Jacobsen, 1939: 46-47 dnp 47; Pekşen, 2017: 41)

İstar, Enlil, Enki, Adad, Marduk, Aşşur, Ningirsu, Ninurta yazılı kaynaklarda, kralları seçen tanrılardır. Krallar yasama-yönetme yetkisini tanrılara dayandırmaktadır. Lagaş Kralı Urukagina bizzat tanrılar tarafından seçildiğini aktararak beyanlarının tanrılar tarafından garanti altına alındığını vurgular: “*Ningirşu, Urukagina ile ilgili beyanını değiştiremez.*” (RIME 1.09.09.14: <https://cdli.mpiwg-berlin.mpg.de/artifacts/222636>). Kralın reform metninde ise, “*Enlil’in savaşçısı Ningirşu, Urukagina’ya krallığı verdiği zaman, o eski adetleri yeniden tesis etti*” (Gökçek ve Akyüz, 2013: 3-4).

aldığı yakınlık bağlantısı da bulunabilmekteydi.⁹² Bu temalar, aynı zamanda Mezopotamya tarihi boyunca yer alan krali kutlamaların da karakteristik arka planıdır.

Hititlerde, krallık politikasının sosyal boyuttaki etkisini görmek pek mümkün değildir. Siyasi gücün, belirli toplumsal deneyimlerinin toplumsal yansımasının karmaşıklığı, yazılı kaynakların kısıtlılığı nedeniyle yapı biçimleri bilinmemektedir. Herhangi bir toplumsal tebaa ile kraliyet ilişkisini doğrudan açıklayan metinler bulunmamaktadır.

Hititlerin kraliyet gücü kavramı, Hatti kültürüne dayanan Anadolu kökenli olması muhtemeldir. Kralın tanrılarla özel ilişkileri, kralı insan ve tanrı arasında konumlandıran Hatti kavramını destelemiş olmalıdır (Gordeziani ve Tatişvili, 2022: 314-315). Hitit kralı, ölümlüler arasında bir ölümlüydü. Üstünlüğü, insan gücünden çok, tanrı aracılığıyla yükseltilmiştir. Bu benzersiz konumun üzerinde tahakküm kurduğu kişilerce desteklenmesi, nesnelleştirilmiş bir sosyal konuma neden olmuştur. Krallığın içerisindeki bu sosyal konum, bir takım bağlantılar ile gösterilmiştir. Kralların ilahi soy bağlantısını kısmen açıklayan üç form bulunmaktadır. Seçilmişlik, korunma ve desteklenmeyi kapsayan ilahi lütuf şeklindedir.

3.2. Hitit Kralı ve İlahi Seçim

Öncelikle Önasya kraliyet ideolojisi, kozmolojik bir boyuta sahiptir. Krallar, tanrılar tarafından meşrulaştırılır, ritüelle kanıtlanır ve gelenekle pekiştirilirdi (Charpin, 2004: 232-235). Geleneksel otoriter sistemin bir uzantısı olarak siyasi iktidar, ilahi güçle

Akkad kralı Sargon'a ait Kültepe'de bulunan tablet fragmanında “*Kral Šarru-kin, Akkad kralı, cihanın kralı, yüce kral. Tanrıların görüşleri üzerine, tanrı Adad ona güç verdi.*” (Günbattı, 1997: 133-137).

⁹² Lagaş kralı E-anatum'a (MÖ 2450) Akbabalar stelinde, kralın tanrılar ile bağlantısı üç biçimde de verilmektedir. Lagaş'ın koruyucu tanrısı Ningirsu, tanrıça İştar, tanrıça Ninhursag'ın önderliği, seçimiyle başa gelen kralın doğumu da üç tanrının bizzat kendisini rahme düşürmesiyle başlamıştır (Nadali, 2014: 141-142; Akpınarlı ve Şatırhoğlu, 2022: 825-826). Stelde, “*Tanrı Ningişi, E-anatum'un tohumunu rahme yerleştirdi. Ve... ona sevindi... Tanrıça İnanna ona eşlik etti, onu İbgal tapınağının, İnanna'nın E-ana tapınağına layık*” ilan etti ve onu tanrıça Ninhursag'ın kucağına oturttu. Ninhursag ona özel göğsünü teklif etti. Ningirsu, tarafından yerleştirilen tohum E-anatum için tanrılar sevindiler.” (Cooper, 1986: 34-35).

desteklenirdi. Meşru liderlik ve otorite pozisyonlarına talip krallar, kozmolojik başlangıçların gücüne atıfta bulunan doğüstü varlıklarla desteklenmeli ve bunları somutlaştırmalıdır. Bu kral ya da kral gruplarının kozmolojik çevreye ulaşmada ise sonsuz gücü olmalıdır (Bachvarova, 2012: 99). Kralın yönetimi, göksel fenomenlere karşılık gelmekteydi. Göksel fenomenler, kralların kraliyeti üzerinde etkili olmaktaydı. Eski Önasya literatüründe krallar, tahta çıkışlarını mitolojik öykülerle anlatıp tanrılarca kutsanan krallıklarına vurgu yapmaktaydı (Klengel, 2001: 140; Pekşen, 2017: 88-89). Mezopotamya’da bir gelenek haline gelen bu edebi anlatım, Hitit metinlerinde, edebi bir gelenek değildir (Kümmel, 1967: 3-4). Doğrudan bilgi veren kaynaklar yoktur, yalnızca dolaylı yoldan tanrılar tarafından seçildiği gösteren aktarımlar mevcuttur.

Hitit krallarının bizzat tanrılar tarafından seçildiğine dair kanıtlar kısmi mevcuttur. Tarihsel kronoloji içerisinde en erken örnek, I. Hattuşili’nin yıllıklarında yer almaktadır. Yıllıkların Hititçe versiyonunda,⁹³ yer alan ifade de kral, Arinna’nın Güneş tanrıçasının sevgilisi olduğunu vurgulamaktadır (Melchert, 1978: 8-9). I. Hattuşili, tanrıçanın hizmetkârı olarak onun kucağına oturtulmuş ve onun önderliğiyle savaşta mutlak zafer elde etmiştir (Beckman vd. 2006: 220). Yıllıkların Akkadca versiyonunda,⁹⁴ benzer ifadeyle, tanrıçanın hizmetkârı, onun önderliğiyle savaşı yönettiği aktarılır.

I. Hattuşili’nin yıllıklarında geçen, *Tanrıçanın dizine/kucağına oturtulma* metaforu *ginuwašaš halai-*, başka herhangi bir krali metinde yer alan bir ifade değildir (Melchert, 1978: 8-9). İfade yalnızca, Kuzey Suriye-Mezopotamya kökenli bir mitoloji metni olan Gökteki Krallık Şarkıları’nın, Ulliummi Şarkısı⁹⁵ bölümünde yer almaktadır (Güterbock,

⁹³ Yıllıkların Hititçe versiyonunda I. 27-28. satırda yer alan kısım kırıklıdır. Metin, Melchert tarafından “LUGAL.GAL Tabarna NARAM DUTU URU Arinna numuzakan anda ginuwašaš hališta: Büyük Kral Tabarna Arinna’nın Güneş Tanrıçası’nın hizmetkârı/sevgilisi Tanrıça beni kucağına oturttu.” şeklinde tamamlanmıştır (Melchert, 1978: 80).

⁹⁴ Yıllıkların Akkadca versiyonunda, KBo 10.1 ÖY I 13-14: “Büyük kral, Tabarna, Güneş Tanrıçasının kölesi/sevgilisi, onu kucağına oturttu, elinden tuttu ve önünden gitti” yazmaktadır.

⁹⁵ CTH 345: KUB 17.7 + KUB 33.93 + KUB 33.95+ KUB 33.96 + KUB 33.98 +KUB 33.92 + KUB 33.102 III-IV, 11-12: “nu DULŠuš DUM[AH.HI.A uš DUMU-an karpir] [nankan ANA K]um[arbi] genuwaš halair: Tanrıça GUL ve MAH onu Kumarbi’ye... onu Kumarbi’nin dizine oturtular” (Güterbock, 1951: 151; Elmalı, 1991: 102-152).

1951: 153; Corti, 2007: 110-112). Şarkı, gökyüzü krallığı için verilen mücadelenin sonunda, Teşup'un gökyüzü krallığını sağlamlaştırdığı anlattığı bir mittir (Kıymet, 2014: 337). Kumarbi, Gökyüzü krallığına karşı verdiği mücadelede rakibi Fırtına Tanrısı Teşup'un ele geçirdiği krallık makamını geri alabilmek adına bir kaya ile çiftleşerek Ullikummi'yi meydana getirmiştir. Kumarbi'nin oğlu Ullikummi'yi dizine oturtularak yakınlık kurduğunu da metinden anlaşılmaktadır (Bachvarova, 2016: 91). Yalnızca bir metinde yer alan sınıflı bir ifade ile ilahi soy bağlantısının dize/kucağa oturtmak ifadesiyle belirtildiğini söylemek oldukça güç olsa da metinde yer alan *ginuwašaš ḫalai-* 'nin krallık ile ilgili bir bağlantısı olması muhtemeldir.

Yıllıklarda geçen, *ginuwašaš ḫališta-* ifadesi, Hitit tahtına referans ediyor olmalıdır. Nitekim Arinna'nın Güneş Tanrıçası, Hatti ülkesinin yegâne sahibidir (Haas, 1994: 190). Ana tanrıça kültünde, tanrıçanın kucağı, koynu, dizi ülkeyi evreni temsil ediyor olabilir. Yaratılıştaki 'yaratıcı rolü' kime atfedilirse, o yaratıcı pozisyonuna düşmektedir (Delaney, 2000: 24). Birçok inançta, 'yaratan' eril figür tohumla özdeşleşmiş, yaratıcı yatağı, kucağı ise toprak metaforuyla ana tanrıçaya, dişil figürle özdeşleşmiştir (Stol, 2009: 137-138). Tohum, özellikle eskiçağ toplumlarında sperm, ateş, ışık ve güneşle ilişkilendirilmektedir (Stol, 2009: 137-138). Toprak ise kadın bedeni, kadın kucağıyla benzetilmekteydi. Tanrıça kültlerinde, yaşamın kutsi kaynak, evreni de temsil etmektedir. Birçok mitolojik öyküde, evrenin toprak-ana, kadın bedenine benzetildiği görülmektedir. Eski Yunan'da toprak ana/ana tanrıça Gaia'nın bedeni⁹⁶, Eski Mezopotamya'da Nammu hayat ve yaratılış kendisiyle bağdaşmaktadır. Tanrıça bu nedenle Gök ve Yeri doğuran olarak isimlendirilmiştir. Her şeyi doğurduğu ve sahip olduğu aktarılmaktadır (Kramer,

⁹⁶ Hesid. Theo. 116-125: "Khaos'tu hepsinden önce var olan, Sonra geniş göğüslü Gaia, Ana Toprak, Sürekli, sağlam tabanı bütün ölümsüzlerin, Onlar ki tepelerinde otururlar karlı Olympos'un Ve yol yol toprağın dibindeki karanlık Tartaros'ta. Ve sonra Eros, en güzeli ölümsüz tanrıların, O Eros ki elini ayağını çözer canlıların, Ve insanların da tanrıların da ellerinden alır yüreklerini, akıl ve istem güçlerini. Khaos'tan Erebo ve Karanlık Gece doğdu Erebo'la sevişip birleşmesinden. Toprak bir varlık yarattı kendine eşit: Dört bir yanını saran Uranos, yıldızlı Gök'ü, Mutlu tanrıların sürekli, sağlam yurdunu. Yüksek dağları yarattı sonra, Konaklarında tanrıçalar oturan dağları. Sonra denizi yarattı, ekin vermez denizi"

2001: 69, 82; 2016:153; Eliade, 2002: 71). Hatta monoteizmde⁹⁷ birçok söylem toprak-evren ve kadın metaforunu içermektedir. Bu açıdan, ana tanrıçanın kucağına oturtulmak, yüceltilmek, kısmen yaratıcı pozisyona yükselmek ve seçilmişle ilişkili olabilir.

3.2.1. Kuruluş Mitosu

Kral yıllıklarında, kralın nasıl tahta geçtiğini gösteren cümleler mevcuttur. Öncelikle, Hititçe, krallık *haššuwatar-*, *šallatar-* (Kloekhorst, 2008: 709-710; Ünal, 2016: 773) ve ^{SISKUR}*šarašši-* ile ifade edilmektedir (Ünal, 2016: 773). Krallığın kutsiyetini gösteren en önemli formlardan biri, kuruluşunu anlatan mitoslardır. Bu tür mitoslar, krallık ve hanedanın kutsal ile olan ilişkisinin mitik anlatısını oluşturmaktadır (Bodin, 1969: 1). Mito-tarihsel anlatılar, dini ideolojiyi yansıtan kutsal devlet anlayışının temel yöneticisi kralın, iktidarını ve otoritesini yansıtmakta ve pekiştirmektedir. Mito-tarihsel mitoslar, ideolojik mitoslardır. İdeolojik mitos, iktidarın kimin elinde olduğunun ve kimlerle korunduğunun açıkça gösterilmesidir. İdeolojik mitos perspektifinde, Eskiçağ'da kentlerin kuruluş mitler, tanrısal bağlantı için oldukça önemliydi (Hallo, 2010: 547). Krallar ilahi seçkin, insanlar ölümlü, krallık ise sonsuzdur. Ölümlü krallar, ölümsüz tanrıların altında, ölümsüz egemenliğe bağlıdır (Yurtsever, 2015: 4). Yani seçilmiş kişi-ölümlü tanrı, kraldır. Kutsal krallığın insanları ona kulluk, itaat etmesi gerekmektedir (Çetin, 2002: 5-6).

Eski Önasya toplumlarında, kentlerin ve krallıkların kuruluşu, mitoslar ile anlatılırdı. Eski Mezopotamya Edebiyatında, ilk kurulan kent, Eridu Kenti'dir (Hallo, 1996: 14).⁹⁸ Tapınak ilahileri koleksiyonu ise ilk kentin Nippur olduğunu, yeryüzündeki

⁹⁷ Havva-mana dişil, eril varlıktan türemiş, pasif bir metafordur. Havva, evreni, toprağı, doğurganlığı yani dişiliği temsil etmektedir. Bektaşî kozmogonisine göre, dişil ilke, pasiftir. Toprak onunla bütünleşir. Beslemek, annelik, sahiplenmek, yerleşmek 'ev-yaşam' kurmak da Havva ile ilişkilidir. Yine Bektaşî kozmogonisinde toprak, aynı zamanda 'vatan'dır. (Parkin ve Stone, 2004: 2; Korkmaz, 2003: 443-444).

⁹⁸ "O zamanlar Enki ve Eridu yoktu. Enlil yoktu. Ninlil yoktu. Parlaklık (sadece) tozdu. Bitkiler tozdu. Işık yoktu. Ay ışığı çıkmamıştı/yoktu." (Hallo, 2010: 548). Bu anlatı, gece ve gündüzden, bitkilerden, bazı büyük tanrılardan ilki olarak Eridu'ya gönderme yapmaktadır. Kozmogoni mitosunda, "Hiçbir kutsal ev yapılmamıştı. Tanrıların evi yoktu. Kutsal yer yoktu. Saz yoktu. Ağaç yaratılmamıştı. Tuğla döşenmemişti,

krallıkların Nippur ile başladığı aktarılmaktadır (Hallo, 2010: 550-553). Kral listelerinde⁹⁹ ise, tufandan sonra kurulan kentin Kiş olduğu bilgisi aktarılmaktadır.¹⁰⁰ Benzer şekilde Akkad literatürüne göre, Akkad ve Babil, Mezopotamya’da kurulan ilk kentleridir (Selz, 1998: 307). Bu kentler dışında Adab, Lagaş ve Umma kentlerinin de Mezopotamya’nın ilk kentleri olduğuna dair mito-tarihsel anlatılar mevcuttur (Jacobsen, 1939: 71). Bu kentler ve kralları, kentlerin kuruluşunun yaratılış kadar eski olduklarını savunmaktadır. Tüm bu kentler, en uygun bir kurucu tanrı tarafından kurulmuş ve onun koruyuculuğu altında kalmıştır (Mieroop, 2004: 46-47). Kentlerin ilk kralları ise tanrılaştırılmıştır.

Anadolu’da ise başkent Hattuşa’nın kuruluşuna ya da Hitit krallığının kuruluşuna dair mitolojik bir anlatım günümüze kadar bulunamamıştır. Günümüze kadar gelen metinlerde, Hitit Krallığının kuruluşunu doğrudan anlatan bir mito-tarihsel metin yoktur. Menşei mitos örneğinde ise yalnızca, Zalpa mitosu bulunmaktadır (Gilan, 2015: 201; Gilan, 2018: 10-11). Mitos, Kaneş kraliçesinin birer yıl arayla 30’ar erkek ve kız çocuk doğurup erkekleri nehre bırakmasını, kızlarını ise yanına alarak büyütmesiyle başlamaktadır (Haas, 1977: 15-26; Hoffner, 1990: 81-84). Bir gün annelerini arayan erkek

tuğla kalıbı yapılmamıştı. Ev yapılmamıştı, kent inşa edilmemişti, hiçbir kent yoktu, hiçbir canlı yaratılmamıştı. Nippur yapılmamıştı, E-kur inşa edilmemişti, Uruk yapılmamıştı, E-anna yapılmamıştı, Apsu yoktu, Eridu kurulmamıştı. Hiçbir kutsal ev, tanrılar için bir ev, mesken yapılmamıştı, bütün karalar denizdi” ifadesi, Eridu’nun tanrılarla olan bağlantısını ortaya koymaktadır (Hallo, 2010: 548).

Sumer’de krallık, tufandan sonra inmiştir. Çeşitli nedenlerden dolayı, dünyaya yeniden düzen getiren tanrılar, tufandan sonra çeşitli kentler kurmuştur: “*Krallık cennetten indirildiğinde, Krallık Eridu’daydı.*” (Jacobsen, 1973: 71). Krallığın tufandan sonra gökten indiği metaforu, daha sonrasında bir yazım geleneği haline gelmiştir. “*Yüce tanrılar krallığı cennetten indirdikten sonra, krallık cennetten indikten sonra krallık Eridu’daydı*” (Hallo, 2010: 550).

Yine benzer bir anlatıda, “*kraliyet asası gökten inerken tacı ve kraliyet tahtı (da) gökten inmişti. Kral düzenli olarak ilahi hizmetlerini ve görevlerini yerine getirdi. Bu kentlerin tuğlaları saftı. Onlar isimlerine göre şekillendiler. Onlara sepetler tahsis edildi. O kentlerin ilki, Eridu’ydu. Onu, ona tanrı Enki verdi.*” (Wilson, 1977: 138-141).

⁹⁹ Kral listeleri, I. Şamşı-Addu zamanında yazılmıştır. Kral listeleri, toplumsal belleği canlı tutmanın ve tarihi yeniden kurgulamaktadır. Kral listeleri, tüm Sumer ve Akkad ülkelerini ilk kez birleştiren Sargon’un anakroniktik ve kurgusal bir metoduyla da ilk kez Sargon zamanında bir araya getirilmiştir. Krallıklar, kendilerini kozmolojik tarihle ilişkilendirmek için ekledikleri gerçek kralların adlarıyla beraber sözlü kültür ögesi birçok kahraman da listelerde yerini almış oldu (Steinkeller, 2003: 284-287).

Wilcke, Sumer Kral Listelerinin Mezopotamya Dünyasının dört çeyreğinin üçünü, dördüncüsü çölü sırayla tasvir ettiğini ileri sürmüştür. Bunu, kralların aldığı dört diyarın unvanını kullanmaya başladığı II. binyılın başından bazı metinlerin yeniden işlenmesine bağlar (Wilcke, 1989: 559-562).

¹⁰⁰ “*Tufan geçtikten sonra, krallık gökten indiğinde, krallık Kiş’teydi.*” (Black vd. 2004: 213).

çocuklara, tanrılar müdahale ederek kız kardeşlerini tanımamalarına neden olur. Kız kardeşleriyle evlenen erkek çocuklar, ensest işlemiştir. Metin oldukça kırıklıdır. Metnin diğer yüzünde ise tarihsel bir olayla Zalpa kentinin yıkılışı anlatılmaktadır (Gilan, 2007: 312-318; Spitich, 2012: 700). Tanrının Zalpa'yı kutsaması, kral kızının öldürülmesi, Hakkarpili ile olan ilişki, Happi'nin savaşı kışkırtması, Zalpa Hattuša'ya daha fazla birlikle saldırması, Hattuša kralının uzun bir kuşatma neticesinde daha fazla güç kullanması, yerli halkın kralın emrini ret etmesi Zalpa'nın yenilgisi, yenilen kentin bağışlanması ana kompozisyonudur (Otten, 1973: 82; Zorman, 2008: 865-868; Stipich, 2012: 700-701).

Metnin mitolojik anlatısından sonra kralın büyükbabasını ele alan tarihsel bir anlatımın başlangıcı yer almaktadır. Metnin iki ayrı bölümü de tek bir kompozisyonudur. Metinde, Hattuša ile Zalpa arasında, bir tür ilişki bulunduğu ve bir düşmanlığı açıklama girişimi olduğudur.¹⁰¹

¹⁰¹ KBo 3.38 numaralı metin, Hattuša ve Zalpa arasında meydana gelen olayları yaklaşık üç kuşak boyunca ele almaktadır. Metinde geçen kralların isimleri açıkça yer almamaktadır. Bunun yerine ABI ABI LUGAL “Kralın büyükbabası”, ABI LUGAL “kralın babası” ve LUGAL geçmekte metin bu kişiler üzerinden aktarılmaktadır. Metni yazdıran kral, kendisini LUGAL olarak tanımlar. Zalpa'yla olan ilişkisine bakıldığında, kralın büyükbabası zamanında Zalpa ile barış sağlanmıştır. Kralın babası döneminde de Zalpa ve Hattuša arasında barış devam etmiştir. Fakat Zalpa ileri gelenleri kralın babasından bir oğul istemiştir. Bu istek üzerine gönderilen oğul Hakkarpili, isyan etmiştir. Metnin devamında Zalpa kentine gönderilen Happi'nin de Hakkarpili gibi isyan ettiği görülmekte, Hattuša ile girdiği mücadeleye yer verilmektedir. Happi isyanı bastırılınca, Happi kentten kaçmıştır. Büyük kral Zalpa'yı kuşatıp ele geçirdikten sonra Happi'yi vermek istemeyenlerin öldürdüğünü aktarmaktadır. Happi'yle ilgili olarak kendisi “*babam tarafından sevilmiyorum. Riske girerek Hattuša'ya gittim. Canım ve Zalpalılar benimleydi. Yine de ölmediler*” cümlesinden dolayı Kralın oğlu olduğu düşünülmektedir. Happi'nin isyanını destekleyen Tabarna isimli bir şahıs daha bulunmaktadır. Metnin içerisinde herhangi bir bilgi verilmemekle beraber kim olduğu belirsiz kalmaktadır. Fakat Kral tarafından esir alınmaları ve Hattuša'ya getirilmelerinden dolayı kraliyet ailesi üyeleri olduğu anlaşılmaktadır. Happi ve Tabarna daha sonra tanrılara tapınmak için Hattuša ya gittiği aktarılmaktadır. Metnin tarihlendirilmesiyle ilgili olarak I. Hattušili ya da I. Muršili dönemine tarihlenmesi ön görülen iki farklı görüş bulunmaktadır (Yiğit, 1994: 78-80; Yiğit, 2003:150; Beal, 2003: 21, Gilan, 2007: 312-313).

I. Hattušili dönemine tarihleyen araştırmacılar, Tabarna'yı Labarna olarak görerek Hakkarpili ve Happi'yi Hattušili'nin kardeşleri olarak kabul ederler (Yiğit, 1994: 78-79). I. Muršili'ye ait olduğunu düşünen araştırmacılar, Hakkarpili'yi Hattušili'nin oğlu, Happi'yi ise Hakkarpili'nin oğlu olarak önerilmekte, Büyük kralın babasını ise vasiyetnamede geçen Hattušili'nin büyükbabasıyla aynı kişi olacağını düşünmektedir. Metinde yer alan cümle yapıları ve kralların sunuluş biçimleri Muršili dönemi belgelerindeki ifadelerle benzerlik göstermektedir. Muršili dönemine ait belgelerde de Happi adındaki prensin ayaklandığı anlatılmaktadır. Telipinu Fermanı'nda benzer bir anlatıdan bahsetmektedir. Hattušili'nin fethettiği yerlere çocuklarını atadığını fakat onların krala başkaldırdığı aktarılmaktadır. Bu tutum Hakkarpili'nin krala karşı olan tutumuna benzerlik göstermektedir. Nitekim KBo 3.27'de Muršili'ye hitaben söylediği “*Zalpalı Adam'ın I. Hattušili'ye karşı isyan ettiği*” aktarılan kısmında KBo 3. 38'de bilinen Hakkarpili olma ihtimali bulunmaktadır. Dolayısıyla Muršili dönemine tarihlenmesi olası görülmektedir. Metnin kırıklı kısımlarında belirli olmasa da bir Tabarna ve kralın büyükbabasının kızından

Hoffner, bu mitosu, Eski Hitit Krallığıyla Zalpa arasındaki siyasi ilişkilerin mitotarihsel açıklaması olarak görmektedir (Hoffner, 1998: 81; Gilan, 2015: 201). Haas, mit ve tarih arasındaki çizginin bulanıklığına dikkat çekerek Zalpa metninin Hititler için bir ayrımın olmayacağını öne sürmektedir (Haas, 2006: 20).

Cohen, yazarın amacının tekil bir etnik veya coğrafi olarak konumlanmış grubun temsilcisi olan belirli bir katılımcıyı suçlamak olmadığını aktarmaktadır (Cohen, 2007:77-78). Çünkü herkes sözü geçen mitosta herkes bir bilinmezlik içinde, ensestin farkında değildir. Buradaki niyet, cinselliği artıran bir yasak formüle etmekten ziyade grup ayrımı duygusu ve sosyal farkındalıktır (Cohen, 2007: 77-78). Gilan ise Cohen'in bu yorumdan yola çıkarak, olaya karışan herkesin masum olduğu bir formülasyonda kentin yıkımının meşrulaştırılmasının yanlış olduğu kanaatindedir (Gilan, 2007: 315-317). Kaneş kökenli prens ve prenseslerin Kaneş'te yaptıkları bir suçtan Zalpa'nın neden sorumlu tutulduğunu açık değildir. Bu paradigmada suçlanacak kimseler varsa onlar, tanrılardır.

Otten'e göre, metin KBo 3.38'de devam etmektedir. Hikâyede anlatılandan kısa bir süre sonra, prenslerden birisi Zalpa'ya geri dönerek Güneş Tanrısına yakarıyor ve onun adına adaklar verdiği anlaşılmaktadır. Ardından sahne Zalpa'yla ilgili bir kehanetle sona ermektedir (Otten, 1973: 55-56; Groddek, 1998: 227-229).

Ensest alegorisi, Cohen'in belirttiği gibi *natta ganeš-* yani tanınmamaktan gelmektedir (Cohen, 2007: 77). Hititler tarihleri boyunca prensleri farklı kentleri yönetmek için göndermiş, prensesleri ise siyasi evlilikler neticesiyle başka krallıklara yönlendirmiştir. Evlilik neticesiyle gönderilen prenses ve vasal kentlerde yöneticilik yapan prenslerin ise Hattuša'ya dönmesine izin verilmemiştir. Hititlerin tarih boyunca

bahsedilmektedir. I. Hattušili'ye tarihlenmesi durumunda büyükbabasının kızı, Hattušili'nin yıllıklarında aktarılan Tavananna olmalıdır. Metin Hattuša ve Zalpa arasındaki ilişkiyi birkaç kuşak geriye taşımaktadır. Buna göre Pu-Šarruma veya daha önceki dönemde fethedilen kente prenslerin atandığı fakat atanan prenslerin kentin ileri gelenleri tarafından kışkırtıldığı görülmektedir (Yiğit, 1994: 78-80; Yiğit, 2003: 150; Beal, 2003: 21, Gilan, 2007: 312-313).

karşılaştıkları diğer bir sorun olan tahta geçme problemi de beraberinde gelmekte, neticede birçok prens taht üzerinde tehdit olabilirdi (Gilan, 2007: 316-317). Otten'in işaret ettiği metinde, bireyin –belki de en küçük prensin- geri dönerek Güneş Tanrısına yalvarması ve adak sunması, tanrının kenti kutsaması ve kehanette bulunması, bir çeşit politik kaygı taşıyan alt metin olabilir. Metin, kentin kuruluş efsanesinden ziyade, belki de yok edilmesini kutlayan bir propaganda anlatısı da olabilir (Gilan, 2007: 317-318).

Mitos, mitsel bir bölüm olarak metnin ortasında değil, başında yer alır. Bu nedenle kentin kurucu rolünü ifade eder. Bu durumu atipik bir belge olarak değerlendiren Corti, Zalpa kentinin kuruluşunun tarihsel hikayesi olarak yorumlamaktadır (Corti, 2005: 117).

Gilan, Hititlerin kendi dillerinin kökenlerini bu bölgede gördüklerini ancak kendilerinin de oradan geldiğine yönelik bir gösterge olarak yorumlanmıştır, fakat dil etnik kimlik için mutlaka bir kriter olmadığını vurgulamaktadır (Gilan, 2015: 200-201). Gilan, Kaneş'ten gelen bir dilin Hattuša'daki varlığı, belirli bir zamanda o dili konuşanların Kaneş'ten Hattuša'ya taşındığını ima eder. Bu konuşanların sayısı veya sosyal sınıfı dillerin Hattuša'daki baskın dil haline gelmesini sağlayacak kadar önemli olmalıdır (Kloekhorst, 2021b: 570-571).

Gilan'a göre, Hitit devlet kültüründeki Kaneş şarkıcıları tarafından tapınılan tanrılar özel bir konuma sahip görünmemektedir. Fakat her kentin kendi panteonuna ve yerel kültüne sahip olduğu bir dini sistemde, sarayın yer değiştirmesiyle eski başkentten tanrılarının daha az önemli hale gelmesi şaşırtıcı değildir (Gilan, 2015: 199). Hititlerin yeni tanrı ve tanrıçaları devlet kültürlerine dâhil etmeye istekli olmasıyla, krallığın genişlemesi tanrılarının sayısının hızla artmasına neden olarak eski Nēšite tanrılarını arka plana itebilirdi. Zalpa'nın yok edilmesinin ardından hiçbir Hitit kralı, kenti yeniden inşa etmek zorunda hissetmedi (Gilan, 2015: 199). Metin bu noktada, kralın kendisini Zalpa kralı ilan etme gerekçesini de sunmaktadır (Zorman, 2008: 870).

Zalpa bölgesinde geçen bir başka metin¹⁰², ölü bir hükümdar için cenaze töreni ya da bir çeşit merasimi aktarmaktadır (Corti, 2019: 181-182). Kızlar olarak adlandırılan üç kadın figürünün, üç Ammamma tanrıçası olarak anılan ilk, orta ve son tanrıçalarının ortaya çıktığı bir efsanedir. Ammamma, bir ana tanrıçadır ve kuzeydeki kentlerle ilişkilendirilirdi (Groddek ve Garcia-Trabazo, 2005: 80-82; Rutherford, 2019: 395). Tanrıça Ammamma, Zalpa kentindeki ritüellerde kentin önemli tanrılarında biri olarak geçmektedir (Corti, 2010: 95). Şamanni, Şulikatte, Deniz, Halipinu'yla beraber Zalpa ile özdeşleşen önemli tanrı figürlerindendir (Beckman, 2004: 310-311). Taracha, Ammamma mitosunun Akdeniz kültürüne ait olabileceği, kültün Zalpa'ya taşındığı ve yerel kültlerin yeniden bir inşası olabileceğini savunmaktadır (Taracha, 2009: 105). Taracha, KBo 13.131 numaralı ritüelde, Ammamma denize geldi ifadesinden ve Mamma/Mammaimi isimli tanrıçalara Güney Anadolu'da tapınılmasından bu isimlerin ise Ammamma ile olan fonetik benzerliğinden yola çıkarak tanrıçanın menşeinin Güney Anadolu olduğunu savunmaktadır (Taracha, 2009: 105-106).

Taracha fonetik benzerlik nedeniyle Hitit metinlerinde ^DİM.NUN.ME isimli tanrıçayı da Ammamma ile eşitlemektedir (Taracha, 2009: 105-106). ^DİM.NUN.ME, Kuliwišna'nın Fırtına Tanrısı ritüelinde¹⁰³ ve Akkadca bir dua metninde¹⁰⁴ yer almaktadır (Haas, 2003: 272). ^DİM.NUN.ME, Mezopotamya kökenli Tanrı Anu'nun kızı tanrıça-dişi demon Lamaštu'dur (Burde, 1974: 43; Wiggermann, 2000: 232). Hattuša arşivinde sayıca az metinde yer almakla beraber Lamaštu'nun Hitit Dönemindeki Anadolu'daki varlığına

¹⁰² CTH 667 KUB 59.27 + KUB 58.32 + KUB 52.103 numaralı metinlerde yer almaktadır.

¹⁰³ (CTH 330): KUB 33.62 II,10 ö.y.1-4, 10-13: “O gün, kurban ritüeli olacak, Gapirta kemirgenleri ve çocuğun kurban ritüeli olacak, burada (kurban) feda etmek için. (ritüel için) tüm eşyalar (ile) Saraydaki biri daha önce olduğu kadar iyi donatılmıştı. Eğer bir adam ^DİM.NUN.ME (bulaşırsa) (ve o) alışırsa, ve o, ^DİM.NUN.ME (kötülük) çekerse, ona kurban ritüeli gerekir.” (Haas, 1998: 89-104).

¹⁰⁴ (CTH 461): KBo 21.20 öy 9-16: “Eğer bir insan, baş, burun ve ağzını hastalık tutar ise o zaman oraya susam yağı döker. Eğer bir insan....olur ise, o zaman, o... (-hastalığı) koyun yağı ile [] ay adamın... Eğer bir insanı kötü ^DİM.NUN.ME yakalarsa, şu şekilde hareket eder, beyaz bir domuzun Şummanza'sını alır, temiz olmayan bir kadının dışkı ile karıştırır [...] ve hepsini selvi yağı ile birlikte döker...” (Burde, 1974: 43). Aynı metnin arka yüzünde ise 16-18: “Eğer ^DİM.NUN.ME tekrar erkeklere saldırırsa, o zaman bu şekilde davranırım: Beyaz saf bir domuzun kolları (seçilmiş) temiz olmayan kadın onu [] koyar...” (Burde, 1974: 43; Haas, 1998: 96).

ilişkin kaynak oldukça kısıtlıdır. Mezopotamya ve Kuzey Suriye’de inanç sisteminde yer alan tanrıça-demon, Anadolu’da yer edinmemiştir.¹⁰⁵

Zalpa ile ilişkilendirilen bir diğer mitos da Fırtına Tanrısı Telipinu’nun Deniz’in Güneş Tanrısını ele geçirerek kozmik bir krize neden olması ardından da Deniz’in kızıyla nasıl evlendiğini anlatan bir mitostur (CTH 322) (Rutherford, 2019: 395-396).

Ḫattuša arşivindeki tek kuruluş mitosu, Kaneş Kraliçesi mitosu, kraliyet ideolojisini temsil eden bir kuruluş mitosu olmaktan uzaktır. Metnin, tanrısal gazap ve Zalpa’nın yıkılışını içeren kompozisyonu olası bir siyasi çekişme ve cezalandırmayı yansıtmaktadır. Bu açıdan, Önasya literatüründe oldukça sık karşılaşılan krallık kuruluş mitosu örneği, günümüze kadar gelen metinler içerisinde rastlanılmamıştır. Bu durum, Anadolu’nun ilk merkezi gücü olması, kendisiyle rekabet edecek sistemli bir devlet mekanizmasının olmaması ve yazıyı kullanan başka toplumların olmamasından kaynaklanıyor olabilir.

3.2.2. Kral Seçimi

Metinlerde, kral olmak tabiri çeşitlidir. Tahta oturmak, babasının tahtına oturmak, krallığa oturmak ve kral olmak, tahta geçişi gösteren ifadelerdir (Beckman, 1986: 26-31). Eski Hitit Dönemi belgelerinde, en erken belgelere bakacak olursa I. Ḫattuşili’nin yıllıklarının Hititçe ve Akkadca kısmında, kral kendisi için *Hatti’de krallık yaptı*¹⁰⁶ ifadesini kullanmaktadır (Imparati, 1965: 44). Kral, öncülünden bahsetmez, ilahi bir bağlantı da kurmaz (Imparati, 1965: 44). Metinlerde, krallık bağlantısını Tavananna’nın erkek kardeşinin oğlu olduğundan bahseder.¹⁰⁷ Babasının krallık yaptığına dair bir imada bulunmaz. Ḫattuşili’nin yıllıkları, I. tekil şahıs ifadelerinden anlaşılmakla beraber

¹⁰⁵ Eski Assur ticaret kolonileri döneminde, Karum Kaneş’te Lamastu’nun yer aldığı iki adet muska bulunmuştur (BIN 4, 126 ve Kt 94/k 821). Muskalar, Assurlu tüccarlar tarafından Mezopotamya’dan getirilmiş ve Anadolu’da yaşadıkları evlere asılmıştır (Erol, 2014: 39-40; Michel, 1997: 59-64). İnançsal geleneğini devam ettiren Assurlu tüccarların muskaları ve başkent Ḫattuša’daki metin fragmanları dışında Lamaštu’nun varlığına dair bilgi yoktur.

¹⁰⁶ KBo 10.2 öy I 2-3; KBo 10.1 öy I 1.

¹⁰⁷ KBo 10.2. öy I 3-4.

“Hatti’de Kral oldu” ifadesinin geçmesinin yegâne nedeni metnin, İmparatorluk döneminde yazılmış geç nüshalar olmasından kaynaklanmaktadır (Melchert, 1978: 2; Bryce, 2018: 5).

Ardılı kral I. Murşili dönemi belgelerinde kral, tahtın varisi ve seçilen kişidir. I. Murşili, Hattuşili döneminde meydana gelen iç karışıklık ve seçilen veliahtların statüsünün, yaşanan krizlerden dolayı düşürülmesi nedeniyle vasiyet eşliğinde seçilmiştir¹⁰⁸ (Bryce, 2018: 6; Hoffner, 1980: 301). Vasiyetname türünün tek örneğidir. Metinde, daha önceki veliahtların meşrutiyetlerini kaybetmeleri sıralanır. Ardından tanrılar tarafından iyi bir kalple ödüllendirilen Murşili, tahta oturması için seçilir.¹⁰⁹ Murşili’nin ardıl ilan edilmesi, Hattuşili’nin iç olayları bastırmak için yayınlattığı fermana da yer alır.¹¹⁰ Fermana da “*Bakın size Murşili’yi verdim babasının tahtını*¹¹¹ o alsın.” yazmaktadır.

¹⁰⁸ Vasiyetname, Akkadca ve Hititçe olmak üzere paralel ve sütun formda bilingual bir metindir. II. ve III. kolonları Hititçe, I. ve IV. kolonları ise Akkadca yazılmıştır. Kırıklı biçimde günümüze gelen metin, iki dildeki anlatıların birbiriyle bütünlenmesiyle tamamlanmıştır. Metnin Hititçe kısmında, İmparatorluk dönemi öncesine uygun Hititçe partikallerin kullanıldığı görülmektedir. Eski Hitit Üslubu hâkim olsa da günümüze kadar gelen tablet MÖ 13.yy sonlarında kopyalanan nüshadır. Metnin edebi yönü ve anlatımı ön planda olsa da yazılış amacı ve içeriğindeki olayların kronolojisi ele alındığında tarihsel bir metindir. Metnin felsefi-edebi yaklaşımı ve metaforik anlatımı dikkat çekmektedir. Doğrudan tarihsel bilgilerin aktarımı ya da otobiyografik bir özet içermesinden ziyade duyguların belirtildiği ve imalı anlatımın olduğu kaynak, günümüze kadar tek bir örneği gelmemesi bakımından da eşsiz ve önemlidir. Vasiyetname, yönetimi ve toplumu etkileyebilecek bir kral kararı olduğu için öncelikle kral, kendisini haklı çıkartmak için bir takım geçmiş olaylardan bahsetmektedir. Metinde, I. Hattuşili’yi sözü dinlemeyen, buyruğuna karşı gelinen ve arkasından entrikalar çevrilen bir kral olarak görmekteyiz. Bu açıdan Vasiyetnamede kötü bir imajla aktarılan kişiler, Hattuşili’nin bilgeliğini ve merhametini suiistimal eden kimselerdir. Kral, bilgeliğini suiistimal eden kişilere karşı da merhametli bir tavır içerisinde bulunmuştur. Labarna, Huzziya, Hattuşili’nin kız kardeşi ve kızı bu tanımlama içerisinde yer alan kimselerdir. Metnin içerisinde geriye dönük tarihsel bilginin verilmesi, Hitit siyasi anlaşmalarının ilk kısımlarında yer alan özellikle 14. ve 13.yy’da görülen tarihsel proloğun prototipidir (Güterbock, 1964: 108; Pecchioli-Daddi, 1992: 15; Yiğit, 2003:144).

¹⁰⁹ CTH 6 KUB 40.65 + KUB 1.16 ÖY I-II, 37-39: “*Buraya bakın! Murşili artık benim oğlumdur. Onu [kabal edin]! Onu tahta oturtun! Aynı zamanda tanrı [onun kalbine bolca hediye] yerleştirmiştir.*”

¹¹⁰ CTH 5 KBo 3.27 + 3.34 numaralı metin, Labarna’nın veliahtlığının feshedilmesinden dolayı kız kardeşinin büyük bir tepki göstermesi ve kralın buyruğuna karşı çıkarak onla çatışmasının ardından Tavananna unvanı taşıdığını düşünülen kardeşin, gücünü kırmak için böyle bir fermanıdır (Bryce, 1981: 15-16; Yiğit, 2007: 6).

¹¹¹ Hattuşili, Murşili’yi tanımlarken ‘DUMU’ ifadesini kullanır. Murşili dönemine ait belgelerde ise iki farklı durum söz konusudur. Metinlerin bir kısmında, ABI LUGAL, ABI, ABI-IA ve attışmış- yani “kralın babası” atıfları yer almaktadır (Soysal, 1989: 202). Diğer bir kısım da ise “huhhaşmış-” dedem denmektedir. Murşili sonrası dönemine ilişkin kayıtlarda Hattuşili ve Murşili’nin arasındaki ilişkiye yönelik yine farklı anlatılar söz konusudur. I. Hantili’nin icraatlarının aktarıldığı kronikte Murşili dönemi için “*Murşili Halpa’ya gitti, babasının kanını aradı...*” aktarımı, Hattuşili’yi Murşili’nin babası olarak göstermektedir (Soysal, 1989: 2003-204). II. Murşili dönemine ait olan fakat kaybolduğu için II. Muvatalli döneminde yeniden yazdırılan Halpa Kralı Talmi-Şarruma ile yapılan anlaşma metninin tarihsel prolog

I. Murşili dönemi belgelerinde kralın krallığı, “*GIŠŠÚ.A ABİŠU da- babasının tahtını aldı*”¹¹² ile aktarılır (Bin-nun, 1975: 73-74). *GIŠŠÚ.A* çeşitli anlamlara sahiptir. Hititçe *GIŠkešhi-*’nin Sumerce versiyonudur (HHW, 2008: 86). Sandalye, tabure, taht anlamına gelir (Ünal, 2016: 487). Büyü-ritüel metinlerinde¹¹³, mitoloji metinlerinde ya da diğer metin gruplarında yer alır. Spesifik olarak kraliyet tahtını temsil etmez.

Patrimonyal ifadeyle tahta geçiş, ardıl Hitit krallarında görülür. Orta Hitit Dönemi krallarından II. Tuthaliya için yapılan şaraşši ritüelinde, Arnuwanda’nın oğlu olarak bahsedilen Tuthaliya’nın babasının tahtına oturduğu ifade edilir¹¹⁴ (Kümmel, 1967: 47-48; CHD, S: 244-245). Ritüel, spesifiktir ve Hurri kökenlidir. Hattuša’da yazılan tablet, üç farklı tablete yazılmıştır.¹¹⁵ Hitit krallarına düzenli olarak yapıldığına dair bir kanıt yoktur ya da henüz bulunmamıştır. Ritüel metninde, ritüel krallık ve kraliçelik makamı için Fırtına Tanrısına ve Hepat’a kurban sunulması gerekliliğinden bahsetmektedir (Kümmel, 1967: 47-48). Ritüelde, Tuthaliya’nın babasının tahtını devraldığı “*ANA GIŠGU.ZA ABİŠU eš-*” ile ifade edilmiştir. Kralın, kraliyet hakkı tanrısal seçkinlikten değil, soydan kaynaklanmaktadır. Metinde, kraliyet ailesi fertlerinin tanrılarca seçildiği tekrarlanmaz.

ANA GIŠGU.ZA ABİŠU eš-, ifadesi I. Şuppiluliuma’nın ardılı II. Arnuwanda’nın saltanatı için, ardıl krallardan II. Murşili tarafından beyan edilmiştir. II. Murşili’nin

kısımında (CTH 75 KBo 1.6 Öy I 11-14) I. Murşili, I. Hattuşili’nin torunu olarak geçmektedir: “*Önceleri Halep kralları büyük bir krallığa sahipti. Fakat Hatti Ülkesi kralı, Büyük kral Hattuşili, onların krallığını zengin hale getirdi. Hatti ülkesi kralı Hattuşili’den sonra, Büyük kral Hattuşili’nin torunu büyük kral Murşili Halep ülkesi krallığını ve Halep ülkesini mahvetti.*”

¹¹² CTH 5 KBo 3.27 (Bryce, 1981: 15-16; Beckman, 1983: 27).

¹¹³ CTH 483.I.A KUB 15.34 II 15-16: “*nuzan katta šumenzan parkuwai SIG₅-anti mišriwanti GIŠŠÚ.A ešten. İyi, pür taburene otur.*” (CHD, L-N: 298).

¹¹⁴ CTH 700 KBo 10.34 10’-15’: “*Krallık ritüelinin ilk tableti: Arnuwanda’nın oğlu Tuthaliya, büyük kral. Babasının tahtına oturduğunda bu şaraşši ritüelini gerçekleştirdiler. Tablet bitmedi, Hattuša Tableti.*” (Kümmel, 1967: 47-48; Torri, 2011: 138).

¹¹⁵ CTH 700 KUB 11.31 VI 1-10 “*Üçüncü tablet kraliyet ritüeli: Fırtına tanrısı için krallık ve Hepat için kraliçelik ritüelini gerçekleştirdiğinde. Hepat’ın allassi kurbanını sunar. Tamamlanmamış Arnuwanda’nın oğlu büyük kral Tuthaliya babasının tahtına oturduğunda, onlar bu ritüeli gerçekleştirdiler.*” (Kümmel, 1967: 47-48; Torri, 2011: 138-139).

yıllıklarında,¹¹⁶ Arnuwanda'nın babasının tahtına oturduğu aktarılır. Metin, başka bir kral nezdinde yazdırıldığından dolayı, Arnuwanda burada üçüncü tekil şahıstır.

II. Muršili, yıllıklarında, babasının tahtına oturduğunu aktarır. Kral, metni birinci ağızdan yazdırmıştır. Bu nedenle babamın tahtına ifadesiyle hükümdarlığını beyan eder: “ANA ^{GIŠ}GU.ZA ABİŠU eš-” II. Muvatalli¹¹⁷ ve III. Muršili'nin tahta geçişi için de kullanılmıştır (van den Hout, 1995: 1109).¹¹⁸ Bu ifadelerin yer aldığı metinler, III. Hattušili dönemine ait, onun tarafından yazdırılan metinlerdir.

Tahta geçmek, kralın ne şekilde tahta geçtiği ile de alakalıdır. Eski Hitit Döneminde I. Muršili'nin katledilişi ardında yaşanan taht kavgası ve iç karışıklıktan faydalanarak saltanat süren kralların, hükümdarlık sürecinin başlaması daha farklı ifade edilmektedir. Zidanta, Ammuna ve Huzziya'nın saltanatının başlaması, Telipinu dönemine ait, KBo 3.1 ve KUB 11.1 numaralı metinlerde yer alır. Telipinu, tarihsel prolog kısmında olayları özetlerken, saltanat başlangıçlarını “ḫaššuwai-” anlatır.¹¹⁹ Ḫaššu- kral anlamına gelmektedir. Aynı kökten türeyen “ḫaššuwai-” ise hükümdar olmak, tahta çıkmak, kral olarak hüküm sürmek anlamlarına gelir (HW, 1991: 64; HHW, 2008: 51; Ünal, 2016: 176). Telipinu kendisi de dâhil olmak üzere gasıp kralları, “babasının tahtı” iddiasında bulunmamıştır. Bu politik bir kaygı taşımaktan ziyade, metinlerin diliyle de alakalı olabilir.

İktidarı gasp etmek, tarih boyunca monarşi ve geleneksel otoriter devlet sistemlerinde karşılaşılan olağan bir durum olmuştur. İktidarın ele geçirilmesinde kaçınılmaz olarak bir miktar gayrimeşruluk¹²⁰ ya da mevcut durumu gerekçelendirmeyi

¹¹⁶ CTH 61 KBo 3.4 I 5-6: “Babam tanrı olduğunda babamın tahtına kardeşim Arnuwanda oturdu.” (Grelais, 1988: 20).

¹¹⁷ CTH 81 22-24: “Babam Muršili tanrı olduğundan, babamın tahtına kardeşim Muvatalli geçti.” Ve CTH 76 “amukmazakán A-NA ^{GIŠ}GU.ZA A-BI-YA e-eš-ha-ha-at zi: ben ise babamın tahtına oturdum.”

¹¹⁸ CTH 81 22-23: “mahhanmaza ABUIA ^MMuršiliš DINGIR^{LIM}-iš kišat ŠEŠ-IA-mazakan ^MNIR.GAL ANA ^{GIŠ}GU.ZA ABİŠU ešat: Babam Muršili tanrı olduğunda Babamın tahtına kardeşim Muvatalli geçti.”

¹¹⁹ Krallığa oturmak Hititçe ḫaššuwaišnani aşatar-/ešatar- ya da LUGAL-iznani aşatar- tabiri de kullanılmaktadır.

¹²⁰ Hitit krallarından, gayrimeşru olduğu düşünülen tek kral, Huzziya'dır (Beal, 1983: 126; Möttus, 2019: 253).

haklı kılmak gerekmektedir. Gayrimeşruluk durumundan kaynaklı iktidar değişikliği Hitit tahtında gözükmez (Sazonov ve Köiv, 2022: 94). *Gasp etme* eylemini iktidarı açıdan meşrulaştıran üç Hitit Kralı bulunmaktadır. Telipinu Fermanı¹²¹, bu açıdan bilinen ilk örnektir.¹²² Kral, kendisini düzenin yeniden kurucusu ve mevcut problemleri sonlandıran kişi olarak göstermektedir (Yiğit, 2007: 2). Ferman niteliğindeki siyasi metinde kral, edebi anlatımla Hitit tahtının halefiyet kurallarını kanunlaştırdığı, merhametli bir kral imajındandır. Gasıp krallarının katletme eylemi neticesinde tanrıların gazabını çekerek kendi sonlarının da benzer olmasını ilahi bir cezalandırma biçimi olarak tabir eder (Forlanini, 2010: 126-127). Kendisinden önceki kaosu durdurarak, belirli kanun çerçevesinde “*bir ailenin oğluna kötülük yapılmamasını ve hançer çekilmemesini*” öngören yasasıyla tanrıları memnun ettiği; bu nedenle dolaylı yoldan hak sahibi olduğu ve gasp ederek oturduğu tahttaki konumunu meşrulaştırmıştır (Reyhan, 2018: 72-73). İlahi ceza arketipini kendi krallığını meşrulaştırmak için kullanmıştır.

Bir diğer metin, II. Murşili’nin salgın hastalık duasıdır (Sazonov ve Köiv, 2022: 98-99). Metinde, I. Şuppiluliuma’nın ayrıntıları bilinmeyen bir biçimde tahtı gasp ettiği bilgisi bulunmaktadır. Tahtın varisi genç Tutḫaliya’ya düzenlediği komplo ile iktidarı alan I. Şuppiluliuma, diğer kardeşlerinin bir kısmını öldürmüş diğer bir kısmını da Alaşiya’ya sürmüştür (Göetze, 1940: 21; Ünal, 2018: 56). Metinde, I. Şuppiluliuma’nın

¹²¹ Metin meşrulaştırma amacını kolaylaştırmak adına, “eski günleri” yad ederek başlar. Kral, kendisinden önceki Hitit kralları ve onların başarılarını aktarır. Kralların başarıları ve ülkenin iyi günleri hatırlatılır. Ardından, I. Murşili’nin katli ile başlayan taht kavgası ve kaos ilişkisini ortaya koyar. Kralların başarılı ve iyi imajı, I. Ḫantili’den itibaren son bulur. I. Ḫantili, kendisi gibi I. Murşili’nin katledilmesi olayındaki kişilerden damadı Zidanta tarafından öldürülür. Zidanta’nın saltanatı ise oğlu Ammuna tarafından sonlandırılır. Muhtemelen Ammuna’nın gayrimeşru çocuğu Ḫuzziya ise Ammuna’nın tahtını gasp eder. Gasıp krallar kısmı, Telipinu fermanında, kaotik ve iç karartıcı olarak ele alınır. Telipinu, diğer krallar gibi gasıp bir kral olmasına rağmen, doğrudan öldürülme eylemine karışmadığı için tahtı gasp etmesine rağmen bu eylemi kınamıştır. Bu tür cinayetlere karışan kralların, tanrıların öfkesini çektiğini ifade etmiştir. Mevcut kralların katledilişlerini “tanrısal-ilahi bir cezanın bedeli” olarak sunmuştur (Kümmel, 2005: 464-469; Geodegebuure, 2006: 228-231; van den Hout, 2006: 259-260; Beckman, 2009: 242).

¹²² Metin aynı zamanda ideolojik bir kuruluş anlatısıdır. Toplumlar, organik bellekten yoksundur. Olayların kayıt altına alınması, özellikle merkezi krallıklarda objektif anlatımdan uzaktır. Bu tür metinlerde tarihin yeniden kurgulandığı görülmektedir. Telipinu Fermanı, huzursuzlukları detaylıca anlatmaz, eskiye dair övgüler ve kırılma noktasını verir. Kırılma noktasında, yaşanan olayları baskılayarak anlatır. Ardından kendisi de benzer bir olaya karışmasına rağmen iyi-kötü-iyi propagandasıyla bir açıdan tarihi yeniden kurgular. (Berkay, 2003: 18-19).

hükümdarlığında meydana gelen bölgesel salgın hastalık, Šuppiluliuma'nın kardeşini öldürmesinin ve Hattuša'da gücü, şiddetle ele geçirmesinin intikamını olarak aktarılır¹²³ (Kempinski, 1993: 81-91; Reyhan, 2018: 75).

I. Šuppiluliuma'nın bağlılık yemini ettiği Tuthaliya'nın karşısında, destek aldığından bahseder. Bu destek içinde Yemin Tanrıları da yer almaktadır (van den Hout, 2006: 259-261). Van de Hout, pasajda, destekçiler arasında tanrıların da bulunmasından gayretle, Tuthaliya'nın katline tanrıların da karıştığını öne sürmektedir (van den Hout, 2006: 259-260; Singer, 2002: 61). Šuppiluliuma'nın gaspı nasıl haklı çıkardığı bilinmemekle beraber tanrıların da rol oynamasının Šuppiluliuma'nın stratejisinden kaynaklandığı öngörülebilir. Fakat sonrasında Hattuša'da meydana gelen salgın hastalık ve kıtlık, tanrıların hoşnutsuzluğunun bir göstergesi kabul edilmiş, tanrılarca destekleniyor olması bu durumu aklamamıştır (van den Hout, 2006: 259-260).

Murşili dönemi belgelerinde, I. Šuppiluliuma'nın saltanatı için “*babasının tahtı*” ibaresi yer almaz. Tahta geçişiyle ilgili belgeler II. Murşili Dönemine ait KUB 23.124 numaralı belgede, *LUGAL-uizni eš-* (HMP); Halpa Kralı Talmi-Šarruma ile yapılan anlaşma metninin prolog kısmında yer alan *ANA GİŠŠÚ.A LUGAL-UTTI wašabu-*, tabiri

¹²³ CTH 378. I KBo 14.14 öy 8-40: “*Ey tanrılar, efendilerim! Hatti’de bir salgın hastalık yayıldı ve Hatti ciddi şekilde zarar gördü. Yirmi yıldır Hatti’de insanlar ölüyor, Tuthaliya’nın oğlu, Genç Tuthaliya olayı üzerine yük olmaya başladı. Bunu bir kehanet aracılığıyla tanrıya sordum ve Tuthaliya olayı tanrı tarafından doğrulandı. Genç Tuthaliya Hatti’de onların efendisi olduğundan, prensler, soylular, binlerin komutanları, Hatti subayları, onbaşıları ve Hatti’nin tüm piyadeleri ve savaş arabaları ona yemin ettiler. Babam da ona yemin etti. Ama babam Tuthaliya’ya zulmettiğinde, bütün prensler, soylular, binlerin komutanları ve Hatti memurları babamın yanına gittiler. Yemin edilen tanrılar Tuthaliya’nın [ele geçirdiler] ve [Tuthaliya] öldürdüler. Üstelik [yanında duran] kardeşlerini de öldürdüler. [. . .] Alasiya’ya gönderdiler ve [. . .].[Genç Tuthaliya] onların [efendisi] olduğundan, onlar [. . .] ona [. . .]. [. . .] ve efendiler yemini [. . .]. [Ama siz, ey tanrılar], [efendimler], babamı korudunuz. [. . .]. Ve Hatti [düşman ve düşman] tarafından [saldırıya uğradığı(?)] Hatti’nin sınır bölgelerini ele geçirdiği için, [babam düşman topraklarına saldırmaya devam etti] ve onları yenmeye devam etti. Düşmanın almış olduğu Hatti sınır bölgelerini geri aldı ve [yeniden yerleştirdi]. Ayrıca [hükümdarlığı sırasında] başka yabancı toprakları da fethetti. Hatti’yi besledi ve her iki taraftaki sınırlarını güvence altına aldı. Onun hükümdarlığı sırasında tüm Hatti ülkesi iyi iş çıkardı. Onun zamanında erkek sığırlar ve koyunlar çoğaldı ve düşman topraklarından getirilen sivil tutsaklar da hayatta kaldı. Hiçbir şey yok olmadı. Ama şimdi siz, ey tanrılar, bu Genç Tuthaliya olayı için sonunda babamdan intikam aldınız. Babam Tuthaliya’nın kanı yüzünden öldü ve babamın yanına giden soylular, binlerin komutanları ve subaylar da bu olay yüzünden öldüler. Aynı olay Hatti ülkesine de geldi ve [Hatti] ülkesinin nüfusu bu olay nedeniyle yok olmaya başladı. Şimdiye kadar Hatti [. . .], ama şimdi hastalık daha da kötüleşti. Hatti, vebadan ciddi şekilde zarar gördü ve büyük bir kısmı kırıldı. Ben, kulun Murşili, gönlümün derdini yenemiyorum, ruhumun ıstırabını yenemiyorum artık.” (Singer, 2002: 61-62).*

bulunur (Gilan, 2017: 36). Ardılı, oğlu II. Muršili, babasının tahtını direkt devraldığı için ise ANA ^{GIŠ}GU.ZA ABĪYA eš-, yıllıklarında yer alan ifadedir. II. Muršili’yi diğer Hitit krallarından ayıran bir ifade, krallığı için KUB 14.12 numaralı metinde yer alan ANA DINGIR ^{MEŠ LÚ}SANGA kiš-, tabiridir (HMP, Lebrun, 1980: 216-219). Kralın *tanrılar için rahip oldum* sözü, kral olmakla eşdeğerdir. Hitit inancının en üst noktası rahip-krallığın, kral olmakla eş değeri (Lebrun, 1980: 216-217).

Gasp etme eylemini meşrulaştıran metinlerden üçüncüsü ise III. Hattušili’nin Apologya’sıdır.¹²⁴ Gasıp bir kral olup babasının tahtına oturduğunu beyan eden tek kral, III. Hattušili’dir (Soysal, 1995: 142). Metin gaspın gerekçesinin, en iyi örneğidir. III. Hattušili, II. Muršili’nin küçük oğluydu bu nedenle tahta daha az hakkı vardı. Kişisel tanrıçası İstar’ın elinden tutmasıyla çocuk yaştaki hastalığından sağ kurtulduğunu, zorluklara karşı geldiğini beyan etmiştir (van den Hout, 1995: 1111). Kral, yine tanrıçası sayesinde tahtı ele geçirmiştir. Bu eylemini yaparken tanrıçasının desteği kadar, tahtın veliahdı III. Muršili’nin gayrimeşru bir prens olduğunu vurgulayarak onu itibarsızlaştırmıştır.¹²⁵ Bir yandan itibarsızlaştırıp konumunu sorgularken diğer yandan destekleyerek onu kendisine borçlu konuma düşürmüştür. Metinde kral, III. Muršili’yi karalarken kendisini haksız bir acı çeken kimse olarak tanımlamıştır. Metnin devam eden kısmında, Hattušili, Urhi-Tešup’u adaletsiz, nankör ve domuz olarak tanımlar.¹²⁶

¹²⁴ Sazonov ve Köiv’e göre, Metin, Apologya açısından hem Hitit tarihi hem de Önasya tarihinde benzersiz olsa da üslup ve olayları ele alış biçimi Mezopotamya metinlerinden “Sargon” metnine benzemektedir. Hattušili’nin tanrıça İstar ile kurduğu büyük saygı ve desteğini sürekli vurgulaması Akkadlı Sargon ve tanrıça arasındaki bağlantıya benzemektedir. Sargon, metinde, kendisinin gayrimeşru bir oğul olarak tahtta daha az hak iddia ettiğini vurgular, en küçük olmasından dolayı Hattušili’nin de benzer ifadesi bulunur. Sargon’a kol kanat geren tanrıcadır, Hattušili de zayıf sağlığını İstar sayesinde iyi ettiğinden bahseder. Her iki kral da tanrıçanın gözdesidir. Gençken tanrıça tarafından denenmiş, başarılı olmuşlardır. Sargon ve Ur-Zababa metnine göre, Akkadlı Sargon, Kis kralı Ur-Zababa tarafından tehdit edildi. Fakat sonrasında tahtı tanrıça desteği ile aldı (Sazonov ve Köiv, 2022: 102-103). Aynı anlatım Hattušili metninde de mevcuttur. Bebeklik ya da çocukluk döneminde ölümle tehdit edilen, ilahi bir güç tarafından kayırılan ve sonunda bizzat hükümdar olmak için devirdiği selevleri tarafından zulme uğrayan, marjinal kökenli bir çocuğun sayısız örneği vardır. Bu gerçekten de yeni bir hanedanın veya devletin kurucusunun yükselişini tanımlamanın olağan bir yoluydu.

¹²⁵ CTH 81 III 31-54: “Kardeşim tanrı olduğunda ben Hattuša’yı emretti. Ben kardeşime hiçbir kötülük yapmadım. Onun meşru oğlu olmadığı için, bir cariyenin oğlu Urhi-Tešup’u evlat edindim. Onu, Hatti ülkesinin efendiliğine koydum ve tüm Hattuša’yı eline verdim.” (van den Hout, 2003: 202).

¹²⁶ CTH 81 IV 7-10: “Urhi-Tešup’u başka hiçbir şekilde terk etmediğinde, onu ahırdaki bir domuz gibi Şamuha’ya kilitledi.” (van den Hout, 2003: 199).

Ardından tahtın meşruiyetini alma hakkını elde eder. Bu durumun destekçilerinden biri de koruyucu tanrıçasıdır.¹²⁷ Metin boyunca, tanrıçanın desteği sıklıkla vurgulanır. Hattuşili'yi adaletsiz iş yapmaktan alı koyan da tanrıçadır. Bu destek, gasıp olmasına rağmen tahta hak iddia etmesini kolaylaştırmıştır. Amurru Kralı Bentešina ile yaptığı anlaşmanın prolog kısmında da, *ANA GİS⁵GU.ZA ABĪYA wasabu-*, ile ifade eder (Beckman, 1983: 13-14).

I. Hattuşili'den itibaren kralların tanrılarca seçilmişlik yönelik bir ifade yıllıklarında yer almamaktadır. Gasıp krallar, babalarının tahtını devraldığını vurgulamazken ardılı krallarda da benzer bir suskunluk görülmektedir. Günümüze kadar gelen metinlerden yola çıkarak, yıllıklarda yalnızca II. Murşili kral olduğunu “tanrılara rahip oldum” ifadesiyle pekiştirmiştir. Rahiplik, teokratik bir düzende en önemli rütbelerden biridir. Hitit kralları da prensliklerinden itibaren rahiplik statüsü ile dini icraatları yerine getirmektedir.

Hitit krallarının, üç temel görevi bulunmaktadır. Komutan, yargıç ve rahipliktir.¹²⁸ Çok küçük yaşlardan itibaren kraliyet ailesi mensupları, tanrıların rahipliğini yapmaktadır (Beckman, 2020: 5). Rahiplik, kralların meşruiyet zeminin oluşturmaktadır (Taggar-

¹²⁷ CTH 81 I 9-13: “*İştar'ın ilahi takdirini ilan edeceğim. Adam duysun! Ve gelecekte güneşimin oğlu, torunu (ve daha fazlası) güneşimin çocukları tanrılar arasında İştar'a karşı saygılı olabilir!*” (van den Hout, 2003: 199-202). “*Tanrıça beyçem elimden tuttuğu için, beni asla kötü bir tanrıya (ya da) kötü bir davaya maruz bırakmadı, asla bir düşman silahının üzerimde sallanmasına izin vermedi: Istar, beyçem beni her bakımdan kendisine götürdü. Başıma ne zaman bir hastalık gelse, ne kadar hasta olsam da, (onu) tanrıçanın takdiri olarak görüyordum. Tanrıça beyçem, her bakımdan elimden tuttu.*” (van den Hout, 2003: 199-202).

¹²⁸ Kralın belirlenmesi ve güçlenmesi dönemin sosyo-ekonomik yapısıyla yakından ilgilidir. Önasya'da tanrılar adına zenginlikleri toplayan ve alt tabasına hizmetleri karşılığında ücret veren kurumlar haline gelen tapınaklar ve tapınaklara bağlı dinsel sınıfın kralla çatışma haline girmemesinin bir metodudur. Nitekim tarih boyunca Önasya'da belirli zamansal aralıklarla güçlenen tapınaklarla çarpışan krallar yer almaktadır. Tapınaklar bu açıdan siyasi yönetim için daima kontrol edilmesi gerekmektedir. Tapınakların faaliyetleri için dünyanın merkezi olarak gösterilen kentler, tanrı-devlet ilişkisini doğurmuştur. Merkezileşme ekseninde güçlü devlet kurumlarında krala bağlı topluluklar ve kuramlar monarşik bir yapı içerisinde korunmuş ve gelişmiştir. Din-devlet sisteminin yürütüldüğü bu ekolde, krallar, merkezi gücü tapınaklara bırakmaması adına tanrıların en büyük rahibi pozisyonuna çıkmıştır. Bu rahip-kral ekolu, geleneksel otoriter sistemlerde, teokratik sistemde, yerel kabileler de başta olmak üzere her dönem dünyanın her yerinde yer alan bir yönetim biçimi olmuştur (Kramer, 1998: 217-218; Şenel, 2001: 66-67). Hout, meydana gelen kriz durumlarında, toplumun bu sorunu devredeceği bir bilirkşi ihtiyacının otoriter bir figüre devretme ihtiyacı bulunduğundan bahsetmektedir (Hout, 2000: 75). Sorun çözmesi beklenen figürün zaman içerisinde dini ve yönetim sınıfı arasında çekişmeye yol açtığı aşikârdır. Bu çekişme eski Mezopotamya'da Lugal, Ensi ve Patesi unvanlarının kullanımıyla da görülebilir. Nitekim dönem içerisinde meydana gelen değişimler, teolojik özellikleri teokratik sınıftan devralan kral, rahip-kral figürüyle çözüme kavuştuğu öngörülebilir.

Cohen, 2006: 146). Tanrılardan aldığı yetkiyi, tanrıların dünyası ve insanların dünyası arasında bir aracı rolüyle üstlenmiştir (Taggar-Cohen, 2006: 146). Tüm tanrıların baş rahibi olan kral, kült tesislerin korunma durumundan ve tanrıların lütfuna bağlı olduğu ritüel yükümlülüklerinin yerine getirilmesinden sorumluydu, bu tüm Hatti'yi ilgilendiren bir olaydı (Torri, 2019: 51). Kralın katıldığı dini ritüeller, siyasi propaganda ve denetleme unsuruydu. Devlet kültürü için birçok vazifeyi yerine getirirdi (Taggar-Cohen, 2006: 377-378).

Rahiplik statüsü ve dinsel açıdan önemine rağmen, kral bir din adamı değildi (Klinger, 2002: 110). Törene katılımı veya yönetmesi, kutsanmış nesneleri tutması ve ardından onu memur olarak rahiplere teslim etmesi sembolik eylemdi (Beckman, 2020: 6). Hitit kralı, tüm tanrıların rahibiydi (Gilan ve Mouton, 2014: 106). Bu unvan, büyük kral olmakla eşdeğerdi (Goetze, 1929: 222). Kral için rahiplik politik bir statü, saltanat meşruiyetini göstermenin bir ifadesiydi. Nitekim II. Muvattalı Dönemine tarihlenen bir dua metninde, kral, kendisini ülkedeki tüm tanrıların rahibi olarak tanımlamakta ve bu tanrıların kendisine krallık bahşettiğini aktarmaktadır (Singer, 1996: 30-31; 2002: 85-95; Beckman, 2003: 37)¹²⁹. Aynı metinde, ben sıradan bir insandım, Arinna'nın Güneş Tanrıçasının kendisini tüm tanrıların rahipliğine atamasıyla kral olmasını eşdeğer tutmaktadır.

Rahiplik statüsü yalnızca Hitit kralının değil, vasal krallarında aldığı bir krali unvandı. Özellikle stratejik noktalarda, önemli kentlerdeki tapınaklar kralın meşruiyeti üzerinde etki edebilirdi. Kralın bu tapınakları kontrol etmesi gerekmekteydi. Kral,

¹²⁹ CTH 381 I 10-19: “Cennetin Güneş Tanrısı ve Arinna'nın Güneş Tanrıçası, beyçem, kraliçem, beyçem, Hatti'nin kraliçesi. Fırtına Tanrısı, Cennetin Kralı efendim, Hepat kraliçem beyçem, Hatti'nin Fırtına Tanrısı, Cennetin Kralı Hatti'nin efendisi, efendim, Zipplanda'nın Fırtına Tanrısı, efendim, Fırtına Tanrısının sevgili oğlu, Hurri ve serri ülkenin efendisi. Tüm erkek ve dişi tanrılar, Hatti Ülkesinin tüm dağları, nehirleri, efendilerim. İlahi efendiler. Arinna'nın Güneş Tanrıçası beyçem ve Hatti Diyarı'nın tüm tanrıları, efendilerim, ben onların rahibiyim, diğerleri arasında bana Hatti'nin hükümdarlığını bahşedenler...”

CTH 381 III 25-33: “kral şöyle der: Yıldırımın Fırtına Tanrısı efendim, ben sadece bir insandım. Oysa babam Arinna'nın Güneş Tanrıçasının ve diğer tüm tanrıların rahibiydi. Beni babam doğurdu ama Yıldırım'ın Fırtına Tanrısı beni annemden aldı ve büyüttü, Arinna'nın Güneş Tanrıçasına ve diğer tüm tanrıların rahipliğine verdi. Hatti ülkesi için beni kral olarak atadı.”

kendisine yakın tabayı ya da ödüllendirmek adına seçtiği kimseleri gerekli kült faaliyetlerini gerçekleştirmesi adına rahiplik pozisyonlarına getirerek kendi çıkarlarını korurdu (Taggar-Cohen, 2006: 417-418). I. Šuppiluliuma, eşi kraliçe Henti, prens Arnuwanda, muhafız kıtası subayı Zida'yla birlikte oğulları Telipinu'yu yerel Kizzuwatna tanrıları Tešup, Hepat ve Šarruma'ya rahip kral olarak atamıştır¹³⁰ (Göetze, 1940: 12-13; Sir Gavaz, 2008: 29-30). I. Šuppiluliuma, dini merkez konumundaki Kizzuwatna'ya oğlunu rahip kral olarak atamış, dinsel bağı güçlendirerek önemli bir politik adım atmıştır. Bu anlaşma, bir nevi vasal anlaşma niteliğindeki kararnamedir.

Rahipliğe yükseltilmenin siyasi bir imgeleme olduğu KUB 36.199 numaralı¹³¹ metinde de yer almaktadır (Kümmel, 1967: 43). Metinde, Tuthaliya, Hakkı ve Nerik kentine rahip olarak atanmıştır. Yüce tanrıların rahibi olmanın krallığa çağrışı ifade etmenin bir yolu olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bahsi geçen metin, krallık ile ilişkilendirilen metinlerden biridir.

IV. Tuthaliya dönemine ait bir metinde, kral, büyük kral olmadan önce Nerik Kentinde, Nerik'in Fırtına Tanrısının huzurunda mesh edilerek rahiplik statüsüne yükseltilmiştir. Rahiplik statüsü, IV. Tuthaliya'nın büyük kral olmasıyla eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Tarhuntaša Kralı Kurunta ile yaşanan iç çekişme, tahtın gasp edilme ihtimaline karşı, Nerik'te rahiplik statüsü olarak tanrısal bağlantı kurduğu düşünülmektedir (Haas, 2008: 77-78).

İster yerel ister ulusal düzeyde olsun, krallık ve rahiplik makamları birbirinden ayrılması oldukça güçtür (Gurney, 1958: 106). Kralın, bayram, tören, ritüelde yaptığı jest ve mimikler formüle edilmiş davranış biçimleridir. Bu davranışlar, metinlerde ayrıntılı olarak ele alınsa da Hitit krallığının doğasına ışık tutmaz. Bu nedenle ritüel metinlerinden,

¹³⁰ CTH 44 KUB 19. 25 vs I 3-12: “Biz Kizzuwatna'da, onun oğlu Telipinu'yu Šarruma'ya (verdik). Seni rahip yaptık. Ben Büyük kral Šuppiluliuma, Büyük Kraliçe Henti, prens Arnuwanda ve saray muhafızlarının başı Zida rahip Telipinu için şöyle bir anlaşma yaptık: ben güneşim ve kraliçe, Telipinu'yu rahip ve köle olarak tanıdıysak, o prens Arnuwanda'yı da aynı şekilde bey olarak tanısin.”

¹³¹ KUB 36. 119 15'-17': “Gün doğarken Tuthaliya'yı sevgili topraklarınız olan Hakkı ve Nerik'te rahip olarak meshederler.” (Kümmel, 1967: 43).

tören metinlerinden Hitit kralının doğası hakkında bilgi edinmekten çok kralın bir “rahip” statüsünde yaptığı törensel eylemlerden beklenendir. Hitit dininin, birçok unsuru barındırmasına rağmen merkezileşmenin olmaması, kralın rahip kimliğini taşıyor fakat kralın dinsel doğasını yansıtmıyor olması, durumu muğlaklaştırmaktadır. İlahi seçkinlik ya da rahip-kral formunun doğası düzensiz olmasına rağmen, otorite, Hitit teokrasiden gelmekteydi.

3.2.3. Tahta Çıkış Ritüelleri

Geleneksel otoriter sistemlerde en büyük sorunlardan biri iktidarın devredilmesi olmuştur. Tahtı devretmek, eylemin törensel bir açılışla desteklenmesi gerekmektedir. Bu açıdan, yeni hükümdarın meşrulaşması, tanrısal desteği ardına alması için törenlerin, ritüellerin gerçekleşmesi gerekmektedir. Tarihsel açıdan Hititlerde, spesifik bir iki metin dışında, taht geçişinin ritüel veya tören metinleri günümüze kadar bulunamamıştır. Hitit krallığının kuruluşu itibarıyla, her kral için aynı prosedürle icra edilen bir ritüel bilinmemektedir.

Tahta çıkış ritüelleri, kralların tanrılardan aldıkları bir çeşit onaydır. Bu onay, jest, mimik, dans, şarkı-ilahi, adak-kurbanla biçimlenir ve bir gösterge haline gelirdi. Geleneksel otoriter devletlerde, kralların tahta çıkışı, halk için olmasa da kralın gücünün tanrılarca tasdiklendiği bir ritüel sistemi mevcuttur. Hitit kralları, diğer Önyasya kralları gibi gücü tanrılardan alıyor, onların vekilliğini yapıyordu, bu açıdan tanrılarının önünde düzenli arındırılıp tahtlarını kutsallaştırmamış olmaları gerekmektedir.

Hitit krallarının tahta çıkış törenleri hakkında kesin bilgilere sahip olunmamakla birlikte, Hititlerin kralları tahta geçirirken çeşitli törenler ve ritüeller gerçekleştirdikleri bilinmektedir (Beckman, 1986: 13-15). Bu törenler arasında yeni kralın ilahi güçleri kabul etmesi ve tanrılardan onay alması için çeşitli adımların yer aldığı düşünülür. Bunun yanı sıra, yeni krala özel bir taç takılması ve krallık sembolü olan bazı nesnelerin

kendisine verilmesi de törenler arasında yer alabilirdi. Ancak, her Hitit kralının tahta geçişi benzersizdi ve bu törenlerin detayları ve şekli zamanla değişebilirdi.

3.2.3.1. CTH 659 ve CTH 700 Metin Grupları

Hitit metinlerinde, tahta geçiş ile ilişkilendirilen iki metin bulunmaktadır. Bunlar CTH 659¹³² ve CTH 700 numaralı metin gruplarıdır. Tahta geçiş töreni olduğu düşünülen bir tören, CTH 659 numaralı metinde yer alan törendir. Kral ve kraliçenin ilk kez tahta oturduğu zaman yapılmaktadır (Kümmel, 1967: 43-49; Görke ve Mouton, 2014: 126-130; Mouton, 2016: 233-235).

CTH 659 numaralı metinde yer alan törene dair fragmanlar, İmparatorluk Dönemine tarihlenmektedir (Görke ve Mouton, 2014: 126). Metin, kısıtlı bilgi verir. Hatti kökenli bir törendir. Törenin gün sayısı değişken olmakla beraber kralın inisiyatifindedir (Mouton, 2016: 233-240). Törende uygulanan jest ve mimikler, genel anlamda Hitit

¹³² CTH 659 II.1.C KUB 46.4 + KUB 9.18 + IBot 4.95+ KBo 52.131 + KUB 9.10 + KBo 45.113 Trans ve tercümesi için bkz. Mouton, 2016. “...]salladı ardından [...] masanın üzerine uzandı. Sunak görevlisi [...] bir saray görevlisi [...] kutsanmamış sofradan iki tatlı somun alır. Onları kraliçeye verir. Ve kraliçe onları kırar. Sunak görevlisi tatlı çörekleri kraliçeye doğru uzatır. Ardından onları kutsanmış sunağa geri koyar. Yağlı bir tase koyarlar. Bittiğinde kral havlu atar. Kralın korumaları onu alır. Ve sofradakilere verirler. Saray görevlileri[bir güroz getirir] ardından [...] kralın sağında. Ardın[dan].. başları....] Onları kralın soluna [yerleştirirler] ardından çömelen uşak gelir. Kral ve Kraliçe Kamama'nın onuruna oturur ve içerler. Küçük lir ve haliyari müzisyenleri şarkı söylerler. Bir saki büyük bir somun ekşi ekmek getirir. Kral onu alır ve kırar. Ardından saki büyük somunu krala doğru sallar. Saray görevlileri, kral ve kraliçenin havlularını alır. Eğilen saki gelir. Kral ve kraliçe] Nerik'in Fırtına Tanrısı onuruna ayağa kalkar ve içerler. Halliyari [müzisyenleri şarkı söylerler. Saki büyük bir somun ekmek getirir. Kral onu alır ve kırar. Saki ekmeği krala doğru sallar. Saray görevlileri kral ve kraliçenin havlusunu yere serer. Saki önlerinde eğilir (içki döker). Kral ve Kraliçe Zababa] onuruna oturup içki içerler. Büyük bir lir (eşliğinde) halliyari müzisyenleri şarkı söyler. Saki krala büyük bir somun ekşi ekmek verir. [...] Kral onu kırar ardından ısıtır. Saki somun ekmeği krala doğru sallar ardından alır. HUB.BI dansçıları dans ederler] [...] şarkıyı [...]. Şaklaban gelir. Uşak bir somun ekmeği krala uzatır. Sonra [o] alır.] [...] saray görevlileri havluları alır ve kral ve kraliçenin dizlerine yerleştirir. Saki gelir ve çömelir. Kral ve kraliçe Waşezzili'nin onuruna ayağa kalkar ve içerler. Halliyari müzisyenleri şarkı söyler. [Bir saki büyük bir somun ekşi ekmek getirir. [Krala verir] ve kral onu kırar. Saki ekmeği krala doğru sallar ve onu alır. [Saki gelir ve çömelir. Kral ve kraliçe GAL.ZU'nun onuruna içerler. büyük lir ve halliyari şarkıcıları şarkı söyler. bir zippulaşni ekmeğini [...] ... saray görevlileri, kral ve kraliçenin kucak havlusunu alır...[...] kral ve kraliçe eğilir. Büyük lir ve halliyari şarkıcıları şarkı söyler. Saki dışarıdan büyük bir ekşi ekmek getirir. Kral [...] bir şarkı [...] ... el [...] kral ve kraliçe [..... şarkı [...] [...]. Bu tören, kral isterse üç gün sürer. Üç gün yapılır. Yedi gün veya dokuz gün isterse yedi veya dokuz gün yapılır. Kral ne isterse o yapılır. Bu ilk gün kral ve kraliçenin tahtta oturduğu gündendir. Arinna'nın Güneş Tanrıçası'na saygılı olun. Tapınaklara giden tüm seferler bitmiştir. [...] Arinna kentinden [... Zippa]landa ... Ülkelerinin ilahlarına kurbanlar sunar. İkinci tablet bitmedi [...]kral krallıkta oturduğunda.”

törenlerinde ve ritüellerinde uygulanan jest ve mimiklerdir. Bu açıdan töreni spesifik kılan herhangi bir hareket bulunmamaktadır.

Metinler detaylı bilgi vermemekle beraber taht için yapılan tören, mevsimsel bir tören olmaktan ötedir. Saltanatın başında, kralın ve kraliçenin tahta çıkma töreni olabilir. Metne göre, bir sunak görevlisi, bir saray görevlisi kutsanmış sofradan iki tatlı somun ekmek alıp kraliçeye verirler. Kraliçe onları kırar, ardından tatlı çöreklerle aynı işlem yapılır. Kral havlu atar, kralın korumaları havluyu alarak sofradakilere verirler. Saray görevlileri, kralın sağına ve soluna bir takım nesneler yerleştirirler. Saki, çömelerek servis yapar. Kral ve kraliçe tahta otururlar. Müzisyenler ortaya çıkarak eğlenceyi başlatırlar (Mouton, 2016: 237-250). Büyük ekşi somun ekmek getirilir ve kral ve kraliçe onu kırarlar. Saray görevlileri kralın ve kraliçenin havlularını alırlar. Ardından kraliyet çifti, Nerik'in Fırtına Tanrısının onuruna ayakta içerler. Bir ekşi somun ekmek daha getirilir. Kral onu parçalar ve ardından kraliyet çiftinin dizlerinin altına havlu serilir. Çift, Zababa onuruna içerler. Kral bir ekşi somun ekmek daha kırar ve onu ısırır. Dansçılar dans ederken akrobatlar eğlence düzenler. Kraliyet çifti, Wašezzili'nin¹³³ onuruna içerler. Ekmek kırma ritüeli yeniden tekrarlanır. Çift, GAL.ZU'nun onuruna içerler. İlahi figürlerin onuruna içme ritüelinde, ekmek kırma seremonisi tekrarlanır. Tören, kralın istediği gün sayısı kadar tekrarlanmaktadır. Metinde, 3, 7 veya 9 gün olacağı aktarılır.

Töreni içeren diğer metinlerde¹³⁴, törenin ikinci gün esnasında Hatti'nin çeşitli illerinde, Arinna, Zippalanda gibi çeşitli günlerde tapınaklarda ilahlara kurbanlar sunulduğu aktarılmaktadır. Ekmek kırma, tanrılar onuruna içme ve çeşitli kentlerde

¹³³ Hatti kökenlidir. Adının kökeni belirsiz olmakla beraber waasi- bolluk bereketten türediği düşünülür. Laroche, adının nominal birleşik formdan “bilgin” adını oluşturacak eril bir form olduğunu söylemekte, adının “efendi” anlamına gelebileceğini belirtmektedir (Laroche, 1946: 37). Konumu, adı ve yer aldığı ritüellerin işlevselliği nedeniyle tanrı arkaik formu bir evren tanrısı, Hatti yaratılış tanrılarının biri olmalıdır (Pecchioli-Daddi, 1998: 24-27). KUB 8.41 numaralı metne göre, tanrılar arasında “aslan” lakabıyla yer almaktadır: “*Wasezzili'yi çağırdığında şarkıcı şöyle der: sen Wasezzili, tanrılar arasında sen aslan bir kralısın. Ve gökyüzü ile yeryüzünü tutarsın.*” (CTH 733 KUB 8.41 II 4'-7'). Fırtına ve dağ kültüyle ilişkilendirilen bayramlarda yer alan tanrı en eski Hitit belgelerinde dahi belgelenmiştir, Zippalanda Ülkesiyle ilişkilendirilmektedir. (Ayrıntılı bilgi için bkz. Barsacchi, 2013: 65-76).

¹³⁴ CTH 659 KUB 10.45 KUB 12.54. (trans ve terc. için bkz. Mouton, 2016: 247-251).

sunular sunma dört gün boyunca gerçekleşir. Beşinci gün meclis toplanır. Kralın günlük görevleri aktarılır. Bunlar tahta tabletlere yazılmaktadır. Ardından Arinna'nın Güneş Tanrıçasına kurbanlar sunulur. Sunular tapınaklara gönderilir. Tören kralın istediği gün kadar sürmektedir (Mouton, 2016: 233-257). Kral, tahta geçtiğinde ülkedeki belirli kentlerin tapınaklarında tören yaptığı anlaşılmaktadır.

Fragmanlara göre, Arinna, Ankuwa, Tahirpa ve Zippalanda kentlerinde tören gerçekleşmektedir. Hatti kökenli tanrılar Arinna'nın Güneş Tanrıçası, Nerik'in Fırtına Tanrısı, Kammama, ZABABA, Wašezzili ve GAL.ZU onuruna içilmekte, bu tanrılara libasyon yapılmaktaydı. Tatlı, ekşi ekmekler, zippulašni ekmeği, ekmek kurbanlarıdır. Kralın havlu atması ardından onu görevlilerin alması kralın jestlerinden biridir. Kraliyet çiftinin meşruiyetini tasdik etmek amacıyla periyodik olarak düzenlenen bir tören olabileceği gibi işlevinin zaman içerisinde değişmesi de söz konusudur. Tören, Hatti gelenek unsurlarını yansıtır (Mouton, 2016: 235-236).

CTH 700 numaralı metin kompozisyonunda¹³⁵ yer alan bayram, Tešup ve Hepat onuruna kutlanmaktadır (Görke ve Mouton, 2014: 127). Metinde, sıklıkla Hurrice terimlere ve isimlere rastlanılmaktadır. Bu açıdan Hurri kültürüne ait bir bayramdır (Mouton, 2016: 256). Bayramda kral ve kraliçe için adak vurgusu yapılmaktadır. Bu açıdan, yalnızca insanların krallığına değil aynı zamanda tanrısal krallığa da vurgu yapılmaktadır. Tešup'un ilahi krallığı ve Hepat'ın kraliçeliği vurgulanmaktadır (Görke ve Mouton, 2014: 127-128). Dünyanın gerçek hükümdarı olan tanrılar teyit ederken yeni kralın yönetimini kutlamak bir ilahi bir onaydır.

Tören fragmanlarında, tören sırasında kullanılan gerekli ritüel malzemelerine odaklanır. Bu nedenle ritüelin içeriği kısıtlı olarak yer almaktadır. Kral öncelikle, ilahi figürlerin önünde reverans yaptıktan sonra kurban töreni gerçekleşmektedir. AZU rahibi,

¹³⁵ CTH 700 KBo 43.202 + KBo 13.226 + KBo 10.34 + KBo 49.32 + KBo 56.17 + KUB 11.31 + KBo 45.252 + KBo 45.251+ KBo 47.51 + KBo 34.195+ FHL 45 + IBot 4.160 + IBot 4.105 + KUB 457 + DBH 46/2.169.

kurbanın göğsünü kesmeye başladıktan sonra kral bıçağı eline alır. Ardından kurban edilen hayvanların karaciğerleri, krala doğru uzatılır. Kanlı kurban işleminden sonra ekmek kurbanı ile devam eder. Yağ dolu bir kaba ekmek konulur. Ritüel sıvı kurbanların ardından bitmektedir. Törende uygulanan ritüel ve jestlerin hiçbiri krallıkla doğrudan bağlantılı spesifik hareketler değildir (Mouton, 2016: 126-128). Hitit metinlerinde, spesifik bir tahta çıkma uygulaması, taç giyme töreni olmamasına rağmen olağan ritüelistik düzenin tahta çıkmakla adlandırılması, metinde yer alan “*kral ve kraliçe ilk tahta oturduğunda*” ifadesinden gelmektedir.

KUB 10.34 numaralı metinde¹³⁶, bahsi geçen bayram töreni hakkında bilgi vermektedir. Metin, içerik açısından Orta Hitit Dönemine tarihleniyor olsa bile İmparatorluk Döneminde yazdırılan kopyadır (Miller, 2004: 38). Miller’a göre, metin, III. Hattuşili’nin oğlu IV. Tuthaliya döneminde kopya edilmiştir. Tuthaliya’nın tahta çıkışını ideolojik olarak desteklemek adına metnin kopyalandığını öne sürmektedir. Ataların adlarının yeniden kopyalanması, ideolojik meşruiyetini pekiştirmek adına yapılmıştır (Miller, 2004: 38).

KUB 9.10 ve KUB 11. 31 numaralı metin fragmanları, benzer içerikli anlatıma sahiptir. Her iki metinde KUB 10.34 gibi İmparatorluk Dönemi kopyası olup içerik açısından Tuthaliya dönemine tarihlenmektedir (Kümmel, 1967: 47-49; Torri, 2011: 138). Metinde, yeni kralın tahta geçişi açık açık ifade edilmesine rağmen herhangi bir taç töreninden ya da ritüelinden bahsedilmez. Krallığa oturduğu zaman sunulacak kurbanlar yer almaktadır.

Mouton tarafından, bayram törenine dâhil edilen bir metin KBo 13.92 numaralı¹³⁷ metindir (Mouton, 2016: 251-252). Metin oldukça kırıklıdır. Bayram töreniyle ilgili en

¹³⁶ CTH 700 KBo 10.34: “*Kral, krallık için tahta oturduğunda Fırtına Tanrısına şarraşši kurbanını ve Hepat’a allaşši kurbanını sunar. şarraşši kurbanı aşağıdan alır...*” “*İlk şarraşši kurban tableti. Büyük kral Arnuwanda’nın oğlu Tuthaliya. Babasının tahtına oturduğunda bu Barrnassi kurbanı yapıldı. Hattusa sehrinin yönetmek...*”

¹³⁷ KBo 13.92 I’-14’: “[...] tanrılar..[...] tahta sunağa [...] tahta sunak (için) [...] tanrısız x getirilir [...] krallıkta oturur. Babanın tanrıları [...] insanlarla birlikte [...] gelir ve o [...] ve o tanrılara secde eder.

çarpıcı fragmanlarındandır. Tahta çıkma bayramını oluşturan metinde, ata tanrıların *DINGIR^{MEŠ} UŠGEN*, tanrıların önünde eğilir ifadesi yer almaktadır. Metinde Arinna'nın Güneş Tanrıçası formu yer almakta, tahta çıkışta kral, tanrıçaya reverans yapmaktadır. HPM'de CTH 659 numaralı metin grubuna dâhil edilmektedir. Fakat metindeki bir iki ifade dışında bu bayrama ait olduğunu gösteren bir unsur olmamasından kaynaklı, Mouton bu metnin CTH 700'e dâhil edilmesi gerektiği kanaatindedir (Mouton, 2016: 252).

Tahta çıkışla ilgilendirilen bir diğer tören, yeni kral için yapılan oturma ritüelidir (Beckman, 1999: 140). Yeni kral için düzenlenen EZEN aşannaş, oturma şenliği,¹³⁸ kralın ilk kez tahta çıkışında kutlanmakta, yeni kralın krallığı da doğrulanmaktaydı (Kümmel, 1967: 46-49; Beckman, 1999: 140). Bayramın nasıl yapıldığına dair metin fragmanları günümüzde bulunmamıştır. Fakat bayramın nasıl kutlanması gerektiğine dair bayram öncesi yapılan fal uygulamasına ait tabletler, bayram hakkında dolaylı bilgi vermektedir. Bayramın süresi, tamamen kral tarafından belirlenmektedir. Metinde, dört, beş, yedi ve dokuz gün arasında değişen bir sayı verilmektedir. Kral, bayram töreni için kaç günü uygun görüyorsa o kadar sürmektedir. Bayramda büyük meclis çağrılır, kralın yaptıkları anlatılır.¹³⁹ Kral ve kraliçenin kraliyet tahtına oturduğu ilk gün bu bayramın kutlanıyor

Güneşim'den önce yürür. Hattı adamları alır.[...] Bir haberciyle birlikte [...] doldururlar. [...] Arinna'nın Güneş Tanrıçası.."

¹³⁸ CTH 582 KUB 18.36 II: "[] Güneşim, tahta oturduğu zaman [] yaşlı kadın [uygunsuz]...gelecek seneye kadar, gelecek sene bu zamana kadar, sekiz ay içinde, tanrılar, Güneşime öngörsün. Sekiz ayda, siz tanrılar güneşimin hayatını öngörün, onun ömrü olacak, yaşayacak, yaşam onu bulacak. Güneşimin nezhinde, her şey her şekilde, her şey her şekilde... birinci koyuna uygun izni verin! []. Yaşlı kadın, koyun aracılığıyla sordu: Panku kendisi ve kralın kadı için doğruluk aldı. Onları ana tanrıçaya verdi. [ikinci gün..] .. tanrılarla birlikte. [Üçüncü gün] Yaşlı kadın tanrılardan olumlu cevabı aldı. Yaşlı kadın aracılığıyla (fal) olumlu. Güneşimin krallığa katılımının ertelenmesine gelince eğer o zaman güneşim krallığa oturuncaya kadar ve daha sonra orada kalıncaya kadar güneşimin sağlığı yerindeyse korkacak bir şeyimiz yoksa, o zaman ilk koyun olumlu olsun ama sonraki koyun olumsuz olsun. Yaşlı kadın aynı soruyu tekrarladı. Tanrılar ona bir ruh ve yaşam verdiler[...birinci gün, kral doğruluktan yana olacak. ve yıl [...] ana tanrıça ona verdi... üçüncü gün tanrılar ondan küçük hastalığı aldılar...güneşimin krallıkta oturana kadar... güneşim için krallığa katılmayı] erteledik. Şimdi göz ardı edelim. Güneşim,, krallıkta kaldığı sürece krallıkta kalacak. Sonrasında siz tanrılar, güneşim için önermiyorsanız, onun için herhangi bir hastalık ve kimse kan dökerek alamaz. Yaşlı kadın kahanet aracılığıyla...bayram için geri dönene kadar... güneşimin katılımı... Yaşlı kadının kehaneti aracılığıyla" (van den Hout, 1998: 108-113).

¹³⁹ CTH 659 II. 2.A KUB 10.45: "...[] getirilmiştir. Saki [] krala uzatır ve sonra o []. Kral ve kraliçe [] ve [] yatak odasında. Yöneticiler vardır. Kral bu töreni dört gün boyunca gerçekleştirir. Beşinci gün büyük (meclis) çağrılır. Kralın günlük işleri tahta tablet yazıcılarınca açıklanır. Dördüncü günden sonraki

olması, öncesinde bir taç giyme töreni/tahta geçiş ritüelinin de olduğunu düşündürmektedir.

KBo 2.2 numaralı metin¹⁴⁰ IV. Tuthaliya Dönemine tarihlenmektedir (Mouton, 2015b: 73). Metin, hastalıklara yönelik bir fal metnidir (Sakuma, 2009: 47-56). Arinna'nın Güneş Tanrıçasının yemini bozulduğu için öfkeli bir gazaba uğramamak adına hastalıkla ilişkili sorular sorulmaktadır (Haas, 2008: 77). Tanrıların öfkesi sebebiyle taht kehanet protokolü için gerekli soruşturmayı yaptığına göre, Tuthaliya'nın bu metin hazırlanırken henüz büyük kral olmadığı varsayılabilir (Haas, 2008: 313). Metinden anlaşıldığı kadarıyla, IV. Tuthaliya'nın tahta çıkışı gecikmiştir. IV. Tuthaliya, Hatti ülkesinde bir isyan ya da darbe olmasından korktuğu anlaşılmaktadır. Tahta çıkışı geciken kral, fal aracılığıyla tanrılara danışmaktadır. Fal sonucu olumlu olacak ki bir başka metinde¹⁴¹ Nerik kentinde bir taç giyme ve mesh edilme töreni gerçekleşmiştir.

KUB 24.5¹⁴² numaralı ikame ritüelinin oturma şenliğiyle bağlantılı olduğu düşünülür (Strauss, 2006: 169). Kralın yerine geçen tutsak, krallık yağıyla mesh edilir.

gün büyük (meclis) çağrışmazsa, yatak odası. Bu tören (yapılır). Kral yedi günü uygun (görürse) sekiz gün (görünürse) iyi olursa. Dokuz gün (görünürse) bir anlaşmazlık durumu yoktur. Krala için iyidir. Bu kral ve kraliçe kraliyet tahtına oturduğu ilk gün.” (Kümmel, 1967: 47-48; Mouton, 2016: 247-250).

¹⁴⁰ CTH 577 KBo 2.2. I 1'-47': “Güneşim Nerik topraklarında olduğu sürede o, (Hattuşa'ya) gelene kadar ateş Güneşim'i vurmadığında SU kehaneti uğurlu olacak (mi?). (Olumsuz). Güneşim'in sorduğu x'e gelince o orda Nerik'te olduğu sürece onu orda yakalar mı? MUSEN-HURRI kehanetinin olumsuz olduğu doğru mu? (olumsuz). Eskiler aracılığıyla sorgulama tamamen aynı mı? Fal elverişsiz olmalı mı? Küçük hastalık ülkeyi ve yılları alıp geldi mi? (Olumsuz). Eğer Güneşim'i hastalık sadece orada Nerik'te vurursa (Hattuşa'da değil) Güneşim, Nerik'e gitmez Hattuşa'da kalırsa, MUSEN-HURRI olumsuz olsun (olumsuz). Eskiler aracılığıyla aynı şekilde sorgulansın. Tanrıların ruhu öfkeli (mi?). (Olumsuz). MUSEN-HURRI elverişsiz gözüküyor mu? Ey tanrım burada kötülük görüyor musun? Kuşlar bunun olumsuz olduğunu söylüyor (olumsuz). (Sakuma, 2009: 49-56).

¹⁴¹ KUB 36.90 I öy. 1-26 ve a.y. 23-40: “Nerik'in Fırtına Tanrısı, efendim. [...]Zahapuna [...] kadın. Ve Nerik'in Fırtına Tanrısına. Bir kuş aracılığıyla iyi dilekler getir. Nerik'in Fırtına Tanrısı güzel düşünden uyan. Gelsin, Nerik'in Fırtına Tanrısı gökyüzünden. Baban Fırtına Tanrısının yanındaysan ya da karanlık yeryüzünden annen Ereskigal'in yanındaysan ve sonraki gün bayramına gelin! Gün ağırırken sevgili yerlerinize, Hakmiş ve Nerik'e gelin, Tuthaliya'yı rahiplik (rahibiniz olması için) mesh edin! Gün ağırırken bayrama gelin!” Hahruwa dağından, ruhunuzun olduğu yerden sevdiğiniz yerden geldin. Zaliyanu dağından, Harpişa dağından Dahalmuna dağından, Idahalmuna dağından, [] dağından, tagurtaş dağından, Hulla dağından, Puşkurunwa Dağından, efendim Nerik'in Fırtına Tanrısı. Tüm dağlardan, efendim Nerik'in Fırtına Tanrısı gelin! Dağlardan, Maraşantia ırmağından, Zumazuwanta ırmağından, ırmağın kenarından gelin! Zalpa'dan denizden gelin! Nerik'in pınarlarından senin sevgili yerinden gelin! Lihzina'dan, Lihzina Dağından gel! Doğudan gel, batıdan gel! Neredeki dağda isen (oradan) gel! Yukarı Memleketten, Aşağı Memleketten gel! Arzawa'dan gel! Hurri Kummanni ülkesinden gel! Bütün memleketlerden gel, batıdan, doğudan, güneyden kuzeyden, dünyanın dört köşesinden...” (Otten, 1955: 37; Deighton, 1982: 86-88).

¹⁴² CTH 419 KUB 24.5 + KUB 9.13 + FHL 125: “Şimdi, ben yukarı çıktım ve size bu [vekilleri] getirdim. İşte [onların] dumanları! Bırakın ölsünler ama benim ölmeme izin vermeyin! Vekilleri...] alıyor ve onları

Krallık elbisesi ve lupanni başlığı¹⁴³ giydirildikten sonra krallık unvanı bahşedilmektedir (Kümmel, 1967: 12-13; Trabazo, 2010: 27-49). Metnin paralelinde¹⁴⁴, tutsak yerine bir boğa kullanıldığı görülmektedir. Kral, tamamen soyunup yıkanır ardından gerekli talimatları söyler. Metinde yer alan boğa, Gökyüzünün Güneş Tanrısı için seçilen bir figürdür (Kümmel, 1967: 38).

Gurney'e göre, kraliyet makamının kutsal niteliğine uygun bir tören olduğu aşikardır. Yeni bir kralın tahta çıkışı, yağla mesh edilmesi, özel kıyafetler, taç giymesi ve bir kraliyet adının verilmesini içeren bir törenle kutlamalar olduğu anlaşılmaktadır (Gurney, 1958: 119-120). Fakat yine de bu durum kralın kutsallığına ışık tutmaz.

Hitit krallarının, tahta çıktıklarında mesh edildikleri anlaşılmaktadır (Hoffner, 1995: 111). Öncelikle mesh etmek, yağlamak birçok toplum ve dinde yer alan ritüelize uygulamalardan biridir.¹⁴⁵ Oldukça eski bir gelenek olmakla beraber Önyasya toplumlarında, mesh edilmiş kişinin arındırıldığına inanılırdı. Yağın, parfümün dokunduğu yer, canlının kutsallaştığına inanılırdı. Kokunun, iyiliği ve tanrıları cezbettiği¹⁴⁶, kötü kokunun da kötülüğü uzaklaştırdığına inanılırdı. Tanrıların sevgisini,

yatırıyor. O[...] mahkumu kraliyet yağıyla mesh eder ve kral şöyle der: “bakın! Bu artık kraldır ona krallığın adını verdim. Giysimi giydirdim [başlığımı giydirdim. Şimdi, uğursuz, hayatın kısa günlerini bana değil, ona verin!” (Gurney, 1997: 118; Kümmel, 1967: 7-42; Trabazo, 2010: 27-49).

¹⁴³ Kral ve Güneş Tanrısı tarafından giyilen karakterize bir başlıktır (CHD, L-N: 86). Metinden anlaşıldığı kadarıyla kraliyetle ilişkilendirilen spesifik bir başlıktır.

¹⁴⁴ CTH 420.1. KBo 15.7 (bkz Kümmel, 1967: 36-39).

¹⁴⁵ Yağ yakmak, Monoteist dinlerin de önemli ritüellerinden biridir. İnaniş'a göre, tufan sonrasında Nuh, Yehova için sunduğu ilk kurban, yağladığı hayvanın kesilmesi ve yakılmasıdır. Kurbanın kokusunun çekiciliğine dayanamayan tanrı, kokudan dolayı insanlara bir daha zarar vermeme kararı almıştır (Yaratılış, 8: 20-21).

¹⁴⁶ KUB 15.334 II 28-30 “Bu güzel kokulu yağı (sürün) tanrılar ve insanlar tarafından çok sevilen, kral ve kraliçeyi, Hatti ülkesinin tüm tanrıları aynı şekilde sevsin.” (Virgo, 2015: 29; Reyhan, 2016b: 7-8).

Tanrıları rahatlatmak, sakinleştirmek için yapılan ritüellerde, yağ önemli bir materyaldir. Ritüel esnasında büyücü, kötülüğün yağa, bala dönüşmesini ve akıp gitmesini amaçlamaktadır (Reyhan, 2016: 5). CTH 324 KUB 17.10 II 25-30: “Yağ nasıl yumuşaksa Telipinu'nun [ruhu?] da aynısı olsun. O yumuşamalıdır. Buraya güzel kokulu ince yağı, sen Telipinu, (senin) yollarına serptim. (sen) Telipinu, güzel kokulu ince yağ serpilmiş yolda yürü” (HPM CTH 324; Reyhan, 2016b: 5-6). Tanrıları yağ ile cezbetme, CTH 471 KBo 5.2 numaralı metinde de, güzel kokulu yağ içerisinde tutulan kırmızı bir iplik aracılığıyla AZU rahibi, tanrıların öfkelerini dindirip onları cezbetmeye yönelik büyü seremonisi hazırlamıştır (Tremouille, 2004: 157-165; Murat, 2002: 21-115).

Gökyüzündeki Krallık Şarkıları serisinin Hedammu Şarkısı kısmında (CTH 348), Kumarbi'nin Deniz Tanrısının kızı Şertapşuruhi'den olma yılan şeklindeki oğlu Hedammu'yu alt edebilmek için Teşup kız kardeşi tanrıça İstar/Šauška'dan yardım istemiştir. Šauška, vücuduna çeşitli güzel kokulu yağlar sürerek Hedammu'yu cezbetmiş, onu zayıf duruma düşürdüğünde ise Teşup tarafından yakalanmasına vesile olmuştur (Beckman, 2005: 261; Haas, 2006: 153-155; Kıymet, 2014: 336).

iyiliğini çekmek ve onları cezbederek taraflarında tutmak için yapılan yağlama/mesh etme işlemleri, nesneye ve kişiye de kutsallık atfetmenin bir biçimidir. İlahi aydınlığın ve kutsiyetin bir işaretidir. Yağın sürüldüğü, mesh edildiği nesne ve canlı varlıklar kutsallaştırılarak yüceltilmiş bir noktada tanrısal özellikler yüklenmiştir (Eliade, 2012: 223; Uygun, 2019: 159-160). Bu açıdan yağlamak, yağ yakarak dumanı gökyüzüne ulaştırmak tanrıların dikkatini çekmek için kullanılan bir yöntem aynı zamanda ilahi fonksiyonları devretme işlemidir¹⁴⁷.

işk-/iștiya-/iștişk- Hititçe yağlamak, mesh etmek, merhem sürmek anlamlarında kullanılmaktadır (CHD, S: 37-38; Ünal, 2016: 231). Kelime spesifik bir terim değildir. İlahi bir formülü yoktur¹⁴⁸, yağlama işlemini ifade etmek için kullanılır. Krallığa geçiş, Hititçe “haššuwizni iștiya-/ haššuwizwiya“ krallığa mesh etmek tabiriyle anlatılmaktadır (HEG, 1983: 207-209; HHW, 2001: 47; Kloekhorst, 2008: 320-321).

Hitit metinlerinde mesh işlemi, birçok alanda görülmektedir (Hoffner, 1995: 111; Vigo, 2015: 26). Krallar, prensler, rahipler, büyücüler, hatta tanrılar¹⁴⁹; ritüelleri gerçekleştirmek, fiziksel sağlığını iyileştirmek ya da sosyal açıdan bir üst adıma geçmek,

II. Murşili Dönemine tarihlenen, Arinna'nın Güneş Tanrıçasının yaptığı dua metninde, tanrıçaya güzel kokulu yağ sunarak onu döndürmeyi amaçlamaktadır. Hatti Ülkesini saran hastalık ve düşman tehlikesiyle karşı karşıyadır. Ülkenin bu hale gelmesi, tanrıçanın ülkeyi terk etmesinden kaynaklandığına inanılmaktadır. Yakarılan dua metninde “*Ey [Arinna'nın Güneş Tanrıçası!] sen kudretli ve yücesin! Ben [kulun] kral Mursili, beni gönderdi ve şöyle dedi: “Git ve beyçem, Arinna'nın Güneş Tanrıçasına] de ki: [Arinna'nın Güneş Tanrıçasını çağırın. O benim ışığım(dır). [Ey] Arinna'nın Güneş Tanrıçası, [Tanrıların] arasında yukarıdan, denizden, dağlardan ya [] dolaşmak için bir düşman ülkesine gittiysen, dön! Hoş kokulu sedir ve yağ seni çağırsın. Tapınağa dön. Ekmek ve [sıvı kurban] sunarak buradan sana [sesleniyorum.”* (Singer, 2002: 49-54).

¹⁴⁷ KUB 54.1 I 58-59: “*tanrıya taptığınızda, daha sonra bu yağla kendinizi yağlayın/ mesh edin...*” (HPM CTH 389).

¹⁴⁸ İlahi bir formülü bulunmamasına rağmen KUB 13.2 II numaralı metinde yer alan ifade ilginçtir. Metin, I. Arnuwanda Dönemine tarihlenmektedir. Eyalet askerleri için talimatların yer aldığı merinde, “*Bir sınır eyaletinin valisi hangi kente giderse, ihtiyarların, kâhinlerin, mesh edilmişlerin ve tanrının annelerinin hesabını versin ve onlara şunları söylesin.*” (KUB 13.2 II 26-28). Metinde mesh edilenlerden kastının kim olduğu açıkça ifade edilmemekle beraber sosyal açıdan önemli bir konumda olduğu anlaşılmaktadır. Metin iç denetimle ilişkili siyasi bir metin olması, mesh edilen kişinin yönetimde de önemli bir pozisyonda olduğu anlaşılmaktadır (CHD, L-N: 226). Yine aynı metinde, mesh edilmiş rahiplere özen ve saygılı davranılması konusunda da hatırlatılma yapılmaktadır.

¹⁴⁹ Elkurnisa ve Astertu mitosunda, Tanrıyı çağırıp cezbetmek için ona yağ sürmesi teklif edilmektedir. KUB 59.66 III 10-13: “*Kumarbi, buraya gel. Kendini bu suyla yıka ve bu yağ ile mesh et! Ekmek yemesine ve şarap içmesine izin ver.*” (HPM CTH 342.2.1.B).

tanrıların gözünde hoş kokmak-gözükmek¹⁵⁰ adına mesh edilirdi. Yağlar ile kült nesneler, heykelcikler, tanrı heykelleri¹⁵¹, kurbanlar, kapılar ve pencereler de kötülükleri uzaklaştırmak için kullanılırdı (Virgo, 2015: 26). Askeri seferlerde, Hitit askerlerinin, arabalarının ve silahlarının yağlandığı metinlerde yer alan bilgilerden biridir (Hoffner, 1995: 111; Turgut, 2022: 1228). Hurrili Azzari ritüelinde¹⁵², mesh etme işlemi yapan Azzari'nin kendisi iken benzer içerikli bir başka askeri ritüelde, savaş aletlerinin ordu komutanı tarafından da gerçekleştirildiği görülmektedir¹⁵³. Bu metinde yer alan yağlama/mesh etme saldırılara karşı bir tür tedbir olarak algıladığını göstermektedir. Yağın kullanımı, daha çok tanrıları cezbetmek ve onları yatıştırmak içindir.

Metinlerde, krali törenlerde, kraliyet yağı *İ.DÜG.GA LUGAL-UT-TI* olarak geçmektedir (Hoffner, 1995: 111; Virgo, 2015: 28). İkame ritüellerinde, tahta çıkış törenlerinde ve rahipliğe atama gibi ritüellerde kutsama işleminde kullanılmaktadır (Hoffner, 1995: 110).

Orta Hitit Dönemine tarihlenen CTH 251 numaralı metin grubunda¹⁵⁴, kralın kendisi tarafından krallığa mesh edilmesiyle ilgili anlatı yer almaktadır (Kümmel, 1967: 44-45). Metinde, herhangi bir ikame metaforu bulunmamaktadır (Miller, 2013: 172-173). Üçüncü şahıs olarak formüle edilmiştir. (Miller, 2013: 168-169; Gilan ve Mouton, 2014: 101). Metinde konuşmacının babasının II. Huzziya'ya yeminle bağlı olduğu ve I.

¹⁵⁰ Hişuwa Bayramına ait KBo 15.37 numaralı metinde, kralın ve Panku meclisinin mesh edildiği aktarılmaktadır: “*ama ondan sonra kralı ve Panku meclisini mesh ederler.*” (CHD, P: 91).

¹⁵¹ Tanrı heykellerinin ağzına bal sürdükten sonra yağ sürmenin ağızlarından akarak onlarla özdeşleşeceğine inanılırdı. Bu, tanrıları cezbetmek, geri getirmek, taraf çekmek ve sakinleştirmek için uygulanan yöntemlerden biridir (KUB 25.14 I 15-16).

¹⁵² KUB 30.48 öy I 14-18: “*Hurrili hekim Azarri'nin kaliteli yağın ilk tableti: Askerler düşman kentine hareket ettikleri zaman, Kadın (Azarri) bunların üzerine büyü yapar ve askerleri, atlarını, arabalarını ve silahlarını yağlar.*”

¹⁵³ KUB 30.42 öy. I 11-14: “*Ordu'nun önde gelen komutanı, DUG.GA ile büyüyle tedavi ettikten sonra kaliteli yağ ile silahları tedavi etti. Ardından ordu komutanı atlarına, arabasına ve tüm savaş aletlerine yağ sürer.*” (Sir Gavaz, 2012b: 125).

¹⁵⁴ CTH 251 KBo 16.24+ KBo 16.25 62'-70': “*Ayrıca kendiniz [...] Hattuşa, [siz] tüm Hattuşa, güneşimin şahsını korumalı! Ve güneşim [kimse] kötülük yapmamalı. Kral alır. [...] krallık için mesh eder, siz [sonrasında oğullarınız ve torunlarınız (için) onu [tanımalısınız]! Ve [her kim] kendisine karşı kötülükler uyduran] birini [herhangi bir şekilde] öğrenirse, onu yakalamalıdır ve ihbar etmelidir! [Her kim] onu gizlerse de, yemin tanrıları onu yakalasın. Karısı ve oğullarıyla birlikte onu yok etsinler!*” (Miller, 2013: 169-181).

Muvatalli'ye karşı bir hareket ettiği anlaşılmaktadır. Bu nedenle kralın II. Huzziya'nın öldürülüp kendisinin kral olmasını sağlayan I. Muvatalli'nin oğlu I. Arnuwanda'ya ya da Muvatalli'nin düşüşü esnasında babasının yanında hareket eden ve yeni kral olmak için çatışan I. Tuthaliya dönemine tarihlenmesi önerilmektedir (Miller, 2013: 168-169; Gilan ve Mouton, 2014: 101). Politik olarak oldukça güvensiz bir ortamda kral olan I. Tuthaliya'nın tabasını yemin altına alarak bir çeşit sadakat yükümlülüğü ve talimat altında bıraktığı görülmektedir. Güvensiz politik ortamın getirdiği yemin yükümlülüğünde kral, ilahi prosedürü uygulayarak mesh etme işlemiyle tanrısal yemini tasdiklemiş olabilir. Metinde, mesh etme işleminde, rahiplerin aracı olduğuna ilahi olanı temsil ettiğine dair bir kanıt yoktur. İlahi olanın rahipler aracılığıyla aktarıldığı düşünüldüğünde, metindeki mesh işleminin kralların ilahi olarak mesh edilmediğini de düşündürmektedir. Metin, Orta Hitit Döneminden itibaren bir gelenek haline gelen, tanrıların huzurunda ilahi anlaşma işiul- metnidir. Belge, muhtemelen Orta Hitit Döneminin en eski bağıllık metinlerinden biridir. Kümmel'e göre, özellikle Orta Hitit Dönemine ait metin fragmanları, krallığın devredilmesi yahut kralın krallığa geçmesinden ziyade I. Tuthaliya'nın ve kendisinden sonra gelen kuşakların yemin törenleriyle krallığa bağlanmasıyla ilgili olabileceğini öne sürmektedir (Kümmel, 1967: 44-45).

Kral olarak belirlenen prensin seçildiğine ve korunması gerektiğine vurgu yapılmaktadır (Giorgieri, 2005: 334-335; Gilan ve Mouton, 2014: 103).¹⁵⁵ Seçilen prens Tuthaliya'nın mesh edilip ardından kral tayin edildiği bilgisi yer almaktadır¹⁵⁶ (Otten, 1990: 224-225). III. Tuthaliya'nın kral ilanından sonra, hanedan üyelerinin isimleri anılarak onlara yönelik bir takım talimatlar sıralanmaktadır.¹⁵⁷ Tabletın oldukça kırıklı

¹⁵⁵ KUB 36.109 5'-7': "Şimdi, burada prensler arasında []'ı kral olarak belirlediler. O halde kardeşleri ve Hattuşa'nın insanları/erkekleri, meclisi onu tanısin!" (Giorgieri, 2005: 334-335).

¹⁵⁶ CTH 271.C KUB 36.118 + KUB 34.58 + KUB 36.119 4'+7': "Tuthaliya, onu krallık için meşhettiler (şöyle dediler): Büyük kral, kahraman Tuthaliya, tüm Hatti ülkesini [] yönet!" (Otten, 1990: 224-225).

¹⁵⁷ CTH 271: "Hattusa ülkesinin tamamı [] Büyük kral, kahraman (kral), Tut[haliya] hüküm sürecek. Onun [], ancak Pariwatra, Kantuzzili, Mannini (?) ve torununuz Tulpi-Tesup [onlara evler verildi ve bu bir tablete kayıt edildi." (Torri, 2023: 31).

yapısı nedeniyle Hanedan protokolü grubuna dâhil edilen metinden kısmen bilgi edinilebilmektedir.

Metin, Mellini tarafından protokol metni olarak değerlendirilmektedir (1979: 509). Yüksek rütbeli, elit ve anonim kimselere yaptırılmıştır. Metinde, I. Muvatalli'nin, kral II. Huzziya'yı katlederek tahtı ele geçirdiğinden bahsedilir (Giorgieri, 2005: 330-331). Çeşitli özel rütbeli memurlar, ileri gelenler, askeri yüksek rütbeli memurlar, panku meclisi ve 'tüm Hattuša'¹⁵⁸ yer almaktadır (Giorgieri, 2005: 330-331; Bilgin, 2015: 412). Mevcut siyasi krizlerin ardından yaşanan güvensiz ortam göz önüne alındığında, bu dönemde krala ve hanedana sadakatin sağlanması ve sürdürülmesi oldukça önemli bir sorundu. Bu nedenle, kralın güvence altına alınmasını sağlayan yeminlerin hazırlanması ve 'tüm Hattuša'nın' bu protokole dâhil edilmesi, metindeki ana unsurlardan biridir. Kralın tanrılar huzurunda ve tüm Hattuša'nın gözetiminde, tahtını pekiştirirken yapılan yağ ile mesh etme işlemi ise krallık prosedürünün getirdiği ilahi unsurlardan biridir (Miller, 2013: 168-180).

Benzer içeriğe sahip metinlerden biri CTH 271 numaralı metin grubudur (Otten, 1990: 224-225). Grup altında toplanan fragmanlar II. Tutḫaliya ve III. Tutḫaliya Dönemine tarihlenen iki ayrı kompozisyonudur (Bilgin, 2015: 209; Gilan ve Mouton, 2014: 103). 271.A grubu metinler, II. tekil şahıs olarak ele alınır, metinde sıklıkla 'sen' ve 'siz' hitabı olduğu görülmektedir. Bu gruptaki metinler, I. Tutḫaliya'nın tahta çıkışı neticesiyle bir dizi yemin ve direktifleri içermektedir. Onun tahta çıkışını haklı çıkartan bir pasaj yer almaktadır. Bu nedenle kral ile Tutḫaliya'nın aynı kişi olup olmadığı ve metnin sözcüsünün kim olabileceği belli olmadığı için Miller ise tüm metinlerin tek bir grup altında toplanması gerektiğini söylemektedir (Miller, 2013: 154-155). 271.C grubu ise, III. Tutḫaliya dönemine tarihlenmekte, I. Arnuwanda hala hayatta ve görevde iken yapıldığı düşünülmektedir (Miller, 2013: 155-156). Miller, metnin Soyluların, tek bir

¹⁵⁸ KBo 16.24 I 63.

kraliyet bireyine ve onun soyundan gelenlere sadakatini garantileyerek olası bir iç çatışma ve kaosu engellemek ve mevcut problemleri azaltmakla ilişkili olduğunu belirtmektedir (Miller, 2013: 154-155).

Mesh etme eylemi, kral ve yönetici tayini için önemliydi. Yöneticinin güvence altına alınması bu eylemle sağlanmış olmalıydı (Kümmel, 1967: 43). KUB 36.119¹⁵⁹ numaralı metinde, Tuthaliya, erkek kardeşini, bir bölgeyi yönetmesi için mesh ettiği bilgisi yer almaktadır.

Mesh etmek, taç giyme töreninden önce yapılan bir eylem olabilir. Tuthaliya'nın mesh edilmesi ise meşruiyetini ancak bu şekilde kazanmasıyla ilişkilidir. Fakat bu metin, spesifik değildir. Benzer bir anlatı ve gelenek başka bir Hitit kralı için belgelenmediğinden düzenli olarak mesh etme ayinlerinin taç giyme töreni öncesi bir ritüel olma durumunu tam olarak ifade edemez (Kümmel, 1967: 47). Ayrıca taç giyme törenlerinde, kralın taç hakkını yetkilendiren bir siyasi mekanizma olması gerekmektedir. Bu açıdan Hitit tarihindeki panku meclisi, bu yetkilendirmeyi sağlayabilecek yegâne kurum olmasına karşın, metinde mesh etme eylemi bizzat kralın kendisi tarafından yapılmaktadır. Bu açıdan metin, genel izlek hakkında bilgi vermemektedir.

Günümüze kadar gelen metinlerde yer alan tabir ve dolaylı anlatım dışında, sürekli düzenlenen bir tahta çıkma töreninin varlığına dair belge yoktur. Birkaç metin fragmanında bahsedilen krallığa mesh edilme ritüeli Hurri kökenli bir gelenek olup, kısa bir süreliğine Hititler tarafından uygulanmış olmalıdır (Yakubovich, 2005: 134). Yakubovich'e göre, Kült görevlilerinin mesh etme aracı olduklarına dair metinler bir kanıt sağlamaz. Bu nedenle düzenlenen törenin, ilahi bağlantı kurmak ya da Hitit krallarının ilahi olarak mesh edildiğini göstermemektedir (Yakubovich, 2005: 134-135).

¹⁵⁹ KUB 36.119, 3'-5': "Tuthaliya, erkek kardeşi [] onu Tuthaliya, yönetmesi için mesh ettiler." (Kümmel, 1967: 43).

Kralın mesh edilmesini gösteren bir diğer rol ise, ikame ritüelleridir. Kralı, çeşitli kötülük ve büyüden korumak adına yapılan ikame ritüellerinde, kralın yerine konan figürlerin krallığa geçişi, kralın tahta çıkışının bir kopya edilişi olduğu düşünülürse konu hakkında bilgi vermektedir. Vekil kral atama, ikame ritüellerinde, kralın sağlığı, mevcut durumunu korumak adına, genellikle savaş esirlerinin analojisi ile yapılan bir değiştirme ritüelidir. Esir, yıkanıp mesh edilir ardından krallık kıyafeti ve başlığı giydirilerek kralın yerine geçmesi için bir takım büyü sözler okutularak tahta oturtulur. Kral ritüelde, krallık adını ve unvanını vekile devrettiğini aktarır.¹⁶⁰ Ritüel sonunda, kötülük ve kötü varlıklar esiri hedef alarak kralın başına gelecek kötü olaylar engellenmiş olur. Bu amaçla yapılan ritüellerin periyodik aralıklarla tekrarlanıyor olması muhtemeldir. Ritüel esnasında uygulanan yöntemler ‘kral olma’ jestleri hakkında da bilgi vermektedir. CTH 421 numaralı metin grubuna göre, ritüel öncesinde birkaç gün hazırlık yapılmaktadır. Canlı vekille¹⁶¹ beraber kralın heykelleri¹⁶² de ritüelde kullanılmaktadır (Neu, 1999: 72). Kralla beraber kraliyet cübbesi giydirilmiş kraliyet ailesi üyesi bir kişi daha yer almaktadır. Ritüelde, kente gelen biri gerçek kralın kim olduğunu sorarsa, ona yeni kral olarak vekili işaret etmesi gerektiğini aktarmaktadır.¹⁶³

III. Hattuşili Dönemine tarihlenen mektupta¹⁶⁴, kral, Assur Kralı I. Adad-Nirari’ye taç giyme göreni için kraliyet kıyafetlerini ve güzel kokulu yağı almadığından şikâyet etmektedir (Gurney, 1958: 119; Mora ve Giorgieri, 2004: 63-68). Mektupta, üretim faaliyetinin kontrollü yönetimi yerine törensel hediye alışverişi, hediye gelmemesi, varisin tahta çıkışı gibi konular yer alır (Mora ve Giorgieri, 2004: 63-68). Gilan ve

¹⁶⁰ KUB 24.5 “...şöyle der: işte bu kraldır! Ben ona, krallık adını ve unvanını verdim.” (CHD, L-N: 32).

¹⁶¹ KUB 17.14 IV 15’-18’: “O gün (geldiğinde) kral içeride şöyle konuşur: ‘biri, üstte canlı vekil (olarak) diğer e beni model (olarak temsil etsin)..’

¹⁶² CTH 421 KUB 43.49 8’-10’: “katip sözleri [] yerine getirdiler. 3 küçük yapı inşa ederler. [...] (oraya) kralın ahşaptan heykelini oturturlar.” (Neu, 1999: 72).

¹⁶³ CTH 421 KBo 15.2. 8-10 + KUB 17.31 I 9’-11’: “Kral: ayrıca biri kente gelirse, ona ‘gerçek kral hangi kentte (derse) (hayır). Yeni kral kentte ve diyecek ki: işte yeni kral.’” (CHD, L-N: 457).

¹⁶⁴ CTH 173 KBo 1.14 ay 1-10: “Büyük Babil Kralı [] sana yazdı... size uygun hediyeler göndermedi mi? ... kral oldum. [ama bana bir elçi göndermediniz! Krallar arasında adettir: krallığı üstlenen, eşitlerine denk olur. Ona güzel, bir kraliyet kaftanı, mesh için rafine yağ gibi hayırlı hediyeler gönderin. Ama sen bana o gün bunu yapmadın” (Mora ve Giorgieri, 2004: 66-68)

Mouton'a göre de kralın yağ ile mesh edilmesi, unvanlarının verilmesi, kıyafetlerinin giydirilmesi ve onun bir krala dönüştürmenin aşamasında, törensel şenlikler olması gerekmektedir (Gilan ve Mouton, 2014: 100-101). Kümmel'e göre, kralın mesh edilmesi, tarihsel açıdan bir güvence altına alınmak olduğunda tahta çıkma töreni olmasa da tahta çıkış ile ilişkilidir (Kümmel, 1967: 38).

Veliahtın seçimi gösteren bir tören, Haşşumaş bayramıdır.¹⁶⁵ Günümüze kadar yalnızca tek bir belge ulaşmıştır (Hoffner, 1983: 98). Mouton'a göre, Haşşumaş, Hatti

¹⁶⁵ CTH 633, IBoT I 29: “Haşşumaş bayramını kutlarsınız [....] [Hattu]sa'ya gider.. Kral için [...] büyük ekmekleri kral [] atbu şekilde [] yer. Ve onlar [] ertesi gün, prens [...] Sarikuwa [....] bir tarafta, diğer tarafta haberci, aşçı, şef, berber bir....bir... [] O gün Manuzziya kenti [...] Onu beslerler [. . .]. Bir koyun eti, üç sıcak ekmek, [üç taze ekmek], üç tatlı çörek. Manuzziya kenti [. . .] ikinci gün boyunca [. . .] Ankuwa kenti [. . .] Katahha'ya bir koyun kurban eder. diye sorar. [. . .] Kutsal [. . .] rahipler [. . .] Yerleşirler. Masa [. . .] . . . ayrı ayrı [. . .] Şunu alırlar: beş sıcak ekmek, yirmi taze ekmek, yirmi tatlı ekmek, üç büyük ekmek, . . . yarım avuç. Kralın bu vesayet ilahı: (onun için) her birini kırarlar. Bir kap marnuan. [. . .] iki kez dört somun yemek için waisşar]. Prens aşçının evinde yemek istediğinde önüne on iki rahip oturur. Fırtına tanrısının rahibi, fırtına tanrısının adamı, tazelli-, Katahha rahibi, Halki'nin bir rahibi, Zababa'nın bir rahibi, Taşmedu'nun bir rahibi, [. . .], Halmaşuit'in bir rahibi, Anzili'den [ve Zukki] iki rahip, bir Haşammili rahibi, bir haberci, bir mızrak taşıyıcısı, bir [. . .], iç mahkeme görevlileri, iki [], bir saki, bir sofraya görevlisi, bir fırıncı, ellerini çırpma görevli bir adam, bir metal işçisi, üç tapınak adamı, üç çiftçi. Bunu prensin [önünde] yemek için otururlar. Henüz yemek yemeye oturmamışken, dışarıda tazelli ve rahipler aşçının evinin kapısının üzerinde kutsama eylemleri gerçekleştirirler. Güneş tanrısı (ve) kralın koruyucu tanrısı Katahha'nın onuruna üç kez içer. Prense yiyecek getirirler. O zaman tanrıları kutsarlar. Sırayla tüm tanrıları kutlarlar. Prens yemek yemek için oturur. Tanrılara (yiyecek) sağlar. Prens arzana-binasına gider. Bir çağrı var: hakkitiuwa. Beş sıcak ekmek, on taze ekmek, on tatlı ekmek, yedi takarmu somunu, bir kase bira, bir kase marnuan. Dönüşümlü olarak tanrıları tamamen aynı şekilde kutlar: Katahha, Zippalanda'nın Fırtına Tanrısı, Fırtına Tanrısı (ve) Güneş Tanrısı. Güneş tanrısının onuruna üç kez içer. Sonra kalkar. Ona bir et yahnisi, beş sıcak ekmek, on taze ekmek, [. . .] tatlı ekmekler, on iki takarmu-ekmek, bir kap bira ve bir kase marnuan. Katahha tapınağına gider ve yemek ister. Önünde on iki işçi oturur. Tanrılara (yiyecek) sağlar. Pulluklar tanrının önündeki boyundurukları kaldırır. Bir çift koşum takımı ve kutsanmış öküz kullanır. Warhuşşu'ya giderler. İkinci gün bitti. Üçüncü gün aşçının evinde Arinittu'yu kutlarlar. Ocağın önüne on iki büyük somun yarım ŞĀTU, on iki büyük somun bir avuç, üç avuç memal, bir sürahi bira (ve) bir sürahi marnuan koyarlar. Bir öküz ve altı koyun. Onları ocağın önünde Arinittu'ya ithaf eder. Onları büyük somunların üzerinde keser. Büyük ekmeklerin önüne öküzlerin ve koyunların ciğerlerini, göğüslerini, [omuzlarını], başlarını ve ayaklarını (ayrıca) öküz ve koyun derisini ve kutsanmış etleri koyarlar. Ciğerleri pişirirler. Kesip attıkları [. . .]. Onları tüm tanrıların (önüne) tekrar bırakırlar. O [bira ve marnuan içkisi yapar ve sırayla Arinittu'yu ve tüm tanrıları kutlar. [O] bu ciğerleri, bir sıcak ekmek ve bir taze ekmek gibi tamamen keser. Herkese eşit olarak dağıtırlar. Onları yerler ve bira içerler. Prens arzana binasına gider. Prens yemek ister. Beş sıcak ekmek, on taze ekmek, on arpa ekmeği, on iki tatlı ekmek, on tekkarmu-ekmeği, iki avuç ARSĀNU lapası, iki kap wakşur süt, bir ekmek örneği, bir kap bira, bir kap marnuan. Bütün rahipler prensin önünde oturur. Aşçı evinde yemeğe çağırılır. Rahipler sofralara şaramna ekmeği koyarlar. Prensın masasına bir maaşar ekmeği koyarlar ve (başka) bir maaşar ekmeğini kırarlar. Onu tazelli- masasının üzerine (yerleştirirler). Masada bir ekmek maaşar (üzerinde) [ödünc verilen] ateşin, şiwanzanna- masasında bir ekmek maaşı (üzerinde), ha[mına] masasında bir ekmek maaşı (üzerinde).[. . .] altı sıcak somun, otuz taze somun, otuz arpa ekmeği, on büyük somun, [. . . yarım avuçluk büyük somunlar, her biri (bu somunlardan) kralın vesayet tanrısı için kırılır. [. . .] takarmu-ekmekleri, yarım ŞĀTU yulaf lapası, iki wakşur kabı süt, [. . . tatlı ekmekler, bir kap bira, bir kap marnuan. Kata[hha] (onun için) on iki kez içer, [Zippalanda'nın fırtına tanrısı, İstanu, Tāru, [Zippala]ndanın tanrısı, Kammama, Hapanta[li], [. . .], Washhulili, Katahha [. . .],.... Beş wag[eşşar somunu. .], prensin masasında bir ekmek maaşı, [masanın] üzerinde bir ekmek maaşı. bir tazelli-, şiwanzanna- masasında bir ekmek maaşı. .], şef masasında bir maaşar ekmeği, otuz taze somun, on iki takarmu- somun, bir kap bira, bir kap marnuan, beyaz bir çömlek. Hepsini (bunu) paylaşırlar. [. . .] içki veriyorlar. Sonra sadece [. . .]

kökenli, kral olma rütbesidir (Mouton, 2011: 2-4). Ȥaššumaš Ȥaššu- kral, ȤaššuiZZi, Ȥaššuwizzi krallık anlamına gelir. Ȥaššumar ise, doğurmak dünyaya getirmek oluşturmak anlamına gelen haš-’tan türeyen doğurganlık, bereketli veya krallık rütbesi anlamına gelmektedir. Ȥaššumaš da Ȥaššumar’dan türemiştir (Hoffner, 1998: 98-99). Ünal, Ȥaššumar için doğurganlık, doğurma gücü ve krallık rütbesi tanımlamaları yapmaktadır (Ünal, 2016: 171-175). HHW’da Ȥaššu, kral, Ȥaššumar ise doğurganlık olarak geçer (HHW, 2001: 47). HW’da ise krallık rütbesi, krallıkla ilişkili ilerleme rütbesi olarak yer almaktadır (HW, 2007: 456-457).

tanrılar on iki ekme [. . .] aynı şekilde. Bittince masaları kaldırırlar. [. . .] Mezzulla'nın Güneş tanrısı (ve) onuruna içiyorlar. [Ocağın önüne] bir değirmen taşı koyarlar. Prens, tazelli-, yönetici, berber (ve) minalleş değirmen taşını (ile) öğütür. Taşlama taşının önünde, [. . .]. Şepuru'yu alırlar. (Ayrıca) kutsanmış etleri çıkarırlar. Kutsanmış etleri çıkardılar. Ocağı (yönünde) döndürürler ve şöyle şarkı söylerler: "Alâiyya Arinittu, alâi[ya] Arinittu! » Onlar giderler. Kutsanmış etleri abdesthane binasının iç odasına getirirler. Sonra, Fırtına tanrısının adamı, Telipinu ve Şepuru onuruna [bir fedakarlık yapmak için] gelir. Fırtına tanrısının adamı evine gider. Ama prens [. . .] Ev [için on iki fedakarlık yapar. . . . Zippalanda'nın K]atahha'sı, Kaşhala'da[. . .]. Kadınlar kutsanmış etleri, ekmekleri (ve) değirmen taşını alırlar. Prens arzana- binasına gider. Yemek ister. Üç sıcak ekme, [. . .] taze somun, on arpa ekmeği, on tatlı somun, beş takarmu bir avuç somun, bir (avuç) yulaf ezmesi, üç kap süt, bir puding, bir kase bira, bir kase marnuan. Üç kez içer ve tam da bu tanrılara içki sunar. Dördüncü gün, yemek için: üç sıcak ekme, on taze ekme, on arpa ekmeği, on iki tatlı ekme, on takarmu-ekme, iki avuç yulaf lapası, iki kap süt, bir puding, bir kap bira, [...] marnuan kabı. Tazeli- hešta- tapınağına gider. Bir taze somun, dört tatlı somun, dört büyük yarım ŞĀTU somun, on iki takarmu- somun. Bu tanrıların onuruna on iki kez içer. Keçiye dışarı çıkarıp keserler ve tamamen yerler. Keçinin derisini alırlar. kör bir adamı soyup ona vurdular. Onu hešta tapınağına götürürler. Yiyorlar ve içiyorlar. Prens gelir. Sonra Katahha tapınağına gider ve yemek ister. Beş somun masa, altı sıcak ekme, otuz taze somun, yirmi dört tatlı somun, dört büyük somun bir avuç, on iki tekarmu-ekme, yarım avuç yulaf ezmesi, bir kap bira, bir kap marnuan. İçkileri tamamen aynı şekilde yapar. Arzana binasına girer ve orada yemek ister. Üç sıcak ekme, on taze ekme, on arpa ekmeği, on tatlı ekme, üç avuç yulaf ezmesi, iki wakşur kabı süt, iki kase bira. Önünde on iki KAR.KID kadını oturuyor. Yer ve içerler. Bu gün prensi de aynı şekilde kutsarlar.[Sonra] onu yatağına yatırdılar. Başının [bu tarafına] [iki büyük ekme ve o tarafına iki büyük ekme koyarlar. Ayağının bir tarafına iki büyük ekme, diğer tarafına da [iki büyük ekme] koyarlar. Sonra [birayla bir çember çizerler. Ne zaman [. . .] KAR.KID kadınları [girerler]. [İlk tablet], ['deki haşşumaş bayramının tamamlanmamış hali]. . .]." (Sevinç Erbaşı, 2010: 695-697; Mouton, 2011: 2-25).

‘ın (gen.) aynı formda olduğunu iddia etmektedir. Ȝaşşuma-‘nın muhtemelen kraliyet çocukları için genel bir tabir olduğunu öne sürmektedir (1989: 101).

Bayrama ait fragman İmparatorluk Dönemine ait olmakla beraber Orta Hitit dönemi kompozisyonudur. Güterbock (1969: 99-102) ve Hoffner (1974), törenin prens için yapılan bir erginleme töreni olduğunu öne sürmektedir.¹⁶⁶ Bu açıdan Hitit literatüründeki tek örnek olduğunu aktarmaktadır. Doğum, bereket ve KAR.KID görevlilerinin gece boyunca prensle cinsel ilişkiye girmelerinden dolayı bunun bir bereket, üreme bayramı olduğunu vurgulamaktadır. Ardzinba (2010: 57), törenin kraliyet prensinin sembolik ölümü ve yeniden doğuşunu temsil ettiğini öne sürmektedir. Sevinç (2010: 693-702), Güterbock ve Hoffner gibi bir erginleme töreni olarak değerlendirmiş, takvimsel boyutu ve ritüelde tekrarlanan belirli duygu ve metamorfozun işlenişi nedeniyle de Eski Hitit Dönemi kabartmalı vazolarında yer alan temayla ilişkilendirmiştir.

Bayramla ilgili öne atılan savları değerlendiren Mouton (2011) ise törenin prensin sembolik olarak tahtla ilişkilendirilmesi olduğunu açıklamıştır. Taggar-Cohen’e göre, bayram adının kral olmak anlamına gelen Ȝaşşu-‘dan türemesi ve bereket ile ilişkili kültse jest ve mimiklerin olmasından dolayı kral olmakla ilişkilendirmektedir (Taggar-Cohen, 2010: 125-126). Bayramın, müstakbel hükümdarın bir sonraki adıma yükselişi olarak tanımlamaktadır. Hitit prenslerinin sadece Ȝattuša’da hükümdar olmadıklarını, farklı kentlerde de tahta çıktıklarını belirterek, Ȝattuša’nın büyük kralının oğluna uygulanan Hatti kökenli bir uygulama olarak veliaht prensin belirlendiği bir tören olarak değerlendirmektedir (Taggar-Cohen, 2010: 126). Taggar-Cohen aynı zamanda II.

¹⁶⁶ Erginleme törenleriyle ilgili olarak bazı Indo-Germen kabilelerde, ergenliğe giren bireylerin kapı kapı dolaşarak ev sahiplerinden yiyecek isteme geleneği bulunmaktadır (Frazer, 2004: 86-93). Almanya’nın Ertingen bölgesinde, tembel adam olarak bilinen bir kişi, kapı kapı dolaşarak yiyecek isteyerek yaz gündönümünü kutlamaktadır (Frazer, 2004: 86-93). Freud bu durumu, ergenliğe giren erkek çocukların, bireyselleşme-bağımsızlaşma olgusunda yavaş yavaş toplumdan dışlanmalarıyla ilişkilendirmiştir. Fakat bu, kabul edilen bir görüş olmamıştır (Eliade, 2015: 35-36). Frazer ve Eliade’nin bahsettiği yiyecek toplama ritüelleri ile Hitit prensinin Ȝaşşumaş’da yiyecek toplaması, aradaki zamansal farka rağmen benzer bir rittir. Fakat erginleme Ertingen’de gerçekleşen ritüelde yiyecekler tamamen toplandıktan sonra tüketilirken, Hititlerde toplandığı esnada tüketilmesi gerekmektedir. Ertingen ritüelinde başrol, anonim bir figürken Hitit ritüelinde bizzat prenstir.

Muvatalli'nin Pihaššašši- Fırtına Tanrısına yaptığı duada¹⁶⁷, sıradan bir insandan veliahtta adım atmanın, tanrılar âleminde benimsenen bir rahip ve ardından kral olmanın adımları olduğunu vurgulamaktadır. Buna göre, veliaht seçildikten sonra törensel faaliyetler olmalı, tanrılara karşı “evlatlık oğulları” olarak tapınmalı ve görevlerini yerine getirmelidir. Veliahtın krallığının kutsanması için tanrılarla temas halinde kalması gerekmektedir. Dolayısıyla bahsi geçen törenin, veliaht tayin edilmesinde önemli bir rolü olmuş olmalıdır.

Erginleme, bireyin sadece dinsel hayatı için değil aynı zamanda sosyal hayatının da bir aşamasıdır. Fakat erginlenecek kişinin statüsünün değişiyor olması, dini tecrübe aracılığıyla gerçekleşmesi gerektiren bir uygulama olmuştur (Eliade, 2014: 23). Prens, veliahtlığa oradan da krallığa geçişi, sosyo-psikolojik olarak birer erginlemedir. Tanrısal krallığı yönetmeye bir adım daha yaklaşan figürün, ilahi kozmosta bir üst rütbeye geçişinin kutlanıyor olması, onu tasdik ve kutsama açısından oldukça önemlidir. Böyle bir erginleme adımının, bereket, bolluk, sağlık gibi metaforik olgularla desteklenmesi beklenirdi. Prens üst rütbeye geçişi, kendi hayat çizelgesinde bir üst kademe, erginleme olacağından bu törenin krallığa geçişteki önemli bir erginleme töreni olduğu düşünülebilir.

Dolayısıyla bayram, kraliyet rütbesine katılma olabilir. Bayramda, yoğunlukla Hatti tanrıları yer alır. Šarikuwa birliği, LÚ.MEŠDUGUD ve kral, bayramın önemli figürleridir. Bayram esnasında, bu askeri-siyasi birliğin katılımı, kraliyet ideolojisiyle ilişkili olduğu görülmektedir (Mouton, 2011: 2-4). Bayramlarda, kraliyet ayinleri hükümdar gücünü, sergileme amacı güttüğünden ordu, bayramlara sık sık çağrılır. Haššumaš da bu açıdan, kraliyet ideolojisi taşımaktadır. Bayram esnasında sıklıkla yenilenen sözler, bir yemin olabilir. Bayramda, kral, prens, aşçı, Šarikuwa birlikleri,

¹⁶⁷ CTH 381 III 25-31: “Bundan sonra kral şöyle der: Yıldırımın Fırtına Tanrısı, efendim, ben sadece bir insandım, oysa babam Arinna'nın Güneş Tanrıçasının ve tüm tanrıların rahibiydi. Beni babam doğurdu ama Pihaššašši- Fırtına Tanrısı beni annemden aldı ve büyüttü; beni Arinna'nın Güneş Tanrıçasına ve tüm tanrılara rahip yaptı; Hatti ülkesi için beni kral olarak atadı.” (Singer, 2002: 92).

berber, rahipler ve çıplak bir kör adam yer alır. Çıplak kör bir adam dövülür. Muhtemelen bu, bir ikame jestidir. Kör adam bayram esnasında Hešta tapınağında öldürülür. Hešta tapınağı, tapınım kültüründe atalar ile bağlantılı bir mekândır. Bu açıdan kör adam, prensin yerine geçen bir insan rolüyle sembolik olarak öldürülür, bu kraliyet prensinden ölümü uzaklaştırmayı amaçlayan bir jesttir. Prensın bacaklarına ve ayaklarına yiyecek konur ve birayla çember çizilir.

Prese yiyecek takdim edilir, prens ardından libasyon yapar. Arzana binasına giderek tüm rahiplerin huzurunda yemek yer. Tanrıları kutsayarak¹⁶⁸ Güneş Tanrısı onuruna kadeh kaldırır. Kutsanan tanrılar, krallık ideolojisi ve kraliyet kavramıyla bağlantılıdır, büyük kısmı Hatti kökenli tanrılardır. Kral, bayram yer alsa dahi prens, bizzat bayramı yönetmektedir (Sevinç Erbaşı, 2010: 697). Bu, prensin krallık görevini yerine getirmeye uygun olduğunu göstermektedir. Prensın, krallık adına seçilmesi de onun sosyo-politik konumunda bir geçiş olduğu için krallığa adım atma töreni olarak değerlendirilebiliriz.

3.2.3.2. Šarrena Ritüeli

Šarrena, Akkadca Šarru teriminden türeyen Hurrice bir kelimedir (Haas ve Wegner, 1988: 26). Akkadca kral anlamına gelen šarru'dan türeyip Hurrice çekim ekiyle oluşturulmuştur (CAD, S: 76-85). Kralın yerine geçen figürler için de kullanılır (Haas ve Wegner, 1988: 26). Kraliyet atalarına atıfta bulunmak için kullanılır. Tanrı ideogramı ile belirtilir (Bachvarova, 2013: 4). Ritüel, yünden heykelcik yapımı, büyüsel talimat ve Hurrice şarkıları içeren tarihsel ve mitolojik bir metindir (Kıymet, 2014: 220).

Bachvarova'ya göre liderlerin krallıklarını kutsallaştıran ve meşrulaştıran kökeninde atalara tapınma olan bir ritüeldir (Bachvarova, 2012: 100). Ritüel, krallık

¹⁶⁸ Bahsi geçen tanrılar, Katahha, Fırtına Tanrısı, Zippalanda'nın Fırtına Tanrısı, Halki, Zababa, Tasmedu, Halmassuit, Anzili, Zukki, Hasammili, Güneş Tanrısı, Arinittu, İstanu, Taru, Kammama, Hapantali, Washuili, Mezulla, Sepuru, Telipinu.

gökten inmeden önceki zamanla ilişkilendirerek tanrı neslinin yükselişini ve ilk insanlık tarihi arasındaki bağı kurmaktadır (Bachvarova, 2012: 100). Ritüelde, mekânsal krallık kavramı kullanılır. Bu, ritüeldeki liste biçiminde çağrılan ve eylemler hakkında kısaca yorumlar içeren bir dizi karakter sunmaktadır. Bu metodoloji, Sumer Kral Listesi olmak üzere kral listeleri de kroniklerle biçimsel benzerlikler göstermektedir.

Büyük krallar, geçmişi, kendi geçmişiyle birleştirmesi gerekmektedir. Bu açıdan kraliyet atalarına hürmet, kral listeleri ve kronikler ve daha çok anlatı tarzına yönelik metinler dahil olmak üzere çok sayıda dua, ritüel ve bayramın olması gerekmektedir. Bahsi geçen ritüel Hattuša'da kutsallaştırılmış Šarrena, arınma ritüelleri ve kraliyet ataları kültüne bağlı bir bina olan Atalar Evinde düzenlenen Tamininga'nın yıllık Šaušga bayramı da dahil olmak üzere bayramlarda adaklar sunulmuştur. Bu açıdan krallık bağlantısı kurması muhtemeldir.

Ritüel, Hitit krallarının hem dünya hem de ilahi düzlemdeki kaygılarının neticesini taşımaktadır. Ritüel, Kumarbi şarkılarına atıfta bulunarak Fırtına Tanrısının egemenliğinin cennette kurulduğu zamana kadar götürmektedir. Birçok şarkıdan oluşan mitos, Kaotik canavarları yenerek kaosu ortadan kaldıran Fırtına Tanrısı üzerinden kralın modellenmesi bulunur (Kıymet, 2014: 177-180).

Ritüel Hititçedir. Şarkıların olduğu kısımda Hurrice yoğunluktadır. Metin, kimliği, cinsiyeti ve unvanları bilinmeyen efsanevi krallar sıralanmaktadır. Metinde, tanrılaştırmış kralların ifadesi sıklıkla tekrarlandığı görülür (Kıymet, 2019: 33). Eski Akkad döneminde Urkeš ve Nawar'ın Hurri kralı olan kutsallaştırılmış Atalsen, Tešup'un Šarrena'sı ve tanrı Immarwa'nın Šarrena'sı gruplanır. Sonraki paragrafta tanrılaştırmış figürler, dağlar ve ırmaklardan bahsedilir (Kıymet, 2014: 221). Tešup, Hazzi ve Namni dağlarından bahsederek geçmiş zaman anlatımına geçer. Daha sonra, oyuncunun şarkı söylerken kırmızı, beyaz ve mavi yünden oyuncak bebek yaptığını öğrenmekteyiz

(Arroyo, 2010: 368).¹⁶⁹ Bebekleri yaparken kralları isimleriyle çağırın söyleminde bulunur ve bebekleri krallar olarak adlandırır (Haas ve Wegner, 1988: 385).

Sonraki sütunda, Suriye kökenli tanrılar Takidu ve Hepat, Ay Tanrısı Kuşuh ve Şarruma yer alır. Tanrıça Allanzu'nun da yer aldığı pasaj oldukça kırıklıdır. Tanrı Umpa'dan bahsedilirken paragraf tanrılaşan Naramsin adıyla kapanmaktadır. Bir sonraki paragraf bilgelikle övülen Sargon ile devam eder. III. sütun kırıklı biçimde sona ermektedir (de Martino, 1993: 128-131).

IV. sütunda, bir dizi kral görmeleri için katılımcılar çağrılır. Ölü ataların isimleri anılırken heykellerine de adaklar sunulmaktadır. Bahsedilen kralların bir kısmı Sargon efsanesinde de ölümsüzleştirilen krallardır, bu krallar Hatti'de krallığın meşrulaştırılmasında rol oynamaktadır. Krallar, Elam'ın efendisi, Audaluma, Lullu efendisi Immaku, Elam'ın kuzeyinde yer alan Tukriş'in efendisi Kiklipatalli ve Ea'nın ağlayan rahibi gibi sıfatlarla yer alır. Ardından İllaya beyi ve Hatti beyi hakkında bir kısım yer alır (de Martino, 1993: 128-131). Bahsedilen kısımda, Hurri Güneş Tanrısı Şimige'den söz edilirken metin kesintiye uğramaktadır. Yeni krallık Dönemine tarihlene bir fragmanda ise Dumuzi'ye çağrıda bulunulur (Kıymet, 2014: 222). Tarih ve mitin yerli-yabancı unsurların birleşimi olduğu görülmektedir. Bu birleşim sayesinde Hitit kralları kendilerini Sargon Efsanesinde ölümsüzleştirilen Büyük kralların kardeşlik ağına dâhil edebildi.

Metinde geçen Hurrice terim ve şarkıların içeriği günümüzde tam anlamıyla açıklanmamıştır. Ritüelde sıralanan krallar, Sargon efsanesinde de geçmekte, ritüel bu anlamda krallara atıfta bulunmaktadır. Kökenlerin sihirli saygınlığa metoduna başvurarak, Hitit kralının uzak geçmişle olan bağını meşru kılmanın bir rolü olmuştur (Kıymet, 2019: 37).

¹⁶⁹ CTH 775.D. I KUB 27.38 vs. I. 18-23: “*Ben bu şarkıyı söylerken, kırmızı yün, mavi yün be beyaz yünü tutar onlardan birer bebek yaparım. Bebeği şu şekilde yaparım: kırmızı ve beyaz yünü birlikte överim, başının üzerine mavi yünü bağlarım. İki bebeği de böyle yaparım. Ve bunlara şarrena denir.*” (Haas ve Wegner, 1988: 385-386).

Bachvarova'ya göre, ritüel, Hitit kralının Eski Yakındoğu'nun mitsel tarihinin daha geniş bir çerçevesine yerleşmesinin arzusudur. Doğru türde temas, devlet destekli dini ritüellerin mito-tarihsel geleneklerinin icrası yoluyla kralların meşruiyetini tesis etmeyi ve doğrulamayı amaçlıyordu. Aynı arzu, Sargon mitosundaki dünyanın uç kısımlarında hüküm süren kralları listelemesi ve birleştirmesinde yatan arzuyla eşdeğerdir (Bachvarova, 2012: 100-102). Sumer Kral listeleri ve Sargon efsanesinde yer alan üslupla ritüelin üslubu aynıdır. Gökteki krallık efsanesinde yer alan doğum şarkısı da benzer üsluba sahiptir. Bachvarova'ya göre, bu metinlerin bağlantısı, krallık ideolojisi, tanrısal eksen ve toplumsal belleği bir arada tutma ihtiyacından kaynaklanmaktadır (Bachvarova, 2012: 112-113). Ritüeli değerlendiren araştırmacı, Kral listesi, Sargon efsanesindeki belirli aralıklarla devrilen kralların anlatısının, Gökteki Krallık şarkısındaki anlatıyla benzeştiğini öne sürmektedir.

3.2.3.3. Šalliš Waštaiš

Kral ile ülke arasındaki güçlü bağ, özellikle bir kralın ölümü için yapılan on dört günlük ayrıntılı ritüelde resmedilmiştir. Šalliš Waštaiš- tören talimatname metni, ölen kraliyet ailesi üyelerinin cenaze törenlerinin ne şekilde icra edilmesi gerektiği hakkında bilgi veren talimatname metnidir (Kapelus, 2008: 450; Vigo, 2014: 25; Sevinç, 2007: 2779). Spesifik bir krala-kraliçeye özgü olmakta çok genel ifadelerle kraliyet ailesi üyeleri için hazırlanmış bir tören metnidir. Metnin anlatımı, ayrıntıları özenlidir. Ölü bireyin yakılmasından itibaren yaklaşık 14 gün boyunca Hattuša'nın çeşitli yerlerinde yapılan ritüelleri içermektedir (van den Hout, 1994: 40-42). Metinler, Laroche tarafından ritüel metinleri başlığında toplanmıştır. 14 gün süren ritüeller boyunca analogi büyü tekniği başta olmak üzere büyü ritüelleri oldukça geniş yer tutmaktadır (Sevinç, 2007: 2779-2780).

Metin “^{URU}Hattuši šalliš waštaiš kišari: Hattuša kentinde büyük bir kayıp gerçekleştiğinde..” ifadesiyle başlamaktadır (Rutherford, 2008: 53; Sevinç, 2007: 2780). Kayıp gerçekleştiği andan itibaren Hattuša’da herkesin yemek-içmekten kesilmesi beklenmekteydi (Rutherford, 2007: 223). Metinler, gün ve gün cenazenin gidişatı hakkında bilgi vermektedir. Metinlerin dili, İmparatorluk Dönemine tarihlenmekle beraber, Eski Hitit Dönemine ait bazı dilsel özelliklerin korunması, Hattice isimlerin yer almasından dolayı, kompozisyonun ilk olarak Eski Hitit Döneminde oluşturulduğu düşünülmektedir.

Talimatname metinleri doğrultusunda cenaze töreni düzenlendiği bilinen bir kraliyet ailesi ferdi bilinmektedir. II. Muršili’nin yıllıklarında, Kargamış Kralı kardeşi Šarru-Kušuḫ’un ölümünden söz etmektedir. Hastalanan ve ölen vasal kralın cenazesinin Hattuša’ya getirilerek Hattuša’da Šalliš waštaiš töreni hazırladığını aktarmaktadır.¹⁷⁰

Šalliš Waštaiš törenleri, ilk gün ölüm haberiyle Hattuša’da herkesin yemeden içmeden kesilerek ağladığı ve ülkenin yasa boğulduğu bilgisi yer almaktadır. Cenazenin başucunda yapılan ritüelden sonra, sığır kurban edilir ardından bir testi şarap ölünün ruhuna armağan edilerek büyü töreni yapılır. Şarap kurbanının ardından testi kırılarak ölünün kullanımına terk edilir. Gün batarken teke üzerinde ceset dolaştırılır ve muhtemelen yakma bölgesine gönderilir. Yakma yerine çadır kurulur ve ceset ateşe bırakılır. Ardından gün doğarken yanmış cenazeden arda kalanlar gümüş maşalarla toplanmaya başlar. Ölen kişi krala beze sarılı kemikler sandalyeye, kraliçeye tabureye taşınır ve krematoryumun yanında bir cenaze yemeği hazırlanır. Müziksiz gerçekleşen yemeğin ardından ölüyü simgeleyen bir tasvir yapılır. Tasvir, incir, kuru üzüm ve zeytinler kullanılarak yapılır. Tasvirler odunu üzerine konulur ve sunular yapılır. Ölen kişinin kefaretiyle ilgili Yaşlı Kadın’ın hazırladığı gösteri sonrasında ağıt yakan kadınlar

¹⁷⁰ CTH 61 KBo 4.4. I 5’-8’: “Istitina ülkesinde kamp kurduğum (esnada) Kargamis kralı, kardeşim Sarri-Kušuḫ’un [...] Jzanda kasabasına girdi. Tanrılar onun önünde sürdüler (..) [...] -zanda ve Tenti-[] Hattusa’ya getirdi.] [] Güneşime, Sarri-Kušuḫ’a (cenaze hazırlattım).”

ağlarken Yeraltı tanrıçasına kurbanlar sunulur ve kemikler kutsal yatak odasına yerleştirilir. Ölü için yeniden kurbanlar sunulur ve İyi Gün isimli¹⁷¹ tanrıya kurbanlar sunulur (Sevinç, 2007: 2782-2783). Törenin 3. Gününe ait tablet kırıklı yapıdadır. Sağlam kalan kısımlarda, tanrılara içme eyleminin yapıldığı görülmektedir.

