
IX. ULUSLARARASI HİTİTOLOJİ KONGRESİ
• ÇORUM - TÜRKİYE •

IX. ULUSLARARASI HİTİTOLOJİ KONGRESİ BİLDİRİLERİ

ÇORUM 08-14 EYLÜL 2014

Acts Of The IXth International Congress of Hititology

ÇORUM, SEPTEMBER 08-14, 2014

Yayına Hazırlayan
Aygül SÜEL

2. CİLT

VOLUME II

Çorum, 2019

T.C.
Çorum Valiliği
İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları / 2019

2. Cilt

ISBN
Takım: 978-975-17-4338-1
Cilt 2: 978-975-17-4340-4

Basım Tarihi: 2019

Bu kitap (2. cilt) ; OKA (Orka Karadeniz Kalkınma Ajansı) Tarafından
300 adet bastırılmıştır.

Dizgi : 3N Dizayn/Çorum

BASKI
Dumat Ofset
2477 Sok. No: 6 Şaşmaz, 06797 Etimesgut/Ankara

İÇİNDEKİLER
I. CİLT

SUNUŞ
Çorum Valisi Mustafa ÇİFTÇİ ..... *XIII*

SUNUŞ
Hitit Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Reha Metin ALKAN ..... *XV*

ÖNSÖZ
Prof. Dr. Aygül SÜEL ..... *XVII*

BİLDİRİLER

^{URU}LA(HU)WAZANTİYA "LA(HU)WAZANTİYA ŞEHRİ"
Rukiye AKDOĞAN *1*

HOW A GOD OF NATURE BECAME A TUTELARY GOD OF THE KING
Alfonso ARCHI *49*

HİTİTLERDE Kİ FAL ANLAYIŞININ METİNLERE YANSIMALARI
Sedef AYYILDIZ *65*

TOWARDS AN UNDERSTANDING OF THE GENDERED HITTITE LANDSCAPE: WHAT DOES IT MEAN WHEN MOUNTAINS GIVE BIRTH?
Mary R. BACHVAROVA *81*

"WHEN THE STORM GOD THUNDERS": SOME CONSIDERATIONS ON HITTITE THUNDER FESTIVALS
Francesco G. BARSACCHI *101*

THE TRIALS OF TUDHALIYA IV
Gary BECKMAN *125*

HATTIAN-CAUCASSIAN ISOGLOSSES
Merab CHUKHUA *135*

ON THE VALUES OF THE CV-SIGNS FOR WORD-MEDIAL STOPS IN HITTITE. A NEW APPRAISAL
David Pascual COELLO *141*

VORFAHREN, AHNENKOLLEKTIV UND KÖNIGLICHE VORGÄNGER: UNTERSCHIEDLICHE BEZEICHNUNGEN
Chiara COGNETTI *157*

THE HITTITE KING AND THE VINE
Carlo CORTI *175*

HİTİT UYGARLIĞI ANTİK YAPILARININ 3D MODELLEMESİ; A BİNASI
Mustafa COŞAR, Mustafa SÜEL, İbrahim Murat OZULU *193*

SLAVES IN KĀRUM KANEŠ
Jacob Jan DE RIDDER *203*

HITTITE SYMBOLIC LANDSCAPES: AN ANALYSIS FROM THE STANDING POINT OF MYTHS
Romina DELLA CASA *211*

HİTİT SONRASI KUZEY–ORTA ANADOLU: OLUZ HÖYÜK'TE KARANLIK ÇAĞ İLE İLGİLİ YENİ BULGULAR
Şevket DÖNMEZ, Fidane ABAZOĞLU *237*

DIFFERENCES BETWEEN PROSE AND POETIC STYLE IN THE HITTITE LANGUAGE
Rita FRANCIA *261*

ON THE ORIGIN OF THE HYDRONYM HALYS
Shalva GABESKIRIA *273*

TIERISCHE GOTTHEITEN IN DER ANATOLISCHEN RELIGION
José Virgilio GARCİA TRABAZO *277*

THE HIEROGLYPHIC LUWIAN SIGNS *128 (AVIS 'BIRD') = waX AND *30 = HAPA
Petra GOEDEGEBUURE *295*

TRACES OF A TREATY IN AN URARTIAN TEXT?
Levan GORDEZIANI *317*

REFLEXION ON THE SURVIVAL OF ANATOLIAN HIEROGLYPHIC SCRIPT IN ARMENIAN
Aline HOUSEPIAN *325*

THE LUWIAN RITUALS OF KUWATTALLA: THOUGHTS ON THEIR RE-ARRANGEMENT
Manfred HUTTER *335*

RECHTSDOKUMENTE UNTER DEN HIEROGLYPHENLUWISCHEN INSCHRIFTEN DER EISENZEIT
Sylvia HUTTER-BRAUNSAR *359*

SOME REFLECTIONS ON THE FUNCTIONS OF HITTITE AN.TAH. ŠUM FESTIVAL:THE CASE OF CTH 604 AND CTH 612
Jiayu JIANG *371*

HİTİTLER ve TEVRAT: TARİHSEL ÇÖZÜMLEMELER
Güngör KARAUĞUZ *385*

TYPOLOGIES OF SETTING PARAGRAPH DIVIDERS IN THE HITTITE TEXTS
Tomoki KITAZUMI *417*

HİTİTLER'İN HURRİ TANRILARINI BENİMSEMESİNİN KRONOLOJİSİ
Kurtuluş KIYMET *459*

EINIGE BEMERKUNGEN ZUM HATTISCHEN VERBUM
Levan KOCHLAMAZASHVILI *487*

TO AND FROM A CITY. A NOTE ON HITTITE TOPOGRAPHY
Adam KRYSZEŃ *497*

THE DEFINITION OF THE TERMS //LALAMIŠ AND //DUŠDUMIŠ IN HITTITE TEXTS
Zheng LI *515*

BÜKLÜKALE IN THE HITTITE PERIOD
Kimiyoshi MATSUMURA, Mark WEEDEN *533*

HITTITE AND LUVIAN UPPA- AND HITTITE UIYA-
H. Craig MELCHERT *567*

WHAT DOES A ḪUWAŠI LOOK LIKE ?
Patrick Maxime MICHEL *579*

CORPUS STUDY OF INFORMATION STRUCTURE IN HITTITE: NEGATION AND WORD ORDER
Maria MOLINA *595*

TITLE: "CTH 416 AS A SAMMELTAFEL: NEW PERSPECTIVES ON AN OLD-HITTITE RITUAL"
Claudia MONTUORI *623*

II. CİLT

RITUALIZED VIOLENCE IN HITTITE ANATOLIA
Alice MOUTON *641*

HİTİT ŞEHRİ ŞAPİNUVA'DA (ORTAKÖY - ÇORUM) ARKEOBOTANİK BULUNTULAR
Emel OYBAK DÖNMEZ *669*

ESKİ MEZOPOTAMYA'DA AT, AT YETİŞTİRİCİLİĞİ VE BİNİCİLİK
Esma ÖZ KİRİŞ *685*

KAYSERİ'NİN KUZEYİNDE GEÇ HİTİT İZLERİ
Ali ÖZCAN, Turgut YİĞİT *713*

ISPARTA OVASI'NDA M.Ö. II. BİNYILI YERLEŞMELERİ
Mehmet ÖZSAİT, Nesrin ÖZSAİT *735*

HİTİT MEKTUPLARININ DÜNYA UYGARLIK TARİHİNE YAPTIĞI KATKILAR
Mehmet ÖZTÜRK *751*

PROVERBS AS ARGUMENT: A RHETORICAL STRATEGY IN HITTITE PRAYERS
Lidewij E. van de PEUT *781*

SACRIFICES AT ŠAPINUWA: EVIDENCE FROM ANIMAL BONES
Evangelia PİŞKİN *805*

PUDUHEPA, PIYAMARADU AND SEA: KUB56.15II15-24 (AHT26) AND ITS BACKGROUND
Ian RUTHERFORD *823*

TEŞUP'UN BOĞALARI HATTUŞA VE ÇEVRESİNDEN İKİ YENİ BOĞA TASVİRİ
Andreas SCHACHNER *835*

HATTUŠA`DAN YENİ BİR KARACİĞER MODELİ: BO 2013/01 FRAGMANI
Daniel SCHWEMER *851*

HİTİTLERDE EKONOMİK BİR BİRİM OLARAK "EV"
Fatma SEVİNÇ ERBAŞI *869*

THE HIEROGLYPHIC LUWIAN HAPAX "AVIS"(-)ta-wa/i-na-ri+i IN SULTANHAN §12
Zsolt SIMON *887*

ESKİYAPAR KAZISI VE SON BULUNTULARI
İbrahim Tunç SİPAHİ *899*

ALACAHÖYÜK İTÇ ZANAATKÂRLARI VE ARİNNA'LI USTALAR
Özlem SİR GAVAZ - Ünsal YALÇIN *927*

DISTINGUISHING THE PROFILES AND ORIGINAL MILIEUS OF THE SOLAR DEITIES IN OLD HITTITE TEXTS
Charles W. STEITLER *953*

ESKİYAPAR TABLETİ
Aygül SÜEL *969*

MRS WOMAN (?): A BUSY HITTITE LADY FROM ORTAKÖY. POSSIBLE EVIDENCE FOR THE HITTITE WORD FOR "WOMAN"
Aygül SÜEL, Mark WEEDEN *983*

ŞAPİNUVA'DA ELE GEÇİRİLEN BİR GRUP TAŞ KALIP
Mustafa SÜEL *1005*

KÜLTEPE METİNLERİNDE GEÇEN HATTİ TANRI, YER ADLARI VE BUNLARIN GÜNÜMÜZ COĞRAFYASINA YANSIMALARI
Hasan Ali ŞAHİN *1021*

THE GOD TATTA RECONSIDERED
Piotr TARACHA *1037*

TRANSFORMATIONS OF THE RELATIONSHIP BETWEEN HITTITE KINGS AND DEITIES
Irene TATIŠVILI *1047*

THE SOCIO-POLITICAL IMPACT OF HITTITE RELIGIOUS CEREMONIES AND THE EFFORTS OF THE HITTITE KINGS IN ESTABLISHING A UNIFIED STATE IN CENTRAL ANATOLIA
Ahmet ÜNAL *1075*

HITTITE šai- « ÊTRE EN COLÈRE » DANS LES MYTHES DE DIEUX DISPARUS, LES RITUELS ET LES PRIÈRES PERSONNELLES
Sylvie VANSÉVEREN *1097*

ON THE HITTITE AND LUWIAN ORIGIN OF SOME COMMON NOUNS IN CAPPADOCIAN OLD ASSYRIAN TEXTS: A NEW EXAMINATION
Eulàlia VERNET, Mariona VERNET *1123*

„DIE DINGE, DIE FESTGELEGT WURDEN – ER HAT SIE ALLE ÜBERTRETEN" – EINE NEUE INTERPRETATION DES SO GENANNTEN MITA-TEXTES (CTH 146)
Anna WEINERT-CHRZANOWSKA *1167*

ORIGIN OF THE LUWIAN HIEROGLYPHIC SCRIPT
Fred C. WOUDHUIZEN *1189*

GEÇ TUNÇ ÇAĞI' NDA KİLİKİA'DA YEREL ÜRETİMLER
Remzi YAĞCI *1215*

HİTİT KAYNAKLARINDA HURRİLERİN YAŞADIKLARI COĞRAFYA İLE KÜLTÜRLERİ ARASINDAKİ BAĞLANTILAR
Ercüment YILDIRIM *1229*

NEW OBSERVATIONS ON THE KBO 1.18 PRISM
Elyze ZOMER *1257*

CONDITIONALS IN HITTITE AND AKKADIAN
Marina ZORMAN *1267*

"CTH 416 AS A SAMMELTAFEL: NEW PERSPECTIVES ON AN OLD-HITTITE RITUAL"[1]

Claudia MONTUORI[*]

Abstract

In the following paper, I will argue that the old-Hittite ritual for the royal couple CTH 416, considered so far as one single composition, collects as a matter of fact four different rituals.

These four rituals appear to have the same purpose – the purification of the royal couple – and they show the use of very similar magic techniques, but each one of them forms a separate unit that could work by itself. Moreover, the tablet's structure is characterized by double paragraph lines separating the four rituals, and thus it points to a strong division between the different sections of the text, in a way similar to the scribal compositions known as *Sammeltafeln*.

The German noun *Sammeltafel* defines a tablet containing two or more separate texts, written in sequence and divided one from another by a double paragraph line. Compositions of this kind date back mostly to the Empire Period (13th century B.C.) and so far there are no evidence of an old-Hittite *Sammeltafel*. However, a middle-Hittite composition (CTH 443) has recently been redefined as a *Sammeltafel* by Christiansen (2007).

* Università degli studi di Pavia, Italy.

1 In this paper I would like to present the main results coming from my doctoral dissertation, entitled "Quattro rituali antico-ittiti per la coppia reale: una nuova edizione di CTH 416" ("*Four old-Hittite rituals for the royal couple: a new edition of CTH 416*"), defended at the University of Pavia in January 2014, under the supervision of Prof. M. Giorgieri, whom I thank.

In this paper I will show that CTH 416 can be considered a *Sammeltafel* too and, as a consequence, that the dating and composition's criteria of this scribal genre should now be reconsidered.

Paper:

Introduction

The old-Hittite composition classified as CTH 416 is preserved in three different copies, all of them written on double-columned single tablets in old-Hittite *ductus*: copy A comes from building A of the royal palace on Büyükkale – the so-called "Palace library"[2] – while copies B and C were found in the storerooms surrounding Temple 1 in the lower city of Ḫattuša. The three copies are composed by many different fragments, as presented in the following list[3]:

A	A1	KBo 17.1	717/b+744/b+802/b+820/b+1142/c+1301/c+1549 c+2088/c+2386/c+2801/c+56/q+315/w+AlacaFr.1+AnAr6974+AnAr8351+AnAr8912+Bo10410+MAH16866+MAH16867
	A2	KBo 17.26	158/q
	A3	KBo 25.3	1444/c
	A4	KBo 25.148	1839/c
	A5	KBo 30.33	1562/c
B	B1	KBo 17.2	Bo2743
	B2	KBo 17.3	Bo2416
	B3	KBo 17.4	Bo3046+Bo4194+Bo4431
	B4	KBo 17.7	417/u
	B5	KBo 20.15	Bo69/331
	B6	KBo 25.7	Bo69/157
	B7	KUB 43.32	Bo8060
	B8	KUB 43.39	Bo8931
	B9	IBoT 3.135	Bo3596

2 For this expression see Košak, 1995; Alaura, 2001.

3 S. Košak, hethiter.net/hethkonk (v. 1.91)

	B10	Unpublished	Bo 8063[4]
C	C1	KBo 17.5	Bo3515
	C2	KBo 17.6	Bo2493
	C3	KBo 25.8	109/w

The vast majority of the fragments belonging to CTH 416 was first edited by H. Otten and V. Souček in 1969[5]: their work was focused on the detailed paleographic analysis of the old-Hittite *ductus*, and it truly marked a fundamental step in the text-dating process. However, the contents and the structure of the composition were only sketched out. After that, CTH 416 has never been fully investigated again, even if many of its parts have been repeatedly discussed by scholars over the years and a partial transliteration has been published by E. Neu in 1980[6].

The importance of CTH 416 within the *corpus* of Hittite rituals, together with the need to update the textual reconstruction, require now a deeper investigation of this composition, in order to fully unravel its particular contents and its meaning.

The main purpose of CTH 416, basically a series of purification rituals, is to preserve the royal family from impurity and disease by using different magical techniques and ingredients. One particular feature of this composition is that the entire text is written in the first person singular[7], as if it was directly described by the person who officiated it, most probably – even if not certainly – an Old Woman[8]. Moreover, the ancient dating of all of the copies of the text seems to support the idea that CTH 416 represents an original transcription of some old-Hittite rituals. Unfortunately, since the very first lines and the *colophon* are missing in each copy of the text, it is impossible

4 Join F. Fuscagni. Since the fragment is unpublished, it hasn't been possible for me to see the fragment itself, but I was only able to reed an old transliteration of it made by H.G. Güterbock.

5 Otten-Souček, 1969.

6 Neu, 1980.

7 Another one of the very few existing ritual texts showing this peculiar feature is CTH 396.1.1, the middle-Hittite ritual of Hatiya, woman of Kanzapida (see Carruba, 1966; A. Chrzanowska (ed.), hethiter.net/: CTH 396.1.1 (2012sqq.): this ritual, however, doesn't seem to have nothing in common with CTH 416, except for being written in the first person singular and performed by a woman.

8 See Taracha, 2009, pp. 76-79; Popko, 1995, pp. 82-84. About the Old Woman see also Gurney, 1977, pp. 44 ff.

for us to know both the Hittite definition of this composition, if present, and the name and qualification of the ritual performer.

The structure of CTH 416

CTH 416 constitutes an interesting case of study not only for its antiquity, but also for its peculiar structure, which will be the topic of the following analysis.

Ever since it was first edited by Otten and Souček, this text has always been classified as a single ritual, lasting several days and mentioning different Hittite holy cities, which could be seen as a description of some ancient festival[9]. Taking a closer look to the structure of the text and the layout of the three copies, however, we can notice some features that seem to contradict the interpretation of CTH 416 as one single ritual.

First of all, the layout of the tablets itself shows, with significant regularity in the three copies, four different sections of the text separated by double paragraph lines. This kind of partition usually indicates, in Hittite tablets, the end of the text and it is never used as an alternative to the single paragraph line. Moreover, at the end of each section a small recurring paragraph is embedded in another couple of double lines.

As to the content, the four sections identified by this graphic partition in the three copies show a very similar internal structure, even if there are some minor differences that can be attributed to gaps in the tablets. This structure reproduces the typical sequence of steps that forms a Hittite ritual[10] in four different and separate units, composed as follows:

a. Presentation of the problem
b. List of materials and execution of the main magic actions

9 Otten-Souček, 1969, p. 101: " *(...) der vorliegende Text mit der Nennung verschiedener Orte, der Verteilung der einzelnen Kulthandlungen auf mehrere Tage, mit Nennung genauer Tageszeiten, eher an die Gruppe der Festbeschreibungen erinnert*.".

10 Regarding the typical structure of Hittite rituals see Tremouille, 2004, pp. 180-182; Haas, 1987-1990, p. 243a. For a comparison with the structure of the purification ritual CTH 443, which is very similar to the one shown in the first and second rituals of CTH 416, see Szabó, 1971, p. 108.

c. Removal of the impure materials
d. Invocation to the gods
e. Ritual feast
f. Closing paragraph

Each one of the four sections, then, begins with a presentation of the problem that has to be solved, expressed by the adverb *mā*n “when” plus a brief description of the occasion in which the subsequent ritual takes place.

- Rit. 1: […]
- Rit. 2 (Obv. II 18): *mān* ^{MUŠEN}*ḫaranan ḫušuwandan appanzi* “When they catch a living eagle”
- Rit. 3 (Rev. III 19-20): *anda=ma* [*mān* LUGAL-*aš*] MUNUS.LU[-GAL-*aš=a*] *ḫatūgan ēšḫar/ papra*[*tar d*]*aḫḫ*[*i*] “Furthermore, when I take the King and Queen’s fear, blood and impurity”
- Rit. 4 (Rev. IV 14-15): [*m*]*ān* [*a*]*īn wāīn pittuliuš=a* LUGAL-*i* MUNUS.LUGAL-*(i)=ya / daškiemi* “When I take pain, sorrow and constrictions from the King and Queen”

The beginning of the first ritual, as mentioned above, is hidden in the gap that deprives us of the first lines of the text: nevertheless, its purpose could be deduced from the magic formula that closes the ritual (Obv. II 9-11): “I took from the King, the Queen and from the children of Ḫattuša their evil, their impurity, the fearful iron tongues (and) the blooded [garments$^{(?)}$ of] the Ḫantašepa deities”. It is evident, in fact, that in CTH 416 a relationship exists between the initial presentation of every ritual and its closing formula, that repeats quite literally the opening words, but in the past tense, since the action is at that point already completed[11].

11 The third ritual, for example, ends with the magic formula “I took fear, blood and impurity: may this not turn back! May the enemies take this away!” (Rev. IV 2-4), while the last says “I took from you pain, sorrow and your constrictions” (Rev, IV 38-40). The second ritual’s closing formula, instead, doesn’t match with the initial presentation of the problem, which focuses on the catching of a living eagle: the closing fornula, on the other hand, is similar to the first ritual’s one and recites “For the King, the Queen and the Children in Ḫattuša I buried their illness, their blood, their evil (and) their fear. May this do not resurface again! May the enemy take this away!”.

The second and most substantial part of the four rituals naturally consists of the presentation of the necessary objects and materials and of the execution of the various magical actions. Unlike the vast majority of later rituals, which shows first a detailed list of materials and then the active part of the process, CTH 416 introduces the different materials little by little, in parallel to the related actions.

As already said, a great similarity exists among the contents of the four rituals, including the magic materials, the actions performed and the personnel involved, even if each section preserves its particular features. The main magical operations performed in CTH 416 to transfer the impurity from the royal couple to the inanimate carriers or to the living substitutes are roughly the same in each one of the four rituals: the most important among these actions is clearly the one indicated by the verb *waḫnu-*, which means "to make turn, to swing" an object above the King's and Queen's bodies, in order to load the carrier up with the royal couple's impurity. Another procedure commonly used in CTH 416 to free the patients from their impurity is spitting (Hitt. *allappaḫḫ-*) on the carriers, while only the last ritual involves specific manipulations of colored woolen threads. All these operations, as well as the related magic materials, were classified by Otten as "typically Anatolian"[12], thus belonging to the ancient core of the Hittite culture.

The similarity existing among the different sections of the composition, then, is probably due to the fact that one single person, coming from one specific cultural milieu, performed all the rituals collected in CTH 416, rather than to the fact that all the magical actions belong to one single ritual lasting several days.

After the end of the sections that describe the magical actions, the removal of the impure materials represents the next step of the four rituals. According to the typical Anatolian custom, the objects used during each ritual are buried and fixed in the ground, along with the recitation of a magic formula, in which the ritual performer explains his/her actions.

12 Otten-Souček, 1969, p. 106.

- Rit. 1 (Obv. II 1-2): [… ^{D}*ḫant]ašepuš teššummiuš=a* ERÍN$^{M-EŠ}$*-an/* [*dāḫḫi*$^{(?)}$ *daganzipa*]*n paddaḫḫi t(a)=uš ḫariemi* “[I take$^{(?)}$] the Ḫantašepa deities, the cups and the (clay) troop. I dig [the ear]th and I bury them”
- Rit. 2 (Rev. III 8-9): *ūīlnaš* ERÍN^{MEŠ}*-an teššummiuš=a taknā/ ḫariemi t(a)=uš tarmaemi* “I bury the clay troop and the cups into the ground and I nail them”
- Rit. 3: […]
- Rit. 4 (Rev. IV 48): […] *kē araḫza pē*[*t*]*aḫḫe t(a)=uš tarmaemi* “I take these things outside and I nail them”

The first ritual is a bit broken at this point, but it is possible to understand that cups of *tarlipa-* and a clay troop are important magic materials here, just as in the second ritual of CTH 416, at the end of which they are not only buried, but also nailed to the ground. The removal of the third ritual’s impure materials is lost in a gap, but, because of the affinity existing within the four rituals, it is only logical to postulate a similar situation. The end of ritual four is badly preserved too, but in this case, at least, the verb *tarmaemi* “I nail” survives (Rev. IV 48), so that we can easily imagine that the impure materials of this ritual were buried and fixed in the ground as well.

In rituals one, two and four, the removal of impure materials is followed by an invocation to the gods for the blessing of the royal family: the absence of this section in ritual three can be easily attributed to the large gap that covers the final part of the third column of the text.

- Rit. 1 (Obv. II 8-11): *tuwattu* DINGIR^{MEŠ}*-eš/ kāša* LUGAL-*aš* MUNUS.LUGAL-*ša* DUMU^{MEŠ} ^{URU}*ḫattušaš=a idalu=šmit/ paprātar=šmit ḫatugauš lāluš* AN.BAR ^{D}*ḫantašep*[*aš* TÚG$^{ḪI.A}$*-uš*$^{(?)}$]/ *išḫaškantuš dāḫḫun šumeš=uš* DINGIR^{MEŠ}*-eš* [*paḫḫašt*]*e*[*n*] “Mercy, Gods! Here, I took from the King, the Queen and from the Children of Hattuša their evil, their impurity, the fearful iron tongues (and) the blooded [garments$^{(?)}$ of] the Ḫantašepa deities. You, Gods, protect them!”

- Rit. 2 (Obv. II 54-57): *tuwattu* ^{D}UTU ^{D}IM ^{MUŠEN}*ḫaraš/* [*te*]*riyala(š)=šmiš* LUGAL-*uš kullupi ḫarzi* MUNUS.LUGAL-*aš=a* ^{NA4}ARÀ-*an/* [*ḫarzi (nu) š*]*umāš uktūri* ^{NINDA}*ḫaršin išpantuzzi=ya/* [*ḫandan*]*zi* "Mercy, Gods! The eagle is their [sub]stitute$^{(?)13}$. The king holds the sickle and the queen holds the grindstone; they eternally dedicate to you bread and libations"
- Rit. 3: […]
- Rit. 4 (Rev. IV 52-55): *n[ēpiš]aš* ^{D}UTU-*uš/* [x x] *taknaš* ^{D}UTU-*uš šumeš*[*=a* LUGAL-*uš* MUNU]S.LUGAL-*aš=a/* [x x] *aīn uwāīn* [*pittuliuš=a*] *datten/* [… *p*]*išten* "Solar deity of Heaven, […] Sun-Goddess of Earth! You take [the King's] and Queen's pain, sorrow [and constrictions! … g]ive!"

In the first ritual, for example, the already mentioned closing formula is embedded in a very basic invocation to the gods (Obv. II 8-11), while the second ritual shows a more complex invocation to the Sun-Goddess and to the Storm God, featuring a symbolic representation of the royal couple holding a sickle and a grindstone (Obv. II 54-57). The closing invocation of the fourth ritual is once again badly preserved, but the names of the Sun deities of Heaven and Earth are readable, such as the verb *pišten* "Give!", the object of which, lost in the gap, should have been some kind of blessing for the royal couple.

A peculiar feature of ritual one, on the other hand, is the presence, just after the final formula and invocation, of a list of offerings to the deities mentioned in the ritual[14]: as far as we can see, because of the poor conditions of

13 The reconstructed word *teriyala-* literally means "the third", as already suggested in the first edition of CTH 416 (Otten-Souček, 1969, p. 29 n. 9): in this case, however, the eagle has simultaneously the role of a substitute for the royal couple as well as its traditional function of divine messenger (see also Mouton, 2014, p. 568). The enclitic personal pronoun *-šmiš*, as a matter of fact, can represent both the second and the third person plural, thus it can be related to the royal couple – meaning "their substitute" – as well as to the gods ("your messenger").

14 The deities mentioned in these lines (Obv. II 4-6) are the solar deity of Heaven – here probably to be intended, for many reasons, as the feminine Sun-Goddess of Arinna – , Ḫantitaššu, Inara of Ḫattuša and the Queen of Katapa, a name who can hide the great goddesses Išhtar or Hepat. Another mention of a Solar deity is present in these lines (Obv. II 6: […] DUTU-*i*), but, since the first part of the name is lost in a gap, it is difficult to understand which kind of solar deity we are dealing with, even if the Sun-Goddess of Earth, who appears in the fourth ritual together with the Sun of Heaven, could be the most probable solution.

the tablets at this point, every deity receives a sheep, honey and fat. No one of the other rituals collected in CTH 416 shows a similar section, but every one of them contains, just after the invocations to the gods, a brief reference to a ritual feast.

Since Hittite rituals don't usually show a feast scene, the presence of such a moment in the rituals belonging to CTH 416 represents a distinctive feature of this text. However uncommon, the presence of feast scenes doesn't necessary means that the text describes a several days lasting festival, and not four simple rituals. A similar scene, as a matter of fact, is preserved also in the ritual of Ašḫella (CTH 394), which dates back to the middle-Hittite period: the final section of this ritual contains the brief description of a meal (KUB 9.31 Rev. IV 26 *nu=za adanzi akuwanzi* "and they eat and drink").

The description of the feast is very short also in CTH 416, where it is always limited to the two verbs *adueni akueni* (in Obv. II 12, Rev. III 15 and IV 6):

- Rit. 1 (Obv. II 12-13): *adueni akueni nu* ^{URU}*ḫattuša iyannaḫ*[*ḫi*] "We eat (and) drink and I go to Ḫattuša"
- Rit. 2 (Rev. III 15-16): [*a*]*tueni akueni ta šarā/ uwaueni* "We eat (and) drink and we come up (to the city?)[15]"
- Rit. 3 (Rev. IV 6-7): *a*[*tue*]*ni akueni (...) ta/ uwaueni* "We eat (and) drink (…) and we come (back)"
- Rit. 4 (Rev. IV 56): […] URU-*i=ya uwami* "[We eat and drink$^{(?)}$ … and] I come to the city"

Once more, a textual gap prevents us from proving the presence of a feast scene also in the fourth ritual. In this last section of CTH 416, the paragraph following the invocation is constituted by one single line (Rev. IV 56: B_9 IV 11'), the first half of which is missing: the gap in the tablet, however, is large

15 The Hittite expression šara *uwa-* literally means "to come up", but it is used sometimes to indicate the act of returning to the city of Ḫattuša, or to every town in general: at this point of the text, this second interpretation might be of better use, since the previous ritual scene is set outside the town, in the mountains. After the ritual feast, the participants have to come back to the city, which in this case could be both Ḫattuša or Katapa, where the first ritual takes place and which is known to be located on a higher ground too (Polit, 1999, p. 86): the expression "come up to Katapa" appears, for example, in a couple of festive rituals, such as CTH 631.1A (KBo 9.124 '7-'8: ^{URU}*Katapi šara nejanzi*) and CTH 604 (KUB 30.39 Obv. 8,10: ^{URU}*Katapi šara* […]).

enough to easily contain the expression *adueni akueni*, while the second half of the line skips quickly to the description of the following moves of the ritual performer, just as in the first ritual, where the King leaves for the city of Arinna right after the feast.

The use of the first person plural of the verbs "eat" and "drink" suggests that the ritual performer and the patients – the royal couple – take part to the feast together, possibly along with the palace servants who also participated to the ritual's execution.

As already pointed out, every ritual in CTH 416 is followed by a small, recurring paragraph, separated from the previous section of the text by one (rituals 1 and 2) or two (rituals 3 and 4) partition lines and always followed by a double paragraph line. In this last paragraph the performer considers whether or not to go to the "House of the Children" ("DUMU^{MEŠ}-*an pir*"[16]), an otherwise unknown building that probably accomodated the princes and princesses, depending on the wishes of the royal couple: the performer, then, could probably repeat the same ritual also for their children.

- Rit. 1 (Obv. II 15-17): *ta* LUGAL-*i kiššan tēmi pai=mu* DUMU.É.GAL-*in t*[*a*] DUMU^{MEŠ}-*an/ parna paimi* LUGAL-*uš=mu* DUMU.É.GAL *pāi nu kuit/* LUGAL-*uš tezzi nu apāt iyami* "And I speak to the King as follows: 'Give me a palace servant and I will go to the House of the Children'. The king gives me a palace servant and I do as the king says"
- Rit. 2 (Rev. III 17-18): *mān* LUGAL-*uš* MUNUS.LU[GAL-*(a)š=a t*] *ezzi ta* DUMU^{MEŠ}-*an parna pa*[*i*]*mi/ mān natta=ma* [*tara*]*nzi nu natta paimi* "When the King and the Queen say (so) I go to the House of the Children, when they don't say (so) I don't go"

16 Since this fascinating expression is attested only here, in CTH 416, it is really difficult to say if the space designated by it was an independent building or simply a part of the royal palace, and, moreover, if such a building was present only in Ḫattuša or also in other cities where royal palaces are attested, like Katapa. According to Hoffmann (1992, p. 292), the "House of the Children" mentioned in CTH 416 could be the same building identified by the Hittite noun ^{É}*pulla*-, but contra see CHD (P, p. 374b), Neu (1983, p. 152), and Melchert (1981, pp. 90-95), who suggests that the misterious Hittite word for "son" should be aiawala-, and not *pulla*- as proposed by Hoffmann.

- Rit. 3 (Rev. IV 11-13): [*m*]*ān* LUGAL-*uš* MUNUS.LUGAL-*aš=a taranzi ta* DUMU^{MEŠ}-*an parna paimi/* [*takk*]*u natta=ma taranzi nu natta paimi karū=ma/* [x] É DUMU^{MEŠ}-*an paišgaḫat kinun=a natta kuwāpikki pāun* "When the King and the Queen say (so) I go to the House of the Children, if they don't say (so) I don't go. Once, I used to go [to?] the House of the Children, but now I didn't go anywhere"
- Rit. 4 (Rev. IV 57-58): [... *mā*]*n natta=ma/* [… *pa*]*imi*

This closing paragraph is almost completely lost in a gap at the end of the fourth ritual, but its presence can easily be detected on the base of the few remaining words: "[…] if not […] I [don't] go".

The closing paragraph of ritual three, actually, shows a meaningful variation of the formula (Rev. IV 13), introducing the idea of a temporal gap between an undetermined past (*karu*[17]), when the ritual performer used to visit the children of the royal couple, and the present (*kinun*), when apparently the Old Woman didn't performed this specific ritual for the younger members of the family.

In my opinion, these closing lines, recurring almost unaltered at the end of each section of the text, strongly suggest the separation between the four rituals, since they openly state the possibility that the performer leaves from where the ritual has taken place to the "House of the Children", therefore interrupting the alleged unity of this old-Hittite composition.

Furthermore, none of the indications of time given in the text marks a separation between the four groups of magical actions, as we would expect in a several days lasting ritual. Instead, the different indicators are used inside the four sections to mark the timing and duration of each ritual, as shown in the following scheme:

- Rit. 1: no indications
- Rit. 2: Obv. II 24: *mištiliya mēḫur*; II 43: *lukkatta*
- Rit. 3: Rev. III 29, 46: *išpanti*; Rev. IV 7: *lukkatta*
- Rit. 4: Rev. IV 24: *lukkatta*

17 On the use of *karu* see Masson, 2004, in particual pp. 458-459.

Ritual one seems to be an exception, since no indication about time is present, but once again the gap at its beginning could cover some similar expressions. The second ritual, instead, clearly begins just before the evening meal[18], it continues during the night and it ends the morning after. The third ritual is mostly performed during the night, but one last magical action is completed in the morning. The fourth ritual seems to begin at night, but the vast majority of it is performed the day after.

Every ritual, then, features both diurnal and nocturnal actions, but the time sequence of the four rituals doesn't seem to be continuous, suggesting once more that the sections of the tablets are separated.

An old-Hittite Sammeltafel?

All of the above-mentioned features of CTH 416's structure, in my opinion, indicate that this composition sums up four separate rituals, in the same way of those scribal compositions known as *Sammeltafeln*.

The German noun *Sammeltafel*[19] defines a tablet containing two or more texts, written in sequence and divided by a double paragraph line[20]. The great majority of texts collected on this kind of tablets belongs to the cultic sphere - namely rituals, festivals and oracular inquiries – but historical and political compositions are attested too.

Surprisingly, neither the nature of the materials collected on *Sammeltafeln*, nor the peculiar shape of the tablets seem to have been perceived as distinctive by the ancient scribes: no Hittite definition for this kind of composition, in fact, can be identified in the few existing *colophon* of *Sammeltafeln*, which structure doesn't differ from the Hittite standard, except that these particular cases describe not only one text, but more. The lack of a specific definition for *Sammeltafeln* emerges also from shelf lists and labels referring to this kind of tablets. Given that *Sammeltafeln* have been found – mixed

18 For the expression *mištiliya meḫur* "the time of *mištiliya*" see Otten-Souček (1969, pp. 98-99) and Neu (1970, pp. 34 ff.).

19 For a selection of Hittite *Sammeltafeln* and their composition criteria see Mascheroni, 1988.

20 See Güterbock (1983, p. 155): "*a tablet upon which two separate texts happen to be written*".

with other texts – in every tablet collection of Ḫattuša, even the distribution of these compositions doesn't show any relevant criterion.