Šalliš Waštaiš cenaze töreni talimatları, Hitit krallarının kral olma töreninin bir kısmını kapsıyor olabilir. Cenaze törenlerinin dördüncü gününü anlatan metin, KUB 39.9 numaralı metin, oldukça kırıklıdır. Sağlam kalan kısımlarında, yeni kralın cenazeye katıldığından bahsedilir (Sevinç, 2007: 2783). Yeni kralın, ölü kralın cenaze törenine katılması, yeni kraldan ilk defa söz edilmesi metnin kırıklı yapısından dolayı açıkça belli olmasa da bir nevi yeni kralın tahta çıkışını konu ediyor olabilir. Metin kırıklıdır. Ailesinden bir kişinin geldiği aktarılır. Eski kralın heykel yoluyla devam eden hayatından dolayı yeni kralın dördüncü güne kadar görülmeme ihtimali oldukça ilginçtir. Kralın yasa tutarken, insani duygu gösterirken görülmemesi gerektiğinden, ölü kral için yapılan törenden uzak durması gerekmektedir. Henüz tam anlamıyla ölmüş sayılmayan selefin yasını tutarken görülmemelidir. Bu nedenle törene katılmamış olabilir.

3.2.3.4. Tahta Çıkış Rekonstrüktifi

Günümüze kadar gelen doğrudan bir tahta çıkış töreni-ritüeli bulunmasa da kehanet, ayinle ilgili fragmanları ve kompozisyonları; mektuplar ve metin parçalarında Hitit krallarının tahta çıktıkları zaman uyguladıkları bir takım tören-ritüeller olduğunu göstermektedir. Kaynaklar eşliğinde sistematik bir biçimde tahta çıkış aşamaları değerlendirilirse karşımıza birkaç varsayım çıkacaktır. Öncelikle ele alınan konular ve

¹⁷¹ Hititçe izzištanu- UD.SIG₅ kaynaklarda bir tanrı olarak da geçer. ^DUD.SIG₅, ölümü simgeleyen bir Hatti yeraltı tanrısıydı. Bayramlarda adı çok fazla anılmamakla beraber yalnızca ölü kültü içinde yer alır. Kaynaklarda İyi Gün olarak geçmesi, ölümün daha yumuşak bir ifadeyle tanımlanması için kullanılmış olabilir. CTH 450 KUB 30.16+ 39.1 Ay III 8-10: “*u[alanmış] ekmek göğ[ün Güneş Tanrıçası'na bir u[alan]mış ekmek büyükbabalara (ve) büyükannelere, bir u[alanmış] ekmek 'İyi Gün' tanrısına] koyarlar.*” (Ünal, 1980a: 166; Kapelus, 2008: 450).

sıralamada yer alan bilgiler, çalışma kapsamında daha önceki kısımlarda değerlendirilmiştir. Bu bölüm, özet bir biçimde muhtemel sıralamayı varsaymaktadır.

Tahta geçiş önceliği, Telipinu Fermanı'nda belirtildiği gibi, kralın, birinci eşinden olma büyük oğlundu. Birinci eşten herhangi bir erkek çocuk olmama ihtimalinde, ikinci eşten olma erkek çocuğun tahta çıkma hakkı bulunmaktaydı. İkinci eşin de erkek çocuğunun olmama ihtimalinde, birinci eşin kız çocuğunun eşi, tahta çıkma hakkına sahipti.¹⁷²

Veliaht prensin alması gereken unvanlardan biri tuhkanti-‘dir. Yaygın olarak kabul edilen bu görüş, terimi kralın oğlu ve tahtın varisi, veliaht prens anlamına gelmektedir (Yiğit, 1996: 234; Orozco, 2017: 110). Kelimesi Hatti kökenlidir (Bin-nun, 1973: 12). Unvan krallığın işleyişi ve geleceği açısından önemli olan ve krala yakın bir kişiye verilmekteydi. Bu unvanın verilmesi, kral tarafından halefi olarak seçilen oğlunun siyasi, askeri ve sosyal önemini güçlendirmeye yönelik özel bir girişimiydi. Unvanı taşıyan birey istikrarsız siyasi ve askeri durumlar bağlamında onu saray entrikalarına karşı daha az savunmasız hale getirmiştir (Orozco, 2017: 122-123).

Tahta çıkmadan önceki sürecinde, prensin bir tanrının ya da tanrılara rahip olarak atanması gerekmektedir. Krallığa giden ilk adım, Arinna'nın Güneş Tanrıçası ve tüm diğer tanrıların rahibi olmaktır (Haas, 1994: 90). Öncelikle, prenslerin alacağı rahip unvanı onları tahta adaylığa yaklaştırmaktadır. Yani kral, kral olarak atanmadan önce bir rahip olmalıdır (Taggar-Cohen, 2006: 372).

Tartışmalı olmakla beraber, krallığa geçişteki bir diğer adım da Haşşumaş bayramıdır.¹⁷³ Doğurmak dünyaya getirmek oluşturmak anlamına gelen haş-’tan türeyen doğurganlık, bereketli veya krallık rütbesi anlamına gelmektedir. Haşşumaş da

¹⁷² CTH 19 öy. II § 28: “Birinci dereceden (eşin) oğlu, kral olsun! Eğer birinci (eşten) bir [prens yoksa kim ikinci dereceden (eşin) oğlu kral olsun! Eğer (yine) de bir prens (ve) erkek çocuk yoksa kim birinci dereceden (eşin) kızıysa ona bir içgüveysi alsınlar ve kral o ol[sun!]” (Koç, 2007: 71-72).

¹⁷³ CTH 633, KBo 45.52 + KUB 51.57 + KBo 45.51 + KBo 51.135 + IBoT I 29.

Haşşumar'dan türemiştir (Hoffner, 1998: 98-99). Orta Hitit dönemi kompozisyonudur. (Güterbock, 1969: 99-102). Güterbock (1969), Hoffner (1974) ve Sevinç Erbaşı (2010) kompozisyonu bir erginleme töreni, bereketle ilişkilendirilen bir geçiş töreni olarak değerlendirmektedir. Mouton (2011) ve Taggar-Cohen (2010) ise kompozisyonun prensin sembolik olarak tahtla ilişkilendirilmesi olduğunu açıklamıştır. Mouton'a göre, Haşşumaş, Hatti kökenli, kral olma rütbesidir (Mouton, 2011: 2-4). Bayramın, gelecek hükümdarın bir sonraki adıma yükselişi olarak tanımlamaktadır. Hitit prenslerinin Hattuša'nın büyük kralının oğluna uygulanan Hatti kökenli bir uygulama olarak veliaht prensin belirlendiği bir tören olarak değerlendirmektedir (Taggar-Cohen, 2010: 126). Taggar-Cohen'e göre, II. Muvatalli'nin Pihaşşaşı- Fırtına Tanrısına yaptığı duada¹⁷⁴, sıradan bir insandan veliahta adım atmanın, tanrılar âleminde benimsenen bir rahip ve ardından kral olmanın adımları olduğunu vurgulamaktadır. Veliaht seçildikten sonra törensel faaliyetler olmalı, tanrılara karşı “evlatlık oğulları” olarak tapınmalı ve görevlerini yerine getirmelidir. Veliahtın krallığının kutsanması için tanrılarla temas halinde kalması gerekmektedir. Bayramın veliaht prens için yapılan bir krallık töreni, bir geçiş töreni olarak değerlendirirsek, kral olma yolunda atılan adımlardan biri olarak kabul edilebilir.

Büyük kralın ölümünün ardından yapılan Šalliš Waštaiš törenlerinin dördüncü gününde KUB 39.9 numaralı metne göre, yeni kralın törene katılarak eski kralı onurlandığı anlatılmaktadır. Hattuša'da cenaze törenleri sürerken bir yandan da yeni kralın tahta çıkış törenlerinin olması çok olası görülmemekle beraber, cenaze törenlerinin hemen ardından yeni kralın tahta çıkış süreci başlamış olabilir. Bu da, henüz törenleri gerçekleşmemiş yeni kralın, kral unvanıyla törenlere katılabildiğini göstermektedir.

¹⁷⁴ CTH 381 III 25-31: “Bundan sonra kral şöyle der: *Pihaşşaşı Fırtına Tanrısı, efendim, ben sadece bir insandım, oysa babam Arinna'nın Güneş Tanrıçasının ve tüm tanrıların rahibiydi. Beni babam doğurdu ama Pihaşşaşı Fırtına Tanrısı beni annemden aldı ve büyüttü; beni Arinna'nın Güneş Tanrıçasına ve tüm tanrılara rahip yaptı; Hatti ülkesi için beni kral olarak atadı.*” (Singer, 2002: 92).

Bu aşamaya kadar bir prensin kral olabilmesi adına rahipliğe atanmış olmalı, Haşşumaş bayramında bir erginleme/krallığa adım atmış olması gerekmektedir.

Hitit krallarının tahta nerede çıktıkları bilinmemektedir. Başkent Hattuša'da böyle bir törenin yapılmış olması kuvvetli olmakla beraber birden fazla kentte törenin düzenlendiği ya da Hattuša'nın ardından başka kentlerde de törenlerin yapıldığı düşünülebilir. Nitekim Haas'a göre Arinna, tahta çıkış yerlerinden biridir (Haas, 1994: 190-191).

CTH 659 KUB 10.45 KUB 12.54 numaralı metinde de, Hattuša, Arinna, Zippalanda, Ankuwa, Tahurpa gibi kentlerde törenin gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Hattuša dışındaki merkezlerde törenin gerçekleştiğini gösteren belgelerden biri, KBo 2.2.¹⁷⁵ numaralı IV. Tuthaliya Dönemine ait fal metnidir (Sakuma, 2009: 49-56). Metin, hastalıklara yönelik bir fal metni olsa da IV. Tuthaliya'nın henüz büyük kral olmadan önceki sürecini kapsamaktadır. Metne göre, Arinna'nın Güneş Tanrıçasının yemini bozulduğu için gazaba uğramamak adına, kehanet soruşturması başlatmış, nerede tahta geçmesi gerektiğini soruşturmuştur (Haas, 2008: 77-78, 313; Sakuma, 2009: 47-56; Mouton, 2015b: 73). Fal sonucu KUB 36.90 numaralı metne göre olumlu olmalıydı ki tanrılar kralın 'mesh edilmesi' için Nerik kentine çağrılmaktadır (Otten, 1955: 37; Deighton, 1982: 86-88).

Kral olmak, metinde mesh edilmek olarak geçmektedir. Bu da tören esnasında ya da taç giyme ritüeli esnasında kralın mesh edildiğini göstermektedir. Nitekim CTH 251 Kompozisyonundaki, KBo 16.24 + KBo 16.25 numaralı metin, kralın mesh edildikten sonra krallığa tayin edildiğini göstermektedir. KUB 36.119 numaralı metinde, Tuthaliya, kardeşini mesh ettikten sonra vasal krallığa atamıştır (Kümmel, 1967: 43). Kralın sağlığı, uzun yıllar yaşaması için yapılan ikame ritüellerinde, kralın yerine geçen vekil kralların da yağlandığı, mesh edildiği görülmektedir. Nitekim KUB 24.5, KUB 17.14, KBo 15.2.

¹⁷⁵ CTH 577 KBo 2.2.

8-10 + KUB 17.31 gibi metinlerde, kral yerine geçen vekilin mesh edildiği görülmektedir. Kralın, İ.DÜG.GA LUGAL-UT-TI yani kraliyet yağıyla mesh edilmesi gerekmektedir (Hoffner, 1995: 111; Virgo, 2015: 28).

Kraliyet yağının ne denli önemli olduğu, III. Hattuşili'nin Assur Kralı I. Adad-Nirari'ye taç giyme göreni için kraliyet kıyafetlerini ve güzel kokulu yağ göndermemesinden şikâyet ettiği mektupta anlaşılmaktadır¹⁷⁶ (Gurney, 1958: 119; Mora ve Giorgieri, 2004: 63-68; Kümmel, 1967: 38; Gilan ve Mouton, 2014: 100-101). Hitit kralı tahta çıkıp mesh edildikten sonra Fırtına tanrısının yönetici yöneticisi olarak hareket eder ve o da kralın şahsının ve bölgesinin ilahi korumasını sağlardı (Schwemer, 2022: 358).

Yeni kralın mesh edilmesinin ardından törenler düzenlenmekteydi. İçerik bakımından benzer jest, mimik, ritüel ve törenleri içeren iki farklı metin kompozisyonu bulunmaktadır. İmparatorluk Dönemine tarihlenen Hatti gelenek unsurlarının yer aldığı Ankuwa, Tahurpa, Zippalanda, Arinna ve Hattuşa'da gerçekleşen başta Arinna'nın Güneş Tanrıçası, Nerik'in Fırtına Tanrısı, Kammama, ZABABA, Wašezzili ve GAL.ZU yer almak üzere tanrılara libasyon yapılan törendir. Törenin süresi kralın inisiyatifindedir. Törenler, kral tahta ilk çıktığı zaman gerçekleşmekteydi (Mouton, 2016: 235-236; Görke ve Mouton, 2014: 126; Kümmel, 1967: 43-49). Diğer ise Hurrice terimlerin sıklıkla yer aldığı, Teşup'un ilahi krallığı ve Hepat'ın kraliçeliği vurgulandığı Orta Hitit Döneminden itibaren kutlandığı bilinen, Hurri kökenli bayramdır (Görke ve Mouton, 2014: 127; Mouton, 2016: 126-128; Miller, 2004: 38; Torri, 2011: 138).

Bununla beraber Yeni kral için düzenlenen EZEN aşannaş bayramı bulunmaktadır (Beckman, 1999: 140). Kralın ilk kez tahta çıkışında kutlanmakta, yeni kralın krallığı da doğrulanmaktaydı (Kümmel, 1967: 46-49; Beckman, 1999: 140). Bayram CTH 659 ile paraleldir. CTH 659 kompozisyonunda, yapılanların bir bayram olduğu bilgisi yer

¹⁷⁶ CTH 173 KBo 1.14

almamakla beraber içerik açısından EZEN aşannaş ile benzemektedir. CTH 659 ve CTH 700 kompozisyonlarının bayrama ait parçalar olup olmadığı bilinmemekle beraber, bayramla yakın ilişkide oldukları açıktır.

Bu sıralamaya göre öncelikle;

- Prens rahipliğe atanmış olmalı,
- Haşşumaş bayramında erginliğe/krallığa adım atmış olmalı,
- Büyük kralın ölümünün ardından, tahta çıkmak için törenin gerçekleşeceği kent, kehanet aracılığıyla belirlenmeli
- Asıl kent belirlendikten sonra törenin aşamaları gerçekleşmektedir
- Krallık için, kraliyet yağı ile mesh edilmeli
- EZEN aşannaş bayramı yapılmalıdır.
- Bayramın içeriği CTH 659 ve CTH 700 kompozisyonlarına göre, süre bakımından değişmektedir.
- Bayram boyunca başta Hattuša ve Arinna olmak üzere birçok kentte törenler gerçekleştirilmelidir.
- III. Hattušili'nin mektubundan yola çıkarak yeni kral, tahta geçtikten sonra vasal krallıklardan elçi ve hediye kabulü gerçekleştirmekteydi.

3.3. Kùltler

3.3.1. Güneş Kùltü

Eskiçağ'da gök cisimleri arasında, dünyevi krallık modeli, imparatorluk kùltü, güneştir (Eliade, 1991: 135). Güneş, ayın, yıldızların ve gezegenlerin, göksel cisimlerin, teolojik kavramların en önemlilerindendir. Yönetici ile güneş arasındaki karşılıklı ilişki, karmaşık politik teolojilerden biridir (Assmann, 2018: 67-70). Bu politik teoloji, tekrarlanan davranış biçimleriyle ritüellere, mitoslara, dualara ve ikonografiye yansımıştır (Assmann, 2018: 67-70). Güneşin, biçimsel farklılığı bulunmamakta, her daim hareket halindedir.¹⁷⁷ Bu güneşe, özerklik, güç, egemenlik ve akli değerlerinin atfedilmesine olanak vermiştir (Eliade, 1991: 135). Akılla paralel olarak gelişen yasama-yönetme ve koruma ise imparatorluk kùltünü besleyen unsurlar olmuştur. Güneşin mevcudiyeti, yüzyıllar boyunca siyasi düşüncede giderek daha baskın hale gelen bir fikre karşılık gelmiştir: kralın yönetiminin evrensel olarak kabul edilmesi gerekliliği (Lambert, 1960: 126-127). Günlük hareketleri de krallık ideolojisini şekillendirmiştir (Streck 1990: 30-53).

Güneş, krallar, kahramanlar gibi yönetim figürleri sayesinde merkezileşmiş toplumlarda daha fazla yer alır. Birçok antropolog ve sosyolog, güneş kùltünün teorik doğuşunun yerleşik hayat ve yerleşik hayata bağlı beslenme biçimlerinin rol aldığı sistemlerde gelişim gösterdiğini savunmaktadır. Yerleşik hayat ve toprağa bağımlı yaşam biçimi, güneşten alınan fayda ve enerji sayesinde güneşin önemli rol model olduğunu söylemektedir. Zaman içerisinde güneşe yönlendirilen kutsallık, imge ve standartlaşma

¹⁷⁷ Teolojik açıdan Güneş tekrarlanma, yinelenmedir. Tekrarlayan davranışlar, süregelenin taklit edilmesine zemin hazırlamış, var olanı ise korumuştur. Var olanın koruması, hem mevcudiyet kazanan otoriter gücün görevi hem de onun sürekliliğini sağlamaktadır. Eskiçağ toplumlarında, ritler ve mitler bu duruma örnektir. Törensellik kazanan tekrar davranışlar, zaman içerisinde imparatorluk kùltünün yapı taşlarından birini oluşturmuştur. Güneş kùltü imparatorluk kùltü haline gelmiştir. Güneşe atfedilen özellikler kadar bu özellikleri çıkar ilişkisinde korumak ve kullanmak krallıkların görevlerinden biri olmuştur. Güneşin hayati fonksiyonu, krallıkların da hayatta kalmasının yegâne fonksiyonu olmuştur. Güneşin bereketlilik üzerinde toplanıp dağılmasını açıklayan rolü, krallara da dirlik-birlik-yönetmesine olanak sağlamıştır. (Eliade, 1994: 92; 2012: 142-164; Hegel, 1995: 72; Peter, 2004: 267-270).

ile beraber güneş kültüne zemin hazırlamıştır. Güneş, aklın ve bir arada yaşamanın aydınlığın, imgelere ve nesnelere aktarmıştır. Doğaüstü varlıkların, yaşamla doğrudan ilişkili, parlak figürlerinin arkasında, güneş yer alır. Yaratıcı figürden, dölleyen, bereket veren, geçiş sağlayan birçok etmen, bu fenomenden doğmuştur. Güneş, bitki, yaşam rol modelinde, yüce yönetici figürler zaman içerisinde güneşle özdeşleşmiştir. Bu özdeşleşme, hükümdarlık gizeminin etkisinde doğu toplumlarında yaygın görülmektedir. Birçok kültürde, baş gökyüzü fenomeni güneştir. Gök tanrılar, güneş ve krallıkla soy ilişkileri kurulur. Güneş, dölleyici tanrı, özel bir yaratıcıdır. Bazı toplumlarda, aileler ya da yöneticilerin hükümdarlık tekelinin altında güneş etmeni yer almaktadır. Güneşin doğuşu ve batışı, yaşamı ve ölümü temsil etmektedir. Birçok kültürde başlıca yaratıcı etmen olmasına karşın geri planda kalması, krallıkla ilişkilendirilen doğum-ölüm, yargı, cenaze, hükümdarlık, adalet gibi konular atfedilmektedir. Mezopotamya'daki Şamaş örnektir. Şamaş, adaletle ilişkilendirilen, krallara yasama dolayısıyla yönetme gücünü veren yargının baş tanrısıdır. Doğum ve ölümle ilişkilidir. Cenaze-yeraltı törenlerini yöneten tanrıdır. Birçok toplumda yönetici şef, büyük güneş unvanını almaktadır (Eliade, 2003: 140-155; Balandier, 2010: 82-84; Reiner, 1985: 72).

Güneş Kültü, özellikle Tunç Çağında, gittikçe artan bir öneme sahip olmuştur. Tarih öncesi inançları, teknolojisi ve toplumsal örgütlenmenin konusunda önemli ipuçları veren anıtsal yapıların güneş ve güneşin hanedanlığını sembolize eden örnekler olduğu düşünülmektedir. Güneşin merkezde olduğu bir evren, kozmos hâkimiyeti mevcutken, Tunç'tan itibaren yoğunluğu artan kült, daha az kutsiyet içermektedir. Güneş kültü, diğer kültürlerden farklı olarak kapalı bir çevre ile sınırlanmış izole bir topluluğa ait olma eğilimindedir. Benzer eğilim Önsya toplumlarında yer almaktadır.

Önsya toplumlarının, Güneşin adli rolüne verdikleri önem, kralların halkların gözünde birer velinimet olarak rollerinin övülmesine neden olmuştur. Güneş imgesiyle kral, ne gerçek güneş ne de güneş tanrısıdır. Fakat diğer insanlarla karşılaştırıldığında,

güneşin ve onu temsil eden tanrının, gök cisimleri arasındaki konumuna benzer bir konuma sahiptir (Charpin, 2013: 71-75). Bu da Güneş kültü ve soy arasında bağlantı kurulmasına neden olmuştur.¹⁷⁸

Önasya’da, soyun güneşle bağlantısı, en erken Uruk ve Kiş krallarına kadar gitmektedir (Woods, 2012: 79). Uruk’un birinci hanedanlığı, Mezopotamya’nın gök kubbesine yerleşmişti.¹⁷⁹ Teolojik olarak gök-güneş ile kurulan bağlantı, sonraki krallar tarafından da sağlanmıştı. Kral listelerine göre, başrahip ve Uruk’un ilk kralı Meski’ang-gaser, Uruk Kralı Enmerkar’ın babasıdır (Alster, 1974: 52; Vacín, 2009: 174). Enmerkar mitosunda, Meški’ang-gaser’den birkaç kez “*Utu’nun oğlu*” *Dumu* ^DUTU olarak bahsedilir (Jacobsen, 1939: 85-86; Wilcke, 1989: 565; Woods, 2012: 81).

Kraliyet ideolojisinde güneş ve tanrısal kral vurgusu yapılmaktadır (Sazonov, 2019a: 103). MÖ III. binden itibaren söylem, yazılı kaynaklarda görülmektedir (Seux, 1967: 46). “*halkının güneşi*” ifadesi, kralı tanrılara özdeş hale getirmektedir (Noegel, 2016: 631).¹⁸⁰ Şulgi, kendisini “*Ülkesinin güneşi*” ve “*sadık tanrı, ülkesinin güneşi*” ilan etmiştir¹⁸¹ (Vacín, 2009: 173-174). Şu-ilişu, “*Sumer’in güneşi*” olarak tanımlanır

¹⁷⁸ Kralları sıradan ölümlülerden ayırmanın yönü, kral ve güneş bağlantısıdır. Güneş, kozmik ve ilahi figürlerin büyüğüydü. Güneş, kralın, adaleti dağıtması ve yönetmesi açısından, Önasya içerisinde adalet ve yönetimle olan ilişkisinden dolayı ön plana çıkmıştır (Charpin, 2004: 25-43). İlişkinin ikili bir yönü vardır: kozmik, statik bir yön ve bu düzene yönelik tehditlere tepki verme-kozmosu dengeye getirme yeteneğinin dinamikliğidir. Mezopotamya’da krallar, Adad, Ninsi-anna ve Ay Tanrıları gibi farklı tanrılarla da ilişkilendirilirler. Kralın, gündüz Güneş, gece ise Ay/Satürn gezegeni ile sahip olduğuna işaret etmektedir. Güneş, kozmik güvenilirliğin bir görüntüsünü sağlarken, bir gezegen olarak Satürn, gece gökyüzünü karakterize eden hareketin iniş çıkışlarına tabidir. Bu itibarla, iki astral beden, krallığın iki yüzünü temsil eder: bir yanda, insanların hayatlarının istikrarlı ve güvenilir ekseni, diğer yanda, politik hayatın tüm iniş ve çıkışlarına açık bir figürdür (Hills, Jones ve Morales, 2013: 7). Mezopotamya dini retoriğinde, bu faaliyeti organize etmek, ister kralın ister bizzat tanrıların işi olarak kavramsallaştırılsın, önemli bir meşrulaştırma eylemi olmaya devam etmektedir (Kolch-Westenholz, 1995: 32-51; van der Sluis ve James, 2013: 279-295; Jones 2020: 243-261).

¹⁷⁹ Bu süreçte, birçok Mezopotamya kralı tanrılaştırılmıştır. Lugalbanda, Gılgamış ve Enmerkar, aktif kültürlerden yararlanılarak, yerel Babil tanrılarının özellikleriyle Uruk’ta tezahür etmiştir (Vanstiphout, 2003: 10-11; Woods, 2012: 79).

¹⁸⁰ Yalnızca Güneş değil, diğer gök cisimleriyle de ilişkilendirilmiştir. Mari Kentinde, MÖ 18.yy arşivlerinde Kral Zimri-Lim kendisine “*kakkabî*” yıldızım diye hitap ettiği görülmektedir. ARM X, 31 numaralı metinde Zimri-Lim’e “*kakkabî abî u belî*: yıldızım, babam ve efendim” ifadeleri görülür (Yaron, 1993: 144-145).

¹⁸¹ Şulgi, burada Güneş Tanrısının düşük statüsüdür. Kral, Güneş Tanrısının görevlerini devralmıştır. Şulgi’nin ilahilerinde, Güneş Tanrısı, savaşçı, güç sağlayan kudretlidir, kralın yoldaşı aynı zamanda tanrıların da koruyucusudur. Şulgi aynı zamanda “*Güneş Tanrısı Utu gibi, kent’in ortasından asılı duruyor yükselirken ilahi güçlerle kurulmuş E-temenniguru’yu da asil kızılıklarla doldurdum*” demektedir. Güneş

(Charpin, 2013: 74). Güneşle özdeşleşme, yalnızca doğrudan güneşle değil, aynı zamanda güneşe atfedilen yargılama vurgusuyla da kurulmuştur. Hammurabi Kanunlarının önsözünde, kral kendisini Güneş tanrısına bir tutmuştur (King, 1915: 3). Kral, tebaası altındaki kentleri sıralar, ardından hükmettiği alanı özetler biçimde “*ben, Sumer ve Akkad topraklarına ışık saçan Babil’in Güneşiyim*” metaforik olarak krallığın merkezindeki gücünü vurgular. Burada güneş hem tanrısal özelliği hem de ontolojik anlamında kullanılmıştır (Harper, 1904: 9). Özellikle Assur kralları, ülkesinin güneşi olmakla övünmüştür. I. Nebukadnezar “*ülkesinin güneşi*” ve I. Tukulti-Ninurta’dan itibaren birçok Assur kralının yazıtlarında “*tüm insanların güneşi*” referansı görülmektedir (Frahm, 2013: 100). Assur kralı Eshardon’a gönderilen bir mektupta, “*kral, ülkenin efendisi, Šamaš’ın görüntüsünün ta kendisidir*” ifadesi yer almaktadır (Parpola, 1993: 196).¹⁸² Ludlûl bēl Nēmeqi metinlerinde, “*kral, tanrıların eti, halkının güneşi(dir).*” ifadesi geçmektedir (Noegel, 2016: 631). Kralın tanrısallığı ve güneş ile özdeşleşmesi, Mezopotamya metinlerinde açıktır.

Sıfatı benimsemek açısından, kralların kendilerine güneş demesi, kralları tanrılara eşit kılmazdı. Eski Mezopotamya’da krallar, öncelikle tanrıların oğlu, ardından tanrılar tarafından seçilmiş olduğunu vurgulamaktadırlar. Son olarak ise güneş ve kral arasındaki ilişki, tanrı-kral pozisyonuna indirgenmiştir. Mezopotamya yazılı kaynakları, kral ve güneş arasındaki ilişkinin aşamasını, tarihsel süreçte, yazılı kaynaklara indirgemişlerdir. Güneş, krallıkların gücünü temsil ettiği kadar, Güneş Tanrısı da tanrılar arasında krallık konumundaydı (Woods, 2012: 84). Enmerkar ve Ensuhgirana mitosunda, Güneş Tanrısı Utu için, “*O zamanlar günün efendisi, gecenin efendisi Utu kraldı.*”¹⁸³ yer almaktadır.¹⁸⁴

Tanrısı için “*senin parlak ışığın tüm toprakları, sınırları dolduruyor*” bilgisi aktarılmaktadır (Frahm, 2013: 101).

¹⁸² Yeryüzünde Güneş Tanrı/Tanrıçasını sembolize eden krallar, öldükten sonra bizzat onun yanına gitmekteydi. “*Abi-Eşuḫ bir tanrı gibidir*” ya da “*Hammurabi benim tanrımdır*” ifadeleri, ölen kralların tanrılarla özdeş tutulduğunu gösterir (Charpin, 2013: 71-75).

¹⁸³ Enmarkar ve Ensuhgirana A 14-16. (ETCSL: t.1.8.2.4)

¹⁸⁴ Benzer ifade, Hammurabi Kanunlarında yer almaktadır: “*Šamaš, gökyüzünün ve yeryüzünün yargıcı, canlıların hepsini koruyan, güvenliğini sağlayan yüce efendim...*” (Charpin, 2013: 69).

Bu, kralların sadece temsili olarak gücünü atfetmesini değil, aynı zamanda güneşle soy bağlantısı kurmasına neden olmuştur. Krallar sadece güç-yönetim konusunda ontolojik bağlantı kurmamış aynı zamanda yasama konusunda da güneşi referans göstermiştir. Šamaš’a yakarılan duada tanrının yasama- yönetme rolüne benzer bir ifade yer almaktadır: “*Kötülerin ve suçluların durumunu aydınlatan sensin ey Šamaš*” (Reiner, 1985: 72). I. Karigalzu Dönemine (MÖ x- 1375) ait bir yazıtta ise Šamaš, “*sorunları araştıran bir yargıçtır*” olarak tanımlamıştır. Kral Lugalzagesi kendisini “*Utu tarafından adlandırılan*” ve “*Utu’nun askeri valisi/vekilharcı*” olarak adlandırmıştır. Kral, güneş-güneş tanrısının savaşçı yönünü vurgulamıştır (Vacin, 2009: 174). Naramsu’en ve Šulgi’nin tasvirlerinde birer ilahi kral imgelemesi mevcutken Hammurabi Stelinde tanrılara saygılı bir hizmetkâr olarak tasvir edilmiştir. Hammurabi’yi güneş tanrısı olarak yapılan atıflar, bir tanrıyı taklit eden bir insan kralın, kendisini yücelttiği olarak yorumlanabilir. Kralların yazıtlarında benzer pasajlar Hammurabi Döneminden sonra standartta oturmuştur. Güneş-tanrı ile yakın bağ olduğu fikri benimsenmiştir.¹⁸⁵ III. Ur

¹⁸⁵ Mezopotamya’da, krallar, Šamaš’ın belirli özelliklerini ve genel tanrısal niteliklerini paylaşmaktaydı. Yazılı kaynaklarda, krallar artık isimlerinin yanına ilahi bir belirleyici yazmamaya başlamıştır. Bu ilahi özellikler, MÖ I. Binyıldan itibaren ritüeller aracılığıyla krallara yansıtılmaya başlanmıştır. Ritüeller, yalnızca kelimelere ya da düzenli sözlere değil, aynı zamanda gösterilene odaklanmaktır. Kutsanmış birçok obje kullanılıyor olsa da ritüelin ana materyali insandır. İnsan bedeni, sesi, gündelik hayatın dışında bir performans sergilemektedir (Bloch, 2013: 41-75; Peter, 2004: 267-268). Kutsal bedenin çeşitli mimik ve jest ile kutsalla gösterilmesi (deiknymena), ritüelin ana odaklarından biridir. Bu ana odağa dayalı kültürler, gerektiğinde eylemleri, geleneksel otoritenin kendi çıkar ve ihtiyaçları dâhilinde kullanmaktaydı (Peter, 2004: 267-269; Bloch, 2006: 41-75). Bir krali ritüelde, kutsalın beden ve nesneyle olan dönüşümü (transubstantiation), bilinçli olarak MÖ I. binyıl ritüellerinde görülmektedir. Ritüellerden biri, Bit-Rimki ritüeliydi (Farber, 1987: 245-255; Frahm, 2014: 103-105). Bit-rimki, kötü işaretlerin ardından gerçekleştirilen bir geçiş ayinidir (Ambos, 2013: 39-40). MÖ II. hatta III. binyıla kadar uzanan eski bir gelenektir. Ritüel, ayrılma, eşik ve toplanmadan oluşan üç şema etrafında şekillenmektedir (Ambos, 2013: 40). Ritüel, şafak sökmeden önce kralın, sarayda arınmasıyla başlamaktaydı. Ardından kentin dışındaki kırsal alanda dikilmiş saz kulübelerde ‘yıkama evinde’ arınma devam ederdi. Kamıştan yapılmış ve kamış boyunda bir halkayla çitlenen yapı, geçici mabetlerdir (Kaçar, 2022: 549). Bu arınmaların ilki, güneş doğduğu anda yapılmaktaydı. Arınma esnasında Güneş Tanrısına dualar edilirdi. Günün ilerleyen saatlerinde altı ritüel daha gerçekleştirilir. Her ritüele arınma ve dualar eşlik etmektedir. Her arınmada kral, vücudunun bir kısmını ve tanrı figürünü yıkamaktadır (Ambos, 2013: 42). Arınma ve duaların amacı, kralın mümkün olan her türlü fiziksel veya psikolojik rahatsızlıktan kurtarmaktır. Kralın, yedi kez gerçekleşen Bit-Rimki yapısındaki tören, güneşin göksel rotasındaki çeşitli konumlarına denk gelmektedir. Ritüel yalnızca, kralın güneş tanrısı tarafından korunmasını amaçlamaz. Aynı zamanda güneş ve hükümdar arasındaki işlevsel benzerliğin somut bir şekilde gösterilmesini de sağlamaktaydı (Frahm, 2014: 103). Diğer bir ritüel, Bit-salā’-mé, kralı tanrının bir imgesine dönüştürmeyi hedeflemiştir (Frahm, 2014: 104). Yeni Assur döneminde, Assur’un son kralları için uygulanan ritüel, her sene kralı yeni bir savaşa hazırlamak için yapılan bir kuşanma ritüeli olarak da tanımlanabilir. Geceyi, sembolik bir hapishaneyi/yeraltını temsil eden sazdan bir kulübede geçirdikten sonra kral, sabah yükselen güneşle yenilenmiş ve yeniden doğmuş olarak ortaya çıkar. Ardından giysileri giydirilir, asası ve tacı dâhil tüm

sonrası kralları, istikrar, uyum, adalet, düzen gibi metaforlar, günlük ve değişmez hareketleri simgelediği için güneşin dünyevi yansıması olarak kendilerini imgelemişlerdir (Johnson, 2022: 10). Adaletle ilişkilendirmesi, kralın güneş-tanrı ile denklemleri, ilahi olanla özdeşleşme yoluyla sorumluluklarını içerir.

Eski Yakındoğu'da krallar, insanlar, doğa ve tanrılar arasında arabulucuydu. Ölümlü bir insan ile bir tanrı arasındaki yerler, kralın bireysel/hanedanına bağlı olarak değil, aynı zamanda krallıkların belirli yönlerine göre de değişebilmekteydi (Barcelona, 2003: 6). Örneğin yasa koyucu sıfatıyla, hükümdarların ilahi yargı bilgeliğine erişip adalet tanrılarının niteliklerini kendi krallıklarında somutlaştırırlardı. Johnson'a göre, bellek, algı ve yaratıcılık krali söylenleri şekillendiren ve koşullandıran bir algı, metafor çerçevesi oluşturur. Bu, kraliyet yargı ideolojisini nasıl özümsemiğini ve tekrarlandığını ortaya koymaktadır. İlahi adaletin deneyimsel gerçeklerini insan kanun koyucu alanına eşleyerek, ölümlü ve ilahi arasındaki sınırların ve işlevlerin artık o kadar net olmadığını belirli bir derecede harmanlama veya kavramsal bütünleşme meydana getirdiğini göstermektedir. Johnson bu açıdan kralı, bir güneş tanrı, adalet tanrısını metaforuyla sınıflandırmanın kralın bir güneş tanrısının temsili olarak yargısal sıfatıyla yazılı kaynaklara yansıdığını aktarmaktadır (Johnson, 2022: 5-6).

Fakat Johnson'a göre, metaforlar ifade edilirken bilişsel işlevleri oldukça önemlidir. Kralın makamının Güneş Tanrısıyla özdeşleştirilmesi, yazı ile sınırlı değildi. Yazılı metinlerde kaybolan söylem, bağlamsal anlam oluşturma, çoklu eylemleri yani jestler, ifadeler, baş hareketleri, vücut duruşu gibi birçok sözlü olmayan sistemi, törensel eylemlerde kralın güneş tanrısı olduğu yönünde vurgulanması için kullanılmaktadır (Johnson, 2022: 12). Tanrıların dünyaevi temsilcileri olarak krallar, ülkede adaleti tahsis

kraliyet unsurları krala geri iade edilerek, kraliyet tahtına oturtulurdu. Ritüel, ilahi bir imgenin aktarımıyla gerçekleşmektedir. Analogik olarak kraliyet kıyafetleri, asa, nişan ve taht, kraliyet gücünün temsili nesneleridir. Doğan güneşle kralın imgelere kavuşması, güneşle bütünleşmesiydi. Tanrılar yalnızca, heykeller, imgelerle temsil edilmiyordu, kral da tanrıların şahsi imgesi, suretiydi (Lenzi, 2013: 1-10; Frahm, 2014: 103-105).

etme yükümlülüğü, krallığın ayrılmaz bir parçasıydı. Büyük tanrılar ile dünyaevi krallar arasında, kanun koymanın yerel siyasi emellere bağlı olduğunu ima ederek, adaleti tesis etmesi için krala yetki veren koruyucu tanrılar, siyasi âlemlerin sınırları içinde tutabilen tanrılardı. Dolayısıyla güneş temsili ile krallar kendilerini tanrılarla eşit tutabilirlerdi.

Hitit krallığında, Eski Yakın Doğu'daki erken dönem devlet yapısının tüm diğer tezahürlerinde olduğu gibi, krallık makamı ve krallık ideolojisi, dini inanç ve geleneklerle ayrılmaz bir şekilde iç içe geçmiştir (Schwemer, 2022: 358).

Hitit Kralı I. Hattuşili, vasiyetnamesinde, siyasi devamlılığın iki ilkesini açıklamaktadır: Krala siyasi itaat ve tanrılara hürmet.¹⁸⁶ Krala itaat etmek ve tanrılara boyun eğmek, ülkenin devamlılığını sağlamanın yollarındandı. Tanrılarla olan ilişki, krala biati de kolaylaştırmaktaydı. Vekil harç ve insanlar arasında aracı pozisyonundaki kral, doğaüstü güçlerin temsilidir. Hatti Ülkesinde, krallık ile bağlantılı tanrılar, metinlerde en öne çıkanlar, güneş ve fırtına tanrılarıdır.

Kralların güneş benzeri niteliklerine yönelik Hitit metinlerinde birtakım göndermeler mevcuttur. Öncelikle, Hitit kraliyet çifti, tanrıların vekil harcı, panteonun temsilcisi, yaşarken insan, ölüm sonrasında ise tanrısal figürlerdir. Krallar, yazılı kaynaklarda, kendilerini “Güneşim” sıfatıyla anmaktadırlar. Bu, Hititlerin, diğer Önasya toplumlarında olduğu gibi idari ideolojinin gösterimidir. Kelime, kralın, üst siyasi otoritenin, doğaüstü bir kimlikle yüceltilmesi, iktidarı ve gücün bir göstergesidir (Haas, 1994: 190). Bu gösterge, Güneş ilahının ülkenin sahibi olması, kralın da vekil seçilmesinden gelmektedir (Archi, 1979: 31-32). Metinlerde sıklıkla geçen ‘Güneşim’ ifadesi, yazılı kaynaklarda ideogramiktir. ^DUTU-ši, Hititçe’ye muhtemelen İstanuş=miş formuyla geçmiştir (Beckman, 1995: 530; 2002: 16; Bossert, 1957: 97-100; Steitler,

¹⁸⁶ CTH 6 46-54: “Sizler, benim büyük kral Labarna’nın sözlerini tutunuz! [Siz (sözlerimi) koruduğunuz sürece, Hattuşa dimdik duracak ve ülkenizi [yatıştıracaksınız]. Sadece ekmek yiyecek su içeceksiniz. (ama) siz (onları) tuttuğunuz anda, ülkeniz yabancıların yönetimi altına girecek! Ayrıca tanrıların meselesine de çok dikkat etmelisiniz. Ekmeklerini, içkilerini, yiyeceklerini, yağlı ekmeklerine ve buğdayı kabuğu da çıkarılmış sunmaya dikkat edin!” (Sommer- Falkestein, 1938: 30-33).

2017: 240). Akkadca ise Šamšī olarak okunmuştur (Beckman, 1995: 530; 2002: 16; Bossert, 1957: 97-100; Sazonov, 2012: 199). Sumerce UTU, etimolojik olarak Sumerce UD ve U₄ sözcükleriyle aynıdır, her iki kelime gün ve aynı zamanda ışık, güneş anlamına gelmektedir (ePSD- UD).

Metinlerde, ‘Güneşim’ II. ve III. tekil şahıs zamiriyle kullanılır. Konuşma esnasında, kral, birinci ağızdan veriyi aktaran olsa da terim II./III. şahıs zamiriyle ele alınmaktadır. Fakat bu genellemeye uymayan sınırlı sayıda istisnai durum söz konusudur. Örneğin, ^DUTU-ši’nin yerine kullanılan I. tekil şahıs ^DUTU-mi/e gibi (Steitler, 2017: 437). I. tekil şahıs formunda görüldüğü sınırlı sayıda belge bulunmaktadır. Bunlar, Saray Kroniği¹⁸⁷, III. Amonhotep ve Arzawa Kralı Tarhundaradu mektubu’dur.¹⁸⁸

Unvan ^DUTU-šum(i) ve ^DUTU-šummiş şeklinde I. çoğul formda da görülmektedir (Kellerman, 1978: 206; Steitler, 2017: 439). Güneşimiz, I. tekil formdaki Güneşim’e nazaran daha yoğunlukta kullanılmıştır. Orijinali Eski Hitit Krallık Dönemine tarihlenen, İmparatorluk Döneminde kopya edilen bir metinde¹⁸⁹ kral “^DUTU-šummiş, bizim Güneşimiz” olarak anılır (Kellerman, 1978: 206; Klinger, 1996: 324; Steitler, 2017: 439). Bir diğer metin, I. Arnuwanda ve Kaşkalar arasında imzalanan anlaşma metnidir.¹⁹⁰ Anlaşma yapan taraf, Hitit kralına sadakatlerini sunmaktadır.

Bir ikame ritüelinde¹⁹¹ de ‘güneşimiz’ ifadesi yer almaktadır. Ritüelde, kralın yerine geçen vekil, tanrılara sunulduğu kısımda unvan I. çoğul şahıs formunda ‘^DUTU-šum(i)’ çekimine sahiptir. Steitler’e göre, İmparatorluk Döneminde “güneşim” yaygın

¹⁸⁷ CTH 8.A. II KBo 3.34 22-23: “Šarmaššu (şöyle) der: “Ah Güneşim! Henüz gitmedim, gitmedim.” Güneşim unvanı yönelme İştanu-me-et (vocativus) formundadır. Orta Hitit Dönemine ait bu belgede, ^DUTU-me-et formu, özellikle araştırmacıların ^DUTU’nun İştanu ile aynı olduğu savını güçlendirmektedir (Dardano, 1997: 87).

¹⁸⁸ EA 31/ CTH 151 VBot 1 11-13: “Size habercim Iršappa’yı gönderdim. Görelim, nikâh için Güneşime gönderecekler kıızı.” Mektup, orijinalinde, Akkadca yazılmış, Hitit diline sonradan tercüme edilmiştir. Kelime dativus çekimindedir. ^DUTU-mi (belki de İştanu-mi) olarak geçmektedir. (Moran, 1992: 101-103; Steitler, 2017: 438).

¹⁸⁹ CTH 591.I.a.A. KBo 20.67+ KBo 17.883 22-25: “Ülkenin tanrıları Güneşimize ve Tavananna’ya görsünler diye yıllar versin. Dokuz bin kez, dokuz kez (çift/ Dokuz yüz?), dokuz kez...Belki, Güneşimizi ve Tavananna’yı iyi haberler bulur. (onlara) demir taht...” (Kellerman, 1978: 206; Klinger, 1996: 324).

¹⁹⁰ CTH 140.2 KUB 40.31 6: “[...] ve Güneşimizi koruyacağım.” (Steitler, 2017: 434).

¹⁹¹ CTH 412.3.1.B KUB 43.53 I 17: “Güneşimiz Labarna’yı tanrılara veriyorum.” (Steitler, 2017: 434).

kullanımı, Geç Tunç Çağı'nın uluslararası ortamından kaynaklanmaktadır. Diplomatik açıdan Güneşim, Labarna gibi geleneksel bir unvanından daha uygun bir hitap biçimiydi (Steitler, 2017: 434). Güneş sıfatı, Önasya'nın tamamında kolayca anlaşılan ve çevrilebilen bir dille, özellikle Anadolu'ya özgü bir unvandan çok daha fazla, krala duyulan hürmeti ifade ediyordu.

Birçoğu Suriye kralları tarafından Mısır Firavunlarına yazılan mektuplarda, firavunlar, Suriye kralları tarafından sıklıkla 'Güneşim' olarak adlandırılıyordu¹⁹² (Sazonov ve Töyräänvuori, 2021: 346). Firavuna hem izin hem de bereket evermesi adına rica ve minnette bulunuyordu.

Schwemer'e göre, Güneş tanrısına atanan rol, doğrudan Hitit kraliyet ideolojisine yansımaktadır. Orta Hitit Dönemine kadar krallık, yer yer Mezopotamya geleneklerinden etkilenmiş olabilir. Fakat Hitit hükümdarları siyasi teolojide, Babil veya Assur için belgelenen oradan daha çok resmi işlemlerde, güneşim unvanını taşımaktadır. Tasvirlerde yer alan kıyafetler, güneş tanrısına karşılık gelmektedir. Kralın rolü, güneş tanrısı arasındaki bağlantı, temelde bağımsız eski bir Hitit örneği iken gelişimi yabancı etkilere borçludur (Schwemer, 2006: 252-253). Beckman da, Güneşim ifadesinin kullanımını, ideolojik açıdan Mezopotamya'daki gibi hükümdarın devletin koruyucu ve yön gösterici tanrılarıyla olan ilişkisinden kaynaklandığını vurgulamaktadır (Beckman, 2002: 21). Hitit hanedanı ve elit tabakanın, Eski Mezopotamya kültürünü taklit etmesinin bir örneğini yazılı kaynaklarda ^DUTU-ši'nin ideogram formuyla ifade edilişi olduğunu vurgular.

Hitit metinlerinde çok sayıda güneş tanrısı yer almaktadır. Bu tanrılar arasında bazılarına atfedilen rol, diğerlerinden daha ön plana çıkmaktadır. Hattice, eştan/iştan-, Hititçe metinlerde İştānu olarak yer alan güneş, Hitit inanç sisteminde, önemli bir yere sahiptir. Tarihsel süreçte belgeler, güneşin, eril ve dişil algılandığını göstermektedir.

¹⁹² EA 161 1-8 numaralı metinde, Amurru Kralı Aziru, firavuna '*majestem, tanrım ve güneşim*' olarak hitap etmektedir (Özcan, 2014: 40 dp 170).

Mezopotamya ve Kuzey Suriye etkisinin yoğunluğu ile eril formda görülen güneş, Anadolu'da daha çok dişi düşünülmektedir (Yoshida, 1996: 7). Güterbock, güneşin dünyanın günlük hareketi nedeniyle yeraltı dünyasına gittiği düşünülen zaman diliminde cinsiyet değiştirdiğini ifade etmektedir (Güterbock, 1950: 91). Yeraltına, kara toprağa ve eski tanrıların yanına giden ilah, dişi bir form kazanmaktadır. Bu argümanı destekleyen ifadelerden biri, ölümle ilişkilendirilmesidir. Birçok ritüelde, Güneş Tanrısı ve yeraltı dünyası arasında bir bağlantı bulunmaktadır. Bir kehanet metninde, yeraltıyla irtibat kurulmaya çalışılmaktadır.¹⁹³ Çukur açılmış, ardından yeraltı dünyasıyla bağlantı kurulmaya çalışılmıştır. Bu esnada, aracı tanrı olarak Güneş Tanrısı seçilmiştir.

Yazılı kaynaklarda, kral ya da kraliyet ailesinden bir bireyin ölümünü anlatmak için kullanılan ölüm günü ifadelerinden biri *annaš UD-az-* yani 'anne günü'dür (Ünal, 1980: 166). KUB 30.28¹⁹⁴ numaralı bir metinde, ölümden sonraki aşama hakkında bilgi vermektedir (Van den Hout, 1994: 42; Arıkan, 2003: 50-52). Metinde, bir damın üstüne çıkan Patili rahibi, aşağıda duranlara seslenir. Ölen kişi adını tekrar tekrar çağırır. 'o nereye gitti?' diye sormaktadır. Yeraltı dünyasında bulunan tanrılar, Patili Rahibine, ölünün şinapsi evine gittiğini söylerler. Patili rahibi tam yedi kez aynı soruyu sorar. Ölüler diyarından yedinci seferde ona "*ana onun için geldi ve onu elinden tutup uzağa götürdü*" cevabını verirler (Van den hout, 1994: 42). Bu metinde, ölüm günü için "*annaš UD-az*"

¹⁹³ CTH 435.1 §1-3 KBo 13.101 + KUB 57.61 1- 68 "] Güneş Tanrısı işaret eğer [] Güneş Tanrısı işaret belirlerse, ne zaman? ...] kesinlikle, şimdi besili koçla [...kana buladık. Ama bu besili koçun yağından donyağına kadar...[.. Bu o mu? Sadece bu yağı iç. Ve sen []! Teke kesilir. Çiğ kurban eti, [...baş, ayak, göğüs, omuz [...] ciğer. Kalbi ateşte kaynatılır. Tanrının huzuruna konur. Bir ekmek kırılır. Bir küçük kap bira tawal ve walhi ikram edilir. Bir küçük kapla bira ve []acı yapılmış [] sunulur. Uzuvtardan [...] kestim ve onu kazığa geçirdim. Ekmeği kırıyorum. Taze paşşuil ile karıştırıyorum ardından onu Güneş Tanrısına, tanrının işaretine, dünyanın güneş tanrıçasına, yediler tanrısına yanmış kil birayla kurban ediyorum. Biter bitmez [] tanrı [] kemiklerinin önüne uzandım. 1 [] ekmek, 1 GUG ekmeğini, güneş tanrısının işaretine ve yeryüzünün güneş tanrıçasına [] tatlı bir ekmek kırıyorum. Senin [..] için onu koydum. Ardından [...] tawal (ve) walhi sunarım.... Güneş Tanrısının işareti ve yeryüzünün güneş tanrıçası için [] ekmek kırar. Yağ ve tatlı ekmek sunarım. Api çukuru []... Çukur [...]... içerde, şöyle derim: "Sen Güneş Tanrısı kehanetini yap] burayı kana buladık. Yeraltı dünyasının [] kehaneti. []..bunun... [değil] ... git... [dışarı...] uzakta [..] siz [..].. nerede yolları... ve eğer [..] tutarsanız... ve siz []... en kısa sürede [...]siz... ip.. [..] ama. Ve kente giden yol kaybolacak. Karanlık olacak [önünde] ışık olacak... çukur... bu [] uğursuzluk []... fakat ritüelin beyi [].. her şey] yerden uzağa [...] yerde yıkayın... [] el değmemiş bir yerde... [...] hasır tepsi...[] bira dolu...[] ekmek...[kurbanlık et... ayrıca... hemen[]bir sıcak ekmek... [sonra...]o kırar." (bkz HPM 435; Barsachhi, 2015: 115-118).

¹⁹⁴ CTH 488 KUB 30.28 Hamrişara'ya atfedilen ritüel metni.

denilmektedir (Ünal, 1980: 166). ‘Anne günü’ adlandırılması aynı zamanda ölen ruhun Güneş Tanrıçasının korumasına girdiğini göstermektedir (van den Hout, 1994: 40-42).

Otten, Ana’nın ölüyü alıp götürmesinin ardından ritüel metninin Güneş Tanrıçasına yapılan sunularla devam etmesi ve aynı zamanda Tanrıçaya “ana” diye hitap edilmesinden dolayı metinde yer alan Ana’nın Güneş Tanrıçası olduğunu savunmaktadır (Otten, 1958: 84). Güneş Tanrıçasının ‘ana’ olduğu fikri, Eski Krallık Dönemine tarihlenen ruhun yeraltı dünyasına yolculuğunu konu alan metinde¹⁹⁵ da yer almaktadır (Hoffner, 1990: 33). Ölümle yüzleşen kişi, Güneş Tanrıçasının ruhunu, Ana’nın ruhunun kutsallığına vurgu yapmakta, ikisini tekil bir varlık olarak algıladığı metinden anlaşılmaktadır (Hoffner, 1990: 33).

Ünal ise, anne günü denmesinin nedenini annenin, ölen kişiyi elinden tutarak yeraltı dünyasına götürmesine bağlar. Bir başka boyutta yeraltı dünyasının kötü ve korkutucu yapısından anne figürü ile saklanıldığını söylemektedir (Ünal, 1980: 166).

Güneş, her dönem kraliyet ve egemenlikle bağdaştırılmıştır. Güneş Kültü, özellikle doğu dinleri başta olmak üzere ata kültürünün yoğun bulunduğu merkezi inançlarda yer alır. Güneş teolojisi, imparatorluk kültüründe önemli rolü bulunmaktaydı. Fakat tek bir güneş tanrısı/tanrıçası yoktu. Yerel ve farklı kültürlerden birçok güneş ilahı bulunmaktadır. Bu güneş ilahlarının her biri birbirinden farklı özelliklere ve öne çıkan farklı karakterlere sahipti. Güneş Tanrıçası, Güneş Tanrısı, Yeryüzünün Güneş Tanrıçası, Gökyüzünün Güneş Tanrıçası, Arinna’nın Güneş Tanrıçası, Wuruşemu, Şimegi, Şamaš (UTU) bunlardan bazılarıdır (Yoshida, 1996: 8).

¹⁹⁵ CTH 457.7.1 KUB 43.60 I 26-36: “*Ruh büyüktür. Ruh büyüktür. Kimin ruhu büyüktür? Ölümlü ruh büyüktür. Ve o hangi yoldan geçer? O görünmez yoldan geçer. Bu yol bizzat yolcunun kendisi için uygundur. Güneş Tanrıçasının ruhu, Ana’nın ruhu kutsal bir şeydir. Neden ben ölümlü olmak zorundayım, çukurun içine girmek (zorundayım). ...’nın içine girmeyi tercih ederim. Irmağın içine girmeyi tercih ederim. Havuzun içine [girmeyi tercih ederim].*” (Hoffner, 1990: 34; HPM 457.7.1).

Yeryüzünün Güneş Tanrıçası, Eski Hitit Dönemi metinlerinde yer alan eski tanrı formlarından biridir (Steitler, 2017: 243).¹⁹⁶ Tanrıçanın kaotik bir doğası bulunmaktadır. Ölüler diyarıyla bağlantılı, arabulucu, ölüm ve kaderi belirlemektedir. Yeraltı ülkesi onun kontrolündedir. Kötülük, günah ve kirliliğin onun diyarına gönderilmesi gerekmektedir.¹⁹⁷ İkame ritüellerinde, arındırma ritüellerinde sıklıkla adı geçmektedir.¹⁹⁸

Uğursuzluğa karşı yapılan bir ritüelde¹⁹⁹, kral ve kraliçeye uzun ömür, esenlikler dilendikten sonra düşmana karşı yapacağı savaş için yardım istenmektedir. Düşman ülkelerin, Hattuša'ya karşı yapacağı düşmanlıklar meselesini Yeryüzünün Güneş Tanrıçası tarafından sorunun çözüleceği ifadesi yer almaktadır (Yamamoto, 2020: 37).

Telipinu Mitosunda, Telipinu'nun öfkesinin yeraltına gönderilmesi de onun aracılığıyla olmuştur. Büyü ritüellerinde, hukuki meselelerde tanrıya danışılmaktadır. Arabulucu rolü, hem Mezopotamya kökenli ritüellerde hem de Hatti kökenli ritüellerde görülmektedir. Hatti kökenli tören ve ritüellerde bulunan tanrıçanın köken olarak Luvî kökenli olduğu düşünülmektedir (Steitler, 2017: 244). Eski Hitit Döneminden itibaren

¹⁹⁶ CTH 371 KBo 7.28 1-44: “ve [Kra]l Yeryüzünün Güneş Tanrıçası ve diğer tanrıların önünde dua eder ve şu sözleri (söyler): Ey Yer[yüzünün G]üneş Tanrıçası merhamet et! Kral, burada, bizzat, şu anda size sesleniyor. O [...] kendisi (için)... [...] onun için çaba göster. (o), seni (kişisel) tanrı yaptı...[...]. ele geçirdi. (şimdi) yere diz çöker. [Ba]bası ona iftira attıysa, o zaman siz onu duymayın! Annesi [ona] iftira attıysa, o zaman onu duymayın! [Karde]şi ona iftira attıysa, o zaman onu duymayın! Eğer kız kardeşi ona [iftira attıysa], o zaman onu duymayın. Akrabası (veya) arkadaş[ı] kendisine iftira atmışsa, o zaman onu duymayın! Nazik gözlerini eğin, kirpiklerinizi kaldırın. Ve [...]ben [Kral'a] nazikçe bakın! Kulaklarınızı eğin, [onun] iyi sözlerini [işitin]!...yılına....ve onu kötülükten uzaklaştır! İyi bir yere koyun! Kalabalık (nüfus) [...]artıyor! Büyüsün ve gelişsin! Tanrılar için bolca ekmek ve şarap tanrılara, tanrılar için zenginleşmeli! Yeryüzünün Güneş Tanrıçası, koruyucu (tanrım),[]seninle olsun! [se]n şimdi ye (ve) iç! Yeryüzünün Güneş Tanrıçası önünde kralın [...] deyin! (böylelikle) Yeryüzünün Güneş Tanrıçası önünde kralın adından söz edin! [Eğer] babası, annesi, erkek kardeşi, kız kardeşi, akrabası (veya) arkadaşı [kendisine] iftira atarsa [Se]n asla ona izin verme! Ey Yeryüzünün Güneş Tanrıçası merhamet et! Seninle olsun hak. Sen ye ve iç. Merhamet et (tanrım)! Siz, Yeryüzünün Güneş Tanrıçasının hizmetkârları, (akşamları) yataklarına [eşlik eden] ve (sabahları) onu güçlendiren! Fakat yasa (aynı olmalı). [...] (şimdi) ye (ve) iç! (Kral) aynı şekilde konuşmaya devam ediyor...” (HPM CTH 371 KBo 7.28).

¹⁹⁷ CTH 430.2 KBo 17.61 ay 18'-21': “[....(kötün nesne] yüksek dağlara götürülecek, ..[nesne] ça[yıra] çimenlere götürülecek... yapmalı mı(?)...[....] Teke, Yeryüzünün Güneş Tanrıçasına gitsin!...[....] Güneş Tanrıçası için yanan bir meşale tutulmalı!” (HPM CTH 430.2).

¹⁹⁸ CTH 448 KUB 43.55 V 7-13: “Güneşim, Büyük Kral Tuthaliya, Yeryüzünün Güneş Tanrıçasının töreninde, Hattuša'daki ata evinde, bir rüya görmüştü. İşaret... o yıl bir sefer var. Urwara Fırtına Tanrıları gürledi. Ve gök gürültüsü bayramı [alındı... Güneşim, Büyük kral Tuthaliya] kente geldi.” (Taracha, 2000: 24-25).

¹⁹⁹ CTH 447 KUB 11. 72 II 33-37: “Kral ve kraliçeye uzun yılları verin. Ona savaş alanında güç verin. Hangi düşman ülkeler ona düşmanlık yapacak olursa onlar da diz çökecekler. Yeryüzünün Güneş Tanrıçası bu işi düzeltecek ve gereğini yapacaktır.” (Yamamoto, 2020: 37; HPM CTH 447).

Hitit geleneğine entegre edilmiştir. Yeraltıyla ilişkilendirilen formu, onun Hatti kökenli Lelwani ile eşit tutulmasına neden olmuştur. Hatti tanrılarında, göksel bir Güneş Tanrısı vardı, Yeryüzünün güneşi, erken dönemlerde ayrı bir tanrı formu oluşturan Lelvani'ydi. (Steitler, 2017: 232). Dolayısıyla Hatti geleneğinde, Güneş ilahını kozmik açıdan ayırmak elzem bir durum değildi. Luvi geleneğinde ise, tanrılar yeryüzü, yeraltı, eril ve dişil açıdan farklılaşmaya gitmiştir. Tanrının kimliği aktarılırken bu durum göz önüne alınıyor olmalıydı.

Yeryüzünün Güneş Tanrıçasına, yeni bir tapınağın inşa edildiği Hatti kökenli bir ritüel metninde,²⁰⁰ Lihzina Kentinde, tanrıçaya yeni bir tapınağın inşa edilmesini konu almaktadır (Klinger, 1996: 639-649). Kral, tanrılarla beraber onların isteğini gerçekleştirmekte, tanrılarla bizzat konuşmaktadır.

Yeryüzünün Güneş Tanrıçası, Hantili Dönemine ait bir ritüelde yer almaktadır. Başarısız bir askeri sefer sonrası kral, birliklerin başkent Hattuša'ya götürmüştür. Fakat askeri birliklerin önce arındırılmasını gerekmektedir. Ritüel metni, arındırma işlemini konu almaktadır²⁰¹ (Beckman, 2001: 51).

Bir diğer önemli güneş ilahı, Güneş Tanrısıdır. Eril formdadır, Eski Hitit Döneminden itibaren metinlerde yer almaktadır. Güneş tanrıçasından daha az belirgin olmasına rağmen, erkek Güneş Tanrısı Orta Hitit kaynaklarında tasdik edilen kraliyet

²⁰⁰ CTH 726.1. KBo 37.1 I 1-20: "Kral, inşa etmek (için) temel attığında bu sözleri (söyler): Güneş Tanrıçası (kendine) Lihzina'da bir ev inşa etti. Temel taşlarını döktüler. Ve Fırtına Tanrısı, Kral, Lelwani, Güneş Tanrıçasının evini inşa etti. (ardından) Kamruşepa'yı çağırdılar: evi bitirdin. (onu) oraya yerleştirdi. Kamruşepa, elinden geleni yaptı (bunu yapabildi). Ardından kudretli demirciyi çağırdı: 'Yukarı kaldırı onları, demir kazıkları.. bakır çekiçle [...] ama onu al! Demir x-kam, ve dünyayı biç. Ama Haşammeli içeri girdi ve tanrıları gömdü. Onun içi, ölümlülerinki gibi olacak. ama toprağı ve bizi (insanları) yaratan yalnızca tanrılardır.'" (Klinger, 1996: 639-649; Schuster, 2002: 149-158).

²⁰¹ CTH 655 KBo 3.63+ KBo 3.64+ KBo 3.65 + KBo 3.66 1'-11':...hayatta kaldı. Ve o [Ka]laşma'dan ...kendisi için dönmedi. Herhangi bir kâhine danışmadı. Birliklerini saflaştırmadı ve İntikamın Fırtına Tanrısını (?) yeniden çağırmadı. Hantili (bunun yerine) birliklerini başkente yürüttü. Hantili (böylece) kötülüğü saraya getirtti. Daha sonra [Ka]laşma'da kendini arındırttı. Ve [tanrıyı] oraya yerleştirttiler. Tanrı askerleri [...]" Metnin devam eden kısımlarında, saray kâhini Hantili'ye saraya kötülük getirdiği için yanlış yaptığını beyan eder Arındırma ritüeli yapılması icap olur: "Ertesi sabah [...] kentinde, meshedilmiş rahipler (ve) tanrının anneleri ..[Fırtına Tanrısı ve diğer tanrılar, için yemek ve içecek hazırlanır. Yeryüzünün Güneş Tanrıçasının tapınağına [(giderler?) ve şöyle (der): "kan dökülmesi neden yaygınlaştı, [neden] gözyaşları [doldu]? Yeryüzünün Güneş Tanrıçası, beyçem, [...] iyilikle davranabilir misiniz?" (Beckman, 2001: 51).

ideolojisi için önemlidir. Panteondaki rolü, hukukidir. Büyü-ritüel kapsamında daha çok yasal bir otoriteyi göstermektedir (Steitler, 2017: 416). Hukuki rolü, onun anlaşma metinlerinde tanıklık etmesine neden olmuştur. Popko, tanrıyı, Mezopotamya ve Suriye etkisinde olmayan tamamen Anadolu karakterli bir tanrı formu olarak ele almaktadır (Popko, 1995: 80). Antlaşmaların ilahi tanık listeleri, Anadolu ve Mezopotamya güneş-tanrı gelenekleri arasındaki kesişmeyi de yansıtabilir, yani Anadolu güneş-tanrısının ritüel olarak etkili yönlerinin son derece saygın Mezopotamya güneş-tanrısının yönleriyle birleştiği farz edilebilir. Steitler'e göre de, Güneş Tanrısı, Luvi etkili bir tanrıdır (Steitler, 2017: 416). Güneş tanrısının Yeryüzünün Güneş tanrıçası ile bağlantısı, Hitit panteonunun Güneş tanrısı üzerindeki bu tür Luvi etkilerinin örneği olduğunu öne sürmektedir. Eski Hitit Döneminde Güneş Tanrısının metinlerde daha az yer alması, antlaşmaların ilahi tanık listeleri, bu metin türlerinin Hatti dili dışındaki kültürel ortamlardan etkilendiğini göstermektedir. Luvi ortamıyla ilişkilendirilir ve bazıları Luvice geniş metinler içerir.

KUB 36.49 numaralı metinde²⁰², Güneş Tanrısının bir gözlem yeri olduğu ibaresi yer almaktadır. Awariyas- görmek anlamına gelen auri-‘den türemiş bir kelimedir (Rieken, 2001: 374). Metin, oldukça kırıklıdır. Metin, Orta Hitit Dönemine tarihlenmektedir. Hurrice pasajların da yer aldığı bilingual bir metindir (HPM CTH 370). Aynı metinde, awariyas- birkaç defa geçmektedir. Awariyas-‘ın spesifik bir tanrıya ait olup olmadığı anlaşılmamaktadır. Metinde, bir adam, kule ile konuşmaktadır²⁰³. Awariyas, işhiul metinlerinde, sınır görevlilerin kentin güvenliği için yaptıkları gözetleme eyleminin gerçekleştiği yer, gözetleme kulesidir.

²⁰² CTH 370.I.70.A KUB 36.49+ Bo 6435 I 8'-11': "...onun [ka]natları...onun... Güneş Tanrısının gözetleme kulesi [...] sahaya getirildi...Güneş Tanrısı...dokuz... Güneş Tanrısı Nakkiliyat Nehrinde..." (Rieken, 2001: 374)

²⁰³ KUB 36.49 IV 1-13: "...Güneş tanrısının gözetleme kulesi...Kimmarnalar hızlan[dı.] O Güneş Tanrısına bir mesaj ge[tirdi]: Ey Güneş Tanrısı, öfkeli (misin?)....hızlan... o zaman...senin Sana iyi haberler getirdim. Eşin bir erkek çocuk doğurdu. [...] İstersen...[...].kendin için bolluk dile. Kö[lelerin] için bolluk dile. [Mall]ara sınır koyma. Ey kudretli Güneş Tanrısı, sonra o efe[ndiler] ...onun..." (Rieken, 2001: 374).

Hatti kökenli güneş ilahi iştanu-, eştan-, bazı fragmanlarda aştanu-²⁰⁴ spesifik bir Güneş İlahının varlığı kadar tüm Güneş ilahlarını temsilen bir isim olabilir (Klinger, 1996: 141; Steitler, 2017: 32- 33). Eştanu-‘nun kelime anlamı bilinmemektedir. Bir gök cismi olan güneşi, ışığı ya da parlaklığı ifade etmek için kullanılan bir kelime olduğu varsayılabilir. Hattiler de diğer Önasya toplumları gibi tanrı ve tanrılaşan nesnenin isimlendirilmesi konusunda ayırım gözetmemişlerdir (Soysal, 2004: 276; Steitler, 2017: 34)²⁰⁵. Carruba, ismin yıldız anlamına gelen –h₂ést(e)r’den türediğini düşünmektedir (Carruba, 2005: 56). Nitekim KUB 29.1 numaralı metinde, Güneş Tanrıçasına atıfta bulunurken büyük yıldız ifadesi kullanılmıştır. Fakat bu tanımlama spesifiktir. Eskiçağ insanların güneşi ve yıldızları aynı kelime ile tanımladığını varsaymak olası bir durum gibi gözükmemektedir (Taracha, 2013: 374).

Steitler, İştanu-‘nun Yeryüzünün Güneş Tanrıçası, Arinna’nın Güneş Tanrıçası da dâhil olmak üzere tüm güneş tanrılarını belirtmek için kullanan UTU’nun ideogram olmayan ismi olduğunu öne sürmektedir (Steitler, 2017: 33). Tanrı, birçok bayram ve törende yer almaktadır. Bunlardan biri, Antahşum^{ŞAR} Bayramına ait bir metinde²⁰⁶ yer almaktadır.

İştanu, tanrı Tappinu ile beraber yazılı kaynaklarda gözüktür. Tappinu- kelime anlamı olarak “*onun çocuğu*” anlamına gelmektedir (Klinger, 1996: 142; Steitler, 2017: 47). Tanrı nesillerinin sistematik olarak kavramsallaşması, İmparatorluk Döneminde artan bir metot olsa da daha eski geleneklerde de yer almaktadır. Zithara Kentinde yapılan

²⁰⁴ CTH 675 KBo 23.79 Ay III 5’-7’: “*[Kra]l oturdu (ve) dört tanrı (adına içti): Aştanu, Waputet, Kuzanišu, Tahpilanu.*” (Steitler, 2017: 54).

CTH 630 KBo 21.85 + KBo 8.109 ay IV 11’-13’: “*Kral bu tanrılara kurban sunar, Baş saki tanrıları çağırır: Aştanu için bir koyun, Taparwaşu için bir koyun, Tappinu için bir koyun, Hulla (için) bir koyun, Ziplanti (için) [bir ko]yun.*” (Steitler, 2017: 54).

²⁰⁵ Hitit kenti İştanuwa’nın adında, İştanu- kökü açıkça gözükmektedir (Steitler, 2017: 35). Kentin adı nihai olarak tanrının adından türemiştir. Fakat kentin baş tanrısı bir güneş tanrısı değil, Fırtına Tanrısıdır.

²⁰⁶ KBo 19.128 ay. IV 14’ ve VI 27’. Tanrı burada Fırtına Tanrısı Tappinu ile birlikte yer almakta, her iki tanrıya da sunu ve dua yapılmaktadır.

bir ritüel metninde yer alır.²⁰⁷ Ay Bayramı metninde, tanrılar onuruna art arda sunu yapıldığı görülmektedir.²⁰⁸

Diğer bir Hatti tanrısı Wuruşemu-, toprak, ülke anlamına gelen wur=un ve anne anlamına gelen še=mu'dan oluşan iki yapının birleşimidir (Steitler, 2017: 61). Adı, toprak ana anlamına gelmektedir (Beckman, 2011: 611). Hatti kültürünün yaratıcı tanrıçasıdır.²⁰⁹ Palaca, Tiyaz Luvica'de Tiwad olarak okunan diğer bir isim hem güneşi hem de Güneş ilahını belirtmektedir. Her iki kelime de Güneş Tanrısı anlamına gelmektedir. Luvi Kültüründeki güneş ilahı ise hem eril hem dişil fonksiyonlu bir tanrı formudur.

Arinna'nın Güneş Tanrıçası ile İştanu arasında çok yakın ilişki bulunurken, Güneş Tanrı ve İştanu arasında doğrudan bir temas olduğu gözükmez (Yoshida, 1996: 2). Yoshida, bu nedenle İştanu ve Wuruşemu'nun ayrı birer figür değil, aynı tanrıça olduğunu vurgulamaktadır. Klinger'da, anne figürü olarak Wuruşemu'nun İştanu'yu temsil ettiğini öne sürmektedir. Klinger, İştanu'nun dişil pozisyonunu Wuruşemu'yla bağdaştırmaktadır (Klinger, 1996: 146). KBo 3.38 numaralı metinde, Dünya'nın Güneş'in kızı olarak anıldığı görülmektedir (Klinger, 1996: 146).

Güneş ilahlarından en önemlisi, Arinna'nın Güneş Tanrıçası, siyasi bir ideolojiyi temsil eder. Tanrıça, ülkenin sahibi, kozmosun derleyicisi, yöneten, cezalandıran, ödüllendiren, savaşlarda yol göstericilik yapan, savaşları kazandıran, kralın ve krallığın koruyucusudur (Bozkurt-Cengiz, 2018: 127-128). Fırtına tanrısıyla beraber yerel ve resmi panteon birleşimindeki hiyerarşinin başında yer almaktadır (Bozkurt-Cengiz, 2018: 129). Hitit, Eski Krallık Döneminden itibaren hanedanlıkla, kraliyet çiftiyle yakın ilişki içinde bulunduğu görülmektedir (Bozkurt-Cengiz, 2018: 127). Kozmogoni, hanedanlık ve

²⁰⁷ KBo 45.61 ay V 1-9: “Tanrılar, Zithara’da hazırlanır. Efendiler, sırayla sunmaya hazırlanır. Sırayla dört tane sunulur: Güneş Tanrıçası, Tappinu, Zintuhišu, Geyik Tanrısı. Küçük İnanna enstürmanı (çalar): (o esnada) şarkı söylenir. Palwatalla adamı haykırır, kita adamı çağırır.” (del Monte ve Tischler, 1978:512-513).

²⁰⁸ CTH 591.I.a.A KBo 20.67 I 18'-19': “Kral ve kraliçe ayakta, aşşuzeri kasesiyle İştanu ve Tappinu (onuruna) içerler.” (Steitler, 2017: 46).

²⁰⁹ Klinger’e göre, KUB 29.1 metninde geçen “annemin ülkesi” ifadesindeki anne, Wuruşemu’yu referans etmektedir (Klinger, 1996: 146).

yönetimle ilişkilidir. Kraliyet ailesinin koruyucusu, savaşlarda yol gösterici, yasa-yargının sağlayıcısı, gökyüzünün hâkimidir.

Arinna'nın Güneş Tanrıçası, metinlerde, UTU ideogramıyla belirtilir. Arinna, onun lokalizasyonu ve sıfatıdır (Popko, 2009: 27). Tanrıçanın bazen farklı isimlerle anıldığı görülmektedir. Arunitti, Ariniddu ve Altheth'dir (Popko, 2009: 27; Steitler, 2017: 64-68). Hatti kökenli bir isim olan Ariniddu, dişil fonksiyonlu bir isimdir (Steitler, 2017: 65). Aynı zamanda Arinna'nın Güneş Tanrıçasının bir lakabıdır. Laroche'a göre, Ariddu, bir sıfat olmaktan ziyade form, tanrıdır (Laroche, 1947: 214). Haşşumaş bayramında, Ariddu'ya spesifik olarak adak adanmaz. Fakat adakların Ariniddu'ya ve tüm tanrılara adandığı belirtilir²¹⁰ (IBot I.29 47). Ariniddu'nun diğer formları Arunit, Arunit(a) olabilir. Bu formlar, dişil yapı göstermektedir. Metinlerde, Güneş Tanrıçasının tapınağında, tanrıçanın onuruna kutlanan Arunit bayramından bahsetmektedir.²¹¹ KUB 22.27 numaralı bir metin fragmanında da oldukça kırıklı bir yapı içerisinde, Arunitti Bayramı düzenlendiği, kralın bine yakın kurban sunduğu bilgisi aktarılmaktadır.²¹²

Arinna bir kent olarak Eski Hitit Döneminden itibaren bilinen Hitit öncesi döneme kadar giden bir kült merkezidir (Popko, 2009: 4, 14). Kralların, belirli bir kutsal kente karşı yükümlülüklerini yerine getirebilmek adına o kentteki malların, kült mallarının depolandığı bir yapı birimi bulunmaktadır. Belgelerde bu yapıya sahip iki kent bulunmaktadır: Arinna ve Hattuša. Arinna, depo yapısı ve ekonomik yönünü kültünden ve yerel panteonun Hitit İmparatorluk ideolojisindeki öneminden sağlamaktadır (Popko, 2009: 6). Fethedilen kentlerdeki tanrı heykelleri ve kültlerinin Arinna başta olmak üzere kült merkezlerine aktarımı da Arinna'nın hâlihazırda mevcut olan konumunu

²¹⁰ IBot I. 29 47: “Ardından o, Ariniddu ve tüm tanrılara adadı” (Klinger, 1996: 146; Steitler, 2017: 61).

²¹¹ CTH 629 KUB 25.27 I 28-29': “[...]gider.... [] Arunit bayramında [...]... Kral Güneş tanrıçasının tapınağına gider [...] Arunit Bayramında.” (Steitler, 2017: 65).

²¹² CTH 568.B KUB 22.27 ay. III 36'-39': “Bundan sonra, Güneşim, [yo]lun bin koyun [...]Arunit[ti Bayramında...]... kurban ediyor.” (Steitler, 2017: 65).

pekiştirmektedir. Panteonda, birçok tanrı bulunmasına rağmen²¹³, Güneş Tanrıçası ön plana çıkan yegâne ilahtır. En yüksek kült olarak atfedilmiştir. Dolayısıyla, erken dönemlerde, ibadet merkezi devlet idaresinde güçlendirildi (Steitler, 2017: 324-325). Yerel halkın, Arinna'nın Güneş Tanrıçasına ne denli önem verdiği bilinmemektedir. Arinna'nın Güneş Tanrıçası, erken dönemden itibaren bayram törenlerinde, dualarda yer alır (Steitler, 2017: 324). Orta Hitit Döneminde, Arinna'nın Güneş Tanrıçasına atfedilen dualarda, yoğun bir Hatti geleneği yer almaktadır (CTH 385.10 ve CTH 376.1). Her iki metinde askeri çatışmalarda, kraliçenin yardıma geldiğini ifade etmektedir. I. Tuthaliya'nın dua metinlerinde, Tanrıça göksel özellikleriyle vurgulanarak ifade edilir. Bunun nedeni Hatti Güneş Tanrıçasının da göksel niteliklere sahip özelliklerinin belirtiliyor olmasından gelmektedir. Arinna'nın Güneş Tanrıçasının yükselmesi, anlaşma ve tarihsel nitelikli metinlerde aldığı yer ve önemle gerçekleşmiştir. Tanrıça bir kent tanrıçasıyken, Orta Hitit Döneminden itibaren, gökyüzü ve cennet sıfatlarıyla anılmaya başlanmıştır (Popko, 2009: 27). İmparatorluk Döneminde, Hurri dili ve kültürünün Hitit devlet kültürüne akışı, iki panteonun birbirine kaynaşmasına neden olmuştur (Steitler, 2017: 326). Bu bağlamda, Tanrıça, imparatorluk çatısında 'evrensel' bir imaja bürünmüştü. Bununla birlikte Tanrıça, Hepat ile özdeş tutulmuştu. Hepat'ın fenomenolojik özelliklerinin tanrıçaya atfedilmesi, uzun vadede tanrıçayı imparatorluğun en önemli ilahlarından biri haline getirmiştir.

Hititlerde, kraliçeler, öldükten sonra Arinna'nın Güneş Tanrıçası ile özdeş tutulmaktadır (Süel, 1990a: 248). Nuntarriyaşaş Bayramına ait bir belgede, ölen kraliçelerin tanrıçayla özdeşleştiği görülmektedir (Nakamura, 2002: 191- 204).²¹⁴

²¹³ KBo 9.91 öy 6-10, ay 1-3 “*Arinna'nın Fırtına Tanrısı (ve) Güneş Tanrıçası (için) gümüş bileklik ustaları yola çıktı. Güneşim, Arinna'daki Antahşum^{5AR} Bayramı için 100 şekel gümüş ödemiştir. Arinna rahipleri için bir bakır orak...Hallapiya adamı için bir bakır orak...*” (Popko, 2009: 16-17).

²¹⁴ CTH 626 KUB 25 14 I 25-30: “*Arinna'nın Güneş Tanrıçası Vallani, Arinna'nın Güneş Tanrıçası Nikalmati, Arinna'nın Güneş Tanrıçası Aşmunikal, Arinna'nın Güneş Tanrıçası Danuḫepa, Arinna'nın Güneş Tanrıçası Henti, Arinna'nın Güneş Tanrıçası Tavananna*” isimleri, Arinna'nın Güneş Tanrıçasına özdeş tutulmuştur. Senkronize edilen isimler, ölmüş Hitit Kraliçeleridir. (Bin-nun, 1975: 200; Bozkurt-Cengiz, 2018: 130).

Bayramın beşinci günü, Kralın Tahurpa'dan Arinna'ya geçerek burada ibadet etmesini konu alır. Şafak vakti, Fırtına Tanrısının rahipleri, ^ÉHalentuwa yapısına giderler. Ardından kraliçeleri konu alan ritüel gerçekleştirilir (Nakamura, 2002: 193). Ritüel esnasında, rahip, Arinna'nın Güneş tanrıçalarını çağırmaktadır. Sayıları, 8 olarak geçmektedir. Kraliçe, ^ÉHalentuwa yapısının iç odasında ibadet sırasını beklemektedir. Ardından, ibadet alanına geçerek Arinna'nın Güneş Tanrıçasının önünde eğilir ve ona adak adarlar. Dua ve ritüel esnasında Kraliçelerin adları, sıklıkla tekrarlanır. Arinna'nın Güneş Tanrıçasıyla özdeş tutulmaktadır (Nakamura, 2002: 193-197).

Metinde, muhtemelen kraliçelere ait olan heykeller, çoğul ifadeyle Arinna'nın Güneş Tanrıçaları olarak geçmektedir. Metinde adı geçen kraliçeler, Nikalmati ve Ašmunikal, yazılı kaynaklara göre, Arinna'nın Güneş Tanrıçasına başrahibe statüsü ile atanan ilk kraliçelerdir (Bin-nun, 1975: 86-87). Bu sebeple, kraliçelerin ölümünün ardından tanrıça statüsüne geçtikleri bir gerçek olmakla beraber bu tanrıçanın Arinna'nın Güneş Tanrıçası olması, muhtemelen bu kraliçelerin gerçekleştirdiği eylemler neticesinde kazanılmıştır. Kraliçelerin, ölümünün ardından kraliçelerin heykellerine sunulurdu. Her birine birer kült tahsis edip kurban sunmaya ve ona ibadet etmeye devam ederlerdi (Süel, 1990a: 248).

Torri'ye göre, bu heykelcikler orijinal olarak o kraliçeler tarafından Arinna'nın Güneş Tanrıçasına verilen adak hediyeleri olabilir. Eserlerin üzerine kraliçelerin isimleri yazılmış olabilir (Torri 2008: 183). Burada aktarılan kraliçelerin hediyesi olmalıdır. Bu açıdan, ölümün ardından kraliçelerin güneş tanrıçası olmaması da söz konusu olabilir.

Krallığa giden ilk adım, Arinna'nın Güneş Tanrıçası ve tüm diğer tanrıların rahibi olmaktır (Haas, 1994: 90). Öncelikle, prenslerin alacağı rahip unvanı onları tahta adaylığına yaklaştırmaktadır. Yani kral, kral olarak atanmadan önce bir rahip olmalıdır (Taggar-Cohen, 2006: 372). Kralı ve Tavananna bir bütün olarak kültün doğru ve zamanında yürütülmesinden sorumluydu ve birçok devlet kültüründe yer aldılar, ancak kelimenin tam

anlamıyla tapınaklarında tanrılara hizmet eden “rahip” değillerdi. Rahiplikleri sembolikti, bu sembolik rahiplik, krallara rahip-kral statüsü vermekteydi (Taggar-Cohen, 2006: 372). Tanrısal çiftin birer yansıması olan kral ve kraliçenin krallıktaki konumunu anlatan fragmanlar, yeni kral için yapılan törenlerde yer almaz. Bu durum, tanrıların her alanda etkin olduğu krallık ideolojisi çerçevesindeki rollerinin, sınırlı olduğunu gösterir. Krallık ideolojisinde resmedilen perspektif, ayrıntılı nüanslarda ise açıkça gözükmemektedir. Tahta geçiş törenleri bilinmese de Arinna Kenti, Hitit krallarının taç giyme yeri idi (Haas, 1994: 190-191).

Güneş ve Hitit kraliyet ailesinin arasındaki ilişkinin öncülü, doğrudan bilgi veren yazılı kaynakların olmaması durumundan takip edilmemektedir. Fakat Eski Hitit Dönemine tarihlenen yazılı kaynaklarda yer alan bilgiler, güneş teolojisinin Hititlere yabancı unsur olmadığını göstermektedir. Hitit Kültünde, esas olarak Eski Hitit Döneminden kalma ritüel anlatımlarında ortaya çıkan fikir, kralın vekil harçlık yaptığı ülkenin gerçek sahibinin Güneş Tanrıçası ve Fırtına Tanrısı olduğudur²¹⁵ (Gilan, 2007: 298).

Benzer ifade, Orta Hitit Dönemine tarihlenen bir başka metinde yer alır (Kellerman, 1978: 202-203; Klinger, 1996: 146). KUB 29.1²¹⁶ numaralı metne göre, tanrılar, krala Fırtına Tanrısının ve Güneş Tanrıçasının toprağını emanet etmişlerdir (Schwartz, 1947: 24-39). Labarna’yı kral olarak atayanlar bizzat tanrılardır. Kralı destekleyenler ilahlardır, kral yalnızca Fırtına Tanrısının ve Güneş Tanrısının topraklarını yönetmekle görevlendirilmiştir. Metin, bir yapı töreninin ritüelidir. Kralın sarayı, bir paradigma işlevi

²¹⁵ Eski Hitit Dönemine ait bir diğer ritüel, CTH 414 KUB 29. 1 I 17-19: “*Tanrılar, (Güneş Tanrıçası ve Fırtına Tanrısı) toprağı, evimi bana, krala verdiler. Ve ben kral, toprağı ve evimi koruyorum.*” (HPM CTH 414.1)

²¹⁶ CTH 414 KUB 29.1 I 17-25: “*Tanrılar, Güneş Tanrıçası ve Fırtına tanrısı, ülkeyi kral (olarak) bana verdiler. Ve ben kral topraklarımı ve evimi koruyacağım. Benim evime gelmeyeceksiniz. Ben de sizin evinize gelmeyeceğim. Tanrılar bana, krala, yıllarca ülkeyi verdi. Yıllar sınırsızdır. Halmašuit denizden hükümdarlığı ve (kraliyet) arabasını bana, krala getirdi. Annemin ülkesini açtılar ve beni kral olarak Labarna olarak atadılar. Ben de (karşılığında) Fırtına Tanrısını sürekli olarak öveceğim.*” (Kellerman, 1978: 202-203; Klinger, 1996: 146).

görmüştür. Yeni saray inşa edilirken kralın konumu, tanrılarca seçkinliği ve ülkenin sahibi vurgusu yapılmış, saray ise bu ahdin yeridir. Ritüelde, ilahi olanla kral arasındaki vekalet ilişkisi beyan edilmektedir (Kellerman, 1978: 203; Taracha, 2013: 374).

Eski Hitit Dönemine ait bir dua metnine göre²¹⁷, ülkenin yegâne sahibi Güneş Tanrıçasıdır. Metin, geç dönem kopyaları olmakla beraber, eski dönem prototiplerden alınmıştır (Singer, 2002: 25). Eski Hitit devlet kültürünün tipik üslup ve biçimine sahiptir. Ritüel ve dua kısmında, Güneş tanrıçasına yakarış yer alır. Kraliyet çiftinin, çocuklarının ve ülkenin refah ve başarısını korumayı amaçlamaktır (Singer, 2002: 25). Metinde, kralın ele geçirdiği bölgelerdeki ganimetleri de Hattuşa ve Arinna kentlerine getirmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Nitekim Eski Hitit Dönemi kralları, ele geçirdikleri bölgelerdeki ganimetleri bahsi geçen kentlere getirerek tanrıçanın onuruna adanmıştır.

Nerik'in Fırtına Tanrısını için yapılan çağırma ritüelini barındıran mitolojik bir metinde²¹⁸, Arinna'nın Güneş Tanrıçasının en erken dönemlerden beri, Hatti'nin sahibi olduğuna yönelik bir kısım yer almaktadır (Deighton, 1982: 82). Metin, Arinna'nın Güneş Tanrıçasının bir yeraltı tanrısı sıfatıyla tanımlandığını gösterir. Metinde, "*Gökyüzünün Fırtına Tanrısı, uğurlu alametler ver. Labarna'nın bereketli toprakları azalmayacak değil [mi?] Hatti toprakları, annen Arinna'nın Güneş Tanrıçasınındır*"

Güneş teolojisi, yalnızca Hatti ülkesini değil, yeryüzünü de yönetmekteydi. Oğlak ritüelinin yer aldığı, canlı ikamenin kralla yer değiştirdiği ve Yeryüzünün Güneş Tanrıçasına yapılan bir ritüel metninde, yeryüzünü yönettiği ifadesi geçmektedir (HPM CTH 448; Taracha, 2000: 26-66). Metin, Orta Hitit Dönemine tarihlenmektedir. Vekil kral ritüellerinden bir tanesidir (Taracha, 2000:26-66; Kıymet, 2014: 159). Yaklaşık dört gün kadar sürdüğü anlaşılan ritüel, I. Şuppiluliuma'nın babası, Kral III. Tutḫaliya için yapılmıştır. Metinde, Güneşin hem eril hem dişil formu yer almaktadır. Güneşin her iki

²¹⁷ CTH 385.10 KUB 57.63 II 4-14: "O (Güneş Tanrıçası) onlara muzaffer bir mızrak verdi (ve emretti): 'çevredeki düşman toprakları, Labarna'nın elinde yok olacak. (onların) mülklerini, gümüş, altın [.. Hattuşa'ya ve Arinna'ya getirecek...'" (Gilan, 2007: 298-299).

²¹⁸ CTH 671 KUB 36.89 II 43-45 (Deighton, 1982: 72-84).

farklı cinsiyetine yönelik dua ve ritüel yapılmaktadır. Ritüel esnasında, her iki tanrının ayrı ayrı özelliklerine değinmektedir.²¹⁹ Eril Güneş Tanrısı formundan bahsederken, onun tüm diyarın çobanı vurgusu yapılmaktadır. Bu ifade, Mezopotamya’da tanrılara, özellikle de Güneş Tanrısına atfedilen bir özelliktir.²²⁰

I. Šuppiluliuma Döneminde Mitanni Kralı Šattiwaza ile imzalanan anlaşmada, Arinna’nın Güneş Tanrıçasının ülkenin sahibi olduğu vurgusu yapılmaktadır²²¹ (HPM CTH 51; Beckman, 1996: 42; Christiansen, 2012: 205-214). Metin, Akkadca ve Hititçe olmak üzere bilingual bir metindir. Yapısal olarak anlaşma metinlerinin tipik özelliklerini yansıtmaktadır. Yemin tanrıları kısmında, Arinna’nın Güneş Tanrıçasının krallığı ve kraliçeliği yönettiğinden bahsedilmesi iki kez geçmektedir (HPM CTH 51.I).

Kraliçe Puduhepa’nın Arinna’nın Güneş Tanrıçasına yönelik dua metninde²²², Arinna’nın Güneş Tanrıçası, ‘anne’ olarak yer almaktadır (HPM CTH 384). Kraliçe, sıklıkla Tanrıçanın anne, Fırtına Tanrısının ise baba rolünde olduğunu vurgulayarak tanrı çiftinin himayesine sığınmaktadır. III. Hattuşili ve Puduhepa çiftinin Arinna’nın Güneş Tanrıçasıyla olan ilişkileri metinlerde gözlemlenebilmektedir (Singer, 2002: 101-102). Metin, Puduhepa’nın Hattuşili’nin sağlığı konusundaki endişelerini yansıtmakta, kralın yaşamını garanti altına almak için tanrılara yönelik yakarma-yalvarmaları içermektedir (Torri, 2019: 49).

Kraliçe, teoforik bir isme sahiptir. Ünal’a göre adı, yaratmak, oluşturmak anlamına gelen pudu/fudu ile Hepat’ın birleşiminden oluşmaktadır.²²³ Bu açıdan adının anlamı,

²¹⁹ CTH 448.2.2.1 I 6-14: “ [...] çukurlara konulan, [...] çağırma işini [...] onlar için levhalarda olduğundan.. böyle mi konuşuyorlar?] ... [...] şöyle der: “ Güneş Tanrım [Tan]rım, yeryüzünde ve bütün diyarlarda [işlerin Tanrısı (sen), [sen?], ve sen bütün hayvanların çobanısın. [...]... ve her şeyi sen yönetiyorsun! [Fakat Yeryüzünün Güneş Tanrıçası] [yeryüzünün] tamamını, [...] topraklarını yönetir.” (HPM CTH 448).

²²⁰ Nanna İlahisi A, 15: “Güneş Tanrısı gibi ülkenin çobanısın.” (Westenholz, 2004: 295).

²²¹ CTH 51.I.A. ay 35-36: “Hatti diyarında krallığı ve kraliçeliği yöneten Arinna’nın Güneş Tanrıçası...” (HPM CTH 51.1).

²²² CTH 384 KUB 21.27 III 4-5, 15: “Fırtına Tanrısı, senin büyük baban... Arinna’nın Güneş Tanrıçası senin büyükannen.” “Fırtına Tanrısı senin baban ve Arinna’nın Güneş Tanrıçası senin annen.” (HPM CTH 384; Savaş, 2002: 100).

²²³ https://www.academia.edu/26430090/Ahmet_Unal_on_his_recent_three_books_Hittite_Dictionary_Entertainment_and_Puduhepa

Hepat yaratır demektir. Puduhepa, Arinna'nın Güneş Tanrıçasını, Hepat ile eşitlemiştir²²⁴ (Sevinç, 2008: 180). Bu durum, Hitit dini için bir ilk sayılabilir. Nitekim günümüze kadar ulaşan yazılı kaynaklarda, III. Hattuşili öncesinde böyle bir durumun yer aldığına ilişkin kaynak bulunmamaktadır. Hepat, Kizzuwatna'nın önemli tanrıçalarından biriydi. Kraliçenin eşleştirme çabası, oğlu IV. Tuthaliya Döneminde de devam etmiştir. Bu, özellikle panteondaki senkretizm açısından oldukça önemli bir etmen olmuştur. Nitekim kraliçenin başlattığı süreç, Hurri ve Hitit tanrıları arasında da uyumu sağlanıştır. Puduhepa'nın panteondaki etkisi oldukça önemlidir. Nitekim Lawazantiya Kentinin İstar'ı ve Hepat bu dönemde devlet kültüründe yüceltmeye başlanmıştır. Nitekim Puduhepa, III. Hattuşili'nin sağlığına kavuşması için Arinna'nın Güneş Tanrıçasına yakardığı dua metninin bir kısmında²²⁵, hamile olduğunu belirterek, tanrıçanın hamile

²²⁴ Çift sütunlu bir tablet üzerine yazılan metnin, kolofon kısmı yoktur. KUB 21.27 + KBo 56.21 + KBo 71.15 + KBo 71.14 + KBo 58.335 + KUB 40.22 + KBo 61.13 + IBot 4. 225 I-1-54+ II 1-10: “Arinna'nın Güneş Tanrıçası, beyçem, Hatti Ülkesinin hanımı, yerin ve göğün kraliçe, Ey Arinna'nın Güneş Tanrıçası, beyçem, tüm ülkelerin kraliçesi! Hatti'de (kendine) Arinna'nın Güneş Tanrıçası adını verdin. Sedir topraklarında orada kendine Hepat adını verdin. Ben, Puduhepa, yıllardır senin hizmetkârınım, ahırının bir buzağısıyım, temelinin taşıyım. beyçem beni yanına aldın, hizmetkârın Hattuşili'ye eş kıldın. Ayrıca sevgili oğlunuz Nerik'in Fırtına Tanrısına rahip atadınız. Ey Arinna'nın Güneş Tanrıçası, beyçem, bizi yerleştirdiğiniz yer, sevgili oğlunuz, Nerik'in Fırtına Tanrısının yeridir. Ey Arinna'nın Güneş Tanrıçası, beyçem, eski krallar bunu nasıl da ihmal ettiler. Ey Arinna'nın Güneş Tanrıçası, senin silah verdiğin eski krallar, [çevredeki] düşman topraklarını yenmeye devam ettiler, ama kimse Nerik'i almaya [başarılı olmadı]. Ama senin hizmetkârın Hattuşili, Ey Arinna'nın Güneş Tanrıçası, beyçem, o bir kral bile değildi, yalnızca bir prensti. Ancak Nerik'i almak onun elindeydi. Eğer Nerik'i ele geçirmeyi başaramamış olsaydı, kardeşi diğer toprakları ona teslim edecekti. Hatta(?) ona tüm kalbiyle Hattuşa'ya ve Katapa'ya verdi [ama o istemedi.] Ey Arinna'nın Güneş Tanrıçası, beyçem [biliyordun(?)] onu [. . .] Nerik'in Fırtına tanrısı [. . . (birkaç satır eksik) Nerik ülkesi ve [Hâkmis(?)] ülkesi, [düşman Kaşkalar] karşı sefer yürüttüğünde, [kendisini] ve [kendi hayatını] riske atmaya devam etti. Fakat Muvatalli, [kardeşi(?)] tanrı olduğunda, [kardeşinin oğlu(?)] Urhi-Teşup [yükseleterek] onu krallığa atadı. Nerik'te kulun Hattuşili'yi nasıl [sınırlandırdı] Ey Arinna'nın Güneş Tanrıçası, beyçem. Efendisi onu takip etmeye devam etti ve prensler onu şöyle söyleyerek korkutmaya devam etti: “Nerik için [yok olabilirsiniz].” Ama kendi yıkımını ve kendi ölümünü düşünmedi ve şunu söyledi: “Nerik için ölümü [tercih ederim]! Ve [Nerik'i teslim etmeden önce(?)] [...] ” [. . .] Kendimizi arındıracağız, [ve sonra] sizin için de ibadeti aynı şekilde gerçekleştireceğiz, ey tanrılar, ve aynı şekilde sizin düzenlemenizi ve ritüelinizi yerine getireceğiz. Ey tanrılar, size [sunuları(?)] durdurdukları için, tanrılar için eski [yıllık] ve aylık bayramları kutlayacaklar...Ey tanrılar, efendilerim, biz, hizmetkârınız ve hizmetçiniz olarak ritüelleri yürüttüğümüz sürece [kurbanlar(?)] bir daha asla durdurulmayacak.” (Singer, 2002: 101-102; HPM CTH 384).

²²⁵ CTH 384.1 KUB 21.27 + KBo 56.21 + KBo 71.14 §6 II 11-32: “Bu sözler, ben hizmetkârın Puduhepa'dan. Hatti Ülkesinin hanımı, göğün ve yerin kraliçesi Arinna'nın Güneş Tanrıçasına bir dua haline getirdim. Merhamet et! Ey Arinna'nın Güneş Tanrıçası, beyçem duy beni! İnsanlar arasında sık sık denir ki: “Doğum taburesindeki bir kadının arzusunu tanrı yerine getirir.” [Öyleyse] ben, Puduhepa, doğum sandalyesindeki bir kadın (olarak) kendimi oğluma adadım. Acı bana ey Arinna'nın Güneş Tanrıçası, [istediğimi] bana ver! Hizmetkârın Hattuşili'ye hayat ver! [Kader tanrıçaları aracılığıyla] ve ana tanrıçalar (da) ona [uzun] yıllar, günler ve [güç] versin. [öfkeli? Tanrı] var...[...] Bütün tanrılar [...] onlar çağırırsa [hayat] istesin! Ama [...] Hizmetkârın Hattuşili için tanrıların tamamı(ndan) yaşam dileyin!), dileğin içten olsun!” (HPM CTH 384.1; Singer, 2002: 103).

kadınların duasını geri çevirmeyeceğini de beyan etmektedir (Bozkurt-Cengiz, 2018: 131). Tanrıça ve kraliçenin özel ilişkisi yalnızca yazılı kaynaklarda değil, görsel tasvirlerde de yer almaktadır. IV. Tutḫaliya Dönemine ait, Ugarit Kralı Amissamru ile Amurru Kralı Bentešina'nın kızının boşanma kararının onay metninde, kraliçe Puduhepa'ya ait bir mühür yer almaktadır. Mühür üzerinde, Arinna'nın Güneş Tanrıçası, kraliçe Puduhepa'ya sarılır halde tasvir edilmiştir (Alp ve Erkut, 2002: 1-5). Ayrıca Mısır nüshasında bulunan Kadeş Anlaşmasında Puduhepa'ya ait mühürlerde de kraliçenin, Arinna'nın Güneş Tanrıçasının kucağına oturur halde tasvir edilmiştir. Anlaşmada, Puduhepa'nın Arinna'nın Güneş Tanrıçasının rahibesi olması vurgulanmıştır (Cengiz, 2018: 480). Bunun dışında III. Ḫattušili ile beraber tasvir edildikleri Fraktin kabartması da bu konuya örnektir.

III. Ḫattušili'nin Arinna'nın Güneş Tanrıçasına yaptığı dua metni, Ḫattuša arşivindeki en siyasi duadır (Singer, 2002: 97). Çift sütunlu bir tablet üzerindeki tel el yazmasıdır. II. Muršili'nin iktidarlığından o güne kadar olabilecek tüm suçlar sıralanır. Bu suçlar arasında, Muršili'nin Tavananna'ya karşı davası, Muvatalli'nin başkenti taşıması, Muvatalli'nin Danuhepa ve oğullarına karşı davası, Ḫattušili'nin Urḫi-Tešup'u tahta çıkarması, Urḫi-Tešup ve Ḫattušili arasındaki iç karışıklık, Urḫi-Tešup'un tanrılara ihaneti yer almaktadır. Ḫattušili bu metinde de oldukça edebi bir ustalıkla kendisini akladığı görülmektedir.

Kralın sistematik biçimde daha önceki kralların günahları-yanlışlıklarını sıralaması, Hitit tahtında bu tür olayların sıklıkla yaşandığını vurgulamaktadır. Kendisinden önceki büyük krallarında ilahi saflık açısından masum olmadığı vurgusu, Ḫattušili'nin de işlediği suçları bir nebze olsun normalleştirmektedir. Nitekim Ḫattušili önceki günahları sıraladıktan sonra dindar kişiliğini ön plana çıkartmaktadır. Tanrılara sadık bir rahip olduğunu aktarmakta ayrıca önemli bir kült merkezi olan fakat uzun seneler Hitit

hâkimiyeti altında olmayan Nerik kentinin yeniden kazanımının da kendisi aracılığıyla olduğunu vurgulamakta, bu açıdan diğer krallardan farklı olduğunu göstermektedir.

Metin ilk olarak Arinna'nın Güneş Tanrıçasına dua ile başlamaktadır.²²⁶ Ardından eski kralların günahlarına bir atıfta bulunmaktadır. Bu kısımda, Murşili ve Tavananna arasındaki dava yer almaktadır.²²⁷ Ardından başkentin taşınması değinmekte, taşınma işlemi esnasında da öncesinde de kendisinin bu işlemle hiçbir alakası olmadığını ortaya sunmaktadır. Başkentin taşınmasının ardından Danuhepa ve oğullarının mahkeme sürecine değinmektedir. Muvatalli'nin Danuhepa'ya karşı haksızlık yaptığını söylemektedir (CTH 383 KUB 14.7 öy II 4-15). Danuhepa ve oğlunun 'yıkım' olayıyla ilgisinin olmadığını belirten III. Hattuşili, Danuhepa'yı sevdiğini ve onun sürgününün kendisinin iradesi dışında geliştiğini söyleyerek Arinna'nın Güneş Tanrıçasına karşı suçunun olmadığını söylemektedir (CTH 383 KUB 14.7 öy II 15-18). III. Murşili de Danuhepa mahkemesinde kraliçeye karşı haksızlık yapıldığını vurgulamaktadır²²⁸ (Doğan-Alparslan, 2008: 69-70). III. Murşili, babasının kraliçeye karşı haksız olduğunu, mahkemede ise kraliçeye karşı haksız çıkmasını sağladığını söyleyen kralın, III. Hattuşili'den farklı olarak mahkeme konusunda faal bir figür olduğu ve -muhtemelen- dolaylı yoldan mahkeme ile ilgisinin bulunduğu izlenimini vermektedir (CTH 297 öy. III

²²⁶ CTH 383 §I 1-13: "Arinna'nın Güneş Tanrıçası, beyçem, Hatti ülkesinin beyçesi, göğün ve yerin kraliçesi, Hatti ülkesinin kral ve kraliçelerinin beyçesi, Hatti ülkesinin ışığı. Hatti'nin krallarını ve kraliçelerini yöneten sensin. Ey Arinna'nın Güneş Tanrıçası beyçem kral ya da kraliçe olarak sevgiyle baktığınız kişi yanınızda. Seçen de, terk seçmeyen de sensin. Diğer tanrıların aksine, oğlun Zippalanda'nın Fırtına tanrısı ve oğlun Nerik'in Fırtına Tanrısının onuruna göre kendinize pay olarak aldınız." (Singer, 2002: 98).

²²⁷ CTH 383 II 14-36: "Senin hizmetkârın Hattuşili ve hizmetkarın Puduhepa (kendilerini) şöyle savundular: babam Murşili (hayatta) olduğu zaman, babam, tanrıları, efendilerimi hangi nedenlerden dolayı gücendirdiyse, ben babamın bu olayına hiçbir şekilde karışmadım. Ben çocuktum. Sarayın içindeyse hizmetkârınız Tavananna'nın mahkemesi olduğu zaman, babam kraliçe Tavananna'yı aşağıladığında o tanrının cariyesi idi. [Sen] tanrıçam, beyçem [ru]hunun içlerinde biliyordun, kraliçenin (gücünün) kısıtlanması isteğin mi idi? [Yoksa isteğin değil] miydi? [O ise, Tavananna'nın (gücünün) kısıtlanmasını] gerçekleştirdi. Ben] hiçbir şekilde [bu olayda değildim. [Eğer tanrıçam, beyçem] herhangi bir şekilde [öfkeliysen,] [Tavananna'nın olayını] yapan (kişi) [çoktan tanrı ol]du. [O yoldan çıktı ve on]u başıyla [ödedi bile.] [Ben ise bu emire ortak değildim." (HPM CTH 384; Singer, 2002: 97-98; Alparslan, 2006: 19-20)

²²⁸ CTH 297 öy. III 12-19: "nasıl ki babam kraliçeye (karşı) davada hiçbir şekilde haklı değilse, ben de onun kraliçe Danuhepa 'ya (karşı) davada haksız çıkmasını sağladım. Bu işi ruhum için yaptım:" Bana kötü hiçbir şey olmasın!" (Doğan-Alparslan, 2008: 69-70; HPM CTH 383).

12-16). III. Murşili, kraliçeye yapılanlardan ötürü tanrılara “Bana kötü hiçbir şey olmasın!” diye sığınmaktadır. Metinde yer alan ilginç bir ifade ‘başıyla ödedi’ ifadesidir. Bu ifade, günümüze kadar gelen siyasi içerikli Hitit metinlerinde yalnızca Telipinu Fermanında yer almaktadır. Orada ise kötü olaya karışan kimseler için idam ifadesi olarak kullanılmaktadır.²²⁹ Metinde olayların neden başıyla ödendiğinin vurgulandığı bilinmemektedir. Nitekim aynı metinde kralların tanrı olduğunu yani doğal? sebeplerle öldüğü de aktarılmaktadır.

Bir ölümlünün Güneş Tanrıçasına yaptığı duada²³⁰, tanrı, yerin-göğün efendisi, ülkenin sahibi, adaletin-yargının efendisi olarak geçer (Singer, 2002: 36). Dua, isimsiz bir ölümlü tarafından yapılmış olsa da Mezopotamya etkileri açıktır (Daues ve Rieken, 2018: 2). Tanrı, cennetin ve yeryüzünün hissedarı, en eski tanrılardan biri ve dört köşenin kralıdır. Ülkenin dört köşesi, evren teması, genelde Mezopotamya dua metinlerinde yer alır, Šamaš’a adanan dualarda geçmektedir (Güterbock, 1958: 242). Ayrıca metinde, tanrının sakalının lapis lazuli’dir. Ningal’in ve Enlil’in de oğludur. Nitekim benzer

²²⁹ CTH 19 öy. II §32 59: “Eğer herhangi bir prens suç işlerse yalnız başıyla ödesin.”

²³⁰ Dört parçalı bir dua metnidir. Metnin 1-74 arası Güneş tanrısına yakarılan arabuluculuğu içerir. Kişisel tanrıya özel duanın yer aldığı (75-120) ikinci kısmın ardından yeniden Güneş Tanrısından arabuluculuk yapması istenir (121-130), son olarak yeniden kişisel tanrıya özel olarak dua edilir (140-210). (Güterbock, 1958: 239-241; Singer, 2002: 36-38).

CTH 372.A. KUB 36. 79 + KUB 31. 127 + KUB 34. 2 1-66...: “Ey İštānu efendim, adaletin efendisi, göğün ve yerin kralı! Ülkenin efendisi (ülkeye hükmeden), güç veren, topraklara/ülkeye hayat veren, sen, sen duaları iştensin, sen duaları yerine getirensin, sen merhamet sahibi bir güneş tanrısısın, sen sahibimizsin. Haklı olan senin için önemlidir, sen onun kazanmasını sağlarsın. Adil olan senin için değerlidir. Ey İštānu, Ningal’in büyük oğlu! Sakalın lapis lazuli. İşte, insanoğlu, kulun, yardımına muhtaç, seninle konuşuyor: “Cennetin ve yerin çevresindesin, İštānu sen, sen ışığın kaynağısın. Ey kudretli kral, Ningal’in oğlu İštānu! Ülkelerin gelenekleri ve yasalarını sen belirlersin. İštānu! Tanrıların arasındasın (ülkenin her yerinde yerleşik bir tanrısın). Sana güçlü bir efendilik verildi. Sen ülkenin adil bir efendisisin. (tüm) krallığın annesi ve babasıdır. Ey İštānu, büyük kral! Baban Enlil, ülkenin dört bir köşesini sana verdi. Sen hükmün efendisisin. Ve sen, önceki (eski?) tanrılar arasında sen İštānu, kudretlisin! Sen İštānu, sen tanrıların kurbanlarını ayarlarsın. Ve eski tanrıların payını tayin edersin. Sana cennetin kapısı açıktır. Ey İštānu, sen soylu/köklü İštānu, cennetin kapılarından geçersin. Cennetin tanrıları sana boyun eğer ey İštānu. Yeryüzünün tanrıları (da) önünde (saygıyla) eğilir. Tanrılar önünde düşer (eğilir). Ey İštānu, sen, ezilenlerin babası ve annesinin, yalnızların (da), yaşlıların (da). Onların haklarını gözetiyorsun. İštānu, sabahları gökten yükseldiğinde, senin ışığın yukarı ve aşağı tüm topraklara geliyor. Köpeğin ve domuzun sebebine (?), sen karar verirsın. Ağziyla konuşmayan hayvanların da sebebini(?) sen karar verirsın. Kötünün hükmünü sen verirsın. Tanrıların kızdığı ve reddettiği kişiyi sen onu yenide (yargıla), ona merhamet et! Bir insan oğlu, uşak, sen onu başarılı kıl ey İštānu! O zaman (o) İštānu’ya hep ekmek ve bira sunacak. Ve sen İštānu, sen onun elinden tut. Sen İštānu, dizginlediğin dört (köşeye) bak. İnsanoğlu orda buğday yetiştirdi, dördü yesin. Ve dördü yerken, sen yaşa İštānu! Bak insanoğlu, kulun, sana bir söz veriyor ve senin sözünü dinliyor. Ey İštānu! Kudretli efendim! Dört (köşeden) sonsuz geçerken sağında korkular, solunda dehşet yürüyor. (kırıklı kısım). Vezirin Bunene sağda yürüyor, Mišāru vezirin, solunda yürüyor ve sen (onlarla) göğün içinden geçiyorsun.”

ifadeler Babil külliyyatında rastlanılmaktadır. Güneş Tanrıçasının yanında Bunene ve Mišāru yer alır. Her iki vezir, Babil’de eşit derece benzer rütbeye sahiptir. Kişileştirilmiş adalet ve adalet düzenidir.

Metinde, Hititlere özgü kavramlar, Güneş Tanrısının yargıladığı köpek, domuz, karınca gibi hayvanların olmasıdır. Babil Edebiyatında tanrıların, hayvanlarında kaderinde belirleyici olduğuna dair bir paralellik yoktur. Babil Edebiyatından büyük ölçüde etkilenilerek yapılan dua, Hitit Hanedanlığından bir bireye ait olmalıdır. Güterbock, daha önce tanrılara yakarılan duasından dolayı bu kişinin Prens Kantuzzili olabileceğini öne sürmektedir (Güterbock, 1958: 242).

Kralın seçkinliği, güneş-fırtına tanrılarıyla olan ilişkisi, spesifik bir taht töreninin yoksunluğunun sebebi olabilir. Kral ve kraliçe çiftinin Fırtına Tanrısı ve Arinna’nın Güneş Tanrıçasının vekilharcıydı (van den Hout, 1998: 73-74). Birçok farklı türdeki metinde, sıklıkla, kral ve kraliçenin gücünün panteonun iki baş tanrısından aldığı vurgulanmaktadır. Bu durum, Mezopotamya’dan farklıdır. Tanrılar birer çift olsa da bölgedeki krallıklarda panteonun başında tanrısal bir çift gözükmez.

Hitit metinlerinde, krallar, tanrıların ebeveynleri olduğu vurgusunu yapılıır. Bu ifadelerden biri, KUB 23.79 numaralı metinde yer almaktadır. Mala Nehrinde gerçekleştirilen ritüelde, kralın Güneş tanrısının oğlu olduğu ifadesi yer almaktadır.²³¹ Yine aynı belgede, kırıklı kısımlar içerisinde Güneş tanrısı, babası ifadesi yer alır.²³² Belge, II. Murşili Dönemine tarihlenmektedir. Metinde, salgın hastalıktan kaynaklı yapılan bir temizleme ritüelidir. Birkaç yerde, salgın hastalıktan bahsetmekte, salgın hastalığın tekrarlanması durumunda ritüelin gerçekleştirilmesi gerektiği beyan

²³¹ CTH 365.A. KUB 23.79 9-12: “[Tü]m tanrılar, güneş tanrısının oğlunu yakaladı. Ve onu bölge halkının kralı yaptı. [Tü]m yüz altmış iki sene [...] ... tartıştı. [...] ... sığır (ve) koyun [...]” (HPM CTH 365.A).

²³² CTH 365.A KUB 23.79, 21.

edilmektedir.²³³ II. Murşili Dönemi belgelerinde de kralın salgın hastalığa karşı Mala Nehrinde ritüel gerçekleştireceğini yazmaktadır (Arıkan, 1994: 94).

Güneş ile kurulan bağlantı, ebeveynlik statüsüne güneşi indirmektir. Metinlerde, krallar, Güneş Tanrıçasına annesi/babası olarak hitap etmektedir. Baş tanrıların rolünün, krallık perspektifine indirgenmesi, diğer coğrafi bölgelerdeki gibi tekrarlayan soy ağacı bağlantısı sirkülasyonunun önüne geçmiştir. CTH 389.2.A KUB 43.68 + KUB 36.91 numaralı metnin, 6'-12' kısmında “...[açar. [...]] kardeşi [...]] babam yok. Benim annem de yok. Siz tanrılar benim babam ve[annemsiniz]. Güneşim [efendiler] ben sizin kulunuzum.” ifadesi yer alır (HPM CTH 389.2.A; van den Hout, 1998: 74).

Bir ritüel metninde²³⁴, Güneş tanrısı, kralın annesi olarak kabul edilmektedir. Metinde, Güneş tanrısının kral ve kraliçenin anne/babası olduğu vurgusunu yapmaktadır. Fakat bahsi geçen satırlarda, metindeki gayenin korunma ve kollanma ihtiyacı olduğu açıktır. Nitekim annelerin ve babaların yavrularını koruduğu gibi kral ve kraliçede tanrılardan gözetim talep etmektedir. Benzer ifade, Ziparwa Bayramına ait bir ritüel metninde²³⁵ de yer alır (Yakubovich, 2005: 108).

Kral ve kraliçenin, tanrılardan bir ebeveyn gözetimi, koruması istemesi, KUB 63.48 numaralı metinde yer almaktadır. Metin, İmparatorluk Dönemi kopyası olmakla beraber, daha erken döneme tarihlenmektedir (van den Hout, 1998: 74). İsimsiz kral, metinde, Güneş Tanrıçası ve Fırtına Tanrısından kendisini gözetip korumasını talep etmektedir.²³⁶

²³³ CTH 365.A KUB 23.79 39-44: “(bu) Mala Nehri ritüelidir. [Eğer] ülkede salgın hastalık [çıkarsa], tanrının bu [ritü]eli kehanet (aracılığıyla) belirlenir...[...] Uygunsu, [...] kral (ve) kraliçe [halk]lar, hem [denizden?] hem de karadan, sen bu ritüeli yaparsın [...]” (HPM CTH 365.A)

²³⁴ CTH 403.3.1 KUB 33.70 II 14-22: “Güneş tanrısına [döner]. Onu, gözleriyle (kral ve kraliçeye çevirir)... döküyor... Ey Güneş tanrısı! Şimdi krala, kraliçeye (ve) prenlere döndük! Güneş tanrısı, ayaklarının altına toprak [döktüm]. Nasıl koyun kuzusunun tanıyorsa, [nasıl] inek buzağısını kendisininmiş gibi (tanıdığı gibi), [nasıl] baba (ve) anne yavrusunu tanıdığı gibi, sen de ey Güneş (tanrısı), krali [kraliçeyi] ve prenlere de aynı şekilde tanıyacaksın!” (HPM CTH 403.3.1).

²³⁵ CTH 751.1.A. KUB 35.165: “ve sen Tiyaz Paşhullaşas (Tanrıların güneş tanrısı?), Kral Labarna, baba (diyor), sen anne (diyor) sen yapacaksın.... Onunla kalk, sen (onunla)....”

²³⁶ KUB 63.68 “Ey Güneş tanrısı ve Fırtına Tanrısı, iyilik gözlerle (sahip olun). Krala ve kraliçeye iyilikle bakın. Ve onları hayatta tutun.” (van den Hout, 1998: 74).

KUB 29.3 numaralı metinde²³⁷, Fırtına Tanrısı, baba konumundadır. Kral, Fırtına Tanrısına direkt baba olarak hitap etmektedir.

Anadolu’da, Tanrı ve kral arasındaki ilişki, diğer Önasya toplumlarında olduğu gibi yasama, yargılama, yönetme, savaş desteği sağlama ve ön görmedir. Hititlerde, spesifik bir unsur ise ara buluculuk pozisyonudur. Güneş Tanrısı aynı zamanda diğer tanrılar ve insanlar arasında da aracıdır. Telipinu Mitosuyla ilişkilendirilen bir ritüel metninde,²³⁸ tanrıdan arabulucu pozisyonunda bulunması istenmiştir (Cengiz, 2018: 41).

Babil Edebiyatından etkilenilerek yazılan bir Hitit duasında²³⁹, “*o tanrı, gözlerini başka yere çevirdi. İnsana (istediğini) vermiyor. O tanrı gökte olsun ya da yeraltında olsun, sen İstanu sen ona gideceksin Git, o tanrıyla konuş ve ona bu insanın sözlerini ilet.*” (Güterbock, 1958: 242). Tanrı, kişisel tanrısının sesini duymayan, o tanrıya ulaşmada zorluk yaşayan kimselerin kişisel tanrısını bulmasında aracıdır. Güneş tanrısının aracı olması ve kişisel tanrıyı bulması, bir Hitit örneklemdir. Nitekim Mezopotamya’da özellikle de Babil Edebiyatında Şamaş’ın tanrıyı bulması ya da insanın duasını iletmesi gibi bir misyonu görülmemiştir (Güterbock, 1958: 242). Aracı formu, rahip prens Kantuzzili’nin dua metninde²⁴⁰ de görülmektedir.

Bir diğer dua, CTH 374 numaralı gruptur.²⁴¹ Spesifik bir Hitit kralına özgü olduğu mu yoksa bir kompozisyon model metnin karakterize edip etmediğine karar vermek

²³⁷ KUB 29.3 VI : “bir kez daha babamı, Fırtına Tanrısını öveceğim.” (CHD, L-N: 216).

²³⁸ CTH 447 KBo 11.10 III 25-27: “Yeryüzünün güneş Tanrıçası, her insana bakıyor. Ve onu hayatta tutuyor (ona hayat veriyor). (Çünkü) yeryüzünün Güneş Tanrıçası, senin gönderdiğin bu arı, kral (ve) kraliçe şimdi bu arı için bir kefarete olarak sana kurban verecek/vermeye devam edecek.” (HPM CTH 447 KBo 11.10).

²³⁹ CTH 374.C KUB 36.75 II 7-12.

²⁴⁰ KUB 30.10 II 1-4: “Sen Güneş Tanrısı, herkesin çobanı, mesajı herkese (ulaştırırsın). Bana kızan ve beni reddeden tanrı, beni tekrar düşünsün ve yaşatsın! Bana bu hastalığı veren tanrı, bana tekrar merhamet etsin!” (Singer, 2002: 32).

²⁴¹ CTH 374.A KUB 30.11 + KBo 34.22 + KUB 31.135 § 7’-33 “ Ey kudretli Güneş Tanrısı, yüce kral. Ningal’in oğlu! Kanunların ve geleneklerin koruyucusu. Sen tüm topraklarda sevilen bir tanrısın. Sana güçlü bir efendilik verildi. Tüm karanlık toprakların tanrısı annesi ve babası sensin. Baban Enlil, toprakların dört köşesini sana verdi. Sen hükmün rabbisin, hükmü yerine getiren sensin. İlkel tanrılar arasında da sen en kudretlisisin. Ey Güneş Tanrısı, tanrılar için belirlenen adakları ve ilkel tanrıların paylarını sen gözetirsin. Cennetin kapısı yalnızca sana açılıyor, Güneş Tanrısı ve yalnızca sen, sevgili Güneş Tanrısı, cennetin kapılarından geçersin. Cennetin ve yerin tanrıları sadece size boyun eğiyor. Ey Güneş Tanrısı, senin söylediğine, sana secde ediyorlar. Ey Güneş Tanrısı, yalnız ve yaşlıların annesi ve babasıdır. Sen, ey Güneş Tanrısı, yalnız ve ezilen kişilerin haklarını geri al. Gün doğarken gökten

olmak zordur (Schwemer, 2011: 16). Metin, Arzawa'dan bir düşman ülkesi olarak bahsedilmesi nedeniyle I. Tuthaliya ya da ardılları dönemine tarihlenmesi uygun görülmektedir (Singer, 2002: 33-34). Bu açıdan, metnin kompozisyon metni olmasından ziyade bir kralın spesifik metni olma ihtimali yüksektir. Kopya metinlerin bazıları Orta Hitit duktusu sergilemektedir. Duada, Güneş Tanrısına adanmıştır. Ningal'in oğlu olarak geçmekte, tıpkı CTH 372 gibi gelenek ve kanun koruyucu olarak geçmektedir (Singer, 2002: 34). CTH 372 ve Kantuzzili'nin duası gibi, metin mevcut eski metinlerden derlenerek esinlenerek oluşturulan bir kompozisyonudur (Schwemer, 2011: 16-17).

Schwemer'e göre, üç metnin tamamı, kişisel koruyucu tanrıya duanın da gömülü olduğu, güneş tanrısı ilahisidir. Tüm kozmosu kat eden Güneş Tanrısından, duayı eden kişinin öfkeyle uzakta oturan kişisel tanrısına iletmesi istenir. Metnin her iki bölümü, Güneş Tanrısına ilahi ve kişisel tanrıya dua kısımları, Sumer-Akkad edebiyatında benzer örneklerle sahiptir. Ancak kompozisyonun varlığı, bir bütün olabilecek ölçüde Sumer, Akkad veya Babil edebiyatında doğrulanamamıştır (Schwemer, 2013: 105).

Güneş Tanrısına edilen duaların spesifik bir zaman diliminde gerçekleştiği bilinmemektedir. Hattuša'da bulunan bazı metin fragmanlarında rahiplerin Güneş

yükseldiğinde, parlaklığın yukarı ve aşağı toprakların üzerine düşer. Köpek ve domuzun durumunu yargıyorsun. Ve ağzıyla konuşmayan hayvanları da değerlendirirsin. Sen, ey Güneş Tanrısı, kötülerin durumunu da yargıyorsun. Tanrıların kızdığı ve sırt çevirdiklerine, acı. Ve ben senin hizmetkârın, sana bira ve ekmek sunacağım. Ey Güneş Tanrısı, beni tut, ben hizmetkârın kralın elinden tut. Dört diyarda tahıl yağdı. Ey Güneş Tanrısı, bırakın dördünüz yesin! Ve dördünüz tahılı yerken, size selam ederiz ey Güneş Tanrısı. Kulunuz, bir insan size söyler ve sizi dinler. Ey güneş tanrısı, kudretli kral, dört sonsuz köşeden geçiyorsunuz. Korkular sağınızda, dehşet ise solunuzda. Veziriniz Bunene sağınızda, Mişaru, vezirin, solunda yürüyor. Ben kral, önünüzde eğiliyorum ve sizinle konuşuyorum. Bana bu hastalığı, hangi tanrı verdiyse, o tanrı ister gökte ister yerde olsun ey tanrım Güneş tanrısı, ona git. Ona git ve o tanrıya söyle: Tanrım, sana ne yaptım ve nasıl günah işledim? Tanrım, beni sen yarattın, beni bir insan yaptın, ama ben, tanrıma ne yaptım? Tüccar, terazileri Güneş'in altına tutar, ben tanrıma ne yaptım. Endişe kapladı beni. Ruhum başka bir yere akıyor. Sene boyunca hasta biri oldum. Bana hastalık geldi, söylenip durdum, duruyorum ey Güneş Tanrısı! Geceleri yatağımda, beni tatlı bir rüya yakalamıyor artık ve benim kaderimde artık (hiçbir) iyilik görünmüyor. Koruyucu tanrı ve Gücün tanrısı [...] artık eskisi gibi değil. Tanrım, annemin tahminden [bana] esenliği takdir edip etmediğini bir kahin aracılığıyla [].. Şimdi, ben, tanrımın huzurunda merhamet istiyorum, duy beni tanrım! [] adam... yargı... bana geri []... baba []... Annem babam yok. Sen tanrım benim için [anne ve baba] gibisin. Şimdi ıstıraptan günlerim ve gecelerim uykusuz. Kurtar beni. Günahlara bağlı bir adam gibi salıver. Uygun yerde tut ve beni denizden(?) çek. Sakat bir adam gibi koşmayı bıraktım ve karanlık dünyada artık eskisi gibi hareket edemiyorum. Su gibi nereye aksam, yerimi bilmiyorum. Bir tekne gibi karaya ne zaman varacağımı bilmiyorum. Hastayım diye yakarıyorum. Tanrım, elimden tut, benim için []... Arzawa topraklarına karşı []... gözleri []... gözleriyle []... bir adamı []... kurtarır. Hiçbir şey []... yedi.... Günah... []... başarılı []... ne zaman [] onlara..." (Singer, 2002: 33-36).

Tanrısına/Tanrıçasına yakardıkları dua ve ritüellerde günün ilk saatlerinde, şafak vakitlerinde ibadet ettiği belirtilmektedir.²⁴² Arinna'nın Güneş Tanrıçasına yapılan duada, rahip güneş doğmadan önce tapınağa giderek güneşi doğduğu andan itibaren karşılamaktadır. Güneşin doğduğu ilk saatler, yeraltı ülkesinden yeryüzüne dönen güneş tanrısının döngüsel hareketinin de ilk anları kabul edilmektedir.

Arinna'nın Güneş Tanrıçasına yakarılan bir duada²⁴³, Eski Hitit devlet kültürünün tipik üslup ve biçimi görülür. Duanın amacı, kraliyet çiftinin çocuklarının ve topraklarının refahı ve devamlılığıdır (Singer, 2002: 25). Duanın bir kısmında ritüel yer alır. Archi, bu kısmı Gökyüzünün Güneş Tanrısının tanıtılması, Arinna'nın Güneş Tanrıçasının, Hitit panteonuna Suriye aracılığıyla katılan Mezopotamya'nın eril Güneş Tanrısından ayırt edilmesinden dolayı bir tanıtım olarak değerlendirmektedir (Archi, 1988: 11; Popko, 1995: 103). Duada yer alan ritüelin iki mekânı bulunmaktadır. İkisi de farklı zaman dilimlerinde kullanılır. Arinna'nın Güneş Tanrıçasının rahibi, duayı-ritüeli gerçekleştiren kimsedir. Rahip, şafakta, kutsal Salimani'de, ertesi gün sabahında ise Arinna'nın Güneş Tanrıçasının tapınağında gerçekleşmektedir.

IV. Tuthaliya Dönemine tarihlenen bir dua metninde²⁴⁴, kral güneş tanrıçasının bayramlarını ihmal ettiğini söyleyerek günahını kabul etmektedir. Kompozisyonda genel

²⁴² CTH 385.10 III 26-33: “Gün doğarken rahip, Arinna'nın Güneş Tanrıçasının tapınağına çıkar ve Güneşe dönerek şunları okur: [...]” (Singer, 2002: 27; HPM CTH 385).

²⁴³ CTH 385.10. C KUB 57.10 +KUB 57.63 +KBo 58.9 + KBo 54. 243 + IBot 3.113 “[Bunlar] Arinna'nın Güneş Tanrıçasının rahibinin sözleridir: karanlıkta, güzel ve bulutsuz bir günde... kuluna emrediyorum. Ben Salimani'ye gidiyorum ve yıkandıktan sonra bana kıyafetlerimi verin! Kimse secde etmesin ve konuşmasın. Gün ağırırken vezirim, bir testi su ile gelir. Sunağın önüne koyar ve arkasına üç ince ekmek koyar. Sunağa geçiyorum ve testiden üç kez içiyorum. Tanrı ellerini yıkar, ben de ellerimi yıkarım.... [] ... Onlar savaşa hazır, bir yiğit mızrak verdi ve dedi: ‘Düşman yabancı ülkeler, Labarna'nın eliyle yok olsun. Ve tanrıların kenti Hattusa ve Arinna'ya mal, gümüş ve altını götürmelerine izin verin’ Hatti diyarında, Labarna ve Tavananna'nın eliyle otlasın ve genişlesin! Ey akıllı parlak, ışığı parlak Güneş Tanrısı, merhamet (et). Gelecekte rahibiniz Labarna'yı ve rahibiniz Tavananna'yı oğulları ve torunlarıyla birlikte koruyun! Onları gençleştirin ve sonsuz kılın! Labarna'nın insanlarını kim olursa olsun, gözde büyükleri, piyadeleri, savaş arabaları ve malları, Labarna ve Tavananna'nın elinde canlı tutun, ey en kuvvetli Güneş tanrıçası! Onları gençleştirin ve ölümsüzleştirin! Kral Labarna'nın mülkü artıkça artsın!” (Singer, 2002: 25-27; HPM CTH 385).

²⁴⁴ CTH 385.9 I KBo 12.58 + KBo 13.162 1-10: “Tuthaliya kendisini şöyle savundu: “[Arinna'nın Güneş Tanrıçasına karşı] günah işledin ve beyçem... Arinna'nın Güneş Tanrıçasını gücendirdim. Kehanet almaya başladığımda bayramlarımızı ihmal etmiştim. Ey Arinna'nın Güneş Tanrıçası, beyçem, bayram ihmalkârlığı yüzünden kızdıysanız, yine [bana] iyi bakın. Arinna'nın Güneş Tanrıçası, beyçem, (ben) düşmanı yenebilir miyim? beyçem Arinna'nın Güneş Tanrıçası, bana inersen ve düşmanı yenersen,

olarak, diğer kült ve bayramlarını ihmal etmeyeceğine dair yemin eden kral, düşmanını yenmek için tanrıdan yardım istemektedir. İkinci ve parçalı paragrafta ise tanrıçanın gazabının nedeni, bazı kültlerin ihmal edildiği, “Šuppiluliuma günlerinde” gerçekleşmiş görünmektedir. Kral, Arinna’nın Güneş Tanrıçası için bir tapınak inşa edip ona binlerce kurban sunmaya ant içmektedir. Metinde, IV. Tutḫaliya’nın bayramlara bir takım müdahale ettiği ve değişikliğe gittiği görülmektedir. Nitekim kral, tanrıçayı gücendiren olgunun bayramların kutlanış tarihine yaptığı müdahaleden olduğuna dair şüphelerini fala aracılığıyla gerçekleştirdiğinden bahsetmektedir.

Kral ve kraliçenin kutsanması için yapılan ritüelde²⁴⁵, tanrı çiftini bizzat kutsayan Güneş Tanrısıdır. Metin, bir büyü dizisi oluşturmakla beraber Eski Hitit Dönemi üslubu içermektedir (Marcuson, 2016: 46). Kral ve kraliyet çiftinin yaşamını, sağlığını ve doğurganlığını sağlamak için büyü sözler ve ritüeller içermektedir. Kellerman’a göre,

huzurunda günahımı itiraf edeceğim ve bir daha asla bayramlarını ihmal etmeyeceğim. İlkbahar ve sonbahar [bayramlarını] bir daha değiştirmeyeceğim. Bahar bayramlarını sadece ilkbaharda gerçekleştireceğim. Sonbahar bayramlarını ise sonbaharda gerçekleştireceğim Tapınağındaki bayramları dışarıda bırakmayacağım...-kırıklı kısım-” (Singer, 2002: 108-110).

CTH 385.9 I 11-15: “*Tagurka Dağında yapacağım, sizin için Arinna’da yeni bir tapınak yapacağım. [] ... güneşim, kış bayramları için [döneceğim] ve eğer düşmanı yenebilirim, savaş alanından döndüğümde, Tagurka Dağı’na çıkacağım ve size binlerce (kurban?) [] ve telafi edeceğim.*” (Singer, 2002: 108-110; HPM CTH 385).

²⁴⁵ CTH 820.4 KBo 21.22 : “[...] sen kartal! Git. Ocağa git! Kinubi’ye git! [Ve k]inubi’yi getir! [...]dökün! [Bir deri] kurdienna alın! Aslandan bir (deri) alın! Panterden (bir deri) alın! [] getirin! Kral Labarna’nın ruhunda ve kalbinde arzuladığı şey ona ulaşsın! Kraliçe Tavananna’nın ruhunda ve kalbinde ne varsa, ona ulaşsın! Bakın! Terazii alıyorum ve Labarna’nın uzun yıllarını tartıyorum. Bakın! Terazii alıyorum ve Tavananna’nın uzun yıllarını tartıyorum. Terazi dışarıdan gözükür! Getirin! Saray [görevlisi] “aç” diyor. Yaşlı kadın, [nereden] [Nerden] geliyorsun? (saray görevlisi) – ben saf bir yerden geliyorum. [Yaşlı Kadın] Hangi saf (yerden)? – Zahanittenna’dan. (Yaşlı Kadın) Hangi Zahanittenna’dan? – Güneş Tapınağından. Hangi Güneş tanrısı? –Heykeli yeni, göğsü yeni, başı yeni, cinsiyeti yeni. Aslan dişli, kartal gözlü, kartal gibi gören. Arazisi yeni (olandan=). [] Yıkama tozu. Güneşin çeşmesi geldi. Nasıl yapılır? Üstü ve altı taştan yapılmıştır, panterler onu korur. Su, göletten akar. Bırakın çakıl taşları, Kral Labarna’yı korusun! Güneşin demiri olmasına izin verin. Fırtına Tanrısının çeşmesini yaparlar. Çeşme nasıl (yapılır)? Bakırdan, sıvalıdır. Demirle kaplıdır. Sonra Fırtına Tanrısının annesi ikinci kez aşağı indi. Oturdular.” (Kellerman, 1978: 199-208).

CTH 414²⁴⁶, CTH 416²⁴⁷ ve CTH 821²⁴⁸ benzer metin grubudur. Hepsi bir kompozisyonun parçalarını oluşturmaktadır (Kellerman, 1978: 203). Fakat metinlerin

²⁴⁶ CTH 414, Yeni sarayın inşası/ ritüel metinlerden biridir. Tanrılaştırılmış taht ile kral arasında geçen diyalog yer almaktadır. Yenilenen, şiirsel bir üslupla okunduğu anlaşılan bir metindir. Metinde, panteonun en yüksek tanrısı Güneş tanrısı ve Fırtına Tanrısının krala desteği açıktır. Metin ilk olarak büyük tanrıların desteğinin beyan edildiği kısımla başlar, ardından bina içinde ve tüm ülkede krallığı teyit etme iradesinin beyanından başla bir şeyin olmadığı ‘sıvama’ metaforu yer alır. Kral saraya girer, taht ve kartal arasındaki diyalog yer alır. Dağla ilgili kralın eylemi yer alır. Tanrılara kadeh kaldırmalı, dağa giden ve ritüel olarak kadehi Güneş Tanrıçasına kral olan ve kötülüğü savuşturmak için hikaye gelmektedir. Kralın yılları, sonsuz seneler, güç, dağa gitmek belli bir analogik büyüünün de ritüel kısmını oluşturmaktadır. Nitekim metinde, “Tanrı Telipinu [...] gelsin. Septamenzu ölçüsünde şarabı açıp çıkarsın, dağa taşısınlar ve dağdaki tüm tanrılar toplanıp kralı ağırlasınlar. Onu [] şerefle karşılasınlar. Güneş Tanrıçası ve fırtına Tanrısı yine kralın yıllarını hesaplarlar. Onu güçlendirirler, yıllarını sınırlamaz. Buğday ve arpa tanelerini döker miyim? [] ... kim krala karşı komplo kurarsa, tanrılar onu [] kötü kadere bıraksın ve ezsin” (Francia, 2012: 83-102). Trabazo ise metnin daha ritüelist bir boyutu olduğunu vurgulamaktadır (Trabazo, 2016: 82-86). Ona göre, dağ, ağaç, hayvanlarla olan bağlantı bir sarmaşık kozmolojisi, bir esrimedir. Aslında, mistik bir yolculuğa çıkabilen kâhin görevi görmektedir. Hayvanları yardıma çağırarak, natüralist dinlerde büyücü-rahiplerin görevidir. Burada esrime söz konusudur. Yükseliş metaforu, kozmik ağaç ve dağ ile gerçekleşmiştir. Ağacın tepesinde yükselen takımyıldızlarını temsil etmektedir: “Gökyüzünün altında yeşil var. Sizin aranızda aslan, ağaçlar var. Leopar aranızda uyur, ayı üzerine çıktı. Fırtına tanrıları, babam, kötülüğü senden uzak tuttu.” Ağaç metaforu, yeni kraliyet sarayının inşasına temsil ediyor olmalıdır. Fakat kraliyet sarayı, ülkenin dolayısıyla dünyanın merkezini sembolize ettiğinden, burada bahsedilen ağacın hayat ağacı olma ihtimali yüksektir. Ağaçlar ve ayı, leopar, aslan ve inek arasındaki ilişki kozmolojiktir. Birincisi avcılık, kraliyet ideolojisidir. Yani zamanda aslan ve leopar eski takımyıldızlarını temsil etmektedir. Trabazo bu metindeki hayvanların takımyıldızlarını temsil ettiğini de öne sürmektedir (Trabazo, 2016: 86-88).

²⁴⁷Otten ve Soucek tarafından 1969’da düzenlenen metinler, nispeten iyi korunmuştur. Metinlerin başları ve sonlarında kısmen eksiklikler mevcuttur. Kolofon kısmı mevcut değildir. Ritüelde, uygulayıcı kişi tanımlanmamaktadır. Haas, uygulayıcının Yaşlı Kadın olması gerektiğini söylemektedir. Ritüelin dili birinci tekil şahıstır. Bu, bir belirleyici ölçüt olmamakla beraber Yaşlı Kadın ritüellerinde birinci tekil şahıs yoğunluktadır. Dört ritüelden oluşur. Teknik ve malzeme açısından birbirleriyle yakın ilişkili olsa da metindeki ritüellerin ardı sıra gelen ritüeller olduğu ya da tek bir kapsam uygulanıp uygulanmadığı tartışmalıdır. Ritüel genel olarak Kraliyet çifti için yapılan arınma ritüelleridir. İftira, büyü, kötü söz, korkutucu şeyler, demonlar, acı ve endişe dahil olmak üzere çeşitli rahatsızlıklardan kurtarmayı amaçlamaktadır (HPM CTH 416). Bir kefarete ritüeli değildir, bilinçli bir temizlik yapıldığı görülmemektedir (Marcuson, 2016: 53). Metinler birbirleriyle uyumludur. Farklı kentlerde gerçekleştirilir. İlk ritüel, Katapa’dadır. Kral ve kraliçeden alınması gereken, kötü söz, kötü kalp ve kafa hastalığını ayrıca pislik ve kötü dillerin olduğunu vurgular. Kral ve kraliçenin ağzına, nesne koyarlar, parmaklarına bir şey asarlar, ardından çift bir öküzün üzerine tükürür. Büyü uygulayıcı, hastalığı onlardan aldığını vurgular, ağızlarını üç kez temiz su ile yıkar ve kaplara su doldururlar. Saray görevlisi, kraliyet çiftinin ağız ve parmaklarındaki nesneleri alır ve tapınağın yakınındaki alana koyarlar. Uygulayıcı, tahtadan yapılmış, savaş için kusanmış ellerinde insan başı, mızrakları olan gözleri ve giysileri kanlı Hanteşapa tanrıları vardır. Tarlipa ile doldurulmuş bardakları alan kraliyet çifti ekmeği tutarlar. Uygulayıcı bir öküz (belki de kil) keser. Ardından çukur kazılır, nesneler çukura konulur. Göğün Güneş Tanrısına kurban sunulur. Metin kırıklıdır. Ateş, bal ve yağdan bahsedilir. Uygulayıcı, tanrılardan merhamet diler. Kraliyet çiftinin, çocuklarının ve Hattuşa’nın pisliğini, Hantaşepa tanrılarından aldığını bahseder. Tören ziyafetle biter. Uygulayıcı, Hattuşa’ya giderken Kral Arinna’ya ardından Katapa’ya gitmektedir. Eğer kral talimat verirse, uygulayıcı prenslerin evine gider (Rizza ve Steitler, 2015: 242-244; Marcuson, 2016: 53-55; HPM CTH 416 KBo 17.1).

İkinci ritüel ise CTH 840 numaralı metin grubuna benzerlik gösteren kısımdır (Marcuson, 2016: 58). Canlı bir kartal yakalanır, kilden insan figürleri yapılır, dört bardak tarlipa, ekmeğe, şarap kabı, bira, koyun ve iki mızrak alınır. Akşamleyin, uygulayıcı kişi, tahta, kral ve kraliçeye birer bardak verir. Saray görevlisi kartalı kral ve kraliçenin üzerine üç kez salar. Kraliyet çifti figürlere tükürür. Kartal ve heykelcikler tekrar kral ve kraliçenin üzerine gönderilir. Kartal götürülür, bir görevli dört kupayı heykelciklerin üzerine koyar, mızrak verirler. Sabahleyin, uygulayıcı kral ve kraliçenin odasına gelir. Saray görevlisi, kartalı yeniden çiftin üzerine üç kez salar. Uygulayıcı yüzünü doğan güneşe çevirerek Güneş Tanrısına ve Fırtına Tanrısına dua eder. Kartal serbest bırakılıp onu Güneş tanrısının huzuruna yollarlar. Kilden figürler çukur kazılarak gömülür. Kan ve kötülüğü analogi yardımıyla gömmüş olur. Uygulayıcı koyun, ekmeğe, şarap ve bira

tariflendirilmesi, içeriği, yazım ve geleneği incelendiğinde benzer bir kompozisyonun parçası olduğunu söylemek oldukça güçtür. Öncelikle, metinler, geç dönem kopyaları olmakla beraber Eski Hitit Dönemine aittir. CTH 820 ve CTH 821, Hatti izleri taşımaktadır. Diğer metin gruplarını sınıflandırmak oldukça güçtür. Metinlerin ortak metaforu, tanrılar tarafından seçilmiş kraldır. Nitekim CTH 414 bir yapı inşaatı metniyken, CTH 416 Kraliyet çiftinden kötülüğü sağaltma, arındırma ritüelidir. Ortak tema, kralın gücü, kralın seçkinliği ve tanrılarla olan ilişkisidir.

Metin iki edisyon şeklinde bulunmuştur. CTH 820.4 eski versiyonun yeni kopyasıdır. CTH 820.5 ise Eski Hitit Dönemine tarihlenmekte, orijinal ya da bulunan en eski kopyayı oluşturmaktadır. Son derece parçalı olarak ele geçirilen metinlerin yazılınca

sunuları sunar; yerler ve yukarı çıkıp tunç mızrakları getirirler. Kraliyet çifti isterse, uygulayıcı prenslerin evine gider, istemezse gitmez.

Üçüncü ritüel, kan ve pisliğin kral ve kraliçeden alınmasını amaçlar. Tören gece gerçekleşir. Mavi yün ile zuwaluwal? Yapılır. Kunkumati bitkisinden bahsedilmektedir. Geceleri kral ve kraliçeye zuwaluwal verilir. Ekmek ve şarap ikramı gerçekleşir. Metin oldukça kırıklıdır. Törenin içeriği anlaşılmamaktadır. Güneş doğduğunda, uygulayıcı ve AZU beraber hareket ederler. Kral ve kraliçe isterse uygulayıcı prenslerin evine gider. İstemezse, gitmez. Eskiden sık sık gittiği ama artık hiç gitmediği vurgulanır. İlk ve ikinci ritüelin sonunda büyücü, saray görevlisiyle beraber kralın isteği doğrultusunda prenslerin evine doğru ilerlerken, burada gitmediği vurgulanır. Fakat üçüncü ritüelde, büyücü düzenli olarak prenslerin evine gittiğini, fakat artık gitmediği vurgular. Bu da metinlerin, aynı tarihlerde yazılmadığını göstermektedir. Bir, iki ve dördüncü ritüeller yazıldığında rutin olarak prenslerin evine gitmek gerekirken, üçüncü ritüelde bu artık mümkün değildir. Bu metnin derleme olduğunu da düşündürmektedir. Dört ritüel, birbiriyle bağlantılı oldukları için değil, benzer içerik ve amaç nedeniyle tablette toplanmıştır. Nitekim her üç nüshada da çift paragraflı bir işaretleyici, ritüelleri birbirinden ayırarak bir kompozisyonun sonunu ve bir sonrakinin başlangıcını işaretler. Ritüellerin özeti olarak, malzemeler hazırlanır ve düzenlenir, kötülüğe karşı büyü ayinleri yapılır, kral ve kraliçeden gelen kötülük analogik aktarımı sağlanır. Ekipmanlar çukura gömülür. Kötü varlıklara yönelik sözler söylenir. Ritüele katılanlar ise yemek yer ve içerler. Ritüel böylelikle son bulmuş olur (Rizza ve Steitler, 2015: 243-244).

Dördüncü ritüel ise acı, keder ve endişeden arındırılmak istenir. Sepetin içerisine kil heykelcik, arpa ve emmer buğdayı başı vardır, bunlar sepete konur ve kimse içini görmeden kral ve kraliçenin başına konur. Harşı-ekmek ve bir işpanduzzi ve marnuwan kabı orada bulunur. Hava aydınlanınca, uygulayıcı ve sağır bir adam içeri girer ve onları alır. Odun yığınları, arpa ve emmer, kraliyet çiftinin ayaklarının altındadır. Heykelciğe, “*Kral ve kraliçenin acısını, kederini ve kaygısını al*” der ve dikenli dalla parmaklarından ipliği alır. Kral ve kraliçe bir kaba tükürür. Metin kırıklıdır. Uygulayıcı, Güneş Tanrısına dua eder ve ritüel tamamlanır.

²⁴⁸ CTH 821 içerisinde yer ala KUB 54.64, IBot I. 30 numaralı metinlerle, metin grubu bir ritüel metnidir. Metinde, özellikle IBot 1.30 numaralı ritüel metni, kralın tanrılara tapınmasını konu almakta, bir dua içermektedir. IBot 1.30 numaralı metin, kralın tanrılar tarafından vekil olarak atandığını ülkenin fırtına tanrısına ardından krala ait olduğunu vurgulamaktadır (Taggar-Cohen, 2006: 253-254). “*Kral tanrıların önünde eğilirken, GUDU4 rahibi şu şekilde okur: ‘Labarna, kral, (sen) tanrıları memnun et. Ülke yalnızca Fırtına Tanrısına aittir. Göğün, yerin ve evin sahibi (yalnızca) Fırtına Tanrısıdır. Ama Kral Labarna’yı vekili yaptı. Ona tüm ülkeyi, Hattuša’yı verdi. Ve tüm ülke(yi) Kral Labarna, Fırtına Tanrıları için yönetecek.’*” (Gilan, 2004b: 190; Yamamoto, 2020: 30). IBot 1.30, geç bir versiyon olsa da Eski Hitit Dönemine dayanmaktadır. Metnin dublikatında (KUB 48.13) Hattice rezitasyonlar içeren bir bayram yer almaktadır. Diđer dublikatlarda ise Hatti kentleri Nerik ve Zahalukka geçmektedir (Şahin, Aykut ve Sir Gavaz, 2021: 421).

birkaç paragrafı korunabilmiştir. CTH 820.4 Büyükkale'nin A binasında, CTH 820.5 ise Yamaç evinde ele geçirilmiştir. Tamamı Hititçedir. Kral ve kraliçenin sağlığı için yapılan diyaloglardan ibaret bir büyü, dua ve ritüel içermektedir.

CTH 820.4/5'de, uygulayıcı kişi, büyülu sözlerin konuşmacısı olarak tasdik edilmiştir. Güneş tanrısına yönelik atıflarla beraber kartal, aslan ve leopardan bahsedilir (Ünal, 2019: 1087). Aslan ve leopar kralın ruhunu ifade etmesi muhtemeldir. Kral ve kraliçeye uzun yıllar bahşetmektedir. Uzun yıllar, çeşitli ritüellerde sembolik temsile sahiptir. KUB 29.1 I 16 III 32'de uzun yıllar sarayın içine sıvanmış, ağır bir metal külçe olarak sembolize edilmiştir. Yine aynı metinde, Tanrıçalar, uzun yılları görselleştirilmeyen çok uzun bir iplik gibi kabul edip örmektedirler.

Metinde, yıkamak için toz bulunur. Toz, ritüeli icra eden kişinin diyalogunda yer alır. Muhtemelen tanrının heykelini temizlediği Güneş Tanrısının tapınağından gelmektedir (Kellerman, 1978: 203). Metinde, çeşme ve kaynak yer alır. Güneş Tanrısına taştan çeşme yapılmış, bazı malzemelerle kaplanmıştır. Fakat metin bozulduğu için bilgi kısıtlıdır. Çeşme, taşların dizilmesi ile korunmaktadır. Bu çeşmeler, doğal su kaynaklarıyla ilişkili olması gerekmekte, insan eliyle yapılmış olacağı da metinden anlaşılmaktadır (Kellerman, 1978: 200). Fırtına Tanrısının çeşmesi bakır malzeme ve demirle kaplanmışken Güneş Tanrısının ise taştan inşa edildiği ve panterler tarafından korunduğu metinde kaydedilmiştir (Baltacıoğlu, 1995: 289). Ritüelin amacı kralı korumaktır. Fırtına tanrısı için o annesidir, ama Labarna için onun ipidir ifadesi oldukça ilginçtir.

Soysal, metinlerin tercüme edildiğini öne sürmektedir (Soysal, 2000: 197). Soysal, metnin, rezitasyon derlemesi olduğunu ve orijinal dilin Hattice'den çevrildiğini öne sürer. KBo 21.22'de yer alan tanrıların listesi ve kadehin sözü duasını yaygın şekilde Hatti kült

törenlerinde kullanıldığını da göstermektedir. Listede kralın tanrıları²⁴⁹ olarak aktarılan tanrıların bir kısmı yerel Zalpa panteonundaki tanrılardır (Taracha, 2016: 368).

Bahsi geçen metin ile CTH 414 numaralı inşa ritüeli arasındaki bağlantı uzun süredir bilinmektedir (Taracha, 2016: 367). Her iki belge grubu da kraliyet çiftinin yaşamını, sağlığını ve doğurganlığını sağlamayı amaçlamaktadır. CTH 414, ritüel kısımlar, metnin merkezini oluşturan ve yazım amacını sağlayan mitolojik pasaja ve basitçe ritüel metni görünümünde olması sağlanmıştır (Schwartz, 1949: 24-39). Yayılmasını kolaylaştırmak, gerçek içeriği gizleyerek politik kaygı taşıyan bir yapısı olduğu da göze çarpmaktadır (Francia, 2012: 84). Yazılı kaynak geç döneme tarihlense de kavram ve ayrıştırılması, metnin eski Hitit/Orta Hitit Dönemine tarihlenmesinin önünü açmaktadır. Kral, kraliyet gücünün tam da simgesi olan yeni bir sarayın inşa temellerini atarken, aynı biçimde ana tanrıların tarafından kendisine verilen krali gücünün de temellerini atmaktadır. Metnin başında yer alan kartalın, tanrılaştırılmış tahta rapor verdiği eski Hitit ritüellerinden, tapınak inşa ritüelinde de kralın uzun yıllarına yönelik atıf yer almaktadır (Marcuson, 2016: 48).

Francia'ya göre bu ritüel, bir izleyici kitlesi önünde belki de ezberden ve taklit içeren bir temsille ilan edilerek sergilenmekteydi. Katip hataları, yanlışlıkla yazılan işaretler, anlatımın içeriğine uygun olarak çeşitli paragrafları ayıran çizgilerin yer almasındaki özden, tabletin hazırlanma aşamasında diğer metin grupları, hatta bazılarında daha çok özen ve dikkat gerektirdiğini göstermektedir (Francia, 2012: 84-85). Yapısı, karmaşıktır. Okunan ve onu duyan halkın benimsemesini amaçlamaktadır. Bu nedenle fonik-ritmik dokusundan kaynaklı şiirsel yapısı göze çarpmaktadır.

Güneş- kral eşitlemesinde önemli bir figür, kanatlı güneş kursudur. Kanatlı güneş kursu sembolünün geniş bir coğrafi ve zamansal alanı kapsaması, o zaman ve yerde

²⁴⁹ KBo 21.22 rev. 31'-35: "Kralın tanrıları(sıralıyorum): Güneş, [tanrıçası] yağmur (ve) [bulutları] indirdi. Onlar(ı) Labar[na koydular...] sabit yolda. Teneraiu ve Tetepiri. Kâsenin büyüü gerçekleşti." (Kellerman, 1978: 199-208).

kullanıldığını göstermekte, önemini belirtmektedir. Yazılı belgeler bu sembole doğrudan atıfta bulunmaz. Bunun nedeni, bu konudaki araştırmaların şimdiye kadar yalnızca sunulan arkeolojik buluntuların yorumlanmasına dayanması olabilir. Sembol, sağ ve sol kanadı olan bir gezegen olarak tanımlanmış ve sembolün ortasındaki düz veya süslü kurşunun genellikle güneşi temsil ettiği anlaşılmıştır. Güneş kursu kanatlarla hizalandığında güneşin kendisinin uçması, güneş kursu kanatların üzerinden ayrıldığında kuşun üzerinde uçması olarak tanımlanır. Gonnet Bagana ise kanatlı bir güneş kursu, M.Ö. 17. yüzyıldan sonra gelişen ve kanatlı hale gelen bir güneş sembolü olarak açıklamıştır (Ensert, 2005: 25-26). Eski Mısır'da ilahi krallık kavramının ürünü, krallık-soy-tanrı simgesi olarak yaratılan kanatlı güneş kursu, MÖ II. Binyılda Yakındoğu'da yaygın bir ikonografik motif haline geldi. Anadolu'da ilk olarak Orta Tunç Döneminde, mühürlerde ortaya çıkan figür, Hitit krali mühürlerinde MÖ 14.yy ortalarında kullanılmıştır. Kullanılan mühürler göz önüne alındığında, kökeninin Suriye olduğu da düşünülmektedir. Kurslar biliniyor olmasına rağmen, Hititlerin ancak Mısır'daki formu benimseyip aldıkları anlaşılmaktadır (Yalçın, 2011: 522). MÖ 14. yüzyılda Hitit krallık ideolojisinin zaten yerleşik bir parçası olan Hitit kralının Güneş Tanrısı ile ilişkisini sembolize ediyordu. Kanatlı güneş kursu, kraliyet temsilinde bu ilişkinin görsel eşdeğerini sağlıyordu.