Therefore, the main reason for collecting various texts on a *Sammeltafel* seems to be the similarity of their contents, since they usually deal with the same topic or problem: KUB 2.2, for example, contains two rituals regarding the building and consecration of a temple (CTH 413-CTH 725); KUB 9.31 collects three different rituals against a pestilence in the army (CTH 757-CTH 410-CTH 394); KUB 26.71, on the other hand, puts together various historic compositions, such as the Anitta's text (CTH 1), a chronicle of Ammuna's reign (CTH 18) and fragments of Telipinu's annals (CTH 39.6).

It frequently happens that a ritual collected once in a *Sammeltafel* appears elsewhere on its own or in combination with other texts. For example, the above-mentioned CTH 394, the ritual of Ašḫella, is preserved in four main copies: two of them appear in two identical *Sammeltafeln* with CTH 410 and CTH 757, a third copy is written on a tablet that collects again also CTH 410, but together with CTH 424 – another ritual against a pestilence in the army – while the last copy is preserved on a single tablet.

Some composed tablets, however, don't seem to have an unifying element binding the different texts together: in this case, the definition *Schülertafeln* "scholastic tablets" – proposed lastly by M. Hutter[21] – might be of better use. In fact, tablets such as KUB 28.88+, which contains a fragment of an incantation ritual (CTH 734) and a legal case (CTH 295.13), could be better described as scholastic exercises for training scribes. Another example of a tablet collecting texts apparently unrelated to each other is KUB 24.7, the first half of which contains a hymn to Išhtar (CTH 717), while the second shows the tale of the Fisherman and the Cow (CTH 363).

Sometimes, it happens that the similarity existing among the texts collected on a tablet is very strong, to the extent that, even if some compositions show the distinctive structure of a *Sammeltafel* – that is the double paragraph line and a recurring textual pattern - , scholars have never recognized so far their composed nature.

21 Hutter, 2011, p. 125.

This is, in my opinion, the case of CTH 416, which structure and contents, as seen above, clearly indicate that this old-Hittite compositions collects four different rituals: the three existing copies of this text, thus, are composed tablets. The case of CTH 416, after all, is not the only example of a magic ritual recently reconsidered: as convincingly suggested by B. Christiansen[22], the middle-Hittite composition CTH 443 (KBo 15.10+) should be now also considered as a *Sammeltafel*, collecting two independent rituals against the evil incantations of Tutḫaliyaš I's sister Ziplantawiya.

Another possible case of a long-neglected *Sammeltafel* could be, in my opinion, KUB 29.1 (CTH 414.1)[23], which has a double paragraph line in the middle of its third column, separating the first part of the text, regarding the foundation of a new palace[24], in which only the king is involved, from a second section dedicated to the installation of the fireplace, involving the entire royal family. The partition in discussion is not only a feature of this copy of the text: also the fragment HT 38, belonging to CTH 414.2[25], even if it is badly broken, preserves the double line in the same exact point.

The two sections of CTH 414, then, are obviously connected, but if a new palace always needs a new fireplace, there might be occasions in which only the fireplace has to be built or replaced: therefore, such as it happens in CTH 416, here the double paragraph line apparently means that the various rituals could be also used separately.

According to their paleographic and linguistics features, however, the classic *Sammeltafeln* date back mostly to the Empire Period (13th century B.C.). Generally, compositions of this kind are considered a product of the late scribal system, a mere archival practice developed for convenience of use after a reorganization of the tablet collections in Ḫattuša. The lack of ancient *Sammeltafeln*, moreover, has been interpreted as one of the evidences of the lack of archival practices in the old-Hittite Period[26].

22 Christiansen, 2007, p. 102; S. Görke (ed.), hethiter.net/: CTH 443.1 (2006sqq.).

23 S. Görke (ed.), hethiter.net/: CTH 414.1 (2011sqq.).

24 This group of texts was classified in Laroche's catalogue as a ritual for the foundation of a new temple, but it has been reinterpreted since Kellerman's edition (Kellerman, 1980) as the foundation ritual for a royal palace.

25 S. Görke (ed.), hethiter.net/: CTH 414.2 (2011sqq.).

26 Van den Hout, 2009, p. 80: "*No Sammeltafeln are known that show either OS or MS*".

The strongest objection that could be made against the interpretation of CTH 416 as a *Sammeltafel*, then, is a chronological one, since the tablets' old-Hittite dating places the drafting of this composition approximately three centuries before the supposed development of that scribal practice. However, the presence of a middle-Hittite *Sammeltafel* such as CTH 443, the above-mentioned rituals against Ziplantawiya, suggests that the matter is much more complicated.

Moreover, the third composition mentioned in the previous lines, CTH 414.1, is of old-Hittite origin too: the fragment KUB 29.3 (CTH 414.1.B), in fact, is written in the old-Script. Even if this fragment is very small and we cannot be sure about the presence of the double paragraph line at the end of the first section of the text, there is no reason to believe that its structure was different from the one attested in the later, better preserved copies of this composition.

CTH 416, along with CTH 443 and possibly - even if not certainly – also CTH 414.1, then, show many distinctive features of a *Sammeltafel*, but they all predate by far the broad development of this archival practice. These three texts, thus, could be seen as forerunners of the late scribal habit of grouping various rituals regarding the same issues on one single tablet.

Initially, old- and middle-Hittite *Sammeltafeln* like CTH 416 might have been the description of two or more separate rituals performed for the same specific occasion: the high level of affinity between the different sections – higher than the one generally shown by classic *Sammeltafeln* – supports the idea of a single origin of the rituals collected on these tablets.

Later, however, the graphic aspect of these compositions, which have in the meanwhile lost their overall specificity in favor of a more general use of their single rituals, could have been perceived by Hittite scribes as the standard model for a tablet containing various rituals. CTH 416 and the other compositions mentioned, therefore, could have actually contributed to the development of Empire period *Sammeltafeln*, being the first examples of collections of related – or just simply similar – rituals.

BIBLIOGRAPHY

Alaura S., 2001 *Archive und Bibliotheken in Hattuša*, in StBoT 45, pp. 12-26. Wiesbaden.

Carruba O., 1966 *Das Beschwörungsritual für die Göttin Wisurijanza* (StBoT 2). Wiesbaden.

Christiansen B., 2007 *Ein Entsühnungsritual für Tuṯḫaliya und Nikkalmati? Betrachtungen zur Entstehungsgeschichte von KBo 15.10+*, in SMEA 49, pp. 93-107.

Gurney O.R., 1977 *Some Aspects of Hittite Religion. Schweich Lectures of the British Academy 1976*. Oxford.

Güterbock H.G.,1983 *A Hurro-Hittite Hymn to Ishtar*, in JAOS 103, pp. 155-164.

Haas V., 1987-1990 *Magie und Zauberei. B*, in RlA 7, pp. 234-255. Berlin-New York.

Hoffmann I., 1992 *Das hethitische Wort für 'Sohn'*, in Fs Alp, pp. 289-293. Ankara.

Hutter M., 2011 *Sammeltafeln – Zufallsprodukt von Schreibern oder Ausdruck von hethitischem Literaturverständnis?*, in AOAT 391, pp. 115-128.

Kellerman G., 1980 *Recherches sur les rituels de fondation hittites Thèse présentée à l'Université de Paris - I en vue du doctorat de 3e cycle (specialité: histoire de l'antiquité)*. Paris.

Košak S., 1995b *The Palace Library "Building A" on Büyükkale*, in Fs Houwink ten Cate, pp. 173-179. Leiden.

Mascheroni L.M., 1988 *A proposito delle cosiddette Sammeltafeln etee*, in Fs Pugliese Carratelli (Eothen 1), pp. 131-145. Firenze.

Masson E., 2004 *Karū - karuili: sens, nuances et connotations*, in DBH 10, pp. 455-469.

Melchert H.C., 1981 *The Hittite Word for "Son"*, in IF 85, pp. 90-95.

Mouton, A., 2014 *Rituels de "boucs* émissaires*" en Anatolie hittite*, in "Proceedings of the Eighth International Congress of Hittitology (Warsaw, 5-9 September 2011)", pp. 558-587.

Neu E., 1980 *Althethitische Ritualtexte im Umschrift*, (StBoT 25). Wiesbaden.

_____1983 *Glossar zu den althethitischen Ritualtexten*, (StBoT 26). Wiesbaden.

Otten H. − Souček V., 1969 *Ein althethitisches Ritual für das Königspaar*, (StBoT 8). Wiesbaden.

Polit A., 1999 *Die Stadt Katapa im Lichte hethitischer Keilschrifttexte*, in Hethitica 14, pp. 81-96.

Popko M., 1995 *Religions of Asia Minor*. Warsaw.

Szabó G.,1971 *Ein hethitisches Entsühnungsritual für das Königspaar Tutḫaliia und Nikalmati* (THeth 1). Heidelberg.

Taracha P., 2009 *Religions of Second Millennium Anatolia,* (DBH 27). Wiesbaden.

Trémouille M. C., 2004 *I rituali magici ittiti*, in RANT 1, pp. 157-203.

Van den Hout Th.P.J., 2009 *Reflections on the Origins and Development of the Hittite Tablet Collections in Hattusa and Their Consequences for the Rise of the Hittite Literacy*, in StudAs 5, pp. 72-96.

RITUALIZED VIOLENCE IN HITTITE ANATOLIA

*Alice MOUTON**

Religion sometimes goes hand in hand with a certain form of violence. In this paper, I will show examples that I have found of ritual acts consisting of striking, whipping, piercing or pricking or even cutting the human body. I will try to discuss the possible reasons for such acts within the ritual procedure. In my search for evidence I looked for the following keywords:[1] 1. "to strike" (hittite *walh-, šapp-* or *zahh-*); 2. "to prick, pierce, perforate" (hittite *hatt-*); and 3. "to cut" (hittite *ku(e)r-*).[2] Anthropology[3] lists six main contexts in which acts of ritualized violence comparable to those we will examine occur: 1. initiation or puberty rituals; 2. installation rituals; 3. mourning rites; 4. mortification rites performed during important religious ceremonies; 5. rituals of exorcism; and 6. healing rituals. Let us see how Hittite Anatolia fits into this general picture. This study is part of my new research project entitled "The individual and his body in Hittite Anatolia", a project at the crossroads between Philology and Social Anthropology.[4]

---

* CNRS UMR 8167 and Catholic University of Paris (France).

1 I would like to thank Prof. Gernot Wilhelm and the whole team of the Akademie der Wissenschaften in Mainz who kindly allowed me to use their institute where I could collect all the occurrences of these keywords in January 2014. An extended and French version of this paper was published in *Zeitschrift für Assyriologie* 105, 2015.

2 Some mentions of this ritual gesture have been briefly mentioned by Doğan-Alparslan 2005, 247. Contexts in which the king's hands are struck are excluded from this corpus of texts because such a gesture rather relates to non verbal communication. See for example KUB 25.36 v 12-13 quoted by Taggar-Cohen 2006, 249. I collated all the quoted texts through their photographs available on the *Konkordanz* website (with the exceptions of HFAC 49 and KBo 27.39 whose photographs were not available to me).

3 See, for example, Glucklich 2001.

4 This project has been submitted to the National Scientific Committee of the 32th section of the CNRS (French National Center for Scientific Research) in the context of my application to a "directeur de recherche" position in December 2013. It will be the object of an application for a funded research project in the near future.

I. « To strike » : *walh-, šapp-, zahh-*

I.1. During cultic festivals

During some cultic festivals, several beating rites can be observed. Let us examine these occurrences in their contexts.

I.1.1. Festivals from the Hatto-Hittite background and from the Lower Land

In **Text 1** (see appendix), the *zilipuriyatalla*-men, that is the men of the deity Zilipuri,[5] are the main protagonists in the ritual sequence which is relevant to us. I will come back to the translation of the last two clauses below.

Note that the beatings and piercings of the *zilipuriyatalla*-men are self-inflicted. After this description of events, the text states (ii 13'-14'):

[UGULA ^{L}]$^{Ú.MEŠ}$*zilipuriyatallaš* [*h*]*attili kiššan maldi*

"[The chief] of the *zilipuriyatalla*-[m]en recites in [H]attian the following."

Then starts an incantation in Hattian which Franca Pecchioli Daddi edited in 1992.[6] As incantations often explain the ritual gesture they accompany, it seems important to try to understand this incantation. Unfortunately, few parts of it are comprehensible to us: see the subsequent extract in **Text 1**. What seems certain is that this incantation does not directly describe the *zilipuriyatalla*-men's violent actions but rather focuses on the king and his relationship with Zilipuri. Pecchioli Daddi suggests that this incantation is a prayer addressed by the chief of the *zilipuriyatalla*-men to Zilipuri in favor of the king.[7] If this interpretation is correct, it would mean that the men carry out acts of violence on themselves in order to purify themselves and thus intercede for the king. We do not know why this festival was being performed but we might suggest that it was used, among other reasons, to

5 About these characters, see Pecchioli Daddi 2004 and Arıkan 2006.

6 Pecchioli Daddi 1992, 102 note 23.

7 Pecchioli Daddi 2004, 363-364.

legitimize the king's rule, as two deities closely related to the concept of kingship, namely Halmaššuit and Zilipuri, are mentioned.[8]

Text 2 is a fragmentary text which describes a cultic festival involving a NIN. DINGIR priestess. In the final section of this passage, either the *hapiya*-men strike one another or they flagellate themselves with the branches. The direct objet of the verbal form *walahhanzi* "they strike" is not specified, so that we cannot decide which interpretation is correct. Nothing in the preserved fragment actually allows us to determine the reasons for this cultic event.

Text 3 describes the *witaššiyaš* festival of the Luwian goddess Huwaššanna of the Lower Land. The generous distribution of strokes which is described here shows, in my opinion, that this type of beating rite has a purifying power**.**

Text 4 is a fragment which describes a cultic festival involving a NIN. DINGIR. It is possible that the person who is being beaten here is the NIN. DINGIR. Note the use of the imperfective form of the verb *walh*- which probably expresses iteration in this context. The person is beaten several times.

Text 5 describes a cultic festival involving a NIN.DINGIR and includes the extract reproduced in the appendix. The precise nature of the leather object *šarazziya*- used for beating the archer(?) is unknown to us, for this passage shows the only attestation of this term so far.[9] We cannot deduce the meaning from the preserved text but we should note that the king is one of its main characters.

Text 6 is a small fragment of text. I will not dwell on it here.

Text 7 is a passage of the *haššumaš* festival, a ceremony which I studied in an earlier publication.[10] We read:

"They take the skin of the billy goat. They undress a blind man and they beat

8 Pecchioli Daddi 2004, 359.

9 CHD $Š_2$, 249-250.

10 Mouton 2011.

him several times. They lead him to the *hešta*-temple. They eat and drink and (then) the prince comes."

Just like in **Text 4**, the imperfective form of verb *walh-* is used, which most probably means that the blind man is beaten several times. On the basis of the ritual uses of a blind person in Hittite Anatolia, I suggested that this blind man constituted here a human substitute for the prince. Thus, I believe that this beating rite of a blind man in the middle of a cultic festival can be considered a distorted echo of the ritual beating of the king in similar contexts. We will see such rites below. Furthermore, one should note that the blind man is led to the *hešta*-temple right after being beaten, which means, to my mind, that his flagellation led to his own purification.

I.1.2. Kizzuwatnian festivals

Text 8 is the Kizzuwatnian *hišuwa* festival during which several ritual beatings occur. Here is the first occurrence (**Text 8a**):

"The king bows down. The priest takes the deity's sticks (which are) wrapped together.[11] The king bows down three times before the deity. The priest strikes him three times the back with the deity's sticks. Then the king kisses the sticks and sits down. § (...) He (= the priest?) gives some *waršuli-* to drink to those who are in front of the king, he (= the priest)[12] strikes them on the back with the sticks and then they kiss the sticks."

These same sticks are used for striking successively the king and the persons in front of him. Just like them, the king drinks some *waršuli-* before being beaten (iv 52). A similar motif is found further on in the text (**Text 8b**).

Those sequences of events occur on the eighth day of the *hišuwa* festival.[13] The deity Hilašši is apparently one of the main divine protagonists of that day. This deity's sticks are anointed (iii 12), wrapped together in white, blue and red wool (iii 13-21), deposited before the divine effigy (iii 27-29) and then used for the ritual beatings we have just examined.

11 The text indeed states that the deity's sticks are wrapped together in blue, red and white wool and fabric: Kompalla 2011, 14.

12 See Text 8b where this act is performed by the priest.

13 Kompalla 2011.

I.1.3. Festival of mixed or unknown origin

Text 9 is a passage of an oracular report relating to Tudhaliya IV's enthronment ceremony. Here is the passage:

"(Or) on the days on which they (usually) beat My Sun with the *huppiyalla-* – for which matter we keep worrying – will some fever at that moment befall him?"

Theo van den Hout, the editor of this text, writes the following about this passage:[14] "To what particular (cultic?) event this sentence refers, remains unclear." I believe that what is going on here is a beating rite analogous to the one just mentioned and to those I will show right after this. As I wrote elsewhere,[15] the term *huppiyalla-* occurs in three other Hittite texts. In one of them, namely KUB 31.77, this noun is preceded by the GIŠ determinative, which shows that it most probably designates an object made of hard material, maybe wood. The same oracular report KBo 2.2 mentions also the "day of the *huppiyalla-*" some ten lines later.[16] To my mind, the *huppiyalla-* rite could be a royal beating rite taking part in the installation ritual of the king or at least preparing it. This reminds us of the ritual beating of the prince's supposed substitute during the *haššumaš* festival which might itself be an installation ritual for the king's heir to the royal throne.[17]

Text 10 is a fragment describing a festival of mixed origin. The relevant ritual sequence describes the king being beaten three times by the AZU with a bridle. What precedes and follows this passage shows no direct connection to this particular sequence so that it is impossible for us to understand the function of this royal flagellation within the ceremony.

Text 11 is too fragmentary to allow us to affirm the identity of the beaten person but one might consider the king as one of the logical candidates because of the parallels we have seen above.

14 Van den Hout 1998, 127 note 46.

15 Mouton *apud* Görke and Mouton 2014, 128-129.

16 KBo 2.2 i 53: van den Hout 1998, 128-129.

17 Mouton 2011.

Text 12 describes a festival of unknown origin. We read:

"The entertainers eat a stew (made from) *isqūqu* flower. The chief of the entertainers strikes the head of the cook three times with a UD.MUNUS. HÚB container."

Right before this passage, the chief of the entertainers sits down and gives a cup of wine to the cook. The text specifies that the cook crouches down in front of the chief of the entertainers while keeping the cup of wine in his hand. Then the scene we have just seen occurs so that we can say that the cook voluntarily positions himself at the feet of the chief of the entertainers, as if to ease his own beating on the head. Because the beating is performed by the chief of the entertainers ($^{LÚ.MEŠ}$ALAM.ZU$_9$), we might consider this sequence of events as a humoristic scene as the CHD already suggested.[18]

I.2. Healing Rituals

Let us now consider the healing rituals in which beating rites also occur.

Text 13 is Bappi's ritual. In this composition, we spot the following scene:

"In front of the altar, they tie the hands of the person who is sick with a loop of wool (and) then they strike him with this very loop of wool before the deity [so t]hat he cries for mercy."

This ritual sequence is particularly interesting as it seems to attribute two different functions to the ritual flagellation: the latter clearly plays an important part in the patient's cure but it also humiliates him in front of his deity. Between cure and sanction, this rite could very well be one of the keys to help us understand ritual beating: the deity will agree to cure the patient – through his purification – whenever he cries for mercy, in other words, maybe whenever he asks for the deity's forgiveness.

Text 14 considers that striking a person might help him to be healed. We might suggest that the healing virtue of those strokes is related to the blood flowing out from the patient's head. It is possible that such an event was

18 CHD P, 15: "example of slapstick humor".

interpreted as the disposal of "bad blood" or at least of the illness/impurity.

Text 15 is a passage of the ritual of Allaiturahhi from Mukiš:

"The Old Woman strikes him and (then) he goes to the bathhouse."

Right before that, the Old Woman has uttered an incantation referring to the release of the patient from his bewitchment. The fact that the patient goes to the bathhouse after being beaten shows, I believe, the purifying nature of this rite.

Text 16 is a small fragment of ritual text. The context is much too fragmentary to allow us to elaborate on it.

II. "To prick, pierce, perforate": *hatt-*[19]

Fewer attestations are known for ritual pricking or piercing of someone's flesh.

II.1. Hatto-Hittite Cultic Festivals

In **Text 1**, we have noticed the combination of two kinds of violent acts self-inflicted by the *zilipuriyatalla*-men:

"Then the *zilipuriyatalla*-men come and strike themselves (-*za walh*-) six times. One pricks his own [h]and (-*za hatt*-), the other pricks his own [f]oot."

We will now focus on the last two clauses which have been translated in various ways. Erich Neu translated them as follows: "... der eine schlägt sich (auf) seine Hand, der andere aber schlägt sich (auf) seinen Fuss".[20] Indeed he thought that the last two clauses were a kind of specification of the preceding clause: according to him, they would specify where the men strike themselves. From this passage alone, he deduced that -*za hatt*- could mean "to beat oneself" but the presence side by side of -*za walh*- and -*za hatt*- does not prove, in my opinion, that these two verbs mean the same

19 See van den Hout 2007, 347 who relates this verb to the hieroglyphic LINGUA+CLAVUS (tongue + nail) which can be read as *HATA*.

20 Neu 1968, 52.

thing. Two different violent acts could be committed.

Franca Pecchioli Daddi[21] suggested that this rite was a kind of "blood rite"; in other words, the *zilipuriyattala*-men would offer their own blood to their deity in order to intercede for the king. This might very well be the case, as we remember that those pricking rites are self-inflicted and, for this reason, remind us of mortification rites taking part in the prayer procedure in cultic contexts.

Text 18 is a fragment of a festival text relating to the cult of Arinna with a sequence which looks like **Text 1** although the rest of the text is quite different. Note the use of *-za* again which indicates self-inflicted pricking.

Text 19 involves *zintuhi*-women. We read:

"The female archer shoots once at the bear-man with an arrow [and] misses him, (and then) she shoots a second time [and] hits him. He shouts: '[*aw*]*āiya awāiya*!'"

As Jörg Klinger suggested, the scream of the hit bear-man most probably expresses pain.[22] If it is really the case, we should note that this seems to be the only Hittite religious text clearly expressing pain in relationship with a violent rite. It is clear that the nature of this act is quite different to what we have seen so far. It rather is a ritualized hunt[23] including the violent attack of the archer's prey.

II.2. A Cultic Festival from Ištanuwa

During a festival from Ištanuwa, **Text 20**, we observe the following ritual sequence:

"[A couple of n]eedles. (...) § As they run for the third time, the physician takes the two needles. He pricks himself. He takes again the *huhupal*-instrument and he dances in front of the table. As he turns for the third time,

21 Pecchioli Daddi 2004, 363-364.

22 Klinger 1996, 228 note 401.

23 See Taracha 2009, 68 (with earlier bibliography).

he draws them (i.e., the needles) out and he drinks wine. § He also pricks the ones who are in front of him. He pricks the one who performs the ritual. The one who refuses tells […] to the god."

The physician seems to turn round with the two needles still stuck in his flesh. Just like in the case of the *zilipuriyatalla*-men, the main character inflicts this treatment on himself but then he also inflicts it on others. The last two clauses have been interpreted in two different ways. Heinrich Otten and Stefano de Martino read them as it is here,[24] but Gary Beckman[25] suggested quite a different reading, namely: *kuiš=za MIMMA IDU* [*nu*] *ANA* DINGIR-*LIM tezzi* which would mean "The one who knows something tells (it) (to) the deity." Because of this reading, Beckman and others after him have interpreted this passage as evidence of a prophecy being uttered.[26] However, there are several issues generated by this interpretation. Above all, there is a reading problem here: this succession of akkadograms in the middle of a Hittite festival text seems quite unusual to me. Therefore, I collated this passage on the original tablet at Ankara and here is the result (KUB 53.15 i$^{!}$ ("ii") 23'):



Fig. 1: photograph of KUB 53.15 i$^{!}$ 23'



Fig. 2: handcopy of KUB 53.15 i$^{!}$ 23' (A. Mouton)

We understand from here that Beckman's reading is due to the shape of the last sign in the extract which he reads DU, just like Liane Jakob-Rost did before him. Here is her handcopy in KUB 53:

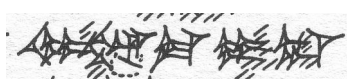


Fig. 3: handcopy of KUB 53.15 i$^{!}$ 23' (L. Jakob-Rost, KUB 53)

24 Otten and de Martino 1984, 303. The position of the enclitic *-ma* after the second word of the clause is not a problem. Parallels are known when the clause is introduced by a relative pronoun: CHD L-N, 98 *sub* f6".

25 Beckman 1985, 143.

26 Interpretation followed by Haas 2003, 79 and Prechel 2008, 218.

When we consider that there is no space between the MA and the I signs, we realize that what Jakob-Rost and Beckman read DU might rather be a MA sign with two horizontal strokes printed almost one on top of the other. Therefore, I believe that Otten and de Martino's reading should be favored, which means that the theory of a prophecy supposedly induced by an extatic dance no longer exists! Rather, this passage would indicate that a participant in this ritual sequence could refuse to be pricked by the needles.

II.3. The Case of the $\mathbf{KIR_{14}}$ *hattanteš Women*

Let us now briefly mention the case of the KIR_{14} *hattanteš* women, a designation studied in 2000 by Haas[27] and translated by him as "women with a cut-off nose" ("die Frauen mit den verstümmelten Nasen" or "die Frauen, aufgeschlitzt in Bezug auf die Nasen"). In his study, Haas compared this expression to the mutilations evoked in the Hittite Laws as punishments. But is it really the same thing? In the Laws, only the verbs *kukkurš-* "to mutilate" and *idalawahh-* "to mistreat" can be found in relation with the nose whereas our women are always designated with the participle of the verb *hatt-*. Furthermore, our women sometimes take a central role in religious ceremonies, as in the ritual of Šamuha[28] where their function is comparable to that of priestesses.[29] One of the women is even called "pure woman" in the same composition.[30] Such evidence seems incompatible with the idea that those women would have been mutilated as a punishment. Indeed, there is at least one oracular report showing that mutilated or scarred persons were not allowed in the temple (KUB 5.7 Obv. 36'-37'):[31]

[ŠÀ É.DING]IR-*LIM=kan kukuršanteš iškallanteš antuhšeš iyantat nu* ^{MUNUS}ŠU.GI ^{URU}*HATTI mahhan anniškezzi* [*ANA* DIN]GIR-*LIM QĀTAMMA aniyazi* MUŠEN *HURRI* SIG_5

"Some mutilated (or) scarred persons entered the [templ]e. Will an Old

27 Haas 2000.

28 Lebrun 1976, 117-132.

29 *Pace* Strauss 2006, 57.

30 Ro 38: KIR_{14}=*ŠU ha*[*ttanza*] *parkuiš* MUNUS-*za* "(the woman whose) nose (is) pi[erced], the pure woman".

31 Tognon 2004, 63 and 69.

Woman of Hattuša perform (a ritual) [for the de]ity in the way she usually performs it? The *HURRI* bird (is) favorable."

I believe that Theo van den Hout[32] is right to interpret the KIR_{14} *hattanteš* women as women "with a pierced nose". Most probably, their nose is pierced with a ring or another jewel. This very piercing of their nose might actually be a ritual marking relating to their installation ritual as members of the temple personnel. We indeed know of analogous ritual markings made on the occasion of such rites of passage in the ancient Near East.[33]

III. "To cut": *ku(e)r-*

One last keyword is the verb *ku(e)r-* "to cut". There is only one occurrence I could find that is relevant to us. It is a passage of a text describing a substitution ritual, **Text 21**.[34] The context is too fragmentary for allowing us to elaborate on this but it seems that a man's finger is cut off. This man most probably is a human substitute who might be released in a foreign land after having absorbed someone else's miasma. I could not find any parallel to this in Hittite religious texts.

Conclusions

Ritualized violence can occur both in cultic and ritual contexts although it is more present in cultic festivals. The persons who are mistreated are members of the temple personnel, the king and the prince (and possibly his substitute) and the divine effigy. The violence is sometimes self-inflicted and sometimes performed by someone else: a member of the temple personnel, a ritual expert or someone whose identity is not specified. The "victim" can be beaten with one or several sticks, leather bridles, branches, or he can be pricked with needles or arrows. These violent rites are often repeated and often occur in front of the divine effigy or before the altar, as if they were offerings of some sort. In healing rituals, the patient is beaten by the ritual expert, probably for purposes of purification.

32 Van den Hout 2007, 347.

33 Mouton and Patrier 2014, 8.

34 Kümmel 1967, 152-153. See also Haas 2004, 221.

Purification seems indeed to be one of the results of such ritualized mistreatments. That explains why we find them both in cultic context and during therapeutic procedures. Beating rites for purification are also attested in ancient Greece and in Rome, among other places.[35] In some places, it is believed that the pain engendered by the ritual beatings helps the person to heal.[36] **Text 17** shows that beating rites are viewed as purifying techniques comparable to passing through the two halves of an animal's corpse and the use of fire.

Ritualized violence must also be about power, especially when it involves the king. The priest who beats the king affirms in this way his authority – or, more precisely, the authority of the deity he represents – over him. By accepting this public humiliation, the king mortifies himself and thanks to this acceptance he is ready to be symbolically instated again as the sovereign. This type of ritual act can be understood as a mortification act. But it can also be called a "rite of rebellion" during which social order is disturbed before being legitimized again. The Babylonian *akītu* festival with the slapping of the king constitutes a good parallel to this.

But there might be yet a third aspect of these violent rites: by being mistreated right in front of the divine effigy or the divine table, I believe that a special kind of offering might be implied. Indeed, I noticed the correlation that exists in three of our texts (**Texts 8**, **10** and **11**) between the number of times the king (or, in one case, an unknown person) bows down and the number of times he is beaten. Bowing down in front of the representation of the deity is a kind of dedication which is frequently connected to a food offering.[37] Here no food offering is mentioned but, in its place, the king is being beaten. We know of at least one ancient Greek parallel of what seems to be a symbolic offering of oneself through ritual mistreatment: Pausanias mentioned the ritual beating of a youngster in front of the effigy of Artemis Ortheia in Sparta.[38]

35 See the French extended version of this paper for references.

36 Glucklich 2001, 27.

37 Mouton 2012, 97-98.

38 Graf 2005, 507.

Thus, the Anatolian practices of ritualized violence can be summed up into three notions: purification, mortification and self-offering. Purification allows the beaten person to better communicate with the divine and, whenever relevant, to be healed. Mortification allows the humiliated person to make peace with his gods and, whenever relevant, to be confirmed in his socio-political status. Self-offering allows the person to get closer to the deities, to reach them.

Appendix: Texts

I. "To strike": *walh-*, *šapp-*, *zahh-*

I.1. Cultic Festivals

Text 1: Fragment of cultic festival text with Hattian incantations KUB 1.14 ii 8'-12' (and dupl. KUB 28.96:11'-15'; NS; Neu, StBoT 5, 52 and CHD L-N, 133): EGIR=*ŠU=ma* $^{LÚ.MEŠ}$*zilipuriyatallaš uwanzi nu=za* 6=*ŠU walhanzi* 1-*aš=za=kan* [Š]U=*SU hatta* 1-*aš=ma=za=kan* (var. 1-*aš=ma=z=kan*) [G]ÌR=*ŠU* {x} *hatta*

"Then the *zilipuriyatalla*-men come and strike themselves six times. One pricks his own [h]and, the other pricks his own [f]oot."

Hattian incantation (ii 15'-23'; Pecchioli Daddi, Fs Alp, 102 n.23; all analyses from Soysal, HWHT):

15'. [T]a-ba-ar-na ka-at-ti (katti "king")

16'. [kur-k]u-wi$_i$-i-na ^{D}Zi-li-pu-ri (kurkuwinna: a cultic objet)

17'. [l]i-ik-ku-ru an-ta-ka-šu-uh (li=kuru: "his *kuru*?"; a (3rd pers. sg./pl.)=n (sg.)=ta (here)=ka (on top)=šuh (v. "to take"?)=0 (pret.))

18'. [ta]-hi-il pa-a-ú-un (0 (3rd pers. sg.?)=ta (here)=hil (v. "to pour")=0 (pret.))

19'. [p]í$^{?}$-ú-ku hu-up-pí-iš

20'. [t]i-šu-uk(-)ki-iš-ta-a-an

21'. [h]a-ti-i-la-a-at te-ri-ya-an (ha (pref.)=tilat (=zilat "throne"?)

22’. [UR]U⌜Ha-at⌝-tu-uš ha-az-zi-in GUL-[z]i (or: ha-az-zi-in-gul-[...] in Soysal, HWHT, 466)

23’. [...]x-ni

Text 2: Fragment of cultic festival involving a NIN.DINGIR KBo 11.44 iii 1-10 (NS; de Martino, *La danza*, 71): EGIR=*ŠU*=*ma* GAL LÚ.MEŠ*hap*[*iyaš*] *UŠGĒN n*=*an* LÚ GIŠGIDRU 10 GIŠ*waršamit* UZU*i*[*škiš*]*a* 2=*ŠU walahzi* GAL LÚ.MEŠ*hapiyaš*=*za eša*[*ri*] § EGIR=*ŠU*=*ma* LÚ.MEŠ*hapiya*[*š*] 2=*ŠU tarkuiškanz*[*i*] *UŠGĒN* (*UŠ*#*(IŠ)-GE-EN*) GIŠ*waršame*[*t*] *walahhanz*[*i*] *n*=*at*=*za ešanta*[*ri*?]

“Then the chief of the *hapiya*-men bows down. The herald strikes him twice on the b[ac]k with ten branches of firewood. The chief of the *hapiya*-men sits down. § Then the *hapiya*-men dance twice, bow down, strike with the branches of firewood and sit down.”

Text 3: *witaššiyaš* festival for Huwaššanna KUB 32.125:6’-11’ (MS; de Martino, *La danza*, 72): [MUNUS]*huwaššannalliš ITTI* GUNNI *tiyazi nu* 1=*ŠU palwāizzi* LÚ É.DINGIR-*LIM*=*ma* 10 GIŠ*warašmit* DINGIR-*LUM* MUNUS*alhuitran BĒL* SÍSKUR=*ya namma*=*ya kuiēš PANI* DINGIR-*LIM* [*aš*]*anzi nu kuinna* SAG.DU=*SU* 1=*ŠU* [*wa*]*lahzi namma*=*at*=*kan parā pānzi*

“The *huwaššannalla*-woman stands beside the hearth. She shouts once. With ten branches of firewood, a man of the temple [st]rikes once the head of each one, (namely) the deity, the *alhuitra*-priestess, the ritual patron and then (he strikes) those who [a]re in front of the deity. Then they go out.”

Text 4: Fragment of cultic festival involving a NIN.DINGIR KBo 57.148:1’-4’ (NS; Groddek, DBH 36, 78): [...] *ANA* NIN.DINGIR x[...] *IŠTU* GIŠGIDRU? UZU*iškiša pa*-x[...] *walahhannai*
“[...] to the NIN.DINGIR priestess [...] he/she strikes several times the back [...] *with a stick*.”

Text 5: Fragment of cultic festival involving a NIN.DINGIR KBo 17.43 i 8’-13’ (and dupl. KBo 17.18 ii 9-15 and KBo 7.35:5’-9’; “OS”; Neu, StBoT 25, 104-105 and de Martino, *La danza*, 69-70): LÚGUDU$_{12}$ U[(RU*Dā*)]*uniya išpantuziaššar* KÙ.BABBAR *dāi ta*=*(k)kan paizzi* LÚN[AR-...] *šipanti* LÚNAR-*šiyaš*=*aba*

arāi ta ganenantaš (var. *ganenandaš*; *ka*-[...]) *tarukzi šarāz*[(*zit*)] *papparaš*[(*k*)] *ezzi* EGIR=*ŠU* ^{LÚ}*meneyaš* (var. ^{LÚ}*mēniaš*) *iētta kētta kētta* G[(I-*an*)] *huttiannāi* (var. *hūttiannāi*) *tarnāi=ma=an natta ī halziššāi* (var. [...]-*šai*) LUGAL-*i parā* 1=*ŠU paizzi āppa=ma=šta nēa* ^{LÚ}*menean* ^{KUŠ}*šarazzit* (var. [...]-*āzzit*) *walahzi parā*=[(*m*)]*a=aš paizzi* $^{LÚ.MEŠ}$ALAM.ZU$_9$-*uš walahzi*
"The anointed (priest) of the city of Dāuniya puts down a silver libation vase and (then) a mu[sician] goes and makes a libation. The musician gets up and dances in squatting position. He makes sprinklings with a leather *šarazziya*-. An *archer* walks behind him; he draws an arrow on this side and on that side but he does not let it (go). He calls out: '*ī*!' and goes once toward the king. He turns (back) and strikes the *archer* with the leather *šarazziya*- and then he goes forward (and) strikes the entertainers."