Hitit kanatlı güneş kurslarının ortasında, bezeli diskler, rozet, yıldız gibi motifler yer almaktadır. Kanatlı Güneş Kursu, bir hiyeroglif işarete politik anlam yüklenerek ilk kez I. Šuppiluliuma Döneminden itibaren politik anlamıyla kullanılmaya başlamıştır (Gonnet-Bagana, 1967: 163). Šuppiluliuma Döneminde yaratılan, ancak büyük ölçüde önceki kraliyet biçimlerinin devamı olan sözde aedacula formudur. Luvi hiyerogliflerinde Büyük Kral sıfatı ve kralın unvanlarının ve soyağacının belirtildiği çekirdeği çevreleyen çivi yazısı ile yazılmıştır (Dinçol, 2002: 90). Hitit kanatlı güneş kursu, Hatti Ülkesinin büyük krallarının ve kraliçelerinin ikonografisinde bir parça haline gelmiştir. Sembolün

^DUTU-ši olarak okunduğu anlaşılmaktadır. Güneş Tanrısı ve Hitit kralı zaten birbirleriyle ilişkiliydi ve bu bağlantının kökeni Eski Hitit Krallığına kadar uzanmaktadır. Yazılı kaynaklarda güneş kursları, Arinna'nın Güneş Tanrıçasının sembolü olarak geçmektedir (Baltacıoğlu, 2006: 130).

Hititlerde, Güneş kültü diğer toplumlardan biraz daha farklıdır. Hitit güneş tanrıları birbirinden ayırt edilebilecek fonksiyonlara sahiptir (Steitler, 2017: 52). Her tanrı, bağlamına uygun halde kullanılmıştır. Adaletin temsili Güneş tanrısı, Hitit kralının profili için pragmatik hale geldi. Kralın Güneş-tanrısı ile ilişkisi, Mezopotamya Güneş-tanrısının bazı temel niteliklerini içerecek şekilde isimlendirme düzeyinin ötesine geçti (Steitler, 2017: 435). Güneş tanrısının ilahi meclisi toplama işlevini, Hitit kraliyet ideolojisiyle ilişkilendirmiştir. Panku'nun önemi azalmaya başladıktan sonra, kralın, vasalları ile yapılan anlaşmalara ve benzer şekilde tanrılar meclisine yapılan dualar bağlamında birleştirici rolünü benimsediği görülmektedir. Halihazırda var olan “güneşim” unvanıyla bu yapısalılık, genişletilmiş olmalıdır. Kellerman, Hitit kraliyet ideolojisi bağlamında güneş tanrısının her zaman erkek olduğunu savunmuştur (Kellerman, 1978: 206). Güneşim kraliyet unvanına dayanarak, bu unvanın kullanılması, kralın, bu nedenle erkek cinsiyetten olması gereken Güneş-tanrısı ile kesin olarak özdeşleştiğini gösterdiğini söylemektedir.

Güneş ilahları, Hitit tarihi boyunca eş zamanlı önemliydi. Kraliyet ideolojisi içinde birbiriyle özdeşleştirmek veya asimile etmek yerine, güneş ilahlarının her biri farklı işlev ve kimliklerini korumuştur. Fırtına Tanrısının yanında bir ‘eş’ rolüyle Güneş Tanrıçasının metinlerde daha sık yer alması, tanrıçayı panteonun üst kısmına yerleştirmişti. Hatti kökenli Güneş Tanrıçası ve Fırtına Tanrısı, Hitit dinine uyarlansa da Güneş Tanrısı ve Fırtına Tanrısının ilişkisi, Yukarı Mezopotamya'dan gelmekteydi. Bu esnada Luvi kökenli Güneş Tanrısı da panteonda erken süreçte yer edinmiş tanrılardan biriydi. Hititler, diğer kültürdeki kavramları kendi tanrılarına taşımıştır. Hatti kökenli Güneş Tanrıçası,

önemli bayramlar ve kraliyet ideolojisindeki yeri, sürecin önemli bir parçasıydı. Kral için gerçekleştirilen büyü ritüelleri, törenlerde Anadolu kökenli Güneş Tanrısı, Hatti kökenli Güneş Tanrıçasından daha fazla role sahiptir. Kraliyet unvanı olan Güneşim, Güneşimiz bu açıdan Güneş Tanrısıyla çağrıştırıldı. Güneş Tanrısı, krallığı güvence altına almaya hizmet eden, toplumsal ve siyasi insanın temelindeki ilkelerden biri, krallık kavramıyla bağlantılıydı. İmparatorluk Dönemi itibariyle yaşanan gelişmeler, Hattuša'da hâlihazırda mevcut Mezopotamya Edebi geleneği içindeki Šamaš profilini Güneş tanrısının kralla olan ilişkisinde güçlendirmişti. Yani var olan gelenek, Mezopotamya etkileriyle pekişmişti. Arinna'nın Güneş Tanrıçası, kültüne aldığı fethedilen bölgelerdeki gelenek ve kültürle, ekonomik açıdan da zenginleşince İmparatorluk Döneminde daha birincil hale gelmeye başlamıştı. Özellikle III. Hattuşili ve Puduhepa, Hepat'ı Arinna'nın Güneş Tanrıçasıyla özdeşleştirmeye çalışması suni bir etkiydi. İkonografik olarak sağlanan yenilik, Hatti Güneş Tanrıçasının rolünü yansıtmaz. Hepat ayrı bir figür olarak yüceltilmiştir. Hepat'ın rolü, Hatti ülkesindeki diğer güneş tanrıçalarının spesifik özellikleriyle pekiştirilmiştir. Bu durum, tanrıçaların zaten ayrı birer kişilik ve ayırt edici rolleri olduğunu da göstermektedir. Güneş teolojisi, dişi, eril, lokal ve etnik farklılıklarla ilahlarıyla Hitit tarihi boyunca ideolojinin ve politik argümanın yegane belirticisi olmuştur.

3.3.2. Fırtına Kültü

Gök gürültüsü, şimşek, ağır kara bulutların eşlik ettiği fırtına ve fırtınanın uğursuz etkisi, eskiçağdan itibaren toplumların, tipik ve ürkütücü bir inanç geliştirmesine yol açmıştır. Fırtına ve yağmur, gök gürültüsü, şimşek, bulutlar, rüzgârla beraber insan zihninde bir şiddet olarak hissedilmesi, birçok dinde yüce tanrının bu fenomenlerle özdeşleştirilmesine neden olmuştur (Schwemer, 2001: 6-7). Fırtına tanrıları da kültürel açıdan en güçlü doğüstü fenomenlerden biri olmuştur. Tarih öncesi dönemden beri fırtına tanrısı kavramsal olarak efsanevi, savaşçı, lider, topluma yiyecek sağlayan ve yaşam koşullarını geliştirerek koruyan böylelikle hayati döngüdeki akışı koruduğuna inanılmaktadır (Green, 2003: 2-4). Gök tanrıları, üreme, mutlak hükümdarlık, yasaların koruyucusu ve denetleyicisi tanrılardır (Eliade, 2003: 99-100). Krallık, cinsel güç, gökyüzüyle ilişkiliydi (Eliade, 2003: 106).

Anadolu'da Prehistorik döneme kadar inen fırtına kültü, yağmur suyu, yeraltı suyu, yeryüzü suyu, gök gürültüsü, şimşek, dağ, üreme, bolluk ve boğa ile temsil edilmekteydi. Tarih öncesi dönemden itibaren, fırtına-su kavramı, başlangıçta toprak-ana-döllenme kavramından ortaya çıkmıştır. Döllenme süreci, kaotik bir dişi ardından yeraltı suları ile başlamıştır. Prehistorik dönem Anadolu'da döllenme aşamasında, boğa veya boğa boynuzları fırtına-su tanrısını sembolize etmiştir (Savaş, 2002: 97-99; Green, 2003: 151-152). Boğa, ise bu iki gücü tek başına kendisinde birleştirmektedir. Yeryüzünden gelen tanrılaşmış kutsal-dölleyici su, bir daire ya da boğa olarak düşünülmüştü. (Cammorosano, 2018: 64). Ayrıca sadece bereket ve döllenme değil, fırtına kültü-tanrıları, özellikle doğu toplumlarında kraliyet ailesini meşrulaştıran ve kralı betimleyen en önemli kültlerin başında yer almaktadır. Fırtına tanrısının gök gürültüsü, kralın dövüş hünerlerini temsil ederken, fırtınanın getirdiği yağmur ise kralın düzenli yönetimi teşvik etmesi, koruması ve sürekliliğini desteklemekteydi (Bachvarova, 2016: 90-92).

Tarımsal açıdan yağmur suyuna daha fazla ihtiyacın duyulduğu Anadolu’da, fırtına kültürünün rolü, diğer coğrafi bölgelere oranla farklıdır. Göksel, yönetsel gücünden ziyade döllenme, bereket ile ilişkisi erken dönemlerde daha fazla öne çıkmaktadır. Anadolu’da su-fırtına ilk etapta karasal bir su tanrısının yeryüzündeki deliğinden çıkması olarak özdeşleşmiştir (Green, 2003: 150-152). Hitit ve Hitit öncesi süreçle başlayan Anadolu’da, farklı etnik yapı ve inançların bir araya gelmesi, Anadolu’nun fırtına kültürünü biçimlendirmiştir. Gök gürültüsü, yağmur, şimşeklerle ilişkili tanrı formunun, göksel fırtına tanrısının önemli rolünün ortaya çıkmasına neden olmuşlardır. Yerli karasal su-fırtına tanrısı, göksel fırtına tanrısı, insan formunu kazanıp kişileştirilmesi de bu döneme denk gelmektedir (Green, 2003: 151-152). İdeal eril beden olarak kabul edilen unsurların, kudret ve döllenme yeteneğinin, Hitit kralı gücün oluşmasında ayrılmaz bir şekilde birbirine bağlıydı. Eril gücün hem antropomorfik hem de ilahi cisimleşmesi de fırtına tanrısı ile mümkün olmaktadır (Bachvarova, 2016: 91-92).

Hitit metinlerinde, Fırtına Tanrısı ^DIM²⁵⁰ ve ^DU ideogramlarıyla gösterilmektedir (Gurney, 1977: 10; Haas, 1994: 322). İki ideogram, benzer süreçte kullanılmamıştır. Tarihsel açıdan değerlendirildiğinde, ^DIM ideogramı, Eski Hitit Dönemi kaynaklarında sıklıkla yer almaktadır. Yamamoto, IM logogramıyla temsil edilen tanrıların yerel fırtına tanrılarını gösterdiğini varsaymaktadır (Yamamoto, 2020: 37-38). İmparatorluk Dönemi itibarıyla ^DIM, yerini ^DU’ya bırakmıştır. Bu süreç, Hurri kültürünün yoğun etkisiyle beraber panteonda değişikliklerin yaşanmaya başladığı döneme denk gelmektedir. Popko’ya göre, tekil bir tanrının ismi değil, ülkenin baş tanrısına ve farklı bir isme sahip olabilecek yerel fırtına tanrılarına atıfta bulunmak için kullanılan genel bir terimdir (Popko, 1995: 69). Tıpkı UTU gibi, başlangıçta spesifik bir tanrıyı gösteren ideogram zaman içerisinde tüm fırtına tanrılarının genel gösterimi olmuştur.

²⁵⁰ CTH 16.A KBo 3.43 IV 5. Tanrı Zintuhi’nin büyük ebeveynlerinden bahsederken Fırtına Tanrısı ve Arinna’nın Güneş Tanrıçasını vurguladığı pasajda, Fırtına Tanrısı IM ideogramıyla gösterilmiştir (Melchert, 1973: 57).

Hitit metinlerinde, aynı ideogramla gösterilen tanrılar, özellikleri vurgulandıkça ayrılmaktadır. Metinlerde saptanabilen fırtına tanrıları, Hatti dilinde Taru-, Hititçe Tarhuna-, Luvi dilinde Tarhunt-, Pala dilinde ise Ziparwa-‘dır (Laroche, 1946: 131; Haas, 1994: 611-612; Popko, 1995: 69). Tarhuna- muzaffer, kahraman anlamındadır. Tarh- kazanmak anlamına gelir, Tarhuna’da buradan türetilmiştir (Archi, 1993: 2). Ayrıca bir fırtına tanrısının tipik özelliklerini paylaşan yerel tanrılar, Tarhunta-’nın yerel tezahürleri olarak kabul edilebilir ve bu nedenle katipler tarafından belki de tüm fırtına tanrıları aynı ideogramla gösterilmiş olabilir (Cammarosano, 2018: 53). Alp, Assur Ticaret Koloni Dönemine ait kaynaklarda Tarhuala- tanrı adının Tarhu’yla özdeşleştiğini öne sürmektedir. Maşathöyük metinlerinde adı geçen katip Tarhunmiya’nın teoforik isminin ideogram yazımının U-miya olduğunu söylemiştir Maşathöyük metinlerinde geçen Tarhunpihanu- adının Hattuša arşivinde ^DU-pihanu olarak geçtiğini aktarmıştır. ^DU ideogram yazımının herhangi bir spesifik tanrı belirtilmeksizin yazılan ^DU’nun Tarhu/Tarhuna olarak okunduğu öne sürülmüştür (Alp, 1997: 9). Muzaffer, muktedir anlamına gelen Tarhunt- Hint-Avrupa kökenli Gökyüzü Tanrısı ile Hatti Fırtına Tanrısı Taru’nun bir karışımı olmalıdır (Collins, 2007: 172). Muhtemelen birbirine benzeyen bu iki tanrı senkretizasyon sürecinde Hitit dininde önemli yardımları olmuştur.

Birçok fırtına tanrısı olsa da spesifik olarak hepsinin ayrı özellikleri olduğu söylenemez. Fırtına kültüyle ilişkilendirilen özellikleri ise her tanrıda daha farklı ön plana çıkmaktadır. Örneğin, Tarhuna, doğa güçlerini, ışığı, bulutları, yağmuru, sağanak yağmuru ve ürünlerle ilişkilendirilen doğa-bereket tanrısı olarak ön plana çıkmaktadır (Savaş, 2002: 143). Hatti’nin Fırtına Tanrısı, kahramanlık, gurur, korku, krallıkla ilişkilendirilmektedir (Savaş, 2002: 143). Hatti’nin koruyucusu²⁵¹, kralın ve kraliyet ailesinin koruyucusu²⁵², ülkenin yegâne tanrısıdır. Gücün ifadesi, güçlü fırtına tanrısı,

²⁵¹ KUB 16.34 I 1-2: “Eğer sen, ey Hatti’nin Fırtına Tanrısı (ve) sen, ey Hatti’nin Koruyucu Tanrısı ve siz demirden tanrılar, tapınaklarda hiçbir şey tarafından kirlenilmezsiniz.” (CHD, L-N: 197).

²⁵² KUB 30.40 III 4-6: “Fırtına Tanrısı, çocukları ve torunları ile birlikte kralı ve kraliçeyi iyiliksever bir şekilde korusun.” (CHD, P: 3).

korkutucu fırtına tanrısı, güçlü fırtına tanrısı ve fırtına tanrısı kahramanı lakaplarıdır (Haas, 1994: 338).

Mitolojik bağlamda, yerel Anadolu karasal su tanrısı Taru, hem ikonografi de hem de yazılı kaynaklarda, Cennetin Fırtına Tanrısı, Hatti'nin Fırtına Tanrısı olarak geçmektedir (Green, 2003: 151-152). Hatti'nin Fırtına Tanrısı metinlerde Hattice çağrıldığında, yeraltında, yer altı suyollarında ve yeraltı sularında veya bir çeşmeden gelmekteydi (Haas, 1994: 328). Tanrı burada ikamet ederdi. Mitoslarda, toprakla ilişkisi sürekli olarak vurgulanmıştır. İmparatorluk kültü içinde, esenlik, yaşam için kendilerine ihtiyaç duyulmaktaydı. Doğa ilişkili mitoslarda, karasal su tanrıları, öfkelendiklerinde yeryüzünde kaybolurken temsil ediliyordu. Hatti'nin bu karasal özelliği, Hitit-Luvi ve diğer kültürlerde yer alan göksel fırtına tanrısıyla özdeşleşmeye başlamıştır.

Kaynaklarda, yerle ilişkilendirilen su-fırtına tanrılarının, göksel fırtına tanrısının nihai hâkimiyeti içinde yer almaya başladıklarını göstermektedir. Karasal-kaotik su tanrısı hâkimiyeti, kült alanları, tapınaklar, nehirler, kaynakların bulunduğu yerlerde yapılan tören ve ibadetlerle kültü devam etmiştir. Hitit egemenliğinin bir sonucu olarak yerli-karasal-kaotik su-fırtına, hâkim olan gökyüzü kavramıyla resmi düzeyde kaynaşmıştır (Güterbock, 1997: 50; Green, 2003: 151-152).

Bunun dışında Hatti kökenli tanrılar, Mešturaḫa, Ḫašhašatta gibi tanrılar Zalpuwa'da tapınılan fırtına tanrılarından birkaçıdır (Taracha, 2016: 370). Anadolu'nun karakteristik yapısı nedeniyle birçok fırtına kültü ve tanrısı bulunmaktadır. Hitit metinlerinde rekonstrüktif edilebilen fırtına kültü kentleri, Nerik, Šamuḫa, Katapa, Kuliwišna, Kummanni gibi kentlerde yerel fırtına tanrıları-kültleri bulunmaktadır. Ayrıca çeşitli kentlerdeki fırtına tanrılarına da ayrıca kurban sunulmakta, törenler düzenlenmektedir. Savaş göre, KUB 58.103 gibi metinler incelendiğinde yaklaşık olarak 140a yakın kentin kendi fırtına tanrısı olduğu görülmektedir (Savaş, 2002: 144). Savaş'a göre, ana kült merkezlerin dışında, küçük ve kırsal kasabalar, rahip ve rahibeler tarafından

yönlendirilen tapınak kurallarıyla ana merkezin etkisinden uzaklaşarak kendi yapılarını oluşturmuşlardır. Her yapıda, tapınılan tanrılar kültleri aktif kalarak tanrıya tapınım bölgesinde devam etmiştir (Savaş, 2002: 142).

Anadolu, coğrafi ve klimatolojik nedenlerden dolayı sayıca çok fırtına tanrısına ev sahipliği yapmaktaydı. Gökyüzünün Fırtına Tanrısı, Halpa'nın Fırtına Tanrısı, Çayırın Fırtına Tanrısı²⁵³, Gökyüzünün Fırtına Tanrısı²⁵⁴, Sis'in Fırtına Tanrısı²⁵⁵, Yağışın Fırtına Tanrısı²⁵⁶, Işığın/Işıldayan Fırtına Tanrısı²⁵⁷, Şimşegin Fırtına Tanrısı, Bulutların Fırtına Tanrısı, Kralın Fırtına Tanrısı, Asanın Fırtına Tanrısı, Ordugahın Fırtına Tanrısı²⁵⁸, Barışın Fırtına Tanrısı, Büyümenin Fırtına Tanrısı, yeşil üzüm bağlarının Fırtına Tanrısı²⁵⁹, tarım arazilerinin Fırtına Tanrısı gibi bir çok türde fırtına tanrısı mevcuttur (Haas, 1994: 328; Savaş, 2002: 108). Bu tanrılar, spesifik birer tanrıdır. Fırtına kültürünün bulunduğu, tanrılara ibadetlerin yapıldığı ve korunmaya ihtiyaç duyulan yerleşim alanları, merkezlerin dışında kalan savunma açısından zayıf olan yerlerde geçmekte olan tanrılardır. Tarlanın, meranın, çayırın ve orman, tanrılar aracılığıyla korunması sağlamaktadır. Yine aynı şekilde, korunması istenen insan yapımı inşalarında ayrı birer fırtına tanrısı formunun görülmesi bu bakış açısından kaynaklanmaktadır (Savaş, 2002: 143). Fakat bireysel kişilikleri hakkında kesin bilgi edinme şansımız pek olmadığı için, bir tanrının belirli bir tipteki farklı tezahürlerinin olup olmadığından emin

²⁵³ CTH 390.A KBo 3.8 III 5-6: "Çayırın Fırtına Tanrısını bağladı ve sonra temiz sazları bağladı." (HPM CTH 390).

²⁵⁴ CTH 325.A KBo 26.124 29: "gökyüzünün Fırtına Tanrısı.." (HPM CTH 325). CTH 584 KUB 15.1 I 22-24: "Kraliçe, Gökyüzünün Fırtına Tanrısına yemin etti: "Eğer Ankuwa tehlikelerin üstesinden gelirse (böylece), o zaman Gökyüzünün Fırtına Tanrısı için..." (Moore, 2018: 3).

²⁵⁵ CTH 577.1 KUB 16.37 ay IV 5: "Sis'in Fırtına Tanrısı..." (Sakuma, 2009: 78).

²⁵⁶ CTH 456.1 KUB 9.15 II 6: "Yağışın Fırtına Tanrısı.." (HPM CTH 456.1).

²⁵⁷ CTH 381.B KUB 6.46 ay 34: "Işığın/ışıldayan Fırtına Tanrısına neşe vereceğim." (HPM CTH 381).

²⁵⁸ CTH 527 KUB 38.1 1: "Tarameka Kenti, Ordugahın Fırtına Tanrısı ile Tanrı Marduk..." (Savaş, 2002: 113).

²⁵⁹ Bir Orta Hitit ritüeli, Kayseri, Tarsus ve yukarı Fırat bölgesi çevresindeki bağıcılık bölgelerine işaret etmektedir. Ritüelde, şarabın refahı için talepte bulunurlar. Bahçıvanların da yer aldığı bayram ritüelinde Luvi dilinde şarkılar da söylenmektedir (Haas, 1994: 329). Haas metni (CTH 670), Şarap ve tahılın Fırtına Tanrısı olarak Ivris kabartmasındaki tanrıyla özdeşleştirmektedir (Haas, 1994: 329).

olunamamaktadır. Belirli bir ilahi arketipin yanılsamasını veya tamamen bağımsız tanrıları temsil ediyor olabilirler (Camarosano, 2018: 52).

Diğer coğrafi alanlara oranla fırtına tanrısı, kaotik, savaşçı özelliklerinden daha çok toprak sahibi, bolluk bereketin temeli ve gücü temsil etmekteydi. Anadolu’da hem yazılı kaynaklar, hem de ikonografik veriler, erkek fırtına tanrısının panteondaki en önemli tanrılardan biri olduğunu göstermektedir (Green, 2003: 105-106). Gök gürültüsü, şimşek, yağmur fırtınanın kişileştirilmiş hali, göksel bir tanrıydı. Kutsal hayvanı boğa, gücü, üremeyi temsil ediyordu (Sevinç Erbaşı, 2023a: 824).²⁶⁰ Bazı yerel panteonlarda, Fırtına tanrısının yerini, dağ tanrıları almıştır. Dağlara tapınma ise fenomenolojik olarak yüksek arazilerde görülen bir karakterdi (Popko, 1995: 70). Hurri kültürünün etkisiyle, dağlar fırtına tanrısının önemli bir alanı haline gelmiştir (Popko, 1995: 96-97). Yağmur suyuna bağlı tarım yapan kültürlerde, bulutların dağların etrafında toplanıp buradan daha hızlı ve

²⁶⁰ Hint-Akdeniz bölgesinde, gökyüzü-fırtına tanrıları bir biçimde boğayla kişileştirilir. Atmosferik tanrılar, gök tanrılarının özelleşmiş biçimleridir. Bu cinsel-dölleme gücünden gelmektedir. Eril gücün toprakla ilişkisi gök gürültüsü ve yağmurdur. Eskiçağ toplumlarında boğanın böğürmesi kasırgayla ve gök gürültüsüyle özdeşleştirilirdi. Eliade’ye göre, Hint-Avrupa toplumların neredeyse tamamı dölleyen bir gök tanrısının kişileştirilmesi olarak boğayı kutsal kabul etmiştir (Eliade, 2003: 103-104). Güç, Mezopotamya’da da boğayla sembolize edilir, boğa-güç-dölleme üzerine metaforik inanç bulunmaktaydı. Mezopotamya’da en erken MÖ 3000’de Ur’da bir gök tanrısı boğayla temsil edilirdi. Levant’da da aynı şekilde gök tanrıları boğa biçimindeydi. Boğanın kurduğu üstünlük, tanrıyla özdeşleşmesine neden olmuştu (Eliade, 2003: 104-105). Tanrı El, eski Fenike tanrıları arasında önemli bir yere sahiptir, boğa ‘sor’ ve El (merhametli boğa) olarak adlandırılmaktadır. El’in yerini alan tanrı Hadad’da bir Fırtına Tanrısı olarak boğaya benzetilmiştir. Baal gibi Hadad’da vahşi boğayla özdeşleştirilmiştir. Yakındoğu’da neredeyse fırtına tanrılarının tamamı cinsel güçle, gökle ve boğayla bağlantılıydı. Mısır’da da Mısır tanrısı Amon, annesinin boğası, ulu boğa olarak nitelendirilirdi. Eliade’ye göre yağmurlu gök-boğa-ulu tanrıça üçlüsü, Avrupa, Afrika ve Asya’nın tüm dinlerinin ortak yapılarından biridir. Boğa suretindeki gök tanrısının doğumla ve bitkilerin hayatıyla ilgili işlevi bu rolü ona vermektedir. Ana tanrıçaların eşleri olan, Min, Ba’al, Hadad, El, Teşup ve öteki boğa biçimli yıldırım/Fırtına tanrılarında asıl saygı gören bunların gökle ilgili yönleri değil, dölleyici nitelikleridir. Bunlar, Yeryüzü Ana’yla yaptıkları evlilikten dolayı kutsallık kazanırlar. Göksel karakterleri de dolayısıyla değer kazanır. Gökyüzü her şeyden önce gök gürültüsünün çıktığı ve bulutların toplanıp hangi tarlaya bereket yağdıracaklarına karar verdikleri yerdir. Yani yeryüzündeki yaşamın devamına karar verilen yerdir. Göğün aşkınlığı, öncelikle hava durumuyla ilgili özelliklerinde yatmaktadır ve gücü sayısız tohumun bulunduğu bir deponun sahip olduğu güçtür. Kimi zaman bu eşitlik sözcüklerde de kendini gösterir. Sümerce hikmet bilgi, yaşam, anlamına gelen me aynı zamanda erkek, eril demektir ve gök anlamına da gelmektedir. Hava durumu (gök gürültüsü, fırtına, yağmur) tanrıları ve üreme tanrıları (boğa) göksel özerkliklerini, mutlak egemenliklerini kaybederler. Her birine bir Ulu Tanrıça eşlik eder hatta onun egemenliği altına girerler; Ulu Tanrıça evrensel doğurganlığı sağlar. İlk başlardaki gök tanrıları gibi evrenin doğumunu sağlayan tanrılar değildir artık, yalnızca biyolojik anlamda dölleyen ve üreten tanrılardır. Gök tanrılarının özelleşmesi, onların temel özelliklerini tamamen değiştirmiştir; ulaşılabilir konuma gelerek deus otiosus’tan boğa biçimli ve üretken bir deus pluviosus’a dönüşerek kendilerine yabancı işlevleri, nitelikleri ve ayrıcalıkları sürekli olarak özümsemek durumunda kalmışlardır. Her tanrısal biçim gibi, tüm dinsel tezahürleri etraflarında toplamak ve tüm kozmik düzlemlere hükmetmek isteyen fırtına ve üreme tanrıları, kişiliklerine, ilk başta, göksel yapılarında bulunmayan, özellikleri almıştır (Eliade, 2003: 107-108).

engelsiz hareket ettikleri gözlemi, yaşam için belirleyici olan hava/fırtına tanrılarının dağlara bağlı olduğu gibi makul bir inanç doğurmuştur (Koch, 1993: 172). Dağların, fırtına tanrısının tahtı olduğu da düşünülmekteydi (Bachvarova, 2016: 84).

Anadolu’da kültün, teolojik işlevi daha çok, ülkenin yegâne sahibi olmak, koruyucusu olmak, kralları her türlü eylem ve durumda desteklemek ve kontrol etmektir. Fırtına kültü, kraliyet ideolojisi kapsamında ülkenin sahibi, kralın koruyucusudur (Tatişvili, 2019: 1048). Hatti kökenli CTH 821 numaralı törende, kralın bizzat Fırtına Tanrısı tarafından seçildiğini vurgulamaktadır (Bachvarova, 2016: 84-85). İmparatorluk Dönemine ait olmakla beraber, metin Eski Hitit Dönemine dayanmaktadır (Taracha, 2013: 324). “*Tanrılar önünde eğilince, tazelli rahibi şöyle okur: Kral Labarna, tanrılar için değerli olsun. Ülke, Fırtına Tanrısına aittir. O, Gökyüzü ve toprak (ülke), insanlar yalnızca Fırtına Tanrısıdır. O, kral Labarna’yı (kendi) vekili yaptı. Hattuša Kenti Ülkesinin tamamını ona verdi. Labarna, tüm ülkeyi kendi yönetir. Kim kral Labarna’nın kendisine veya bölgesine (şaliga) yaklaşırsa saldırı, Fırtına Tanrısı onu helak etsin*”²⁶¹ (Hutter, 1998: 331-339). Ritüel metninde, kralın bizzat Fırtına Tanrısının vekili olduğu vurgulanmaktadır. Bu ritüelin düzenli aralıklarla Hitit krallarına icra edildiği hakkında bilgi bulunmamaktadır. Bachvarova’ya göre, metinde yer alan “*şaliga-*” kelimesinin özel bir ihlali bulunmaktadır (Bachvarova, 2016: 92). “*şaliga-*” şalik-/ şalink- fiil çekiminden türemiştir. Yaklaşmak, yakınına gelmek, temas etmek, cinsel ilişkiye girmek anlamına gelmektedir (CHD, S: 101-103; Ünal, 2016: 449-450). Spesifik bir anlamı olmadığı gibi genel durumlar için de kullanılmaktadır. Bachvarova’ya göre, ister toprak/ülke ister beden olsun hukuksuz sınır geçişlerine atıfta bulunmak için de kullanılmaktadır (Bachvarova, 2016: 92). Bunu cinsel bir tür aşağılama olarak kabul etmektedir. Kelime, Gökyüzü Krallığı Şarkılarında, Kumarbi’nin göksel taht mücadelesini anlatırken de kullanılmaktadır. Kumarbi’nin gökteki krallık için Anu’yu alaşağı ettiği mücadelede,

²⁶¹ CTH 821 IBoT 1.30 1-8 (Hutter, 1998: 331-339).

tanrıya arkadan saldırması şaliga- ile ifade edilmektedir. Tanrı kralın bedenine dokunma, onu yerinden etme, krallığı sınırlarını ihlal etme ve alaşağı ederek aşağılama amacı bulunmaktadır. Yazar bu nedenle şaliga-’nın sınır ihlalinin tanrısal krallık açısından özel kullanımı olduğunu savunmaktadır. şaliga-, KUB 26.12²⁶² numaralı metinde yer almaktadır. Metin, İmparatorluk Dönemine tarihlenmekte, IV. Tutḫaliya’nın prens, elit tabaka için talimatlarını içermektedir. KBo 5.6 numaralı²⁶³ metninde, kralın düşmana yönelik fetih hareketinde, kentteki tapınaklara zarar vermediği vurgulanırken yine şaliga- kullanılmaktadır (CHD, S: 102).

Eski Hitit Döneminden itibaren fırtına tanrıları, Hitit Ülkesinin Güneş Tanrısıyla beraber yegâne sahibi, koruyucusudur. CTH 569’da Fırtına Tanrısı ve Güneş Tanrısı için kullanılan krallığın tanrıları²⁶⁴ ifadesi, tanrıların kraliyet ideolojisiyle ilişkisini vurgulamaktadır (Bilgin, 2015: 24). Fırtına Tanrısı, devlet kültüründe en yüksek rütbedeki tanrı, krallığın koruyucusu olarak yükselmiştir. Kralın tanrılarla olan ilişkisi, kozmosun bir parçası şeklindedir (Bryce, 2002: 18-19). Fırtına Tanrısı, krala ülkenin yönetimini devretmiş, kendi hak ve yükümlülüklerini devretmiştir (IBot 1.30; Yamamoto, 2020: 30). Ülke, tanrının vücudundan bir bölümü temsil etmektedir. Hititler, sınırlarına ilahi bedenlermiş gibi davrandılar. Krallar, ülkelerini herkesten korumak zorundaydı. Savaş’ın aktardığına göre, tüm tanrılar Fırtına Tanrısının birer parçasıdır ve güçlerini onu destekleyerek arttırmaktadırlar (Savaş, 2002: 142).

Fırtına Tanrısı, ülkenin ve evrenin sahibi olduğu Hurri kökenli Gökyüzü Krallığı Şarkısında aktarılmaktadır.²⁶⁵ Cennetteki ilk hükümdardan şimdiki hükümdara kadar

²⁶² CTH 255.1.A KUB 26.12 IV 34-36: “Kralın kutsal bedeniyle her zaman temas halindeler/dokunuyorlar. Saf haliniz konusunda özenli (olun).” (CHD, S: 101).

²⁶³ KBo 5.6 III 36-38: “Šuppiluliuma) tanrıların tapınaklarından birine (fethedilen kentin kutsallığını bozmak veya ona zarar vermek için) izinsiz girmede, hatta eğildi (ve saygı gösterdi)” (CHD, S: 103).

²⁶⁴ “EME PN ANA DINGIR.MEŠ LUGAL-UTTI piran arha aniiianzi AŠRI^{HLA} LUGAL-UTTI GIŠDAG.HIA=ia pakunuanzi ^DUTU-ŠI=ia=za parkunuzzi: krallık tanrıları PN’nin lanetini kaldıracak. Krallığı, tahtı ve Güneşimi temizleyecekler” (Van den Hout 1998. 8-9).

²⁶⁵ CTH 344 KUB 33.120 + KUB 33.119 + KBo 52.10 + KUB 36.1 (HPM CTH 344; Ünal, 1994: 828-830; Corti, 2007: 109-121).

uzanan veraset mitidir (Strauss-Clay ve Gilan, 2014: 1). Tanrıların birbiri ardı, gökyüzündeki krallık için mücadele etmesini konu alan şarkı dizinleri, fırtına kültünün İmparatorluk-krali kült olmasını da açıklar. Tanrılar, yeraltıyla bağlantılı, göksel ve kadim tanrılardır. Fırtına Tanrısı, babası Kumarbi'nin tahtına yönelik mücadele etmektedir. Spesifik olarak olmasa da yeraltıyla özdeşleştirilen tanrı Alalu ilk tanrı kraldır. Ardından yeri gökyüzü-yeryüzü etkili tanrı Anu tarafından alınır. Ardından Anu, Kumarbi'ye karşı yerinden edilir. Kumarbi meydana gelen mücadelede Anu'nun cinsel organını yutarak döllenir. Taşmış, Aranzah ve Teşup'a hamile kalmış ardından bu varlıkların doğumu çeşitli yollarla gerçekleşmiştir. Kumarbi yeryüzü-yeraltı tanrısı olarak gökteki krallığa oturmuş hem yeryüzü hem gökyüzü ekseninde dölleme-döllenme imgesini gerçekleştirmiştir. Kumarbi'nin mücadelesi aynı zamanda yeryüzü-gökyüzü tanrılarının gökteki krallık için verdikleri bir mücadeledir. Kumarbi kaybettiği iktidarı için verdiği mücadele, kozmogonik açıdan canlılara-tanrılara verdiği de bir tehdittir (Archi, 2009: 212-215; Güterbock, 1951: 141-145; Haas, 2006: 156-175). Birçok farklı mücadele sonunda, Fırtına Tanrısı, gökteki krallığın başına oturmuştur. Bu kazanılmış bir haktır. Tanrıların, panteonun başı ve lideridir. Kaosa karşı düzeni koruması ve savunması gerekmektedir. Metin, tanrının kendisine atfedilen spesifik özelliklerin siyasi-yönetimsel kısmının 'kazanımını' da aktarmaktadır.

Demirel'e göre, Anu'nun hadım edilmesi ve Kumarbi'nin döllenmesi ile başlayan dönem, Ullikummi'nin öldürülmesi ve Kumarbi'nin alt edilmesiyle sona ermektedir. Hitit takviminde toprağa ekilen tohumun karşılık vermesi, ekine dönüşmesi ve ekinin kaldırılma döngüsüne denk gelmektedir. Kumarbi döneminin, Fırtına Tanrısı tarafından sonlandırılması, hasat dönemini ifade ettiği söylenebilir. Haziran-Temmuz ayından Eylül-Ekim ayına kadar takvimsel olarak Fırtına Tanrısı kral olmaktadır. Bir döllenme/toprak formu olan Kumarbi, sonbaharda yağışlarla kendisini daha çok

hissettiren Fırtına Tanrısına yerini bırakarak aslında mevsimsel döngüyü de temsil etmektedir (Demirel, 2015: 443-449).

Bachvarova'ya göre de Kumarbi, bir babanın en tehlikeli başarısızlığını, oğlu olgunlaştıktan sonra iktidara gelmeyi ve yanlış yönlendirilmiş bir şekilde reddetmeyi temsil etmektedir. Hitit büyü metinleri ve mitosları, Kumarbi'nin çiftleştiği uçurumun sadece eril sertliği temsil etmediğini, aynı zamanda uzak geçmişten gelecek nesillere uzanan nesiller arasındaki bağlantıyı, hane halkının sağlam bir şekilde işbirliğine dayalı istikrarını ifade ettiğini göstermediğini öne sürmektedir (Bachvarova, 2013: 92-102).

Fırtına Tanrısının kazandığı zaferlerden biri, KUB 33.97 numaralı metinde yer almaktadır. Metin²⁶⁶, içerik ve anlatım olarak Gökteki Krallık Şarkısına benzetilmektedir (Guisfredi ve Pisaniello, 2023: 262). Fırtına Tanrısının deniz üzerindeki zaferinden ve Hazzi Dağından bahsetmektedir. Metin çok kırıklı olduğu için Fırtına Tanrısının ne tür bir zafer kazandığı anlaşılmamaktadır. Metinde Taşmişu da yer almaktadır.

Fırtına Tanrısının kazanılmış tahtı, bir başka mitosta yer almaktadır. Hatti kökenli Purilliya Bayramında okunan İlluyanka mitosunda bulunmaktadır.²⁶⁷ Purulliya- Hattice ülke anlamına gelen pur=wur kelimesinden türemiştir (Soysal, 2004: 304). Nerik'te kutlanan yeni yıl bayramı, ilkbahar bayramıdır (Haas, 1970: 44; Hoffner, 1974: 18). Bayram, Nerik kentiyle özdeşleşse de Hitit Ülkesinde birçok kentte de kutlanmaktadır (Dinçol, 1982: 102). Nerik, Hattuşa, Zippalanda²⁶⁸, Tawiniya gibi kentlerde de düzenlenmektedir.

²⁶⁶ CTH 349.1 KUB 33.97: “*Fırtına Tanrısı büyük...[...] ... zamanında ulaştı...[...]ama göğsünden...[...] onu...[.] omuz...[.] ve [...] [...] dağlar...[.]gök kadar yükseldi[...]*sığırın eti [...]ama [...] boğa Hurri [ve Serri]ancak [...]dağ] el arabası. Onun rüzgarı kuvvetlice [...] yerde durdu. Tasmisu gitti [...] [...] [...] Fırtına Tanrısı [...] Fırtına Tanrılarına dayanamıyor [...] Fırtına Tanrısı [...] [...] her gün [...] ama [...] ağlayıp[...]”

²⁶⁷ CTH 321 KBo 12.84+ KBo 13.84+KBo 12.82 + KBo 34.33+ KBo 3.7 + KBo 22.99 (Beckman, 1982b: 11-25; HPM CTH 321).

²⁶⁸ KBo 33. 103 IV 14-19: “*1. Tablet, kralın sürekliliği kutladığı bayram için Zippalanda Kentine gittiğinde genç kadınlar bu şarkıyı söyler. Kral Purilliya bayramını kutladığı zaman, birinci günde onlar bu şarkıyı söyler.*” (Haas, 1970: 43-44).

Yılan/ejderha metaforuyla bir savaş sahnesi aktarılır. Hatti Ülkesinin, zenginlik ve refah içinde olması amaçlayan bayram ülkenin yenilenmesini, doğanın canlanmasını, Fırtına Tanrısının mutlak zaferini ve kralın da yeniden doğuşunu temsil etmekteydi (Ardzınba, 2010: 39-40; Hoffner, 1974: 18; Haas, 1970: 44; 1994: 702-703). Bulunan kopyalar, İmparatorluk Dönemine aittir. Metinler içerisinde gramatikal açıdan Eski Hitit Dönemine tarihlendirilebilecek birçok kanıt mevcuttur (Beckman, 1989: 104). Metin, Hititlerin evren anlayışını konu etmektedir. Evren bir düzen içerisindeydi. Kozmosda olumsuzluk ya da aksiliklerin yaşanması, evreni etkileyecekti. Bu, domino etkisi gibi önce tanrılar dünyası ardından insanlar dünyasını karşılıklı etkileyecek ve kâinatta bir takım zararın oluşmasına neden olacaktı. Tanrı, ne kadar doğaüstü yüce bir güç olsa da insanlarla bağlantılıydı (Beckman, 1982b: 25). Gücünü alan tanrı, bir mücadele sonrası elde ettiği tahtında oturmadığı müddetçe, ölüm herkes için geçerli bir kavram olacaktı. Fırtına Tanrısının konumu ne denli önemli ve hayatiyse onun dünyadaki vekili kralın konumu da o denli önemliydi. Mitos, yalnızca politik işlevli, taht-krallık ilişkisini değil bu ilişki indeksli kozmik düzeni de ifade etmektedir. Yılın belirli günlerinde çeşitli önemli kentlerde sürekli düzenleniyor olması, hem tanrının hem de kralın hayatın devamlılığı konusundaki önemini vurgulamaktadır. Kozmogonik açıdan düzeni açıklamasının yanında da düzen ve hak edilmiş taht imgesiyle, bir çeşit de propaganda işlevini görmektedir.

Ülkenin sınırları metaforik olarak Fırtına Tanrısının bedeniyle gösterilmektedir. Hitit kralının toplumsal rolüne yönelik beklentiler, doğal kaynakların tahakkümü, üretimi, kontrolü, evcilleştirme, vahşi hayatın kontrolü, kaosun etkin biçimde düzenlenmesi gibi hayati durumlardı. Hitit kralı, bu beklentileri karşılamak ve düzeni kontrol etmekle ilgilenmekteydi. Bu, Fırtına tanrısıyla beraber paylaştığı bir görevdi. Fırtına Tanrısı, kralın davranışlarının şekillenmesindeki en uygun eril tanrıydı (Bachvarova, 2016: 91-92). İnsanların dünyasını kaostan uzak tutmaya çalışmakta rol modeldi. Kral, krallığın

başrahibi olarak hareket etti. Bu nedenle, kozmik dengenin bağlı olduğu, insanlar ve tanrılar arasında doğru bir ilişkiyi sağlama sorumluluğunu taşıyordu (Camarosano, 2018: 7). Nitekim birçok kültte, Fırtına Tanrısının kaosu yenmesi kutlanır ve tanrının faaliyetleri ile kralın faaliyetleri bir tutulurdu. Kizzuwatna kökenli Hişuwa Bayramı, örnektir. Bayram esnasında fırtına Tanrısı adına savaş dansı yapılması da kralın durumu ve gücünü etkileyen bir ritüeldi.

Ülke sınırları, Fırtına Tanrısının dizleriyle ve bir yolu da göğsüyle eşitleyen bir ritüelde²⁶⁹ yer almaktadır (Bachvarova, 2016: 85). Metin oldukça ilginçtir. Ritüelin başında Fırtına Tanrısı, IM logogramıyla gösterilmiştir. Tanrı, yerel bir Fırtına Tanrısı olabilir. Sonraki pasajda ise Fırtına Tanrısı U logogramıyla gösterilir. Fırtına Tanrısının panteondaki resmi tanrıyı temsil ettiği farz edilebilir. Pasaj, bir ihlal olduğunda kötülüğün ve pisliğin tüm ülkeye yayılacağını ima etmektedir. Ritüel metninde, kralın eril bedeni aşılamaz ve korunması gereken bir konumda, ülkeyle eş tutulmaktadır (Bachvarova, 2016: 85). Bir noktada, kralın vücudu ülkeyi ve Fırtına Tanrısını temsil etmektedir.

KBo 46.62/ IBot 3.106 numaralı metin²⁷⁰, Kizzuwatna kökenli ritüeller içermektedir. Pilliya'nın yaptığı ritüelde Fırtına Tanrısına sunu sunulmaktadır. Sunu sunulurken, tanrının vücudundaki her organa ayrı bir sunu yapılmaktadır (Savaş, 2008: 662). Tanrının omzuna, göğsüne, meme uçlarına, ellerine, kalçasına, penisine, dizlerine, ayaklarına ayrı ayrı cins ve türden sayıları değişen kurbanlar sunulduğu görülmektedir. Tanrının onuruna sunulan kurbanlardan ziyade tüm vücut bölümlerine ayrı kurban

²⁶⁹ CTH 470.96 KUB 17.29 II 8-13: “Eskiden atalarımız sınırlar ve yolları (konusunda) dikkatli gözetirdi. Kimse bir sınırı (veya) yolu ihmal etmezdi. (Çünkü) sınırlar Fırtına Tanrısının dizleridir ve yol onun göğsüdür. Bir adam bir sınırı ihlal ederse Fırtına Tanrısının dizlerinin zayıflar (zayıflamasına neden olur), eğer birisi bir yolu [ihlal ederse], Fırtına Tanrısının göğsünü zayıflar.” (Yamamoto, 2020: 35).

²⁷⁰ KBo 42.62 II 8, 3-15: “Fırtına Tanrısının [...] [... 1 kuzu (ve) 1 büyük kuş (kaz?/ördek?); 1 kuzu, 1 büyük kuş (kaz?/ördek?); [...] [Fırtına Tanrısının] omzuna; 1 kuzu, 1 büyük kuş (kaz?/ördek?); Fırtına Tanrısının göğsüne ve meme uçlarına; 1 buzağı, 1 büyük kuş (kaz?/ördek?) Fırtınaya [Tanrının] isbunau- (kolun üst tarafına) ve 2 yumruğuna; 1 buzağı, 1 büyük kuş (kaz?/ördek?) Fırtına Tanrısının ellerine ve tüm parmaklarına.... 1 buzağı, 1 büyük kuş (kaz?/ördek Fırtına Tanrısının kalçasına ve penisine?); 1 kuzu Fırtına Tanrısının dizlerine ve baldırlarına, 1 kuzu Fırtına Tanrısının ayaklarına, 1 büyük kuş (kaz?/ördek?); [Fırtına] Tanrı'nın mızrağı ve kaplarına 1 kuzu... (kurban edilir).” (Savaş, 2008: 662-663).

sunulması, tanrının bedeninin kutsallığı ve bu beden algısının Hatti Ülkesi bütününde algılanmasıyla alakalı olabilir.

Ülkedeki sınırların Fırtına Tanrısı tarafından belirlendiği, II. Murşili Dönemine tarihlenen bir belgede²⁷¹ de yer almaktadır. Murşili, Hitit ülkesinin sınırlarını belirleyen Fırtına Tanrısını övmektedir. Aynı zamanda metinde, tanrının belirlediği sınırları aşmayı, tanrıya karşı bir suç olarak gördüğü anlaşılmaktadır (Yamamoto, 2020: 30). Fırtına Tanrısı tarafından belirlenen ülke sınırları, dokunulmaz ve kutsal olduğu anlaşılmaktadır. Kanun metinlerinde²⁷², sınırları ihlal edenlerin cezalandırıldığı ayrıca bu kişilerin ülkenin sahibi Fırtına Tanrısı ve adaletin tanrısı Güneş Tanrısına karşı sorumlulukları olduğu görülmektedir.

Hatti kökenli bir arınma ritüelinde²⁷³, Fırtına Tanrısının adamları, kralı arınmasına yardım etmektedir (Velhartická, 2009: 326). Ritüelin amacı, rahibin su serptiği sıcak taşlarla beraber kralın arındırılmasıdır. Kral sıcak taşlardan çıkan buharla ellerini arındırmaktadır. Bu taşların, kiri emme özelliği bulunmaktadır. Metinde kısmen Hattice sözler içeren kısımlar yer almaktadır.

II. Muvatalli Dönemine tarihlenen dua metninde²⁷⁴, tanrının tahtının devrilmesi/çalınması durumunda ya da kült taşının devrilmesi durumunda kralın bunu derhal temin edeceği dua metninde yer almaktadır. Fırtına Tanrısının bedeni, ülke sınırlarıyla eşitlendiği gibi Hitit Kralının bedeni de Hatti Ülkesiyle eşitlenmekteydi.

²⁷¹ CTH 72 KUB 31. 121 II 18-24: “Ben, Fırtına Tanrısı tarafından bizzat bizim için belirlenen sınırlarla ilgilenmedim. Babamın bana bıraktığı o sınırlar, o sınırlar [...]. Ondan [hiçbir şey] istemedim. Onun sınır bölgesinden de [bir şey almadım.]” (Yamamoto, 2020: 35).

²⁷² CTH 292.II.a.A KBo 6. 13 I 6-9: “Bir adam tarla satın alır ve sınırları ihlal ederse, kalın bir somun (alıp) kıracaktır. Güneş Tanrısına şöyle (desin): Sen.. pullarımı yere vurdun. Ve şöyle konuşacak: ‘Güneş Tanrısı, Fırtına Tanrısı savaş? yok.’” (Yamamoto, 2020: 35-36).

²⁷³ CTH 734.1 KUB 7.3 1-22: “Saray şefi, Fırtına Tanrısının adamlarını yakalar. Fırtına Tanrısının adamı, [pel]erini tutuyor mu? Ve (Saray görevlilerinin başı) onu kralın huzuruna çıkarır. Fırtına Tanrısının adamı eğiliyor. Ve onlar içeride kırmızı ve beyaz bir iplik örüyorlar. Sa[ğ elleriyle] giderler. Onlar arkalarındaki krala ulaşırlar. Saray görevlilerinin başı bir ceket tutar. Ve kırmızı ve beyaz iğlikten örgüyü etrafında sarar. Hattice der ki: Waduhma zizmah!] Fa[kat] Fırtına Tanrısının adamı durur durmaz kelimeler[söyler. Ardından o krala [] ulaşır.” (Velhartická, 2009: 328-329).

²⁷⁴ CTH 384 KBo 11.1 ay 94: “Birisı fırtına tanrısının tahtını devirdiyse veya çaldıysa veya birisi saf kaynağı bloke ettiyse [...] bunu telafi edeceğim!” (HPM CTH 384; CHD L-N: 18).

Kralın bedeninin sınırlarına yaklaşmak, zarar vermek, büyük bir günah ve tanrıların öfkesini çekebilecek bir eylemdi. IBot I.30 numaralı metinde²⁷⁵, kralın bedenine yaklaşılmaması gerektiği yazmaktadır. Aksi halde, Fırtına Tanrısı tarafından cezalandırılacaktır.

Fırtına Tanrısının sınırlarının ülkeyle eşitlendiği bir inançta, tanrının varisinin/veliahdının tahtının gasp edilmesi de bir nevi tanrının sözünün çiğnenmesi ve sınırlarının ihlal edilmesidir. I. Šuppiluliuma'nın son dönemlerinde başlayan, II. Murşili Döneminin ilk yıllarında da devam eden salgın hastalık, I. Šuppiluliuma'nın varis Genç Tuthaliya'nın tahtını ele geçirmesi sorumlu tutulmuştur (Arıkan, 1994: 214). II. Murşili Dönemine tarihlenen belgede, Tuthaliya'nın haksız biçimde tahtan indirilmesi, Hatti ülkesinde salgının ve ölümün nedeni olarak aktarılmaktadır. Fakat salgın hastalığın nedeni yalnızca taht gaspı değildi. CTH 378 numaralı metinde, Fırtına Tanrısının sözünün çiğnenmesi ifadesi yer alır. Bu söz, Telipinu Döneminde tahta çıkış ile ilgili verilen karara atıftır. İnançta, Kral, Hatti Ülkesine denktir. Metinlerde kralın bedeninin ilahi bir formu olduğu, sınırlarının aşılması ya da zarar verilmesinin yasak olduğu anlaşılmaktadır. Bu, güvenlik önlemlerinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca doğaüstü bir anlam da içermektedir. Kralın bedeni ve Hatti Ülkesi, Fırtına Tanrısının bedeni ve varlığıyla eşitleniyorsa, bir kralın tahtını gasp etmek, Fırtına Tanrısının varisini, sözünü engellemek olarak da düşünülmüyor olabilir. Nitekim II. Murşili'nin salgın hastalık metinlerinde, Hatti'nin Fırtına Tanrısı ve diğer tanrıların önünde, babasının günah işlediğini ve Hatti'nin Fırtına Tanrısının sözünü çiğnediği aktarılmaktadır (CTH 378 VIII 25-28).

Fırtına Tanrısı, panteonun tepesinde, çocukları ve ailesiyle beraber Güneş Tanrıçasıyla bir çift düşüncesi hâkim olsa da Fırtına Tanrısı, panteonun tepesindeki Güneş Tanrıçasının oğlu fikri de Hitit inancında mevcuttur (Tatişvili, 2019: 1052). Fırtına

²⁷⁵ “Her kim ki kralın bedenine ve sınırına yaklaşırsa Fırtına Tanrısı onu mahvetsin.” (Güterbock, 1954: 16).

Tanrısının asıl eşinin, özellikle Eski Hitit Döneminden itibaren, Arinna’da tapılan Güneş Tanrıçası olduğu düşünülürdü (Schwemer, 2008: 21). Hitit panteonundaki aile kavramını açıklayan kaynaklar bulunmaktadır. Hurri kökenli bir metinde²⁷⁶ yer alır. Metin, Hititçe ve Hurrice bir mitoloji fragmanıdır. Metinde, birden fazla Fırtına Tanrısı yer alır. Belgede yer alan tanrıların bir kısmı Hatti ve Hitit kökenli tanrılar olması ilginçtir. Tanrılar arasında aile-akrabalık ilişkisi yer almaktadır.

Fırtına Tanrısının yerel tezahürleri çoğunlukla Cennetin Fırtına Tanrısının oğulları olarak kabul edildi. En önemli iki yerel tezahür olan Nerik’in ve Zippalanda’nın fırtına tanrısı İmparatorluk Döneminde birbiriyle özdeşleştirilmiştir (Schwemer, 2008: 21).

Hititlerde, Fırtına Tanrısı gök/ışık tanrısı dieu’a karşılık gelir (Tatişvili, 2019: 1049). Anitta Metninin ilk satırlarında Fırtına Tanrısından bahsedilir.²⁷⁷ Fırtına Tanrısı, krala karşı özel bir tavır içerisindedir. Kuşşara ve Neša arasındaki bir çatışma bağlamında, ilahi koruyucu olarak ilahi destekten söz etmektedir (Tatişvili, 2019: 1049). Selef olmasa da Hititler, Anitta ile başlayan süreçte, panteonun formunu kendi lehine kullandılar. Hatti tanrılarını, dini ve kraliyet otoritesi kavramlarını benimsediler (Haas, 1994: 190). Eski yazılı kaynaklar, šiu(n)’un idari rolünün, fırtına ve güneş ekolüne geçtiğini, Hatti’nin meşru yöneticisi rolünün bu çifte atandığını göstermektedir. Taracha’ya göre, fırtına kültü, doğu teokrasisinin bir yansıması olarak Hitit Kralı I. Hattuşili ile beraber Hitit krallığında etkili olmaya başlamıştır (Taracha, 2016: 370).

Tatişvili’ye göre, Anitta, fırtına kültürünü yeniden kurmaya çalışmış, aynı zamanda eski tanrıların heykelini yeniden kente getirerek panteon oluşturmuştur. Bu panteon, Hatti ve diğer kültürlerdeki tanrılarla güçlendirilmiştir. Böylece panteonun başında yer alan

²⁷⁶ CTH 370.I.27 KBo 52.20 1-9: “ [...] eklenir. Sen, Halki [...] senin, [...] diye seslenir. [...] (tanrı) Zithara’lı İnar, [sizin] kardeşi[niz].] [seslenir. Tanrıça...] eşiniz diye seslenir. [(İstahara Tanrısı, [kardeşin, oğlun diye seslenir. Tanrıça Harpisa’dan... eşiniz diye seslenir. [(Tanrı)...]diye seslenir kardeşin. (rinden Harpanda’dan Fırtına Tanrısını çağırır. [Tanrı...] kardeşin diye seslenir. Oğlun Nerik’in Fırtına Tanrısı [seslenir. (Tanrıça) eşin Pinu’ya öfke duy diye seslenir. (Tanrıça) Hatepinu’dan [...]...kente...[...]]” (Wilhelm, 2010: 270-271).

²⁷⁷ CTH 1 KBo 3.22 + KBo 22.5 1-3: “Kuşşara Kralı Pithana’nın oğlu Anitta der ki: Göğün Fırtına Tanrısına karşı iyiydi, Fırtına Tanrısına iyi olunca...” (Taracha, 2010: 354).

tanrı figürü, Fırtına Tanrısı olmuştur. “Bizim tanrımız” anlamına gelen ^DŠiuš, Gökyüzünün, ışığın tanrısıdır. Sius etimolojik olarak Hint Avrupa dillerinde dieus’a, Latin deus, Yunan Zeus’u olarak geri gider (Archi, 1993: 3). Aslen ışığın kaynağı olarak “gök” anlamına gelen isim, Hint-Avrupa Anadolu dillerinde anlamsal olarak “Güneş (-tanrı)” olarak gelişebilir. Hititler, Hatti Güneş tanrıçasını devraldığında, sius orijinal çağrışımını kaybetti ve “tanrı” için kullanılan genel bir isim haline gelmiştir (Archi, 1993: 3-4). Kısmen de olsa Fırtına Tanrısının işlevini yürütmektedir (Klengel, 1998: 30).

Anitta’nın girişimi, tanrının fonksiyonel rolünün, Fırtına Tanrısına aktarımını sağlamıştır (Tatišvili, 2019: 1049-1050). Yine aynı metinde, Anitta, Fırtına Tanrısının dostu olarak geçmektedir (Savaş, 2001: 139). Ancak kısa bir süre sonra, Hitit kralı ile tanrılar arasındaki bu özel ilişkide Güneş Tanrısı, Fırtına Tanrısı kadar öne çıkmıştır (Bilgin, 2015: 24).

Anitta, her eylemini meşrulaştırırken, bunu Fırtına Tanrısını memnun etmek adına davrandığını belirtmiştir. İlahi güçlerin rolü ve teolojik gerekçelendirme, metinde birkaç kez Fırtına Tanrısından bahsetmesine neden olmuştur. Savaşta eylemleri ve sonrasındaki yağma faaliyetlerini Gökyüzünün Fırtına Tanrısına adanmıştır (Sazonov, 2017: 181). Bu perspektif, Hititlerin, sınırlarında yer alan ülkelere, tanrıları tarafından kendilerine verilen ve topraklarında varlıklarıyla sürdürülen eşdeğer bir kozmik statü algısını oluşturmuştu. Hititlerin, yabancı toprakları kaotik hale gelen düzenli mekânlar olarak tasavvur etmesi, bir yandan yabancı tanrıların Hitit toprakları dışında kozmik düzeni koruma varlıklar olduğu kabulüdür. Bu, Hitit ordusuna sınırlarının ötesindeki eylemlere bir motivasyondur.

Fırtına Tanrısı, krali belgelerde kral ile olan ilişkisinin en net ifade edilmeye başladığı dönem, İmparatorluk Dönemidir. Tanrı, kralların ellerinden tutarak, onlara savaşlarda yol göstermekte, destek olmakta ve kazanmalarına aracı olmaktadır. Eski Hitit Krallık Dönemine kadar giden bu gelenek, yazılı kaynaklarda daha sık bahsedilip,

ifadelerin ise çeşitlenmesi İmparatorluk Dönemine denk gelmektedir. Hititler, İmparatorluk Döneminde, yerel bir krallık formundan uzaklaşmıştır. Merkez Kızılırmak ve çevresi alanından, uzak mesafeli savaş-ticaret-uluslararası ilişkiler konusunda daha etkin rol oynamaya başlamıştır. MÖ 14.yy'da Kuzey Suriye ve Doğu Akdeniz'in politik ve ekonomik paydasında sahip oldukları söz, genişlemeye başlamıştır. Hitit kralları, ülkenin-devletin statik konumu ve artan politik etkinliği nedeniyle de yazılı kaynaklarda tanrısal seçkinliklerini daha ön planda kullanmaya başlamış, yazılı kaynaklarda tanrılar arasındaki bağ ve bağın kuvveti sıklıkla vurgulanmaya başlamıştır. Tüm egemenlik boyunca dinin uygulanmasını standartlaştırdığı için, yalnızca kralın konumunu güçlendirmek ve Hatti'nin Fırtına Tanrısını, krallığın tek yüce tanrısı olarak öne çıkarmak değil, aynı zamanda bölgesel geleneği, bölgesel dini aşmak da mümkündür (Taracha 2009: 38 50).

Fırtına Tanrısı ve kral arasında artan ilişki, kralların, yazılı kaynaklarda bir takım sıfat ve tanımlamalar kullanmasına neden olmuştur. Fırtına Tanrısının sevgilisi/dostu *NARAM^{DIM}DU*- sıfatını bunlardan biridir. II. Murşili'nin Karkamış Kralı kardeşi Şarri-Kuşuh'a tanıdığı imtiyazların yer aldığı KUB 19.29 numaralı metinde, Murşili kendisini “*Güneşim, büyük kral, Hatti Ülkesi kralı, kudretli Fırtına Tanrısının Sevgilisi*” şeklinde tanımlamaktadır (Beckman, 1996: 154).

II. Murşili'nin Fırtına Tanrısıyla özel bir ilişkisi bulunmaktaydı. Yazılı kaynaklara göre²⁷⁸, kral, Kunnu'nun harabesine yaptığı sefer esnasında, gök gürültülü bir fırtınaya şahit olmuş, fırtınanın yarattığı dehşet duygusu, kralda, konuşma bozukluğuna, dil felcine neden olmuştur (Öy I 1-5). Hastalığına karşı yıllarca çözüm bulamamıştır. Konuşma yetisini büyük oranda kaybetmeye başlamıştır (CTH 486 öy 7 vd). Yıllar sonra kral, rüya aracılığıyla tanrının elinin ona ulaştığından bahsetmektedir. Rüya ardından başvuru

²⁷⁸ CTH 486 KUB 43.50 + KUB 15.36 + KUB 12.27 + IBoT 4.26 + KUB 43.51 + KUB 12.31 + IBoT 2.112 + KUB 48.100 + KBo 4. (HPM CTH 486; Mouton, 2007: 161-165; Alparslan, 2006: 116-122).

kehanet ve falda, Manuziya Kentinin Fırtına Tanrısının rahatsızlığa neden olduğu tespit edilmiştir. Ardından arınma, sağaltma ritüeli gerçekleştirilmiştir. Arınma ritüeli önemli Fırtına kültü merkezlerinden Kummanni Kentinde gerçekleşmiştir.

Kümmel, konuşma bozukluğu, dil felcine yakalanan kralın, henüz Hatti Ülkesinin büyük kralı olmadan önce gerçekleşen bir durum olduğunu belirtmektedir (Kümmel, 1985: 292). Yazılı kaynaklarda kendisini ‘Büyük Kral’ olarak tanımlayan Murşili, bu metinde yalnızca Murşili olarak geçmektedir. Metinde bahsedilen Kunnu’nun harabesi, krallığı yaptığı dönemin yazılı belgelerinde bir daha yer alan bir ifade olmaması da Kümmel’in savını desteklemektedir.

Hastalığına sebep olan Manuziya Kenti²⁷⁹ Fırtına Tanrısını memnun etmek adına Kummanni Ülkesine giderek kendisi yerine bir vekil tayin edip onun yakılması ve belirli tür kuşlarında yakılarak kefarete ödemesi gerçekleşmiştir. Henüz genç yaşta yakalandığı hastalık, Fırtına Tanrısının gazabına uğrayan Murşili’nin yaşamı boyunca Fırtına Tanrısından korkarak geçirmesine neden olmuş olmalıdır. Bu nedenle yazılı kaynaklarda, Fırtına Tanrısının desteğini aldığı yönündeki ifadeleri oldukça yoğundur. Annallerinde, kral, “*Beyçem Arinna’nın Güneş Tanrıçası, efendim kudretli Fırtına Tanrısı, Mezzulla ve tanrıların tümü benim önümde koşullar*” ifadesini sıklıkla kullanmaktadır (KBo 3.4 I 38; II 25 vd).

II. Murşili’nin selefi kral II. Muvatalli, adını Fırtınayla özdeşleşen güçlü, kudretli, bereketli, sperm gibi anlamlara gelen muwa-‘dan²⁸⁰ almaktadır (Tischler, 1990: 234; HW, 145-147). Muwa- belgelerde Fırtına Tanrısı²⁸¹ ile beraber geçmekteydi (KBo 3.4 II 3-4).

²⁷⁹ Lokalizasyonu tam olarak belli değildir. Metinlerde, URU ve HUR.SAG ideogram determinatifi ile geçer. Bir dağ ülkesi olduğu anlaşılmaktadır. Hışuwa Bayramında önemli rol oynayan kent, Kizzuwatna Bölgesinde yer almaktadır. CTH 486’dan da anlaşıldığı gibi kentte bir Fırtına Tanrısına tapınılmaktadır (Lebrun, 1980: 113).

²⁸⁰ Muwa-, kelime anlamı olarak Luvicede müktedir, güçlü, kuvvetli, kuvvet, güç, anlamlarına gelmektedir (HW: 145-146). Laroche, güç-kudret ilişkisinden kelimeyi hayat suyu, sperm olarak tercüme etmiştir (NH, 322). Benzer bir tanım Puhvel tarafından gelmiş o da sperm ve güç anlamına geldiğini belirtmiştir (Puhvel, 2004: 196).

²⁸¹ CHD 316-317: “*Beyçem Arinna’nın Güneş Tanrıçası, Beyim Muwa- Fırtına Tanrısı, Mezzulla ve diğer tanrılar benim önümde koşullar.*” (Alparslan, 2009: 86).

Muvatalli ismi, birkaç belgede de DINGIR ideogramıyla beraber de görülmektedir (KUB 33.120 II 38). Muhtemelen bir Fırtına Tanrısının adı olan Muvatalli, II. Murşili Dönemi belgelerinde, Fırtına Tanrısının bir sıfatı olarak geçmektedir. Fırtına Tanrısının hipostazını belirlemek sınırı sayıdaki kaynak neticesiyle zor olsa da, bir tanrı adı ya da bir tanrı sıfatı olması muhtemeldir. Taracha'ya göre, II. Murşili, hükümdarlığının son dönemlerinde Katapa Kentinde, muvatalli sıfatıyla, Halpa'nın Fırtına Tanrısı Teşup ile eşi Hepat için burada tapınmış ve Katapa'da kült kurmuştur²⁸² (Taracha, 2009: 98-99).

II. Muvatalli, Fırtına Tanrısı ile yakın ilişkileri olan krallardan biridir (Beckman, 1996: 77-81). Yazılı kaynaklara göre, kral, kendisini Fırtına Tanrısı Pihaššašši-'nin gözdesi/sevgilisi olarak tanımlar (NARAM ^DU pihaššašši). Kendi koruyucu tanrısı, Pihaššašši- Fırtına Tanrısının gözdesi olduğu, Wiluša Kralı Alakšandu ile yapılan anlaşmada²⁸³ yer almaktadır.

Pihaššašši- Luvace, yıldırım, şimşek, parlaklık anlamına gelmektedir (HHW, 2001: 131; Singer, 1996: 185-186). Karanlıkta ışık saçan, görkemli, güç, güçlü, kuvvet anlamına karşılık gelmektedir. Luvace yıldırım ve parlaklık anlamına gelen pihas-/pihatta'dan türemiştir (Singer, 2006: 559). Pihaššašši- Fırtına Tanrısı, Şimşeğin Fırtına Tanrısı, Yıldırımın Fırtına Tanrısı olarak tercüme edilebilir. Tanrı, II. Muvatalli öncesi tespit edilen bir tanrı değildir. II. Muvatalli belgelerinde rastlanılmaktadır. Singer'a göre, CTH 389 ve Bronz Tablette tanrı, yeni başkentin baş tanrısı gibi görünmektedir (Singer, 2006: 560). Fırtına Tanrısı Teşup'un yerine Pihaššašši- Fırtına Tanrısını koymaktadır. Pihaššašši- Fırtına Tanrısı, Hepat ve Šarruma üçlü model olarak kültün başında gözükmektedir (Singer, 2006: 560). Pihaššašši- Fırtına Tanrısı, Antahšum^{ŠAR} Bayramının

²⁸² Taracha, CTH 381 KUB 6.45 I 46-47'de yer alan Katapa'nın tanrılarına seslenişinden dolayı, Kralın bir süre Katapa kentinde kaldığını öne sürmektedir. Metinde, tanrılara seslenirken Katapa'nın tanrılarına ve tanrısal öğelerine geniş yer vermesi, Taracha'yı bu düşünceye itmiş olmalıdır: "*Kudretli Fırtına [Tanrısı] Hepat, Şahpina'nın Fırtına Tanrısı, Katapa'nın tanrıları ve tanrıçaları, dağları (ve) nehirleri, Fırtına [tanrısı] Katapa'nın kraliçesi, tanrılar (ve) tanrıçalar. Katapa'nın dağları (ve) nehirleri, Fırtınaların Fırtına Tanrısı (ve) tüm Fırtına Tanrıları.*" (HPM CTH 381 KUB 6.45).

²⁸³ CTH 76 III 80-81: "*Ben...Güneşim, Labarna, Büyük Kral, Pihaššašši- Fırtına Tanrısının gözdesi...*" (Beckman, 1996: 80).

18. Gününde kutlama yapıldığı görülmektedir (Singer, 2006: 560). Tanrının onuruna yapılan seremoni, ölmüş atalara ve Šuppiluliuma ve Muršili'ye sunu ritüelini içermektedir (CTH 660 KBo 2.29 öy 12-14). Antahšum^{ŠAR} Bayramının bu versiyonu II. Muvatalli Dönemine tarihlenmektedir. Daha önceki dönem için tanrının onuruna kutlanan bir seremoni bilinmemektedir.

II. Muvatalli için oldukça önemli olan Pihaššašši- Fırtına Tanrısı kültü, Taracha'ya göre Šamuha'da başlatıldı (Taracha, 2009: 98; D'Alfonso, 2011: 221; Doğan-Alparslan, 2009: 10). Šamuha hâlihazırda önemli bir Fırtına Kültü merkeziydi. Muvatalli'nin Pihaššašši sıfatıyla tanımladığı Fırtına Tanrısı, Šamuha'da Hepat ile beraber anılan Fırtına Tanrısının sıfatlarından biriydi. Tıpkı III. Tutḫaliya gibi, II. Muvatalli'de Šamuha kenti yerel panteonunda değişiklik meydana getiren krallardan biriydi (Taracha, 2009: 99). II. Muvatalli duasında Šamuha'nın tanrıları sayılırken Pihaššašši- Fırtına tanrısı ve Pihaššašši- Fırtına Tanrısının eşi Hepat olarak tanrı çiftinin yer aldığı görülmektedir. Günümüze kadar gelen yazılı kaynaklarda Pihaššašši- Fırtına Tanrısı hakkında Muvatalli öncesi döneme dair bilgi olmaması, durumu muğlak hale getirmektedir. Nitekim daha önceki dönemlerde Šamuha tanrıları sayılırken, Pihaššašši- Fırtına Tanrısına dair bilgi bulunmamaktadır. Dua metninde ise panteonun başı olarak gösterilmesi, Taracha'nın hipotezini kuvvetlendirmektedir. Archi'ye göre, Pihaššašši- Fırtına Tanrısı Šamuha'dan itibaren Halpa'nın Fırtına Tanrısı Tešup'un bazı özelliklerini almıştır (Archi, 2006: 161). Bünyesinde, diğer fırtına tanrılarının özelliklerini toplamaya başlayan tanrı, Šamuha'dan itibaren devlet kültüründe panteonun baş tanrısı imajı çizmeye başlamıştır.

II. Muvatalli, oğullarına Fırtına Tanrısının Hurrice ismi olan Tešup adının yer aldığı teoforik isimler vermiştir. İkinci statüde bir kadından (^{MUNUS}EŠERTU) olan oğlu Urḫi-Tešup ve Kurunta adını alarak Tarhuntašša'nın vasal kralı olan Ulmi-Tešup, kralın Fırtına Tanrısıyla olan ilişkisini gösterir (Dinçol, 1998: 31). Kralın tahta çıkmadan önceki adı da

yine teoforik bir isimdir. Šarri-Tešup II. Muvatalli'nin kral olmadan önceki adıdır. Adı, Tešup kraldır, Tešup yücedir anlamına gelmektedir (Doğan-Alparslan, 2009: 10).

Kral, Pihaššašši- Fırtına Tanrısına yakardığı spesifik bir dua metni bulunmaktadır.²⁸⁴ İyi korunmuştur (Singer, 2002: 85-86). Metin, çağırılan ilahları kategorize eder. Hatti tanrıları, toprağın/ülkenin tanrıları şeklinde iki grup yer almaktadır. Toplamda 140a yakın tanrı ismi yer alır. Metinde sıklıkla, Pihaššašši- Fırtına Tanrısının adı geçmektedir. Kral, bizzat Pihaššašši- fırtına Tanrısı tarafından seçilmiş ardından kral olmuştur.²⁸⁵ Kral, metinde, hayatını özetlemektedir. Koruyucu tanrısı tarafından seçilmiş ve krallığa yükselmiştir. Kral, tanrıya bunun teminatı olarak gelecekte, Hatti Ülkesinde kahramanlıklarının anılacağı ve onurlandırılacağından bahseder.²⁸⁶

Ünal'a göre, bu metin, başkentin taşınması esnasında yapılmıştır. Sıralanan tanrı isimleri bir noktada taşınması gereken tanrı heykellerinin envanteri işlevini göstermektedir. Bu da neredeyse tamamen Hattuša'nın boşaltılmasına eş değerdi (Ünal, 1997b: 524-527). Ardı ardına sıralanan tanrı isimleri, kültüsel yeniliklerle beraber kralın, Pihaššašši- Fırtına Tanrısının ön plana çıkması adına kişisel bir çabası olarak da görülebilir (Tatišvili, 2004: 93-107). Tıpkı Muvatalli gibi birçok kral kendisine bireysel

²⁸⁴ CTH 381 KBo 51.21 + KBo 53.12 + KBo 54.281 + KBo 57.18 + KUB 30.18 + KUB 6.45 + KUB 12.35 (HPM CTH 381; Singer, 2002: 85-95; Mazoyer, 2008: 314-336).

²⁸⁵ CTH 386 ay III 25-31: "Kral şöyle der: *Pihaššašši- Fırtına Tanrısı, efendim, ben (sıradan) bir insanım. Babam Arinna'nın Güneş Tanrıçasının ve diğer tüm tanrıların rahibiydi. Babam bana baba olduğunda. Pihaššašši- Fırtına Tanrısı (beni) annemden aldı ve beni büyüttü. Beni Arinna'nın Güneş Tanrıçasına ve diğer tüm tanrılara rahip yaptı. Ayrıca beni Hatti Ülkesi Krallığına yerleştirdi.*" (HPM CTH 381; Singer, 2002: 85-95; Mazoyer, 2008: 314-336).

²⁸⁶ CTH 386 ay V ('66: 128-158): "Tanrılar sözlerimi işittiğinde, kalbimdeki ne kadar kötü şey varsa, tanrılar onu bana telafi edecek (ve ortadan kaldıracak). Ben kimin izzetiyim? efendim, *Pihaššašši- Fırtına Tanrısı* ihtişamı olmayacak mıyım? Bir ilah veya bir insanoğlu (baktığı) zaman şöyle konuşur: Gerçekten, sen, *pihaššašši- Fırtına Tanrısı, efendim, Cennetin Kralı, insanı tanıdın, onu (kendi) yoluna başarıyla getirdin, ona baktın, zaman boyunca onu getirdin.*" Ve böylece gelecekte oğlum (ve) torunum, Hatti'nin kralları (ve) kraliçeleri, prensleri (ve) efendileri, *efendim Pihaššašši- Fırtına Tanrısına saygılarını sunarlar. Şüphesiz diyecekler ki: Gerçekte o, yüce adil bir tanrıdır! Göklerin ilahları, dağlar (ve) ırmaklar seni anacaklar! Kulun Muvatalli, ben, Efendim pihaššašši- Fırtına Tanrısını yücelteceğim. Pihaššašši- Fırtına Tanrısı, tanrım, senin için tapınaklar yapacağım. Senin için ayinler düzenleyeceğim. Tanrımı mutlu edeceğim. Pihaššašši- Fırtına Tanrısı, efendim, sunduğum kalın ekmek ve içkiyi sana seve seve vereceğim. Korktum (Korkmuştum) ama artık sana vermek istemiyorum? Pihaššašši- Fırtına Tanrısı, tanrım, yukarıdan ay ışığı gibi parla üzerime. Cennetin Güneş Tanrısı gibi ısıt beni! Benimle birlikte yürü! Beni çekmek için bir öküz gibi bağlan! Fırtına tanrıları gibi benimle yukarı yüksel. Ben –gerçekten- söylüyorum ki: *pihaššašši- Fırtına Tanrısı beni kabul etti, (onun tarafından) büyütüldüm ve değer verildim.*" (HPM CTH 386).*

koruyucu tanrı seçmişlerdir. (Schwemer, 2001: 8). Bireysel fırtına Tanrısı, eylem profilinde, genellikle temel sorumlulukla kolayca birleştirilebildiğinde arka planlarında eylemin sorumluluğunu hafifletme ihtiyacını karşılamaktadır.

Aynı metinde, kral, Piḥaššašši- Fırtına Tanrısının kendisini yaşattığını ima etmektedir.²⁸⁷ Metinde “*Kuş yuvasına çekişiyor ve yaşıyor*” ifadesi yer alır. Aynı ifade II. Muršili’nin salgın hastalık dualarında da yer almaktadır.²⁸⁸ Metinde, II. Muvatalli’nin sen beni yaşattın ifadesi, III. Hattušili’nin Apologya metninde, Tanrıça İstar’a adanmasından dolayı yaşıyor olmasına yönelik ifadeye benzemektedir (Otten, 1975: 10). Muvatalli, kişisel koruyucu tanrısından koruma istediği ve onun aracılığıyla hayatta kaldı ifadesi ortaya çıkmaktadır (Haas, 1998: 137).

II. Muvatalli’nin Fırtına kültüyle özel ilişkisi bir başka dua metninde yer almaktadır. Kral, Kummanni Fırtına Tanrısına duası bulunmaktadır.²⁸⁹ Metin, Fırtına Tanrısına yapılan tipik günah çıkarma ve tövbe etme üzerine kuruludur. Metinde yer alan tanrılara, güneydeki Kizzuwatna eyaletinde saygı gösterildiğinden, genellikle bölge

²⁸⁷ CTH 386 ay III 41-43: “*Fakaft ben Piḥaššašši- Fırtına Tanrısını, efendim takip ettim. Sen beni yaşattın ve tanrılara yakardığım duaları, sözleri (sen) tanrıların içerisine doldur ve onlar beni iştisiner.*”

²⁸⁸ CTH 378 KUB 14.8 Ay 20-22: “*Hayatta kalmama izi ver [...] Kuş yuvasına (sığınır) yuva hayatta kalmasına [izin verir] ...*” (HPM CTH 378 KUB 14.8).

²⁸⁹ CTH 382 KBo 11.1 : “*Gökyüzünün ve Yeryüzünün Efendisi, tanrıların kralı Fırtına Tanrısını çağırdık ve onun önünde suç ve günahlarımızı [itiraf ederiz] ve [Fırtına tanrısının öfkesini gideririz]. Cennetin kraliçesi Hepat’ı çağırdık ve Fırtına tanrısının öfkesini dağıttık. [Şarruma(?) çağırdık. . .] ve Fırtına tanrısının öfkesini gideririz. Toprakların, dağların, nehirlerin, [kaynakların ve pınarların] tanrılarına yakardık ve Fırtına tanrısının gazabını dağıttık. Huzzi ve Hutanni’ye yakardık ve Fırtına tanrısının öfkesini [dağıttık]. Cennetin Güneş tanrısını(?) çağırdık ve Fırtına tanrısının öfkesini dağıttık. Cenneti ve Dünyayı çağırdık. Cennet [yukarıda duran . . .] o zaman, aynı cennet şimdi hala yukarıda duruyor. O zamanlar aşağıda [uzanmakta olan] dünya, [aynı dünya şimdi aşağıda uzanmaktadır.] O zamanlar yukarıdaki gökyüzünde duran Cennetin Güneş-tanrısı, aynı [Göklerin Güneş-tanrısı hala yukarıdaki gökyüzünde durmaktadır.] Şimdi Fırtına tanrısının gazabının dağılmasına tanık olmak için duruyor. [...çağırdık. . .] ve Fırtına Tanrısının öfkesini gideririz. tanrılar [söyle(?)] tanrılara [. . .]. Tanrının ruhu halka ve ülkeye karşı uzlaşmacı olsun ve [Fırtına tanrısı(?)] . . . [bize(?)] şimdi uzlaştırmacı gözlerle bakın. Ben, Güneşim, toprakların efendisi Muvatalli, az önce onlara [yalvardım], [ve bu ricada bulunuyorum]. Efendim Fırtına Tanrısı dinlesin. Efendim Fırtına Tanrısı, toprakların günahlarını nasıl ortadan kaldırdığını duysun ve bunu bu ricaya dönüştüreyim. Eğer ülkenin bir tanrısı, Fırtına tanrısını kızdırdıysa, Yeraltı tanrıları şimdi Fırtına tanrısını o tanrıyla barıştırsın. Fırtına tanrısı ülkeye yeniden uzlaşmacı gözlerle baksın ve ülkede zenginlik, barış, esenlik, büyüme, refah [ortaya çıksın]. Dağlar, nehirler, kuyular veya pınarlar Fırtına tanrısını bir şekilde kızdırdıysa, Cehennem tanrıları şimdi Fırtına tanrısını dağlarla, nehirlerle, kuyularla [veya kaynaklarla] uzlaştırsın. Fırtına tanrısı, efendim, ülkeye yeniden uzlaşmacı gözlerle baksın ve aynı şeyler ülkede gerçekleşsin. Ülkenin bir tanrısı gücenir ve Fırtına tanrısına [şimdi ben, güneşim] Muvatalli [toprakların efendisi] yalvardıysa, bunu bir savunma haline getirin ve efendim Fırtına tanrısı dinlesin ona(!). Ülke harikaydı, ama geri çekildi. [. . .]. Ama Güneşim, tanrıları Kummanni Ülkesine davet ettiğimde [. . .], [...] tanrıların isteklerini yerine getirmiyor, [...] hala orada olan ve babam ve [dedem(?)] ile birlikte orada bulunan insanlara...” (HPM CTH 382; Singer, 2002: 81-85).*

tanrıları yer almaktadır (Singer, 2002: 81-82). Metinde, Fırtına Tanrısına, Göklerin ve Yerin efendisi, tanrıların kralı gibi evrensel bir temel anlayışına gönderme yapıyor olması, Kummanni Fırtına Tanrısının Pihaššašši'ye işaret ediyor olabilir. Metinde, Fırtına Tanrısının öfkesi, sistematik olarak sorgulanmakta, yerel tanrılarla arasındaki anlaşmazlığa değinilmekte, yerel tanrılara ve kutsal yerlere karşı insan ihlalini olup olmadığı sorgulanmaktadır (HPM CTH 382). Eğer söz konusu bir insan ihlaliyse, kral öfkeli tanrıyı yatıştırma sorumluluğunu üstlenir, ancak Fırtına Tanrısının öfkesine bazı yerel tanrılar neden olduysa, yeraltı tanrıları aralarını uzlaştırmak için çağrılır (Singer, 2002: 82-85).

Metin Hurri etkilidir. Kullanılan şahıs zamiri çoğuldur. Bu da 'biz' hitabında, kral ve kraliçe mi yoksa başka kimselerin daha olabileceğini göstermektedir. Metinde, tanrının öfkesinin nedeni, babası zamanından kalan kültlerin ihlalidir. Tıpkı babası II. Muršili'nin I. Šuppiluliuma'yı kült konusunda suçlaması gibi, II. Muvatalli de babasının bu konuda ihmalkarlığı nedeniyle tanrının öfkelendiğini metinde aktarmaktadır (Singer, 2002: 82). Metin Hurri asıllı kâtip Aki-Tešup'un oğlu Lurma-ziti tarafından yazılmıştır.

Kummanni Fırtına Tanrısı, krallık kültü için önemli bir tanrıydı. Kizzuwatna Kralı Palliya'ya ait bir metinde²⁹⁰, kralın tanrıya hesap verdiği, ülkedeki durumu aktarıp dua ettiği görülmektedir (Beckman, 2013: 114-140). Ritüel MÖ 15.yy başlarındaki Kizzuwatna Kralı Palliya'nın Fırtına Tanrısının Tešup kılığında, muhtemelen yeni bir sığınakta yaptığı bir enstalasyonu konu almaktadır. Orijinal kimliğinin ötesinde, ilgili materyaller, personel ve kelime dağarcığı, ayinin Kizzuwatna karakterini kanıtlamaktadır (Beckman, 2013: 113).

²⁹⁰ CTH 475 KBo 9.115 A iv 5-10: "İkinci tablet, [tamamlandı(?)]. Kummanni Kralı [Palliya], [Kummanni'nin] Fırtına Tanrısını ikinci kez [kurduğunda] [ve] onu kana buladı. [Bu tablette] on üç gün tamamlanmıştır. Hurma'nın ašušatalla-yetkilisi [...] [adam(?)] tarafından yazılmıştır..." (Beckman, 2013: 139).

II. Muvatalli Döneminin önemli olaylarından biri başkentin taşınmasıdır. Kral, başkenti Tarhuntašša'ya taşımıştır²⁹¹ (Ünal, 1974: 72). Šapinuva, Šamuha gibi önemli Hitit kentlerinin belli dönemlerde Hitit kral ve kraliçesine ev sahipliği yapmasından farklı olarak Hattuša, kral I. Hattušili'den itibaren krallığın merkeziydi. Bu merkezin farklı bir kente taşınmasının ardında yatan ekonomik, siyasi, sosyolojik ve din gibi birçok etmenin olduğu düşünülmektedir. Yeni bir başkent kurmak için ekonomik olarak büyük bir yatırım ve önemli lojistik desteği gerekiyordu. Başkentin tüm ihtiyaçları karşılayabilecek donanımda büyük bir kent olmalıydı. Nitekim III. Hattušili, III. Muršili ile aralarında olan çatışmaları anlattığı metinde “*Hatti tanrılarının ve Arinna tanrılarını, Sedir tanrılarını aldı ve onları Tarhuntašša kentine götürdü ve Tarhuntašša'da büyük bir kent yaptı*” ifadesi (CTH 85 I 30-32) Tarhuntašša'nın büyük bir kent olduğunu göstermektedir. Yalnızca tanrıların bulunduğu tapınaklar ve kült merkezleri değil aynı zamanda taşınan saray görevlileri, askerlerin, saray halkının da içerisinde bulunduğu topluluğa büyük bir merkez kurması gerekmektedir. I. Muvatalli'nin kuzey ve batıdaki sorunları çözdükten sonra başkenti taşıması, başkent hazırlıklarının tahta geçer geçmez başlatıldığı ihtimalini doğurmaktadır. Metinler, taşınmanın aşamaları hakkında bilgi vermediği için kentin kuruluşu ve sürecin nasıl devam ettiği bilinmemektedir. III. Hattušili'nin Arinna'nın Güneş Tanrıçasına yakardığı dua metninde²⁹² Güneş Tanrıçasına, II. Muvatalli'nin bu isteğinin ona tanrılar tarafından verildiği, aynı şekilde Tanrıçanın da isteğinin de bu olduğunu söylemektedir.

²⁹¹ CTH 85 I KBo 6.29 30-32: “..... Kardeşim Hatti'nin tanrılarını ve Arinna'nın tanrılarını (ve) Sedir tanrılarını aldı [ve onları] Tarhuntašša kentine götürdü ve Tarhuntašša'ya büyük ye[r] yaptı” (Doğan-Alparslan, 2009: 164).

²⁹² CTH 383 KUB 21.19 + KUB 14.7 öy. I 2'-11': “.... O] yerinden aldı. [Hatti Ülkesinin tanrılarını (ölü ruhlarını?) ise] taşıdı, [sen, Arinna'nın Güneş Tanrıçasının] arzusu değil miydi? [Senin fikrinde Ey Tanrıça, Beyçem bunu] kim biliyordu? [Benim ise] tanrıların taşınma emri ile ilgim] olmadı. Ben baskı altında olan biriydim ve] o, benim Efendim olmasına rağmen, tanrıların taşınması benim isteğim değildi [ve] ben o emir karşısında korkmuştum.” (HPM CTH 383).

III. Hattuşili, Apologyasında²⁹³ bir kaç kez “*Hattuša’yı terk ettiğinde, tanrıları ve ölü ruhları Aşağı Ülke’ye götürdü, tanrısının emriyle Hatti tanrılarını ve ölü ruhlarını yerlerinden alarak onları Tarhuntaşša’ya götürdü*” ifadelerine yer vermektedir. Hatti ülkesinin tanrılarının Tarhuntaşša’ya taşınmasının ardından boş kalan Hattuşa’da durumun ne olduğuna dair metinler bilgi vermez. Fakat geride kalan saray halkının başkentin taşınmasına çok sıcak bakmadığı III. Hattuşili’nin metinlerinden²⁹⁴ anlaşılmaktadır. II. Muvatalli’nin ölümünün ardından tahta geçen III. Murşili başkenti yeniden Hattuşa’ya geri taşınmasının ardından III. Hattuşili dönemine tarihlenen bir fal metninde²⁹⁵, başkente geri dönüşün Hatti’nin tanrıları için bir ayağa kalkma, bir bayram olarak görülmektedir.

Yeni bir başkent ihtiyacının siyasi etmenlerinin, Kuzey Suriye’ye yakın konumda olması, Kaşka tehlikelerinden uzaklaşmak istemesi, yukarı ülkeye oranla aşağı ülkede daha korunaklı bir merkez olması neden olduğu düşünülmektedir (Dinçol, 1982: 43; Ünal, 1997b: 524-527; Bryce, 1998: 253; Doğan-Alparıslan, 2007: 172-173). Tarhuntaşša’nın iyi yağış alan, zaman zaman Hattuşa’nın tahıl ihtiyacını karşılayan önemli bir tarım arazisi olması, II. Muvatalli Döneminde başladığı düşünülen kuraklığın kent seçiminde etkili olabileceği ihtimalini doğurmaktadır (Ünal, 2005: 54; Turgut, 2015: 340). Yeni bir başkentin nedenleri siyasi olsa da seçimlerinin daha çok dini nedenlere bağlı olduğu düşünülmektedir (Doğan-Alparıslan, 2007: 180). Hititlerin kuzeyde bulunan Nerik, Zippalanda gibi Hatti geleneğine bağlı kült merkezleri yerine II. Muvatalli Döneminden önce başlayan Hurri kültürünün etkili olduğu güneydeki Şamuha ve Kummanni gibi kentlerin ön planda olması, dini olarak bu bölgeye duyulan arzunun kent seçiminde etkili olduğu düşünülmektedir. Tarhuntaşša, II. Muvatalli’nin kendisine seçtiği

²⁹³ CTH 81 I 75-76, II 1-2, II 52-54.

²⁹⁴ CTH 383 I Öy. 9’-15’ (Doğan-Alparıslan, 2009: 164-165).

²⁹⁵ CTH 577 KUB 16.66 14-17: “*Aranhapilizi Hatti’nin [Fırtına Tanrısının heykelini] Tarhuntaşša’dan [y]ukarı (Hattuşa’ya) getirdiğinde, Hatti’nin Fırtına Tanrısı için, ayağa kalkmanın bayramı çoktan olmuştu. Eğer bu iyi (bir şekilde) yerine getirildiyse, (Sen), Tanrı, şimdi onu hiçbir şekilde istemeyeceksin.*” (Klengel, 1999: 221; Doğan-Alparıslan, 2009: 166).

Fırtına Tanrısı kùltü ile yakın bağlantılı olması seçim konusunda öne çıkan özelliklerinden biri olmalıydı (Klengel, 1999: 212). Çivi yazılı kaynaklarda, Tarhuntašša kentinin yazımı, ^{URU.D}U-ta-aš-ša olarak belgelenmiştir. Kentin isminin yazımında, Fırtına Tanrısının ideografik yazımı yer almaktadır. Fırtına Tanrısının Luvce’de adı Tarhunt-‘dur, Kentin adı da Hititçe’de Tarhuntašša olarak okunuyordu. Kent, Fırtına Kùltünün önemli bir merkezi olmalıydı. Nitekim Pihaššašši- Fırtına Tanrısı, yeni başkentini baş tanrısı olduđu görölmektedir (Singer, 2006: 560).

II. Muvatalli’nin seleflerinden, III. Hattušili ile Nerik’in Fırtına Tanrısı arasında bir yakınlık bulunmaktadır (Klengel, 1998: 254). Apologya’ya göre²⁹⁶, Urhi-Tešup, kendisini kışkandığı için iskân ettirdiği kentleri, Hattušili’den geri almak istemiştir. Hakmiš’i, Hattušili’den geri alamamıştır. Hattušili, Apologyasında bu durumun, Nerik’in Fırtına Tanrısına rahip olmasına bağlamaktadır (Klengel, 2002: 71). Fırtına Tanrısı, kral ve kraliçeye kızabilir, onların yönetimi ve kararları hakkında tepkiler verdiğı metinlerde yer almaktadır. Singer’in daha önce III. Hattušili ve Puduhepa dönemine tarihlediğı, daha sonrasında II. Muršili ve Danuhepa Dönemine tarihlenen KUB 5.13 numaralı metinde Šapinuva’nın Fırtına Tanrısının kral ve kraliçeye karşı duyduğı öfke yer almaktadır (Singer, 2002: 747).

Fırtına Tanrısı kùltü içerisinde en önemli tanrılardan biri Halpa’nın Fırtına Tanrısı Tešup idi. Halpa’nın Fırtına Tanrısı, panteona I. Hattušili’nin askeri seferleri sonrası, Haššuwa Kentinden zapt edilerek getirilmiş, ardından Arinna’nın Güneş Tanrıçasının tapınağına adanarak panteona dâhil edilmiş bir tanrıdır (Klengel, 1998: 51). I. Hattušili zamanında Arinna’nın Güneş Tanrıçası, kızı Mezzulla ve Fırtına Tanrısı devlet panteonunun en tepesinde yer almaktaydı (Haas, 1994: 332). Kral, fethedilen Suriye

²⁹⁶ CTH 81 III 57-61: “Benim iskân ettirdiğim boş kentlerin hepsini benden aldı. Beni küçük düşürdü. Hakpis kentini ise benden alamadı, tanrıların isteğı ile (alamadı). Nerik’in Fırtına Tanrısının rahibi olduğum için onu benden alamadı.” (Klengel, 2002: 71).

kentlerinin tapınaklarından zapt ettiği kült tapınmalarını Arinna'nın Güneş Tanrıçası, Mezzulla ve Fırtına Tanrısına tahsis etmiştir.

Teşup, Başkent Hattuša 'da birçok metinde yer almaktadır. Bunun dışında, Mari, Tigunani, Tel al-Semsara, Tel al-Leilan'da olduğu gibi Kuzey Suriye'de Orta Tunç Çağından itibaren belgelenmiştir (de Martino, 2023: 90). En erken Akkad metinlerinde yer almaktadır. Tanrı, Hurrilerin Dagan'ı olarak geçmektedir (Gelb, 1944: 63). Özellikle, Geç Tunç Çağında Teşup, Suriye'de oldukça yaygın tapınım görmekteydi. Amarna Mektuplarında, Emar arşivinde ve Alalah arşivinde Teşup'u tasdik edilmiştir. Anadolu'nun yerel tanrılarına oranla, Teşup uluslararası tapınım gören büyük bir Fırtına Tanrısıydı. Hurri adı Teşup ile bilinen Halpa'nın - Fırtına tanrısı, çalkantılı deniz tarafından temsil edilen kaosa nasıl hükmettiğine ve kontrol ettiğine dair örnek bir mit yoluyla krallığı meşrulaştırdığı için Yakın Doğu'da oldukça popülerdi.

Eski Hitit Döneminden itibaren, Teşup ile oluşan isimlere rastlanılmaktadır.²⁹⁷ Hanedan içerisinde, Teşup fonemli kişisel isimlerin kullanımı ise MÖ 13.yydan itibaren artmaya başlamıştır. Šarri-Teşup II. Muvatalli'nin Hurrice adı olmakla beraber kral oğullarına Hurrice isimler verirken Fırtına Tanrısının adıyla oluşturmuştur. Nitekim Kraliyet habercisi gibi yüksek rütbeli yetkililerde Hurrice isimler taşımaktaydı. Amurru'nun iki kralının da Teşup'tan oluşan bir Hurri adı vardı, Ari-Teşup ve Duppi-Teşup (de Martino, 2023: 91). Halpa'nın Fırtına Tanrısı ile ilişkilendirilerek kazanılan prestij, Karkamış ve Amurru'nun yönetici ailesi ve bu ülkelerin seçkinlerinin üyeleri tarafından bu adla oluşturulmuş kişisel isimlerin benimsenmesini kesinlikle belirledi.

Teşup, İmparatorluk Döneminde, Tarhunt'u geride bırakmıştır. Tanrı, Hepat ile beraber panteonun başında yer almıştı. Teşup, hipostazında birçok Luvi ve Hatti fırtına tanrısını almıştır (Taracha, 2009: 108). Fırtına tanrısı kültü Hitit Döneminde doruk

²⁹⁷ KUB 23.68 13, I. Arnuwanda Dönemine tarihlenen belgede Ehalte-Tessup isimli Kizzuwatnalı bir kişinin adına rastlanılmaktadır.

noktasına ulaşmış ve fırtına tanrısı Hitit egemenliği altındaki bölgelerde sıklıkla temsil edilmiştir. MÖ 12. yy başlarında Hitit İmparatorluğu'nun yıkılmasından sonra kısa bir süre için gücünü ve önemini kaybetmiş olsa da, Geç Hitit Krallıklarının yükselişiyle eski popülaritesini yeniden kazanmış ve Suriye-Hitit sanatında sıklıkla tasvir edilmiştir. Geç Hitit Krallıkları siyasi güçlerini kaybedip Assur İmparatorluğu tarafından kontrol altına alındığında, fırtına tanrısının tasvirleri de seyrekleşmiştir.

Eski Yakın Doğu'nun farklı dönemlerinde ve farklı kültürlerinde çeşitli ikonografi altındaki fırtına tanrısı, Önasya'nın en önemli tanrılarındandı. Doğurganlık ve refahın yanı sıra şiddetli gücü ve ilahi öfkesi nedeniyle de ön plandaydı. Ekonomik-sosyal varlığı yağmura bağlı olan tarım toplumlarında da fırtına tanrısına saygı duyulurdu. Yazılı kaynaklarda, fırtına tanrısı bir yandan bereketli yağmurlar armağanı nedeniyle 'sevgili', diğer yandan yıkıcı öfkesi nedeniyle 'korkulan' olarak anılmıştır (Kocaman ve Ögüt, 2011: 511-512).

Teşup ile ilişkili bir metin KBo 32.15 +KBo 32.16 numaralı metindir. Metin, Fırtına Tanrısı Teşup'un dehşetini üzerine çeken Ebla'nın yıldızı unvanıyla yer alan Zazalla'nın hüküm sürdüğü dönemde Ebla kentinin yıkılışını konu almaktadır²⁹⁸ (Neu, 1996: 198-199; Bachvarova, 2010: 66-68). Ebla Kentinde, sözünden kimsenin çıkmadığı Zazalla, Ebla meclisini kral Meki'yi tutsak etmesine ve ona merhamet gösterilmemesi konusunda ikna eder. Kraliyet ataları ve kültüne hizmet etmek yerine Ebla'nın seçkinleri için çalışmaya zorlanan halk, bir süre sonra tanrıların gazabını üzerlerine çeker. Ebla'nın Fırtına Tanrısı Teşup, tüm ülkenin yok edilmesine karar verir²⁹⁹ ve kenti yok eder (Wegner, 2000: 177-180; Bachvarova, 2010: 66). Başkent Hattuša'da bulunan tablet, Neu'ya göre Eski Hitit Döneminde gelmiş olabileceğini öne sürmektedir (Neu, 1996: 3-

²⁹⁸ KBo 32.16 öy II 6-18: "*Kentte çok konuşan... (onun) sözlerinden kimse geri dönmez.*" (KBo 32.16 II 6-8).

²⁹⁹ KBo 32.19 II 20-31: "*[Ebla'yı, tahtın kentin] salıvermezseniz, o zaman yedi gün içinde size geleceğim ve Ebla'yı yok edeceğim. Sanki hiç] olmamış gibi, bu yüzden başaracağım! Ebla [alt] surlarını [bardak gibi kıracağım. Ve üst duvarı [bir kil çukuru gibi çiğneyeceğim]!*" (Neu, 1996: 30-53; Wegner, 2000: 177-180; Bachvarova, 2010: 68-73).

5). Metin, paleografik olarak Orta Hitit Döneminde getirilmiş olması da olasıdır (Bachvarova, 2010: 68). Bachvarova'ya göre, Eski Hitit Döneminde, ister yazıya geçirildiği Orta Hitit Döneminde bestelenmiş olsun, siyasi propaganda yaratmak için bu bilinçli mitleştirme modeline tam olarak uymaktadır (Bachvarova, 2010: 69-72). Çünkü alt kesimin, toplumun adaletsiz davranıp krallarına meydan okuduklarında, kentlerinin acı çekmesine neden olurlar ve tanrılar tarafından cezalandırılmaları gerekirdi. Hitit kralı ya da ister olumsuz bir durumdan yararlanmak isteyen bir kral olsun, kompozisyonun koruyucusunun meclisi itaate zorlamak için tarihsel bir örnekten yararlandığını göstermektedir (Bachvarova, 2010: 73).

Teşup, Hurrice bir metinde³⁰⁰, Tanrı Teşup'un soyu Anu ve Kumarbi'ye dayanmaktadır (Haas, 1988: 18-19). nemli kült merkezleri Kumme, Halap ve Ugarit'tir (Haas, 1994: 332). Kumme panteonunun ve tüm Hurri tanrı topluluğunun başında, “tanrılarının kralı” ve “tanrılarının tanrısı, kralınız” unvanlarını taşıyan Kummeli Teşup bulunmaktadır (Haas, 1994: 332). Hitit panteonunda yer alan tanrı, bir Hitit ritüelinde³⁰¹, Kumme'nin Fırtına Tanrısı olarak geçmektedir. İmparatorluk Dönemine ait belgede, panteonda önemli rol oynayan tanrının hala Kumme tanrısı olarak anıldığı anlaşılmaktadır.

KBo 23.27 numaralı metinde, kötülüğün Maraşşanda Nehrine aktarılması gerektiği kayıt edilmiştir. Büyükkale'de bulunan Orta Hitit Dönemine tarihlenen Hurrice metin fragmanlarını³⁰², Şapinuva kent adının sıklıkla tekrarlanmasından dolayı, bu kente atfedilmişti (Tremouille, 1999: 194). Mitos, içerisinde çeşitli ritüel barındırmaktadır. Maraşşanda Nehrinden sağaltılan kötülüğün, geçmesi gerekmektedir. Metinde, çeşitli nehirlerden ve su yollarından bahsedilmektedir. Tremouille'nin aktardığına göre, Laroche bu mitolojik fragmanları *Teşup ve Nehirler* adı altında derlemiştir. Metinde, pınarların,

³⁰⁰ CTH 791 KUB 47.78 öy I 12-14. “..*Tesup* [...] *baban Anu, annen Kumarbi...*” (Haas, 1988: 18-19).

³⁰¹ CTH 700 KUB 45.77 öy I 12: “ *J Kumme'nin Fırtına Tanrısına, Arinna'nın Güneş Tanrıçasına, Hepa[ti'a]*” (Kıymet, 2013: 133).

³⁰² CTH 776 KBo 23.27+KBo 35.183. (Tremouille, 1999: 193-211).

ırmakların ve su yollarının devamlılığını sağlamak adına Fırtına Tanrısına dua edildiği görülmektedir. Metinde, Halpa'nın Fırtına Tanrısı ya da Tanrı Teşup adı açıkça görülmez. Fırtına Tanrısı ^DU ve Fırtına Tanrısının adamları LÚ ^DUyer almaktadır. Hurri etkili bir ritüel olmasına karşın Anadolu'nun yerli unsurlarını içermektedir.

Mitolojik açıdan incelendiğinde Fırtına Tanrısının yer aldığı sayılı mitolojik belge bulunmaktadır. Bunlardan biri Hatti kökenli Gökten düşen Ay³⁰³ mitosudur. Gökyüzünün Fırtına Tanrısı burada baş figürdür (Green, 2003: 136). Metin bir ritüeli içermektedir. Mit, Fırtına tanrısının kimliği, karakteri ve işlevi ile ilgili olarak üç olasılık ortaya koymaktadır. Bu Fırtına tanrısı Hatti versiyonunda Taru olduğundan, ilk olasılık, ritüel bağlam yerli Anadolu dininin genellikle dünyaya bağlı olduğunu gösterse de, Hatti tanrısı Taru'nun aslında göksel bir Fırtına tanrısı olarak tasavvur edilmiş olmasıdır (Hoffner, 1998: 34-37). Bu mitosun ritüel bölümünde, insanların yağmura, fırtına tanrısının getirdiği fırtınaya ve bunun yarattığı korku ve kaygıya tepki olarak giderek daha fazla kaptan bir sıvı içtikleri ve kalın kurban ekmeğini parçalara ayırdıkları söylenir. Fırtına tanrısının adamı tüm kaplardan içtiğinde, kimsenin ses çıkarmamasına özel dikkat gösterilir, çünkü ayinlere göre ses çıkarmak yasaktır. Bu nedenle mitin son bölümünde yer alan bu ritüel, psikolojik sıkıntıyı gidermeye yönelik dini bir ritüel olarak kabul edilir.

İmparatorluk Döneminde birçok versiyonu çıkan kaybolan tanrılar mitosları, Hitit dilinde yazılmış, en erken etmenlerinin Hattice olduğu öykülerdir. Anadolu'da gerçekleşen mevsim dışı anomaliteden kaynaklı kıtlığı tema aldıkları söylenebilir. Bu mitoslardan birisi Nerik'in Fırtına Tanrısının³⁰⁴ uzaklaşmasıdır. Nerik'in Fırtına Tanrısı için yapılan bir yağmur duası, çağırma ritüelidir. Metin, tanrıyı geri kazanmak ve yeniden yağmur yağdırmak amacı bulunmaktadır. Şulinkatte'nin oğlu Nerik'in Fırtına Tanrısı

³⁰³ CTH 727 KBo 58.129 + KUB 28.5 + KUB 28.4 + KUB 28.3 + KBo 62.92 (Hoffner, 1998: 34-37).

³⁰⁴ CTH 671 KUB 36.89: "Nerik'in Fırtına Tanrısı sinirlendiğinde öfkeyle gitti. Ve [ortadan kayboldu] ... dünyanın dört köşesinde. Yeryüzü kana bulandı. Kan kırmızısı oldu. Nerik'te oğlu Şulinkatte, Gökyüzünün Fırtına Tanrısını gördü, (saklandığı) kayaları paramparça etti. Kral Labarna'dan ve Kraliçe Tavananna'dan uzun yılları aldı. Büyüme durdu. Nerik'in Fırtına Tanrısı..[çağırdılar onu. Karanlık dünyadaysa oradan gelsin..]"(Deighton, 1982: 82-84).

uzaklaşıp bereketi götürmüştür. Arinna'nın Güneş Tanrıçası Nerik'in Fırtına Tanrısının annesi olarak adlandırılır ve Göklerin Fırtına Tanrısı (^DU) onun babasıdır. Hatti'nin karasal su tanrısının diğer mitlerde tam olarak gelişmemiş bir dizi özelliğini daha ayrıntılı olarak tanımlar. Mitosun, fırtına tanrısının ardışık tarihsel kavramlarını yansıtan iki kısma bariz bir bölümü vardır. İlk bölümde fırtına tanrısı yeryüzü, yer altı, su ve nehirlerle bağlantılıdır. Yeryüzündeki bir çukura inip orada kurban kesti. Šulinkatte'nin oğluydu ve yeraltı dünyasının kapısından geçerek annesi Ereškigal ile karşılaştı ve daha sonra oradan çağrıldı. Bu da tanrının kaotik ve karasal bağlantısını göstermektedir (Hoffner, 1998: 22-24; Green, 2003: 140-143; Haas, 1970: 142-170). Dua metni, III. Hattuşili dönemine tarihlenmektedir (Haas, 1970: 141).

Nerik'in Fırtına Tanrısının ortadan kaybolmasını anlatan bir mitosta, tanrı dağlar, gökyüzü, ırmaklar ve deniz kenarlarına yerleşerek bolluk bereketi yanına almıştır. Hatti Ülkesinde kuraklık hâkim olmuştur (Haas, 1970: 156-157; Deighton, 1982: 74-84). Tanrıların, Hatti Ülkesini terk etmesi, Hititlerin yaşamsal kaynaklarında problemlere neden olurdu. Tanrının, belirli ritüel ve dualar eşliğinde Hattuša'ya yeniden çağrılmasına kadar geçen süreçte tarımsal açıdan sıkıntılı süreç yaşanmaktaydı. Bu nedenle, tanrıların gitmemesi adına ve her daim Hatti Ülkesini desteklemeleri adına kültleri ihmal edilmezdi.

Fırtına, özellikle ülkenin kuzey kesimindeki yerel inançlarda bir doğa, bahar tanrısı işlevini içermekteydi (Popko, 1995: 70). Fırtına tanrısı, Anadolu için ilk etapta karasal sularla ilişkili bir tanrı motifiydi. Yalnızca yağmur yağdırmakla kalmaz ayrıca kaynaklara ve nehirlere de yakından bağlıdır (Haas, 1994: 328). Bu durum, Hitit metinlerinde, fırtına tanrısının ırmağın akışına yön vermesine ya da değiştirme gücüyle ortaya çıkmaktadır. Hatti kökenli, Eski Hitit Krallık Dönemine ait, Nerik'in Fırtına Tanrısına ait

bir metinde³⁰⁵, tanrı Maraşşanda Irmağının yatağını değiştirmiştir (Haas, 1970: 142; Bozgun, 2019: 30-31).

Yağmur yağdırmak, fırtına tanrılarının genel özelliklerinden biridir. Fakat metinlerde ayrı bir Yağmurun Fırtına Tanrısı bulunmaktadır. Anadolu’da klimataolojik nedenlerden kaynaklı yaşanan kıtlıklar, Anadolu toplumlarını farklı coğrafi bölgelerden tahıl sevkiyatı yapmasına sebebiyet vermiştir. İmparatorluk Dönemine tarihlenen bir metinde³⁰⁶, yağmur duasına çıkıldığı anlaşılmaktadır. Aynı metinde³⁰⁷ Şimşeğin Fırtına Tanrısı ve kötü havanın Fırtına Tanrısının ayrı birer tanrı olarak algılandığı da görülmektedir.

Yağmurun Fırtına Tanrısına adanan Ankuwa’da kutlanan bir Yağmur Bayramı³⁰⁸ bulunmaktadır. Bayramın ne sıklıkla kutlandığı bilinmemektedir. Bayrama ait belge, kısıtlı bilgi vermektedir. Bu nedenle bayramın detayları tam olarak bilinmemektedir. Yağmurun Fırtına Tanrısına Hakkımiş’de düzenlenen bir bahar bayramı³⁰⁹ bulunmaktadır (Savaş, 2001: 105). Gök gürültüsü, yağmur ve doğanın canlanmasını konu alan ilkbahar bayramının periyodik olarak kutlandığı anlaşılmaktadır.

Hititlerin gök gürültüsüne duydukları korku, ilahi gazabın bir işareti olan bu tezahürün bir şekilde zararlı olarak algılandığı anlamına gelir. Bu nedenle, fırtına tanrısını adaklarla yatıştırma arzusunun, gök gürültüsünün olası olumsuz etkilerinden korunmak için tasarlanmış arındırıcı ayinlerin icrasıyla hükümdarı koruma ihtiyacıyla birleştiği bir

³⁰⁵ CTH 671 KUB 36.89 ay 12-14: “Eskiden Maraşşanta Nehri, batıya akardı. Fırtına Tanrısı onu döndürdü. Ardından onu Güneş Tanrısına, (doğuya?) akıttı. Onu Nerik Kentine yakınlaştırdı.” (Bozgun, 2019: 30-31).

³⁰⁶ CTH 526 KUB 25.23 + KBo 57.113 ay 57-59: “Ey Fırtına Tanrısı, efendim, yağmuru çok yap ve kara toprağı doyur. (doyur ki) Fırtına Tanrısının kurban ekmeğı çoğalsın.” (Murat, 2012: 208-209).

³⁰⁷ CTH 526 KUB 25.23+KBo 57.113 ay IV 62-63: “Şimşeğin Fırtına Tanrısı, kötü havanın Fırtına Tanrısı, Yağmurun Fırtına Tanrısı...” (Murat, 2012: 208-209).

³⁰⁸ CTH 619 KUB 30.73 1-2: “Ankuwa kentinin Yağmur Bayramının birinci tableti...” (Karasu, 1996: 58).

³⁰⁹ CTH 526 KUB 25.23 IV 47-57: “Yağmurun Fırtına Tanrısı, dışarıda huvası-taşı durur. [...] Güneşim temin etti. Tanrıyı kim tutarsa, onu (heykeli) o taşır. Hatti’nin Fırtına Tanrısının tapınağına koyarlar. İlkbaharda ve gök gürlediğinde harsi-kabını açarlar ve içindekileri ezerek öğütürler, Yağmurun Fırtına Tanrısı için 1 koyun [sunarlar]. Eti çiğ ve pişmiş olarak yere koyarlar, harsi-kabının kalın ekmeğı, bir kap bira..sunak için. Her biri bir avuç undan 30 somun ekmek, 3 kap bira ... Kalın ekmeğı bölerler. Ritonları doldururlar. Yerler, içerler. Kaplan gösteri için düzenlerler. 1 huppar- kabı bira, tümünü yere boşaltırlar. Tam o anda, şunu söylerler: ‘(Ey!) Fırtına Tanrısı, beyim, yağmur bereketi artırsın ve karanlık dünya doysun! Ve (Ey!) Fırtına Tanrısı, kalın ekmek bol olsun.’” (Savaş, 2001: 100).

dizi törene ihtiyaç vardır. Hükümdarın gerçekleştirdiği faaliyete ve yerine göre tören, nispeten homojen bir uygulama çerçevesi içinde de olsa kısmen farklı biçimler alır (Barsacchi, 2013: 36). Fırtınalı bir günün ardından Hititlerde, tanrıya yapılan çeşitli ritüeller bulunmaktadır³¹⁰. Neu tarafından düzenlenen bayram metni, bir fırtına sırasında ya da sonrasında gerçekleşene devlet kültürünün apotropaik ritüellerinden biridir (Neu, 1970: 10-35; Kühne, 1993: 228-231). Hükümdar seyahat ederken Fırtına Tanrısının şimşekle tecelli etmesi durumunda yapılacak törenleri de anlatırlar. Bu nedenle, dinsel gök gürültüsü korkusu ve hükümdarın saflığını fırtına tanrısının gazabının etkilerinden koruma ihtiyacı algısı Eski Hitit Döneminden beri mevcuttur (Barsacchi, 2013: 26). Özellikle gök gürültüsünden kaynaklı gazabın krala potansiyel olarak zarar vereceğinden korkulduğu metinden³¹¹ anlaşılmaktadır.

Ritüelin amacı, yıldırım çarpan bir adamın şiddetli ölümüyle bağlantılı pisliği ortadan kaldırmak gibi görünmektedir.³¹² Kapıda, evde veya dışarıda kişiye yıldırım düşmesi durumunda fırtına tanrısının adamının işlemlerinin yapılması gerektiğini belirtir. Ritüeli yapan Fırtına Tanrısı rahibi, genellikle fırtına tanrısını sakinleştirmeye veya Hitit kültürünün gök gürültüsüne atfettiği kötü etkileri savuşturmaya yönelik ritüellerden

³¹⁰ CTH 631 KBo 17.77 + KUB 32.132 + KBo 30.171 + KBo 30.29 + KBo 17.11 + KBo 2012 + KBo 25.51 + KBo 17.75 (Barsacchi, 2013; Neu, 1970: 10-35).

³¹¹ KBo 17.74 + KBo 17.11: “[Fırtına tanrısı gök gürlediğinde] bir Saray katibi koşar. Demir [...] kralın yanında, korumaların önünde durmaya gider. Kralın oğulları gidip korumaların arkasında sıraya girerler. [Saray görevlileri görevlerine devam ederler. İleri gelenler ve kralın önünde oturan kişi ayağa kalkar, reverans yapar ve ayakta kalır. Bir koruma arkasında bir mangal kurar, kralın oğulları ve kızlarının huzuruna çıkar. Sarayı katibi ve Kraliçenin Sarayının katibi, kral ve kraliçenin dizleri ve tabureleri için kumaşları almaya giderler. Dizlikler onları şuppiwaşhanalli- üzerine yerleştirirken, ayaklıklar onları yere koyarlar. Saray görevlileri geri çekilir ve yerlerini alır. Kral ve kraliçe tahttan iner. Kral pencerenin önünde diz çöker ve kraliçe pencerenin önünde diz çöker. Baş saki krala demirden bir işkaruḥ- kap verir. Kral, pencerenin önünde içki içer. [Şeff] uşak işkaruḥ- vazoyu kraldan alır ve onu dışarı çıkarır. Kral ve kraliçe tahta geçerler ve otururlar. Kralın oğulları ve kızları, ileri gelenler kralın önünde eğilerek yerlerine otururlar. Bir saki, Fırtına Tanrısının kaplamalı kupasını krala getirir; kral ve kraliçe ayağa kalkar ve diz çöker. Fırtına Tanrısının kâsesinden içerler. vurmali çalgılar, çalar. şahtarilieş şarkıcıları şarkı söyler. Bir uşak dışarıdan bir somun ekme getirir; kral (o) onu kırar, [sakisi (o) alır ve (o) onu dışarı çıkarır. Kral diz çöker. ḫalentuwa’daki (ritüel) bitti. [Kapandıklarında ve Fırtına tanrısı gürlediğinde, kral pencerenin önünde diz çöker; bir somun ekme kırar ve pencereye koyar. İçi şarapla dolu bir içki kabı alır ve bir içki sunar. Kral tekrar diz çöker...” (Barsacchi, 2013: 103-110).

³¹² KBo 12. 106 + KBo 13. 146 öy I 1-2: “Böyle (der) Durmitta’nın kadını Zuwi: “fırtına tanrısı bir adamı korkuyla doldurduğunda, o zaman, fırtına tanrısının adamı gibi, ben şu şekilde hareket ederim (...)” (Barsacchi, 2013: 33).

sorumluydu (Barsacchi, 2013: 32). Ritüel, köken olarak Anadolu-Hatti kökenlidir. Ritüelin bir diğer işlenişi, benzerdir. Ayin, eylemi tetikleyen fırtınalı günün ardından sabahın erken saatlerinde 9 kara koyun ve iki kara boğanın kurban edilmesini içerir (Kühne, 1993: 229- 230). Ritüel, taht odasında duran Fırtına Tanrısına yapılmaktadır. Ritüel sırasında hayvanlar kesilir ve tanrıya ekmek ve sıvı sunu yapılır. Aşçıbaşı ritüeli gerçekleştirdikten sonra kralı temizler ve kutsallaştırır.

Metinler, gök gürültüsünün nerede olduğuna bağlı olarak değişmektedir. Örneğin KBo 20. 61 numaralı metin,³¹³ Kral ve kraliçenin saray oturduğu esnada gök gürültüsüyle karşılaştıklarında ne yapmaları gerektiğini aktarmaktadır. KBo 17. 75 numaralı metne³¹⁴ göre de, gök gürlediğinde kral bahçedeysse saraydaki görevlilerden biri tahtı da alıp tahtın önünde diz çökmektedir. Taht o esnada boştur. Dışarıda fırtına varken tahtın önünde diz çökmek, metaforik olarak Fırtına Tanrısının önünde diz çökmekle eş değerdir. Aslında, metinler şenliklerin betimlemelerinin tipik öğelerini sunar, ancak onlarda anlatılan ayinlerin doğaları gereği kesin bir kültürel takvime yerleştirilmesi imkansız bir olaya göre gerçekleştirilmelerine bağlı olarak zor görünmektedir.

Aynı zamanda kutlanan Hatti kökenli gök gürültüsü bayramı bulunmaktadır.³¹⁵

Metinler, gök gürültüsünün ortaya çıkmasıyla ziyafeti kutlamayı gerekli kıldığı sırada

³¹³ KBo 20.61: “Kral ve kraliçe büyük mecliste oturduklarında ve fırtına tanrısı gürlediğinde, kralın oğulları, kralın kızları, ileri gelenler, önde oturanlar ayağa kalkar ve haberciler onları dışarı çıkarır. Bu arada lir çalanlar ve halliyareş şarkıcıları [yerlerine geçer] içerideki yerlerini [...]. Kral, kraliçe, saray katipleri [...] ve yerleştirirler [...]...” (Barsacchi, 2013: 208-218).

³¹⁴ KBo 17. 75: “Fırtına Tanrısı gürlediğinde, Kral dışarı çıkar (ardından) arabadan iner ve saray kâtiplerinin başı elinden tutup bahçeye doğru ilerlerken, muhafızlardan biri tahtı alır ve yere diz çöker. Fırtına Tanrısının önünde diz çöker. Hokkabaz], resmi kitaları okur ve [...] düzenler ve yukarıda [üzerinde] diz çöker. Hokkabaz konuşur ve bağırır]. Ve [...] ve [...]. [...] [...] ile / [...] ile gülmüş ve [...] gökyüzünden bir içki kabı tutuyor ve o [...]. Hokkabaz] [...], gülmüş içki kabı, uşak] [...], hokkabaz] Ve kral [...], üstelik [...]. [...] Okuyanlar palwatalleš [okuyanlar, halliareš] şarkı söylerler. Ne zaman [...], kral [giderse?] kült yıkama evinde [ve] Fırtına tanrısı gürlür, [...] ve onları dışarı çıkarırlar. Hükümdar pencerenin önünde (kalkar) ve [önünde durur] ve pencerenin önünde eğilip secde eder]. Tekrar secde ederler. [Pencerenin önüne, sağda bir kaide yerleştirilmiş mi? ve sonra (vi) yumruk büyüklüğünde acı bir somun yerleştirilir ve önüne [kırmızı renkli bir puri-tepsisinden/tepsili 1 sürahi şarap konur...]” (Barsacchi, 2013: 165- 186).

³¹⁵ CTH 630 KUB 32.135 + KBo 21. 85 + KBo 8. 109 + KBo 38.3: “Ay tanrısının kültü için arındırma (yer aldığı)nda, kral ritüel yıkamayı gerçekleştirir. Ama kral [...] gelip gök gürlediğinde, fırtına tanrısının adamı henüz çağrılmadıysa, [ay] tanrısının bayramı sona erer ve gök gürültüsü bayramı kutlanır. Bununla birlikte, Fırtına Tanrısının adamı (zaten) çağrılmışsa, Ay Tanrısı bayramı ve Gök Gürültüsü bayramı birleştirilir ve birlikte gerçekleştirilir. İlk gün gök gürlür, pencerenin yanına, sağda hasır bir masa kurar

kralın faaliyet ve konumla bağlantılı olarak töreni olumsal koşullara uyarlama ihtiyacından kaynaklanmaktadır (Barsacchi, 2013: 299-300). Bu anlamda ayrı bir tören olarak anlaşılan, zaman içinde aynı şekilde tekrarlanan bir “gök gürültüsü şenliği” olmadığını düşünebiliriz. Barsacchi’ye göre, kompozisyonun aynı eski dini anlayışı, muhtemelen “Gökten Düşen Ay” olarak bilinen metnin kökenlerinin aranması gereken bir Hatti yansımasıdır (Barsacchi, 2013: 300). Fırtına, gök gürültülü, yağmur, şimşek, bulut gibi unsurlarıyla insanların ulaşamayacağı gökyüzü manzasından biri olarak güneşten farklı olarak oldukça kaotiktir. Tarımla uğraşan toplumlarda, fırtınanın olağanüstü bir önemi bulunmaktadır. Özellikle Anadolu gibi yağmur suyuna muhtaç ve yağmur suyunun spesifik dönemlerde toprağı bereketlendirecek kadar beslemediği dönemler göz önüne alınırsa, oldukça önemli olduğu anlaşılmaktadır. Anadolu’da, ilk karakterize edilen fırtına tanrıları, kaotik sular, yeryüzü suları ile ilişkisi daha ön plandadır. Hititlerle beraber bu süreç, daha esrarengiz ve şiddet yansıması daha yoğun bir tanrı portföyüne dönüşecektir. Anadolu’nun bereketle ilişkilendirilen tarımsal açıdan önemli hayat kaynağını sağlayan fırtına tanrısı ve kültü, zaman içerisinde yerini savaşçı özellikleri ön planda olan fırtına tanrılarına bırakmıştır. Fırtına Tanrısı, ülkenin yöneticisi, yargıcı, yasa koruyucusu, krallığın sahibi ve tabasına hükmeden tanrıların da başında yer almaktadır. Gökyüzündeki hakimiyeti için bir dizi mücadele eden tanrı, krallığın ideolojik anlamdaki en önemli kültlerindendi. Kralın yalnızca krallık, yasama-yürütme değil aynı zamanda savaş özelliklerini ön plana çıkartmaktaydı. Yakındoğu’da krallık ideolojisi güneş kültü ile sağlansa da fırtına gibi agresif-korkutucu özellikleri ön plana çıkan kültler, krallıklar tarafından benimsenmiştir. Fırtına tanrısının bedeni, ülke sınırlarını temsil ediyordu. Bu ülkeye kutsal bir dokunulmazlık sağlamaktaydı. Tanrının bedeni, kralın bedeni, krallıkla özdeşleşmişti. Gökten inen ve yeryüzüne fışkıran nehirler veya suları da

ve masanın üzerine [...] [tak]armu- koyar, masanın önüne ise bir sürahi koyar. Kral pencerenin önünde diz çöker. (Sonra) [geri (?)] adım atar ve diz çöker...” (Barsacchi, 2013: 329-353).

temsil eden güç, yağmur suyuna muhtaç bir tarım arazisinde olabilecek en kudretli doğaüstü fenomenlerden biridir.

3.3.3. Taht Tanrısı

Hükümdarlık sembolleri olan tahtlar, Eskiçağ'da, kökenleri tanrılara dayanan önemli öğelerdir. Krallıklar gibi tahtlar da bir ölçüye kadar kutsal sayılan nesnelerdir. Taht, tanrılara adandığı için devletin statü ve öneminin ayrıca tanrılarının önemi ve konumunun yansımasıydı.

Hitit belgelerinde taht, ^{GIŠ}ŠU.A³¹⁶, ^{GIŠ}DAG, ^{GIŠ}gesheta³¹⁷ ^{GIŠ}GU.ZA³¹⁸ ve ħalmašuit ile belirtilmiştir³¹⁹ (HED, P: 41-43). Taht anlamına gelen birden fazla kelime bulunsa da kelimeler birbiri yerine kullanılmaktadır. Özel anlamlı olarak görülmezler. Dönemsel farklılıklar da kelimelerin kullanımında görülmemektedir. ^{GIŠ}ŠU.A ve ^{GIŠ}GU.ZA Eski Mezopotamya metinlerinde de belgelenen, kullanım açısından daha geniş coğrafyada görülen kelimelerdir.³²⁰

^{GIŠ}DAG'ın spesifik bir taht olup olmadığı belirli değildir. Metinlerde, özel yapılmış ya da özel kullanımı olan bir taht olduğu belirtilmez. Ritüel metinlerinde sıklıkla yer almaktadır.³²¹ ^{GIŠ}DAG, Hitit metinlerinde, bir görevlinin hemen önünde bira libasyonu yaptığı bir ritüel metninde yer almaktadır (Ottén, 1971: 3).

³¹⁶ KUB 42.91 III 10-12: "Šaĥpina'nın Fırtına Tanrısı için hasat bayramını gerçekleştirdiklerinde (ve) sarayın ürününü teslim ettiklerinde, Fırtına Tanrısının tahtını devirirler." (CHD, S3: 364).

³¹⁷ KBo 21.33 IV 35: "eğer biri Hepat'ın tahtına, kendisi için sunu sunarsa" (CHD, S3: 388).

³¹⁸ KUB 30.34 II 12-16: "Heykeli oturmak için araştıran indirirler...(ve onu) getiriyorlar. çadıra girip onu altın bir tahtta, oturtun. Eğer bir kadınsa, onu altın bir ĥaššalli- üzerine oturturlar..." (CHD, S3: 373).

³¹⁹ Taht her zaman ^{GIŠ} pre-determinatifi ile gösterilmez. Bazı tahtlar farklı materyallerden inşa edilmiştir. Nitekim metinlerde bunun örneği bulunmaktadır. Örneğin bazalt malzeme bunlardan biridir. Metne göre, KBo 3.7 IV 12: "NA⁴ŠU.U ŠU.A: bazalt taht" (CHD, S3: 417).

³²⁰ Mezopotamya'da ise tahta amaçlarına bağlı olarak çeşitli isimler vermişlerdir. Kraliyet tahtı, tıpkı Hitit metinlerinde olduğu gibi Sumerce ^{GIS}.AS.TE ve ^{GIŠ}GU.ZA ya da Akkadca karşılığı olan Karru ya da Kussu- kullanılmıştır (CAD, K: 222, 587-592).

³²¹ KUB 55.43 numaralı metin buna örnektir. Ritüelde, DAG olarak yazılan logogram, McMahon tarafından Ĥalmašuit olarak tercüme edilmiştir. KUB 55.43 23' "Hašgala, Mızrağın Koruyucu tanrısı, Ĥalmašuitta, [...] Kader Tanrıları, Hila[šš]i, Hašamili, Maraššanta nehri, [(ilahi) dağlar, nehirler, vadiler ve [...]] Şarkıcılar şarkı söylüyor. Köpek-adamlar havlıyor. Bir takarmu-ekmeği] kırar ve av çantasına koyar. Şarkıcılar şarkı söylüyor. Köpek-adamlar havlıyor." (Mc Mahon, 1991: 156-157).

^{GIŠ}DAG bazen, DINGIR determinatifi ile ^DDAG olarak gösterilmektedir. Tanrılaştırılmış taht, taht tanrısı olarak yer alır. KBo 4.13 numaralı Antahšum^{ŠAR} Bayram metninde³²², kendisine kurban sunulan taht tanrısı olarak yer almaktadır. Metinde, É.DUB.BA ^DDAG- katip evinin taht tanrısı olarak geçmektedir. Tahtın spesifik olarak kraliyet ailesi ve krallıkla ilişkisi bulunmaması ilgi çekicidir. Benzer statü içerisindeki meslek gruplarının içerisindeki hiyerarşi-uzmanlıktan kaynaklanıyor olabilir. Benzer biçimde KBo 4.9 II numaralı Antahšum^{ŠAR} Bayramının 16. Günü metninde³²³, tanrı Zababa onuruna yapılan sunu da taht tanrısı yer almaktadır. Taht tanrısı ^DDAG olarak gösterilmiştir.

Tanrısal bir form olarak ^DDAG'ın özellikli kullanımı bilinmemekle beraber, metinlerden yola çıkarak kimi zaman ^DHalmašuit yerine kullanılmış olabilir. Özel kullanımı bulunan yalnızca spesifik ritüellerde yer alan tahtlar da bulunmaktadır. Šalliš Waštaiš ritüellerinde, incir, zeytin, üzüm gibi meyvelerin sunusu altından yapılan taht üzerinde gerçekleşmiştir. Šalliš Waštaiš törenlerinde, ölen kraliyet ailesi bireyinin yakılmasının ardından geriye kalan kemikler de taht üzerine konulmuştur³²⁴. Taht üzerinde kemiklerin bekletilmesi, bir çeşit kutsama olmalıdır.

Halmašuit, metinlerde, ^DUa.ašul, ^DHanwašui, ^DHannašuit olarak geçmektedir (Bischoff, 2018:36; Soysal, 2004: 322; HHW: 65-74). Hititçe, bolluk ve iyi anlamına gelen aššu-‘nun birleşiminden oluşmaktadır. Hanu-ašuit genellikle taht olarak çevrilir. Tanrı determinatifi ile yazılan Halmašuit’ in daha düşük statüde koruyucu bir ilah ya da doğurganlıkla alakalı bereket tanrısı/tanrıçası olduğu da düşünülebilir. Genelde, Hatti

³²² KBo 4.13 III 32-33: “Kralın koruyucu ruhu ve tablet evinin [taht tanrısı] için bir koyun; bir koyun, bir içki kabı, bir teke...” (CHD, S3: 396).

³²³ KBo 4.9 II 45-52: “Sonra taht tanrısı ve ZABABA’nın önüne iki kez (sunu) sunar, bir kez ocağa, bir kez taht kürsüsüne, bir kez pencereye, bir kez sürgü ahşabına ve son olarak bir kez de ocak Aşçıbaşı, krala şarap dolu bir içki kabı uzatır. Kral (elini) (onun üzerine) koyar...” (CHD, L-N: 466-467). CHD üzerinde yer alan tercüme, ^DDAG’ı Halmašuit olarak çevirmiştir. ^DDAG ayrı bir tanrı formu olarak değil, tanrılaştırılmış tahtın ayrı bir formu olarak yer almaktadır.

³²⁴ KUB 30.15 + KUB 39.11 + KUB 39.19 + KBo 41.26 öy 46-49: “[ve] kemiği alırlar. Ve onları cenaze yakma yerinden d[ışarı] getirirler [ve onları] onun taş evine götürürler. Ve taş evin [iç odasında] [Yatağa] koyarlar. Ve kemiği tahttan/sandalyeden alırlar. [ve onları yatağa yayarlar/sererler]”

kökenli metinlerde yer almaktadır. ̐almaşuit, Anadolu'nun yerel kutsal figürlerinden biridir. Hitit taht tanrıçası ̐almaşuit, Harpiša'nın yeri tespit edilemeyen ancak Nerik ve Zalpa coğrafi bağlamında olduğu varsayılan Hatti taht tanrıçası Hanwašuitta'dan gelmektedir. Hitit öncesi Anadolu kültürüne aittir (Strobel, 2010: 40).

Egemenliğin böylesine tanrılaştırılmış bir dişil-cinsiyet bağışlayıcısı olarak kökeninde belki bir taç giyme töreni sandalyesi veya taşı, hatta ikisinin bir kombinasyonu olabilir (HED, H: 41-43).

̐almaşuit, Hititçe metinlerde, taht tanrısıyken, Hattice metinlerde direkt olarak tahtı ifade etmektedir (Bischoff, 2018: 40). Harpiša'nın koruyucu tanrıçasıdır (Strobel, 2010: 40-42). Taht tanrıçası, Hititler için siyasi krallık fikrinin kişileştirilmesi, ̐attuša'nın taht Tanrıçasıdır (Gilan, 2014a: 196). Anitta metninde³²⁵ ̐almaşuit'e yapılan gönderme, Zalpa ve Neša'nın tahta, kral, ülkeleri fethetmesinin yardımcısı olarak tanrıça ̐almaşuit'i göstermektedir. Düşman kent ̐attuša'yı tanrıça aracılığıyla kazanmıştır (Ünal, 2004: 31; Kloekhorst, 2021: 558). Kralın, ̐attuša'ya yaptığı seferde, kentin, kralın ve tahtın koruyucu tanrıçası, bizzat Anitta'ya teslim etmiştir (Singer, 1994: 84-85). Metne göre, ̐almaşuit bu açıdan, kişileştirilmiş/tanrılaştırılmış bir objeyi temsil etmekten daha ötedir. Kral Anitta, zaferinin ardından tanrıçaya bir tapınak inşa ettiğini anlatmaktadır.³²⁶ Stark, ̐almaşuit'in tapınağı bizzat Anitta'nın sarayı olduğunu öne sürmektedir. Ayrı spesifik bir tapınağı bulunmamakta, saray içerisinde tapınılmaktadır. ̐almaşuit, daha önce herhangi bir panteonda herhangi bir tanrının yerini almamıştır. Ya da ikonografik olarak temsil edilmemiştir. Spesifik bir figürdür (Starke, 1979: 99-100).

³²⁵ KBo 3.22 46-48: “ve Tanrıçaları ̐almaşuit, onu bana teslim etti. Onu bir gecede teslim aldım.” (CHD, P: 124).

³²⁶ KBo 3.22 55-57: “Kent surlarının arkasına, Göklerin Fırtına Tanrısının tapınağını ve tanrımızın tapınağını inşa ettim. ̐almaşuit için bir tapınak, efendim Fırtına Tanrısı için bir tapınak ve tanrımız için bir tapınak inşa ettim.” (CHD, S3: 466).

KBo 21.22 numaralı Labarna'yı kutsama olarak adlandırılan bir metinde³²⁷, kralın ve kraliyet ailesinin sembolik değerleri/eşyaları yer almaktadır (Corti, 2019: 82-83). Metinde, kraliyet için sembolik önemi olduğu anlaşılan bir takım bitkilerle taht yer almaktadır. Taht, bu metinde hem kutsal hem de kutsal bir sunak işlevi görmektedir. Tahtın kutsallığı metinlerde kişileştirilmesinden de görülmektedir. Öncelikle, Ritüel metinlerinde taht, kendisine sunu yapılan kutsal bir varlık gibi lanse edilir. Hatti'nin koruyucu tanrısına yapılan ritüelde, tanrının rahibi bizzat, tahta sunu yapmaktadır. Taht, metinde halmašuit ile ifade edilmiştir (McMahon, 1991: 41; 89-92).

Bir ritüel fragmanında ise, eylemden önce arındırma işlemi yer almaktadır. KBo 19.134 numaralı metinde yer alan ifade de³²⁸, tanrılar sıralanırken 'anne' ve 'baba' kendilerini taht için arındırması gerektiği yazmaktadır. Aynı metinde, taht tanrıçası ayrı bir birey olarak ele alınmaktadır.

KBo 37.1 numaralı metinde³²⁹, temel atma ritüeli gerçekleştirilmektedir. Metinde, Hatti kökenli tanrıça Kamrušepa'nın tahta oturduğu bilgisi yer almaktadır (Schuster, 2002:158-161). Kaynakta, taht Sumerce ^{GIŠ}ŠU₂.A ile ifade edilmiştir. Hitit tahtı üzerinde, bir örtü yer almaktadır. Bu örtü, belirli aralıklar ve durumlarda değiştirildiği anlaşılmaktadır.³³⁰ Eski Hitit Dönemine ait Hatti kökenli Zalpa kentinde gerçekleşen

³²⁷ KBo 21.22 rev 46-53: "(Ey Halmašuit) asma dalına dokun ve eğit (yanıyor, bük onu sırtına! Akuka'ya dokun ve arınmayı kendine al! Tatlı üzüme dokun ve onun tatlılığını kendin için al! Ah Halmašuit! Derisini (üzümün) üzerine bastırın []... serbest bırakın! []..... serbest bırakın! Şimdi o [Güneş Tanrısı olarak Labarna [bırak! (?) "Akuka'nın Sözcükleri" olsun." (Corti, 2019: 83).

³²⁸ KBo 19.134 15-21: "Fırtına Tanrısı dünyayı kendisi için arındırsın. Cennetin Fırtına Tanrısı cenneti kendisi için arındırsın. Ay tanrısı kendini arındırsın. Deniz kendini arındırsın. Hatti'nin Fırtına Tanrısı için kendilerini arındırsınlar. Anne ve baba Taht Tanrıçası için kendilerini arındırsınlar. Tanrılar saf olsun. Fırtına Tanrısı için kendilerini arındırın. Güneş Tanrısı ve Vesayet Tanrısı kendilerini arındırsın. Taht Tanrıçası kendini arındırsın." (CHD, L-N: 172).

³²⁹ CTH 726.1 KBo 37.1 II 27-30: "Kamrušepa tahta oturdu, üzerine aslandan bir şey koydu ve üzerine panterden bir şeyler koydu." (HPM CTH 726.1).

³³⁰ Eski Mezopotamya metinlerine göre, tahtlar özel kumaş örtülerle kaplanmaktadır. Ayrıca tahtları örtmek için hawu adı verilen bez türü kumaş kullanılır. Akkadca'da nisutu kutsal taht odası anlamına gelmektedir. Kralın tahtı burada yer almakta ve kullanılmaktadır (CAD, H: 162-163). Mezopotamya'da spesifik bir taht tanrısı bulunmamaktadır. Her tanrının birer tahtı bulunmaktadır. Bu tahtlar tanrıların isteği doğrultusunda insanlar tarafından inşa edilip ardından ritüellerle tanrılar oturtulmaktaydı. Krala tahtı veren ya da onunla özdeşleşen bir tanrı olmamasına rağmen genellikle tüm tanrıların tahtlarının efendisi de kralın tahtının efendisi de tanrı Šamaš olduğu bilinmektedir. Ayrıca Mezopotamya krallarının birçoğu yazılarında, tanrılarının kendilerine asalarını, tahtlarını ve taçlarını bahşettiğine işaret etmişlerdir. Genellikle tahtı veren

ritüelin İmparatorluk kopyalarında³³¹, tahtın üzerinde bulunan örtünün leopar derisi ile değiştirildiği aktarılmaktadır (Corti, 2010: 100-101).

Yeni bir tapınağın inşası için yapılan yapı ritüelinde³³², Tanrıların dünyayı yaratıp ülkeleri meydana getirdikten sonra büyük tahtı/yönetimi, kral Labarna'ya verdikleri yazmaktadır. Ritüel, yeni bir tapınağın inşasını konu almaktadır. İmparatorluk Dönemi kopyası olan metinlerde, yeni inşa edilen yapının kalıcılığı, Hatti Ülkesinin kalıcılığı, tahtın kutsanması³³³ ve binanın tanrılarca kutsanması konu alınmıştır. Metinde, kırıklı kısımlarda, Güneş Tanrısıyla Labarna da eşitlenmektedir. Kralın konumu tanrıların yeryüzündeki yönetim sisteminin tepesinde olduğu vurgulanır (Taggar-Cohen, 2011: 464).

Birden fazla konumda birden fazla tahtın olup olmadığı bilinmemektedir. Yazılı kaynaklarda kimi zaman tahtın taşındığı aktarılırken, kimi zamanda taht bir başka yapı biriminde yer almaktadır. Fırtına Tanrısı için gerçekleştirilen, gök gürültüsü olduğunda yapılan ritüelde³³⁴, taht ^ÉHalentuwa yapısında ya da bahçede bulunabiliyordu.

CTH 414 numaralı Eski Hitit Döneminden kalma Hatti kökenli yapı ritüelinde, kral, taht ile doğrudan diyalog kurmaktadır.³³⁵ Bileşik bir metin olan ritüel, Eski Hitit

tanrı Enlil'dir. Anu' tacı, Ninurta ise kralın silahını bahşetmektedir. Fakat bu tanrılar spesifik kraliyet imgeleri tanrısı değildir.

³³¹ CTH 733 Bo 2076 7-8: “[H]ašhašatta [kentinin adamlar?] eski yatak ve eski taht [] ... onlar yeni leopar derisi ile (kaplar?).” (Corti, 2010: 101).

³³² CTH 413 KUB 2.2 II 43: “Tanrılar toprakları dağıttı Hattuša’da büyük tahtı yerleştirdiler ki büyük kral Labarna tahta oturabilsin...” (CHD, L-N: 164).

³³³ CTH 413 KBo 4.1 §4 20 : “ve bu tapınak Tanrılarının önünde refah içinde olacak! Tanrılarının izniyle, Hattuša’nın egemenliği ve krallık tahtı uğruna yaşama, sağlığa ve güce doysun!” (HPM CTH 413.1 KBo 4.1).

³³⁴ “[Kral] dışarıdan gelir ve kral Halentuwa yapısına gider. [Tah]tın yanında durur.” (Neu, 1970: 15).

³³⁵ KUB 29.1 I-22: “ [...] o inşa eder [...] ...[...] sen ettin..[onlar [Güneş Tanrıçası ve] Fırtına Tanrısına danıştılar. [Yeni evler] inşa etmeyi bitirdiğinizde [içine siva yaparsan, siva] uzun yıllar [kuvvetli alçı. Ama eğer] dışarıya siva yaparsan [...]][Sonra Kral] tahta (^{GIŠ}DAG) dedi ki: ‘gel, [dağlara] gidelim. Dağların arkasında kalın. Benim hizmetkarım olma, adamım olmayacaksın, [...] olmayacaksın, dengim ol! Akrabam ol benim, benim...gel, dağa gidelim. Ben kral sana Zapziki veriyorum. Birlikte Zapziki’yi yiyelim. Dağda güvende oluruz’. Bana, krala, Tanrılar, Güneş Tanrıçası ve Fırtına tanrısı, ülkeyi kral (olarak) bana verdiler. Ve ben kral topraklarımı ve evimi koruyacağım. Benim evime gelmeyeceksiniz. Ben de sizin evinize gelmeyeceğim. Tanrılar bana, krala, yıllarca ülkeyi verdi. Yıllar sınırsızdır. taht denizden hükümdarlığı, asayı ve (kraliyet) arabasını bana, krala getirdi. Ülkeyi benim için açtılar ve bana Kral olarak Labarna dediler. Ben de (karşılığında) babamı, Fırtına Tanrısını, sürekli olarak öveceğim. Ağaçlar ve kral her biri (ayrı ayrı) Fırtına Tanrısına sesleniyor. Çünkü onları yağmurlar yarattı. (Çünkü) onları güçlü ve büyük yaptı. Gökyüzüne haykırın! Aslan (sizin yanınıza) uzandı, leopar sizinle yattı. Kötü büyüler, babamdan uzaklaştırıldı. Senin için babam, fırtına tanrısı kötülüğü def etmiştir. Öküzlerinizi otlattı, koyunlarınızı

Krallığındaki krallık kurumunun efsanevi-ideolojik temelini attığı düşünülmektedir. Ana metin KUB 29.1, MÖ 13. yüzyıla tarihlenir, ancak KUB 29.3 parçasından da anlaşılacağı gibi, kompozisyon Eski Hitit Krallığından gelmektedir. Ritüelin ilk bölümü, kral, taht tanrıçası ve diğer varlıklar arasında, öncelikle sarayın inşası için gerekli olan ahşap kirişlerin sabitlenmesi ve kralın gençleştirilmesi ve güçlendirilmesi ile ilgili bir dizi diyalog içerir (Gilan ve Della Casa, 2022: 364).

Taht burada kişileştirilmiş bir tanrıça/kutsal varlıktır. Taht tanrıçası, sarayı doğadan inşa etme ritüelleriyle doğrudan bağlantılıdır. Krallık kenti Nerik, aynı zamanda ibadet edilen Haharwa Dağı'na bağlıdır (Strobel, 2010: 39-40). Taht tanrıçası, dağlarla olduğu kadar bağlantılı olduğu kadar denizle de bağlantılıydı. Denizden hükümdarlık ve hükümdarlık sembolizmini getirmiştir. Ritüel, yeni bir evin inşasına eşlik eden genel bir ritüelden ziyade, belki de periyodik olarak tekrarlanan bir ritüel olabilir. Ritüel, kral ile kişileştirilmiş taht arasındaki sohbet ile başlar. Kralın tahtı sürgün etmek istediği fakat tahtın isteklerine boyun eğdiği bir tartışma yer almaktadır. Ardından yeni evin inşası sırasında yapılacak olan törenler yer almakta, inşa ritüeli tamamlanmaktadır (Schwartz, 1947: 23-24). Ritüel ve sunu kısmının ardından taht ritüelin sonunda evi kutsayarak uzun yıllar daha sağlam kalmasını temenni etmiştir. Metinde, kral, taht için okunan 'halmaswittan aramman-'dan bahsetmektedir. Ne olduğu bilinmeyen bu dua, Schwartz'a

otlattı, şimdi, ben, kral geldim. Deniz kıyısındaki kral ve taht arammas- okudum. Sen benim, kralın, dostu değilsin. Bana bu asayı ver. Onu kesip atacağım.' Ve taht, krala cevap verir: 'O halde kes onu, kes onu. Güneş Tanrıçası ve Fırtına Tanrısı onu sana verdi. Ve şimdi, bu ülkeden gidin (çıkın). Fırtına tanrısı sizi krallığına verdi. Üzerinize sorumluluk yükler ki size karşı geldiklerinde sizin uğrunuza (diğerlerini) uzaklaştırır. O halde kalbinizde ne varsa onu çıkarın. Eğer katilseniz, onu (ileri) getirin. Kötülükse ...[...]Jeğer lanetse, (o) ortaya çıkar. Kalplerinizde hastalık veya şehvet varsa, Güneş Tanrıçası, hüküm verecek. O zaman kral size gelecek, kral, Labarna, kalbinizde, kurşun ve demir [...]kartal eve gidince, taht kartala der ki: 'sen gel, Gel, ben denize gidiyorum, ama bağırsan, oradaki tahta heykelleri rehin ver.' Kral cevapladı: 'söz verdim. Ayrıca kadim tanrılar Isdustayas ve Papayas (da) diz çöktüler' Ardından taht sorar: 'onlar ne yapıyorlar?' Kral yanıtla: '(biri) elinde değnek tutuyor. (diğerleri) ayna ve tarak tutuyorlar. Kralın yılları için dua ederler. Ancak yılların sayıları gerekli değil.' Taht krala cevap verir: 'şimdi git, kralın torunlarını pencereye götür.' Dokumacılar, kadınlar ve ustalar Onlardan önce zapzakileri, incirleri yerleştirir. Onların önüne etleri koyar, üzüm ve hassikka meyvesini koyarlar. Derler ki: 'kralı mesh edin, kralın gözlerini mesh edin, hastalığını giderin, endişesini giderin, harnapistas- giderin, kafa hastalığını giderin, insanın kötülüğünü, diz hastalığını, gönül hastalığını giderin.' (Schwartz, 1947: 25-32).

göre taç giyme töreniyle bağlantılı bir ilahi ya da yine taht ile bağlantılı bir dua olmalıdır (Schwartz, 1947: 41).

Burada taht tanrıçasının güç alanı kralinkinden ayrılmıştır. Taht tanrıçası kralın dengidir, ancak dağların arkasında yani kuzeyde, denize yakın bir yerde ikamet etmektedir. Dağları korumaktadır. Ancak hüküm sürdüğü yer saraydır (Strobel, 2010: 39). Hitit Kralıyla olan konuşması, Hılmašuit' in Zalpa ile bağlantısı hakkındaki varsayımı doğruluyor gibi görünüyor ve ayrıca Hitit krallığının başka bir sembolüne, Zalpa geleneğine ait olabilecek hıluganni arabasına işaret etmektedir. Aynı zamanda taht tanrıçası doğayla, çayırlardaki ve ormanlardaki varlıklarla bağlantılıdır. Kralın kefareti törenine izin verir ve önemli kutsal dağların korunmasını istemektedir. Kralın ruhunu kalbiyle iç içe geçirir, güneş tanrısını ve güneş tanrısını kralın egemenliğini yenilemeye çağırır.

Taht, asa gibi figürler, ilahi nişan tahsis edilmesinde önemli figürlerdi. Kralın kutsallığı bu imge ve nesneler üzerinden aktarıldı. Bu açıdan imgeler bir arada tanrılar, kral, krallık, taht, asa vb. figürler bir kompozisyon oluştururdu. Bu tür imalar, resimsel kompozisyon içindeki kraliyet imgesinin tam da konumu tarafından bu geniş çapta yayılmış öğelere aktarıldı. Dini ve açık alanda kullanılan tahtlarda, sembol ya da ne tür simgelerin olduğu bilinmektedir.³³⁶ Kutsallaştırılmış ve kişileştirilmiş tahtın, özellikle yapı inşa ritüellerinde baş figür olması dikkat çekicidir. Kralların, krallıklarında ikamet etmesi, sahip çıkması, tüm devlet işlerini idare etmesi gibi nedenler, inşa edilen bir yapının yeri, kalitesi, yapıda kullanılan malzemelerin kalitesi ve çeşitliliğini ritüel metinlerinde değinmesi, kralların kendilerinin bir parçası olan tahta 'sahip çıkma'

³³⁶ Yakındoğu'da birçok toplumda, ritüel ve bayramlarda kullanılan tahtın materyal, işçilik ve işleme açısından farklı olduğu bilinmektedir. Örneğin, Elam saraylarında dini ve açık alanda yapılan törenlerde, yılan benzeri bir tahtın kullanıldığı görülmektedir. Yılan tanrısı ile taht arasında bir bağ olduğunu gösterir. Nitekim hayvan betimli Elam tahtlarında en baskın görülen figür yilandır. Yılan, boynuzlu yılan ya da boynuzlu tahtlar, tanrıların tahtlarında kullanılan tasarımlardır. Çünkü yılan, Elamlılar tarafından kötülüğe ve şeytani güce karşı koruduğuna inanılan bir kalkandı. Yılan motifi bu açıdan kapılarda ve tahtlarda kullanılmaktaydı. Elamlılar tanrılarını korumak ve desteklemek için tahtlarında yılan motiflerinden yararlanmışlardır (Madadi vd. 2020: 4-5).

durumundan kaynaklanıyor olabilir. Eski Mezopotamya’da krallar, tanrıların tahtlar sunuyor, onlar adına taht yapıyorken Anadolu’da bu yaygın bir durum değildi. Anadolu’da kişileştirilmiş, tanrılaştırılmış bir taht tanrısı bulunuyorken diğer coğrafi bölgelerde taht tanrılarına rastlanılmamaktadır. Kralın ilahi soy bağlantısı, krallığın kutsal ideasının fikir bulmuş haliydi. Tanrılaşmış tahta oturmak, ülkenin sahibi olmak, tanrılarca seçilme düşüncesinin ilahi kozmik boyutunu simgelemekteydi. Bu durum, kralı kutsal kabul edilmesine de etmen olmaktaydı. Nitekim tanrı olmasa da öldükten sonra tanrılaşan kral, kutsal öğelerin yaşarken sahibiydi.

3.3.3.1. Kralın Tanrılaşması

Eskiçağdan itibaren görülen çeşitli semboller, mezar yapıları ve ölü kültleri, ölümün yalnızca bedenin hayati varlığını kaybetmesi olarak algılanmadığını göstermektedir (Hökelekli, 2008: 159-160). Ölüm bir erginleme, geçiştir (Baudrillard 2010: 123; Freud, 2013: 115-119.). Nitekim ölen bedenin bir sınırı aştığı ve benliğin bir başka boyutta hayat bulduğuna inanılırdı (Seeher, 1993: 9). Varlığın bilişsel kazanımı, yeniden hayat bulacağı mekânın boyut ve işlevini etkilemiştir. Bu etkileşim, bireye yeniden varlık kazanacağı âlemin, bir ödül mahiyetinde olduğuna inandırmış, maddi dünyada yaşamı sırasınca hareketleri ve karakteri üzerinde otonomi kazandırmıştır. Yaşadığı süre boyunca belli kişisel ve toplumsal normlar etrafında biçimlenen yaşamı, ‘ölüm’ ile beraber farklı mekânsal bir boyut kazanmıştır. Yeni bir boyutta var olmasına rağmen gerçek dünya ile aralarındaki metafizik bağlantı hiçbir zaman kopmamıştır. Nitekim ölümünden sonra ölünün, yaşayanlarla ilişkisinin devam ettiğine inanılmaktaydı (Seeher, 1993: 9). Bu bağlantı, çeşitli mezar objeleri ve kültlerle gösterilmiş, ölen kişinin ardından yılın belli zamanlarında yapılan çeşitli ritüeller ile toplumsal bir norm biçimini almıştır (Belek, 2015: 46). Ölen kişinin yaşadığı zaman dilimindeki sosyo-kültürel ve ekonomik boyutuna göre değişen bu saygınlık, ölüden çok yaşayanlar için yapılan bir

rahatlama yöntemidir. Eliade'ye göre, ölüm, sadece canın veya ruhun bedenden ayrılması değil, hem ontolojik hem de toplumsal bir rejim değişikliği barındırması nedeniyle de oldukça karmaşıktır (Eliade, 2017: 163). Özellikle ölüm yaklaştığında veya ölüm döneminden genelde dinsel, özelde birbirinden farklı duyguları içeren karmaşık bir dışavurumculuk başlar. Ancak tüm bunların yanı sıra ölüm, ister doğal isterse doğal olmayan kabullerle gerçekleşmiş olsun ortada bulunan en belirgin duygu, sosyal etkileşim ağı içinde yer alan birinin kaybıyla diğeri için yeni bir dönemin başladığını işaret eden yoksunluk hissidir. Bu nedenle cenaze törenleri ve ölü ritüelleri etrafında yapılan ritüeller değerlendirilirken yalnızca ölen kişi için bir saygınlığı ya da yaşayanların göreceği zarara ilişkin bir korku alt yapısının yanında hem ölen hem de yaşayanlar için bir “yoksunluk” hissinin var olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Ölüm ve beraberindeki uygulamalar, kişinin sosyo-ekonomik zenginliğine göre değişmekteydi (Boratav, 2015: 211).