Text 6: Fragment of cultic festival involving a prince HFAC 49:2'-4' (NS; Güterbock, Fs Mellink, 74): [...]=*kan nāwi paizzi* [... DUMU].LUGAL ^{GIŠ}GIDRU-*it šapzi* [... *par*]*ni*$^{?}$ *anda paizzi*
"[...] does not come yet [...] strikes the [pri]nce with a stick [...] goes into the [*hou*] *se*."

Text 7: *haššumaš* festival IBoT 1.29 Rev. 39'-41' (MS?; Mouton, *JANER* 11): KUŠ MÁŠ.GAL=*ma danzi* 1$^{?}$ ^{LÚ}IGI.NU.GÁL=*ma nikumandarianzi n=an walhannianzi n=an* ^{É}*hešta pēhudanzi nu adanzi akuwanzi n=ašta* DUMU.LUGAL *parā uizzi*
"They take the skin of the billy goat. They undress a blind man and they beat him several times. They lead him to the *hešta*-temple. They eat and drink and (then) the prince comes."

Text 8a: *hišuwa* festival ABoT 1.7+ v 1-7; v 12-16 (and dupl. KBo 15.39 Vo 4'-6'; NS; Kompalla, DBH 35, 17-18 and 24): LUGAL *UŠKĒN* [(^{LÚ}SANGA)] ^{GIŠ}GIDRU^{HÁ} DINGIR-*LIM anda hūlal*[(*iy*)]*anda=pat dāi nu* LUGAL-*uš ANA* DINGIR-*LIM* 3=*ŠU UŠKĒN* ^{LÚ}SANGA=*ya=an IŠTU* ^{GIŠ}GIDRU^{HÁ} DINGIR-*LIM iškiša* 3=*ŠU walahzi namma* LUGAL-*uš* ^{GIŠ}GIDRU^{HÁ} *kuwašzi n=aš=za ešari* § (...) *nu PANI* LUGAL *kuiēš ašanzi nu=šmaš akuwanna waršuli peškezzi IŠTU* ^{GIŠ}GIDRU^{HÁ}=*ya=aš iškiša walhannai namma* ^{GIŠ}GIDRU^{HÁ} *kuwaškanzi*

"The king bows down. The priest takes the deity's sticks (which are) wrapped together. The king bows down three times before the deity. Besides, the priest strikes him on the back with the deity's sticks. Then the king kisses the sticks and sits down. § (...) He (=the priest?) gives some *waršuli-* to drink to those who are in front of the king, he strikes them on the back with the sticks and then they kiss the sticks."

Text 8b: ABoT 1.7+ v 23-34 (Kühne, Eothen 10, 115 and Kompalla, DBH 35, 18 and 24): LUGAL-*uš waršuli ekuzi namma=aš ANA* DINGIR-*LIM* 3=*ŠU UŠKĒN* ^{LÚ}SANGA=*ya=an IŠTU* ^{GIŠ}GIDRU^{HÁ} DINGIR-*LIM iškiša* 3=*ŠU walahzi* [*namm*]*a* L[U]GAL-*uš* ^{GIŠ}GIDRU^{HÁ} *kuwašzi* [*n=aš=za*] *ešari* § [^{LÚ}SANG]A=*ma hūmantī akuwanna* [*nam*]*ma=pat QĀTAMMA peškezzi nu waršuli akkuškanzi IŠTU* ^{GIŠ}GIDRU^{HÁ} DINGIR-*LIM=ya=aš iškiša walhannai namma* ^{GIŠ}GIDRU^{HÁ} DINGIR-*LIM kuwaškanzi*
"The king drinks some *waršuli-*. Then he bows down three times before the deity. Besides, the priest strikes him three times on the back with the deity's sticks. [Th]en the king kisses the sticks [and he] sits down. § [The pries]t gives again the same thing to drink to each one and (each of them) drinks some *waršuli-*. He strikes them on the back with the deity's sticks (and) then they kiss the deity's sticks."

Text 9: Oracular report KBo 2.2 i 41-46 mentioning the "festival of being seated (on the throne)" EZEN$_4$ *ašannaš* (NS; van den Hout, *Purity of Kingship*, 126-127): *nu=kan* ^{D}UTU^{ŠI} *hup<pi>allaza=ma kuedaš* U$_4$.KAM^{HÁ} *walahhanzi peran=kan kuedani memiyani lahlahhešgaueni n=an=kan* : tapaššaš *apiya kuiški anda uemiyazi*
"(Or) on the days on which they (usually) beat My Sun with the *huppiyalla-* – for which matter we keep worrying – will some fever at that moment befall him?"

Text 10: Fragment of festival of mixed origin KBo 11.25 v$^{?}$ 7'-9' (and dupl. KBo 49.275 right col. 8'-11'; NS; Groddek, DBH 40, 181): LUGAL-*uš ištanani* 3=*ŠU UŠGĒN* ^{LÚ}AZU [(LUGAL-*u*)]*n* ^{KUŠ}*išmiriyaz* 3=*ŠU w*[(*a*)]*lahzi*
"The king bows down three times in front of the altar. The AZU strikes three times the king with a bridle."

Text 11: Fragment of festival KBo 11.26 Rev. 2'-6' (LNS): *n=at ANA* x[...] ^{UZU}ZAG.LU *iški*[*ša* ...] 3=*ŠU UŠKĒN* [...] 3=*ŠU walahz*[*i* ...] 3 ^{NINDA}*ān parši*[*ya* ...]
"To [...] shoulder (and) bac[k ...] he/she bows down three times [...] he/she strikes [...] three times. [...] He/she break[s] three loaves of warm bread."

Text 12: Fragment of festival KUB 20.11 ii 11'-13' (LNS; Groddek, DBH 13, 22): $^{LÚ.MEŠ}$ALAM.ZU$_9$ TU$_7$ *İSQŪQI azzikanzi* UGULA $^{LÚ.MEŠ}$ALAM.ZU$_9$=*ma* ^{LÚ}MUHALDIM SAG.DU=*SU* ^{GIŠ}UD.MUNUS.HÚB-*it* 3=*ŠU walahzi*
"The entertainers eat a stew (made from) *isqūqu* flower. The chief of the entertainers strikes the head of the cook three times with a UD.MUNUS.HÚB container."

I.2. Healing Rituals

Text 13: Healing ritual of Bappi, priest of Huwaššanna KUB 17.12 iii 16'-21' (NS; del Monte, Fs Carruba, Or NS 73, 341): *nu* GIG-*zi kuin antuhšan n=an PANI* ZAG.GAR.RA ^{SÍG}*piddulit* ŠU^{HÁ}=[*Š*]*U išhiyanzi namma=an* ^{SÍG}*pittūlit=pat PANI* DINGIR-*LIM zāhanzi* [*n*]*u duddu halzāi*
"In front of the altar, they tie the hands of the person who is sick with a loop of wool (and) then they strike him with this very loop of wool before the deity [so t]hat he cries for mercy."

Text 14: "Medical" text KUB 44.63++ (NS; Burde, StBoT 19, 28-29 and Klinger, TUAT NF 5, 180): *mān=ma=aš apez=ma IŠTU* Ú *UL* [SIG$_5$-*r*]*i nu=(š)ši*=[*kan*] *kī* Ú *anda tarnieškezzi kuitma*[*n*]=*aš=kan wašši anda nāui tarnai n=an=kan hūtak* SAG.DU-*an mān* 1=*ŠU mān* 2=*ŠU* GUL-*ahzi nu=(š)ši=kan išhar arha tarnai*
"If he was not [hea]led thanks to that herb, he puts him in contact with this herb. While he is not yet in contact with the remedy, he strikes his head right away either once or twice so that his blood flows out."

Text 15: Ritual of Allaiturahhi from Mukiš against bewitchment KBo 23.23++ Vo 56' (and dupl. KUB 27.29 i 9'; MS; Haas/Wegner, ChS I/5, 60):

[(*n=an* MUNUSŠU.G)]I *šapzi n=aš* É.HI.Ú[(S.S)]A *paizzi*
"The Old Woman strikes him and (then) he goes to the bathhouse."

Text 16: Fragment of ritual text KBo 51.78:15'-16' (NS): *nu=za* 1 GA.KIN.AK *ŠA* GIŠBANŠ[UR ...] DUMU.MUNUS GÌR=*ŠU walahzi*
"[...] one cheese of the tab[le ...] he/she strikes the girl on her foot."

Text 17: Oracular report KUB 22.70 Rev. 55-56 (NS; Ünal, THeth 6, 96-97): UNMEŠ-*tar=pat=kan kuit šaknuwan anda šalikiškir nu=kan eni UNŪTE*MEŠ ŠÀ IZI *peššiyanzi namma=at* NA4*kunkunuzzit* GUL-*anzi namma=at=kan* MÁŠ.GAL IZI=*ya ištarna arha pēdanzi namma=at šuppiyahhanzi*
"As the same unconsecrated persons have been in contact with (the deity's objects), they will throw those objects into the fire. Furthermore, they will strike them with a *kunkunuzzi*-stone. Furthermore, they will make them pass through (the two halves of) a billy goat and fire. Furthermore, they will consecrate them (again)."

II. "To prick, pierce, perforate": *hatt-*

II.1. Hatto-Hittite Cultic Festivals

cf. Text 1

Text 18: Fragment of festival text relating to the cult of Arinna KBo 27.39:17'-18' (NS; Pecchioli Daddi, AOAT 318, 363 n. 36): EGIR-*anda=ma=za=kan* LÚ*zil*[*ipuriyatallaš* ...] 1-*aš* GÌR=*ŠU hattat=ma=za=kan* [1-*aš* ŠU-*SU*?]
"Then, the *zil*[*ipuriyatalla*]-m(e)n [...] one [...] his foot, [*the other*] pricked [*his*] own [*hand*]."

Text 19: Festival text involving *zintuhi*-women KUB 58.14 v? 24'-28' (NS; de Martino, Fs Haas, 75): MUNUS GIŠPAN LÚ*hartaggan* GI-*it* 1=*ŠU šiēzzi* [*t*]=*an waštai tān=a šiēzzi* [*t*]=*an hazziazzi ta halzāi* [aw]āiya awāiya
"The female archer shoots once at the bear-man with an arrow [and] misses him, (and then) she shoots also a second time [and] hits him. He shouts: '[*aw*]*āiya awāiya*!'"

II.2. A Festival from Ištanuwa

Text 20: KUB 41.15+ i 16'-24' (NS; de Martino, *La danza*, 79-80): [2 URUDU*š*]*epikušteš n=aš=šan šupp*[*iy*]*anti* NINDA.KAŠ *paškanteš* GIŠBANŠUR-*i* [*dā*]*i nu* 1 LÚ *karapzi* LÚA.ZU-*š=a šarā tīezzi t=ā* GUNNI 3=*ŠU hūyanzi* GIŠ*huhupa*[*l*]*li walhannai išhamiškezzi=ya* § *mān* 3=*ŠU hūyanzi nu=za* LÚA.ZU-*aš* 2 URUDU*šepikkuštuš dāi nu=za=kan hatta nu=za namma* GIŠ*huhupalli dāi nu* GIŠBANŠUR-*aš peran tarukzi mān* 3=*ŠU uēhzi n=uš=za=ašta arha* SUD-*ya nu* GEŠTIN NAG-*zi* § *pera=(š)šet kuiēš ašanzi nu=(k)kan apuš=(š)a hatta kuiš aniyaēzzi n=an=kan hatta kuiš=za mimmai=ma* […] *ANA* DINGIR-*LIM tezzi*

"[A couple of n]eedles. He [put]s them, stuck on a cons[ec]rated loaf of 'beer-bread', on a table. One man lifts (them). The physician steps up. They rush to the hearth three times. He strikes (on) the *huhupal*-instrument and he sings. § As they run for the third time, the physician takes the two needles. He pricks himself. He takes again the *huhupal*-instrument and he dances in front of the table. As he turns for the third time, he draws them (i.e., the needles) out and he drinks wine. § He also pricks the ones who are in front of him. He pricks the one who performs the ritual. But the one who refuses tells […] to the god."

III. "To cut": *ku(e)r-*

Text 21: Substitution ritual KUB 17.17:3' (NS; Kümmel, StBoT 3, 152-153 and Haas, AOAT 318, 221): [...] 1 LÚ *n=aš* EGIR-*pa INA* KUR LÚK[ÚR ... *ka*]*lulupan kuranzi*

"[...] one man. He [...] again in the en[emy] land. They cut a [fi]nger [...]."

BIBLIOGRAPHY

Arıkan, Y., 2006 — "LÚ*zilipuriiatalla*-Official in Hittite Cuneiform Sources", in A. Erkanal-Öktu *et al*. (eds), *Hayat Erkanal'a Armağan. Külturlerin yansıması*, İstanbul, 38-47.

Beckman, G., 1985 Review of A. Archi, KUB 52 (1983) and L. Jakob-Rost, KUB 53 (1983), *Bibliotheca Orientalis* 42, 138-144.

Bell, C., 1997 *Ritual. Perspectives and Dimensions*, Oxford.

Bidmead, J., 2002 *The Akitu Festival: Religious Continuity and Royal Legitimation in Mesopotamia*, Piscataway.

Burde, C., 1974 *Hethitische medizinische Texte*, Studien zu den Boğazköy-Texten 19, Wiesbaden.

del Monte, Gr., 2004 "Il rituale di guarigione di Bappi (CTH 431)", *Orientalia* NS 73/4 [Fs Carruba], 337-347.

de Martino, St., 1988 "L'atto di 'baciare' nel culto e nella vita quotidiana degli Ittiti", in Fl. Imparati (ed.), *Studi di storia e filologia anatolica dedicati a Giovanni Pugliese Carratelli*, Eothen, Firenze, 57-65.

_____ 1989 *La danza nella cultura ittita*, Eothen 2, Firenze.

_____ 2001 "A fragment of a festival of old Hittite tradition", in Th. Richter, D. Prechel and J. Klinger (eds), *Kulturgeschichten. Altorientalische Studien für Volkert Haas zum 65. Geburtstag*, Saarbrücken, 73-80.

Doğan-Alparslan, M., 2005 "Beispiele zeremonieller Handlungen im (h)išuwaš-Fest und ihre Beziehung zu Muwatalli II", in A. Süel (ed.), *Acts of the V^th^ International Congress of Hittitology*, Ankara, 245-258.

Eliade, M., 1959 *Cosmos and History. The Myth of the Eternal Return*, New York [translated from French by W. R. Trask].

Gaster, Th., 1961 *Thespis. Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East*, New York.

Glucklich, A., 2001 *Sacred Pain. Hurting the Body for the Sake of the Soul*, Oxford.

Gluckman, M., 1963 *Order and Rebellion in Tribal Africa*, London.

Görke, S. and Mouton, A., 2014 "Royal Rites of Passage and Calendar Festivals in the Hittite World", in A. Mouton and J. Patrier (eds), *Life, Death, and Coming of Age in Antiquity: Individual Rites of Passage in the Ancient Near East and Adjacent Regions*, Publications de l'Institut Historique-Archéologique Néerlandais de Stamboul 124, Leiden, 117-146.

Graf, Fr., 2005 "Artemis", in L. Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion*, 2nd ed., vol. 1, 506-508.

Groddek, D., 2004 *Hethitische Texte in Transkription. KUB 20*, Dresdner Beiträge zur Hethitologie 13, Wiesbaden.

_____ 2009 *Hethitische Texte in Transkription. KUB 2*, Dresdner Beiträge zur Hethitologie 30, Wiesbaden.

_____ 2011 *Hethitische Texte in Transkription. KBo 57*, Dresdner Beiträge zur Hethitologie 36, Wiesbaden.

_____ 2013 *Hethitische Texte in Transkription. KBo 49*, Dresdner Beiträge zur Hethitologie 40, Wiesbaden.

Güterbock, H. G., 1986 "Hittites' at Grinnell", in J. Vorys Canby *et al.* (eds), *Ancient Anatolia : Aspects of Change and Cultural Development. Essays in Honor of Machteld Mellink*, Madison, 70-76.

Haas, V., 1970 *Der Kult von Nerik*, Rome.

_____ 1994 *Geschichte der hethitischen Religion*, Handbuch der Orientalistik I/15, Leiden – New York – Köln.

_____ 2000 "Die Frauen mit den verstümmelten Nasen. Eine Notiz zum hethitischen Ištar-Kult", in S. Graziani (ed.), *Studi sul Vicino Oriente antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni*, vol. I, Naples, 421-431.

_____ 2003 *Materia Magica et Medica Hethitica*, Berlin – New York.

_____ 2004 "Rituell-magische Aspekte in der althethitischen Strafvollstreckung", in M. Hutter and S. Hutter-Braunsar (eds), *Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität*, Alter Orient und Altes Testament 318, Munster, 213-226.

Haas, V. and Wegner, I., 1988
Die Rituale der Beschwörerinnen ^{SAL}ŠU.GI, Corpus der hurristischen Sprachdenkmäler I/5, Rome.

Heesterman, J., C., 1957
The Ancient Indian Royal Consecration, The Hague.

Klinger, J., 1996 *Untersuchungen zur Rekonstruktion der hattischen Kultschicht*, Studien zu den Boğazköy-Texten 37, Wiesbaden.

_____ 2010 "Aus einer Tafel mit medizinisch-therapeutischen Texten (KUB 44.63+8.83)", in B. Janowski and D. Schwemer (eds), *Texte zur Heilkunde*, Texte der Umwelt des Alten Testaments NF 5, Gütersloh, 179-181.

Kompalla, K., 2011 "Die 13. Tafel des (h)isuwa-Festes", in R. Fischer *et al.* (eds), *Hethitologie in Dresden*, Dresdner Beiträge zur Hethitologie 35, Wiesbaden, 5-78.

Konkordanz S. Košak, *Konkordanz der hethitischen Texte*, hethiter.net/:hetkonk (v. 1.87).

Kühne, C., 1999 "Der liturgische Kuss im alten Kleinasien", *Studi e Testi* 2, Eothen 10, 83-120.

Kümmel, H. M., 1967 *Ersatzrituale für den hethitischen König*, Studien zu den Boğazköy-Texten 3, Wiesbaden.

Lebrun, R., 1976 *Samuha. Foyer religieux de l'Empire hittite*, Louvain-la-Neuve.

Lüddeckens, D., 2006 "Emotion", in J. Kreinath *et al.* (eds), *Theorizing Ritual: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Numen Book Series Studies in the History of Religions 114, Leiden – Boston, 545-570.

McMahon, J. M., 1998 *Paralysin Cave. Impotence, Perception, and Text in the* Satyrica *of Petronius*, Leiden – New York – Köln.

Masson, E., 1996 "Réalité ou métaphore. De l'intelligence des documents écrits ou figurés des Hittites. Notes critiques", *Revue de l'Histoire des Religions* 213, 25-38.

Mouton, A., 2005 "Anatomie animale : le festin carné des dieux d'après les textes hittites II. Les membres postérieurs et d'autres parties anatomiques", *Colloquium Anatolicum* 4, 139-154.

_____ 2006 "Quelques usages du feu dans les rituels hittites et mésopotamiens", *Revue de l'Histoire des Religions* 223, 251-264.

_____ 2007 "Anatomie animale : le festin carné des dieux d'après les textes hittites III. Le traitement des viandes", *Revue d'Assyriologie* 101, 81-94.

_____ 2008 *Les rituels de naissance kizzuwatniens. Un exemple de rite de passage en Anatolie hittite*, Paris.

_____ 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, 1-38.

_____ 2012 *Recherches sur la religiosité des Hittites*, Habilitationsschrift defended at Strasburg University on May 26, 2012 (unpublished manuscript).

_____ 2013 "Rituel d'Allī d'Arzawa (CTH 402)", hethiter.net/:CTH 402 (INTR 2013-02-26).

_____ 2014 "Liminarité, impureté et franchissements rituels en Anatolie hittite", in A. Mouton and J. Patrier (eds), *Life, Death, and Coming of Age in the Ancient Near Easter and Adjacent Regions*, Publications de l'Institut Historique-Archéologique Néerlandais de Stamboul 124, Leiden, 441-452.

Mouton, A. and Patrier, J., 2014 "Introduction", in A. Mouton and J. Patrier (eds), *Life, Death, and Coming of Age in the Ancient Near Easter and Adjacent Regions*, Publications de l'Institut Historique-Archéologique Néerlandais de Stamboul 124, Leiden, 1-22.

Neu, E., 1968 *Interpretation der hethitischen mediopassiven Verbalformen*, Studien zu den Boğazköy-Texten 5, Wiesbaden.

_____ 1980 *Althethitische Ritualtexte in Umschrift*, Studien zu den Boğazköy-Texten 25, Wiesbaden.

Otten, H. and de Martino, St., 1984
Review of KUB 53, *Zeitschrift für Assyriologie* 74, 302-305.

Pecchioli Daddi, Fr., 1992
"Osservazioni su alcuni teonimi hattici", in H. Otten *et al.* (eds), *Hittite and Other Anatolian and Near Eastern Studies in Honour of Sedat Alp*, Ankara, 97-108.

_____ 2004 "^{LÚ}*zilipuriyatalla* and $^{LÚ/MUNUS}$*huwaššannalla*. Some Observations on Two Particular Religious Orders", in M. Hutter and S. Hutter-Braunsar (eds), *Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität*, Alter Orient und Altes Testament 318, Münster, 357-367.

Poitz, E., 2011 "KUB 30.41 und Dubletten", in R. Fischer *et al.* (eds), *Hethitologie in Dresden*, Dresdner Beiträge zur Hethitologie 35, Wiesbaden, 85-108.

Popko, M., 1978 *Kultobjekte in der hethitischen Religion (nach keilschriftlichen Quellen)*, Dissertationes Universitatis Varsoviensis 161, Warsow.

Prechel, D., 2008 "'Gottesmänner', 'Gottesfrauen' und die hethitische Prophetie", *Die Welt des Orients* 38, 212-219.

Salzman, M. R., 2007 "Religious *Koine* and Religious Dissent in the Fourth Century", in J. Rüpke (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Oxford, 109-125.

Schuol, M., 1994 "Die Terminologie des Hethitischen SU-Orakels. Eine Untersuchung auf der Grundlage des Mittelhethitischen Textes KBo 16.97 unter vergleichender Berücksichtigung Akkadischer Orakeltexte und Lebermodelle", *Altorientalische Forschungen* 21, 73-124, 247-304.

Seaford, R. A. S., 1981 "The Mysteries of Dionysos at Pompeii", in H. W. Stubbs (ed.), *Pegasus. Classical Essays from the University of Exeter*, Exeter, 52-67.

Soysal, O., 2004 *Hattischer Wortschatz in hethitischer Textüberlieferung*, Handbuch der Orientalistik I/74, Leiden – Boston.

_____ 2009 "On Recent Cuneiform Editions of Hittite Fragments (I)", *Journal of the American Oriental Society* 129, 295-306.

Strauss, R., 2006 *Reinigungsrituale aus Kizzuwatna. Ein Beitrag zur Erforschung hethitischer Ritualtradition und Kulturgeschichte*, Berlin – New York.

Taggar-Cohen, A., 2006 *Hittite Priesthood*, Texte der Hethiter 26, Heidelberg.

Taracha, P., 2009 *Religions of Second Millennium Anatolia*, Dresdner Beiträge zur Hethitologie 27, Wiesbaden.

Tognon, R., 2004 "Il testo oracolare KUB V 7", *KASKAL* 1, 59-83.

Ünal, A., 1978 *Ein Orakeltext über die Intriguen am hethitischen Hof (KUB XXII 70 = Bo 2011)*, Texte der Hethiter 6, Heidelberg.

van den Hout, Th., 1998 *The Purity of Kingship*, Documenta et monumenta Orientis Antiqui 25, Leiden – Boston – Köln.

_____ 2007 "Seals and Sealing Practices in Hatti-Land: Remarks *à propos* the Seal Impressions from the *Westbau* in Hattuša", *Journal of the American Oriental Society* 127, 339-348.

Watkins, C., 1986 "The Language of the Trojans", in M. Mellink (ed.), *Troy and the Trojan War*, Bryn Mawr, 45-62.

Wegner, I. and Salvini, M., 1991 *Die hethitisch-hurritischen Ritualtafeln des* (h)išuwa-*Festes*, Corpus der hurritischen Sprachdenkmäler I/4, Rome.

HİTİT ŞEHRİ ŞAPİNUVA'DA (ORTAKÖY - ÇORUM) ARKEOBOTANİK BULUNTULAR

Emel OYBAK DÖNMEZ[*]

ÖZET

Hitit İmparatorluğu'nun önemli merkezlerinden Ortaköy Şapinuva'da (Çorum) sürdürülen arkeoloji kazı çalışmaları sırasında, Ağılönü Mevkii'nde yer alan iki çukurda kömürleşmiş bitki kalıntıları ortaya çıkartılmıştır. Arkeobotanik incelemeler sonucunda, bu kalıntıların buğday (*Triticum aestivum*/*durum*), arpa (*Hordeum vulgare*), zeytin (*Olea europaea*) ve meşeye (*Quercus*) ait oldukları belirlenmiştir. Yaklaşık 3400 yıl öncesine tarihlendirilen Şapinuva arkeobotanik buluntuları arkeoloji verileri, Hitit metinleri ve etnobotanik bilgilerin ışığında değerlendirilmiştir.

GİRİŞ

Şapinuva (Ortaköy - Çorum), Hitit Devleti'nin önemli askeri, idari, siyasi ve dini merkezlerinden birisidir. Şehir, Hitit dünyasında önemli yer edinmiş ve kutsal bir ayin (ritüel) merkezi olmuştur (A. Süel ve M. Süel 2010; M. Süel 2012). Bölgede, 1990 yılından itibaren Prof. Dr. Aygül Süel ve Dr. Mustafa Süel başkanlığında arkeoloji kazıları sürdürülmektedir. Çalışmalar sırasında, Hitit İmparatorluk çağına ait saray, tapınaklar, ayinlerde kullanıldığı tahmin

* Hacettepe Üniversitesi, Fen Fakültesi, Biyoloji Bölümü, Botanik Anabilim Dalı, Beytepe, Ankara

edilen geniş taş döşeli bir alan, idari binalar, erzak depo mekânı ve kurban çukurları gibi yapılar keşfedilmiştir. Ayrıca, çivi yazılı tabletler, mühür, arma, kil tabaklar ve testilerin de içinde olduğu çeşitli malzemeler gün ışığına çıkartılmıştır (A. Süel ve M. Süel 2002; 2004; 2006; 2008; 2009). Ağılönü Mevkii, Şapinuva'da ayin amaçlı düzenlenmiş geniş bir alandır (M. Süel 2012).

Şapinuva'daki arkeoloji çalışmaları sırasında arkeobotanik buluntular da kaydedilmiştir. Kazı ekibi, Ağılönü Mevkii'nde, Hitit İmparatorluk çağına ait binalardan birinin (Bina 1) içindeki silo çukurunda (1. Silo) yangın etkisiyle kömürleşmiş çok miktarda tahıl daneleri bulmuştur. Ekip ayrıca, bir diğer binanın (Bina 3) batısındaki kesimde, taş döşeli alanın güneyinde, bir çukurun (2. Çukur) içinde, kömürleşmiş az miktarda bitki kalıntılarını ortaya çıkartmıştır.

Bu çalışmanın temel amacı, Hitit şehri Şapinuva'da bulunmuş ve yaklaşık 3400 yıl öncesine tarihlenmiş olan bitki kalıntılarını arkeobotanik yönden incelemektir. Çalışmada ayrıca, bitki buluntularının arkeoloji verileri, Hitit metinleri ve etnobotanik bilgilerin ışığında değerlendirilmesi hedeflenmiştir.

GEREÇ VE YÖNTEM

Şapinuva kazı ekibinin ortaya çıkardığı bitki parçaları, Hacettepe Üniversitesi Arkeobotanik Laboratuvarı'nda stereomikroskop ile incelenmiştir. Temsili örneklerin fotoğrafları, Pentax WGII ve Nikon stereomikroskoba bağlı dijital fotoğraf makinaları ile çekilmiştir. Örnekler, nitelik ve nicelik açısından çözümlenmiştir (analiz edilmiştir).

İlgili buluntuların özellikleri aşağıdaki betimde özetlenmiştir. Buluntuların fotoğrafları, Resim 1-6'da sunulmuştur.

Siloda (1. Silo) ortaya çıkartılan buluntu miktarı fazla olduğu için, tahıl danelerinin sayısı oranlamaya dayalı olarak tahmini belirlenmiştir. Bunun için

önce tüm silo örneğinin hacmi kaydedilmiştir. Daha sonra bu örnek içinden rastgele alınan 250 mlt'lik kısımdaki bitki parçaları teşhis edilerek sayılmıştır. Bunların miktarı, tüm örneğin hacmine oranlanmış ve her bitki türü için tahmini sayılar hesaplanmıştır. Tahmini sayısal değerlerin yanına, betimde '*' simgesi yerleştirilmiştir. Bina 3'ün batısındaki çukurun (2. Çukur) içinde bulunan bitki kalıntıları teşhis edilmiş ve sayılmıştır.

BULGULAR

Bina 1, Silo Çukuru (1. Silo)

Şapinuva'da Bina 1'in içindeki silo çukurunda (1. Silo) çoğunlukla ekmeklik buğday/durum buğdayı daneleri (400000* adet) kaydedilmiştir. Ayrıca, daha az miktarda arpa daneleri (1000* adet) ile yabani bir bitki olan yoğurt otu meyveleri (60* adet) bulunmuştur.

Tahıllar



Resim 1 : Ekmeklik Buğday veya Durum Buğdayı Danelerinin Genel Görünümü



Resim 2 : Ekmeklik Buğday veya Durum Buğdayı Danelerinden Bazılarının Yakından Görünümü(Ölçek Çizgisi 1mm dir.)

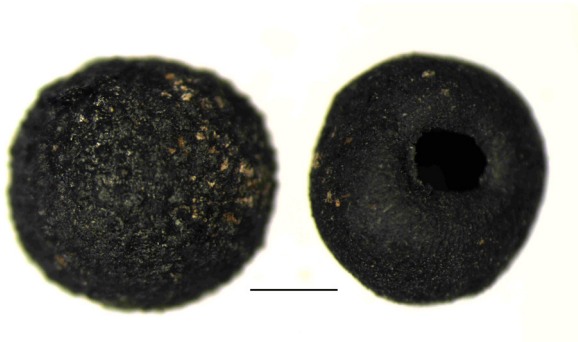
Ekmeklik buğday (*Triticum aestivum* L.) ile durum buğdayının (*Triticum durum* Desf.) dane özellikleri birbirine benzemektedir. Bu iki tür, başak ana eksen parçalarının (rakis segmentlerinin) özellikleri ile birbirinden ayırt edilebilir. Şapinuva buğday daneleri arasında başak ana eksen parçaları bulunmamıştır. Bu nedenle, yerel adlandırma 'ekmeklik buğday/durum buğdayı', botanik adlandırma ise '*Triticum aestivum* L./*T. durum* Desf.' şeklinde ele alınmıştır. Şapinuva buğday danelerinin uzunluk (U), genişlik (G) ve kalınlık (K) değerleri (mm): U=3 – 4,61 –5,8 × G= 2,7 – 3,17 – 3,7 × K= 2,1 – 2,62 – 3,3 (n=100 adet danede ölçülmüştür).



Resim 3 : Arpa Daneleri

Şapinuva arpa (*Hordeum vulgare* L.) daneleri kabuklu ve asimetrik özellik göstermektedir. Danelerin üzerinde iç kavuz (glumella) kalıntıları ve izleri yer almaktadır. Danelerin asimetrik özellik göstermesi, arpanın altı-sıralı arpa türüne (*Hordeum vulgare* subsp. *vulgare*) ait olduğunu önermektedir. Daneler için U=4 – 6 – 7,7 × G=2,8 – 3,3 – 4,2 × K=2,1 – 2,5 – 2,9 mm (n=15).

Yabani bitki



Resim 4 : Yoğurt Otu Meyveleri

Yuvarlak ve bir yüzeyinde oyuk olan yogurt otu (*Galium* L.) meyvelerinin çapı 2,7 ile 2,8 mm arasında değişmektedir.

Bina 3'ün batısı, 2. Çukur

Şapinuva'da, Bina 3'ün batısındaki 2 numaralı çukurda dört adet zeytin çekirdeği (tohumu) ile kömürleşme sırasında yarılmış, kırık bir meşe tohumu bulunmuştur.



Resim 5 : Zeytin Çekirdeği

Uzun ve oval şekli olan zeytin (*Olea europaea* L.) çekirdekleri için U=16 – 17,25 – 19 × G= 9,3 – 9,72 – 10 mm (n= 4)'dir.



Resim 6 : Meşe Tohumundan Bir Parça (Tohum Boyutu Ölçüldükten Sonra Diğer Kısımları Koparak Ayrılmıştır.)

Yarılmış ve kırık olan meşe (*Quercus* L.) tohumu parçalarının birleştirildikten sonraki uzunluğu yaklaşık 23 mm, genişliği 8,7 mm'dir.

SONUÇ VE TARTIŞMA

Hitit devletinin ekonomik yapısında tarım önemli rol oynamıştır.[1] Hititler bitkileri gıda ve hayvan yemi olarak kullanmış, çeşitli bitkilerden dokumada, yapı malzemesi, ilaç yapımı, büyü, tanrılara sunu ve ayinlerin öğeleri olarak da yararlanmışlardır.[2]

Hitit şehri Şapinuva'da Ön Asya'nın temel tahılları olan buğday (ekmeklik buğday/durum buğdayı) ve arpaya ait daneler gün ışığına çıkartılmıştır. Buğday danelerinin miktarı, arpa danelerinin miktarından daha fazladır. Bu durum, Şapinuva'da Bina 1'deki silonun buğday ürününü depolamak amacıyla kullanıldığını göstermektedir. Aynı siloda arpa danelerinin bulunması, arpa tarımının da yapıldığına işaret etmektedir. Siloda, ayrıca, açık alanları tercih eden ve yabani bir bitki olan yoğurt otu meyveleri de bulunmuştur.

1 Süel 2012

2 Süel 2012; Süel ve Soysal 2003; Durnford ve Akeroyd 2005; Gültekin 2005; Melchert 1983; Salih ve ark. 2009

Arpa daneleri ile yoğurt otu meyveleri, buğday hasadı sırasında ürünün arasına karışmış olmalıdır. Hitit İmparatorluğu'nun başkenti Hattuşa'da (Boğazköy) (MÖ 1400-1200) (Neef 2001) ve Kuşaklı'nın (Sivas) Hitit Dönemi tabakalarında da (Pasternak 1998) bol miktarda ekmeklik/durum buğdayı ile arpa kaydedilmiştir.