Ölüm Hitit toplumunda sosyolojik farklılıklar göstermekteydi. Hitit metinlerinde ölüm, krallar ve halktan sıradan insanlar için farklı anlamlar taşımaktaydı.³³⁷ Kral-kraliyet ailesi bireyinin ölümü, farklı algılanırdı. Öncelikle Hitit metinlerinde ruh, beden ve ölümle ilgili tanımlamalara bakmak gerekmektedir. Hititlerde, yaşayan insan ve ruh,

³³⁷ Sıradan insanlar öldükten sonra yeraltına giderdi. Ölümünün ardından sıradan halkın ne şekilde defnedildiğine ilişkin bir yazılı kaynak yoktur (Bryce, 2002: 195). Hititler yeraltına ‘karanlık’, ‘kirliliği’ gibi sıfatlarla tanımlamıştır. Metinlerde yer alan dankuiş daganzipaş-, dankui tekan-, kuttera utne-, veya Sümerce GE6-iş KI-aş-, karanlık yeryüzü; karanlık toprak anlamlarında Yeraltı dünyasını tanımlayan kelimelerdir (Şenyurt, 1997: 17-18; Bryce, 2002: 197-198). Yeraltı dünyası, karanlık ve kasvetli olduğu için ‘kara’ olarak nitelendirilmektedir. Ölü ruhların, günah keçilerinin, büyüünün, kirliliğin aktarıldığı yerdir. Tanrılaşmış gökyüzüne çıkan değil sıradan halkın ruhlarıyla doludur (Turgut, 2020: 359). Hititlerin yeraltı inancının kökeni Mezopotamya’dır. Mezopotamya’da, yeraltı devasa bir kozmik boşluktur. Gökyüzü ve yeryüzü ve yeraltından oluşmaktadır. Gökyüzü tanrılar ve tanrısal varlıkların yaşadığı saf alandır. Yeryüzünde ise insanlar, hayvanlar, canlılar ve ruhlar yaşamaktaydı. Yeryüzünün en alt tabaka yeraltı dünyasıdır. Yeraltı tanrıları, ölü ruhlar ve demonlar bu tabakada yaşamaktadır. 7 kapısı bulunan yeraltı dünyasının tanrı ve tanrıçası Nergal ve Ereškigal’dır (Bratton, 2000: 155; Kramer, 1960: 59-61). Eski Hitit Dönemine ait bir metinde sıradan insanların ölümden sonraki hayatı tasvir edilmiştir. Yeraltı oldukça kasvetlidir. Kraliyet ailesi bireyleri haricinde kimse korkutucu ve soğuk bir sondan kurtulamıyordu. Çamur yemekten ve atık su içmekten alıkoymayan gezgin ve yalnız gölge tasviri yer almaktadır (Archi, 2008: 174). KBo 22.178 IV + KUB 48. 109 II: “Kimse kimseyi tanımaz. Biri diğerini tanımaz. Aynı anneden doğanlar birbirlerini tanımaz. Aynı babadan olanlar birbirlerini tanımaz. Anne evladını tanımaz. Çocuk annesini tanımaz. Güzel bir masada yemek yemezler. Güzel bir taburede yemek yemezler. Güzel bir bardaktan içmezler. Güzel bir bardaktan (içmezler). İyi yiyecekler yemez, iyi içecekler içmezler. Çamur yer, atık su içerler.” (Archi, 2008: 174).

vücudun birleşimi olarak tasavvur edilmiştir. Bir beden (tuekka-)³³⁸ ve manevi bir bileşenden oluşmaktaydı (Gordeziani, Tatišvili, 2020: 310; van den Hout, 2015: 76) Hititçe ruh anlamına gelen birden çok kelime vardır. Bunlar, Sumerce ZI, GIDIM, İstanza- (Kloekhorst, 2008: 414-415), NIŠU, akkant- (HED, I: 18-20)'tır.

İstanza-³³⁹ ruh, düşünce, arzu, istek ve can anlamına gelmektedir (Kloekhorst, 2008: 414-415; Ünal, 2016: 237). Metinlerde Sumerce ZI³⁴⁰ ile birbiri yerine geçmektedir. ZI'nin ayrıca akıl ve düşünce anlamı³⁴¹ da bulunmaktadır. İstanza- kelime anlam açısından, Assurca/Akkadca ruh, can, nefes anlamına gelen NAPIŠTU ile eş değerdir (CAD, N: 296-304). Yaşam, nefes, hava, sağlık, insan, vücut, kişilik, beden, boğaz gibi anlamlara da gelmektedir (CAD, N: 296-297). Tam olarak, ölümün karşıtı, hayat ve canlılıktır. Yalnızca canlılar dünyası için değil, tanrıların ruhunu ifade ederken de kullanılır.³⁴² Mezopotamya'da canlılık, hayat gibi yaşamsal fonksiyonları aktarmakla beraber aynı şekilde can, nefes gibi görünmeyen, ruhevi bir anlamı da bulunur. Nitekim kelime, canlı bir vücudun ruhunu ifade eder. KUB 20.24 numaralı yerel tanrılar için yapılan bayramda, metinde, İstanza, DINGIR ideogramıyla yazılmıştır (Groddek, 2004: 44).

Akkant ve GIDIM/EDIMMU³⁴³ ölü ruhlar için kullanılır. GIDIM/EDIMMU, Mezopotamya metinlerinde, ölü insan ruhunu temsil eder. Aynı zamanda ölü ruhlarının

³³⁸ KUB 33.66 II 16-20: "Ölünün tüm bedeninde ışık saçtı: kafasında, gözlerinde, alnında, gözlerinin beyazında, alnında, kaşlarında ve kirpiklerinde..." (CHD, L-N: 28). Tuekka- kelimesinin herhangi bir spesifik kullanımı yoktur. Tanrı, kral ve sıradan insanların bedenleri için kullanılır. KUB 7.5 IV 2-3: "Tanrıçayı kendi vücudunda görürse..." (CHD, SIII: 472). tuekka- aynı zamanda kişi, kişilik anlamında da kullanılmıştır. KUB 30.31 I 18-19: "Tanrıların önünde kralın şahsına kötü söz olmasın" (CHD, L-N: 389).

³³⁹ KUB 41. 23 II 18, 20-21: "Ey tanrıların güneş tanrısı [...] bugün, tanrıların Güneş Tanrısı ve Labarna'nın ruhu ve karakteri bir (olsun)..." (CHD, SIII: 481).

³⁴⁰ KUB 34.77 3-6: "Güneş tanrısının yukarıdan aşağıya gökyüzünden ışık verip [tüm] ülkeyi aydınlatması gibi tanrıça (da) kraliçe ve onun çocuklarının ruhuna ışık getirsin." (CHD, SIII: 433).

³⁴¹ KUB 13.4 I 21-22: "Tanrıların ve insanların düşüncesi (ruhu) farklı mıdır? Bu açıdan da (mı), hayır. (onların) zihinleri (ruhları) aynıdır..." (Miller, 2013: 249).

³⁴² KUB 5.1 I 37: "Tanrılar ayağa kalktı ve Gula tanrılarının nezaketini aldı ve tanrının tüm ruhuyla yerleştirdiler" (CHD, SIII: 486).

³⁴³ Gidim, sunu bekleyen ölü insan ruhudur (Black ve Green, 2003: 84). Gidim Sumerce hayalet anlamlarına gelir. "Gi" Sümer dilinde öldürmek, ölüm demektir. Metinlerde canlı bir bireyin öldürülmesini anlatmak için kullanılmaktadır. Kelimeyi oluşturan diğer bir hece dim ise bağlama, düğüm, bağ, direk gibi anlamları bulunmaktadır. Gidim, demon grubu varlıktır (CAD, G: 397- 401). Eğimmu, İğimmu ise Akkadca ölü bir

kötücül bir karaktere dönüşmesiyle oluşan demonların da adıdır (Wiggermann, 2011: 311). Yaşayan bir canlı gibi bedensel ihtiyaçlara sahip, somut fakat soyut bir kavramdır³⁴⁴ (Sevinç Erbaşı, 2007: 82). KUB 15. 5 IV numaralı bir metinde³⁴⁵, GIDIM, sıradan insanların ölü ruhları için kullanıldığı anlaşılmaktadır (Archi, 2008: 183).

Hitit metinlerinde akkant-, ölmek, öldürmek, anlamına gelen ak(k)- fiilinden türemiştir (HED, I: 16-17)³⁴⁶. Akkant-, metinlerde aggant- formuyla da görülmektedir. Akkant- nominatif bir kelime olarak ceset, ölü, ölmüş olan atalar, ölü ruh anlamına gelir (Ünal, 2016: 51; Sevinç Erbaşı, 2007: 81).

Bir de nakku- sözcüğü bulunmaktadır. Nakkiu, nakku-, nakkuwa- ve nakkušši birbirinin yerine kullanılan aynı varlığı niteleyen kelimeler olarak düşünülmüştür. Nakku-, nakkuwa- ve nakkušši-, günah keçisi, vekil, günah aktarılan kimse anlamlarına gelmektedir (CHD, L-N: 392; Puhvel, 2007: 52-56, Ünal, 2016: 366). Nakku sözcüğü, KUB 29.7’de açık bir şekilde, kaybedilen ve yok olan kimseler için kullanılmıştır. Hurri kökenli ritüelde, ölü kimselerin ruhlarıdır (Melchert, 2014: 224). Ruhlar, ailelerini ölümden sonraki yaşamda kültü yerine getirmediği takdirde rahatsız etmekteydi. Terk edilmiş ruhlar özellikle kendi ailelerine ve yaşayanlar dünyasına zarar vermektedir. Melchert’e göre bu sebepten Hititlerin de benzer bir adlandırmaya giderek nakku’nun bu durumu ifade etmesi olasıdır. Fakat yine de oldukça düşük bir ihtimaldir (Melchert, 2014: 224).

kimsenin ruhu, hayalet, ürkütücü varlık ve ruh çağırان kimseler için kullanılmaktadır (PSD: Edimmu; Wiggermann, 2011: 311). Genel kullanımı hayalet ve ruhtur.

³⁴⁴ KUB 5.9 V 26: “*Oğlum öldü, ancak ben (onun için) kurban vermedim*” (Archi, 2008: 183).

KUB 22.35 II 7: “*Eğer (ruhunuz) ölürse, ruhunuzu/zihninizi rahatlatın...[..]*”

³⁴⁵ KUB 15.5 IV 37-39: “*Ezilen (yoksul) ölüler için 140 şekel gümüş, 144 koyun verdiler mi?*” (Archi, 2008: 183).

³⁴⁶ CTH 631 KUB 30.57 6: “[*m*]an akkantan mu-u-ga-mi. Ölü olanı uyandırdığımda...” (CHD (L-N): 321).

Šiuniyatar- tanrılık³⁴⁷, ruh sahibi, kutsal imge³⁴⁸ ve kutsallık-tanrı³⁴⁹ anlamına gelmektedir (CHD, SII: 507). Kökeninde tanrı anlamına gelen šiu- bulunmaktadır (CHD, SII: 507). Sumerce DINGIR-LIM'in Hititçesidir. šiuniyatar terimi, tanrı imgesinin göstergesidir (Taggar-Cohen, 2013: 30). Sözcük, tanrısallığı soyut ya da fiziksel bir biçimde -bir tanrının heykeli ya da sembolü olarak- gösteren çeşitli açılardan görünebilir. Gece Tanrıçasının taşınması için gerçekleştirilen ritüelde, tanrıyı duvardan çekip uliği'yi kaba yerleştirmeden önce, ritüel, tanrıdan “varlığını korumasını ama ilahi tezahürünü (šiuniyatar) bölmesini” istemektedir (Hundley, 2013: 308). Özellikle kült envanterlerinde, kült imgeleri için kullanılan Šiuniyatar, tanrı (šiuni) kelimesinin soyutlanmasıdır ve İmparatorluk Döneminde çoğunlukla “ilahi imge” olarak tercüme edilirken, Eski Hitit Döneminde “ilahi bir tezahür” anlamına gelmektedir (Hundley, 2013: 326). Yani tanrının insan duyuları tarafından algılanabilecek şekilde kendini temsil etmesidir. İmparatorluk Döneminde šiuniyatar'ın, tanrının yeryüzünde algılanabilir bir anlaşılmaktadır. Gece Tanrıçasının taşınma ritüelindeki ifadede šiuniyatar soyut olarak ilahi veya somut olarak kült heykeli olarak anlaşıldığı görülmektedir. Bu açıdan, šiuniyatar daha sonra tanrının maddi olmayan yönünün (iştanza) kendini gösterebileceği bir form olarak kullanılmıştır (Hundley, 2013: 326).

Bir de bir son ek -šepa/-šipa, zipa-, zepa ekidir (CHD, S: 381; Ünal, 2016: 475). Tanrılaştırılmış yerleri, kişileri ifade eden bileşik kelimelerin ikinci unsuru olarak görünmektedir. Son ekin, tanrılaştırma anlamı gibi nesneyi kişileştiren ilahi bir ruh anlamı bulunmaktadır. ^DHantašepa, ^DIšpanzašepa, ^DKamrušepa, ^DMiyatanzipa, ^DHilanzepa, nitekim kutsal kabul edilen dağların isimlerinde de aynı son ek yer

³⁴⁷ KUB 24.3 I 30-31: “*Tanrılığın, tanrılar arasında onaylandı...*” (CHD, SII: 507).

KUB 7.8 III 10: “*Tanrıça, tanrılığını göster...*” (CHD, SII: 507).

³⁴⁸ KUB 7.24 I-3: “*Eski Malimaliya Dağında ruh sahibi yoktu. Güneşim Tuthaliya onu (Malimaliya Dağını) bir buçuk şekan (yüksek) altın gözli, demir bir aslanın üzerinde duran bir adamın demir heykeli olarak (bağışladı)...*” (CHD, SII: 507).

³⁴⁹ KUB 22.69 II 7-8: “*Tespit edilen tanrı Nerik'in Fırtına Tanrısıdır. (Keşke?) Nerik'in Fırtına tanrısı ve başka bir tanrı olmasaydı...*” (CHD, SII: 508).

almaktadır. ^{HUR.ŠAG}Halalazipa, ^{URU}Anaşıpa, ^{URU}Kaşıpa, ^{URU}Tinişıpa gibi yer isimleri de şipa- son ekiyle bitmektedir. Ülkelerin, dağların, denizlerin de birer ‘ruhu’ olduğu inancı göz önüne alınırsa, mevcut isimlerin kişileştirilmesi, ruh verilmesi bu son ekle sağlanıyor olabilir.

Sıradan insanlar için ölüm nihai son ve yok oluşken kraliyet ailesi için aynı durum söz konusu değildir. Kral ve kraliyet ailesi mensupları, tanrıların yanına birer tanrı olarak gitmekteydi (Dinçol, 1982: 90). Bu Hitit krallarının kutsallığıyla ilişkiliydi.

Hititçe’de kutsal, sıfat haldeki šuppi- ile ifade edilir (HW, 1991: 199; HHW, 2008: 176; Ünal, 2016: 492; CHD, S: 618-626). Kutsallaştırma, kutsal hale getirme, temizleme, nesneyi saflığa ya da kutsallığa maruz bırakma Hititçe’de šuppiyah- fiiliyle ifade edilir (CHD, S: 626- 631; Ünal, 2019: 493-494). Kutsal, kutsama, kutsallık, saflık, temizlik fiili šuppeš-‘tir (CHD, S: 616). Bu fiilden türeyen sözcükler, temizlik, saflık ve kutsallıkla ilişkilidir.³⁵⁰ Yine tanrıları belirtmek için kullanılan DINGIR ideogramı da, tanrısal statüde var olan her türlü doğaüstü figürün betimleyicisidir. Tanrılar için belirleyici bir ayrım değildir. Dolayısıyla bu terminolojide, tanrısal terimin belirsizliğini yansıtmaktadır (Mouton, 2015: 62-64). Tanrılar, insan bedeni, mekân, meta, zaman, ruhları tanımlamak, kutsanmış, kutsal ve yeni kutsanmış bir nesneyi belirtmek için kullanılır (Mouton, 2015: 42). Kelime, Eski Hitit Dönemi metinlerinden itibaren, yazılı kaynaklarda çokça yer almasına rağmen Hititçeyle akraba dillerde yer almaz (Kloekhorst, 789-790).

Kralın kişiliğinin konumu, dini terimlerle, onun fiziksel kişiliğinin, kirliliğe maruz kalmaması gereken šuppi- statüsü olarak algılanır ve kasıtlı olarak, kralın erişilemez olmasına benzerlik taşıyan bir gizlilik havasıyla çevrenirdi (Schwemer, 2022: 358). Kutsal, tanrıların veya ruhların ayrıcalığı değildi. Kutsala erişim, tanrıların, ruhların dünyasına girmek, ya da ona yaklaşmak Hititler’de olası bir durumdu. Spesifik olarak

³⁵⁰ Kutsallığın tam karşıtı, kutsal olmayan ile ilgili Hititçe’de herhangi bir terim bulunmamaktadır. Dinsizlik, saygısızlık, kirlileme, aşağılama, kutsallığı bozma anlamına gelen maršaštarri-, aynı zamanda kutsanmamış anlamındadır.

doğum anında gerçekleşen ritüellerde, hamile kadın, hamileliği ve doğumu esnasında insan küresinde üst seviyede bulunabilmektedir. Bir diğer varlık ise krallardır. Hitit’de kutsal, kalıcı olarak evrimleşen kutsal ve periyodik olarak kutsalla karşılaşan, kutsal arasında gidip gelenlerle bir paradigma bulunmaktadır (Mouton, 2015: 47-49). Mouton’a göre, kutsal, insanların tanrılara ulaşmasındaki araçtır. Hitit dininde, uygun ritüel koşulları olmadan kutsala yaklaşamayan tüm varlıklar kutsa tezahürün gölgesinde kalırdı. Güneş tanrısının yeryüzündeki temsilcisi olarak Hitit kralına öylece yaklaşılamazdı. Kraliyet şahsının saflığı son derece önemliydi.³⁵¹ Mouton’a göre, mutlak kutsal, aracı ve kutsal olmayan ortamlarla üç aşamalı kutsal ve kutsiyet seması bulunurdu. Bu şemada, kralın bedeni, kutsala aracı konumdadır (Mouton, 2015: 47-49). Fırtına Tanrısını, Hatti ülkesini temsil etmesi gibi kralın bedeni tanrılara ulaşma da bir araç olması açısından da kutsal nesne sayılabilir.

Hitit krallığı tarihinin büyük bölümünde, tüm tebaasının ilahi dünyasına kesinlikle en yakın olmasına rağmen, kral yaşamı boyunca ölümlü kabul edildi. Bu kutsallık, seçkinlikti. Kralların kutsallığı, devlet yönetimindeki rolü, ritüeller ve dualardaki rolüyle ön plana çıkmaktadır. Hayatı boyunca, tanrılar tarafından kendisine emanet edilen topraklarının vekili olarak görüldü. Vekil krala gösterilen özen ve gerginlik onun kutsallığı ve ülkenin refahıyla bağlantılıydı. Herhangi bir hastalık bazen sadece belirtisi, başarısız hasatlar, düşman istilaları, deprem veya diğer felaketler gibi ülke için potansiyel tehlikelerin habercisiydi. Fakat en büyük tehdit, hükümdarın ölümüydü.

Krallar tam anlamıyla kutsallığını, tanrısal rol statüsünü ölümünün ardından kazanmaktaydı. Yazılı kaynaklarda yer alan “DINGIRLIM-iš kiš- / šiuniš kiš-” ifadesi, krallar için tanrı oldu ifadesidir. Yazılı kaynaklarda sıklıkla yer almaktaydı. Telipinu

³⁵¹ KUB 26.12 + KUB 21.42 IV 33-37: “Siz, kralın ritüel açıdan saf [vücudu] ile yakın temas halinde olan hadımlar: (kendi) ritüel saflığı konusunda dikkatli olun ve eğer [böyleyse] ben hadım kötü bir pisliğe sahip ve yine de kralın vücuduna yaklaşıyor... yemin altına alınsın!” (van den Hout, 2015: 75).

Fermanında Hantili'nin ölümü için³⁵², II. Murşili'nin yıllıklarında kardeşi Arnuwanda³⁵³, babası kral I. Šuppiluliuma için³⁵⁴, III. Hattuşili'nin Yıllıklarında kral II. Murşili'nin ölümü için³⁵⁵, Kraliçe Puduhepa'nın dua metninde³⁵⁶ kral II. Muvatalli'nin ölümü için, Kupanta-Kurunta'yla yapılan anlaşma metninde³⁵⁷, kullanılması gibi Hitit metinlerinde birçok örnek bulunmaktadır.

Tanrı oldu ifadesinin kullanılmadığı istisnai bir metin bulunmaktadır. Kral III. Hattuşili'nin I. Šuppiluliuma'nın ölümüyle ilişkili metnidir. Kral, Šuppiluliuma için “*büyük babam Šuppiluliuma dağa ulaştığında*” ifadesini kullanmıştır. Ölen bir kralın gittiği yerin dağ olduğu istisnai bir tabirdir. Fakat dağlar, Güneş tanrısının ikonografisinde yer alan unsurlardan biridir. Ayrıca tahtı sembolize etmekte ve Fırtına Tanrısıyla özdeşlemektedir (Ensert, 2006: 86).

Hitit metinlerinde, ölü Hitit krallarının tanrılara dönüştüğü inancında, günümüze kadar saptanan bir referanstır. Ölü krallarla ya da kraliyet ailesi bireyleriyle ilgili, kralın ata kültüne tanıklık eden metinler de görülmektedir. Kurban listeleri, ölen atalara kurbanların sunulan kurbanların yer aldığı metinlerdir.³⁵⁸ Fakat listede krallar, DINGIR ile değil LÚ determinatifi ile gösterilmiştir (Otten, 1951: 66).

Haas'a göre ölü kralın tanrılaştırılmadığı, ancak kralın ruhunun ve tanrı šiu'yla kaynaştığını öne sürmektedir (Haas, 1994: 243). Nitekim listelerde, ölmekte olan bir

³⁵² CTH 19 KBo 3.67 II 8-9: “*Hantili yaşlanıp ölüme yaklaştığına/tanrı olmaya yaklaştığında*” (CHD, S: 46)

³⁵³ CTH 70 KUB 14.4, KBo 19.84 ÖY I. 8-10: “*Kardeşim tanrı olduğu zaman Tavananna'ya hiçbir kötülük yapmadım.*”

³⁵⁴ CTH 70 KUB 14.1 Öy I. 5: “*[Babam tanrı olduğu (öldüğü) zaman ise...]*” (Alparslan, 2007: 9-14). CTH 61.IA KBo 3.4 I 9-11: “*çevredeki düşman ülkeler şöyle dedi: onun babası kahraman Hatti kralıydı. O düşman ülkelerine boyun eğdirmişti ama o artık tanrı oldu.*” (CHD, L-N: 260).

³⁵⁵ CTH 81 “*Babam Mursili ilah olunca, kardeşim Muvatalli babasının tahtına oturdu...*”

³⁵⁶ CTH 384.1 KUB 21.27 II 38-39: “*Muvattalli tanrı olduğunda...*” (CHD, L-N: 107).

³⁵⁷ CTH 68 §3: “*Ama babam tanrı olduğunda ve ben Güneşim babamın tahtına oturduğumda...*” (Hutter-Braunser, 2001: 274).

³⁵⁸ Örneğin KUB 36.120 I 1-12: “*[...Huzziya [...]] Labarna'ya aynı şekilde bir sığır ve bir koyun. Kaddusi'ye aynı şekilde bir sığır ve bir koyun Murşili'ye aynı şekilde bir sığır ve bir koyun. Kāli'ye aynı şekilde bir sığır ve bir koyun; Pimpira'ya aynı şekilde bir sığır ve ayrıca Hakkmiş'in adamı Huzziya'ya da aynı şekilde bir sığır ve bir koyun. Hantili'ye de aynı şekilde bir sığır ve bir koyun; Harapşeki'ye aynı şekilde bir sığır ve bir koyun; Ammuna'ya da aynı şekilde bir sığır ve bir koyun; Tavananna'ya da aynı şekilde bir sığır ve bir koyun.*” (Gilan, 2014b: 89).

kralın tanrı olduğuna, ölen kralın tanrı olduğuna inanıyor olmalarına rağmen, metinlerde DINGIR ideogramıyla gösterilmez. “DINGIRLIM-iş kiş” ifadesi, İmparatorluk Dönemine ait bir ifadedir. Nitekim Eski Hitit Dönemine ait yazılı kaynaklarda bu ifade yer almaz. En erken Telipinu fermanında yer almakla beraber, fermanın günümüze kadar gelen kopyalar da İmparatorluk Dönemi kopyalarıdır (Hutter-Braunsar, 2001: 268). Šalliš Waštaiš törenlerinde de durum aynıdır, fakat kavram en erken Orta Hitit’e tarihlenebilir. Yıllıklarına göre³⁵⁹ kral Tuthaliya, tahta geçmesini babasının tanrı olmasının ardından gerçekleştiğini ifade etmektedir. Bu metin, en erken formu oluşturmaktadır. Ancak ifadeyi içeren İmparatorluk’tan önce yazılmış herhangi bir metin veya parça yoktur. İfade, daha erken kanıtların bulunmamasından dolayı, İmparatorluk Dönemine özgü olabilir. Adak listeleri Eski Krallık’tan kralların isimleri yer alır ve Šuppiluliuma’nın adıyla biter (Torri, 2008: 174). Dolayısıyla ahiret inancında veya ölü kültünde bir değişiklik olduğu varsayılabilir (Hutter-Braunsar, 2001: 270).

Gilan’a göre bu, II. Muvatalli Döneminde meydana gelen olayla açıklanmaktadır. Bu durum, başkentin Tarhuntašša’ya taşınmasından kaynaklıdır. Metinlerde, Muvatalli ile son bulmasının nedeni budur (Gilan, 2014b: 90). Nitekim III. Hattušili otobiyografisinde³⁶⁰, başkent, Tarhuntašša’ya taşındığında Hattuša tanrılarının ve ölülerin de taşındığını aktarmaktadır (Doğan-Alparslan, 2009: 165). Burada ölü olarak GIDIM’i kullanmıştır (Gilan, 2014b: 90). Başkentin geri taşınmasının ardından, geri taşınan “ölü ruhlardan” bahsedilmez. Büyük ihtimalle, Bronz tablette bahsedilen Tarhuntašša’da ki ^{NA4}HE.KUR SAG.UŠ’da bırakılmış olabilirler (Gilan, 2014b: 90). ^{NA4}HE.KUR SAG.UŠ Singer’a göre, birçok kralın birden çok mezar anıtını barındıran tek bir yerdir (Singer, 2009: 171). Tüm kraliyet ailesi tarafından kullanılıyordu. Hatta Hattuša

³⁵⁹ CTH 142.1 KUB 23.27 I 1-3: “Büyük Kral Labarna Tuthaliya şöyle (der): Babam bir tanrı olduğunda ben küçüktüm ve Arzawa Kralı... (savaşmaya başladı)...”

³⁶⁰ CTH 81 I 75-76; II 1-2: “Kardeşim Muvatalli, tanrısının sözüyle, Aşağı Ülke’ye gittiğinde, Hattuša’yı terk ettiğinde, Hatti’nin ölü ruhlarını aldı ve onları [] Ülke’ye götürdü...” (Doğan-Alparslan, 2009: 162).

dışında ölen kraliyet ailesinin merhum üyelerinin cenazelerinin geri getirildiğini ve yerleştirildiğini gösteren kanıtlar bulunmaktadır (Gilan, 2014b: 95).

Ayrıca bu tür listeler, tanrılara ve tanrılaştırılmış nesnelere sunulanların yanı sıra ölen kişilerin heykellerine yapılan adaklardan söz edilen kültleri bölümlerini içermektedir. Antahşum^{ŞAR} Bayramın 16. Gününde³⁶¹, kral Hattuşili'nin heykeline içki libasyonu yapılmıştır (Torri 2008: 178). Dolayısıyla DINGIRLIM-iş kiş- tabiri İmparatorluk Döneminde ölümden sonraki yaşamla ilgili dini inanç değişikliğinin bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

Hutter-Braunsar'a göre, kralın öldükten sonra tanrılaştırıldığına dair başka kanıt olmadığı için, tanrı olduğunda ifadesi, haleflerin, kozmik düzensizliği sona erdiren kişi olarak tanımlamaktadır. Hitit kralı tanrı olduğunda ifadesinin onun herhangi bir tanrıyla özdeşleşmediğini sıradan insanların ölümünden farklı olarak böyle bir ifade kullanıldığını öne sürmektedir (Hutter-Braunser, 2001: 270-272). Şalliş Waštaiş törenlerinin ise ata kültü-tahtın mirası veya yeni kralla arasındaki bu bağlantıyı, ölü kralın, krallığının nesiller boyu devam etmesi ve ona tapınagında tapınılabilmesi için çocuklarını kutsaması için hazırlanan bir tür talimat olduğunu eklemektedir.

Krallar öldüğünde kraliyet gücü, resmi ideolojiye göre kralın ve kraliyet ailesi üyelerinin seçkin konumu ölümden sonra da sürdürülecekti. Bir yandan kralın ölümü “büyük bir felaket, büyük bir günah” olurken, diğer yandan ölen kral “tanrı olur” ve soyunu ve ülkesini korurdu (Gordeziani ve Tatisvili, 2022: 315).

Bin-nun'a göre, bu metinler, daha sonraki krallar tarafından kendi amaçları için yazılmış olması olası değildir. Amaçları ne tarihsel ne kronolojiktir. Hititlerin inancına göre tanrı haline gelen ölü krallara tapınmak, metinlerin oluşturulmasında yegane amaçtı (Bin-nun, 1975: 274). Torri'nin aktardığına göre, Singer, Hitit krallığının kurucuları, III.

³⁶¹ KBo 4.9 III 12-15: “Ve bir kez Hattuşili heykeline içki içirir.”

Ḫattuşili Döneminde tanrılaştırmaya başlamasıyla başladığını önermektedir (Torri, 2008: 179).

Ancak nuntariyaşha bayramının KUB 25.14 numaralı metinde, Tahrpa kentinde, Arinna'nın Güneş Tanrıçası kültünde kutsanan ve sunulan nesnelerden bahsetmektedir. Burada, ölen kraliçeler 'Arinna'nın Güneş Tanrıçası' sıfatıyla yer almaktadır (Nakamura, 2002: 191-207). Torri'ye göre, bu heykelcikler orijinal olarak o kraliçeler tarafından Arinna'nın Güneş Tanrıçasına verilen adak hediyeleri olabilir. Eserlerin üzerine kraliçelerin isimleri yazılmış olabilir (Torri 2008: 183).

Hitit kralları, dini otoriteyi kullanarak siyasi, askeri, toplumsal ve ekonomik açıdan gücü birleştiren bir unsur olarak merkezi otoriteyi sağlamaktaydılar (Sir Gavaz, 2011: 3). Hitit kralları için ölüm, tanrıların hanedana bahsettiği insanüstü gücün vuku bulması olarak düşünülmüştür. Kantrowicz'e göre, kral, bir krallığın ölümlü olan bireysel sahiplerinin ve fiilen ölümsüz olan krallık makamının bir karışımı olarak görülmüştür.³⁶² Bu ikiliğin ötesinde, krallığın kozmik ve politik yönlerinin iç içe geçtiği kadar ayrıldığı safhalarda bulunmaktadır (Kantrowicz, 1957: 49-52). Beckman'a göre, Hitit krallarının ölümlelerinden önce dahi ilahi güçten payları bulunmaktadır. Ölümlelerine kadar panteonda yüksek bir rütbelerinin bulunmamasına karşın, kozmogonide önemli bir paya sahiptirler (Beckman, 2012: 610). Beckman'a göre, Hitit krallarının ölümlelerinden önce dahi ilahi

³⁶² Mezopotamya ve Mısır'da izlenebilen bu duruma göre, MÖ IV. binyılın sonunda, bahsi geçen bölgelerde, çevre ve toplumda bir dizi dönüşüm meydana gelmiştir. Bu dönemde her iki bölgede, tasdik edilen karmaşık krallık biçimleri, topraklarını ve insanlarını kontrol etmeye yönelik ideolojik motivasyonlardan kaynaklanmıştır. Böylece kral, sosyal, dini ve politik kaygılara hem fiziksel hem de kozmolojik yanıt veren bir unsur olmuştur (Beattie, 1968). İdeolojik inşalar, kral figürünü etkili insan otoritesine, ilahi meşruiyete ve metafizik niteliklere sahip çok yönlü kutsal bir hükümdar olarak tanımlamıştır. Makamın kutsal doğası, dünyaevi siyasi egemenliğin ötesine geçti ve insanlığın yararına daha büyük önem taşıyan dini meseleleri ele almıştır. Krallığın kutsal yönü, merkezi otoritenin gelişmesinde, ilahi olanın kavranmasında ve kozmik düzenin anlaşılmasında birleştirici bir faktör olmuştur. Kraliyet kurumunun karmaşıklığı, toplumsal evrensel rolünü ve kralın nihai sorumluluğunu yansıtmaktadır. Kralın görevi, siyasi istikrarı ve kozmik dengeyi korumak olduğundan krallığın ilkeleri kralın tanrılarla olan ilişkisi üzerine kuruldu. Kralın, kozmostaki belirgin konumu, tanrısallığının da kanıtı olmuştur (Young, 1966: 135-140). Bu nedenle Hitit toplumu gibi tanrısız soyağacının bulunmadığı toplumlarda dahi bu ideolojik mercek, kralın tanrısallığının başka alan ve durumlarda vuku bulmasını engellememektedir. Nitekim kozmostaki rolünü betimleyen yazılı kaynakların azlığına rağmen, kral Hitit toplumunda da tanrıların ardından savaşa giden bir pozisyonda, kozmolojik roldedir.

güçten payları bulunmaktadır. Ölümlerine kadar panteonda yüksek bir rütbelerinin bulunmamasına karşın, kozmogonide önemli bir paya sahiptirler (Beckman, 2012: 610).

Hitit krallarının yaşarken taşıdıkları tanrısal ruha, varlığa ilişkin bir anlatı Eski Hitit Dönemine tarihlenen bir büyü ritüelinde geçmektedir. Ritüelde³⁶³ Güneş Tanrısı ile metinde ‘Labarna’ unvanı ile geçen Hitit imparatorunun ruhunu bir arada olması, Labarna’nın ruhunun iç kısmının tanrıyla bir bütün olması temenni edilmektedir. Kralı ruhu ve içi, Hitit Panteonunun en önemli tanrısıyla özdeşleşmekte, Hitit imparatoru ve devletin baş tanrısı bir bütün olarak algılanmaktadır (Beckman, 2012: 606). Fakat Beckman’a göre, KUB 30.28 + KUB 39.23 numaralı metinden yola çıkarak ölümün bir tür doğum olarak anlaşıldığı, hasta-rahibin doğumlu ilgili baskın kaygısı, onun bir bireyin varoluştan öteki dünyaya geçişini işaret eden bir geçiş törenindeki varlığını açıklamaktadır (Beckman, 1983: 237).

Kral, ölümünün ardından tanrı, tanrıların oğludur. Ölü bir kral için gökyüzü ve yeryüzü arasındaki sınırlar bulanıktır. Bu nedenle cesedinin gömülüp gömülmemesi onun veya ruhunun evrenler arasında serbestçe hareket etmesini etkilemez. Mezopotamya’nın üç evreninde sınırlar vardır, bu sınırlar tanrılar için dahi oldukça keskin sınırlıdır. Gökyüzü tanrıları yeraltına giremez, yeraltı tanrıları gökyüzüne çıkamazdı. Hatti geleneğindeki serbestlikten oldukça farklıydı. Hatti geleneğindeki serbestlik, krali figürlerin inhumasyonuna izin verirken, Hitit krallarının ayrıcalıklı ölüm perspektifi Mezopotamya bakış açısında durumu zorlaştırmaktadır. Bu nedenle, kralın göğe yükselmesi için olağanüstü önlemlere ihtiyacı bulunmaktaydı. Her şeyden önce, ruhu özgürleştirmek adına kremasyon gerekirdi, büyü, büyü ritüeller ile gökyüzünün kapısı açılmalıydı. Hititler, Hatti kraliyet ideolojisi kavramını, kralın dünyadaki en üstün tanrıların temsilcisi olarak statüsü, onu güneş tanrısına eşitleme ve ölü kralı tanrılaştırma eğilimi ile birlikte aldıkları düşünülebilir.

³⁶³ KUB 41.23 + KUB 57.86 II 18-21.

Šalliš waštaiš metni, Hititlerde ölüm sonrasına ilişkin uygulamaların en iyi yansıtıldığı metin koleksiyonu cenaze ritüelleridir (van den Hout, 1994, 1995; Sevinç, 2007; Bryce, 2003: 193). Hitit inancına göre, kraliyet ailesi mensubu bir birey öldükten sonra tanrı olup gökyüzüne çıkmaktaydı (Ünal, 2003: 104; Turgut, 2020: 359). Hitit kral ve kraliyet ailesi mensuplarının ölüm törenlerini anlatan Šalliš waštaiš törenleri dışında, kesin olarak bir krala ait olan mezar yapısı bilinmemektedir. Bazı kaya anıtları, Boğazköy'deki bazı mimari yapıların, cesetleri yakılmış olduğu düşünülen Hitit kraliyet ailesi mensubu bireylerin mezarı olabileceği tahmin edilen yapılar olduğu öne sürülmektedir (Sevinç, 2007a: 124). Yazılı kaynaklarda, cenaze seremonisini anlatan talimatname metinleri bulunmaktadır. Pek çok görevlinin, yüzü aşkın hayvanın, bol miktarda yiyecek ve belli malzemelerin dâhil edildiği tören, kişiye özel değil, tüm kral ya da kraliçelere uygulanan stabil bir yöntemdir (van den Hout, 1994: 57; Bryce, 2003: 194; Sevinç, 2007b: 2779).

Metnin içerisinde “ölen kişi kral ise şöyle yapılır” ya da “ölen kişi kraliçe ise böyle yapılır” ifadesi bulunur. Cenaze törenleri esnasında büyü ritüelleri ve kurban törenleri önemli yer tutmaktadır. İmparatorluk Dönemine ait metinlerin içeriğinde Hurri geleneği yadsınamaz bir gerçektir. Fakat metin içerisinde yer alan ^DUD.SIG₅ gibi Hatti kökenli yeraltı tanrıları ve Eski Hitit Dönemine ilişkin bazı dil ve terminolojinin korunması metnin Eski Hitit Dönemi'nde yaratıldığına dair bir ipucu barındırmaktadır.

Ölümünden sonra tanrılaştırılan kral kültü, tanrılar panteonunun hiyerarşisi altında ele alınmıştır. Tanrılaşan ölü krallara, diğer tanrılara yapılan sunulara eşdeğer kurban sunuları, yüzyıllarca devam etmiştir. Beckman, kraliyet ataları kültünün yaygın olduğunu, ölü kralın ise tüm Hatti ülkesinde, normal bir ölüden çok daha tehlikeli olduğunu öne sürmektedir. Ölülerin GIDIM, formuyla yeryüzüne yeniden çıkıp dünyaya zarar vermesiyle bağlantılı olarak kraliyet ailesi bireyinin zararı sıradan bir insandan daha fazla olacaktır (Beckman, 1995: 531).

Šalliš Waštaiš ritüellerinin, korunmuş kısımlarında ölü kralın ruhu veya heykeli, “tanrı” veya “tanrılaştırılmış” olarak geçmez, yalnızca akkant- ölü olarak adlandırılmaktadır (Hutter- Braunsar, 2001: 268). Hitit krallarının soy kütüklerinde de fermanlarının, antlaşmalarının veya yıllıklarının başında Latince divus ile karşılaştırılabilecek bir ifade yoktur (Otten 1989: 22).

Hitit krallarının ‘tanrılaştırma’ eğilimi/eylemi ikonografik verilerde görülebilmektedir. Öncelikle zamanla merkezileşen bir gücün gelişimi, imparatorluğun ilk günlerinden itibaren tek tip temsil biçimine olan ihtiyacı, geliştirmiş, farklılaştırmıştır (Schachner, 2019: 150). Krallar, MÖ 14.yy’dan itibaren kendilerini tanımlayan antropomorfik temsiller, tanrıların kendilerine bahsettiği gücü, meşru ve seçilmiş yöneticiler olarak ifade etme girişiminde, kendilerinin daha antropomorfik tasvirlerini yaptırmaya başladılar (de Martino, 2010: 88). Benzer biçimde, hiyeroglif yazıtlardaki kraliyet isimleri ve sıfatları, II. Tuthaliya Dönemiyle başlamış, MÖ 14.-13.yy kabartmaları ve mühürleri üzerinde standartlaşmıştır (Durusu-Tanrıöver, 2019: 288). Artan ikonografinin kullanımını tetikleyen unsurlardan biri, komşu krallıklar ve imparatorluğun sınırlarından gelen baskıyla ilişkilidir (Hawkins, 2003: 166).

Kralların yazılı ve antropomorfik çizimlerinde, hiyeroglif yazıtlarda krali isimler ve unvanlarda sınırlama yokken, ikonografide kral belirli biçimde tasvir edilmiştir. Kralın bedeni, iki farklı betimde, törensel ve askeri olmak üzere iki kategoride tasvir edilmiştir. İki kategoriye ayırırken temel alınan unsurlarda, birinci grup, yazıtla beraber kral oldukları anlaşılan figürlerin, Hitit tanrıları gibi üst kısmı çıplak yahut kolları kısa bir kıyafetli ikonografisidir (Ensert, 2005: 29). Figür, kısa etek, uçları kıvrık çarık giymektedir. Başlarında konik şeklinde boynuzlu tanrısal başlık yer almaktadır. Bazı figürlerde, hilal kabzalı kılıç yer alır. Yay, mızrak gibi alet taşımaktadırlar. Burada kral, savaşçı pozisyonudadır. Fırtına tanrısını temsil etmektedir. Bu grupta yer alan kral tasvirlerinde, kanatlı güneş kursu yer almamaktadır.

Hitit kralının ikonografisinde, savaşçı pozisyonunda tasvir edilmesi, orduları komutanı olan kral ve tanrıların koruması altında gerçekleşen yıllık askeri seferlere liderlik eden rolünü de ön plana çıkartıyordu. Kralın taşıdığı silahlar dışında, savaş imgesine ilişkin başka bir görsel bulunmamaktadır. Hitit kralları, herhangi bir muharebe meydanında savaşırken betimlenmemiştir. Fakat yazılı kaynaklarda, savaş meydanındaki kahramanlıklarının anlatıldığı çok sayıda metin yer almaktadır. Siyasi metinler, yıllıklar, askeri seferler, savaşlar, bastırılan isyanlar, alt edilen düşmanların anlatımıyla doludur.³⁶⁴

İkinci grup ise, Krallar tören törenlerinde uzun elbiseler, ucu kıvrık çarıklar, yuvarlak başlıklar ve kıvrık asalar (lituus) giydiklerinde, tüm bunlar devletin baş tanrılarından biri olan ve unvanı Güneş Tanrısından alan kralın betimlemeleridir. Hititçe Güneşim kelimesi, böylece ikonografik bir görüntüyle buluşmuş ve Güneş Tanrısı ile kral arasındaki bağı pekiştirmiştir (Durusu-Tanrıöver, 2019: 291).

Durusu ise hem kabartma hem de mühürlerden yola çıkarak bu kategoriye üçe ayırmaktadır. İkonografide, kralların bir tanrıyla yüz yüze geldiği adorasyon sahnesi, bir tanrının kucağında korunurken ya da kralın kendisi tanrı olduğunda/ tanrısal betimlemeli tek kral tasviri şeklindedir (Durusu-Tanrıöver, 2019: 288). Kralın insan biçimindeki tezahürü, onun ilahi güç tarafından benimsenmesi ve onunla karşılaşmasıyla koşullandırılmıştır. Zaman içerisinde tanrılaştırılmış Hitit kralının tasviri, zorunlu bir ayrıcalık haline gelmeye başlamıştır (Martino, 2010: 89). İsimlerin yanında hiyeroglifle kraliyet unvanlarını yazarak güç ve mevcudiyeti belirtmek, krallık makamını, krallardan

³⁶⁴ II. Mursili Dönemi kaynaklarında, henüz prens olan I. Šuppiluliuma'nın Kaşkalarla olan mücadelesi ayrıntılı biçimde tanımlanmıştır CTH 40 KUB 18. 11, 1- 19: *“Böylece babam tekrar Hayaşalı düşmana (karşı) yürüdü. Ama onu yine de bulamadı. (Fakat) O, Kaşkalı düşmanı, (Kaşkalı) kabile askerlerinin tümünü [ülkede] yakaladı. Ve ona tanrılar yardım ettiler, [Arinna'nın Güneş Tanrıçası] Hatti'nin Fırtına Tanrısı, ordugâhın Fırtına Tanrısı, kırım Tanrıçası İstar'ı ve böylece çok sayıda [düşman] öldü. O hem de çok sayıda esirler [aldı] ve onları tekrar Şamuha'ya getirdi. Sonra babam Şamuha'dan ileriye doğru gitti. Ve [x Ülkesi] düşman tarafından tahrip edilmişti. Ve bütün düşmanları orada bulunuyordu. (Hatta) koyun çobanları yardım için gelmişti. Babam onlar için bir tuzak hazırladı ve Kaşkaları vurdu. Her kim yardım için gelmişse onları da aynı şekilde vurdu. Şöyle ki Kaşkalı kabile askerleri ve yardımcı askerlerin çoğunu öldürdü.”* (Güterbock, 1956: 67).

daha fazla vurgulamak için bilinçli bir tercihti (Durusu-Tanrıöver, 2019: 288). Çalışmada, Durusu-Tanrıöver'in üçe ayırdığı kategori sistemi, tercih edilmiştir.³⁶⁵

I. Grup: İlahi Karşılaşma

Hitit kralları, prenslikleri ve kral olduğu süre boyunca dini vazifelerini bir görev haline getirerek, çeşitli törenlere ve bayramlara katılarak törenleri/ritüelleri yönetmiştir. Bu nedenle, tanrılarla karşılaşan krallar, yönetim meşruiyetinin doğrudan ilahi yollarla, alanlarla kanalize edildiğini bu tasvirlerin de aracılığıyla göstermektedir. Kralın, bir tanrıyla yüzleşmesi, onun huzurunda sunu yapması ve onunla karşılıklı içmesi, bir tür ilahi karşılaşmadır. Krallar, tanrılarının başrahibi, vekil harcı ve tanrılarının seçtiği görevlilerdi.

İlahi karşılaşma içeren birçok tasvir yer almaktadır. Bunlardan biri Alacahöyük'ten bir ortostatın adorasyon sahnesidir³⁶⁶ (Alacahöyük 13). Fırtına Tanrısını temsil eden boğa heykelini selamlayan kral ve kraliçe tasvir edilmiştir. Boğa ile temsil edilen tanrı, yerel bir Fırtına Tanrısı olabilir, nitekim tasvirlerde mutlaka büyük tanrılarının olması gerekmez. Adorasyon sahnesinde, kral ve kraliçe, boğaya libasyon yapmaktadır (Taracha, 2011: 138; Özcan, 2019: 33). Kralın yüz hizasına doğru yukarı kaldırdığı eli, yumruk biçiminde sıkılıdır. Ortostat MÖ 14.-13. yy tarihlenmektedir (Taracha, 2011: 138; Özcan, 2019: 40).

Bir başka Alacahöyük Ortostatı, günümüzde Anadolu Medeniyetleri Müzesinde sergilenmektedir³⁶⁷ (Alacahöyük 7). Ortostatın sol kısmında, taht üzerinde Fırtına Tanrısı yer almaktadır. Tanrının ismi üzerinde yer alan hiyeroglif lejanttan okunmaktadır (Darga, 1992: 134; Özcan, 2019: 39). Fırtına Tanrısının bir elinde kap diğer elinde ise omzuna yasladığı topuzu bulunmaktadır. Karşısında, uzun kıyafetli kral yer almaktadır. Kral, sol

³⁶⁵ Bkz. Tablo 3

³⁶⁶ Bkz. Resim 1.

³⁶⁷ Bkz. Resim 2.

elini yukarı kaldırıp yumruk pozisyonunda, sağ elinde ise hükümdarlık asasını tutarak tasvir edilmiştir.

Bir diğer sahne, III. Hattuşili'nin Fraktin kabartmasıdır³⁶⁸ (Yiğit, 2016: 61-62). Kabartma, Develi'nin Güneydoğusunda Zamantı Irmağına yaklaşık olarak 1 km mesafede yer alır. Hattuşa'yı Aşağı Ülkeye ve son olarak da Suriye'ye bağlayan antik bir yolun içinden geçtiği bir vadide yer alan kabartma, birbiri ardına 20–30 km yakınlıkta bulunan birçok hiyeroglif anıttan biridir (Payne, 2018: 255).

Hitit İmparatorluğunun en güçlü ve Hurri etkisinin en yoğun olduğu döneme aittir. Rölyefte III. Hattuşili, bir sunağın önünde, Fırtına tanrısının önüne libasyon yapmaktadır. Kralın üzerindeki kıyafetler, birebir tanrınıninkilerine benzemektedir (Alexander, 1977: 206). Kabartmanın sol kısmında işlenen kral, baş ve ayaklar profilden, gövde cepheden betimlenmiştir. Kıyafetleri, kısa giysili, ucu sivri çarık, konik başlı sivri külah, bellerinde sokulu kabzası ay biçimli kılıçları yer almaktadır. Hem tanrı hem kralın başlarına taktıkları ucu sivri konik külah, tek boynuzludur. Fırtına Tanrısı, sol kolunu önündeki sunağa uzatmıştır. Sağ elinde ise omzuna yasladığı asası yer alır. Tanrının kimliği belirli olmamakla beraber Fırtına Tanrısı olması muhtemeldir (Darga, 1992: 178). Hattuşili ise, sol omzuna taktığı yayını sol eliyle tutmakta, sağ eliyle de tuttuğu kaptan libasyon yapmaktadır. Hemen sağ lejanttan, Büyük kral Hattuşili okunmaktadır. İki figürün arasında, üstü kesik, silindir boyunlu bir sunak yer alır. Sunağın alt ve üst kenarlarında çıkıntılar yer almaktadır. Alacahöyük'teki tanrı boğa sunağına benzemektedir. Sağ tarafta ise tanrıça Hepat ve Kraliçe Puduhepa yer almaktadır. Kraliçe, oturan tanrıçayla eşit, kraldan ise daha uzun yapılmıştır. Ayaklarına kadar inen uzun elbisesi, konik biçimli başlığıyla tasvir edilmiştir. Kraliçe, sol elinde tuttuğu kaptan libasyon yapmaktadır. Tanrıçanın sol elinde yayvan bir kap, sağ elinde ise obje yer almaktadır. Her iki figürde, kıvrık uçlu çarık giymektedir (Bittel, 1970: 109). Her iki figür profilden betimlenmiştir.

³⁶⁸ Bkz. Resim 3.

Çivi yazılı lejanтта, “*Kizuwanna memleketinin kızı, tanrı tarafından sevilen*” cümlesi okunmaktadır (Hawkins, 2015: 3).

Bir diğerk örnek ise, Orta Hitit Dönemine tarihlenen metal bir kaptır (MFA 2004.2230). Yumruk Biçimli Gümüş Kapta yer alan sahnede, tanrı yukarı doğru kaldırdığı elinde, yuvarlak başlı topuzu ile havada bir vuruş vururken betimlenmiştir (Güterbock ve Kendall, 1995: 48). Kap üzerinde adorasyon sahnesi yer almakta, Göğün Fırtına Tanrısına libasyon yapılmaktadır. Bir boğanın dizginlerini elinde tutar halde tanrının önünde bulunan kral, hareket halindedir (Bittel, 1975: 12). Peşi sıra takip eden figürlerin ardından bir tanrı bulunmaktadır. Kralın hemen arkasında, kanatları açılmış bir kuş figürü yer alır. Bu temsildeki kralın ve ayakta duran tanrının duruşu, ilahi olanla karşılaşmada yalnızca kralı öncelerken, kralın hizmetlilerle fiziksel veya görsel bir teması yoktur.

Yumruk Biçimli Gümüş Kap, dinamik sahneli Hitit eserlerinden biridir. Hitit eserleri genellikle, durağan sahneler içermektedir. Dinamik görüntüye ilişkin sınırlı sayıda örnek vardır. Büyükkale’de bulunan bir eser bunlardan biridir. Kraliyet ailesine ait olup olmadığı bilinmeksizin, bir savaş arabası dâhil olmak üzere savaş sahnesini temsil eden Eski Hitit Dönemine ait bir kabartma bulunmaktadır. Kabartmada, dinamik bir görüntü yer alır. Bir savaş sahnesi olabilir (Schachner, 2012: 133). Muhtemelen boyanmış düz taş kabartmadır. Üst yarısında bir savaş arabasını betimlemektedir. Hitit döneminin sonraki dönemlerinin durağan betimlemelerinden farklı, dinamik bir üsluptadır. Stilin paralelliği yoktur, aynı zamanda ikonografisinin karşılaştırma yapılacak örneği yoktur. Benzer görüntü bir de İmparatorluk Dönemine aittir. Büyükkale IVa katmanında bulunmuştur (Neve, 1982: 57). Sahnede mızrak kullanan, hareketli bir figür yer alır. Kabartma savaş tasviri olmalıdır. Muhtemelen durağan örneklerden farklı olarak dinamik görüntü gösteren eserler birbiriyle bağlantılı bir kompozisyon içinde olmalıdır.

Tanrılarla doğrudan iletişim ve ilişki kuran Hitit krallarıdır. Fakat bu onura sahip olmanın bir sınırı bulunmaktaydı. Öncelikle, tasvirlerde ölümlü ve ölümsüz figürler birbiriyle bir sunak aracılığıyla ayrılmaktaydı. Sunak, iki evren arasındaki sınır gibidir. Adorasyon sahnesinde, kral kendi alanı içerisinde doğrudan tanrıya bakmaktadır. Durusu-Tanrıöver'e göre, tanrıların onuruna ve onların huzurunda libasyon yapmak, performans sergilemek, ilahi ve kraliyet arasında açıkça bir bağ kurmuştur. Bu görüntüler, iktidardaki hanedanın gücünün, meşrulaştırmaya çalışmasının politik olarak gömülü ifadeleri haline gelmiştir (Durusu-Tanrıöver, 2019: 295). Genellikle kabartma ve vazolarda tasvir edilen sahneler, MÖ 16.yy'a ait kült performansı betimleyen vazolarda yer alır. MÖ 13.yy'a gelindiğinde ise sahneler yeniden kurgulanmıştır. Bu durum, krallık kavramının temsilinde bir farklılık temsil ediyor olabilir. Nitekim tasvirler, kralın tanrılarla iletişim kurmaktan öte, onlara doğrudan yaklaşabilen kişi olduğunu göstermektedir.

II. Grup: Koruyucu Tanrı-Kral/ Korunan Kral

Bir diğer sahne Umarmungszene yani koruyucu bir tanrının himayesinde yüceltilen, korunan kral betimlemesidir. Burada kral, tanrı alanının içerisinde, onun himayesindedir. İki figür tek bir figür gibi gösterilir. Bazı sahnelerde, üst üste binmiş imajı dört ayak yerine, üçayakla tasvir edilmiştir. Bu kucaklaşma sahnesi, Hitit krallarının antropomorfik temsillerinin büyük kısmını oluşturmakta ve özellikle de mühürlerde yer almaktadır. Kraliyet bedeninin temsili ve kucaklaşma sahnesi, esas olarak Kuzey Suriye'den elde edilen silindir mühür baskılarında bulunabilir, fakat figürler her daim ilahi dünyaya ait nitelikler taşımaktadır. Kimi zaman kral ve tanrı arasındaki farkı bulmak oldukça güçtür (Durusu-Tanrıöver, 2019: 295). Bu ikilem, hem ilahi hem de kraliyet meşruiyetini aynı anda kullanılmasından kaynaklıdır. Bu, belki de başlı başına bir stratejik hamle olabilir. Fakat kişisel koruyucu tanrısını kucaklayan kralın temsillerinde, kral, tanrıdan her daim küçük

yapılmıştır. Bu hiyerarşideki statü farkını göstermektedir. Her ne kadar tanrısallık içeren başlık ve kıyafetle donatılsa da hiyerarşik açıdan düşük statüsünü gösterilmiştir (Schwemer, 2022: 359).

Kucaklaşma sahnesi, II. Muvatalli Dönemi eserlerinde yer alır. II. Muvatalli'ye ait mühürlerde, kral, koruyucu tanrısı Pihaššašši Fırtına Tanrısıyla beraber, bazen tanrının kucağında tasvir edilmiştir.³⁶⁹ Mühürlerinde, orta kısımda bir tanrı bulunur. Kral, tanrıdan daha küçük betimlenmiştir. Tanrı, kralın boynuna sağ koluyla sarılmış, yuları kaldırdığı sol elini tutar vaziyettedir (Doğan-Alparslan, 2007: 12). Tasvirin elinin üst kısmında “*Gökyüzünün Büyük Fırtına Tanrısı*” olarak okunan işaretler yer almaktadır (Dinçol, 2002: 90). Kralın arka kısmında, Büyük Kral Muvatalli yazmaktadır. Gonnet, bu mühür tasvirini tanrının gözdesi anlamına gelen NARAM DINGIR^{LIM} olarak yorumlamış, tasvirdeki tanrının Pihaššašši Fırtına Tanrısı olduğunu ileri sürmüştür (Gonnet, 1979: 23-24). Gonnet'e göre, bu mühürler kralın Tarḫuntašša'dan Ḫattuša'ya döndükten sonraki döneme aittir.

II. Muvatalli'nin mühürleri kendi içerisinde iki gruba ayrılabilir (Doğan-Alparslan, 2007: 8). Mühürlerinde kucaklama sahnesinin yer aldığı bir ikonografi ve klasik aedícula mühürleridir. Mühürlerin lejantında, çivi yazısıyla dış halkalarda şunlar yazılıdır: “*Hatti Ülkesinin Kralı, Yüce Muvatalli'nin mührü, sevgili... Tanrı, Muršili'nin Oğlu, Büyük Kral, Kahraman.*” Hem merkez hem de dış halkalar, II. Muvatalli'yi Hitit krallığının şeceresine açıkça yerleştiren ve onun tam adını ve unvanını sağlayan belgeleme amaçlıdır. Kralın adı, Luvite BOS2, hecesiyle başlar. BOS2- mu okumaya sahiptir. Kralın adının ilk hecesidir. BOS2, boğa başı, iki MAGNUS.REX işaretiyle işaretlenmiştir (Houwink ten Cate, 1994: 234). Bu nedenle mühür, tanrının veya kralın herhangi bir antropomorfik temsilini içermez, ancak hiyeroglif işaretlerin merkezi kullanımı, kutsal hayvanı aracılığıyla Fırtına Tanrısının varlığını empoze eder. Büyük Kral

³⁶⁹ Bkz. Resim 4.

(MAGNUS.REX) için vurgulanan işaretler de krallık makamına atıfta bulunmaktadır. Birçok mühür baskısı ve yazıt, antropomorfik temsilleri atlar ve yine de MAGNUS’u döndüren hiyeroglif yazı sisteminin esnekliği aracılığıyla tanrıların ve kralların varlığına işaret eder (Durusu-Tanrıöver, 2019: 289).

Durusu-Tanrıöver’in aktarımıyla Marazzi’ye göre, Anadolu hiyerogliflerinin güçlü karakterinin, işaretlerin dillerden bağımsız hareket edebildiği karmaşık ve çok dilli Hitit toplumunun bir yansıması olduğunu ileri sürmüştür (Durusu-Tanrıöver, 2019: 289).

II. Muvatalli’nin ardılı III. Murşili’ye ait mühürlerde benzer ikonografik sahne yer almaktadır³⁷⁰ (Alp, 2000: 174). Mühür, II. Muvatalli’nin mühür baskısına benzemektedir. Mühürde, tanrı uzun boylu, kısa etekli, konik biçimli, üzerinde boynuzlar olan başlıklıdır. Kral uzun elbiseli tasvir edilmiştir. Sol elinde fırtına tanrısını tutarken sağ elinde krallık asası tutmaktadır. Baskılar üzerinde kralın adı yer alır (Alp, 2000: 174).

Bu sahne, bir de IV. Tutḫaliya’ya ait kabartma ve mühür baskısında görülmektedir.³⁷¹ Ugarit’te bulunan mühür baskısında, Amurru kralı Bentešina’nın kızı ve Ugarit Kralı Ammištamru’nun ayrılmasını konu alan tabletin üzerinde yer almaktadır.³⁷² Mühürde, çift kanatlı güneş kursu yer alır. Kursun altında, Büyük Kral Labarna Tutḫaliya, Büyük kral Tašmi-šarruma ve Büyük kral Labarna Tutḫaliya yazmaktadır. Figürde, birinci ve ikinci satırda aynı hizada bir kadın figürü ve bir erkek figürü yer alır. Erkek figür, kral Tutḫaliya’yı kucaklamaktadır. Hiyeroglif yazıt, kucaklayan tanrı figürünün Güçlü Fırtına Tanrısı ^DU NIR.GAL olduğunu göstermektedir (Alp 2001: 173). Ensert’e göre, Fırtına Tanrısı, yazılı kaynaklarda daha çok II. Murşili, II. Arnuwanda ve I. Šuppiluliuma’nın koruyucu tanrısıdır. Hitit krallarının öldükten sonra tanrılaştığı bilgisi göz önüne alınırsa, mühürde tasvir edilen figürün küçük tanrının II. Murşili olduğunu önermektedir (Ensert, 2006: 83-93). Tasvir, birebir tanrıyı kopya

³⁷⁰ Bkz. Resim 5.

³⁷¹ Bkz. Resim 6.

³⁷² CTH 107 RS 17.159, RS 17. 396, 1956, 127-128; RS 17. 348, 1956, 128 (Nougayrol, 1956: 126-127).

etmektedir. Fakat kategori içerisinde yer alan örneklerde olduğu gibi kralların, tanrıyı kopya ettiği göz önüne alınırsa, mühürde yer alan figürün IV. Tuthaliya olması, olasıdır. Nitekim ikonografik görüntülerde krallar, tanrıların birer yansımasıdır.

IV. Tuthaliya'nın Yazılıkaya'da bulunan kabartması³⁷³ bu gruba dâhil edilmektedir (Yazılıkaya 81). Yazılıkaya'da B Odasının doğu duvarında iki büyük kabartma yer almaktadır (Şeyhoğlu, 2007: 22-23). Birisi Kılıç Tanrısı Nergal, diğeri ise IV. Tuthaliya ve koruyucu tanrısı Tuthaliya Šarruma'dır. Kral anısına oğlu II. Šuppiluliuma'nın yaptırmış olması muhtemeldir. Kral uzun kıyafetli, takke biçimli başlığı ile betimlenmiştir. Elinde kıvrık uçlu asası yer alır. Kıvrık uçlu çarıklarıyla tasvir edilmiştir. Tanrı Šarruma, sol eliyle kralı kavramaktadır. Kısa etekli, boynuzlu, ucu sivri koniği giyimli tanrı sağ elini yukarı doğru uzatmaktadır. Her ikisinde de hiyeroglif yazıt, kimliklerini vermektedir. Neve, IV. Tuthaliya'nın yaşarken tanrı olduğu ve kayıp olan tanrılaştırmış heykelinin Yazılıkaya B Odasındaki boş kaidenin üzerinde bulunmuş olduğu görüşündedir (Neve, 1989: 350-351).

Bir diğeri eser, Yalburt Kutsal Havuzunda bulunan parçalı bir kabartmada yer alan kral IV. Tuthaliya'dır. Tuthaliya, bir dağ tanrısının kucağında tasvir edilmiştir. Dağ tanrısı tasviri ilginçtir. Şimdiye kadarki tüm tanrılar fırtına tanrıları ya da kültüsel olarak hava tanrılarıydı. Dağ tanrılarının bir kısmı bağımsız, bir kısmı da Fırtına Tanrısına hizmet etmekteydi. Tasvirin yalnızca üst kısmı korunabilmiştir. Tanrının kaldırdığı kolunun altında, aralığın kenarında, büyük olasılıkla kayıp ilahi ismin belirleyicisi olan DINGIR işareti oyulmuştur. Uzanmış kol, sarılma-kucaklama pozisyonu yer almaktadır. Üst üste bindirilmiş figürlerde, sağ kolu bel seviyesinde bükülmüş ve bir topuz tutana daha küçük bir figür yer almaktadır. Tanrının eteği, dağ tanrılarının giydiği karakteristik kıyafettir (Karasu vd., 2000: 100). Karasu, Hükümdarın taht adını aldığı tanrılaştırmış dağdan esinlenerek kendisini somutlaştırmış olabileceğini düşünmektedir (Karasu vd.,

³⁷³ Bkz. Resim 7.

2000: 100; Hawkins, 2015: 5-6). ^{HUR.SAG}Tuḫaliya, MÖ II. binyılın ilk çeyreğinde, Assur Ticaret Kolonileri Dönemindeki kutsal dağlar arasında yer almaktadır (Özcan, 2014: 65).

Nitekim IV. Tuḫaliya Dönemine ait bir mühür baskında da dağ tanrıları yer alır. Mührün iç kısmında, sağ eli bükülü, sol eli havada bir dağ tanrısı bulunmaktadır. Dağ tanrısının hemen üzerinde kanatlı güneş kursu işlenmiştir. Dağ tanrısı sağ profildedir, ayaklarının altında çift başlı kartal figürü bulunur. Kartalın her iki yanını aslan-demonlar çevreler. Bu karışık kompozisyon Yalburt'ta ve Megiddo Levhasında da yer almaktadır.

Çevik'in aktardığı biçimde Alkım'a göre, Anadolu'da dağ kültü coğrafik sebeplerle inancın ve kültürün oluşmasında her ne kadar elverişli olsa da Hititlerin bu inancı Kuzey Suriye-Mezopotamya'dan aldıklarını öne sürmektedir: *“Dağ tanrısı Hitit dinine ve sanatına yabancıdır, dışarıdan gelmiştir. Bugünkü bildiklerimize göre, dağ tanrısının en eski tasvirlerine Suriye'de Mari'de, Suriye stili mühürlerde, Kuzey Mezopotamya'da ve Kassit sanatında rastlanır. Dağ tanrısı ve motifinin Hurri-Mitanni bölgesinden çıkmış olduğu anlaşılmakta ve bu fikir genellikle kabul edilmektedir. Dağ Tanrılarının taş plastik sanatındaki ilk tasvirleri tamamıyla cephedendir, sakallıdır, ayakları tanrını yerden çıkıp yükseldiğini belli etmek amacıyla reddedilmez. Uzun etekli elbisenin üzerinde pul şeklinde dağ sembolleri işlenmiştir. Giysinin kenarlarında ise olasılıkla ormanları sembolize eden dallar fışkırır. Sümer-Akad ve Eski Babil gelenekleri ile bağdaşan bir kompozisyon ortaya çıkar. Dağ tanrılarının farklı biçimde tasvir edilmiş olmalarının nedeni farklı dağ tanrılarını temsil etmiş olmalarından kaynaklanmaktadır. Anadolu'da Hitit sanatında dağ tanrısı tasvirlerine bugünkü bilgilerimizle M.Ö. 13. Yüzyıldan itibaren rastlıyoruz. Hitit çivi yazısı metinlerinde de dağ tanrılarının niteliklerine ilişkin çeşitli kaynaklara rastlanır. Gerek Eski Hitit Devleti ile İmparatorluk Döneminde Hurri etkisinin Anadolu'da sezildiği sırada diğer Hurri tanrılarıyla birlikte dağ tanrılarının da Hitit panteonunda yer alması mümkündür.”* (Çevik, 2007: 178)

Kucaklama sahneleri, Hitit kralının dini rolünü pekiştirir. Tanrı ve kral arasındaki ilişki düşünüldüğünde, koruyucu tanrı, diğer tanrılara oranla Hitit kralını en çok destekleyen figürdür. Yalnızca kralların değil, kraliçelerin de bu kategoriye giren tasvirleri bulunmaktadır. IV. Tutḫaliya Dönemine ait, Ugarit Kralı Amissamru ile Amurru Kralı Bentešina'nın kızının boşanma kararının onay metninde, kraliçe Puduhepa'ya ait bir mühür yer almaktadır. Mühür üzerinde, Arinna'nın Güneş Tanrıçası, kraliçe Puduhepa'ya sarılır halde tasvir edilmiştir (Alp ve Erkut, 2002: 1-5). Benzer bir şekilde, Kadeş Anlaşmasının Mısır nüshasında da kraliçe, tanrıçanın kucağına oturur halde tasvir edilmiştir. Yalnızca kralların değil, kraliçelerin de benzer tasvirleri olduğu anlaşılmaktadır.

İdari metinler, mektuplar, anlaşmalar üzerinde yer alan mühürlerdeki kucaklaşma sahneleri, krallık genelindeki seçkinlere ve tabası altındaki devletlere özel bir mesaj görevi görmektedir. Bu sahnelerin özellikle MÖ 13.yy'da artmış oluşu, dönemin siyasi ikilemi ve kaosa karşılık bir yöntem olduğunu gösterir (Durusu-Tanrıöver, 2019: 298-299).

III. Grup: İlahi-Kral/ Tanrı-Kral

Kralın tek başına tasvir edildiği, betimlemedir. Kıyafetlerinde bir standart yoktur, boynuzlu bir şapka, savaşçı kıyafetleri ya da uzun mantolu tören kıyafetleri gibi çeşitli kıyafetler giymektedirler. II. Muvatalli 'den itibaren, Hitit kralları, mühürler de dahil olmak üzere halka açık sergilenen anıtlarda kendilerini tasvir etmeye başladılar ve bu giderek artan bir şekilde tanrı tasvirleriyle eşleşiyordu (Van den Hout, 2020: 4).

En erken dönem örneklerden biri II. Muvatalli'ye aittir. II. Muvatalli'ye ait Sirkeli Kaya anıtıdır³⁷⁴ (Martino, 2010: 89). Büyük Sirkeli Höyüğü'nün güney doğusunda, nehre dik inen ince bir kaya üzerinde yer alır. Kral, rahip kıyafetleriyle temsil edilmiştir.

³⁷⁴ Bkz. Resim 8.

Giysinin arka kısmı uzun, ön kısmı ise daha kısadır. Sağ ayak bileği örtülmemiştir (Emre, 2002: 488). Sağ el, yüz hizasında yukarı kalkar pozisyonundadır. Sol omzunun üzerinde hiyeroglif lejant bulunmaktadır. Yazıtta “*Muvatalli, Büyük Kral, Kahraman, Büyük Kral, Kahraman Murşili’nin (oğlu)*” yazmaktadır (Yiğit, 2016: 64). Güneş ile özdeşleşen rahip-kral görünümünde olmasına rağmen, kanatlı güneş kursu yer almamaktadır (Ünal, 2002: 79).

Darga, nehrin geçilebileceği stratejik noktada bulunan kralın, kayayı ve nehri kutsadığını öne sürmektedir. Nitekim sağ elin yukarı doğru uzanıyor olmasından, bunun bir dua jesti olduğunu öne sürmektedir (Darga, 1992: 175). Anıt, stratejik olarak Kuzey Suriye’ye ilerleyen yolda yer almaktadır (Yiğit, 2016: 64-65). İlahi tasvirler olmadan, ölüm sonrası bir ortamda tasvir edilmiştir. Rölyef, çanak çömleklerle bir kaya çıkıntısına inşa edilmiş anıtsal bir yapıyla bağlantılıdır. Yanında bir tasvir, kabartma daha bulunmaktadır. Günümüze kadar gelememiştir.

Singer’a göre, Tarhuntaša’ya tanrıların taşınması, Hitit kraliyet evinin bölünmesi, yeni bir ata kültü biçimini zorunlu hale getirdi. Çünkü kraliyet ailesinin iki rakip tarafının düşmesi, kraliyet adaklarının önceki biçimleriyle devam etmesini imkânsız hale getirdi (Singer, 2009: 174). Dini görevler ihmal edilemeyeceğinden, değişen koşullar yeniliğe neden açmış ve bu nedenle anıtın dikilmesine sebep olmuş olabilir (Payne, 2018: 251).

Tanrı-Kral temsilinde, krallar, kutsallığın sembolü olarak kullanılan boynuzlarla süslenmiş konik şapkalarla, şüphe götürmez bir şekilde ilahi niteliklerle tasvir edilmiştir. Hattuša’da bulunan Südburg anıtı bunlardan biridir. Kanatlı güneş kursunun altında bir güneş tanrısı kabartması, sol duvarda ise yay ve mızrak taşıyan bir erkek figürü yer almaktadır (Payne, 2018: 259). Savaş kıyafeti giymiş, boynuzlu şapka takmış Şuppiluliuma tasvir edilmektedir.³⁷⁵ Güneykale’de Hiyeroglif Odası olarak adlandırılan odanın girişindeki boynuzlu başlık kabartması ve yazıttan dolayı bu kralın ölmeden önce

³⁷⁵ Bkz. Resim 9.

kendini tanrılaştırdığı düşünülmüştür. Yazıt, Šuppiluliuma tarafından fetihleri ve kentlerin inşasını adlandıran uzun bir tarihi bölüm içerir ve “*O yıl, burada bir ilahi toprak yolu yaptım*” ifadesiyle biter (Payne, 2018: 259-260) Yazıtta adı geçen Šuppiluliuma’nın, II. Šuppiluliuma olduğuna dair kesin bir kanıt yoktur. Tasvirde, uzun sivri külahlı, kısa etekli, kıvrık uçlu çarıklı, sol elinde yay tutan savaşçı pozisyonundadır (Bryce, 2012: 20).

III. Muršili’ye ait bir mühürde³⁷⁶, kral, Halpa’nın Fırtına Tanrısı Tešup’un yanında, askeri kıyafetli, bir ayağı önde tasvir edilmiştir. Tasvir incelendiğinde, boğaların çektiği bir savaş arabası yer aldığı görülür. Savaş arabasına binen Fırtına Tanrısının ikonik tipi, Halep’in Fırtına Tanrısını temsil etmektedir (Taracha, 2008: 748). Mühürler, kralın yaşamı boyunca dolaşımda olacağından, III. Muršili’nin bu mührü, onun dünyevi doğasını sorgulamaktadır. III. Muršili, hayatta, hüküm sürerken ilahi ikonografinin özelliklerini kraliyet temsiline dâhil etme geleneğini başlattığı, kral olduğu anlamına gelmektedir.

Hattuša’daki V. Tapınakta ele geçen, Büyük Kral Tutḫaliya yazan hiyeroglif işaretle özenmiş elinde mızrak tutan, askeri kıyafetli bir figür tasvir edilmiştir³⁷⁷ (Boğazköy 19). Kireçtaşından yapılan stelin sağ elinde mızrak yer almaktadır. Sol elinde ise hiyeroglif lejantta Büyük Kral Tutḫaliya ismi okunmaktadır. Başlığı, boynuzlu sivri külahtır. Bu rölyef, özellikle tapınakta bulunmasının da etkisiyle öldükten sonra tanrılaşan krala ait olması muhtemeldir. Stelin IV. Tutḫaliya’ya ait olabileceği gibi diğer anıtlarındaki yazımdan farklı olmasından ötürü kendisinden önce krallık yapmış diğer krallara ait olması daha muhtemeldir.

Bir diğer örnek ise Yazılıkaya’daki IV. Tutḫaliya’ya ait kabartmadır³⁷⁸ (Yazılıkaya 64). Kıvrık uçlu çarıkları, dağ konisi betimli iki tepe üzerinde dururken tasvir edilmiştir. Luvi hiyeroglifi ile yazılmış adı kanatlı güneş kursu çiziminin altında uzanmaktadır. Bu

³⁷⁶ Bkz. Resim 10.

³⁷⁷ Bkz. Resim 11.

³⁷⁸ Bkz. Resim 12.

rölyeplerdeki dağlar ilahi statüyü işaret eder ve açıkça kralın bedenini ilahi dünyada konumlandırır. Tuthaliya'nın hayattayken tanrılaştırılmasının özel bir nedeni, siyasi sorunları olabilir. Başka bir deyişle, tanrılara hizmetin ve onların koruması altında olmanın görsel imgeleri ve söylemi Tuthaliya için yeterli değildi, bu nedenle kendisi bir tanrı olmak zorundaydı. Nitekim IV. Tuthaliya, kendisini daha ayrıcalıklı olarak kurbanlar talep etmeye başladığı görülmektedir³⁷⁹ (van den Hout, 2020: 4).

IV. Tuthaliya'ya ait, bir mühür baskısında³⁸⁰ da kral, dağ tanrılarinkine benzer bir kıyafetle tasvir edilmiştir. Mühür baskısındaki tasvirde, kral bir dağ tanrısı görünümündedir.

Kabartmalarda tanrılaşma sembolü, boynuzlu taç, kral tasvirlerinde rastlanır. Ancak metinlerde Hitit kralları DINGIR ile yazılmazlar. İsimleri, ilahi determinatifi yazılmaz ve yaşayan bir kral kültünün bilinen hiçbir kanıtı yoktur. Bu tür ilahi temsiller, kralın ilahi varlığından ziyade tanrılarının temsilcileri olarak evrensel güçlerini aktaran bir siyasi güç ve propaganda aracı olarak görülebilir (Durusu-Tanrıöver, 2019: 291).

Hitit kralının antropomorfik tasvirleri, kral ve tanrılar âlemindeki ilişkiyi görsel olarak sunmakta, kriz zamanlarında uygun iletişim araçları haline getirmektedir. Hitit kralının antropomorfik temsillerinin çeşitli ortamları, çeşitli izleyicileri ve hareketlilik modellerini ima etmektedir. Anadolu'daki kaya yüzeylerinde Son Tunç Çağı betimlemelerinin keşfi, imparatorluk genelinde bir dağılım ortaya koymaktadır. Sınır bölgelerinde bu olgunun gerçekleştirilmesi, tasvirlerin imgeselliğinin vurgulanmasıdır (Durusu-Tanrıöver, 2019: 291).

Anıtların çoğu, kırsal alandadır. Lokalizasyon olarak erişilmesi oldukça güçtür. Bu açıdan bölgesel kontrol amaçlı ya da güç işaretleme olup olmadığı düşündürmektedir. Hititler, gerek iç gerekse dış problemlerle çevrelenmişti. Özellikle de İmparatorluğun

³⁷⁹ Bkz. Resim 13.

³⁸⁰ Bkz. Resim 14.

sınır bölgeleri, baskı altındaydı. Ayrıca kraliyet ailesinde, meşru süreklilik bozulmaktaydı. Krallar, tanrılarla bireysel ilişkilerini bu nedenle sıklıkla vurguladıkları görülmektedir. Böylece, krallar, tanrıların yetkisini meşru ve yetenekli yöneticiler olarak ifade etme girişiminde bulunmuş ve kendilerinin daha antropomorfik tasvirlerini yaptırmaya başlamıştır.

Antropomorfik imgelerin, MÖ 13. yy başlarında, ilahi unsur barındırarak taşıdıkları evrede birkaç paradigma yer almaktadır. Öncelikle, politik düzeyde, II. Muvatalli'nin tasvirleri, imparatorluk sınır bölgelerini daha iyi kontrol etme dürtüsünden kaynaklanıyor olmalıydı. Gücü iletmek, hükümdar suretinin, sınır bölgelerindeki canlı kaya yüzeyleri oyularak gerçekleşmesi, kralların sınır bölgelerinin gerçek bir niteliğiydi. Bu nedenle coğrafi etkileşim, Hitit kralının sadece tasvir değil, yazışmalarda da bir krallık sembolü olarak bedenini kullanmasıyla sonuçlanmıştır. Diğer açıdan, kralın bedensel tasviri, tanrılarla yakın ilişkisi, kralın tanrısal rolünü vurgulamak için yapılan bir girişimdi. Bu krallık açısından meşruiyet vermekteydi. Bu durumlarda görünürlük amaçlandı ve kralın varlığı ülkenin büyük bir bölümünde ölümsüzleştirilmek istendi. Kabartmalar hükümdarın meşruiyetini temsil etmekte, güç ve ideolojisini aktarmaktadır. Kentlerin yakın çevresindeki anıtlar ve kaya resimlerinin yerini, daha geniş sınırlardaki alanlara bırakmıştır. Bunlar krallık açısından, krallığın eski güç uygulama biçiminin de değiştiğini göstermektedir.

Kral temsilleri, MÖ 13.yy'da karşılaşma sahnelerinde yerini kralı korunma altına alan temsile bırakmıştır. Buna karşılık, krallar, bireysel kimliklerin üzerinde sürekli bir krallık makamını vurgulamak istediklerinde, hiyeroglif yazı sisteminden yararlanan antropomorfik olmayan çizimleri tercih ettiler (Taracha 2009: 38 50).

Krallık ideolojisindeki yenilikler, II. Muvatalli'den başlayarak kralların daha fazla somut görsel ile tasvir edilmesi, kıyafetlerinin daha fazla tanrıların kıyafetlerine benzemesi, özellikle IV. Tuthaliya Dönemi ile beraber daha somut hale gelmiştir (van

den Hout, 2015: 303-304). Kralın ilahi tezahürü ya da onuru IV. Tuthaliya Döneminde açıkça belgelenmiştir. Van den Hout'a göre, cenaze törenlerinde, ritüellerin ilk altı gününde yeraltı tanrılarının çağrılması, onu yeraltı dünyasının zararlı etkilerinden ayırmayı amaçlaması, ölen kişilerin ilk etapta yeraltı dünyasına gittiği izlenimini yaratmaktadır. KUB 30.15'de yer alan kısımda iki ayrı terazinin Yaşlı Kadın tarafından ritüelde, terazilerin birine altın ve değerli madenler konularak, diğer rahibeden onu alması istenir ve bu tekrarlanır. Sonunda ilk kadın, değersiz olanda karar kırarak teraziye kırar ve bu Güneş Tanrısıyla yapılan ahdi sembolize ettiğini öne sürmektedir (Van den Hout, 2015: 304). Bu kralın yeni doğasının da yeraltı dünyasıyla uyumsuzluğu olarak yorumlanmıştır. Nitekim cenaze töreni metinleri içerisinde, KUB 30.15'in en güncel protokol olduğu vurgulanmaktadır.

Harmanşah, bu anıtların sadece iktidar bölgeleri inşa etmenin bir yolu olmadığını, devlet söylemi için mevcut manzarayı kullanarak anıtsal yazıyı doğal ortamlara yerleştirme eylemi olan devlet iktidarını doğallaştırmanın daha ötesinde olabileceğini öne sürmüştür (Harmanşah, 2015: 384). Kaya kabartmalarının çoğu, kentlerin dışındaki jeolojik olarak öne çıkan ve kültürel açıdan önemli yerlere ve çoğunlukla da dağlık eşiklerde oyulmuştur (Harmanşah, 2015: 384). Kaya rölyefleri ve kayaya oyulmuş anıtlar, çoğu zaman siyasi konumları bakımından hatıra niteliğindeydi. Yaşayan kayanın jeolojik zamanına gömülü olarak, devlet iktidarını doğallaştırmanın bir aracı olarak hareket ettiklerini öne sürmektedir. Mevcut yerel ve yerleşik pratikleri, jeolojik harikaları ve sembolik olarak yüklü manzaraları devlet söylemine uygun hale getirirken, yer ontolojilerini ve yer yapma süreçlerini oluşturan gündelik pratiklere müdahale etmişlerdir (Harmanşah, 2015: 384-385).

Schachner ise bu konuda farklı bir görüş belirtmiştir. Özellikle ikonografik verilerde, vazo tasvirleri gibi görseller politik olarak motive edilmiş, merkezileşmiş bir krallığın standart sanatsal ifadesi olarak yorumlamaktadır. Gücün uygulanması da

standartlaştırmaya yönelik net yaklaşımları ortaya koymaktadır. MÖ 16. yy sonunda başlayan dinsel uygulamalar, Hattuša’da standart hale getirilen ritüel metinler aracılığıyla özellikle imparatorluk ideolojisinin fikirlerine uygun hale getirdi (Schachner, 2012: 137). Eski Hitit Dönerinden kalma ritüel, bayram, tören tasvirli vazo ve betimlemeleri bu açıdan krallık ideolojisinin yayılma dışı vurumdur. Fakat kabartmalar ve tasvirlerin önceki yüzyıllarda olduğu gibi artık kraliyet ideolojisini yaymaya hizmet etmediğini açıklamaktadır. Schachner’e göre, bu mevcut düşünce sistemini çevrelemek ve doğrulamak için kullanılıyordu (Schachner, 2012: 137). Krallar, hâlihazırda zaten mevcuttu, her şeye kadirdi, artık bu ideolojiyi dayatma-yayma değış, kabul edilmiş bilinen bir gerçeğı görsel tasarlamasıydı (Schachner, 2012: 145). İmparatorluğun merkezi bölgelerinde kraliyet ideolojisini yaymak muhtemelen artık gerekli değildi. Bu steller, onları yaptırانların bakış açısından, büyük kralla ilgili bu fikir dünyasının, kentlerde olduğu gibi burada da nispeten iyi kurulmuş olduğunun bir göstergesi olarak almaktadır (Schachner, 2019: 146-147).

3.4. İşhiul /lingai- metinleri

Hititlerin imparatorluk haline gelmesindeki en önemli etkenlerden biri olan yazı, dönemin şart ve ihtiyaçlarına uygun biçimde kullanılmıştır. Anadolu’daki yaygın iklimsel istikrarsızlık, özellikle farklı çevresel ortamlar arasındaki ara yüzde sürekli bir demografik değışim riski oluşturduğundan ve sıklıkla siyasi paydaşların bağılılıklarını değıştirmesine neden olduğundan sistemi işleten, düzenleyen metinlerin ihtiyacı ortaya çıkmıştı (D’alfonso ve Matessi, 2021: 131-132). Hitit kralları, hizmetkârlarının sadakatini elde ettiğı, sadakat beyanlarını dikta ettiğı, hizmetkârlarının görevlerinin ayrıntılı bir biçimde tanımlandığı ve muhtemelen bunların belirli zamanlarda şahıslara aktarıldığı metinler bulunmaktadır. Bu metinler, tanrısal beyanla ciddi bir yemin içeren, hizmetkâr ve efendi arasında bağ oluşturmaktaydı. Metinlerin hazırlanması, kapsamının

belirlenmesi, süresiz olarak geçerli olması, yönergelerin belirlenmesi ihtiyacından doğmuştur. Hitit krallığındaki işleyişin, prosedür ve devamlılığı, işlerin aksamaması oldukça önemliydi. İşlerin sürekliliğiyle beraber krala ve krallığa sadakat, içeride asayişin sağlanması gerekmektedir. Bu nedenle yazılı belgeler, beklenen idari irtifak davranışının sonucudur. Bu bağlamda, anlaşma metinleri ve talimatname metinleri, amaç ve sonuç ilişkisinde aynı kategoriye girmektedir. Nitekim hem iç işleyiş hem de politik anlamda sadakat metinleri, temel kullanımı Hititlerin kültürel gelişimini yansıtmakta, ayrıca tarihsel olayların da sonucu olmaktadır.

Metinler, Hitit kralının kendi ülkesinin her alanında nasıl egemen olduğunu, yasama, yürütme, askeri ve dinsel gücün birleşerek her yerde ve herkesin üzerinde olduğunu göstermektedir³⁸¹ (Miller, 2013: 44; Taggar-Cohen, 2011: 472-473). Ülke sahibi kral, görevlilerine yetki vererek, sorumluluğundaki hizmetkârlarına görev devretmiştir. Bu durumda, işhiul, yasal bir metin, yasal bir prosedürdür. Yasal formalite, şartların yazılı olarak belirlenmesinde kazanılır, kamusalılık ise ilahi şahitlerin kullanılmasıyla sağlanır. Kutsal bir yerde yemin etmek, törensel bir ritüel gerçekleştiriliyorsa önem arz etmektedir.

işhiul- metinleri, erken döneme kadar tarihlenebilmesi açısından oldukça önemlidir. Kral her zaman her yerde bulunamayacağından, Hatti ülkesinin tanrılarıyla ilgilenecek rahipler de dâhil olmak üzere, idari sorumluluğu tabası altındaki yetkililere vermektedir (Taggar-Cohen, 2011: 472). Nitekim işhiul talimatları belirtirken kullanılan ruh birdir ifadesinde³⁸², ilahi ya da seçkin olup olmadığı önemli olmaksızın kendisinden üst düzeydeki efendisine boyun eğmek zorunda olduğunu aktarmaktadır. Krallık gücünün hiyerarşik uygulamasının bir yansımasıdır (Pecchioli-Daddi, 2005: 280).

³⁸¹ CTH 674.D KBo 2.4 IV 27-28: “*Büyük kral Labarna’nın sözü, bu işhiul’u kimse değiştirmeyecek*” (Yamamoto, 2016: 148).

³⁸² CTH 264.A KUB 13.4 I 21-22: “*Tanrıların ve insanların düşüncesi (ruhu) farklı mıdır? Bu açıdan da (mı), hayır. (onların) zihinleri (ruhları) aynıdır...*” (Miller, 2013: 248- 249).

Tanrılarının yasasını yürürlükte tutmak için arabulucu kralın, tanrılarının taleplerini öğrenmesi de işhiul ile sağlanmaktaydı. Kralın krallığı yönetmesi için bir aracıydı (della Casa, 2016: 195-196). Bu konsept, bir yandan krallık ile tanrılar arasındaki yasal ilişki, diğer yandan da kral ve krallığın politik yapısını göstermektedir (Taggar-Cohen, 2011: 482). Ayrıca işhiul metinlerinin, Hatti’de yabancı geleneklerden çok az etkilenecek veya hiç etkilenemeden bağımsız olarak geliştirilmiş olması mümkün metinlerdir (Miller, 2013: 71).

Christiansen ve Devecchi, antlaşma ilişkisinin, antlaşmanın imzalanmasına tanık olan tanrılarının varlığından kaynaklanan ilahi güç tarafından garanti altına alındığına dikkat çekmektedir (Christiansen ve Devecchi, 2013: 76). Yeminler, metnin hitap ettiği kesimin, kralın yükümlülüğüne uydıklarını tanrılara bildirmek için yapıldığından, özellikle Hitit tarihinin ilerleyen dönemlerinde yemin etmek, yalnızca antlaşma yapma prosedürünün bir parçası olarak görülmekteydi (Taggar-Cohen, 2011: 473; Yamamoto, 2016: 144). Bu terimin temsil ettiği dikey ilişki, Hitit kralı ile alt tebaası halk arasındaki ilişki değil, aynı zamanda tanrılar ve halk arasındaki ilişkiyi de betimlemektedir. Yamamoto’ya göre, Terimin diğer bir anlamı “tanrılarının yasası”dır (Yamamoto, 2016: 145).

CTH 374 KUB 31.30 numaralı metinde, Güneş Tanrısının işhiul ve şaklai- (geleneği) kuran kimse olarak tanımlamaktadır. Yasaya göre tanrıya tapınma geleneği anlamına gelmektedir. Tanrılara sunulan sunuların nasıl olması gerektiği de bir gelenek, ritüeldir. Hititlerin, tanrının yasayı ve geleneği kurmaya devam ettiğini veya insanlık üzerindeki gücünü sürekli olarak uyguladığını düşündüğünü gösterdiğini öne sürmektedir (Yamamoto, 2016: 145-146). Görev verilen personele, halledemeyeceğiniz bir mesele olursa kralı bekleyin o halleder uyarısı, kralın merkezi otoriteyi elinde tutma çabasını göstermektedir (Reyhan, 2016c: 85).

Kelime anlamı olarak işhiul- anlaşıma, mecburiyet, düzenleme, kanun, bağ, bağlılık, sorumluluk, yükümlülük, ferman, enstrüksiyon, yasa ve kanun anlamlarına gelmektedir (HED, I: 398-402; HEG, 1983: 378-379; Kloekhorst, 2008: 392-393; Ünal, 2016: 269-270). işhiulah- fiili ise yükümlü tutmak, bağlamak, emir vermek buyurmak anlamına gelmektedir (Ünal, 2016: 269-270). RIKELTU-/RIKILTU ise işhiul'un Akkadcasıdır³⁸³ (Ünal, 2016: 561). Kelime, işhiya-/ işhai fiilinden türetilen soyut bir isimdir. işhiya-/ işhai, bağlamak, anlaşmayla bağlamak, emretmek, talimat vermek, empoze etmek, davranmak, sarmak, yükümlü olmak ve dayatmak anlamına gelir. Fiil, yükü bir kişinin üzerine bindirecek sıkı ve kuvvetli bir eylemi ifade etmektedir (Yamamoto, 2016: 145). Yamamoto, dayatılan kişinin kendi iradesiyle böyle bir bağdan kurtulmasının imkânsız olduğu vurgulanmakta, bu nedenle işhiul'u ayrıca kişiye yük getiren şey olduğunu ileri sürmektedir (Yamamoto, 2016: 145-146). Nitekim Taggar-Cohen'de benzer unsura dikkat çekerek, işhiul'un temel kavramını, bir yanda krallık ve ilahi olan arasındaki hukuki ilişki, diğer yanda kral ve krallığın sosyal politik yapısı olarak değerlendirmektedir (Taggar-Cohen, 2011: 482). Akkadcası rukkusu-/rakasu- 'dur (HED, I: 398-341). Kelime anlamı olarak örtüşse de Akkadca riksu Hitit dilindeki karşılığı tam olarak aynı değildir (Yamamoto, 2016: 144). Hititler işhiul- ve lingai- kelimelerini Akad dilindeki ikili terimlerden farklı bir şekilde bir metin türünü tanımlamak için kullanmışlardır.

İşhiul'un adını verdiği belgelerde kral, kural-kanun-yükümlülük-talimatlar koyarak tebaasını ya da görevlilerin görevini yerine getirmesini garanti altına almak adına yemin ettirir. İşhiul metinlerinin hiçbirinde kralın ettirdiği yemine karşılık gelen bir yemin edildiğine dair kanıtın olmadığı görülmektedir (Miller, 2013: 2). Bu işlem lingai-'dir. Lingai- yemin, şahitlik anlamına gelmektedir (Kloekhorst, 2008: 527-528; Ünal, 2016:

³⁸³ En erken, Sumer kaynaklarında yer alır. Sumerce *inim KA kes*, yani ağızdan ağıza bağlanmak tabiri, verilen sözün bağlayıcılığını aktarmaktadır. Urukagina'ya ait metinlerde rastlanılır. Reformun uygulayıcısı ve denetleyicisi tanrı Ningirsu'dur. Urukagina, Ningirsu'nun aracılığı ve önderliğinde sözle bağlamıştır (Weinfeld, 1975: 122-123).

404; CHD, L-N: 63-68). Yüklümlülüğün emredilmesinin ardından bir yemin dayatılması veya emredilmesiyle eşleştirilmesinden oluşmaktadır.

İşhiul Hititler tarafından iki tür metin için kullanılır. Terim, metinlerin kolofon kısmında yer almaktadır (Taggar-Cohen, 2011: 472). Kolofon kısmı günümüze kadar gelmeyen ya da kolofona sahip olmayan metinlerin de içerik kısmına bakılmaktadır. işhiul ve lingai terimleri tipik olarak birlikte kullanılırsa da metinlerinin çoğu ya bir yemin bileşeni içerir; birine atıfta bulunur ya da diğer birçok durumda yemin unsuru içerdiği varsayılabilir (Bilgin, 2015: 363).

Bununla beraber, Kapı görevlisi talimatları (CTH 257), Kraliyet koruma talimatları (CTH 262), sınır valileri için talimatlar (CTH 261), rahipler ve tapınak görevlileri talimatları (CTH 264) gibi yemin içermeyen metinler mevcuttur. Buna ek olarak ayrıntılı talimatlar içermediğinden yalnızca yemin (lingai-) olarak sınıflandırılan, kralın korunması, ona ve soyundan gelenlere itaat ve sadakatle ilgili görevlerin asıl görev olduğu belgeler de vardır. Bu nedenle araştırmacılar tarafından kategorize edilmesinde farklılık göstermektedir. Örneğin, Pecchioli-Daddi talimatlar (işhiul) ve yeminler (lingai-) iki ayrı tür olarak ele alır (Pecchioli-Daddi, 2005).

Miller, bir grup olarak talimat ve yemin metinlerinin birliğini vurgular. Fakat yine de bu metinlerin yapısal ve üslupsal farklılıklar sergilediğini ve sekiz farklı metin kategorisinden bir veya daha fazlasını bünyesinde barındırdığını öne sürmektedir (Miller, 2013: 2-9). Bu metin grupları, talimat, yemin dayatmaları ve emir metinleri, yemin metinleri, protokol metinleri, fermanlar, kararnameler, reformlar, kınamalar ve yemin tanrılarının çağrılmasıdır.

Süel, Hititlerin devlet anlaşmaları, talimatlarını terminolojik ya da içeriğe bağlı olarak ayırmadıklarını öne sürmektedir (Süel, 1990b: 266). Metinler arasındaki ayırım, içeriğe bağlı olarak yapılması gerekmektedir. Nitekim işhiul metinleri olarak kabul görülecek kriterler de kesin değildir. İktidara karşı yemin, sadakat, yüklümlülük

enstrüksiyon metinlerinde sıklıkla tekrarlanır. Enstrüksiyon metinlerinde, yeminler ve görev direktifleri her daim birbirinden ayrılmaz (Süel, 1990b: 269-270). Lingai metinlerinde ise yemin ritüeli, hanedanlık üzerine sadakat yemini, görev kararnamelerini yeminle teyit etme arasında farklılıklar oldukça azdır. Sadakat yeminlerinde SAG enstrüksiyonları ve DUGUD yeminleri gibi askeri ve yönetici kesimleri içermektedir. Süel, direktif metinlerini askeri, idari, hukuki, bir makamın karakterine, saray görevlileri, kült görevlileri ve tapınak görevlileri olarak yedi kısma ayırmıştır (Süel, 1990b: 270-271).

Hitit kâtiplerinin işhiul ve lingai- terimlerini yalnızca iç yönetim belgelerinde değil, aynı zamanda vasal ve toprak yöneticileriyle yapılan anlaşmalarda da kullandıklarını belirtmek gerekir. Bir antlaşmanın en önemli unsurları, onun hükümleri (işhiul) ve yemini oluşturan lanetler ve bereketlerdir (lingai-). Hitit bakış açısına göre, etiketleme konusunda iç idari belgeler ile devlet anlaşmaları arasında bir ayrım yoktu, çünkü her ikisi de Hitit kralına karşı yükümlülükler olarak tanımlanıyordu (Bilgin, 2015: 364). Yeminler ve yükümlülükler arasındaki geçişler akıcıdır. Bu nedenle, birkaç metnin açıkça iki terimin birleşimi yoluyla tanımlanması ve bu şekilde Hititlerin belirli bir tek kelime geliştirmemiş gibi görüldüğü bir metin türünü belirtmesi şaşırtıcı değildir (Beckstein ve Weber, 2022: 183-184).

Anlaşma metinlerinde, işhiul benzeri bir yapı görülmektedir (Süel, 1990b: 266). Talimatlar bu açıdan bir yandan kralın diğer yandan görevliler arasında bir çeşit anlaşmadır. Kral anlaşma noktalarını işhiul ile temin eder, memur ise kendi isteği ile yemin ederek kabul eder.

İşhiul- şaklai- ve kimi anlaşma metinleri bu kategoriye uymaktadır. Antlaşma metinleri ile talimat metinleri arasındaki temel fark ise talimat metinlerinin antlaşmaların edebi şemasını taşımasıdır. Anlaşma metinlerinde, Hitit krallığının uluslararası nitelikteki anlaşmalar veya vasal devletlerle olan anlaşmalarıdır (Taggar-Cohen, 2011: 472). Mutabık kılınan ilişkiler resmi bir metin taslağı haline getirilir. Bu açıdan benzer

bileşene sahip geleneksel yapıda metin türleridir. Hitit hükümdarı kendisini ve tarafları bir açılışla tanıtır, bu tarihsel bir prologtur. Tarihsel bir önsöz veya anlaşmanın yürürlüğe konulması aktarılır. Şartlar beyan edilir, anlaşmaya tanık olan tanrılar listelenir, lanet ve yüceltme kısmıyla metin sonlandırılır (Taggar-Cohen, 2011: 475; della Casa, 2016: 185).

Casa'ya göre, prolog kısmı Hitit kralının çıkarlarına ve prestijine önem vermesi nedeniyle tarihsel güvenilirlik açısından riskli anlatı içermektedir (della Casa, 2016: 186). Altman ise, prolog kısmının bir propaganda niteliği taşımadığını, Hitit kralların karşısında daha düşük rütbeli krallar ve sarayları olduğunu savunmaktadır. Ayrıca tanrılara karşı gerçek bir korkunun olmadığını ve politikanın ahlaki değerlendirmelere, hatta bir ittifak anlaşmasını ihlal etme korkusuna bile yer olmadığını aktarmıştır. Krallara ve onların sarayına yönlendirilen siyasi propagandanın, Hitit iktidarına sadakati sağlamak için bir ikna aracı olarak kabul edildiğini varsaymanın mantıksız olacağını öne sürmüştür. Hükümdarlar ne yeminlerin gücünden ne de lanetlerin gücünden korkmadılar (Altman, 2004: 40-42, 50-51).

Christiansen ve Devecchi'nin işaret ettiği gibi, bir antlaşmanın geçerliliği, tanık ve intikam almak için görev yapan tanrılardan gelen ilahi güç tarafından garanti altına alınır (Christiansen ve Devecchi, 2012: 76). Anadolu kökenli krallıklarla yapılan anlaşmalarda, belgelerde anlatıları destekleyecek ya da doğrulayacak başka belgenin olmaması da güvenilirliği sorgulamaktadır.

Diğeri ise direktif-talimat metinleridir. Bu metin türü, kralın soylular, saray görevlileri, ordu komutanları, kasabaların üst düzey görevlileri, tapınak personelleri gibi tüm kraliyet idari görev gruplarına yönelik talimatları içermektedir (Taggar-Cohen, 2011: 472). Bu tanımlamaya uymayan belgeler de bulunmaktadır. Tapınak personeli için olan işhiul belgelerinde, metnin söz konusu önsözünü içeren kısımların eksik olmasına karşın, metnin yasal bir dille kaleme alınan hüküm ve yükümlülüklerinde diğer metinlerde krala sadakate atıfta bulunan ifadelerin yerini tanrılara sadakat talebi yer almaktadır. Fakat bu

yasal metnin düzenleyici otoritesinin tanrılar için değil, krala olduğu açıktır. Tanrıların kraldan memnun kalması için rahip sınıfının tanrılara ibadetini yasa ve yönetmeliklere göre yürütmesi gerektiğini açıklamaktadır.

Metinlerin kapsamlı ve geçici olarak sınırsız geçerli resmi yönergeler oluşturmayı amaçladığı görülmektedir. Memurlar görevlerini ne zaman, nerede ve hangi bağlamda yerine getirmeliler, kendileri için bağlayıcı olan kesin ve kapsamlı bir talimat kataloğuna her zaman başvurabilirlerdi (Beckstein ve Weber, 2022: 188-189). Tek tek anlaşma ya da talimatlar topluca, kelime, mesele olarak isimlendirilirler yani Uddar, memiyan, AWATU veya INIM adı verilen keskin, ayrıntılı talimatlar veren emirleri içerirler (Süel, 1990b: 266; Pecchioli-Daddi, 2005: 280). İşhiul metinleri, bir gruba ait değildir. Birkaç kategori içerisinde değerlendirilebilir (Reyhan, 2016c: 83).

Her iki metin türü de aynı dönemde, Orta Hitit döneminde ortaya çıkmıştır. İşhiul anlaşmaları genel sabit formatlı bir şemayı sürdürmüştür. Kâtipler yalnızca dönemin politikasına bağlı olarak içeriği değiştirmiştir. Talimatname metinleri ise iki yüzyıl veya daha fazla bir süre boyunca neredeyse hiç değişiklik yapılmadan kopyalanmıştır. Günümüze kadar gelen tabletler ise çoğunlukla MÖ 13. yy ikinci yarısının kopyalarıdır (Pecchioli-Daddi, 2005: 282).

Tarihsel açıdan Hitit metinleri içerisinde yükümlülük beyanının en erken görülen örnekleri, Pimpira Metni (CTH 24) erken form örneklerinden birini oluşturmaktadır (Cammarosano, 2006: 19-47). Metnin konuşmacısı Pimpira'dır. I. Murşili'nin tahta geçtiği dönem belirli süre naipliğini gerçekleştirmiştir.³⁸⁴ Metnin üç versiyonu bulunmaktadır. Bulunan metinler kırıklıdır (Bilgin, 2015: 363). Metin gerçek anlamda bir enstrüksiyon metni değildir. Doğrudan tabirle, görevlerin yerine getirilmesine ilişkin emir

³⁸⁴ KBo 3.23: “*Ben Pimpira, kralı benim korumamın altına koy(dum) (ve o) seni idare edecek.*” (Yiğit, 1994: 101-102; Cammarosano, 2006: 27). Saray Kroniğinde (KBo 3.1), Murşili'nin hemen ardından Pimpira'nın ismi geçmektedir: “*Labarna- Kadduši, Murşili-Kali, Pimpira-Huzziya, Hantili- Harapşili, Ammuna-Tawananna*” Fakat Hitit Krallığında Pimpira isimli bir başka prens bulunmaktadır. Bahsi geçen Pimpira'nın naip olan Pimpira mı yoksa hanedan üyesi mi olduğu bilinmemekle beraber prens olma ihtimali yüksektir.

ve vazifelerden bahsetmez, yasaklama yoktur. Çeşitli davranışları yasaklayan ve ihlaller için ağır cezalar formüle eden çeşitli pasajlar, hem en yüksek hem de en düşük sınıftaki kişilerin adalet önüne eşit şekilde çıkarılacağını vurgulamaya çalışmaktadır³⁸⁵ (Miller, 2013: 45). Fermanın tipik unsurlarını, özellikle de kraliyet otoritesine sadakat konusundaki ısrarlı beklentisi ve talimat metnini sunarak kesin bir tipolojik sınıflandırmadan kaçınmaktadır. Hatta aktarılan eğilimlerin bazı yönleri ritüel bir eylem değerine sahiptir (Cammarosano, 2006: 10).

Cammarosano'ya göre, kuralların belirtildiği bölümde yer alan emirlerin son derece ayrıntılı verilmesinden, ayrıntılı yazım ve üslubunu göze alındığında, metinlerin varlığının parçalı durumu göz önüne alındığında bile kendi üslubu göz önüne alındığında, metin işhiul tarzı bir yaklaşımı olduğu göze çarpmaktadır (Cammarosano, 2006: 9-10). CTH 272 numaralı metnin de proto-tipini oluşturmaktadır. Metin, yoksul, hastalara yardım etme yükümlülüğünden bahseden didaktik yönü de bulunan bir metindir. Ahlaki ve etik açıdan tavsiyeler vermektedir (Cammarosano, 2006: 9). Cammarosano, metnin kuralların nasıl işlenmesi gerektiğini, erdem ve ahlak yapılarını açıklayan muhtemelen çağdaş Mezopotamya ferman geleneğine kadar uzanan fakat Mezopotamya etkisinden süzölmüş yeniden formüle edilmiş öğretici bir metin olarak değerlendirmektedir (Cammarosano, 2006: 13). CTH 272 İleri Gelenlerin Kınanması (LÚ. MEŠ DUGUD) Metni de oldukça tartışmalıdır. Metin, Eski Hitit Dönemine tarihlenmektedir. Ortadan kırılmış tek bir nüshadır (Miller, 2013: 72). I. Hattuşili veya I. Murşili Dönemine ait özellikler taşımaktadır (Cammarosano, 2006: 12; Bilgin, 2015: 365). LÚ. MEŠ DUGUD'a yöneliktir. Metinde, GIŠ TUKUL görevlileri hakkındaki ahlaksız davranışlarından ve konuşmacının babasının sözünü tutmamalarından dolayı azarlanmakta ve ayrıca onlara örnek davranışın ne olacağı anlatılmaktadır. Konuşmacı, kralın muhataplara düzenli olarak yazdığını

³⁸⁵ CTH 24 9 §1: “*Ve eğer... (bir adam) kralın (yargısal görevlerinde) engel olursa – ister kraliyet koruması, ister saray hizmetçisi, ister klan şefi (veya) ileri gelenlerden biri olsun – onu uzaklaştıracaklar. Uygun tazminatı ödeyecektir*” (Miller, 2013: 45).

(hatriškezzi) ve bir tablete atıfta bulunarak ondan alıntılar yaptığını belirtir (Bilgin, 2015: 365). Herhangi bir lanetleme, yemin metni içermemektedir. Fakat Kralın ileri gelenlerin yolsuzluğuna duyduğu öfke oldukça açıktır³⁸⁶ (Gilan ve Della Casa, 2023: 369).

Proto-işhiul olarak değerlendirilen belgelerden bir diğeri, dokuz farklı nüshası bulunan Saray Kronikleri (CTH 8-9)'dur (Pecchioli-Daddi, 2005: 284-285; Bilgin, 2015: 364). Orta Hitit Dönemine tarihlenmekle beraber İmparatorluk Dönemine ait yazım ve üslup içermektedir. Metin, çeşitli işçi veya memurların suiistimallerini ve bunun sonucunda cezalandırılmasını anlatan bir dizi kısa anekdottan oluşmakta ve oldukça parçalı bir ziyafet sahnesiyle bitmektedir. Özellikle çalışanların tehdit edilmesi, Pecchioli-Daddi 'ye göre, Hitit yasal belgelerine özgü bir çağrışımdır (Pecchioli-Daddi, 2005: 285). Kral ve kralın babası muhtemelen I. Murşili ve I. Hattuşili'dir (Bilgin, 2015: 364-365). Doğrudan herhangi bir kişiye ya da gruba yönelik değildir ve bir şeyin yapılması ya da yapılmaması yönünde talimat yoktur. Kompozisyonun bir bütün olarak değerlendirilmesi çeşitli yorumlara yol açmış, bunlardan bazıları onun "talimatlar" türüyle benzerliklerini vurgulamıştır. Miller, bu metinlerin didaktik olduğunu öne sürerek, işhiul türü belgeler olmayacağını da öne sürmektedir (Miller, 2013: 15-16).

İşhiul metinleri kategorisi içerisinde değerlendirilebilecek metin kompozisyonlarda, tanrısal yemin, şaklai geleneğinin açıkça ifade edilmemesinden dolayı konu kapsamında tam anlamıyla değerlendirilmeyecektir. Fakat metinleri kısaca özetlemek gerekirse, CTH 252 Kraliçe Aşmunikal'in Kraliyet Cenaze Törenine ilişkin Kararnamesi³⁸⁷'dir. Esas olarak kısıtlama ve yasaklar şeklinde de olsa, personele yönelik bazı düzenlemeler açıkça belirtilmektedir (Bilgin, 2015: 373). Yapılacak bir hatanın

³⁸⁶ CTH 272 KBo 22.1 §5' 16'-20: "Siz sürekli kendi yük taşıyıcılarınıza zulmediyorsunuz ve defalarca kralın öfkesine neden oluyorsunuz" (Miller, 2013: 75; Gilan ve Della Casa, 2023: 369).

³⁸⁷ CTH 252: A. KUB 13.8; B. KUB 57.46.

bedelinin ölümüdür.³⁸⁸ CTH 257 I. Arnuwanda'nın Talimatları (^{LÚ}HAZANNU)³⁸⁹, Hattuša'nın çeşitli görevleriyle ilgili olarak belediye başkanına (^{LÚ}HAZANNU) yöneliktir (Süel, 1990b: 289; Miller, 2013:182; Bilgin, 2015: 370). CTH 261.I I. Arnuwanda'nın Sınır Karakolu Valileri için Talimatları (Bēl Madgalti³⁹⁰)³⁹¹, kolofon kısmı bulunmamasına rağmen, üslup ve içerik açısından işhiul metinlerinden biridir (Pecchioli-Daddi, 2005: 282). Birden fazla nüshası bulunmakta metinde bu açıkça ifade edilmektedir (Bilgin, 2015: 372; Reyhan, 2016c: 85-92)³⁹². CTH 261.II Askeri Subaylar ve Sınır Valileri için Talimat Metni (BĒL MADGALTI)³⁹³, Büyük Kral'ın hangi ordu

³⁸⁸ CTH 252 A 9-18: “*Ancak kraliyet cenaze yapısından herhangi biri kötü bir suç işlerse, ölecektir. Ancak (onun) mülkü hala kraliyet mezar yapısının bir parçası. (Genç kadınları) gelin olarak kraliyet mezarlığındaki erkeklere gönderecekler, ama hiç kimse (oradan) bir genç erkeği veya kızı gelin veya damat olarak göndermeyecek....*” (Miller, 2013: 210-211).

³⁸⁹ CTH 257 1.A. KBo 13.58 (+). 1B. KUB 23.64 (+) 1C. KBo 50.262 (+) D. KBo 10.5 (+) 1E. KUB 26.9+KBo 50.264 (+) 2. KBo 10.4 (+) 3A.11 KUB 31.112+Bo 4007 (+) 3B. KBo 50.261+Bo 4468 (+) 3C. Bo 3977 (+) 4A. KUB 31.100 (+) 4B. Bo 3683.12. (Miller, 2013: 182-194; Ünal, 1993: 129-136).

³⁹⁰ Bēl Madgalti-, gözetleme kulesi komutanı, sınır muhafız beyi, sınır koruma komutanı anlamına gelmektedir (Reyhan, 2016c: 86). Akkadca Madgaltu- gözetleme kulesi anlamına gelmektedir (CAD, M: 16). Sorumlu kişi askeri yönü ağır basmakla beraber sivil görevleri de bulunan bir görevlidir. Sınırları korumak adına, temelde bir garnizon tarafından savunulan yerlerin korumasını üstlenmiştir. Saldırıya açık alanlarda, bölge yöneticilerinden ve krallık merkezinden uzak yerlerde görev yapmaktaydılar.

³⁹¹ CTH 261 A. KUB 13.1+KBo 50.280a(+)KUB 31.87+KUB 40.56+KUB 31.88+Bo 7192(+)KUB 40.55+KBo 50.280b15; B1. KUB 13.2+KUB 31.84+KUB 40.60+E 1489; B2. Bo 6558; C1. KUB 31.108(+) KBo 50.277; C2. KUB 40.57; C3. KUB 31.85(+)Bo 7770; C4. KUB 31.90+KUB 31.91; D. KUB 31.86+KUB 40.58+KUB 48.104+KUB 40.78+KBo 50.272+KBo 57.10+Bo 5391+Bo 69/105(+)KUB 13.2516; E. KUB 31.89(+)KUB 13.24(+)E 1478; F1. KBo 53.255; F2. KBo 50.27117; G1. KBo 22.4418; G2. KBo 60.11; G3. Bo 8182;19 H. KBo 50.267; I. KBo 48.238; J. KBo 58.3; K. Bo 8326; L. Bo 8274; M. Bo 9110.

³⁹² Metinde şu bilgiler aktarılmaktadır: “[*(Böylece) (Güneşim, Arnuwanda, Büyük Kral) diyor ki: [Ne zaman(?) (sınır karakolları (valiler [(sürekli)...) sınır karakolları, [(onların görevleri [(aşağıdaki gibi) olacaktır]): [(Müstahkem sınır kasabaları [... (bir) nöbetçiyle]) olacak ve nöbet) (iyi tutulacak. Bekçiler henüz nöbetten inmedikçe, bu arada [(izcilerin) kasabadan inmesine izin verin. Bölgeyi iyi denetleyecekler, o da haber getirecek ve bekçi de aynı şekilde nöbetten inecek. Gözcüler ana yoldaki mevkileri işgal edecekler ve [...]- adamlar [(bölgeleri denetlemek için kasabadan aşağı inecekler ve [(onlar)] bölgeleri denetleyecekler. Ana yolun [(direği tutan(?)) gözcüleri “ileriye götürcek” ve eğer [...], o zaman bulacaklar...]. Ve sığırları, koyunları (ve) işçileri kasabadan indirecekler. Ancak gece olduğunda izciler [...] yapacaklar ve nöbetleri devralacaklar. Ancak günün (ilk bölümünü) gözlemleyen izciler, [(ve)] ileri [(işçiler, sığırlar, koyunlar], atlar (ve) eşekler [(ve onlar) hareket edecekler] onları [kasabanın içine] kaldırırlar. Ve işçiler, sığırlar, koyunlar, [atlar ve eşekler] kasabada toplanır toplanmaz, o zaman [...]. Ayrıca, mevzileri [alan] gözcüler yukarı çıkacaklar [(kasabaya)] ve kapıyı [ve] arka tarafı kilitleyecekler] ve kapı sürgülerini [atacaklar] atacaklar. [Daha ileride], arka tarafın arkasına birlikler yerleştirecekler, [ve onlar] [(kapının)] arkasında uyuyacaklar. Ayrıca, [(muhafızları)] [...] yukarı kaldıracaklar ve nöbeti iyi [(tutacaklar)]. Ama şafak söker sökmez, [(gözcüler) kasabadan gelecekler] ve bölgeleri iyice denetleyecekler. [Sonra] onlar [(direkleri) kaldıracaklar ve onlar da]> [(böylece (onları) aşağı indirecekler)] kasabadan. Gözcüler ana (“uzun”) yoldaki mevkileri yeniden [görev alacaklar]], [ve kasaba korunacak. Ayrıca, [...]-adamlar [...] uzaktan tutacaklar. [...dışarı]]. Her ne olursa olsun [(karakolun bir garnizonu varsa, [böylece] korunacaktır.) [(Daha da ileri)], [(yollarda)] iyi devriye gezmeleri ve düşmanın [(işaretlerine dikkat etmeleri gerekir)]. (Daha fazla)], karakolun valisi, karakolun birliklerini ve [(karakolun) izcilerini 3 gün boyunca ((en fazla) yalnız başına) [terk edebilir). Ancak kapatılacak yollara gelince, gözcüler düşmanın işaretini görür görmez hemen haber getirecekler.*”

³⁹³ CTH 261 KUB 26.17 (Giorgieri, 1995: 206-211).

tümenlerinin serbest bırakılacağına ve hangilerinin çalışma görevleri için tutulacağına karar verme yetkisine ve kral tarafından atanan kişinin yetkisine ilişkindir³⁹⁴ (Süel, 1990b: 267; Reyhan, 2017: 39-40; Bilgin, 2015: 371). CTH 262 Kraliyet Komutası için Talimatlar³⁹⁵, Orta Hitit talimat metni, belirli bir ortamdaki uygun prosedürleri tanımladığı ve bir yemin unsuru veya herhangi bir tür emir veya kınama içermediği için bazen protokol olarak anılır (Bilgin, 2015: 368; Ferreira, 2021: 174).

İmparatorluk Dönemine ait CTH 266 Denetçiler için Talimatlar³⁹⁶ kompozisyonu ve CTH 267 UKU.UŞ Birlikleri için Talimatlar³⁹⁷ daha eski metinlerin kopyalarından üretildiği düşünülmektedir (Bilgin, 2015: 374; Miller, 2013: 267).

İşhiul türü belgelerden bir diğeri, CTH 263 Saray Bekçisi için Talimatlar'dır³⁹⁸ (Miller, 2013: 88; Bilgin, 2015: 67). Saray bekçisinin sabah rutinini anlatmaktadır. Gece sarayda görevlendirilmiş olan görevlilerin kontrolü ve çağırma işleri temel konudur (Süel, 1990b: 268). Orta Hitit Dönemine tarihlenen, CTH 269 Sosyal ve Ekonomik Konulara İlişkin Kraliyet Kararnamesi³⁹⁹, piyasaya ilişkin bir kararnamedir (Bilgin, 2015: 367; Miller, 2013: 122).

KUB 31.113 / KUB 57.36 CTH 275.A Rahipler ve Kâhinler için Talimatlar, kaynağı bilinmeyen bir talimat metnidir. LÚ.MEŠ SANGA (rahiplerin) ve LÚ HAL (kahinlerin) görevlerini açıklamaktadır. Tapınak etrafı temizlenmesi, süpürülmesi, depoların kitlenmesi gibi talimatları içermektedir. Çalışan sayısının az olması, konunun Hattuša'nın dışında olduğunu düşündürmektedir (Bilgin, 2015: 375). Fakat rahiplere, kralın getirdiği günlük ekmekle tanrıya hizmet etmeleri talimatı verilmektedir. Bu, kralın

³⁹⁴ CTH 261.II: "[...] tamamı [... Ve ben, Günelim [... izne sahip olan birlik. Ancak Güneşim herhangi bir zamanda düşmanın [ülkesinde] bir sefere çıktığında, orada da hazırlıklı olunmalı ve düşmanla kayıtsız şartsız savaşmalısınız. Düşman mağlup edilir edilmez, (eğer) bir (düşman) düşmanlığı sürdürürse, o zaman (geride bırakılacak olan) işgal birliklerini işgal için geride bırakacağım, o birlik ise işgal için geride bırakacağım. ben Güneşim izin vereceğim..." (Miller, 2013: 131).

³⁹⁵ CTH 262 KBo 30.187 (+) IBot 1.36

³⁹⁶ CTH 266: KBo 16.54+ABoT 1.53

³⁹⁷ CTH 267 KUB 13.28+KUB 40.61.

³⁹⁸ CTH 263 A KBo 50.275 (+) KBo 5.11 (+) KUB 26.23 (+) B.KUB 26.28 (+) C. KBo 50.270.

³⁹⁹ CTH 269 A KBo 50.284 (+) KUB 29.39 (+) B. IBot 3.75

her gün ekmek getirebilmesi veya gönderebilmesi için başkent yakınlarında bir yerde olması gerektiği anlamına gelmektedir (Bilgin, 2015: 375). İlk satırlardaki yükümlülük ifadelerinden dolayı işhiul kategorisine alınmaktadır (Bilgin, 2015: 375). Miller’a göre, Bu parçalı metnin bir talimat kompozisyonunu temsil ettiği tamamen kesin değildir, çünkü bazen kural koyucu bir üçüncü bölüm arasında geçiş yapan ritüel metinleri de vardır (Miller, 2013: 276-277). Benzeri bir başka metin ise, CTH 275.C Yeminden Bahsedilen Akkadca Fragman’dır. Metnin ilk paragrafı, belgeyi hem bir işhiul hem de bir lingai olarak tanımlar.⁴⁰⁰ Belgede tüm lordlar ifadesi yer almaktadır. İç yönetime ilişkin bir belgenin neden Akkad dilinde hazırlandığını bilinmemektedir (Miller, 2013: 126).

CTH 264 Tapınak Personeline Yönelik Talimatlar⁴⁰¹ bu tür metinler içerisinde farklılık göstermektedir. Bahsedilen metinler, krala itaate yönelikken CTH 264 kompozisyonunda tanrılara itaat esastır. Metnin giriş kısmı kırıktır. Bu nedenle kralın adı bilinmemektedir. Hukuki dille yazılan metin, hükümler ve yönetmelikleri içermektedir. Tapınak görevlilerine farklı görev ve durumlarına yönelik düzenlemeleri içermektedir. Bunlar doğrudan ikinci tekil şahıs ifadeyle yer alır (Christiansen, 2012: 332-333). Metinler, İmparatorluk Dönemi özellikleri gösterse de çeşitli özellikler, Orta Hitit Dönemini yansıtmaktadır (Bilgin, 2015: 374). Sık sık tekrarlanan cümlelerden ibaret, retorik bir metindir (Alaura, 2015: 10-11). Kuralların yeminli olduğu aktarılır (Taggar-Cohen, 2011: 477). Diğer talimat metinlerinde, krala bağlılık esasken, burada tanrılara bağlılık yer almaktadır.⁴⁰² Metnin ana konusu, tanrıların kraldan memnun kalması adına rahiplerin tanrılara adorasyonu sağlayacak yasa ve düzenlemeleri listelemek ve açıklığa

⁴⁰⁰ CTH 275: KUB 3.20

⁴⁰¹ CTH 264 A. KUB 13.4 (+) B1. KUB 13.6+KUB 13.17+KUB 13.19+FHL 100 (+) B2. KUB 31.120+KBo 50.276b (+) B3. KBo 50.276a (+) C1. KUB 13.5 (+) C2. KUB 31.92+KBo 50.283 (+) C3. KUB 31.95 (+) D1. AnSt 20 (+) D2. KUB 26.31 (+) E1. KUB 13.18 (+) E2. KBo 50.279 (+) F1. KUB 31.94 (+) F2. HT 28 (+) G. KUB 31.9 (+) H. KUB 40.63 (+) I. KBo 57.232 (+) J. KBo 50.27 (+) K. KBo 57.11 (+) L. KBo 50.278 (+) M. Bo 8054 (+) N. KBo 54.214.

⁴⁰² CTH 264.A KUB 13.4 IV 78-81: “Tüm Tapınak Adamlarının, tanrıların mutfak görevlilerinin (ve) tanrıların çiftçilerinin, tanrının çobanlarının ve (ve) tanrının çobanlarının işhiul’larının ilk tableti.” (Yamamoto, 2016: 148).

kavuşturmaktadır (Süel, 1990b: 269). Tapınak personeline verilen işhiul talimatlarının Hitit metnine bakıldığında, bir yandan ilahi emirlere ve bir yandan da kraliyet otoritesine sadakat konusunda açık bir talep içeren retorik ile birlikte benzer ikna edici niyet gözlemlenebilir (Taggar-Cohen, 2020: 23).⁴⁰³

Ḫattuša'nın tapınak personeli için işhiul 'dur (Taggar-Cohen, 2013b: 161). Personelin bağlılığı, işlerinde kendilerinden beklenen tüm görevlerin listelendiği ve bu görevleri yerine getireceğine dair yemin etmelerini zorunlu kılan metin aracılığıyla sağlanmaktadır. CTH 264, rahiplerin yanı sıra aşçılar, garsonlar, sakiler, çobanlar ve çobanlar gibi diğer tapınak personelini de kapsar. Ancak metnin büyük bir kısmı yukarıda belirtilen başlıklarla tanımlanan rahipliğe yöneliktir (Taggar-Cohen, 2013b: 161; Alaura, 2015:10). Miller tarafından hazırlanan özete göre, tanrılara sunulan sunularla ilgili talimatlar, tanrılarının günlük ekmeklerini hazırlayanlara yönelik talimatlar, ekmeklerin temizliği, fırınların temizliği yer alır (Miller, 2013: 246-247). Metinde, saflık ihtiyacının ardındaki mantık, insan zihni ile tanrılarının zihninin özdeşleştiği kısımlar yer almaktadır.⁴⁰⁴ Efendi-köle ilişkisi üzerinde metaforlarıyla metinde didaktik kısım yer alır.⁴⁰⁵ Aynı ilişki, insan ve tanrı ilişkisine uygulanır.⁴⁰⁶ Ardından külte uygun şekilde tedarik edilmesine yönelik talimatlar yer alır. Ḫattuša'daki kültlerin sayımından ve uygun şekilde

⁴⁰³ Metinde, LÚ.MEŠSANGA (rahipler), LÚ.MEŠSANGA GAL.GAL (üst düzeyli/kıdemli rahipler), LÚ.MEŠSANGA TUR.TUR (kıdemsiz rahipler), LÚ.MEŠGUDU₁₂ (meshedilmiş rahipler), MUNUS.MEŠAMA.DINGIR-LIM (tanrılarının annesi rahibeleri), EN.MEŠTU₇ (mutfak personelleri), LÚSAGI.A (sakiler), LÚ^{GIŠ}BANŠUR (mutfak görevlileri), LÚMUHALDIM (aşçılar), LÚNINDA.DÜ.DÜ (fırıncılar), LÚKURUN.NA (bira üreticileri), LÚ.MEŠSIPA.GU₄ (sığır çobanları) ve LÚ.MEŠSIPA.UDU (koyun çobanları) gibi personelleri konu alır (Bilgin, 2015: 373-374; Miller, 2013: 248-265).

⁴⁰⁴ CTH 264.A KUB 13.4 I 21-22: “Tanrılarının ve insanların düşüncesi (ruhu) farklı mıdır? Bu açıdan da (mı), hayır. (onların) zihinleri (ruhları) aynıdır...” (Miller, 2013: 248-249).

⁴⁰⁵ CTH 264.A. KUB 13.4 I 22-33: “Bir hizmetçi, efendisinin huzuruna kalktığı zaman yıkanır, tem iz (giysi) giyer ve ona yiyecek (bir şey) verir veya ona içecek (bir şey) verir. Ve o, efendisi, yediği (ve) içtiği için, sakın bir ruh halindedir ve bu nedenle ona bağlanır. Ancak ihmal edilirse tedirgin olmaz mı? Ve bir tanrının ruhu bir şekilde farklı mı? Ve eğer bir hizmetçi efendisini kızdırırsa, ya onu öldürürler ya da burnunu, gözlerini (veya) kulaklarını keserler, ya da (onlar...) onu, karısını, oğulları, erkek kardeşini, kız kardeşini, (veya) kayınvalidesinin ailesi, ister erkek hizmetçi ister hizmetçi olsun. Sadece “onu çağırıyorlar” mı yoksa hiçbir şey yapmıyorlar mı? Öldüğü zaman tek başına ölmez; hayır, gerçekten de ailesi ona eşlik ediyor.” (Miller, 2013: 248-249).

⁴⁰⁶ CTH 264.A KUB 13.4 I 34-38: “Ancak, ne zaman [(biri bir tanrının ruhunu kızdırırsa, tanrı onun intikamını alır mı)] sadece o [kişiden (mi?)]. O, [karısının, oğullarının], soyunun, ailesinin, erkek hizmetçilerinin, [(kadın hizmetçilerinin, sığırlarının, koyunlarının ve tahılının)] intikamını almaz mı? Hepsini yok etmez mi? O halde, Tanrılarının işlerinde, son derece saygılı olun” (Miller, 2013: 249-251).

temin edilememesinde idam cezasının uygulanacağından bahseder. Tapınak hazinesinin koruyuculuğu, hazine görevlilerine karşı tedbir, hediyelerin doğru şekilde belgelenmesi gibi konular yer alır. İlave talimatlar, nöbetçilere yönelik bilgilendirmenin ardından, rahipler, rahibeler, mesh edilmiş rahipler ve tapınak personellerine karşı talimatlar yer alır. Olası yangınlara yönelik önlemlerin ardından mutfak personelinin temizliği, mutfak aletlerinin temizliği, personellerin cinsel ilişkiden sonra yıkanması talimatı yer alır. Son kısımda ise Tapınağın tahıl ambarları ve erzakları yer alır. Burada çiftçilere, çobanlara ve sabanlı öküzlerin bekçilerine yönelik talimatlar yer almaktadır (Miller, 2013: 246-247).

Yönetmelik türü belgeler içerisinde, dinsel iletişimin ‘yemin’ ile sağlandığı metinlerden biri, CTH 265 Saray Çalışanlarına Yönelik Talimatlar kompozisyonudur.⁴⁰⁷ Kolofonsuz olarak günümüze ulaşan belge, saray görevlilerini konu almaktadır. Ana anlatının Şanahhuitta’ya yerleştirilmesi bu kentin Eski Krallık dönemindeki önemini hatırlatmaktadır (Miller, 2013: 78). Metinlerden İmparatorluk Döneminde yararlanılmış olmasına karşın Orta Hitit Dönemine ait olduğu anlaşılmaktadır (Pecchioli-Daddi, 2005: 283). Kompozisyon, Orta Hitit dönemine ait “talimat ve yemin” metinlerinin temel özelliklerini barındırır ve bu nedenle türün en eski eseri olabilir (Miller, 2013: 78). Kompozisyondaki göndermeler, yaşanmış bir olaya gönderme yapılması olabilir (Alaura, 2015: 13). Tanrıların hukuka aykırı bir eylemi cezalandırmasının bile neden ve nasıl mümkün olacağı konularını aktarması, metni benzersiz kılmaktadır (Christiansen, 2012: 304). Bu metinde kral doğrudan hizmetkârlarıyla konuşmaktadır. Temel vurgu mutfak personelidir (Miller, 2013: 78). Kralın bakımıyla sorumlu bütün yemek hazırlayıcıları, deri işleyicileri, su taşıyıcıları talimatlara uymak zorundadır. Temel korku kralın büyüsel kirlenmesine karşı korumaktır (Süel, 1990b: 268). Konu kralın saflığı ve bunun

⁴⁰⁷ CTH 265 KUB 13.3 (+) KBo 50.282 + Bo 44.10 (+) IBoT 4.5 (+) KUB 40.45. (Giorgieri, 1995: 231-233; Miller, 2013: 78-87; von Schuler, 1982: 124-125).

korunmasıdır (Christiansen, 2012: 302). Güneş Tanrısı önünde yemin ettirilmiştir (Giorgieri, 1995: 232).⁴⁰⁸

Metinde, Kral tarafından 2. şahıs olarak hitap edilir. Belirli uygunsuz davranış örnekleriyle, görevlerini nasıl yerine getirecekleri aktarılmaktadır (Bilgin, 2015: 366). Metinde, yapılan hataların kral tarafından fark edilmese dahi tanrılarca görüldüğü bu da tanrıların öfkesine neden olabileceği aktarılmaktadır.⁴⁰⁹ Uygunsuz davranışlarda bulunanların su ordaliyle cezalandırılacakları, tanrıların öfkesini çekeceklerini ya da yargı yoluyla tehdit edilmektedir. Sadece görevliler değil, aileleri de tanrılar tarafından kötü kaderle cezalandırılacaktı.⁴¹⁰ Kralın kendisine sunulan suyun temizlenmemesi kralda öfke ve iğrenme duygularına neden olduğu aktarılmaktadır.⁴¹¹

Bu kategori içerisinde değerlendirilebilecek diğer bir metin KUB 32. 133 Şamuha'daki İstar tapınağının rahipliğine ilişkin talimatlar metnidir. III. Tutḫaliya Dönemine tarihlenir. Şamuha'daki İstar kültüne yeni bir tanrı kültü eklenmesini konu almaktadır. Rahiplerin ibadetle ilgili yükümlülüklerini yerine getirmesi konu almaktadır. Fakat Şamuha'daki kült personelleri, prosedürlerindeki değişiklikten hoşlanmadılar ve tabletleri kendi inisiyasyonlarıyla yeniden yazdılar. III. Tutḫaliya'nın bu davranışlarını öğrenmesinden sonra gelen II. Muršili, tabletleri yeniden yazdı ve Kizzuwatna'dan Şamuha'ya nakledilen yeni kültün yasa ve yönetmeliklerini dayatmıştır (Taggar-Cohen, 2011: 480). Yeni bir kültün tanıtımı, kültün düzenlemelerinin ve yasalarının yazıldığı

⁴⁰⁸ Talimat verilip yemin altına alınan Personeller, LÚSAGI.A (saki), LÚ GİŠBANŠUR (sofra görevlisi), LÚMUḪALDIM (aşçı), LÚNINDA.DÜ.DÜ (fırıncı), LÚduwalalaš (bira imalatçısı), LÚwalahḫiala (walhi sakisi), LÚZABAR.DAB (bronz tabakçı), LÚpašandalaš (çeşnicibaşı), LÚE-PIŠ GA (mandıracı), LÚkiplialaš (kipliya aşçısı), LÚšurralaš (surra aşçısı), LÚTappalaš (tappa aşçısı), LÚḫaršialaš (kalın ekmek aşçısı), LÚzuppalaš (Zuppa kabı adamı)'dır (Miller, 2013: 80-81; Giorgieri, 1995: 231-232).

⁴⁰⁹ CTH 265 A I 1-4: “Birisi [kirliliğe neden olursa, birisi [kralın öfkesini yükseltir ve siz şöyle dersiniz: “Kral bizi görmez!” Tam tersine, kralın tanrıları zaten sizi izliyor! Seni keçiyeye çevirecekler, dağlara sürececekler; yoksa seni bir gaggapa hayvanına çevirecekler ve uçuruma doğru sürececekler!” (Miller, 2013: 80; Giorgieri, 1995: 231).

⁴¹⁰ CTH 265 A II 4: “Onlar (yani tanrılar), karısı (ve) oğullarıyla birlikte ona kötü bir kader verecekler.” (Miller, 2013: 81).

⁴¹¹ CTH 265 KUB 13.3 III 21: “Ayrıca siz su taşıyıcıları, suya çok dikkat etmeli, suyu mutlaka süzgeçle süzmelisiniz. Bir keresinde ben, kral, Šanaḫḫuitta'da lavaboda bir kıl buldum ve benim kralım öfkeleni ve su taşıyıcılarına öfkelenim (ve şöyle dedim): Bu iğrenç!” (Miller, 2013: 82; Gilan ve della Casa, 2023: 369).

işhiul tabletleri aracılığıyla resmileştirir, yeni bir kültün tanıtılması kral tarafından başlatılır. Kült personelleri, rahipler tarafından gerçekleştirilir, rahiplik, işhiul'u kabul ederek tanrılara olan sadakatini, onların krala olan sadakati aracılığıyla ilan etmektedir. Eğer işhiul şartlarını yerine getirmezlerse, ıaştul yapma riskiyle karşı karşıya kalırlar; bu, tanrılara hakaret yoluyla krala olan bağılılıklarının ihlali anlamına gelir ve böylece tanrılar onları cezalandırır.

Bahsedilen metinler, denetim, kontrol, iç işlerinin yapılması, denetimin sağlanması, güvenliğin sağlanması gibi devletin temel görevlerini konu alan belgelerdir. Kral tarafından belirli muhataplara yönelik hazırlanır, görevlere harfiyen uyulması emredilmektedir. Görevler, birbirini denetleyen memurlar aracılığıyla yapıp yapılmadıkları kontrol edilir. Kral, denetimin en üst merceği olsa da kendisinin bulunmadığı noktalarda, bizzat tanrılar tarafından denetletildiklerini tabasına aktarmaktadır.

İşlev olarak hem işhiul metinlerinden olan fakat içerdiği yemin kısmı neticesiyle talimatlardan ayrılan metinlerdir. Bunlardan ilki, CTH 251 Prensler, Beyler ve Askeri Subaylar için Talimat ve Yemin Metni'dir⁴¹². Metin I. Tuthaliya Dönemine ya da I. Arnuwanda Dönemine aittir (Miller, 2013: 168; Bilgin, 2015: 370). Doğrudan ikinci çoğul ifadeyle muhataplara konu alındığı görülmektedir (Christiansen, 2012: 320). Süel metnin I. Šuppiluliuma Dönemine ait olabileceğini öne (Süel, 1990b: 269 dp 25)⁴¹³ Oldukça güvensiz bir atmosfer olması gerekçesiyle kral, yemin edenler, muhataplar tarafından değil kral tarafından söylenmektedir (Giorgieri, 1995: 97-116). Bu nedenle başlı başına bir sadakat yemini değil, astların bir noktada yemin etmek zorunda kalacağı

⁴¹² CTH 251 A. KBo 16.24+KBo 16.25 (+) B1. KBo 16.102 (+) B2. KBo 50.256 (+) B3. KBo 50.257 (+) B4. Bo 6830.

⁴¹³ CTH 251 §34 14-17: "Ama [...] ona göre [...] ve efendisinin kanı [...]...[...]] yüceltir [...]." [Sonra... Güneşimin babasının meselesini alkışladı (şöyle söyleyerek), "[... Muvatalli, Huzziya'yı öldürdü" Ancak [Güneşimin] babası, [ona yemin ederek] bağılıydı (ve şöyle dedi): "[...] onun için. Ve o Muvatalli'ye [gitti...]" Ama Hattuša [...] onun arkasında [...] (şöyle söylüyor): "[...] onun arkasında [...] uzakta [...] [...] [...] tek bir tane bıraksın." [...] Hattuša [...] bu meseleyi [...]...[...]] onlar [bu] meseleyi ele aldılar (şöyle diyerek): "[...] bütün tanrılar [...]...[...]] bıraksınlar" (Giorgieri, 1995: 97-110).

bir dizi yükümlülük veya talimattır (Miller, 2013: 168-169; Christansen, 2012: 320). Birliklerin seferber edilmesi, asker kaçaklarının cezalandırılması, malzeme yönetimi ve moral bozucu eylemlerin önlenmesi gibi askeri görevlerle ilgilidir. Kralın belirlediği varisin itaati, sadakati ve tanınmasından da bahsedilmektedir (Bilgin, 2015: 370). LÚUGULA^{LİM} (kabile şefleri), LÚ.MEŠ^{DUGUD} (komutanlar), DUMU.MEŠ LUGAL (prensler), BAD GAL, BĒLU GAL (büyük beylere) yönelik talimatlardır.⁴¹⁴ Metinde, sadakat ve talimat yemin tanrılarının iradesiyle sağlanmıştır. Yemin tanrılarının huzurunda aktarılan ile tabaanın kontrolü arttırılmıştır. Bu açıdan metin, yönetmelik-sadakat prosedüründe teolojik iletişimin yemin boyutu yer almaktadır.

(CTH 253) I. Šuppiluliuma'nın Askeri Subaylar için Talimatları ve Yemini, I. Šuppiluliuma'nın orduya yönelik talimatları ve buna ilişkin metini, lingai- ve işhiul türü belgelerden birdir⁴¹⁵ (Miller, 2013: 270). Metin, talimat ve yemin parçaları, Orta Hitit Döneminin bir kopyasıdır. İki parça olarak bulunmuştur. İlk tablette talimatlar ve muhtemelen yemin dayatması vardır. İkincisinde ise daha çok yemin kısmı yer alır. Pechhioli-Daddi (2005: 286) ve Bilgin (2015: 375), metni lingai- olarak değerlendirmektedir. Metin, kraliyet rakibi olarak acil kişisel itaat, sadakat talep etmektedir.⁴¹⁶ Metinde, özellikle saray içerisindeki rakiplere karşı sadakat talep edildiği

⁴¹⁴ CTH 251 §11- 15: “Şimdi kim böyle bir şey yaparsa, bu yeminli tanrılar onu yakalasın ve karısı ve oğullarıyla birlikte yok etsinler! Üstelik askerlerin ekmeği meselesi de şu andan itibaren bağlayıcı olsun. Orduyu bir sefer için seferber ettiklerinde, bir kabile şefi ve bir komutanın askerlerinin ekmeğini (ve) ununu[...] denetlemesine izin verin. [Askerinin ekmeğini alamayan kişi de [...] üstlenmeyecektir. Kampanya yapmanın [meselesini] bile bilmiyor musun? İşte bu (meselelerin) aşırılıkları (meydana geldi) yüzünden! Dahası, kim düşmana karşı taviz veriyorsa ve [hatta şöyle konuşuyorsa: “Belki bu savaş kaybedilir” ve o [(hatta şöyle konuşuyorsa: “Umarım bu [savaş kızılsın!)] [O halde] bu yemin tanrıları onu yakalasınlar ve [karısıyla birlikte onu] ve oğullarını yok etsinler! [Ve] benim, Güneşimin size yüklediğim bu yükümlülükler, [onların sizin için önemli olmasına izin verin]! Senin ellerine verdiğim şeyi [her parçasını tamamla]! Güneşimin yardımseverliği [hiçbir şekilde azalmasın! Ve size, Hatt[usa ...]daki kişilerinize, [...] iyilikseverlik göstereceğim ve düşman meselesini [... her [...] tarafından [...] her birine/her birine [...] çabukluk olsun! Ben, Güneşim, [hepsinin [...] yaşamasına izin vereceğim ve kendi adıma [...]. Ve ellerinize verdiğim her ne varsa, onu [...] koruyun]! Onu korumayan ise, [bu yeminli ilahlar onu yakalasınlar ve] karısı ve oğullarıyla birlikte onu yok etsinler [Ayrıca, tıpkı sizin gibi, [...] Hattuša], [siz de, tüm Hattuša, Güneşimin şahsını [korumalısınız]! [Ve] Güneşimin için yaşamı arzulamalısınız! [...] kimse [kötülük...] uyduramaz. [...] kral alır, [ve...] krallık için mesheder...” (Miller, 2013: 172-182).

⁴¹⁵ CTH 253: 1. KUB 21.41; 2. KUB 26.57.

⁴¹⁶ CTH 253: “Kim olursa olsun [...] onlar [...]. Dahası, kralın (ve) kraliçenin sayısı çoktur ve eğer biri [...] kötü bir mesele ise [...] o hakaret eder, ama siz [...] sarikuwa-[birlikler, askerler, savaş arabaları [...]] Šuppiluliuma, Büyük Kral, [...] ve gelecekte lordunuzun iyiliği için [...] sadece Güneşim [...]. Ama kim krala

görülmektedir.⁴¹⁷ Metnin kırık kısımlarında panteondaki önemli tanrılar ve yemin tanrılarının huzurunda teolojik açıdan bağlılığın güvencesi verilmektedir.

Benzer, güvensizlik ortamından kaynaklı yemin ettirme, III. Hattuşili döneminde de görülmektedir. III. Hattuşili ve Puduhepa, Hatti'nin Tüm insanlarına bağlılık yemini ettirdikleri metni (CTH 254), günümüze kadar kısmen korunmuştur⁴¹⁸ (Bilgin, 2015: 375). Metin korunmamış olmasına rağmen, güvensiz ortam neticesiyle, metnin askeri birliklere ve orduya ağırlık vermesi olasıdır. Sonraki nesillere de dayanan metinde, tüm tanrıların toplantıya çağrıldığı da aktarılmıştır.⁴¹⁹ Meşruiyetini kanıtlamış III. Hattuşili Döneminden bilinen tek talimat/yemin parçasıdır. Daha önceki metinlerin ilgili kısımlarının kopyalanmış ve derlenmiş olması oldukça muhtemeldir (Miller, 2013: 274).

Bir diğer metin, CTH 255.1 IV. Tutḫaliya'nın Lordlar, Prensler ve Saray Halkı için Talimat ve Sadakat Metni (^{LÚ.MEŠ}SAG)'dir. Kompozisyonun başlangıcı ve kolofonu korunmamıştır⁴²⁰. Fakat talimatlar tüm Hitit soylularını ilgilendirmektedir. BĒLU^{HLA} hantezziuš auriuš (sınır valisi), ^{LÚ.MEŠ}SAG (saray mensupları), BĒLU.HI.A KARAŠ.HI.A (ordu komutanları), ordu komutanları olmayanlar, o kişiler, MÁŠ LUGAL (kralın akrabaları) kısaca dinleyiciler, devlet yönetiminde rolü olan tüm memurlar ve soylulardır (Bilgin, 2015: 376). Hitit tahtı için yarışan başka herhangi bir kişiye değil, yalnızca krala en üst düzeyde sadakat sağlamaktır. Tutḫaliya, kralı korumak, zor zamanlarında ona yardım etmek ve komplolar hakkında bilgilendirmek konusundaki olağan talimatlarını tekrarlarlarken, önceki kralların torunları ve kendi kardeşleri gibi diğer

ve onun soyundan gelenlere [...] kötülük yaparsa ve onu gizlerse, açığa çıkarırsa...] geri alır/yerleştirir[...] yedekleri [...] “Ben [...] kelime ben[...] sen(sg.) [...]veya [...] eğer...] oğlum...” (Giorgieri, 1995: 254-260; Miller, 2013: 270-271).

⁴¹⁷ CTH 253 8-14: “[Ve] aydan aya bu yemini [Büyük Kral Šuppiluliuma'nın şahsına ve] Büyük Kraliçe Tadu-Ḫepa'ya ve kralın oğulları, [kralın torunları] adına yemin edeceğiz, (ve) bundan sonra da (onun) soyundan gelenlere. Ve böylece biz, bu yemine [bin tanrıyı [tanık olarak] çağırdık. [... Arinna'nın Güneş Tanrıçası], [... ilahi boğa Šēri, [ilahi boğa Ḫurri, ...” (Miller, 2013: 272-273).

⁴¹⁸ CTH 254: KUB 21.46

⁴¹⁹ CTH 254 §2 1-6: “Büyük Kral Hattuşili'nin şahsına ve Büyük Kraliçe Pudu-Ḫe]pa'nın şahsına [ve onların oğulları ve torunlarına, her ay yemin ederiz] (ve) bundan sonra gelecek nesillere, [ve bu vesileyle bin tanrı bu yemin için toplantıya çağırılmıştır], [görsünler, duysunlar diye” (Giorgieri, 1995: 261-267; Miller, 2013: 274-275).

⁴²⁰ CTH 255.1 A. KUB 21.42+KUB 26.12; B. KUB 21.43+KUB 26.13; C. KUB 40.24.

kraliyet ailesi üyelerinin kendisine karşı komplo kurma olasılığından defalarca bahsetmektedir (Süel, 1990b: 267).⁴²¹ Olası senaryolara örnekler vermekte ve muhataplara asla herhangi bir sadakatsizlik yapmamaları konusunda yemin içermektedir (Bilgin, 2015: 376). Saray mensuplarının hiç görünmediği ilk yirmi paragraf beylere ve prenslere hitap etmektedir, ardından saray mensuplarına, prenslere ve lordlara hitap etmektedir (Miller, 2013: 283). IV. Tuthaliya bu gibi belgelerle astlarından tam olarak onun kral olarak saltanatını engelleyecek türden bir sadakat talep ettiği sıklıkla belirtilmiştir. Metinde kral, tabasını ve hedef aldığı kitleyi yemin tanrıları ve panteondaki tanrıların huzurunda seslenmiştir.

Diğer bir kompozisyon CTH 255.2. IV. Tuthaliya'nın Saray Memurları için Talimat ve Yemin Metni ise, IV. Tuthaliya'nın Saray erkânı için Talimat ve Yemin metnidir⁴²² (Miller, 2013: 294; Bilgin, 2015: 376; Şeyhoğlu, 2007: 10). Herhangi bir rekabet durumu olmaksızın IV. Tuthaliya'nın sadakatini konu almaktadır. Tuthaliya'nın seleflerinin "birçok erkek kardeşi" ve soyundan gelenler açıkça gerçek ve mevcut bir tehdit olarak görülmektedir⁴²³ (Miller, 2013: 297).

⁴²¹ CTH 255.1. A I 11-40: "(Ayrıca, kralın (ilgili) soyundan ne olursa olsun), [Murşili'nin soyu, Muvatalli'nin soyu (ve) Hattuşili'nin soyu ve ayrıca Güneşimin [(kralıçeden) doğan kardeşleri; (eğer) [belki birisi siz efendilere şunu söyler: "Aramızdaki efendilerin oğulları] da efendimin soyundan değil mi? Öyleyse [(nasıl her birimize bu (adam) üzerine yemin ettikleri gibi, onlar da [her birimize o (adam) üzerine de (şöyle) yemin edecekler: 'Bu] bizim tek [(efendimiz)'dir]" Sonra bu onun adına yemin edilecektir. Güneşimi korumalısınız ve Güneşimin [benden sonra neslini de korumalısınız. [Kimse başkasını aramayacaktır. Kim başka bir [efendilik] isterse, bu (kendisi için) yemin edilecektir. Veya (eğer) Güneşimin (kralıçeden) doğan bir kardeşi veya ikinci dereceden bir kadının oğlu sana şunu söylese: "Ben de efendinizin oğlu değil miyim? O zaman beni destekle!" Kim bunu duyup gizler ve bunu sarayda bildirmezse, onun adına yemin edilecektir. [Veya (eğer) Güneşimin [kralıçeden doğan bir erkek kardeşi veya [bir erkek kardeş, ikincil bir eşin oğulları] veya bir efendi, Güneşimin mahvolmasını birine teklif ederse ve o bunu biliyorsa, ama bilmiyorsa bu yemin üzerine ifşa edilirse [sonra] bu nedenle de onun adına yemin edilecektir. [Veya sizden biriniz [bir şeyi sonradan duyar da, sarayda bildirmezse, o zaman da bu nedenle onun adına yemin ettirilir. Lordluk için Güneşimi destekleyeceksiniz ve (benden) sonra Güneşimin soyunu destekleyeceksiniz. Başkasını aramayacaksınız, kendinize başka bir efendilik istemeyeceksiniz. Dileyen kendisi için yemin ettirilir." (Miller, 2013: 283-285).

⁴²² CTH 255.2. A. KUB 26.1+KUB 23.112; B. KUB 26.8; C. KUB 31.97; D. KUB 23.67; E. KUB 26.1a+Bo 4744 (+) KBo 50.258; F. KBo 22.46; G. KBo 50.258

⁴²³ CTH 255.2. A I §2-3 7-27: "Güneşimin birçok erkek kardeşi var ve onların da birçok babası var. Hattuşa ülkesi [kraliyet soyundan gelenlerle dolu. Hattuşa'da [Šuppiluliuma'nın soyu, Murşili'nin soyu, Muvatalli'nin soyu (ve) [(Hattuşili'nin) soyu sayısızdır ve (henüz) efendilik için başka kimseyi tanımayacaksınız ve (benden sonra) siz efendilik için yalnızca Tuthaliya'nın soyunu olan oğullarını ve torunlarını korumalıdır! Ve eğer başına bir kötülük gelirse] Güneşim - Güneşimin sonuçta birçok kardeşi vardır - [ve hatta belki bunu yaparsınız: [(siz)] birini desteklersiniz [(başka)], [(ve şöyle konuşursunuz: "Kimi [(kendimiz için (kral olarak) yükselteceğiz)][(diğer adam)] gerçekten de efendimizin oğlu değil

Kolofon kısmında, Ušša kentine LÚ.MEŠ SAG (saray mensupları) için verilen bir yemin olduğu belirtilir. Ušša, Tarḫuntašša sınırlarına yakın bir kenttir. Yemin, hemen o esnada bulunan kişilere ettirilmiştir. Orada bulunmayan saray mensuplarının daha sonra yemin etmeleri gerektiği aktarılmıştır.⁴²⁴ Miller, saray mensuplarının tamamının Ušša'ya geleceği varsayımıyla, saray mensuplarının tamamı gelmeden önce orada bulunanların aceleyle çağrıldıklarını öne sürerek, durumun aciliyetine dikkat çekmiştir (Miller, 2013: 297). Metin aynı zamanda kralın taç giyme töreninde yapılan yemin törenine açık bir göndermeyi koruyan tek metindir. Diğer lingai- türü metinlerde olduğu gibi bu metinde de tanrıların huzurunda bağlama stratejisi yer alır. Diğer metinlerden farklı olarak kralın düştüğü zorlu durum göz önündedir. Nitekim sınır kentine aceleyle yapılan bir yemin töreni, krallığın güvensiz bir ortamda olduğuna işaret etmektedir.

CTH 256 II. Šuppiluliuma'nın Ḫattuša'ya yönelik Talimatları ve Yemin metni, II. Šuppiluliuma'nın Ḫattuša'ya yönelik Talimatları ve Yemin metni kompozisyonu (CTH 256), lingai- türü metinlerin sonuncusudur.⁴²⁵ Metin, LÚ.MEŠ URUḪatti, LÚ.MEŠ URUKU. BABBAR, LÚ.MEŠ KUR.KUR URUḪatti yani Hatti'nin tüm insanlarına yöneliktir (Bilgin, 2015: 377). Ḫattuša erkeklerinin üzerine düşen ve ihmal edilmesi halinde ilahi yemin kapsamına girecek çeşitli görev ve yükümlülükler anlatılmaktadır (Giorgieri, 1995: 292-319). Tüm tanrılar yemin için çağırılmıştır.⁴²⁶ Kompozisyonun geri

mi?" Böyle bir açıklama yapılmayacak! Krallık için [(bundan sonra sadece Güneşimin soyunu)] [(koruyun! Siz başkasını desteklemeyeceksiniz)]! Krallık için [Güneşimi (ve) Güneşimin soyunu koruyun! Ama hiçbir şekilde [...]]! Hiçbir [başka adamı] desteklemeyeceksin!" (Miller, 2013: 296-297).

⁴²⁴ CTH 255.2. §23-24 A III 45-57, B III 7-17: "Ancak hemen buradaki siz saray mensupları; Ben, Güneşim, size bir yemin ettirdiğim için (dedim ki: "Güneşime ilişkin herhangi bir kötü söz veya bir kimsede kötü niyet duyarsanız, o zaman bunu Güneşime bildirmelisiniz"). Bir şey duyduğunuzda ve bunu Güneşime bildirmediğinizde, o zaman yemin edilecektir. Ancak şimdi burada olmayanlar, tek başınıza yemin edeceksiniz. Ve eğer bir kimsede Güneşime dair bir kötülük duyarsanız, bunu saklamayın." (Miller, 2013: 302-303).

⁴²⁵ CTH 256: ABoT 1.56

⁴²⁶ CTH 256 I 1-27: "[... Zippalanda'nın Fırtına Tanrısı], [... Nerikka'nın Fırtına Tanrısı], [... Taruppasani], [... Dağlar], [... Ülkesinin nehirleri] [... Šuppiluliuma, Büyük Kral, Ḫattuša Ülkesinin Kralı, [Kahraman, Tuthaliya'nın oğlu, Büyük Kral, Ḫattuša Ülkesinin Kralı, Kahraman, [Ḫattušili'nin Torunu, Büyük Kral, Kahraman, Šuppiluliuma'nın soyundan], [Büyük Kral, Kahraman...], bir [yakarıшта bulundu... [...]] siz tanrılar [...]] siz tanrılar [... daha önce bir ricada bulunmuştum. [...]] en kısa sürede [...] bu da, sen] [...] yola çıkıyorlar [...] [...] yemin için [...] [...] o zamandan beri [o [...] bu yemin [...] Eğer biri şunu derse: "[...] Hiç dinlemeyeceğim]! Taşıyacağım [...] ve o (kişiyi) [...] ve] tümünü [...] [dürüst bir ruhla dinleteceğim [...], o da [...]]" Ama kim bu (kişiye) [...] [dürüst bir ruhla, yeminini dinlemez...] [...] [...]]

kalanı öncelikle muhtemelen kraliyet atalarına adanmış kasaba veya toplulukların statüsüyle ve muhatapların onlara karşı yükümlülükleriyle ilgilidir (Miller, 2013: 308-309).

Metinlerde yer alan yemin kısımları, Hitit metinlerinde bir de anlaşma metinlerinde yer almaktadır. İšhiul- ismi diplomatik amaçlarla kullanıldığında, yabancı bir hükümdarla yapılan bir “anlaşma” olarak tercüme edilir (Yamamoto, 2016: 150). Anlaşmalarında išhiul- ismi talimat metinlerindeki benzer şekilde aşağıdaki şekillerde kullanılmaktadır. Çünkü Hitit kralı, bu metinleri tek taraflı olarak hazırlamıştır. Bu kategori altında değerlendirilecek bazı metinler bulunmaktadır.

CTH 258.1.1 Tuthaliya'nın Cezai ve İdari Reformu, ferman, birkaç parçadan oluşmaktadır.⁴²⁷ Kralın, Aššuwa seferinden dönüşünde, uzun süre yokluğu sırasında kötü bir hal alan yasa ve düzeni yeniden yürürlüğe koymak için çıkarıldığını gösteriyor⁴²⁸ (Bilgin, 2015: 369). Tarihsel olarak arka planda, yaşanan kaygı yer almaktadır. Askeri kaygılar nedeniyle uzun süre sarayda bulunmayışının etkileri aktarılmaktadır (Miller, 2013: 134). Metnin girişinde Hatti halkı olarak geçen ve asayişsizlikten Tuthaliya'ya şikâyetle bulunduğu söylenen kesim bulunmaktadır (HPM CTH 258.1). Pecchioli-Daddi, metnin bir alıcıya yönelik olmadığı gerekçesiyle metni protokol ya da yemin metinleri arasında değerlendirmemektedir (Pecchioli-Daddi, 2005: 599). Fakat metinde kentteki

biraksın ki [...] [...] insin [...] [...] Namni, Hazzi, [...] Pittiyariga'nın Fırtına Tanrısı, [...], Lihsina'nın Fırtına Tanrısı, [...] -İlahı, Saressiya'nın Fırtına Tanrısı, [...] -İlahı [...], Hissaspa'nın Fırtına Tanrısı, [...] 'nin Fırtına Tanrısı, Hattuša, Zithariya, [...], [Garaḥna'nın koruyucu tanrısı, [...] 'nin koruyucu tanrısı, Ea, Lelvani, [...] Tanrısı] Dawiniya (ve?) Durmitta..., tanrıça, Pirwa, tanrıça [...], yeminin Ay Tanrısı, Taruppasani, [...], Mammi, Tisam'ın Fırtına Tanrısı[a...]. Hebat, Hebat-Šarruma, Ištara [...] Ninova'nın Ištara'ı, [...] Ištara'ı, Ninatta, Kulitta [...], Savaş Tanrısı, [...] 'nin Savaş Tanrısı, Arzi'nin Savaş Tanrısı[ya, [...] Hantitassu] Hurma'nın, [...] Ankuwa'nın, Hattaka'nın... Tunna'nın, Hallā[ra ...] Lulahi'nin (insanların) tanrıları, Hapi[ru] 'nın (insanların) tanrıları [...] hep birlikte , [...] Hattuša, [...] Ülkesinin Ereškigal, ilkel tanrılar,...], Narā, Napsara, [...], Alalu, Anu, [...], dağlar, nehirler, büyük [deniz...]: Onlar [...] bu yemini] yerine getirsinler. Bırakın gözlemlesinler! [Onlara] izin ver[ın]! [Siz Hattuşahlar], yine de, [...] onlara [...] izin vermeyin [...] hesap verin! [...]” (Miller, 2013: 308-309).

⁴²⁷ CTH 258.1 A. KUB 13.9+KUB 40.62 (+) B1. KBo 27.16 (+) B2. KBo 50.260 (+) B3. KBo 50.259.

⁴²⁸ CTH 258.I A 1- 12: “Büyük Kral Tuthaliya şöyle (der): Assuwa'yı yok ettikten sonra, [Hattuša'ya geri döndüm ve tanrıları sağladım, böylece Hattuša'nın bütün adamları bana saygı duymaya başladı. Ve şöyle konuştular: “Siz Güneşim, bizim [efendimiz, siz bir mücadelecisiniz, dolayısıyla hukuk davalarında hüküm veremediniz ve [...] kötü kişiler tamamen yok ettiniz. [...], araziler ve sarikuwa birlikleri [...] [korkunç hale geldi.” (Miller, 2013: 135-136).

kişilerin bir takım şikâyetleri üzerine yapılan bir reform olduğu için, metnin hitap ettiği kesimin yöneticiler olması gerekmektedir. Bu açıdan, metnin hitap ettiği alıcıları vardır (von Schuler, 1959: 445-446). Kral, kraliyet tahıl ambarının idaresi hakkında onlara talimat verirken bu memurlardan kentin adamları olarak söz eder ve uygunsuz davranışlar hakkında uyarılarda bulunmaya devam etmektedir. Metin yasal açıdan krallığın işleyişini kolaylaştırmak adına tanrılar aracılığıyla aktarılan formları görünür kılmaktadır. Yani teolojik açıdan tanrılardan destek alarak fermanın kalıcılığını arttırmaktadır.

CTH 258. II I. Tuthaliya'nın Yargı Reformu Kararnamesi Başlangıçta iki tabletten ikincisi olan bu tek tabletin yalnızca ilk iki paragrafı ve kolofonu korunmuştur, yani orijinal kompozisyonun yalnızca yüzde beşi korunmuştur.⁴²⁹ Hukuk davalarının karara bağlanmasındaki usul meselelerini ele alıyor gibi görünmektedir. Pecchioli-Daddi, metni bir lingai- olarak değerlendirmektedir (Pecchioli-Daddi, 2006: 121). Metni yemin olarak tanımlayan kolofon dışında sadece iki paragraf korunmuştur.⁴³⁰ Bir önceki metinde olduğu gibi hedef kitlesi net olarak belirlenmiş değil ancak bu metin de aynı şekilde devletin tüm görevlilerini kastederek "Hatti halkına" yönelik olmuş olabilir (Bilgin, 2015: 369-370).

Bir diğer metin, CTH 259 I/II Tuthaliya'nın Tüm İnsanlık için Kararnamesi, Belge hem bir talimat hem de bir yemindir.⁴³¹ başlangıçta lingai- ve kolofonda işliul- şekilde

⁴²⁹ CTH 258.2: KUB 13.7

⁴³⁰ CTH 258.II: "Bununla birlikte, e[ğer], bir [adam kralın bir davayı, [...]] bir arazi parçasıyla ilgili bir davayı düzgün bir şekilde karara bağlamasını engellerse, "benim [...]]" der ve [...]] daha aşağı düzeydeki (bir) fazla [...]] fakir adamı sömürürse... "[...] bunun üzerine araştıracağız (ve) yapacağız [...]]" ve ondan adak etini alıyorlar, [sonra] onu artık saraya ayak basmasın diye [o ülkeden] çıkaracaklar [...]]"; ancak kral bir noktada onu yeniden değerlendirirse, o zaman Güneşim için meşru (dava) olacaktır. Ve eğer daha sonra da krala engel olursa - ister kraliyet muhafızı, ister saray hizmetçisi, ister klan şefi (veya) ileri gelenlerden biri olsun - onu uzaklaştıracaklar. Uygun tazminatı terekesinden ödeyecektir. Ancak eğer bu (yani hukuk davası) bir kan dökülmesi meselesiyse ve bir adam o adam kralı engelliyor, onu kralın kararına teslim ediyor ve onlar da bu kararı infaz ediyor. Adam intikam almak istiyor ve o adamı kasten idam edilmesi için krala veriyor ve sonra suçsuz bir adamı idam ettirdiğini anlıyorsa, bu onun için hiçbir şekilde caiz değildir. Bu konuda gerçekten kralın kişiliği [...]]"; İster büyük bir efendi olsun, ister en aşağı seviyedeki biri olsun...]] mutlaka ölecektir. Kralın kendisi [...]], ona bu caiz değildir. Büyük Kral Tuthaliya'nın, Yeminin İkinci Tableti; bitti. Bu tablet hasar gördü ve ben Duda, Maḥḥuzi ve Ḫalwa-ziti'nin huzurunda onu yeniledim." (Miller, 2013: 141-143).

⁴³¹ CTH 259 A. KUB 26.11 (+) B. KUB 13.20 (+) C. KUB 13.21+KBo 50.268 (+) D1. KUB 31.107+KBo 50.265 (+) D2. Bo 8570.

anılır.⁴³² Kolofonda adı geçen Tuthaliya'nın kimliği kesin olarak bilinmemektedir (Bilgin, 2015: 370). Süel, IV. Tuthaliya olabileceğini önermiştir (Süel, 1990b: 268). Kral, LÚ.MEŠ BĒLŪTI ve Bēl madgaltı'ye yönelik konuşmaktadır. Ayrıca LÚ DUGUD ve UGULA^{LİM} gibi yöneticiler de yer almaktadır. Kolofon, metni “tüm erkekler için talimatlar” olarak tanımladığından, hedef kitlenin tamamı üst ve alt düzey yetkililer olmalıdır. Sıralanan şartlar, askeri liderler ve valiler olarak uygun davranışlara ilişkin bir dizi talimat ve direktiften oluşmaktadır⁴³³ (Miller, 2013: 144). Miller'a göre, bir yeminin

⁴³² CTH 259 Kolofon: “[...] tümünü...] parçalamalı/ayırmalısın ve [...] o, [...] ... bir adamın [...] bu tabletin sözlerine uyması gerekir. [...] Ama [bu] yeminli tanrılar bu tabletin sözlerine uymayanları yok etsin! Tüm İnsanlar İçin Tuthaliya'nın Kararnamesinin ikinci tableti tamamlandı.” (Miller, 2013: 174).

⁴³³ CTH 259 §1-5: “[... Hatti Ülkesi [...] [...] kişisine Büyük Kral] [...] Büyük [Kraliçe] ve [...] (ve) [bundan sonraki nesillere] ve torunlarına [... Yemin edin. [ve burada] [bu yemine [Gökyüzünün Güneş Tanrısı, Arinna'nın Güneş Tanrıçası, Tanrı [...] [Zippanta'nın Fırtına Tanrısı, Fırtına Tanrısı...] [Nerik'in Fırtına Tanrısı, Ha'nın Fırtına Tanrısı] [...] [Şamuha'nın Fırtına Tanrısı, Fırtına Tanrısı Kapı Evinin ...] [Zithariya, koruyucu tanrısı...] Ea, Telipinu, tanrı [...] [Kraliçe Aškašepa, tanrı [...] [kraliçe Hepat, Savaş Alanının İstar'ı, ...] [...] [...] Zababa, Iyarri ...] [...] Hat-[...] (üç sütun eksik). [...] Yapacağım [...] Ve [...] onu [...] ve [...] getirmelisin; ne zaman [...] iyi ya da kötü [...] iyi dememek gerekir. [...] [...] Kayırlmaya neden olmayacak, [...] ancak sevilmemeye neden olmayacak. Dahası, siz efendiler, birliklerden (ve) savaş arabalarından sorumlu olan mevkilerin valileri; Bir bey, [askeri] (ve) [araba]yı seferber etmek için zamanı gelir gelmez, , [...] [askerleri] seferber etmek (ve) [savaş arabasını [...] Güneşimin huzurunda değil. [...] şunu söyleyin]: “[...] birlikler ve savaş arabaları bana [...]];” [Birlikleri] (ve) [savaş arabasını] seferber edeceksiniz. Derhal [...] getirmelisiniz. [...] Harekete geçmek için [...] tüm kalbimizle [...] [...] [...] içeri [...] ve kendini [...] ya da bir piyade askerini alır/yerleştirir [...] getirir [...] (o) kim bilir [...], sonra onu sarayda [açıklayacaktır]. Ancak, hangi subaya (vali) atanırsa savaşa girmeyecek, ancak [...] onun] valisi) [...] onu (hakkında) (kötü bir söz) duyar duymaz onu yakalamalıdır. Ve onu saraya göndermesi gerekmektedir. Ama [...] (değil) kendini al/yer al, [ve] gitmesine izin vermemeli. Bir subay veya piyade askeri [seferden] kaçarsa, komutanı ve kabile şefi onu saklamamalıdır. [(Onu)] derhal [(sarayda)] açığa çıkarmalıdır [Fakat [ordu, (yani) birlikler ve savaş arabaları gelir gelmez ve eğer Güneşim bizzat sefere çıkarsa, o zaman olacak). Tüm erkeklerin hızlı olması ve düşmanla kayıtsız şartsız savaşması gerekir. Ancak bir görev olduğunda, ister inşaat görevi olsun, isterse herhangi bir görev olsun, onun için ortaya çıkmalı ve onu canı gönülden yerine getirmelisiniz, çünkü bu sağlam, uzun ömürlü bir başarı olmalıdır. Ancak, düşman mağlup edilir edilmez veya iş tamamlanır tamamlanmaz, işgal için kalacak olan birlikler, ben, [Güneşim, serbest bırakılacak olan birlikler varken, onları işgal için bırakacağım. Ben, Güneşim, serbest bırakacağım. Ama düşmanlığı sürdüren bir düşman bir şekilde ısrar ederse ve ben, Güneşim, tanrılarımı hürmet etmek için geri döndüğüm (zaman) veya Güneşimin istediği yere giderse ve ben de [...] Verirsem, [(prens)] ya da ordunun komutanı olan büyük Bey, o zaman Güneşimin emri gibi, onun emrini de aynı şekilde [yapmalı] ve tüm ordu ona itaat etmelidir. Ama eğer ben, Güneşim, tek başıma sefere çıkmazsam, o zaman prens ya da [büyük] Efendi ne olursa olsun. Ordunun komutasını ben üstlendim, seferde orduyu yöneteceğim ve ben, Güneşim, bizzat [orduyu] onun eline verdiğim için, bütün ordu ona itaat edecektir. Ve (sadece Güneşimin (emirlerini) yerine getirin. Ve herkes hazırlıklı olacak ve hepiniz düşmanla kayıtsız şartsız savaşacaksınız. Ancak bir inşaat işi ya da herhangi bir iş olduğunda, [bunu tüm kalbinizle yapmalısınız, çünkü bu sağlam, uzun ömürlü bir başarı olmalıdır. Bununla birlikte, düşman mağlup edilir edilmez veya iş tamamlanır tamamlanmaz ve ordu gelir gelmez (Güneşimin huzuruna çıkmak için, ben, , bunu bir kehanet aracılığıyla soracağım. O zaman, hangi birlik serbest bırakılacaksa, ben güneşim onları serbest bırakacağım, işgal için kalacak olan birlikler ise onları işgale bırakacağım. Ancak ordu kralın huzuruna çıkmadığında, o zaman ben, Güneşim, uzaktan yazdığım gibi ilerleyeceksiniz. Ayrıca, eğer ordudan sorumlu olan prens ya da büyük Bey kötü niyetli bir söz söylerse ve beni küçük düşürürse, o zaman onu yakalamalısınız. Güneşimin önüne getirmelisiniz ve ben, Güneşim bunun üzerine konuyu soruşturacağım. Siz birliklerin, savaş arabalarının ve sınır karakollarının komutanı olan efendiler, tüm kalbinizle sadık kalmalısınız. Kendi canlarınıza, eşlerinize, oğullarınıza ve evlerinize nasıl değer veriyorsanız, kralın emirlerine de sevgi duyacak ve onları iyi yöneteceksiniz. Davalarınıza iyi karar

dayatılmasıyla birlikte verilen bir dizi talimat ve/veya direktif olarak kabul edilmektedir; ancak bu başlı başına bir yemin metni değildir (Miller, 2013: 144). Metin, kralın ikinci çoğul kişiye hitabını içermesi açısından hükümdarın doğrudan konuşması lanse edilmiş olabilir (Christiansen, 2012: 313). Metin, devletin gelişmesi ve üretimde aktif rol oynayan nüfusa hitap etmesi açısından da önemlidir.

CTH 260 Kasaba Komutanlarının Arnuwanda I, Ašmunikal ve Tuḫaliya'ya Sadakat Yemin Metni, çeşitli metin gruplarıyla beraber parçalar halinde günümüze ulaşan metin üç kısma ayrılmaktadır (Christiansen, 2012: 324). İsimleriyle sıralanan söz konusu astlar, özellikle çeşitli kasabaların şefleri ve Birlik Komutanları ile Hatti'nin birçok yerinden ve çeşitli sınıflardaki askeri subaylardır (Miller, 2013: 194). İlgili bölgenin çeşitli kasabalarındaki birliklerin komutanlarının bir listesiyle yazılmasının ardından yemin eden kişilerin kraliyet ailesine bağlılıkları beyan ediliyordu.⁴³⁴ Neredeyse tamamı kaybolmuş olan bir sonraki bölüm, yeminli tanrıların daha ayrıntılı bir listesini muhafaza etmiş görünmektedir.⁴³⁵ Metin birden fazla tablete kopyalanmıştır. Her bölge için ayrı birer kopyasının olması ve birkaç kopyanın saklanmış olması muhtemeldir. Ayrıca bronz bir tablet üzerindeki yeminin kopyasının Ḫattuša'daki Fırtına Tanrısı ve Arinna'nın Güneş Tanrıçasının huzuruna yerleştirildiği de metinde ele alınmaktadır.⁴³⁶ Ayrıca söz konusu komutanların yer aldığı kasabalardaki çeşitli tanrıların tapınaklarına da

vermelisiniz. Hiç kimse kendi mülküne, kardeşine, karısına, akrabasına, kabilesine, kayınvalidesine (veya) diğer beye ekmek ve bira sağlamak için bunu yapmayacaktır. Üstün bir durumu daha aşağı yapmamalısınız, daha aşağı bir durumu da üstün yapmamalısınız. Kendi başınıza halledemeyeceğiniz bir davayı kralın, efendinizin önüne getirmelisiniz ve bizzat kral bunu araştıracaktır." (Miller, 2013: 147-153).

⁴³⁴ CTH 260 "Ki[nnara ülkesinin birlikleri arasında...]....Bu vesileyle biz, [tüm] Ḫattuša Ülkesi, [askerlerin, savaş arabası kuvvetlerinin, sariwa ordularının efendileri, hep birlikte, Büyük Kral Arnuwanda'nın şahsına, Büyük Kraliçe Ašmunikal'in şahsına ve Tuḫaliya'nın şahsı, [Kralın Oğlu (ve) Veliaht Prens, (ve) [bundan sonra oğulları, torunları ve kralın oğullarının şahısları, (ve) [bundan sonra onların oğullarına, [torunları, ay] ay boyunca yemin ederim]. [O halde biz, Klan Şefi, Kinnara birliklerinin komutanıyız; tanrılar ve [...] biz [...] ...]" (Miller, 2013: 198).

⁴³⁵ CTH 260 1. KUB 31.44+KBo 50.273+KBo 51.4+Bo 4670 (+) 2. KUB 31.42 (+) 3.A. KUB 26.24+KUB 40.15+KBo 50.266b+Bo 7020+KUB 26.24+KBo 50.266a (+) 3.B1. KBo 50.151+KBo 50.269 (+) 3.B2. KBo 50.62; 3.B3. 2099/.

⁴³⁶ CTH 260 3A I 24-32: "topraklarımızla birlikte, bronz yemin tableti [ayrı bir] yaptık ve onu Ḫattuša'da [(Ḫattuša'nın Fırtına Tanrısı)] önüne yerleştirdik, Arinna'da ise onu [(Güneş Tanrıçası)] önüne yerleştirdik...." (Miller, 2013: 200-201).

yerleştirildiği anlaşılmaktadır. Neredeyse tamamı kaybolmuş olan bir sonraki bölüm, yeminli tanrıların daha ayrıntılı bir listesini muhafaza etmiştir (Miller, 2013: 194).

UGULA LÚ.MEŠ^{LİM}, LÚ.MEŠ^{DUGUD} tarafından birinci şahıs ağzından konuşulmaktadır. Bilgin'e göre bulunan üç farklı versiyon, aynı kompozisyonun eyaletin her bölgesi için kopyalanmış olması ve bunun gibi kopyaların referans materyali olarak saklanmış olması muhtemeldir⁴³⁷ (Bilgin, 2013: 372).

CTH 268 Bir Bölgenin Askeri Komutanlarına Yönelik Talimatlar ve Yemin Emri, İsimsiz bir Hitit kralının kompozisyonudur (Giorgieri, 1995: 237-253)⁴³⁸. Muhatapların kimliği belli değildir. Metinde sıralanan yemin tanrılarının Kuzey Suriye- Hurri etkisi göstermesinden, ayrıca CTH 42, CTH 51 ve CTH 52 metinlerine yapısal ve geleneksel olarak benzemesinden ötürü Christiansen tarafından I. Suppiluliuma Dönemine tarihlenmesi önerilmektedir (Christiansen, 2012: 334). Kral, onların yardımını istediği zaman gelmeleri, Hattuša'dan uzakta olduğunu göstermektedir. Bu açıdan, sınır bölgelerinde görev yapan askeri personellere yönelik olabilir (Bilgin, 2015: 373). Kralın düşmanının, muhatabın da düşmanı olacağına yönelik ifade, muhatapların Hitit yönetimi altına girmiş bölgesel bir nüfusun üyeleri olduğunu göstermektedir. Son paragraf, bin tanrıyı kralın önüne çağırarak yemine tanıklık etmesini istemektedir. Metnin oldukça güvensiz bir ortamda yazıldığı anlaşılmaktadır (Miller, 2013: 239). Güvensiz ortamda,

⁴³⁷ CTH 260: "ayrıca, (eğer) bu beyanı oğullarımıza (ve) torunlarımıza iletmezsek; ayrıca efendilerimizi, eşleri, oğulları (ve) torunlarıyla birlikte sürekli olarak desteklemezsek; dahası, ne zaman kendimiz için tanrılara kurban sunsak, (eğer) hemen [yapmazsak]. [...] ayrıca bu yemin meselesi de [efendilerimize; [...]] bunu eşlerimize (ve) [oğullarımıza; ayrıca, (eğer) biz de tanrıları arzulamıyorsak; eğer korumazsak [...]] Hattuša'nın tüm tanrılarını [...]: Arinna'nın Güneş Tanrıçası, Fırtına Tanrısı Nerik'in koruyucu tanrısı... [Pittiyarigga'nın Fırtına Tanrısı, Garaḥna'nın koruyucu tanrısı...], [...] Savaş Alanının İştar'ı [...], [... Samūha'nın, tanrısı [...] ...mesele... onlar... ve onlar olacaklar.... Ve iyilik içinde [...]. Ama eğer [...] ölüm konusunda [...] ve onun adına kral, kraliçe, [...] erkekler uygun bir hukuki davaya karar verirse, fakat o [ona kötü bir dönüş yapar; eğer [...], ama [öfkeden [...]] ama birisi ona izin veriyorsa/serbest bırakıyorsa; eğer [bizim] efendilerimizden, [bizim] oğullarımızdan [...] ve [...] onlardan, uygun bir [...] iyilik[...] [...] ancak... değil, ama haksızlık içinde değilse, [...] ele geçirdiler, ama kötülük [...], hiç kimse bir daha [kötülük] yapmayacak. Ve o [...] meseleyi kötü bir şekilde sürdürdü. hiçbir meslektaş bunu (başka bir) meslektaşına kötü bir şekilde ifşa etmeyecektir. Ancak biz, [Harranassi'nin birlikleri, kasabalarımızdan çıktığımızda ve Fırtına Tanrısının önünde] Harranassi'ye, krala, kraliçeye, kralın oğlu Tudḫaliya'ya yemin ettiğimiz sürece. veliaht prens, (ve) bundan sonra onun [oğullarına, torunlarına ve kralın oğullarının şahıslarına, (ve) bundan sonra onların oğullarına,"

⁴³⁸ CTH 268: KUB 21.47+KUB 23.82(+KBo 19.58.

tanrıların çatısı altında yemin ettirmek, olabilecek ihtimallerden biri olarak metinde yer almaktadır.

CTH 270 Aşhapala'nın Askeri Tedarik konusundaki Yemin Metni, Aşhapala isimli askeri yetkilinin yemin metnidir.⁴³⁹ Anadolu'daki askeri üstlerden Hattuša'ya gönderilen bir mektup niteliğindedir. Tabletın yazımı ve sapmaları, katinin Hattuša'da eğitim görmemiş bir katip olduğunu düşündürmektedir (Christiansen, 2012: 330). Aşhapala ve onunla birlikte olan birlikler tarafından 1. şahıs ağzından söylenen uygun bir yemindir. Düşman faaliyetleri hakkında bilgi sağlama ve kasabadaki asker sayısı hakkında bilgi sağlama gibi konuları içermektedir. Metin Aşhapala'nın adamları için bir özet metni niteliğinde, ya da Aşhapala'nın tabletinin saklanan kopyası olabilir. Miller'a göre, bu bir mektup olmakla beraber I. Arnuwanda Döneminde Kaşkalara karşı olan mücadelenin bir sonucudur (Miller, 2013: 243). Giorgieri ise metnin, daha geniş bir yemin belgesinin ek beyanı olarak değerlendirmektedir (Giorgieri, 1995: 327, dp 31). Güvenli bir ortam sağlanmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır.

(CTH 271.A) I. Tuthaliya'nın ve III. Tuthaliya'nın Tahtına İlişkin Talimatlar ve Yemin Metni, bu kompozisyonun altındaki parçalardan biri CTH 271.A ve CTH 271.B I. Tuthaliya Dönemine, diğer kompozisyon ise (CTH 271.C)⁴⁴⁰ III. Tuthaliya Dönemine

⁴³⁹ CTH 270: KBo 16.50.

⁴⁴⁰ CTH 271 C1 §1-7, 1-19: “[...] [...] Tulpi-Teššub [...] [Tuthaliya [...] kardeşim [...], [eğer Tuthaliya [...]]; [ayrıca onu krallık için meshettiler (şöyle der): “Hattuša [ülkesi]’nin tamamı [Büyük Kral, Kahraman] Tuthaliya, [yönetecek! “Fakat [Pariyawatra, Kantuzili [...] ve torunumuz [Tulpi]-Teššub’a [mülkler verildi, [ve] onlar için bir tablete kaydedildi. “[...]büyük tahtlar olan onlar [...] onları, çünkü büyük kral bir kahramandır, onlara göre efendileri [...] o [taniyacak ve taniyacaktır] onlara saygı duyun! [...] taht aracılığıyla [...] hiç kimseyi daha üstün yapmayacak. “[...] onlar [daha büyük olan, onun [...]... onlar yönetecek! [...] o yapacak [...]]; Tuthaliya...”” (Miller, 2013: 164-165).

CTH 271 C2 §1-4 1-10: “Ve tıpkı Mušu-Ḫepa gibi [...] bana göre, biz de [...] için iyi niyetliyiz; Pariyawatra'ya [...] oğullarına, kızlarına ve Tulpi-Teššub'a [...] ve ondan sonraki nesillere de aynı şekilde [...] Ve mesele [...] kalplerimizde bulunan [...] [...] [...] beden yüzünden, yine de , [...], [...] ve [...] onlara değil [...] [...] önlerinde [...] tekrar tekrar söyleyeceğiz. [...] onlar [...] yapacaklar ve bu [...] [...] göz ardı edilecek ve biz [...] [...] kötülüğe [...] [...] o yapacak [...] ama ölümden [...] [...] Oğullara Lalantiwash'a [...] [...] Kantuzili gibi [...] bana göre [...] [...] Ben [...] ve oğullara karşı iyi niyetliyim. [...] Lalantiwash'a'yı oğullara (ve) kızlara [...] saklayacağız ve [...] tanrıları.[...] baş bağcıya ve Lalantiwash'a'ya [...] [...] yürekte [kötü bir mesele] bul [...] [...] yapacağız [...] ve onlara [...]...”

aittir⁴⁴¹ (Bilgin, 2015: 368). İlk grup I. Tuthaliya'nın tahta çıkışı nedeniyle bir yemin talimatının yanı sıra bir kararname veya bir dizi direktif oluşturmakta ve bu nedenle, onun yerleşimini haklı çıkarmayı amaçlayan birkaç pasaj içermektedir.⁴⁴² İkinci grup oldukça düzgün olmakla beraber asıl amaç, muhatapların, belki de kraliyet ailesine yönelik düşmanca eylemler nedeniyle Hattuşili'ye karşı düşmanlıklarını sürdürmelerini talep etmek ya da ona ilahi bir lanet yağdırmak gibi görünmektedir⁴⁴³ (Miller, 2013: 155).

Her iki belgenin de ilgili hükümdarlara sadakat yemini olduğu kabul edilir. Hitap edilen kişiler tarafından yemin edilmiş olacak bir yemin dayatması veya birleştirilmiş talimatlar veya direktifler olarak kabul edilmektedir. Her şeyden önce, soyluluğun tek bir kraliyet bireyine ve onun soyundan gelenlere sadakatini garanti altına alarak bir iç çatışma ve siyasi çalkantı dönemini sona erdirmekle ilişkili olabilir (Miller, 2013: 155). Yemin, yemin tanrıları aracılığıyla sağlanmış, panteonun baş tanrılarının huzurunda gerçekleşmiştir. Güvensiz ve sadakatsiz ortamda teolojik destek alındığı anlaşılmaktadır.

(CTH 275.B) I. Arnuwanda'nın Talimat ve Yemin Metni, İmparatorluk Dönemi kopyaları olan metinlerin buluntu yerleri bilinmemektedir⁴⁴⁴ (Miller, 2013: 206). Metnin ilk kısmı, hem işhiul hem lingai olduğunu gösterir. Oldukça kırıklıdır.

⁴⁴¹ CTH 271 A1. KUB 36.114 (+) A2. KUB 34.40+KUB 34.41 (+) A3. KUB 36.113 (+) A4. KUB 36.112 (+) A5. KUB 36.116 (+) A6. KBo 50.285 (+) A7. KBo 38.91 (+) B1. KUB 36.109 (+) B2. KBo 40.16 (+) C1. KUB 36.118+KUB 36.119 (+) C2. KUB 34.58.

⁴⁴² CTH 271.A §1-7, 1-23: "oğulları [...] Üstelik [...] Himui'nin[li ...] oğulları, hiç kimseye [...] karışmayın [...] Himuili'nin oğullarına [...] herkes için. [...] Ancak kibirli olursanız ve [...] büyüklerin oğullarına kötülük yaparsanız, o zaman size musallat olurlar ve [...]; ve bu mesele yine [...] Himuili [ve] Kantüzil[i ...] kötülüğün arkasında, ama sen [...] ona]. Ama siz, [Himuili'nin (ve) Kantüzili'nin oğulları...], onu korumalısınız! [...] Kim kibirlenirse de, [...] bu ilahi yemini [kötülük..., bırakalım] ona...! Ve mülkiyeti [...] hayatı..., [ve artık kralın hizmetkari olmayacak. Ancak siz...] [Üstelik Hattuşa'nın adamları, tüm Hattuşa'nın adamları...], [ve] hatta bu konuyu güçlendireceksiniz. [Sadece bu konu önemli olacaktır. [...] [...] sadece [...] olacak ve [...] olur olmaz [...] [...] kralı krallığa yerleştirirler [...] [...] ve [...] o sadece bir prens. [...] kötülük [Hattuşa'da [...] [...] o her zaman [...] -...]" (Miller, 2013: 156-157).

⁴⁴³ CTH 271.B §1-4, 1-15: " [...]o yapacaktır [...] ve – merhamet! – [...], [...] ve [...] Hattuşa'nın [...]Ama [şimdi, burada, şehzadeler arasında, [...] [krallık için] ve erkek kardeşlerinin (ve) kız kardeşlerinin eşlerini belirlediler [...] ve [Meclis, Hattuşa'nın adamları onu tanıyacak! Ve [...] Ama [kardeşleri (ve) kayınpederi bunu yapmadığı için...] Hattuşili'nin şahsına karşı [...] o onun düşmanı olacaktır! Ve ona musallat olacaklar! [Ayrıca bu konu da...] yemin edecek [onların gözünde iyi olanlar ve olmayanlar...] [iyi. Ama onlar [...] kral (ve) kraliçe için iki, üç kez...] bu yemini tutmayacağız ve tutmalıyız [...], [ve kral] (ve) kraliçe bu yemini[...]" (Miller, 2013: 162-163).

⁴⁴⁴ CTH 275 KUB 26.10 (+) KUB 26.42

Bu metinler gerek talimatların düzenlenmesi, gündelik işleyişin sağlanması konusunda oldukça önemlidir. Talimat metinlerinden farklı olarak burada kralın hitap ettiği kesimin yemin altına alındığı görülmektedir. Diğer metin türü ise lingai-’dir. Metin, tabanın yemin altına alınmasını ifade etmektedir.

Örneğin I. Šuppiluliuma’nın oğlu prens Telipinu, Kizzuwatna’nın krallığı ve rahiplik statüsü verilmiştir. CTH 44 kompozisyonuna göre, oğlu Telipinu’yu Kizzuwatna’ya Kral olarak atamıştır. Metinde bu bağış, işhiul olarak geçmektedir. Bu paylaşım hem dini hem de siyasidir. Esas olarak KUB 19.26’da yer alan düzenlemeler, bir vasalın Hatti ülkesinin kralına olan sadakat yükümlülüklerini ve bunun aynı zamanda dini bir atama olduğu gerçeğini açıklamaktadır. Kral ve kraliçe prense karşı işlenecek herhangi bir suçta suçluyu seçmemesi, kötü sözleri gizlememesi, saraya bildirmesi vurgulanmıştır. Kizzuwatna’da Tešup, Hepat ve Šarruma’nın hizmetine verilen Telipinu, Hattuša’daki kardeşi Arnuwanda’ya sadık kalması vurgulanmıştır.⁴⁴⁵ Bu metin, işhiul’un sadece siyasi bir anlaşma olmadığını, aynı zamanda özünde idari bir atama olduğunu, bir oğula bahşedildiğini ve erkek çocuk olmasına rağmen işhiul alması gerektiğini göstermesi açısından önemlidir (Taggar-Cohen, 2011: 478).

Hayaša Kralı Hukkuna’nın I. Šuppiluliuma’ya sadakati de işhiul olarak geçmektedir. Tarihsel prolog kısmı nedeniyle bir anlaşmanın birçok özelliğini taşımaktadır. Metin, Hayaša hükümdarının yerinin değiştirilmesini konu almaktadır. Hukkuna’nın Hayaša’ya hükümdar olarak atanmasını anlatmaktadır. Yeni bir hükümdarın göreve gelmesi, Hayaša halkının Hitit hükümdarına olan eski bağlılığını ortadan kaldırmaz. Bu durumda “yemin” terminolojisi işhiul ile aynıdır. Hukkuna’nın

⁴⁴⁵ CTH 44 KUB 19.25: “[Hatti ülkesi kralı, Büyük kral Güneşim Šuppiluliuma, [Büyük Kraliçe Hin]ti, [Prens] Arnu(v)an[da ve Baş muhafız Zida şöyle (der)]: [Biz Kiz]zuwatna, onun oğlu Telipinu’yu [Tešup, Hepat] ve Šarrum’ya [köle olarak verdik.] Ve seni rahip yaptık. Ve ben [Büyük Kral] Šuppiluliuma, [Büyük Kraliçe Hinti], Prens Arnuwanda ve [saray muhafızlarının başı] [Zida, rahip Telipinu için [oğlu (ve) torunu için de geçerli] şöyle bir antlaşma [yaptık]: Aynı şekilde ben, Güneşim ve de kraliçe, Telipinu’yu nasıl [tanrıların rahibi] ve de kölesi olarak tanıdıysak. O, [prens Arnuwanda’yı da aynı şekilde [bey] olarak tanısin ve onu ve (aynı şekilde) biz onu koruyacağız. Ve ona [iyi bir şekilde davranacağız. Ve o, bey olarak] Hatti ülkesinde başka bir insanı istemesin...” (Aydın ve İslam, 2023: 20).

anlaşmaya uymaması takdirde, yemin tanrıları, onu, eşlerini, çocuklarını, ailelerini, evlerini, ülkesini, kentleri, bağları, harmanlarını vs. ortadan kaldıracacağı aktarılmıştır⁴⁴⁶ (della Casa, 2016: s. 192). Metnin özellikleri, CTH 264 numaralı talimatname metnine benzerlik göstermektedir.

II. Murşili ve Hapalla Kralı Targašnalli arasındaki anlaşma (CTH 67) Targašnalli'nin anlaşma sözlerine uyması halinde tanrıların krallıktaki bağ, harman yeri, büyükbaş ve küçükbaş hayvanları koruyacağına işaret etmektedir (della Casa, 2016: 193).

Hitit anlaşma metinlerinin neredeyse büyük çoğunluğu, yemini geçerlilik altına almak için tanrıların huzurunda gerçekleştirmektedir. Bazı anlaşma metinlerinde politik kaygı üst düzeydedir. IV. Tutḫaliya ile Kurunta arasında yapılan anlaşma (CTH 106) bunlardan biridir. MÖ 13.yy'dan kalma bir anlaşmada, Kurunta, Tarḫuntašša kralı olarak atayan IV. Tutḫaliya, babası III. Ḫattušili'nin daha önce yaptığı anlaşmanın yenilenmiş devamı niteliğindedir. Anlaşma genel olarak sınırların yeniden tanımlanması, Kurunta'nın hükümdara karşı görev ve sorumluluklarını içermektedir. Metin tanıtımın ardından tarihsel prolog ile başlar, arazinin sınırları belirtilir. Tarḫuntašša tanrılarına yönelik ritüellerin muafiyetinden bahsedilir, Kurunta'nın Hitit krallığı içindeki statüsünü ilan ederken taraflar arasında sadakat ilişkisi kurulur. Kurunta ve Tutḫaliya arasında aynı zamanda ileride de geçerliliği olan karşılıklı sadakat vurgulanır. İlahi şahitler, destek ve lanetleme açısından metinde yer alır. Ayrıca ilahi tanıkların ve insan tanıkların yanı sıra kraliyet saray görevlileri de metnin sonunda yer alması açısından bir sözleşme niteliğindedir (Taggar-Cohen, 2011: 476). Metinde, tablet kopyalarının sayısı, yerleri ve geçerlilik netlikleri belirtilir. Anlaşma metnini tanımlayan işḫiul tabiri metinde üç kez geçmektedir. Bunlar III. Ḫattušili'nin Kurunta'yı Tarḫuntašša kralı olarak atadığı için onun yaptığı orijinal anlaşmayı hatırlamak (I, 16); yapılan mevcut anlaşmayı belirtmek

⁴⁴⁶ CTH 42 §37 IV 54-55: "...evleriniz, topraklarınız, kentleriniz bağlarınız, harman yerleriniz, sığırlarınız..." (della Casa, 2016: 193).

(II, 67)⁴⁴⁷ ve Kurunta'yı Karkamış'ın vasal kralına eşit olan hukuki statüyü (III, 79)⁴⁴⁸ belirtmek için kullanılır. Özellikle son kullanımı, Hitit kralıyla ilgili yasal bir statü anlamına gelmekte bu açıdan önem arz etmektedir (Taggar-Cohen, 2011: 477). Tarhuntaşşa Kralı, büyük kraldan sonra ikinci sırada yer almakta, konum olarak da Karkamış kralıyla eşit statüde bulunmaktadır.

Vasal krallıklarla yapılan anlaşmalarda, el metaforu ön plana çıkmaktadır. Nitekim ikonografik tasvirlerde, krallar tanrının koruyuculuğunda tasvir edilmiş, ya da yazılı kaynaklarda 'elimden tuttu' ya da 'eliyle yönetsin'⁴⁴⁹ ifadesiyle tanrısal seçkinlik beyan edilmiştir. Tanrıların Hitit krallarının ellerinden tutarak yönlendirmesi, Hitit kralının vasalının elinden tutarak yönlendirmesiyle eş değerdir (Taggar-Cohen, 2011: 465-466). Hitit krallarının vasallara el vermesi, karşılıklı koruma ve anlaşmayı ifade eder. II. Murşili'nin Amurru Kralı Duppi-Teşup ile yaptığı anlaşma metninde⁴⁵⁰, sağlanan uzlaş el metaforuyla aktarılmıştır. Genellikle yazılı kaynaklarda "Güneşimin elinden iyilik gör ve sen Güneşimin elinde yaşla" cümlesi sık sık tekrarlanmaktadır. II. Muvatalli ve Wiluša kralı Alakşandu ile yapılan anlaşmada (CTH 76), Hukkuna ve I. Šuppiluliuma arasındaki anlaşmada (CTH 42), Ulmi-Teşup ve III. Hattuşili arasındaki Anlaşmada (CTH 106), IV Tutḫaliya ve Saušgamuwa arasındaki anlaşmada (CTH 105) gibi örneklerde görülür. II. Murşili Dönemine ait bir başka anlaşmada Mira Kuwaliya Kralı Kupanta-Kurunta ile yapılan anlaşmada⁴⁵¹, kral, başkasının elinden gelen hiçbir gücü arzulamamasını söylemektedir. Kendisinden başka kimseye taba etmesini onaylamamaktadır.

⁴⁴⁷ KBo 4.10 öy 50': "Bu seninle yaptığım işhiul'un (anlaşmanın) levhasıdır." (Yamamoto, 2016: 150).

⁴⁴⁸ "Onun için Büyük Taht ile ilgili olarak Karkamış ülkesi kralının işhiul'u (uygulansın) olsun". (Taggar-Cohen, 2011: 478 dp. 64).

⁴⁴⁹ "Labarna tüm ülkeyi eliyle yönetsin" (Taggar-Cohen, 2011: 465).

⁴⁵⁰ CTH 62.II.A içerisinde yer almaktadır. CTH 62.II.A KBo 22.39 (Ay I 130-34) §7 57-60: "Ben, Güneşim, artık babanızın emriyle sizinle ilgilendikten sonra seni babanın yerine koyacağım. Burada, size, Hatti Ülkesinin kralı, Hatti ülkesi, oğullarım ve torunlarım üzerine yemin ettim. Şimdi kralın yeminlerini ve kralın elini koruyun." (HPM: CTH 62).

⁴⁵¹ CTH 68 §11 A I 44-45: "Başkasının elinden hiçbir şekilde (başka bir güç) arzu etme"

Yalnızca vasal krallıklarla olan anlaşmalar değil, ayrıca eşit şartlara sahip krallıklarla yapılan bazı tabiiyet anlaşmalarında da daha küçük bir yetkiyle işhiul kullanımı görülmektedir (Yamamoto, 2016: 152). Bu metinler, bizzat Hitit kralı tarafından oluşturulan metinlerdir. Hitit krallarının tek başına yaptıkları işhiul'e dair tarafların karşılıklılığı ve eşitlik anlaşmaları yapma usulü de işhiul- kullanımıyla doğrulanır (Yamamoto, 2016: 152). İşhiul dikey bir hiyerarşinin ürünü olarak, taraflar arasında eşitlik söz konusu olduğunda, bu anlaşmalar işhiul metinlerinin parçası olamaz (Miller, 2013: 19). Bu, işhiul metinlerinin prototipinin bu metinlerden geldiğini gösterebilir.

Pecchioli-Daddi ise, metnin ortaya çıktığı dönemin, siyasi çalkantıları ve mevcut taht kavgasına atıfta bulunarak Muvatalli'nin tahtı gasp etmesinin ardından gelen ardıllarının tahtı güvence altına alabilmek adına I. Tuthaliya ya da I. Arnuwanda'nın tebaasına yemin altında tutarak pragmatist bir yaklaşımla taht güvencesini almasından başladığını öne sürmektedir (Pecchioli-Daddi, 2005: 284-285). Nitekim yazar, özellikle İmparatorluk Döneminde de başvuru olan bu yöntemin siyasi krizleri önlemek ya da yok etmek adına başvuru olan bir yöntem olduğunu savunmaktadır. Kralın, tebaası altında bulunan kimselere, hizmetlilerine de benzer yemin ile kendine bağlaması siyasi bir paradigmadır. Bu durum, tanrılar ve kral arasındaki ilişkinin, kralın kontrollünde bulunan kimselere uygulanan bir form olma olasılığını eksiltmemektedir.

I. Tuthaliya ve I. Arnuwanda dönemlerinde, Anadolu toprakları içerisinde yapılan anlaşmalar ve idari alandaki işlemleri iyileştirme amaçlı çalışmalarda, eski metin şablonlarına başvurduğu görülmektedir. Arnuwanda Döneminde, prosedürlerin kalıcı geçerliliğe sahip yükümlülükler tesis etmek için yeterli görülüyordu. Belirli bir zamanda belirli bir yerdeki grupları ve bireyleri yemin aracılığıyla sorumlu tutmak yeterli değildi. Bunun yerine her zaman ve her yerde geçerli olan ve belirli bir makamın her sahibinin uyması gereken kuralları tanımlaması gerekmektedir (Pecchioli-Daddi, 2005:

285-286). Dolayısıyla söz konusu duruma göre, kralın ya da ileri gelenlerin şahsına bakılmaksızın hizmetlerin düzenliliğini ve resmi işlemlerin sürekliliğini garanti eden sabit kurallar konmalıydı. Ülkenin yeni ve kesin idari örgütlenmesi, Arnuwanda'nın zamanından itibaren belirlenmeye başladı, yazılı prosedürler artarak idari nitelik kazanmıştır. Dolayısıyla, lingai metnlerinin yazılması duruma uygun pratik bir amaca hizmet, işhiul metinleri ise teorik olarak normatif bir nitelik taşıyor, kalıcı olarak uygulanabilir kuralları aktarıyordu. Bu nedenle, hepsi belirli bir tarihsel dönemde, yani devlet sisteminin idari yapısını yeniden kurma ihtiyacı hissedildiğinde oldukça programlı bir şekilde çıkarılmıştır.

Siyasi açıdan, resmi faaliyetleri kontrol etmek ve düzenlemek için yeni araçların geliştirilmesi, hükümdarlıkları sırasında Hitit devletinin idari düzeninin kurulduğu ve büyük imparatorluğun sonraki gelişimi için temellerin atıldığı bu dönemde yöneticilerin başa geçmesi, kraliyet ailesi içindeki muhtemel bölünmeyi çözen bir formdur. Yamamoto'ya göre, Hititler, işhiul-'u ilk olarak kuranın tanrı iradesi olduğunu düşündüler (Yamamoto, 2016: 144-145). Hitit tanrılarının kendi tapınmalarıyla ilgili kanunlar koyması, İmparatorluk Dönemine tarihlenen bir metinde yer almaktadır. III. Hattuşili dönemine tarihlenen metinde⁴⁵², kraliçe Puduhepa, Arinna'nın Güneş Tanrıçasına, tanrıların kanunlarına uyacaklarına dair biat etmektedir (Singer, 2001: s. 101-102). Burada bahsedilen işhiul'u kehanet metinlerinde görülen anlamıyla, ritüel prosedürünü düzenleyen bir yasa olarak görmektedir. Yerel dini geleneklerde böyle bir ilahi kanunu doğrulamak için kehanet yöntemlerini kullanmaktaydılar.

Kehanetlerde, tanrılar talep ettikleri yerel işhiul-'leri yine kehanetler aracılığıyla insanlara bildirmişlerdir (Yamamoto, 2016: 148). işhiul-, tanrıların kanunu, yani "tanrıların insanlığa dayattığı şey" anlamına gelir. Hititler, nasıl tapınılmak istediklerini

⁴⁵² CTH 384 KUB 21.27 II 1-4: "Kendimizi arındıracağız. Ardından ey tanrılar, sizin için törenleri aynı şekilde yerine getireceğiz ve aynı şekilde kanunlarınızı ve ritüellerinizi yerine getireceğiz" (Singer, 2001: 101-105).

tanrılarının belirlediğini ve insanların tanrıları memnun etmenin doğru yolunu kehanet aracılığıyla bulmakla sorumlu olduğunu düşünüyorlardı. İlahi kanun geçerliliği kehanet soruşturmalarını içeren aralıksız süreçlerde doğrulanmış olmalıdır. Bu kanunun teokratik düzene yansımaları ise yadsınamaz bir gerçektir.

işhiul-, tanrılarının rızasını almada, kehanet yöntemine tabi olurdu. Kehanet metinlerinde, işhiul kurulabilen bir bağlantı, ahittir. Mezzulla'nın kehanetlerinde, bayram öncesi kehanetinde, bayramın belirlenmesi ve tanrılarının iradesi işhiul ile ifade edilmektedir. Tanrılar kehanetler aracılığıyla insanlara hangi bayramları kutlamaları gerektiğini ve bunları nasıl gerçekleştirmeleri gerektiğini bildirmiştir. Böylece kehanetler, insanların ilahi işhiul-'u evet ya da hayır cevabı yoluyla bilmelerini sağladı. Kehanet araştırması, tüm ülkeyi etkilediğinden ise, bu emir kral tarafından gelmekteydi. II. Murşili'nin Şamuha'daki Gecenin Tanrıçası kültünü reforme etmesinde yer almaktadır. KUB 32.133 numaralı metinde yer alan ifadeye göre, atası Tutḫaliya, Gecenin Tanrıçasının Kizzuwatna'daki tapınağından ayırıp Şamuha'da ona bir tapınak yaptığında, yürürlüğe koyduğu ritüeller ve yükümlülükleri belirlemiştir. Bunlar zamanla değiştirilmeye başlanmıştı. Bu nedenle II. Murşili kültü yeniden reforme etmek zorunda kalmış, tapınakta rahiplere hitap ederken tanrıça için ritüellerin işhiul-'unu oluşturduğunu aktarmıştır (Yamamoto, 2016: 148).

Rahipliğin Hitit krallığında var olduğu süre boyunca sürdürdüğü önemli idari rol, Hitit krallığının da devamını sağlamaktaydı. Kültleri kutlanması ve ritüellerin sürdürülmesi maliyetli olduğundan tapınak sistemi, devlet ekonomisinde önemli bir faktördü. Rahiplik, kültün yürütülmesinde ve organize edilmesinde önemli ve hayati bir konuma sahipti. Rahiplerin idari konumu onları tanrılara yakınlaştırıyordu, dolayısıyla yükümlülükleri doğrudan tanrılara karşıydı ve aynı zamanda kralın rahipliğe ilişkin işhiul metinlerine göre öngördüğü taleplerini yerine getirmekle yükümlüydüler (Taggar-Cohen, 2013b: 171).

Başlangıçta işhiul-, insanların tanrılara tapınma şeklini yöneten ilahi yasa anlamına geliyordu. İnsanlık için ilahi yükümlülük kehanet tarafından tespit edildikten sonra, kral onlar adına tanrılar için ayinlerin ve bayramların somut prosedürlerini oluşturdu. Kral, tebaasından ne talep ettiğini dikte ederek bu hakkını devlet idaresi için kullandı. Bu aşamada işhiul- “kralın kanunu” olarak tanımlanabilir. işhiul- kurma hakkı, kralın tanrılarının temsilcisi statüsünden türetilmiş olabilir. Kral, devlet üzerindeki mutlak gücünü gösterebilmek için tanrılarla olan ilişkisini uyruklarıyla olan ilişkisine mecazi olarak uyguladı.

Schwemer’a göre, işhiul ve lingai- metinleri, hiyerarşik açıdan alt tabakadan üst sınıfa kadar birçok kişiye hitap edilmişti. Keza hem tebaa hem de ister vasal ister boyun eğdirilmiş yöneticiler olsun, tüm bağlar metinler aracılığıyla sağlanırdı (Schwemer, 2022: 361-362). Benzer içeriğe sahip anlaşma metinlerinin Arinna’nın Güneş Tanrıçası ve Hatti’nin Fırtına Tanrısının tapınaklarında saklandığı bilinmektedir (Schwemer, 2022: 362). Bu da metinlerde yer alan tanrısal denetimi sağlayan unsurlardan biridir.

Bu metinlerin ortak özelliği, devlet görevlilerinin görevlerini yerine getirirken uymaları gereken kural ve yönergeleri belirlemeleri ve böylece krala bağlılıklarını sağlamalarıdır. Hitit işhiul metinleri ayrı bir tür olarak Eski Önasya’nın dönem kaynakları arasında ayrı bir yere sahiptir. Bu türle yalnızca uzaktan ilişkili olan bilgelik literatürü ve didaktik yazıların dışında, diğer kültürlerde devlet memurlarına yönelik idari talimatların özelliklerini sergileyen yalnızca sınırlı sayıda örnek vardır (Bilgin, 2015: 361).

Siyasi açıdan, resmi faaliyetleri kontrol etmek ve düzenlemek için yeni araçların geliştirilmesi, hükümdarlığı sırasında Hitit devletinin idari düzeninin kurulduğu ve devletin daha sonraki gelişimi için temellerin atıldığı Tuthaliya ve özellikle Arnuwanda hükümetlerinin merkezi önemini açıkça göstermektedir (Pecchioli-Daddi, 2005: 288).

Kraliyet ailesi içindeki anlaşmazlıkların çözülmesi, Hititlerin, güç kümeleri içerisinde dış politikada hareket edebilmeleri için temel ön koşuluydu. Hükümetler arası faaliyetin yeniden canlanması, devlet içi örgütlenmenin sağlamlaştırılmasını ve daha kapsamlı, verimli ve güvenilir bir idari sistemin ortaya çıkmasını gerektirdi. Hattuşili'ye kadar uzanan eski düzenin tam anlamıyla yeterli olmadığı ortaya çıkmıştı. Eski düzen, kırsal alanlarda vergi toplama için yeterliydi ancak büyük ölçekli işçi alımı, büyük ölçekli altyapı işlerinin uygulanması, polis ve askerlik hizmetleri, adaletin idaresi gibi daha karmaşık organizasyon gerektiren işletmeler için yeterli değildi. Krallar, yerel ileri gelenleri merkezi iktidara bağlama, sosyal gruplar ve yerel topluluklarla anlaşmalar yapma, yeni kurumlar oluşturma ve eski kurumları genişletme konusunda aktif olarak yer alıyorlardı. Evrensel olarak tanınan bir kralı meşrulaştırmak için yöneticinin lider konumunu güvence altına almak gerekmektedir. Tutḫaliya'nın başlattığı Arnuwanda'nın sürdürdüğü yönetim yeniden yapılanması, hiç kuşkusuz, bölgeler üstü bir devlet sistemine giden yolda önemli bir adımdı (Pecchioli-Daddi, 2005: 288-289).

İlk dönem metinlerin ortak özelliği anekdot örnekler, uyarılar ve ceza tehditleriyle didaktik bir üslup sergilemeleri ve çoğu zaman onları bilgelik literatürüne daha uygun hale getiren ahlaki ve ahlaksal dersler içermeleridir. işhiul olarak tanımlanan metinler arasında en eskileri muhtemelen CTH 263 ve CTH 262 kompozisyonlarıdır. Bunların kökenleri Eski Hitit Döneminin başlarına kadar uzanabilir. Daha sonraki metinlerin hiçbirinde bu tür özellikler bulunmadığından, protokol tarzındaki açıklamaları, talimat ve yemin metinlerinin devlet görevlilerinin düzenlenmesine yönelik bir araç olarak oluşturulmasında erken bir gelişme olarak varsayılabilir.

Orta Hitit Döneminden sonra I. Šuppiluliuma Döneminde vurgu, işhiul-'den lingai-'ye doğru değiştiği görülmektedir. Özellikle, günümüze kadar gelen belgeler varsayıldığında III. Hattuşili ve IV. Tutḫaliya döneminde lingai belgeleri arttığı görülmektedir. Bu iki kralın dönemlerine tarihlenen metinlerde sadakate yapılan

vurgunun artmasının, onların krallıkları ve soyundan gelenlerin varis kaygılarıyla bir ilgisi olması muhtemeldir.

Kralın kült görevlerini, devletin üst düzey kademeleri, hazine kaynakları, doğal kaynaklar, ganimetler, erzaklar, imalat gibi yapıları denetlemesi önemliydi. Kral her zaman tanrılar adına ve onların iyiliği için hareket ettiğini gösterdi. Tanrılarla ahdin devamlılığı düzenli aralıklarla devam eden savaşlar, üretim, tüketim, inşaat, istihdam gibi alanlarda tanrılarının sonsuz desteğini sağlamaktaydı. Hititlerin, gerek alt çalışan tabasına gerek vasallarına boyun eğdirmesi, Hititlerin büyük güçler arasındaki konumunu, siyasi ve ekonomik olarak sürdürmenin ön koşuluydu. İç siyaseti düzenlemek dengelemek, talimatların geçerliliğini korumak, ölüm tehditi ve tanrısal tehditlerle çözüm bulması, Hitit siyasi yapısının karakteristik özelliklerinden biriydi.

Yönetmelikler ve yemin tamamlayıcı bir ilişki içerisinde, bir bütün oluşturmaktadır. Onları düzenleyen kişi ve onların hedef aldığı kitle arasında bir bağ oluşturmaktadır. Yönetmeliğe ek olarak eklenen yemin ise uyulması gereken konular arasında ilahi bağ oluşturmaktaydı. Dolayısıyla metinler yalnızca idari sistemdeki talimatlar değil ayrıca teolojik bir iletişimin de göstergesidir (Christiansen, 2012: 137).

4. DİN VE EKONOMİ

Dinin tek bir tanımı yoktur. Maddi tanımlar, dini bir felsefe veya inanç sistemi olarak ifade eder. Buna karşılık, işlevsel tanımlar, dinin insanların günlük yaşamlarında oynadığı role odaklanmaktadır. Genel ve basit yaklaşımla, din, tarihe ve bireyin kendini üyesi olarak bulduğu toplumun, grubun tecrübe ve geleneklerine olan aidiyeti, bağı, bağlanmasıdır (Sarıkcıoğlu, 2002: 1-2). Din en iyi şekilde, tek bir eylem alanı ve birçok dini otoritenin kalıcı dalgalanmalar yaşadığı güçler olarak kavramsallaştırılır. Din, varoluşsal güvensizlik ve kırılganlıkla başa çıkma gücü verir, kontrol edilemeyen ve öngörülemeyen olayların nedenselliğini anlamaya yönelik stratejiler sunar ve bireyin yaşamının sınırlı doğasının ötesinde, bir bakış açısı sağlar (Schwemer, 2022: 355-356). Dini geleneklerin sürdürülmesi ve beslenmesi yalnızca bireye güç ve dayanıklılık kazandırmakla kalmaz, aynı zamanda toplulukların istikrarına ve bütünlüğüne de katkıda bulunur. İlahi varlıkların merkezde olduğu yaşamda, inanç düşünce yapısını etkiler, şekil alır. Bu, bireysel ve toplumsal davranışlara yansımaktadır. Din, anlatılar, gelenekler, normlar ve ritüellerden oluşan bir geleneği paylaşan inananlardan oluşan bir topluluktan çok daha fazlasını ifade eder. Aynı zamanda bir sosyal etkileşim ve kolektif destek ağıdır (McCleary ve Barro, 2019: 16).

Din, yalnızca inanç sistemi olmamakta, belirlediği sosyal, siyasi, iktisadi ve hukuki normlar ile toplumların birliği ve dirliğini sağlamaktadır (Marshall, 1964: 6). Dini güç, çoğu zaman siyasi ve ekonomi gibi diğer otorite biçimleriyle ayrılmaz biçimdedir (Schwemer, 2022: 356). Nitekim Marshall, dünya tarihini şekillendiren ve insanların kendi gündelik işlerini dahi yönlendiren iki kurumun din ve ekonomi olduğunu belirtmiştir (Marshall, 1964: 6). Dinler, bir ekonomi modeli içermektedir. Bu bir toplumdaki bütün dini aktivitelerdir (Rüpke, 2022: 1). Din ekonomisi, metodolojik açıdan, dini bağlılığa uygulanması ve dini grupların kendi karlarını maksimuma çıkarmaya kararlı varsayımsal bir gelişimdir. Eskiçağ'da dini uygulamalar, tanrısal

varlıklara hitap eden iletişim, kolayca siyasi otoriteye dönüştürülebilecek bir sermaye biçimi yaratarak, özellikle kamusal rollerin oluşmasında önemli rol oynamaktadır.

Dinin ekonomi ve politikayla iki yönlü bir etkileşimi vardır. Din bağımlı bir değişken olarak ekonomik kalkınmayı sağlar. Ayrıca siyasi kurumların dini katılımı, inancı etkilemekte, toplumu bütünleştirmektedir. Bu etkileşimin bir yönü, gelir, eğitim, kentleşme ve yaşam koşullarını da dinle şekillendirmektedir. Diğer açıdan, bir devlet dininin kurulması da dâhil olmak üzere merkezi otoritenin dini faaliyetleri düzenlenmesi, dini yaşam koşulları ve normlarla ilişkilidir (McClary ve Barro, 2019: 16-17).

Eskiçağ ekonomilerinde, ekonomik yapının belirleyici etkilerinden biri gelenek ve dindir (Taş ve Günay, 2015: 143). Eskiçağda, politeist yapı, dinlerin ve kültlerin hâkimiyeti nedeniyle, dine dayalı ya da dini inançlara dayalı iktisadi faaliyetler yer almaktadır. Ayrıca, iktisadi faaliyetler de dinsel yapıyı ve kültü etkileyerek özellikle tarıma ve savaşa dayalı toplumların ekonomisinde önemli bir belirleyici olmuşlardır.

Eskiçağ toplumlarında, toplum üyelerinin yaşamlarının her alanında din-inanç-kült yer almaktadır. Hayatın her alanı, çeşitli tabu, kuralla doluydu. Toplumlar, çevresel koşulların en yoğun hissedildiği dönemlerde, ekonomik açıdan çevresel etkilere de bağlıdır. Yani besin depolamanın sınırlılığı, toplumlar arası takasın iklim, savaş gibi koşullarla sınırlanması, toplumdaki hiyerarşi gibi olgular birey-toplum ilişkisini de belirlemektedir. Kentlerde yaşayan toplumlar dahi ekonomik anlamda sınırlıydı. Örneğin, tarımsal üretime sahip toplumlar, tarımsal verimliliği düzenli biçimde koruyamamaktadır. İklimsel ya da savaşlar gibi sosyal sebeplerden dolayı, tarımsal verimliliğin sürekli olmadığı dönemler yaşanmaktaydı. Bu gibi durumlarda, politeist toplumlar, çeşitli ritüel-törenlerle bereketliliği sağlamak adına dinsel eylemlere yoğunlaşmaktaydı. Tarımın-hayatın devamlılığı için yapılan kalıplaşmış tören ve bayramların yanında olağanüstü durumlarda artan dinsel faaliyetler, dinin ekonomi üzerindeki tesirine örnektir. Bu açıdan, düzenli olarak yapılan hasat-ekin bayramları

dinsel kaygı kadar ekonomik; ekonominin sürekliliğini sağlayan ve koruyan politik mekanizmanın da kaygısını yansıtmaktadır. Nitekim kıtlık dönemlerinde de bozulan düzenin, tanrısal bir ceza olduğu anlayışı hâkimdir.

İnsan, ekonomik bir varlıktır. Oluşturduğu kült ve kült geleneği de ekonomiktir. Dini görevlilere, kurumlara, hem alt yapının hem de kültürün düzenlenmesi, düzenli işlemesi, ritüellerin gerçekleşmesi ve sürdürülmesi açısından maddi kaynakların aktarımı sağlanmalı, tapınakların ekonomisinin sürekliliğinin korunması gerekmektedir (Rüpke, 2022: 3). Tanrıların artan beklentilerini karşılamak, sürekli ritüeller ve kurbanlar, ekonomik açıdan krallıkları zora sokan bir uygulamaydı. Eskiçağ'da dini görevlilerin, personellerin, doğrudan bakımı, maliyet paylaşımı açısından saray ekonomisinin gelirlerini kısıtlamakla beraber, saray ekonomisinin devamlılığında toplumun cömert katkıları da oldukça önemliydi. Bu da ancak her alanda etkin olan tanrıların onuruna kutlanan bayramlar, ritüeller, halkın ihtiyaçları doğrultusunda başvurduğu ritüellerde kullanılan materyaller ve malzemeler, kurbanlar, gün sonunda tapınak ekonomisinde yer alan hayati unsurlar oluşturmaktaydı.

Din ve ekonomi ilişkisinde, önemli belirleyici siyaset-iktidardır. Bir toplumun normatif çekirdeğini kutsallaştırmak, toplumun üyelerinin sosyal yönelimlerinin ve yükümlülüklerinin karakterini izler ve bir yönlendirme sistemi yaratır. Bu sistem, ritüeller ile yeniden üretilmekte ve canlandırılmaktaydı. Ritüele; ses, dans ile bir değer verilir ve herkes için geçerli hale gelirdi (Bloch, 2013: 47-63). Yani toplumdaki dinsel faaliyetler, ekonomik kazanç, politik denetleme ile bir tekilde yer alırdı (Rüpke, 2015: 346-347). Dini geleneklerin somut unsurları mitoslar, ritüeller, gelenekler ve semboller içinde yer aldıkları toplumsal güç yapılarını ve ilişkilerini yansıtır ve oluşturur, yetkilendirir ve sürdürürdü. Dini geleneklerin dönüşümüne, sıklıkla yerleşik toplumsal ve politik yapılarıdaki aksaklıklar eşlik etmektedir. Dolayısıyla din ve güç arasındaki ilişki çok yönlüdür, farklı biçimler alabilir, ancak tüm dini gelenekler bir güçlenme ivmesine

sahiptir ve toplumlarda faaliyet gösteren çeşitli güçlerle etkileşime girmektedir (Schwemer, 2022: 356).

Kraliyet ailesi üyeleri gerek dini iletişimi gerekse dini uygulamaları çeşitli amaçlarla kendilerine fayda sağlayacak şekilde kullanmıştır. Örneğin, Eskiçağda, sıklıkla tanrılar, yardımcı ilahlar, atalar, kötü varlıklarla olan iletişim, kavramlaştırılarak özel araçlara, aracılara ihtiyaç sağlandı. Bu tür ilahi araçlarla iletişim, insan eylemliliğinin üzerinde etkiye sahipti, bu güç hem bireyi hem toplumu değiştirebilirdi. Gücün, yetkin kimseler ışığında kullanılması gerekmektedir. Dolayısıyla dinde, rahipler ve katılımcılar, birbirlerini meşrulaştırabilirlerdi. Kararın somutlaştırılması, tanrı kültleri, bayramların düzenlemeleri, kutsal alan inşa etmek de meşru olma atfedilmesidir (Emirbayer ve Mische, 1998: 970-993). Bu tür seçeneklerin kendisi de bir iktidar biçimidir ve dolayısıyla meşruluğun atfedilmesi açısından öneme sahiptir.

Dini meşrulaştırma, insanın stratejik bir faydayı kaybedeceği belirli sosyal durumlarda, güçlenmenin bir biçimi olarak ele alınmıştır. Tanrılara atfedilen meşrutiyet, örneğin lanetlemenin mevcut dini değerinden, tanrının bireyi/hedefi cezalandırması, kötülükle öldürme yetkisini sağlaması ya da affetmesi gibi durumlarda, aracılara da imtiyaz sağlamaktadır. Yani, tanrısal özellikler bir noktada iletişim sağlayabilen kimselere de atfedilebilirdi. Bazı eylemleri, dini eylem olarak tezahür ettiren örnekleme, maddi kaynaklar gerektirmekteydi. Motivasyonların ve deneyimlerin dini olarak somutlaştırılması, sadece bir arzu- hal değil, aynı zamanda kaynaklar meselesidir. Teorik açıdan bakıldığında, dinin somutlaştırılmasında farklı şekilde rol oynar (Rüpke, 2020: 1203-1207). İlahi olanla bir iletişim olarak yorumlanabilecek herhangi bir deneyim; rüyalar, kehanet, ilahi tezahürlerde olabilmektedir. İletişim kurma, yani dini olarak yorumlanan bir deneyimi dışsallaştırmaktır.

İlahi cezanın (ira deorum-) onayını öne sürerek, yapılan lanetler, insan eyleminin ilahi dünya tarafından sürekli incelemeye tabi tutulduğunu düşündürmektedir. Bunun

topluma etkisi ise düzeni korumak, yeniden tahsis etmek gibi muktedir olaylara boyun eğmektir. Farklı ritüel biçimlerine ve materyallere rağmen, ilahi olanla iletişim kurma, dini somutlaştırma ve anlatma uygulamalarının tümü, belirli veya hayali bir alanı içeriyordu. Doğrudan ilahi müdahale olasılığını bu şekilde düşünülürken lanetleme, yemin gibi formlar ise direkt hakim olan siyasi unsurun tabasında yer alıyordu. Sözde ahlaki bir teodise yani ilahi buyruk beyan edilmesine rağmen ilahi buyruk siyasi gücün elindeydi.

Dinsel iletişim amacı, ilahın dikkatini çekmektir. İletişim, ister iletişimci olarak ister izleyicinin bir parçası olsun, bireyler tarafından yürütülmektedir (Rüpke, 2020: 1207-1208). Her etkileşim iletişimi gerektirir. Sembolik etkileşimin en uç durumunda, eylem, yüksek düzeyde kodlanmış olsa bile, bir mesajı iletme niyetiyle belirlenir. Genellikle dini eylemde yer alan jestler, müzik ve nesneler dini iletişimde ilgi kazanmaya yönelik bir strateji, belirli araçlarıdır. Bunların kullanımı ve denetlemesi ise dinsel kontrolün önemli bir kullanımıdır. Sözlü dualar ve yazılı lanetler ve kurbanlar ile iletişim eyleminin ötesinde, tepkileri teşvik etmekteydi. Dinsel iletişim, dans, ses, görüntü, kurban yoluyla iletişim kurmanın temel biçimlerinden, libasyon, hayvan kurban etmek, gruplar halinde hareket etmek gibi karmaşık ritüellere kadar birçok dini uygulamayı içermektedir. Nesneler, belirli alanların sürekli kutsallaştırılmasının bir parçasını oluşturur, yani özellikle dini iletişim için uygun alanları tamamlarlar. Ancak dini eylem, kurumsallaşmış dini bağlamlarla sınırlı değildir. Burada dini iletişim uzun vadeli sonuçlar olmaksızın tamamen kısa vadeli olarak etkilenebilirdi. Örneğin savaşa girip girmeme konusundaki meşru kararları vermek için kehanet işaretlerine başvurulması bu konuya örnektir. Eskiçağ metinlerinde iletişim, lanet, bereket ve yemin kanallarıyla gerçekleşmekteydi (Christiansen, 2012: 42).

Törenler, ritüeller, dua, mimari gibi iktisadi boyutuyla din, dini görevliler de bir bütün olarak kentleri ve kentin dini kültürünü biçimlendirirdi. Eskiçağda ise, kentler,

kentsel ve dini olanın karşılıklı olarak etkileşime girdiği, birbirini ürettiği, tanımladığı ve dönüştürdüğü sürekli bir sürecin ürünleri olarak da düşünülebilir. Bu, kentlerdeki mimari öğeleri kapsamaktadır. Örneğin dini kurumlar, tapınaklar, ritüel uygulama alanları, bulunmasa da mezar yapıları, cenaze töreninin gerçekleştiği yerler, kutsal alanlar, kurban alanları, çeşitli kutsal nesnelerle kentlerin gelişimine katkı bulunmaktadır. Kentin panteonu, fiziksel form olarak da kabul edilebilir, tapınaklar kent dinini tanımlamaktadır. Her kent, bir panteon yapısına sahip olsa da panteonların baş tanrıları kentlerde farklılaşmaktaydı. Kimi kent, güneş kimisi fırtına gibi kültlerle biçimlenmiş; kentlerde bu kültlerle anılmaktaydı. Doğal olarak bu konumun, ekonomik bir boyutu da vardı.

Dini alan sadece kutsalın tezahürü ile ortaya çıkmaz. Bazen kent, kalıcı olarak kutsallaştırma niyetiyle üretilmiştir. Kentler inşa edilirken ya da bir kentte yapı inşa edilirken yapıyı kutsal ve dayanıklı kılmak adına yapılan törenler, ritüeller, tanrıları başka bir kentte toplamak ya da çağırmak, sunulan kurbanlar gibi unsurlar, yapıları kutsallaştırma niyeti taşımaktadır. Kutsallaşan alanlar, yapılan tören, ritüeller, sunulan kurbanlar, yemin altına alınan ve vergiye bağlanan vasal krallıklar gibi unsurlar, krallığın ekonomik yaşamının devamlılığını sağlamaktaydı. Bu alanlarda iktidarın, meşrutiyeti açısından din temel bağlamdı.

4.1. Hitit Ekonomisi ve Din

Hitit politikasında, din önemli bir etmendi; politika ve din yakın ilişkideydi. Krallar, meşruluğunu tanrılara borçluydu. Kralın da tanrılarla olan ilişkisini sürekli tutması gerekmektedir (Martino, 2006: 77). Bu açıdan dinsel sürekliliğin icrası, kutsal alanlar ve yapılar, bu kutsal alanlarla özdeşleşen kentler, Hititlerin dinsel ideolojisi için önem arz etmekteydi (Sevinç, 2008b: 14). Nitekim Hititlerin savaş politikası nedeniyle birçok kenti yok ettikleri bilinmekle beraber, kültlerle ön plana çıkan kentlere ayrıcalık tanıyarak, savaşlarda elde ettikleri ganimet (şaru-) ve gelirleri bu kentlerdeki tanrıların huzuruna

bağışlayıp kültleri zenginleştirmeleri de ideolojilerinin birer parçasıdır. Tanrılara sunulan çeşitli hediyeler tapınakları zenginleştirmiştir. Eskiçağ toplumlarında tanrılara kurban ve hediye sunulmaması, do ut des yaklaşımı çerçevesinde, felaketlere neden olacağına yönelik inanç ise tapınakların servet sahibi olmalarına neden olmuştur (Ersoy ve Reyhan, 2001: 123).

Kültlerle ön plana çıkan kentlerde, Hititler farklı bir yaklaşım içerisiydi. Hatti'nin sınırları Fırtına Tanrısına ait, ülke onun bedeniyle gösterilmekte; toprağın tamamına ise tanrıların aracılığı ve huzurunda, Hitit kralı vekillik yapmaktaydı. Kültlerle ön plana çıkan kutsal kentler, bağ, bahçe, otlak ve tarlalar tanrılara ait sayılmakta, yapısal olarak her ne kadar Hitit kralına ait olsalar da otorite tapınak ya da rahiplere aittir (Sevinç, 2008b: 14). Örneğin Hitit kralı Arinna, Zippalanda ve Nerik gibi kültleriyle ön plana çıkan kentlerden vergi almamaktaydı. Yine aynı şekilde bu kentlerden şahhan⁴⁵³ ve luzzi⁴⁵⁴ yükümlülükleri muaf tutulmaktaydı⁴⁵⁵. Kanun metinleri, dolaylı vergilendirmeyle ilgilidir. Hititler, angarya hizmetinin yanı sıra periyodik bir vergilendirme sistemi getirmişti. Metinler, açıkça vergi gelirlerine değinmez. Bunun yerine Hitit krallığına ve idarisine karşı hizmet yükümlülüklerini tanımlayan dört tabir vardır. şahhan ve luzzi, ILKU ve ^{GIS}TUKUL⁴⁵⁶ vergilendirmeyle alakalıdır (D'Alfonso ve Matessi, 2021: 132-133). Eski Krallık ve Orta Hitit Dönemi yasa düzenlemeleri, kralın hediye olarak tahsis

⁴⁵³ Şahhan-, arazi kiracılarının arazinin gerçek sahiplerine karşı yapması gereken bir tür yükümlülük, hizmet veya ödemedir (CHD, S: 2-7). Yani sahip olunan araziye karşılık krallığa sunulan bir çeşit vergidir (Reyhan, 2009: 159). Bu yükümlülük, tahsisten yararlanan bireylerin krallığa sunduğu hizmettir. En erken Orta Hitit Dönemi belgelerinde görülmektedir.

⁴⁵⁴ Angarya anlamına gelmektedir (CHD, L-N: 90). Orta Hitit Dönemine tarihlenen belgelerde yer almaktadır. Yolların, askeri tesislerin bakımı, resmi yapıların inşası, tapınakların tadilatı gibi çalışma mükellefiyetidir (Reyhan, 2009: 159).

⁴⁵⁵ § 47: “Bir adam kraliyet başışı (NÍG.BA) olarak araziye sahipse, şahhan- ve luzzi- hizmetlerini [sunmak zorunda olmayacaktır]. Ayrıca kral, masrafları kendisine ait olmak üzere ona yiyecek sağlayacaktır.” (D'Alfonso ve Matessi, 2021: 135).

⁴⁵⁶ §40: “Eğer ^{GIS}TUKUL- yükümlülüğü olan bir adam ortadan kaybolursa ve ILKU- borcu olan bir adam (onun yerine) atanırsa, ILKU borcu olan adam şunu söyleyecektir. “Bu benim ^{GIS}TUKUL- yükümlülüğümdür, bu da benim şahhan-hizmetlerimdir.” Kendisi için ^{GIS}TUKUL yükümlülüğü olan adamın arazisine ilişkin mühürlü bir senet temin edecektir. Hem ^{GIS}TUKUL yükümlülüğünü üstlenir hem de Şahhan hizmetlerini yerine getirir. Fakat ^{GIS}TUKUL- yükümlülüğünü reddederse, ^{GIS}TUKUL- yükümlülüğüne sahip olan adamın arazisinin kaybolan (kişinin) arazisi olduğunu ilan edecekler ve köyün erkekleri (LU.MEŞ URU-LIM) çalışacaklar. Eğer kral, NAM.RA^{HLA} sağlarsa, ona toprak verecekler ve o bir ^{GIS}TUKUL- (adam) verecekler.” (D'Alfonso ve Matessi, 2021: 132).

ettiği topraklar için vergi muafiyeti sağlamaktaydı (D’Alfonso ve Matessi, 2021: 135). Fakat İmparatorluk Dönemi için aynı hak ve muafiyetten söz etmek mümkün değildir. Luzzi hizmetinin kraliyet inisiyatifinde olduğu metinlerden anlaşılmaktadır.⁴⁵⁷ Şahhan-ve luzzi-, hasat vergileri olarak tanımlamaktadır. İlki aile arazilerine, ikincisi ise devlet tarafından tahsis edilen arazilere uygulanmaktadır. ILKU bir arsanın kira sahibi ve kirasiyken ^{GIŠ}TUKUL ise devlete borçlu olunan bir çalışma yükümlülüğü olarak tanımlanmaktadır (D’Alfonso ve Matessi, 2021: 133).

Fırtına Tanrısının ülkesinin kontrolü, kraldaydı. Tanrılar tarafından bahşedilen ülkede, Hitit kralları belirli düzen ve yükümlülükler ile sınırları korumuştur. Yükümlülükler aynı zamanda Hitit sarayının sahip olduğu, bazen kurumlara veya güçlü yetkililere devredilen arazilerle de ilişkilendiriliyordu. Yasal zorunluluk altındaki insanlara ve topraklara dayalı uygulamaların, beklenen gelir akışlarının bilinçli hesaplamalarını da kapsayan merkezi kontrol ve planlamayı içeren bir gelir ve harcama sisteminin parçası olması, muhtemeldi. Hitit yönetimi, boş alanları sürekli olarak yeni yükümlülere, sürgünlere, kurumlara ve yüksek verimlilik sağlayabilecek ve tarlaların kiralınmasıyla ilgili yükümlülükleri yerine getirebilecek memurlara devretmekteydi. Merkezi yönetim ve bölgesel siyasi örgütlenmenin, üretim, güvenlik ve ekonomik kaynaklara ayrıcalıklı erişim sorunlarını çözmenin araçlarıdır (Vigo, 2019: 145). Bu örgütlenmenin çatısı altında, tanrıya ait toprak bütünlüğü yapısı da bulunmaktaydı. Böylelikle ülkede işlenen arazilerin kontrollü bir şekilde artması, krallığın zenginleşmesine; zenginleşen krallığın ise kültlerde sundukları kurban sayısının artmasına neden olan bir döngü ortaya çıkmaktaydı.

Yazılı kaynaklarda, çoğunlukla askeri başarılar, dini konulara ait kısımlar içermektedir. Günlük yaşam ve tarıma dayalı bilgiler ise kaynaklarda sınırlı yer

⁴⁵⁷ § 39: “Bir adam kraliyet bağı (NÍG.BA) yoluyla araziye sahipse, luzzi hizmetlerini yerine getirecektir. Ancak kral onu muaf tutarsa luzzi hizmetlerini yerine getiremeyecek” (D’Alfonso ve Matessi, 2021: 136).

tutmaktadır (Dörfler vd. 2011: 100). Hitit ekonomisi, genel olarak tarıma dayalıdır. Bu nedenle fırtına kültü ve güneş kültü ön planda olmakla beraber bereket kültü tanrıların altındaydı. Yıllık üretim miktarı ve hasat miktarı kadar depolanan malların korunması da tanrıların lütfundaydı. Anadolu'nun coğrafi yapısı yaygın olmayan mevsimlik tarım, dikey yaylacılık önemli bir ölçüttü. Toprak, işlenmesi üzerine konumlanmıştır. Soyluların, rahiplerin, memurların, zanaatkarların, tüccarların ve askerlerin ihtiyacını karşılamaya yetecek fazla ürün sağlayan, iyi kurulmuş ve organize edilmiş bir tarımsal üretim sistemine sahiplerdi (Dörfler vd., 2011: 105). Bu, imparatorluğun varlığını sürdürmesi açısından oldukça büyük bir başarıdır. Doğal yağışa dayalı, iyi işleyen bir tarım sisteminde, fırtına ve güneş kültlerinin panteonun başı olması da şaşırtıcı değildir.

Ülke sınırları Fırtına Tanrısının bedeni, bereket bizzat tanrılar aracılığıyla sağlanmaktaydı. Elde edilen tarım ürünlerinin bayramlarda ana kurban materyali ya da katı kurbanların hammaddesi olduğu görülmektedir. Ülke sınırları içinde yapılan hayvancılık temel besin maddelerinden biri olmakla beraber, kehanet, ritüel, kurban, büyü ve bayramlarda sıklıkla kullanılmaktaydı. Ülkenin toprağın sahibinin tanrılar olması gibi, hayvansal üretimin ve devamlılığının kaynağı da tanrılardı. Hem de dinsel açıdan her ekonomik adım dolaylı yoldan meşrulaştırılırdı. Bu açıdan hayvancılığın ve tarımın devamlılığı hem imparatorluğun yaşamasına hem dinsel faaliyetlerin sürekliliğine yardımcı olmaktaydı. Buna ek olarak savaşlardan elde edilen ganimet ve bağlanan haraçta ise savaşın her adımında tanrıların onay ve tasdik aşaması yer aldığından bir noktada, haraç ve ganimet tanrıların rızası doğrultusunda gerçekleşmekteydi. Tüm bunların iş yükünü sağlayan yerli nüfus kadar savaşlardan elde edilen insan ganimeti önem arz etmekteydi. Dolayısıyla hem bu yönetimi korumak, devamlılığını sağlamak için oluşturulan sistemde, dinsel yükümlülük ve onay yer almaktaydı. Üretim ve tüketim sirkülasyonunda, tanrılar ve din ana yaşam etmeni değildi. Fakat bütünsellik ve devamlılık açısından onların büyük önemi bulunmaktaydı. Depoların açılması,

kapanması, hayvan sürülerinin üremesi, çoğalması ve bakımı gibi olaylarda tanrılardan rıza alınmaktaydı. Hitit ekonomisine kısaca bakmak gerekirse, metinlerde, tahıl, arpa, buğday gibi hububatların ana üretim materyali olduğu anlaşılmaktadır (Reyhan, 2010: 66; Schachner, 2012: 29). Bu hububat kaynakları aynı zamanda, kültlerde sunulan kurbanlar ve libasyonların hammaddeleridir. Arpa, diğer tahıllara göre, garantili bir hasattır. Kötü havalarda dahi yeterli verim vermekte, dona karşı dayanıklı ve toprak açısından fakir arazilerde dahi yetişebilmesi, buğday türlerine göre daha az ürün vermesine rağmen, tercih edilmekteydi (Dörfler vd., 2011: 108). Her bir tarım ürününün, merkezi otorite tarafından belirlenmiş bir fiyatı mevcuttu. Toplumun temel geçim kaynağını oluşturan buğday, ortalama olarak 3 PA⁴⁵⁸, 1 şekel gümüş etmekteydi (Reyhan, 2010: 66-67).

Tarımla beraber bağcılık yapılmakta; incirlik, zeytin gibi ürünler de yetiştirilmekteydi. Hititlerde, bağcılığın teşvik edildiği görülmektedir. Gerek Hitit ekonomisinde, gerek tüketim ürünü olarak gerekse libasyon ürünü olarak şarap oldukça değerliydi.⁴⁵⁹ Bağcılıkla ilişkili bağbozumu bayramı da bunu göstermektedir.⁴⁶⁰

Tarım arazileri ve onlardan elde edilen ürünler, kanunlar çerçevesinde korunmaya alınmıştır (Reyhan, 2010: 67). Zarar görenin mağduriyeti suçun tekrarlanmasını engellemek ve caydırmak amacıyla oldukça yüksek rakamlarda tanzim edilirdi. Tarım arazilerine yönelik suçlar; ekin alanlarının ateşe verilmesi⁴⁶¹, ekinlerin çalınması⁴⁶²,

⁴⁵⁸ 3 PA = 150 lt yapmaktadır.

⁴⁵⁹ Savaş ganimetlerinden de biridir. Nitekim yazılı kaynaklarda, şarabın yağmalandığı bilgisi yer almaktadır. II. Murşili Dönemine ilişkin belgede, kral, Kaška seferinde ordunun yağma yaptığını ve bunların arasında tahıl ve şarabın olduğunu aktarmaktadır. KBo 5.8 37-40: “*Fakat (daha önce) hiçbir Hatti kralı bu topraklara gitmediğinden, orada daha uzun süre kaldım. Ordu ganimetten sonra başka yere gitmiş, tahıl ve şarap almıştı.*” (Lorenz ve Schrakamp, 2014: 49).

⁴⁶⁰ EZEN₄ GİS GEŠTIN tuhşuwaš yani bağbozumu bayramı, tarımsal faaliyetlerle ilişkili bir bayramdır. Aynı zamanda EZEN₄ ippiaš, asma bayramı da bulunmaktadır.

⁴⁶¹ § 106: “*Eğer bir adam, ekin alanına başka biri ateş taşırsa ve meyveli bir alanı ateşe verirse, o alan yandığında kendisi için yanmış bölgeyi alsın ama iyi bölgeyi (zarara uğramayan yeri) arazi sahibine versin. O kişi, kendisi için o alanı biçsin*” (Erkut ve Reyhan, 2012: 82).

⁴⁶² § 103: “*Eğer bir adam bir ekini, eğer bir gipešsar’lık ekin ise o zaman onu yeniden eksin ve bir şekel gümüş versin; eğer iki gipešsar’lık ekin ise o zaman yeniden onları eksin ve iki şekel gümüş versin.*” (Erkut ve Reyhan, 2012: 82).

meyve ağaçlarına el konulması ve ateşe verilmesi⁴⁶³ ve tarlaların sınırlarının ihmal edilmesidir⁴⁶⁴ (Reyhan, 2010: 67). Meyve ve sebze bahçeleri, ekolojik şartlara göre önemi değişse de yiyeceklerin toplam üretimi içinde ikincil bir role sahipti (Schachner, 2012: 29). Bunun sebebi, tahıl ekinlerinden farklı olarak kaynak suları yahut akarsuların gerekli suyu sağlayabildiği yerlerin yakınlarında yer almalarıdır. Tarım arazilerinin korunması esnasında teolojik bir vurgu yapılmamıştır. Nitekim cezaların yer aldığı kısımda, tarım arazilerinin tanrılara ait olduğu vurgusuna sıklıkla rastlanılmamaktadır.

Hititlerde, tarımın önemli olmasının nedenlerinden biri de başkentin beslenmesidir. Kırsal tarım nüfusu, büyük kentleri ve orduyu beslemiştir. Bu da kırsal nüfusun dolaylı yoldan askeri ve siyasi başarıda rol payı olduğu anlamına gelmektedir (Dörfler, 2011: 100). Vasal krallıklardan gelen vergiler haricinde, tahıllar, merkezlerde muhafaza edilerek önemli bir güç elde edilmiş oldu. Nitekim Hititler, tarım depolarının inşasına gereken önemi vermişlerdir. Tarım, yağmur suyunun düzensizliği nedeniyle kimi zaman zor şartlarda gerçekleşmekteydi. Özellikle Orta Anadolu'nun coğrafi şartları bu bölgedeki kültürel ve sosyal gelişimi önemli ölçüde etkilemiştir. Küçük çiftçilerden oluşan ve yağmur suyuna dayalı tarımla işleyen bir ekonomik düzen hâkimdir (Schachner, 2012: 31).⁴⁶⁵

Hitit Döneminde, yeni kurulan birçok yerleşim bulunur. Başta Yukarı Şehir, MÖ 16.yy'da planlanmış genişletilmesi Boğazköy olmak üzere, Kuşaklı-Şarrişsa'nın detaylı

⁴⁶³ § 106: “Eğer bir adam kendi ekin alanına ateş taşırsa ve meyveli bir ekin alanı içine onu salarsa ve o alan yanarsa, kim onu yakarsa, o zaman kendisi için yanmış alanı alsın, ama iyi bir alanı alanın sahibine versin ve o kendisi için onu biçsin.” (Erkut ve Reyhan, 2012: 82).

⁴⁶⁴ § 168: “Eğer bir adam bir ekin alanının sınırını ihlal ederse, bir aggala götürsün; ekin alanının sahibi bir gipeşşar alan kessin ve kendisi için onu alsın. Sınırı ihlal eden kimse bir koyun, on ekmek, bir kap iyi cins bira versin ve yeniden alanı arındırsın.” (Erkut ve Reyhan, 2012: 82).

⁴⁶⁵ Özellikle İç Anadolu'da iklim şartları tarıma aynı oranda elverişli olduğu ve işlenebilen arazi açısından sıkıntı yaşanmadığı için insanların toprağa bağlı kalmalarına neden olmuyordu. Dolayısıyla Anadolu'da birey üzerindeki merkezi otoritenin kontrolü, çevre kültürlerle oranla daha zayıf kalmaktaydı. Yerleşimlerin çevresindeki arazilerin geleneksel kullanımı tanımlamak mümkündür. Schachner'e göre, yaklaşık 1 saatlik yürüme mesafesine kadar (5 km), plan tarım arazisi; yaklaşık 2 saatlik (10 km) olan alanda yakılacak odunun toplanması ve hayvancılık yapılmaktaydı (Schachner, 2012: 33). 5km alan çevresinde sulamanın ve arazinin izin verdiği ölçüde meyve sebze bahçeleri ve süt hayvanları için çayırlar yer almaktaydı. Bu halkayı, tahıl ve baklagil tarımının yapıldığı tarlalar izlemektedir. Çekirdek yerleşimin en uzak noktasında ise küçükbaş hayvanların otladığı araziler yer almaktaydı.

kurulumu, Ortaköy-Şapinuwa Büklükale, gibi birçok yeni yerleşim Hititlerin yeni yerleşim düzenlerinin en belirgin örnekleridir. Çoğu daha önce hiç kullanılmamış alanlarda, yüksek platolar, kayalıklar ve yaylalarda kurulmuştur (Schachner, 2012: 33). Bu kentleşme düzeni, Hititlerin Anadolu'nun sunduğu coğrafi kaynakları en iyi ve verimli bir şekilde kullanılmasıyla bağlantılıdır. Nitekim Hititler, olumsuz doğa şartlarını dengelemiş, kısmen üstesinden gelebilmiş, kültürel açıdan homojen bir toplum düzeni yaratmayı başarmışlardır (Schachner, 2012: 34).

Hititlerin geliştirdikleri önemli unsurlardan biri, büyük tahıl ambarları ve birçok yerde kurulan su yapılarıdır (Schachner, 2012: 33-34). Bu depolama birimleri, her sene düzenlenen bayramlar eşliğinde açılmakta ve kapanmaktadır. Depoların korunması da depoların doldurulması da ritüeller eşliğinde tanrıların aracılığıyla yapılırdı. Hititler, MÖ III. binyıldan beri bilinen geleneksel depolama metodunu, geliştirmişlerdir. Birçok Hitit kentinde, merkezi ambarların kamu tarafından daha büyük inşa edilen yapılar olması, geleneksel depolama sisteminde görülen yeni bir özelliktir. Depolamaya yönelik inşaatlar, idare ve yönetim için fazladan emek ve harcamalar, krallığın tarımsal açıdan karşılaşılan sorunlara karşı aldıkları bir önlem olduğunu da göstermektedir.

Su depoları ve büyük tahıl ambarları, devletin ekonomik döngüsünün önemli noktalarında hedeflenen yatırımlar olma yoluyla ekonomik verimliliği ve etkiyi nasıl kararlı bir şekilde artırdığını göstermektedir. Bu, büyük bir imparatorluğun oluşumuna yol açan toplumsal gelişmelerin ekonomik temellerini sağlamlaştırmıştır. Bu çabalara eş zamanlı olarak, idarenin düzene sokulması ve kraliyet sarayının nispeten tek tip bir kimliğinin yaratılması da eşlik etmiştir. Mevcut veri setlerindeki çok sayıda boşluğa rağmen, tarım ve hayvancılık arasındaki yakın bağlantı dikkat çekmektedir (Schachner, 2022: 192). Su depolama, kutsal havuz gibi yapılarda, ikonografik olarak tanrı betimlemeleri yer alır. Bu betimlemeler, yapıyı kutsallaştırmakla beraber aynı zamanda yapının ilahi bir biçimde korunmasına da yardımcı olmaktadır.

Vigo'ya göre, Hititler temel anlamda topografik, siyasi bağlamlarla şekillenen temel ve varlık olmak üzere iki sistem geliştirmişlerdir. Varlık finansmanı/ekonomisi, bağışlar yoluyla LÚ.MEŠ DUGUD dahil etmek, kontrol etmek, saray ve tapınak personeli için ödeme yapmak, kültler için tapınaklardaki değerli eşyaları stoklamak ve kraliyet ailesi üyelerinin isteklerini karşılamayı amaçlar. Aynı şekilde, toprak bağış ve işhiul de denetimi ve varlığı sağlayan etmenlerdi. Hitit dini güç, idare ve ekonomiye derinden bağlıydı. Bu nedenle bayramlar, yerel kültlerde ekonomik araçlardı (Vigo, 2019: 146-147).

Hitit yazılı kaynaklarında, temel gıda malzemelerinin büyük ölçüde, yeniden dağıtıldığına ilişkin veri nerdeyse yoktur. Hattuša siloları, tarımsal depolama için kullanılmaktadır (Burgin, 2022: 61). Yeraltı ambarları yalnızca bir kez açılabilirdi. İç atmosferlerindeki herhangi bir değişiklik, depolanan tohumların bozulmasına neden olabilirdi. Bu, günlük veya ara sıra tüketim için tahıl ambarlarının içeriğine ulaşmanın mümkün olmadığı anlamına gelmektedir (D'Alfonso ve Matessi, 2021: 141). Tahıl depolarının yönetimi, olasılıkla yedek depolar olarak bölgelere inşa edilmişti (Vigo, 2019: 143). Hattuša, Kuşaklı, Kaman-Kalehöyük depoları, yüklü miktarda ürünlerin depolandığının arkeolojik kanıtıdır (Glatz, 2020: 103). Örneğin, KUB 13.9 metnine göre⁴⁶⁶, kraliyet tahıl ambarlarına izinsiz erişim sağlanamamaktaydı. Burada yer alan ambarlar, yeniden dağıtım merkezi değil, acil durum rezervleri olarak düşünülebilir (Vigo, 2019: 143). Hitit depolarının, yasal temin ya da bazı vasal anlaşmalarda yer alan yiyecek sağlama zorunluluğu nedeniyle, güvence altına alınmıştı. Askeri harekât esnasında, düşman ülkesinden geçerken yiyeceğin karadan sağlanması gerekmekteydi. Birliklere tedarik sağlamak için tahıl, su ve diğer malların tüketimi, askeri harekâtın

⁴⁶⁶ CTH 258.1 KUB 13.9 + KUB 40.62 § 10: “[Ayrıca....)] eğer kraliyet tahıl depolama çukuru açarsa veya [...]bir subay gönderirse anca o zaman açılacaktır. Ancak bir adam, kapı bekçileri veya bir çiftçi, (kim olursa olsun) hiç kimse kraliyet tahıl depolama çukurunu kendi isteği ile açmayacak. Eğer biri onu açarsa, siz kentin adamları (insanları), onu yakalayıp kralın kapısına getirmelisiniz. Eğer siz onu getirmezseniz, kentin adamları tahıl depolama çukurunun masrafını karşılarken onu açan šakuwa-yı'da ödeyecekler” (Miller, 2013: 138-139). Šakuwai- tam olarak bilinmeyen bir ceza türüdür (CHD, S: 56-57).

yapıldığı bölgelerin etkilenmesi ve hatta baskı altında olduğu anlamına geliyordu. Fakat bu aynı zamanda herhangi bir harekâtın kapsamını ve süresini de sınırlamakla beraber ekonomik açıdan da operasyonu güvence altına almış oluyordu (Lorenz ve Schrakamp, 2014: 40). Depoların açılması ve kapanması bayram töreni sırasında yapılmaktaydı. Teolojik açıdan tanrıların onay ve desteğinin alındığı görüntüsü bulunmaktadır. Ekonomik prosedürlerin yani temel ürün depolanması, yerel kültlerin kutlanması gibi birçok ürünün yerel yönetme seçimi, yalnızca devlet ekonomisini değil, aynı zamanda bir sosyal entegrasyonu da desteklemekteydi. Böyle bir politikanın yegâne unsuru, din ile meşrulaştırılan devlette görülmektedir (Vigo, 2019: 146). Nitekim Hititlerde, benzer sistem uygulanmaktadır. Örneğin KI.LAM Bayramında, erzak temini somut bir biçimde, yeniden dağıtım operasyonu olarak değerlendirilebilir. Yine Hilammar-, erzak depolama planının eski bir ekonomik yönetim sisteminin kalıntısı olarak görülebilmektedir. LÚ^{MES} AGRIG'in bulunduğu yerlerin birçoğu Telipinu Fermanında belirtilen yerlerle aynıdır. Yani Hitit krallarının ilk fethettikleri topraklardır. Nerik, Zalpa, Hupišna, Tuwanuwa, Nenašša, Landa, Zallara gibi kentler, Antaḫšum^{ŠAR} Nuntarriyašhaš Bayramı gerçekleşmekteydi. Ancak Hatti ülkesinin sınırları dışında yeni depoların yaratılması, İmparatorluk Dönemi Hitit krallarının yayılımcı politikalarıyla alakalıdır.

Vasal devletlerin fetihlerinin ardından yapılan anlaşmalar, bir noktada haraçların sabitlendiği göstermektedir, bu da Hatti'ye sürekli bir mal akışı sağlamaktadır (Lorenz ve Schrakamp, 2011: 124).⁴⁶⁷ Haraç uygulaması, Amurru, Nuhašše ve Ugarit gibi Suriye ve Alaşiya için kaydedilmiştir (Devecchi, 2022: 288). I. Šuppiluliuma ve Aziru arasında

⁴⁶⁷ Hitit kralına haraç ve zorunlu hediyeler olarak değerli malların teslim edilmesinin yanı sıra, boyunduruk altına alınan ülkelerin ekonomik sömürüsü başka şekillerde kendini gösterdi. Hitit kralı, ihtiyaç halinde Kuzey Suriye'nin verimli ovalarındaki tarımsal üretimin bolluğundan faydalanabiliyordu (Devecchi, 2022: 296). Hitit sarayından gelen ve Ugarit kralını Mukiš'ten güneydoğu Anadolu kıyısındaki bir liman olan Ura'ya büyük miktarda tahıl taşımak için bir gemi ve mürettebat sağlamaya çağıran bir mektupta (RS 20.212) bu bilgi yer almıştır. Başka bir mektup (RSO 23.5 + RS 20.212), beklenen teslimatın 10 kor buğdaydan oluştuğunu söylerken, tarlaların ekimine daha fazla imada bulunmaktadır. Metinde, mānaḫātu-tahılından ve diğer tarım ürünlerinden bahsedilmektedir. Metinde yer alan mānaḫātu- tahılı, önem arz etmektedir. Mānaḫātu- talebi, dramatik bir üslupla talep edilmiştir. Bu dramatik konuşma tarzından ziyade, tahıla gerçek bir ihtiyaç durumu beyanıdır. Bu da tahılı açlıktan ölmekten kaçınmanın bir yolu olarak gerekçelendirilebilir (Devecchi, 2022: 296-297).

yapılan anlaşmada 300 şekel rafine, düzenli olarak teslim edilmesi gerekmektedir.⁴⁶⁸ Aynı miktar, bir nesil sonra II. Murşili tarafından Duppi-Teşup anlaşmasında belirtildiği gibi⁴⁶⁹, Aziru'nun oğlundan da bekleniyordu. Fakat III. Hattuşili ya da IV. Tuthaliya'nın Bentešina ve Şauşgamuwa ile yaptıkları anlaşmalarda, hiçbir haraçtan bahsedilmez (Devecchi, 2022: 288; Klinger, 2022: 631-632).

Ugarit kralları Ibiranu, III. Niqmaddu ve Ammurapi, Hitit sarayına beklenen hediyeleri göndermediği için sık sık azarlama ve ambargoya tabi tutulmuştur. I. Şuppiluliuma ve Niqmaddu arasındaki anlaşma⁴⁷⁰, standartlaşmış bir anlaşma metninden oldukça farklıdır. Ayrıntılı bir biçimde haraç kısmı yer almaktadır. Bu hediyeler, vasal kralın temel birer görevi gibi algılanmaktaydı. Bu mektuplarda, Karkamış vasalının, MÖ 13.yyda Ugarit'in Hatti'ye gönderdiği düzenli nakliyattan sorumlu kişi olduğu anlaşılmaktadır. Kral, Ugarit'e daha yakın lokalizasyonda yer alan Karkamış üzerinden haraçları tahsis etmekteydi. Bu haraçlara ek olarak her iki vasalın, Hitit kralına, uluslararası ticaret ağıyla elde edilen lapis lazuli ve egzotik ürünlerin de sağlanması beklenmekteydi. Bu metinlerin hiçbirinde, Hitit kralının malları satın almak için bir bedelden bahsedilmemektedir. Bu da haraç-hediyenin vasaldan beklenildiği sonucunu vermektedir (Devecchi, 2022: 288; Klinger, 2022: 631-632).⁴⁷¹

⁴⁶⁸ CTH 49 §1, 12-13: “Birinci sınıf işlenmiş üç yüz şekel [altın], Hatti ülkesi [kralına her yıl (ödeyeceğin) olsun. O, [Hatti ülkesi] tüccarlarının [tartısıyla] tartılsın. [Sen] Aziru, Hatti ülkesindeki [beyinzi] Güneşime yıllık olarak [gel].” (del Monte, 1986: 116-141).

⁴⁶⁹ CTH 66 öy §5 29-34: “Babanın ve dedenin ödediği vergi, senin üzerine de yüklensin. Onlar birinci sınıf ve iyisinden, Hatti ülkesi tartı sistemi ile saf üç yüz şekel altın ödedi. Sen de aynı şekilde öde. Gözlerini başka birine çevirme. Senin ataların Mısır ülkesine vergi ödedi. [Ama] sen onu [öde].” (del Monte, 1986: 156-176).

⁴⁷⁰ RS 11.732: ÖY 1-10: “[Bu tablet] Güneşim için yapılan haraçları kayıt eder. [Güneşim için: 1 altın kupa] Ağırılıkça 50 şekel. [Kraliçe için: 1] altın [kupa] ve 1 gümüş kupa. [Prens için:] aynısı. Huburtanuri için: aynı. [İkinci] huburtanuri için: aynı. Yazıcı şefi için: aynı. Deponun efendisi için: aynısı. [...] komutanı için: 1 gümüş kupa. Vezir için: 1 [gümüş] tas.” Arka yüzünde ise “Güneşim için 5 keten elbise, 500 şekel mavi-mor yün ve 500 şekel [kırmızı-mor yün]. [Kraliçe] için 2 keten elbise, [200 şekel] mavi-mor yün ve 200 şekel kırmızı-mor yün. Prens için 2 keten elbise, [200 şekel] mavi-mor yün ve 200 şekel kırmızı-mor yün. 1 keten elbise, 100 şekel mavi-mor yün ve baş katip için 100 şekel kırmızı-mor yün Huburtanuri için 1 keten elbise, 100 şekel mavi-mor yün ve 100 şekel kırmızı-mor yün. [İkinci] huburtanuri için 1 keten elbise, 100 şekel mavi-mor yün ve 100 şekel kırmızı-mor yün. [1 keten elbise, 100 şekel] mavi-mor [yün] ve 100 şekel kırmızı-mor yün, ambarın efendisi için [1 keten elbise, 100 şekel mavi-mor yün ve 100 şekel] vezir için kırmızı-mor yünden.” (Klinger, 2022: 633-634).

⁴⁷¹ Hitit anlaşmalarında ticaret, haraçtan daha az ön plana çıkmaktadır. Anlaşmalarda özellikle ticarete ayrılmış hükümlerin bulunmaması, Hitit krallarının boyunduruk altındaki ülkelerde ticareti teşvik etmek ve

IV. Tuthaliya Dönemine tarihlenen metin⁴⁷², II. Šuppiluliuma tarafından yazdırılmıştır (Şeyhoğlu, 2007: 150). Alaşiya fethedildikten sonra bakır ve gayıtu-bitkisinin üzerinden haraç kurduğu anlaşılmaktadır. Bu haraların tamamı da Arinna'nın Güneş Tanrıçası, Hatti'nin Fırtına Tanrısı gibi tanrılara sunulmakta, bunlardan yararlanan ise başrahip yani Hitit kralıdır. Bahsi geçen haraç-hediyeler, Zippalanda, Hattuša, Nerik gibi kentlerin tapınaklarında saklanmaktaydı (Devecchi, 2022: 294).

Van den Hout'ta iki ekonomik modeli temel almaktadır. Bunlar, temel bir ekonomide, tarım, hayvancılık ve giyim gibi geçimlik malları toplayan, saklayan devlet ve servet/ varlık finansmanıdır (van den hout, 2020: 4-5). Tarımdan sonra, tüm yerleşik kültürlerde olduğu gibi Anadolu'da hayvancılık önemli yer tutmaktaydı (Schachner, 2012: 30). Sığır, eşek, domuz, at ve koyun, keçi gibi küçükbaş hayvanlar yetiştirilmekteydi. Ayrıca, Hititlerin askeri seferleri sonrası çok sayıda büyükbaş ve küçükbaş hayvanın ülkeye getirildiği anlatılmaktadır (Reyhan, 2010: 68). Hayvancılık, önemli bir iktisadi üretim aracıydı. Her ne kadar küçükbaş hayvancılık sayıca daha çok olsa da, günlük et ihtiyacı sığırlardan karşılanmıştır (Schachner, 2012: 30; 2022: 182). Sığırlara göre koyun ve keçi oranlarındaki değişikliklere ilişkin bir açıklama, Tunç Çağı'nın sonlarına doğru kötüleşen iklim koşullarının mera arazisi sıkıntısına yol açmasıyla alakalı olabileceği düşünülmektedir (Klinger, 2022: 614). Tüketilen etin çoğunlukla koyun, keçi ve sığırdan geldiği, domuz etinin çok nadir olduğu anlaşılmaktadır.

vasalların ticari ağlarını kendi çıkarları doğrultusunda kullanmakla ilgilenmediği anlamına gelmemektedir (Devecchi, 2022: 298). Hitit tüccarlarının Suriye'deki faaliyetlerini düzenlemeyi ve korumayı amaçlayan çeşitli Hitit müdahalesi örneklerini kaydeden Ugarit'teki bir dizi metinde, açıkça görülmektedir. Ugarit'te ticaret yapan Ura limanındaki tüccarlarla iş yapıyorlardı. CTH 93 numaralı kompozisyonda, Niqmepa, Ura adamlarının kendisi için ağır bir yük olmasından bahsetmektedir. Hattušili, Ura tüccarlarının, Ugarit'te gayrimenkul satın alamayacaklarını veya borç yükümlölüklerini yerine getirmek için ona el koyamayacaklarını karara bağlayarak tepki göstermiştir. Fakat borçlarını ödeyememeleri durumunda Ugaritlilerin ve ailelerinin Ura tüccarlarının hizmetine girmelerine izin vermiştir. Hattušili, tüccarların Ugarit'te yalnızca yaz aylarında işlerini yürütmelerini şart koşmuş ve kış mevsiminde evlerine dönmelerini emretmişti (Devecchi, 2022: 299-300).

⁴⁷² CTH 121 KBo 12.38.

Hitit krallığı, bu nedenle hayvancılık açısından kanunlarda düzenlemeler yapmıştır. Kanun metinlerinde, en sık işlenen suçlar; hayvanın çalınması⁴⁷³, hayvanların üzerindeki damganın silinmesi, başka ahırlara taşınması, hayvanın başkası tarafından bulunması, hayvanın başka bir ekin alanında ölmesi⁴⁷⁴, birinin hayvanı kendisine alması, boyunduruğa koşulması, gebe bir hayvanın vurulması, gözünün kör edilmesi, kesilmesi, hayvana ait koşum takımının çalınması ya da hayvana tecavüz edilmesi⁴⁷⁵ sayılabilir (Reyhan, 2010: 69-70; Sir Gavaz, 2012b: 96). Aynı zamanda arıcılığın da Hititlerde önemli yer tuttuğu anlaşılmaktadır. Bal önemli ve değerli bir materyaldi. Ritüel metinlerinde bal tanrılara kurban sunulan malzemelerden biridir. Bal Hititçe, milit-, LĀL- anlamlarına gelmektedir (Kloekhorst, 2008: 580-581). Kanun metinlerinde, arıcılıkla ilgili suçlar, arının ya da kovanın çalınmasıdır.⁴⁷⁶

Üretimin en küçük birimi, ev'dir (Sevinç Erbaşı, 2019: 869-870). Ev metinlerde, parn-, pir- ve É ile ifade edilmekteydi (Sevinç Erbaşı, 2019: 869).⁴⁷⁷ Ev, Hitit metinlerinde ev halkının da içerisinde yaşadığı üretim mekanizmasıdır (Sevinç, 2008b: 17). Evler, doğrudan saray ya da asil tebaadan birine bağlı üretim yapmaktaydı. Örneğin

⁴⁷³ § 15: “Eğer cins bir sığırı biri çalarsa- eğer bir sütten kesilmiş sığır ise, cins bir sığır değildir, eğer bir yaşında bir sığır ise, cins bir sığır değildir, eğer iki yaşında bir sığır ise, o cins bir sığırdır. Eskiden otuz sığır veriliyordu ve şimdi on beş sığır versin: beşi iki yaşında, beşi bir yaşında, beş sütten kesilmiş sığır versin ve böylece suçu evinden uzaklaştır.” (Sir Gavaz, 2012b: 97).

⁴⁷⁴ § 74: “Eğer bir sığırı, bir atı, bir katırı, bir eşeği biri alıkoyarsa ve o yerinde ölürse (el koyan) onu (ölü hayvanı) teslim etsin ve bedelini versin.” (Sir Gavaz, 2012b: 97-98).

⁴⁷⁵ Cezası ölüm olan eylemlerdir. § 187: “Eğer bir adam bir sığırla günah işlerse lanet edilecek bir eylemdir; o ölsün. Kralın kapısına onu götürür, onu kral öldürür, [kral] onu yaşatır, ama o kralın önüne çıkmasın.” Maddesi yer alırken § 200 de ise “Eğer bir adam bir at ya da bir katırla günah işlerse, cezaya değer bir eylem değildir. Ama o kralın karşısına çıkmasın ve din adamı olmasın.” İfadesi yer alır. Bu da hayvandan yararlanma durumuna göre, cezanın değiştiğini göstermektedir (Sir Gavaz, 2012b:102).

⁴⁷⁶ § 92 : “Eğer bir adam iki ya da eğer üç kovan çalarsa, eskiden o arılar tarafından sokuluyordu. Ve şimdi altı şekel gümüş versin. Eğer bir adam, bir kovan çalarsa, eğer içinde arı yoksa üç şekel gümüş versin” (Sir Gavaz, 2012b: 101).

⁴⁷⁷ Hitit otoritesi, ev'in iş gücüne doğrudan müdahale etmekteydi. Aile üyeleri, luzzi yükümlülüklerini yerine getirmek zorundaydı. Ailede bir erkek varsa, dört günü krallık için çalışmalı, diğer günleri de kendi işlerine ayırmalıydı. Evler, doğrudan merkezi otoriteye bağlıydı. İç denetim en alt tabakada burada başlamaktaydı. Hitit kaynakları, evlerinin yanı sıra, karşılıklı ilişkileri ve sorumluluk paylaşımı net bir tanımdan kaçan diğer merkezi olmayan idari tesislerden de söz etmektedir. Özellikle birkaç yerel sarayın (É.GAL) kral ve maiyetine ziyaretleri sırasında geçici ikametgâh olarak hizmet vermenin yanı sıra yerel gelir de topladığını bilinmektedir. Bu tür sarayların işlevleri kısmen depo ağının işlevleriyle örtüşmekteydi. Belki de iki kurum arasında, ikincisinin birinciye bağlı olduğu bir tür hiyerarşi vardı. Örneğin, Tapikka bir É NA4 KIŞIB merkeziydi. Ancak yerel yetkililer, aynı zamanda bölgede bulunan farklı É.GAL'lere karşı sorumluydu (D'Alfonso ve Matessi, 2021: 137-138).

kraliyet ailesinin bir ferdi olduğu anlaşılan Kuwatalla'nın toprak bağışını konu alan metinde⁴⁷⁸, içerisinde toplam 110 personeli, barındıran 13 tane evden söz etmektedir. Bu evlerin 11'i Şuppiluliuma adındaki mutfakta görev yapan tahta tablet kâtibine 2'si ise dokumacıların başı Hantapi'ye aittir (Sevinç, 2008b: 18; Klinger, 2022: 616).⁴⁷⁹

Tiwatapara isimli bir kişiye ait olan ev ve arazinin nasıl idare edildiği anlatan metne göre⁴⁸⁰, 5 kişilik bir ailenin, bir çift öküzle sürebilecek büyüklükteki arazilerinde, hayatlarını nasıl sürdürdüğü anlatılmaktadır (Schachner, 2012: 31). Bir yazılı kaynakta Kraliçe Puduhepa, Tanrı Lelwani'ye III. Hattuşili'nin sağlığına kavuşması için yalvarmaktadır.⁴⁸¹ Sağlığına kavuşması durumunda ise Lelwani'nin kültüne adaklarda bulunacağından bahsetmiştir. Kraliçe, Ev'e personel tahsis ederek, kültü yeniden yapılandıracağından bahsetmektedir (Sevinç, 2008b: 18).

Kurumsal insan kaynaklarının sürdürülmesi karşılığında, arazi kullanım haklarının tahsisini olumlu politikaları da teşvik etmiştir. Hitit ekonomisinin gerçek mekanizmaları dağıtım uygulamalarını önemsiz gibi gösterse de, bunlar ya kült personeline uygun erzak

⁴⁷⁸ CTH 222.91 KBo 5.7 LSU 1.

⁴⁷⁹ Şuppiluliuma ve Hantapi adındaki iki büyük toprak sahibini Kuwatalla'ya bağlı kılmaktadır. Bu durumda da çeşitli mülklerin ve ilgili personelin Kuwatalla'nın görev süresine devredilmiş olması ancak sonuçta kralın, daha doğrusu krallığın mülkiyetinde kalması muhtemeldir. Bu bağış belgesinde, asil tebaadan birine bağımlı hale getirilmiş iki büyük toprak sahibinin evlerin üzerinde söz sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Kral vekilharcı olduğu toprakları kendi irade ve özgürlüğü doğrultusunda paylaşabilirirdi.

⁴⁸⁰ CTH 222 KBo 5.7 LS 1 Rs. 34-39: “*Tiwatapara'nın mülkü: bir adam, Tiwatapara; bir oğlan Hartuwanduli; bir kadın Azzia; iki kız Anitti ve Hantawiya; (toplam) beş kişi; iki öküz, yirmi iki koyun, altı koşum öküzü... on sekiz dişi koyun ve koyunlarla iki dişi kuzu ve koçlarla iki yavru koç; on sekiz keçi ve keçilerle dört yavru keçi ve erkek keçiyile bir yavru; (toplam) 36 küçük baş hayvan: bir ev. Öküzler için bir otlak, Parkalla kasabasında bir dönüm çayır. Hansuśra kasabasında, Hantapi mülküne ait 3.5 dönüm üzüm bağı, içinde 40 elma ağacı, 42 nar ağacı*” (Sevinç, 2008: 18).

⁴⁸¹ CTH 384 KUB 21.27 + 676/v + 546/u + 695/v. §8 III 9'-42: “[Lelwani, beyçem, tanrılara ne dersin de (?)], onlar [sana] verirler. Beni [bu konuda] destekle! İnsanlar [arasında] duyduğum bu şeyde ve benden önce [ne mesele söylendi(?), hizmetkârınız Hattuşili [hastadır(?)], [insanlar] onun hakkında ne dedi? Urhi-Teşup'un zamanı: “[Yılları] kısadır”; Şimdi, eğer hizmetkârınız Hattuşili, huzurunuzda bir insan eliyle iftiraya uğramışsa, ey tanrılar, gökyüzündeki tanrılardan ya da yeraltındaki tanrılardan herhangi biri onun tarafından gücendirilmişse ya da herhangi biri tanrıya kurban sunmuşsa.. Hattuşili'ye zarar ver demişse; ey Tanrıça, hanımım, bu kötü sözlere [dinleme]! Kulun Hattuşili'ye [kötülük] bulaşmasın! [Bizi teslim etmeyin], ey tanrılar [benim] efendilerim, [. . . (?)], düşmanlarımıza, [kötü adamlara (?)]! [Eğer sen, beyçem, ey tanrıçam, onu hayatta tutarsan ve tanrılarla [olumlu] konuşursan ve bu kötü [sözleri] ayaklarıyla basarsan ve [. . .] onları uzaklaştırsan. Sana, Lelwani [. . .] Hizmetkârın Hattuşili'nin ve hizmetçin Puduhepa'nın [hayatı(?)] tanrılarının huzurunda ağzından [çıksın]! Hizmetkârın Hattuşili'ye ve hizmetçin Puduhepa'ya uzun yıllar, aylar, günler bağışla! Eğer sen, beyçem, Lelwani, [tanrılara] olumlu konuşursan ve hizmetkârın Hattuşili'yi hayatta tutarsan ve ona uzun yıllar, aylar ve günler verirsen, ben de gelip Hattuşili'nin gümüş heykeli, Hattuşili kadar büyük, başı, elleri ve ayakları altından; ayrı ayrı tartacağım. Onu halledeceğim.” (Singer, 2002: 103-104).

teslimatı olarak ya da ritüel performansın bir parçası olarak resmi kültte uygulanmaları yoluyla özel bir sembolik değer kazanmıştır (D’Alfonso ve Matessi, 2021:147-149). Daha fazla ekilebilir arazi elde etmek üretimi artırabilecek olsa da, yeni tarlaları işlemek için gerekli insan gücü olmasaydı bunun etkileri geçersiz olurdu. Bu nedenle, insan gücü arzını korumak ve mümkün olduğunca artırmak, Hititlerin öncelikli kaygısıydı (Sevinç Erbaşı, 2019: 870; D’Alfonso ve Matessi, 2021:130). Hem vasal hem de krallıklarla yapılan anlaşmalar, Hatti’den kaçan kaçakları geri gönderme yükümlülüğü getirmektedir. Bu açıdan, NAM.RA gücü oldukça önemliydi.⁴⁸² Bazen Hititlere düşman ülkeler Hitit ordusunun yaklaşmasıyla tüm kent nüfusu kaçtığı bilgisi kaynaklarda yer almaktadır. II. Murşili’nin Arzawa seferinde, kralın ilerlediği duyan Uhhaziti’nin tüm kent nüfusuyla beraber kaçtığı kaynaklarda yer almaktadır.⁴⁸³

Evlerdeki personel takviyesini LÚarnuwala-, / NAM.RA’lar karşılamaktaydı. LÚArnuwala-, / NAM.RA savaş sürgünü, esir anlamına gelmektedir⁴⁸⁴ (Kloekhorst, 2008: 208). Savaşların ardından ganimet statüsünde Hatti’ye getirilen⁴⁸⁵ NAM.RA’lar, aile bireyleri eksilen ya da kendi haline terk edilmiş evlere takviye olarak sunulmaktaydı. Bir evde nüfus eksildiğinde, NAM.RA bağıışı ile denge sağlanmaktaydı (Sevinç, 2008b: 20). NAM.RA’lar yalnızca tanrılara ait kültlerde değil, krallığın vergi tahsisi yaptığı Evlere de çalıştırılmak üzere dağıtılmaktadır (Sevinç, 2008b: 20). Metinlerde, NAM.RA’lar

⁴⁸² KBo 5.9 öy II 38-45: “Babamın ve benim kaldırdığım Nuhašše ülkesinin NAM.RA’sı ve Kinza ülkesinin NAM.RA’sı, eğer bu NAM.RA’lardan biri benden kaçarsa ve sana ve sana gelirse onu yakalayıp Hatti ülkesinin kralına geri vermeyin ve ona şöyle deyin: ‘Kalk, nereye istersen git, ama seni tanımak istemiyorum’ sonra yeminini bozmuş olursun.” (Lorenz ve Schrakamp, 2014: 41).

Bazen özellikle dağlık ve ulaşılması zor bölgelere kaçışmak, düşman kentin esaretten kaçmalarını ve bazı taşınır mallarını kurtarmalarını sağlamıştır. Fakat Hitit ordusu düşman kenti kuşatmayı ve onları açlıktan dolayı teslim olmaya zorlamayı başardığı da kaynaklarda yer almaktadır. KUB 14.15 numaralı belgede NAM.RA’ların kaçması ve Hitit kralı II. Mursili tarafından kuşatılması bilgisi yer almaktadır. KUB 14.15 rev III 34-35: “NAM.RA benden kaçtı, dik dağlarda mevzi aldılar (...) Ve [onları bastırdım]NAM.RA açlık (ve) susuzluk yüzünden zulme uğradıklarında, NAM.RA indi, ayaklarına kapandılar: ‘Efendimiz! Bizi yok etmeyin! Bizi teslimiyetle kabul et ve bizi Hattuša’ya götür!’”

⁴⁸³ KBo 3.4 öy II 30-33: “Uhhaziti bana hiçbir itirazda bulunmadı; benden önce kaçtı ve denizi geçerek adalara gitti. Ve orada kaldı. Fakat bütün Arzawa ülkesi kaçtı.”

⁴⁸⁴ KBo 5. 8 III 37-39: “Ancak geri döndüğümde NAM.RA ganimetlerini, orada bulduğum sığırları (ve) koyunları ve esir aldıkları (savaş esirlerini) Altanna’ya bıraktım.” (Lorenz ve Schrakamp, 2014: 40).

⁴⁸⁵ KBo 4.4 III 40-42: “Ertesi sabah Iyahrissa’ya geri döndüm ve (onu) yakıtım. NAM.RA ile birlikte sığır ve koyun ele geçirdim” (Lorenz ve Schrakamp, 2014: 47).

bazen hane halkı sayısına dahil edilirken bazı metinlerde aile üyesi olarak adlandırılmaktaydı (Schachner, 2012: 32). NAM.RA'lara da küçük tımar arazisi veriliyordu (Reyhan, 2009: 161). Bu işlemde, üç yıl müddetle sahhan'dan muaf tutuluyorlardı.⁴⁸⁶

Toprak bağışının arka planında, kralı merkezi otoriteyle bağını pekiştirme gayesiyle önemli kişileri, kendisine yakın tuttuğu anlaşılabilir. Bu bağışlar, vergiden ve angaryadan muaf tutulmaktaydı. Yalnızca toprağın kullanım hakkı değil aynı zamanda miras hakkının da bağışlandığı görülmektedir. Bu durum aynı zamanda da merkezi otorite için bir tehdit oluşturabilirdi. I. Hattuşili Döneminde, kralın kızı ve kız kardeşinin, kralın buyruğuna karşı gelerek Hattuşa'da, krallığa zarar verecek kritik isyanlar başlattığı ve desteklediği metinlerde yer almaktadır.⁴⁸⁷ Hattuşili, kızı ve kız kardeşinin sahip olduğu mallara el koyarak güçlerini kırmaya çalışmış; ardından bir miktarını geri vererek⁴⁸⁸ yaşamlarını

⁴⁸⁶ Palliyarmi adlı bir kişinin evinde, NAM.RA'lar ile birlikte topla 14 kişinin yaşadığı ve zaman zaman iş gücü eksikliğinin nasıl giderildiği anlatılmaktadır (Schachner, 2012: 31). NAM.RA'ların yetersiz olduğu ya da hasat zamanında artan iş yükü nedeniyle evlerde belirli bir ücret karşılığında kiralanan özgür insanlar da bulunmaktaydı. Bu insanlar, çalıştıkları süre boyunca evlerin reisinin hâkimiyetine giriyordu. İş gücünün ücretlendirilmesi açısından incelendiğinde ise, çalışma süresi, iş gücü, zaman ve cinsiyete bağlı olarak değişmekteydi (Reyhan, 2010: 70-71). Örneğin belli bir iş karşılığında bir erkeğin aldığı aylık ücret, 3.3 Şekel (40.92 gr) gümüş iken, belli bir iş karşılığında kadının aldığı aylık ücret 2 şekel (24.8 gr) gümüştür (Reyhan, 2010: 71).

⁴⁸⁷CTH 6 KUB 40.65 + KUB 1.16 ÖY I-II, 1-13: “Büyü[k Kral] Labarna, Panku (ve) Yüzbaşlarına Konuş[tu]: “Bakin! Ben artık hastayım! Ve size genç Labarna'nın adını vermiştim. Tahta o geçecekti. Ben kral, ona oğlum dedim, sarıldım ve onu yükselttim.. Her zaman ona bakmaya çalıştım! Ama o, kendini nasıl da değiştirdi? Gözlerini ovuşturdu? (ben hastalanınca) hiç gözyaşı dökmedi, o hiç merhamet göstermedi, o (nasıl da) soğuk ve kalpsiz! Sonra ben kral, onu yanıma getirtip sorguya çektim (dedim ki): “şimdi ne (olacak)? Artık hiç kimse kız kardeşinin oğlunu (evlatlık olarak) büyütme devam etmek istemez!” O, kralın sözüne, annesinin sözü girmeye devam ettiği (için) yılanın sözünü dinledi. Kardeşleri ona arabozucu sözler söyleyip durdular. O, onların sözlerini dinledi.” metnin devam eden kısımlarında, kardeşi ve kızı hakkında bilgi vermeye devam etmektedir.

20-25: “Onun annesi bir yılan! Ve (gelecekte) böyle olacak: O, annesinin (de), erkek ve kız kardeşlerinin (de) sözlerini tekrar dinleyecektir. Ve [o zamandan sonra?] yaklaşacak, intikam almak için yaklaşacaktır. Halka ve soylulara benim adıma yemin edecek (diyecek ki): “Bakin! Kral uğruna (nasıl da) hepsi teker teker ölüyorlar!” Bunların (hepsi) gelecek, o herkesi yok edecek ve kan banyosu yapmaya hazırlanacak. Utanma nedir bilmeyecek/korkmayacak.”

68-82: “(Orada) Ben Huzziya'yı az]lettim(?). Şimdi Hatti'nin oğulları [Hattuşa'da bana düşman] oldular. Kızımı yakaladılar ve (onun) erkek çocuğu [olduğundan dolayı] bana karşı çıktılar (dediler ki): “babanızın tahtta (çıkacak) oğlu yok! (Tahta) bir hizmetkâr oturacak ve kral olacak!” Ve o sonra Hattuşa ve sarayını bana karşı kıskırttı. Bana açık şekilde düşmanlık yapıp bütün ülkeyi isyana sürüklediler. Orada kardeş kardeşi öldürdü. Arkadaş arkadaş öldürdü. Hatti'nin oğulları o zaman yok oldu! Kimin sığırı, kimin koyunu, ahır, bağı ve tarlaları, kimin altını, gümüşü, mücevheri, bakırı, bronzu kaldıysa ihtiyaç zamanı bütün varlıklar yok oldu, telef oldu” (Sommer- Falkestein, 1938: 30-32).

⁴⁸⁸ III 6-25: “[Sonra] tanrılar kızımı elime verdiler. (O) Hatti'nin oğullarını ölüme götürmüştü! Ve ben, kral kızından bütün mal varlığını talep ettim (ona dedim ki): “Eğer seni [ben] bırakırsam, (ne kadar küçük olursa olsun) Hatti'nin oğulları beni dilleriyle tutacaklar. O (ise şöyle cevap verdi): “Sen ben yok etmeye

devam ettirebilecek standartta kalmalarına olanak sağlamıştır (Sommer- Falkestein, 1938: 30-32).

Saray envanterlerinden ve diğer metinlerde, servet ürünlerini alanların devlet çalışanları ve kraliyet ailesinin üyeleri olduğu sonucunu çıkmaktadır. Bunların nihai varış yeri, muhtemelen dini kurumlar ve taşra tapınaklarıdır. Kült metinleri ve envanterlerinde, topluluk emeğinin ürünleri devlet tarafından toplanıp depo komplekslerinde saklanıyor ve tapınaklarda tüketiliyordu. Hitit krallığı üzerindeki siyasi kontrolünü güçlendirmek ve güvence altına almak için Kral, kendisini tanrı adına tüm ülkenin yöneticisi olarak sunmalıydı. Bu nedenle, geçim kaynaklarının bir kısmının yerel topluluklardan çıkarılması dini bir ideolojidir.

Dönemsel törenler, ideolojik çıkarımlarıyla siyasi bir meşrulaştırmayı amaçlamaktadır. Temel ihtiyaç maddeleri ve zenginlik ürünleri periyodik olarak tapınaklara taşınıyor ve oradaki personel tarafından yönetiliyor. Krallık, askeri koruma, yedek depolama ve dini törenleri denetleme yoluyla güvenliği sağlayarak görev turlarını yerine getiren kişileri maddi olarak destekliyordu. Krallık kültürlerinde, tayınların alıcıları genellikle sınırlı bir grup kişiden oluşmaktaydı. Bunlar, kraliyet ailesi üyeleri, yöneticiler, sarayla bağlantılı yüksek rütbeli kişiler, tapınak ve saray personeli ve kült organizasyonuna katkıda bulunan veya erzak sağlayan küçük toplulukların nitelikli temsilcileridir.

Buna paralel olarak, kasaba ve köylerin tüm nüfusu, kralın finanse ettiği ve başkanlık ettiği büyük dini bayramların yanı sıra yerel kült bağlamında yiyecek ve

(mi) çalışıyorsun?" Sonra (ben) kral, kıza biraz (mal) verdim. O [zaman da şöyle dedi]: "Niye bana bu kadar az verdin?" Ben [kral dedim: "bu azdır! Ama sana bol miktarda sığır ve tarım arazisi (verirsem) o zaman (da) kendim ülkenin kanını emmiş (olurdum). [kızım bana] ve adıma saygısızlık etti. Ben kral, [onu] aldım ve buraya, Hattuša'dan [getirdim]. Şimdi buyruğumu söylüyorum: "toprak için toprak (koydum) [Sığır üstüne sığır koy]dum." O, babasının sözünü ve Hatti'nin oğullarının sözünü bir kenara bıraktı. Ama (o) kentten sürüldü! Eğer o (evime) gelirse evimi [yıkacak, eğer o] Hattuša'ya gelirse, onu ikinci kez yok edecek. Ona ülkede [evi gösterildi]. Şimdi (orada) yesin ve içsin! Ama [sizin] orada kötülük [yapmanıza] izin yok! Size kötülük yaptı ama ben (ona) kötülük yapmayacağım! Beni baba diye anmadı ben de onu kızım diye anmıyorum." (Sommer ve Falkestein, 1938: 23-32).

içeceklerin dağıtımına ve yeniden dağıtımına katılmıştır (D’Alfonso ve Matessi, 2021: 147-149). Kültler için dağıtılan ham tarımsal ürünün ne kadarının tüketildiği ve ne kadarının biriktirildiği belli değil. Metinlerde yiyecek ve içecek gelirlerinin bir kısmının ekim sırasında, büyük olasılıkla sonbaharda, yeniden dağıtılmak üzere saklandığı ima edilmektedir. Büyük kültler için gereken kaynakların ne kadarının yerel topluluklar tarafından, ne kadarının kraliyet sarayı idaresi tarafından toplanan gelirlerden sağlandığı da aynı derecede belirsizdir. Her halükarda, ritüellerin ve bağlantılı adakların düzenli olarak yerine getirilmesini güvence altına alarak ilahi dünyayla olumlu ilişkilerin sürdürülmesinde etkili oldu. Buna karşılık tanrılar, kralın ve toplumun refahını sağladılar. İmparatorluk yapısının büyük ve kk yerel kültlere yerleştirilmesi, yeni siyasi sistemi imparatorluğun farklı topluluklarının dini uygulamalarıyla btnleştirdi. Sonuç, yalnızca ekonomik kaynakların değil, siyasi ve dinin sosyal uyumu yakalaması olmuştur.

Eskiçağ krallıklarında, dinsel ekonominin en net grldği yer tapınaklardır. Nitekim başta Mezopotamya olmak üzere birçok bölgede tapınaklar kısmen bağımsız, güçlü ekonomik kurumlardır. Hitit tapınaklarının, bağımsız bir yapısı bulunmamaktadır. Kısaca Hitit tapınakları toplumun ekonomik faaliyetlerinde önemli bir dinamiktir. Tapınak görevlileri, kentleşme öncesi ve kentleşme süresinde, toplumda ve sosyo-politik alanda edindikleri yer ve görevler, tapınakların ekonomik sistemde önemli rol oynamasına neden olmuştur (Demirel, 2013b: 14). Aynı zamanda tapınaklar, ticari faaliyetlerin bir merkezi olarak önemli rol oynamış ve birer depolama görevi görmüştür. En erken rnekleri Mezopotamya’da görülmekte olan depolama, tarım yapılan toprakların tanrıların arazisi olduğu, elde edilen ürünlerin ise tapınakta toplanması gerektiğini topluma indirgeyerek, kısıtlı alanda elde edilen hayati ürünler üzerinde önemli rol sahibi olmuşlardır. Malların kayıtlarının tutulduğu, tarımsal ürünlerin depolandığı, birçok arşivin bulunduğu tapınaklar, idare üzerinde merkezi bir otoriteye sahipti.

Hititlerde, MÖ II. Binyıl Anadolu tarım ekonomisi, doğal şartlara bağılıydı. Bu durum, üretimin hacmini etkilemekteydi. Ayrıca engebe nedeniyle, tarıma elverişli arazilerin parçalanmış olması, bu arazilerde küçük çiftliklerin oluşmasına neden olmuştur. Bu küçük çiftlikler ise ekonomik açıdan büyük bir koordinasyona ihtiyaç duymamaktaydı (Demirel, 2013b: 20).

Ḫattuša'nın imparatorluğun kalbi olması dışında, aynı zamanda bir dini merkezdi. Başkent Ḫattuša'da dinsel konumlarıyla beraber çeşitli amaçlarla kullanılmak üzere yer alan yaklaşık 31 adet tapınak bulunmaktaydı (Ersoy ve Reyhan, 2001: 122). Savaş esnasında ve sonrasında zapt ettikleri tanrılar ve kültlerinin başkent Ḫattuša'ya taşınmasının ardından, Ḫattuša'nın artan teoloji önemi idari ve siyasi rolüyle bir bütün haline gelmiştir.

Hitit tapınakları, yerel yönetime doğrudan bağıl değil, yerel yönetime karşı kısmen bağımsız olan mabetler doğrudan kralın tabası altındadır (Ersoy ve Reyhan, 2001: 130). Kral, dinsel etkinliklere katılarak doğrudan katılır ve doğrudan tanrılar ile iletişim kurmaktadır. Bu durum, kralın hükümrân alanında kitleler tarafından benimsenmesinin önünü açmaktadır. Kült bayramlarına katılanlar, ayini yönetenler hükümdara hediyeler sunardı. Kırsal bölgede yaşayan halkın kısmen sınırlı sayıda kral ve mabetlere erişiminde dahi tahıl ve içecek sunduğu bilinmektedir (Ersoy ve Reyhan, 2001: 130). Tapınakların kendi arazileri, kendi mal varlıkları, savaş sonrası getirilen ganimetler ve sunulan armağanlar ile zenginleşmesi durumu söz konusuydu. Bu zenginlik Hitit kralının kontrolündeydi

Tapınakların dinsel amacı, kültleri düzenlemek, hazırlamak, gerçekleştirmek, bayramları hazırlamak, ritüel-kehanet-fal gibi ibadetleri gerçekleştirmek, tanrıları memnun etmektir. Anadolu'nun coğrafi ve sosyal yapısı, Mezopotamya ve Mısır'dakinden farklı olarak dini kurumsallık, tapınak yapılaşması, siyasi otoritenin dengesini bozacak biçimde ilerlememişti. Tapınak sisteminin de daha az gelişmiş olması,

bu durumun nedenlerinden biridir. Nitekim kalabalık bir personelin barındığı, etrafı atölye ve depo gibi ek yapılarında yer aldığı yapılar, sosyo-ekonomik bir yapılanmadır. Hem üretim, hem ganimet hem de bağışlardan yüksek miktarda barındıran Hitit tapınakları, oldukça yüksek miktarda mal varlığına sahip olmuşlardır. Çevre kültürlerde olduğu gibi arşivlerin bulunmaması ya da tapınakların borç alım-verim merkezleri olduğu bilinmemesi, tapınak yapılarının çalışma stili hakkında sınırlı bilgi sağlamaktadır.

Hititlerde, tapınaklar krallığa bağlı olarak çalışan, üretim-depolama imkânları krallık sayesinde yürütmektedir. Hitit krallığında, yönetim ile dinin birbirini desteklemesinden kaynaklanmaktadır. Dini kurumlar ve krallık arasında ayrışma olmamaktadır. Tapınakların ekonomik işlevliğini gösteren yegane etmenlerden biri, mimarisidir. Nitekim mimari, her türlü işlevini kolaylaştıran biçimde inşa edilmiştir. Hem kült öğeleri, hem kutsal alanlar hem depolama hem de ekonomik işlemlerin yapıldığı öğelerin bir arada bulunması gerekmektedir. Dinsel anlamda ibadet mekanları olmasına karşın, ortaya çıkışından inşa edilişi ve sosyo-ekonomide kendisine kazandığı payı neticesiyle yapıların birleşimi mimarileriyle işlevleştirilmiştir. Örneğin başkent Hattuša'daki Büyük Tapınak oldukça büyük bir kompleks olarak yaklaşık 14.500m²'lik bir alanı kaplamakla beraber bu alanın yaklaşık %82'si depolardan meydana gelmektedir (Demirel, 2013b: 30-31). Dini bir kurumdan beklenmeyecek kadar ekonomik ve hatta endüstriyel faaliyetlerle iç içe geçmiş olan bu kurumların sosyal yönünü göstermektedir. Nitekim ekonomik açıdan işlevselliği, dinsel faaliyetine oranla daha fazla olan mimari bütünlük kadar, tapınak sayısının çokluğu da ekonomik işlevinin daha yoğunlukta olduğunu gösterir.

Hitit belgelerinde tapınak É.DINGIR^{LIM} É.KUR.RA, Ékarimmi-, purulli-, šiunaš parna-‘dır. šiunaš parna-, tapınak anlamına gelen Hititçe kelime olmasına rağmen, günümüze kadar gelen metinlerde rastlanmamıştır. Ayrıca tapınakları ifade eden Akkadca BITIL’de zaman zaman Hitit metinlerinde kullanılmıştır. Ékarimmi-, tapınak anlamına

gelmekle beraber, genellikle ölü ritüel metinlerinde ve bayram metinlerinde karşılaşılır. Kelime tam olarak tapınak değil, tapınağı da kapsayan daha geniş manada bir anlatıma sahiptir, kutsal bina olarak kabul edilebilir. Mülkiyete göre, yani ya kraliyet ailesi üyeleri, ya arazi bağışı verilenler, dini kurumlar veya özgür insanların evleri ya da kamu hizmetine karşılık verilmiş-bağımlılardı (Vigo, 2019: 141).

Orta Tunç Çağında tapınak ve saray yapıları birbirinden ayrılmaya başlamıştır. Bu dönemde ortaya çıkan miras, Hititler tarafından da alınarak kraliyet tapınaklar üzerinde söz sahibi olmuştur (Sevinç Erbaşı, 2016: 421). Hitit tapınakları, büyük ölçüde benzer bir mimari düzende inşa edilmiştir. Boyutları arasında standart bir ölçü yoktur. 400m²'den 1200m²'ye kadar değişiklik gösterebilen tapınakların var olduğu bilinmektedir. Tapınakların boyutları, nüfus ya da kentin ölçüsüne bağlı olarak değişmemektedir (Demirel, 2013b: 33). Tapınak yapısı içerisinde, KA.GAL (kapı), hila-/hıllammar (avlu), ve henüz tam olarak işlevi bilinmeyen fakat kült odası olduğu düşünülen ḫalentuwa yapısı bulunmaktaydı. Tapınaklar bir avlu etrafındaki yan odalardan oluşmaktaydı. Kült odalarının sayısı değişkendi. Tek bir tapınakta birden çok kült odası bulunabiliyordu. Tapınak sayısı, tanrı sayısı ile orantılı değildi. Hitit metinlerinde yüzlerce tanrının adı bulunmaktaydı. Her tanrıya ait spesifik bir tapınağın varlığı mümkün değildir. Tanrılara ait heykeller, bayramlarda kutsal alanlara taşınabiliyordu. Ya da kült nesnesi olan ḫuwaši tasları, kaya tapınakları, dağlar, koruluklar, mağaralar gibi doğal çevresel öğeler kutsal sayıldığında burada da ibadet edilmekteydi. Tapınaklar içerisinde en kutsal alan kült odalarıdır. Burada tanrılara ait heykeller ve çeşitli objeler yer almaktaydı. Buraya kral ve kraliçe çifti girebilmekteydi. Sıradan bir insanın tanrı betimi ile karşılaşması engellenmişti.

Rahipler tarafından yönetilen tapınakların sorumluluğu için çeşitli direktifler bulunmaktaydı. Rahipler ve tapınak görevlileri, dinsel kimliğinin ötesinde, idareci konumundaydı. Dini inancın getirdiği uygulama ve kurban faaliyetleri, bağışları çeşitli

meslek grubundan insanların çalıştığı, geniş tarım arazilerine sahip ve hayvancılıkla uğraşan kurumlardır. Tarım arazilerinin işlenmesi, hayvanların beslenmesi ve yetiştirilmesi, çömlek yapımı, şarap üretimi, tarım, ticaret ve zanaatkârlık üretimin birer parçası konumundadır. Ayrıca diğer kamu mülklerinden farklı olarak tapınak arazilerinden elde edilen gelirler devletin hiyerarşik idari yapısının dışında tutuluyor ve doğrudan krala bağlanıyordu (Sevinç Erbaşı, 2016: 421-422). Yazılı kaynaklarda, tanrılara ait olduğu söylenen araziler mevcuttu. Bu araziler, tanrıya ait olduğu söylene de arazi ve mülkiyet hakkını elinde tutan Hitit tapınaklarıydı. Nitekim II. Murşili Dönemine ilişkin belgede⁴⁸⁹, tanrı Telipinu'ya ait arazilerden, üzüm bahçelerinden, koruluklardan ve çalışan personelden bahsetmektedir.

Tapınak görevlilerinin işiul metninde, tarlaların bakımı ve yasaklı durumlar anlatılmaktaydı⁴⁹⁰. Tarımsal faaliyetler, çiftçiler tarafından gerçekleştirilmekle beraber sistemi denetleyenler tapınak görevlileri, rahiplerdir. Rahipler hem tanrılara ait arazinin denetiminden sorumludur hem de kendilerine ait arazileri denetlemektedir.

Tarımsal ürün üretmek, hasat etmek ve depolamak başlı başına politik bir faaliyetti. Tarımsal alandaki üretim ve üretimin başarısı, yaşam ve ölüm arasında belirleyici bir nitelik taşımaktaydı. Tarımsal üretiminin, toplumsal yaşam üzerindeki etkisinin büyük olması eşli ve yeni toplumlarda bu faaliyetlerin devlet eliyle yürütülmesine neden olmuştur. Bu üretimi saray ve tapınak kontrol ediyordu (Demirel, 2013b: 76). Hitit ekonomisinde sınırlı sayıda büyük toprak sahiplerinin işletmiş olduğu çiftlikler mevcuttu.

⁴⁸⁹ CTH 377 KUB 24.1 + 1122/v + 271/w + KUB 24.2 §4-7: “*Sen Telipinu, yüce bir tanrısın. Tanrım, sana sadece Hatti’de saygı duyulan tapınaklar var, senin için başka hiçbir ülkede böylesi yok. Sadece Hatti’de sizin için temiz ve kutsal bayramlar ve ritüeller düzenlenir. Başka hiçbir ülkede size böyle bir şey sağlamazlar. Gümüş ve altınla süslenmiş yüce tapınakların yalnızca Hatti’de var. Ve başka hiçbir ülkede senin için böylesi yok. Yalnızca Hatti’de [kupalar] gümüş, altın ve değerli taşlardan yapılmış ritonların var. Ayın bayramı, yıl boyu süren bayramlar, kış, ilkbahar ve sonbahar bayramları ile kurban töreni bayramları; onuruna yapılan bayramlar yalnızca Hatti’de kutlanır. Başka hiçbir ülkede hiçbir şey yapmıyorlar.*” (Singer, 2002: 54-55).

⁴⁹⁰ CTH 264 KUB 13.4.

Arazinin tamamı krala, onun devrettiği kişilere aitti. Denetim ve otorite kralın kendisindeydi.

4.2. Hitit Bayramları

Birlikte yaşamının gereği ve sonucu olarak tarihsel süreç içerisinde, sosyo-kültürel, ekonomik ve siyasi normlarla şekillenen, bir toplumun varlık ve birlik bilincini sürdürmesine olanak sağlayarak kültürel bellek oluşumuna yardım eden bayramlar, tarih boyunca topluluk halinde yaşayan insanların ortak payelerinden biri olmuştur (Assmann, 2001: 142). Assmann'a göre, hatırlama figürleri genellikle dini bir anlamı bulunmaktadır. Geçmişle bağlantı kurularak hatırlama gündelik yaşamın ötesinde törensel bir anlama sahiptir (Assmann, 2001: 61). Özellikle yazılı kayıt imkânı olmayınca grubun kimlik koruyucu bilgisi, insan belleğindendir. Bu bellek, kaydetme, çağırma ve iletme yani şiirsel, ritüel, sunuş ve toplumsal katılımı gerçekleştirir. Şiirsel biçimlendirme, kimliği korunan bilginin saklanabilir biçimine sokulması, bu bilginin zamanla metin, ses, mimik ve bedensel hareketlerle ritüel eylemlerinin ayrılmaz bir biçimi haline gelmesine neden olmuştur. Çok yönlü sanatsal iletişim biçimini tasvir eden bu durum, katılım biçimleriyle, belirli bir kesime de iletilebilmesi adına tekrarlanan ritüel gurubunun belirli zaman ve mekan garantisıyla bayramlarda icra edilmesine, başka bir deyişle bayramları oluşturmaya etken olmuştur (Assmann, 2001: 64-66). İnsanların, onlara eşlik eden ya da onları temsil eden kişilerin, pratiklerini ortaya koyan ve ilişkilerini yeniden üretilmesi, törenlerde gerçekleşirdi. Yapılan kanıksanmış davranışlar, sembolik hareketler ise bağlantıyı korumanın önemli bir ölçütü, yinelemesidir. Bayramlar, belirli koşullar altında ve belirli süreliğine, toplulukları da bir araya getirerek kültürel bellek oluşumunda sosyolojik açıdan bir süreklilik sağlamaktaydı. Bayramlar, toplumsal ufkun kozmik açıdan dünyaya, yaratılma dönemine, atalar zamanına aktarımını sağlar, ritüeller ve efsanelerin gerçeğin anlamını açıklar, onlara saygı gösterilmesi, korunması ve inancın

devredilmesi ise grubun kimliğini korumaktadır. Bayramlar, krallıkta iktidarın yaratılması ve düzenlenmesinde güçlü araçlardır. Bu durum mevcut statüde karşılıklı ilişkidir. Bayramlar iktidarı destekleyen unsurlar olduğu gibi, iktidarda mevcut çıkarları doğrultusunda bayramları korumuş ve uygulamıştır.

Bayramlarda sergilenen ritüeller, jest ve mimikler siyasi ritüellerin birer parçasıdır. Ritüeller, gündelik gerçekliğin önemli ölçüde iç içe geçmesi ve örtüşmesidir. Merkezileşmeye neden olan kurumların yeniden üretiminde ritüeller ana etmendir. Siyasi ritüeller, birden fazla jest, mimik, ifadeyle yapılan, katılımcıların kendi içinde farklı toplulukları krallığın meşruluğu konusunda ikna etmeye zemin hazırlayan törenlerdir. Siyasi ritüeller, krallığı-merkezi otoriteyi temsil etmekle beraber aktif olarak onu kurma girişiminde de bulunmaktadır. Krallığın anılması onaylanmasından ziyade krallığın sürekliliği açısından kritik bir mekanizmadır. Glatz'a göre, yüzlerce insan, savaşlar, toplanan ganimetler, tapınağa adanan mal varlıkları, kralların ritüelleri, bayram ziyaretleri, canlı ve cansız kurbanlar siyasi amaçlara yönelik araçlar değil; krallık bir ölçüde bizzat amaçların kendileriydi, sergilenen ritüeller, yapılan bayramlar, sunulan kurbanlar için var olduğunu öne sürmüştür (Glatz, 2020: 101). Glatz'ın aktardığına göre, sembolik olarak yansıtılan ve meşrulaştırılan ideolojide insanların siyasi kurumları, kralları ve siyasi ilişkinin ne tarafından oluşturulduğuna dair fikirlerin de göstergeler aracılığıyla sergilendiği ve geliştirilmiştir (Glatz, 2020: 101). Çünkü siyasi ritüellerin icra edildiği alanlar, rutin olarak tekrarlanan ve yaratılan deneyimlerin özellikle de duygusal uyarılmanın, katılımcıların dikkat genişliğini daraltması, eleştirel düşüncüyü cesaretlendirmesi ve onları telkin edilebilir hale getirmesi; sınırlı bir sembol alanı kapsamaktadır. Duygu aktarımının yoğunluğu, siyasi inançların da önemli bir şekillendiricisi olmuştur (Glatz, 2020: 101-103).

Bayramların kutlanması, ülke yöneticisi kralın ülkenin koruyucu ve başrahip rolünün görsel bir göstergesidir. Topluluk duygusu yaratmak, kralın imajının

gösteriminin ideal ortamının sağlanması gibi sosyo-politik arka planlı uygulamalardır. Sosyal hiyerarşi oluşturma ve krali gücün müzakeresi açısından oldukça önemliydi. Bayramlar, din ve siyasi perde arasındaki etkileşimde birer sahne oluşturmaktaydılar. Kralın hükmettiği alanlarda, ülke topraklarındaki hâkimiyetinin sembolik olarak vurgulanması, tanrıların ilahi tezahürü, izniyle sağlamlaştırılmış bir iktidarın meşruluğunu göstermektedir (Reyhan, 2016b: 113). Tanrılar arasındaki çatışma, mücadele, kazanılan savaşlar, üstesinden gelinen krizler, felaketler, talihsizlikler, istikrarsız bir biçimde insan varoluşu için dayanıklılık modeli sağlamaktaydı. Dinsel uygulamalar, Hititlere, tanrılarıyla ilişki kurma, müzakere etme, onlara dua etme, ritüel yapma, yardım karşılığında ganimet vaat etme, çeşitli yöntemlerle ilahi iradeyi araştırma konusunda güç vermiştir. Kralın ülke ve nüfus üzerindeki gücü bu ilahi güce dayanıyordu ve kral, devletin refahının bağlı olduğu tanrılarla ilişkinin geliştirilmesinde birincil sorumluluğu taşıyordu. Hitit krallığının krallığı ve toplumu içinde kral ile çeşitli insan grupları arasındaki güç ilişkilerini kurmak ve istikrara kavuşturmak için dini kavram ve törenlerden de yararlanılmaktadır (Schwemer, 2022: 362).

Bayramlarda, ritüellerin, jestlerin ve sunuların sürekliliği aynı zamanda krala kimin erişimi olduğunun öğrenilmesinin de önemli bir yoludur. Nitekim krala yakın olmak, bir statü göstergesi olabilir. Bayramlarda, katılımcıların bir araya gelmesi topluluklar arasında sosyal bağın kurulması, bayramlarda önemli bir rol icra etmektedir. Bu açıdan bayramların bağlayıcı rolü, en az ekonomik ve politik rolü kadar önemlidir.

Hititlerde, son derece güçlü bir yapılaşma mevcuttu. Sosyal, siyasal, ekonomik açıdan bir çok argüman, ritüel, kentleşme, ana yayılım bölgesiyle uyum içerisindeydi. Kralın ülke ve nüfus üzerindeki gücü, tanrılara dayanmakta, tanrılarla çevrili alan ise ülkedeki her yapılaşma ve çevredeki tüm doğa unsurlarında görülmekteydi. Kral, krallığın refahının bağlı olduğu tanrılarla ilişkisinde, birincil derece sorumluluk taşımaktaydı. Sene boyunca birçok kültte, ülkenin en yüksek rahibi olarak dini görevlerini

yerine getirmesi, krallık hiyerarşisinde tanrı ve kral arasında güç ilişkisinin görünür bir ifadesidir. Bayramlar toplumsal bir organizasyon olarak kolektif unsurlarını bir araya getirerek hem yerel hem de imparatorluk düzeyinde toplumsal uyum sağlanması konusunda yararlı olmuştur.

Ekonominin temel olarak tarım, hayvancılık ve şiddetin yani savaşın egemen üretim biçimlerinin teminatı olsa da, merkezi otoritenin-krallığın kurulumu ve yeniden üretimi açısından sembolik toplumsal ve ekonomik bağları doğru koşullar altında kurulup sürdürülmesinin ihtiyacı, krallık açısından oldukça önemliydi (Glatz, 2020: 101). Bu, sürdürülme ihtiyacı, ritüeller ve bayramlar gibi yenilenen ve yinelenen unsurlar aracılığıyla gerçekleşmekteydi (Glatz, 2020: 101). Kırsalda silolar, depolama tesislerinin kurulması, başkentte anıtlar ve alt yapı genişletme süreciyle beraber ilerledi ve bunu mümkün kılmıştır. Yeni yerlerin inşa edilmesi, eski yerlerin sahiplenilmesi veya unutulması kalıcı bir siyasi topluluğun üretilmesi veya bir topluluğun gelişmesi ve ekonomik olarak hayatta kalması için tek başına yeterli değildi (Glatz, 2020: 99-100). Ülkede merkezileşmeyi tetikleyecek sosyolojik açıdan bağ duygusunu pekiştirecek bir uygulamaya ihtiyaçları olmuştur.

Bayramlar bu açıdan, krallığın hayatta kalma güdüsüne uyumunu gösterir. Anadolu'da ekonomik ve ideolojik entegrasyonun ilerlemesi ve kalıcılığının birer parçası olan silo, baraj ve yapay göletler, günlük ve yıllık bayramların yoğunlaşmasıyla artan takvim, Hitit krallığının benimsediği stratejidir (Burgin, 2022: 62).

Anadolu'da, üreme döngüsü, varoluşsal zorunluluğun İmparatorluk egemenliğine dönüştürülebileceği dayanak noktası ve potansiyeli, Hitit İmparatorluğunun resmi bayram sistemine dâhil edildi. Böylece vergi tahsilatı düzenlendi ve sembolik açıdan önemli yerler devlet kült merkezine dönüştürüldü (Glatz, 2020: 103). Krallıkta, bayram ve ritüeller, kralın mimik ve jestleriyle birleşerek çekirdek havzada toplulukları bir araya

getiriyor hem de tarım fazlası ve diğer vergi gelirlerinin imparatorluğun depolarına ve silolarına aktarımını kolaylaştırmaktadır.

Aynı zamanda, bayramların düzenlenmesi, malzeme sağlanması, uzman kişilerin maliyeti, dinsel uygulamaların her zaman maliyetli olduğunu göstermektedir (Warbinek, 2019: 153-154). Hititlerde, bayramların önemi ve törenlerin ekonomik hayatla ilgisi, malların merkezileştirilmesi ve yeniden dağıtılmasına ilişkin karmaşık bir sosyo-politik mekanizmayı ima etmektedir (Barsacchi, 2019: 5). Hitit bayramları, yazılı kaynaklarda kült uygulamalarının tanımlanmasına odaklanmaktadır. Barsacchi'ye göre, uygulamaların anlatıldığı ayrıntı, maddi kültüre ve devletin sosyo-ekonomik yaşamına ilişkin birçok yönün ve unsurun yeniden değerlendirilmesine de olanak tanımaktadır. Bir bayramın kutlanmasındaki nedenlerden biri, tüm krallıktan sorumlu olan tanrıların bakımıydı. Ancak bu tür olaylar aynı zamanda merkezi iktidarın kendisini halka meşru olarak tanıtmayı, farklı toplumsal gruplar arasındaki sınırları güçlendirilmesi ve toplumsal grupları merkezi iktidarın kendisinden ayrı ve altında tutması için de bir alandı (Barsacchi, 2019: 5-6).

Ekonomik açıdan incelendiğinde, bayramların hazırlanması maliyetli bir girişimdi. Ritüelde kullanılan hayvanlar, çiftlik ürünleri tarım toplumunun maddi açıdan can damarını oluşturmaktaydı (Barsacchi, 2019: 6). Bayramlardaki sorumluluk, yerel görevlilerin, yöneticilerin ve belirli tapınaklarla veya dini merkezlerle ilgili rahiplerin altındaydı. Barsacchi'ye göre, tüm bayramların temelini oluşturan yeniden dağıtım sistemi çerçevesinde, toplanan kaynaklar daha sonra birçok farklı şekilde bölünerek dağıtıldı. Tanrılar yalnızca her türden yiyecek ve içecek biçiminde adak almakla kalmıyordu, aynı zamanda külte katılanlar da karmaşık bir yiyecek yeniden dağıtım mekanizması yoluyla merkezi yönetimin malzemelerinden yararlanıyorlardı.

Bayramlardaki katılımcılar için resmi hükümler, MELQĒTU⁴⁹¹ listeleri olarak adlandırılan, belirli listelere kaydedilmiştir. Bu kaynaklar, farklı kentlerden farklı tedarik gerekliliklerini kaydetmekte, bu da farklı yerel ekonomik sistemlerin bir işlevi olduğunu gösteriyor olabilir. Çünkü bayramlarda, her merkez aynı ürünleri üretmiyor ve dolayısıyla aynı gıda ürünlerini dağıtmıyordu (Barsachhi, 2019: 6).

Krallık ekonomisi, resmi açıdan krala bağlıydı. Tüm tapınaklar saraya eşit derece bağımlı değildi, bazıları kral tarafından daha sık ziyaret edilmekteydi. Dolayısıyla sistem kontrol ediliyor ve doğrudan merkezi idare tarafından yönetiliyordu. Diğer tapınaklar ise pratikte tamamen yarı bağımsız olabiliyordu (Gordeziani ve Tatişvili, 2019: 32-33).