Hitit metinlerinde buğday ile ilgili çeşitli açıklamalar yer alır. Buğday (ZÍZ), Hititlerde en fazla kullanılan tahıldır ve metinlerde unu (ZÍD. DA ZÍZ) için kullanılan ölçülere yer verilmiştir (A. Süel 2012; Ertem 1987). Hititler, çeşitli incelikte öğütülen veya dövülen buğdaydan un ve bunlardan farklı ekmek çeşitleri üretmişlerdir (Alp 2000). Buğday, ayrıca, lapa ile diğer yemek çeşitlerinin ve ilaçların hazırlanmasında kullanılmış, ayinlerde tanrılara sunulan gıda maddeleri arasında önemli bir yer edinmiştir.[3]

Hitit metinlerinde buğday ile birlikte arpanın (ŠE) tarımından, arpadan yapılan ekmekten, çeşitli yemeklerden (Ertem 1987) ve biradan (Ünal 2007) söz edilmektedir. Kanunda, bazı hafif suçların cezasının gümüş yerine arpa ile karşılanacağı ve çeşitli eşyaların ücretlerinin arpa ile ödeneceği açıklanmıştır. Hasat zamanında işçi ücretleri ve koşum sığırlarının kirası da arpa ile karşılanmaktadır. Arpa daneleri at yemi olarak da kullanılmıştır.[4]

Süel (2012), Hitit yerleşim yerlerindeki kazılarda keşfedilen geniş erzak silolarının, ülkenin karşılaşabileceği olası açlık veya savaş gibi tehlikeli koşullara karşı, hem şehir hem de ülke için uzun vadeli kaynak olarak kullanılmış olabileceğini vurgulamıştır. Ünal (2007), Hitit saray, tapınak ve kışlalarındaki büyük erzak depolarının, devletin emrinde çalışan bürokrat, asker ve rahipler için devreye sokulduğunu belirtmiştir.

Şapinuva'da Bina 3'teki kurban çukurlarının birinin içinde öğütme ve ezgi taşları, Ağılönü'nün batı cephesinde ise bir fırın keşfedilmiştir.[5] Bu

3 Ertem 1987; Ünal 2007

4 Ertem 1987

5 Süel 2012

buluntular, Şapinuva'da tarla ürünlerinin (buğday ve arpa) işlendiğini ve pişirildiğini göstermektedir. Şapinuva'daki devlet çalışanları ve şehri ziyaretleri sırasında kraliyet ailesinin üyeleri tarla ürünlerini tüketmiş olmalıdır. Ayrıca, şehrin dini bir merkez olduğu dikkate alınırsa, tarla ürünleri ayinlerde kullanılmak ve tanrılara sunulmak üzere de depolanmış olabilir. Siloda tahıllara ait başak ve saman parçalarının olmaması, danelerin özenle elenerek, temiz şekilde yerleştirildiğine işaret etmektedir.

Şapinuva'da, bir çukurun içinde (2. Çukur) zeytin çekirdekleri bulunmuştur. Zeytin ağacı, ılıman ve nemli Akdeniz ikliminin hüküm sürdüğü sahil bölgelerini tercih eden bir bitkidir. Karasal iklimin etkisinde olan İç Anadolu'nun kuzeyinde yer alan Şapinuva'da zeytin çekirdeklerinin bulunması ilginçtir. Bununla birlikte, Hitit İmparatorluğu'nun sınırlarının güneyde Akdeniz sahillerine kadar uzandığı göz önünde bulundurulacak olursa, zeytin ürününün Şapinuva gibi daha iç kesimlerde yer alan merkezi yönetim şehirlerine de aktarıldığı akla gelebilir. Yazılı kaynaklar Hititlerin zeytini kullandıklarını ortaya koymuştur. Metinlere göre, zeytin, (üzüm ve incirle birlikte) Hititler Devri Anadolu'sunda belli başlı meyve ağaçları arasında yer almıştır.[6] Bir metinde, Pullijanni adındaki bir kişinin incir ağaçlarıyla birlikte, zeytin ağaçlarının da olduğundan söz edilmiştir.[7] Zeytin meyveleri kurutularak saklanmış ve kış aylarında tüketilmiştir.[8] Zeytinyağı yemeklerde kullanılmıştır.[9] Güterbock (1968), ayinlerle ilgili metinlerde zeytinin, ZÉ-ER-TUM olarak geçtiğinden söz etmiştir. Ertem (1987), yazılı metinlere dayanarak, zeytin meyvesi ve yağının kurban meyvesi şeklinde de kullanılmış olabileceğini belirtmiştir. Telipinu Efsanesi'nde, Tanrı Telipinu'nun dönmesi ve kızgınlığının giderilmesi için yapılan büyüde, çeşitli meyvelerle birlikte zeytinin kullanıldığından söz edilmiştir.[10]

6 Ertem 1987; Güterbock 1968
7 Ertem 1987
8 Ünal 2007
9 Hoffner 1995
10 Ertem 1987

Şapinuva'daki 2. Çukur'un içinde zeytin çekirdekleri ile birlikte bir adet meşe tohumu kaydedilmiştir. İç Anadolu'da mazı meşesi ve tüylü meşe gibi çeşitli meşe ağacı türleri yayılış gösterir (Seçmen ve ark. 1986). Anadolu'da ağacın odunu ve palamutları tarihöncesi dönemlerden beri yaygın olarak kullanılmıştır. Kömürleşmiş meşe odun parçaları, pek çok eski yerleşim yerinde bulunmuştur. Bunlar arasında Hattuşa da vardır. Hattuşa'da MÖ 14-13. yüzyıllara tarihlenen meşe odunu kalıntıları kaydedilmiştir.[11]

Meşe palamutları dericilikte, halıların boyanmasında, hayvan yemi, ilaç hammaddesi ve bazen gübre olarak kullanılmıştır.[12] Anadolu'da bazı eski yerleşim yerlerinde meşe palamutları gün ışığına çıkartılmıştır; örneğin, Çayönü (Diyarbakır)[13] ve Çatal Höyük'ün (Konya)[14] Neolitik döneme tarihlenen tabakalarında meşe palamutları bulunmuştur. Bol nişasta içeren palamutların ham, közlenerek veya kaynatılarak yendiği düşünülmektedir (Rivera et al. 2011). Ertuğ (2000), İç Anadolu'da gerçekleştirdiği etnobotanik çalışmalarda, bazı yörelerde meşe palamutlarının taze olarak tüketildiğini not etmiştir. Palamutların Anadolu'nun çeşitli kesimlerinde halen halk ilacı olarak kullanıldığı bilinmektedir; yanık ve şeker hastalığı,[15] ağrı, böbrek taşları, kanser, hemoroit ve ishal tedavisinde, ayrıca sindirici olarak[16] kullanılmaktadır.

Mazı, bazı meşe türlerinin dalları üzerinde gelişen ve 'gal' denilen bir yapıdır.[17] Mazı sineği, ağacın çeşitli kısımlarına (yaprak, dal, tomurcuk gibi) yumurtalarını bırakır ve mazı gelişir. Mazılarda %4 oranında tanen vardır. Osmanlı İmparatorluğu döneminde mazılar önemli ihracat malzemeleri arasında yer almış, dericilikte ve boyamada kullanılmıştır.[18]

11 Hopf 1992
12 Avcı 2004; Baytop 1999
13 van Zeist ve de Roller 1991/1992
14 Fairbairn ve ark. 2002
15 Tuzlacı ve Erol 1999
16 Başer ve ark. 1986; Everest ve Öztürk 2005; Sezik ve ark. 2001
17 Seçmen ve ark. 1986
18 Avcı 2004

Hititler için meşe ağacı özgürlük ve hastalıklardan kurtulmanın bir simgesi olmuştur.[19] Hititlerin mazıları ve palamutları ilaç olarak kullandıkları bilinmektedir.[20] Hitit metinlerinde meşe [$^{(GIŠ)}$ allantaru-] ölü ayinlerinde de geçmektedir.[21]

Şapinuva'da zeytin çekirdekleri ile meşe tohumu bir çukurun içinde bulunmuştur. Şapinuva'nın dini bir merkez olduğu ve ayinlere de ev sahipliği göz önünde bulundurulursa, çukur ve içindeki bitki kısımlarının ayinlerle ilişkili olabileceği düşünülebilir.

Sonuç olarak, bu çalışmada ele alınan arkeobotanik kalıntılar, önemli Hitit şehirlerinden Şapinuva'da yaklaşık 3400 yıl önce ele alınan bazı bitkiler ile ilgili bilgi sağlamıştır. Bölgede temel tahılın buğday olduğu ve arpanın da tarla tarımında yer aldığı belirtilebilir. Sınırlı sayıdaki zeytin ve meşe kalıntıları, arkeolojik buluntu yerinin özellikleri, Hitit metinleri ve etnobotanik verilere dayanarak değerlendirilmiştir.

TEŞEKKÜR

Şapinuva arkeobotanik örneklerini incelememem için beni teşvik eden Prof. Dr. Aygül Süel, Dr. Mustafa Süel ve Doç. Dr. Ali Akın Akyol'a, örneklerin, mevcut SMZ 800 Nikon steromikroskopla uyumlu yeni bir dijital kamera ve görüntü analiz yazılım sistemi ile fotoğraflarının çekilmesini sağlamak üzere (14394 no'lu) projemi destekleyen Hacettepe Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi'ne ve Resim I'deki fotoğraf çekimini gerçekleştiren Dr. Golshan Zare'ye teşekkür ederim.

19 Haas 2003
20 Başer 1997
21 Ertem 1987

KAYNAKÇA

Alp S. 2000 *"Hitit Çağında Anadolu: Çiviyazılı ve Hiyeroglif Yazılı"* Kaynaklar. TÜBİTAK, Ankara.

Avcı M. 2004 *"İç Anadolu Bölgesi Ormanlarının Son Sığınakları, Karacadağ ve Karadağ Volkanlarının Bitki Örtüsü (The Last Shelters for the Remaining Forests of the Central Anatolian Region"*, the Vegetation on Karacadağ and Karadağ Volcanoes), İstanbul, Çantay.

Başer K.H.C.1997 *"Current knowledge on the wild food and non-food plants of Turkey",* Cahiers Options Méditerranéennes 23: 129-159.

Başer K.H.C., Honda G., Miki W. 1986 *"Herb Drugs and Herbalists in Turkey",* Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo.

Baytop T. 1999 *"Türkiye'de Bitkiler İle Tedavi. Geçmişte ve Bugün"*, Nobel Tıp Kitabevleri, İlaveli İkinci Baskı, İstanbul.

Durnford SPB, Akeroyd JR 2005 *"Anatolian marashanha and the many uses of fennel",* Anatolian Studies. 55: 1–13.

Ertem H. 1987 *"Boğazköy Metinlerine Göre Hititler Devri Anadolu'sunun Florası",* Türk Tarih Kurumu, Ankara, Türkiye.

Ertuğ F. 2000 *"An ethnobotanical study in Central Anatolia (Turkey)"*, Economic Botany, 54(2): 155-182.

Everest A. and Öztürk E. 2005 *"Focusing on the ethnobotanical uses of plants in Mersin and Adana provinces (Turkey)"*, Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine, 1: 6-12.

Fairbairn A., Asouti E., Near J. ve Martinoli D. 2002

"Macro-botanical evidence for plant use at Neolithic Çatalhöyük", south-central Anatolia, Turkey. Vegetation History and Archaeobotany, 11(1–2): 41–54.

Gültekin A. E. 2005 *"Çorum-Ortaköy Şapinuva arkeolojik alanından ele geçen tekstil örneği analizi",* 5. Uluslararası Hititoloji Kongresi, Çorum, Nokta Ofset Ltd, Ankara, pp 431–443.

Güterbock Hans G. 1968

"Oil plants in Hittite Anatolia", Journal of the American Oriental Society 88: 66-71.

Haas V. 2003 *"Materia Magica et Medica Itethitica",* Volume 1. Walter de Gruyter, Berlin.

Hoffner Harry A. 1995 *"Oil in Hittite texts"*, Biblical Archaeologist 58:2, 108-114.

Hopf M. 1992 *"Plant remains from Boğazköy"*, Turkey, Review of Palaeobotany and Palynology 73: 99-104.

Melchert H. C. 1983 *"Pudenda Hethitica". J*ournal of Cuneiform Studies, 35: 137-145.

Neef R. 2001 *"Getreide im Silokomplex an der Poternermauer (Boğazköy)-erste Ausagen zur Landwirtschaft"*, Archaologischer Anzeiger. 3: 335–341.

Pasternak R. 1998

"Übersicht über die Ergebnisse der archaeobotanischen Arbeiten in Kuşaklı 1994-1997 und ein Interpretationsansatz zu den Befunden", Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin 130: 160-170.

Rivera D., Matilla G., Obón C., Alcaraz F. 2011
"Plants and humans in the Near East and the Caucasus. Ancient and Traditional Uses of Plants as Food and Medicine", An Ethnobotanical Diachronic Review. Volume 2. The plants: Angiosperms. Universidad de Murcia, Murcia.

Salih B., Sipahi T. ve Oybak Dönmez E. 2009
"Ancient nigella seeds from Boyalı Höyük in north-central Turkey", Journal of Ethnopharmacology. 124: 416–420.

Seçmen Ö., Gemici Y., Leblebici E., Görk G. ve Bekât L. 1986
"Tohumlu Bitkiler Sistematiği", Ege Üniversitesi, Fen Fakültesi Kitaplar Serisi No. 116. Bornova, İzmir.

Sezik E., Yeşilada E., Honda G., Takaishi Y., Takeda Y. and Tanaka T. 2001
"Traditional Medicine in Turkey X. Folk Medicine in Central Anatolia", Journal of Ethnopharmacology 75: 95-115.

Süel A. 2012
"Hititlerde bilimsel düşünce örnekleri. In: Türkiye'de Arkeometrinin Ulu Çınarları: Prof. Dr. Ay Melek Özer ve Prof. Dr. Şahinde Demirci'ye Armağan", Ali Akın Akyol ve Kameray Özdemir (eds), Homer Kitabevi, İstanbul, 303-312.

Süel A. and Soysal O. 2003
"A practical vocabulary from Ortaköy. In: Beckman G, Beal R ve McMahon G (eds) Hittite studies in honor of Harry A. Hoffner Jr. Winona Lake", Indiana, pp 349–365.

Süel A. ve Süel M. 2002
"2000 yılı Ortaköy-Şapinuva kazı çalışmaları", 23. Kazı Sonuçları Toplantısı, 1. Cilt, 28 Mayıs-01 Haziran 2001, Ankara, 413-418.

Süel A. ve Süel M. 2004
"2002 yılı Ortaköy-Şapinuva kazı çalışmaları, 25. Kazı Sonuçları Toplantısı", 2. Cilt, 26-31 Mayıs 2003, Ankara, 229-234.

Süel A. ve Süel M. 2006
"2004 yılı Ortaköy-Şapinuva kazı çalışmaları", 27. Kazı Sonuçları Toplantısı, 2. Cilt, 30 Mayıs-03 Haziran 2005, Ankara, 99-106.

Süel A. ve Süel M. 2008
"2006 yılı Ortaköy-Şapinuva kazı çalışmaları", 29. Kazı Sonuçları Toplantısı, 2. Cilt, 28 Mayıs-01 Haziran 2007, Ankara, 99-106.

Süel A. ve Süel M. 2009
"2007-2008 yılı Ortaköy-Şapinuva kazı çalışmaları", 31. Kazı Sonuçları Toplantısı, 4. Cilt, 25-29 Mayıs 2009, Denizli, 23-40.

Süel A. ve Süel M. 2010
"Başkent Şapinuva: Hitit dünyasındaki yeri, 1. Çorum Kazı ve Araştırmalar Sempozyumu", Çorum, 2010, 93-106.

Süel M. 2012 *"Ortaköy-Ağılönü kurban çukurlarının fiziksel yapılanması. In: Türkiye'de Arkeometrinin Ulu Çınarları: Prof. Dr. Ay Melek Özer ve Prof. Dr. Şahinde Demirci'ye Armağan"*, Ali Akın Akyol ve Kameray Özdemir (eds), Homer Kitabevi, İstanbul, 313-328.

Tuzlacı E. and Erol M. 1999
"Turkish folk medicinal plants II", Fitoterapia. 70: 593-610.

Ünal A. 2007 *"Anadolu'nun En Eski Yemekleri: Hititler ve Çağdaşı Toplumlarda Mutfak Kültürü"*, Homer Kitabevi, İstanbul.

van Zeist W., de Roller G. J. 1991/1992 *"The plant husbandry of Aceramic Çayönü"*, SE Turkey. *Palaeohistoria*. 33/34: 65–96.

ESKİ MEZOPOTAMYA'DA AT, AT YETİŞTİRİCİLİĞİ VE BİNİCİLİK

Esma ÖZ KİRİŞ[*]

Çiviyazılı belgeler ve arkeolojik malzemeler, Mezopotamya'da at yetiştiriciliği, at biniciliği ve atın kullanımı hakkında önemli bilgiler sunmaktadır. At, her bölgede bulunmadığından ve yetiştirilmesi zor olduğu için halkın ticaretini yaptığı bir hayvan olmasından ziyade daha çok saray ve yüksek tabakayla ilişkili görünmektedir. Kaynaklara göre at, daha çok kraliyet ailesine has olup, savaş arabalarına koşulmuş, süvari birliğinde yerini almış ve av faaliyetlerinde de krallar tarafından binek hayvanı olarak kullanılmıştır. Özellikle, Asur krallarının saraylarını süsleyen duvar kabartmalarındaki savaş sahnelerinde, zafer kutlamalarında, savaş arabalarıyla geçit törenleri ve av sahnelerinde at tasvirlerini sıkça görmek mümkündür. Bu tasvirler sayesinde, Mezopotamya'da at biniciliği (oturarak/ayakta, eğerli/eyersiz, bacağın bir tarafa ya da iki yana yönelmesi gibi) hakkında da bilgi sahibi olabiliyoruz. At, sadece orduda kullanılan bir hayvan değil aynı zamanda savaşlarda ganimet olarak alınan ve hediye olarak da başka ülkelerin krallarına gönderilen değerli bir maldı. Bilhassa Asur kral yıllıklarında, fethedilen çeşitli bölgelerden elde edilen değerli ganimetler arasında çok sayıda farklı cins atlardan da bahsedilmektedir.

* Doç. Dr. ESMA ÖZ KİRİŞ, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü Öğretim Üyesi, Esenboğa Külliyesi A Blok, Dumlupınar, 06760 Çubuk/ANKARA

Atın, en erken evcilleştirilmesi Ukrayna'da M.Ö. 4. Binyılın ortalarına tarihlenmektedir.[1] Mezopotamya'da ise atın ne zaman evcilleştirildiği ve savaş arabalarına koşulduğu tarihle ilgili kesin bir görüş bulunmamaktadır. Evcilleştirme tarihiyle ilgili çalışmaları bulunan J.Zarins'e göre, M.Ö. 3. Binde Mezopotamya'da bütün atgiller biliniyordu ve muhtemelen M.Ö. 2500'lerde de ilk melez türleri ortaya çıkmıştı.[2]

Bildiğimiz kadarıyla, Sumer halkına ait arkeolojik buluntular arasında, at tasviri olabileceği tahmin edilen eser sayısı yok denecek kadar azdır. Sumerliler, atı biliyor muydu, kullanıyor muydu? sorusu, bu konudaki çiviyazılı belge ve arkeolojik malzemelerin eksikliğinden dolayı hâlâ tartışmalıdır. Ancak sorunun yanıtını kesin olmamakla birlikte belki de "Ur Standardı" **(Res. 1-2)** olarak bilinen eser ortaya koymaktadır. M.Ö. 2600'lere tarihlenen, Ur Kraliyet Mezarlarının birinde ele geçen Ur Standardı'nın barış sahnesi olarak adlandırılan yüzünde, zafer sonrasında elde edilen ganimetlerin götürülüşü anlatılmaktadır. Diğer yüzünde tasviri yapılan savaş sahnesinde ise, atgillerden olduğu düşünülen hayvanların çektiği savaş arabaları ve atgillerin altındaki ölü düşman askerleri betimlenmektedir. Kemal Balkan, "Ur Standardı"nda tasvir edilen atgilleri, 3. Binyılın ilk yarısında Eski Sumer Devleti zamanında, Babilonya'da atın harp arabasına koşulduğunun ispatı olarak göstermektedir.[3] Ann Hyland de, K. Balkan ile aynı görüşü paylaşıp, Ur standardında arabayı çeken hayvanların atgillerden olabileceğini söylemektedir.[4]

1 J. Zarins, "The Domesticated Equidae of Third Millennium B.C. Mesopotamia", *Journal of Cuneiform Studies,* Cilt 30, No. 1, s. 4,1978.

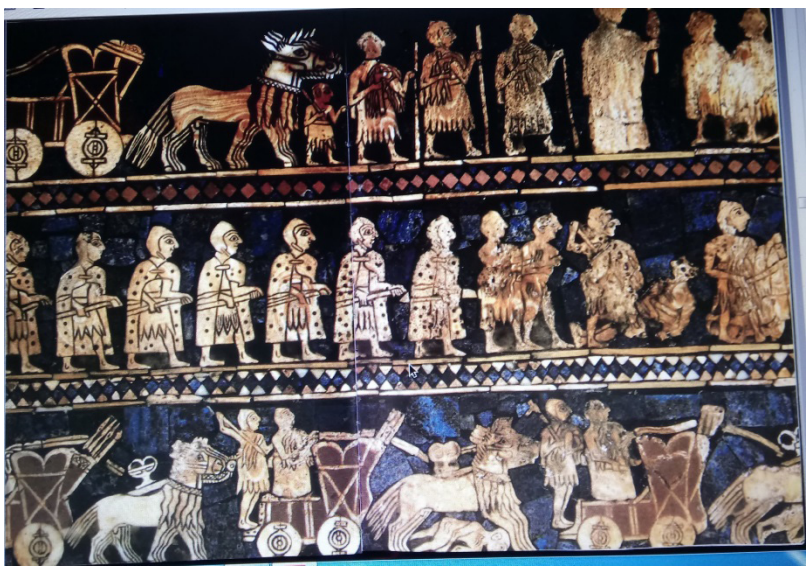
2 Zarins, a.g.m: 17.

3 K. Balkan, "At Kültürü ile İlgili M.Ö. 14.yüzyıldan Nippur'da Bulunmuş Akatça Metinlerin Tercüme ve İzahı", *A.Ü. DTCF Dergisi,* Cilt. 9, Sayı. 1-2, s. 85, 1951.

4 A. Hyland, *The Horse in the Ancient World,* s. 9, 2003.



Res. 1: Woolley, 1934, lev.91. Barış sahnesi.



Res. 2: Roaf, 1996, s. 94. Savaş sahnesi.

NİPPUR'DA ELE GEÇEN AT LİSTELERİ

M.Ö. 14.yüzyıla tarihlenen Nippur tabletleri arasında "at listeleri" olarak tanımlayabileceğimiz belgeler bulunmaktadır. At listeleri, Kasitler'in Babil kentine hâkim oldukları yüzyıllara tekabül etmekte olup, Nippur valisinin sarayında yazılmış resmi listelerdir.[5] Metni neşreden K. Balkan, bu belgelerin devlet hizmeti için düzenlenen listeler olabileceğini ifade etmektedir.[6] At isimlerinin çoğu Kasça olup bir kısmı da Akadcadır.[7]

Nippur At listelerinde, atların soyu, yaşı, renkleri ve sayısı da kaydedilmiştir. Bu listelerde en sık geçen Kasça at rengi "*sirpi'*'[8] olup, "*minzir'*'[9], "*pirmah*, *pirmuh, purmah*"[10], ve "*laga(s)tak(k)as*"[11] diğer renklerdir. Bu renklerin dışında farklı renkleri tanımlıyor olması muhtemel ancak hangi rengi temsil ettiğini bilemediğimiz başka kelimeler de listelerde kayıtlıdır: *alzibadar* renkli at*, burzaras* renkli at, *timiras* renkli at gibi.[12]

Listelerde atların harp arabalarına koşulduğu da kaydedilen bilgiler arasındadır. Bir metinde (UM 2, 2 No: 1), "[1)] Burnaburi[yaš]'ın 20. yılında Tammuz ayınd[a (toplanan(?)) genç atlar].... [20)] [Toplam: x çift genç at], Tammuz ayında [k]oşmak için [....] (devamı kırıktır) "[13] ifadesi yer almaktadır.

Sözünü ettiğimiz listelerin sonunda atların toplam sayısı da verilmiştir, bazı metinlerde de atların toplandığı idari bölgeler (*pihatu*) isimleriyle

5 Bkz. Balkan, "At Kültürü ile İlgili M.Ö. 14.yüzyıldan Nippur'da Bulunmuş Akatça Metinlerin Tercüme ve İzahı", *A.Ü. DTCF Dergisi,* Cilt 9, Sayı. 1-2, s. 85-86, 1951.

6 Balkan, a.g.m: 103.

7 Balkan, a.g.m: 99.

8 Balkan, a.g.m: 96-97'de bu renk için doru (gövdesi kızıl, ayakları ve yelesi koyu renkli olan) karşılığını teklif etmektedir.

9 Balkan, a.g.m: 97 'de *minzir* için, "kula" rengi olabileceğini ileri sürmektedir.

10 *pirmah* rengi için az bulunan ve makbul olan at renklerinden biri olabileceği tahmin edilmektedir. (bkz. Balkan, a.g.m:97).

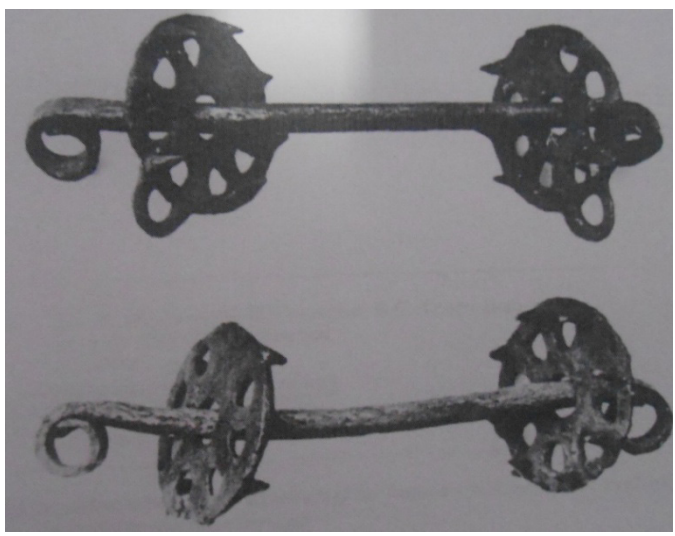
11 Bu renk için al veya kır zemin üzerine serpilmiş, ak veya al benekli "kar yağdı" olabileceği düşünülmektedir. (Bkz. Balkan, a.g.m: 97-98).

12 Bkz. Balkan, a.g.m: 98.

13 Balkan, a.g.m: 89-90.

kaydedilmiştir: BE 14, No: 12'de: "Toplam: 7 çift, Dūr-Kuriga[lzu] idare bölgesin(nden); toplam 3 çift, Sali [...] idare bölgesi(nden); [toplam 42] x çift genç at."[14]

K. Balkan, at listelerinde geçen at isimleri, at renkleri ve bazı koşum malzemelerinin Kasça isimler taşımasının, Kasitler'in Mezopotamya'da at kültürüne katkılarını göstermesi bakımından önemli olduğunu ifade etmektedir.[15] Nippur'da ele geçen at listeleri ile birlikte arkeolojik veriler de, Kasitler'in at yetiştiriciliği ile uğraştıkları fikrini destekler niteliktedir. Gerçekten de, M.Ö. II. Binyıla ait, Irak'ın doğusundaki Tel al-Haddad'da Kasit dönemine ait bir çift at gemi bulunmuştur.[16] **(Res. 3)**



Res. 3: Littauer-Crouwel, 1988, s. 172, lev.12

14 Bkz. Balkan, "At Kültürü ile İlgili M.Ö. 14.yüzyıldan Nippur'da Bulunmuş Akatça Metinlerin Tercüme ve İzahı", *A.Ü. DTCF Dergisi,* Cilt 9, Sayı. 1-2, s. 86-89, 1951.

15 Balkan, a.g.m: 85-86.

16 Bkz. M.A.Littauer-J.H. Crouwel, "A Pair of Horse Bits of the Second Millennium B.C. from Iraq", *Iraq,* Vol. 50, s. 169, 1988.

Nippur kenti ve yakın çevresinin Kasitler döneminde hayvan yetiştiriciliği açısından önemli bir merkez olma ihtimali göz ardı edilmemelidir. Çünkü sadece burada bulunan at listeleri değil, M.A.Littauer-J.H.Crouwel'ın verdiği bilgiye göre, Kasitler döneminden çok daha önce III. Ur dönemi (±M.Ö. 2060-1960) idari belgelerinde, özellikle Nippur'un güneydoğusundaki Drehem kenti (eski Puzriš-Dagan), atgillerin yetiştirilmesi, çiftleştirilmesi ve bakımı ile ilişkili görünmektedir.[17] III. Ur döneminde önemli bir merkez olan Drehem'de çoğunlukla hayvan alım-satımına ilişkin belgeler[18] bulunması da M.A.Littauer-J.H. Crouwel'ın verdiği bilgiyi desteklemektedir.

ASUR ORDUSUNDA ATIN KULLANIMI

Asur ordusunun[19] temelinin, Eski Asur Devleti kurucusu I. Šamši-Adad ile atıldığı söylenebilir çünkü bu dönem kayıtlarında ordu yapılanmasına ve sistematiğine ilişkin bilgilere ulaşmak mümkündür.[20] Bu konuda Šamši-Adad'ın bizzat kendisi tarafından yazılmış ve oğlu Yasmah-Adad'a göndermiş olduğu mektuplarda, Asur ordusunun strateji ve manevralarına ilişkin ilk bilgiler yer almaktadır. Bu mektuplardan birinde Šamši-Adad'ın oğlu Yasmah-Adad'ı, Nihria'dan Şuda'ya düzenleyeceği askerî seferin, düşman tarafından öğrenilip takip edilme ihtimalini belirterek uyardığı görülmektedir.[21] Bir başka mektupta ise kral, Yasmah-Adad'ın kendisine gönderdiği mektupları incelediğini ve on bin askerin kendisine yardım için hareket ettiğini bildirmektedir.[22]

Çiviyazılı kaynaklar ve arkeolojik buluntular, Asur ordusunun ciddi anlamda sistemli bir teşkilatlanmaya Orta Asur döneminde gittiğini göstermektedir.

17 Bkz. M.A.Littauer-J.H. Crouwel, *Wheeled Vehicles and Ridden Animals in the Ancient Near East",* s. 42, 1979.

18 T.B. Jones-J. W. Snyder, *Sumerian Economics Texts from the Third Ur Dynasty*, 1974.

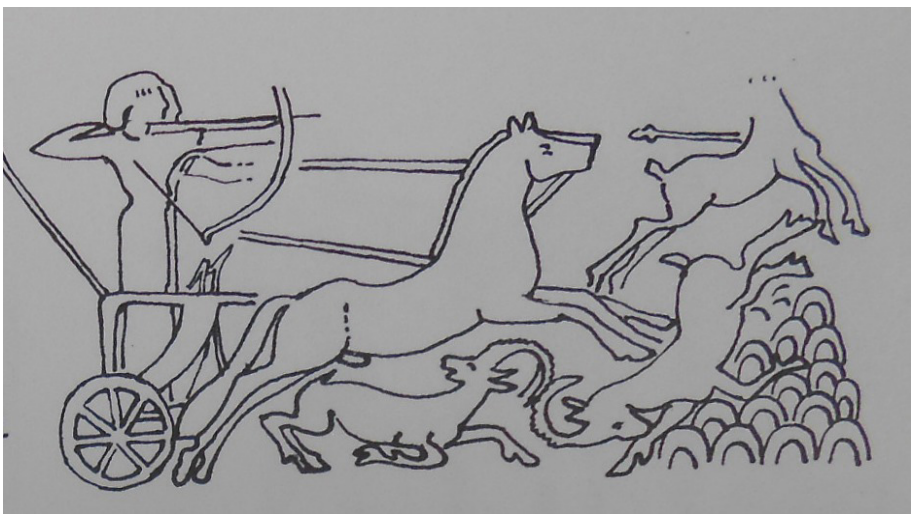
19 Asur ordusu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. L.G. Gökçek-F. Akyüz, "Asur Ordusu", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, Cilt 32, Sa. 54, s. 41-62, 2013.

20 L.G. Gökçek, *Asurlular*, Bilgin Kültür Sanat Yayınları, s. 251, 2015.

21 Gökçek, a.g.e:252.

22 Gökçek, a.g.e:252

Orta Asur krallarından Ninurta-Tukulti-Aššur (M.Ö. 1133-1132) zamanına ait, Asur şehrinden bir tablet üzerindeki baskıda, Asur'da bulunan iki tekerlekli savaş arabası sahnesinin ilk örneği görülmektedir.[23] Bu baskıda, bir av sahnesi anlatılır. Tasvire göre, iki at tarafından çekilen araba ve iki takım dizgin vardır. Birisi atın omzundan yönetilir, diğeri daha yüksektir, atın ağzı ile aynı seviyededir.[24] **(Res. 4)**



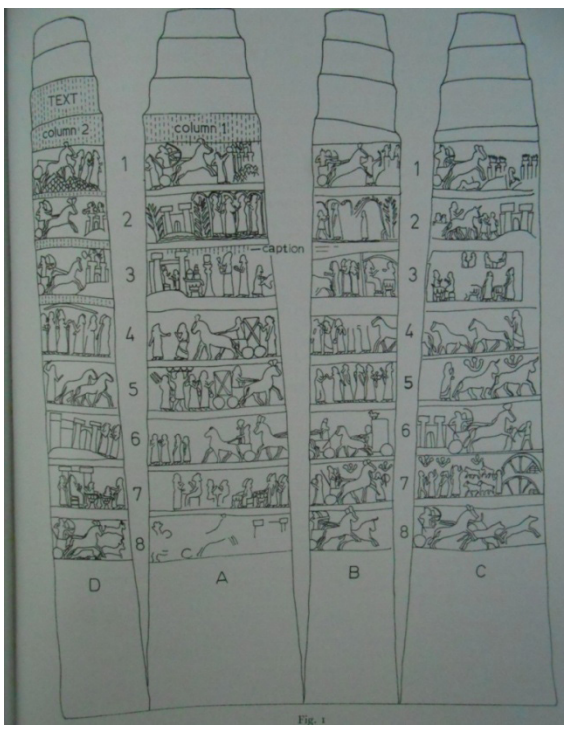
Res. 4: Mahdloom, 1970, lev. 2a.

Atın savaş arabalarında kullanımıyla ilgili en güzel örneklerden biri yine Orta Asur dönemi krallarından I. Asurnaşirpal zamanına (M.Ö. 1049-1031) tarihlenen ve renginden dolayı "Beyaz Obelisk" adı verilen dikili taştır. **(Res. 5)** Bu anıt, Ninive'de İštar tapınağı yöresinde bulunmuş, 2.85 m. yüksekliğinde ve 0.70 m. genişliğindedir. Aşağıdan yukarıya doğru hafifçe daralan ve bir zigguratı andırırcasına basamaklarla sonuçlanan prizmatik gövde, birbirinden ince ve düz kuşaklarla ayrılan sekiz yatay sıra halinde alçak kabartma resimle bezelidir. Basamaklı tepeliğin altında, kabartmalı panolardan birinde ve kimi ayırıcı kuşaklarda Asurca yazıt ve kısa notlara

23 T.A. Madhloom, *The Chronology of Neo-Assyrian Art,* s. 9, 1970.

24 Bkz. Madhloom, a.g.e:9.

yer verilmiştir.[25] Anıtta atlar, savaş arabalarına koşulmuş olarak, yeleleri, yularları ve daha sonra Yeni Asur dönemi rölyeflerinde de betimlenecek süslü başlıkları ile oldukça zengin tasvir edilmiştir. A panelinde, kralın saltanatının ilk yıllarında Gilzanu memleketinden atları hediye/haraç olarak kabul ettiği kayıtlıdır.[26] **(Res. 6)**



Res. 5: Beyaz Obelisk A,B,C,D Paneli, (Reade, 1975, fig.I)

25 V. Sevin, *Assur Resim Sanatı II,* Türk Tarih Kurumu Yayınları, s. 10, 2010.

26 Bkz. J. Reade, "Aššurnaṣirpal I and the White Obelisk", *Iraq 37,* s. 133-134, 1975.



Res. 6: A paneli, (Reade, 1975, lev.28)



Res. 7: D paneli, (Reade, 1975, lev.29)

Orta Asur döneminde savaş arabalarına at koşulması geleneği ve savaş ganimeti olarak atın kabulünün, Yeni Asur döneminde de artarak devam ettiğini yazılı kaynaklar ve rölyefler göstermektedir. Belki de bunun güzel örneklerinden birini III. Salmanassar'a (M.Ö. 858-824) ait Balawat Tunç Kapı kabartmalarında görebiliriz. Yüksekliği 7 m. ye ulaşan ahşaptan çift kanatlı bir kapı üzerine 27 cm. genişlediğinde yatay şeritler halinde yapılan bronz kaplamalar, Salmanassar'ın ilk 10 yılına ait olayları öykücü bir üslupta gösteren sahnelerle bezenmiştir.[27] Ülkenin farklı bölgelerine yapılan seferler, kabartmaların üstüne eklenen çivi yazılı notlarla da özetlenmiştir.[28]

27 K. Köroğlu, *Eski Mezopotamya Tarihi, Başlangıcından Perslere Kadar,* İletişim Yayınları, s. 194, 2011.

28 Köroğlu, a.g.e:194

İlk kuşağın üst frizi, engebeli bir araziden geçildikten sonra varılan, Van Gölü ya da Urmiye Gölü ile eşitlenebilecek Nairi Gölü kıyısındaki bir libasyon töreniyle başlatılmıştır.[29] Kurban töreninin resmedildiği sahnede **(Res. 8),** arabalara koşulan atların dizginini sürücüler yönlendirmekte ve atlar bir seyis tarafından çekilmektedir. Alt frizde ise, kralî çadırın yer aldığı ordugâhtan çıkan arabalılar ve piyadelerin törensel yürüyüşü betimlenmiştir.[30]



Res. 8: Nairi Gölü kıyısındaki kurban töreni (Sevin, 2010, s. 66)



Res. 9: Balawat Tunç Kapı kabartmasında, Fenike liman kentleri Sidon ve Tire'den haraç alımı betimlenmiştir. (Sevin, 2010, s. 67). Alınan haraçlar arasında, savaş ganimeti olarak atlar da yer almaktadır.