Hitit bayramları, uzun süren ve meşakkatli uygulamalardır. Hitit siyasal ve toplumsal düzeninin devamlılığını sağlayan ve bu düzeni pekiştiren ideolojik bir yönü bulunmaktadır (Reyhan, 2016: 112-113). Tanrılarla iletişim kurma, dinsel iletişimin tanrıların seçtiği ve desteklediği imajı altında kralın, tabasına karşı itaatini kolaylaştırmıştır. Bayramlar, kralın hükümdarlığı ve meşruluğu açısından oldukça önemlidir. Yazılı kaynaklar, Hititlerin, bayramlar ve diğer dini unsurlar da dâhil olmak üzere, Orta Anadolu'nun çeşitli kasaba ve köylerinde, ayrıca başkentte, düzenli ve kapsamlı ritüellerin yerine getirilmesine yönelik kamusal ilgisini göstermektedir. Mevut şartlarda düzenlenen törenler, kullanılan materyaller ve jestler, Hitit egemenliğini yeniden üretmek ve ülke içerisindeki ekonomik politikası desteklemek adına düzenli ritüellerin icra edilmesini zorunlu kılmaktaydı. Bu tür nedenler, bayramların tanrıları hoşnut etmenin bir aracı rolü kadar, onların politik ve ekonomik kaygısının önemini vurgulamaktaydı. Kültler, ritüellerde hedeflenen yeniliğiyle iç içe geçmekteydi. Siyasi ritüellerin yürütülmesi hem aktif olarak sosyalleştirir hem de standartlaştırırdı. Kültlerin planlanması, organizasyonu, denetimi onay ve belgelenme aşaması, kültürün işlevsel açıdan

⁴⁹¹ Bayramda hazırlanan törenlerde, kullanılacak malzemenin kimler tarafından ne şekilde temin edileceğini, ayrıntılı bir biçimde aktaran listelerdir. Kültteki adakların ayrıntılı listesi yer almaktadır. Listelerin tarihi oldukça belirsizdir. Kültün ne şekilde işleneceği ve yönetileceği konusunda, törenlerin bel kemiğini oluşturmaktadırlar.

miktar ve kapsamı için yeterli bir açıklama sağlandığı öne sürülmektedir. Yazılı kaynaklar, kültün doğru biçimde icra edilmesinin kralın sorumluluklarından bir olduğu kabul edilmesi, organizasyonun ve denetimin sağlandığı bir devlet olarak bağlamında, önemli kayıtlardır. Metinler geleneği korumak, kült ritüellerinin adaptasyonunu kontrol etmek ve icralarını yönetmek amacıyla yazılmış ve arşivlenmiştir (Schwemer, 2016: 12). Bayram ritüelleri, kült envanterleri doğru belgelemeyi amaçlayan idari metinler olarak da tanımlanabilir. Bayram ritüelleri, ağırlıklı olarak kült faaliyetlerini tanımlamaktadır. Kült envanterleri öncelikle yerel tanrılar adına kutlanan bayramlara ve sunulara dair bilgi sağlamaktadır. Kapsamlı bir dini idare yönetimi, metinlerin kayıt motivasyonuna dair bilgi sağladığı açısından önemli rol oynar (Cammarosano ve Lorenz, 2019: 21).

Genel olarak bayramların toplumsal yapıların idealize edilmiş kavramlarını yansıttığı ve katılımcılar arasında bir topluluk duygusu yarattığı düşünülmektedir (Burgin, 2022: 61-62). Haas, sosyolojik açıdan ele alınan Hitit şenliklerinin Hitit toplumunun bir yansıması olduğunu belirtmiştir. Düzgün organize edilmiş, kapsamlı, krala odaklanmış bir devlet imajını yansıtmaktadır. Örneğin bayram kutlamaları sırasında yapılan büyük toplantıyla ilgili Haas, bunun devletin otoritesini meşrulaştırdığını belirtmiştir (Haas, 1994: 679-680).

Bayramların aktarıldığı metinler, kralın kendisini ve gücünü nasıl sunduğunu göstermesi açısından önemlidir. Siyasi olarak ritüeller, gücü ilk olarak inşa eder ardından sembolize eder ve gösterirler (Gilan, 2011: 281). Kralı yaratır, tanımlar ve kralın yönettiği sosyal hiyerarşinin doğal ve doğru olarak algılandığı kozmik bir çerçeve düzenler. Bu açıdan hiyerarşik ve sosyal düzenin vurgusu ritüellerde ön plandadır. Ritüel, uygulamalar ve maddi sembollerin bir araya getirilmesi, Hitit imparatorluğunun Orta Anadolu'da kendini yeniden üretmeye çalıştığı en önemli mekanizmayı oluşturmuştur. Yerel tanrıların ve ritüel uygulamaların Hitit devleti tarafından benimsenmesi, uyarlanması ve yüceltilmesi, yeni siyasi gerçekliğin rasyonelleştirilmesine ve bir araya getirilmesine

yardımcı olmuştur. Sadece krallığı temsil etmekle kalmayıp onu aktif olarak inşa etmede ön plana çıkmışlardır. Bu açıdan kutlamalarda yer alan siyasi ritüeller, iktidarın anılması ya da onaylanması değil, onun sürekli yapımında kritik bir mekanizmadır (Glatz, 2020: 117). Hitit siyasi merkezinin oluşumu dinamik bir süreçti Bu, bir yandan eski ritüellerin devam etmesi, kısmen unutulması diğer yandan ise Orta Anadolu platosunun farklı yerlerinde bir dizi mekânsal düzenin yaratılmasını içeriyordu. Ritüel uygulamalar ile farklı sembollerin bir araya getirilmesi, Hitit İmparatorluk ağının Orta Anadolu platosunda kendisinin sürekliliğini sağlayan bir unsur olmuştur. İmparatorluk Döneminden itibaren genişleyen topraklarda, yerel tanrıların ve ritüellerin Hititler tarafından benimsenmesi, külte uyarlanması ve bayramlar eşliğinde yüceltilmesi, imparatorlukta bütünlük oluşturulması açısından oldukça önemli bir hamle olmuştur. Bu süreç sonunda, yerel ve çeşitli kültürel kültürlerin yer aldığı, metin bazlı açıdan çeşitli dillerin de bulunduğu birçok bölgede geniş kitleleri hitap eden merkezi bir entegrasyon süreci tamamlanmıştır. Bu durum, kontrol eden, yöneten ve yönetilen bir krallık oluşturmaktadır. Bu birleşim boyunca, birleştirici ve yapıcı doğası, zaman içerisinde Hititlerin yayılımcı politikasıyla beraber dinsel öğeler, Hititlerin bir arzu nesnesi haline gelmiştir. Krallığın ilk dönemlerinde sürdürülen kral-tanrı ilişkisi, kralların unvanları ve kralların tanrılarla olan bağlantıları, İmparatorluk süreciyle beraber kullanılan unvanlardan tasvirlerle kadar genişleyerek imparatorluğun ana motivasyonunu yansıtmaya başlamıştır. İmparatorluk içerisinde kutlanıldığı kayıt edilen ritüeller, Eski Anadolu Kültleri, tanrıları ve yerlerini benimseyerek merkezileşmesini hızlandırmıştır.

Kralın bayramlar esnasında gittiği güzergâhlar, kralın tanrıların istedikleri kültürleri yerine getirmesinin yanında otoritesini de temsil ederdi. Tanrılar kralları, krallar da dini

görevlileri kurban konusunda sıklıkla uyardığı nitekim bilinmektedir (Haas, 2002: 441).⁴⁹²

Görke'ye göre bayramlar bir topluluk ve kimlik duygusu oluşturur ve iktidarın meşruiyetinin araştırılması açısından önemlidir. Özellikle toplumun idealize edilmiş normlarını sunarak, mevcut sosyal kalıpları ve kraliyet otoritesini güçlendirme mekanizmaları açısından potansiyel gücünü vurgulamaktadır (Görke, 2008: 50). Kutlamalar sırasında cemaat ve kimlik inşa etme vesileleri olarak ilahiler ve kitlesel beden hareketlerinden bahsedilmektedir. Görke, kutlamalarda mekanların ve jestlerin ritüel eylemleriyle bütünleştiğini ve bir ortak nizam yarattığından bahsetmektedir. Bir bayramı organize etmek, yalnızca sosyal ağın boyutunu ve ekonomik gücü göstermekle kalmaz. Ayrıca katılımcıların sosyal ve ekonomik açıdan da katılımına teşvik eder. Toplumsal denge eşdeğer denge yaratılır. Bu sadakat ve itaati kolaylaştırmaktadır.

Glatz'a göre, Hitit imparatorluğu aynı zamanda, teatrallığın varoluş nedeninin temel bir parçasını oluşturması açısından bir tiyatro devletiydi. Glatz, ritüellerin ve bayramların icrası esnasında sergilenen davranışları birer performans niteliğinde olduğunu düşünmektedir. Ona göre, dinsel uygulamaların arka planında teolojik eksiklik yer almaktadır. Yani, inançsal açıdan Hitit dininde temel bir takım eksiklikler yer almasına rağmen, ritüel ve bayramlardaki jest, mimik ve tanrısal iletişim ise siyasi-ekonomi arka planlı bir gelenektir. Yazılı kaynakların yarısından fazlası ritüel konular ve çok sayıda kült şenliğinin organizasyonu ve icrasına odaklanmaktadır. Gösteriş, koşullar ve özel olarak tasarlanmış nesnelerin bir araya getirilmesi, Hitit egemenliğini yeniden üretmek, ülke içinde ve daha uzaktaki imparatorluk bağımlılıklarını-ekonomi politikasını desteklemek için düzenli ritüel performanslarda bir araya geliyordu. Ritüelle ilgili hayatta kalan metinlerdeki artış, ya ritüel faaliyetlerde ciddi bir artışın ya da artan devlet ilgisinin,

⁴⁹² CTH 261. “*Kent yakınlarındaki su kaynakları için var olan kurban ayinlerini uygula. Su kaynaklarını düzenli olarak ziyaret et. Ama su kaynağı için henüz kurban ayini olmayan yerleri ise daha çok ziyaret et! Su kaynaklarını kutlamayı ihmal etme*” (Haas, 2002: 441).

müdahalesinin ve ritüelin benimsenmesinin izini sürmekteydi. Egemenliğin yeniden üretimi olarak öne çıkardığı kültlerin unsurları, Anadolu'daki toplulukları birleştiren, ancak aynı zamanda maddi sembollerin yanı sıra ekonomik açıdan avantajlı çabalara, tarımsal fazla hareketleri, vergiler vs. yol açan kraliyet hareketidir (Glatz, 2020: 103-110).

Ülkenin baş sorumlusu, rahibi olarak kral, bayramların kutlayıcısıdır (Reyhan, 2016: 94; Cammarosano, 2013: 68). Kral aynı zamanda taht ve tapınak arasındaki ayrımın ve uyumun belirginleştiren bir unsur olmuştur (Reyhan, 2016: 94). Tören boyunca, çeşitli mimik, ses, dua, konuşma, tonlama, kıyafet, materyaller, nesneler, kurbanlar gibi unsurlar simgesel davranış ve metalarla ülkenin sahibi tanrılar ve krallar arasındaki bağlantının vurgulanması açısından önemlidir (Reyhan, 2016: 94). Kral, askeri, ekonomik ve siyasi açıdan merkezi otoritesini sağlamış olurdu.

Topluluk bilincinde kamu malları, birliğe dayanan ve toplum üyelerinin dışlanamayacağı mallardır. Kullanım sırasında tüketilmez, topluluk istediği kadar kullanabilmektedir. Örneğin, bir sur, kenti eşit miktarda korur, topluma ait birey korunmanın dışında tutulmaz. Surun sağladığı korunma içgüdüğü ise toplum üyelerinde eşittir (Cammarosano ve Lorenz, 2019: 21-22). Hitit İmparatorluğunda, birçok insanın kurban törenine katılması, maliyete katkıda bulunmasında, korunma ihtiyacının getirdiği faydadan daha ağır basmaktadır (Cammarosano ve Lorenz, 2019: 22). Aynı zamanda yerel mevsimlik bayramlar da toplumun dini yaşamının en önemli olayını temsil ediyordu. Kült yemek aracılığıyla bir yandan yiyeceğin, diğer yandan sosyal statünün yeniden dağıtılmasına hizmet ettiler (Cammarosano ve Lorenz, 2019: 23). Burada kent surları gibi kamusal malların aksine, Hititlerde, tanrılara kurban olarak sunulan malların miktarının bürokratik çabalarla belirlenebilmesi durumu işi kolektif ihtiyaçtan ayırmaktadır (Cammarosano ve Lorenz, 2019: 22).

Tarımsal üretim döngüsü, toprağın, hayvanların ve insanların verimliliği, düzenli ve uygun ritüeli uygulamaları ile kaos, kısırlık ve açlığa sürüklenmesini önleyen ritüel ve inançlara bu ise Hitit kozmolojisinin temel yapı taşı oluşturmıştır (Glatz, 2020: 103).

Yazılı kaynaklarda, bayramların aktarımı araştırmacılar tarafından kılavuz olarak değerlendirilmektedir. Singer, bayram metnlerinin, kutlamalar için ayrıntılı bir kılavuz olduğunu vurgulamaktadır (Singer, 1983: 53). Benzer görüşe sahip Haas da metinleri bir çeşit senaryo olarak değerlendirerek, törenlerin doğru kutlanması açısından önemli olduğunu vurgulamaktadır (Haas, 1994: 674). Klinger de bayram metinlerini birer protokol olarak değerlendirmektedir (Klinger, 1996: 727-728). Bayramların doğasında, her ne kadar teolojik ilahi lütuf yer alsa da icrası, katılımı, sunular, sergilenen performanslar bayramların daha çok politik ve sosyal yönünü vurgulamaktadır.

Cammarosano, bir bayram metninin, bayramda sergilenen performans ile ilgili ayrıntılı bilgi sağladığını aktarmaktadır (Cammarosano, 2013: 68). Nerede uygulandığı fark edilmeksizin kültlerin devlet kültü olduğunu vurgular. Yazılı kaynaklar, bayramların gerçek açıklamaları değil, onların nasıl yürütülmesine ilişkin protokolleri olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla bu metinler, bayramların doğru yönetilmesine ilişkin duyulan detaylı bilgilerin aktarımıdır (Cammarosano, 2013: 68). Bayram metinleri, Hitit bayramlarının ritüelleşmiş tekrarlanan davranışlarını gösteren yegâne kaynaklardır. Hitit bayram metinleri bu nedenle hem talimat hem de kültürel bellek, gelenek arşivi denilebilir. Metinler, hem talimat hem de bilgi aktarımı sağlar. Bir noktada eğitici ve bilgilendirici işlevi bulunmaktadır. Belirli gün veya yerlerde geçen törenler hakkında bilgi vermektedir. Birden fazla günde ve yerde gerçekleşiyorsa tablet numaralarına göre derlenecek şekilde gün bilgisi sağlamaktadır. Metinlerde, bir güne ilişkin metin birden fazla tablette yer alabilir (Schwemer, 2022: 389).

Hitit metinlerinde, bayram anlamına gelen kelime EZEN₄,’dir. Sumerogramın, geleneksel tercümesi dışında, bayram ritüeline karşılık gelen ritüellerde anlatılan

eylemlerin gerçekte bayram haline getirdiği ya da metinlerde ne çeşit bir ilişki olduğu tartışmalıdır (Klinger, 2012: 94 dp 6). HED’e göre, EZEN ile aynı anlama gelen bir başka kelime de kallištaruana-‘dır. (HED, 431). Çağırmaq anlamına gelen kallištar-‘dan türediği varsayılmaktadır.

Bayramlarda gerçekleşen ekonomik, siyasi ve sembolik bağlantıların güçlenmesi noktasında, bayramlar, amaçları, mekânları bağlamında oluşan siyasi ağ ve topluluk bilinci ön plana çıkmaktadır (Glatz, 2020: 110-111). Hititlerde bu tür bayramlara verilecek örneklerin bazıları Antahšum^{ŠAR}, KI.LAM ve Nuntariyašha- Bayramlarıdır.

4.2.1. Antahšum^{ŠAR} Bayramı

Antahšum^{ŠAR}, hükümdarın yönetimi ve katılımı esnasında gerçekleşmekteydi. Orta ve Kuzey Anadolu’nun en önemli kült merkezlerinde kral, törenlere uygun olarak büyük oturum gerçekleştirmekteydi (Ardzinba, 1982: 11-12). Fırtına ve Güneş kültünün ülke ideolojisinde ön planda olmasından dolayı önemli olan bayramlardan biri Antahšum^{ŠAR} Bayramı, bir ilkbahar bayramıdır (Reyhan, 2016b: 96). Yıl boyunca toprağın yenilenmesi ve hayatın sirkülasyonu gibi metaforik anlatımları bünyesinde barındıran bayram, tarım temelli bir toplumun hayati damarlarından birini oluşturması açısından kıymetlidir (Sevinç Erbaşı, 2016: 422). Yıl içinde kutlanan düzenli bayramlardan biri olarak ilkbahar, tarım, bereket, yağmur ile ilişkili bayram, yağmur suyuna bağlı Anadolu’da, ilkbaharın canlandığı ve yağmurların başladığı bir dönemde kutlanmaktaydı. Hattuša’da kışı geçiren kral, bayramı bu kentte başlatmaktadır (Reyhan, 2016: 96). Farklı bir kentte başlandıysa da bayram, o kentte başlanıp ardından Tahurpa’da devam etmektedir.⁴⁹³ Arinna’nın Güneş Tanrıçasına ve Hatti Ülkesinin diğer tanrılarına adanmaktaydı.

⁴⁹³ 1-14: “AN.TAH.SUM bayramının... [1. Gün] Kral, kışı Hattuša’da geçirirse, Kral Hattuša’dan yola çıktığında kral ve kraliçe Hattuša’dan Tahurpa’ya gider. Kral bir savaş arabasıyla Tahurpa’ya doğru yola çıkar. Fakat eğer kral kışı başka bir yerde, başka bir kasabada geçirirse, bahar geldiğinde kral o kasabadan yola çıkar ve Tahurpa’ya gider. Ama Katapa’ya hiç gitmez. Katapa’da tanrıların törenleri

Kralın, Hatti Ülkesinin merkezi çekirdek havzasında gerçekleştirdiği farklı kentlere olan güzergâhı nedeniyle bir reisefest- yani kült seyahat bayramı olarak da anılmaktadır. Bayram çekirdek bölgedeki kült merkezlerinin ziyareti esnasında kralın tanrıları onurlandırmasıyla beraber ayrıca mekânsal açıdan bütünleşik rolü bulunduğundan önemlidir (Sevinç Erbaşı, 2016: 422). Bayram törenleri, yaklaşık olarak 38 gün kadar sürmüştür. Çivi yazılı belgeler, geç döneme tarihlenmekle beraber kâtiplerin eski belgeleri kullanarak derleme yaptıkları düşünülmektedir (Archi, 2013: 5). Bayrama adını veren soğanlı Antahşum^{ŞAR} bitkisi⁴⁹⁴, törenlerin akışı içerisinde neredeyse hiçbir rol oynamamaktadır. Bitki, takvimsel olarak dönemin başlangıcını simgelediği anlaşılmakta, spesifik bir kutsallığı bulunmamaktadır. Tören metinlerine göre, yalnızca onun soğanı veya çiçekleri kullanarak yapılan hurutel-⁴⁹⁵ yemeği ile birlikte bitki, ilk ve 33. Günde tanrılara adak olarak sunulmaktadır.

Yazılı kaynaklardan yola çıkarak, Antahşum^{ŞAR} Bayramı, 14. ve 13. yy boyunca kutlanmaktaydı (Gonnet, 1975: 124-126). Muhtemelen İmparatorluk Döneminde pek çok kralı bayrama gelişimine kendi katkılarını sunmuş olsa da içeriğine en önemli müdahale IV. Tutḫaliya Döneminden itibaren korunmuştur (Popko ve Taracha, 1988: 82). Biçimi çeşitli nedenlerden dolayı zaten ilk aşamasında son derece heterojen olan, senkretizme adanmış bir ayın kompleksinden oluşmaktadır. Sekiz ila onuncu günleri arasında etkinlikler üç farklı bölgeye yapılmıştır. Bayram kısmen eş zamanlı olarak Arinna ve Hattuša'da gerçekleşmiştir (Glatz, 2020: 110-111). Bayram içeriğini kısaca özetlemek gerekirse, Fırtına Tanrısının ÉHalentuwa- yapısında, görkemli bir merasimle açılan bayram, Ankuwa'da Fırtına Tanrısının tapınağında yağmur, bereket ve kraliyet çifti için

yok(yapılmaz). Ama kralın hoşuna giderse Katapa'ya gidebilir; ama orada ne bir tanrıyı kutlayacak, ne de büyük topluluk çağrılacak"

⁴⁹⁴ Bitki, bazı tedavi ritüellerinde kullanılır. KUB 44. 61 numaralı metinde, iştahsızlık için kullanıldığı görülmektedir. KUB 44.61 vs I 1: "Tere tohumu, şeytan tersi, Antahşum^{ŞAR} bitkisi, beyaz ot alınır ve hastaya 7 gün verilir. Eğer iyileşmezse, şarap, sarımsak, pırasa kökü, şullittini bitkisi, beyaz ot verilir" (Ünal, 1988: 488).

⁴⁹⁵ KUB 2.8 II 19.

sağlık ve selamet dileyerek sona erer (Jacob-Rost, 1990: 39). Tanrılara sunulan kurbanların yer aldığı ilk adak listesinde, göğün ve dünyanın varlığı yer alır.⁴⁹⁶ Son listede ise saray erkânı ve onların kaderleriyle ilgili tanrılar yer alır. Bunlar, Hašša, Hilašši, Harištašši gibi figürlerdir (Archi, 2013: 5-6).

Kral Hattuša'dan yola çıkarak, Taḥurpa'ya ilerler. Kral savaş arabasıyla ilerlemektedir. Taḥurpa'da ÉHalentuwa yapısında toplanılmaktadır. İkinci gün, kral ve kraliçe Hattuša'ya giderler. Tippuwa Dağında korumalar ve saray görevlileri yarışdırılır. Ardından kraliyet çifti, Étarnu evinde yıkanır. Kral, hafif bir arabayla Hattuša'ya doğru yola çıkar ve ÉHalentuwa yapısında büyük oturum gerçekleşir. Üçüncü gün Arinna'da, 4. Gün ise Tawiniya kentinde törenler gerçekleşir. Ardından, Tawiniya'dan dönen kral geceyi Hiyašna'da geçirir. Ardından çatıya çıkarak Zippalanda'nın Fırtına Tanrısına ritüel düzenler. Kaynaklarda, 5. ve 12. günde, Zippalanda ve Hatti'nin Fırtına Tanrısına ait depolama birimlerinin açılması ya da 11. günde yılın sembolik olarak gömülmesi gibi olayların gerçekleştiği görülmektedir. Yılın sembolik olarak gömülmesi, Hitit törenlerinde sıklıkla rastlanılan bir durum değildir. İktisadi ve zamansal kavramların, tarıma göre belirlendiği görülmektedir.

Zippalanda'nın Fırtına Tanrısı için yapılan törende, katılımcılar kral ve kraliçenin hazırda bulunduğu kutsal alana girer, krali çift ellerini yıkar ardından kral sofrası hazırlanır. Prensler, müzisyenler, rahipler ve başrahibe salona giriş yapar, kral saray oğlanlarına havlu arar ve onlar da masadaki adamlara verirler. Kraliyet çifti ellerini bir kez daha yıkar ve peşinden libasyon yapılır. Kralın verdiği işaretten sonra, saki girerek peşin sıra ritüeller gerçekleştirilir. Kral çömelir, kral kraliçe tanrıları şerefine içerler, müzisyenler çalıp söylerler⁴⁹⁷ (Gonnet, 1975: 124-126). Kraliyet çifti bayramın 34.

⁴⁹⁶ KBo 4.13 + KBo 10.82.

⁴⁹⁷ Trans ve terc. İçin bkz KUB 25.2 +6, KUB 20.28, KUB 11,16 + KUB 10. 54, IBot 1.15, KUB 11.24, KUB 42. 44, KBo 22. 219, KBo 11. 50, (Gonnet, 1975: 127-162).

gününde, Pişkurunuwa Dağı'na çıkmaları ve bunu yaparken dağın kutsallığından yararlanmaları beklenmiştir.

Bayramın altıncı gününde Nişaba tapınağında ekmek sunusu yapılır ve Kaşaya'dan getirilen kuzu kurban edilir. Büyük oturum devam etmektedir. Altıncı gün depo kapıları açılır. Üç gün boyunca devam eden bayramda, hayvan kurbanları gerçekleşir. Bu esnada Ölüler evinden toprak getirilir, kraliyet çifti Güneş Tanrıçasının tapınağına gider, Ardından Arinna kentine giderler. Kral uyumak için Arinna'ya giderken kraliçe de Hattuša'ya geri döner. 9. Gün, kral, Arinna'da Antaḫşum bitkisini, kraliçe ise Hattuša'da Antaḫşum bitkisini alarak kraliçenin sarayında toplanırlar. Burada sembolik ekim gerçekleşir. Törenin 10. Gününde, kral Hattuša'ya döner ve ÉḪalentuwa yapısında toplantı gerçekleşir. 11. Gün, saray görevlilerinin başı, yıl'ı sembolik olarak ölüler evine taşır ve kral onu takip eder⁴⁹⁸ (Güterbock, 1960: 80-87). 12. Gün Ziparwa tapınağında gerçekleşir. O gün Hatti'nin Fırtına Tanrısının tahıl depolama kabı açılır⁴⁹⁹ ve Güneş Tanrısının tapınağında hadauri töreni düzenlerler. Törende koyun kurban edilip tanrının huzuruna konulur. Ardından koyunlar saraya geri götürülürken bir tanesi tapınağa bırakılır. 13. Gün Ziparwa tapınağında aynı tören gerçekleşmekte, 14. Gün ise Yeryüzünün Güneş Tanrıçası için tören düzenlenir. Bir büyü rahibi, Étarnu evine giderek ritüel düzenler. Ertesi gün, bir önceki gün şimşir ağaçlarının yanına konulan objelerin yer aldığı Étarnu evine giden kral, Fırtına tanrısının heykeli önünde hayvan kurbanı yapmaktadır (Güterbock, 1960: 80-87). Bayram kutlamasına ilişkin anlatılarda, günümüze kadar gelen metinler içerisinde en korunaklı olanı 16. güne ait metindir. Bayram, Hattuša'da ÉḪalentuwa yapısı ve Zababa tapınağının içinde ve yakılarında gerçekleşmekteydi. Her gün bir tanrıya adanmakla beraber, bayram esnasında

⁴⁹⁸ KUB 30.39 + KUB 10. 94 I, 11-13: “Ertesi gün saray görevlilerinin başı, yıl'ı Ölüler Evi'ne taşır. Kral (da) onu takip eder.”

⁴⁹⁹ KUB 30.39 + KUB 10. 94 I, 14-19: “Ertesi gün, kral, Ziparwa Tapınağına bayram (için) gider. O gün Hatti'nin Fırtına Tanrısı'nın tahıl depolama silosunu açarlar. Güneş Tanrısının (tapınağında) hadauri bayramını düzenlerler. [...] [on] koyunu keserler.”

gerçekleşen ritüellerde, dini eylemlerin tanrıya iletilmesi temel gayelerden biridir. Tanrılarla iletişim kurmanın yanı sıra, politik açıdan toplum üyeleri de iletişim kurmak açısından bir yöntem aracı olarak kabul edilebilirler. 16. Güne ait kaynaklarda, Zippalanda ve Hatti'nin Fırtına Tanrısına ait depoların açılması gibi önemli birimler yer almamaktadır. Bayramda, kutlama esasında *arahza paizzi*- dışarı çıkma durumu söz konusudur.⁵⁰⁰ *Arahza paizzi*-‘den kastının kralın kentin surlarının dışına mı çıktığı ya da iki binayı birbirine bağlayan bir yok üzerinde mi bulunduğu tam anlamıyla belli değildir. Bu kralın, bayrama katılan insanlara, daha geniş kitleye hitap edebilmek adına daha görülebilir bir alana geçtiğini de düşündürtebilir. Kralın kent içindeki rotasına, çok sayıda katılımcı eşlik etmektedir. Kral bu hareketliliğe liderlik etmekten ziyade bayrama katılan farklı grup insanların arasına giren bir rolü bulunmaktadır. Kral bu hareketlilik esnasında çok fazla hareket etmekten ziyade daha sabit aktivitelerde odak noktası işlevi görmektedir.

Nitekim bu durum, kralın tahttaki konumundan itibaren başlamaktadır. Zababa ile beraber onurlandırılan ilk tanrının da taht tanrıçası olması, bu eylemin otoriteyi meşrulaştırma girişimlerinden biri olduğunu göstermektedir.⁵⁰¹ Kralın oturma, ayakta kalma ile ilgili hareketleri de tanrılaştırılmış taht ile ilişkilidir. Bayramda, tanrılaşmış kral heykellerine I. Hattuşili, I. Šuppiluliuma, II. Murşili, III. Hattuşili'nin heykellerine adaklar adandığının, Walanni, Nikalmati, Ašmunikal, Danuḫepa, Henti'nin de Arinna'da bulunan heykellerine kurbanlar sunulmaktaydı (Beckman, 2020: 9).

17. gün, kraliyet çifti Hannu tapınağına gider, Fırtına Tanrısının tapınağına gönderdikleri prens ise hadauri törenini düzenler, böylece eş zamanlı bir kutlama gerçekleşmektedir. Törende, tanrının huzurunda bir takım sunular yapılmaktadır. Yapılan

⁵⁰⁰ KUB 30.39 + KUB 10.94 + KUB 25.27 öy 32-40.

⁵⁰¹ CTH 612B KBo 4.9.

libasyonun ardından Šamuḫa'nın Fırtına tanrısına adaklar sunulmaktadır (Güterbock, 1960: 80-87).

18. gün, kral Piḫaššašši Fırtına Tanrısının tapınağında kutlama yaparken, kraliçede Arinna'nın Güneş Tanrıçasına kutlar. 19. gün, et sunumları gerçekleşir. Kral şimşir ağaçlarının yanına giderek ve yarış atlarını yollarına koyar. Ardından çeşitli müsabakalar düzenlenir. 20. Gün ve 21. Gün çeşitli tanrıların kutlamaları gerçekleşir. Bunlar arasında Fırtına tanrıları başta olmak üzere Kataḫḫa, Nergal, Ḫašameli için törenler düzenlenir. 22. Ve 32. Günlerde kraliyet çifti çeşitli tanrıçaların tapınağında libasyon yapmaktadır. 32. Gün Piškuruwa dağında başlayan törende 35. Güne kadar dağlara kurban verildiği ve ağlarla ilişkili tanrı kültlerinin ön plana çıktığı anlaşılmaktadır. 36. Gün Zippalanda, 37. Gün Ankuwa'da gerçekleşen törende son günde yağmurun fırtına tanrısı için tören gerçekleştirilmektedir (Güterbock, 1960: 80-87).

Bu eylemler esnasında kralın jest ve mimikleri büyük ölçüde Hititlerdeki diğer jest ve mimiklere benzemekte, bayrama özgü spesifik hareketler bulunmamaktadır. Takvimsel açıdan senenin ilk ve en önemli bayramında, Hitit kralının spesifik bir tören mimiğinin olmaması ilginçtir. Buna göre kral, baş rahip pozisyonunda olsa da bayram töreninde, ritüel eylemlerinde daha pasif katılım sağlamaktadır. Bu durum kralın bayramdaki birincil rolünün rahip pozisyonunda olmasından çok daha öte olduğunu göstermektedir. Birincil rolü, bayramın odak noktasında bulunarak fiziksel var olmaktır. Dolayısıyla bayram töreni esnasında spesifik olmayan jest ve mimikleri de kraliyet kültürüne otorite ve meşruiyet kazandırmaktadır. Kralın selamlamaları ve duyuların daha pasif kullanılması, kralın dinsel iletişimi aktif olarak kullanması, dolayısıyla insanlara verilen emir ve törendeki mevcut konumunun ataları ve tanrıları onurlandırmasıyla ilgili olabilir. Reverans gibi aktif iletişim, bir grup insan tarafından kral ve kraliçeye karşı yapılırken, kral bu etkileşimi günün önemli tanrısına yapmaktadır. Bayramda, siyasi perspektif olarak tanrıların konumu bir başka biçimde bürünmektedir. Kralın belirli bir

tanrı adına içki içtiği ritüellerin yanında, ilahi iletişimin gerçekleştiğine dair ritüelist davranışlar gözükmemektedir. Kral, kendisini belirli anlarda tanrılarla ilişkilendirerek bir tanrısal varlığın hem o tanrıyla ilişkisini hem de rolünü vurgulamaktadır, kral törenlerde bir nevi tanrılar dünyasıyla iletişimci olarak yer almaktadır.

Bayrama göre, kral, tanrılarla doğrudan iletişim kurabilecek tek kişidir. Kralın statüsü, kendisiyle doğrudan temas halinde olan kişilerin sayısını sınırlayıp statüsünü yükseltse de, krala yönelik tek taraflı nezaket davranışlarına vurgu yapmaktadır. Bayramın hem ilahi varlıklar hem de bir noktada toplum için yapılıyor olması, katılımcıların statü farkını arttırmaktaydı.

Glatz'a göre, Antahşum^{ŞAR} bayram metni, belirli ritüel eylemlerinde ve ortak tüketim etkinlikleriyle Hitit krallık göstergesi için kritik bir öneme sahip olunduğunun altını çizmektedir (Glatz, 2020: 109). Genellikle birden fazla kentte yapılan bayramların ritüel coğrafyası, yerleşim manzaralarının en dramatik olduğu ve Hitit imparatorluk oluşumunun erken döneminde merkezi olarak yönetilen dönüşümlerin yaşandığı Orta Anadolu bölgeleriyle eşleşmektedir (Glatz, 2020: 114).

Cammarosano'ya göre, MÖ 15. Yüzyıldan kalma yerel, kültlerin kaydedilmesi ve yeniden canlandırılmasına yönelik bir kraliyet pratiğini oluşturmaktadır. Metinler, siyasi açıdan güçlü ve potansiyel olarak birleştirici ve yıkıcı kayıtlar olduğunu savunmaktadır (Cammarosano, 2018: 128).

Glatz'a göre, yeniden üretilen ritüel coğrafyanın önemi, başkentin ana kapılarına Zippalanda ve Tawiniya gibi önemli kült yerlerinin adının verilmesinde bilinçli bir yansıma bulunduğunu aktarmaktadır. Hattuša'ya açılan yollar, Tippiwa yolu, Nerik'in Fırtına Tanrısının yolu gibi kült yolculuğundaki önemli mola yerlerine ve bitiş noktalarına gönderme yapmaktadır (Glatz, 2020: 113). Bununla beraber, kraliyet bayram seyahatinin mekânsal erişimi ve dolayısıyla bir siyasi üretim pratiği olarak etkinliği nispeten sınırlıydı. Hattuša'dan yaklaşık bir günlük seyahat yarıçapına odaklanmıştı.

Önemli kült güzergahları Arinna, Taḫurpa ve Tawiniya gibi merkezleri ve bunların etrafında kümelenen küçük kasabaları içeriyordu (Ardzinba, 1982: 11-12). Hitit şenliklerinin bir parçasını oluşturan Ḫanḫana, Katapa ve Zippalanda gibi kentlerden bazıları başkentten iki günlük yürüyüş mesafesi kadar uzaktaydı. Ḫattuša'dan iki ila üç gün veya daha uzun süren gezilerden bahseden metinler çoğunlukla askeri nitelikteyken, Ankuwa, Ḫattena, Šapinuwa veya Durmitta gibi yerlerdeki ritüel uygulamalar daha yerel bir karaktere bürünmüştür (Glatz, 2020: 113). İmparatorluk Döneminde kült gezisi önemli bir mekânsal ve sembolik değişime uğradı. Kraliyet odağının Orta Anadolu platosundan uzaklaşması veya imparatorluk bağlarının zayıflaması ve orta bölgede daha fazla yerel kültte kısmen de olsa serbestlik sağladığı düşünülmektedir (Glatz, 2020: 112-122).

Tören esnasında kralın gittiği kasabalar, Ardzinba'ya göre, krallığın tüm bölgesini temsil etmektedir. Ardzinba'ya göre bu eylem, Hint-Avrupa dinlerinde görülen kralın yeni yılın doğumunu temsilen gerçekleştirdiği törene benzemektedir. Tören, savaş arabası ve Güneşin yolunu takip ederek, kralların kendisi aracılığıyla tanrılara kurban sunulan mekanları dolanmasının sembolik olarak dünyayı dolaşması olarak temsil edildiğini aktarmaktadır. Hitit kraliyet ailesinin ülkedeki hareketliliği, ülkenin dört köşesinde at koşulmuş bir arabada seyahat eden Güneş tanrısını temsil ediyor olabilir (Ardzinba, 1983: 14-15). Tören ayrıca belirli bir bölgenin etrafında savunma hattı gibi sembolik bir sınır oluklarının inşa edilmesi ve aynı zamanda bir mülk yaratma eylemi ve kral ve kraliçenin mülkiyet üzerindeki haklarının onaylanması olarak da değerlendirilir (Ardzinba, 1983: 14-15). Belirli bölgelerin etrafında yapılan turlar, evren, kral ve kralın merkezi işlevsel özelliğini, mevsimsel değişimi gerçekleştirerek kendi dönüşü üzerinden yılın dönüşümünü temsil ettiği dolayısıyla ülkeyi yenilediği varsayılabilir. Nitekim tören esnasında yılın gömülmesi de bu duruma örnek teşkil etmektedir.

Antaḫṣum^{ŠAR} Bayram metni, İmparatorluğun tüm dönemlerini kapsayan ve çok sayıda belgenin ait olduğu uzun ve zengin bir metin geleneği aracılığıyla aktarılmıştır (Galmarini, 2015: 49). Galmarini'ye göre, bayramın temel oluşum süreçlerinin çoğunlukla önceden var olan ve başlangıçta özerk olan bayramların toptan aşılmasını içermektedir. Ancak diğer durumlarda, farklı kökenlere sahip ayinler birleştirildi ve yeni bir ayinsel biçimde kurumsallaştırıldı, değişen derecelerde yeniden çalışıldı. Hatti kültürüne sadık kalarak kültürün içeriği ve oluşumu genişletilerek daha evrensel bir noktaya getirilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır.

Aro'ya göre, Antaḫṣum^{ŠAR} bayramı esnasında ölen kralların heykellerine saygı duyulduğu, sunu yapıldığı ve bu heykellerin saklanması kralların heykellerinin Hititler'de ölü ve tanrılaştırılmış kral kültürünü ortaya atıp krallıklarının başlangıcından itibaren ölü kralların heykellerinin politik kaygılar taşıma olasılığı olabileceğini öne sürmektedir (Aro, 2022: 546-547). Kral imajının performanslarda o kadar merkezi bir rol oynadığını ve bunun güvenli olması gerektiğini düşündürmektedir.

Bayramlar içerisinde özellikle Antaḫṣum^{ŠAR} bayramı, toplumu yönetmenin eski bir biçimidir. Bu biçimsel hareketlilik, daha komunal bir kabile toplumunda görülen yönetim biçimiydi. Kralın hem ordu lideri hem rahip hem de yargıç statüsüyle beraber ritüellerde baş aktör olarak üstlendiği spesifik hareketliliği olmasa da törende ön planda yer alması, bayramın arkaik formlarının da kısmen korunduğunu göstermektedir (Ardzinba, 1983: 15).

4.2.2. Nuntariyaṣḫa Bayramı

Belirli periyodik aralıklarla düzenlenen krali bayramlar biridir. Sonbaharda, kralın askeri seferden dönmesinin ardından Hattuṣa ve çevresi illerde çeşitli kültürel ziyaretlerin

düzenlendiği bir bayramdır.⁵⁰² Bayramın en az 21 gün sürdüğü bilinmektedir. Sonbahar bayramıdır (Karasu, 1988: 39). Hititlerin en ayrıntılı ve kapsamlı dini kutlamalarından biri olmasına rağmen amacı kısmen belirsizdir. Bahar bayramına göre sürece daha kısa sürmesine rağmen bayramdaki mekan sayısının artmıştır (Sevinç Erbaşı, 2016: 422-423).

Hitit dilinde, acele hız⁵⁰³, sürat ve koşmak⁵⁰⁴ gibi anlamlara gelmektedir (CHD, L-N: 473-474). Bayram metninde, görevli şahıslar için genellikle *piran huwai*- ileri doğru acele etmek ifadesinden ötürü hız bayramı olarak da düşünülmektedir. Hız bayramı, sürat bayramı olarak da tercüme edilmektedir (Sir Gavaz, 2011: 145). Hızlanmak, acele etmek anlamına gelen bayram, kralın kült seyahatlerinden biridir (Karasu, 1988: 408).

Kralın bir kutlama alanından başka bir alana aceleyle yaptığı seyahatten adını akan bayram, kral ve kraliçenin birçok kenti temel alan ve yaklaşık 50 gün süren yolculukları konu alınmaktadır (Reyhan, 2016b: 96). Sir Gavaz'ın özetlediği biçimde, bayram Katapa, Hakkura, Tatuşuna, Hişurla, Taşurpa, Arinna, Tatişga, Hattuşa, Harranaşsa, Zippalanda, Katapa, Tahurpa Tippuwa, Nirhanta, Hattuşa ve Tawiniya arasında gerçekleşmekteydi (Sir Gavaz, 2011: 274). Bu kentler, Kızılırmak kavsinin üzerinde, Hattuşa'nın kuzey, kuzeydoğusu ve güneyindeydi (Ardzinba, 2010: 28). Ülkenin en önemli kentlerinde yapılan ayin, büyük tanrıları kapsamaktaydı.

Bayrama ait tabletlerden biri II. Murşili Dönemine (KUB 11.16) kült envanterini andıran bir anlatıma sahiptir. Diğeri ise IV. Tuthaliya Dönemine tarihlenmektedir (KBo 11. 43). Fakat metin oldukça kırıklıdır (Koşak, 1976: 58). Bayram boyunca tapınılan tanrılar Hatti tanrılarıdır. Kutlama esnasında da Hatti diline yönelik atıflar bulunmaktadır.

Nuntariyaşha bayramında metin külliyatı iki ana gruptan oluşmaktadır. İlk grup bayramın genel gidişatını anlatan kısaca ve genel bir bakış açısı sunmaktadır. İkinci grup

⁵⁰² KUB 25.12 VI 9-13.

⁵⁰³ KUB 21.38 I 36-37: “*Tanrılar, gecikmeyi benim için aceleye çevirsin. Gecikmeyeyim, acele edeyim*” (CHD, L-N: 474).

⁵⁰⁴ KUB 45.20 II 14-15: “*çoğunluk bizim tarafımıza koştu, tanrılar ordumuza erkeklik ve walliyatar ile birlikte oğullar verdi.*” (CHD, L-N: 474).

ise günlük yapılan tören ve ritüelleri içermektedir (Nakamura, 2001: 443). İkinci grup kendi alanında bir alt gruba daha ayrılmaktadır. Günlük sunuların yer aldığı tam anlamıyla bir bayram gününü içermektedir. Nakamura, bayramı birkaç grup içerisinde değerlendirmektedir. İkinci grubu kendi arasında ayırır (Nakamura, 2001: 443). Üçüncü gruba, sonbahar ve ilkbahar bayramlarının yer aldığı ayrı, ortak bir grup olarak değerlendirir. KBo 13.124 ve KBo 30.54 numaralı metinlerin tam olarak hangi grupta değerlendirildiği bilinmemekle beraber ortak bir bayram panoraması çizmektedir. Dördüncü grup, olay örgüsünü içermektedir. Arinna'dan döndükten sonra Nuntariyaşha bayramını konu alır.

Bayramın birinci gününde kral seferden döndükten sonra bayram gerçekleşir. Katapa'da bir tören yapılır. Tanrı Zithariya'nın tapınağına prens ile beraber gider. Ardından Hakkura ve Tatuşuna kentine giderler. Kral, Tahurpa ve ardından Hişurla kentlerine ilerler. Hişurla kentinde, kutsal kurbanları nehrin önüne yığarak Tahurpa'ya gider ve Éhalentuwa evinde büyük bir tören düzenlenir. Yazılı kaynaklara göre, ancak Arinna'ya ulaşıldığı gün, Nuntariyaşha bayramı kutlanır. Bayram için tarla ürünü, danna ekmeği, bal ve taze şarap sunulur. Metne göre, kraliçe bayram töreninde kralın ardından gelmektedir. Tahurpa kentine gelen kraliçe Arinna'nın Güneş Tanrıçasına kurban sunar ve taze yiyecek bırakır. Ertesi gün kral, Tatişga kentine gider, dini tören için banyo yapar (Karasu, 1988: 412-413). İlk altı gün bu şekilde tamamlanır.

Bayramın beşinci gününe atıfta bulunan ve tek başına Nuntariyaşha Bayramı olduğunun vurgulandığı açıklama, bayramı karmaşık hale getirmektedir (Koşak, 1987: 55). Sekizinci günde Nerik'ten bahsedilmekte ve dokuzuncu günde korumalar, memurlar ve saray mensupları gibi tapınak personelinin de dâhil olduğu ayrıntılı bir program aktarılmaktadır.

12. ve 16. Günlerde ise Zippalanda kent kapısından Harranaşha'ya hareket ederler. Harranaşha'da Nuntariyaşha bayramı kutlanır. Nenaşha, Tuwanuwa ve Hupišna kent

sarayından yiyecek temin edilir. Kral Zippalanda kentine ardından Katapa kentine giderek Nerik'in Fırtına Tanrısına bir boğa, danna ekmeği kurban eder. Bayram, Taḥurpa kentindeki törenle devam eder. Tippuwa yolundan Ḫattuša'ya giden krala Fırtına tanrısını rahipleri Nirḫanta kenti nehrinin önünde kurban yığarlar. Ardından Ḫattuša'daki Éḫalentuwa evinde büyük bir tören yapılır ve kral Ḫattuša'da ikamet eder (Karasu, 1988: s. 415-416).

Nuntariyašḫa bayramına ait bir metinde KUB 41.33'de dağılım yapıldığı görülmektedir. LÚ^{MEŠ} DUGUD NAPTANIM yani ileri gelenlerin ziyafetinde, topluluk çorba alırken, muhafızların gözetmeni toplanmasını emretmektedir⁵⁰⁵ (Barsachhi, 2019: 9). Aynı sahnenin açıklaması, kısmen farklı bir ifadeyle, aynı bayram gününün törenlerini anlatan uzun, üç sütunlu bir tablet olan KUB 11.34 + IBoT 4.54'da belgelenmiştir (Barsachhi, 2019: 9). Tören, büyük toplantının ardından, kraliyet çifti çeşitli tanrılara sunu sunduğu uzun bir libasyona içki içme ve ekmek bölmeye kadar devam etmektedir. Çorbanın sunumu ve içeceğin dökülmesi, Barsachhi'ye göre, dağıtımın ardından gerçekleşen ortak yemektir⁵⁰⁶ (Barsachhi, 2019: 9-10). Bu yiyecek paylaşımı ve ardından ziyafetin, bayramın bu bölümünün önemli bir parçası olduğu, kralın sonbaharda gerçekleştirdiği törenler arasında büyük bir toplantının gerçekleştirilmesinin açıkça belirtildiği IBoT 2.11 kolofonuyla doğrulanmaktadır.

Ardzinba'ya göre, merasim ve törenlerde, dönme, dolanma gibi hareketler, büyüyle ilgili ve halk arasındaki katmanlı kralların bir zorunlu işlevi olarak görmektedir. Kralın bölgede dolaşması, tipolojik olarak kralın vücuda getirilmesi, kötü güçlere karşı engeller, sınırlar arasında oluşturulan mülkiyet ve kralın ona sahip olma hakkını teyit etme

⁵⁰⁵ KUB 41.44 II “[bütün] herkes toplandı. Yaşlı adamlar [bardak taşıyıcıları], ileri gelenlerin ziyafetine [oturun?]: Yağlı çorbalar eşit olarak paylaştırıldı. Muhafızların şefi der (ki): ‘tevel dökülsün.’ Yağlı çorbalar bittiğinde KANNUM kabını açıcılar yere koyarlar.”

⁵⁰⁶ Birçok metinde, yerel topluluğun bayramlara katıldığına işaret edilmektedir. Sunulan yiyecekler, tanrılara yapılan sunuların ardından, katılımcılar tarafından yenilmekteydi. KUB 56.39 II 14, 25-27: “Ertesi gün onlar, bütün kasaba, tahıl yığınlarını getirirler. Düzenli olarak hane başına 1 PARİSU ölçüsünde buğday sağlıyorlar. (...) Ama bir tahıl yığını getirmeyene ceza veriyorlar: Ondan 1 (ilave) PARİSU ölçüsü buğday alıyorlar. Rahibin babası evinden 1 koyun temin ediyor.”

eylemidir (Ardzinba, 2010: 32-33). Kralın çizdiği sınır sayesinde, arazi kutsallık kazanmaktaydı.

Gilan'a göre, alınan zaferin ardından düzenlenen bayramın parçası olarak Arinna'nın Güneş Tanrıçasının tapınağına giden kral, sürgün edilenleri ve ganimetleri, bir kral olarak değil, kült görevlisi olarak sunmaktadır (Gilan, 2011: 282-283).

Sevinç Erbaşı'na göre, kralın Anadolu'nun merkezi bölgesindeki tapınakları ve kentleri denetlemesi ön planda olan bayram kısa süre içerisinde daha fazla kenti kapsamaktadır. Yazılı kaynaklarda denetime dair bilgi olmamasına rağmen depoların doldurulup mühürlenmesi kısmı, denetim amacının da yer aldığını göstermektedir (Sevinç Erbaşı, 2016: 422-423).

Kralın, merkezler arasında sürdürdüğü tören, yıl içinde güneşin hareketliliğine benzemektedir. Tıpkı Antahşum^{ŞAR} Bayramında olduğu gibi, bu bayramda da güneş ve doğanın taklit edilmesi bayramın çok daha eskiye dayandığını göstermektedir. Hitit merkezi çevresindeki kült kentlerde gerçekleşmesi tıpkı Antahşum^{ŞAR} Bayramında olduğu gibi mekan ve zaman perspektifinde dünyayı, dolayısıyla tanrının bedenini temsil etmektedir. Kralın, bu törenler esnasında spesifik törensel hareketi bulunmamaktadır. Kral, doğanın canlılığını sembolik olarak temsil etmektedir. Bu da KUB 31 124 numaralı metinde geçen⁵⁰⁷, Güneş tanrısına atfedilen özelliğe benzemektedir.

4.2.3. KI.LAM Bayramı

KI.LAM metinlerde, hıllammar-⁵⁰⁸ sözcüğüyle bağlantılı olarak kapı, kapı yapısı ve pazar yeri anlamına gelmektedir (Sir Gavaz, 2011: 83; Reyhan, 2016b: 97). Hasat

⁵⁰⁷ KUB 31 127, I 52, 58-61: “*Ey Güneş Tanrısı, Kudretli efendi! Sen her daim (yeryüzünün) dört köşesini dolaşıyorsun. Sağında korkular koşuyor, solunda ise dehşet yer alıyor.*” (Ardzinba, 2001: 27).

⁵⁰⁸ KBo 1.1 numaralı metinde, KI.LAM'ın Fırtına Tanrısı adıyla geçen bir tanrı ismi yer almaktadır. Metin, KBo 19.43a numaralı metinde de Hitit panteonunda KI.LAM'ın Fırtına Tanrısı geçmektedir: CTH 42 KBo 19.43a §7: “ ^DU KARAS^Ş ^DU KI.LAM ^DU...” HPM üzerinde yer alan transkripsiyon ve çeviride Ordu Kampının Fırtına Tanrısı olarak çevrilir. KBo 1.1 numaralı metinde de benzer ifadeyle yer alır. Mouton ve Rutherford 2010 yılında yaptıkları çalışmada, KI.LAM'ın Fırtına Tanrısı efendisi ifadesiyle metni öne

zamanında ya da sonbaharda kutlandığı tahmin edilen bayram, üç gün kadar sürmekteydi (Sir Gavaz, 2011: 83). Bayramda, Hattuša'daki kapı yapısı ön plandadır (Reyhan, 2016b: 97). Singer'a göre, KILAM bayramının metinlerinin %60'ına yakını günümüze gelmemiştir (Singer, 1983: 21).

KILAM, genellikle "kapı evi" olarak tercüme edilir, ancak daha önceki anlamı ise pazardır. Antik Yunan bayramlarında olduğu gibi, ticaretin de bayramda bir rol oynadığını akla getirmektedir (Rutherford, 2019: 231-232).

Biga'nın aktarımıyla, çeşitli Ebla metinlerinde, KILAM'ın bir dönem, bir panayır düzenlenerek, bir tanrının onuruna yapılan bayram olarak algılamıştır (Biga, 2002: 101-102). Ebla metinlerinde, KILAM, fuar, panayır, iş⁵⁰⁹, pazar yeri anlamı vardır⁵¹⁰ (Catagnoti, 2022: 129-130). Ayrıca piyasa anlamı da bulunmaktadır (Feliu, 2003: 22). Nıqalu ayının 24. Günü yapılan bir törende, kral tarafından tüm tanrılara libasyon yapılmaktadır.⁵¹¹ Ardından tanrılar sıralanırken Dagan'a, Fırtına Tanrısına, Šamaš, Ea, Sin, Ninurta'ya kurban sunulur. KILAM'ın efendisi olarak geçen tanrıya da kurban sunulmaktadır (Feliu, 2003: 218). KILAM, burada Pazar, panayır anlamlarına gelmektedir.

Biga, Suriye kültüründe, MÖ 3.binyıldan itibaren rastlanılan bu tür bayramların Eski Suriye geleneği ve Sami kültürü olduğu aktarmaktadır (Biga, 2002: 106-107).

sürmüştür (Mouton ve Rutherford, 2010: 277-278). Mouton ve Rutherford, CTH 638 numaralı Orta Hitit kompozisyonunda Hılammar'ın Güneş Tanrısı bağlamını aktarmaktadır. Metinde, Hanhana ve Kasha'da yapılan Telipinu bayramlarından bahsedilir. Tanrılara sunulan kurbanların aktarıldığı pasajda, "*Daha sonra Urianni'nin evinin kapısında bir koyun yakalarlar ve onu Hılammar'ın Güneş tanrısı için keserler.*" İfadesi araştırmacıların, Güneş tanrısı ile Telipinu ve Şulinkatte arasındaki ilişkiden yola çıkarak, tanrının Hatti kökenli olduğunu öne sürmektedirler. Mouton ve Rutherford, Hılammar'ın Güneş Tanrısı isimli Luvi kökenli bir tanrı olduğunu öne sürmektedir. EA 32 (VBoT 2) numaralı Amarna mektubunda, "*Bilgeliğin kralı Ea ve Hılammar'ın Güneş Tanrısı*" ifadesi geçer. Katip Arzawa kökenli olduğundan ve mektubun, Hılammar'ın Güneş Tanrısına Arzawa'da tapınıldığından dolayı eklendiğini ifade ederler (Mouton ve Rutherford, 2010: 277-280). Hılammar'ın bir tanrı figürünün olması, Ebla metinlerindeki KILAM yapısına benzer bir durum olduğunu da düşündürmektedir.

⁵⁰⁹ Bu 89-4-26,19/ RMA 250 1-2: "*Ülkede sis varsa, hasat bollaşacak, işler yoluna girecek.*" (Hunger, 1992: 186).

83-1-18,200/ RMA 190 5-6: "*İndubanna'ya yıldız yaklaşırsa, işler bozulacak*" (Hunger, 1992: 210).

K 815/ RMA 269 4-5: "*Eğer Hyar'ın 28. Günü güneş tutulursa kralın ömrü uzun olacak ve bol miktarda işler/ekonomiye/ticarete sahip olacak.*" (Hunger, 1992: 220).

⁵¹⁰ ARET 1 v. 13 6-12.

⁵¹¹ CS 1 432; TE 234s.

Suriye’de belirli tanrıların onuruna düzenlenen bayramlar için kurulan pazarlar vesilesiyle kutlanan bir ritüelin varlığına değinmektedir (Biga, 2002: 106).

Hem Ebla hem Hattuša metinlerinden yola çıkarak her iki bayramı da kısaca karşılaştıran Biga, Hititlerin KI.LAM’ını, Ebla’nın idari metinlerinin kanıtladığı özel bir kültürel kullanımı belgelediğini iddia etmiştir (Biga, 2002: 105-108). Ebla ritüellerinde az olmakla beraber, ancak idari metinlerde kentin dini yaşamını karakterize eden çok sayıda ritüele birçok ritüele atıf olduğunu iddia etmektedir. Törenin işleyişi ve kurbanları baz alarak Suriye kültürüne ait olduğunu Hititlere aktarıldığını öne sürmektedir. Ebla’da bu bayram bir panayır gibi düzenlenmekte hem ritüeller ile tanrılara sunular yapılmakta hem de bir pazar yeri görüntüsü oluşturulduğu aktarılmaktadır (Biga, 2002: 105-108).

Bayramların, panayır ya da ekonomi alanındaki ilişkisi, bayramların aynı tarihte kutlanıyor olmasından dolayı, birer pazar olarak da düşünüldüğünü göstermektedir. Eski Assur Ticaret Kolonileri Döneminde, bayramlara borç belgelerinde rastlanılmaktadır (Gökçek ve İnce, 2016: 48). Ayrıca tarımsal açıdan hareketlilik döneminde, insanların borçlarını ödeyecek duruma gelmesi de etkilemiştir. Hattuša arşivinde yer alan KBo 27.31 numaralı metinde, bir bayramın kutlanması esnasında, alakasız biçimde metin, zanaatkârlar, pazar yeri kontrolü, Kaneš, Şalatiwara ve bir takım tüccarlardan bahsetmektedir (Ünal, 1997a: 355). Bahsi geçen dönem Assur Ticaret Kolonileri Dönemi olmalıdır. Ünal, bu metni, Hititlerin yazılı kaynaklarında yer alan Assur Ticaret Kolonileri Dönemi bilgileri olarak aktarmaktadır.

Hititlerin KI.LAM bayramında birçok Hatti kökenli tanrı adı geçmektedir (Reyhan, 2016b: 97). Hattuša ve yakınlarındaki bir tören alanında gerçekleşen, yaklaşık 40’a yakın tanrının ziyafet unsurlarını içeren bir bayram törenidir. Yazılı kaynaklarda, KI.LAM bayramına ait metinlerde, katılımcılara dağıtılacak çok sayıda yiyecek ve içeceğin kayıtları ayrıca katılımcı görevlilerin giydiği giysilerin kayıtları yer almaktadır.

KI.LAM bayramı boyunca kral ve kraliçeye eşliğinde resmi görevlilerden oluşan bir geçit gerçekleşmekteydi. Kral, sarayın bir kapısından diğerine nasıl hareket ettiği ve birden fazla nesnenin nasıl olduğu kapıda beklerken alayla birlikte götürüldüğü metinlerde yer almaktadır (Singer, 1983: 121). Törende, soytarların leoparların hareketlerini taklit ederek dans ettikleri bilinmektedir (de Martino, 1995: 2666). Hitit çekirdek bölgesinden, Aşağı Ülke'ye ve Kuzey Batı'daki Yukarı Ülke'ye kadar Hitit krallığının her yerinden insanların katıldığı büyük bir etkinliktir. Daha yerel kasabalardan bazı gruplar dans gösterileri ve geçit törenlerine katılmıştır (Sevinç Erbaşı, 2016: 424). Hitit krallığının farklı yerlerinden gelen yetkililer sembolik olarak tahıl ikramında bulunmuşlardır (Rutherford, 2019: 231). Farklı kentlerden gelen görevliler, katılımcılar, birçok ürün adarlardı. Getirilen adaklar ise bayrama katılanlar arasında dağıtılmaktaydı (Reyhan, 2016b: 97). Kapıları dolaşan krala armağanlar ve haraçlar verilir, kral da bunun karşılığında yemek ikram ederek eşya dağıtması karşılıklı ilişkiden kaynaklanmaktadır. Burada amaç ise verimlilik. Bayramda ayrıca tahıl stoklarının da denetlendiği anlaşılmaktadır (Sevinç Erbaşı, 2016: 424).

Metinde, çeşitli kentlerden Hattuša'ya gelen katılımcıların, törene katılan görevlilerin adak verdikleri aktarılır.⁵¹² Adaklar, tanrıları ve kralı memnun etmek için yapılan bir jestti. Ülkenin refah düzeyine katkıda bulunmaktaydı. Sir Gavaz'ın çalışmasında, KI.LAM bayramında, Hattuša, Arinna, Ankuwa Matilla, Tişaruliya, Tawiniya ve Zippalanda kentlerinden bayrama katılımcıların geldiği aktarılmaktadır (Sir Gavaz, 2011: 280). ABoT 5+Ay. III kısımda, Tawiniya kentinden aşçıların yer aldığı, KBo 10.31 numaralı metinde (ay. IV 15) Matilla kenti sakisi, KUB LVIII 48 (ay. 4 7) numaralı metinde ise Tişaruliya kenti adamlarından bahsedilmektedir. Başkente yakın konumda bulunan kentlerden çeşitli görevlilerin bayrama yardımcı olduğu anlaşılmaktadır.

⁵¹² KBo 10.31 öy III 8-16.

Bayram topluluk duygusu yaratabileceği ve ritüele katılanları etkileyebileceği bir etki alanı oluşturmaktaydı. Aidiyet duygusunun yaratılması, bayrama katılanlar aracılığıyla gerçekleşiyor olsa da bayramlar halka açık değildi, bayrama erişebilir toplum bayramlara göre değişmiştir.

Bayramda, saray kapısına bakan krala doğru ilerleyen sembolik nesnelerden oluşan bir tören alayı yer almaktadır. Bu tören alayında, hayvan heykelcikleri ve çeşitli sembolik nesneler yer almaktadır. Tahıl tanrıçası Halki'nin tapınağında, çeşitli kasabalardan gelen temsilciler, kraliyet çiftine hasatları sundukları bir AGRIG töreni yapılmaktaydı. Hattuša'nın dışındaki Fırtına Tanrısının Huwaši-'inde ise bir toplantı yapılmaktaydı. KILAM bayramında, sembolik nesnelerin sayısı çoğunluktadır. Bunun nedenlerinden biri, kralın görmesi için sergilenen geçit töreninde taşınan nesnelerden kaynaklanmaktadır. Objeler arasında mızraklar, bakır postlar, tanrının hayvanları, fildişinden yapılan objeler ve çeşitli figürler yer almaktadır. Metinde şallanai-sürüklenmek ifadesi yer aldığından, taşıtların üzerinde yer aldıkları düşünülür. Bayram esnasında gösterilerin ilk aşamasında, avlanan vahşi hayvanların bütünleşmesi sembolizmi yer almaktadır. Nitekim yeniden bütünleşme dekor ve rahiplerle de kendilerini göstermiştir. Mızraklar, avcılar, geyik figürleri bir arada bir kompozisyon oluşturmaktadır. KILAM bayramında, bir takım yarışma düzenlendiği bilinmektedir (Sir Gavaz, 2011: 32). Bayramda, yarışmaya katılan kişilerin asker elbisesi ile ödüllendirildikleri bilinmektedir.⁵¹³

Bayramın iki merkezi töreni vardı. İlkinde kral, sarayın bir kapısından diğerine hareket eder ve kapıda beklerken çeşitli nesneler alay halinde taşınırdı. Başka bir merkezi törende kral ve kraliçe arabalarına binerler ve ardından Tahıl Tanrıçasının tapınağına ulaşırlardı. Yöneticilerin kendi depolarından getirdikleri ve bir haberci tarafından

⁵¹³ IBot I.13 öy 14-18: *“onların arkasında 10 koşucu gelir ve kim üstün gelir ve ikinci dereceyi alırsa ona (ikisine) asker elbisesi verirler. Ve onu içeri...”* (Sir Gavaz, 2011: 32-33).

kentlerinin adlarıyla krala takdim edilen bir ürün yığınının yanında durdukları bir törene katılırlardı (Giovanna, 2001: 104-105).

Bayramın tam anlamıyla neden ve ne şekilde kutlandığı hakkında detaylı bilgilere sahip olmamakla beraber, Hattuša’da başlayan kutlamalarda, kral için bir tören hazırlanır. Tanrıların hayvanlarının Katapuzna’da bir geçit töreni yapılır. Töreni AGRIG katılımıyla gerçekleştirdi. Kral ile beraber katılımcılardan oluşan heyet, Fırtına Tanrısının Huwaşi-taşına ilerler çeşitli libasyonlarda bulunur ardından da büyük oturumda toplanırdı. Bu esnada kraliyet çifti, kentteki tanrıların tapınaklarında kültsel ziyaretleri gerçekleştirmekteydi. Üçüncü gün, Hattuša’dan Arinna’ya geçen kral burada Güneş tanrıçasının tapınağında kült töreni gerçekleştirmekteydi.

Sevinç Erbaşı, bayramı, gezi ve binicilik faaliyetlerinin olduğu, kralın şehir içinde tapınaklarında dolaştığı mevsimsel bayramlardan biri olduğunu belirtmektedir. Bayramda, herhangi bir işlevi olmamasına rağmen tahıl tarıcası tapnağının huzurunda denetim oldupuna tabi tutularak, tören boyunca gerçekleşen dans ve jestlerin toprağın verimliliğini arttırmak için yapıldığını öne sürmektedir (Sevinç Erbaşı, 2016: 423-424).

Bayram, Rutherford tarafından maliyetli bir bayram olarak değerlendirilmiştir (Rutherford, 2019: 232). Bayram amaçlanan etkiyi yaratabilmesi için mümkün olduğu kadar geniş bir izleyici kitlesi tarafından izlenmesi gerekirdi. Bayrama dışarıdan katılım sağlanmaktaydı, bu yabancılar yanlarında haraç taşımış olabiliyorlardı.

Bayramların başlangıcı, artık somut olmayan bir geleneğin devamıdır. Gelenek ister yazılı ister sözlü aktarılsın, nesiller boyunca devam eden bayramlar, kurban uygulamalarının ve buna bağlı sunuların sayılarının korunmasında önemli rol oynamıştır (Cammarosano ve Lorenz, 2019: 25). Hitit panteonunda ana tanrılara adanan ve kral tarafından bizzat kutlanan bayramlarda, yeniden dağıtım sisteminde Melqetu’ya katılan kasabalar yer alır (D’Alfonso ve Matessi, 2021: 145). Yazılı kaynaklarda, yerel kült personelinin kontrolüne yönelik atıflar yer alır. Bu denetimde, kentlerin adaklar sunmak

zorunda bırakıldığı yüzden fazla ritüel yer alır. Ritüellerde, yerel toplulukların kült ekonomisine oynadığı rolü göstermektedir (Cammarosano ve Lorenz, 2019: 23-24). Nerik kültüyle ilgili KUB 58.11’de kralın sarayından sağlanan hayvanların ve ekmeklerin bir listesi yer almakta, hangi tanrıya ne kadar sunulduğundan bahsetmektedir. Nerik ve Zababa’nın Fırtına Tanrısı üç somun ekmek, bir kuzu alırken Fırtına Tanrısı, bir inek ve dört koyunla en fazla payı almaktadır. KUB 25.22 numaralı metinde Fırtına Tanrısı, Nerik’ten üç içki ve üç kalın ekmek almaktadır. Gökyüzünün Fırtına Tanrısı ve Zippalanda’nın Fırtına Tanrısı da birer içki ve ekmek almaktadır (Cammarosano ve Lorenz, 2019: 26-27). Farklı durumlar için standart kurbanlar yer almasa da kurban türü ve kapsamı çeşitlidir. Bu, kültün türü, geleneğin ve kurbanın uygulanması, kurbanın konumu ve tanrıların kültteki konumu ile yerel kültün Hattuša’ya olan mesafesine göre değişmektedir (Cammarosano ve Lorenz, 2019: 26-27).

Sir Gavaz, Kült gezileri içeren bayram zamanlarının genellikle, kralın askeri seferlere gitmeden önce ya da seferden döndükten sonra gerçekleştiğini öne sürer. Bu durum, kralın ülke içinde gerçekleştirdiği bir çeşit gövde gösterisi olarak değerlendirir. Her sene düzenlenen bayramlar, kralın gücünü, üstünlüğünü vurgulamaktadır. Bu, dini bayramlara zaman ayıran ve istikrarlı bir otoriteye sahip devlet gücünü temsil etmektedir. Kral kült gezilerini yaparken dış savunma hattı oluştuyordu. Diğer yandan, kral, yılın mevsimlerinin değişmesini ve yeni mevsime geçişin doğuşunu temsil ediyordu. Mevsimsel döngüye göre gerçekleştirilen dini sorumluluklar olduğu anlaşılmaktadır (Sir Gavaz, 2011: 54-55). Bayramların askeri seferlere göre düzenlenmesi ya da denk getirilmesi, sefer öncesi dönemde, düşmana karşı başarılı olmanın tanrısal açıdan desteğini tasdiklemekteyken, dönüşü ise bir çeşit şükran sunma girişimi olarak da değerlendirilebilir.

Bayramlar, maliyetli uygulamalardı. Günlerce süren organizasyon ve kullanılan materyaller, yalnızca sosyo-politik gücün değil, aynı zamanda ekonomik açıdan da

büyüklüğü göstermektedir. Bu Hitit ekonomisine katkı sağlamaktadır. Tanrılar için yapılan bayramlarda, uzun kült yolculukları, kurbanlar, ziyafetler, katılımcıların kıyafetleri, müzik aletleri oldukça maliyetliydi. Bu organizasyonun maddi yükü birincil derecede krallığı ilgilendirmektedir. Kült gezileri esnasında gidilen kentlerde ise kentler, kendi imkânları dâhilinde törenleri düzenlerlerdi. Yaptıkları haraçlar ve sunulan adaklarla bağışlar bayram bütçesini desteklerdi (Reyhan, 2016b: 112). Tapınaklar da katkı sağlardı. Tapınakların sahip olduğu her türlü mal-mülkten başka, tapınaklara yapılan bağışlar ve ödenen haraçlar da tapınakların ekonomik gelirleriydi (Reyhan, 2016b: 112). Kült gezileri sırasında krala sunulan çeşitli hediyeler, bir çeşit zorunlu harç niteliğindedir. Kült kutlamaları esnasında tanrılara sunulan yiyecek ve içeceklerin ekonomik açıdan Hitit toplumunda temini de bu yönden destekleniyordu.

Kült malzemeleri, bayram süresince gerekli olan olağan miktarda yiyecek ancak kalıcı malzemeler olması durumunda merkezi depolama tesislerinden geçebilir, saklanabilirdi. Gıdanın krallık merkezi tarafından yönetilmesi, çeşitli sosyal ilişkilere ve farklı sosyo-ekonomik tabakalamalara işaret etmektedir. Hitit bayram metinleri, yemeğin ortak bağlamında en yüksek din görevlileri arasında nasıl paylaştırıldığını ya da hem sembolik hem de ekonomik bir önem üstlenerek alt kategorilerdeki işçilere nasıl dağıtıldığını aktarmaktadır.

Hitit şenliklerinin en önemlileri arasında KILAM bayramı ve ilkbaharda gerçekleştirilen Antahşum^{ŞAR} ve sonbaharda gerçekleştirilen Nuntariyaşha bayramları, merkezi Kızılırmak ve çevresini alan çekirdek bölgede gerçekleştirilen devlet kült uygulamalarında, kapsamlı bayram ritüellerinin amaçlarından biri, Hitit siyasi ağını hem yerinde hem de sembolik zamanlarda sağlamlaştırmaktır (Burgin, 2022: 62). Yazılı kaynaklarda, Orta Anadolu'nun ekim ve hasat dönemleri baz alınarak yapılan, dolayısıyla üreme-bereket döngülerinin ön planda olduğu 165'in üzerinde resmi kült organizasyonu, bayramlar saptanmıştır.

Fazla-artan besin ve malın önemi ve merkezileşmesi, kült yönetimi, merkez ekseninde ritüelistik sınırlandırma ve bayram törenlerinin sosyal sermayeye dönüştürülmesi, krallık teokrasisi kapsamında önemliydi. KI.LAM, diğer Antahşum^{ŞAR} ve Nuntariyaşha bayramlarına kıyasla, Hattuša'da yalnızca tapınaklar ve kamusal alanlarda kutlanan orta büyüklükte bir bayramdı. Resmi panteonunun baş tanrıları, Arinna'nın Güneş Tanrıçası ve Zippalanda'nın Fırtına Tanrısının huzurunda kutlanan bayramda, mekân genellikle kamusal yapıları. Bayramdaki tanrıların tamamı Hatti kökenli tanrılardan oluşsa da bayramın köken olarak Suriye geleneği olduğu öne sürülmektedir. Kamusal alanda ve yine merkezi Kızılırmak çevresinde kutlanan bayramlardan farklı olarak, Antahşum^{ŞAR} ve Nuntariyaşha bayramlarının güzergâhları aynı olup ikisi de önemli kült merkezlerinde gerçekleşir. Kamusal alanlar ve doğal alanlar bayramların mekânlarıdır. Tapınak ve doğal alanlar haricinde özel mekanlarda, örneğin NA4 hekur SAG.US gibi ölen kraliyet üyelerinin kült nesneleriyle ilişkili yerlerde de yapılmaktaydı. Kutsal alanlar, doğal alanlar, Huwaşi taşları, kaya çıkıntıları önemli jeolojik özelliklerin gerçekleştiği ritüel alanlarıydı. Bunun dışında kutsal havuzlar, Orta Anadolu platosunun güneybatı sınırındaki Eflatunpınar, Yalburt ve Hattuša'daki anıtsal göletler, imar-doğal alanlarda törenler gerçekleşirdi.

Bahar ayında yapılan bayramlarda, kralın merkezleri denetimi, kentlerdeki tanrılara ve çevresindeki kültlere, tanrılara yapılan kurbanları ele almaktadır. Bu iki unsur, hem kralın ilahi gücü meşrulaştırılır hem de bayramlara katılım ülke ekonomisine katkı sağlamaktadır (Reyhan, 2016b: 96). Her iki bayram da belirli bölgeleri dış dünyadan ayırmak, kendine sınır çizmek, mülkiyet oluşturmak ve kralın araziye sahip olduğunu vurgulamak anlamı taşımaktadır (Reyhan, 2016b: 104). KI.LAM bayramında da kral ve kraliçenin ambar kapısı çevresinde dolaşması da benzer anlama gelmektedir (Reyhan, 2016b: 104).

Kral ve kraliçenin bazı bayramlarda birbirinden farklı mekânlarda tören düzenledikleri anlaşılmaktadır. Antahşum^{ŠAR} Bayramında, Kral Fırtına Tanrısı için temiz tapınakta, kraliçe de Éhalentuwa, yapısında, Arinna'nın Güneş Tanrıçası için tören düzenlenir (Reyhan, 2016b: 104).

Bayramlarda, “šalli ašeššar-” büyük oturma adı verilen bir törene rastlanılmaktadır.⁵¹⁴ Taḫurpa, Katapa, Ḫattuša gibi kentlerin Éhalentuwa- yapısında, Fırtına Tanrısının ya da Tanrı Hannu'nun tapınağında yapılmaktadır (Reyhan, 2016b: 105). Büyük oturma ardından çeşitli reverans ve törenler düzenlenmektedir. Selam vermek, oturmak, ayakta durmak, elleri yıkamak ve kurulamak, tanrıyı içmek, tanrı önünde durmak gibi hareketlerle katılımcılar arasındaki yetkin kişiler tarafından gerçekleştirilen şarkı söylemek, müzik dinlemek, dans etmek gibi eylemler de icra edilirdi (Reyhan, 2016b: 106).

Salonda, kral karşılanır ardından kral, tören tahtına oturur, tanrılar için ziyafet verilir. Krala şaraplı ekmek yedirilir, katılımcılara yemek ve içki ikramından sonra krala getirilen çeşitli hediyeler sunulur ve kral da karşılığında bazı misafirlere hediyeler vermekteydi (Sir Gavaz, 2011: 33). Büyük oturma sayesinde, hem ziyafet ettiği yerel halkın katılımcıları ile buluşan kral kendisi aracılığıyla tanrılar huzurunda bir araya gelmiş hem de tanrılara olan bağlılığını göstermiş olmaktadır. Bu durum, kralın bir nevi ilahi dünya ile insanlar arasında bağlantı kurma rolüne vurgu yapmaktadır.

Bu törensel toplantılarda, çoğu zaman Hitit hükümdarı ile krallığın sosyal seçkinleri arasında paylaşılan bir ziyafeti de içeren, askeri gücü sergilemek ve böylece daha geniş bir izleyici kitlesini etkilemek için bir fırsat olabilir. Büyük oturma, kral ve kraliçenin tahta oturma töreni olarak da önemli bir yere sahiptir. Kült metinlerine göre, oturma Éhalentuwa yapısında yapılmaktadır. Antahşum^{ŠAR} bayramının ikinci gününe ait bir

⁵¹⁴ Antahşum^{ŠAR} bayramının 2. Gününe ait, KUB 10. 3 I 18-21: “Kral başkentin yukarısında arabadan iner ve Halentuwa yapısına gider. Büyük oturma için çağrı yapılır.”

kısımda⁵¹⁵, kral ve kraliçenin tahta oturması, Hatti tanrılarına olan görevi yerine getirirken, aynı zamanda krallık üzerindeki otoriteyi sağlamlaştırmaktaydılar (Sir Gavaz, 2011: 37).

KILAM bayramında, büyük oturma esnasında tapınılan kırktan fazla farklı tanrıdan oluşmaktadır (Singer, 1983: 101). Singer tarafından yayınlanan çalışmada tanrıların isimleri, Tauri, IM, Wašezzi, UTU, Mezzulla, Innar, Habandali, EN.ZU, Kazunişun, Hullan, Telipinu, ZABABA, UDAM GAL.ZU, Tuhaşail, Zizzasu, Zuliyan, Şuşumittu, NIN.É.GAL, Hanikkun, Katahhi, Zilipuru, Katimu, Halki, Zilipuru, Wahişi, Haşamili, Hattuş Teteşhapi, Puşkuruna, Tapalhuna, IM URU Ziplanda, Ulzan, Uliwaşu, Katarzaşu, Şuşumahi, Şimmişu, Haratsi, Tahampiu, Wahzasu, Takkihau, Sitarzuna gibi tanrılar yer almaktadır (Singer, 1983: 102).

Beckman, büyük oturma ile ilgili olarak tapınak görevlilerinin yanı sıra, sınırlı sayıda kraliyet akrabası ve bürokratin yer aldığını, bazen halk bazı kişiler tarafından temsil edilse de, kesinlikle halk için topluluk duygusunun kurulması ve güçlendirilmesi için bir fırsat olmadığından bahsetmektedir (Beckman, 2020: 6). Evrenin işleyişinde ortaya çıkan zorlukların karşılıklı yarar sağlayacak şekilde düzeltilebilmesi için hükümdar ve Hatti tanrılarının düzenli bir bilgi alışverişi yapmaları büyük önem taşıyordu.

Krallık kültü törenlerinin karakteri, bir kült boyunca bir tanrıya ya da tanrılara gösterilen ilginin bir dizi sunu, büyü ve fiziksel eylem yoluyla, söz konusu tanrılar veya şeytani güçleri, hükümdarın ve toplumunun ihtiyaç ve arzularına boyun eğmeleri için etkilemiştir (Beckman, 2020: 9). Hitit kült törenleri, yiyecek ve içecek sağlanmasının ötesinde, şarkı, dans, atletik yarışmalar, sirk benzeri gösteriler ve hatta tarihi canlandırmalar şeklinde eğlenceler de içermektedir. Hükümdarın veya onun çekirdek

⁵¹⁵ KUB 10.3 öy I 22-32: “Kral ve kraliçe (tahta) otururlar. Saray oğlanı içeri girer. Ve merasim mızrağının kumaştan kılıfı vardı. O kumaşı, krala verirler. O kılıfı taht üzerine koyar. Saray oğlanı merasim mızrağını tutar. Ve o geri geri çekilir. Tarsanzipa'nın önünde durur. Ve o 'kasmisa' diye haykırır. İki saray oğlanı krala ve kraliçeye törensel el yıkama suyunu altın testide getirirler.” (Sir Gavaz, 2011: 36-37).

ailesinin bir üyesinin teoride devlet kültürünü oluşturan tüm faaliyetlerin hamisidir. Kralın özel konumunun ve dini öneminin vurgulanması, ortak bir topluluk duygusu yaratmak ve sosyal bir hiyerarşi yaratmak bayramların temel işlevlerindendi. Bayramların icrasında kral, çoğunlukla pasif ama tüm performansın ona yönelik ve onun etrafında yönlendirildiği merkezi bir figürdür. Varlığı, bakışı, dokunuşu ve sözleri performanstaki diğer eylemlere özel anlam taşımaktadır. Hitit kralı Antahşum^{ŞAR}, Nuntariyaşha, KI.LAM gibi bayramlarda, senede en az 100den fazla günde rahip kıyafetleri ve dini sembolleri üzerinde yer almaktadır.

Dini imgeleri ve kıyafetleri, sene boyunca üzerinde kalan kralın bayram mekanı, Anadolu, Hitit siyasi otoritesinin manzarasını oluşturmaktaydı. Krallık, doğrudan bağlantısı olmayan veya kraliyet şenlikleri esnasında ziyaret edilmeyen bölgesel, yerel kültürleri de takip ederek bütüncül bir politika izlemekteydi. MÖ 13.yy sonlarına ait yazılı kaynaklar ve Hitit merkezi bölgesiyle beraber hem batı hem de güneye doğru uzanan geniş bir alana yayılan materyaller, kültürlerin dolayısıyla krallık teokrasisindeki ana yayılımı göstermektedir. Bayramların işleniş ve kült envanterlerinin yer aldığı yazılı kaynaklarda, özellikle III. Hattuşili ve IV. Tuthaliya Dönemlerine atfedilmektedir. Artan belgeler ve oluşturulan mimari, merkezi havza dışında yayılımın teolojik açıdan desteklenmesini de göstermektedir. Belgelerin İmparatorluğun son dönemlerine doğru sayıca artan yapısı, özellikle kralların devlet kültürlerini de sıkı denetim altına aldığını ve krallığın daha önce kütlerin kutlanmadığı yerlerde kapsamlı bir kült reformu uygulanması olarak yorumlanmaktadır.

5. DİN VE SAVAŞ

Tarihsel süreçte din ve savaş birbirini etkilemiştir.⁵¹⁶ Savaş ve din, iktisadi, politik ve diğer nedenlerle alevlenen etkilerin toplumsal hayattaki önemi yadsınamaz (Hüseyinova, 2008: 94). Savaş, insanlar arası mücadelenin kaçınılmaz olduğu bir gerçektir. İki krallık, toplum arasında ya da herhangi bir ideoloji çevresinde toplanan toplulukların çatısı altında yaşanan çıkar çatışması nedeniyle karşıt grupların şiddetidir. Şiddet, kuvvet ya da güç derecesi, sertlik, aşırılık anlamına gelen savaşlar, bir toplumun başka bir topluma karşı güç kullanması, baskı yapması ya da saldırgan davranışlarda bulunması anlamına gelir. Her iki taraf arasında yaşanan şiddetin bir türüdür (Kayıklık, 2007: 255). Şiddet, arka plandaki unsurlarla kompleks bir yapıdadır. Şiddet eylemi, siyasi, ekonomik, tarihsel birçok nedene dayanabilir ve bu nedenlerle iç içedir (Gündüz, 2016: 18).

Birbirine giren etkenler olarak savaşların nedeni olarak din, Eskiçağ toplumlarının karakterine uygun değildir. Eskiçağ'da tanrılar için savaşılmaz⁵¹⁷, savaş esnasında tanrılar toplumu desteklemekteydi. Tarih öncesi toplumlarda, savaş ve din, etkileşiminde en etken unsurlar, savunma, istila, toprak, insan gücü, ganimet elde etmektir. Din, savaşta

⁵¹⁶ Jung, şiddeti arketiplerle açıklamıştır. Gölge arketipinin şiddete neden olduğunu söylemiştir. Arketipler içinde en güçlü ve en tehlikeli olan gölge, insanın canlılık yaratıcılık gücünün kaynağıdır. Aynı zamanda hayvani vahşiliğini de içermektedir. İnsan, toplumun bir üyesi olmak adına gölgenin bu yadsınmasını bastırmaktadır. Kişi zorlandığı durumda gölge, egonun kontrolünden çıkarak saldırgan davranışlara neden olmaktadır (Gençtan, 2000: 180-181). İnsanın içgüdüsel davranış ve saldırganlığı toplumsal açıdan bütünlüğü de bir noktada yansıtmaktadır. Toplum nezdinde, saldırganlık içgüdüsel krallığın kriterleri ve yaşam hakkıyla benzerdir. Devletler, tehdit altında şiddete meyletmekle beraber siyasi-ekonomik nedenler sebebiyle de saldırgan bir politika izlemektedir. Bu bağlamda aslında din ve inanç savaşın temel etmenleri değil iken tarihsel süreçte monoteizmin ortaya çıkmasının ardından yaşanan kültürel devrim dini savaşın temel etmeni haline getirmiştir.

⁵¹⁷ Turgut'un aktardığına göre, Hititlerde bu duruma istisnai bir olay söz konusudur. Adı bilinmeyen bir Hitit kralı ile Ahhiyawa Kralı arasında yer alan mektuplaşmada, Aşşuwa Krallığından Ahhiyawa hakimiyetine geçen bazı adaların Fırtına Tanrısının bizzat kendisine verdiği, bu nedenle arada bir çatışma çıktığıdır (Turgut, 2022: 1219- 1220). KUB 26.91 numaralı metinde yer alan ifadeye göre, “*Büyük Kral, Ahhiyawa Ülkesinin kralı Hatti Ülkesinin kralı, Büyük Kral, Kardeşine şöyle söyler: ... düşmanlık patlak vermişti ...ortaya çıkmıştı. ... 'nın ölüleri ... Kardeşim, sen bana ...yıl içinde (şöyle) yazmıştın: “Ben senin adalarının hiçbirini senden almadım. Aşşuwa Krallığı'ndan sana miras kalan senin adalarını, Fırtına Tanrısı bana bağlı olarak verdi. Şimdi Aşşuwa Kralı, Ahhiyawa Kralı iyi ilişkiler içerisindeydi.”* (Turgut, 2022: 1220 dp 3).

zafer için bir araçken, savaş ise dini törenlere, bayramlara esirler almak, ganimet toplamak için bir araçtır. İnsan, doğaüstü güçlerin aracılığı ile yardım beklemekte, onlar aracılığıyla zafer kazanmaktadır. Toplumlarda, din ve savaş dinamikleri, siyaset sistemiyle hareket ederdi (Hüseyinova, 2008: 89). Din-savaş-siyaset ilişkisindeki dinamik, devletlerin gücünü arttırması için de oldukça önemliydi. Bu paradoksta, din şiddetin kendisine neden olmaz, dini etiket bu bağlamda, ekonomik, politik ve benzeri durumları meşrulaştırmak için kullanılan tutum ve davranışın aracıdır (Gündüz, 2016: 13).

Meşruiyet, güçle birliktelik, otoriteye ve toplumsal kurallara uygunluktur. Eylem ve söylemlerin toplum tarafından kabul görececek derecede ahlaka ve gerekçelere dayandırılmalıdır. Bir davranışın, eylemin kabulüdür. Saldırgan, şiddeti bir araç olarak kullanan tüm oluşumlar, düşünce ve eylemlerini mağduriyet psikolojisi üzerine temellendirmektedir (Çayır ve Çetin, 2011: 14-15). Davranışlardaki inanç ve değerlerin referans gösterilmesi, savunulan düşünce ve davranışlar kutsalla irtibatlandırılarak meşru bir temele dayandırılmaya çalışılmıştır. Din, yaşamdaki tabulardan biri olması, bu açıdan karşıt görüş ve davranışın, sözün yer almaması, dini referanslara dayandırılan sözün ve eylemin en etkili bir biçimde kabul olması anlamına da gelmektedir (Çayık ve Çetin, 2011: 23).

Krallıklar, siyasi hedef ve politikalarını dini doktrinler aracılığıyla sağlamaktaydı. Eskiçağ toplumlarında, tanrılar için savaşılmazdı. Fakat tanrılar, savaşın her aşamasında sahada olarak savaşı dinsel açıdan meşrulaştırırdı. Meşrulaştırma, ekonomik-siyasi hedefleri doğrultusunda ilerleyen krallıkların şiddetini kolaylaştırmaktaydı. Eskiçağ'da savaşa ek olarak bir de kültürel olgu eklenebilir. Savaşların ardından sadece fiziksel yıkım değil, kültürel yıkım da etkin bir rol oynamıştır. Toplumların kültürel, mimari yapılarını yıkmak, kültürel belleğin dinamiklerine zarar vererek toplumların baskılanmasını kolaylaştırmaktaydı. Bu duruma ek olarak politeizmde, mağlup

toplumların tanrılarını aşağılamak, zapt etmek, heykellerini parçalamak da savaşta kültürel yıkıma örnektir. Toplumlar, krallıklar arası çatışmalar arttıkça, toplumların kültürel açıdan geleceği de risk altına girmektedir.

Tarihsel gelişim süresi içinde, din ve savaş dinamiğinde, din, savaşların içinde aracı pozisyonunda, gizli bir karakterdedir. Dinlerin dogmatik yapısı, devlet geleneğindeki etmenleri kutsallaştırmakta, krallığın geleceğinde istikrar sağlamaktaydı. Savaşlarda, artan maliyet ve ganimetler-haraçlardan elde edilen maddi kazanç, krallıkların ekonomisinde en önemli faktörlerden biri olmaya başlamıştır. Dinsel açıdan bu durum, krallıktaki tüm panteonun ve dinsel sınıfın mevcut savaşları desteklemesi, elde edilen gelirlerin tapınaklar aracılığıyla tanrılara bağışlanmıştır.

Hitit yazılı kaynakları, sıklıkla savaşlardan bahsetmektedir. En erken Anitta Metninden, kral II. Šuppiluliuma Dönemi kaynaklarına kadar, askeri çatışmalara yer verilmiştir. MÖ II. binyıl Anadolu'da gerek devlet oluşumu, genişleme gerekse devletin istikrarlılığı için savaşlar hayati önem taşımaktadır. Her kral tahta çıktığında, miras aldığı toprakların güvenliği için ilk olarak isyan eden krallıklara ve saldıran düşmanlara karşı savaşmak zorunda kalırken, daha sonra kral hükümdarlığı sırasında genellikle sınırlarını genişletmeye çalışmıştır (Korošec, 1963: 159). Savaş raporları yalnızca Hitit siyasi tarihine kaynak oluşturması açısından değil, aynı zamanda Hititlerin savaş anlayışını da ortaya koyması ve mağlup ettikleri halklarla mücadelede uyguladıkları yöntemler hakkında bilgi vermeleri açısından önemlidir.

Yeni topraklar, imparatorluk için önemli bir zenginlik kaynağı olmuştur. Boyun eğdirilen ülkelerdeki ekonomik sömürü, fetihden kar elde etmenin önemli argümanları, yağma ve savaş ganimeti, her daim ekonomik açıdan katkı sağlamaktaydı (Devecchi, 2022: 287-288). Savaş ganimetlerinin ekonomik açıdan hafife alınmaması gereken bir önemi Hititlerin sığırları, taşınır malları ve değerli eşyalarını ortadan kaldırması rakiplerinin ekonomisini zayıflatmasıdır. Çok sayıda mahkûmun sürgün edilmesi de

imparatorluğa yalnızca değerli bir insan gücü sağlamakla kalmadı, aynı zamanda muhaliflerin askeri saldırı gücünün zayıflatılmasına da neden oldu. Mahkûmların orduya dâhil edilmesi aynı zamanda Hititlerin savaş gücünün güçlenmesi anlamına gelmektedir (Lorenz ve Schrakamp, 2014: 39-40).

Hitit askeri sistemi, günlük yaşamın doğrudan bir parçasıdır ve askeri başarıları nedeniyle organizasyon, strateji, silahlanma ve performans açısından özellikle büyük İmparatorluklarla karşılaştırılabilecek düzeyde bir gelişmişliğe sahiptir (Ünal, 1983: 166).

Hititler birçok nedenden dolayı savaşa girmiştir. Tarihleri boyunca, kuzeyde Kaşka kabilelerini sınırın dışında tutmak, baskın yapmasını engellemek; batı ve güneybatıda Arzawa devletlerini kontrol etmek, güneyde, isyan eden vasallar ve Hurriler, yukarı Mezopotamya ve Kuzey Suriye’de Assur, Mitanni ve Mısır gibi dönemin büyük güçleriyle çıkar çatışması, savaşların nedenleri arasındadır (Lorenz ve Schrakamp, 2011: 127). Yani yayılım alanı, en zengin vasal krallıkların bulunduğu Güneydoğu Anadolu ve Kuzey Suriye iken, savunma amaçlı stratejik savaşlar da kuzey ve batıda yer almaktaydı. Stratejik savunma, özellikle Anadolu’nun kuzeyinde sınır garnizonlarının kurulmasıyla da desteklenmektedir.

Savaş ile ilgili terimler, kaynaklarda kururiya⁵¹⁸, savaşmak, düşman olmak, düşman⁵¹⁹ anlamlarına gelmektedir (Ünal, 2016: 818; HED, K: 280-287; CHD, L-N: 277). Lahhiya⁵²⁰, lahha- sözcüğünden türeyen askeri sefer, askeri birlik⁵²¹, sefer anlamlarına gelmektedir (CHD, L-N: 4-6; Ünal, 2016: 818; HED, L: 1-5). Walh⁵²²

⁵¹⁸ KUB 1.1. II 8-9: “Kuruştama ve Gazziura kentleri savaşa hemen başladı...” (CHD, P: 341).

KUB 1.6 III 12: “ben ona savaş açtım. Savaşı açtığımda bunu kibirle yapmadım...” (CHD, L-N: 108).

⁵¹⁹ KBo 6.2 I 52-53: “ve düşman (kururi) ülkesine gider.”(CHD, P: 27)

⁵²⁰ KBo 22. 264 I 1-2: “Ey tanrım! Bu sene, Güneşimin Durmitta sınırına yapacağı savaş onaylandı mı?” (CHD, L-N: 127).

KUB 21.4 + KBo 12. 36 I 24-28: “Eğer ben, güneşim, o ülkeye savaşa gidersem siz ve sizin askeri birlikleriniz de savaşa gireceksiniz...” (CHD, L-N: 153).

KUB 13.20 I 17: “orduyu sefere yönlendiriyor.” (HED, P: 3).

⁵²¹ KUB 1.1 II 70-72: “Mısır’daki savaş için bu topraklardaki orduyu ve arabaları kardeşime götürdüm...” (HED, P: 5).

⁵²² KBo 26.65 IV 28-29: “erkek gibi dövüş!” (HED, P: 44).

dövüşmek, savaşmak, kavga etmek anlamlarına gelmekte, savaşmak için kullanılmaktadır (Ünal, 2016: 818). Savaş anlamına gelen bir diğer kelime ise zahh-⁵²³’dır (CHD, L-N: 277-278; HED, H: 51). Savaşmak ile ilgili bir diğer terim arha parh-⁵²⁴’dır. Savaşmak, yok etmek, kovalamak, takip etmek, peşinden gitmek, sürgün etmek, bozguna uğratmak ve öldürmek anlamlarına gelmektedir (HED, P: 115-121). Mevcut terimler bir savaşın gidişatını kolayca tanımlasa da, bir savaş konumu veya savaş tarzı, ordunun bir savaşta saldırı ve savunma yöntemleri, bunun yanı sıra rotası ve savaş alanlarının topografik tanımı hakkında herhangi bir tanım yer almamaktadır (Ünal, 1983: 168).

Ganimetler arasında büyükbaş hayvanlar, küçükbaş hayvanlar, sivil halk ve değerli madenler belgelerde kayda geçmiştir (Klinger, 2022: 631; Lorenz ve Schrakamp, 2011: 127). Bu mallar, tarım, tapınak ve askeri hizmet için önemli bir materyal desteği sağlamaktaydı. Özellikle yıllıklar, bu konuda detaylı anlatıma sahiptir. Ganimetlerle ilgili olarak, I. Hattuşili’nin Suriye’den götürdüğü her şeyi kapsayan yıllıklarında sunduğu gibi ayrıntılı listeler, mevcut en kapsamlı bilgiyi sunmaktadır (Klinger, 2022: 631). Daha sonraki dönemlerde metinlerin savaş anlatılarındaki formülasyonları, basmakalıp haline geldi ve herhangi bir özel bilgi sağlamadılar. Yalnızca önemli sayıda insanın, hayvanın ve malın ele geçirildiğine dair genel ifadeler vermişlerdir.

Hitit kaynaklarında, çağdaş toplumlardan farklı olarak toplumların katledilişine yönelik herhangi bir anlatım yer almamaktadır. I. Hattuşili’nin yıllıklarındaki kısıtlı anlatım haricinde, I. Šuppiluliuma’nın yıllıklarında, savaşlarda insanların öldürüldüğüne dair anlatım vardır. Ayrıca II. Murşili’nin yıllıklarında da savaş esnasında ölümlerin gerçekleştirildiği aktarılmaktadır.⁵²⁵ Fakat bu, karakterize edilmiş bir söylem değildir.

⁵²³ KBo 5.6 I 7-8: “Artık hiçbir düşman ona savaşta direnmiyor...” (CHD, L-N: 277).

KUB 23.72 vs. 50: “savaş alanında...” (HED, PE: 59).

KBo 4.4. III 62-63: “Önceki yenilgilerden sonra artık değil mi? Gündüzleri benimle savaşmak yerine gece baskınına tercih ediyor?” (HED, H: 108).

⁵²⁴ KUB 13.2 III 11-14: “Öldürdükleri bir kasabada öldürmeye devam etsinler, ama sürgün ettikleri bir kasabada da sürmeye devam etsinler...” (HED, H: 401).

⁵²⁵ CTH 61.II. 10 KBo 2.5, III 36: “Düşmanın çoğunu yakaladı, çoğunu (ise) öldürdüler.”

Hitit kaynaklarında savaş esnasında gerçekleşen ölümler, övünç kaynağı olmamıştır. Yine aynı şekilde, Hitit metinlerinde Hititlerin yenilgileri çok az konu olmuştur (Klinger, 2012: 477-478). Yalnızca Eski Krallık Dönemine ilişkin metinlerde ve I. Šuppiluliuma'nın henüz prens iken gerçekleşen yenilgilerden bahseder. Eski krallık Dönemi belgelerinden biri, Hantili Dönemine aittir. Ordu gittiği seferden başarısız olarak dönmüştür.⁵²⁶ Bu nedenle arındırılması ve temizlenmesi gerekmektedir. Bir diğer metin ise Telipinu Fermanı'dır. Fakat ferman, kendisinden önceki krallara yönelik tam anlamıyla objektif bakış açısı sunmamaktadır. Nitekim I. Hattuşili ve Murşili'nin seferleri ve saltanatı övgüyle anlatılırken, gasıp kralların yaptıkları tam tersi, başarısız ve hezeyanla anlatılmıştır. Bu, Telipinu'nun tahta geçmesinde haklılık sağlamaya çalışan bir formül de olabilir. Benzer örnekler, III. Hattuşili Döneminde de görülmekte, kral kendi krallığının meşruiyetini empoze ederken geçmiş kralların günahlarına-hatalarına sıklıkla değinmektedir.

Hemen hemen her yıl yapılan ve çoğu zaman yıllarca süren askeri seferlerin, sonuçsuz olamayacağı ve Hitit halkının bunlardan büyük zarar görmüş olabileceği varsayılsa da, kaynaklarda çok az istisnai durum söz konusudur. Bu açıdan metinlerde yenilgiler, işlevsizleştirilmiş görünmektedir (Klinger, 2012: 478). Ayrıca askeri çatışmalar hukuki-dini imajlara büründürülmüştür. Bir savaş ritüeli, Hitit kralı ile Kaşkalar arasındaki çekişmeyi, Tanrı Zithariya'nın asıl yaralı taraf, Kaşkaları tanrılarının sanıklar ve Hitit tanrılarının yargıç olduğu ilahi bir dava olarak tanımlamaktadır (van den Hout, 1991: 23-25; Schwemer, 2022: 362).

⁵²⁶ CTH 655 KBo 3.63+ KBo 3.64+ KBo 3.65 + KBo 3.66 1'-11':...*hayatta kaldı. Ve o [Ka]laşma'dan ...kendisi için dönmedi. Herhangi bir kâhine danışmadı. Birliklerini saflaştırmadı ve İntikamın Fırtına Tanrısını (?) yeniden çağırmadı. Hantili (bunun yerine) birliklerini başkente yürüttü. Hantili (böylece) kötülüğü saraya getirtti. Daha sonra [Ka]laşma'da kendini arındırttı. Ve [tanrıyı] oraya yerleştirttiler. Tanrı askerleri [...]*" Metnin devam eden kısımlarında, saray kâhini Hantili'ye saraya kötülük getirdiği için yanlış yaptığını beyan eder Arındırma ritüeli yapılması icap olur: "*Ertesi sabah [...] kentinde, mesh edilmiş rahipler (ve) tanrının anneleri ..[Fırtına Tanrısı ve diğer tanrılar, için yemek ve içecek hazırlanır. Yeryüzünün Güneş Tanrıçasının tapınağına [(giderler?) ve şöyle (der): "kan dökülmesi neden yaygınlaştı, [neden] gözyaşları [doldu]? Yeryüzünün Güneş Tanrıçası, hanımefendim, [...] iyilikle davranabilir misiniz?"*" (Beckman, 2001: 51).

Hitit kralının, savaşta ordusuna liderlik eden ve düşman ordularına karşı zafer sağlayan kahraman kral imajının Eski Yakındoğu'nun diğer yazım geleneklerinde de oldukça yaygın bir kullanım olduğu bilinmektedir. Savaşlar, tanrıların yargıç olduğu, Hitit kralı ve ordusunun lehine sonuçlanması umut edilen davalar olarak görülmektedir. Savaşta bozguna uğrayan bir ordu, ele alınması gereken ilahi hoşnutsuzluğun bir biçimidir. Yenilgiye uğramış birliklerin arındırılması ve temizlenmesi gerekmektedir (van den Hout, 2020: 9-10).

Hitit kaynaklarında karşı savaş olarak bahsedilen kaynaklar oldukça azdır. Hitit topraklarına yapılan savaş girişiminden sonra uğranılan zarar hakkındaki bilgi oldukça kısıtlıdır. Arnuwanda Ašmunikal çiftinin dua metni, bu konuda en ayrıntılı kaynak olmakla beraber III. Hattušili'nin otobiyografisinde⁵²⁷, savaşın harap ettiği bir kentte ve tarlada, senelerce ekin ekmenin mümkün olmadığı söylenerek, kendi dönemindeki savaşın şiddet boyutunu aktarmaktadır (Korošec, 1963: 164). Diğer kaynaklarda, daha çok düşmanın ayaklanması, Hattuša'nın zor duruma düşmesi fakat tanrıların yardımı ve kralın da savaşçı rolüyle bu durumun Hitit lehine çevrildiği bilgisi 'standartlaşmış' bir anlatımla ele alınmaktadır.

Savaşlar ile ilgili anlatılarda, Hurrilerle ilgili yapılan savaşa dair birkaç fragman oldukça spesifik bilgi sağlamaktadır. Eski Hitit kompozisyonunun İmparatorluk Dönemine ait bir kopyası olan çok parçalı KBo 3.60 numaralı metne göre⁵²⁸, yamyamlık

⁵²⁷ CTH 81 II §6 15-16: “ve buraya on yıl boyunca tohum ekilemedi.” (Doğan-Alparslan, 2007: 92-93).

⁵²⁸ Oldukça kırıklı bir metindir: “Onlar (sizin) sığırları o [...] aralarına kim gelirse onu yerler. Şişman bir adam gördüklerinde onu öldürüp yerler. Şuta adamı, Zurra kenti, Uqapuwa (kentine) yardım getirmeye geldiğinde, Şuta adamı [...] Kaniu ve Uqapuwa (kenti) ona karşı geldiler. O, DUMU^DEN.LİL'in peşine düşüp kente geldi. Askerlerini de kente getirdi. Kaniu pişmiş domuz etini aldı ve DUMU^DEN.LİL'in önüne koydu: “eğer (sağdan) vurursa, o zaman (o) bir tanrıdır (diye düşündü). Eğer vurmazsa, o zaman (o) bir ölümlüdür. Ve [...] savaşacağız. DUMU^DEN.LİL, domuz etini alıp yedi. [onlara yemek ve içki verdi] [...] Manni^DNISABA [...] ve onun [...] kralın [...]” sütunun yarısından fazlası eksiktir. Kalan kısımlar ise: “[...] ve onları yediler. Zuppa [...] kaçtı ve hayatta kaldılar [...]]. Halpa kralının elçilerini [...] yakalayıp Halpa'ya geri getirdik. Zuppa'nın annesini Tinišipa'da ele geçirdiler. Onu öldürüp yediler. Nuhayana (kentinden) ayrılırken, gidip Ilanzura (ülkesine) saldırdık. Onların sığırlarını ve koyunlarını alıp insanların ırzına geçtik. Biz toprakları 'baskılarken', Ilanzura kralı Hurri birliklerinin krallarına [...], Uwanta, Urutitta, Arka[...] ve Uwagazzana'ya bir mektup yazdı ve onlara altın kupalar verdi.” (Gilan, 2008: 272-273).

içeren anlatı yer almaktadır (Gilan, 2008: 272). Metin Hitit kültürüne ait değildir. Gerek isimler, gerek yer adlarının tamamı Suriye'ye özgüdür. Dolayısıyla metin, bir edebi gelenek olarak Hattuša'da yer almış olmalıdır. Öte yandan metnin, Yukarı Dicle ile Yukarı Fırat arasındaki bölgede, Ilanzura topraklarında yapılan bir Hitit askeri seferinden söz ediyor olması ihtimali, Tikunani mektubu olarak adlandırılan mektubun yakın zamanda yayımlanmasıyla birlikte yatkınlık kazanmıştır (Gilan, 2008: 274). Metinde, Zuppa'dan Uršu Metninde de bahsedilir ve genellikle tarihi bir figür olarak kabul edilir. Gerçek kişilerin isimlerinden yararlanılsa da kurgu olarak kabul edilip edilmeyeceği sorusu, pek çok kurgu sinyali bulunmasına rağmen kesin olarak cevaplanamamaktadır (Gilan, 2008: 276).

Hititlerin savaş anlatıları, isyanların bastırılması, toprakların fethedilmesi, kralın kentlere karşı gösterdiği merhamet ve büyüklük gibi anlatılar içermektedir. Elde edilen ganimetlerin sayılması gibi konuların yanında Hitit savaş anlatılarının teolojik açıdan en önemli formülü, tanrılardan sağlanan ilahi destek anlatısıdır.

5.1. Savaşlarda İlâhi Destek

Savaş, komutanının-kralın liderliğiyle bir unsur, ilahi lütuftur. Tüm savaş liderleri, her zaman tanrılarının onayını alır. Bir kralın, tanrılar ya da ilahi güçler tarafından desteklenmesi, savaşların dinsel olarak gerekçelendirilmesi, Eskiçağ toplumlarının gerçeğidir. Kral, kraliyet gücü ve din bir biçimde bağlıydı. Bir kente saldırmaya ihtiyaç duyulduğunda, savaşı muktedir kılmaya, savaşma gereksinimlerini açıklamak ya da kral-orduyu motive etmek gibi nedenlerle teolojik destek sıklıkla kullanılmıştır. Savaş hazırlığı motifiyle bağlantılı olarak, kralların liderliğinin ilahi savaşçılar tarafından bahşedildiği öne sürülebilir (Kang, 1989: 63-64).

Eskiçağ toplumlarında savaşı, siyasi meşrulaştırma, en erken E-anatum steline görülmektedir (Sazonov ve Töyräänvuori, 2021: 331). Askeri kampanyaların ilahi güçleri meşrulaştırmaya dayanmasının en erken örneğidir. Daha sonraki dönemlerde, eski Yakındoğu'da sıklıkla da kullanılmıştır.

Hitit kaynakları, tanrıların savaşta desteğinin yer aldığı onlarca anlatıya sahiptir. Fakat tanrılar için savaşma durumu, kaynaklarda söz konusu değildir. Hitit panteonundaki tanrılar, savaşla ilişkilendirilir ve ilahi destek ve korumayla kralların yanında yer alırdı. Savaş fikrinin ilk ortaya atıldığı andan itibaren ordunun zaferle dönene kadarki sürecin her adımında kralın yaptığı tüm eylemler tanrıların sorumluluğundaydı. Bu savaşta meydana gelen katliamların, toplumların esir olarak elde edilmesinden; ganimet toplanmasına ya da yağmacılık faaliyetlerini de teolojik açıdan eylemleri meşru kılmaktaydı. Ordunun başında yer aldığı ve çok sayıda savaşa katıldığı bilinen Hitit kralının ise savaşlarda ilk sırada yer alıp almadığı tam olarak belli değildir.

Hititlerde savaşlar, ilahi bir nedene dayanmıyor olsa da sonucu ilahi idareye bağlı olduğundan, Hitit kralı, tanrılara yöneltilen kehanet sorularıyla olabilecek askeri seferlerin başarısını öğrenmeye çalışmıştır. Vasal krallarla yapılan anlaşmalarda, krallar güçlerini birleştirmeye mecbur kaldıklarında, onların kaçmasını önlemek adına kehanet yapmalarına izin verilmediği görülmektedir (Lorenz ve Schrakamp, 2011: 132). Dolayısıyla bir vasal kral, seferlerin düzenlenmesi ve sağlanmasına hizmet ediyor ve bu da tanrılar tarafından meşrulaştırılmasına vesile oluyordu.

KUB 45.20 ve IBoT 2.118 numaralı metinlerin oluşturduğu CTH 426.1'de, kralın savaş sonrasında aldığı zafere ilişkin bir takım demeç verdiği kısım yer almaktadır. Metinler, aslında savaş esnasında veya sonrasında mağlup edilen ordunun ritüelleri olarak

literatürde yer almaktadır. Metinde, olası bir durum karşısında ne yapılması gerektiği anlatılırken, tanrıların ordunun ve kralın yanında olduğuna⁵²⁹ dair bilgi aktarmaktadır.

Savaş, tanrıların onayladığı bir hukuki mesele olarak görülmektedir. İlahi savaş, aslında tarihi savaşlara ilahi müdahale motifiyle tanımlanabilir. Bu motif esas olarak İmparatorluk Döneminde yoğunlaşmıştır. Yeni krallıkta krallar öncelikle yalnızca ulusun askeri liderleri değil, aynı zamanda önde gelen din adamlarıydı (Kang, 1989: 51- 52).

Hitit kralları, savaşlarda tanrıları savaşmak konusunda karar verme mekanizması olarak görmüşlerdir (Kang, 1989: 50). Son sözü tanrıya bırakmak, eylemi meşrulaştırmanın ve ilahi destek almanın bir yoluydu. II. Murşili Dönemi belgelerinde, kral, Arzawa topraklarını ele geçirmeye karar verdiğinde, Arzawa kralının huzurunda, krala-tanrısına teslim olması için bir talepte bulunmuştur. KBo 3.4 numaralı metinde⁵³⁰, Arzawa kralının bunu ret ettiği, dolayısıyla davalarında kararı Fırtına Tanrısına bıraktığı bilgisi yer almaktadır. Benzer ifade, III. Hattuşili'nin otobiyografisinde yer almaktadır. Kral, koruyucu ilahı Şamuha'nın İştari ile Fırtına Tanrısının savaşı yargılamasını talep etmiştir.⁵³¹ III. Hattuşili yalnızca savaşlarda değil aynı zamanda davalarda da tanrıçasının desteğini ve yargılamasını sıklıkla talep ederdi. Urhi-Teşup ile aralarındaki anlaşmazlıkta da kararı tanrıların vermesini talep etmiştir.⁵³²

II. Murşili, Kaşkalara karşı yürüttüğü savaşın öncesinde, ritüel esnasında, gerçekleşecek savaşı yargılaması için Hitit tanrılarını ve düşman tanrıları çağırmıştır.⁵³³ Zithariya davasında, Arinna'nın Güneş Tanrıçası, Fırtına Tanrısı, Lamma ve diğer tüm

⁵²⁹ CTH 426.1. § 2, 30-34: “yay korkuluğunuz, oklarınız (ve) Alminala'nın taşı uzansın. (ve) onun soğumasına izin verin. Tanrılar yanımızdaydı. Kral lehimize konuştu, tüm panku bizim yanımıza koştı.” (HPM CTH 426.1 ed. Fuscagni).

⁵³⁰ KBo 3.4 rs. II 13-14: “Savaşalım. Fırtına Tanrısı, efendim, davamıza karar versin” (Kang, 1989: 50).

⁵³¹ CTH 81 III 71-72: “Şimdi davamıza Şamuha'nın İştari ve Nerik'in Fırtına tanrısı karar versin.”

⁵³² KBo 4. 29 II 1-12: “Sen, büyük kralsın, ama ben küçük bir kralım. Haydi efendim, Güneş tanrısı ve hanımım Şamuha'nın İştari'nin huzurunda yargılanalım. Davayı kazanırsanız sizi tutuklayacaklar. Ama davada galip gelirim beni tutuklayacaklar. Hanımına elimi kaldırdım, Şamuha'nın İştari'yi yardıma geldi ve kazanan ile mağlup olanın arasını ayırdı.” (Kang, 1989: 51-52).

⁵³³ CTH 422 KUB 4.1 + KUB 31. 146: “Ey Kaşka ülkelerinin tanrıları! Sizi de bu toplantıya çağırdık. Gelin, yiyin, için! Size karşı yapmış olduğumuz suçlamaları duyun! Hatti ülkesinin tanrıları size hiçbir şey yapmadılar. Fakat siz Hatti ülkesinin tanrılarına karşı savaş başlattınız... Kaşka halkı da savaşa başladı...” (Ünal, 2003: 51; HPM CTH 422).

tanrılar çağrılmıştı.⁵³⁴ İki kişi arasındaki bir dava, en yüksek mahkemenin yargılaması için zor olabilir ve bu nedenle, karar verilmesi için tanrılara devredilmesi gerekmiştir. Aynı şekilde, ikisi de hatalı olduğunu kabul etmeyen iki kral arasında sürmekte olan dava, savaşla karar verecek olduğundan önce tanrıların huzuruna çıkarılmalıydı (Kang, 1989: 52; van den Hout, 1991: 23-25).

Tanrılardan destek almak, onların yardımıyla kazanmak en erken Anitta Metninde yer almaktadır. Anitta, savaşa ilahi müdahalenin en erken örneğini sunmaktadır. Birçok kral gibi, Anitta, metnin giriş kısmında tanrılarla olan yakın ilişkisini vurgular (Sazonov ve Töyräänvuori, 2021: 333). Güneş Tanrısı ve Fırtına Tanrısıyla olan yakın ilişkisi aktarılmıştır. Her iki tanrı figürü, kraliyet ideolojisinin yapı taşlarıdır.

Giriş kısmında her iki tanrıyla olan ilişkisi vurgulansa da metinde sıklıkla tek bir tanrıdan Fırtına Tanrısından bahsedilmiştir. Nitekim Hattuša, Ullama, Harkuina, Wašhaniya, Šalampa, Zalpuwa, Šalatiwara kentlerine yönelik savaşlarda, ilahi destek aldığı metinde aktarılmamıştır. Kral yalnızca, Cennetin Fırtına Tanrısını memnun edecek biçimde davrandığı bilgisini aktarmaktadır.⁵³⁵ Bu, ilahi destekle ilgili metindeki referanslardan biridir (Sazonov ve Töyräänvuori, 2021: 333-334).

Bir diğer referans, Güneş tanrısının yardımıdır. Savaşın ideolojik desteği, metinde, tanrının yardımıyla ülkeleri dize getirdiğini aktarmaktadır.⁵³⁶ Tanrıların yardımıyla savaşmak metinde, *hullanzan hullanun* ^DUTU-az utne- ifadesidir. Hulla- savaşmak, yenmek, parçalamak, dövüşmek, kavga etmek, yarışmak, mücadele etmek gibi anlamlara gelmektedir (HED, H: 364-365; Ünal, 2016: 196-197). İmparatorluk Döneminde kalıplaşan DINGIR^{MEŠ} piran hueir-’in en eski formlarından birini oluşturmaktadır.

⁵³⁴ CTH 422 KUB 4.1 + KUB 31.146: “Düşman ülkesinin sınırında ritüel yapılırken, rahip, Arinna’nın Güneş Tanrıçasına, Fırtına Tanrısına, Lamma’ya ve tüm tanrılara, Durmitta’nın Telipinusu’na, erkek tanrılara, tanrıçalara, dünyanın tanrılarına bir koyun kurban eder. tüm tanrılar tüm dağlar ve nehirler.” (HPM CTH 422).

⁵³⁵ CTH 1, §1A 2-4: “Cennetteki Fırtına Tanrısını memnun edecek şekilde davrandı. O da Fırtına tanrısı tarafından tercih edildiğinde, Neša kralı, Kuššara kralına [düşman(?)] oldu” (Beckman, 2009: 240).

⁵³⁶ 10-12: “Ama aynı yıl babam Pithana’dan sonra bir isyanı bastırdım. Ne zaman herhangi bir ülke isyan etse, Güneş tanrısının yardımıyla hepsini yok ediyordum.”

I. Hattuşili'nin yıllıkları, Güneş Tanrıçası ve diğer tanrılardan daha sık bahsetmektedir. Metin, Hitit kralları içerisinde 'tanrının sevgilisi/kulu' ifadesinin yer aldığı ilk metindir.⁵³⁷ Kral, Arinna'nın Güneş Tanrıçasının sevgilisi ve onun tarafından desteklenen kişidir. Yıllıklarında, girdiği savaşlardan tanrıçanın desteği ile muktedir olduğu ifadesi yer alır. Piran hueir- ile kurulan cümlede, kral, tanrıçanın sevgilisi onun tarafından eli tutulan kişidir. Tanrıça desteğini savaşta da esirgememiş, Hattuşili'nin önünden koşarak onu Hurrilerle verdiği savaşta desteklemiştir⁵³⁸ (Kang, 1989: 53).

I. Hattuşili, askeri seferinde, kentlerin yerle bir edilmesinde, tanrıçanın onayı olduğunu beyan etmektedir. Yıllıklarında birçok kentin ele geçirilmesinden bahsedilir (Sazonov, 2019b: 68). Bu kentlerden bazılarında ise Arinna'nın Güneş Tanrıçasının izniyle kentler yakılmıştır⁵³⁹ (Sazonov ve Töyräänvuori, 2021: 334-335). Eylem, ilahi destekle meşrulaştırılır. Böylece kral, herhangi bir kente-topluma zarar vermenin ilahi cezasından da sıyrılmıştır. I. Hattuşili'nin yıllıklarında, Gökyüzünün Güneş Tanrısı, Arinna'nın Güneş Tanrıçası ve Fırtına tanrısının kendisini desteklediği, askeri eylemlerinde kendisine yardımcı olduğu görülmektedir.⁵⁴⁰

I. Hattuşili, askeri seferi esnasında kentleri yakmasının ardından dumanı tanrılara gösterdiğini aktarmaktadır.⁵⁴¹ Hitit metinlerinde, benzer söylemler neredeyse hiç yoktur. Krallar yıllıklarında, kentleri ele geçirirken zarar vermediklerini anlatırken, bu Hattuşili'nin yıllıklarında var olan bir olgu değildir. Bu durum, kralın kendisini benzettiği Sargon'dan kaynaklanıyor olabilir. Mezopotamya yazılı belgelerinde, krallar kentleri yerle bir etmenin, topluca insan öldürmeyi haklı bir gurur olarak lanse ettikleri bilinmektedir. Bir kentin yakılması, insanların öldürülmesi kralın ne denli güçlü

⁵³⁷ KBo 10.2 öy I § 5 27.

⁵³⁸ KBo 10.2. I § 5 27-30.

⁵³⁹ KBo 10.2 § 7 48-52: "ve altıncı ayda onu yok ettim. Ben, büyük kral memnundum. Ve Güneş Tanrıçası ülkelerin arasında arkada durdu. Arinna'nın Güneş tanrıçasına [...] erkekçe icraati taşıdım." (Sazonov, 2019b: 68; Sazonov ve Töyräänvuori, 2021: 334).

⁵⁴⁰ KUB 23.11 II 21-32.

⁵⁴¹ Kbo 10.2 öy II § 19-20, 29-42.

olduğunun, acımasız olduğunun aktarımıdır. Bu nedenle, yıllıklarda kentlerin yakılmasının haklı gururu aktarılmış olabilir. Nitekim I. Hattuşili, yıllıklarında da tıpkı Sargon gibi Mala Nehrini geçtiğinden bahsetmekte, kendisini aslana benzetmektedir.

I. Hattuşili'den sonra, I. Tuthaliya Döneminde askeri eylemlerde tanrıların desteğinin yer aldığı bilinmektedir. Kral, yıllıklarında Gökyüzünün Fırtına Tanrısı, Arinna'nın Güneş tanrıçasının kendisine yardımcı olduğunu aktarmaktadır. Kral aynı zamanda Hattuša'nın Inar'ı, Zababa, İştar ve diğer tanrıların desteği ile Aşšuwa ordusunu yenmiştir (Sazonov ve Töyräänvuori, 2021: 334-335).

Yıllıklarda sıklıkla yer alan, DINGIR^{MEŠ} piran hueir-, savaş esnasında, ani sis, sağanak yağmur gibi doğa olaylarıyla Hititlerin gizlenip düşman kuvvetleri tarafından fark edilmeden savaşması tanrıların birer desteği olarak bahsedilmektedir⁵⁴² (Lorenz ve Schrakamp, 2011: 131). DINGIR^{MEŠ} piran hueir- deyimini ilahi yardıma işaret eden tipik bir Hitit formülüdür. II. Murşili ve babası Šuppiluliuma'nın yıllıklarında sıkça geçen bir ifadedir. Ne zaman büyükbabası III. Tuthaliya, babası ve kendisi bir düşmanla karşılaşsa, yıllıklara göre tanrılar destek sağlayalar, yani Hitit tanrıları önlerine gelirdi. KBo 3.4 numaralı metinde⁵⁴³, tanrıların III. Tuthaliya'yı desteklediğini beyan etmiştir. Aynı metinde, kral tanrıların kendisini desteklediğini de vurgulamaktadır.⁵⁴⁴

I. Šuppiluliuma'nın yıllıklarında, kral, kendisine olduğu gibi babasına da ilahi destek verildiğini sıklıkla beyan eder. I. Šuppiluliuma, Mitanni'ye karşı verdiği mücadelede başarısız olmasının ardından Kinza kentini yakıp yıkılmasına neden olup seferine Nuhašše Ülkesine doğru ilerleyerek devam etmiştir. Ardından Šuppiluliuma, bazı kentleri tahkim etmekte ve Kaşkalarla mücadelesine devam etmiştir. Kaşkalarla olan seferlerinin ardından Kaşula ve Tummanna ülkelerini fethetmiştir (von Schuler, 1965:

⁵⁴² KUB 19.76 I 24-25 + KUB 14.20 I 11-12.

⁵⁴³ KBo 3.4 I 38-39: “Tanrılar büyükbabama yardım etti, (böylece) o gitti (ve) Massa ve Kammala topraklarını yok etti.”

⁵⁴⁴ KBo 3.4 I 38-39: “Ve Arinna'nın Güneş Tanrıçası, [leydim], Fırtına Tanrısı, efendim, Mezzulla (ve) tüm tanrılar yanımda...” (Alparaslan, 2006: 133).

37-45). Yazılı kaynaklarda, çok sayıda düşmanın tanrıların yardımıyla ele geçirildiği ve birçok ganimetin de Hatti ülkesine getirildiği bilgisi yer alır.⁵⁴⁵

II. Murşili'nin aktardığı, I. Šuppiluliuma'nın yıllıklarında yer alan ifade de henüz prens olan I. Šuppiluliuma'nın çok sayıda düşmana karşı tanrılardan yardım aldığı bilgisi yer alır (Güterbock, 1956: 67).⁵⁴⁶ Anlaşıldığı kadarıyla Orta Karadeniz'de yoğun askeri seferlerin başladığı görülmektedir. I. Arnuwanda döneminden itibaren verilen mücadelenin şiddeti ve sıklığı artmış, Hititler Kaşka tehlikesini en aza indirmek için birçok sefer düzenlemiştir. III. Tutḫaliya döneminde, oğlu I. Šuppiluliuma yoğunlukla Yukarı Ülke seferlerine gönderilerek Kaşkaları daha yakından tanımış ve askeri deneyim kazanmıştır. I. Šuppiluliuma orduları başarılı bir şekilde yöneterek kısa bir süre için kuzey ve kuzeydoğu sınırlarını eski haline çevirmiştir. Aynı metinde, Kaşula Ülkesinde gerçekleşen savaşta, Kaşkalara karşı zaferini de benzer ifadelerle anlatmaktadır. Tanrıların desteği ile getirilen sürgün insanlardan bahsetmektedir⁵⁴⁷ (Sazonov ve Töyräänvuori, 2021: 336-337).

I. Šuppiluliuma'nın icraatlarında, oğlu Telipinu'nun Suriye'de gerçekleştirdiği askeri seferlere değinilmektedir. I. Šuppiluliuma ile beraber Suriye Seferlerine katıldığı düşünülen kral, SUTE birliklerine karşı verdiği mücadelede tanrıların kendisini

⁵⁴⁵ CTH 40 KUB 18. 11, 1- 19: “Babam ileri doğru yürüdüğü zaman, o ülkesinde Hayaşalı O ülkesinde Hayaşalı düşmanla karşılaşmadı. Böylece babam tekrar Hayaşalı düşmana (karşı) yürüdü. Ama onu yine de bulamadı. (Fakat) O, Kaşkalkı düşmanı, (Kaşkalkı) kabile askerlerinin tümünü [ülkede] yakaladı. Ve ona tanrılar yardım ettiler, [Arinna'nın Güneş Tanrıçası] Hatti'nin Fırtına Tanrısı, ordugâhın Fırtına Tanrısı, kırım Tanrıçası Istar'ı ve böylece çok sayıda [düşman] öldü. O hem de çok sayıda esirler [aldı] ve onları tekrar Şamuha'ya getirdi. Sonra babam Şamuha'dan ileriye doğru gitti. Ve [x Ülkesi] düşman tarafından tahrip edilmişti. Ve bütün düşmanları orada bulunuyordu. (Hatta) koyun çobanları yardım için gelmişti. Babam onlar için bir tuzak hazırladı ve Kaşkalkı vurdu. Her kim yardım için gelmişse onları da aynı şekilde vurdu. Şöyle ki Kaşkalkı kabile askerleri ve yardımcı askerlerin çoğunu öldürdü.”

⁵⁴⁶ CTH 40 KBo 14.3. ÖY III 12-21: “Babam ülkeye vardığı zaman Hatti ülkesinin içine girmiş olan çok kötü bir şekilde (ona) muamele eden Kaşkalkı düşmanları yakaladı. Babam on iki kabileden oluşan Kaşkalkı düşmanla ülke içinde karşılaştı. Babama tanrılar yardım ettiler. Kaşka düşmanı kabile askerlerini yakaladığı yerde öldürdü. Ve o ne aldı ise babam onları onlardan aldı ve onları yeniden Hattililere verdi.” (Güterbock, 1956: 67).

⁵⁴⁷ CTH 40 KBo 5.6, A I 31-37: “Almina'yı güçlendirirken, Urawanni ve Kuwatna-ziti'yi gönderdi. Büyük çoban saldırmak için Kaşula ülkesine gitti. Ve babamın tanrıları onlara yardım etti, (böylece) tüm Kaşula ülkesini fethettiler ve halkını, sığırlarını ve koyunlarını babamın önüne getirdiler. Getirdikleri sürgünlerin sayısı bin kişiydi...”

desteklediği ifadesi yer alır⁵⁴⁸ (Goetze, 1940: 16). II. Murşili, I. Šuppiluliuma'nın düşmanla karşılaştığı zaman tanrıların nasıl yanında yer aldığını aktarmaktadır. Bir başka metinde⁵⁴⁹, panteondaki büyük tanrıların Šuppiluliuma'yı nasıl destekledikleri bilgisi yer almaktadır. Şüphesiz ki Šuppiluliuma askeri seferler ve başarılar konusunda, metinlerden elde edilen verilere göre oldukça aktif bir kraldı. Prenslüğünden itibaren çok sayıda savaşa katılması, birçoğunda başarı elde etmesi bunun bir göstergesidir. Kendisinden sonra yazdırılan icraatlarında askeri başarılar ile doludur. Kral II. Murşili, bu başarıların tanrıların desteği sayesinde gerçekleştiği bilgisini sıklıkla dile getirmektedir. Hatta yalnızca savaşları kazanmak için değil, getirilen esirler, fethedilen bölgelerdeki sivil halkı sürgünü için de tanrıların I. Šuppiluliuma'yı desteklediğini ifade etmektedir. Salgın hastalık dualarında⁵⁵⁰, I. Šuppiluliuma'nın Mısır ile olan mücadelesinde, kralın, vasal krallıkları ele geçirip insanlarını Hatti'ye getirmesinde ilahi destek olduğunu öne sürmektedir. I. Šuppiluliuma Döneminde, Mitanni kralı Šattiwaza ile olan çatışmanın ardından imzalanan anlaşmada⁵⁵¹, Šuppiluliuma Šattiwaza'ya, Hatti kralının büyük tanrıların huzurunda onların desteği ile savaşı kazandığını aktarmıştır.

Hitit yazılı kaynaklarında, ilahi desteğin, kalıplaşmış söylemi, II. Murşili Döneminde gerçekleşmiştir (van den Hout, 1991: 23-25). Kral, hem kendi, hem babası için yazdırdığı metinlerde teolojik desteği sıklıkla ifade etmektedir. Yazım geleneğinde, en erken I. Hattuşili Döneminde görülen söylem, II. Murşili'nin neredeyse her belgesinde bulunmaktadır. Kral, on yıllık anallerinde, krallıyla ilgili oldukça kısa ve tek düze üslupla bitirdiği kısımda da tanrıların istekleri doğrultusunda hareket ettiğini vurgulamaktadır.

⁵⁴⁸ CTH 40 öy II KBo 5.6 1-4: “çok sayıda(ki) SUTE kabileleri, Hatti Ülkesine girmişti. (Telipinu) Gece (olduğunda) ordugahına saldırır. Babasının tanrıları (da) erkek kardeşime yardım ederler. (böylelikle) düşman SUTE kabilelerini yener ve onları (öldürür).” (Taggar-Cohen, 2006: 376).

⁵⁴⁹ BoTU 34.1 7-9 “Ve tanrılar onun yanında duruyordu: [Arinna'nın Güneş tanrıçası], Hatti'nin Fırtına tanrısı, ordunun Fırtına tanrısı ve savaş alanının İştâr'ı, [böylece] düşman, kalabalıklar halinde öldü.” (Kang, 1989: 66).

⁵⁵⁰ KUB 14.8 öy §5 25-26: “O zaman, Hatti'nin Fırtına Tanrısı, beyim, babamı davasında haklı gör[dü]. Mısır Ülkesinin yaya ve arabalı savaşçılarını yendi. Onları öldürdü. Yakaladıkları esirleri Hatti Ülkesine getirdiklerinde tutsakların arasında ölüm oldu ve onlar ölmeye başladı.” (Alparslan, 2006: 127-128).

⁵⁵¹ CTH 51.I KBo 1.1 + KBo 64.1+ KBo 1.2.

Muršili, Arzawa ülkesine askeri sefer düzenlemiştir. Bu sefer sırasında Uḫḫaziti ile yaşanan haberci sorunu nedeniyle onunla da savaşmaya karar vermiş ve Fırtına Tanrısından bu savaşa hâkim olmasını istemiştir.⁵⁵² Daha sonra kral, savaşı tanrıların yardımıyla kazandığını ilan etmiştir⁵⁵³ (Turgut, 2020: 354). Kral yıllıklarında sıklıkla, tanrıların yanında olmasını vurgular. Bazen ifade, tanrılar önümde koştular olarak değil; tanrılar benden önce düşmanı yok etti şeklinde lanse edilmiştir.⁵⁵⁴ Muršili, yalnızca Hatti tanrılarının yardımını almamıştır. Yıllıklarında yer alan bir başka ifade de babasının tanrıların ona yardım ettiğini de vurgulamaktadır.⁵⁵⁵ KUB 14.16 numaralı metinde⁵⁵⁶, birçok tanrı sıralanır. Tanrıların tamamının Muršili'den yana destek olduğu vurgusu yapılır. Muršili, sürgün eylemlerini de tanrıların desteği beyanıyla belirtmektedir.⁵⁵⁷ Kralın her hareketi tanrılarca onaylanmaktadır.

KBo 4.4 numaralı metinde, II. Muršili'nin ele geçirilen bir kasabayı yağmalamak üzere birliklerine teslim ettiği bilgisi yer almaktadır. Bu yağmacılık hareketi yine tanrılardan alınan onay sayesinde gerçekleşmiştir.⁵⁵⁸ Görünüşe göre yağmanın yanı sıra tahıl depolarının kasıtlı olarak tahrip edilmesi, Hitit stratejisinin bir parçasıydı. Nuhašše halkının tahıl depolarının Hitit komutanı tarafından tahrip edilmesi ciddi bir krize yol

⁵⁵² KBo 3.4. vs II 9-14: “Ama Uḫḫaziti'ye bir haberci gönderip ona şunu yazdım: “Ülkenize gelen tebaamı defalarca geri istememe rağmen siz onları bana geri vermediniz ve bana hakaret ettiniz ve bana kötü davrandınız., küçümsediniz. Haydi! Savaşacağız! Ve efendim Fırtına Tanrısı davamızı yargılayacak.” (Turgut, 2020: 354 dp 22).

⁵⁵³ KBo 3.4 vs II 22-29: “O, Aštarpa nehrinin yakınlarındaki Walma'da savaşmak için bana doğru ilerledi ve ben, güneşim, ona karşı savaştım. Arinna'nın Güneş Tanrıçası, leydim, kudretli Fırtına Tanrısı, efendim, Mezzulla ve bütün tanrılar önümde koşuyorlardı. Uḫḫaziti'nin oğlu Piyamaradu'yu piyade ve savaş arabalarıyla yendim ve onu mağlup ettim...” (Turgut, 2020: 354, dp 23).

⁵⁵⁴ KBo 3.4 I 25-26: “Arinna'nın Güneş Tanrıçası beyçem yanıma geldi ve etrafımdaki düşman topraklarını benden önce yok etti.” (Kang, 1989: 66).

⁵⁵⁵ BoTU 41 A I 26-27: “babamın tanrıları önümde koştular...” (Kang, 1989: 67).

⁵⁵⁶ KUB 14.16 II 17 vd. “Tanrılar önümde koştular: efendim, güçlü Fırtına tanrısı, beyçem, Arinna'nın Güneş Tanrıçası, Hatti'nin Fırtına Tanrısı, Hatti'nin Koruyucu Tanrısı, ordunun Fırtına Tanrısı, (gururlu Fırtına Tanrısı), savaş alanının İstar'ı ve Yari önümde koştular” (Alparslan, 2006: 133).

⁵⁵⁷ KUB 16.16 I 26: “Arinna'nın Güneş Tanrıçası, beyçem, kudretli fırtına tanrısı, efendim, Mezzulla ve tüm tanrılar önümde koştu ve ben tüm Arawanna ülkesini fethettim. Kraliyet evine götürdüğüm 3.500 sivil esir vardı” (Sazonov ve Töyräänvuori, 2021: 338).

⁵⁵⁸ KBo 4.4 IV 6-13: “Üstelik nüfusu ne (kadar) olursa olsun, kayalık dağı işgal altında tutuyordu; üstelik çok yüksektir. Ve ben Güneşim, benim savaştıklarımla birlikte [tüm ülke yükseldiği için, (sadece) bütün birlik burayı işgal etti. Ve güçlü Fırtına Tanrısı, efendim, Arinna'nın Güneş Tanrıçası, beyçem, Hatti'nin Fırtına Tanrısı, Hatti'nin Lamma'sı, Ordunun Fırtına Tanrısı, kırların İstar'ı ve tüm tanrılar onun önünde koştu. Tek bir subay dahi hayatını kaybetmedi. Aripša'yı savaşta ele geçirdim. [Ve bütün Hattuša'nın yağmalanmasına bıraktım.” (Lorenz ve Schrakamp, 2014: 46).

açmıştır. Kinza’da bir isyana neden olmuş ve bu sırada kral öldürülmüştür.⁵⁵⁹ Ardından ülke bir kez daha Hitit vasallığına teslim edilmiştir (Lorenz ve Schrakamp, 2014: 49-50).

Kral, metni boyunca tüm askeri başarılarını ilahi lütuf ve korumaya bağlamıştır. Bu, I. Hattuşili’nin yıllıklarından farklı kılmaktadır. II. Murşili, Arinna’nın Güneş Tanrıçasının adını sıklıkla tekrarlamakta ayrıca başka tanrılardan da bahsetmektedir. Tanrılar, savaşta önünde koşan figürlerdir. Hattuşili’nin yıllıklarında ise, yalnızca Arinna’nın Güneş Tanrıçası figürünün ön planda olduğunu görmekteyiz. Bu, eski geleneğin yaygınlaştığı anlamına gelebilir. Savaşın teolojik açıklamaları ve askeri girişimlerde ilahi desteğe yapılan atıflar, bu dönemde daha ayrıntılı ve karmaşık hale gelmiştir (Sazonov ve Töyräänvuori, 2021: 337-338). II. Murşili, I. Tuthaliya gibi, savaşlarını ve saltanatını tanrıların desteğiyle meşrulaştırmaya çalışmış ve tanrıların kendisini zafere ulaştırdığını vurgulamıştır. Tanrılar, II. Murşili Yıllıklarında I. Hattuşili Yıllıklarından daha büyük bir rol oynamıştır. Dolayısıyla II. Murşili için ilahi desteğin daha önemli olduğu söylenebilir. Elbette başka yeni unsurlar da vardı. Örneğin Eski Krallık döneminden sonra Hitit kraliyet unvanlarında değişiklikler olduğu gibi, bu değişikliklerin Murşili’nin yıllıklarına da yansıdığı görülmektedir. I. Hattuşili’nin metinlerinde, “*ben büyük kral Labarna Hattuşili, Hatti Ülkesinin kralı, Kuşşara kentinin hükümdarı*” ifadesiyle başlarken Murşili Döneminde ise formül, “*Büyük kral, Güneşim, Hatti Ülkesi Kralı, Kahraman (kral) Šuppiluliuma’nın oğlu büyük kahraman kral şöyle der...*” ifadesiyle başladığı görülmektedir (Sazonov ve Töyräänvuori, 2021: 337-338). Güneşim sıfatı yıllıklarda sıklıkla kullanan kişi de II. Murşili olmuştur. II. Arnuwanda döneminde kullanılan UR.SAG (kahraman) sıfatı da Murşili’nin yıllıklarında standartta

⁵⁵⁹ KBo 4.4 öy. I 41-44: obv II 3-8: “*Nuhašši kralları düşman olduğundan, onların tahullarını derhal yok edin ve onları yağmalayın! Ve Kurunta gidip birlikleri (ve) savaş arabalarını oraya götürdü ve [Nuhašše ülkesinin tahullarını yok etti ve onları (...)] Ve [Kinza kralı Aitakkama ve onun en büyük oğlu NİG.BA ^{DU}, tahılın azaldığını görünce NİG.BA ^{DU} Aitakkama’yı öldürdü. [NİG.BA ^{DU}] ve Kinza ülkesi benim tarafıma döndü ve bana teslim oldu.*” (Lorenz ve Schrakamp, 2014: 49).

oturmuştur. Kral, yazılı kaynaklarda UR.SAG sıfatını taşıyordu ve ordunun başkomutanıydı (Lorenz ve Schrakamp, 2011: 131).

Kralların, ikonografik görsellerde, elinde mızrak, kılıç ve yay taşırken tasvir edilmesine rağmen savaş anından canlandırılan herhangi bir ikonografik görsel yoktur. Kralların askeri seferlerine ilişkin yıllıklarda ise kralların kentleri yıkmaktan ya da zulüm edilmesinden herhangi bir kanıt sunmamaktadır. Bu konuda, edebi anlatımda bir standart yoktur. Yalnızca I. Hattuşili yıllıklarında, kendisini aslana benzeterek kentleri yerle bir ettiğinden bahsetmektedir. Örneğin II. Murşili ise kendisini merhametli bir kral olarak lanse etmektedir.

Tanrıların, kralları desteklemesi ardıl dönemlerde de devam etmiştir. II. Muvatalli Dönemine ait kaynakların sınırlılığından dolayı kralın, krali yazıtlarda ne şekilde teolojik destek ifadesinde bulunduğu tam anlamıyla bilinmemektedir. Muvatalli'ye ait dua metninde, kralın, hükümlerinin Piḫaššašši- Fırtına Tanrısı tarafından desteklendiği aktarılır.⁵⁶⁰ Kendisinin koruyucu tanrısı olan Piḫaššašši- Fırtına Tanrısına hitap eder ve sıradan bir insan iken ailesinden koruyucu tanrısı tarafından alındığını ve büyütüldüğünü ifade eder. Metinde, II. Muvatalli, bir nevi hayatını özetlemektedir. Koruyucu tanrısı aracılığıyla yüksek makamlara gelebildiğini, önce rahip sonra da kral olabildiğini belirtmektedir (Doğan-Alparslan, 2007: 181-182). Kuvvetle muhtemelen, yazılı kaynaklarda savaşlarda destek olduğuna dair ifade de yer alıyor olabilir. Fakat günümüze kadar gelen belgeler içerisinde bu beyanın açıkça ifade edildiği kaynak bulunamamıştır.

Dua metinlerinde, ilahi destek hakkında bilgi veren sınırlı sayıda belge bulunmaktadır. Eski Krallık dönemin başlarında dua mütevazı bir şekilde temsil ediliyordu ve dualar, kral için kutsama içeren büyülü ritüeller sırasında okunan büyülerini andırmaktadır (Sazonov ve Töyräänvuori, 2021: 336). Ardından, Arinna'nın Güneş Tanrıçasına yakarış gibi kutsamalar geliştirildi. Orta Hitit dönemine az sayıda metinden

⁵⁶⁰ CTH 381 Ay III 25-31

birkaçı savaş teolojisine ilişkin kanıtlar içermektedir. CTH 389.2 kompozisyonunda yer alan metinde⁵⁶¹, adı bilinmeyen kralın tanrılarca seçildiği, desteklendiği bilgisi yer almaktadır (van den Hout, 1998: 74). Fakat metinde yer alan bilgiler, savaş teolojisine dair gerçek bir kanıt değildir. Bir hükümdarın tanrılarıyla olan yakın bağlarını ve bu tanrılar uğruna düşmanları ezmeye hazır olduğunu gösteren bir pasajdır.

Bir diğer metin kompozisyonu CTH 385.10'dur. Akeri çatışmalarda ilahi destek hakkında bilgi sağlamaktadır. Üslup bakımından Eski Hitit Dönemi özelliklerini yansıtan metin, kraliyet ideolojisini de yansıtmaktadır (Singer, 2002: 25). Arinna'nın Güneş Tanrıçasına yönelik dua kısmında, savaş ideolojisine dair kısmen bilgiler sağlamaktadır (van den Hout, 1991: 23-24; Sazonov ve Töyräänvuori, 2021: 336). Metne göre⁵⁶², Arinna'nın Güneş Tanrıçası tarafından koordine edilen savaşta, askeri teçhizat tanrıça tarafından verilmektedir. Bu sembolik bir anlatımla tanrıçanın savaşı hazır kıldığı anlamına gelmektedir.

III. Hattuşili, gerek krallığı döneminde gerekse savaş alanında tanrılardan destek aldığını sıklıkla vurgulayan krallardan biridir. Apologyasında, yaşamını tanrıçanın onu

⁵⁶¹ CTH 389.2.A KUB 43.68 + KUB 36.91: “[. . .] Ey tanrılar, onların günahlarını bağışlayın! [. . .] tutuyor. [. . .] onun kardeşi [. . .] [Benim] [babam] yok, annem yok. Siz, ey tanrılar, benim babamsınız, siz benim [annemsiniz]. Siz Güneşim (gibisiniz) (Güneşim gibisiniz) ve ben, ben sizin tebaanız (gibiym). Ey tanrılar, krallığı bana yalnızca, siz verdiniz. Bütün ülke ve onun nüfusu benimdir ve onu ben yönetiyorum. Tanrılara saygılı olmayı ya da [krallığa(?)] saygılı olmayı, onu ezeceğim. ve [. . .] o. Tanrıların [önünde] bana karşı kötü ağızını kullanan ve dudaklarında kötülüğü taşıyan kişiyi korkuturlar. . .] boynunun altında [. . .] Onlar [. . .] ve küfretmeye devam ediyorlar [. . .] [. . .] dinle [beni,] merhamet et [. . .] [. . .] Krala [. . .] Ey Güneş tanrısı ve Fırtına tanrısı! İyi gözlerinizi [eğin(?)] ve kral ile kraliçeye olumlu [gözlerle] bakın ve onları hayatta tutun! Bundan sonra kim tanrıların dudaklarına krala karşı bir kötülük taşırsa, tanrıların kötü sözlerini kendi başına ve maiyetine(?) indirir. Yılan deliğini kaçırmadığına göre, kötü söz kendi ağızına dönsün. Arka tekerlek ön tekerleğe yetişemediği gibi, kötü söz de aynı şekilde [kral ve kraliçeye yetişmesin]. [. . .] İşte, tanrıların sözü demir bir çividir. [. . .] yeni Ay [. . .] Büyük tanrılar olsun [. . .] tanık olun. [. . .] onu Fırtına tanrısının [mührüyle] ve [Güneş tanrısının(?)] mührüyle mühürlensin.” (Singer, 2002: 24-25).

⁵⁶² CTH 385.10: “[. . .] büyümesini sağladı [. . .], tahıl, asmalar, [. . .] tüm nesiller boyunca. O [Arinna'nın Güneş Tanrıçası] onlara savaşa hazır, yiğit bir mızrak verdi ve şunları söyledi: ‘Düşman yabancı topraklar Labarna'nın eliyle yok olsun ve onların Hattuşa ve Arinna'ya mal, gümüş ve altın götürmelerine izin verin!’ Hatti ülkesi Labarna ve Tavananna'nın elinde bereketli(?) otlasın ve genişlesin! Merhamet, ey Cennetin Güneş tanrısı, onun akli(?) parlak(?), onun güneş ışınları parlaktır. Gelecekte rahibiniz Labarna'yı ve rahibiniz Tavanannanızı, oğulları ve torunlarıyla birlikte koruyun! Onları gençleştir ve ebedi kılın! Labarna'nın insanlarını, onun en sevdiği büyükleri, piyadeleri, savaş arabaları ve malları kim olursa olsun, Labarna ve Tavananna'nın elinde canlı tutun, güçlü Güneş tanrıçası!” (Singer, 2002: 26-27).

desteklemesi, onu kendisine rahip alarak ömrünü uzun tutması olarak açıklamaktadır.⁵⁶³

III. Hattuşili yazılı kaynaklarında, tanrıçasının ona yardım ettiğini sıklıkla vurgulamıştır.⁵⁶⁴ Arma-Tarhunta ile olan çatışması nedeniyle mahkeme kurulmuş, Hattuşili tanrıçasının desteği ile mahkemeyi kazanmıştır.

Hattuşili'nin prens olarak ilk zaferi, Kaşkalar yaptığı seferdir. II. Muvatalli'nin bizzat kendisi ülkenin diğer problemi ile ilgilenirken III. Hattuşili'yi Kaşkalar yönlendirmesi tehlikeleri en aza indirmesinin aciliyeti göstermektedir. Metinde, “*Beyçem İştär bana ilk defa ismimle seslendi*”⁵⁶⁵ ifadesi oldukça ilgi çekicidir (Doğan-Alparslan, 2007: 90-91). Bu ifade, Hitit metinlerinde sıklıkla görülen bir söylem değildir. Kral burada, ilahi desteği vurgulamaktadır. İfade, III. Hattuşili'nin Apologya metnine özgü, spesifik bir aktarımdır.

III. Hattuşili, II. Muvatalli'nin tahta geçişinin ardından Yukarı Ülke'de Kaşka problemleriyle ilgilenmek durumunda kalmıştır. Kaşkalar, Kızılırmak'ı aşarak Hattuşa'nın kuzeydoğusundan Neşa'ya kadar ilerlemiştir. Ülkenin içine düştüğü durum III. Hattuşili dönemi belgelerinde aktarılırken⁵⁶⁶, III. Hattuşili Kaşkalar karşı elde ettiği zaferin ilahi destekle olduğunu aktarmaktadır (Ünal, 1974: 61). Ordular düşman topraklarına yürüdüğünde, İştär veya diğer ilahi savaşçılar gerekli gücü sağlamak için ordularla birlikte yürüyor ve onları güvenli bir şekilde yönetiyorlardı.

⁵⁶³ CTH 81 I (§ 3) 13-18: “*Beyçem İştär, babam Murşili'ye rüyasında kardeşim Muvatalli'yi yolladı: 'Hattuşili'nin yılları kısa, o (uzun) yaşamayacak. Onu bana gönder. Rahibim olsun ve o hayatta kalacaktır.' Sonra babam beni, çocuğu aldı (çocukken) tanrının hizmetine verdi.*” (Doğan-Alparslan, 2007: 43-44).

⁵⁶⁴ CTH 81 III §10 14-20: “*Sonra, dava saray tarafından biraz uzatıldığı zaman, İştär, Beyçem himayesini o zaman da gösterdi. Dava (şu) hükmü getirdi: Arma-Tarhunta 'da, karısı ve oğullarıyla birlikte büyüculük tespit edildi ve onu bu şekilde suçladılar. Tanrımın kenti Şamuha 'ya büyü ile doldurdu ve Tanrıça, Beyçem onun bana yenilmesini (sağladı).*” (Doğan-Alparslan, 2007: 49-50).

⁵⁶⁵ CTH 81 II (§ 6) 30.

⁵⁶⁶ CTH 81 II § 6 16-30: “*ve kardeşim Muvatalli'nin henüz Hatti Ülkesinde olduğu yıllarda, Kaşka Ülkelerinin tamamı düşman olmuşlardı ve Şadupa ve Dankuwa Ülkelerini mahvettiler. Pittiyari kentini ise kuşattı ve kardeşim Muvatalli beni gönderdi, ancak bana, az sayıda yaya ve arabalı savaşçı verdi. ben kendim ülkenin yardımcı kuvvetlerini az sayıda olsalar da aldım ve gittim. Hahha'da düşmanı sıkıştırdım ve onunla savaştım ve Beyçem, Tanrıça (İştär) önümde koştı ve onu yendim ve bir zafer anıtı inşa ettim. Hattuşa'dan (Hatti halkından) yanında kim vardiysa, onu aldım ve onların hepsini tekrar iskân ettirdim Önderlerini ise yakaladım ve onları kardeşimin sorumluluğuna verdim ve bu ilk icraatımdı. Beyçem, İştär, bu seferde bana ilk de fa ismimle seslendi.*” (Doğan-Alparslan, 2008,7: 90-91).

İlahi destek söylemi, IV. Tuthaliya Dönemi belgelerinde de yer almaktadır. Kral, diğer Hitit krallarından farklı olarak tanrısal bir görünüm sergilemektedir. Çocuk yaşta tıpkı babası gibi rahipliğe atanan kral, Kurunta ile yaptığı sınır anlaşmasında, tanrıların onu kral olarak seçtiğini vurgulamaktadır.⁵⁶⁷ Tanrıların, kralları seçmesi II. Muvatalli Döneminden itibaren yazılı kaynaklarda yer alan bir ifadedir. Bu ifade, dolaylı yoldan rahipliğe atanma ifadesiyle verilmektedir.

Yalburt anıtında, IV. Tuthaliya'ya ait hiyeroglif yazıtlarda, kral, tanrılar tarafından sevildiğinden ve ülke sınırındaki birçok kentten muzaffer bir zaferle döndüğü bilgisini aktarmaktadır.⁵⁶⁸ Oldukça kırıklı olmasına rağmen, kısmen teolojik desteğin yer aldığı kısım korunabilmiştir.⁵⁶⁹ Kral, daha önce hiçbir Hitit kralının yapmadığı kadar Lukka Bölgesine sefer düzenlediğini aktarmaktadır. Yazıtın ilerleyen kısımlarında ise “*Sahibem, Fırtına Tanrısı benim önümden koştı ve Lukka Ülkelerini mahvettim*” ifadesi yer almaktadır (Özcan, 2014: 112). Anıtta, Sahibem Fırtına Tanrısı ile beraber beyim Fırtına Tanrısı ifadesi de yer alır. Yalburt anıtında, tanrılardan destek aldığı beyanı yinelenerek yer almaktadır.

Hitit tarihi boyunca ilahi destek, ilahi müdahale ve ilahi savaş ideolojisi yazılı kaynaklarda gelişmiş, zamanla formüle edilmiştir. Anlatı ve ifadeler, standart olurmuş ve karmaşık hale gelmiştir. Tanrısal destek özellikle İmparatorluk Döneminde doruğa ulaşmıştır.

İlahi yardımın bir diğer ifadesi de kattan tiya-'dır. Kattan tiya-, yanında durmak anlamına gelmektedir. II. Murşili Dönemine ilişkin belgede⁵⁷⁰, kral, Arinna'nın Güneş Tanrıçasına savaş esnasında, kendisinin yanında olmasını ve düşman topraklarını

⁵⁶⁷ Bo 86/ 299 II, 57: “*Ne zaman ki tanrı beni aldı ve kral yaptı....*” (Özcan, 2014: 92).

⁵⁶⁸ “*Ben, Güneşim, Büyük Kral, Labarna, Tuthaliya, kahraman, Hattuşili'nin oğlu, Büyük Kral, kahraman, Murşili'nin torunu, Büyük Kral, kahraman, Fırtına Tanrısının sevdiği ve bütün ülkelere boyun eğdirdiğim*” (van den Hout, 1991: 3).

⁵⁶⁹ Yalburt Hiyeroglif yazıtı § 3: “*Ama Fırtına Tanrısı, Sahibem beni sevdi...*” (Özcan, 2014: 111-112).

⁵⁷⁰ KBo 3.4 I 25-26: “*Arinna'nın Güneş Tanrıçası, beyçem, yanımda durun ve etrafımdaki düşman topraklarını benden önce vurun.*” (CHD, P: 295).

kendisinden önce vurmasını istediğini kattan tiya- ile ifade etmiştir. Az sayıda metinde, belgelenmiştir.

5.2. Parā Ḥandandatar-

Dilsel açıdan bakıldığında, parā ḥandandatar-, parā zarfı ve ḥandai- filinden türemiştir. Parā-, bir yer zarfı olarak ön, öne doğru, ön tarafta ve ileriye anlamlarına gelmektedir (CHD, P: 109-113). Kelimenin aslında ilahi bir söylem veya anlamı, dinsel açıdan spesifik bir kullanımı yoktur. Birçok metinde, gerçek ve yan anlamıyla yer almaktadır. Ḥandandatar- ise ḥandai- filinden türeyen bir isimdir. Ḥandai- düzene sokmak, nizama sokmak, düzenlemek, katılmak, aynı hizada durmak, düzenlemek, bağlamak, uyuşmak, sağlamlığı göstermek, hem fikir olmak, tespit etmek, hazırlamak anlamlarına gelmektedir (HHW, 2008: 43; Kloekhorst, 2008: 290-291; Ünal, 2016: 150; HED: H: 104-105). Ḥandai- fiili, kehanet metinlerinde karar vermek, ilahi kararı görmek anlamında da kullanılmaktadır. Tabletlerin kolofon kısmında sıklıkla geçen ḥandan- ise benzer anlama tabi olarak aslına göre, aslına uygun olarak anlamına gelmektedir (HHW, 2008: 43). Ḥandant- ise, emretmek, göstermek, doğru olanı yapmak anlamına gelir. Terim olarak parā ḥandandatar-, insanın göremeyeceği, bilemeyeceği, emin olamayacağı kendi gücünün üstünde kalan durumların, ilahi güç tarafından bilinmesi, gösterilmesi, öğretilmesi gibi bir anlam ifade ediyor olabilir. Nitekim metinlerde birçok açıdan kullanıldığı görülmektedir.

Parā ḥandandatar-’ın ilahi gücün gösterilmesi, sergilenmesi anlamı bulunmaktadır. İmparatorluk Dönemi metinlerinden, II. Murşili’nin yıllıklarında⁵⁷¹, ifade sıklıkla yer almaktadır. Kral, her yapacağı iş için tanrılara danışmakta, onlardan kendisine yol göstermesini talep etmektedir. Askeri muharebe öncesinde ya da esnasında tanrıların yol

⁵⁷¹ KBo 4.4 II 76-77: “*Beyim Fırtına tanrısı parā ḥandandatar-ını gösterdiğinde...*” (CHD, P: 131).

gösteri işarette bulunması, Hitit ordusunu ve kralını motive eden unsurlardan biridir. II. Murşili'nin yıllıklarında Arzawa seferi esnasında kral, tanrılardan kendisine ilahi bir güç gösterildiğini aktarmaktadır.⁵⁷² Bu, kralı, seferi esnasında motive etmiştir. Alparslan'a göre, II. Murşili için Hitit tanrılarının kendi tarafında yer alması oldukça önemliydi. Hem tahttaki yerini sağlamlaştırmak hem de dini düşünceleri için tanrıların kendisinden taraf olduğunu bilmesi gerekmektedir. Bu nedenle metinlerinde yer yer parā ḫandandatar- ifadesi yer almaktadır (Alparslan, 2007: 111-112).

II. Muvatalli, dua metninde, tanrısına yakardığında, ilahi gücünün tezahür etmesini parā ḫandandatar- ile yazılmıştır. Piḫaššašši- Fırtına Tanrısına yakardığı KUB 6.45 numaralı metinde⁵⁷³, ifade, tanrının tanrısallık gücü, ilahi gücü anlamına gelecek şekilde kullanılmıştır.

Tanrının ilahi işareti, olarak kullanımı II. Murşili Dönemine ait metinde⁵⁷⁴ yer almaktadır. II. Murşili, salgın hastalık dualarında, tanrılardan kendisine ilahi bir işaret gösterilmesini istemiştir. Murşili'nin bu tanrısal işaret isteği, parā ḫandandatar- ile ifade edilmiştir. Burada terimin kullanımı, tanrılarının öfkeli olmasının, tanrısal cezanın nedeninin ilahi biçimde gösterilmesi, söylenmesi anlamına gelmektedir (Mouton, 2007b: 527-528). Metin, Murşili'nin en iyi bilinen salgın hastalık dua metnidir (Singer, 2002: 57). Metinde, kral düştüğü zor durumdan dolayı, tanrılara onlarca kefarete sunmasına rağmen hastalığın durmadığından şikâyet etmekte çözüm için kendisine bir işaret verilmesini talep etmektedir (Singer, 2002: 57-61).

⁵⁷² KBo 3.4 II 16-17: “Yüce Fırtına Tanrısı, efendim, parā ḫandandatar-ını gösterdi, bir şimşek (Arzawa Ülkesinin üzerine) çarptı.” (CHD, P: 131).

⁵⁷³ KUB 6.45 III 49-58 + KUB 6.46 IV 18-27 + KBo 53.12: “Şüphesiz, Piḫaššašši- Fırtına Tanrısı, efendim göklerin hükümdarı insanı tanıdı, onu seçkin kıldı, ona (her şeyi) rızık verdi, onu zamanda ilerletti. Ve gelecekte, oğlum, torunum, Ḫattuša'nın kralları, kraliçeleri, prensleri ve beyleri, beyim Piḫaššašši- Fırtına Tanrısına ibadet etmeye başlayacaklar ve şöyle diyecekler: Gerçekten bu tanrı seçkin bir kahramandır, parā ḫandandatar-la dolu bir tanrıdır!” (Singer, 2002: 92).

⁵⁷⁴ KUB 14.8 vs 42-48 + KUB 14.11 IV 11-23 + KUB 14.10 IV 8-19: “eğer başka bir şey yüzünden bu kadar çok insan ölüyorsa, bunu rüyada göreyim. Omenle bana [belirlensin] kahin söylesin ya da ben emir verdiğim için söylesin. Tüm kahinler kutsal bir biçimde yatacaklar. Ḫattuša'nın Fırtına Tanrısı, beyim, yaşamama izin ver. Tanrılar, efendilerim, para handandatar- larını gösterecekler ve sonra biri onu rüyasında görsün ve birçok insanın uğruna öldüğü şey keşfedilebilsin...” (Singer, 2002: 57-61; Mouton, 2007b: 528).

Tanrıların ilahi gücünün tezahürü, parā ḥandandatar- savaş esnasında kralların en çok görmeyi arzuladığı bir işaret olmalıdır. Nitekim savaş esnasında meydana gelen doğa olayları tanrılardan birer işaret olarak kabul edilmektedir. Bu açıdan kullanımına baktığımızda, II. Murşili Dönemi belgelerinde karşımıza çıkmaktadır. KBo 19.76 numaralı metne göre⁵⁷⁵, kral sefer esnasında, gece yağın yağmur ve sisin ordunun düşman tarafından görülmesine engel olduğunu aktarmaktadır. Bu Murşili'ye göre, ilahi bir güçtür.

Yine kral II. Murşili'nin yıllıklarında kelime, tanrının gücü, ilahi güç anlamına gelmektedir. parā ḥandandatar-, metinde, kralın Uḫḫaziti ile olan mücadelesinde, tanrının kendisine sunduğu desteğini temsil eder. Fırtına Tanrısı tezahür ederek, krala destek olmuştur. Metinde⁵⁷⁶, Fırtına Tanrısının parā ḥandandatar-‘ından sonra kralın Arzawa seferi kolaylaşmıştır (Mouton, 2007b: 525).

Tanrısal güç, ilahi güç anlamına gelen kullanımlarından biri III. Ḫattuşili'nin Apologya metnidir. Parā ḥandandatar-, metinde, kralın yanında olan tanrıların gücünü aktarmak için kullanılmıştır.⁵⁷⁷ III. Ḫattuşili, tahtın yasal varisi Urḫi-Tešup'a karşı olan mücadelesinde, koruyucu tanrıçasının kendisini desteklediğini, kendisinin yanında olduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda, pasajda, tanrıçanın sınırsız gücü parā ḥandandatar- ile ifade edilmektedir. Aynı metnin ön sözünde de ifade kullanılmıştır. III. Ḫattuşili, tanrıçasının parā ḥandandatar-‘ını herkese anlatacağını, tüm insanların onu duymasını

⁵⁷⁵ KUB 19.76 I 24-25 + KUB 14.20 I 11-12: “Kudretli Fırtına Tanrısı, efendim, bana bir kez daha parā ḥandandatar-‘ını gösterdi. Tüm gece yağmur yağdı ve bir de sis (koydu). Böylelikle düşman, ordumun kamp ateşini göremedi.” (CHD, P: 132).

⁵⁷⁶ KBo 3.4 II 15-20: “Ben Lawasa dağına ulaştığımda, tanrım, kudretli Fırtına tanrısının parā ḥandandatar-‘ı tezahür etti. (tanrı) bir şimşek attı ve birliklerim de Arzawa ülkesi de onu gördü. Şimşek söndü ve Arzawa Ülkesine çarptı. Uḫḫaziti'nin kenti Apašša'ya çarptı. Uḫḫaziti'nin dizlerine çöktü. Ve o hastalandı.” (Mouton, 2007: 525).

⁵⁷⁷ KUB 1.1 IV 23-26: “O anda Sausga'nın para handandatar-‘ını gördüm. Urḫi-Tešup'u başka hiçbir yerde bırakmadığı için onu ağıldaki domuz gibi Šamuḫa'da kilitledi” (Mouton, 2007: 524).

beyan etmiştir.⁵⁷⁸ Nitekim aynı konunun yer aldığı bir başka metinde, III. Hattuşili, koruyucu tanrıçasının her şeye kadir olduğunu belirtmektedir⁵⁷⁹ (Mouton, 2007b: 524).

Parā ḫandandatar-, aynı zamanda ilahi takdir anlamına gelmektedir (CHD, P: 130-133; Mouton, 2007b: 525). II. Murşili'nin yıllıklarında yer alır. II. Murşili hükümdarlığının on altıncı yılında Kaşkalar tarafından ele geçirilen Tummanna kentine yönelmiştir. Metnin bazı kısımları kırık olmakla beraber gece baskınıyla Şippudduwa dâhil olmak üzere birçok kenti ele geçirmiştir (Von Schuler, 1965: 89). Pitaggatalli isimli Kaşka reisi, binlerce kişilik bir orduyla Hitit kralına karşı koymuş, fakat muharebenin sonucu aleyhine doğru ilerlerken Elluriya'ya kaçmıştır. Murşili ordusunun bir bölümünü iki Kaşka kralı Pittapara ve Pitaggalli'ye karşı koymasına için gönderirken kendisi de kentlerden ganimet elde ettikten sonra Pitaggalli'nin peşine düşmüştür (Von Schuler, 1965: 89). Metnin devamı kırık olmakla beraber “*Fırtına tanrısı elini tuttu*” ifadesinden II. Murşili'nin seferde başarılı olduğu varsayılabilir. Kral seferin ardından Tummanna Kentine, savaş esnasında Pitaggalli'ye destek vermesinden ötürü savaş açmış ve komutanı Nuvanza'yı göndererek kentlere Kalaşma, Lalha ve Midduva da dâhil birçok kenti ele geçirmiştir. Kalaşma ülkesine yaptığı seferde, kendisine bağlılığını bozan ve krala düşman olan kimseler için tanrıların ilahi takdirini gösterdiğini aktarmaktadır⁵⁸⁰ (Mouton, 2007: 525). Metnin bu kısmında para ḫandandatar- yalan yere yemin edenleri cezalandırmak için aldıkları karara karşılık gelmektedir. Bu da ilahi takdir anlamını vermektedir.

⁵⁷⁸ KUB 1.1 + KBo 3.6 + KUB 1.2 5-6.

⁵⁷⁹ KBo 6.29 II 28-35: “Ben kendim Şamuḫa'da onun yanına gittim ve orada beyçem Şamuḫa'nın Şauşgası da parā ḫandandatar- gösterdi. Ona tekrar yaklaştığımda, duvar kırk parça duvarla yıkıldı ve beyçem Şamuḫa'nın Şauşgası onu bir balık gibi ağa bağladı. (Ellerini) bağlayıp onu bana emanet etti.” (Mouton, 2007: 524-525).

⁵⁸⁰ KBo 2.5 IV 11-18: “Kış henüz bitmemişti. Kalāşma [ülkesinin] sakinleri bana yeminle bağlıydı, (ama) (bu) yeminlerini bozdular ve düşman oldular, yemin tanrıları onlara parā ḫandandatar-ı gösterdiler, [yemin] tanrıları onları ele geçirdiler ve kardeş kardeşe ihanet etti, arkadaş ihanet etti arkadaş ve ikisi de birbirini öldürdü...” (Mouton, 2007: 525).

Parā ḫandandatar-, ilahi rehberlik anlamı da bulunmaktadır (CHD, P: 130-133). Tanrılar, insanları bir eylem yerine başka bir eylemi gerçekleştirmeye yönlendirerek ilahi rehberlik etmektedir (Mouton, 2007b: 526). III. Ḫattušili'nin Apologya metninde, bu anlama en uygun kullanım yer almaktadır. KUB 11.1 numaralı metne göre⁵⁸¹, kral her daim Šaušga'nın koruması altında bulunduğundan dolayı, yanlış yapmadığını, tanrıçanın ona ilahi rehberlik etmesinden dolayı da günaha bulaşmadığını aktarmaktadır. Ḫattušili, bu söylemleriyle tahtı haksız yere gasp ettiğinin de ilahi takdirden kaynaklı olduğunu dolaylı yoldan aktarmaktadır. Dolayısıyla parā ḫandandatar-, krallar için sembolik olarak rehberlik etmek, doğru yola koymak, önderlik etmek anlamlarına da gelmektedir.

Parā ḫandandatar-, tanrılar tarafından doğru yola yönlendirilen kişinin, anlaşmanın belirlediği kuralların ilahi geçerliliği anlamına da gelmektedir (Mouton, 2007b: 525-526). Orta Hitit Dönemine tarihlenen bir metinde, kral Arnuwanda Išmeriga ile anlaşma⁵⁸² yapmıştır (Kempsinki ve Koşak, 1970: 193). Išmeriga, Kuzey Suriye ile bağlantılı olarak Hatti, Mitanni ve Kizzuwatna sınırları arasında lokalize edildiği varsayılan bir sınır bölgesi ismidir (Kempsinki ve Koşak, 1970: 214; Ceylan, 1995: 2; Sevinç Erbaşı, 2023a: 184). Yapılan anlaşma metninde, yemin kısmında tüm Išmeriga halkının katıldığı görülmektedir. Bu sınır bölgesi olarak oldukça önemli bir konumunun olduğu gerçeğini öne çıkartmaktadır. Böyle bir anlaşmada tanrısal rehberlik, ilahi desteğin vurgulanmış olması şaşırtıcı değildir.

Mouton'a göre, tanrıların gücünü, inayetini, korunmasını ve sözünü de ifade eden parā ḫandandatar- her Hitit tanrısını karakterize eden ve onu istisnai bir varlık yapmakta, bu açıdan tanrısallık, ilahi öz anlamına gelen šiuniyatar ile karşılaştırılabilir (Mouton,

⁵⁸¹ KUB 1.1 I 46-50: “*Beyçem her zaman elimi tuttu. Ve ben (tanrılarca yönlendirildiğim için), parā ḫandandatar-’da tanrıların önünde yürüdüğüm için herhangi bir insanlık durumuna (insanca) yanlış yapmadım...*” (Mouton, 2007: 526).

⁵⁸² KUB 26.41 ay 12-18: “*parā ḫandandatar-’ın ruhunda kral, kraliçe ve kraliyet prenslerine]... karşı [hareket etmesinler] ve hiç kimse kötülük yapılmasına izin vermesin. [kim] kötülüğe ortak olursa, bu [yeminler...] onu ev halkıyla, tarlalarıyla, bağlarıyla beraber...] adıyla, soyundan gelenlerle, [onun soyundan gelenlerle birlikte...] yok etsin...*” (Mouton, 2007: 225-526).

2007b: 528-529). Hitit krallarının kroniklerinde parā ḫandandatar, bir tanrı ile hükümdar arasında var olan ayrıcalıklı ilişkiyi vurgulamak için tüm biçimleriyle kullanılır.

Puduhepa'nın Arinna'nın Güneş Tanrıçasına duasında⁵⁸³, kraliçe, tanrıdan, Hattuşili'nin ömrünün uzatılması adına, tanrının ilahi gücünü ortaya çıkartarak Arinna'nın Güneş Tanrıçası ve Hatti'nin Fırtına Tanrısından Hattuşili'nin kalan ömrünü getirmesini talep etmektedir. Bahsedilen parā ḫandandatar-‘ın tanrıçanın krala göstermesi gereken yardımseverliğe karşılık gelmektedir (Mouton, 20007b: 527).

Metin, herhangi bir askeri müdahale ya da savaşla ilgili söylem içermemektedir. Dolayısıyla parā ḫandandatar- birçok açıdan kullanılan bir terimdir. MÖ 14. yüzyıldan beri Hitit metinlerinde görülen kelime, çoğunlukla ilahi bağlamda ilgi, takdir, lütuf, adalet, nizam ve rehberlik gibi çeşitli anlamlara gelmektedir. Özellikle İmparatorluk Döneminde, II. Murşili ve III. Hattuşili Dönemine ait metinlerde sıklıkla yer almaktadır. Kelimenin benzer fonksiyonel anlamı çevre kültürlerde yer almamaktadır. Lütuf, işaret, bilinme, kader, seçim ve ilahi rolünden dolayı Sumer İnancındaki ME'ye benzemektedir.⁵⁸⁴ ME, sosyal ve dinsel açıdan başlangıçtaki mükemmellik arketipiyle de açıklanabilen bir kozmolojik unsurdur. Bireyi, toplumu, evrenin algılanması ve tanrıların bunun üzerindeki hâkimiyetin sonucu olarak birlik ve düzen içinde tutulmadır (Demirci, 2013: 41). ME, kozmostan, tanrılara, kentlere, ülkelere, toplumlara ve bireylere

⁵⁸³ KUB 21.27 IV 3-7: “parā ḫandandatar-‘ını göster ve Hattuşili'nin ömrünü ve uzun yıllarını dedenin Fırtına Tanrısından ve büyükannen Arinna'nın Güneş Tanrıçasından getir.” (CHD, P: 131).

⁵⁸⁴ Bu arketip, ritüel, dua, ibadet, kurban gibi dini düzenlemeler ve tanrılardan güç alan dogmatik siyasi güçlerin varlığının devam edilmesi için önemliydi. Toplumu düzenleyen siyasi ve sosyal normların temelinde yer alan bu fenomende görülen herhangi bir aksilik, ira deoruma sebep olabilirdi. Başlangıcı ve sonu olmayan ME de bu düzlemde oluşmuştur. ME, aynı zamanda dini unsurların başkalaşım gösterme yetkisine de sahipti. Yani yalnızca bir tanrının hâkimiyeti altında değildi. Toplumsal kargaşa döneminde dağılan, unutulmuş ve bir köşede yığılabildi. Soyut kavramın özellikle Demir Çağında somutlaştığı görülmektedir. Taşınabildiği, giyildiği, unutulduğu ya da dağıldığı algısı, me'nin kavramsal olarak somutlaştığını gösterebilir (Black ve Green, 2003: 149). ME'nin geç dönemde yaşadığı değişim güçlü yapıların birbiriyle olan mücadelesinde kralların kendilerine biçtiği pay iken erken dönemde soyut ve tam bir figür olarak yalnızca ‘alı konulduğu’ ya da yer değiştiği görülmektedir. Nitekim İnanna ve Enki'nin miti bu varsayımı desteklemektedir. Mitin konusu, Kramer bu miti, uygarlığın Eridu'dan Uruk'a atlanması olarak değerlendirmektedir. Metin Uruk ve Eridu'nun müttefikliği, Eridu'nun eski mevkiinin iade edilmesi talimatıyla sona ermektedir. Yaşanan siyasi çekişmeye bağlı olarak, Uruk hâkimiyetine giren Eridu, geleneksel statüsünü korusa da üstünlük Uruk'a geçmiştir. Böylelikle siyasi üstünlük mitsel anlatıyla perçinlenerek Uruk'un gerek dini, gerek sosyal, gerek ekonomik ve siyasi konumu anlatılarla dönem metinlerinde yer almıştır. (Kramer, 2000: 128-138).

kadar görev ve normların, standartların, kuralların ve düzenlemelerin temel değişmez kapsamlı sınıflandırılmasına duyulan ihtiyacın ürünüdür (Kramer, 2000: 125-126). ME, hangi kent veya ülkedeyse tanrıların desteği de o ülkeyle beraberdir. parā ḥandandatar-ise, tanrıların desteği, gücü, tezahürü, göstergesi biçiminde algılanmaktadır.

5.3. Savaşlarda Kehanet ve Ritüeller

Savaş, diğer tüm insan faaliyetleri gibi ritüelleşme sürecine tâbi olmuştu. Savaş ile bağlantılı kült uygulamaları, zafer garantisi alana kadar, tanrılardan gelen işaretlerin ardından başlamaktaydı. Tanrılar, savaş ilanından barış sürecine kadar tüm çatışma ve barışın yeniden kurulmasına kadar tüm çatışma aşamalarını meşrulaştırırdı. Karşılığında, savaş ganimetleri ve minnettarlıkla yapılan fedakârlıklar, tapınakları zenginleştir, tanrıların kutsal mabetlerinde zenginlik artardı. Ganimetler de tanrılar aracılığıyla alınmaktaydı. Ayrıca fethedilen düşman toprakları, geleneksel olarak atfedilen kurallara aykırı olsa dahi yok edilir, bu yok edilme işlemi yine tanrıların onay ve rızasıyla gerçekleşmekteydi. Yazılı kaynaklarda, savaşlarda tanrıların olduğu ifadeleri yer alsa da savaşlar, bizzat tanrılar için yapılmamıştır.

Dinin gereklerine uyulmadığı toplumun ve siyasi yaşamın normal akışının yerine getirilmediği durumlarda da sıklıkla başvurulanan ritüellerin çok boyutlu olduğu anlaşılmaktadır. Ritüel, dinlerde bu korumanın sağlanması, insanların dünyaları ile tanrılar arasındaki dengenin korunması için belirli, tanımlanmış kült uygulamalarıydı. Ayrıca ritüeller, toplumun hiyerarşik yapılarını temsil etmekten daha ötedir. Ritüeller, Hititlerin savaşın gidişatını etkilemeye çalıştıkları önemli bir araçtır. Savaştan önce gerçekleştirilen ritüellerde, düşman sınırında tanrılar büyüler yaparak onları davet etmek amaçlanmıştır. Olumlu kehanetler elde etmek ve ritüelleri gerçekleştirmek şüphesiz birliklerin ve kralın moralini yükselttiğinden, Hititlerin savaş randımanı için oldukça önemliydi.

Halkın güvenliği, koruyucu tanrıların lütfuna bağlıydı. Tanrıların bir ülke de yer alması, onlar tarafından korunması, krallık ve tanrı arasında ilişkiyi pekiştirmektedir. Ancak tanrıların korunması koşulsuz değildi. Tanrıları çağırmak, özellikle de kuşatılmış devletin tanrılarını çağırmak, onu halkını terk etmeye teşvik etmek, çağrılan ülkedeki kutsal bir bölgeye, tapınağa, kült ve bağlılığa vadetmektir. Bu durum tanrıların kent ile bağının koşulsuz olmadığını, değişebileceğini göstermekle beraber, ritüeli uygulayan toplumlar için ise mevcut kriterlerde alınmış bir önlem olduğunu göstermektedir. Yani ritüel iki yönlüdür. Tanrıları çağrılan toplumlar için tanrılar ile bağın sonsuz ve koşulsuz olmadığını göstermekte; tanrıyı çağıran toplumlar için ise yapılacak ya da yapılmış eylemlerin bir unsuru olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca düşmana karşı kullanılabilecek bir silahtır.

Tanrıların çağırılması durumuna, *evocatio deorum* adı verilmektedir. *Evocatio deorum*, savaş açısından değerlendirildiğinde, iki rakip ordu arasındaki savaşta, genellikle bir kuşatma esnasında, öncesinde bazen ise sonrasında kuşatılanların tanrısını, rakip tarafa çağırmaya dayanmaktadır. Temelde bir anlaşma türü olan uygulama, tanrılara bir takım vaat karşılığında, koruyucusu olduğu kenti ve halkı terk etmesini hedeflemektedir.

Evocatio, kültürel, politik ve ritüel bazında öğeler içeren karmaşık bir ritüeldir. Ritüel, diğer kentin tanrı etmenlerini temel alsa da büyük ölçüde uygulayan topluma yönelik sonuçlar veren bir uygulamadır. Tanrıları çağırma aynı zamanda *evocare deos* yani tanrıları uyarmaktır. Ritüel sadece “eylem” türünde bir gerçeklik sunmaz. Ritüelleşmiş eylemlerin oluşum süreci, Hititler gibi birçok uygulayıcı toplumun ve ele geçirdikleri yerler arasındaki ilişkinin boyutunu sunmaktadır.

Hititler, bir kültürün fiziksel aktarımını da fethedilen bir kentin siyasi statüsünü kaybetmesi ile kendi parçaları dâhil etmişlerdir. Kentin tanrılar tarafından terk edilmesi, sembolik olarak tanrı kültürünü geçersiz kılmaktadır. Eğer ritüel savaştan önce yapılıyorsa, kenti terk eden tanrı metaforik olarak savaş esnasında, kentin “ilahi düzlemde”

savunmasız kalmasına neden olurdu. Dolayısı ile uygulayıcı toplum, düşmanlarına karşı bir silah olarak ritüel uygulamasını gerçekleştirmiş, psikolojik olarak etkilemiştir. Kentin tanrısını kendilerine dahil ederek adaptasyon sürecini etkilemiş ve dini açıdan üstünlük de kurmuştur. Savaş öncesi, esnası ya da sonrasında yapılan ritüel aynı zamanda, tanrılarını kaybeden toplum için bir tür dramadır.

Evocatio ritüelleri, fetih ve yayılma açısından düşünüldüğünde, siyasi yönün yanı sıra dini rolünde ön plana çıktığı bir uygulamadır. Bu, krallığın, bir ritüel ve dinsel temel olarak yakın ilişkide gördüğü sonucunu da doğurmaktadır.

Evocatio deorum, özellikle Roma kültürüyle bilinmektedir. Evocatio, düşman kentini koruyucu tanrısının korumasından mahrum bırakmanın mümkün olduğu, dolayısıyla korumasını Romalılara devretmeyi seçen Roma dininin bir ritüelidir. Genellikle kuşatma altındaki kente yapılan son saldırının hemen öncesinde gerçekleştirmişti (Ferri, 2008: 19). Kentin ele geçirilmesinden sonra, imparator tarafından ilan edilen bir kutsama uygulanıp ardından kült heykelinin, tanrıya bir tapınağın adandığı ve onun onuruna kült kurulup Roma'ya nakledilmesi işlemi gerçekleştirdi (Ferri, 2008: 19- 20). Bazı araştırmacılar tarafından Hint-Avrupa kökenli olduğu kabul edilen ritüel, Etrüsklerin dini uygulamalarında ne şekilde yer edindiği belirsizdir.

Tarih boyunca sıklıkla evocatio ritüellerini kullanan Roma'ya baktığımızda, Roma'nın evocatio ritüellerinden birisi Kudüs kuşatması esnasında olandır. Tacitus, Tanrı'nın Kudüs'ü terk ettiğine ilişkin bilgiyi şu şekilde aktarmaktadır: “*Gökyüzünde savaşa katılan orduların olduğu, silahların ateşli parıltısının olduğu, bulutlardan gelen ani bir ışıqla aydınlanan tapınağın olduğu görülmüştü. İç tapınağın kapıları aniden açıldı ve ölümlü tonun ötesinde bir sesin: “tanrılar ayrılıyor (excedere deos)” diye bağırıldığı duyuldu.*” (Hist 5.13). Kloppenborg'a göre, Titus'un tapınağın yıkılmasını emreden eylemleri arasında fethedilenlerin koruyucu tanrılarının ayrılmasının ve kült alanının yok edilmesinin fethin gerekli unsurları olduğu yönündeki temel inanç yatmaktadır;

çağırma ritüelinin nedeni de budur. Bu Romalıların, Yahudilerin tanrısının tapınağını terk etmesi için ikna edebilecekleri anlamına da gelmektedir (Kloeppenborg, 2005: 445). Dinsel açıdan ise Romanın siyasi gücü ile bağlantılı olarak, teolojik açıdan da diğer toplumlardan kendilerini üstün gördükleri sonucu doğrulanmaktadır. Uygulamanın Roma ile bağdaştırılmasına karşın, uygulamanın en erken örnekleri Önyasya’da rastlanılmaktadır (Bruun, 1972: 109-110).

Düşmanın tanrılarını çağırarak, toplumsal açıdan bir takım farklılıklar göz ettiği anlaşılan bir durumdur. Örneğin, Eski Mısır, panteonunda yabancı tanrılara genişçe yer verilmişti. Bu tanrılar, firavunların, siyasi özerkliklerini korumalarına izin verilen devletlerin tanrılarına saygı gösterdiğinin bir sonucuydu. Dikkat çekici nokta, benimsenen tanrılardan örneğin Suriye tanrıları özellikle askeri-savaş ile ilişkili, çoğunluğu oluşturmaktadır. Eski Mısır’da yabancı kökenli tanrılar panteona dâhil edilmesi, firavunların siyasi randımanlarıyla alakalıdır. Fakat Mısır’a özgü farklılık, tanrılar, Mısır’ın fethinden sonra kendi ülkelerinden Mısır’a çağrılmaz. Tanrının gücü, toprakları alındıktan sonra Mısır tarafından emilir, kullanılır ve panteonda yerini alır (Morenz, 2013: 239-241). Yani tanrılar bir takım vaatler ile ülkeye çağırılması söz konusu değildir. Alınır, götürülmesi ardından ikincil seviye bir ruha indirgenerek panteona dâhil edilmesi söz konusudur. Bu durum, karakteristik olarak tanrı zapt etme eyleminin bir çeşidi gibi görünmektedir.

Hitit metinlerine bakıldığında, tanrılar çağırarak çeşitli amaçlarla yapılmıştır. Öncelikle Hitit metinlerinin kolofon kısımlarında, bir takım terimler yer almaktadır. Örneğin arkuwar-, yanlış yapma, suçlamalara karşı yapılan bir dua iken, walliyatar- bir ilaha övgünün yer aldığı duadır. Wekuwar- istek ya da dileğin gerçekleştiği duadır. Mugawar- ise tanrının kötü durumla ilgilenmesi için yapılan bir rica, genellikle de bir çağrıyla tanrıyı çekmek için yapılan ritüele verilen addır (Wright, 2007: 195).

Gurney, fiilin, II. Murşili'nin Arinna'nın Güneş Tanrıçasına yakardığı dua metninin önsözü ve kolofonunda yer alan kısımdan yalvarmak olarak tercüme etmiştir (Gurney, 1940: 17, 39). KUB 3. 103 numaralı üç dilli bir sözlük listesinde mugawar- isminin, şikâyet anlamına gelen Akkadca nazāmu-/ tazsimtu- ismini tercüme etmek için kullanıldığını öne sürmüştür. Gurney'e göre, KUB 9.27, KUB 15.32, KUB 15.34, KUB 15.35 ve KUB 24.2 metinlerinde, fiil, evocatio ritüellerine gönderme yapmaktadır (Gurney, 1940: 17, 39). Bu metinlerde, tanrılara kurban sunarak bulundukları yerden çekme eylemi gerçekleşmektedir (Reyhan, 2016b: 9-10).

Laroche, Mugai- fiilinin Yaşlı Kadın tarafından gerçekleştirilen büyü ayinlere atıfta bulunduğunu ve konuşma fiillerinden ziyade eylem fiilleri olduğunu öne sürmüştür. Mugai- fiili ve mugawar- ismi, bir tanrıya odaklanan bir ritüeli tanımlamaktadır. Mugawar- ritüelinin işlevi, bir tanrıyı düşmanlıktan vazgeçmeye, geri çekilmeye ve hareketsizliğe ikna etmektir. Mugai- fiilini veya türevlerini kullanan birkaç metnin kısa bir analizinden sonra Laroche, Mugai- fiilinin temel anlamının hareket etmek, karıştırmak, harekete geçirmek olduğu öne sürmüştür (Laroche, 1964: 20-23).

Hint-Avrupa kökenli *meug-‘tan türeyen tıpkı Latincedeki movere- fiili gibi harekete geçiren, hareket ettiren bir yapısı bulunmaktadır (de Vos, 2014: 123). Mugai- ‘den türeyen Mugawar- genellikle ritüele eşlik eden ve amacı bir tanrıyı öfkesinden (mukešsar-) kurtarmak olan bir duayı ifade etmektedir (CHD L-N: 322). Lebrun’a göre Mugawar- ritüelde bir tanrının dikkatini çekmek için yapılıyordu. Koku, adak ve sözlerle tanrıyı, öfkesini bırakmaya ikna edecek ve tanrıyı harekete geçmeye harekete geçirecek bir ortam yaratmayı amaçlıyordu (Lebrun, 1980: 14, 431-440). Bu bağlamda Mugai-, ile beraber talliya- “çağırma” ile eş anlama sahiptir.

Puhvel ise, mugai- fiilini “yalvarmak, dua etmek, yakarmak (tanrıları ya da ölümlülere) çağırma, dua ederek tedavi etmek” olarak vermektedir. Mugawar- ise “yakarış ve çağrı” olarak, KIN kehanetlerinde kullanılan ve ara sıra SISKUR

logogramıyla yazılan mukeššar ismini dua olarak çevirmektedir (HED, M: 177-184). KUB 30.65+34 numaralı metinde⁵⁸⁵ hem mugai- hem talliya- bir arada kullanılmıştır (CHD, L-N: 321). Metin, Paškuwatti'nin iktidarsızlığa karşı yaptığı ritüeldir.

Talliya- düşman topraklarından tanrıları cezbetmek için yapılan eyleme karşılık gelmektedir (Lebrun, 1980: 415, 440-442). Talliyawar-, ile mugawar- ayrılmaz bir bütün oluşturduğu anlaşılmaktadır. Talliyawar- bir tür çağrı duasını ifade ettiğini belirtir (HHW, 1982: 82; 2001: 161). Mazoyer'e göre, Eski ve Orta Hitit dönemlerine tarihlenen metinlerde talliya- fiili zaman zaman mugai- fiiliyle aynı anlamda kullanıldığı için aynı ritüel faaliyetin daha eski tanımı olabilir (2003: 99-100; 112).

Hititlerde, evocatio metinlerinde tanrıların çağrılış amaçlarının birbirinden farklı olduğu anlaşılmaktadır. Metinlerin birçoğu, Kizzuwatna'dan gelmektedir. Metinlerde tanrıları çağırmak, birkaç formülle ifade edilmektedir. Aynı zamanda *huittiya-/huit-* (SUD), ile ifade edilen ritüeller bulunmaktadır. Çekmek, çekip çıkartmak, çekip çıkarmak, sürüklemek, alıp götürmek, önderlik etmek, yapıştırmak, eklemek, asılmak, kurban etmek anlamlarına gelmektedir (Ünal, 2016: 195). Bir kalıp olarak ANA *KAŠKAL^{MES} huittiya-* ifadesi kullanılmıştır (Reyhan, 2016b: 9-10).

Tanrıları geri çağırmanın altında birçok neden yer almaktadır. Öfkelenen bir tanrının geri döndürülmesi, Hititlerin özellikle karşılaştıkları probleme karşı ürettikleri çözüm arayışıdır (Reyhan, 2016b: 2). Tanrıların gitmesinin ardında birçok neden yer almaktadır. Genellikle kirlilik gibi konuların ön plana çıktığı görülmektedir. Tanrıların uzaklaşma nedeni, kirlilik yani papratar- olduğu metinlerde açıkça ifade edilmektedir. KBo 23.1 numaralı metne göre⁵⁸⁶, tanrı kirlilik yüzünden uzaklara gitmiştir (Reyhan, 2016b: 3).

⁵⁸⁵ KUB 30.65 + 34I/ II 6-8: “*I tablet Paskuwatti'nin sözleri tanrı Uliliassi'yi andığımda/çağırdığımda, I tab[let ... sözleri] LAMMA^{KUŠ} kuršaš bir yerden çağrıldığında ben (de) onu çağırıyorum.*” (CHD, L-N: 321).

⁵⁸⁶ KBo 23.1 I 19-22 (Reyhan, 2016b: 1).

Çağırma ritüellerinin bir kısmında, mitik anlatı eşlik etmektedir. Burada, tanrılar bir kirlilik, kötülük, hata, büyüsel kirlilik gibi nedenlerden uzaklaşmış olduğu anlaşılmaktadır. Mugawar-, kızgın tanrıları, uzaklaşmış tanrıları, yabancı tanrıları, ruhları, konuşarak, libasyon yaparak ve belirli nesneler aracılığıyla, yollar üzerinden geri çağrılmasını amaçlamaktaydı (Della Casa, 2021: 65). Her ne kadar ritüelist bir uygulama olsa da özellikle kayıp tanrı metaforunda, önem arz etmekteydi. Metinlerin hem mitolojik hem ritüel kısımları, uzun süre üzerinde durulan bir konu olmuştur. Bazı araştırmacılar, bu ritüel ve mitosta yer alan kaçma durumunun mevsim ve senelik bayramlar ile ilişkilendirmişlerdir (Haas, 1994: 707-708). Metinlerde yer alan ritüel kısımları da mitolojik anlatının bir işlevi olarak görülmüştür. Mitosun birer parçası olarak ele alınmıştır. Bu yaklaşımlar, kayıp tanrı mitoslarının mevsimsel veya her sene meydana gelmesi de iklimsel bir sorunu ele alan uygulama olarak ilişkilendirilmiştir. Fakat Della Casa'nın da önerdiği gibi, büyü ritüelleri, Anadolu'da her sene düzenli uygulanan bir karaktere sahip olmadığı aşikârdır (Della Casa, 2021: 66). Anadolu'da her sene uygulanan büyü ritüellerinden ziyade belirli durumları ilgilendiren konularda yapılmaktaydı (Popko, 1995: 82).

Kayıp tanrı mitoslarından, Telipinu mitosunda, KBo 55.8 + KUB 17.10 metinlerin mitolojik kısımları⁵⁸⁷, üçüncü tekil şahıs ve geçmiş zaman çatısı altında kurulduğu görülmektedir. Metin, krizin meydana geldiği olayı mitolojik formda anlattıktan sonra ölümlülerin yardıma çağrıldığı kısımlar aktarılır (KBo 55.8). Ardından çağırma ritüelinin yer aldığı kısım aktarılır. Öncelikle, bir insanın uzmanlaşmış bir kişinin bu ritüel eylemini gerçekleştirdiği düşünülmekteydi. Fakat KBo 55.8 numaralı metinde, ritüelin çoğul biçimde birden fazla kişi tarafından yapıldığı anlaşılmaktadır. Fakat bu kısmın parçalı olması nedeniyle ölümlülerin varlığı, bu mugawar-'da nasıl yer aldıklarını ve bunun ne

⁵⁸⁷ § 4: “Pencereleri sis kapladı, evi duman kapladı. Ocaktaki kütükler boğuldu. Sunaktaki tanrılar boğuldu. Ağıldaki koyunlar boğuldu. Ağırdaki sığırlar boğuldu. Koyun kuzusunu red etti. İnek buzağısını red etti.”

ölçüde insan failliğine işaret ettiğini tam olarak anlaşılmamaktadır (Mouton, 2014: 10; Della Casa, 2021: 68). Ritüel kısmına kadar geçmiş zaman kalıplarıyla aktarılan eylem, ritüel kısmında şimdiki zaman formuna dönmektedir. Ayrıca üçüncü tekil şahıs formundan birinci tekil şahıs formuna geçtiği de anlaşılmaktadır (KBo 17.10 §23: 28-30). Bu durumda gramer formları aracılığıyla konuşulan olayın zamanı belirleyen şahıs zamirleri ve belirteçler, sözlü zaman belirteçleri yani değiştiricilerdir. Değiştiriciler, metnin ritüel karakterini ön plana çıkararak gerçek konuşma durumuna işaret etmektedir. Della Casa'nın aktardığına göre, bu değiştiriciler, ifadeleri bir eylemin gerçekleştirilmesi olarak algılayan konuşma edimlerinin eylemsel veya performans doğasında bulunan ritüel dilin ana özelliklerinden biriyle ilgilidir. Kısaca söz edimleri, belirli bir senaryo altında telaffuz edildiğinde, yetkili bir kişi tarafından dile getirildiğinde, bir eylemi gerçekleştiren ve bir kişinin veya kurucu statüsünü temelden değiştiren cümlelerden oluşmaktadır (Della Casa, 2021: 67-68). Metne dönersek, metnin şimdiki zaman kullanımında eyleme herhangi bir gönderme yapılmaz. “buraya, şunu yerleştiriyorum.” kalıbı hâkimdir. Birinci tekil şahsın geçmiş zaman formunda buraya serptim ifadesi de yer aldığı görülmektedir. Örneğin sakinleştirmek için yapılan ritüel esnasında “güzel ince kokulu yağı Telipinu'nun yollarına serptim.” gibi birinci tekil şahıs formu yer almaktadır (Reyhan, 2016b: 6). Metin, ritüel bölümünün ardından Telipinu'nun öfkeyle geri döndüğünü anlatan anlatı biçimine geri dönmektedir. Bu sözleri söyleyen icracının tanrıçanın eylemlerini zaten yapılmış gibi sunmasına olanak tanır. Burada uygulayıcının Kamrušepa'nın temsili bir vekili olarak hareket etmesi mümkündür (Popko, 1995: 105-106). Ritüelistlerin kendilerini bir tanrıyla özdeşleştirme tekniği, birçok kültürde bulunabilir.

Telipinu Mitosu açıkça mitolojik anlatımlar içermektedir. Benzer bir metin, Nerik'in Fırtına Tanrısının mugawar-ı ve duasında, rahibin bir koyun kurban ettiğini belirten kısımda mugawar- yer almaktadır. Nerik'in Fırtına Tanrısının sinirlendiğini ve

bir çukura indiğini anlatmaktadır (KUB 36.89). Tanrının nasıl sinirlenip kıyılara indiği anlatılmaktadır. Yeraltının karanlık dört köşesine yolculuğu aktarılır. Bu, Telipinu Mitosunda olmayan bir farklı sunudur. Metnin mugawar- geleneğine dayanmaktadır. Della Casa'ya göre, uygulayıcının arzu edilen etkiyi alabilmesi adına kayboluşun nasıl yapıldığının anlatılması temel sebeptir (Della Casa, 2021: 70). Metinler, muhtemelen karşılaşılan kıtlık gibi sosyal açıdan oldukça tetikleyici bir durum karşısında kalınan zor duruma istinaden ortaya çıkmış olabilir.

Çağırma ritüelleri çeşitlilik arz etmektedir. Tanrılar çeşitli nedenlerden dolayı çağrılmaktaydı. Bazen kavga eden iki arkadaşın davası için dahi çağrıldığı görülmektedir.⁵⁸⁸ Çeşitli metinler arasında KUB 15.31 numaralı bir metin yer alır. CTH 484 kompozisyonunda⁵⁸⁹ yer alan metin, MAḪ ve Gulšeş için çağırma ritüelidir.⁵⁹⁰

⁵⁸⁸ CTH 458.2 KUB 17.28

⁵⁸⁹ CTH 484 KUB 32.127 + KBo 44.110 + KBo 51.93 + KBo 52. 209 + KBo 52.83+ KBo71.10 + KBo 54.70 + KBo 58.58 + KUB 15.32 + KBo 64.28 + KBo 66. 38 + KBo 65. 365 + KBo 63. 52 + KUB 15.31

⁵⁹⁰ CTH 484 §1-11, 1-121: “*Tanrıça DINGIR.MAḪ ve Tanrıça Gulšeş, tanrıların tanrıçaları DINGIR.MAḪ ve Gulšeş, vücut kısımları aynı zamanda Zukki (ve) Anzili aşağıdaki yol(a) çağrılır: iki küçük hasır sepet konulur. Bunlara, DINGIR.MAḪ için bir hasır sepet, parçaları için (ve) Zukki (ve) Anzili için bir başka ortak hasır sepet vardır. İkinci sepet tek bir hasır sepettir. Tanrı (için?), üç uliḫi ve üç kalın somun hazırlandı. Anzili (ve) Zukki ve (tanrıçaların) vücudunun parçaları dahil edilmiştir. Bir sepet içerisine eşyalar dizilir. Bu hazırlık eski bir tabletten yapılır. (Bunlar) hazırlanırken, (bazı) masalar alınır, onlar Taviniya kapısına kadar taşınırsınız, sonra (o) masaları ilk yola koyulur. Kötülük kovucu kokulu yağ alır, onu tanrının önüne serper, ardından kokulu yağ ananeshi sözleri okur. Bittiğinde, ateş bir ^{GIS}pahḫurula ile kapatılır ve ateş körüklenir. Sonra buğday karıştırılır ve ekme yapılır ardından yakılır (pişirilir). Daha sonra bir ocak yapılır, AZU rahibi, ekmeği kırar ve ocağın üzerine koyar. Ama ocağın üzerine irmik, domuz yağlı ekme, buğday, gangati- otu yemeği koyar, üstüne de meyve serper. Sonra üzerine şarap döker ve güzel kokulu yağlar serer. Güzel kokulu yağ dökülür ve sözleri okur. Dua bittiğinde, yulaf, bal, zeytinyağı, kokulu yağdan yollar düzenler (yollara serer?). yolda ince bir somun kırar, yan yolda ince bir somun kırar, üstüne irmik, domuz yağlı ekme dökülür. Gangati- otu yemeği, buğday, ve meyve dökülüp şarap konur. Bittiğinde tanrılar çağrılmaya başlar. AZU rahibi, onları kırmızı yün, koyun yünü, bir parça kumaş ve karta tüyü (ile) çağırır. Ardından şu şekilde okur: DINGIR.MAḪ ve Gulšeş tanrıların ve insanların vücut parçalarını, Zukki (ve) Anzili nerde bulursanız, hangi ülkede (varsanız), eğer gökyüzündeyseniz veya yeryüzünde, dağlarda, nehirlerdeyseniz AZU Rahibi tüm ülkelerin isimleriyle çağırıyorsa, bu ritüeli, efendinizin evine geri döndürün ve sanki tahtta.. şöyle devam edin: “Kızdın mı, yoksa biri mi seni çağırdı, sana dua etti (ya da) o kötü (ve) düşman adam seni gizli bir yere mi çağırdı? şimdi sizi güneş tanrısallığıyla birlikte ilahi takdiriniz için çağırmaya, çağırmaya ve iyiliklerle yakarmaya devam edeceğiz ve size saf (ve) hoş bir ritüel sunmaya devam edeceğiz. O kötü adamı terk et (ve) bu ritüel lordunun evine dön. Dönün (ve) iyiliksever bir şekilde ona yönelin, ona yaşam, sağlık, fiziksel güç, uzun yıllar, tanrıların lütfü, tanrıların merhameti (ve) ruhun görkemi verin [Ona(?)] oğullar bağışlayın kızları, torunları ve torunlarının çocukları; [ona (verin(?)) esenlik(?), itaat [. . .] Bittiğinde [. . .] bir kartalın tüyü [. . yukarı(?)] bir tablo yerleştirir; sonra (ana) yoldan bir çakıl taşı ve yan yoldan bir çakıl taşı [(e)'yi oradaki suyla kaplıyor(?) (taşları?) . . . [. . .] koyar(?) [. . .]; ama yerinde.....Fakat AZU rahibi, dokuz yol için kuşları şu şekilde yakar: huwalzi- ve talahulzi- için bir kuş yakar, hari- ve hazizi- için bir kuş yakar. Aynı zamanda tanrıçalar için DINGIR.MAḪ için [ve] tanrıçalar Gulšeş için Zukki (ve) Anzili için de iki kuş ve bir kuzu aynı şekilde yanar]. Dokuz yoldan (çağrı) tamamlandıktan sonra masalar kaldırılarak ritüel çukurlarının bulunduğu yere getirilir. Dolayısıyla tanrılar aracılığıyla, kehanetlerle yapılan bir istişare ile ritüel çukurları konusunu şu şekilde tespit ettik: Yedi ritüel çukurunun açılması gerekecek mi? Olumsuz. Yedi (veya) sekiz*

Metnin yer aldığı tablet, eskiden düzenlenen bir tablettten yola çıkarak yapıldığı belirtilmiştir (Reyhan, 2016b: 5). Öncelikle ritüel için uygun malzemeler ayarlanır, hazırlanır, ritüel hazırlıkları tamamlanmasının ardından tanrıların çağrılmasına geçildiği aktarılmaktadır.⁵⁹¹

KUB 32.50 numaralı metin⁵⁹² Teşup, Hepat ve Šarruma için yapılan evocatio ritüelinin bir parçasıdır. Metnin ön kısmı iyi korunmasına rağmen arka kısmı kırıktır. CTH 485 numaralı kompozisyon⁵⁹³, Luvice kelimeler içermekle beraber, çağırma ve yol çizme durumunu içermektedir. Metin oldukça kırıklı olduğundan dolayı tanrıların hangi amaçla çağrıldıkları belli değildir. Tanrılar için çağrıldıkları yollarda çeşitli kurban sunarlar. Bunlardan biri kuş yakılmasıdır.⁵⁹⁴ Bu genellikle Hurri kökenli ritüellerde görülen bir kurban türüdür. Nitekim metin, Hurri kökenlidir. Metinde tanrılara ek olarak Sedir tanrılarının çağrılması durumu da söz konusudur. Kompozisyonda⁵⁹⁵, diğer çağırma ritüellerinin aksine, metin yalnızca Hurri ortamıyla bağlantılıdır. Adı geçen tüm tanrılar

[ritüel çukuru] açılacak mı? [olumlu]. Sekiz ritüel mezarın açılması gerekecek mi? Olumsuz. Dokuz ritüel çukurunun açılması gerekecek mi? <Uyumlu.> O zaman dokuz ritüel çukurunun açılması gerekecek. ritüel çukurlarının bulunduğu yere getirildiğinde, tanrıların (heykelleri) yere indirilir. Bu nedenle dokuz ritüel çukuru açılır. AZU rahibi, bir çapa alıp kazar, sonra bir ^{GIŠ}satta, bir kürek ve bir kase alıp (ritüel çukurlarını) temizler. Sonra (ayın çukurlarına) şarap (ve) yağ döker; daha sonra ince somunları kırar ve bunları her iki tarafa (ritüel çukurlarının) etrafına yerleştirir. Daha sonra ilk ritüel çukuruna gümüş bir merdiven ve gümüş bir iğne yerleştirir, ardından iğnenin içine gümüş bir bilgelik sembolü yerleştirir ve onları (iğne ve bilgelik sembolü gibi) ilk ritüel çukuruna asar. bilgelik sembolüne arkadan bir kumaş şeridi bağlanır. AZU rahibi, işini bitirdiğinde, enumašši ve itkalzi için tüm ritüel çukurlarına bir kuş salıverir (ve) dokuz ritüel çukuruna kan serper; daha sonra yeni ritüel çukurlarında ambašši için 9 kuş ve bir kuzu yakar, yine keldi liba için 9 kuş ve bir kuzu yakar (ve) her ritüel çukuruna bir kuş yerleştirir; (diğer görevliler gibi) bunun yerine bir kuzu keserler (ve) onu ilk çukura koyarlar; bir zamali alıp (onu/onları) tüm ritüel çukurlarına koyarlar. ayrıca dokuz ince somunu kırar ve bunları yarısı bir tarafa, yarısı diğer tarafa ritüel çukurlarının üzerine yerleştirir; (tekrar) üç ince somunu kırar ve bunları ritüel çukurlarının erkek tanrıları için öne ve arkaya dağıtır. Ayrıca domuz yağı (ve) ırmık ile ekmek döker. (her şeyi) düzene koyduğunda, AZU rahibi [. . .]; daha sonra tanrılar ritüel çukurlarından, , baldan, zeytinyağından ve kokulu yağdan ve yan yollardan [. . .] yaparlar; (AZU rahibi) [(ana) yolda ince bir ekmeği kırar], ayrıca bir yan yolda da ince bir ekmeği kırar, [. . .] dökülür, gangati-üstüne(?)[...] (ve) şarap ikram edilir.[Tanrılar bir tutam [kırmızı yün] ile çağırılırlar [(ve) onlar bir kartal tüyü ile çağırılır. Onları (tanrıları) çağırma] [bittiğinde] [ritüel çukurundan(?) yukarıya(?), [ana yola. . .] ve yan yolda a . [. . .] [. . .] kendilerini yıkamak, [. . .] takılı. [. . .] . ekşi mayalı mayalı ekmek [. . .] [. . .] meyve [. . .] [. . .] [. . .] . döküyorlar]]” (HPM CTH 484).

⁵⁹¹ KUB 15.31 vs I 32-33: “...hazırlıklar tamamlanınca, ruhların çağrılmasına geçilir...” (Reyhan, 2016b: 6).

⁵⁹² CTH 485 KUB 32.50.

⁵⁹³ CTH 485 KUB 32.50 + KBo 41.45 + KBo 43.228 + KBo 24.80+KBo 35.202+KBo 35.203+ KBo 52.84+ KBo 53.85+ KBo 58.36+KBo 60.175 + KUB 58.73+ KUB 15.37 + KUB 7.50+ KBo 64.29+ KBo 60.64+ IBot 3.148+ KBo 60.64+ KUB 47.90.

⁵⁹⁴ CTH 483 KUB 15.34 rev III. 47.

⁵⁹⁵ IBot 3. 148 + KBo 15.37 + KBo 7.50 (Haas ve Wilhelm, 1974: 211-240).

Hurri Kültürüne aittir. Diğer çağırma ritüelleriyle bağlantı olarak, yolların çizilmesi ritüeli ve kurban koşullarının sonuçları aracılığıyla kurulur. Ritüel ortalama dört gün sürer. Tapınaklardan, kentlerden, tarlalardan tanrılar çıkartılır ve ritüelin icra edildiği yere getirilir. Tanrılar tapınaktan çadıra getirildikten sonra, şikayette bulunmamaları için tanrıları yatıştırmak gerekmektedir. Tanrılar kentin alanını terk eder etmez, tanrıları nehirden çekme töreni takip eder. Metinde, *appa uppiyauwaš- SISKUR* yani geri gönderme ritüeli yer almaktadır (IBot IV 23).⁵⁹⁶ Bu çağrışımın amacı tam olarak belli değildir. Kesin olan şey tanrıların kentten çıkarılacağıdır (Haas ve Wilhelm, 1974: 211).

Fuscagni tarafından 2009 yılında yapılan bir çalışmayla yayınlana 894/Z numaralı tablette⁵⁹⁷, benzer biçimde evocatio ritüellerinden biri olduğu görülmektedir. Esasen oldukça küçük bir parçadır. Hurri terimleri kısmen korunmuştur. Metnin Hurri kökenli olduğu anlaşılmaktadır (Fuscagni, 2009: 77-79). Ritüel içerik açısından CTH 438 kompozisyonunda yer alan Bo 3234 numaralı metne benzemekle beraber aynı zamanda CTH 423 KUB 7.60 numaralı metne içerik açısından benzemektedir (Fuscagni, 2009: 77).

Sedir ağaçları ülkesinde tanrı ve tanrıçaları çağıran KUB 15.34 numaralı bir ritüel metni, KBo 2.9 numaralı Ninova'nın İştâr'ını yedi yoldan çağırmak için yapılan bir ritüel⁵⁹⁸, IBot 3. 1480 numaralı Kizzuwatna kökenli bir çok tanrıyı çağırmak için yapılan

⁵⁹⁶ IBot 3.148 IV 20-30: “*yolda uçan iki kuş dua eti. İki kuş [tan]rıçalar için. Sonra abursibi- için kan kurbanı için koyun kurban ederler. Abursibi- için bir koyun, Fırtına Tanrısının sakinliği (sakinleşmesi) için, dağlar, nehirler için. Ardından bir öküzle beraber geri gönderme ritüeli hazırlanır. Koyun, kalın ekmek (ve) bir keçi. Sen onu, onlara getir, (onları), tanrısına, toprağın tanrılarına, dağlar ve nehirler (e getir). Eğer önceden sarlattı ritüelini gerçekleştirmemiz gerekiyorsa, sen bölünmüş olarak nazuski (gücü)? İle acele et. Sarlattı ritüeli şu şekildedir: Fırtına Tanrısına bir inek ve koyun, kutsal alanlarına bir koyun...*” (Haas ve Wilhelm, 1974: 230-231).

⁵⁹⁷ 894/Z 3-17: “*çağırıştırdıkları yoldan]] [. . . galaktar](?), tanrıların parhüena'sı [(. . .)] [. . . o (ve) tanrıyı onların çağırıştırdıkları yoldan alır]] [. . .] . . . yolun ötesinde duruyor [. . . [. . .] [. . . [yolun(?) ötesinde duruyor [. . . kumaş şeritlerini(?)]] masanın önünden aşağı doğru [düşüyor. . .] . . . o yerleştirir (ve) tabloları [. . .] . . . Yol çiziminin [şarkısını] söylüyorlar. . . (heykelini) tanrının(?) kaldırdılar, [. . .] ve onun için (birbirine) karıştırılmış maddeleri döküyorlar. [. . . aşardihi için bir kuş [. . . ana]neneşihi için bir kuş, [. . . aştarraşi için bir kuş [. . . için bir kuş. . . -]işi [. . .] . . . [. . .]” (Fuscagni, 2009: 77-80).*

⁵⁹⁸ CTH 438.IA KUB 15.34: “*Kâhinler çayırardan, dağlardan (ve) nehirlerden, denizden, pınarlardan, ateşten, gökten ve yerden dokuz yol vasıtasıyla tanrıları çektiğinde aşağıdaki şeyleri alırlar: Bir sepet alırlar. sepette (malzemeler) şu şekilde hazırlanır: (İçinde) bir hupar konur, üzerinde ince undan yapılmış bir kurban somunu, somunun üzerine bir (parça) sedir bağlanır ve (parçanın) ön kısmı sedir kırmızısı*

bir ritüel metni; KUB 30.4 numaralı metinle benzerdir. KUB 30.4 numaralı metin,

Gecenin tanrıçasının taşınma törenini konu almaktadır. VBot 24 III 4. Tanrı LAMA için

yünden bağlanmıştır. O (yün) aşağıya (yere) yönlendirilir. İnce yağ. . . bir bitüm kabına dökülür ve onu (yünü) içinde ıslatır; üzerine ince un serpilir. Üzerine 30 adet ince ince un konur. tanrıların..., bir kartalın kanadı (ve) kusursuz bir koyunun yapağısı (aynı zamanda) hep birlikte sarılı olarak oraya yerleştirilmiştir. Bunlardan başka (saklanır) bir testi şarap (ve) şarapla dolu bir sürahi, (10) bal (ve) karıştırılmış ince yağ, bir kavanoz ince yağ, bir kavanoz bal; ayrıca meyve, incir, üzüm, zeytin, arpa, mayalı kırık ekmek, yağlı kekle dolu bir kap. Tawinia kapısından aşağı inerler ve yol üzerindeki “sedir” tanrıları için hasırdan bir masa kurarlar. Sepeti koyarlar ve önüne odun için bir şömine yaparlar. Hasır masadan bir parça kumaş çekip onu bir iz haline getirirler. Sonra bezin önüne ince unla bir iz çizilir. Un izinin bir tarafında balda bir iz çizerler, diğer tarafında ise şarapta (ve) birbirine karıştırılmış ince yağda bir iz çizerler. İnce bir somunu kırar, üzerine yağlı kek koyar ve onu yola koyar, ayrıca bir kadeh şarap da dökerler. Bir kehanet, sedir ağacına bağlanmış olan kırmızı yünü [...]den alır. ince yağdan bitüm kabını alın ve [yollara] ince yağ serpin. Bir kahin kartalın kanadını kaldırır. . . yalan söylüyorsa ve [...]; kahin duayı söyler. masanın üzerine bir parça kumaş koyuyor, patikadan ve patikadan çakıl taşları alıp masanın üzerine koyuyor. Tanrı için mayalı ekmeği (ve) peyniri, ayrıca meyve ve arpayı etrafa saçar, bir kadeh şarap döker (ve) şöyle konuşur: “Ey Sedir tanrıları! Görün! Bakın ben size kusisi kumaşından kuressar bezi ile yollar hazırladım. Size lapa ve güzel kokulu ince yağ hazırladım. O halde bu yere kadar yürüyün! Devrilen hiçbir ağaç ayaklarınıza engel olmasın, hiçbir taş ayaklarınıza rahatsızlık vermesin! Dağlar önünüzde dümdüz edilecek, [nehirler] önünüzde köprülenecek!” İnce somunları kırıyor, yağlı ekmeği etrafa saçıyor, ayrıca bir içki döküyor ve şöyle diyor: “Bırakın güçlü Sedir tanrıları yolları yiyip içsin! Açlıklarını gidersinler, susuzluklarını gidersinler! Ey tanrılar, krala ve kraliçeye iyilik yapın! Nerede olursanız olun, ey Sedir tanrıları, ister gökte ister yerde, ister dağlarda ister nehirlerde, ister Mitanni ülkesinde ister Kinza ülkesinde, Tunip ülkesinde, Ugarit ülkesinde, Zinzira ülkesinde olsun. Dunanapa ülkesi, Idarukatta ülkesi, Gatanna ülkesi, Alalha ülkesi, Kinahhi ülkesi, Amurru ülkesi, Sidon ülkesi, Tire ülkesi, Nuhasse ülkesi, Ugulzit ülkesi Zunzurhi'nin ülkesi Arrapha'nın ülkesi; İster Assur ülkesinde, ister Babil ülkesinde. İster Şanhara ülkesinde, ister Mısır ülkesinde, Alaşiya ülkesinde, Alziya ülkesinde, Papahhi ülkesinde, Kumma ülkesinde, Hayasa ülkesinde olun, Lulluwa ülkesi, Arzawa ülkesi, [. . .], [... ülkesi]..., Talawa ülkesi, Masa ülkesi, Galkisa ülkesi, Kuntara ülkesi, Iyalanta ülkesi, Wiluša ülkesi, Uraya ülkesi, Suhma ülkesi, Sappuwa ülkesi, [ülkesi. . .], Partahuina ülkesi, Kasula ülkesi, Himuwa ülkesi, Lalha ülkesi, Kashkean ülkesinde veya başka herhangi bir ülkede - şimdi Hatti ülkesine geri dönün! “Eğer [yabancı] ya da Hititli, [sıradan bir adam] ya da soyluların bir üyesi sizi uzaklaştırdıysa, size yalvardıysa, sizi kandırdıysa [...] evine [...], işte buradayız [seni geri çekiyoruz]. . . (ve) sesleniyoruz: “Düşman ülkeye ve kötü insanlara sırtınızı dönün; gözlerinizi kral ve kraliçeye çevirin! Size kutsal sunular sunacaklar. Öyleyse iyilik için [buraya gelin] ve adaklarınızı iki elinizle [ve...]! Düşman ülkeden ve kötü kirlilikten gelin! “Kutsal, temiz, güzel (ve) Hatti ülkesine gelin! Yanınızda hayat, sağlık, uzun yıllar, üreme gücü, oğullar (ve) kızlar, torunlar (ve) torunların çocukları, tanrıların sevgisi, tanrıların nezaketi, yiğitliği (ve) getirin...[Kralın (ve) kraliçenin] (onların) binlerce eksikliği kaldırsın! Krala (ve) kraliçeye] iyilikle bakın! “Güzel ve harika mabetlerinize geri dönün! Tekrar tahtlarınıza ve sandalyelerinize oturun! Tekrar kutsal, güzel (ve) harika koltuklarınıza oturun! “Krala (ve) kraliçeye yaşam, sağlık, uzun yıllar, üreme gücü, oğulları (ve) kızları, torunları (ve) büyük torunları sağlayın! Erkeğe erkeklik (ve) yiğitlik, kadına kadınlık (ve) annelik, tanrıların sevgisi, tanrıların nezaketi, tanrıda yüksek ruh (ve) erkekte yüksek ruh, yiğitlik, onun muzaffer kolları, doğurganlık (ve) ülkede refah, insanın, sığırın, koyunun, tahılın (ve) şarabı bol koyun! Ona (krala) savaş arabalarının (ve) piyadelerinin sadakatini (ve) itaatini bağışlayın!” Kırmızı yünün üzerine ince yağ serpiyor ve şöyle diyor: “Bu yüne parlaklık verildiği gibi, Sedir tanrılarının şahıslarına da aynı şekilde parlaklık verilsin! “Bu güzel yağ nasıl sakinleştiriciyse, tanrılar için de hoş ve insanlar için de hoşsa, Hatti ülkesinin kralı ve kraliçesi de tanrılar için hoş olsun! Sedir ağacının rahatlatıcı etkisi, lirlerin müziği (ve) kâhinlerin sözleri tanrılar için öyle bir teşvik olsun ki, onları buraya çağırınsınlar! Nerede olursanız olun, buraya gelin! İlk defa duymazsanız ikinci defa duyun! İkinciye duymazsanız üçüncüyü, dördüncüyü, beşinciye, altıncıyı, yedinciye dinleyin! Öyleyse gelin! Kutsal, güzel (ve) harika tapınaklarınıza, tahtlarınıza (ve) sandalyelerinize geri dönün! “Kral ve kraliçeye iyilik yapın! Onlara ömür, sağlık, uzun yıllar (ve) günler ver!” Tanrıların ayaklarının dibine mayalı bir somun (ve) peynir, meyve [ve incir] attılar; şarap, bal ve ince yağı karıştırıp döküyorlar ve şöyle konuşuyor: “Görün! Ayaklarınızın dibine sizin için, Sedir tanrıları, [mayalı bir somun] (ve) bir peynir koydum. O halde düşman ülkenizi terk edin ve kutlu, güzel (ve) harika Hatti ülkesine geri dönün! Kötülük, kötü hastalık, ateş, açlık, hastalık, salgın hastalık, kötü söz. . . Hatti ülkesini yok edin ve onu [tüm düşmanlara] verin! yerine getirmeyenler, kurban ekmeklerini [kırmayanlar], [bırakın]. . .]” (Goetze, 1955: 351-353).

yapılan koruma amaçlı çağırma ritüelidir. KUB 10.92 numaralı metin Sedir ağaçlarının tanrı ve tanrıçalarını çağırmayı amaçlamaktadır. KUB 17.32 numaralı metin de benzer şekilde tanrıları çağırmayı konu almaktadır. KUB 35.86 numaralı Luvice pasajların yer aldığı metinde benzer çağırma işlemi gerçekleşmektedir. KUB 30.38 numaralı metinde, tapınağın kirlenmesine karşı tanrıyı çağırmayı konu almaktadır. Benzer biçimde Bo 2987 numaralı metin, kurban kısmı korunabilmiştir. Bu ritüel metinlerinin neredeyse tamamı Hurri kökenlidir.

Çağırma ritüelleri, birbirinden farklı amaçlar doğrultusunda yapılmaktaydı. Örneğin hastalığa karşı yapılan sağaltma ritüellerinde tanrının çağrıldığı bilinmektedir. Ayatarša ritüelinde (CTH 390) kötülük, bağırsaklarsa yer alan bir rahatsızlık formundadır. Yaşlı kadın tarafından yapılan ritüel, hastanın yeniden sağlığına kavuşması için Güneş Tanrısına sunulduğu⁵⁹⁹ görülmektedir. Yaşlı kadın, burada büyüü yaparken tanrıça Kamrušepa ile bütünleşiyor olması⁶⁰⁰ Telipinu Mitosunda yer alan mugawar-kısına benzemektedir.

Hattuša dışında bir de Šapinuwa Kentinde ele geçen bir metin, tanrıların çağrılmasını konu almaktadır. Or.94/136 numaralı metinde, Tanrı Ea, Damkinna, MAH, Gulšeş yer almaktadır. Metinde, insan vücudunun kısımlarıyla beraber Šuluppašši kentinden tanrıların çekilmesi söz konusudur (Reyhan, 2016b: 13).

Ritüelin konusu kadar mekânları da çeşitlilik göstermektedir. Genellikle kent dışında ve açık alanlarda icra edilmektedir. Bu açıdan diğer ritüellerden farklılık

⁵⁹⁹ CTH 390 §1 2-4: “çocuk hastaysa ya da bağırsakları yenilenirse, Güneş Tanrısına hastalığı (şu) şekilde sunuyorum...” (HPM CTH 390).

⁶⁰⁰ CTH 390 § 32-35, 130- 165: “sabah güneş doğmadan et, bir çukura gömülür ve şöyle (der): ‘çukurdaki toprak nasıl kazılır (ve)] [...] büyürse, aynı şekilde çocuk da büyüsün. (sonra) o emilecek. Her ne ise o (çocuk) gitmeli [....]-en diğer günler aynı [....] Bir kimseye (kötü) diller (yani konuşma) geldiğinde sonra) dilinin üzerine bira şerbeti koyacağım. Sonra üzerlerine tereyağı süreceğim. [(ve) ...] Ona şöyle yalvarıyorum: ‘kişinin yanına geldi, kendisi [...] O, yemez, içmez. Daha Fazlası...] yapılır [...]. Mesaj tanrıça Kamrušepa’ya gitti [...] Kamrušepa (cevaplar): “[...]” Mesaj tanrıça Nintu’ya gitti: “[...]” Yaşlı Kadını onlara getirin. böylece onun (erkeğinin) dilini temizlesin.’ Yaşlı Kadın dilini temizlemeye gitti. (Bu), Güneş tanrısının oğullarıyla ilgili. Yaşlı Kadın’ bira şirasını almalı, onun (erkeğin) dilini lekele (ve) penisine tereyağı sürün. Dilini de balla silecek. (Öyleyse) insanın (yeniden) sağlıklı olması gerekir. (Sonra) ağzına iki kere tükürür.” (HPM CTH 390).

göstermektedir. Ordunun ritüeli karargâhtayken, yenilen ordunun ritüeli arındırma işlemi gerekçesiyle nehir yanında olması dikkat çekicidir.

Çağırma ritüellerinden biri KUB 20.1 numaralı metnin yer aldığı CTH 719 kompozisyonudur. Metin aslında, Iştar, Һu(r)dumana, Aruna için yapılan bayrama ait parçalardır. KUB 20.1⁶⁰¹ numaralı metinde, tanrılar için yapılan libasyon ve tören sahnelerinden kesitler yer almaktadır.

⁶⁰¹ CTH 719 KUB 201. I-II 1- 34+ III 1-34: “[... alır(?)] götürürler [...] mayasız ekmeği ufalarlar. [...] onlar [kızarmış(?)]. Daha sonra, beş (?) mayasız ekmek ve (her biri) bir tarna ölçüsündeki beş sıradan somunu [parçalarlar]. [...] Sonra müwānu Fırtına tanrısı için ciğerleri ve sıradan somunları [parçalarlar] ve aynı şekilde tüm [tanrılar için] sıradan somunları [parçalarlar]. Ve onlar] ciğerleri ve sıradan somunları ufalamayı bitirdikleri zaman, [...] bir ritonu şarapla doldururlar [ve tüm tanrılar... bir içki(?) dökerler. [...] Sonra onları (tanrılarının resimlerini?) geri koydular. [...] yarım sütü ölçüsünde (un) bir iduri somunu alınır. [...] ėntu-rahıbesi ve rahip yemek için otururlar, ayakta dururken üç kez [(tanrı için)] kızartırlar [ve (her biri) bir tarna ölçüsündeki üç sıradan somunu ufalarlar. [Sonra ...] ayaktayken altı kez kızartır [...] ve (her biri) bir tarna ölçüsündeki altı sıradan somunu ufalarlar. [Sonra ...] kadeh kaldırıyor [... ayakta üç kez] ve üç sıradan somunu ufalıyorlar. [... Sonra... ayakta dururken... dört kez kadeh kaldırır] ve dört sıradan somunu ufalarlar. kızartıyorlar [... ayakta üç kez] ve üç sıradan somunu ufalıyorlar. [Sonra ... ayakta dururken ... üç kez kızartırlar] ve üç sıradan somunu ufalarlar. ...] bir kez [ayakta dururken] kadeh kaldırır ve sıradan bir somunu ufalarlar. ayakta dururken ... üç kez kızartırlar] ve üç sıradan somunu ufalarlar. kadeh kaldırır] Işhara bir kez ayakta dururken sıradan bir somunu ufalarlar. [Sonra... ayakta dururken... beş(?) kez kızartırlar ve beş(?) sıradan somunu ufalarlar. [Sonra ...] bir kez [ayakta dururken] kadeh kaldırır ve sıradan bir somunu ufalarlar. [Sonra... ayakta dururken... iki kez kadeh kaldırır] ve iki sıradan somunu ufalarlar. Һurdumana'yı otururken iki kez kızartıyor ve iki sıradan somunu ufalıyorlar. [...] Tanrıları (temsillerini) alıp içeriye (tapınak?) taşıyorlar. [...] alır(?) ve gider. Sonra Güneşim eğilir. [...] yüzlerini O'nun [Güneşime] dönük olarak yere koydular... (kadın adım atar. Ama onu Tuwanuwa (kasabasında) [yerleştirirken], onları aynı şekilde (herhangi bir) yere indirdiler. başka yer. [...] Deniz tanrısını tahtadan bir heykel gibi şekillendiren kişi [...] Onlar [onu (ilahi imgeyi?)] müwānu Fırtına tanrısını baştan çıkaracakları tapınağa taşıyorlar. [...] yerleştiler ve bir masaya [...] Һurdumana'yı yerleştirdiler [...] onlar [...] Sonra ona ekmek(?), peynir ve peynir mayası [...] onlar [...] Sonra sunu masasını içeriye yerleştiriyorlar. [...] yerleştiler ve Deniz Tanrısını üstüne yerleştirdiler. [...] onlar [...] Ve onu masaya [götürüyorlar(?)]. Daha sonra sol incik kemiğini [...] yerleştirir. Ama tanrıları düzenlediklerinde, [alırlar(?) ...] iki kez meyve, dokuz mayasız ekmek, tanrıların parhuenagrain'i, [...], bir iplik [yün(?)], iki uzunlukta kumaş, ve iki sürahi şarap [...] Yaşlı Kadın bir sepet alıyor. Deniz Tanrısı [...] Açık alanda [Şauşga'nın önünde bir ritüel çukuru] kazarlar ve [... 'ye] devam ederler. Ama tanrıyı (müwānu Fırtına Tanrısı) çektiklerinde, [alırlar(?) ...], bir uzunlukta beyaz kumaş ve bir uzunlukta kırmızı kumaş. [...] (yapar. Sonra Yaşlı Kadın sepeti uzatır. [...] tahıl ambarına(!) getirirler ve sepeti Deniz Tanrısının önüne koyar. [...] Dahası, onları alıyorlar [...] (leri) o alıyor ve (önceden koşuyor [...] tanrıyı yoldan çekiyorlar [...] Geri döndüklerinde, [...] Һu(r)dumana'yı tapınağa [getirdiler ve Alan'ın tanrılarını [...] Şauşga için bir masa] ve Һu(r)dumana için bir masa koydular. Aşçı Şauşga'dan [...] önce teklif ediyor. Һu(r)dumana [...] için bir koyun alır ve sunar. Sonra onlara [...] (lar) tanrıları alır(?). Ama [...] ciğerler [...] yarım avuç (un) beş sıradan somun, dokuz mayasız ekmek [...] o ufalanır [... sıradan yarım (?) somun) bir avuç (un)] ve beş mayasız ekmek. [...] (leri) alır. Fakat karacığerler [...].” (Beckman, 2015: 16-25).

Kompozisyona dahil olan metinlerden biri, KUB 53.30⁶⁰² numaralı metindir. KUB 44.15⁶⁰³, KBo 8.100⁶⁰⁴ ve KBo 46.248 numaralı metinlerden oluşmaktadır (Beckman, 2015: 15-16). Kizzuwatna kökenli olması muhtemel metin kompozisyonu, Anadolu'nun güneyine işaret etmektedir. Ritüel, dört günden fazla sürmektedir. Kurban ve çağırma/evocatio ritüeli içerir. Ritüelde, kralın katılımının vurgulandığı görülmektedir. İmparatorluk Dönemine ilişkin dil ve üsluba sahiptir. Metin, diğer çağırma törenlerinden farklıdır. Tanrıların neden çağrıldığı bilinmemektedir.

Bir diğer çağırma ritüeli KBo 15.25 numaralı metinde yer alan tanrıça Wişuriyanza için yapılan ritüeldir. Ritüel büyük oranda nehir kıyısında gerçekleşmektedir. Metinle bağlantılı KBo 15.26 numaralı metin birinci şahsın ağzından yazılmışken diğer metin parçaları için yeterli bağlam bulunmamaktadır (Carruba, 1966: 1). Tanrıçanın çağrılmasında herhangi bir evocatio eylemi bulunmamaktadır. Hititlerin, yabancı tanrıları Hitit panteonuna entegrasyonu için yapılan ritüellerden biridir (Schwemer, 2008: 144).

⁶⁰² CTH 719, KUB 53.30 1-21, ay 1-17: “(o(?)) walḫi-içkisini serbest bırakıyor. [...] Sonra Deniz (tanrısı) için karaciğerleri [ve kalpleri? ...] (alır. Daha sonra büyücü kadın [...] bir riton [... ve Tanrının Annesine yemesi için(?) verir. [...] sıradan somunlar ve mayasız ekmekler de aynı şekilde [...] alırlar ve [...] onlara. [...] kaldırıldı. Ama [...] üç kez gittiklerinde. [...] Tanrının Annesine de [...] aynı şekilde parçalanıyorlar [...] onlar [...] ve aynı şekilde oturuyorlar. [...] geceleri kaldırıldı. Sonra [...] [... tahtadan] [yapılmış] heykeli oraya bırakırlar [...] getirirler ve onları [...] üzerinde [...] gümüş riton ve çekiç(?) [...] Telipinu'ya [...] serperler [tawal-] ve walḫi-içkiyi [...] [koyunlara] ve eşeklere sürüyorlar [...] Üçüncü gün bitti. [...] onlar için ayinleri şu şekilde yerine getiriyorlar(?): [...] bir kumaşa [...] sarıyorlar [...] yapıyorlar ... [...] düzenliyorlar [(tanrı) ...] İşhara'yı düzenlerler [...] Ama [...] tanrılar [...] el sallarlar. Ama daha sonra, yakmalık sunuları kuşlarla [taşıyan] kişi, [(o ...) İşhara için. [Sonra(?) ...] onlar [yakmalık sunuları] kuşlarla gerçekleştirirler, [...] yağ ve bal aşağı [...] yonar. Ama [...] (tanrıya sunu yaptığında, [...] çiğ et, göğüsler, [...] karaciğerler [...] [sunucuya(?) ...] karaciğerler [...]” (Beckman, 2015: 20-21, 25-26).

⁶⁰³ CTH 719 KUB 44.5 1-16: “[... bir ...-somun] sūtu [...] (alır. Sonra [...] ([...], kabuğu çıkarılmış tane ve [...] alır. Ve bir [...] (alır, arpa ununu saçar. [...] ve (bir sürahi bira koyar. Bir tuğla alır, üzerine kömür saçar ve [...] Šaušga'ya [Tarladaki(?)] serbest bırakır. bir somun alır ve üzerine sedir yağı ve [bitkisel yağ(?)] koyar. (Koyunun kulağının bir kısmını ve şarummar gövdesinin bir kısmını keser. Sonra (onları sıradan bir somunla birlikte ateşin üzerine dağıtır. Ve (sıradan somunları ufalar ve bir masa yerleştirir ve şöyle der: “Yiyin, ey Leydi, Ninova Kraliçesi, Ninova'nın babası ve Rimuşiya kenti sizin damadınız olduğu Rimuşiya kenti Geline! Bu konuya müdahale etmenizi dilerim! Yapabilir misin (?) Eğer [...]” (Beckman, 2015: 21-23, 26).

⁶⁰⁴ CTH 719 KBo 8.100 1-20: “[... Sonra] Yaşlı Kadın [...] sepetten [...] Tarlanın Šaušga'sından ona [...] tanrılar [...] Ve (o [...] ileri [...] sırtı için Fırtına tanrısına [...] Onlar(?) onu (mūwānu Fırtına tanrısını?) yoldan üç kez [içine] çağırıyor Ve getirdikleri sepet [...]. [...] Ve kendileri için bir masa kurdular [...] Sonra Tarladaki Šaušga için [...] ([...] yerleri [için(?)] ayarlar. Hū(r)dumana [...] (geri alır. Daha sonra [...] (?) Hū(r)dumana [...], fakat (dışarı çıkar [...] taze/canlı [...] itibaren [...].” (Beckman, 2015: 23-24, 26-27).

Çağırma ritüelinde tanrıları çağırma konusu çeşitlilik arz etse de ritüel esnasında kullanılan malzemeler genellikle aynıdır. Reyhan, bu malzemelerin, sadece tanrıları çağırma için değil aynı zamanda onları sakinleştirmek, huzurlu kılmak için de kullanıldığını belirtmiştir. Malzemelere çeşitli analogi büyü aktarımıyla öfkeli sözlerin, kötü sözlerin, lanetlerin yağa, bala dönüştürülmesi ve akıp gitmesi gerektiğini aktarmıştır (Reyhan, 2016b: 5). Özellikle tanrıları belirli yollardan çağırarak yapılan törenlerde yağ, bal, lapa, şarap, ince ekmek gibi malzemelerin kullanıldığı bilinmektedir.

Anadolu-Hatti kökenli ritüel metinleri incelendiği zaman sayıca oldukça az olduğu anlaşılmaktadır. KUB 36.89 numaralı metin, yokluğu kuraklığa neden olan Nerik'in Fırtına Tanrısını geri getirmeyi amaçlamaktadır. Metinde, talliyadu-, çağrıştıran kelimesi yer almaktadır. Kelimenin tam karşılığı talliya- uyandırmak anlamına gelir. Mugai- ile benzer anlama sahiptir. Kaybolan tanrı mitoslarında yer alan dua ve ritüel kısımları da bu gruba dahil edilebilir. Nitekim yokluğu kaosa neden olmuş tanrıların ülkeye geri getirilmesi amaçlanmaktadır.

Çağırma ritüellerinden bazıları savaşla ilişkilidir. Düşman kentin maruz kalabileceği en kötü muamele, tamamen yok edilmesi ve ardından lanet edilerek yeniden yerleşimin yasaklanmasıydı. Nitekim Hititlerde bu uygulama ayrıca sakinleri ve bölgenin tamamı Fırtına Tanrısına sunularak kutsanması, tanrılarca bir onay olduğunu göstermektedir (Roszkowska-Mutschler, 1992: 1).

Öncelikle savaştan önce çeşitli kehanetler yapılmaktaydı. Savaş öncesi ilk eylem, yapılacak savaşla ilgili olarak ilahi iradeyi aramaktır. Yenilgiden kaçınılması veya tanrıları rahatsız eden koşulların ortadan kaldırılması gerekmektedir. Savaşla bağlantılı olarak ilahi iradeyi aramak için kehanet kullanılmıştır (Kang, 1989: 55). Savaş, hükmün tanrılar aracılığıyla verildiği bir konu olarak kabul edildiğinden, bir askeri seferin sonucunun kehanetler aracılığıyla belirlenmesine yönelik girişimlerde bulunulurdu (Lorenz ve Schrakamp, 2014: 41-42).

Yapılan kehanetler genellikle, savaşın sonucu, harekâtın güvenliği, rakibin gücü, askerlerin toplanma güzergahları gibi konulardır (Haas, 2008: 105). Kehanet metinlerinden biri, KUB 5.1 numaralı metindir.⁶⁰⁵ Metinde, yapılacak savaşta mevcut zaferin-yenilginin olup olmadığı sorulmaktadır. Diğer bir metin Muvatalli Dönemine tarihlenmektedir. Metinde⁶⁰⁶, seferden önce, kral, düşman kentine saldırılıp saldırılmaması gerektiğini tanrılara danışmıştır. Tanrılardan olumsuz yanıt gelmiştir (Turgut, 2020: 1226).

Metin, Kaşka seferi öncesi kralın kehanet protokolünü aktarmaktadır (Orlamünde, 2001: 511). Metnin yazım stili ve üslubuna bakıldığında MÖ 13.yy’a ait olduğu anlaşılmaktadır. Metnin kime ait olduğu tam olarak bilinmemekle beraber, KIN’de yer alan ‘Tarhuntaşsa kralı’ ifadesi, metnin II. Muvatalli Döneminden öncesine ait olmadığı sonucunu doğurmaktadır (Orlamünde, 2001: 512). Hitit kralının yokluğunda, Kaşkaların yeniden bölgeyi ele geçirme korkusu, metnin içerisinde görülmektedir.

KUB 5.1 numaralı metinde, kral, Haharwa Dağına karşı sefere çıkmadan önce tanrılara danıştığı anlaşılmaktadır. Metin içeriğinden İmparatorluk Dönemi olduğu anlaşılmaktadır. Metinde, Tarhuntaşsa Kralından bahsetmektedir. Bu nedenle metin, II. Muvatalli ve sonrası döneme tarihlenebilir. Metin, III. Hattuşili’nin Yukarı ülkede iken yaptığı Kaşka bölgesi seferleriyle ilişkilidir. Metinde, kralın Haharwa dağı askerleri, Tanizila kenti, Tebtene ve Hurşama kentlerine yönelik seferlerine sorular sorulduğu görülmektedir. Bu kentler arasında Nerik’te yer almaktadır (Warbinek, 2020: 491-510). KUB 5.1 numaralı metne göre⁶⁰⁷, askeri kampın kurulacağı yerde, ordunun herhangi bir salgın hastalığa maruz kalıp kalmayacağı kehanet aracılığıyla öğrenilmeye çalışılmıştır

⁶⁰⁵ KUB 5.1. III 48-49: “*Tanrılar! Tanzila ülkesine (yapılacak)savaşta yenilgi görüyor musunuz?*” (CHD, S: 471).

⁶⁰⁶ CTH 571.2 öy §2 3-4: “*Muvatalli, Iyagannena’nın sürülerine saldırırsın mı?Olumsuz.*” (Turgut, 1226, dp 42).

⁶⁰⁷ KUB 5.1 43-44: “*Güneşim Haharwa dağlarına taşınacak ve orada konaklama yeri kuracak. (Ordu komutanı) Mannini’de olduğu gibi orduda salgın olmazsa (kehanet sonucu) olumlu olmalıdır.*” (Lorenz ve Schrakamp, 2014: 42).

(Lorenz ve Schrakamp, 2014: 42). Adı bilinmeyen kralın Kaşka bölgesine yaptığı sefer konu alınmaktadır. Metinde değinilen salgın hastalık, bir salgının patlak vermesi, ordunun zayıflaması nedeniyle düşman istilasıyla sonuçlanabilecek önemli bir tehlikeyi temsil ediyordu. KUB 5.1 numaralı metne göre⁶⁰⁸, III. Hattuşili ve ya IV. Tuthaliya, Nerik'in güvenliği için Kaşkaların hastalanmasını tanrılardan istemiş, onlar ise bu hastalığı onaylamıştır. Hastalığın ne olduğu bilinmemektedir. Kara büyüyle çoğaltılmış bir nesneyi Kaşka diyarına sürerek, çeşitli büyüler yaparak ya da hasta bir kimseyi sınıra göndererek Kaşka kabilelerin sağlığını etkileyecek herhangi bir girişimde bulunup bulunmayacağı tam olarak bilinmemektedir. Ordunun kamp kurduğu esnada birçok nedenden ritüeller gerçekleştirilmekteydi. Ordu kampında salgına karşı verilen talimatın başlangıcı, orduya seferlerde uzmanların eşlik ettiğini göstermektedir.⁶⁰⁹

Metnin hangi krala ait olduğu sorusu, Orlamünde'nin çalışmasında değerlendirilmiştir (2001: 511-521). Orlamünde, III. Hattuşili'nin Kaşka bölgesi seferlerinin bilinmekle beraber metnin tarihlenmesinde rol oynayan Assur kralı ile olan mektuplaşmasının, Hattuşili Dönemi kaynaklarında bahsedilmemesi, ayrıca metinde yer alan 'Güneşim' sıfatından ötürü, henüz bir prens iken yoğun Kaşka seferi düzenleyen kralın, bu unvanı kullanmayacağından dolayı Hattuşili Dönemi olamayacağı yönündedir (Orlamünde, 2001: 519-520). IV. Tuthaliya ise bizzat yönettiği Kaşka seferlerine ek olarak Assur ile olan çatışması nedeniyle metnin IV. Tuthaliya Dönemine tarihlenmesi gerektiğini öne sürmüştür (Orlamünde, 2001: 520-521). Fakat IV. Tuthaliya'nın tahta çıkmadan önce Kaşka seferlerini sürdürdüğü bilinmemekle beraber, büyük kral olmasa dahi kehanet ritüelinde Güneşim sıfatını kullanmış olmasının bir önemi olmadığını aktarmıştır (Orlamünde, 2001: 520; Burgin, 2022: 235).

⁶⁰⁸ KUB 5.1 II 14-15: “*Tanrılar tarafından onaylandığına göre, Kaşkaları vurmak için onların kasabasını hasta edebilirim. Eğer bu şekilde sınırlar güvende olacaksa, olumlu olacaktır.*” (Lorenz ve Schrakamp, 2014: 54).

⁶⁰⁹ KUB 9. 32 I 1-3: “*Hapalla'lı adam Ashella, Eğer yıl kötüyse ve ordu kampında [ölümcül bir salgın çıkarsa], aşağıdaki ritüeli gerçekleştiririm.*” (Lorenz ve Schrakamp, 2014: 43).

Askeri sefer öncesindeki fal soruları, özellikle III. Hattuşili ve IV. Tutḫaliya belgelerde sıklıkla kayıt edilmiştir. KUB 22.25 numaralı metin bunlardan biridir (Warbinek, 2020: 485). Metin, Kaška bölgesi askeri seferiyle ilgili ayrıntılı bilgiler içermektedir. KUB 22. 25 numaralı metinde⁶¹⁰, sefer öncesindeki sorulara doğrudan

⁶¹⁰ KUB 22.25 öy 1-45: "... [bütü]n doğruluğu kral aldı. 2. Gün, tanrıça MAḪ ayağa kalktı ve kaleyi geçti. Güneşim teftiş etti [...Tit[...kentinde ve Serrissa kentide..[Güneşimin babasının, tahkim edilmiş ordugahına ister savaşsın ister barışsınlar, onlar fal aracılığıyla sorulsun! Ertesi gün Sunupassi] Pittalahsi kentini yakıp yıkacaksa Güneşimin[babasının tahkim edilmiş ordugahında] geceyi geçirecekse Pikkauzza] kenti içindeki ve Kattaladduwa kenti [ve Daššena[ita] kentindeki insanları gönderirlerse Karşısında [ister savaşsın] ister savaş[masın.] onlar fal ile sorulsun. D[aššenatta] ile barışacaksa, Kaštar[iiapa kentinde bir tepenin önünde kalacak. Temetti ise daha önceden Haharua Dağının askerlerine ve Kaštariyapa kentine karşı savaşacak. Ardından oradan hareketle Hatenzuua kentine geçecektir. Oradan da Tappilušša kentine gidecek. Ama tekrar Kaška ülkesi(nin) içine girmeyecektir. Hatenzuua kentine vardığında Nerik kentinin girecek ve kenti tahkim edecektir. Bununla beraber sonra bizzat Nerik kentine vardığımda (fal aracılığıyla araştıracağım.) Düşmana hemen saldıracak mıyım? Yoksa Purulli Bayramını hemen kutlayacak mıyım? Ve tanrıyı alıp götüreceğim mi? Bizzat tanrının talih falı olumlu olsun! Meclis doğruluğu ve sağlığı aldı. Onlar krala verildi. İkinci günde Tanrıça MAḪ (Kader Tanrıçası) ayağa kalktı. İyilik ve Savaşı aldı ve onlar Hatti ülkesi insanlarına verildi. Üçüncü günde tanrılar ayağa kalktılar. Savaş ve askeri sefer aldılar ve onlar tekrar tahta geri (verildiler). Olumlu! Hanhana kentinden uzağa Hattena kenti içinde ve Katruma kenti harabelerinde gizlendi. Ve Pittaggalašša kenti içinde ayrıca Pittaggalašša kentine eğer saldırırsa, eğer o barış antlaşması yaparsa ve o (konu) (fal) aracılığıyla sorulsun! Ertesi günde Sunupašši kentini ve Pittalahši kentini yerle bir etti. Ardından o, Güneşim babamın ordugahında geceyi geçirdi. Ertesi günde Daššenatta kenti (ile) savaştı ve Hatenzuua kenti, Tappilušša kentini ve Kaška ülkesine de saldırdı ve Nerik kenti içini ve Nerik kentini de tahkim edeceğim. Nerik kentine vardığımda (fal aracılığıyla araştıracağım.) Düşmana hemen saldıracak mıyım? Yoksa Purilli Bayramını hemen kutlayacak mıyım? Şimdi bizzat tanrının talih falı olumlu olsun! Kral bizzat sonra tüm günahı aldı ve onu Hatti ülkesi insanlarına verdi. Olumsuz! Hanhana kentinden uzağa Katruma kenti harabelerinde gizlendi. Ertesi günde arabalı savaşçılar Pikkauzza kentine saldırdı. Yaya askerler ve onun ordusu dışarı çıktılar. Fakat Güneşim ve Güneşim babamın ordugahına arabalı savaşçılar, yaya askerler ve orduları Güneşim ve Güneşimin babamın ordugahına [tekrar gizlendi]ler. Ertesi günde Sunupašši kenti ve Pittalahši kentini tamamen yaktı ve geceyi geçirdi. Ancak Güneşimin babamın ordugahında ertesi günde Pikkauzza kenti içindeo yerde isyan çıktı ve İštahara kenti içini, Kaska ülkesini de [Neri]k kenti içini ve kenti tah[kim etti.] [Nerik kentine vardı]ğında [(fal aracılığıyla?) araştıracağı]m. x [ku]tlayacak mıyım?" (Haas, 1970: 44-45; Tercan, 2016: 62-69). Ay. 1-40: "[Hanhana kentinden uzağa x kenti içi]ne ve Pikkauzza kentine gizlendi. [Pi]ttaggalašša kenti içine Eğer Pittaggalašša kenti saldırırsa, eğer barış antlaşması yaparsa [o fal aracılığıyla so]rulsun. [x] ertesi günde Sunu[pašši kenti [ve Pittalahši kentini mahvetti. Tek]rardan o, Güneşim babamın ordugahında [geceyi geçirdi. sal]dırdı. İštah[ara kenti içini] [ve Nerik kenti içini ve kenti tahkim etti]. Nerik kentine vardığımda fal aracılığıyla [araştıracağım. Düşmana hemen saldıracak mıyım? Y]oksa Puruli(ya) Bayramını [hemen kutlayacak mıyım? Şimdi tanrının talih falı olumlu] olsun! Tanrıça MAḪ kalktı. [[x] fal sonucu olumsuz! Ha[nhana kentinden uzağa x kenti içinde Katruma kenti harabelerin]de gi[zle]ndi ve Pi[ttaggalašša kenti içinde Pittaggalašša kenti ile] savaşacak mıyım? Yoksa barış antlaşması yapacak mıyım? Ve o [fal aracılığıyla sorulsun. Ertesi günde Sunu]pašši kenti ve Pittalahši kentini tamamen yak[ttı. Bundan sonra Güneşim babam]ın ordugahında geceyi geçirdi. Fakat ileride Pikkauza kenti x x x ve tekrar o yerde isyan çıktı ve İštahara kenti iç[i]ni ve Nerik kenti içi[n]i ve kenti tahkim etti. Nerik kentine vardığımda fal aracılığıyla sorulsun. Düşmana hemen saldıracak mıyım? Yoksa Purulli(ya) Bayramını hemen kutlayacak mıyım? Şimdi tanrının talih falı olumlu olsun! Meclis doğruluğu ve sağlığı [aldı. ikinci gün]de Fırtına Tanrısı kalktı. Savaş ve askeri sefer aldı ve onlar tahta üçüncü gün[de (geri verildiler.) Tanrılar olumlu! Hanhana kentinden uz[ağa x kenti içinde Katruma kenti harabelerinde] gizlendi. Ertesi günde arabalı savaşçı[lar x kentine] saldırdılar. Yaya askerler ve onun ordusu dışarı çıktılar. Fakat Güneşim ve Güneşim babamın ordugahına, onun arabalı savaşçıları, yaya askerleri ve orduları tekrar ordu[gahına gizlendi]ler. Ertesi günde Sunupašši kenti Pittalah[ši kentini mah]vetti. Geceyi geçirdi. Fakat Güneşim babamın ordugahında Pikkauzza kenti içinde o yerde isyan çıktı ve İštahara kenti içini, ve Nerik kenti [içini ve kenti] tahkim etti. Nerik kentine vardığımda (fal aracılığıyla araştıracağım.) Düşmana hemen saldıracak mıyım? Yoksa Purulli(ya) Bayramını hemen kutlayacak mıyım? Şimdi tanrının talih falı olumlu olsun. Tanrıça MAḪ kalktı. Koruma, ha[yat? x x] x almıştır. v[e onla]r Hatti ülkesi insanlarına verildi. Olumlu! Hanha[na kentinden uzağa Katruma kenti harabelerin]de gizlendi. Ertesi

yanıtlar aranmaz. Metin, askeri seferle ilgili olarak günümüze kadar gelen metinler içerisinde en uzun fal metinlerinden biridir. Ayrıca Nerik kentinin Kaşka hâkimiyetinden kurtulmasını temenni eden soruların yer aldığı görülmektedir. Metinde, asıl önemli olan kentin Nerik Kenti olduğu anlaşılmaktadır (Haas, 1970: 44-45). Metinde seferle ilgili bilgiler dolaylı yollardan sorulduğu anlaşılmaktadır. Güç, haklılık, destek gibi unsurların kralda olduğu, Hannahanna ve ZABABA'nın desteğinin kendisinde olduğu gibi sorular dolaylı yoldan sorulmuştur. Metinde, askeri sefer öncesi fal ve kehanet gibi uygulamaların günler sürdüğü anlaşılmaktadır.

Orta Hitit Dönemine ait bir mektupta, Tapigga, Maşathöyük kentinde, soruşturulan bir falın sonucu aktarılmaktadır. Mektuba göre⁶¹¹, savaşla ilgili mesele soruşturulana kadar düşman karşısında dikkatli olunması gerektiği vurgulanmaktadır. Savaştan önce yapılan falın ne denli önemli olduğunu da göstermektedir (Lorenz ve Schrakamp, 2014: 42-43).

Bazen askeri sefer öncesindeki fal ve kehanetlerde, doğrudan bilgi almak yerine dolaylı yoldan sembolik bilgi aktarımı sağlanmaktaydı. Örneğin, KUB 5. 17 numaralı metinde, “*siz tanrılar bana Assur kralını verecek misiniz?*” sorusunu aktarılmıştır (Ayyıldız, 2016: 191).

Bazen ise doğal işaretler omen olarak alınıyor ve yorumlanıyordu. II. Murşili'nin yıllıklarında, Takaşta üzerine yapılan askeri sefer sırasında görülen kuş, Takaşta'nın pusu kurmasının işareti olarak yorumlanmıştır.⁶¹² Görülen kuştan olumlu işaretler alınmasının

günde Pikkauzza kenti saldırdı. Geceyi geçirdi. Fakat Güneşim babamın ordugâhında ertesi günde Şunupaşşı kenti ve Pittalahşi kentini tamamen yaktı. Pikkauzza kenti içinde o yerde isyan çıktı. İştahara kenti içini ve Nerik kenti içini ve] kenti tahkim etti. Nerik kentine vardığımda (fal aracılığıyla araştıracağım.) Düşmana hemen saldıracak mıyım? Yoksa Purulli(ya) Bayramı'nı hemen kutlayacak mıyım? Şimdi tanrının talih falı olumlu olsun.] [H]atti ülkesi insanla[rı] x x [Hanhana kentinden [. . K]atruma kenti [. . . x] x x[. . .] x x[“ (Tercan, 2016: 69-76).

⁶¹¹ HKM 21: 8-13: “*Bana düşman meselesi hakkında yazmış olduğunuza göre, meseleyi (yani savaşın sonucunu) bir kehanet aracılığıyla aktarana kadar, düşman karşısında çok dikkatli olun.*” (Lorenz ve Schrakamp, 2014: 42).

⁶¹² KBo 5.8 öy. I 12-23: “*ve şimdi Yüce Fırtına Tanrısı, efendim, önümde yürüdü ve beni kötü güçlere terk etmedi, beni güvencesine aldı! Takaşta'ya askeri sefere gittiğim zaman bir kuş beni durdurdu ve ben de (askerlerin) yürütmesini durdurdum çünkü Takaşta'lılar bana pusu kurmuşlardı. (İlerlemeye) tereddüt ettiğim zaman Takaşta'lı yardımcı birlikler dağıldı ve beni pusuya düşüremediler. Fakat Takaşta yardımcı*

ardından kral sefere ilerlemiştir. Yıllıklardaki aktarıma göre kuş, kralı ve orduyu koruyan tanrısal bir işaretti. Yine II. Murşili Döneminde, kralın, Azzi-Ḫayaša topraklarına yaptığı sefer esnasında güneş tutulması gerçekleşmiştir (Sevinç Erbaşı, 2021: 33). Bu olay, kâhinler tarafından kralın ölümü olarak yorumlanınca, kral, can güvenliği için bir düşman esiri ikame ritüellerinde kullanarak, üzerindeki ölüm, büyü, kötülük gibi durumlardan arındırılmıştır (Turgut, 2020: 1227). Bir diğer kehanet metni, yine II. Murşili Dönemine tarihlenmektedir. Kral, kâhin tarafından uçurulan bir kuşun gözlemlemesiyle tanrılara ilettiği sorunun yanıtını aramaktadır. KUB 18. 5 numaralı metne göre⁶¹³, kuşun hareketleri gözlemlenmiş, ardından karar verilmiştir.

Savaş öncesi kehanet uygulamasının II. Murşili Dönemi belgelerinde sıklıkla kayıt altına alındığı anlaşılmaktadır. II. Murşili, Kannuwara'ya karşı yürüttüğü savaşta, Nuwanza'dan bir kehanet aramasını istemiştir⁶¹⁴ (Alparslan, 2006: 85).

KBo 41. 170 numaralı fal metni⁶¹⁵, Aššuwa Ülkesine yapılan askeri bir operasyon ile ilgilidir. Metinde, aynı zamanda Nerik Kentinden bahsetmektedir. Oldukça kırıklı olan metinde, sembolik anlatımlar mevcuttur (Warbinek, 2020: 182-183).

birlikleri dağıldığı zaman, kuş, benim ilerlememe izin verdi ve ben Takašta'ya gittim." (Haas, 2008: 135; Ünal, 2013: 469. 46) "[Ordunun] hızlı bir şekilde Haharwa Dağlarına tırmanması ile ilgili: Eğer, Güneşim ve bize, şiddetli şimşekler, fırtınalar, şiddetli yağmurlar korkutmayıp ordu Fırtına Tanrısı tarafından vurulmayacaksa et işaretleri olumlu olsun, fakat ikincisi olumsuz! Her iki (kehanet buluntuları) olumsuz!" (Haas, 2008: 103, 115, 116)

⁶¹³ KUB 18. 5: "Nehrin arkasında bir alliya kuşu TUS-us'a doğru uçtu ve bir kavak ağacının üzerine kondu. Biz onu izlerken bir yerden başka bir alliya kuşunu yakaladı. Nehrin gerisinde tekrar yukarıya çıktı. Ayrıca TAR-u-an'ın diğer tarafına geçti. Ancak karşıdaki nehre ulaşamadı. Kavak ağacının üzerindeki alliya kuşu uçup gitti. gulas- geri geldi. Nehrin gerisinden yukarıya doğru geriden geldi. Daha sonra nehrin karşı tarafına geldi. Daha da ileri gitti, tam tersi..."

⁶¹⁴ CTH 577. II.3.6. KBo 2.6: "(Sizin için kuşla) ve bedenim işaretleriyle belirlenmeyecek mi? [Çünkü] şarapların büyükleri Nuwanza bana bir mesaj gönderdi [ve bana yazdı ki: kuş mesajını ve rahibi benim için sormayacak mısın? - ve] işaretlerle mi?"

⁶¹⁵ CTH 572.II.2.2. KUB 41.170, 1-15: "duyduklarımıza göre,] x [x] ülkesinin yenilgisi, Assuwa Ülkesine saldırdığında o [x] zaman gelmeyecek. [(silah?)]x onu koy! Ama eğer bu, Güneşim için değilse, sağından [...]x almayacaksa, o zaman KIN olumlu olsun! [x...] alınır ve ana tanrıçaya verilir. 2. Günde meclis için [x.] düzenlenir, daha sonra ateşin iç kısmı alınır ve boşluğun içine konur. [3. günde] hükümdar onun doğruluğunu ve canını alıp Fırtına Tanrısına verdi. [(Olumsuz). Nerik'e gelecek... eğer bu yıl [] belirlenirse. Peki bu yıl tanrısallık? ve onu kehanetle sorgulayacaklar) [] yıl, tanrısallık, kötülük [] gelecek evet [[Eğer? o götürmedi, o zaman KIN olumlu ol! Tanrılar mı? ayağa kalktılar]. [-]x'i aldılar ve [-x]'e verdiler. 2. günde]" (Warbinek, 2020: 181-183).

KBo 13.76 numaralı metinde⁶¹⁶, Karkamış Kralının da dâhil olduğu bir askeri operasyona yönelik fal bulunmaktadır. Karkamış'ta vasal krallığın kuruluşu, I. Şuppiluliuma ve oğlu Piyaşşili ile beraber başlamıştı Dolayısıyla metin, tarihlenme açısından İmparatorluk Dönemine tarihlenmektedir. Metnin IV. Tuthaliya Dönemine ait olması oldukça muhtemeldir (Warbinek, 2020: 126). Bir diğer fal metni KUB 49.79 numaralı⁶¹⁷ metindir. Metinde, sorgulama Yaşlı Kadın tarafından yapılmaktadır.

Askeri sefer öncesi sorulan sorulardan biri hastalıktı. Metinlerde, gerek seferde gerek sefer sonrasında kralın ya da ordunun hastalanması durumu endişe vericiydi. Bu nedenle, seferlerden önce yapılan kehanetlerde, bu sorunun yanıtı aranmıştır. KUB 50.111 numaralı metinde, kral Kummanni'ye sefer düzenlerken hastalığa yakalanıp yakalanmama ihtimalini de tanrılara sormaktadır (Warbinek, 2020: 279-280).

Askeri sefer öncesinde gerekli fal kehanetleri yapıldıktan sonra bazı ritüeller gerçekleştirilmekteydi. Bunlardan biri KUB 4.1, CTH 422 kompozisyonunda yer almaktadır.⁶¹⁸ Metin, Kaşka bölgesine yapılacak askeri sefer öncesinde tanrılara kurban

⁶¹⁶ KBo 13.76 öy. 1-18: “[] x [] [] x olumlu [her ikisi mi?]. [] x Kar[kamiş] kralı (ülkenin) [] x aldığı doğruluk ve []. [(verildi). [(Değil) Uygun.] (Yoksa) oraya gitmemize izin mi verecek? (KIN) olumsuz. Karkamış ülkesinin kralı doğruluğu ve seferi alıp hükümdara verdi. Olumsuz. O bölge hakkında, şu sınır beykeri, Oraya kim gönderildi- bizi içeri alacaklar mı? (KIN) olumsuz! Beyler, talihsizlik, soru, yıl, (ve) aldıkları güç ve ilahlara [...] Güneşim bunları yapacak mı? Güneşimin ruhunu bilen beyler ki (onlar) onu arayacak, kenti ileri gönderecek ve ondan sonra zayıflayacaksa KIN olumlu olsun. İlahlar ayağa kalktılar, ateşi, eli ve düşmanı alıp, düşmanın soluna yerleştirdiler. Ana tanrıça yükseldi. [...] koruması altına aldı ve ateş açıldı. 3. (gün) düşman aldı, günah, düşman lehine ise bu şekilde[...]]”
ay. 1-24 : “ x [] x [...] düşmanın lehineydi. Orduyu tekrar göreceksin, ordu hala var olacak mı? [...] düşman için [...] düşman, talihsizlik, soru, ekmeği ve ganimeti [aldı] ve ilahlara verdi. Ama ordunun [...] yararına değil. Egemenliği, doğruluğu, kanı aldı ve tanrılara verdiyse, Olumlu. [...] Düşmanın ordusu kalmayacak mı? Ordular gidecekse [...] ve sen bu tanrısallık, bu yıl [...] onları takip edecek misin? Olumsuz. O[rdular] doğruluğu, refahı ve kralın gözlerinin kendilerine aldılar. Fakat [ordunun] düşmana karşı olumlu olduğu ortaya çıkınca, [O zaman] sen, ey tanrısallık, orduyu mahvetmeye mi mahkum ediyorsun? [ah sen, bizi gözetecek misin?]? Gidecek misin?] bizi terk edecek misin?] girecek misin? [Ya da girmeyecek misin?] bizi içeri alsın mı? Olumsuz. Tihuli kenti (bizim tarafımızdan) mağlup edilecek mi? [(KIN) Olumlu olsun!] Ana Tanrıça ayağa kalktı, Tihuli ve [Tihuli'ye verilen kent] meselesini ele aldı...” (Warbinek, 2020: 193-197).

⁶¹⁷ KUB 49.79 1-24: “Yaşlı kadın aracılığıyla (kehanet) şu şekilde: Kral, x alındı [...ise olumlu olumlu olsun, Meclise verdi. 2. Gün refah [...alınır mı?..ve veilir mi?]. 3. Günde kralın kanı alınır ve içinde[... verilir mi?] 4. (gün) düşman içeriye ateş açarsa [...] yaşlı kadın şöyle (konuşur): silahlar (için) ülkenin uğurlu günü mü? [...] [x-x] x x x x x x düşman ve o? bir? [] [x-x] öndeki tanrılara x x x şöyle (konuşuyor): “... [] [...] hayatı, tahtın [...] içinde [...] X [...] Karkiya, olumlu olsun? [Tanrılar] ortaya çıktı, kralın seferine çıktılar ve[...] [İkinci] günde refah alınır ve Ana Tanrıça'ya verilir. [] 3. günde boşluk düşmanın yenilgisini aldı ve x [] [Ana] Tanrıça ortaya çıktı, korumayı [ve] Hatt[i]’ye giden yolu [aldı] ve[] onları Hatti adamlarına verdi. [aldılar] ve ... (verdiler). [...]” (Warbinek, 2020: 347-349).

⁶¹⁸ CTH 422 KBo 44.21 + KBo 5.28 + KBo 64.13 + KUB 4.1 + KUB 48.84 + KUB 48.86 + CHDS 4.36 + KUB 31.146 + KBo 68.157 + KBo 68.159 + KBo 68.26 (ed. Fuscagni).

sunularak onların desteğini almak amaçlanmaktadır.⁶¹⁹ Düşman tanrıları ritüel olarak geleneksel bağlamlarından uzaklaştırılır ve Hitit kralına yardım eden tanrıların saflarına dahil edilir. Metinde çağırma eylemi *halzai-/halziya-* ile ifade edilmiştir.

Metin, Kaška tanrılarına, şikâyet içeren bir pasajın ardından, Kaška tanrılarına sunulan yemeğin kendilerine verilmesini konu almaktadır. Böylelikle, tanrıların kendi taraflarından olması amaçlanmaktadır. Metin Orta Hitit Dönemine tarihlenmektedir. Kaşkaların Hitit toprakları üzerine yaptığı saldırının nedeninin Kaška tanrıları olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Bu açıdan, özellikle tanrılara yakardıkları dua metninin de varlığından kaynaklı olarak I. Arnuwanda Dönemine tarihlenebilir.

Savaş esnasında tanrıların, savaş alanına çağrıldığına ilişkin bir metin KBo 34.38 + KBo 34.39 numaralı metindir.⁶²⁰ Metinde, ordunun savaşa gittiği zaman yapması gereken ritüel yer almaktadır. Metin oldukça kırıklı bir yapıya sahiptir. Ordunun küçük bir alanda

⁶¹⁹ CTH 422 KUB 4.1 Vs. I 1 – Rs. III 14 §1-73 : “*düşman topraklarının sınırında bir ritüel gerçekleştirirken, Arinna’nın Güneş Tanrıçası, Fırtına Tanrısı, tanrı LAMA, tüm tanrılar, erkek tanrılar, tanrıçalar, halkın tanrılarına, Durmitta’nın Telipinu’suna bir koyun kurban eder. Halkın tanrılarına, tüm tanrılara, tüm dağ ve nehirlerle, Zithariya’ya bir koyun kurban ederler. Artık Kaşkalar onları ele geçirdi. Kaşkalılar (sürekli saldırıp ve direnişleriyle övünerek), sorun yaptılar ve tanrılar, sizi küçük düşürdüler. Bakın! Zithariya tüm tanrıların önünde eğiliyor. O (sürekli) sizi suçluyor; ey tanrılar! onun adına davayı düzenleyin, (Siz) tanrılar adına her bakımdan suç duyurusu olacaktır. Ama bu sadece Zithariya’dan alınmadı, aynı zamanda sizden de (tüm) tanrılardan da alındı. Arinna’nın Güneş Tanrıçasına, Nerik’in Fırtına Tanrısı, Hatti’nin Fırtına Tanrısı, tanrı LAMA, Telipinu, tüm tanrılar, onun kentleri ellerinden alındı. Şimdi Zithariya (sürekli) tüm tanrıları suçluyor. Ayrıca davayı ciddiye alın, kendi lehine kararlaştır, Zithariya davasına karar ver! Ey tanrılar, Kaska topraklarını yok edin! Her [ilah] kendi mabetlerine sahip çıksın ve onları geri almalıdır! Zithariya ibadet yerlerine dönmeli ve sürekli oraları dolaşarak dolaşmalıdır. Yapmaları [...] - [...] büyük bayramları sürekli kutlamalıdır. [...] sizindir [...] tekrar [...]]’ şöyle (diyor): ‘Şimdi Kaška ülkesinin tanrıları, sizi toplantıya çağırdık. Yemeye (ve) içmeye (hemen) başlayın! Şimdi size (aleyhimize) getirdiğimiz suçlamalara dikkat edin! Hatti ülkesinin tanrıları sizden hiçbir şey almadılar, Kaška ülkesinin tanrıları sizden zorla hiçbir şey almadılar. Ve siz, Kaska ülkesinin tanrıları şunu savundunuz: Hatti ülkesinin tanrılarını ülkelerinden kovdunuz ve onların topraklarını kendinize aldınız. Kaskalar da şunları savundu: Siz Kaşkalılar, Hatti ülkesinin sakinlerinin aldınız, onları tarlalarından ve bağlarından kovdunuz. Kaskalılar Hatti ülkesinin tanrılarını ve halkını kan dökmeye çağırır; Çünkü Hatti ülkesinin tanrıları (kanı) [dökülmeyecek(?)] ve onların kanları Hatti ülkesinin insanları için de dökülmeyecek. Siz tanrılara [ve] Kaška ülkesinin halkına... [.....].....[...] ... küçük [...] [...] ... ama geri dönüyor [...] [...] ... aşağıya iniyor [...] [...] bira (ve) şarap alıyor [...] ardından... [Ey düşman tanrıları, yiye (ve) için! Geri dönmelisiniz... Düşmanı alt etmelisin] İşiniz bittiğinde Hatti’nin tanrılarına geri döner. Biri yağlı (ve) ekmek yer (ve) ordunun (ve) Zababa’nın Fırtına tanrısı Hatti’nin tanrılarına kurban sunar. Ancak sizin için ne sıklıkta doğruysa, o kadar sıklıkta içeceksiniz. Tanrıların Efendisi aletlerin ve koyun derilerinin modellerini alır. (Sonra) orduya dönersiniz ve aynı şekilde savaşacaksınız... tamamlanmıştır. iki tabletten yazılmıştır. Bitti” (HPM CTH 22 ed. F Fuscagni).*

⁶²⁰ CTH 426.1.3. KBo 34.38 + KBo 34.39 §1-4 1-14: “*Ordular, ülkeden uzakta sefere çıkıp düşman sınırına/bölgesine savaşa gittiğinde açık bir alanda küçük bir ateş yakarlar: ‘haydi! Eğilelim’ (ve) tanrıları isimleriyle çağırırlar...[...] Fırtına Tanrısı...[...].....[.....] ay tanrısı, ...[...] şarabı üç [kez....]...[tabl]et bitmedi. Ordular bir [savaş] için ülke dışına gittiğinde düşman ülkesinde savaşa girerler.” (HPM CTH 426.3 ed. Fuscagni).*

ateş yaktığı aktarılır. Yakılan ateşin, elde edilen zaferden sonra olup olmadığı belirsizdir. Nitekim metinde tanrılar çağrılırken yakılan ateşte isimlerinin anıldığı görülmektedir. Mutlak zaferin ardından tanrıları kentlerden uzaklaştırarak onlarla uzlaşmayı amaçlayan Mugawar-/Talliya- evocatio ritüellerden farklı olduğu anlaşılmaktadır. Evocatio öncesi yapılan bir ritüel olmakla beraber, savaştan önce tanrılardan yardım almayı amaçlayan bir ritüel olma ihtimali de bulunmaktadır.

Oldukça kırıklı olan Bo 4293 numaralı metinde⁶²¹, savaş anında kralın hem motivasyon konuşması yaptığı hem de savaşın Hititler lehine kazanılması adına bir takım ritüelin icrasında bulunulduğu anlaşılmaktadır.

KUB 7.60 Metin, Hitit Kralının savaştan önce zaferi borçlu olduğu ve artık kentin arazisinin de kendisine devredildiği Fırtına Tanrısına dönmesinden bahsetmektedir. Metin, İmparatorluk Dönemine tarihlenmektedir. Birbirine bağlantılı iki eylem içerir. İlk bölüm, yok edilen düşman kentlerin tanrılarının çağrılması, ikinci bölüm ise kentin Fırtına Tanrısına sunulması eylemi yer almaktadır (Roszkowska-Mutschler, 1992: 7-8). KUB 7. 60 numaralı metnin, II ve III. sütunları kısmen korunmakla beraber I ve IV. sütunları neredeyse tahrip olmuştur. Bu nedenle ritüelin başlangıcı ve sonunda yer alan kentin Fırtına Tanrısına sunma ritüelinin sonu eksiktir. Kısmen korunan kısımlarda çağırma ritüeli yer almaktadır. Ritüel, MUNUSŞU.GI tarafından gerçekleştirilmektedir.⁶²²

⁶²¹ CTH 426.1.4. Bo 4293 Vgl. KUB 45.20 Vs. II §1-4, 1-14: “Ordu düşmana karşı savaşırken...[...] konuşuyor: Eğer düşmanın ordusu saldırırsa ...[...] ritüeli gerçekleştirin. İlkini (buna göre) [...], (ve) eti alın. [...] ayrıca omuzlarınıza da koyun...[...] hafif ateş...[...] üç kez şarap...[...] ateşte [...] üç kalın somun ekmek daha alır...[...].” (HPM CTH 426.1.4 ed. F. Fuscagni).

⁶²² CTH 423.A KUB 7. 60+ VBot 67 + KBo 43.52+ KUB 59.59+ KBo 51.30 § 4-5 16-55: “Yaşlı kadın [...] aynı biçimde koyun yağı ve peyniriyle [...] beraber... ve sunağın üzerine şarap koyar. Solda (ve) sağda sunağın üzerine kumaş şeritlerini asar. Dokuz yol ince yağ, dokuz bal ve yulaf konur. Ardından bir parça beyaz kumaş, bir parça kırmızı kumaş (ve) bir parça mavi kumaş(ı) [alır]. Onları (sanki) düşmanın tanrılarına giden yolları (gibi) hazırlıyor. Paḫḫunala’dan ateş alır. Ocağa çeşitli kokulu maddeler atar sonra onları tütsü (gibi) yakar. Yaşlı Kadın, sağ eline bir tutam koyun yünü, bir kartal tüyü, bir miktar galaktar-, bir miktar tanrıların parḫuena-’sını tutar. Tahta [...] Ardından Yaşlı Kadın şu şekilde (okur): Gördünüz mü? Sizin için, ey düşman kentin tanrıları, en iyi türden bir testi bira koydum ve sizin için (sağda) ve sol tarafta süslü sofralar kurdum. Sizin için beyaz kumaştan, kırmızı kumaştan ve mavi kumaştan yollar hazırladım. Bu kumaşlar sizin yollarınız olsun! Bu yollardan yürüyün! Krala nezaketle dönün (kralın lehine dönün) ve sonra ülkenizden gidin (ayrılın)! Daha sonra Yaşlı Kadın bir koyunu düşman kentin erkek tanrılarına, diğerini ise kadın tanrılarına sunar. [Ardından] iki koyunun kalbi ve ciğerini ateşle yakar. Ve bunu tekrar tanrının masasına [koyar?] ardından Yaşlı Kadın üç kez bira (ve) şarap (libasyonu yapar). Ardından bağırır: “ (gelin ve) yemekleri yiyin!” sonra, düşman ülkesinin tanrıları için üç testi bira, üç

Önceden belirlenen madde ve nesneler hazırlanır ve Yaşlı Kadın, düşman kentin tanrılarına seslenmektedir. Gerekli sunumu yaptıktan sonra tanrılardan kenti terk etmelerini ister. Tanrılara ekmek, bira, şarap ve koyun kurban eder. Ardından metinde oldukça kırıklı bir kısım yer almaktadır. Kalan kısımlarda⁶²³, düşman tanrılara sunulan kurban yer almaktadır.

Diğer şeylerin yanı sıra kaliteli yağdan, baldan, rengarenk kumaşlardan yapılmış yollar yaratılmıştır. Bu yollar yabancı tanrıların Hitit ülkesini terk etmeleri için yapılmıştır. Bu bağlamda tütsüleme, sunular, kurbanlar düşman tanrıların Hitit ülkesini terk etmeleri gereken sihirli yolları temizlemeye yardımcı olabilmektedir. Düşmanların tanrıları muhtemelen önceden arınmamış bir yola girmeyi kabul etmeyeceklerdir (Mouton, 2013: 60-61).

sıcak somun ekmek, bir GÜĞ ekmeği ve bir tatlı ekmeği hazırlar. Yaşlı Kadın, üç sıcak somun ekmek, bir GÜĞ ekmeği ve bir tatlı ekmeği işaretler.[...] ve düşmanın tanrıları için... (tadını alırlar?). ve onları tanrıların sunağına koyar. Düşman kentin erkek tanrıları ve dişi tanrıçaları [...] bardaklar hazırlanırken, tanrılar için hazırlanmış olanlar alınmıştır.” (HPM CTH 423; Roszkowska-Mutschler, 1992: 9; Haas ve Wilhelm, 1974: 234-240).

⁶²³ CTH 423 KUB 7. 60+ VBot 67 + KBo 43.52+ KUB 59.59+ KBo 51.30 § 9-19 83- 157: “bu nedenle [...] Yaşlı Kadın (keser?), tanrılara sesleniyor...[...] buğday?, [...] çağırmak (ve) olumlu bir şekilde (krala doğru) çevirmek (için). Yaşlı kadın, düşman tanrılarını çağırmayı bitirince, kral asiller gibi giyinip? Gider. Bir testi şarap ya da işpanduwa-’dan şarapla düşmanın kentine şöyle (der): “bakın (düşmanın) yeri bana düşman oldu. Beyim Fırtına Tanrısına (şöyle diyerek) yalvardım. Fırtına Tanrısı, beyim, dileğimi kabul etti. Sonra Fırtına Tanrısı, beyim, onu bana teslim etti. Ve onu yerle bir ettim. (Sonra) onu (şöyle diyerek) kutsadım. Gökyüzü (ve) yeryüzü vardır; ta ki insan da orada bulununcaya kadar, sonsuza kadar hiç kimse orada ikamet etmeyecek. Düşmanın bu [köyü], tarlaları, toprağı, harman yeri, üzüm bağları ve (onun) [...] beyim Fırtına tanrısına (kutsadım), Seri ve Hurri’ye onu otlak olarak ayırdım ve onlar sonsuza kadar orada otlasınlar! Ama orada ikamet edecek olan Fırtına tanrısı Seri (ve) Hurri’nin boğalarının otlağını (kim) alacaksa Fırtına Tanrısı efendim, bu davada ona düşman olsun! Düşmanın söz konusu köyünde herhangi bir insan ikamet ediyorsa, ister tek bir ev, ister iki evi olsun, ya da yaya birliklerinden (ve) savaş arabalarından oluşan bir birlik bununla ilgilenecek olsun, o halde efendim, o bir evi veya (o) iki evi veya yaya birlikleri (ve) savaş arabaları birliklerini [yok edin! Eğer ...[....] Sonra (kral) Ordunun Fırtına tanrısına içki iç; ekmekler yeniden sunağa konulur]... Sonra (kral) savaş alanında İstar’ın yanında ayakta iç; altı büyük somun (ve) üç kere dokuz ince somun kırılır. Düşman tanrıları için ne kadar ekmek ve bira hazırlanmasını emrediliyorsa onlar o kadar verilecek, kahin onları onlar için hazırlayacaktır. Bu tanrının kehanetiyle tespit edildi. Kehanette şu soru soruldu: “Eğer siz, ey tanrıları bu meseleyi şu şekilde halletmeyi kabul etmezseniz, o zaman benim güneşimin, evim, ülkem için korkmasına gerek kalmayacak, düşman köye kurban keseceğim. Eğer orada biri oturuyorsa, işte o efendim Fırtına Tanrısının gazabını yaşayacak, O zaman sen Fırtına Tanrısı, efendim, onunla savaşıp onu yok edeceksin. Onun esuwar-’ını yapacaksın. Ey tanrılar, bu meseleyi bu şekilde çözecekseniz bağırsaklar rahat olsun! nipaşuri, şintaḫi, tananiš, keldi, tanrının sağ silahı, on iki kıvrım, uygun! Sonra şöyle denir ki [...] bağırsaklar karşı delil olarak şu şekildedir: Güneşim bu şekilde davranmaya başlar. Ey tanrılar, siz bu meseleyi bu şekilde halletmeye karar verirsiniz, Kurban kesilen düşmanın köyü işgal ederse, (bu) fırtına tanrısı efendim için bir gazap kaynağı olacak, davada onun rakibi olacak, düşman olacak ve Fırtına Tanrısı efendim sen onunla savaşacak ve onu yok edeceksin. karşı kanıt olarak bu alametler olumsuzdur: Güneşimin ilk [...] gittiği yılda [o, Kaška’nın Tummana köyünde(?)/karşı(?)] [...]” (HPM CTH 423).

Ritüelde, Hititler, tanrıları düşman kentten uzaklaştırmayı, düşmanı mağlup ettikten sonra yapmaktadır. Tanrılara ayrıca birer kült tahsis edilmemiştir. Fakat tanrı zapt etme eyleminden yola çıkarak, çağrılan tanrıların ikincil bir konumda panteona entegre edilme olasılıkları oldukça yüksektir. Ritüelde, kentin lanetlenmesi ritüelden sonra gelmektedir.

Ritüelde yer alan çağrı, yalnızca ritüelin ilk kısmında yer almaktadır. Bu açıdan tüme bakıldığında ritüelin amacı, kenti, Fırtına Tanrısına adamaktır. Yani mağlup kentin tanrısının öfkesi burada ikinci plandadır. Asıl önemli olan Hitit tanrılarının tavrıdır. Bu da, Tanrıların çağrılmasının aslında Hitit kralına destek olma nedenini taşımamaktadır. Schwemer'a göre, zaten yenilgi onların güçsüzlüğünü göstermektedir (Schwemer, 2008: 147). Önemli olan kentin yıkıma uğramadan boşaltılmasıdır. Kent tanrıları kentin dışına çağrılarak kurban sunularak aslında kaderiyle barıştırılır. Metinde ilginç noktalardan biri, düşman kentin tanrıları için yapılacak libasyonda, kurban miktarı için tanrılara danışılması ve ritüelde hem düşman tanrılar hem de Fırtına Tanrısı için iş birliğine gidilmesidir. Şayet eğer tanrılardan biri kenti terk etmezse ya da herhangi bir ölümlü kente girerek yerleşirse Fırtına Tanrısının gazabına ve sorumluluğuna bırakıldığı anlaşılmaktadır. Metinden anlaşıldığı kadarıyla bu konuda Hititler gerekli dini uygulamalar ve gerekliliklerle sorumluluklarını yerine getirdikten sonra meselenin Fırtına Tanrısına yüklendiğini düşünmekteydiler.

Kent ele geçirilir, ardından ritüel ile Fırtına Tanrısına kurban libasyonu yapılır ve ardından kent kutsal hale getirilerek, yerleşimi tamamen yasaklanmaktadır (Schwemer, 2008: 145-146).

Ritüelde, üç kumaş şerit aracılığıyla üç yol hazırlanmıştır Bu nedenle en az üç tanrının gelmesi beklenilebilir. Her şerit bu üçlünün üyelerinin karakterini belirtecektir: beyaz, kırmızı, mavi kumaş. Çağrılan tanrılardır. Hititler, düşman tanrıları üç gruba ayırdığı anlaşılmaktadır (Ferri, 2008: 28). Ferri'ye göre, üç işlevi temsil eden tanrı sınıflarına sahip olacak ve onlara karşılık gelen renkte sokaklar hazırlayacaklardı.

Ferri'ye göre, Hititler ritüel aracılığıyla, fethedilen kentlerin tanrılarına mağlup gibi davranan diğer kültürlerden farklı olarak kentin kaderini, ölümlüler ve ölümsüzler arasında ayırım yapmış bulundular (Ferri, 2008: 25-26). Aslında, ikinci ruh konumunda panteona entegre edildiği var sayılırsa, halkının ise NAM.RA statüsünde getirildiği gerçeği de göz önüne alınırsa, Hititler, savaştıkları kentlerin tanrılarını da halklarıyla benzer bir kader yaşatarak başkente sürmüştür.

Oldukça kırıklı olan KUB 34.75 numaralı metinde, tanrılara şarap ve ince somun ekmek kırıldığı aktarılmaktadır.⁶²⁴ Metnin yer aldığı kompozisyon içerisinde yer alan KBo 49.28 + KUB 7.61 numaralı kralın düşmanlarına karşı yapılan, karşı ritüelde, düşmanları temsilen sedir ağacı ve kilden yapılan iki heykelcik yapılmaktadır. Sedir ağacından yapılan heykelcik düşmanı temsil ederken kilden yapılan heykelin adına PU-LUGAL-ma denildiği aktarılmaktadır.⁶²⁵ Metin oldukça kırıklı olduğundan ritüelin ne şekilde tamamlandığı belli değildir. Düşmana karşı yapılan kilden heykelciğin adına PU-LUGAL-ma koymaları oldukça ilginçtir. Nitekim günümüze kadar gelen ve bulunan metinlerde benzer bir uygulamanın yer aldığı görülmemektedir.

Hitit ritüelinde, tanrıların dikkati kendilerine sunulan kurbanlar ile çekilmekteydi. Ardından gelecek için herhangi bir vad yer almamaktaydı. Bu durum, ayinin yerine getirilmesinin başlı başına yeterli olacağı düşündüklerini göstermektedir (Ferri, 2008: 24). Ferri'ye göre, düşman kentin tanrıları panteona entegre edilirdi (Ferri, 2008: 24). Bu bir çeşit karşılıklı ahit, do ut des'tir. Mevcut ritüel esnasında sunulan kurbanlara karşı, kent tanrılarınca Hititlere bir nevi teslim edilirdi. II. Murşili Timuḫala'nın yıkımında, kenti yıkmadan önce düşman kent kappilalis olarak "iğrenç" olarak anmakla kalmıyor aynı zamanda bu gerçek her iki durumda da kentin yıkılmasının ve lanetlenmesinin nedeni olarak sunuyor (Roszkowska-Mutschler, 1992: 10). Hititlerde bir lanetin ilahi

⁶²⁴ CTH 417.3.A KUB 34.75

⁶²⁵ CTH 417.1. KBo 49.28 §2 3-10.

meşruiyetinin ritüel yoluyla garanti altına alınması gerektiğinden Hitit krallarının savaş esnasında bir takım lanetlere ya da düşmanın hastalanmasını istemeyi de tanrılara danışmaktaydı.

Ordu ayrıca, eğer bir yenilgiye uğramışsa ve Hattuša'ya geri dönüşte ritüellerle temizlenmesi gerekmekteydi. Ayrıca ele geçirilen bir kasaba tanrılara adanmışsa ve savaş esnasında kasaba tamamen yıkıldıysa, ilahi meşruiyet kazandırmak için bir ritüel gerçekleştirilirdi (Lorenz ve Schrakamp, 2014: 45-46). Hititler, tanrıları ordunun başarısız olduğu durumda da çağırarak, başarısızlıktan arındırmaya çalışmıştır. Hatti kökenli KUB 17.28 numaralı metinde⁶²⁶, ordunun mağlubiyeti ardından ırmak kenarına giderek kurban töreni gerçekleştirdikleri anlaşılmaktadır. Tören sırasında sunulan kurbanlar, oğlak, yavru köpek, yavru domuz ve bir insan olduğu anlaşılmaktadır. Savaşta ele geçirilen bir kaçak olma ihtimali yüksektir (Collins, 1990: 219-220). İki tarafa ateş yakılarak askerlerin bu ateşin arasından geçmesi beklenir. Ateş, element açısından en yüksek temizleyicidir. Nitekim ordunun temizlenmesi açısından hem su hem ateşin ritüelde yer aldığı görülür. Ateşin ortasından atlayan ordunun, nehrin kenarına inerek üzerlerine su serpildiği metinde yer alan diğer bilgidir.

Ordunun savaştan geri çekilmesini önlemek adına başka işlemler yapılırdı. Eğer ordu, bir savaşı kaybederse, arınma ritüelinden geçmesi gerekmekteydi.⁶²⁷ II. Hantili dönemine ait belgede, ordunun başarısız olmasından sonra arınma ritüelinin gerçekleştiği aktarılmaktadır. Savaşta mağlubiyetin sebebinin kral olduğu ise bir başka metinden

⁶²⁶ CTH 426.2. KUB 17.28 (Bo 2039) Rs. IV 45-56 1- 18: “Eğer ordu düşman tarafından mağlup edilirse, ırmağın arkasında şu kurbanları hazırlarlar: Nehrin arkasında onlar, bir insan, bir oğlak, bir yavru köpek (ve) bir yavru domuz parçalarlar. Onlar, bir tarafa bir yarısını diğer tarafa da diğer yarısını koyarlar. Ama ondan önce hatalkesna ağacından bir kapı yaparlar ve tiyamar- bunların üzerine gerilir. Ayrıca kağının önünde bir tarafta ateş yakarlar. Ve diğer tarafta da ateş yakarlar. Askerler ortasından geçerler. Nehrin kenarına vardıkları zaman da kendi üzerlerine su serperler. Daha sonra sefer ritüeli gerçekleştirilir. Ordunun bir ritüeli her zaman yerine getirilir. Altı çağrı tamamlandı. (başlangıçta) ‘ay bir işaret verdiğinde düşman orduyu vurana kadar’ [...] tabletin sonu.” (HPM CTH 426.2 ed. Fuscagni).

⁶²⁷ CTH 426.

öğrenilmektedir. KBo 3.63 numaralı metinde⁶²⁸, yapılan kehanet sonrasında savaşın kral yüzünden kaybedildiği aktarılmıştır.

Sıralama şu şekilde olmalıdır, öncelikle düşman kentin ele geçirilmesi ve yok edilmesiyle başlayan süreç, kralın bazı nedenlerden dolayı kenti lanetlemesiyle devam etmiştir. Yaşlı Kadın tarafından düşman kentin tanrılarının çağırılması ve ritüelin yapılmasıyla devam etmektedir. Bu durum, tanrı heykellerinin düşmanlarda alındığı ve panteona yerleştirildiğini de göstermektedir. Ardından kent Fırtına Tanrısına adanır, tanrıya kurban sunulur. Bir nevi kent kutsallaştırılır ve yerleşimi sonsuza kadar yasaklanır (Roszkowska-Mutschler, 1992: 12-13).

Hititler, tanrıları kentlerine çağırdıktan tanrılara ne olduğu sorusu ise yanıtsız kalmaktadır. Her ne kadar kent fethedildikten sonra kült öğeleri Hitit tapınaklarına taşınsa da yabancı kült öğeleri, kutsama ritüelinde yer almazlar (Schwemer, 2008: 147). Savaşların ardından ganimetlerin tanrılara adanmasına ilişkin Hitit kaynaklarında eksik anlatıların yer aldığı anlaşılmaktadır (Gilan, 2011: 280). Gilan’a göre, ganimetlerin belirli tanrılara sunulması gerektiği, mevcut birçok metinden açıkça anlaşılmaktadır, ancak bunun gerçekleştiği durumlar ayrıntılı olarak anlatılmamıştır. Nitekim ileriki zamanlara ilişkin herhangi bir vaatte de yer almazlar. Ayrıca Hitit kralının savaştan önce düşman arazilerini Fırtına Tanrısına hediye olarak vaat etme olasılığı da benzer şekilde belirsizdir.

Evocatio, tanrıların konumlarını değiştirmek temelli bir uygulama olsa da bir dua niteliğindedir. Hititlerin, düşmanlarına karşı bir önlem ya da silah amacı taşıyan uygulaması, devletin ideolojisi ve savaş motivasyonuna ışık tutmaktadır.

Bir düşman kentinin ele geçirilmesi Hititler tarafından yalnızca askeri bir girişim olarak değil, aynı zamanda karmaşık bir teolojik prosedür olarak da düşünülüyordu. Bu süreçte kentin tanrılarının rızasının değil, rica yoluyla alınması gerekiyordu. Hititlerin,

⁶²⁸ KBo 3.63 öy I 1-8: “O Kala[sma] kentinden tekrar geri gelmedi. Kahinlerle görüşmesinde, askeri arınamada ve Fırtına Tanrısının cezalarını ortadan kaldırmada başarısız oldu. Hantili askerlerin (Hattuša’ya) gelmelerine izin verdi. Hantili, kirliliği Hattuša’ya getirdi” (Haas, 2008: 27).

tanrıların onayladığı ve kendi memleketlerini terk etmek istedikleri mesajını nasıl aldıkları bununla bağlantılı değildir ve muhtemelen gerçekleşmemiştir. Hititler, kendi topraklarının en iyisi olduğunu bildikleri için tanrıların ayrılmak istediğini varsayarlardı. Yine, kentte kuşatılanların, tanrılarının uzaklaştırıldığını keşfetmelerinin bir yolu olmalıydı; ancak kuşatma kötü gidiyorsa tanrılarının onları terk ettiğine inanabilirlerdi. Marduk Kehanetinde görülen, tanrıların terk edilmesinin tanrıların çalınmasına tercih edildiği yönündeki Babil inancıyla örtüşmesine benzemektedir.

5.4. Yemin

Hititler genel anlamda geleneksel bir toplumdur. Tanrıların huzurunu sağlamak, dolaylı açıdan krallığın çıkarlarını korumak anlamına gelmektedir. Tanrılar aracılığıyla sağlanan huzur ve güven, yazılı kaynaklarda tanrılar denklemiyle sağlanmaktaydı. Buna göre, belirtilen yasa ve yükümlülüklerinin yerine getirilmemesi, tanrıların gazabına neden olmaktaydı. Eskiçağ'da bir birey, toplum ya da krallık, tanrıların buyruğuna karşı gelmek istemeyeceği tabusal inançlarla yaşamaktaydı. Dolayısıyla krallığın kendi tabasına tanrıların huzurunda yemin ettirmesi, onları yönetmenin önemli bir argümanaydı. Aksi olan lanetlemeler ve beddualar ise bir nevi sığınak işlevi görmekteydi (Taş, 2010: 886-887).

Askeri hazırlıklar için önemli aşamalardan biri de askerlerin yemin etmesiydi. Törende asker kral ve tanrılar için tüm ruhlarıyla savaşacaklarına yemin ederler. Bu, tanrıların huzurunda verilen bir yemindir. HPM üzerinde yer alan günümüze kadar bulunan metinlerden iki kompozisyon askeri yeminleri içermektedir. Bunlar CTH 427 ve CTH 428 gruplardır (Taş, 2010: 880).

Hititlerde, savaştan kaçmak, bir suçtu. Suçun cezası doğrudan kral tarafından verilirdi. Bu nedenle, askeri mensuplar krala sadakatini içeren bir yemin beyan ederdi. Askerler kraliyet ailesine sadık kalacaklarına dair yemin ettiriliyordu. Yeminlerini

bozmaları neticesinde, ne tür bir tanrısal ve insani şiddete maruz kalacakları bir ritüelle aktarılıyordu. Dolayısıyla günümüze gelen belgelerde, ritüellerin eşlik ettiği bir seremoni yer almaktadır.

CTH 427 metni, askeri yemin türüne ait olup, ritüel talimatı, yönetmelik ya da dua metni değildir (Christiansen, 2012: 350). Bu metinde ilahi iletişim formu, yalnızca lanet formülüyle bahsedilmiştir.

Metin Hititlerin yemin tanrılarının yemini bozarken yaptıkları çalışmalarını nasıl kavramsallaştırdıkları ve bunu yemin edenlere göstermek için yemin etme sırasında hangi görüntüleri kullandıklarına dair fikir vermektedir (Christiansen, 2012: 351). Ayrıca sözlü yemin formüllerine sadece sözlü görsellerin kullanmadığı imge ve jest hareketleriyle ayinlerinde eklendiğini ve bu açıdan kullanılan nesneler ile yemin edilen kişi arasında ne sıklıkla temas kurulduğunu da göstermektedir (Christiansen, 2012: 351).

Tanrılar, yeminini bozan kişinin maya gibi mayalandırmaları ve vücudunun hastalıklar yoluyla içten parçalanmasına izin vermeleri ve böylece korkunç bir ölüme uğramasına izin vermeleri konu alınmaktadır. Bal mumu gibi eriyip koyun yağı gibi eriyerek, tuz gibi çatlayıp yanarak, kısır kalarak, doğum yapamayarak, arazisi meyve vermeyerek lanetlenmektedir (Taş, 2010: 881). Ayrıca körlük, sağırlık, cinsiyet kaybı da yemini bozan kişilere verilmesi beklenen cezalar arasındadır. Lanetler muhtemelen uzun bir süre boyunca toplanmış, belli bir zamanda yazıya geçirilmiş ve daha sonra yazılı olarak aktarılmıştır. Yayınlanması sırasında koleksiyon muhtemelen birkaç kez düzenlendi ve güncellenmiştir. En azından günümüze ulaşan versiyonlarda bu tür editoryal revizyon ve güncelleme süreçlerini gösteren özellikler bulunmaktadır (Christiansen, 2012: 384-385).

Araştırma literatüründe metin bazen Hitit ordusunun veya Hitit yönetiminin daha uzak bölgelerinden gelen birliklerin tek tip yemin töreni olarak anılırdı.

CTH 427 grubunda yer alan metinler, talimat veya ritüel değildir. Kralın askeri sefer öncesinde, ordusunun sadakati için yaptığı yemin metnini içermektedir. Yemin metinlerinde, krala karşı gelinmemesi gerektiği ciddi ifadeler ile aktarılmaktadır. Metinde şu ifadeler yer almaktadır: *“ve işte, şimdi insan kötü söz söylediği yerde onu kör eder. (Aynı şekilde) kim bu yeminleri çiğnerse ve (o) Hatti ülkesinin kralına haindir] ve Hatti ülkesine düşman gözüyle bakmaktadır. (tanrılar) bu yeminleri yerine getirecek ve ordusunu da kör edecek. Onları sağır da edecekler. Artık biri diğerini görmeyecek, bu yüzden iyi dinle! Ve onlara kötü bir son vermek için ayaklarına pranga vurulacaklar. Ellerini bağlayacaklar. Yemin tanrıları nasıl da Arzawa Ülkesinin insanlarını ellerinden ve ayaklarından bağladıysa aynı şekilde yığınlar halinde dizdiyse, onların ordularını da bağlayacak ve onları yığınlar halinde dizecekler. [...] ellerine veriyor ama asla diliyle dokunmuyor. Ve diyorlar ki: ‘bu nedir?’ ve bu mayadan biraz alınıp hamur kabına karıştırıp bir gün durursan bu yemini bozan da aynısını yapar. Hatti kralına ihanet ederlerse, Hatti ülkesine düşman olurlarsa hastalık (bulaşacak ve hastalık) yüzünden tamamen yok olup gidecek. Ama diyorlar ki bu olacak.”* kısımlarıyla kralın yeminin bozanlara karşı tanrıların ne şekilde insanları cezalandırdığına dair ifadeler yer almaktadır. Ayrıca metinde, kralın yeminin tanrılarca korunduğu ve desteklendiği imajı da yer almaktadır. Metinde bal mumu, maya, tuz, ateş gibi benzetmelerle yemine karşı gelenlerin hainlik edenlerin ne şekilde lanetleneyeceği aktarılmaktadır (Oettinger, 1976: 7-10). Yemini bozanların mal varlıkları, sahip oldukları hayvanların da telef olduğunu aktarmaktadır.

Metinde, Hitit kralının yeminini bozan kişinin kadınlaştırılmasıyla tehdit edildiği kısmı yer almaktadır. KBo 6.34 numaralı metinde, bir kadının elbiseleri, öreke, ayna getirilip ardından ok kırılır. Yemin için bulunan herkesin, kraliyet ailesi üyelerine kötülük yapması durumunda yeminlerin, yani yemin tanrılarının onu bir adamdan kadına dönüştürmesini beyan etmektedir. Yemini bozan askerin, kadınlar gibi giydirilmesi ve

başının da kadınlar gibi kapatılarak, elindeki mızrak ve sopaların yerini öreke ve ayna almasını ifade etmektedir (Oettinger, 1976: 7-20). Benzer bir ifade, KBo 2.9 numaralı metinde⁶²⁹ bulunur. Ninova’lı İştar’a yapılan bir çağırma ritüeli ve duada, tanrıçadan düşmanın askeri gücünü alması ve onu kadınsı bir hale getirmesi istenmektedir (Haas, 2004: 219).

Bu yeminleri bozan kişi Hatti ülkesinin kralına ihanet etmiş olur ve gözlerini Hatti ülkesine düşmanca çevirirdi. Yemin tanrılarının Arzawa ülkesinin ordusunun ellerini ve ayaklarını bağlayıp hareket edemez hale getirmeleri gibi, ona da belli bir ceza verilmesi gerekirdi (Kang, 1989: 63). 427 kompozisyonunda yer alan KBo 6. 34 numaralı metne göre⁶³⁰, askerler savaştan önce yemin altına alınmış, aksi durumda tanrıların onları parçalayacaklarını kabul etmiş oluyorlardı. Bir diğer kompozisyon ise CTH 428 içerisinde yer alan metin fragmanıdır. İçerisinde birçok metin fragmanı yer almakla beraber metinler oldukça kırıktır. Gerek kehanet, gerek askeri seferle ilişkilendirilen ritüeller ve bahsi geçen yemin metni, ordunun ve kralın motivasyonu açısından oldukça önemlidir.

⁶²⁹ CTH 716.1 KBo 2.9 §7-8 54-60: “*Bu ülkelerden uzaklaşın. Krala, kraliçeye, kralın çocuklarına yaşam, sağlık, fiziksel güç, uzun yaşam, sadakat, (ve) başarı getiririn. Hatti ülkesine refah, büyüme, refah (ve) buğday, asma, sığır, koyun (ve) insanın gelişmesini sağlayın. Düşmanın erkeklik gücünü, sağlığını, cesaretini, silahlarını, yaylarını, oklarını (ve) hançerlerini uzaklaştırın. Ve onları Hatti ülkesine götürün. Kadınların iç ve esasını ellerine verin ve onları kadınsı bir biçimde giydirin...*” (HPM CTH 417.1 (ed). Fuscagni).

⁶³⁰ KBo 6. 34 II 19-34: “*Tıpkı bu ekmeğin değirmen taşları arasında öğütüp suyla karıştırıp pişirip parçaladıkları gibi, kim bu yeminlerini bozar ve krala (ve) kraliçeye, prenlere (ve) Hatti ülkesine kötülük yaparsa, bu yemin tanrıları onu yakalasın! Aynı şekilde kemiklerini öğütsünler! Aynı şekilde ıslansın! Aynı şekilde parçalansın! Onun kaderi zalim bir kader olsun! Adamlar şöyle dediler: “Öyle olsun!”*”

SONUÇ

Tarih boyunca krallık ve din yakın ilişkide olmuştur. Devlet, dini kendi ideal ve amaçları doğrultusunda kullanırken, dini kurumlar devletin siyasi ve ideolojik yapısından faydalanmıştır. Çalışma kapsamında, günümüze gelen yazılı belgeler eşliğinde Hitit sosyo-politikasında dinin yeri, dinin Hitit krallığı için teolojik açıdan destekleyici unsurları üzerinde durulmuştur. Yalnızca Hitit dininin krallık üzerindeki etkisine değil, ayrıca Hitit dininin krallık üzerinde tesirli olması beklenen alanlarda ki yoksunluğuna da değinilmiştir.

Hitit panteonu ve Hitit politikası ilişkisine bakıldığında; panteon devletleşme ve merkezi otoritenin güçlenmesi durumunda birkaç etmen ön plana çıkmaktadır. Merkezi bir yönetimin, kraliyet çevresinde geliştirdikleri siyasi sistemde, uygulanan gelenek ve yöntemler, Eskiçağın devletleşme ve devlet yönetimindeki en etkili faktörlerdir. Bu faktörler ise teolojiktir. Geleneksel otoriteye sahip merkezi yönetim biçiminde, dinsel uygulama ve gelenekler merkeziyetle bir ya da birden fazla tanrı kültü ya da doğa kültü ekseninde gelişmiştir. Anadolu'nun prehistorik dönemlere kadar uzanan kült uygulamaları ve inanç eksenini, yine Anadolu'nun coğrafi konumu ve Assur Ticaret Kolonileri dönemiyle artan çevresel etkileşim nedeniyle Anadolu'ya ithal edilen kült uygulamaları ve dinsel formüller ile bir bütünlük sağlamıştır. Hititler, bütünleşik sağlayan, fakat Anadolu'nun coğrafi yapısı nedeniyle bölgeler arası farklılıklar gösteren kült uygulamalarını krallığın dinsel çatısı altında bütünleştirmiştir.

Dini inanç ve tanrı kültürleri bütünleşirken yalnızca doğal entegrasyon değil, siyasi uygulamalar da etkin olmuştur. Tanrı zaptı uygulaması, Hitit Devletinin kuruluşu sırasında uygulanmıştır. Uygulama, en erken Mezopotamya eksenlidir. Mezopotamya kent devletleri, mağlup ettikleri kent devletlerini boyundurluğu altına almak, cezalandırmak ve toplumun kültürel belleğinde yer alan öğeleri deforme ederek kenti

yönetmeyi kolaylıkla sağlamak amacıyla uygulamıştır. Hititler’de ise benzer bir niyet bulunmamakla beraber uygulama yalnızca büyük ve zengin kentlere yapılmış, politik bir kaygı taşımamaktadır. Yalnızca I. Suppiluliuma Döneminde tanrı heykellerinin cezalandırma amacıyla gasp edildiği bilinmektedir. Bu bilgi, doğrudan Hitit kaynaklarından gelmez, dönemin krallıklarının mektuplaşmalarında yer alır. Bu da Hititlerin tanrı zaptı uygulaması konusunda Hitit kaynaklarının sessiz kaldığı sonucunu doğurmaktadır. Getirilen tanrı heykelleri ise zaman içerisinde Hitit Dinine entegre olmuştur. Hititlerin bin tanrılı oluşumunda, siyasi amaçla getirilen heykel ve kültlerin etkisinin bulunması, dini yalnızca inanç temelli olmadığı sonucunu doğurmuştur.

Zapt eyleminde, ilahi terk motifi yer almaktadır. Bu, Hitit mitolojisinde yer alan kaybolan tanrı mitolojik döngüleriyle ortaya çıkmaktadır. Mezopotamya’da özellikle tanrı Marduk ile özdeşleşen kaçış motifi, tanrının bizzat kendi kentini cezalandırarak düşmanı kente çekmesini konu alır. Gücün ve iradenin mağlup kentte olduğu imajı ön plandadır. Marduk ile özdeşleşen anlatı, Hitit’de tarımsal döngünün kısıtlanmasına neden olan klimatolojik nedenlere dayalı kuralık ve kıtlık ile alakalıdır. Hititlerde, kaybolan tanrı mitosları mitos-ritüel olmak üzere iki kısımdan oluşan ritüelist mitoslardır. İçerik açısından benzer anlatıya sahip metinlerde form birebir aynıdır. Yazılı metinlerde, asıl vurgulanmak istenen ritüel kısmı, bir problem neticesinde kentleri terk eden tanrıları geri getirmek adına düzenlenmiştir. Politik kaygı taşımamakta, zapt eylemiyle ilişkisi bulunmamaktadır.

Zapt eyleminde Hititlerin edilgen olduğu bir durum, Kaşka saldırıları sonrası Kaşkalar tarafında fethedilen Nerik ve kaybedilen kült heykelleridir. I. Arnuwanda ve Ašmunikal çiftine ait dua metninde, tanrılardan ve kült kentinden mahrum olmanın yarattığı sosyo-psikolojik ifadeler yer alır. Hititler, tanrılara yönelik hizmetlerinin sonunda onlardan da siyasi, ekonomik ve sosyal açıdan destek görmeyi beklediklerini göstermektedir. Panteonda onuruna libasyon yapılan tanrılar, Hititlerle ahit içerisinde yer

aldığı anlaşılmaktadır. Bir noktada, Marduk örneklerinde olduğu gibi tanrıların bir iradesinin söz konusudur. Bu açıdan Hitit tanrılarının kralların politikası üzerinde doğrudan söz sahibi olabildiklerinin teoloji göstergesidir.

Geniş bir imparatorluğun hükümdarı olarak kral, kent kontrolü altında tutabilmek ve bağımlılık yaratabilmek adına yerel kültleri ve tanrıları koruması ve onları panteona dâhil edilmesini sağlamıştır. Ayrıca Hitit krallığının sınırlarının korunması ve kollanmasına karşılık, Hitit tanrılarına sunulan kurbanların yer aldığı karşılıklı ahit ilişkisidir. Hitit kraliyet ailesinin korunması ve krallığın devamı, düşmana karşı olan zaferi ve iç problemlerinin çözümü tanrısal bir güçten yasadan gelmekte; buna karşılık kraliyet ailesi de Hitit tanrılarının gerekli bakım ve geleneklerini yerine getirmektedir.

Bu bağlamda elde edilen sonuç, panteon doğal ve siyasi etmenlerle oluşmuştur. Krallık ve tanrılar karşılıklı birbirini desteklemektedir. Tanrılar, krallığa ve krala ilahi meşrutiyet sağlamaktadır.

Çalışmada elde edilen bilgilere göre, panteondaki tanrılar, din, gelenek ve krallık tarihin her döneminde kutsal olmuştur. Krallıkların kutsallığı, tanrılar ile ilişkisinden gelir. Bir noktada krallığın izlediği iç-dış politika, tanrıların birbirleri arasındaki ilişkinin yansımaları oluşturmaktadır. Kral, tanrılardan rol model almaktadır. Bu nedenle kralların meşrulaştırılması açısından dikkate değer unsurlar, ilahi soy bağlantısı, kralların seçilimi, krallıkların kuruluşu ve krallığın kutsallığına dair tanrıların başrolde oynadığı mitolojik-eğebi anlatılardır. Hititlerde kutsallığın siyasi-politik aşamasında, krallıkların geleneklerinde gözlemlenen temel bulgulara, günümüze kadar gelen belgeler incelendiğinde saptanamadığı görölmektedir. Devletlerin kutsal krallık ideasının, Hitit eksenli rolünde, yazılı ürünlerin yer almadığı görölmüştür.

Bu bağlamda elde edilen sonuç, kutsal krallık ideasını destekleyen mito-tarihsel anlatı gibi doğrudan herhangi bir belge günümüze kadar gelmemiştir. Dolaylı yoldan göndermeler bulunmaktadır. Günümüze kadar gelen yazılı belgeler ışığında bu açıdan

bahsi geçen kutsal krallık kanalları konusunda kaynakların yetersiz olduğu sonucuna varılmaktadır.

Bahsi geçen eksikliğin nedenlerinden biri, Hititlerin kral ve tanrı anlayışıdır. Hitit kralları, komutan, yargıç ve rahiptir. Rahiplik fonksiyonu, kralların meşru zeminin oluşmasında önemli bir adımdı. Özellikle kralın katıldığı ve yönettiği ritüeller, devlet kültürü açısından önemli yere sahipti. Rahiplik statüsündeki kral, gerçek bir rahip olmamakla beraber, kutsanmış nesneler ve mekânla olan ilişkisi açısından törende bütünlük teşkil etmekteydi. Kral, Fırtına ve Güneş kültürleri eksenindeki tanrıların onayladıkları birer yöneticisi, temsilcisi ve çocuklarıdır. Krallığın asıl sahipleri fırtına ve güneş kültüründe tanrısı, tanrılarıdır. Fırtına kültürü, krallığın savaş, bereket, tarım, sosyal yönünü vurgularken; güneş kültürü yasama, yönetme, yargılama, kanun ve ata kültürünü temsil etmektedir. Hitit panteonunda fırtına ve güneş tanrılarının sayıca diğer tanrılardan daha sık gözüktüğü görülmektedir. Yazılı kaynaklar, tanrıların spesifik özelliklerini açıklamak konusunda yetersiz olduğundan tanrıların hangi alanda nasıl bir karaktere sahip oldukları çözümlenememiştir. Krallık ideolojisi vurgusu bu iki kültür perspektifinde yapılmaktadır. Eski Önasya’da erken dönem devlet yapısında, krallık makamı, iki kültürün gelenekleriyle iç içe geçmiştir. Hitit krallarının kullandığı Güneşim unvanı, kralın yasama, yürütme, yargılama, yönetme gibi durumları tasdik eden teolojik açıdan güneş kültürüyle bağlantılı eski bir Önasya unvanıdır. Anadolu’da kullanılan Labarna unvanının yerini Güneşim ifadesine bırakması, yerel bir unvandan uluslararası bir unvana geçişi gösterir. Kralların, geniş çapta bir egemenlik iddiasının da göstergesidir. Bu açıdan devlet koruyucusu ve yön göstericisi kralın, geniş çaptaki iddiasının tanrı kültürüyle desteklenmesi son derece olağandır. Hitit krallarının kutsallığı herhangi bir mito-tarihsel anlatı olmadan dolaylı yoldan dualar ve ritüellerden sağlanmaktaydı.

Yazılı kaynaklarda Hitit krallarının tanrıların çocuğu olduğu ifadesi yer alır. Bu, kralın ilahi soy bağlantısını göstermez, metaforiktir. Vurgulanan, kralın tanrılarca

korunduğudur. Kralın bedeni, kutsaldır. Bu kutsallık, ülkenin sınırlarını gösterir. Ülke sınırları yine Fırtına Tanrısının bedeni ile eş değerdir. Fırtına Tanrısının yeryüzündeki temsilcisi olan kralın ilahi seçilimi doğrudan ifadeyle aktarılmasa da dolaylı anlatımla aktarılmaktadır. Bu aktarımın en erken formu, I. Hattuşili'nin yıllıklarında yer alır. Kral, Arinna'nın Güneş Tanrıçasının bizzat kucağına oturduğu bilgisini aktarır. Tanrıçanın kucağı, dolaylı açıdan ülkeyi temsil ediyor olmalıdır. I. Hattuşili ardılı krallar, benzer bir anlatımda bulunmazlar.

Hititlerde, taht, tanrılaştırılmıştır. Metinlerde, kralla doğrudan iletişim kurabilmektedir. Nitekim yazılı kaynaklarda, kralların doğrudan tanrılar ile diyalog kurduğu görülmez, dinsel iletişim tanrılardan yanıt olarak omeni içermektedir. Tahtın kişileşmesi ve tanrılaşması Anadolu'ya özgü bir durumdur. Kralların tahta sahip olma durumu, metinlerde tahtın işlevsel formuyla da örtüşmektedir. Yazılı kaynaklarda, detaylı bilgiye sahip olamadığımız için tanrılaşmış tahta oturmak, ülkenin sahibi olmak, tanrılarca seçilme düşüncesinin ilahi kozmik boyutunun ne denli vuku bulduğunu belgelememize olanak sağlamamaktadır. Kralın kutsal kabul edilişiyle orantılı olarak tanrı olmasa da kutsal öğelerin sahibi olan kralın fiziksel formu, hem krallığı hem de ülkeyi temsil etmekteydi. Fırtına tanrısının bedeninin ülkenin sınırlarını belirlediği inançta, tanrılaşan taht ise görünenden daha derin bir anlama sahip olmalıydı. Ne yazık ki belgeler konu hakkında kapsamlı bilgi sağlayamamaktadır.

Bu anlamda elde edilen sonuç, doğrudan seçime yönelik mito-tarihsel, mito-ritüelist ifadelerin yer aldığı, yönetmelik veya anlatı olmamasına rağmen, kutsal krallık ideası fırtına ve güneş tanrıları ile taht tanrısı aracılığıyla sağlanmaktaydı. Tanrıların bedeni metaforik olarak ülkeyi ve kralı temsil etmekteydi. Dolayısıyla kralın bedeni, ülke ve tanrılar bir bütündü.