29 V. Sevin, *Assur Resim Sanatı II,* Türk Tarih Kurumu Yayınları, s. 67, 2010.

30 Sevin, a.g.e: 69.

NİNİVE AT RAPORU

Yeni Asur Dönemi krallarından A/Esarhaddon'un saltanat dönemine (M.Ö. 680-669) tarihlendiği düşünülen ve literatürde "Ninive At Raporları" olarak adlandırılan belgelerde, bilhassa Mısır-Nubya bölgesinden Kuşi atlarının Asur savaş arabaları için tercih edildiği anlaşılmaktadır. Asarhaddon'un Ninive'deki kraliyet arşivinden 18 belgede de yüzlerce Kuşi atlarından bahsedilmesi[31], Ninive at raporlarını desteklemektedir. Asur ordusundaki Kuşi atlarının fazlalığı, Asarhaddon'un Mısır'ı fethetmesi ile yakın ilişkili olmalıdır. Mısır'ın fâtihi unvanını alan Asarhaddon, ülkenin değerli hammadde kaynaklarıyla birlikte çok sayıdaki meşhur Kuşi atlarını da Asur ülkesine getirmiştir. Ancak hemen belirtmek gerekir ki, Asarhaddon'dan önce de Mısır atlarının Asur ordusunda bulunduğunu, II. Sargon'a ait Osorkon IV stelinde kayıtlı ifadelerden anlıyoruz. Stelde kral, ganimet olarak "Asur'da eşiti/dengi olmayan iri, büyük Musri (Mısır)" atlarından bahsetmektedir. [32]

Ninive at raporunda, sadece Asur ordusundaki Kuşi atları değil, Asur imparatorluğuna diğer eyaletlerden gelen at türleri de günlük olarak kaydedilmiştir. Bu kayıtlara göre, Suriye ve civarından da at tedarik edildiği anlaşılmaktadır: Arpad'dan 104; Hatarikka'dan 67+[ ]; Guzana'dan 67; Kullania'dan 38.[33] Bu şehirlerin bazıları Asur ülkesi için sadece süvari atları sağlarken, bazıları da koşum takımları sağlardı.[34] Damaskus gibi diğer Suriye şehirlerinin de süvariler için az da olsa at sağladığı da bu raporlardan anlaşılmaktadır.[35] Ninive at raporunda, çekme amaçlı kullanılan atların toplam sayısı 1840, süvari birliğindeki atların sayısı 787 olarak kayıtlıdır.[36]

31 M. Elat, "The Economic Relations of the Neo-Assyrian Empire With Egypt", *Journal of the American Oriental Society,* Cilt. 98, s. 24, 1977.

32 S. Dalley, "Foreign Chariotry and Cavalry in the Armies of Tiglath-Pileser III and Sargon II", *Iraq XLVII,* s. 43, 1985.

33 A. Hyland, *The Horse in the Ancient World,* s. 95, 2003.

34 Hyland, a.g.e:95

35 Hyland, a.g.e:95

36 Hyland, a.g.e:95

Birkaç Mari metnine göre Suriye bölgesinde bulunan Qatna şehri de atları ile biliniyordu ve Asur kralının bu kentten kendisi için at istediği belgelere yansımıştır. ARM 5, 20 numaralı[37] mektupta, Qatna kralının Asur kralına iki at gönderdiği ancak atlar için ödenen 20 *mina* kalayın yeterli olmadığı anlaşılmaktadır. Metnin ilgili satırları şöyledir: (Qatna kralından Asur kralına): *"Sen büyük kralsın, isteğin üzerine iki at gönderdim ve henüz sen bana sadece 20 mina kalay gönderdin*"

Qatna şehrinin atları ile ünlü olduğu bir başka Mari mektubundan da anlaşılmaktadır. İšme-Dagan'dan Yasmah-Adad'a yazılmış bir metinde (ARM 4, 38)[38], Qatna'da atların fiyatının 600 gümüş olduğu kayıtlıdır. Metnin ilgili satırları şöyledir: "*Bu atların fiyatı Qatna'da 600 gümüştür*".

Bu metinlerden hareketle Qatna şehrinin de at yetiştiriciliğinin yapıldığı merkezlerden olduğu ve Asur ordusu için ya da kralların bizzat binek hayvanı olarak kullanmaları amacıyla Qatna şehri atlarını tercih etmiş oldukları söylenebilir.

ASUR KRAL YILLIKLARINDA SAVAŞ GANİMETİ OLARAK AT

M.Ö. I. Binyıl askerî savaşlarında, savaş arabası ve süvarilerin üstünlüğü dolayısıyla atların gücüne duyulan ihtiyaç başarıya ulaşmak için gerekliydi. Asur kralları, fethettikleri bölgelerin değerli hammadde kaynaklarını alıp savaş ganimeti olarak Asur ülkesine götürürlerdi. Bu ganimetler arasında atlar, önemli bir yer tutmaktaydı. I.Tiglat-Pileser'in (M.Ö± 1100)[39] yıllığından bir pasajda kral, ele geçirdiği kentlerdeki at, sığır ve eşek sürücülerini toplayıp, Asur ülkesine getirdiğinden bahsetmektedir. Metnin ilgili satırlarında şunları okuyoruz: "*Egemenliğimin altındaki memleketlerde, tanrım Asur'un yardımı*

37 G. Dossin, *Correspondance de Iasmah-Addu,* Archives Royales De Mari V, s. 36-38, 1952.

38 G. Dossin, *Correspondance de* Šamši-Addu, Archives Royales De Mari IV, s. 62-63, 1951.

39 Çalışmamızda adı geçen Asur krallarının saltanat yılları için D.D.Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia,* Cilt I, 1926 ve Cilt II, 1927, esas alınmıştır.

ile ele geçirdiğim at, sığır ve eşek sürücülerini bir araya getirdim..."[40]

II. Tukulti-Ninurta da (M.Ö. 890-884), ilk beş yıllık seferlerinin anlatıldığı bir metinde, Subari, Gilzanu ve Nairi memleketlerine karşı yaptığı seferler sonucu, toplam 2720 adet at elde ettiğinden bahsetmektedir.[41] Bu sayı, savaş ganimeti olarak oldukça yüksek bir rakamdır ve Asur ordularının at sayısı ve at ırklarının farklılığı bakımından zenginliğini ortaya koymaktadır.

Benzer şekilde II. Asur-naşir-pal'in (M.Ö. 884-859) Mezopotamya'nın güneybatı yönüne doğru, Hindâni'ye karşı yaptığı seferin kaydında, zapt ettiği memleketlerin kralların yendiğinden, süvarilerini ve ordularını ele geçirdiğinden bahsetmektedir. Devamında altın, gümüş ve değerli taşlarla birlikte savaş arabaları, atları, at boyundurukları ve at kapanlarını ganimet olarak aldığını söylemektedir. Metnin ilgili satırlarında şunları okuyoruz: "*Sûru* şehri, *Kudurru kalesi, Suhi memleketi valisine saldırdım…. Şehre saldırdım ve iki gün boyunca savaştım. Güçlü ordularımdan önce Kudurru, 70 adamıyla birlikte yaşamını kurtarmak için Fırat nehrine attı. Şehri aldım. Nabû-apal-iddina ve Sabdânu'nun (Kardunyaş=Babil kralı) orduları ile birlikte 50 süvarisini, onun erkek kardeşi, onların 3000 savaşçı adamı ve Bel-apal-iddina'yı ele geçirdim. Pekçok adamı kılıçla kestim. Altın, gümüş kaplar, değerli taşlar (dağdan), savaş arabaları, savaş arabalarının atları, bozuk/kırık boyundurukları, at kapanları ve saraylarının kadınlarını kaçırdım"*.[42]

Asur ordusuna dâhil edilen atların bir grubunu da Med atlarının oluşturduğu, II. Sargon (M.Ö. 724-705) zamanında Medler ve 45 şehrin kabile reisi üzerine yapılan seferlerin kaydedildiği yıllıkta kayıtlıdır. II. Sargon, Medler'in 4609 at, katır, sığır ve koyununu haraç olarak kabul ettiğini ifade etmektedir. [43] Yine II. Sargon, Urartu bölgesine yaptığı seferlerde Nairi memleketlerinden haraç olarak at, sığır ve koyun kabul ettiğini söylemektedir. [44] Benzer şekilde, II.Sargon'un Arami kabilelerine boyun eğdirmek için düzenlediği

40 D.D.Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia,* Cilt. 1, s. 87.

41 Luckenbill, Cilt. 1, s. 132.

42 Luckenbill, Cilt. 1, s. 160.

43 Bkz. Luckenbill, Cilt 2, s. 11.

44 Bkz. Luckenbill ,Cilt 2, s. 29.

seferin kaydında da kral, Bīt-Yakin kabilesinin 150 savaş arabası, 1500 at, 20.000 okçu, 10.000 kalkan taşıyıcı ve mızrak taşıyıcısını seçerek aldığını belirtir. Metnin ilgili satırları şöyledir: "*Melidu şehrini yeniden inşa ettim. Fethettiğim Bit-Yakin'den insanları buraya yerleştirdim. Onun tahtını, 150 savaş arabasını, 1500 at, 20.000 okçu, 10.000 kalkan taşıyıcı, mızrak taşıyıcıyı onların arasından seçtim*."[45]

II. Sargon'un yıllığından başka bir pasajda da onun Kargamış'a[46] karşı düzenlediği seferde, Asur ülkesine savaş ganimeti olarak 50 savaş arabası, 200 atlı süvari ve 300 piyade kazandırdığından bahsedilmektedir.[47]

Mısır'ı fetheden A/Esarhaddon (M.Ö. 680-669) yıllığında, Aşağı ve Yukarı Mısır'ı ve Etiyopya'yı ele geçirdiğini ve bu bölgelerin değerli maddeleri ile hayvanlarından at, sığır ve koyunları Asur ülkesine getirdiğinden söz etmektedir.[48] Yine, Asarhaddon'un Zincirli stelinde de Mısır bölgesinin zapt edilmesi ile kralların kıymetli eşyalarını, atlarını, sığırlarını ve koyunlarını Asur ülkesine taşıdığı kayıtlıdır. Metnin ilgili satırları şöyledir: "*Mısır'ın kralı Tirhakah ve Kuşi ve Memfis'i zapt ettiğini söyler ve devam eder: "Onun (kralın) mallarını, servetini, atlarını, sığırlarını, koyunlarını Asur'a taşıdım*."[49]

Mısır-Nubya bölgesinden Kuşi atlarının Asur ordusu tarafından yağmalandığı Asurbanipal (M.Ö.668-626) yıllıklarında da kayıtlıdır. Metnin ilgili satırları şöyledir: "*Tirhakah ve Kuşi kentlerinde altın, gümüş, sarayın hazinesi, renkli kumaşlar, keten, kuvvetli atlar ve insanları yağmaladım. Ninive'ye*

45 D.D.Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia,* Cilt 2, s. 23.

46 Mari devlet arşivindeki bazı belgelerden anlaşıldığı üzere, Mari sarayı da at ihtiyacını Kargamış'tan sağlıyordu. RA 35, 120 numaralı bir Mari mektubunda Mari kralı, Kargamış kralından beyaz at istemiş, Kargamış kralı da arabalara koşulması için beyaz ata sahip olmadığını, bu yüzden beyaz atların bulunduğu yerden kendisine beyaz at göndermeleri için yazacağını söylemektedir. Metnin devamında (beyaz atlar gönderilene kadar) Mari kralına "Kırmızı Harsamna atları" bırakacağını ifade etmektedir. Tabletten, Harsamna şehrinin "kırmızı atları" ile bilindiği, beyaz atların da iki ya da dört tekerlekli savaş arabalarına koşulması için uygun hayvanlar oldukları anlaşılmaktadır. Metnin ilgili satırları şöyledir: "*(Mari kralı): Beyaz atlarla ilgili meseleyi ben (ona) söyledim. O (Kargamiš kralı) şöyle söyledi: İki ya da dört tekerlekli savaş arabasına koşulması için beyaz at yoktur. Beyaz atların bulunduğu yerden bana at göndermeleri için yazacağım. Bu arada (o zamana kadar) ben ona (Mari kralına) kırmızı Harsamna atları teslim edeceğim (bırakacağım)*." (Metnin ilgili satırları için bkz. CAD S, s. 330)

47 Bkz. Luckenbill, Cilt. 2, s. 4.

48 Bkz. Luckenbill, Cilt. 2, s. 274.

49 Luckenbill, Cilt 2, s. 227.

kraliyet şehrime güven içinde getirdim."[50]

8.yüzyılın sonlarında, atların çiftleştirilmesi ve koşumlama metotlarındaki yenilik ile atların yetiştirilmesi ve savaş arabası için bilhassa Nubya ve Samarya'dan(Filistin'de bir şehir)[51], süvari birlikleri için de Urartu'dan yabancı uzmanların Asur ülkesine getirilmesi önemli gelişmeler arasındadır.[52] Urartu sınırlarındaki özel bir bölge, küçük süvari atlarının eğitimi, seçimi ve çiftleştirilmesinde eşsiz uzmanlara sahipti.[53] Urartu atları ve uzman eğitimciler, Asurlularca önemliydi ve Asur ordusuna bu uzmanlar alınmış olmalıydı.

Saray kabartmaları ve Asur kral yıllıklarından anlaşılan, savaş ganimetleri arasında büyük Kuşi atlarının yanında, Samarya, Med bölgesi, Urartu bölgesi, Kargamış ve Suriye civarındaki kentlere yapılan seferlerden elde edilen at türleri de bulunmaktadır. Böylelikle Asur ordusunda farklı ırk, yaş ve kaliteye sahip atlardan oluşan güçlü bir ordunun oluştuğu söylenebilir.

MEZOPOTAMYA'DA AT BİNİCİLİĞİ

At biniciliği, 2. Binyıl öncesinde çoğunlukla eşeğe oturma şeklinde, eyersiz binme ve bacakların iki yana ayrılması şeklindeydi.[54] Askerî binicilerin pozisyonları, 2. Binyıl ortalarındaki rölyefler üzerinde canlandırılmıştır ve eşeğe binme şeklinden yola çıkarak biniciliğin geliştiği düşünülmektedir.[55] Bir biniciyi taşıyan atgillerin en eski tasviri, Yakın Doğu'dan 2. Binyılın başlarından gelir.[56] **(Res. 10).** Mezopotamya'da Kiş kentinde bulunan bu terra-cotta levhada, at ve binicisi tasvir edilmiştir. Binicinin bacakları belirgin biçimde dikleşmiştir; bu pozisyon, eşek veya katıra biniciliği göstermektedir.[57] Bu binici, bir asker midir yoksa bir ulak mıdır? bilmiyoruz.

50 D.D.Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia,* Cilt 2, s. 351.

51 Samaryalılar, Urartular ve Nubyalılar, II. Sargon zamanında kraliyet ordusunun büyük bölümünü oluştururlardı. Bkz. S. Dalley, "Foreign Chariotry and Cavalry in the Armies of Tiglath-Pileser III and Sargon II", *Iraq XLVII,* s. 31 1985.

52 Dalley, a.g.m: 43

53 Dalley, a.g.m: 48.

54 .Littauer- .Crouwel, *Wheeled Vehicles and Ridden Animals in the Ancient Near East",* s. 72, 1979.

55 A. Hyland, *The Horse in the Ancient World,* s. 50, United Kingdom 2003.

56 Littauer-.Crouwel, *Wheeled Vehicles and Ridden Animals in the Ancient Near East,* s. 66-67, 1979.

57 Littauer-.Crouwel, *Wheeled Vehicles and Ridden Animals in the Ancient Near East,* s. 66-67, 1979.

Mezopotamya kaynaklarında "Atlı" kelimesi (*pēthallu*) ilk olarak II.Tukulti-Ninurta (M.Ö. 890-884) zamanından bir kayıtta "benim tarafıma gelen atlı" ifadesi şeklinde geçmektedir.[58]. Atlı birliklerin arkeolojik eserlerdeki ilk tasviri, II. Asurnaşirpal (M.Ö. 883-859) ve onu izleyen III. Salmanassar (M.Ö. 858-824) kabartmalarında görünür.[59] Yazılı kaynaklarda ise süvarilerden, ilk kez M.Ö. 853'deki III. Salmanassar iktidarında gerçekleşen Qarqar savaşında söz edilmiştir.

Asur orduları temelde piyade ordularıydı. Asur ordusunda süvari birliğinin[60] etkinliği, II. Sargon'un saltanatından başlayarak etkisini hissettirmiş ve Asurbanipal dönemine kadar devam etmiştir.[61] Asur süvarilerinin ünü, Eski Ahit'te "at sırtında kasırgalar" ifadesi ile yansımıştır.[62] Asur süvarilerinin tam teçhizatlı hale gelmesi zaman almıştır. Ayrıca bu birlikler, hiçbir zaman bozkırlarda yaşayan atlı göçebe kavimlerin manevra veya at kullanma becerisine sahip olamamışlardır. Bu nedenle Asur birlikleri içerisinde, onlara destek olması amacıyla yerleştirilmiş paralı İran ve Kimmer süvarileri bulunmaktaydı. Asur süvarilerinin bozkırda yaşayan atlı göçebe süvarilerinin becerisine sahip olamamalarının nedeni, daha ziyade Asur yayılım alanının dağlık olmasından kaynaklanmaktaydı.[63]

Süvari birliği, savaş arabalarına göre daha zahmetsizdi, daha az zarar görebilirdi ve engebeli araziler için çok daha fazla kullanışlıydı.[64] Süvari birliği şüphesiz, piyade birliğine destek kuvvetlerden biriydi. Hem resimsel hem de yazılı kaynaklardan yola çıkılarak, Sanherib döneminden Asurbanipal zamanına kadar, savaş arabalarının eskisi kadar olmasa da gücünü korumaya devam ettiği ancak, bu süre içerisinde süvari birliğinin etkin bir şekilde savaş arabalarının yerini aldığı düşünülmektedir.[65]

58 Hyland, *The Horse in the Ancient World,* s. 27, 2003.

59 Littauer-Crouwel, *Wheeled Vehicles and Ridden Animals in the Ancient Near East*, s. 134, 1979.

60 Asur ordusundaki süvari birlikleri, başlı başına bir araştırma konusu olabilecek kadar geniştir ve nitekim Asur süvarilerinin ortaya çıkışı ve gelişimi hakkında, bizim de bu bildirimizde kullandığımız değerli çalışmalar bulunmaktadır. Bu sebeple, süvarilerin tarihsel gelişimini yüzeysel olarak ele almayı uygun bulduk.

61 Noble, D, "Assyrian Chariotry and Cavalry", *SAAA IV*/1, s, 61, 1990.

62 Gökçek, L.G.-Akyüz, F, "Asur Ordusu", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, C. 32, Sa. 54, s. 56, 2013.

63 Gökçek-Akyüz, a.g.m: 49.

64 Dawson, D, *The First Armies*, Cassell&Co, s. 189, 2001.

65 Noble, "Assyrian Chariotry and Cavalry", *SAAA IV/1*, s. 66, 1990.

Süvariler, mızrak ve ok kullanan olarak ikiye ayrılırdı.[66] Süvariler, ok ve yaylarını, atlarının sırtından/arkasından atarak kullanırlardı.[67] Süvarilerin, çoğunlukla tunik şeklinde muhtemelen üzeri zırhlı, standart bir binici kıyafeti giydikleri, savaş başlığı taktıkları, silah olarak da çoğunlukla mızrak kullandıkları rölyefler üzerindeki tasvirlerden anlaşılmaktadır. Korsabad'dan Sargon'un duvar kabartmalarında, süvariler mızraklı bazı durumlarda da ok-yay kullanırken tasvir edilmiştir.

Atların koşum takımları, Sanherib saltanatı boyunca, süvari birliği için genellikle aynıydı, kraliyet ve saray birliğinin atları, süslü yakalarıyla fark edilirdi.[68] Atın kafası, serinlemesi ve atın başındaki kürk kısmını güneşten korumak için traş edilirdi. Bir deri alın bağı, kaş bandından asılır ve alın bağının en üst noktasına, kubbeli disk gibi geniş bir şekilde yerleştirilirdi.[69]

Rölyeflerde, 9. yüzyıl atları, 7 yüzyıl atlarından daha küçük görünür.[70] Örneğin, Asur atları, Asurbanipal zamanında uzun kemikleri, geniş toynakları ve hareketli/canlı başları ile güçlü, kaslı hayvanlar olarak gösterilmiştir.[71] M.A.Littauer-J.H.Crouwel, Asur ordusunda zaman içerisinde daha iri atların tercih edilmesini, bu dönemde savaşların artması ile daha büyük ve ağır savaş arabalarına gereksinim duyulmasına ve atlı birliklerin kullanımına talebin artmasına bağlamaktadırlar.[72]

66 Dezsö, T, *The Assyrian Army, Cavalry and Chariotry*, Assyriologis 8/2, s. 13, 2012.
67 Noble, a.g.m., s. 65,
68 Stillman, N- Tallis, N, *Armies of the Ancient Near East 3000 BC to 539 BC*, s. 148, 1984.
69 Stillman-Tallis, a.g.e, s. 148.
70 Littauer-Crouwel, *Wheeled Vehicles and Ridden Animals in the Ancient Near East*, s.110, 1979.
71 Littauer-Crouwel, a.g.e:110
72 Bkz. Littauer-Crouwel, a.g.e:110



Res. 10: Binici, sol eliyle yuları tutuyor, dizlerini geriye doğru itmiş şekilde tasvir edilmiştir. Binicinin bacakları iki yana ayrılmış olarak betimlenmiştir. (Littauer-Crouwel, 1979, fig. 37)

SONUÇ

Görüldüğü üzere, çiviyazılı kaynaklar arasında yer alan at listeleri, at raporları, Asur kral yıllıkları ve saray rölyefleri, Mezopotamya'da at yetiştiriciliği ve atın kullanımına ilişkin aydınlatıcı bilgiler vermektedir. Nippur'da ele geçen, Kasça at isimlerinin yer aldığı listeler ve Irak'ın doğusundaki Tel al-Haddad'da bulunan, Kasitlere ait olduğu anlaşılan at gemi gibi arkeolojik veriler, Kasitler'in Mezopotamya'da at yetiştiriciliği ile uğraştıklarının işareti olarak kabul edilebilir. Sözünü ettiğimiz bu kaynaklar ışığında diyebiliriz ki, Mezopotamya'da at, bilhassa yaygın olarak Orta ve Yeni Asur döneminde savaşlarda ve av faaliyetlerinde kullanılmıştır. Atın hızlı ve güçlü olmasından dolayı bu dönem savaşlarında, ata duyulan ihtiyaç artmış ve herhalde süvari birlikleri de böyle oluşmuştur. Atların, hastalık, savaş ve çevre faktörleri gibi çeşitli sebeplerden ölmüş olabilecekleri düşünüldüğünde, Asur ordusundaki atları devamının sağlanması için çiftleştirilmesi yoluna gidilmiş ve bunun için Kuşili at yetiştiricileri orduda

görev almış olmalıdır. Kuşi, Urartu, Med, Kargamış ve Suriye'nin çeşitli kentlerinden savaş ganimeti olarak elde edilen atlar da Asur ordusundaki atların sayıca önemli bir bölümünü oluşturmuştur.

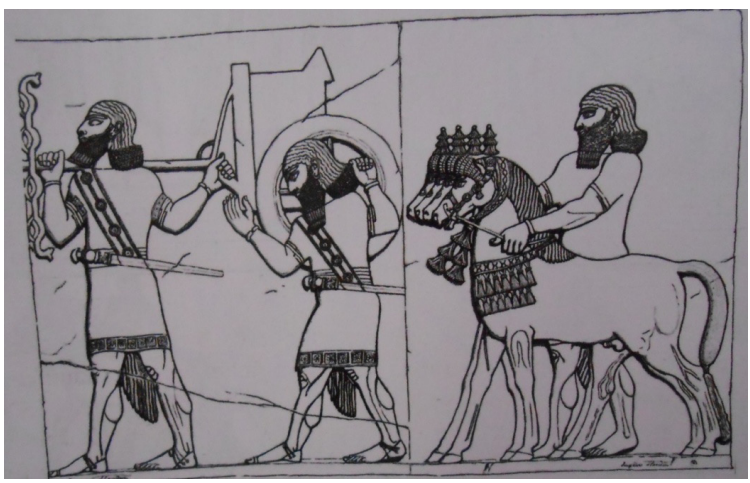
ASUR SARAYLARININ DUVAR KABARTMALARINDA AT TASVİRLERİNDEN BAZI ÖRNEKLER



Res. 11: Asurbanipal savaş arabasında. (Barnett- Forman, 1970, Res.13). Kraliyet arabalarına koşulan atlar, çeşitli malzemelerle süslenirdi. Kuyrukları, daha estetik bir görünüm sağlamak için iplerle düğümlenirdi. Atların başında, süs amaçlı bir aksesuar bulunurdu. Atın boynundan aşağı doğru inen parça süslü bir zırh olmalıdır. Aynı zamanda yelpazeyi andıran bir aksesuar da hemen her at tasvirinde görülebilir. Bu rölyefte savaş arabasına koşulan at, eyersiz betimlenmiştir.



Res. 12: Ninive sarayından bir duvar kabartmasının çizimi. (Botta, 1972, lev.100). Üst taraftaki tasvirde, düşmanların yenilgiye uğratılması, alt taraftaki sahnede de kralın galibiyetini kutlaması betimlenmiş olmalıdır.



Res. 13: II. Sargon'un saray kabartmalarından bir sahnede araba aksamı taşıyan ve koşum atları getiren seyisler görülmektedir. (Sevin, 2010, s. 127).



Res. 14: Ninive sarayından Asurbanipal'in aslan avı sahnesi, (Botta, 1972, Res. 18)



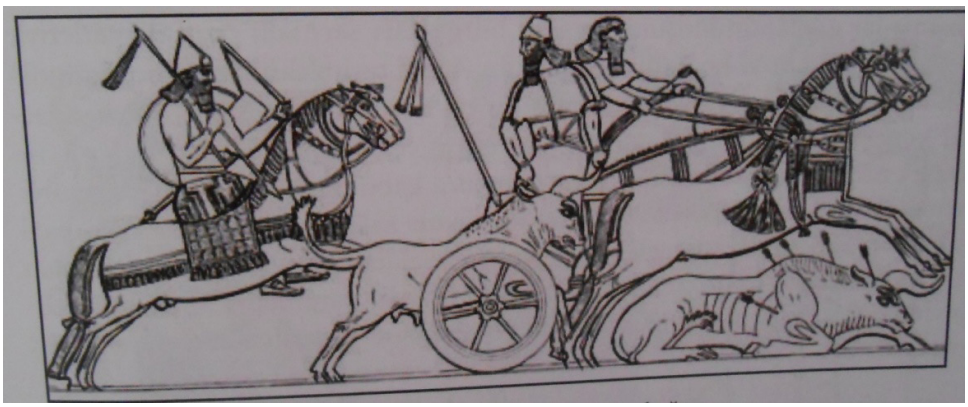
Res. 15: Ninive sarayından bir rölyefte seyisler tarafından götürülen bir at tasvir edilmiştir. (Botta, 1972, lev. 125). Kuyruğu düğümlenmiş, başında bir aksesuar ve çeşitli parçalarla süslenerek tasvir edilen at, eyersizdir. Atın vücudunun ön tarafındaki ve başından sırtına doğru yerleştirilen parçalar, süslü zırh olmalıdır.



Res. 16: Ninive saray kabartmalarından bir örnek. (Botta, 1972, s. 10, lev. 108). Uzun bir tunik giyen atlılar, bacaklarını iki yana ayırarak ata binme şeklinde tasvir edilmişlerdir. Sonda yer alan atlının eyer kullanıldığı net görünmektedir. Diğer iki atlı ise eyersiz tasvir edilmiştir.



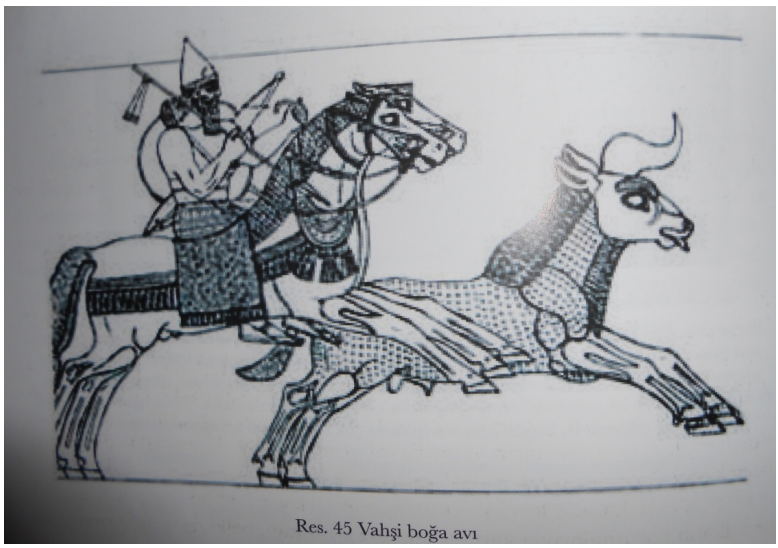
Res. 17: Asurbanipal'in av sahnesinde kral, ata bacaklarını iki yana ayırarak binmiştir ve at üzerindeki eyer de açıkça görülmektedir. Erken yüzyıllarda yaygın olan eyersiz ata binme şekli, Yeni Asur Dönemi rölyeflerinde bazen eyer kullanılarak bazen ise eyersiz betimlenmiştir. (Reade, 1984, s. 58)



Res. 18: II. Asurnaşirpal'in taht odası güney duvardan boğa avı sahnesi. (Sevin, 2010, s. 37). Atın birisi eyerli, diğeri eyersizdir. İkinci atın sırtında süslü bir örtü vardır. Bu resimde bacaklar, iki yana açılmış değil, rölyeflerde çok da sık rastlamadığımız şekilde sol tarafa toplanmış olarak resmedilmiştir.



Res. 19: Av partisine katılan atlılar, eyersiz tasvir edilmiştir. (Sevin, 2010, s. 135).



Res. 20: Kuzeybatı Sarayı, II. Asurnaşirpal boğa avı sahnesi (Sevin, 2010, s.44). Kral, ata bacaklarını iki yana toplar şekilde binmiş olarak tasvir edilmiştir. Kraliyet atlarının tasvirinde gördüğümüz zenginlik dikkate değerdir. Kraliyet atları üzerlerine yerleştirilen farklı parçalarla oldukça estetik ve süslü betimlenmiştir.



Res. 21: Ninive sarayından bir savaş sahnesinde süvariler (Botta, 1972, lev.88). Atın başından sırtına doğru bir zırh inmektedir.

KAYNAKÇA VE KISALTMALAR

Balkan, K. 1951 "At Kültürü ile İlgili M.Ö. 14. Yüzyıldan Nippur'da Bulunmuş Akatça Metinlerin Tercüme ve İzahı", *A.Ü. DTCF Dergisi*, Cilt 9, Sayı. 1-2, s. 85-104, Ankara.

Barnett, R.D - Forman, W. 1970 *Assyrian Palace Reliefs in the British Museum,* London.

Botta, P. E. 1972 *Monument de Ninive*, Tome II, Paris.

Dalley, S. 1985 "Foreign Chariotry and Cavalry in the Armies of Tiglath-Pileser III and Sargon II", *Iraq*, Cilt XLVII, s. 31-48, London.

Dawson, D. 2001 *The First Armies*, Edt: John Keegan, Cassell&Co, London.

Dezsö, T. 2012 *The Assyrian Army, The Structure of the Neo-Assyrian Army, Cavalry and Chariotry*, Eötvös Lorand University, Assyriologia 8/2, Budapest.

Dossin, G. 1951 *Correspondance de* Šamši-Addu*,* Archives Royales de Mari IV, Paris.

_____1952 *Correspondance de Iasmah-Addu,* Archives Royales de Mari V, Paris.

Elat, M. 1977 "The Economic Relations of the Neo-Assyrian Empire with Egypt", *Journal of the American Oriental Society*, Cilt 98, s. 20-34, USA.

Gökçek, L. G. - Akyüz, F. 2013

"Asur Ordusu", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, Cilt 32, Sa. 54, s. 41- 62, Ankara.

Gökçek, L.G. 2015 *Asurlular*, Bilgin Kültür Sanat Yayınları, Ankara.

Hyland, A. 2003 *The Horse in the Ancient World*, United Kingdom.

Jones, T. B. - Snyder, J.W. 1974

Sumerian Economic Texts from the Third Ur Dynasty, ABD.

Köroğlu, K. 2011 *Eski Mezopotamya Tarihi, Başlangıcından Perslere Kadar,* İletişim Yayınları, 6.Baskı, İstanbul.

Littauer, M. A. - Crouwel, J. H. 1979

Wheeled Vehicles and Ridden Animals in the Ancient Near East", Handbuch Der Orientalistik, Leiden.

_____1988

"A Pair of Horse Bits of the Second Millennium B.C. from Iraq", *Iraq*, Cilt 50, s. 169-171, London.

Luckenbill, D. D. 1926, 1927

Ancient Records of Assyria and Babylonia, Cilt I-II, Chicago.

Madhloom, T. A. 1970 *The Chronology of Neo-Assyrian Art*, London.

Noble, D. 1990 "Assyrian Chariotry and Cavalry", *SAAB IV/1*, s. 61-68, Italy 1990

Reade, J. 1975 "Aššurnaṣirpal I and the White Obelisk", *Iraq,* Cilt 37, s. 129-150, London.

_____1984 *Assyrian Sculpture,* London.

Roaf, M. 1996 *Mezopotamya ve Eski Yakındoğu,* Atlaslı Büyük Uygarlıklar Ansiklopedisi 9, Çev. Zülal Kılıç, İletişim Yayınları, İstanbul.

Sevin, V. 2010 *Assur Resim Sanatı II,* Türk Tarih Kurumu, VI. Dizi, Sayı: 38[a], Ankara 2010

Stillman, N.- Tallis, N. 1984 *Armies of the Ancient Near East 3000 B.C. to 539 B.C,* A Wargames Research Group Publication, Worthing, Sussex, England. Wargames Research Group, 1984.

Zarins, J. 1978 "The Domesticated Equidae of Third Millennium B.C. Mesopotamia", *Journal of Cuneiform Studies*, Cilt 30, No. 1, s. 3-17, America.

Woolley, C. L. 1934 *Ur Excavations, The Royal Cemetery*, Cilt 2, Philadelphia.