Kral, ülke ve beden bütünlük ilişkisi, kurban törenleriyle sağlanmaktaydı. Tanrılarca kutsanan krallık ideasında tahta geçiş, atalardan gelen taht meşruluğu için

Hititler, bayramlarda ölen atalarına sıklıkla kurban sunmaktadır. Hitit törensel ritüellerinden, Šalliš Waštaiš törenleri, ölen kraliyet ailesi ferdinin ruhuna ve onuruna yapılan sistematik törenleri içerir. Hattuša'nın çeşitli lokalizasyonlarında yapılan törende, eski kralın ruhunun huzur içinde topraklardan uzaklaşması ve öte dünyada yaşaması amaçlanmaktaydı. Šalliš Waštaiš törenlerinin dördüncü gününde yeni kralın önemli askeri yetkililerle törene katılıp eski kralı onurlandırması, krallığın teolojik açıdan yeni krala devredilmesinin de sembolik yönünü göstermektedir. Ata tahtıyla olan bağın kurulması ve kuvvetlenmesi, yeni krala tanrısal meşruiyet kazanmasının da kolaylığını sağlamaktadır.

Hitit krallarının ölümlerinin ardından tanrı olmaları, törenlerde gerçek tanrılarla beraber ölen kralların ruhlarına da sunu sunmayı gerektirirdi. Sonradan tanrılaşan krallar için yapılan Šarrena ritüeli, kralların krallıklarını kutsallaştırmasının ayrıca meşrulaşan kralın kökeninde atalarla olan bağın vurgulanması açısından önem arz etmekteydi. Ritüel, Hitit kralının Önasya'da mitsel tarihin daha geniş açıdan yerleştirme arzusunu yansıtmaktadır. Dünyevi ve ilahi düzeyde kaygıların sonucu olarak ritüelde, egemenliğin gökyüzündeki vurgusuna sıklıkla değinildiği görülmektedir. Bu açıdan tören, atalarla olan bağ ve kralın krallıktaki hükümler gücünü vurgulaması açısından önem arz eder.

Bu verilerden yola çıkarak elde edilen sonuç, kral-tanrılar-ülke kutsaldı. Bu üç kutsallık bağlantılıydı. Ölüm ritüellerinde ve atalara sunulan kurban ritüelinde bu bağlantı görülmektedir.

Kralların ne ölçüde kutsal olduğu metinler ve arkeolojik kaynaklardan elde edilmektedir. Kralların ilahlarla olan bağlantısı, ölümlerinin ardından tanrı olmaları, bizzat tanrıların rahipliği nedeniyle dinsel iletişimin kendilerince sağlanması gibi teolojik unsurların tamamı krallar tekeline toplamıştır. Yazılı kaynaklar aracılığıyla aktarılan bilgiler, ikonografik olarak da desteklenmektedir. Krallar, ikonografik açıdan üç biçimde tasvir edilmektedir. Üç farklı biçimdeki ikonografiden tanrılar ile olan sahnede, kralın

seçkinliği ve dinsel iletişimi vurgulanmaktadır. Kralın bireysel bir figür halinde olan ikonografisi ise tanrılaşan kral olarak düşünülmektedir. Kralların bireysel ikonografisinin lokalizasyonu, zorlu bölgelerde yer alması, yol güzergahlarının çevresinde bulunması, sınır bölgelerinde yer alması gibi unsurlar, bireysel tasvirlerin artan güvenlik ihtiyacıyla beraber bir mesaj niteliğini taşıdığını göstermektedir. Bireysel ikonografiyle beraber, yazılı kaynaklarda koruyucu tanrı tasvirleri paralel dönemde ortaya çıkmıştır. Dinsel açıdan çeşitlenme, yenilenme ve bütünleşme faaliyetleri de göz önüne alındığında, tasvirlerin yazılı kaynaklara göre dinsel bir devinim yaşandığının göstergesi olarak kabul edilebilir. Çevre ülkelerin artan baskısı, değişen politik ve siyasi dinamikler aynı zamanda Hititlerin iç dinamiğinin uluslararası alanda randıman alabileceği bir alana yansımıştır.

Bu kaynaklar aracılığıyla elde edilen sonuç ise krallar, yazılı kaynaklara göre ölümünün ardından tanrılaşmaktaydı. Fakat yazılı kaynaklarda tanrı ideogramıyla yazılmayan kralların ikonografilerinde ise tanrılarla olan ilişkisi vurgulanmaktadır. Dinsel iletişim ve kutsallık perspektifi, tanrılarla aynı alanda yer alma, onlar tarafından korunma ve bizzat bireysel olarak görünür olma şeklindedir.

Kralların seçilimi konusunda doğrudan bilgi veren kaynaklar yetersizdir. Hititlerde, prensin tahta geçiş aşamalarının yazılı olduğu bir yönetmelik bulunmamaktadır. Bununla beraber yeni kralın tahta geçtiğinde uyguladığı yöntemler de tam anlamıyla bilinmemektedir. Kralların tanrılardan aldıkları meşrutiyeti beyan etmeleri, politik ve yönetsel açıdan dini arka planlı desteğin vurgulanması açısından oldukça önemlidir. Bu açıdan törenin gelenekleşmesi ve prosedüre uygun biçimde uygulanması açısından yönergelerin olması beklenirdi. Fakat günümüze gelen yazılı kaynaklar içerisinde uygulamanın aşamalarını içeren herhangi bir belge bulunmamıştır. Dolaylı yoldan bilgi veren kaynaklar, çalışma dâhilinde toparlanmaya çalışılmıştır. Telipinu fermanı baz alınarak, kralın ilk eşinden olan oğlu, kral olmaya en uygun adaydır. Prens, öncelikle rahip olarak atanmaktadır. Rahipliğinin hayatının hangi aşamasında elde

ettiği bilinmemektedir. Son zamanlarda araştırmacılar tarafından vurgulanan Haşşumar törenlerinin, prensin erginlemesi ya da krallığına bir adım olarak değerlendirilmesi uygun görülmüştür. Törende prens, bereket, güç ve tanrısal imgelemlerle bezeli ritüelleri gerçekleştirmektedir. Asli kralın ölümünün ardından kehanet ile tahta çıkacağı kent belirlenmiş, kral olma aşamalarında yağ ile mesh edilme gerçekleştirilmiş olmalıdır. Ardından Ezen Aşannaş bayramı düzenlenmiş, birçok kentte kral tahta çıkmıştır. Tahta geçişinin onuruna kutlanan bayramların sayısı yeni kralın isteği doğrultusunda tasarlanmıştır. Ardından kral, çeşitli hediyelerin kabulünü gerçekleştirmiştir. Bu eylemlerin her aşamasında yapılan jest, mimik ve sunulan kurbanlarda, tanrılardan destek alınmaktadır. Tanrılar, kralın, krallığa oturmasındaki her aşamada belirleyici ve tasdik edici bir rol oynamaktadır. Kralın kutsallığının vurgulanması, özellikle iç denetimde önemlidir.

Bu verilere bağlı olarak, kralların kutsallığının yalnızca ölüm sonrası değil tahta çıkış öncesi ve aşamasında da vurgulanması beklenirdi. Günümüze kadar doğrudan gelen bir kaynak olmamasına rağmen, dolaylı yoldan kaynaklar eşliğinde Hitit krallarının kral olma aşamasından itibaren tanrılarca onaylandığı, tasdik edilmesinin ritüelleştirildiği söylenebilir. Ritüelleştirme ise meşruluğun gösterilmesidir.

Tanrılarca onaylanan kralın iç yönetim prosedürü, tanrılar ile krallar arasındaki algıyı yansıtmaktadır. Krallıkta çalışan bireyler ve onları denetleyenler sıkı bir politika ile takip edilmekteydi. Krallığa hizmet eden memurların, Hattuša'dan ne kadar uzak olduğu fark etmeksizin kurallar çevresinde uygulanan yönetmelikler bulunmaktaydı. Bulunan yönetmelikler, Hititlerin iç siyasette oldukça kontrollü bir yaklaşım içerisinde olduğunu göstermektedir. Denetimlerde, tanrılar ile kral arasındaki ilişkinin bir formülünün yansıtıldığı görülmektedir. Yönetmelik metinleri, krallıktaki işleyiş, devamlılık ve asayişin kontrolü açısından önemlidir. Yönetmelik metinleri, kanunlar, tanrıların dayattığı şeydir. Tanrıların rızasını alma, tanrılara tapınma şeklini yöneten ilahi

yasa, gelenek anlamına gelen kelime ve kelimeyle bütünleşen prosedürler, tanrılardan alınan bilgi doğrultusunda, kralın kanunu olarak yönetime yansımıştır. Devlet görevlilerinin görevlerini yerine getirirken uymaları gereken kural ve yönergeleri belirlemeleri ve böylece krala bağlılıklarını sağlamalarıdır. Yönetmelikler ve yemin tamamlayıcı bir ilişki içerisinde, bir bütün oluşturmaktadır. Onları düzenleyen kişi ve onların hedef aldığı kitle arasında bir bağ oluşturmaktadır. Yönetmeliğe ek olarak eklenen yemin ise uyulması gereken konular arasında ilahi bağ oluşturmaktaydı. Metinler yalnızca idari sistemdeki talimatlar değil ayrıca teolojik bir iletişimin de göstergesidir.

Elde edilen verilere göre, her aşaması meşrulaştırılan kralın iç denetimdeki politikası, tanrılarla olan iletişimin yansımasıdır. Ayrıca iç yönetimdeki denetimlerde tanrılara yemin edilmesi gerekli kılınarak, iç denetim kontrolünde teolojik güvence sağlanmaktaydı.

Din ve ekonomi ilişkisinde, belirleyici etmen iktidardır. Bir toplumun normatif çekirdeğinin mekân ve zaman bağlamında kutsallaştırılması ve bu kutsallığın belirli zamanlarda yenilenmesi, iktidarın teolojik kapsamında meşruluğunu ifade etmesi açısından önemlidir. Tanrıların onuru bayramların ön plandaki gerekçesi iken toplumun üyelerinin ve yükümlülüklerinin kral perspektifinde vurgulanması, iktidarın güvenliğini sağlayan unsurlardan biridir. Bu ritüellerin, geleneklerin bayram çatısı altında Hitit ülkesine ekonomik olarak kazancı yadsınamaz şekildedir. Öncelikle günler süren ve sayısız insanın katılımının yer aldığı bayramlarda Hattuša'dan sağlanan ürün ve materyallerin oldukça maliyetli olduğu göz önündedir. Bu maliyete, katılımcı olan kent ve kentteki ileri gelenlerin de destek olması, armağanlar, sunular ve kurbanlarla destek verilmesi bayram sonunda ürünlerin depolandığı tapınaklar başta olmak üzere merkeze bağlı siyasi yönetimlere aktarılmaktaydı. Yetkilendirmeye sahip yerel kùltlerden elde edilen gelirler, krala sunulmakta onun aracılığıyla tanrılara iletilmekteydi. Yani yerel kùltlerde geleneğin devam edilebilmesi açısından kralın önemi yadsınamazdı. Kral da bu

devamlılık aracılığıyla politik gücünü bayramlarda vurgulamaktaydı. Çok fonksiyonlu bu paylaşım ve ritüel gösterisinde kral, hem sosyal hem dinsel açıdan bütünleştirici kutsal bir görünüm halindedir. Bu pozisyonu ayrıca Hattuša ve merkeze bağlı kentlerdeki ekonominin döngüsü açısından önem arz ederdi. Toplumda kralın rolünün vurgulanması, sosyal, siyasi ve ekonomik açıdan tekelinde devam eden süreklilik, krallığa gelebilecek tehlikeleri de minimuma indirirdi. Yılın büyük çoğunluğunda rahip formunda bulunan kral, ilahi bağlantısını bayramlar aracılığıyla icra ederdi. Bayramlar sırasında aslında hem kendisi hem de başkentin savunmasız biçimde yer alması da kralın bir nevi güç göstergesi olarak da kabul edildiğini dolaylı açıdan göstermektedir. Bayramların ekim ve hasat zamanına bağlı olarak değişen imgesel anlatımda depoların açılması da kapanması da tanrısal güçle sağlanırdı. Dinsel iletişim kralın nezdinde bulunuyor olması, altında çalışan dini memurların, katılımcıların ve tanrılarla birlikte kralın meşruluğunu ifade ederdi. Krallar yazılı kaynaklarda tanrıların lütuflarını parā ḥandandatar- ile ifade edilen kalıpla mazur kalırdı. Kralın aldığı kararlar, verdiği yükümlülükler Kralın kararlarının somutlaşması, yerel imar ve kült faaliyetleri tanrıların rızasının kral tekelinde olduğunu vurgulamaktaydı. Ekonomik açıdan bayramların Hitit dünyasına katkısının yanı sıra teolojik açıdan güçlenmenin de bir vurgusuydu. Nitekim bayram törenleri, ekstrem olaylar haricinde aksatılmadan yapılmaktaydı.

Bu veriler ile elde edilen sonuç ise, bayramlarda herhangi bir spesifik ritüel jesti bulunmayan kralların, yılın büyük çoğunluğunda rahip kıyafeti ile özellikle merkezi Kızılırmak ve çevresindeki kentlerdeki festivallerde bütünleştirici rolleri olmasıdır. Ülke ekonomisi açısından bayramlardan elde edilen gelir, teolojik imgeleriyle elde edilen ilahi iletişim ve meşruluğu kralların bayramlar konusunda titizlikle davranmasına neden olmuştur. Metinlerde bahsi geçen kutsal ülke ve tanrının bedeni ise yıllık bayramların yaşandığı kentlerdir.

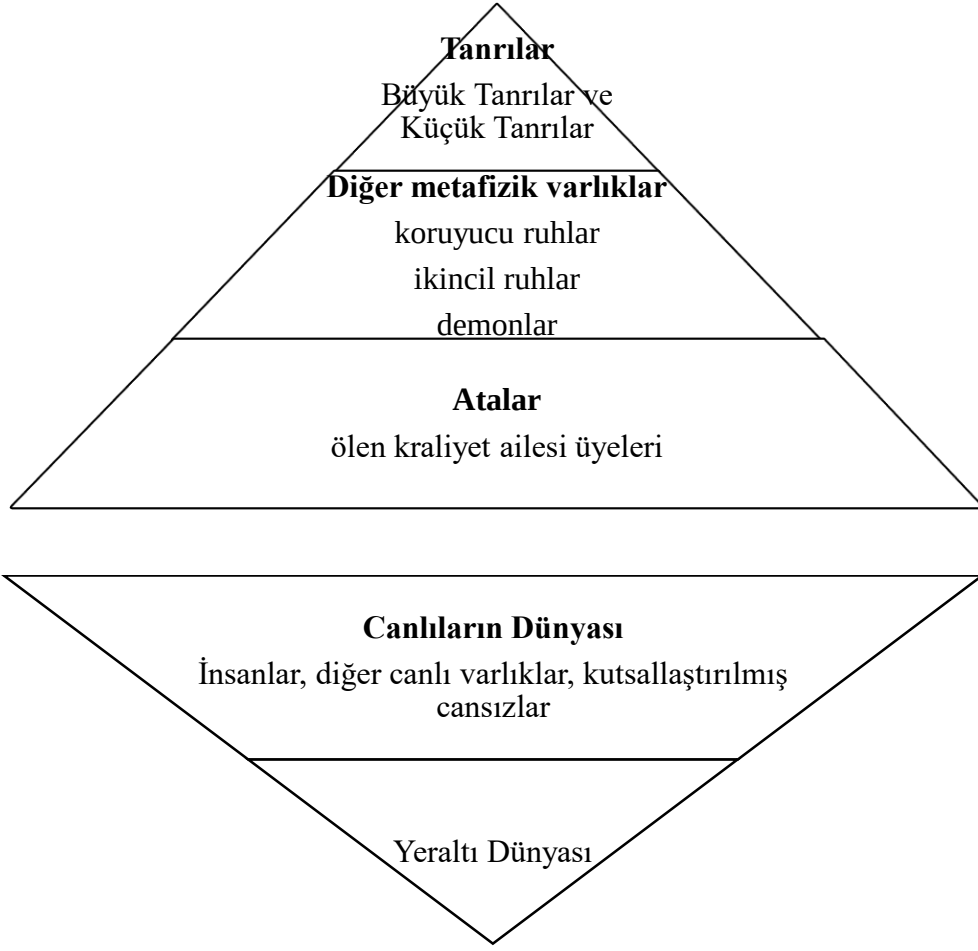
Hitit krallığında, kralın pozisyonu iktidara geçtiği ilk aşamadan ölümüne, ölümünün ardından tanrısal bir ruh olana kadar her açıdan dinsel anlamda tasdiklenirdi. Krallar, meşru yönetimi ilahi bir soy bağlantısı olmaksızın ölen kralların devamlılığından sağlardı. Güneş, Fırtına ve taht kültü, Hitit krallığının meşruluğunu onaylardı. Hitit panteonundaki tanrılar, siyasi hareketliliğe bağlı olarak dâhil edilen yerel ve yabancı kültürler ayrıca savaşlarda taşınan tanrılardan oluşmaktaydı. Dinsel iletişim kralın elindeydi. Tanrılar ile bizzat iletişime geçen, onların tezahürünü gören yine krallardı. Hitit ülkesi geleneksel anlamda dinsel teolojinin iç içe olduğu bir yönetime sahipti. Kral ilahi rolünü sadece sosyal ve siyasi açıdan değil, kültürler ve bayramlar aracılığıyla da yönetirdi. Din, ekonominin içerisinde önemli rol oynardı. Bayramların maliyeti kadar getirisi Hitit krallığının can damarlarını oluşturmaktaydı. Kralın, kullandığı unvanlar, ikonografik tasvirleri her anlamda dinsel meşruluğunu tamamlamaktaydı. Hitit yazılı belgelerinde ilahi soy, kahramanlık, kuruluş mitosları gibi dini pratiğin mitolojik eserlerinin olmaması ya da günümüze kadar bulunmamış olması, Hitit gelenekleri içerisinde gerek bayram, ritüel söylem ve tasvirlerle kısmen tedarik edildiği için bir açıdan ihtiyaç duyulmamasından kaynaklanmaktaydı. Birbirinden kısmen bağımsız, coğrafi açıdan bütünleşik olmayan bir alanda merkezi bir krallık kurmak ve krallığın devamlılığını sağlamak sosyal, siyasi ve ekonomik açıdan yönetmelikler, yazı, tasvir gibi unsurlarla sağlanmaktaydı. Bu sağlamların temel noktasında yer alan krallar ise çevre kültürlerle nazaran aşırıya kaçmayan bir boyutta dini her alanda tutarak gücünü tanrılar aracılığıyla kontrol etmekteydi. Hititlerin bir krallıktan İmparatorluğa götüren yegâne güç emsallerinin her aşamasında olan din, krallara, krallığa ve yaşama hayat veren en önemli güç olarak Hitit tarihi boyunca hayati bir öneme sahip olmuştur. Bu nedenle dini gelenek ve uygulamalar kralın kontrolünde, imparatorluğun her alanında, aşamasında ve zamanında Hititlerin gücünü sağlamıştır.

EKLER - LEVHALAR

Anitta	• Šiušummi'nin geri getirilmesi • Ḫalmašuit'in kenti teslim etmesi	(CTH 1) Anitta Metni
I. Ḫattušili	• Zalpa Kenti Tanrısı • Ulma Kenti Tanrısı • Hassuwa Kenti Tanrısı • Aruzza'nın Fırtına Tanrısı • Halpa'nın Fırtına Tanrısı • Allatum • Atallu • Liluri • Hepat • Zippašna Kenti Tanrısı • Hahha Kenti Tanrısı	(CTH 4) Ḫattušili'nin Yıllıkları (CTH 16) Puhanu Kroniği (CTH) 19 Telipinu Fermanı
I. Muṣṣili	• Marduk • Šarpanitum	(CTH 10-11) I. Muṣṣili Kroniği

		(CTH 19) Telipinu Fermanı (CTH 376) II. Muršili'nin Arinna'nın Güneş Tanrıçasına Dua Metni (BM 9615) Babil Kroniği Marduk Kehaneti Agum-Kakrime Metni
I. Arnuwanda	Kaška Saldırılarıyla yok edilen Hatti Tanrısı	(CTH 375) I. Arnuwanda ve Ašmunikal'e ait Dua Metni
I. Šuppiluliuma	Qatna Krallığı Tanrısı	(BM 29819) Qatna Kralı Akizzi'nin Mektubu

Tablo 1: Hititlerde tanrı zaptı eylemi.



Tablo 2: Hitit Kozmogonisi

		Lokalizasyon	Dönem	Tasvir Grubu	Kategori
1	Alacahöyük 13	Alacahöyük	bilinmiyor	Törensel	İlahi karşılaşma
2	Alacahöyük 7	Alacahöyük	Bilinmiyor	Törensel	İlahi karşılaşma
3	Fraktin	Develi	III. Hattusili	Törensel	İlahi karşılaşma
4	Yumruk Biçimli Gümüş kap MFA 2004.2230	Bilinmiyor Boston	Bilinmiyor	Törensel	İlahi karşılaşma
5	Mühür Sahnesi	Nişantepe	II. Muvatalli	Törensel	Koruyucu Tanrı- Kral/ Korunan Kral
6	Mühür Sahnesi	Nişantepe	III. Mursili	Törensel	Koruyucu Tanrı- Kral/ Korunan Kral
7	Mühür Sahnesi RS17.159	Ugarit	IV. tuthaliya	Savaş	Koruyucu Tanrı- Kral/

					Korunan Kral
8	Yazılıkaya Kabartması 81	Yazılıkaya	IV. Tuthaliya	Törensel	Koruyucu Tanrı- Kral/ Korunan Kral
9	Yalburt Ortostatı	Yalburt	IV. Tuthaliya	Savaş	Koruyucu Tanrı- Kral/ Korunan Kral
10	Mühür Baskısı	Nişantepe	IV. Tuthaliya	Törensel	Koruyucu Tanrı- Kral/ Korunan Kral
11	Sirkeli Kaya Kabartması	Sirkeli	II. Muvatalli	Törensel	Tanrı-Kral
12	Sudburg	Ḫattuša	II. Suppiluliuma	Savaş	Tanrı-Kral
13	Mühür Baskısı	Nişantepe	III. Mursili	Savaş	Tanrı-Kral

14	Kabartma (Boğazköy 19)	Ḫattuša	IV. Tuthaliya	Savaş	Tanrı-Kral
15	Kabartma (Yazılıkaya 64)	Yazılıkaya	IV. Tuthaliya	Törensel	Tanrı-Kral
16	Mühür baskısı	Nişantepe	IV. Tuthaliya	Savaş	Tanrı-Kral
17	Kaya Kabartması	Yazılıkaya	IV. Tuthaliya	Savaş	Tanrı-Kral

Tablo 3: Hitit Krallarının Antropomorfik biçimlerinin kategorize edilmesi

CTH 272	DUGUD Kınaması	Proto- ishiul?	Askeri/Siyasi	Eski Krallık
CTH 265	Saray Çalışanlarına Yönelik Talimatlar	İşhiul	Siyasi/ Sosyal	Orta Hitit Dönemi
CTH 269	Sosyal-Ekonomik Konulara ilişkin Kraliyet Kararnamesi	ishiul	Sosyal / Ekonomik	Orta Hitit Dönemi
CTH 263	Saray bekçisi için talimatlar	İşhiul	Siyasi/ Sosyal	Orta Hitit Dönemi
CTH 262	Kraliyet Koruması için talimatlar	İşhiul		Orta Hitit Dönemi
CTH 261.1.	I. Arnuwanda'nın Sınır Valileri için Talimatları	İşhiul	Siyasi/Askeri	Orta Hitit Dönemi
CTH 261.2.	Sınır Valileri için Talimatlar	İşhiul	Siyasi/Askeri	Orta Hitit Dönemi
CTH 257	I. Arnuwanda'nın HAZANNU Talimatları	İshiul	Siyasi/Askeri	Orta Hitit Dönemi
CTH 252	Kraliyet Cezane Yapısına İlişkin Asmunikal'in Talimatları	İşhiul	Siyasi/ Sosyal	Orta Hitit Dönemi

CTH 264	Rahipler ve Tapınak Görevlileri için Talimatlar	İşhiul	Siyasi/ Sosyal	Orta Hitit Dönemi
CTH 266	Denetçiler için Talimatlar	İşhiul	Siyasi/ Sosyal	Orta Hitit Dönemi
CTH 267	UKU.US Birliklerine Talimatlar	İşhiul	Siyasi/Askeri	Orta Hitit Dönemi
CTH 275.A	Rahipler ve Kahinler için Talimatlar	İshiu	Siyasi/ Sosyal	Orta Hitit Dönemi/ İmparatorluk Dönemi
CTH 275.B	I. Arnuwanda'nın Talimatları ve Yemini	İşhiul	Siyasi/ Sosyal	Orta Hitit Dönemi
CTH 275.C	Akkadca Yemin Fragmanı	Lingai	Siyasi/ Sosyal	Orta Hitit Dönemi
CTH 259	I. Tuthaliya'nın Tüm Hatti Ülkesine olan Kararnamesi	İşhiul / lingai	Siyasi/ Sosyal	Orta Hitit Dönemi
CTH 251	Presnler, Efendiler ve Askeri Valiler için Yemin Metni	İşhiul / lingai	Siyasi/ Sosyal	Orta Hitit Dönemi
CTH 271	I. Tuthaliya'nın ve III. Tuthaliya'nın	İşhiul / Lingai	Siyasi/ Sosyal	Orta Hitit Dönemi

	Tahtına İlişkin Talimatlar ve Yemin Metni			
CTH 258.1	I. Tuthaliya'nın ceza ve İdari Reform Kararnamesi	İşhiul / Lingai	Siyasi/ Sosyal	Orta Hitit Dönemi
CTH 258.2.	I. Tuthaliya'nın Yargı Reform Kararnamesi	Lingai	Siyasi/ Sosyal	Orta Hitit Dönemi
CTH 260	Kabile Reisleri ve Komutanların, I. Arnuwanda, Asmunikal ve Tuthaliya'ya Sadakat Yemini	Lingai	Siyasi/Askeri	Orta Hitit Dönemi
CTH 270	Ashapala'nın Yemini	Lingai	Siyasi/Askeri	Orta Hitit Dönemi
CTH 268	Bir Bölgenin Askeri Valisine Yönelik Talimat ve Yemin Metni	Lingai	Siyasi/Askeri	Orta Hitit Dönemi
CTH 275	I. Arnuwanda'nın Talimatları ve Yemini	İşhiul / lingai	Siyasi/ Sosyal	Orta Hitit Dönemi

CTH 253	I. Suppiluliuma'nın Asker Birlikler için Yemin ve Talimatları	Lingai	Siyasi/Askeri	İmparatorluk Dönemi
CTH 254	III. Hattusili ve Puduhepa'nın Yemin Metni	Lingai	Siyasi/ Sosyal	İmparatorluk Dönemi
CTH 255.1.	IV. Tuthaliya'nın Prens, Beyler ve Saray Mensupları için Yemin ve Talimat Metni	Lingai	Siyasi/ Sosyal	İmparatorluk Dönemi
CTH 255.2.	IV. Tuthaliya'nın Saraylılar için Talimat ve Yemin Metni	Lingai	Siyasi/ Sosyal	İmparatorluk Dönemi
CTH 256	II. Suppiluliuma'nın Tüm Hatti Ülkesine Yönelik Yemin ve Talimat Metni	Lingai	Siyasi/ Sosyal	İmparatorluk Dönemi

Tablo 4: işhiul- lingai metinleri.

RESİMLER

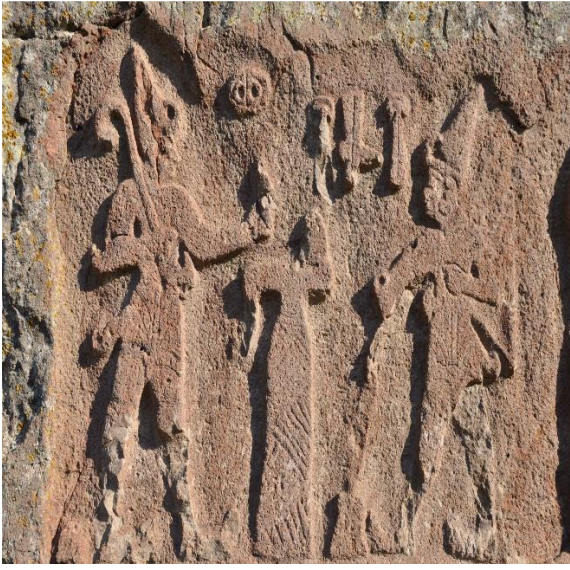


Resim 1: Fırtına Tanrısı/Boğa adorasyon sahnesi, Alacahöyük Ortostatı

(<https://www.hittitemonuments.com>)



Resim 2: Fırtına Tanrısı adorasyon sahnesi, Alacahöyük Ortostatı, Ankara Anadolu Medeniyetleri Müzesi



Resim 3: Fraktin Kaya Kabartması, Develi/Kayseri

(<https://www.hittitemonuments.com>)



Resim 4: II. Muvatalli'nin Mühür Baskısı (Sbo I 38) (Doğan-Alparslan, 2008: 13).



Resim 5: III. Mursili'ye ait mühür baskısı (HPM).



Resim 6: IV. Tuthaliya'ya ait mühür baskısı RS 17.159 (Özcan, 2014: 345; Glatz, 2020: 205).



Resim 7: Yazılıkaya B Odası Tuthaliya ve Tanrı Sarruma.



Resim 8: II. Muvatalli ait Sirkeli Anıtı (<https://www.hittitemonuments.com>)



Resim 9: II. Suppiluliuma Kabartması Südburg/ Hattuša.

(<https://www.hittitemonuments.com>)



Resim 10: III. Muršili'ye ait bir mühür damgası.



Resim 11: V. Tapınak Kral Tuthaliya Kabartması/ Hattuša

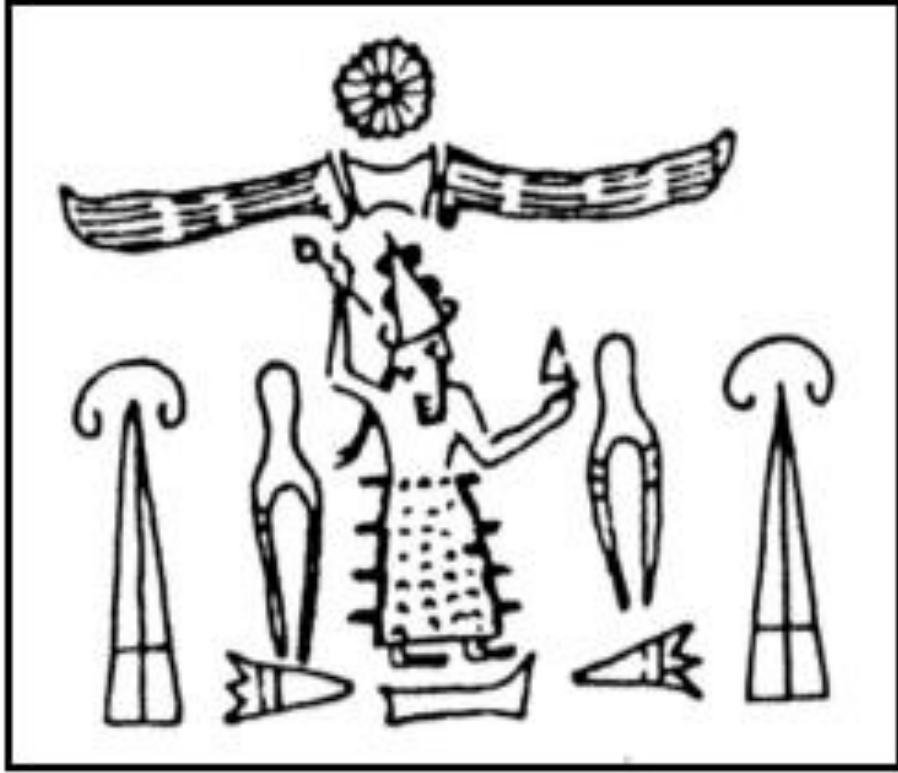
(<https://www.hittitemonuments.com>)



Resim 12: Yazılıkaya IV. Tuthaliya Kabartması (<https://www.hittitemonuments.com>).



Resim 13: IV. Tuthaliya'ya ait rölyef, Yazılıkaya.



Resim 14: IV tuthaliya mühür dağ tanrısı.

BİBLİYOGRAFYA

- Akdoğan, R. (2019). “^{URU}la(Hu)Wazantiya La(Hu)Wazantiya Şehri” **IX. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri** 08-14 Eylül Çorum, A. Süel (ed.), Çorum İl ve Kültür Turizm Müdürlüğü Yayınları, Çorum, 1-49.
- Akpınarlı, N., H. Şatırlıoğlu (2022). “Akbabalar Dikilitaşı: Sumer Şehir Devletlerinin Aralarındaki Hukuki İlişkilere Dair Çıkarımlar” **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, 71 (2) 819-884.
- Alaura, S. (2015). “Anatomy of a Speech: Rhetorical Strategies in the Hittite Instructions for Priests and Temple Personnel (CTH 264)” **SMEA NS** 1, 9-17.
- Albayrak, İrfan (2018). “Eski Asurca Kaynaklara Göre Asur-Anadolu İlişkilerinde Hahhum Krallığı’nın Önemi” **Archivum Anatolicum**, c. 12, s.2, 1-11.
- Albrecht, J, C. Degelmann, V. Gasparini, R. Gordon, M. Patzelt, G. Petridou, R. Raja, A. Rieger, J. Rüpke, B. Sippel, E. Urciuoli, L. Weiss (2018). “Religion in the Making: the Lived Ancient Religion Approach” **Religion**, 48 (4), 568-593.
- Albright, WF. (1952). “A Note on the Chronology of the Second Millennium B.C” **BASOR**, s. 126, 24-26.
- Alexander, R. (1977). “The Signe Royal at Fraktin” *Journal of Near Eastern Studies*, 36 (3), 199-207.
- Alp, S. (1997). “Assur Ticaret Kolonileri Çağında Kanesh Nesa’da Hititler’in Varlığı ve Yoğunluğu (Bilimsel Bir Oluşumun Öyküsü)” **Archivum Anatolicum-Anadolu Arşivleri**, 3 (1-2), 1-17.
- Alp, S. (2001). **Hitit Çağında Anadolu. Çiviyazılı ve Hiyeroglif Yazılı Kaynaklar**. İstanbul: TÜBİTAK.

- Alp, S., S. Erkut (2002). "Hitit Kralı III. Hattuşili ile Kraliçe Puduhepa'nın Gümüş Tablet Üzerindeki Mühürleri" **Türkiye Bilimler Akademisi Arkeolojisi Dergisi**, 5 (1), 1-6.
- Alparslan, M. (2009). **II. Mursili ve Dönemi**. Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Alster, B. (1974). "The Paradigmatic Chatacter of Mesopotamian Heroes" **Revue d'Assyriologie et d'archeologie Orientale**, 68 (1), 49-60.
- Ambos, C. (2013). "Rites of Passafe in Ancient Mesopotamia: Changing Status by Moving Through Space: Bit-Rimki and the Ritual of the Substitute King" **Approaching Rituals in Ancient Cultures. Quesioni di Rito: Rituali Come Fonte di Conoscenza delle Religioni e delle Concezioni del Mondo nelle Culture Antiche**, C. Ambos, L. Verderame (ed.). 28-30 Nov. 2011, Roma, Pisa& Roma, Fabrizio Serra Editore, 39-55.
- Archi, A. (1979). "Anguri per il Labarna" **Studia Mediterranea Piero Meriggi Dicata**, O. Carruba (ed.), Pavia: Aurora, 27-51.
- Archi, A. (1988). "Eine Anrufung der Sonnengöttin von Arinna" (ed. Erich Neu, Christel Rüster). **Documentum Asiae Minoris Antiquae Festschrift für Heinrich Otten zum 75. Geburtstag**, Harrasowitz, Verlag, 5-31.
- Archi, A. (1993). "How a Pantheon forms The Cases of Hattian-hittite Anatolia and Ebla of the 3rd Millenium BC." **Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament**, K. Koch, B. Janowski, G. Wilhelm, (ed). Internationales Symposion Hamburg 17.-21. März 1990, Universitätsverlag Freiburg Schweiz Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 1-19.
- Archi, A. (2006). "Hurrian Gods and the Festivals of the Hattian-Hittite Layer" **The Life and Times of Hattuşili III and Tuthaliya IV Proceeding of A Symposium held**

- in honour of J. De Roos, Th. P. J. Van den Hout (ed.), 12-13 December 2003, Leiden, Leiden, 147-163.
- Archi, A. (2008). "The Soul Has to Leave the Land of the Living" **JANER** 7, 169-195.
- Archi, A. (2009). "Orality, Direct Speech and Kumarbi Cycle", **AoF** 36, (2), 209-229.
- Archi, A. (2013). "The Anatolian Fate-Goddesses and their Different Traditions", **Diversity and Standardization**, E. Cancik-Kirschbaum, J. Klinger, G. W. Müller (ed.), Akademie Verlag, 1-26.
- Archi, A. (2015a). "How to the Anitta Text Reached Hattuša" **Saeculum. Gedenkschrift für Heinrich Otten anlässlich seines 100.**, Müller Karpe (ed.), Geburtstags, Wiesbaden, 1-13.
- Archi, A. (2015b). **Ebla and Its Archives. Texts History and Society.** De Gruyter, Berlin/Boston.
- Ardzinba, V. (2010). **Eskiçağ Anadolu Ayinleri ve Mitleri**, çev. O. Uravelli. Ankara.
- Arıkan, Y. (1994). **Mursili'nin Veba Duaları (CTH 378)**. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. Ankara.
- Arıkan, Y. (1998). "Hitit Dini Üzerine Bir İnceleme" **DTCF Dergisi**, 38 (1-2), 271- 285.
- Arıkan, Y. (2003). "Hitit Çivi Yazılı Belgelerinde suhha "Düz, Dam, Çatı" ve onun Dinsel ve Sosyal Hayattaki Yeri." **DTCF Dergisi**, 6 (1), 11-57.
- Arnold, B., P. Michalowski (2006). "Achaemenid Period Historical Texts Concerning Mesopotamia" **The Ancient Near East: Historical Sources in Translation**, M. W. Chavalas (ed.), Blackwell Pub., Malden, 405-428.
- Arroyo, A. (2010). "Some Remarks on Hittite Rituals: The Relation between Word and Object" **Altorientalische Forschungen** 37 (2), 353-376.
- Arslantürk, N. (2019). "Hitit Metinlerinde Geçen Hatti Tanrısı: "Šimmišu/ Šimešu/ Šimšu/Šimišu" **Akademik Bakış**, c. 12, s. 24, 341-355.

- Assman, J. (2002). **Kültürel Bellek. Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik**, çev. A. Tekin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ateş, H., S. Ünal (2004). “Devletin Doğduğu Yer: Antik Çağ Ortadoğu’sunda İdari Hayat” **Bilgi**, 8 (1), 21-42.
- Ay, Ş. (2013). “Mis pi” – “Pit pi” Ritüelleri ve Eski Mezopotamya’da İnsan Tanrı İlişkisi” **Tarih Okulu Dergisi**, C. 6, S. 15, 1-21.
- Aydın, M., F. İslam (2023). “Büyük Kral’dan Rahip Telipinu’ya Bir Direktif” **Archivum Anatolicum** 17 (1), 15-27.
- Ayyıldız, S. (2016). **Hittitçe Yazılı Belgelerde Fal ve Falcılık**. Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Bachvarova, M. (2013). “Adapting Mesopotamian Myth in Hurro-Hittite Rituals at Hattuša: IŠTAR, the Underworld, and the Legendary Kings” **Beyond Hatti – A Tribute to Gary Beckman**, B. Collins, P. Michalowski (ed.), Atlanta: Lockwood Press, 23-44.
- Bachvarova, M. (2010). “Manly Deeds: Hittite Admonitory History and Eastern Mediterranean Didactic Epic” **Epic and History**, D. Konstan, K. A. Raaflaub (ed.), Wiley-Blackwell, 66-86.
- Bachvarova, M. (2012). “From ‘Kingship in Heaven’ to King Lists: Syro-Anatolian Courts and the History of the World” **JANER**, 12 (1), 91-118.
- Bachvarova, M. (2016). “Wisdom of former days The manly Hittite King and Foolish Kumarbi, Father of the Gods” **Negotiating Ancient Constructs of Masculinity I**. Zsolnay (ed.). New York: Routledge, 83-111.
- Balandier, G. (2010). **Siyasal Antropoloji**, çev. D. Çetinkasap. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

- Baltacıoğlu, H. (1995). “Alaca Höyük Çift Başlı Arslan (Ur. Mah) Protomu Taslağı” **Belleten** 59 (225), 285-294.
- Baltacıoğlu, H. (2006). “Güneş Kursları, Alaca Höyük ve Arinna” **Hayat Erkanal’a Armağan, Kùltürlerin Yansıması=Studies in Honor of Hayat Erkanal**, A. Erkanal-Öktü, E. Özgen, A. T. Ökse (ed.). Cultural Reflections İstanbul, Homer Kitapevi, 129-137.
- Barcelona, A. (2003). “Introduction: The Cognitive Theory of Metaphor and Metonymy”, **Metaphor and Metonymy at the Crossroads: A Cognitive Perspective**, A. Barcelona (ed.) Berlin: de Gruyter, 1-31.
- Barsacchi, G. (2013). **Le cerimonie ittite del tuono. Edizione critica di CTH 630 e 631**. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Università degli Studi Firenze.
- Basello, G. (2016). “Elamite Kingdom” **The Encyclopedia of Empire**, J. M. MacKenzie (ed.) 7-8.
- Baudrillard, J. (2010). **Tüketim Toplumu**. Çev. H. Deliçaylı ve F. Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Beaulieu, P. (1989). **The Reign of Nabonidus, King of Babylon 556-539 B.C.** Yale Near Eastern Researches 10. New Haven, London
- Becking, B. (1997). “A Assyrian Evidence for Iconic Polytheism in Ancient Israel” **The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East**, K. Van der Toorn (ed.). Louvain, 157-171.
- Beckman, G. (1982a). “The Hittite Assembly” **Journal of the American Oriental Society**, s. 2, c. 3, 435-442.
- Beckman, G. (1982b). “The Anatolian Myth of Illuyanka” **Journal of the Ancient Near Eastern Society**, 14 (1), 11-25.
- Beckman, G. (1983). **Hittite Birth Rituals**. Wiesbaden.

- Beckman, G. (1986). "Inheritance and Royal Succession Among the Hittites" **A Kanissuwar A Tribute to Hans G. Güterbock on His seventy-fifth Birthday**, H. Hoffner (ed.) 13-31.
- Beckman, G. (1989). "The Religion of the Hittites", **Biblical Archaeologist** 52, (2/3), 98-105.
- Beckman, G. (1995). "Royal Ideology and State Administration in Hittite Anatolia" **CANE** 1, 529-543.
- Beckman, G. (1996). **Diplomatic Texts**. Scholars Press. Atlanta, Georgia.
- Beckman, G. (1997). "Mythologie. Anatolian Myths" **Reallexicon der Assyrologie** 8 (1), 565-572.
- Beckman, G. (2001). "Hantili I" **Kulturgeschichte Altorientalische Studien für Volker Haas zum 65. T. Richter, D. Prechel, J. Klinger (ed). Geburtstag. SDV**, 51-58.
- Beckman, G. (2002). "My Sun-God" Reflections of Mesopotamian Conceptions of Kingship among the Hittites" **MELAMMU SYMPOSIA** III, 37-43.
- Beckman, G. (2004). "Pantheon A. II Bei den Hethitern" **RIA**, 10 (1), 308-316.
- Beckman, G. (2005). "Hittite and Hurrian Epic" **A Companion to Ancient Epic**, J. Foley (ed), 255-263.
- Beckman, G. (2006). "Hittite Historical Texts I: "Annals of Ḫattušili I" **The Ancient Near East: Historical Sources in Translation**, M. W. Chavalas (ed.), Wiley-Blackwell, 219-221.
- Beckman, G. (2009). "Hittite Literature" **From an Antique Land. An Introduction To Ancient Near Eastern Literature**, S. Ehrlich (ed.). Rowman & Littlefield Publishers, 215-254.

- Beckman, G. (2011). "Sonnengott (Sun God) bei den Hethitern" **Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie** 12 (7-8), 611-613.
- Beckman, G. (2012). "The Horns of a Dilemma, or on the Divine Nature of the Hittite King" Proceedings of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale at Würzburg 20-25 July 2008. **Organization, Representation, and Symbols of Power in the Ancient Near East**. G. Wilhelm (ed.). EISENBRAUNS, 605-610.
- Beckman, G. (2015). "The Sea! The Sea! A Rite from the South of Anatolia (CTH 719)" **Saeculum: Gedenschrift für Heinrich Otten anlässlich seines 100. Geburtstags**, A Müller-Karpe, E. Rieken (ed.), Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 15-29.
- Beckman, G. (2020). "He has made the Labarna, the King, his administrator: the Role of the Hittite Monarch in Festival Performance" **Cult, Temple, Sacred Space in Hittite Anatolia and Neighbouring Cultures**. S. Görke, C. Steitler (ed.) Proceeding of the First International HFR Symposium Mainz, 3-5 June 2019, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1-13.
- Beckman, G. (2020). "The Hittites Serve Their Gods" **The Oxford Handbook of Ritual and Worship in the Hebrew Bible**, S. Balentine (ed.). 1-21.
- Beckman, G., P. Goedegebuure, J. Hazenbos, Y. Cohen (2006). "Hittite Historical Text I" **The ancient Near East Historical Sources in Translation**. M. W. Chavalas (ed.). **Malden**: Blackwell Publishing, 215-252.
- Beckstein, M., R. Weber (2022). **Modeling Interpretation and the Practice of Political Theory**. New York & London: Routledge.
- Belek, İ. (2015). **Dinin Toplumsal Kökenleri Animizm, Totemizm, Şamanizm, Din Süreci**. İstanbul: Yazılama Yayınevi
- Bell, C. (2009). **Ritual. Perspectives and Dimensions**. Oxford: Oxford University Press.
- Berktaş, F. (2003). **Tarihin Cinsiyeti**. İstanbul: Metis Yayınları.

- Berlejung, A. (1998). **Die Theologie der Bilder: Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die altestamentliche Bilderpolemik**. Orbis Biblicus et Orientalis 162. Göttingen.
- Biga, Ma. (2002). "Marginal Considerations on the Hittite KILAM Festival" **Anatolia antica. Studi in memoria di Fiorella Imparati**, P. Daddi F., S. Martino (ed.) Firenze, 101-108.
- Bilgin, R.T. (2015). **Bureaucracy and Bureaucratic Change in Hittite Administration**. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Michigan University, Michigan.
- Bin-nun, S. (1973). "The Offices of Gal Mesedi and Tukhanti in the Hittite Kingdom" **Revue Hittite et Asiatique**, Tome 31 (1), 5-25.
- Bin-nun, S. (1975). **The Tawananna in the Hittite Kingdom**. Heidelberg: Winter.
- Bischoff, A. (2018). "Name of Thrones? Zur Etymologie der Hattischen Throngöttin Hanuašuit und zum n-Kasus" **Altorientalische Forschungen** 45 (1), 36-41.
- Bittel, K. (1975). **Das hethitische Felsheiligtum Yazılıkaya**. Berlin.
- Black J., A. Green (2003). **Mezopotamya Mitolojisi Sözlüğü: Tanrı, İfritler ve Semboller**, çev. N. Hasgül. Aram yayıncılık, İstanbul.
- Bloch, M. (2013). **Ritüel, Tarih, İktidar**, çev. Ü. H. Yolsal. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Bodi, D. (1991). **The Book of Ezekiel and the Poem of Erra**. Universitätsverlag Freiburg Schweiz Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen.
- Bodin, J. (1969). **Devlet Üstüne Altı Kitaptan Seçme Parçalar**, çev. M. Tuncay. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyaset Bilimleri Fakültesi Yayınları.
- Bonatz, D. (2007). "The Iconography of Religion in the Hittite, Luwian and Aramaean Kingdoms" **Iconography of Deities and Demons**, Electronic Pre-Publicatio, 1-29.
- Boratav, P. N. (2015). **Yüz Soruda Türk Folkloru**. Ankara: Bilgesu Yayınları.

- Borowski, O. (2018). “Sennacherib In Judah -The Devastating Consequences Of An Assyrian Military Campaign” **ERETZ-ISRAEL Archaeological, Historical and Geographical Studies**, J. Aviram, A. Ben-Tor, J. Magness, E. Stern (ed) 33-41.
- Bossert, TH. H. (1957). “Meine Sonne” **Orientalia, Nova Series**, 26 (2), 97-126.
- Bottero, J. (1994). “Les etrangers et leurs dieux, vus de Mesopotamie” **Concepts of the Other in Near Eastern Religions**, I. Alon, I. Gruenwald, I. Singer (ed.) Leiden, Brill, 23-38.
- Bozgun, Ş. (2017). “CTH 89: Çiviyazılı Belgelerde Hitit Sınır Kenti Tiliura (I)” **Archivum Anatolicum**, 11/1, 29-74.
- Bozgun, Ş. (2018). “Çiviyazılı Belgelere Göre Tiliura Kenti’nin Konumu (II)” **DTCF Dergisi**, 58/2, 1246-1266.
- Bozgun, Ş. (2019). “Nerik, Hakmiş ve Yakın Çevresinin Lokalizasyonu Hakkında”, **DTCF Dergisi** 59, 152-180.
- Bozkurt-Cengiz, T. (2018). “Hitit İmparatorluğunda Arinna’nın Güneş Tanrıçası Kültü” **TAD** 37 (64), 125-140.
- Brandes, M. (1980). **Destruction et mutilation de statues en Mésopotamie**. Akkadica 16, 28–41.
- Brisch, N. (2013). “Of Gods and Kings: Divine Kingship in Ancient Mesopotamia” **Religion Compass** 7(2), 37-46.
- Bruun, P. (1972). “Evocatio Deorum: Some Notes on the Romanization of Etruria”. **Scripta Instituti Donneriani Aboensis**, 6, 109-120.
- Bryce, T. (1981). “Hattuşili I and the Problems of the Royal Succession in the Hittite Kingdom” **Anatolian Studies** 31, 9-17.
- Bryce, T. (2003). **Hitit Dünyasında Yaşam ve Toplum**, çev. M. Günay. Dost Kitapevi, Ankara.

- Bryce, T. (2005). **The Kingdom of the Hittites**. Oxford: Oxford Press.
- Bryce, T. (2012). **The World of the Neo-Hittite Kingdoms**. A Political and Military History. Oxford University Press.
- Bryce, T. (2018). “The Annals and Lost Golden Statue of the Hittite King Ḫattušili I” **GEPHYRA** 26, 1-12.
- Burde, C. (1974). **Hethitische Medizinische Texte** (StBoT 19). Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Burgin, J. (2022). **Studies in Hittite Economic Administration. A New Edition of the Hittite Palace-Temple Administrative Corpus and Research on Allied Texts Found at Hattusa**. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Cammarosano, M. (2006). **Il Decreto Antico-Ittita di Pimpira**. Eothen, LoGisma editöre.
- Cammarosano, M. (2013). “Hittite Cult Inventories- Part One: The Hittite Cult Inventories as Textual Genre.” **Die Welt des Orients** 43 (1), 63-105.
- Cammarosano, M. (2018). **Hittite Local Cults**. SBL Press, Atlanta.
- Carruba, O. (1966). **Das Beschwörungsritual für die Göttin Wišurijanša**. Studien zu den Boğazköy-Texten, Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
- Carruba, O. (2005). “Regalità cattica, pre- o proto-etea? A proposito di CTH 414” **Narrare gli eventi: atti del convegno degli egittologi e degli orientalisti italiani in margine alla mostra**, F. Pecchioli-Daddi, C. Guidotti (ed.) “La battaglia di Qadesh” Roma, Herder.
- Catagnoli, A. (2022). “Olii Aromatizzati Nei Testi Presargonici di Ebla” **Ana Sulmani Ancient Near Eastern Studies in Honour of Simonetta Graziani**, Noemi Borrelli (ed.) Napoli, UniorPress, 127- 145.

- Cengiz, T. (2018). “Hatti Ülkesinin Bin Tanrısı” **The Journal of Academic Social Science Studies**, c. 72, 473-486.
- Ceylan, A. (1995). “İsmeriga Antlaşmasına Uluslararası İlişkiler Açısından Bir Bakış”, **Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisi** 22, 1-13.
- Ceylan, A. (1996). “Arnuwanda-Ašmunikal Dua Metni ve Tarihi Açından Değerlendirilmesi” **Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, s. 23, 1-12.
- Charpin, D. (2004). “Histoire politique du Proche-Orient Amorrite (2002–1595). Mesopotamien: Die altbabylonische Zeit” Fribourg: Academic Press, 25-480.
- Charpin, D. (2013). “I am the Sun of Babylon”: Solar Aspects of Royal Power in Old Babylonian Mesopotamia” **Experiencing Power, Generating Authority Cosmos, Politisc and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia**, J. A. Hill, P. Jones, Aa J. Morales (ed.). Philadelphia, the University of Pennsylvania Press, 65-97.
- Christiansen, B. (2012). **Schicksalsbestimmende Kommunikation. Sprachliche, gesellschaftliche und religiöse Aspekte Hethitischer Fluch-, Segens-, und Eidesformeln**. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden.
- Clelia M., M. E. Balza (2010). “Importanza Politica ed Economica di Alcune Istituzioni Religiose e Funerarie nell'impero Ittita” **SMEA** 52, 253-264.
- Cogan, M. (1974). **Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eight and Seventh Centuries BCE**, SBLMS 19, Missoula, Society of Biblical Literature.
- Cogan, M. (2009). “Sennacherib and the Angry Gods of Babylon and Israel” **Israel Exploration Journal**, c 59, s2, 164-175.
- Collins, B. J. (2005). “A Statue for the Deity: Cult Images in Hittite Anatolia” **Cult Image and Divine Representationa in the Ancient Near East**, H. Walls (ed.), American Schools of Oriental Research, Boston, 13-42.

- Collins, B. J. (2007). **The Hittites and Their World**. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Cooper, J. (1986). **Sumerian and Akkadian Royal Inscriptions, I: Presargonic Inscriptions**. New Haven: American Oriental Society.
- Cordani, V. (2013). “Suppiluliuma in Syria After the First Syrian War: The (Non-) Evidence of the Amarna Letters” **New Results and New Questions on the Reign of Suppiluliuma I**, S. de Martino, J. Miller (ed.), LoGisma editöre, 43-64.
- Corti, C. (2005). “Il racconto delle origini: alcune riflessioni sul testo di Zalpa” **Narrare gli eventi. Atti del Convegno degli Egittologi e degli Orientalisti italiani in margine alla mostra**, F. Pecchioli Daddi (ed.) “La battaglia di Qadesh. Roma: Herder, 113-121.
- Corti, C. (2007). “The so-called ‘Theogony’ or ‘Kingship in Heaven’ The Name of the Song” **SMEA XLIX**, A. Archi ve R. Francia (ed.), VI Congresso Internazionale di Ittitologia Roma, 5-9 Settembre 2005, 109-121.
- Corti, C. (2010). “Because for a Long Time (The Gods of Zalpa) Have Been Ignored Hence These Offerings in This Way Do We Donate” **New Celebrations in The Zalpuwa Land.** **JANER** 10 (1), 91- 102.
- Corti, C. (2017). “The North: Hanhana, Hattena, İstahara, Hakpiš, Nerik, Zalpuwa, Tummana, Pala and the Hulana River Land” **Hittite Landscape and Geography**, M. Weeden, L. Ullmann (ed.) BRILL, Leiden& Boston, 219-239.
- Corti, C. (2019). “The Hittite King and the Vine” **IX. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri** 08-14 Eylül 2014 Çorum, A. Süel (ed.). Çorum: Çorum Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 175-193.
- Çayır, C., Ö. Çetin (2011). “Din ve Şiddet Üzerine Psikolojik Bir Yaklaşım” **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 13 (1), 1-34.

- Çetin, H. (2002). “Egemenlik ve Hukuk İlişkisi Üzerine” **Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi**, 3 (2), 1-16.
- Çevik, N. (2007). “Dağlardaki Tanrılar ve Tanrı Dağları” Belkıs Dinçol ve Ali Dinçol’a Armağan VITA, H. Peker, M. Doğan-Alparslan, M. Alparslan (ed.) İstanbul: Ege Yayınları, 175-193.
- D’Alfonso, L. (2011). “The kingdom of Tarhuntassa: A Reassessment of its Timeline and Political Significance” **Proceedings of the Eighth International Congress of Hittitology** (Warsaw, 5–9 September 2011), Warsaw, 221-240.
- D’Alfonso, L. A. Matessi (2021). “Extracting Cohesion: Fiscal Strategies in the Hittite Staple Economy” *Ancient Taxation*, J. Valk (ed.), New York University Press, New York, 128-160.
- D’alfonso, L., N. Lovejoy (2023). “Rulership and the Gods: The Role of Cultic Institutions in the Late Bronze to Iron Age Transition in Anatolia and Northern Syria” **Administrative Practices and Political Control in Anatolian and Syro-Anatolian Polities in the 2nd and 1st Millennium BCE**. C. Mora, G. Torri (ed.) Frieze University Press, 177- 214.
- Dalley, S. (1991). “Review of O. Pedersén, *Archives and Libraries in the City of Assur. A Survey of the Material from the German Excavations, Part II*”, **Journal of Semitic Studies** 36 (1), 147-149.
- Dalley, S. (2021). **The City of Babylon A History, c. 2000 BC-AD 116**. Cambridge University Press, Cambridge.
- Dardano, P. (1997). **L’aneddoto e il racconto in età antico-hittita: la cosiddetta “Cronaca di Palazzo”** Roma: Il Calamo.
- Darga, M. (1973). **Karahna Şehri Kült Envanteri**. (Keilschrift urkunden aus Boghazköi XXXVIII 12), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları No: 1825, İstanbul.

- Darga, M. (1992). **Hitit Sanatı**. İstanbul: Akbank Kültür Yayınları.
- Daues, A., E. Rieken (2018). **Das persönliche Gebet bei den Hethitern Eine Textlinguistische Untersuchung**. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden.
- De Grado, J. (2021). “Kidnapping the Gods: Assyrian Cultic Despoliation and Aniconism in Asaiah 10: 5-11” **JANES** 35, 33-81.
- De Martino, S. (1995). “Music, Dance and Processions in Hittite Anatolia” **Civilizations of Ancient Near East**, J. Sasson, New York, 2661-2669.
- De Vos, J. (2014). “Les Hittites et Leurs Rapports au Divin: quelques Reflexions Inspirees par les Prieres Mugawar et Arkuwar” **DEUS UNICUS Actes du colloque « Aux origines du monothéisme et du scepticisme religieux »** organisé à Louvain-la-Neuve les 7 et 8 juin 2013 par le Centre d’histoire des Religions Cardinal Julien Ries. R. Lebrun, J. De Vos (ed.), Brepols, 119-133.
- Deighton, H. (1982). **The ‘Weather-God’ in Hittite Anatolia. An Examination of the Archaeological and Textual Sources**. BAR International Series 143. Oxford.
- Del Monte, G. (1986). **Il Trattato fra Mursili II. di Ḫattuša e Niqmepa di Ugarit. Roma: Istituto per l'Oriente C. A. Nallino** Centro per le Antichità e la Storia dell'Arte del Vicino Oriente.
- Del Monte, G. (2013). **Iscrizioni Reali Dal Vicino Oriente Antico Assiria**, Materiali per il corso di Storia del Vicino Oriente Antico. Pisa.
- Del Monte, G., J. Tischler (1978). **Die Orts- und Gewässernamen der Hethitischen Texte**, RGTC 6, Wiesbaden.
- Della Casa, R. (2010). “Una Lectura Simbólica de La Permanencia/Traslado de Las Divinidades en Hatti” **DavarLogos**, 9 (2), 155-170.
- Della Casa, R. (2016). “Dimensión simbólica de los territorios y del paisaje hitita: consideraciones a partir de los textos išhiul- y liwngai-” **Interrelaciones e**

- Identidades Culturales en el Cercano Oriente Antiguo**, R. Flammini, J. Manuel Tebes (ed.), Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, 183-239.
- Della Casa, R. (2021). “The Power of Human Speech in Hittite Anatolia” **Altorientalische Forschungen**, 48 (1), 65-75.
- Demirci, K. (2013). **Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş: Tanrı, Ritüel, Tapınak**. Ayışığı Kitapları, İstanbul.
- Demirci, K., B. Falay (2016). “Ana Hatlarıyla Hitit Dini” **Cumhuriyet İlahiyat Dergisi**, c. 20, (1), 36-60.
- Demirel, S. (2013a). “Hitit-Kaška İlişkilerinde Yanıtı Aranılan Bazı Sorular” **Akademik Bakış** 6/12, 193- 203.
- Demirel, S. (2013b). **Hitit İnanç Sistemi ve Ekonomi İlişkisi**. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Demirel, S. (2015). “Hititçe Çiviyazılı Metinlerde Geçen Kumarbi Efsanesi ve Ullikummi Şarkısı’na İlişkin Bir Tartışma Notu” **TAD** 30 (2), 443-449.
- Devecchi, E. (2018). “**Babil ve Asur Antik Yakınoğu**” çev. L. Tonguç Basmacı, İstanbul, 179-185.
- Devecchi, E. (2022). “The Governance of the Subordinated Countries” **Handbook Hittite Empire. Empires through the Ages in Global Perspective 1**, S. de Martino, R. Rollinger, M. Gehler (ed.) Oldenbourg: de Gruyter, 271-313.
- Dinçol, A. (1982). “Hititler” **Anadolu Uygarlıkları Ansiklopedisi**, İstanbul: Görsel Yayınları.
- Dinçol, A. (1998). “Die Entdeckung des Felsmonuments in Hatip und ihre Auswirkungen über die Historischen und Geographischen Fragen des Hethiterreichs” **TUBA-AR** I, 27-35.

- Dinçol, A. (2002). “Tabarna und Ädikula Siegel”, **Die Hethiter und ihr Reich. Das Volk der 1000 Götter**, Bonn, Theiss Press, 88-93.
- Doğan-Alparslan M. (2007). **II. Muvatalli ve Dönemi**. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Doğan-Alparslan M. (2009). “Hitit Dini ve Tanrıları” **Hititolojiye Giriş**, M. Alparslan (ed.). Zero Ltd, İstanbul, 119-128.
- Dönmez, S. (2014). “Hititler Döneminde Askeri ve Siyasi Faaliyetlere Bağlı Metal Dolaşımı” **History of Studies International Journal of History**, 61-79.
- Dörfler, W., C. Herking, R. Neef, vd. (2011). “Environment and Economy in Hittite Anatolia” **Insights into Hittite History and Archeology**, H. Genz, D. Mielke (ed.) Leuven-Paris-Walpole, MA: Peeters, 99-125.
- Durand, J.M. (1987). “Documentes Pour L’histoire Du Royaume De Haute-Mesopotamie I” **MARI**, s. 5, 159-167.
- Durusu-Tanrıöver, M. (2019). “Now Youu See Him, Now You Don’t: Anthropomorphic Representations of the Hittite Kings” **Journal of Near Eastern Studies**, 78 (2), 287-306.
- Elayi, J. (2017). **Sargon II, King of Assyria**. SBL Press, Atlanta.
- Eliade, M. (1981). **A History of Religious Ideas**. The University of Chicago Press, Chicago.
- Eliade, M. (1991). **Kutsal ve Dindışı**, çev. M. A. Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları.
- Eliade, M. (1994). **Ebedi Dönüş Mitosu**, çev. Ü. Altuğ. Ankara: İmge Kitapevi.
- Eliade, M. (2003). **Dinler Tarihine Giriş**, çev. L. Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Eliade, M. (2012). **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Eliade, M. (2014). **Doğuş ve Yeniden Doğuş. İnsan Kültürlerinde Erginlemenin Dini Anlamları**, çev. F. Aydın. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

- Eliade, M. (2015). **Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu**, çev. M. Aydın. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Eliade, M. (2016). **Babil Simyasi ve Kozmolojisi**, çev. M. E. Özcan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Ellwood, C. (1918). "Religion and Social Control" **The Scientific Monthly**, 7 (4), 335-348.
- Elmalı, A. O. (1991). **Hititler'de Mitoloji**. Yüksek Lisans Tezi. Konya Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Emirbayer, M., A. Mische (1998). "What is Agency?" **American Journal of Sociology** 103 (4), 962-1023.
- Emre, K. (2002). "Kaya Kabartmaları, Steller, Ortostatlar" **Hititler ve Hitit İmparatorluğu**, Bonn, 486-492
- Ensert, H. K. (2005). "MÖ İkinci Binde Kanatlı Güneş Kursu ile Taçlandırılmış Anadolu Hitit Figürleri" **Anadolu/ Anatolia** 28 (1), 25-47.
- Ensert, H. K. (2020). "RS. 17.159 nolu IV. Tuthaliya'nın Mühür Baskısındaki Küçük Tanrı Figürü II. Mursili midir?" **Anadolu/Anatolia** 30 (1), 83-93.
- Eph'al, I. (1984). **The Ancient Arabs: Nomads on the Borders of the Fertile Crescent 9th to 5th Centuries BC**. Jerusalem: Magnes Press.
- Erkut, S., E. Reyhan (2012). "Hititlerde Toprak Edinme ve Arazi Belgelerinden Örnekler" **Acta Turcica**, 4 (1), 80-86.
- Erol, H. (2014). "Anadolu'nun İlk Yazılı Belgelerinde Büyü ve Kehanet" **DTCF Dergisi**, 54 (2), 37-48.
- Ersoy, A., E. Reyhan (2001). "Hitit Devleti'nin Siyasi Gücü ile Ekonomik Kurumları Arasındaki İlişkiler" **Akten des IV. Internationalen Kongress für Hethitologie**,

- G. Wilhelm (ed.). Würzburg, 4-8 Oktober 1999, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 115-134.
- Farber, W. (1987). "Rituale und Beschwörungen in Akkadischer Sprache" **Texte aus der Umwelt des Alten Testaments** II/2, Gütersloh, Mohn, 212-281.
- Ferreira, E. (2021). "The 'Protocols' of the Hittite 'Royal Guard' during the Old Kingdom: Observations on Elite Military Units and their Possible Warfare Applications" **Athens Journal of Mediterranean Studies**, 7 (3), 171-186.
- Ferri, G. (2008). "Evocatio Romana ed Evocatio Ittita" **Studi e Materiali di Storia delle Religioni**, 74 (1), 19-49.
- Forlanini, M. (2010). "An Attempt at Reconstructing the Branches of the Hittite Royal Family of the Early Kingdom Period" **Pax Hethitica: Studies on the Hittites and Their Neighbours in Honour of Itamar Singer**, Y. Cohen, A. Gilan, J. Miller (ed.). Wiesbaden, 136-157.
- Foster, B. (2005). **Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature**. CDL.
- Frahm, E. (2014). "Rising Suns and Falling Stars: Assyrian Kings and the Cosmos" **Experiencing Power, Generating Authority Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia**. J. A. Hill, P. Jones, A. J. Morales (ed.) University of Pennsylvania Press, 97-120.
- Frame, G (1994). "An Inscription of Ashurbanipal Mentioning the kidmnu of Sippar", **SAAB** 8, 3-12.
- Francia, R. (2012). "Storia Degli Studi sulla Poesia Ittita e una Nuova Chiave di Lettura di un Testo 'Classico': CTH 414" **SMEA**, 79-105.
- Francia, R. (2020). "The Name of Babylon in Hittite Texts" **Talugae Wittes Ancient Near Eastern Studies Presented to Stefano de Martino on the Occasion of his 65th Birthday**, M. Cammarosano, E. Devecchi ve M. Viano (ed.) Zaphon, Münster, 175-193.

- Frankfort, H. (1948). **Kingship and the Gods: A Study of Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature**. Chicago: University of Chicago Press.
- Frazer, J. G. (2004). **Altın Dal Dinin ve Folklorun Kökleri II**, çev. M. Doğan (ed.). İstanbul: Payel Yayınevi.
- Fuscagni, F. (2009). “An Unpublished Hittite Fragment of an Evocation Ritual: 894/Z” **Rivista di storia, ambienti e culture del Vicino Oriente Antico**, KASKAL 6, 77-83.
- Galmarini, N. (2015). “The Veneration of Lamma of Taurisa and the Discrepancies Between Versions of the Antahsum Festival” **Sacred Landscapes of Hittites and Luwians Proceedings of the International Conference in Honour of Franca Pecchioli Daddi Florence**, A. D’Agostino, V. Orsi, G. Torri (ed.) February 6th-8th 2014, Firenze University Press, Firenze, 49-57.
- Gelb J., I. (1944). **Hurrians and Subarians**. Chicago, University of Chicago.
- Gençtan, E. (2000). **Psikanaliz ve Sonrası**. İstanbul: Remzi Kitapevi.
- George, A. (2011). “A Stele of Nebuchadnezzar II [Tower of Babel Stele]”. **Cuneiform Royal Inscriptions and Related Texts in the Schøyen Collection** (Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology 17; Manuscripts in the Schøyen Collection, Cuneiform Texts 6), A. George (ed.), Bethesda, MD: CDL Press, 153–169.
- George, A. (2016). “Cosmogony in Ancient Mesopotamia” **Die Kosmogonie des Alten Mesopotamien**, M. Gindhart, T. Pommerening (ed.) Darmstadt: von Zebern, 1-18.
- Gilan, A. (2004a). “Der Puhānu-Text – Theologischer Streit und Politische Opposition in der Althethitischen Literatur” **Altorientalische Forschungen**, c. 31, s. 2, 263-296.
- Gilan, A. (2004b). “Sakrale Ordnung und Politische Herrschaft im Hethitischen Anatolien” **Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität** 20-22 Feb. 2003, M. Hutter, S. Hutter-Braunsar (ed.), Ugarit-Verlag, Münster, 189- 205.

- Gilan, A. (2007). "How Many Princes Can the Land Bear? – Some Thoughts on the Zalpa Text (CTH 3)" Congress of Hittitology, Rome, 05.-09.2005. **SMEA** 49, 305-318
- Gilan, A. (2008). "Were there Cannibals in Syria? History and Fiction in an old Hittite Literary Text" **Papers on Ancient Literatures: Greece, Rome and the Near East, Proceedings of the "Advanced Seminar in the Humanities"** E. Cingano, L. Milano (ed.), Venice International University 2004-2005, Padova: S.A.R.G.O.N, 267-285.
- Gilan, A. (2014a). "The End of God-Napping and the Religious Foundations of the New Hittite Empire" **ZA**, c. 104, s. 2, 195-205.
- Gilan, Amir (2014b). "The Hittite Offering Lists of Deceased Kings and Related Texts (CTH 610-611), as Historical Sources" **KASKAL Rivista di storia, ambienti e culture del Vicino Oriente Antico** 11, S. de Martino, F. M. Fales, G. Lanfranchi vd. (ed.) LoGisma editöre, Firenze, 85-102.
- Gilan, A. (2018). "In Search of a Distant Past: Forms of Historical Consciousness in Hittite Anatolia" **Anadolu / Anatolia**, 44 (1), 1-23.
- Gilan, A., A. Mouton (2014). "The Enthronement of the Hittite Kings as a Royal Rite of Passage" **Life, Death, and Coming of Age in Antiquity: Individual Rites of Passage in The Ancient Near East and Adjacent Regions- Vivre, Grandir et Mourir Dans L'antiquité: Rites de Passage Individuels Au Proche-Orient Ancien et Ses Environs**, A. Mouton, J. Patrier (ed). Leiden: Nederlands Instituut Voor Het Nabije Oosten, 97-117.
- Gilan, A., R. Della Casa (2023). "Emotions and Hittite Kingship: Feeling Like a King" **The Routledge Handbook of Emotions in the Ancient Near East**. K. Sonik, U. Steinert (ed.). London & New York: Routledge, 359-377.
- Giorgieri, M. (1995). **I Testi Ittiti di Giuramento**. Dottorato di Ricerca in Scienze Filologiche e Storiche dell'antichità. Università degli Studi di Firenze.

- Giorgieri, M. (2005). "Zu en Treuiden Mittelhethitischer Zeit" **Altoriental Forsch**, 32 (2), 322-346.
- Glassner, J. (2004). **Mesopotamian Chronicles**. Society of Biblical Literature Writings from the Ancient World 19. Atlanta, GA.
- Glatz, C. (2020). **The Making of Empire in Bronze Age Anatolia. Hittite Sovereign Practice, Resistance, and Negotiation**. Cambridge University Press, Cambridge.
- Goedegebuure, P. (2006). "Hittite Historical Texts I: "The proclamation of Telipinu" **Chavalas M.W**, ss. 228-235.
- Goedegebuure, P. (2012). "Hittite Iconoclasm: Disconnecting the Icon, Disempowering the Referent" **Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East and Beyond**, N. May (ed.), Chicago, 407-452.
- Goetze, A. (1952). "Hittite Courtiers and Their Titles" **RHA** 12/54, 1-14
- Goetze, A. (1955). "Hittite Rituals, Incantations, and Description of Festivals" **Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament with Supplement**, J. B. Pritchard (ed.) Princeton University Press, 346- 362.
- Gonnet, H. (1975). "Ritual Des Fetes D'automne et de Printemps du Dieu de L'orage de Zippalanda" **Anadolu/Anatolia**, 12, 123-162.
- Gonnet, H. (1979). "La titulature royale hittite au II millénaire avant J.-C". **Bibliothèque des Cahiers de l'Institut de Linguistique de Louvain Louvain**, (15), 3-107.
- Gonnet-Bagana, H. (1967). "Arkeolojik belgelere göre Eti Güneş Kursları" **Anadolu XI**, 161-166.
- Gordeziani, L., I. Tatisvili (2022). "Hittite Funeral Traditions and Afterlife Beliefs in the Context of Hittite Cosmology" **Ancient Near Eastern Weltanschauungen in Contact and in Contrast Rethinking Ideology and Propaganda in the Ancient Near East**, L. Portuese, M. Pallavidini (ed.) Münster, Zaphon, 309-323.

- Göetze, A. (1940). **Kizzuwatna and the Problem of Hittite Geography**. New Heaven.
- Göetze, A. (1964). "The Kassites and Near Eastern Chronology" **Journal of Cuneiform Studies**, c. 18, s. 4, 97-101.
- Gökçek, G., G. İnce (2016). "Asur Ticaret Kolonileri Çağında Anadolu'da İnanç Sistemi" **Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Dergisi**, 12 (1-2), 43-56.
- Gökçek, L. G. (2015). **Asurlular**, Ankara, Bilgin Kültür Sanat Yayınları.
- Görke, S. (2013). "Hints at Temple Topography and Cosmic Geographu from Hittite Sources" **Heaven on Earth Temples, Rituals and Cosmic Symbolism in the Ancient World**, D. Ragavan (ed.), Chicago: The Oriental Institute of The University of Chicago, 41-55.
- Görke, S., A. Mouton (2014). "Royal Rites of Passage and Calendar Festivals in the Hittite World" **Life, Death, and Coming of Age in Antiquity: Individual Rites of Passage in the Ancient Near East and Adjacent Regions**. A. Mouton, J. Patrier (ed.) Leiden: Nederlands Instituut Voor Het Nabije Oosten, 117-147.
- Grayson, A. K (2008). "Assyrian Civilization" **CAH**, 3 (2), 194- 22.
- Grayson, A. K. (1987). **Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia BC**. University of Toronto Press, Toronto& London.
- Grayson, A.K (1991). "The Resurrection of Ashur: A History of Assyrian Studies" **Assyrian 1995, Proceedings of the Anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project**, R. Whitinh (ed.), Helsinki, 105-114.
- Green, A. RW (2003). **The Storm-God in the Ancient Near East**. Eisenbrauns, Winona Lake.
- Grelois, J.-P. (1988). **Les Annales decennales de Mursili II (CTH 61. I)**. Hethitica IX
- Groddek, D. (1998). "Fragmenta Hethitica Dispersa V/VI" **Altorientalische Forschungen** 25, 2, 227-246.

- Groddek, D. (2004). **Hethitische Texte in Transkription. KUB 20 (DBH-P 13)**
Dresden.
- Groddek, D. (2008). **Hethitische Texte in Transkription. KBo 50.** Dresdner Beiträge zur Hethitologie 28, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Guisfredi F, V P. (2023). “Hurrians and Hurrian in Hittite Anatolia” **Contacts od Languages and Peoples in the Hittite and Post-Hittite World**, F. Guisfredi, V. Pisaniello, A. Matessi (ed.), BRILL, 259-283.
- Gurney, O. (1940). “Hittite Prayers of Muršili II” **AAA** 27, 1-63
- Gurney, O. (1958). “Hittite Kingship” **Myth, Ritual and Kingship. Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel.** S. Hooke (ed.). Oxford: at the Clarendon Press, 105-122.
- Gurney, O. (1977). **Some Aspects of Hittite Religion.** Schweich Lectures of the British Academy, Oxford.
- Gurney, O. (1999). **The Hittites.** Penguin Books.
- Günbattı, C. (1997). “Kültepe’den Akkadlı Sargon’a ait bir Tablet” **Archivum Anatolicum-Anadolu Arşivleri**, 3 (1), 131-155.
- Gündüz, Ş. (2016). “Din ve Şiddet Paradoksu” **Milel ve Nihal** 13 (2), 8-31.
- Güterbock, H. G. (1950). “Hittite Religion” **Forgetten Religions**, F. Vergilius (ed.)
Journal of the American Society 78, New York, 81-109.
- Güterbock, H. G. (1951). “The Song of Ullikummi Revised Text of the Hittite Versiyon of a Hurrian Myth” **Journal of Cuneiform Studies** 5 (4), 135-161.
- Güterbock, H. G. (1956). “The Deeds of Suppiluliuma as Told by his Son, Muršili II” **JCS** 10, 41-68.
- Güterbock, H. G. (1958). “The Composition of Hittite Prayers to the Sun” **Journal of the American Oriental Society**, 78 (4), 237-245.

- Güterbock, H. G. (1960). "An Outline of the Hittite AN.TAH.SUM Festival" **Journal of Near Eastern Studies**, 19 (2), 80-89.
- Güterbock, H. G. (1964). "A View of Hittite Literature" **Journal of the American Oriental Society**, 84 (2), 107-115.
- Güterbock, H. G. (1964). "Sargon of Akkad Mentioned by Ḫattušili I of Hatti" **JCS**, c. 18, s. 1, 1-6.
- Güterbock, H. G. (1969). "An Initiation Rite for a Hittite Prince" **American Oriental Society Middle West Branch. Semi-Centennial Volume**, D. Sinor (ed.). Londra: Bloomington, 99-103.
- Güterbock, H. G. (1997). "Hittite Mythology" **Perspectives on Hittite Civilization: Selected Writings of Hans Gustav Güterbock**, Harry A. Hoffner (ed.), The Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago-Illinois ss. 49-62.
- Güterbock, H. G., T. Kendall (1995). "A Hittite Silver Vessel in the Form of a Fist" **To the Ages of Homer. A Tribute to Emily Townsend Vermeule**, SP Morris B Carter (ed.) Austin, 45-60.
- Haas, V. (1970). **Der Kult von Nerik**. Ein Beitrag zur hethitischen Religionsgeschichte, Roma.
- Haas, V. (1981). "Zwei Gottheiten aus Ebla in Hethitischer Überlieferung" **OrAnt**, 20: 251-257.
- Haas, V. (1988). "Einführung in das Thema" **Hurriter und Hurritisch** (Xenia 21), (V. Haas Hrsg.), Konstanz, ss. 11-26.
- Haas, V. (1993). "Eine Hethitische Weltreichsidee. Betrachtungen zum historischen Bewußtsein und politischen Denken in althethitischer Zeit" **Anfänge Politischen Denkes in der Antike**, K. Raaflaub ve E. Müller-Luckner (ed.) R. Oldenbourg Versag München, 135-145.

- Haas, V. (1994). **Geschichte der Hethitischen Religion**. BRILL, Leiden.
- Haas, V. (1998). “Das Ritual gegen den Zugriff der Dämonin ^DDÌM.NUN.ME und die Sammeltafel KUB 43.55” **OA**, 27, 85-104.
- Haas, V. (1998). “Muwatalli’s Prayer to the Assembly of Gods Through the Storm-God of Lightning (CTH 381) by Itamar Singer” **NOVA Series** 67 (1), 135-139.
- Haas, V. (2003). **Materia Magica et Medica Hethitica**. Ein Beitrag zur Heilkunde im Alten Orient. Berlin, Newyork.
- Haas, V. (2006). **Die hethitische Literatur: Texte, Stilistik, Motive**. Berlin/New York: de Gruyter.
- Haas, V. (2008). **Hethitische Orakel, Vorzeichen und Abwehrstrategien**. Berlin & New York: Walter de Gruyter.
- Haas, V., G. Wilhelm (1974). **Hurritische un Luwische Riten aus Kizzuwatna**. Hurritologische Studien I. Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins.
- Haas, V., I. Wegner (1988). **Die Ritüale DerBeschwörerinnen SALŠU.GI**, Corpus der Hurritischen Sprachdenkmäler, Teil 1/5, Roma.
- Hallo, W. (1996). **Origins: the Ancient Near Eastern Background of some Modern Western Institutions**. (SHCANE 6). Leiden: BRILL.
- Hallo, W. (2010). **The World’s Oldest Literatur. Studies in Sumerian Belles-Lettres**. Leiden&Boston: BRILL.
- Hamblin, W. (2006). **Warfare in the Ancient Near East to 1600 BC Holy Warriors at the Dawn of History**. Routledge, London &New York.
- Harman, Ö. F. (1996). “Firavun” **TDV İslam Ansiklopedisi** 13, Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 121-122.

- Harmanşah, Ö. (2015). “Stone Worlds: Technologies of Rock Carving and Place-Making in Anatolian Landscapes” **The Cambridge Prehistory of the Bronze and Iron Age Mediterranean**, B. Knapp ve P. van Dommelen (ed.). Cambridge, 379–394.
- Harper, R. F. (1904). **The Code of Hammurabi King of Babylon About 2250 BC**. London: Luzac & Company.
- Hawkins, J. D. (2003). “Scripts and Texts,” **The Luwians**, C. Melchert (ed.) *Handbuch der Orientalistik* 86, Leiden, 2003, 128-169.
- Hawkins, J. D. (2011). “The Inscriptions of the Aleppo Temple” **Anatolian Studies**, c. 61, 35-54.
- Hawkins, J. D. (2015). “Hittite Monuments and Their Sanctity” **Sacred Landscapes of Hittites and Luwians Proceedin of the International Conference in Honour of Franca Pecchioli Daddi Florence**, A. D’Agostino, V. Orsi, G. Torri (ed.). 6-8 February 2014, Firenze University Press, ss. 1-11.f
- Hegel, G., W. Friedrich (1995). **Tarihte Akıl**, çev. Ö. Sözer. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Hensel, B. (2022). “The Ark Narrative(s) of 1 Sam “4:1b-7:1 / 2 Sam 6* Between Philistia, Jerusalem and Assyria: A New Approach for a Historical Contextualization and Literary- Historical Classification” **Jerusalem and the Coastal Plain in the Iron Age and Persian Periods: New Studies on Jerusalem’s Relations with the Southern Coastal Plain of Israel/Palestine (c. 1200-300 BCE)**. F. Hagemeyer (ed.) Mohr Siebeck, 163-191.
- Hill, A. J., P. Jones, A. Morales (2013). “Comparing Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia: Cosmos, Politics and Landscape” **Experiencing Power, Generating Authority Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia**. J. A. Hill, P. Jones, A. Morales (ed.) University of Pennsylvania Press, 3-33.

- Hoffmann, I. (1983). "Zur Wortbedeutung des EZEN haššumaš" **Orientalia NOVA SERIES**, 52 (1), 98-101.
- Hoffmann, I. (1984), **Der Erlaß Telipinus**, (TH 11), Heidelberg.
- Hoffner, H. (1990). **Hittite Myths**, Chicago: Scholars Press.
- Hoffner, H. (1974). **Alimenta Hethaeorum. Food Production in Hittite Asia Minor**, New Haven.
- Hoffner, H. (1975). "Propaganda and Political Justification in Hittite Historiography" **Unity and Diversity: Essays in the History, Literature, and Religion of the Ancient Near East**, H. Goedicke, J. Jack (ed.) John Hopkins University Press, 49-62.
- Hoffner, H. (1980). "Histories and Historians of the Ancient Near East: The Hittites" **Orientalia**, 49 (4), 283-332.
- Hoffner, H. (1995). "Oil in Hittite Texts" **The Biblical Archaeologist**, 58(2), 108-114.
- Hoffner, H. (1997). "Hittite Canonical Compositions – Historiography: Proclamation of Anitta of Kussar" **Context of Scripture**, 182-184.
- Hoffner, H. (1998). **Hittite Myths 2nd Edition**. SBL Writings from the Ancient World. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Holloway, S. (2002). **Aššur is King! Aššur is King! Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire**. Culture and History of the Ancient Near East 10. Leiden, Boston and Köln.
- Homès- Fredericq, D., P. Garelli (2017). **Maallānāte: Archives d'un centre provincial de l'empire Assyrien**, 2. Bruxelles: Centre Assyriologique / Assyriologische Zentrum Georges Dossin.
- Horowitz, W. (1998). **Mesopotamian Cosmic Geography**. Mesopotamian Civilizations, Winona Lake, Eisenbrauns.

- Hout, J (2000). **Kentlerin Doğuşu**, çev. A. B. Girgin. Ankara: İmge Yayınları.
- Houwink ten Cate, PHJ (1994). “Urhi-Tesub revisted” **BiOr** 51, 233-259.
- Hökelekli, H. (1991). “Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi” **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 3, 151-165.
- Hundley, M. (2013). **Gods in Dwellings. Temples and Divine Presence in the Ancient Near East** (SBL WAW Supp. 3), Atlanta.
- Hundley, M. (2014). “The God Collectors: Hittite Conceptions of the Divine” **AoF**, s. 41, 1776-200.
- Hunger, H., D. Pingree (1999). **Astral Sciences in Mesopotamia**. Leiden & Boston & Köln: BRILL.
- Hunger, H. (1989). **MUL.APIN An Astronomical Compendium in Cuneiform**. Horn: Berger & Söhne.
- Hutter, S. (1998). “Elemente der Hethitischen Herrscherlegitimation in Hethitischen Histographischen Texten” **III. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri**, S. Alp (ed.). Ankara, 331-339.
- Hutter-Braunsar, S. (2001). “The Formula ‘to become a God’ in Hittite Historiographical Texts” **Historiography in the Cuneiform World**, Proceedings of the XL Ve Rencontre Assyriologique Internationale, T. Abusch (ed.). CDL Press Bethesda, Maryland, 267-279.
- Hutter-Braunsar, S. (2011). “Vergleichende Untersuchungen zu den Texten über eine aus Zorn Verschwundene Gottheit” **Alter Orient und Altes Testament**, 129-144.
- Hüseyinova, S. (2008). “Din-Savaş İlişkileri ve Sulh Kültürü” **Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları**, 5, 87-95.
- Imparati, F. (2004). “L’ autobiografia di Hattusili I” **SCO** 14 (1), 40-76.

- Jacob-Rost, L. (1990). "Bemerkungen zum Hethitischen Regenfest. Ein Beitrag zum Hethitischen Festkalender" **Forschungen und Berichte**, 28, 35-39.
- Jacobsen, T. (1939). **The Sumerian King List**. Assyriological Studies, 11, Illionis: The University of Chicago Press
- Jacobsen, T. (1957). "Early Political Development in Mesopotamia" **ZANF**, s. 18, 91-140.
- Jacobsen, T. (1976). **The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion**. New Haven, CT: Yale University Press.
- Johandi, A. (2016). "The Motif of Divine Abandonment in Some Mesopotamian Texts Featuring the God Marduk" **Kings, Gods and People Establishing Monarchies in the Ancient World**, T. R. Kammerer, V. Sazonov (ed.) Ugarit-Verlag, Münster, 135-187.
- Johnson, D. (2022). "Light of the Land, sun of the People: The Solarization of Ancient Near Eastern and Biblical Lawgivers" **Journal of Ancient Near Eastern Religions** 22, 16-54.
- Johnson, E. D. (2008). "The Phenomenon of Gof-nap in Ancient Mesopotamia: A Short Introduction" UK, University of Birmingham.
- Johnson, E. D. (2011). **Stealing the Enemy's Gods: An Exploration of the Phenomenon of Godnap in Ancient Western Asia**. The University of Birmingham for the degree of Doctor of Philosophy, Birmingham.
- Johnson, E. D. (2013). "Time and Again: Marduk's Travels" **Time and History in the Ancient Near East Proceedings of the 56th Rencontre Assyriologique Internationale** at Barcelona 26-30 July 2010, L. Feliu, vd. (ed.) Penn State University Press, Winona Lake, 113-117.
- Jones, P. (2020). "Divine and Non-Divine Kingship" **A Companion to the Ancient Near East**, D. C. Snell (ed.) Blackwell, Wiley: 243-261.

- Kaçar, A. (2022). “Eski Mezopotamya Mitolojisinde Kamış/Sazlık ve Kamışın Dinsel-Büyüsel Ritüellerde Kullanımı” **OANNES** 4 (2), 539-555.
- Kang, S. (1989). **Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East**. Berlin-New York: Walter de Gruyter.
- Kantorowicz, E. H. (1957). **The King’s Two Bodies A Study in Medieval Political Theology**. Princeton University Press, Princeton and Oxford.
- Karasu, C. (1988). “Nuntarriashas Bayramında Hitit Kralının Kült Gezileri” 53 (203), 407-428.
- Karasu, C. (1996). “Some Remarks on Archive-Library Systems of Hattuša-Boğazköy”, **Archivum Anatolicum-Anadolu Arşivleri** 2 (1), 39-59.
- Karasu, C., M. Poetto, S. Ö. Savaş (2000): “New Fragments Pertaining to the Hieroglyphic Luwian Inscription of Yalburt,” **Archivum Anatolicum** 4, 99-112.
- Karlsson, M. (2016). **Relations of Power in Early Neo-Assyrian State Ideology**. Studies in Ancient Eastern Records: Gruyter.
- Kayıklık, H. (2007). “Din ve Dindar Bağlamında Şiddet Savaş ve Barış” **38. ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi**, 253-264.
- Kazancı, M. (2003). “Althusser İle Ideoloji Üzerine Yapılamamış Bir Söyleşi” **İletişim Araştırmaları Dergisi**, 1 (2) 37-54.
- Kellerman, G. (1978). “The King and the Sun-God in the Old Hittite Period” **Tel Aviv** 5, (3-4), 198-208.
- Kempinski, A., S. Koşak (1970). “Der Išmeriga-Vertrag” **Die Welt des Orients**, 5 (2), 191-217.
- Keskin, M. (2004). “Din ve Toplum İlişkileri Üzerine Bir Genelleme” **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, c. 4, s. 2, 7-12.
- Kınal, F. (1998). **Eski Anadolu Tarihi**. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

- Kıymet, K. (2014a). **Hitit kültüründe Hurri Etkisi**. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Kıymet, K. (2014b). “Hitit Mitolojisinde Tanrıların Yer Altına İnişi” **Folklor**, 20 (77), 21-34.
- Kıymet, K. (2019). “Hitit Metinlerinde Akkad Çağı ile İlgili Kayıtlar” **TAD**, 38 (66), 1-66.
- King, L. W (1915). “The Code of Hammurabi” **Paulo J. Pereira**, MMXI, 3-36.
- Klengel, H. (1976). **Hammurapi und seine Nachfolger im Altbabylonischen Zeit und Sseiner Welt**. Amsterdam and London: North-Holland Publishing.
- Klengel, H. (1990). “Anatolische Königtümer der Hethiterzeit” **X. Türk Tarih Kongresi** Ankara 22-26 Eylül 1986, Ankara, 565-576.
- Klengel, H. (1999). **Geschichte des Hethitischen Reiches**, Leiden, Boston, Köln: Brill.
- Klengel, H. (2001). **Kral Hammurabi ve Babil Günlüğü**. İstanbul: Telos Yayıncılık.
- Klinger, J. (1996). **Untersuchungen zur Rekonstruktion der Hattischen Kultschicht**. Harrossowitz, Verlag.
- Klinger, J. (2012). “Krankheit und Kreig im Spannungsfeld zwischen Mythischer und Realer Katastrophe” **Diaster and Relief Management- Katastrophen und ihre Bewältigung**, A. Berlejung (ed.). Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 471- 500.
- Klinger, J. (2022). “Hittite Economics” **Handbook Hittite Empire. Empires through the Ages in Global Perspective**, S. de Martino vd. (ed.). Oldenbourg: de Gruyter, 605-649.
- Kloekhorst, A. (2016). “The Story of Wasitta and Kumarbi” **Audias Fabulas Veteres. Anatolian Studies in Honor of Jana Souckova-Siegelova**, S. Velharticka (ed.). Leiden&Boston: BRILL, 165-177.

- Kloekhorst, A. (2021a). **Kanišite Hittite. The Earliest Attested Record of Indo-European.** BRILL, Leiden.
- Kloekhorst, A. (2021b). “A New Interpretation of the Old Hittite Zalpa-Text (CTH 3.1): Nēša as the Capital under Ḫuzziya I, Labarna I, and Ḫattušili I” **Journal of the American Oriental Society**, 141, 3, 557- 575.
- Kloekhorst, A., W. Waal (2019). “A Hittite Scribal Tradition Predating the Tablet Collections of Ḫattuša” **Zeitschrift für Assyriologie**, c. 109, s. 2, 189-203.
- Kloppenborg, J. (2005). “Evocatio Deorum and the Date of Mark” **Journal of Biblical Literature**, 124 (3), 419-450.
- Kocaman-Erdil, S., B. Ögüt (2011). “From Teshub to Jupiter Dolchenus- the Iconographical Development of the Storm God in Southeastern Turkey and Northern Syria” **Intercultural Contacts in the Ancient Mediterranean**, Kim Duistermaat (ed.), Proceedings of the International Conference at the Netherlands-Flemish Institute in Cairo, 25-29 October 2008, 511-520.
- Koch, K. (1993). “Hazzi-Safön-Kasion. Die Geschichte eines Berges und seiner Gottheiten” **Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien**, K. Koch (ed.) Nordsyrien und dem Alten Testament Internationales Symposium Hamburg 17.-21. März 1990, Universitätsverlag Freiburg Schweiz Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 171-225.
- Koch-Westenholz, U. (1995). **Mesopotamian Astrology. An Introduction to Babylonian and Assyrian Celestial Divination.** The Carsten Niebuhr Institute of Near Eastern Studies. Museum Tusculanum Press.
- Korkmaz, E. (2003). **Ansiklopedik Alevilik-Bektaşilik Terimleri Sözlüğü.** İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Korošec, V. (1963). “The Warfare of the Hittites: from the Legal Point of View” **Iraq**, 25 (2), 159-166.

- Kosak, S. (1976). "The Hittite Nuntarriyasha- Festivals (CTH 626)." **Linguistica**, 16 (2), 55-64.
- Kramer, S. N. (1990). **Tarih Sumer'de Başlar**, çev. M. İ. Çığ. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kramer, N. S. (2000). **Sumerlerin Kurnaz Tanrısı Enki**, çev. H. Koyukan. Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Kramer, N. S. (2001). **Sumer Mitolojisi**, çev. H. Koyukan. İstanbul: Kabalcı yayınları.
- Kramer, N. S. (2016). **Sumerler**. çev. Ö. Buze. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Kupper, J. R. (1981). "Hana", **RIA** 4, 74-76.
- Kurhan, M. (1994). "Asırlar Boyu Tanrı Re" **Belleten**, 58 (221), 1-27.
- Kurt, B. (1970). **Hattusha: The Capital of the Hittites**, New York: Oxford University Press.
- Kühne, C. (1993). "Zum Vor-Opfer im alten Anatolien" **Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien**, K. Koch, B. Janowski, G. Wilhelm (ed.) Nordsyrien und dem Alten Testament Internationales Symposion Hamburg 17.-21. März 1990, Universitätsverlag Freiburg Schweiz Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 225-285.
- Kümmel, (1985). "Rituale in hethitischer Sprache" **TUAT II**, (2), 282-292.
- Kümmel, H. M. (1967). **Ersatzrituale für den Hethitischen König**. Otto Harrassowitz, Verlag.
- Kümmel, H. M. (2005). "Der Thronfolgerlaß des Telipinu" **Texte aus der Umwelt des Alten Testaments Vol.** Gütersloher Verlagshaus, 464-469.
- Labat, R. (1995). **Manuel d'epigraphie Akkadienne: Signes, Syllabaire, Idéogrammes** Paris, France: Librairie Orientaliste P. Geuthner.

- Lambert, W. G (1960). **Babylonian Wisdom Literature**. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Lambert, W., A. Millard, M. Civil (1999). **Atra-hasis: The Babylonian Story of the Flood**. Oxford: Clarendon.
- Laroche, E. (1946). “Recherches sur les noms des dieux Hittites”, **RHA** 7 (46), 7-133.
- Laroche, E. (1947). “Hattic Deities and their Epithets” **Journal of Cuneiform Studies**, 1, 187- 216.
- Laroche, E. (1964-1965). “La prière hittite: vocabulaire et typologie” **École Pratique des hautes Études**. Annuaire 72, 3-29.
- Laroche, E. (2000). “Hititlerde Tanrıların Düzeni” **Antik Dünya ve Geleneksel Topumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü**, Yves Bonnefoy (ed.), Ankara: Alfa Yayınları, 887-891.
- Lebrun, R. (1980). **Hymnes et Prières Hittites**. Collana Homo Religiosus 4. Louvain-la-Neuve: Centre d'Histoire des Religions.
- Lenzi, A. (2013). “A New Akkadian Shuila-Prayer to the Three Paths of Heaven and the Third Tablet of ‘Bīt-salā’-mé” **Orientalia** 82 (1), 1-10.
- Levavi, Y. (2021). “The Sound of Silence: The Destruction of Babylon By Sennacherib and the Babylonian Chronicles” **Culture of Defeat Submission in Written Sources and the Archaeological Revord**, K. Streit (ed.). Proceedings a Joint Seminar of the Hebrew University of Jerusalem and the University of Vienna, October 2017 Gorgias Press, 165-187.
- Livingstone, A. (1997). “New Dimensions in the Study of Assyrian Religions” **Assyria 1995: Proceedings of the 10th Anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project Helsinki**, S. Parpola (ed.). 7-11 September 1995, Helsinki, 165-177.

- Lorenz, J., I. Schrakamp (2011). “Hittite Military and Warfare” **Insights into Hittite History and Archaeology**, H. Genz, D. P. Mielke (ed.) Leuven – Paris – Walpole – MA: Peeters, 125-153.
- Lorenz, J., I. Schrakamp (2014). “Our Master! Do not destroy us!” **The Other Face of the Battle, the Impact of War on Civilians in the Ancient Near East**, D. Nadali (ed.) Münster: Ugarit-Verlag, ss. 37-64.
- Luckenbill, D. D. (1924). **The Annals of Sennacherib**. Chicago: University of Chicago Press.
- Madadi, N., H. A. Pourmand, S. M. Mousavi (2020). “Mythical Motifs in the Furniture of Elamite Civilization” **Rupkatha Journal on Interdisciplinary Studies in Humanities**, 12 (1), 1-26.
- Marcuson, H. (2016). “**World of the Old Woman**” **Studies in Female Ritual Practice in Hittite Anatolia**. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Department of Near Eastern Languages and Civilizations, The University of Chicago, Chicago.
- Marshall, A. (1964). **Principles of Economics**. London: Macmillan.
- Martino, de S. (1993). “KUB XXVII 38: ein Beispiel kultureller und linguistischer Überlagerung in einem Text aus dem Archiv von Boğazköy”, **SMEA** 31, 121-134.
- Martino, de S. (1999). “La cosiddetta “cronaca di Ammuna” **Studi e testi** II, 69-82.
- Martino, de S. (2003). **Annali e Res Gestae Antico Ittiti**. Italian University Press, Pavia.
- Martino, de S. (2006). **Hittiter**, çev. E. Özbayoğlu. Dost Kitapevi, Ankara.
- Martino, de S. (2010). “Symbols of Power in the Late Hittite Kingdom” **Pax Hethitica – Studies on the Hittites and their Neighbours in Honour of Itamar Singer**, Y. Cohen, A. Gilan, L. Miller (ed.). Wiesbaden, ss. 87-98.
- Martino, de S. (2022). “Hatti: from Regional Polity to Empire” **Handbook Hittite Empire**, S. De Martino (ed.). Power Structures. Oldenbourg: De Gruyter.

- Martino, de S. (2023). "Hurrian Theophoric Names in the Documents from the Hittite Kingdom" **Theonyms, Panthea and Syncretism in Hittite Anatolia and Northern Syria**. L. Warbinek, F. Guisfredi (ed.). Proceedings of the TeAl Workshop Held in Verona, 25-26.03.2022, 89-98.
- Martino, de S., F. Imparati (2003). "More on the So-Called 'Puhanu Chronicle'" **Hittite Studies in Honor of Harry A. Hoffner On the Occasion of His 65th Birthday**, G. Beckman, R. Beal, G. McMahon (ed.). Eisenbrauns, Winona Lake, 253-265.
- Martino, de S. (2013). "Din ve Mitoloji" **Hittitler: Bir Anadolu İmparatorluğu**, M. Alparslan (ed.). İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, ss. 418-420.
- Mazoyer, M. (2003). **Télipinu, le dieu au marécage. Essai sur les mythes fondateurs du royaume hittite** (CollKubaba-SerAnt 2), Paris.
- Mazoyer, M. (2008). **L'apogée du nouvel Empire Hittite: Les Hittites et leur Histoire**. Collection KUBABA, Panteon Sorbonne.
- McCleary, R., R. J. Barro (2019). **The Wealth of Religions**. The Political Economy of Believing and Belonging. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- McMahon, G. (1991). **The Hittite State Cult of the Tutelary Deities**, The Oriental Institute of the University of Chicago Assyriological Studies: 25, Chicago.
- Melchert, H. C. (1973). "Hittite hašša-hanzašša" **Revue Hittite et Asiatique**, 31 (1), 57-70.
- Melchert, H. C. (1978). "The Acts of Ḫattušili I" **Journal of Near Eastern Studies**, c. 37, s.1, 1-22.
- Melchert, H. C. (2014). "Hittite nakku(wa)- '(spirits of) the dead'" **Munus Amicitiae: Norbert Oettinger a Collegis et Amicis Dicatum**, C. Melchert, E. Rieken vd. (ed.). Ann Arbor: Beech Stave Press, 219-228.

- Melville, S. vd. (2006). “Neo-Assyrian and Syro-Palestinian Texts I” **The Ancient Near East**, M.W. Chavalas (ed.). Blackwell Publishing, ss. 279-292.
- Michalowski, P. (1989). **The Lamentation Over the Destruction of Sumer and Ur**. Eisenbrauns,
- Michel, C. (1997). “Une Incantation Paléo-Assyrienne contre Lamaštum” **Orientalia Nova Series** 66: 58-64.
- Miller, J. (2004). **Studies in the Origins, Development and Interpretation of the Kizzuwatna Rituals**. Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden.
- Miller, J. (2008). “Setting up the Goddess of the Night Separately” **Anatolian Interfaces Hittites, Greeks and Their Neighbors**, B. J. Collins, M. Bachhvarova (ed.), Oxbow Books, 67-73.
- Miller, J. (2011). “Diverse Remarks on the Hittite Instrusions” **COLLOQUIUM ANATOLICUM**, 10 (1), 1-20.
- Miller, J. (2012). “The (City-) Gate and the Projection of Royal Power in Hatti” **Organization, Representation, and Symbols of Power in the Ancient Near East Proceedings of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale** at Würzburg 20–25 July 2008, G. Wilhelm (ed.) Winona Lake, Indiana Eisenbrauns, 675-687.
- Miller, J. (2013). **Royal Hittite Instructions and Related Administrative Texts**. Writings from the Ancient World. Atlanta: SBL.
- Moore, M. (2018). **Hittite Queenship: Women and Power in Late Bronze Age Anatolia**. California University, California.
- Mora, C., M. Giorgieri (2004). **Le Lettere Tra I Re Ittiti E I Re Assiri Ritrovate a Hattuša**. History of the Ancient Near East/Monographs-VII, Padova: S.a.r.g.o.n. Editrice e Libreria.
- Moran, W. (1987). **Les Letters D’el-Amarna**, Paris.

- Moran, W. (1992). **The Amarna Letters**. Edited and Translated, Baltimore & London.
- Morenz, S. (2013). **Egyptian Religion**. London: Routledge.
- Moscatti, S. (2001). **The Face of the Ancient Orient: Near Eastern Civilization in Pre-Classical Times**. Dover Publications.
- Möttus, S. (2019). "On the Lineage of King Telepinu" **Studia Antiqua et Archaeologica** 25 (2), 249-259.
- Mouton, A. (2007a). **Rêves hittites. Contributions à une Histoire et une Anthropologie du rêve en Anatolie Ancienne**, Leiden-Boston.
- Mouton, A. (2007b). "Sur la Différenciation entre Rêve et parā handandatar Dans les Textes" **Hittites VITA Festschrift in Honor of Belkıs Dinçol and Ali Dinçol**, İstanbul: Ege Yayınları, 523-531.
- Mouton, A. (2011). "Réflexions autour de la notion de rituel initiatique en Anatolie hittite. Au sujet de la fête haššumaš (CTH 633)" **Journal of Ancient Near Eastern Religions**, 11 (1), 1-38.
- Mouton, A. (2013). "Torche et Encens en Anatolie et Mésopotamie Anciennes" **Noms Barbares I Formes et Contextes d'une Pratique Magique**, M. Tardieu, A. van den Kerchove, M. Zago (ed.) 51-66.
- Mouton, A. (2014). "Terre Divinisée et Autres 'génies' de l'Anatolie Hittite" **Semitica et Classica** 7 (1), 19-29.
- Mouton, A. (2015a). "Sacred in Hittite Anatolia: A Tentative Definition" **History of Religions**, 55 (1), 41-64.
- Mouton, A. (2015b). "Violence ritualisée en Anatolie Hittite" **Zeitschrift für Assyriologie**, 105 (1), 69-85.

- Mouton, A. (2016). "La fête dite de l'intronisation CTH 659" **Audias fabulas veteres. Anatolian Studies in Honor of Jana Součková-Siegelová, Š. Velhartická** (ed.). Leiden, Boston: BRILL, 233-257.
- Mouton, A., I. Rutherford (2010). "The Sun Deity of the Hittites: An Unnoticed 'Pan-Luwian' Deity?" **Bibliotheca Orientalis**, 67 (3-4), 276-281.
- Murat, L. (2002). **Kizzuwatna'lı Rahip Ammihatna'ya ait Bir Ritüel Metin (471)**. Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Murat, L. (2012). "Hitit Yaşamında Yağmur" **Ömer Çapar'a Armağan**, T. Yiğit (ed.), Hel Yayıncılık, Ankara, 203-220.
- Na'aman, N. (2008). "The Suhu Governors Inscriptions in the Context of Mesopotamian Royal Inscriptions" **Treasures on Camels' Humps. Historical and Literary Studies from the Ancient Near East Presented to Israel Eph'al**, M. Cogan (ed.) The Hebrew University Magnes Press, Jerusalem, 221-237.
- Nadali, D. (2014). "How Many Soldiers on the Stele of the Vultures? A Hypothetical Reconstruction" **IRAQ** 76 (1), 141-148.
- Nakamura, M. (2001). "Zu den Tagesfesten des Nuntariyasha-Festes" **Akten des IV. Internationalen Kongress für Hethitologie**, G. Wilhelm (ed.), Würzburg, 4-8 Oktober 1999, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 443-446.
- Nakamura, M. (2002). **Das Hethitische Nuntarriyasha-Fest**. Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, Leiden.
- Neu, E. (1970). **Ein Althethitisches Gewitterritual**, STBOT 12, Harrassowitz.
- Neu, E. (1974). **Der Anitta Text**. Wiesbaden, Harrassowitz.
- Neu, E. (1996). **Das Hurritische Epos der Freilassung I. Untersuchungen zu einem Hurritisch-Hethitischem Textensemble aus Hattuša**. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden.

- Neve, P. (1982). **Büyükale, die Bauwerke. Grabungen 1954-1966.** Berlin: Gebr. Mann.
- Neve, P. (1989). “Einige Bemerkungen zu der Kammer B in Yazılıkaya”, **Anatolia and the Ancient Near East, Studies in Honor of Tahsin Özgüç**, K. Emre (ed.), ss. 345-355.
- Nielsen, J. (2015). “I Overwhelmed the King of Elam”: Remembering Nebuchadnezzar I in Persian Babylonia” **Political Memory in and After the Persian Empire** J. Silverman (ed.) SBL, Atlanta, 53-73.
- Nietzsche, F. (2002). **Güç İstenci**, çev. S. Umran. İstanbul: Birey yayınları.
- Nietzsche, F. (2004). **İnsanca, Pek İnsanca**, çev. C. Atila. İstanbul: Say yayınları.
- Noegel, S. B. (2016). “Suffering Ambiguity: in Ludlul Bel Nemeqi: on Erudition Ideology, and Theology in Tablet I” **Bibliotheca Orientalis LXXIIN** 5-6, 613-635.
- Nossov, K. (2008). **Hittite Fortifications c. 1650-700 BC.** Osprey Publishing.
- Nougayrol, J. (1955). **Le Palais Royal D’Ugarit IV. Textes accadiens des archives sud.** Mission de Ras Shamra IX. Paris.
- Novák, M. (2004). “The Chronology of the Royal Place of Qatna” **Ägypten und Levante**, s. 14, 299–317.
- Oakley, F. (2006). **Kingship The Politics of Enchantment.** Malden: Blackwell Publishing.
- Oktay, C. (2003). **Siyaset Bilimi İncelemeleri: Meşruiyet, Sınıflandırma, Kültür, Modernleşme.** İstanbul: Alfa Yayınları.
- Orlamünde, J. (2001). “ Zur Datierung und Historischen Interpretation des Hethitischen Orakelprotokolss KUB 5.1+” **Akten des IV. Internationalen Kongress für Hethitologie**, G. Wilhelm (ed.), Würzburg, 4-8 Oktober 1999, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 511-524.

- Orozco, A. P. (2017). "The Hittite title Tuhkanti Revisited: towards a precise characterisation of the Office" **Anatolian Studies** 67 (1) 109-127.
- Otten, H. (1958). **Hethitische Totenrituale**, Berlin.
- Otten, H. (1966). **Hethiter, Hurriter und Mitanni. Fischer Weltgeschichte**, Die Altorientalischen Reiche II Das Ende des 2.Jahrtausends, ss. 137.
- Otten, H. (1971). **Ein Hethitisches Festritual (KBo XIX 128)**, STBOT 13, Otto Harrassowitz – Wiesbaden.
- Otten, H. (1973). **Eine althethitische Erzählung um die Stadt Zalpa**. Otto Harrassowitz Verlag.
- Otten, H. (1975). **Puduhepa. Eine hethitische Königin in ihren Textzeugnissen**, Wiesbaden.
- Otten, H. (1989). "Zu den rechtlichen und religiösen Grundlagen des hethitischen Konigtums." **Die 1986 in Bogazkoy gefundene Bronzetafel**. Zwei Vorh. Imsbruck, 21-35
- Otten, H. (1990). "Bemerkungen zur Überlieferung einiger Hethitischer Texte" **ZA**, 80, 223-227.
- Özcan, A. (2014). **IV. Tuthaliya Dönemi ve Sonrası Hitit Krallığında Siyasal, Ekonomik ve Sosyal Gelişmeler**. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Özcan, A. (2019). "Seyitömer Höyük'te Bulunmuş Orta Tunç Çağına ait Dua Jesti" **1.Uluslararası Multidisipliner Sosyal Bilimler Kongresi (ICMUSS 2019)**, 7-10 Mayıs 2019, 33-44.
- Parkin, R., S. Linda (2004). **General Introduction Kinship and Family- an Anthropological Reader**, R. Parkin, (ed.), Blackwell Publishing, 1-24.

- Parpola, S. (1993). **Letters from Assyrian and Babylonian Scholars** (State Archives of Assyria). Helsinki: Helsinki University Press.
- Paulus, S. (2018). "Fraud, Forgery and Fiction: Is There Still Hope for Agum-Kakrime?" **Journal of Cuneiform Studies**, s. 70, 115-166.
- Payne, A. (2018). "Hieroglyphic Inscriptions: Archaeologies of Sacred Space" **Zeichentragende Artefakte im sakralen Raum: Zwischen Präsenz und Unsichtbarkeit**, Ruprecht-Karls Universität, W. Keil (ed.), Heidelberg, 245-262.
- Pecchioli Daddi, F. (1992). "Note di Storia Politica Antico-Ittita" **Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico** 9, 11-19.
- Pecchioli Daddi, F. (1998). Gli dei dei pantheon hititico: I teonimi in -šu", **SMEA** 40, 5-27
- Pecchioli-Daddi, F. (2004). "Palace Servants and Their Obligations" **Orientalia** 73 (4), 451-468.
- Pecchioli-Daddi, F. (2005). "Die Mittelhethitischen ishiul-texte" **Altoriental Forsch** 32, (2), 280-290.
- Peker, H. (2009). **Suriye Üzerindeki Hitit Hâkimiyetinin Kurulması: M.Ö. II. Binyılda Eski Yakındoğu'da Süper Güçler ve Küçük Devletler**. Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Pekşen, O. (2017). **Eski Mezopotamya'da Din-Siyaset İlişkisi (Sumer-Akkad-Babil)**. Doktora Tezi. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş.
- Peter, H. (2004). **Götter auf Erden. Hethitische Rituale aus Sicht Historischer Religionsanthropologie**. Lund Studies in African and Asian Religions. Almqvist & Wiksell International, Stockholm.
- Popko, M. (1995). **Religions of Asia Minor**, Academic Publications Diolog, Warsaw.

- Popko, M. (2009). **Arinna: Eine heilige Stadt der Hethiter**. Studien zu den Boğazköy-Texten 50. Harrossowitz Verlag, Wiesbaden.
- Popko, M., P. Taracha (1988). “Der 28. und der 29. Tag des Hethitischen AN.TAH.SUM-Festes” **Altorientalische Forschungen**, 15 (1), 82-113.
- Porada, E. (1948). **Corpus of Ancient Near Eastern Seals, in the North American Collections, the Collection of the Pierpont Morgan Library**, collaboration with Briggs Buchanan. The Bollinger Series, XIV. Vol: I-Text and Plates, Washington.
- Pritchard, J. (1969). **Ancient Near Eastern Texts. Relating to the Old Testament**. Princeton&New Jersey: Princeton University Press.
- Reiner, E. (1985). **Your Thwarts in Pieces Your Mooring Rope Cut: Poetry from Babylonia and Assyria**. Ann Arbor: Horace H. Rackman School of Graduate Studies.
- Reyhan, E. (2009). “Hititlerde Devlet Gelirleri, Depolama ve Yeniden Dağıtım” **Akademik Bakış**, 2 (4), s.s 157-174.
- Reyhan, E. (2010). “Hititlerde Gündelik Hayata Dair İktisadi İlişkiler” **Tarih Araştırmaları Dergisi**, 29 (47), ss. 65-82.
- Reyhan, E. (2016a). “Hitit Kültür Dünyasında Bayram Ritüelleri” **Turkish Studies** 11 (16), ss. 89-114.
- Reyhan, E. (2016b). “Hitit Arşivlerinde Kizzuwatna Kökenli ‘Tanrıları Çağırma Ritüelleri’” **TAD**, 35 (60), 1-38.
- Reyhan, E. (2016c). “BĒL MADGALTI: Hitit İdari Yapısında Bir Askeri Vali” **Memleket Siyasi Yönetim**, 11 (25), 83-97.
- Reyhan, E. (2017). “Hititlerde Yol Güvenliği Üzerine Bir İnceleme: Şapinuwa Kenti Örneği” **Arkeoloji ve Sanat Dergisi**, 155, 35-50.

- Reyhan, E. (2018). “Hitit Toplumunda ‘Öldürme’ Eylemi Üzerine Bir İnceleme” **17. Türk Tarih Kongresi** 15-17 Eylül 2014, Kongre Bildiri Kitabı I.Cilt, Eski Anadolu Uygarlıkları, 66-99.
- Rizza, A., C. W. Steitler (2015). “On the Manuscripts of the Rituals for the Royal Couple “CTHé 416” **Die Welt des Orients** 45 (2), 232-254.
- Rizzi-Mellini, A.M (1979). “Un’istruzione ete adi Interesse Storico: KBo XVI 24+25” **Studia Mediterranea Piero Meriggi Dicata**, O. Carruba (ed.), Pavia: Aurora, ss. 509-553.
- Rochberg, F. (2020). “Mesopotamian Cosmology” **A Companion to the Ancient Near East**, D. C. Snell (ed.), Blackwell, Wiley: ss. 305-321.
- Rochberg, F. (2003). “Heaven and Earth: Divine–human Relations in Mesopotamian Celestial Divination” **Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World**, S. Noegel vd. (ed.), University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 169-185.
- Roszkowska-Mutschler, H. (1992). “...and on Its Site I Sowed Cress...” Some Remarks on the Execration of Defeated Enemy Cities by Hittite Kings” **JAC** 7 (1), 1-13.
- Rutherford, I. (2015). “Religious Networks and Cultural Exchange Some Cases from the Eastern Mediterranean and Aegean in the 3rd–1st Millennia BC” **Literary Change in Mesopotamia and Beyond and Routes and Travellers between East and West Proceedings of the 2nd and 3rd Melammu Workshops**, R. Da Riva vd. (ed.) Münster, Zaphon, 229-241.
- Rutherford, I. (2019). “From Zalpa to Brauron: Hittite-Greek Religious Convergence on the Black Sea” **Religious convergence in the Ancient Mediterranean**, B. Collins (ed.), Atlanta: Lockwood Press, ss. 391-410.
- Rüpke, J. (2015). “Religious Agency, Identity and Communication: Reflections on History and Theory of Religion” **Religion** 45 (3), 344-366.

- Rüpke, J. (2020). "Ritual Objects and Religious Communication" **Lived Ancient Religion: Multiplaying Religion**, M. Fuchs vd. (ed), De Gruyter, 1201-1222.
- Rüpke, J. (2022). "Economies of Ancient Mediterranean Religion: Symbolic, Communicative and Spatial Terms of Religious Production and Consumption" **Mythos Rivista di Storia delle Religioni** 16 (1), ss. 1-19.
- Sakuma, Y. (2009). **Hethitische Vogelorkelttexte**. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Julius-Maximilians- Universität zu Würzburg. Würzburg.
- Sarıçioğlu, E. (2002). **Din Fenomenolojisi**. Isparta: SDÜ Basımevi.
- Savaş, S. Ö. (2002). "Hititlerde Fırtına Tanrısı ile Boğa Kültü Üzerine Bazı Gözlemler ve Yorumlar" **Archivum Anatolicum-Anadolu Arşivleri** 5, (1), 97-170.
- Savaş, S. Ö. (2008). "The fist of the storm god and the'Rundbau='Étarnu'-structures" **Studi micenei ed egeo-anatolici**, 50(1), 657-680.
- Sazonov, V. (2017). "Some Notes on Text of King Anitta" **NABU** 4, ss. 179-182.
- Sazonov, V. (2019a). "Some Notes on the King of the Four Corner" **N.A.B.U** 3/2019, ss. 102-105.
- Sazonov, V. (2019b). "Some Notes on the Evolution of the Hittite Royal Annals" **Literary Change in Mesopotamia and Beyond and Routes and Travellers East and West. Proceedings of the 2nd and 3rd Melammu Workshops**, R. Da Riva vd (ed.) Zaphon, 57-88.
- Sazonov, V., J. Töyräänvuori (2021). "Gods in Wars: Divine Support and the Theological Justification of War in Ancient Anatolia and North Syria" **Studia Antiqua et Archaeologica** 27 (2), 331-335.
- Sazonov, V., M. Kõiv (2022). "Justification of the Usupation of Power by Hittite Kings" **Studia Antiqua et Archaeologica** 28 (1), 93-107.

- Schachner, A. (2012). "Orta Anadolu'da Coğrafya ve Ekonomi: Hititlerin Bıçak Sırtındaki İmparatorluğu" **Colloquium Anatolicum**, 11 (1), 25-54.
- Schachner, A. (2019). "Gedanken zur Datierung, Entwicklung und Funktion der Hethitischen Kunst" **Altoriental Forsch, Akademie Verlag**, 39 (1), 130-166.
- Schachner, A. (2022). "Geographical Prerequisites versus Human Behavior: Settlement Geography, Rural Economy, and Ideological Aspects of Anthropogenic Relations with the Natural Environment during the Second Millennium BC in Central Anatolia" **Handbook Hittite Empire. Empires through the Ages in Global Perspective 1**, S. de Martino vd. (ed.), Oldenbourg: de Gruyter, 159-205.
- Schneider, T.J. (2013). "Assyrian and Babylonian Religions" **The Cambridge History of Religions in the Ancient World Vol. I: From the Bronze Age to the Hellenistic Age**, (M. Salzman (ed.), Cambridge University Press, Cambridge.
- Schuler, von E. (1957). **Hethitische Dienstanweisungen für höhere Hof- und Staatsbeamte**, Ein Beitrag zum antiken Recht Kleinasien, Archiv für Orientforschung 10, Graz.
- Schuler von, E. (1965). **Die Kaškäer**: Ein Beitrag zur Ethnographie des Alten Kleinasien, Berlin: Walter De Gruyter.
- Schuster, H. (2002). **Die Hattisch-Hethitischen Bilinguen II Texterarbeitenungen Tell2 und3**. Leiden&Boston&Köln: BRILL.
- Schwartz, B. (1947). "A Hittite Ritual Text (KUB 29.1 = 1780/c" **NOVA SERIES**, 16 (1), 23-55.
- Schwemer, D. (2001). **Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen. Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen**. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden.
- Schwemer, D. (2006). "Das hethitische Reichspantheon: Überlegungen zu Struktur und Genese" **Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder Polytheismus und**

Monotheismus in der Welt der Antike, H. Spieckermann (ed.), Band I: Ägypten, Mesopotamien, Persien, Kleinasien, Syrien, Palästina II, 241-265.

Schwemer, D. (2008). "Fremde Götter in Hatti. Die Hethitische Religion im Spannungsfeld von Synkretismus und Abgrenzung" **Hattuša- Boğazköy**, G. Wilhelm (ed.), Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft 22-24 März 2006, 137-157.

Schwemer, D. (2011). "Hittite Prayers to the Sun-God for Appeasing an Angry Personal God. A Critical Edition of CTH 372-374" "**Mon dieu, qu'ai-je donc fait ?**" **Les prières pénitentielles (dingir-ša-dab-ba) et l'expression de la piété privée en Mésopotamie**, M. Majes (ed.), Habilitationsschrift, Zürich, 1 -43.

Schwemer, D. (2013). "Gebete an den Sonnengott und den persönlichen Schutzgott (CTH 372-74)" **TUAT-NFY** 7, 105-114.

Schwemer, D. (2022). "Religion and Power" **Handbook Hittite Empire. Empires through the Ages in Global Perspective 1**, S. de Martino vd. (ed.) Oldenbourg: de Gruyter, 355-421.

Seeher, J. (1993). **Tarih Öncesi Çağlarda Ölüm ve Gömü, Tod und Bestattung in Der Vorgeschichte**, Arkeoloji ve Sanat Dergisi 59, İstanbul.

Selz, G. (1998). "Über Mesopotamische Herrschaftskonzepte. Zu den Ursprüngen mesopotamischer Herrscherideologie im 3. Jahrtausend" **Dubsar anta-men. Studien zur Altorientalistik Festschrift für Willem H.PH Römer zur Vollendung seines 70**, M. Dietrich (ed.), Lebensjahres, Münster: ss. 281-344.

Seux, M. J. (1967). **Épithètes royales akkadiennes et sumériennes**. Paris: Letouzay et Âné.

Sevinç Erbaşı, F. (2010). "Bir Erginleme Töreni Olarak Hassumas Bayramı" **VII. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri 25-31 Ağustos 2008 Çorum**, A. Süel (ed.), Ankara: TC Çorum Valiliği.

- Sevinç Erbaşı, F. (2016). “Some Observations on the Relationship Between the Agricultural Economy and Hittite Rituals” **AntahsumSAR Çiğdem Eski Anadolu Araştırmalarına ve Hititlere Adanmış Bir Hayat Studies in Honour of Ahmet Ünal Armağanı**, S. Erkut, Ö. Sir Gavaz (ed.), İstanbul, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 419-433.
- Sevinç Erbaşı, F. (2019). “Hititlerde Ekonomik Bir Birim Olarak Ev” **IX. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri**, A. Süel (ed.), 08-14 Eylül 2014 Çorum, İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, Çorum, 869-887.
- Sevinç Erbaşı, F. (2021). “Güneş Tutulmalarının Hitit Dünyasındaki Yansımaları Hakkında Bazı Gözlemler” Tarihın Peşinde Hayatın İçinde Selahaddin Önder’e Armağan, M. Erşan, E. Gümüşsoy (ed.), İstanbul, İdeal Kültür Yayıncılık, 25-41.
- Sevinç Erbaşı, F. (2023a). “Alaca Höyük’te Hitit Bayramları ve Kurban Uygulamaları” **Avrasya Uluslararası Araştırma Dergisi**, 11 (35), 822-845.
- Sevinç Erbaşı, F. (2023b). “Hitit Eski Krallık Döneminde Suriye Politikası ve Mısır İle İlişkiler” **Avrasya Uluslararası Araştırma Dergisi**, 11 (34), 172-193.
- Sevinç, F. (2007). “Hitit Krallarının/Kraliçelerinin Cenaze Törenleri Ve Eski Yakın Doğu’da Kremasyon (Ölüyü Yakarak Defnetme) Geleneği” **38. Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları (ICANAS)**, Ankara, 2777-2796.
- Sevinç, F. (2008a). “Hitit Dininde Arinna’nın Güneş Tanrıçası ve Onunla Özdeş Tutulan Diğer Tanrıçalar” **Sosyal Bilimler Dergisi**, S.1, 175-195.
- Sevinç, F. (2008b). “Hititlerin Anadolu’da Kurdukları Ekonomik ve Sosyal Sistem” **SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 17 (1), ss. 11-32.
- Siegelova, J. (2015). “Die Hethitische Königin und die Wirtschaft der Krone” **Saeculum: Gedenkschrift für Heinrich Otten Anlässlich Seines 100.**, A. Müller-Karpe (ed.) Geburtstags. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 239-251.

- Singer, I. (1983). **The Hittite KILAM Festival Part One**. Studien zu den Bogazköy-Texten. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Singer, I. (1994). **Concepts of the Other in Near Eastern Religions**, BRILL.
- Singer, I. (1996). **Muwatalli's Prayer to the Assembly of Gods Through the Storm-God of Lightning**. Atlanta: Scholars Press.
- Singer, I. (2002). **Hittite Prayers**. Society of Biblical Literature, Atlanta.
- Singer, I. (2006). "Pihaššaš(š)i-", **Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie**, 10, (7/8), 559-561.
- Singer, I. (2007). "Who were the Kaška?" **Phasis** 10, 166-181.
- Singer, I. (2009). "In Hattuša the Royal House Declined – Royal Mortuary Cult in 13th Century Hatti" **Central-North Anatolia in the Hittite Period – New Perspectives in Light of Recent Research. Acts of the International Conference Held at the University of Florence (7-9 February 2007)**, F. Pecciholi-Daddi (ed.), 169-191.
- Sir Gavaz, Ö. (2006). "Hitit Kenti Zalpa'nın Üzerine" **Anadolu**, s. 31, 1-18.
- Sir-Gavaz, Ö. (2008). "Hitit İmparatorluk Devri Krallarından I. Suppiluliuma Döneminde Anadolu" **Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 1 (1), ss. 21-39.
- Sir Gavaz, Ö. (2011). **Hitit Kralları'nın Kült Gezileri ve Tanrılar İçin Düzenledikleri Merasimler**. Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Sir Gavaz, Ö. (2012a). **Hitit Krallarının Kült Gezileri. Ayinler, Ziyaret Merkezleri, Yollar ve Lokalizasyonla İlgili Yeni Gözlemler**. Tekofest, Çorum.
- Sir Gavaz, Ö. (2012b). "Hitit Kanunlarında Hayvanlarla İlgili Maddeler Üzerine Bir Değerlendirme" **Ekonomik Yaklaşım**, 23 (83), 93-106.
- Sir Gavaz, Ö. (2012c). "Hititçe Çivi Yazılı Metinlerde Geçen 'Arabalar' Üzerine Bir İnceleme" **Ömer Çapar'a Armağan**, T. Yiğit vd. (ed.), Ankara, Hel Yayıncılık, 123-138.

- Sir Gavaz, Ö. (2015). “Hitit Çivi Yazılı Metinlerinde Geçen ^{KUŠ}kurša Üzerine Bir Değerlendirme”, **Cahit Günbattı’ya Armağan**, Ankara, 99- 111.
- Sjöberg, A., G. Bergmann (1969). **The Collection of the Sumerian Temple Hymns**. Locust Valley, NY: Augustin.
- Sommer F., A. Falkenstein (1938). **Die Hethitisch-Akkadische Bilingue des Hattušili I (Labarna II)**. Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 16, München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.
- Soysal, O. (1987). “KUB XXXI 4 + KBo III 41 und 40 (Die Puḫanu-Chronik). Zum Thronstreit Ḫattušilis I.”, **Hethitica** VII, 173-253.
- Soysal, O. (1989). **Muršili I – Eine Historische Studie**. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Julius-Maximilians Universität zu Würzburg, Würzburg.
- Soysal, O. (1995). “III. Hattusili Büyük Metni. Bir Hitit Belgesini Tanımlama Denemesi” **Archivum Anatolicum-Anadolu Arşivleri** 1 (1), 137-150.
- Soysal, O. (2000). “Bazı Kayıp, Gözden Kaçmış ve Yanlış Saptanmış Hattice Fragmanlar” **ArchAnat** 4, ss. 177-205.
- Soysal, O. (2004). **Hattischer Wortschatz in hethitischer Textüberlieferung**, (HdO I/74) BRILL: Leiden, Boston.
- Starke, F. (1979). “Halmašuit im Anitta-Text und die hethitische Idéologie vom Königtum” **Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archéologie** 69, 1-209.
- Steible, H. (1982). **Die Altsumerischen Bau- und Weihinschriften**. Freiburger Altorientalische Studien 5. Wiesbaden.
- Steitler, C. (2017). **The Solar Deities of Bronze Age Anatolia. Studies in Texts of the Early Hittite Kingdom**. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden.

- Stipich, B. (2012). ““... Ich bin bei meinem Vater nicht beliebt. . .”: Einige Bemerkungen zur Historizität des Zalpa-Textes” **Organization, Representation, and Symbols of Power in the Ancient Near East Proceedings of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale at Würzburg 20–25 July 2008**. G. Wilhelm (ed.). Winona Lake Indiana: EISENBRAUNS, 699-715.
- Stol, M. (2009). “Embryology in Babylonia and the Bible” (ed. Sasson , J.M. La) **Imagining the Fetus the Unborn in Myth, Religion and Culture**. New York: Oxford University Press, ss.137- 155.
- Strauss, R. (2006). **Reinigungsrituale aus Kizzuwatna: ein Beitrag zur Erforschung hethitischer Ritualtradition und Kulturgeschichte**. Berlin: de Gruyter.
- Strauss-Clay, J., A. Gilan (2014). “The Hittite ‘Song of Emergence’ and the Theogony” **Philologus** 58 (1), ss. 1-9.
- Streck, M. (1990). **Die Bildersprache der Akkadischen Epik (AOAT 264)**. Münster: Ugarit Verlag.
- Strobel, K. (2010). “Altphrigische Religion und Königsideologie – Eine weitere Brücke zur Hethitischen Großreichszeit?” **Collan IX**, 29-85.
- Sugie, T. (2011). “The Receptions of the ‘Marduk Prophecy’ in Seventh-Century BC: Assur” **Bulletin of the Society for Near Eastern Studies in Japan**, c. 53, 74-93.
- Süel, A. (1990a). “Hitit Kadının Hukuki Durumu” **Uluslararası I. Hittitoloji Kongresi Bildirileri**, 19-21 Temmuz 1990, Ankara, Ünal Ofset yayınları, 239-253.
- Süel, Aygöl (1990b). “Hitit Kaynaklarında Direktif (Enstrüksiyon) Metinleri” **ERDEM İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi**, 6/16, 265-271.
- Süel, A., O. Soysal (2016). “The Hattian-Hittite Foundation Rituals from Ortaköy (II). Fragments to CTH 726 “Rituel bilingue de fondation d’un temple ou d’un palais” **Audias fabulas veteres. Anatolian Studies in Honor of Jana Součková-Siegelová**, Š. Velhartická (ed.), BRILL, Leiden & Boston, 320-365.

- Şahin Masalcı G., İ. Aykut, Ö. Sir Gavaz (2021). “Boğazkale Arşivinden Yeni Hititçe fragmanlar” **Anadolu Arşivleri** 15 (2), 415-430.
- Şenel, A. (2001). **Siyasal Düşünceler Tarihi**. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Şeyhoğlu, İ. (2007). IV. Tudhaliya’nın Asur Devleti ve Suriye’deki Vassal Krallıklara Yönelik Politikası. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.
- Taggar-Cohen, A. (2006). **Hittite Priesthood**. Heidelberg.
- Taggar-Cohen, A. (2010). “The Prince, the KAR.KID Women and the arzana-house: A Hittite Royal Festivals to the Goddess Katahha (CTH 633).” **Altoriental Forsch, Akademik Verlag**, 37 (1), 113-131.
- Taggar-Cohen, A. (2011). “Biblical covenant and Hittite işhiul reexamined” **Vetus Testamentum** 61, 461-488.
- Taggar-Cohen, A (2013a). “Concept of the divine in Hittite culture and the Hebrew Bible: expression of the divine”. **Journal of the Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions**, 9, 29-50.
- Taggar-Cohen, A. (2013b). “Hittite Priesthood-State Administration in the Service of the Gods: Its implications for the Interpretations of Biblical Priesthood” **Biblische Notizen N.F.** 156, 155-175.
- Taggar-Cohen, A. (2020). “Ritual as Divine Law: The Case of Hittite Royal Cultic Performance and its Biblical Correspondence” **ORIENT**, 55 (1), ss. 13-27.
- Taracha, P. (2000). **Ersetzen und Entsühnen. Das Mittelhethitische Ersatzritual für den Großkönig Tuthaliya (CTH 448.4) und verwandte Texte**. BRILL: Leiden & Boston & Köln.
- Taracha, P. (2008). “The Storm-God and Hittite Great King” **VI Congresso Internazionale di Ittitologia**, Roma, 5-9 settembre 2005, 2, 745-751.

- Taracha, P. (2009). **Religions of Second Millennium Anatolia**. Otto Harrassowitz Verlag.
- Taracha, P. (2010). "Local Cults in the Zuliya Basin" **Pax Hethitica: Studies on the Hittites and their Neighbours in Honour of Itamar Singer**, Y. Cohen vd. (ed.), Otto Harrassowitz, Verlag, 351-355.
- Taracha, P. (2011). "The Iconographic Program of the Sculptures of Alacahöyük" **Journal of Ancient Near Eastern Religions**, 11 (1), 132-147.
- Taracha, P. (2013). "Political Religion and Religious Policy: How the Hittite King Chose His Patron Gods" **Altorientalische Forschungen** 40 (2), 373-384.
- Taracha, P. (2016). "On Anatolian Traditions of the Old Hittite Kingship" **Audias fabulas veteres. Anatolian Studies in Honor of Jana Součková-Siegelová**, Š. Velhartická (ed.), BRILL, Leiden & Boston, ss. 365- 373.
- Tarot, C. (2008). **Le symbolique et le sacre: Theories de la religion**. Paris: La Decouverte.
- Taş, S., E. Günay (2015). "Antik Çağ Toplamlarının Özellikleri Geleneksel Statüleri ve İktisadi Yapıyı Belirleyen Kurumları" **KSÜ Sosyal Bilimler Dergisi** 12 (2), 141-166.
- Taş, İ. (2010). "Hititler'de Lanet ve Beddua Olgusu Üzerine Bir Çalışma" VII. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri, 25-31 Ağustos 2008, A. Süel (ed.), Ankara: TC Çorum Valiliği, 869-891.
- Tatişvili, I. (2007). "Aietes- Son of Helios (For the Study of Hittite-Georgian Religious Parallels)" **Phasis** 10 (1), 182-192.
- Tatisvili, I. (2019). "Transformations of the Relationship Between Hittite Kings and Deities" **IX. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri** 08-14 Eylül 2014 Çorum, A. Süel (ed), Çorum Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, Dumat Ofset, Ankara, 1047-1075.

- Teeter, D., E. Teeter (2011). **Mısır ve Mısırlılar**, çev. N. Uzan. Ankara: Arkadaş Yayınevi.
- Tercan, B. (2016). **Hititlerde Purilli(ya) Bayramı**. Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Toptaş, K. (2020). “Asur Kaynaklarında Araplar ve Arap Krallıkları” **Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, c. 22, s. 3, 889-934.
- Tori, G. (2008). “Der Kult der königlichen Statuen in den hethitischen keilschriftlichen Quellen.” **Fest und Eid: Instrumente der Herrschaftssicherung im Alten Orient**, D. Prechel (ed.), Kulturelle und sprachliche Kontakte 3. Würzburg: Ergon-Verlag, 173–190.
- Torri, G. (2011). “The phrase TUPPU ^{URU}Hatti in Colophons from Hattuša and the Work of the Scribe Hanikkui” **Altoriental Forsch, Akademik Verlag** 38 (1), 135-144.
- Torri, G. (2019). “Strategies for Persuading a Deity in Hittite Prayers and Vows” **Die Welt des Orients**, 49 (1), 48-60.
- Torri, G. (2023). “The Hittite King as Administrator of the Land” **Administrative Practices and Political Control in Anatolian and Syro-Anatolian Polities in the 2nd and 1st Millennium BCE**, C. Mora (ed.), Firenze University Press, 25-37.
- Trabazo, J. V. G. (2010). “CTH 419, Ritual de Sustitucion Real Educion Critica Y Traduccion” **Historiae** 7 (1), 27-51.
- Trabazo, J. V. G. (2016). “Zum Baumanrufung des Rituals für den Aufbau eines neuen Palastes (CTH 414 KUB 29.1 + I 28-31) Schamanistische Züge der Hethitischen Religion” **Anatolica et Ingodermanica Studia Linguistica in honorem Johannis Tischler Septuagenarii dedicata**, (H. Marquardt vd. (ed.), Innsbruck, 81-89.
- Tremouille, M-C. (1999). “Quelques Observations Sur KBo 23..27+ et ses Relations Avec CTH 776” **Studi e Testi II**, 192-211.

- Tremouille, M-C. (2004). "I Rituali Magici Ititi" **Res Antique** (1), 1, 157-203.
- Turgut, M. (2015). "Tarhuntassa'daki Su Kültü Mekanları" **Tarihin Peşinde- Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmaları Dergisi**, 14, 337-354.
- Turgut, M. (2020). "Did Hittite Kings Acclaim Themselves to be God?" **Ercites Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, XLVIII, 1, 346-365.
- Turgut, M. (2022). "Hitit Savaş Dönemlerinde Dinin Kullanımı" **MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi**, c. 11, s. 3, 1218- 1233.
- Uchitel, A. (1999). "Local Versus General History in Old Hittite Historiography" **The Limits of Historiography Genre and Narrative in Ancient Historical Texts**, C. S. Kraus (ed.) BRILL, Leiden&Boston&Köln, 55-69.
- Uygun, A. (2019). "Bir Kurban Ritüeli Olarak Kurbanın Yakılması ve Yağ Takdimi" **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2 (43), 148-163.
- Ünal, A. (1974). **Hattusili III. Teil I- Hattusili bis zu seiner Thronbesteigung**, Band 1: Historischer Abriss (THeth 3), Carl Winter Universitätsverlag: Heidelberg.
- Ünal, A. (1980). "Ölümlere Sunulan Kurban Hakkında Bazı Düşünceler" **Anadolu**, 19, 165- 174.
- Ünal, A. (1981-1983). "Orta ve Kuzey Anadolu'nun MÖ 2. Binyıl İskan Tarihleriyle İlgili Sorunlar" **Akurgal'a Armağan Anadolu XXII**, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Basımevi, Ankara, 17-39.
- Ünal, A. (1983). "Untersuchungen zur Terminologie der Hethitischen Kriegsführung I. 'Verbrennen, in Brand stecken' als Kriregstechnik" **ORIENTALIA**, 52 (1), 164-180.
- Ünal, A. (1988). "Hitit Tıbbının Ana Hatları" **Belleten**, 44 (175), ss. 465-495.

- Ünal, A. (1993). “Ritual Purity versus Physical Impurity in Hittite Anatolia. Public Health and Structures for Sanitation according to Cuneiform Texts and Archaeological Remains.” **Essays in Anatolian Archaeology**, Wiesbaden: Harrassowitz, 119–39.
- Ünal, A. (1994). “Hethitisch-altanatolische Mythen, Legenden, Epen und Märchen aus dem Staats archiv von Hattuscha. Hurro-hethitische Bilinguen” **TUAT 3** (4), 802-865.
- Ünal, A. (1997a). “Hitit Metinlerinde Eski Asur Ticaret Kolonileri Çağıyla ilgili Kayıt ve Anımsamalar” **Archivum Anatolicum-Anadolu Arşivleri**, 3 (1), 341-356.
- Ünal, A. (1997b). “Muvatalli II” **Reallexikon der Assyriologie** VII 7/8, 524- 527.
- Ünal, A. (2002). **Hititler Devrinde Anadolu I**. Arkeoloji ve Sanat Yayınları. İstanbul.
- Ünal, A. (2003). **Hititler Devrinde Anadolu II**. Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul.
- Ünal, A. (2005). **Hititler Devrinde Anadolu III**, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Ünal, A. (2014). **Eskiçağ Anadolu Toplumlarında Puduhepa ve Zamanı Kadın Anayanlı Bir Hitit Kraliçesi**, Hitit Üniversitesi Rektörlüğü Yayınevi, Çorum.
- Ünal, A. (2016). **Hititçe-Türkçe Türkçe Hititçe Büyük Sözlük. Hattice, Hurrice, Hiyeroglif Luviceci, Çivi Yazısı Luviceci ve Palaca Sözcük Listeleriyle Birlikte**, Ankara: Bilgin Kültür Sanat Yayınları.
- Ünal, A. (2019). “The Socio-Political Impact Of Hittite Religious Ceremonies and the Efforts of the Hittite Kings in Establishing a Unified State in Central Anatolia” **IX. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri Çorum** 08-14 Eylül 2014, A. Süel (ed.), Çorum Valiliği İl ve Kültür Truzim Yayınları, Durmat Ofset, Ankara, 1075-1123.
- Vacín, L. (2009). “On the Solar Aspect of the King in Ur III Royal Ideology” (**Chatreššar**, Charles University in Prague, ss. 171-179.

- Van den Hout, T. (1991). "Bellum Iustum, Ius Divinum: Some Thoughts about War and Peace in Hittite Anatolia" **Grotiana**, 12 (1), 13-35.
- van den Hout, Theo (1994). "Death as a Privilege the Hittite Royal Funerary Ritual" **Hidden Futures Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World**, Amsterdam.
- Van den Hout, Theo (1995). "Khattushili III, King of the Hittites", **Civilizations of the Ancient Near East**, Volume II, J. M. Sasson (ed.), New York, 1107-1120.
- Van den Hout, Theo (1998). **The Purity of Kingship. An Edition of CHT 569 and Related Hittite Oracle Inquiries of Tuthaliya IV**. Leiden & Boston & Köln: BRILL.
- van den Hout, Theo (2006). "Hittite Historical Texts II." **The Ancient Near East: Historical Sources in Translation**, M. Chavalas (ed.), UK, 253-279.
- van den Hout, T. (2009). "Reflections on the origins and development of the Hittite tablet collections in Hattuša and their consequence for the rise of Hittite literacy". **Central-North Anatolia in the Hittite Period. New Perspectives in Light of Recent Research**, F. Pecchioli-Daddi vd. (ed.) Roma: Herder, 71–96.
- van den Hout, T (2015). "Death Binds: On Some Rites Surrounding Death in Ancient Anatolia" **Remembrance of Me Feasting with the Dead in the Ancient Middle East, Oriental Institute Museum Publications**, V. Rimmer Herrmann (ed.), The Oriental Institute of the University of Chicago, 75- 81.
- van den Hout, T. (2015). "Zu einer Stratigraphie der Hethitischen Totenrituale" **Saeculum: Gedenkschrift für Heinrich Otten Anlässlich Seines 100. Geburtstags**. A. Müller-Karpe (ed.), Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 301-307.
- Van den Hout, T (2020). "Hittite Society, Economy and Rituals" **Oriente**, 55 (1), 3-11.
- Van der S., M. Anthony, P. James (2013). "Saturn as the 'Sun of Night' in Ancient Near Eastern Tradition" **Aula Orientalis** 31 (2), 279-321.

- Van Dongen, E. (2011). "The 'Kingship in Heaven' – Theme of the Hesiodic Theogony: Origin, Function, Composition" **Greek, Roman and Byzantine Studies** 51 (1), 180-201.
- Vanstiphout, H. (2003). **Epics of Sumerian Kings: The Matter of Aratta. Writings from the Ancient World**. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature.
- Velhartická, Š. (2009). "Der Mann des Wettergottes und der Taube (CTH 652)" **Altoriental Forsch, Akademik Verlag**, 36 (2), 324-339.
- Virgo, Matteo (2015). "The use of (perfumed) Oil in Hittite Rituals with Particular Emphasis on Funerary Practices." **Journal of Intercultural and Interdisciplinary Archaeology**, 25-37.
- Vigo, M. (2019). "Staple and Wealth Finance and the Administration of the Hittite Economy" **Economy of Religions in Anatolia: From the Early Second to the Middle of the First Millennium BCE**, M. Hutter (ed.), Proceeding of an International Conference in Bonn 23-25 Mayıs 2018, Münster, Ugarit-Verlag: 141-151.
- Waerzeggers, C. (2021). "Writing History Under Empire: The Babylonian Chronicle Reconsidered" **Journal of Ancient Eastern History**, c. 8, s. 1-2, 279-317.
- Walker, C., M. B. Dick (2001). **The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia: The Mesopotamian Mīs Pî ritual. Transliteration, Translation, and Commentary**. State Archives of Assyria Literary Texts 1. Helsinki.
- Walker, S. N. Kramer (1982). "Cuneiform Tablets in the Collection of Lord Binning" **Iraq**, 44, s.1, ss. 71-86.
- Warbinek, L. (2020). **Il Sistema Mantico Ittita KIN**. Firenze: Firenze University Press.
- Weber, M. (2013). **Bürokrasi ve Otorite**. Ankara: Liberte Yayınları.

- Weeden, M. (2013). "Poetry and War among the Hittites" **Warfare and Poetry in the Middle East**, H. Kennedy (ed.) Tauris, London, 73-98.
- Wegner, I. (2000). **Einführung in die Hurritische Sprache**. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden.
- Weinfeld, M (1975). "Berit – Covenant vs Obligation" **Biblica**, 56 (1), 120-128.
- Westenholz, A. (1975). **Old Sumerian and Old Akkadian Texts in Philadelphia Chiefly from Nippur**, OSP 1, Malibu.
- Westenholz, G. J. (2004). "The Good Shepherdd" (ed. A. Panaino, A. Piras), **Proceedings of the Fourth Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project**. Held in Ravenna, Italy, October 13-17, 2001, Milan, 281-310.
- Wiggermann, A. M. F. (2000). "Lamaštu Daughter of Anu. A Profile" **Birth in Babylonia and the Bible: Its Meditarrenean Setting**. M. Stol (ed.), Groningen: Styx Publications, 217-252.
- Wiggermann, A. M. F. (2011). "The Mesopotamian Pandemonium A Provisional Census" **Studi e Materiali di Storia delle Religioni**, 77 (2), 298- 322.
- Wihelmi, L. (2016). "Materiality and the Presence of the Anitta Text in Original and Secondary Context: Considerations on the Original Nature of the Proclamation of Anitta (CTH 1) and its Transmission as part of Hittite Traditional Literature" **Materiality of Writing in Early Mesopotamia**, T. E. Balke (ed.), De Gruyter, 223-239.
- Wilcke, C. (1989). "Genealogical and geographical thought in the Sumerian King List" **DUMU-E2 -DUB-BA-A: Studies in Honor of Åke W. Sjöberg, Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 11**, H. Begrens vd. (ed.), Philadelphia, 557-571.
- Wilhelm, G. (2008). "Hurrians in the Kültepe Texts" **Anatolia and the Jazira During the Old Assyrian Period**, Dercksen 2008, 181-194.

- Wilhelm, G. (2010). "Eine Anrufung mit Bezug auf die Verwandtschaftsbeziehungen Hethitischer Götter" **NOVA series, Studi di Ittitologia in Onore de Alfonso Archi**, 268-272.
- Wisnom, S. (2020). **Weapons of Words: Intertextual Competition in Babylonian Poetry. A study of Anzû, Enûma Eliš, and Erra and Išum**. BRILL, Leiden & Boston.
- Woods, C. (2012). "Mutilation of Image and Text in Early Sumerian Sources" **Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East and Beyond**, N. May (ed.), Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.
- Woods, C. (2012). "Sons of the Sun: the Mythological Foundations of the First Dynasty of Uruk" **Journal of Ancient Near Eastern Religions** 12, 78-96.
- Wright, D. (2007). "Anatolia: Hittites" **Ancient Religions**, S. I. Johnston (ed.). Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 189-197.
- Yakubovich, I. (2005). "Were Hittite Kings Divinely Anointed? A Palaic Invocation to the Sun-God and its Significance for Hittite Religion" **JANER** 5, 107- 137.
- Yalçın, S. (2011). "A Study of Cultural Interaction in the Eastern Mediterranean during the Late Bronze Age: Adaptation of the Winged Sun Disc by the Hittites" **Intercultural Contacts in the Ancient Mediterranean Proceedings of the International Conference at the Netherlands-Flemish Institute in Cairo, 25th to 29th October 2008**, K.Duistermaat vd. (ed.). DEPARTEMENT OOSTERSE STUDIES LEUVEN – PARIS – WALPOLE, MA, 521-539.
- Yamada, S. (2000). **The Construction of the Assyrian Empire. A Historical Study of the Inscriptions of Shalmaneser III (859-824 BC). Relating to his Campaigns to the West**. BRILL, Leiden & Boston.
- Yamamoto, H. (2016). "The Hittite Noun ishiul-: Law of Gods, Instructions and Treaty" **Orient Volume** 51 (1), 143-160.

- Yamamoto, H. (2015). "Communication between the Gods and the Hittite King" **The 8th CISMOR Conference on Jewish Studies** June 29-30 2013, 8 (1), ss. 78-85.
- Yamamoto, H. (2020). "The Concept of Territories and Borders in Hittites Royal Ideology" **ORIENT**, 55, ss. 29-41.
- Yaron, R. (1993). "Stylistic Conceits: The Negated Antonym" **JANES** 22 (1), 141- 148.
- Yıldırım, E. (2016). "Hitit Kaynaklarına Göre Mezopotamya İnanç Sisteminin Hurri Mitoloji Anlayışına Etkisi" **TAD**, 35 (59), 1-20.
- Yıldırım, E. (2017). **Eski Çağ Mezopotamyasında Liderler, Krallar, Kahramanlar**. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Yiğit, T. (1994). **I.Ḫattušili ve Dönemi**. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Yiğit, T. (1996). "Hitit Kral Ailesi Üyelerinin Siyasal Etkinlikleri Üzerine" **Tarih Araştırmaları Dergisi**, 18 (29), 233-245.
- Yiğit, T. (2003). "Hitit Krallığı'nın Kuruluş Dönemindeki İç Olayların Sırası" **Archivum Anatolicum** 6/2, 143-154.
- Yiğit, T.(2007). "Eski Hitit Dönemine Ait Bir Ferman" **Tarih Araştırmaları Dergisi** 41, 1-21.
- Yiğit, T. (2016). "The Political and Cultural Meanings of the Hittite Empire Rock Monuments" **Athens Journal of History** 2, 1, 59-68.
- Young, M.W (1966). "The Divine Kingship of the Jukun: A Re-evaluation of Some Theories" **Africa**, 36 (1), ss. 135-153.
- Younger, L. K. (2017). "Tiglath-Pileser I and the Initial Conflicts of the Assyrians with the Arameans" **Wandering Arameans: Arameans Outside Syria Textual and Archaeological Perspectives**, A. Berlejung vd. (ed.) Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 195- 228.

- Yurtsever, A. (2015). “Neokoros Düşüncesinin Kökeni ve Gelişimi: Tanrı, Kutsal Krallık ve Yönetici İlişkisi” **Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 15 (2), 1-16.
- Zaia, S. (2015). “State-Sponsored Sacrilege: “Godnapping” and Omission in Neo-Assyrian Inscriptions” **Journal of Ancient Near Eastern History**, c. 2, s. 1, 19-54.
- Zaia, S. (2019). “My Brother’s Keeper: Assurbanipal Versus Šamaš-šuma-ukīn” **Journal of Ancient Near Eastern History**, c. 9, s. 1, 19-52.
- Zorman, M. (2008). “CTH 3: The conquest of Zalpa Justifield” **Studi Micenei ed Egeo-anatolici** 50, 861-870.

ÖZET

Hitit Dini, pragmatist yapısı nedeniyle içerisinde farklı kültürlere ait dini öğelerin, tanrıların, kültlerin, bayramların, duaların, kehanetlerin, ritüellerin ve daha benzeri birçok öğeden oluşan bir yapıdadır. Coğrafyanın ve siyasi olarak devlet ideolojisinin bir getirisi olan Hitit Dininin çoklu yapısı, krallığın siyasi ve ekonomik alandaki yaptırımlarını destekleyen niteliktedir. Hitit yazılı kaynakları, kralların sıklıkla tanrılar tarafından desteklendiğini ifade etmektedir. Hatti Ülkesi kralı, tanrıların veziri, elçisi ve rahibidir. Bu üç statü krala, krallık yönetiminde meşruiyet sağlamaktadır. Hitit kralı, başta fırtına, güneş kültü ve tanrılarıyla beraber Hitit tanrılaştırılmış tahtından siyasi meşruiyet sağlamaktaydı.

Tanrılar, egemenlik alanı içerisindeki coğrafyadan doğal sebeplerle Hitit dinine entegre olmakla beraber ayrıca siyasi bir fenomen olan tanrı zaptı uygulamasıyla dahil olmuştur. Zaman içerisinde çeşitlenen ve genişleyen panteon, kralın mutlak krallık iddiasının arkasında olmuştur. Kralların tanrılar arasındaki ilahi soy bağlantısı, fırtına, güneş ve taht tanrısı tarafından sağlanmaktaydı. Kralların tahta geçiş aşamaları bu ilahi figürlerin yönlendirmeleriyle gerçekleşmekteydi. Kralların tanrılar ile olan yakın ilişkisi gerek yazılı kaynaklar gerekse dinsel iletişimin etkisinin daha kuvvetle hissedildiği görsel kaynaklarda yer almaktaydı. Krallar, yazılı kaynaklarda tanrılar tarafından desteklendiğini beyan etmektedir. Bu destek, aynı zamanda kralların kendi tabasını idare etmek için kullandığı yazılı kaynaklarda, krala karşı gelmenin tanrılarca lanetleneyeceği ifadeleriyle pekiştirilmekteydi. Krallar, çeşitli kehanet ve ritüeller ile onay aldıkları tanrılardan aldıkları güç ile savaş esnasındaki her hareketini meşrulaştırırdı. Krallar, tanrıların rahibi ve elçisi olarak gerçekleştirdikleri bayram törenlerinde rol, jest ve mimikleri ile merkezi bölgedeki hakimiyetini vurgulamaktadır. Yapılan bayram ve törenler oldukça maliyetli işlemler olmasına karşın, bayram, tören ve ritüellerden geri alınanlar, Hititler için oldukça önemliydi. Bu hem kralların hayatın devamlılığı için

tanrılarla olan iş birliğini yenilemekle beraber aynı zamanda tabası altındakilere gücünü vurgulayan bir durumdur. Hitit Dinin bu karakteristik yapısı, gerekli durum ve olanaklarda krallığın siyasi ve ekonomik politikasını desteklemiş, devamlılığını sağlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Hititler, Hitit Dini, Hitit tanrı zaptı, ritüeller, Hitit mitolojisi.

ABSTRACT

Hittite Religion, due to its pragmatist structure, is a structure consisting of religious elements, gods, cults, festivals, prayers, prophecies, rituals and many other similar elements belonging to different cultures. The multiple structure of the Hittite religion, which is a result of geography and the political ideology of the state, supports the political and economic sanctions of the kingdom. Hittite cuneiform sources indicate that kings were often favoured by the gods. The king of Hatti Land, the vizier, messenger and priest of the gods. These three statuses provide the king with legitimacy in the administration of the kingdom. The Hittite king derived political legitimacy from the Hittite deified throne e specially with its storm and sun cult and gods.

The gods were integrated into the Hittite religion for natural reasons from the geography within the area of sovereignty, but also through the practice of god-napping which which is a political phenomenon. The pantheon, which has diversified and expanded over time, has been behind the king's claim to absolute kingship. The divine lineage connection of the kings to the gods was provided by the gods of storm, sun and throne. The accession of the kings to the throne was realised with the guidance of these divine figures. The close relationship of the kings with the gods was reflected in both written sources and visual sources where the influence of religious communication was more strongly felt. In written sources, the kings declare that they are supported by the gods. This support was also reinforced in the written sources used by the kings to govern their subjects, with the statement that defiance against the king would be cursed by the gods. The kings legitimized their every action during the war with the power they received from the gods, whose approval they received through various prophecies and rituals. The kings, as priests and messengers of the gods, emphasized their dominance in the central region with their roles, gestures and facial expressions during the festive ceremonies. Although the festivals and ceremonies were quite costly, what was taken back from the

festivals, ceremonies and rituals was very important for the Hittites. This is both a renewal of the kings' co-operation with the gods for the continuity of life and at the same time a situation that emphasizes the power of the kings to their subordinates. This characteristic structure of the Hittite religion supported the political and economic policy of the kingdom in necessary situations and opportunities, and ensured its continuity.

Key Words: Hittite, Hittite Religions, Hittite God napping, rituals, Hittite mythology