ARM : Archives royales de Mari, 1951, 1952.

BE : Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania, Series A: Cuneiform Texts.

CAD : The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago.

RA : Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale.

SAAB : State Archives of Assyria Bulletin.

UM : Tablets in the collections of the University Museum of the University of Pennsylvania, Philadelphia.

KAYSERİ'NİN KUZEYİNDE GEÇ HİTİT İZLERİ

Ali ÖZCAN[*]*-Turgut YİĞİT*[**]

ÖZET

Bu bildiride Kayseri il merkezinin kuzeyinde, Kuşçu-Boyacı Köyü yakınında yer alan kayalık kesimde 2012 yılında tespit ettiğimiz kaya yüzeyine yapılmış bazı çizim ve kabartmalar üzerinde durulacaktır. Bu çizim ve kabartmalardan ikisi önce Tahsin Özgüç tarafından saptanarak yayınlanmıştır. Uzun kayalık yüzeyin muhtelif yerlerinde bulunan, Geç Hitit Dönemi'ne ait olduğunu düşündüğümüz eserler şunlardır: Üç satırdan oluşan hiyeroglif yazıt; farklı boyutlarda iki ayrı ayakta duran insan kabartması; kaya yüzeyine çizilmiş bir insan kafası; kaçak kazılar sonucunda ortaya çıkarıldığı anlaşılan tamamlanmamış bir kapı aslanı: kesin olarak anlamlandırılamayan beş şekil ve oyuklar. Bu eserlerin bulunduğu yerin Geç Hitit Dönemi'nde kullanılmış bir taş eserler işlik alanı olduğu tahmin edilmektedir. Bizim tespitlerimize değin bir modern taş ocağı tarafından tehdit altında olan bölgenin ilgili makamların girişimi ile koruma altına alınması sağlanmıştır. Burada yapılacak araştırmalarla yeni buluntuların ortaya çıkacağı kuşkusuzdur.

Eserler, Kayseri ili Kocasinan İlçesi'ne bağlı Kuşçu-Boyacı köyünde, il merkezinin 20 km. kuzeyinde, Yamula Baraj Gölü'nün güneyinde, göle yaklaşık 4.8 km. mesafede bulunmaktadır (Res. I). Kuşçu-Boyacı, Kuşçu ve Boyacı olmak üzere, baraj gölü altında kalan iki köyün birlikte yeniden iskânı ile oluşturulmuş köye verilen isimdir[1].

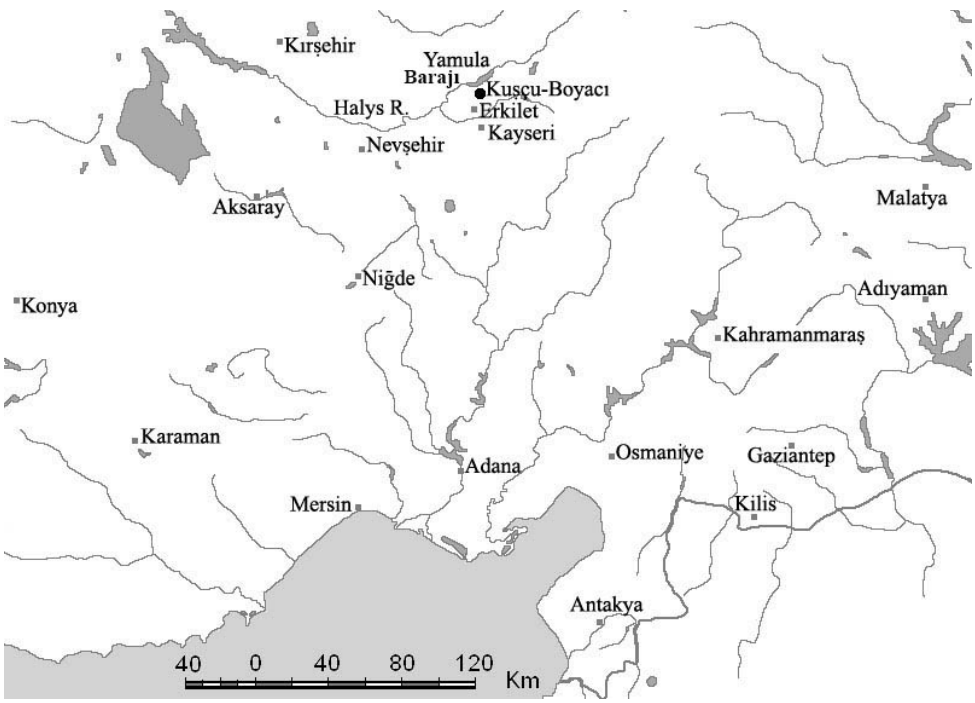
* Dr., Dumlupınar Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Eskiçağ Tarihi Anabilim Dalı. aliozcan80@hotmail.com.

** Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Tarih Bölümü, Eskiçağ Tarihi Anabilim Dalı. 06100 Sıhhiye/ANKARA. tyigit@yahoo.com.

1 Eserlerin korunmasını sağlamak amacıyla, yerlerini bildiren Abdullah Vecdi Çoban'a, Murat Vural'a; yardımlarından dolayı Prof. Dr. Jared L. Miller'e, Dr. Federico Giusfredi'ye ve Arş. Gör. Muhammed Ceyhan'a teşekkürlerimizi sunarız. Bu çalışma Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu (TÜBİTAK) tarafından desteklenmiştir.

Köyün batı/güneybatısında, güneydoğu-kuzeybatı doğrultusunda yaklaşık 4 km. boyunca uzanan kayalık bir alanda (Res. II-III), kaya yüzeyine işlenmiş çeşitli figürler, kısa bir hiyeroglif yazıt ve yarım bırakılmış bir aslan heykeli tespit edilmiştir. Bu eserlerden iki tanesi T. Özgüç tarafından yayımlanmıştır[2].

Kuşçu-Boyacı'ya yakın olmak üzere, daha önce bu köyün bağlı bulunduğu Erkilet'te 1932 yılında iki hiyeroglifli stel ele geçmiştir[3]. Steller günümüzde Kayseri Arkeoloji Müzesi›nde muhafaza edilmektedir. Kuşçu-Boyacı eserleri Erkilet Beldesi'ne yaklaşık olarak 8 km. mesafededir.



Resim I. Kuşçu-Boyacı Köyü'nün Konumu

Bizim tespitlerimize değin bir modern taş ocağı tarafından tehdit altında olan bölge T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kayseri Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu tarafından 31.01.2013 tarihinde sit alanı ilan edilerek koruma altına alınmıştır.

2 Özgüç 1993: 493 vd.

3 Erkilet 1, 89 x 76 cm. ölçülerindedir. Gelb 1939: 28, §20, Pl. XXXVII. Ayrıca bkz. Bossert 1935-36: 282, Abb. 1-2. Hrozný 1935: 6, Pl. I. Erkilet 2, Erkilet 1 yazıtı ile birlikte aynı yerde bulunmuştur. 81 x 63 cm. ölçülerindedir. Gelb 1939: 28, §21, Pl. XXXVII. Ayrıca bkz. Bossert 1935-36: 283, Abb. 3-4; Hrozný 1935: 7, Pl. II.



Resim II. Güneydoğu-Kuzeybatı Doğrultusunda Uzanan Kayalık Kesimin, Güneydoğudan Görünümü.



Resim III. Güneydoğu-Kuzeybatı Doğrultusunda Uzanan Kayalık Kesim ve Modern Taş Ocağının Kuzeybatıdan Görünümü.

Kapı Aslanı

Kayalık kesimin doğusunda, kaçak kazılar sonucu ortaya çıkmış bir kapı aslanı bulunmaktadır (Res. IV.).

Aslanın göğüs kısmından arka kısmına uzunluğu 130 cm.'dir. Yerden yüksekliği 86 cm.'dir. Altta, ayak kısımlarından en arkaya uzunluğu 135 cm., kalınlığı ise 40 cm.dir.

Aslanın ön kısmı yelelerini temsil edecek şekilde daha kalın işlenmiştir (Res. V-VI). Bu yönüyle Malatya[4], Sam'al/Zincirli[5], Maraş[6], Havuzköy[7], Elbistan Arslantaş[8], kapı aslanı örneklerine benzememektedir. Kendisine has bir stile sahiptir. Baş kısmında ağzı ve kulakları işlenmiştir. Ağzı açıktır. Detay işçiliği yapılmamıştır. Aslanın güncel durumu ve konumu bölgenin geçmişte taş ocağı olarak kullanıldığına işaret etmektedir.



Resim IV. Önde Kapı Aslanı Olmak Üzere Bölgenin Görünümü.

4 Akurgal 1949: Taf. I; Darga 1992: Res. 230.

5 Akurgal 1949: Taf. IVa-b, Va-b., VIa; Darga 1992: Res. 235-237, 288-289.

6 Akurgal 1949: Taf. XXXIIa; Darga 1992: Res. 318.

7 Akurgal 1949: Taf. XXXIIb, XXXIVa-b.

8 von der Osten 1930: 105, Fig. 111. Literatür için bkz. Hawkins 2000a: 329.



Resim V. Kapı Aslanının Yandan Görünümü.



Resim VI. Kapı Aslanının Önden Görünümü.

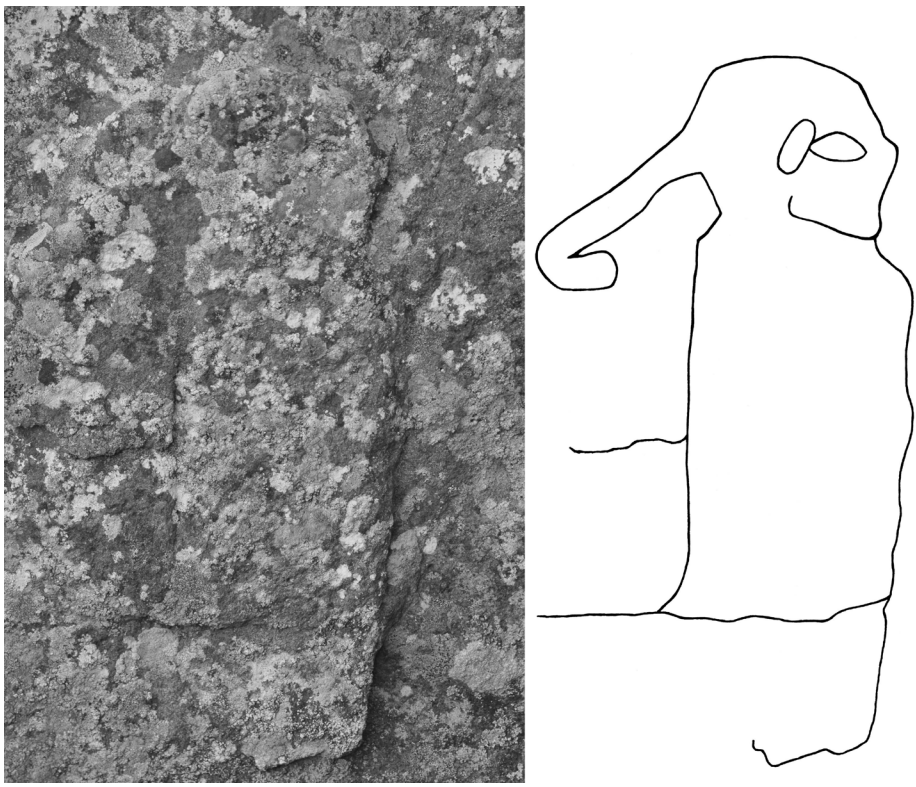
Röylef

Röylef, anakaya üzerine büyük bir taş bloğu üzerine işlenmiştir (Res. VII). Ayakta duran figür daha ziyade bir çocuk tasvirini(?) andırmaktadır (Res. VIII).

Figürün yüksekliği 40 cm., genişliği ortada 12 cm.'dir. Vücudu cepheden, başı ise profilden işlenmiştir. Vücut uzuvları olan kolları ve ayakları işlenmemiştir. Baş kısmında burnu, kulağı ve cepheden işlenmiş gözü belirtilmiştir. Örülmüş saçları başından itibaren arkaya doğru 16 cm. uzanmaktadır. Taş bloğu üzerinde başkaca kabartmaların varlığı anlaşılmaktadır. Bölgede yapılacak detaylı bir araştırma ile ana kaya yüzeyi tamamen temizlendikten sonra, rölyefin tümünü ortaya çıkarmak mümkün olabilecektir.



Resim VII. Kaya Üzerindeki Rölyefin Cepheden Görünümü.



Resim VIII. Rölyefin Yakından Görünümü ile Çizimi.

Hiyeroglif Yazıt

Düzleştirilmiş kaya yüzeyinde hiyeroglif bir yazıt yer almaktadır (Res. IX).



Resim IX. Düzleştirilmiş Kaya Yüzeyi ve Hiyeroglif Yazıtın Görünümü.

Hiyeroglifler 56x56 cm.lik bir panoya işlenmiştir. Hiyerogliflerin yazıldığı panonun üst kesimindeki yatay uzanan hattan anlaşıldığı kadarıyla ana kaya yüzeyi düzleştirilerek hiyeroglif yazımı için uygun bir hale getirilmiştir.



Res. X. Hiyeroglif Yazıtın Yakından Görünümü.



Resim XI. Hiyeroglif Yazıtın Çizimi.

Trankripsiyon	**Tercüme**
§1 EGO-wa/i-mi	Ben
§2 <<la>>(?)-na-na-sa	Nanas (/Lananas)
§3 wa/i+ ┌ra/i┐ -pa-mi-sa	WARPAMI?

Yorum

Hiyerogliflerin sol üst köşesinde, sonradan eklendiği anlaşılan ters çevrilmiş MAGNUS'(?) (L.363) yer almaktadır (Res. XA).

§1 ilk satır EGO-wa/i-mi (ben) şimdiki zaman 1. tekil şahıstan ibarettir.

§2 İkinci satırın en üstündeki –la(?) (L.175)›nın sonradan eklendiği rahatlıkla anlaşılmaktadır (Res. XA). Bu durumda ikinci satır isim olarak Nanas/(La)nanas şeklinde okunmalıdır. Nanas, erkek ismi olarak Cekke Steli Ay. 6'da geçmektedir[9].

9 Barnett 1948: 134. Ayrıca bkz. Giusfredi 2010: 283, Table 8.

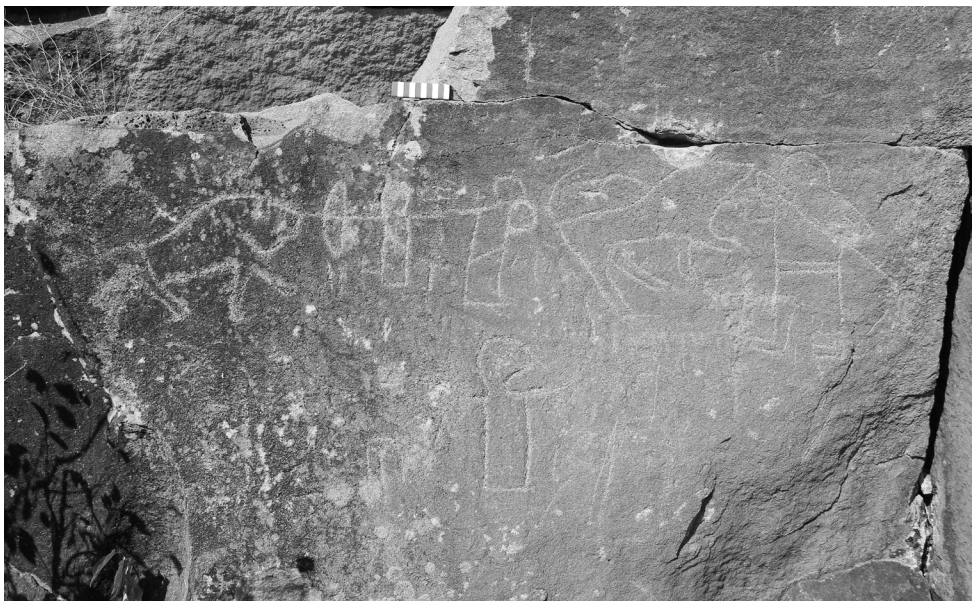
§3. Üçüncü satır wa/i+ ┌ra/i┐ -pa-mi-sa şeklindedir. Hititçe, Luwice ve Hiyeroglif Luwicesinden tanınan warp-, warpa/i- kökünün anlamı net değildir[10]. Hitit İmparatorluk dönemi çivi yazılı metinlerinde geçen warp- kelimesi yıkamak, yıkanmak, banyo yapmak[11]; çevirmek[12] şeklinde açıklanmıştır.

Luwice bağlamında warpa/i kelimesini C. Melchert, çevirme, bölge[13]; J. Tischler, benzer şekilde çevirme ve sınırlamak olarak açıklamıştır[14]. warpa/i, M.Ö. II. bin yıl metni, KBo IX 96 Ay. IV 4' (CTH 590)'de Luwiceden alınmış bir sözcük olarak « *wa-ar-pa-x*[] şeklinde geçmektedir. F. Starke, warpa/i- kelimesini tecrübe, usta olarak açıklamıştır[15]. A. Kloekhorst, warpa/i- kelimesini zanaat, beceri, bilgi; warpa- kelimesini ise çevirmek[16] olarak açıklamıştır. P. Meriggi, warpi- kelimesini kültür[17]; J.D. Hawkins-A. Morpurgo-Davies, beceri, zanaat, güçlü olarak açıklamıştır[18]. J.D. Hawkins ise cesaret, kuvvet, beceri olarak açıklamıştır[19].

Çeşitli İşaretler ve Figürler

Güneydoğu-kuzeybatı doğrultusunda uzanan kayalık alan boyunca ayrı yerlerde düz ana kaya yüzeylerine işlenmiş çeşitli figürler ve işaretler bulunmaktadır. Bunlardan ilki 140 x 60 cm. ölçülerinde, düz kaya yüzeyine iki sıra halinde ve kesici bir alet ile çizilmiş figürleri içermektedir (Res. XII). Üst sırada solda, bir aslan ve iki insan, sağda yine bir aslan ile elinde mızrak tutan bir insan figürü bulunmaktadır. Altta ise bir insan figürü mevcuttur. Söz konusu figürler T. Özgüç tarafından yayımlanmıştır[20]. Figürlerin tarihlenmesi hakkında herhangi bir fikre sahip değiliz. Ancak Geç Hitit Döneminden daha sonraya ait olması olasıdır.

10 Weitenberg 1977: 48 vd.
11 Tischler 2001: 194; Ünal 2007: 789.
12 Ünal 2007: 789.
13 Melchert 1993: 260.
14 Tischler 2001: 196.
15 Starke 1990: 339-340.
16 Kloekhorst 2008: 967.
17 Meriggi 1962: 150.
18 Hawkins-Morpurgo-Davies 1986: 76-77.
19 Hawkins 2000b: 631.
20 Özgüç 1993: 498.



Resim XII. Kaya Yüzeyine Kazınmış Figürler.

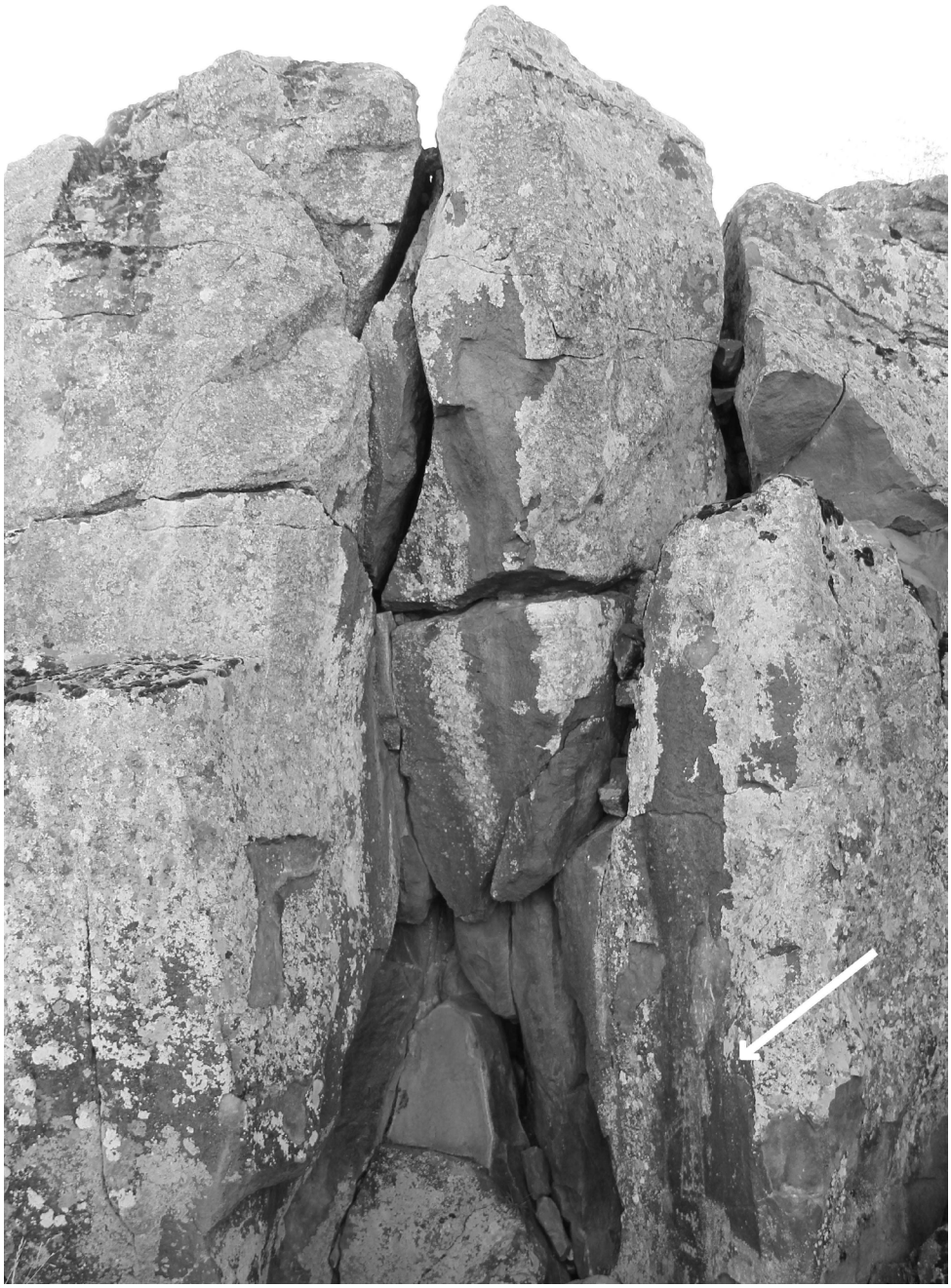


Resim XIII. Kaya Yüzeyine Kazınmış Şekil.



Resim XIV. Kaya Yüzeyine Kazınmış Şekil.

Doğal bir kaya yarığı içine, yarığın bakış açımıza göre sağ dip kısmına bir erkek figürü işlenmiştir (Resim XV).

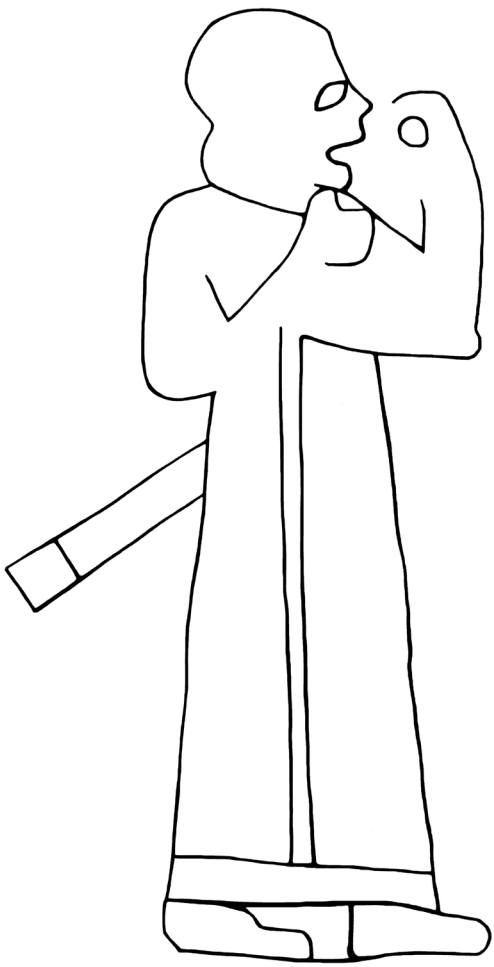


Resim XV. Kaya Yarığının Dip Kesiminde Yer Alan Erkek Figürünün Görünümü.



Resim XVI. Erkek Figürünün Yakından Görünümü.

Erkek figürü 63 cm. boyundadır. Göğüs kısmının genişliği 26 cm.'dir. Belinde 30 cm. uzunluğunda bir kılıç taşımaktadır. Figürün alt kesiminin genişliği ise 17 cm.'dir. Figür, T. Özgüç tarafından yayımlanmıştır (Resim XV-XVII)[21].



Resim XVII. Erkek Figürünün Çizimi.

Düz kaya yüzeyine işlenmiş, doğal koşullar altında yıpranmış erkek figürü ayakta tasvir edilmiştir. Kaya yüzeyine kesici bir alet ile çizilerek yapılmıştır. Vücudu cepheden, baş ve ayakları ise profilden verilmiştir. Badem biçimli gözü ise cepheden işlenmiştir. Sol elini ağız hizasına doğru kaldırmış vaziyettedir. Sağ el ise çene hizasındadır. Figür, ayak bileklerine kadar uzanan bir elbise ile giyimlidir. Boyun hizasından ayak bileklerine kadar bir şeridin uzandığı anlaşılmaktadır. Ayrıca elbisesinin alt kesiminde de yatay bir şerit mevcuttur. Saçları ense kesiminde bir kıvrım/bukle yapmıştır. Bel hizasında arkaya doğru uzanan bir kılıç kını gayet iyi bir şekilde seçilebilmektedir. Bununla birlikte kılıç kınının figürün vücudunun bizim göremediğimiz diğer kısmında (figürün sağında) uzandığı anlaşılmaktadır.

21 Özgüç 1993, 498, Pl. 88-89.



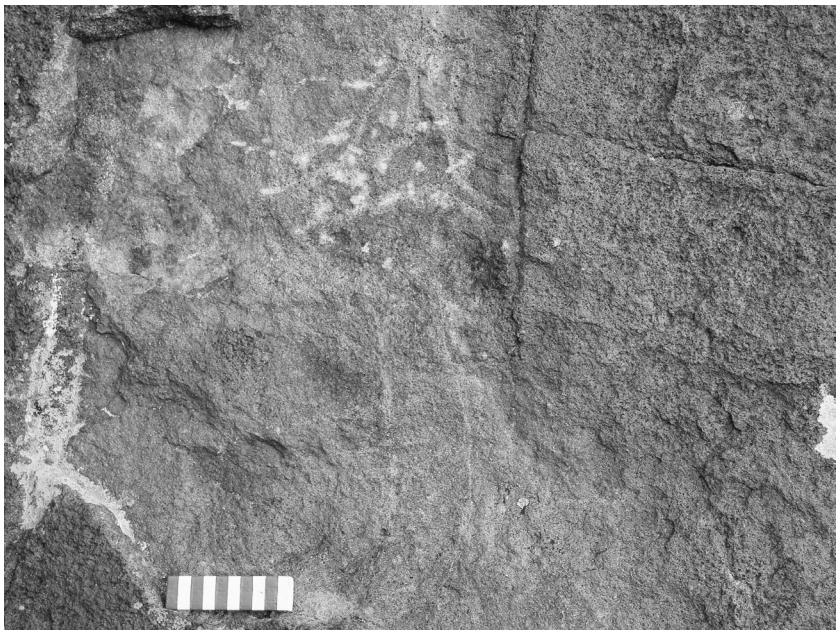
Resim XVIII. Kaya Yüzeyine Açılmış Oyuklar ve Geometrik Şekil.

Resim 18'de kaya yüzeyine açılmış 3 yuvarlak oyuk seçilebilmektedir. Bu oyuklar olasılıkla kayanın şekillendirilmek istendiğine işaret etmektedir. Ayrıca oyukların etrafında dörtgen şeklinde bir iz mevcuttur.

22 Çiftlik Steli figürü. Gelb 1939: Plate XXX; Tuleil yazıtı üzerindeki figür. Gelb 1939: Plate XCIV; Kargamış figürü. Akurgal 1949: Taf. XVIIb; Darga 1992: 253, Res. 260.

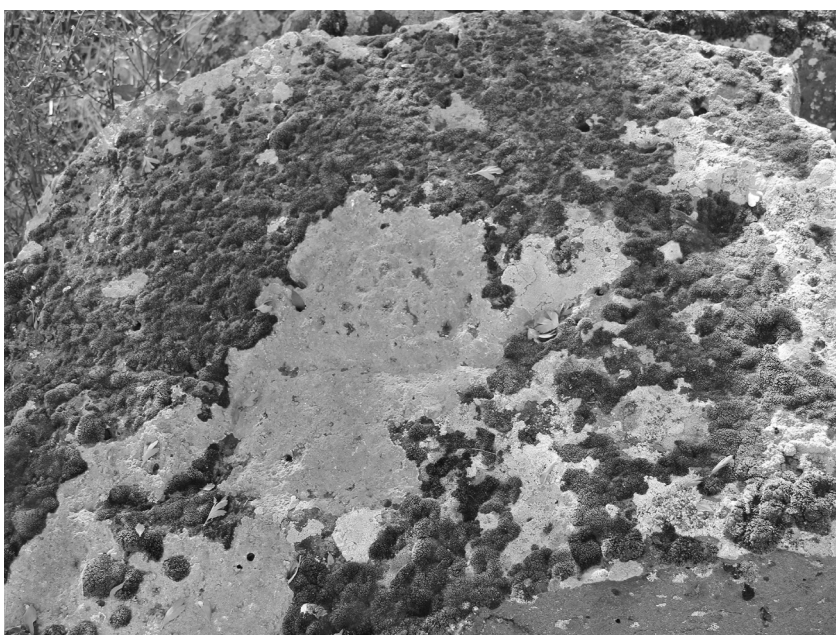
23 Çiftlik Steli figürü. Gelb 1939: Plate XXX; Sam'al-Zincirli ortostatı figürleri (M.Ö. 10.-9. yy.). Bittel 1976: 264, Abb. 299; Darga 1992: 256, Res. 263.

24 Özgüç 1993: 497, Fig. 13.



Resim XIX. Kaya Yüzeyindeki Bir Diğer Şekil.

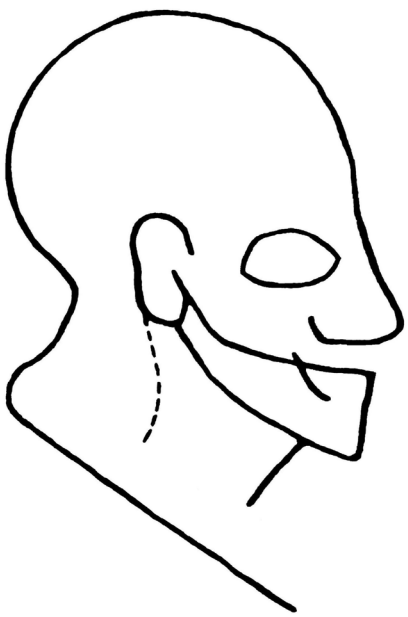
Resim 19'daki şeklin ne anlama geldiği anlaşılamamaktadır. Resim 20'de kaya üzerine dikdörtgen bir şekil işlenmiştir.



Resim XX. Kaya Yüzeyinde Yer Alan Dörtgen Şekil.



Resim XXI. Kaya Yüzeine İşlenmiş Erkek Kafası.



Resim XXIa. Erkek Kafasının Çizimi

Doğal bir kaya yarığı içine, düz kaya yüzeyine boyun hizasından itibaren 12 x 13 cm. ölçülerinde bir erkek kafası işlenmiştir (Res. XXI). Figürün badem biçimli gözü cepheden tasvir edilmiştir. Burnu, kulağı ve sakalları gayet iyi seçilebilmektedir. Tasvir uniktir. Karşılaştırabileceğimiz materyale sahip değiliz.

Sonuç

Erkilet 1 ve 2 stelleri, J.D. Hawkins tarafından M.Ö. 8. yy.'ın sonuna tarihlenmiştir[25]. Kuşçu-Boyacı'daki hiyeroglif yazıtın stilinin, Erkilet 1 ve 2 stelleri üzerindeki hiyeroglifler ile benzerlik göstermesi dikkate alınarak, Kuşçu-Boyacı hiyeroglif yazıtının da aynı zamana tarihlenmesi önerilebilir.

Kuşçu-Boyacı'da üzerinde oyuklar içeren taş bloğunun varlığı (Resim XVIII), bitmemiş kapı aslanının durumu (Resim IV-VI) ve güneydoğu-kuzeybatı doğrultusunda uzanan kayalık kesimin doğusunda uzanan vadiye yayılmış taş bloklarından bölgenin M.Ö. I. bin yılda taş ocağı olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Kuşçu-Boyacı hiyerogliflerinin stilinin Erkilet 1 ve 2 yazıtları ile benzer oluşundan hareketle, Erkilet 1 ve 2 stellerinin onlara yakın mesafede bulunan Kuşçu-Boyacı'daki taş ocağında üretilmiş olabileceği kuvvetli ihtimaldir.

Kayalık kesimin hemen batısında konumlanmış yaklaşık 280 x 220 m. ölçülerinde bir tepe bulunmaktadır (Resim XXII-XXIII). Literatürde herhangi bir araştırmaya tabi tutulduğuna rastlanmayan tepenin araştırılması ile taş ocağı ile bir bağlantısının olup olmadığı anlaşılabilecektir.

25 Hawkins 2000a: 494.



Resim XXII. Kayalık Kesimin Doğusunda Yer Alan Tepe.



Resim XXIII. Tepenin Batıdan Görünümü.

KAYNAKÇA

Akurgal, 1949, 1961 — E. Akurgal, *Spaethethitische Bildkunst*, Ankara. *Die Kunst der Hethiter*, München.

Barnett, 1948 — R.D. Barnett, "Hittite Hieroglyphic Text at Aleppo", *Iraq* 10, 122-140.

Bittel, 1976 — K. Bittel, *Die Hethiter*, München.

Bossert, 1935-36 — H.Th. Bossert, "Zwei hethitische Hieroglyphen-Inschriften aus Erkelet", *AfO* 10, 282-287.

Darga, 1992 — M. Darga, *Hitit Sanatı*, İstanbul.

Gelb, 1935 — I.J. Gelb, *Hittite Hieroglyphs II*, *SAOC* 14, Chicago.

Gelb,1939 — *Hittite Hieroglyphic Monuments*, *OIP* 45, Chicago.

Giusfredi, 2010 — F. Giusfredi, *Sources for o Socio-Economic History of the Neo-Hittite States*, Heidelberg

Hawkins, 2000a — J.D. Hawkins, *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions*, Volume I: Inscriptions of the Iron Ages, Berlin-New York.

Hawkins, 2000b — *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions*, Volume I, Part 2, Inscriptions of the Iron Ages, Berlin-New York.

Hawkins-Mopurgo-Davies, 1986 — J.D. Hawkins-A. Morpurgo-Davies, "Studies in Hieroglyphic Luwian", H.A. Hoffner-G.M. Beckman (ed.), *Kaniššuwar. A Tribute to Hans G. Güterbock on his seventy-fifth Birthday*, May 27, 1983, AS 23, Chicago, 69-81.

Hrozný, 1935 — B. Hrozný, "Les inscriptions "hittites" hiéroglyphiques d'Erkelet et la divinité Marutakas", *ArOr* 7, 6-7.

Kloekhorst, 2008 — A. Kloekhorst, *Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon*, (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series 5), Leiden.

Melchert, 1993 — H.C. Melchert, *Cuneiform Luvian Lexicon*, Lexica Anatolica Volume 2, Cape Hill.

Meriggi,1962 — P. Meriggi, *Hieroglyphisch-Hethitisches Glossar*, Wiesbaden.

Özgüç, 1993 — T. Özgüç, "Studies on Hittite Relief Vases, Seals, Figurines and Rock-Carvings", M.J. Mellink-E. Porada-T. Özgüç (ed.), *Aspects of Art and Iconography. Anatolia and its Neighbors. Studies in Honor of Nimet Özgüç*, Ankara, 473-499.

Starke, 1990 — F. Starke, *Untersuchungen zur Stammbildung des keilschriftluwischen Nomens*, StBoT 31, Wiesbaden.

Tischler, 2001 — J. Tischer, *Hethitisches Handwörterbuch*, Innsbruck.

Ünal, 2007 — A. Ünal, *Multilinguales Handwörterbuch des Hethitischen*/*A Concise Multilingual Hittite Dictionary*/*Hititçe Çok Dilli El Sözlüğü*, Vol. I A-M, Vol. II N-Z, Hamburg 2007.

von der Osten, 1930 — H.H. von der Osten, *Explorations in Hittite Asia Minor 1929*, OIC 8, Chicago.

Weitenberg, 1977 — J.J.S. Weitenberg, "Hethitisch (anda) warpa- und warpa*", Hethitica II, 47-52.

ISPARTA OVASI'NDA M.Ö. II. BİNYILI YERLEŞMELERİ

Mehmet ÖZSAİT[*] *– Nesrin ÖZSAİT*[**]

Les sites archéologiques du IIème millénaire avant J.-C. dans la Plaine d'Isparta

Entre 1972 et 2012, avec intervalles, nous avons fait des recherches systématiques dans la Région des Lacs (Pisidie). La Région des Grands Lacs, à l'ouest de Konya, comprend l'ensemble des provinces de Burdur et d'Isparta, et la partie septentrionale (Korkuteli) montagneuse de la province d'Antalya. Jusqu'à présent, nous avons découvert plus de 350 höyüks et établissements dans cette région.

À partir de 1984, nos recherches se sont concentrées particulièrement dans la région d'Isparta. Notre propos portera ici sur les höyüks du IIème millénaire av. J.-C. dans la Plaine d'Isparta. Dans cette région, avant nous, des prospections avaient été faites par H. A. Ormerod, K. Bittel et J. Mellaart. Lors de ces prospections, trois sites seulement avaient été trouvés. Nous avons d'abord cherché et trouvé les sites connus, puis nous les avons examinés. Ensuite, nous avons fait des recherches approfondies dans ce secteur.

Durant nos prospections dans cette plaine d'Isparta, nous avons trouvé 21 établissements. Ceux-ci ont livré des trouvailles datant de l'époque Néolithique Récente jusqu'à la fin de l'époque romaine. Dans sept établissements, les trouvailles sont du IIème millénaire av. J.-C. Ces établissements sont : Aliköy, Bozanönü Karayuğ, Findos, Göndürle I, Göndürle II, Pamuklu, Bozanönü Ada I.

* E. Prof. Dr. Mehmet Özsait, Erenköy, Bayar Caddesi, Eser Apt.No.7, Daire 24, Kadıköy/İstanbul.

** Arkeolog Nesrin Özsait, Erenköy, Bayar Caddesi, Eser Apt.No.7, Daire 24, Kadıköy/İstanbul.

La majorité de ces établissements du Bronze Moyen et du Bronze Récent se trouvent sur ceux du Bronze Ancien II et III.

Les céramiques des époques du Bronze Moyen et du Bronze Récent sont plutôt contemporaines, au point de vue technique et des formes, de celles de Beycesultan V, IV c et de Beycesultan III- I, et aussi de Boğazköy.

Isparta Ovası

Geniş anlamda Isparta Ovası; Isparta İli Merkez İlçe, Gönen ve Atabey ilçelerinin sınırları içinde yer alan Kuleönü, Senirce-Bozanönü ovaları ile Atabey, İslamköy ve Harmanören ovalarını kapsamaktadır.

Göller Bölgesi'nin batı kısmı içinde yer alan geniş anlamdaki Isparta Ovası, kuzeydoğusundan ve doğusundan Davras Dağı (2635 m); kuzeyinden Barla Dağı'nın alt yükseklikleri, güneyinden Akdağ (2275 m) ve uzantıları, batısından ise yine kretase kalkerlerinden oluşan, Kırdağ benzeri tepeler ile bunların doğu eteğinde yer almış olan volkanik ve neojen tepeler tarafından çevrilmiştir.[1]

Kapalı havza durumundaki ovanın 1974 yılına kadar su kaynakları çok sınırlıydı. Bu durumun, prehistorik çağda ve onu izleyen çağlarda farklı olduğu, ova içinde incelediğimiz höyüklerin hemen hepsinin yanından akan çayların izlerinden anlaşılmaktadır. Bölgenin kaderi ile birlikte Isparta Ovası'nın kaderi de, 1974 yılında Eğirdir Gölü'nden bölgeye su getirilmesi ile değişmiştir. Bu yeni durum, yörenin iklimi ile birlikte bitki örtüsünü de tümüyle değiştirmiştir.[2]

Bölgenin tarihöncesi çağları, 1911 yılında Senirce Höyük'de kısa bir süre kazı yapan H.A. Ormerod'un çalışmalarıyla gündeme gelmiştir. H. A. Ormerod, Senirce kazısı sonrasında çevrede yaptığı araştırmalarda Göndürle

1 Ardel 1951:1-16

2 Ovada, 1974 yılı öncesinde, yalnızca sınırlı su kaynakları çevresinde çok sınırlı olarak sebze ve meyve yetiştiriliyordu. Şimdi ovanın her tarafında yetiştirilen ağaçlardan, sırasıyla, ilkbahardan sonbahar sonuna kadar, erik, kiraz, vişne, şeftali, elma ve ayva gibi meyve ağaçlarından alınan ürün, halkın önemli bir geçim kaynağı olmuştur. Bunların yanı sıra, ovada üretilen domates, üzüm, patates ve balkabağı da önemli gelir kaynaklarındandır. Bu durumda ovadan elde edilen ürün, yalnızca Isparta'nın değil, aynı zamanda yurdumuzun pek çok ilinin pazarlarını doldurmakta; şeftali, elma ve kiraz da yurtdışı pazarlarına satılmaktadır.

ve Findos höyüklerini de tespit etmiştir.[3] Ormerod'un bu çalışmaları, daha sonraki yıllarda bölgeye gelen K. Bittel'in Senirce, Göndürle ve Findos höyüklerinde yaptığı araştırmalarıyla önemli bir boyut kazanmış ve Kusura ile Yortan kazılarının sonuçlarından da yararlanılarak Isparta Ovası Kültürlerinin aydınlatılmasında çok büyük katkı sağlanmıştır.[4]

1944 yılında Ş.A. Kansu'nun başkanlığı altında M. Şenyürek ve İ. K. Kökten'den oluşan bir ekibin önce Baradız'da, sonra da Kapalıin 'de yaptığı kazılar sonucunda bölgenin kültür tarihi Üst Paleolitik Çağın Aurignacien safhasına kadar uzanmıştır.[5]

Bu tarihten sonra, T. Özgüç'ün[6] ve 1950'li yıllarda bölgeye gelen J.Mellaart'ın yayın ve araştırmalarıyla[7] "Isparta Ovası Kültürleri" biraz daha aydınlatılmıştır. Bununla birlikte, Isparta Ovası'nda ve yakın çevresinde bilinen merkez sayısı çok az olduğundan araştırmalar da sınırlı kalmıştır.

1972 yılından itibaren bölgede başladığımız arazi çalışmalarımız, bu kesimde henüz bilinmeyen daha birçok merkezin olduğunu ortaya koydu. Sonuçta, geniş anlamdaki Isparta Ovası'nda, ilim dünyasınca tanınan Senirce, Göndürle, Findos höyükleri dışında, biz, Aliköy, Kanlı, Kızıl, Pamuklu H, Bozanönü Yuğ Tepesi, Bozanönü Karayuğ, Bozanönü Ada I, Göndürle II ve Demirci höyüklerini ayrıca da on iki Roma Çağı yerleşmesi tespit ettik.[8] Burada, yüzeylerinde M.Ö. II. Binyılı buluntuları ele geçen Aliköy H, Bozanönü Karayuğ H, Findos H, Göndürle I, Göndürle II, Pamuklu Höyük ve Bozanönü Ada I höyükleri, buluntularıyla birlikte tanıtılacaktır. ***(Yerleşmeler için Bkz. Harita:1; Tablo: 1)***

3 Ormerod 1911-1912: 80

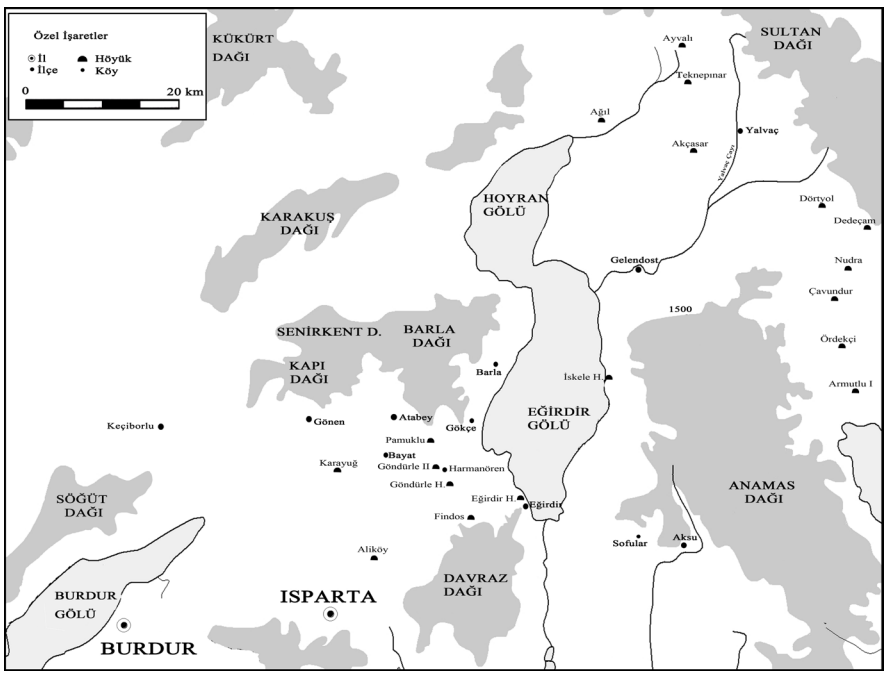
4 Bittel 1934: 35,103,112,119,125,125; Bittel 1942:176 vd; Özgüç 1946: 572.

5 Kansu 1944:673vdd ; Kansu 1945:277-286; Kökten 1947:224 vd; Kökten 1952:183 vd; kaynak ve yorumu için Bkz. Özsait1980:64-68..

6 Özgüç 1944: 408 vd, 413 vdd.

7 Mellaart 1954:192, harita:3, nr 15; ovada bilinen yerleşme yerlerinin, Lloyd-Mellaart 1962 ve Lloyd-Mellaart 1965 yayınlarının farklı yerlerinde adları geçmektedir. Konuyla ilgili bilgi ve kaynak için bkz. Özsait 1977: 71-76; Özsait 1980: 63-68, 83-93.

8 Özsait 1987:323-333.



Harita 1. Isparta Ovası II. Binyılı Yerleşmeleri

ISPARTA OVASI M.Ö. II. BİN YERLEŞMELERİ								
NO	Yerleşme	Kasaba/Köy	Neolitik	Kalkolitik	İlk Tunç	II.Bin	DÇ	Hellenistik-Roma
1	Aliköy Höyük	Aliköy		●	●	●		●
2	Karayuğ Höyük	Bozanönü		●	●	●		●
3	Findos Höyük	Büyükgökçeli	●	●	●	●		●
4	Göndürle I H.	Harmanören		●	●	●	●	●
5	Göndürle II H.	Harmanören		●	●	●	●	●
6	Pamuklu Höyük	Pembeli		●	●	●	●	●
7	Ada I	Bozanönü				●		●

Tablo 1. Isparta Ovası m.ö. II. Bin yerleşmeleri

M.Ö. II. BİNYILI YERLEŞMELERİ

Anadolu, İlk Tunç 3'ün (M.Ö.2300-1900/1800) sonlarına doğru önemli kültür değişmelerine sahne olmuştur.

M.Ö. 1800 – 1650 tarihleri Anadolu kültür ve siyasi tarihinde Asur Koloni Çağı olarak bilinmektedir. Bu tarihlerde Asurlular ile Anadolu'lu bağımsız yerel krallıklar arasında yoğun ticari ilişkiler başlamıştır. Bu ilişki sonucu, Asurlu tüccarlarla yazı Anadolu'ya gelmiştir. Böylece, Anadolu'da yazıyla birlikte, prehistorya ve protohistorya dönemi sona ermiş ve tarih çağları başlamıştır. Asur Koloni Çağı sonunda Eski Hitit Krallığı (M.Ö.1650-1450) kurulmuştur. Ayrıca, M.Ö. II. Binyılının ilk yarısına isabet eden bu dönem, farklı kültür değişmelerinden dolayı, Anadolu kültür tarihi içinde Orta Tunç Çağı (OTÇ) (M.Ö. 1800 – 1550) olarak adlandırılmıştır.

Güçlü Hitit Krallığı'nda taht kavgaları başlayınca devlet otoritesi zayıflamış sonuçta, Hititlerin egemenliği altında bulunan birçok küçük krallık taht kavgalarından yararlanarak ayaklanmışlardır. Eski krallığın bilinen son kralı Telepinuş'un (1485) ölümüyle de Hitit arşivlerinin sustuğunu, böylece ülkenin karanlık bir çağa girdiğini biliyoruz.

Isparta ve yakın çevresinin M.Ö. II. Binde, Hititler zamanında adının ne olduğunu kesinlikle bilemiyoruz. Hititlerin başkenti Hattuša(š)'da (Boğazköy) yapılan kazılarda, 1986 yılında, Yerkapı'da bulunan Bronz Tablet, Hitit siyasi tarihinin birçok noktasını aydınlattığı gibi, aynı zamanda Hitit tarihi coğrafyasının da pek çok karanlık noktanın aydınlanmasını sağlamıştır. Yine Bronz Tablet'e göre, Tarhuntašša'nın kuzeybatısında *Walma* ve *Pedašša (=Pitašš*a) Hitit bölgeleri yer almaktadır. Hititologlar tarafından *Pedašša'*nın antik çağdaki Pisidia ile eşitlenmesinde fikir birliği oluşmuş durumdadır.[9]

Bu döneme ait Hitit arşiv belgeleri içinde, doğrudan Isparta'nın içinde olduğu bölge ile ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. Bölgedeki höyüklerde bilimsel

9 Dinçol – Dinçol 2005: 1-13

bir kazı yapılmadığı için burada herhangi bir tablet de bulunamamıştır. Yine aradan çok zaman geçtiği için, kalıcı büyük eserler, anıtlar da kaybolmuştur. Ancak bölgede yaptığımız yüzey araştırmalarında, tahribata uğramış olan höyüklerin bu döneme ait kültür katlarından gelen buluntular, çanak-çömlek (keramik) sayesinde M.Ö. II. Binyılı yerleşmeleri hakkında bilgi sahibi olabiliyoruz. Ayrıca bu konuda bize yardımcı olan ikinci husus, Göndürle Höyük Mezarlığı'nda (Harmanören) yaptığımız kazılarda gün ışığına çıkan ve M.Ö. II. binyılına ait olan mezar küpleridir.

Hitit kralı Telepinuş'un M.Ö. 1485 yılında ölümüyle ülke içinde başlayan karanlık döneme, M.Ö. 1450 yılında son veren II. Tuthalya ile Hitit İmparatorluk ya da Yeni Hitit Krallığı dönemi başlamıştır.

Anadolu'da siyasi tarihle birlikte farklı kültür özellikleri görülmüştür. Hitit İmparatorluk dönemiyle başlayan ve onunla birlikte sona eren çağ, Anadolu kültür tarihi içinde Son Tunç Çağı (STÇ) (M.Ö. 1450-1190) olarak adlandırılmıştır.

Hitit İmparatorluk döneminde I. Arnuvanda, III. Tuthalya, özellikle I. Şuppiluliuma ve II. Murşili zamanında, kuzeyde Kaşkalarla, batıda Arzavalılarla başarılı savaşlar yapılmış, İmparatorluğun sınırları genişletilmiştir. Mısırlılarla Kadeş Savaşı yapılmıştır. Devletin önemli krallarından biri olan IV.Tuthalya'nın (M.Ö. 1250-1220), saltanatının başlangıcında Hitit topraklarının genişletildiğini, fakat daha sonra, amcası Muvatalliš'in oğlu Tarhuntaššа kralı Kurunta ile sorunlar yaşadığı bilinmektedir. IV. Tuthaliya'dan sonra Hitit İmparatorluğu, sürdürülen taht kavgaları sonucu zayıflamış ve M.Ö. 1190 tarihinde batıdan gelen Ege göçleri sonucunda yıkılmıştır. Bundan sonra Anadolu tarihinde Demir Çağı olarak isim alan dönem başlamıştır.

Isparta Ovası'nda tespit edilen höyüklerin, M.Ö. II. Binde, Hitit öncesi ve Hititler çağında, konumlarına göre, her biri ya bir köy, ya da kent idi ve doğal olarak da, hepsinin birer adı vardı. Şimdiye kadar bölgede sistematik bir kazı yapılmadığı için buralardan çivi yazılı bir tablet ele geçmemiştir, bu bakımdan bu yerleşmelerin Hititler zamanındaki isimlerini bilemiyoruz.

Buna karşılık, Boğazköy'de bulunan tablette okunan pek çok yerleşme ismi var, ancak günümüzde bunların nereler olduğu da bilinemiyor. Önümüzdeki yıllarda bölgede yapılacak kazılarda ele geçecek yazılı belgeler, bölge tarihinin karanlıkta kalan bazı noktalarını aydınlatacağı inancındayız.

Isparta Ovası'nda yüzeylerinde M.Ö. II. Binyılı buluntuları ele geçen yerleşmeler.



Resim 1. Aliköy Höyük

Aliköy Höyük

Isparta'nın 8 km kuzeydoğusunda, Aliköy 'ün 1 km güney batısında tespit ettiğimiz höyüğün boyutları 150 m x 100 m ovadan yüksekliği de 7 m kadardır.[10] Üzerinde tarım yapılmakta ve meyve ağaçları bulunmaktadır. Bu nedenle tahribat oldukça fazladır.

Höyük yüzeyinde, yoğun bir İlk Tunç Çağ yerleşmesinin yanı sıra, Çamur ve Kuruçay gibi Burdur bölgesi höyüklerinin Son Kalkolitik Çağı'nda gördüğümüz iri tutamaklar vardır. Höyük yüzeyinde OTÇ'na tarihleyebileceğimiz bir gaga parçası ile çoğunluğu Beycesultan I buluntularıyla çağdaş STÇ keramikleri görülmektedir. *(Resim 1)*

Karayuğ Höyük

Karayuğ, Kuleönü - Senirce ve Bozanönü üçgeninin hemen kuzeyindeki ovada çok geniş bir yayılım alanı olan doğal bir yükselti (929 m) üzerindedir. 200 X 300 m boyutlarında ve 4 m yüksekliğinde olan höyüğe, yöresel isminden dolayı Karayuğ adını verdik.[11] Höyük, Bayat Köyü'nün 5 km kuzeybatısında, Bozanönü Köyü'nün 4 km kuzeyinde, Senirce Köyü'nün de

10 Özsait 1987: 325 vd

11 Özsait 1987: 327.

4,5 km doğusundadır.



Resim 2 Karayuğ Höyük

Höyükte, kuvvetli bir İlk Tunç Çağ yerleşmesine tanıklık eden keramiklerin yanı sıra, az sayıda monokrom İlk Kalkolitik Çağ keramiği bulduk. Höyük yüzeyinde kırmızı boya astarlı, hamurları minik taşçıklı ve saman katkılı iyi pişirilmiş OTÇ keramikleri yanı sıra, yine çok az sayıda açkısız STÇ keramikleri bulunmaktadır. *(Resim 2)*

Findos Höyük

Höyük, Isparta'nın 25 km kuzeydoğusunda, Isparta Merkez İlçe sınırları içinde olan Büyükgökçeli Kasabası'nın 2 km batısında, Eğirdir - Isparta asfaltının 100 m. güneydoğusunda, bahçeler arasında yer alır. 1911 yılında H. A. Ormerod tarafından bulunan Findos Höyük, K. Bittel ve J.Mellaart tarafından da incelenmiştir. T.Özgüç'ün de buluntuları üzerinde çalıştığı höyüğün yüzeyinde, o güne kadar, ITÇ 2'den daha eskiye giden buluntuya rastlanmamıştı.[12]

Doğu-batı yönünde 125 m, kuzey – güney yönünde 200 m ve mevcut yüksekliği de 3 m olan Findos Höyük yüzeyinde, 1984 yılından itibaren, geniş aralıklarla, 2012 yılına kadar yaptığımız araştırmalarımızda, başlangıçta, Roma Çağı ve MÖ II. Bin ve İTÇ yerleşmelerine ait keramikler bulduk. Ayrıca neredeyse tamamı üzüm bağı ve meyve ağaçlarıyla kaplı olan Findos Höyük yüzeyinde 1997 yılında, Hacılar'ın VI. Tabakasında ele geçen keramiklerle benzer özellikler gösteren Son Neolitik Çağ – İlk Kalkolitik

12 Ormerod, 1911-12: 80; Bittel, 1934: 125; Lloyd- .Mellaart 1962:196/197, Hrt. VI, Nr. 206-İT2; Özgüç 1944:408

Çağ yerleşmesine ait monokrom ve boyalı keramikler bulduk.[13]



Resim 3. Findos Höyük

Höyük yüzeyinde OTÇ'nın başlarına tarihleyebileceğimiz bedrimli kâse parçaları ile yine Beycesultan'ın V-IVc tabakaları buluntularıyla çağdaş ince cidarlı kâse parçaları görülmektedir. Buluntulardan anlaşıldığına göre, Findos Höyük, suyu bol ve verimli toprağı sebebiyle STÇ döneminde de gelişmesini sürdürmüştür. Yüzey buluntuları bu durumu kanıtlamaktadır. *(Resim 3)*



Resim 4. Göndürle I Höyük

Göndürle I Höyük (Büyük Göndürle)

Harmanören Köyü'nün (eski Göndürle) 1,5 km güneydoğusunda, Harmanören-Eğirdir yolunun 50 m kadar doğusundadır. Yaklaşık olarak çapı 350 m kadar olan höyüğün, yüksekliği, batıdan, yani yoldan bakıldığında 4 m kuzeydoğudan, Radimos Çayı vadisinden, bakıldığında ise15 m kadardır.[14]

13 Özsait 1999: 79 vd

14 Özsait 1999: 88, nt.2.



Resim 5.Göndürle I Höyük Tekstil Ağırlıkları

Yıllardan beri, çok yoğun bir şekilde tahribata uğrayan ve de uğramakta olan höyüğün yüzeyinde, Son Kalkolitik Çağ'dan itibaren, İlk Tunç Çağı, Orta Tunç Çağı, Son Tunç Çağı, Demir Çağı, Hellenistik ve Roma Çağlarına ait yerleşmelerden gelen keramikler görülmektedir.[15]

Göndürle I Höyük yüzeyinde görülen OTÇ ve STÇ keramikleri *(Resim 4)* en yakın analojilerini Beycesultan'ın çağdaş tabakalarında bulmaktadır. Höyük yüzeyinde çok yoğun olarak görünen tekstil ağırlıkları *(Resim 5)* da, buradaki dokumacılığın yaygın olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.



Resim 6. Mezar Küpü

Göndürle Höyük Mezarlığı

Mezarlık, Göndürle Höyüğün 500 m kadar kuzeybatısında, Tavşan Tepe'nin güney eteklerinde, Tepecik Altı mevkiindedir. Burada 1993-2005 yılları arasında, Harmanören'de yaptığımız kazılarda İT2-3, OTÇ ve Son Tunç Çağı'na ait mezar küpleri buluntular ele geçti.[16] Burada örnek olarak verdiğimiz R2 mezar küpü OTÇ başlarına tarihlenmektedir. *(Resim 6)*

15 Özsait 2004:285.

16 Özsait 2003: 87-102; Bilgi ve kaynakça için bkz. Özsait-Özsait 2013: 5-19

Göndürle Höyük II

Harmanören Köyü'nün 1 km kadar kuzeybatısında, Köyaltı Bağları mevkiindedir. *(Resim 7)* 1984 yılı araştırmalarımız sırasında tespit ettiğimiz höyük 150 m çapında, 10 m kadar da yüksekliğindedir.[17] Bir tatlı su kaynağının hemen yanında olan höyük yüzeyinde Son Kalkolitik Çağ, İlk Tunç Çağı, OTÇ, STÇ, Demir Çağı, Hellenistik ve Roma Çağı yerleşmelerine ait keramikler bulunmaktadır. Göndürle II Höyük M.Ö. II. Binyılı keramikleri *(Resim 8)* Göndürle I Höyük buluntularıyla aynı ortak özellikleri göstermektedir.



Resim 7. Göndürle II, Güneybatıdan, 2012



Resim 8. Göndürle II Höyük

17 Özsait –Özsait 2012: 285.



Resim 9 Pamuklu Höyük

Pamuklu Höyük

Isparta'nın 25 km kuzeydoğusunda, Atabey'in 5 km güneydoğusunda ve Pembeli Köyü'nün de 300 m kadar güneybatısında tespit ettiğimiz höyüğe, köyün eski isminden dolayı Pamuklu adını verdik.[18] Barla dağının güney eteklerinde oluşan ovanın hâkim yerinde ve suyu bol bir kesimde bulunan höyüğün boyutları 150 m x 125 m yüksekliği de 7 m kadardır. Yüzey buluntuları kuvvetli bir İlk Tunç Çağ yerleşmesine işaret etmektedir. Höyüğün gerek tarım ve gerekse tarla açmak amacıyla tahrip olan kısımlarında Son Kalkolitik Çağa tarihlediğimiz iri tutamaklar ile İlk Kalkolitik Çağa ait monokrom keramikler bulduk.

Kuvvetli bir İlk Tunç Çağ yerleşmesine karşılık Pamuklu Höyük yüzeyinde Son Tunç Çağı'na tarihleyebildiğimiz iki parça bulabildik. *(Resim 9)* Bunun ana sebebi tahribat olmalı. 1984 yılında höyüğü bulduğumuzda, batısının, höyük konisine doğru yaklaşık olarak 15 metrelik kısmı tümüyle kaldırılmıştı. Böylece de, 5-6 metrelik bir kesit oluşmuştu. Herhalde bu tahribat sırasında, höyüğün M.Ö. II. Binyılı tabakaları da yok oldu, bilemiyoruz.

Ada I Höyük

Bozanönü Köyü'nün 1 km kuzeyinde, Kır Dağ'ın 1,5 km güneydoğusunda, Ada olarak bilinen iki yükseltiden, daha güneyde bulunanıdır. Bozanönü-Eğirdir demiryolunun doğusunda yer alan Ada I üzerinde yoğun olarak Roma Çağı yerleşmesine ait keramikler bulunmaktadır. Değerlendirme sırasında toplanan Roma Çağı keramikleri arasında iki küçük parçanın STÇ yerleşmesine ait olduğunu gördük. Son yıllara kadar çevresi bataklık olan yerleşme, şimdi tümüyle ova seviyesine kadar inmiştir.[19]

18 Özsait 1987:326 vd.

19 Özsait – Özsait 2010: 420

Genel Değerlendirme

Isparta Ovası M.Ö. II. bin yerleşmelerinin hepsi, höyüklerin yüzey buluntularından anladığımıza göre, İlk Tunç Çağı tabakaları üzerinde yer almaktadır. Göndürle I'in dışındaki, diğer höyüklerde M.Ö. II bin yerleşmelerinin çok zayıf olduğunu ele geçen buluntuların azlığından anlamaktayız. Höyüklerde sistematik bir kazı yapılmadığı için, yalnızca yüzey araştırmalarına dayanarak bu hususu bu kadar net olarak söylemek doğru olmayabilir. Bununla birlikte, höyüklerde tahribat pek çok fazladır. Biz buraları kırk yıla yakın bir zamandan beri dolaşıyoruz. Hemen her yıl bölgenin birçok höyüğünde 5 m, hatta 7 m ve daha da fazla derinliğinde olan kaçak sondajlar gördük, buna en yakın örnekler olarak Pamuklu Höyük, Karayuğ Höyük, Göndürle I ve Göndürle II höyüklerini verebiliriz. Bunlardan başka, höyük yüzeyinde tesviye olayları da çok fazladır. Bu höyüklerin yüzeylerinde bir kazı sırasında çıkan buluntulardan daha fazlasını görmek mümkün olmaktadır. Yerleşmelerinde buluntuların azlığı bölgenin konumundan kaynaklanmamaktadır. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi, bölgenin gerek toprak ve gerekse su yönünden yeterli bir konumda olduğu, höyüklerin de Son Neolitik, İlk Kalkolitik çağlardan beri yerleşmeye sahne olduğu, ele geçen buluntulardan anlaşılmaktadır. Bölge toprakları, Hitit Devletinin kuruluşundan yıkılışına kadar Arzawa krallıklarıyla Hitit Devleti arasında tampon bir bölge olarak mı kaldı? Acaba, güçlerin çatışma alanı içinde kalan bölgede huzurlu ortam sağlanamadığı için mi nüfus artışı olamadı bilemiyoruz. Yine, bu ilgili höyüklerde kazı yapılmış olsaydı, tabakalarda ele geçen buluntular yanı sıra, tahribat ve yangın izleri, az da olsa bize bazı ipuçları verebilirdi.

Isparta Ovası höyüklerinde Orta Tunç Çağı ve Son Tunç Çağı yerleşmelerine ait keramiklerin hemen hepsi Beycesultan IV a-c (OTÇ) ve III-I. (STÇ) katlarında ele geçen keramikleriyle form ve teknik bakımından çok büyük benzerlikler göstermektirler.[20] Keramiklerin hamurları parlak kırmızı, parlak kahverengi, kırmızımsı sarı, sarımsı kırmızı, bazıları da grimsi kahverengindedir.

20 Analojilerin bulunması sırasında, Mellaart 1954; Lloyd-Mellaart 1962; Lloyd-Mellaart 1965; ve Mellaart-Murray 1995 yayınlarından yararlanılmıştır.

Keramiklerin hamurları mineral, ince taşçık katkılı olup hemen hepsi iyi pişirilmişlerdir. Genellikle dışları açkılı, içleri yalındır, STÇ keramiklerinin de bir kısmı yalındır, ele geçen tüm keramikler çark yapımıdır.

KAYNAKÇA

ARDEL, A., 1951 *"Göller Bölgesi'nde Morfolojik Müşahedeler I: Morphologie de la Région des lacs (Turquie): Les plaines d'Isparta, de Kuleönü-Bozanönü, d'İslamköy et leurs cadres"*, *CED* I, 2, İstanbul, 1-19.

BITTEL,K., 1934 *Prähistorische Forschung in Kleinasien*, İstanbul.

BITTEL, K., 1942 *Kleinasiatische Studien*, İstanbul

DİNÇOL, A. - B. DİNÇOL, 2005
"Anadolu'da bulunan İlk Çiviyazılı Tunç Tablet ve Yeni Bir Hitit Kralının Ortaya Çıkışı", Anadolu Araştırmaları: Jahrbuch Für Kleinasiatische Forschung, XVIII/1, İstanbul, 1-13.

KANSU, Ş.A., 1944 *"Anadolu'da Mezolitik Kültür Buluntuları"*, DTCFD, II/5, Ankara, 673 vdd.

KANSU, Ş.A., 1945 "Isparta ve Burdur'da Prehistorya Araştırmaları", *Belleten* IX/34, Ankara, 277-286.

KÖKTEN, İ.K., 1947 "Bazı Prehistorik İstasyonlar Hakkında Yeni Gözlemler", *DTCFD*, V, Ankara,224 vdd.

KÖKTEN,İ. K., 1952 "Anadolu'da Prehistorik Yerleşme Yerlerinin Dağılışı Üzerine Bir Araştırma", *DTCFD,* X/3-4, Ankara, 182 vdd.

LLOYD, S. - MELLAART, J., 1962
Beycesultan I, London.

LLOYD, S. - MELLAART, J., 1965
Beycesultan I, London.

MELLAART, J., 1954 "Preliminery Report on a Survey of Pre-classical Remains in Southern Turkey", *AS,* IV, Ankara,175-240.

MELLAART, J. - A. MURRAY, 1995 *Beycesultan III*. Ankara.

ORMEROD, H.A., 1911-1912
"Prehistoric Remains in South-Western Asia Minor II", *BSA* XVIII, 80.

ÖZGÜÇ,T., 1944 "Öntarihte Isparta Ovası Kültürü ve Yeni Buluntuları", *DTCFD*, II/3, Ankara, 407-418.

ÖZGÜÇ, T., 1946 "Anadolu Arkeoloji Araştırmaları I", *Belleten,* X/40, Ankara, 557-597.

ÖZSAİT, M., 1977 "Pisidya Bölgesinde Yeni Prehistorik İskân Yerleri (I), Kuruçay, Çığırtkankaya, Çallıca, Yağlıyurt Yerleşmeleri", İ. Ü. Edebiyat Fakültesi, Anadolu Araştırmaları IV-V,1976-1977, İstanbul,71-95.

ÖZSAİT, M., 1980 İlkçağ *Tarihinde Pisidya, Başlangıçtan Büyük İskender Devrinin Sonuna Kadar*, İstanbul.

ÖZSAİT, M., 1987 "1984 ve 1985 Yılı Isparta ve Çevresi Tarihöncesi Araştırmaları", AST 4, Ankara, 323-333.

ÖZSAİT, M., 1999 "1997 Yılı Isparta ve Çevresi Yüzey Araştırmaları", AST 16/2, Ankara, 77- 88.

ÖZSAİT, M., 2000 "1998 Yılı Konya –Akşehir ve Isparta Yüzey Araştırmaları", AST 17/2, Ankara, 63-72

ÖZSAİT, M., 2003 " Les fouilles du cimetière de Göndürle Höyük à Harmanören", *Anatolica Annuaire International pour les Civilisation de l'Asie Antérieure,* Leiden, s.87–102.

ÖZSAİT, M., 2004 "2002 Yılı Burdur ve Isparta Yüzey Araştırmaları", AST 21/2, Ankara, 285-294.

ÖZSAİT, M. - N. ÖZSAİT, 2010
"2008 Yılı Isparta ve Burdur Yüzey Araştırmaları", AST 27/2, Ankara, 419—438.

ÖZSAİT, M. - N. ÖZSAİT, 2012
"2010 Yılı Isparta ve Burdur Yüzey Araştırmaları", AST 29/2, Ankara, 281—304.

ÖZSAİT, M. - N. ÖZSAİT., 2013
"Göndürle Höyük ve Harmanören Kazıları", I.Pisidia Araştırmaları Sempozyum Bildiri Metinleri, Isparta, 05-06.11.2012, Ed. B.Hürmüzlü, M.Fırat, A.Gerçek, Isparta, 5-19.

HİTİT MEKTUPLARININ DÜNYA UYGARLIK TARİHİNE YAPTIĞI KATKILAR

Mehmet ÖZTÜRK[*]

ÖZET

Bu çalışmada, Anadolu'da tarihin en güçlü imparatorluklarından birini kuran Hititlerin (M.Ö. 1650-1200) çeşitli mektuplaşmaları ele alınmıştır. Bu yazışmalar daha çok ülke içindeki askeri ve yönetim konuları ile birlikte uluslararası alandaki mektuplaşmalardır. Hitit kralları, komutanları ve prensesleri yazışmaların baş aktörleridir. Bu yazışmalara ilişkin çeşitli örnekler bilim insanlarınca gün yüzüne çıkarılarak insanlığın ortak mirasına dahil edilmiştir. Binlerce yıl öncesine dayanan bu mektupların tarihsel anlamda bugüne ışık tutan, dünü anlamaya yarayan çok önemli yönleri vardır. Hititlerin dünya uygarlık tarihine yaptığı katkılar sayılamayacak kadar çoktur. Yazının bulunmasından bugüne edebiyatın en önemli alanlarından birisini kuşkusuz mektuplar oluşturmuştur. Hititlerin mektup ile serüvenleri elbette bugünkü anladığımız mektuptan çok daha farklıydı. Bu çalışmanın amacı da hem bu farklılıklara hem de mektupların içerikleri bakımından önemine dikkat çekmektir.

Anahtar Kelimeler: Hititler, Hitit mektupları, Puduhepa, Ramses, Anadolu Uygarlıkları

* Öğretmen-Şair, Yavuz Sultan Selim İlkokulu, Çorum-TÜRKİYE

Contributıons Of Hittite Letters To The Hıstory Of World Civilization

Abstract

In this study, some of the correspondances belonging to Hittite civilization (1650-1200, B.C.) that founded one of most powerful empires in Anatolian history have been held. These letters were written on military and administrational affairs. So they refer to Hittite emperors, military commanders and even princesses at that time. Some sample documents related to the letters were actually found and brought to light by researchers and were included in the heritage of humankind. These documents from the past are of many perspectives that illuminate today's conditions and help us understand the conditions at that time. Hittites contributed a lot to history of world's heritage. It is no doubt that letters have been one of the most important areas of literature since the invention of writing. Hittites' adventures with letters were certainly different from the mailing tendencies that people currently have got. The aim of the current study is to attract attention both to these differences and the significance of these letters in terms of their contents.

Keywords: Hittites, Hittite letters, Puduhepa, Ramesses, Anatolian civilizations

Giriş

Anadolu, binlerce yıldır sayısız uygarlığa ev sahipliği yaptı. Bereketli toprağında, sıcak güneşinde uygarlıklar büyüttü. Üç kıtanın kesişme noktasında halkların buluştuğu bir kavşak, gelip geçenlere ekmeğini, suyunu sunduğu sofra oldu.

Anadolu, bulunduğu coğrafi konum sebebiyle her dönemde toplumların birbirlerine kültürel mirasını aktardıkları bir köprüydü. Hititler de bu topraklarda konaklamış, buraları yurt edinmiş bir halktı. Onlar Anadolu'ya 'güneşin denizden doğduğu yer'den gelmişlerdi. Çağının en görkemli imparatorluklarından birini kurarak Mısır, Babil uygarlıklarına komşu

olmuşlar ve onlarla boy ölçüşecek bir uygarlık yaratmışlardı.

Yaşadıkları coğrafyadaki farklı kültürlerle, kendi kültürlerini birleştirmişlerdi. Hititler ve Hattilerin yüzyıllar boyu süren birlikte yaşaması (symbiose) söz konusuydu ve bundan dolayı melez (hybrit) denilen ortak bir kültür ve Hititçe olarak bilinen ortak melez bir dil ortaya çıkmıştı.[1] Hatti kültürünün Hitit Devleti'nin kurulduğu yıllarda çok etkili olduğu görülmektedir.[2] Dolayısıyla yüzlerce yıl Anadolu coğrafyasında farklı toplumlarla bir arada yaşayıp, kültürel çeşitliliği bir zenginlik saymışlardı.

Ortaya çıkardıkları sanat eserleri, dilleri, dinleri, edebiyatları ve politik etkileriyle Anadolu topraklarında iz bırakarak kendilerinden sonraki insanlara ve medeniyetlere yeni pencereler açmışlardı. "Anadolu bir tarih sahnesidir, bu sahneye çıkan burada oyun sergileyen kavimler hep tarihe geçmiştir."[3] Anadolu'ya yaşadıkları dönemde damga vuran Hititler de, birçok açıdan döneminin uygarlıklarından daha öndeydi. Hukuksal alanda, "Dünyanın ilk yazılı anayasası olan ve kimin kral olacağını belirleyen "Telepinu Fermanı" insanlık tarihinde bir ilktir."[4] Yasaların uygulanıp uygulanmadığını denetleyen Panku Meclisi, bugünkü Anayasa Mahkemesi'nin yerini tutuyordu. Hititlerin çağına göre gelişmiş bir hukuk düzenleri vardı.

Yapı sanatında Mısır uygarlığıyla boy ölçüşebilecek bir kültür bırakmışlardı. Su ihtiyacının karşılanması için dünyanın en eski göletini yapan, dünyanın ilk kanalizasyon sistemini kuran, banyo için küvet kullanan onlardı. "Evler çok odalı idi ve içlerinde fırınlar, ocaklar ve hatta bazen içinde oturularak yıkanılan banyo küvetleri bile vardı.[5] Temiz su merkezi çeşmelerden sağlanıyordu; atık su evlerden kanallara toplanarak sokakların altındaki kanalizasyona bağlanıyordu."[6] Suyu nerede, nasıl kullanacağını bilmek elbette bir uygarlık, gelişmişlik göstergesi olmalıydı. Günümüzde bir insanın ne kadar su kullandığı bir uygarlık ölçütü olarak karşımızda duruyor.

1 Ünal, 2002: 63
2 Karauğuz, 2001:53
3 Ünal, 2002: 8
4 Brandau-Schickert, 2003: 98
5 Bu kuvetlerden biri Boğazkale Müzesinde teşhirdedir.
6 Seeher, 2002: 7

Hititlerde su da ekmek de çok önemliydi. O yüzden 'ekmeği yiyeceksin, suyu içeceksin' gibi bütün dinlerde ve insanlıkta geçen bir ifadeyi kullanmışlardır. Bugün milyarlarca insan için ekmek ve suyun en temel iki zorunlu ihtiyaç olduğu bilinen bir gerçektir.

Hititlerin yaşamlarında; Hattilerin, Hurrilerin, çok önemli etkileri vardır. Bu kültürel etkileşim, "Aynı şekilde, Yunan ve Batı mitolojisinin ve folklorünün köklerinin büyük ölçüde bu ilginç Hitit malzemesine dek dayandığını da göstermektedir[7]. Hitit uygarlığının, dünya uygarlık kültürünün oluşumuna çok önemli katkıları olmuştur. Bugüne kadar özellikle Çorum ili ve çeşitli Hitit yerleşim alanlarında yapılan araştırmalar, Hitit dünyasını tanımak adına önemli sonuçlar almamızı sağlamıştır. Hemen hemen bütün Anadolu'da egemenlik kuran, Mezopotamya ticaret yollarını ele geçiren ve bir dünya devleti haline gelen Hitit devletinin varlığı hala bu topraklarda yaşayan toplumların zenginliği olduğu gibi dünya kültür tarihinin oluşumunda da çok önemlidir.[8]

Böylesi büyük bir Anadolu uygarlığının ürettiği değerleri anlamak önemli bir toplumsal ve bilimsel görevdir. Bu görkemli medeniyetin insanlık için yarattığı değerlerden olan Hitit Mektuplarının dünya uygarlık tarihine yaptığı çeşitli katkılar bilinmektedir. Hititler keşfedildikçe derinleşen bir tarih yaratmışlardır. Her tarihin gizli kalmış hazineleri vardır. O hazineler arandıkça insanoğlunu yeni arayışlara ve umutlara götürür. MacQueen'e göre "Uzak bir dünyanın uzak insanları olarak değil, üç bin yıldan sonra hala bize tanıdık gelen kişilikleri ve bireysellikleriyle gerçek insanoğlu olarak karşımıza çıkmalarını da Hititlerin gerçekleştirdiği keşiflere borçluyuz."[9]

Hitit mektupları birçok değerli bilim insanının katkıları dilimize kazandırılmıştır. Bu tarihsel mektupların dili, içeriği, biçimi ile bugün anladığımız mektuplar arasında farklılıklar vardır ve şüphesiz onları yazıldığı dönemin koşulları içinde değerlendirmek gerekir. Dolayısıyla bu çalışmada Hititlerden günümüze kalan mektupların yazıldıkları dönemden

7 Hooke, 1991: 140

8 Süel, 2010: 94

9 MacQueen, 2013:169

günümüze aktardıkları içeriklerin hangi olaylar ve gelişmelerle ilişkili oldukları tarihsel süreçteki konum ve işlevleri üzerinde durulacaktır. Bu araştırmanın temel amacı Hititler tarafından yazılan ve aşağıda detaylı olarak belirtilen mektupların dünya uygarlık mirasına yaptıkları katkılara yeni bir bakış açısı kazandırabilmek ve bunların önemine dikkat çekmektir. İlk olarak mektubun tarihsel süreçlerdeki önemi açıklanacak ve daha sonra özellikle Hititlerden kalan ve uzmanlar tarafından tercüme edilen mektuplar örneklemlerle ele alınacaktır.

Araştırma İle İlgili Bilgiler

Hipotez ve Araştırma Soruları

Hititler tarafından yazılan mektuplar yazıldıkları dönem itibariyle yazılış şekilleri ve içerikleri açısından günümüz yazın çalışmalarının başlangıç noktalarından birini oluşturmuştur. Mektupların dünya uygarlık ve kültür mirasına önemli katkıları olduğu düşünülmektedir. Bu bakımdan bu çalışmada araştırma soruları olarak;

a) Hangi mektup türleri ön plana çıkmıştır?
b) Mektupların yazılış ve gönderiliş yöntemleri nasıl gerçekleşmistir?
c) Hangi toplumsal/siyasal ihtiyaçlardan dolayı daha çok kimlerle mektuplaşmalar yapılmıştır?

Metodoloji

Bu araştırmada; araştırma metodu olarak geniş bir alan yazın taraması gerçekleştirilmiş ve özellikle Hititler tarafından yazıldığı bilinen mektuplar ve içerikleri analiz edilmeye çalışılmıştır. Mektuplarla ilgili görsel veriler ve transkripsiyonlar alanda uzman olan araştırmacıların kaynaklarından alıntılanmıştır. Araştırmanın özüyle yakından ilişkili olan Mısır ve Babil Kralları ile yapılan mektuplaşmalar, Hitit Kraliçelerinin Mısır Kralı ile olan mektuplaşmaları ve Hititlere bağlı yerel Krallar ve diğer görevlilerle ilgili mektuplaşmalar ele alınmıştır. Daha sonra mektupların içerikleri aydınlatılmaya çalışılmıştır.

Mektubun Tarihsel Süreci ve İlk Mektuplar

"İnsanlar anlaşmak için geçmişten beri değişik işaretler kullanmışlardır. Bu işaretler içinde en kalıcı olanı ise yazının keşfi olmuştur. Yazı konuşma dışında, insanların duygu düşünce ve isteklerini ifade edebilmek için kullandıkları, belirli işaret ve işaret sistemlerinden meydana gelen kalıcı bir anlatım aracı olarak tanımlanabilir. Yazı ilk olarak resim yazısı biçiminde ortaya çıkmış, daha sonra hece yazısı olarak gelişmiş ve son olarak harf yazısı olmuştur."

Birbirinden uzakta olan insanların iletişim ihtiyaçlarını karşılayan en eski yazınsal araç şüphesiz mektuptur. Ortaya çıkışından bilgisayar çağının e-postalarına değin her zaman insan yaşamında önemli bir yer tutan mektup, en eski yazınsal türlerden biridir.

Binlerce yıl öncesinden günümüze ulaşan mektuplar vardır. Arkeolojinin bize kazandırdığı Sümerce, Asurca, Mısırca, Babilce, Hititce mektuplar bunun en açık kanıtıdır. Sedat Alp'e göre "Anadolu'da bulunan en eski mektuplar M.Ö. 2. binin ilk çeyreğinde Asur ile Anadolu arasındaki ticareti yönlendiren Asur'lu tüccarlar tarafından Eski Asur lehçesinde yazılan ticari mektuplardır"[10]

Ancak mektubun gelişim aşamalarına geçmeden önce Anadolu'da yazının gelişim sürecine kısa bir göz atmak yerinde olacaktır. Asur ticaret kolonileri ile yazı Anadolu'ya gelmiş ve kullanım açısı genişlemeye başlamıştır.



Asur'lu tüccarlar tarafından Eski Asur lehçesinde yazılan ticari mektuplar[11]

Ahmet Ünal en bilinen çalışmalardan birinde yazının bulunması ve

10 Alp, 2001: 3

11 Alp, 2001: 3

gelişimine dair şunları belirtmiştir:

(...) yazının keşfi, insanlık ve uygarlık tarihinde en önemli basamaklardan biridir, denebilir. Yazı, bir rekabet sonucu olarak Mısır'da da karşımıza çıkmaktaysa da, en başta eski Grek ve dolayısıyla Latin alfabesinin temelini teşkil edecek olan çivi yazısı ilk kez M.Ö 3200'lerde Mezopotomya'da ve Sümerler tarafından icad edilmiştir. Yazının icadının nedeni tamamen idaridir; yani idari ve din sisteminin başındaki kral (LUGAL), saray ve tapınağında mevcut mal ve malzeme varlığının bir listesinin, envanterinin elinde olmasını istemiştir. Bundan dolayı ilk yazı şekilleri tamamen resim şeklindedir (piktografik). Yani yazı hiç bir şekilde edebiyat yapmak, veya kahramanlık destanları yazmak amacıyla icat edilmemiştir. Ancak çok sonraları ve uzun evrimler sonucu karmaşık fonetik değerleri ve soyut düşünce ürünlerini ifade edebilecek nitelik ve özelliklere kavuşmuştur.[12]

"İlk Hitit kralı I. Hattuşili, askeri işgaller ve yağma amacıyla, o zamanlar medeni dünyanın merkezi" olan Mezopotamya ve Kuzey Suriye'den yazıyı Hattuşa'ya getirmiştir.[13] Ünal'ın yaptığı çalışmalara göre I. Hattuşili,

Anadolu'ya getirilmeye değer uygarlık verileri arasında en başta yazıyı da görmüş, Boğazkale-Hattuşa'ya getirdiği sanatkâr, zanaatkârlar arasına en başta katipleri de sokmuş ve onlara adeta 'haydi bakalım, oralardaki beyleriniz için yazıp çizdiğiniz o şeylerden, şimdi de benim için yazacaksınız!' demiştir. Bundan dolayıdır ki, Hititçe bilmeyen bu kâtipler, ilkyazın örneklerini, kendi anadillerinde, yani Akadca veya Babilce olarak vermişlerdir. Sonraları bu yabancı kâtipler peyderpey Hititçe öğrenmişler ve yerliler arasındaki öğrencilerinden iki dilde, yani Akadca ve Hititçe yazanlar çıkmıştır.[14]

Anadolu'da bulunan yazılı tabletlerden, yazıtlardan edinilen bilgilere göre halkın mektuplarla ilgisi pek yoktu. Bu bağlamda Bryce yapıtında "Okuryazarlık becerileri, muhtemelen, Hitit toplumunun yüksek kademedeki üyelerine, özellikle de imparatorluk hizmetinde kariyer sahibi olma peşinde olanlara özgüydü. Bu tür beceriler, belki de kâtip okullarındaki eğitim

12 Ünal, 2002: 55
13 Ünal, 2002: 56
14 Ünal, 2002: 56

programlarıyla kazanılıyordu."[15] Böylece Hititlerde yazı yazma ve öğrenme ve mektupla haberleşmenin belli bir üst sınıfa ait olduğunu ve bu sınıflar aracılığı ile Anadolu'da ilk gelişmelerini gösterdiğini söylemek mümkündür.

Okuryazarlık ve Katiplik İlişkisi

Yukarıda bahsedildiği gibi okuryazarlık konusu üst sınıflarca bilinen ve kullanılan bir araçtı ancak elbette kâtiplerle ve diğer devlet görelileriyle sınırlı değildi belirli meslek dallarındaki kişiler de rahipler, doktorlar gibi meslek sahibi kişilerin de okuryazarlıkları vardı. Çünkü her verili durumun kendine ait toplumsal koşulları vardır. Bu toplumsal koşullarda da saray çevresinin yazı ilişkisinin merkezi durumda olması kaçınılmazdır. Bu daha az bir kesimin yani katiplerin mülkiyetinde idi. Bryce'nin bu konuda verdiği bilgiler dikkate değerdir:

İki krallık bir evlilik ittifakıyla birbirine bağlıdır; diğer hükümdarın kızıyla evli olan hükümdar, kayınbabasından bir istekte bulunur; bu isteğini sadece bir tarafın anadili ya da, büyük bir olasılıkla iki tarafa da ait olmayan bir dil olsa da, tarafların anlayabileceği bir dilde yazılan bir mektupta dile getirir. Kuşkusuz, bir Bronz Çağı kralının mektubu kendi yazdığını düşünmek, bir saray yaptırdığını iddia ettiğinde de gerçekten sarayı kendisinin inşa ettiğini düşünmekten farksızdır. Tablete harfleri kazımak işi bir kâtibe aittir. Aynı şekilde, mektubun hitap ettiği kişi, gerçekten onu okuyan kişi değildir. Bu da, onun kâtibidir.[16]

Bu koşullarda okuryazarlık yok denecek kadar azdı çünkü okuryazarlık bilgi, beceri ve uzmanlık gerektiren bir alandı. Mektup yazıcılarının da bir eğitim sürecinin var olduğu ve dolayısıyla katiplere eğitim verilen yerlerin de mevcut olması da doğaldı. Mektuplar katipler tarafından kil tabletlere yazıldığı gibi tahta ve bal mumu tabletlere de yazılıyordu. "Hitit metinleri aynı zamanda ahşap yazı gereci ile kil tabletler arasında ayrım yapmaktadır."[17]

"Eski yakındoğu'da en çok bilenen yazı levhası, çeşitli boyutlardaki, dikdörtgen biçimli, fırında pişirilmiş ya da sadece güneşte kurutulmuş kil levhalardır.

15 Bryce, 2003: 73

16 Bryce, 2003: 72-3

17 Symingtong, 1997: 102

Kil tabletler üstündeki yazı çiviyasıdır; çiviyazısı yazı sistemi de, Sümer dili açısından, Güney Mezopotomya'da doğar ve gelişir, sonra da Akkadlar tarafından kullanılır ardından, Elamca, Hititçe, Ugaritçe, Hurrice ve Urartuca gibi başka diller için de kullanılarak tüm eski Yakındoğu alanında yaygınlaşır."[18]

Mektuplar Kimler Arasında İletişimi Sağlıyordu?

Hattuşa kazılarında birçok mektup ortaya çıkarılmıştır. "Boğazköy yazışmalarının küçük bir bölümünü kral ailesinin bireylerinin birbirlerine yazdığı mektuplar oluşturur. Bir kısmı, Hitit büyük krallarının ülke içindeki görevlilerle ve vassal devletlerin kralları ile yaptığı yazışmalardır. En büyük grubu ise çağın diplomasi dili olan Akkadça ile yazılmış uluslararası mektuplaşmalar oluşturur. O çağda uluslararası mektuplar yeni bir kralın tahta geçişini ya da bir prensin doğuşunu kutlamak için yazılabildiği gibi, bir prensesin başka bir ülkenin kralı ile evlendirilmesi ya da iki devlet arasında kalıcı bir barış sağlamak gibi çeşitli nedenlerle de yazılabilirdi. Ama birçoğu tarafların ülkeleri arasındaki ilişkileri konu eden, iyi ilişkilerin devamını sağlamak amacıyla kaleme alınan mektuplardır."[19]

Bu açıdan bakıldığında, yazılı belgeleri günümüze ulaşan ilk Hint-Avrupalı topluluk olan Hititlerde yazı yazma bir mülkiyet ya da iktidar ilişkisi içinde biçimleniyordu. Bu mektupların bazılarının üzeri yazanın mührüyle mühürleniyordu. Dinçol bize daha detaylı olarak şu bilgileri vermektedir:

O çağın tarihsel koşulları içinde mektupların alıcılara ulaştırılması, taşınması hem güç hem de riskli idi. Tabletlerin korunması ise ayrı bir sorundu.[20]



Maşathöyük'te bulunan bir mektup üzerindeki III. Tuthaliya ile kraliçe Šatatuhepa'nın mührü

Resim-1 Mektup için kullanılan mühür örneği[21]

18 Martino: 2003: 20
19 Dinçol, 2008: 1-2
20 Dinçol, 2008: 4
21 Alp, 2002: 84

Bilindiği gibi günümüzde de mektuplar içeriğinin değiştirilmemesi için zarfa konur ve arkası mühürlenir. O tarihsel koşularda atlı veya yaya ile gönderilirken şimdi posta ya da elektronik postalarla, cep telefonları mesaj gönderme yolu ile farklı bir şekilde yaşamaya devam etmektedir. Bu anlamda mektubun tarihsel süreçte zenginleşmesinde onun bir edebiyat alanı haline gelmesinde Hititlerin çok önemli bir payı vardır. İster çivi yazılı tablette, ister mektupta, ister elekronik postalarda mektubun vazgeçilmeyen unsurları vardır.

Tablet-mühür, gönderen-alıcı, adres, hitap şekli (sevgili, değerli vb.), konu başlığı bunlardan bir kaçıdır. Mektuba yazan kişinin adının ve alıcının adının yazılması bunlara örnektir. Ayrıca mektubun giriş, gelişme ve sonuç bölümlerinin de eskiden olduğu gibi halen korunabildiği görülmektedir. Ancak Hititlerde Mektuplar kural olarak şu şemaya göre yazılırdı:

'Hitap kısmı, iyi dilek formülleri içeren bölüm, mektubun konusu' Hitap kısmı, ya "X şöyle söyler: Y'ye söyle" ya da "X'e söyle: Y şöyle söyler" ifadesi ile başlardı. Bu iki hitap şekli Mezopotamya örneklerinden alınmış olup, göndericinin rütbesi alıcıdan daha yüksek ise birincisi, daha aşağı ise ikincisi kullanılırdı. Böylelikle hiyerarşide üst düzeyde olanın ismi önce yazılmış olurdu. Buna göre kralın gönderdiği mektuplar daima "Majeste şöyle söyler .....'ye söyle" hitabı ile konuya başlardı.[22] Maşat Höyükte bulunan mektuplarında yukarıda tarif edilen özelliklere uygun biçimleri vardı. Sedat Alp'e göre;

Maşat mektupları oldukça gelişmiş bir mektup uslübu göstermektedir. Mektupların giriş kısmı belli bir şemaya göre hazırlanmıştır. Gönderen alıcıdan daha rütbeli bir kişi ise, kendi adını alıcının adından daha önce yazmaktadır. Nitekim Majeste'nin gönderdiği mektuplarda durum böyledir. Majeste'ye gönderilen mektuplarda ise alıcı durumunda olan Majeste gönderenin adından önceye alınmaktadır. Aynı rütbede olanlar arasında belki de bazen nezaket kaideleri rol oynamakta idi.[23]

Yaklaşık 4 bin yıllık mektupların temel karakteristik özellikleri bugünde hala

22 Dinçol ve Dinçol, 2003: 3

23 Alp, 1978: 176

varlığını sürdürmektedir. Bununla birlikte mektup edebiyat türü olarak da yazın dünyasına yıllar içerisinde etki etmiştir. Örneğin, Latin edebiyatında Cicero (MÖ 106-43) ile daha çok vücut bulmuştur. Elbette ki Dünya edebiyatının önemli şair ve düşünürlerinden Goethe, Stendal, Balzac, J. J. Rousseau'da mektup türünü kullanan edebiyatçılardır.

Görüldüğü gibi Hitit çağından günümüze ulaşan mektubun olmazsa olmazları ve edebi yazın türündeki yansımaları bugünde çok değişmemiştir. Ancak teknolojinin gelişimi, iletişim araçlarının çeşitlenmesi mektubu özellik olarak farklılaştırmıştır. Hitit mektupları ile günümüz mektuplarının karşılaştırılması aşağıda sunulmuştur:

Hititler'deki Örnekler	**Günümüz Örnekleri**
Tablet	Kağıt, elektronik posta
Mühür	Mühür
Hitap Şekli	Hitap Şekli

Hititlerde Mektubun Konumu ve İşlevleri

Bugünkü bilgilerimize göre, yazının bulunmasından yaklaşık 1500 yıl sonra Anadolu, Asurlu tüccarlar sayesinde yazıyla tanıştı. Dolayısıyla, Anadolu'nun ilk mektup türleri bu tüccarların aileleriyle, öteki tüccarlarla ya da resmi makamlarla yaptıkları yazışmalara aittir. Bu durum kuşkusuz Anadolu'da yaşayan toplumların ekonomik, sosyal ve eğitimsel gelişimleri için uygun ortamların doğmasına yardımcı olmuştur.

Bilindiği gibi Hititlerin başkenti, Çorum iline bağlı Boğazkale ilçesinde bulunan Hattuşa'dır. Hititler, bulundukları coğrafyanın siyasal ve toplumsal özellikleri nedeniyle değişik dil ve kültürlerden büyük oranda etkilenmişlerdir.

Hititler kendilerine, Neşa kentinin adından dolayı "Neşalı", dillerine ise "Neşaca" derlerdi. Bunun yanında "Hatti ülkesinin insanları" ya da "Hatti adamları" deyimini de kullanıyorlardı. Sedat Alp bu konuda şu bilgileri vermektedir:

Hattuşa'da tarih, edebiyat, din, fal, büyü, hukuk gibi konuları içeren çok sayıda tablet bulunmuştur. Mektupların çoğu Hititçe yazılmıştır. Uluslararası yazışmalarda zamanın dili olan Akadca kullanılmıştır.[24]

Yazı dilindeki bu çeşitlenmelere ve etkilenmelere ek olarak Hititler tarafından yazılan mektupların içeriklerini bulundukları dönemin siyasal koşulları büyük oranda belirlemiştir. Hitit mektuplarının birinde Kral III. Hattuşili, kendisini kral olarak tebrik etmeyen Asur kralı Adad-Nirari'ye sitem etmektedir. Bu sitemi şu satırlardan anlıyoruz:

Ben kral olduğum zaman, bana bir elçi yollamadın. (Oysa) bir kral, kral olduğu zaman, onunla eşdeğerde olan hükümdarların ona, uygun kutlama hediyeleri, krallığa yakışan giysiler ve sürünmesi için ince yağ göndermesi adettir. Ama sen bu güne kadar bunu yapmadın.[25]

Bunlarda kralın adına yer verilmemiş, onlara ^{D}UTU^{ŠI} (güneşim=majeste) diye hitap edilmiştir. Mektuplarda genel olarak savaş süreçleri ile yönetimi bilgilendirme konuları ele alınmıştır. Bryce'a göre bu tür "mektuplaşmalar çoğunlukla Kaşkalı güçlerin hiç eksilmeyen tehdine karşı askeri ve diğer araçlarla etkili bir savunmayı sürdürme konusuyla ilgilidir"[26]

"Hitit başkentleri Hattuşa ve Sapinuvada, Tapikka ve Şarişşa eski kentleri gibi başka Anadolu merkezlerinde ve Ugarit, Tell el-Amarna gibi Anadolu dışındaki merkezlerde bulunan arşivlerde korunmuş çok sayıda mektuplar bulunmaktadır. Bu mektuplar gerek iç gerekse dış politakayla ilgilidirler. Mektup alışvereşi kral ve krallık ailesi mensupları arasında, kral ve devlet memurları, bizzat memurlar arasında ya da Hatti kralıyla Mısır firavunu Babil kralı, Asur kralı vb. Yakındoğu'nun diğer güçleri arasında gerçekleşmiştir. Hitit devletinin idari örgütlenmesi ve uluslararası siyaset üstüne çok sayıda bilgi içermeleri açısında bu belgeler büyük önem taşırlar."[27]

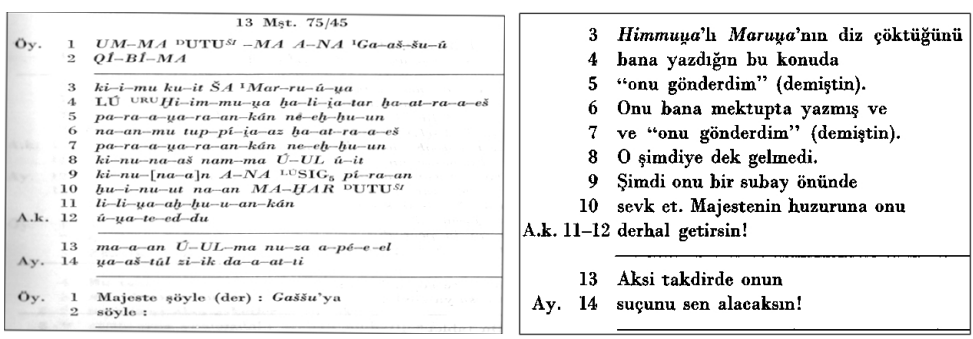
24 Alp, 2000: 156
25 Dinçol, 2008: 1
26 Bryce, 2003: 32
27 Martino, 2003: 24

Hitit Mektuplaşmalarına Örnekler

Maşat-Höyük'te Bulunan Mektuplara Örnekler

1973-1977 yılları arasında Maşat-Höyük'te yapılan kazılarda 113 tablet bulundu. Bu tabletlerin çoğu mektuptur. Maşat mektupları Hititçe yazılmış mektuplara iyi birer örnektir. Sedat Alp'in çalışmalarına göre "Bu mektupların büyük bir kısmı Hititlerin başkentinden Maşat Höyük'te bulunan yüksek dereceli kişilere gönderilmiştir.[28] Mektuplarda işlenen bir çok konu arasında düşman hareketleri, bu hareketlerin izlenmesi, takviye kuvvet istekleri, takviye kuvvetlerin gönderildiğinin bildirilmesi, ekinlerin ekilmesi, eren ürünün biçilmesi, bağların bozulması, sahhan ve luzzi mükellefiyetleri konuları, kaçaklar, köleler, görevlilerin Majeste'nin huzuruna çıkarılması, emirlere itaat edilmediği takdirde ceza tehditleri önemli yer tutmaktadır. Bir kez Kaşka bölgesinde ekinleri çekirgelerin yemesi üzerine Kaşka'lıların Hititler'in ekinlerine saldırdıkları da bildirilmektedir. Başka bir mektubun konusu da köprü inşası ile ilgilidir.

Maşat mektuplarına örnek olarak Sedat Alp'in transkripsiyon ve tercümesi aşağıdaki gibidir.



13 Mşt. 75/45

Öy.	1	*UM–MA ^{D}UTU^{Sİ} –MA A–NA ^{I}Ga–aš–šu–ú*
	2	*QÍ–BÍ–MA*
	3	*ki–i–mu ku–it ŠA ^{I}Mar–ru–ú–ya*
	4	*LÚ ^{URU}Hi–im–mu–ya ḫa–li–ia–tar ḫa–at–ra–a–eš*
	5	*pa–ra–a–ya–ra–an–kán né–eḫ–ḫu–un*
	6	*na–an–mu tup–pí–ia–az ḫa–at–ra–a–eš*
	7	*pa–ra–a–ya–ra–an–kán ne–eḫ–ḫu–un*
	8	*ki–nu–na–aš nam–ma Ú–UL ú–it*
	9	*ki–nu–[na–a]n A–NA ^{LÚ}SIG$_5$ pí–ra–an*
	10	*ḫu–i–nu–ut na–an MA–ḪAR ^{D}UTU^{Sİ}*
	11	*li–li–ya–aḫ–ḫu–u–an–kán*
A.k.	12	*ú–ya–te–ed–du*
	13	*ma–a–an Ú–UL–ma nu–za a–pé–e–el*
Ay.	14	*ya–aš–tál zi–ik da–a–at–ti*
Öy.	1	Majeste şöyle (der) : *Gaššu*'ya
	2	söyle :

	3	*Himmuya*'lı *Maruya*'nın diz çöktüğünü
	4	bana yazdığın bu konuda
	5	"onu gönderdim" (demiştin).
	6	Onu bana mektupta yazmış ve
	7	ve "onu gönderdim" (demiştin).
	8	O şimdiye dek gelmedi.
	9	Şimdi onu bir subay önünde
	10	sevk et. Majestenin huzuruna onu
A.k.	11–12	derhal getirsin!
	13	Aksi takdirde onun
Ay.	14	suçunu sen alacaksın!

Resim-2 Mektup Transkripsiyonu ve çevirisi

28 Alp, 1978: 173-174

Bir diğer Maşat mektubunda ise şöyle denilmektedir:

Majeste'ye, efendime söyle! Kulun Adad-beli şöyle (der):

İşte, düşman kitle halinde iki yerde (sınırı) aştı. Bir aşiret kıtası İsteruwa'da, diğer bir aşiret kıtası ise, Zispa'da (sınırı) geçti. O, Sakaddunuwa Dağı ülkesine, öte yana gittiği zaman, herhangi bir suretle geri dönerse, ülkeye girer. Onun arkasından henüz hiçbir şey görünmüyor. Majeste, efendim, sen herhangi bir komutan gönderebilirsen, düşman ülkeye zarar vermeyebilir. Ben uzun yolun gözcülerini Hapidduini Dağı'na kalmaya gönderiyorum. Bana dağ, düşman bakımından temizdir haberini getirdikleri zaman Tapigga'dan sığırları ve koyunları duruma göre aşağıya bırakacağım. Majeste, Efendim. (Bunu) böyle bil!"[29]

Hitit Mektuplarının en önemli olanlarından bir tanesi de Boğazköy'de bulunan Tawagalawa Muktubudur. Coşkun bu mektupla ilgili şunları söylemiştir:

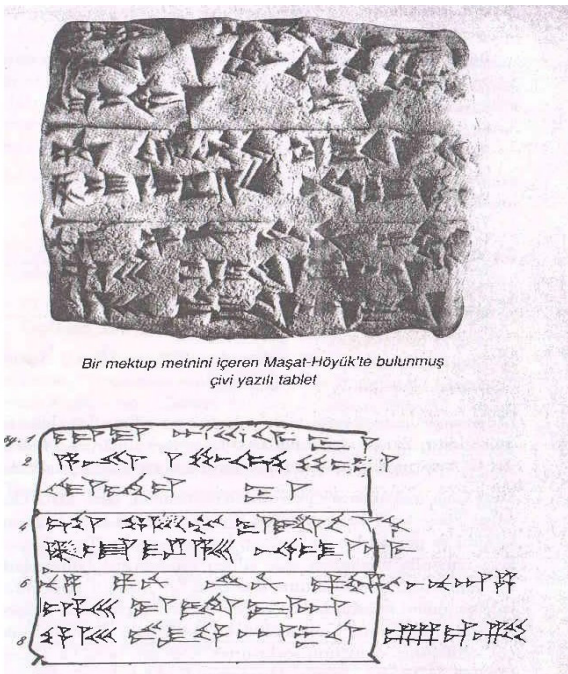
Bu mektup diğerlerinden form, kalıp anlatım ve içerik yönlerinden farlklıdır, üniktir, bu nedenle de mektup türünde olan diğer belgelerden ayrıcalığı vardır. Tawagalawa Muktubu diye adlandırılan bu mektup (KUB XIV 3) Yeni Hitit Krallığı döneminde Hitit-Ahiyawa ilişkilerinin en önemli belgelerinden biridir.[30]

Mektupta bahsi geçen Ahiyawa Batı Anadolu'daki bir ülkedir. Bu mektup 3 nüsha olmasına rağmen sadece 3.nüsha ele geçmiştir. Mektupta iki ülke kralının da adı geçmemektir.

Ayrıca Resimde bulunan tabletteki mektupta da askeri görevlilerin kendi aralarında yaptıkları yazışmalarla ilgili örnekleri açıkça görmek mümkündür.

29 Alp, 2000: 157-8

30 Coşkun, 1997: 1



Resim-3: Maşat Höyükte bulunan çivi yazılı tablet

1 Majeste söyle (der):

2 Pulli'ye

3 söyle!

4 Askerler hakkında bana

5 Bana yazdığın konuyu işittim

6 Askerler arkadan gelinceye dek

7 Düşman karşısında

8 ihtiyatlı ol!

Tabletin Hititçe'den çevirisi[31]

Mektuplar sadece yukarıda anılan bölgelerde değil, Hititlerin tarihteki çok önemli merkezlerinden birisi olmuş olan Şapinuva'da da bulunmuştur.

31 Resim-4, Alp, 2001: 6

Şapinuva'da Bulunan Mektuplara Örnekler

Şapinuva kazılarında görev alan Prof. Süel buldukları "Hititçe mektuplardan ve kent arşivinde bulunan tabletlerden çevredeki pek çok kentin idari merkezi konumunda olduğunu ileri sürmektedir."[32]Bu görüşü pekiştiren çeşitli askeri içerikli mektuplar mevcuttur. Şapinuvada keşfedilen belgeler, sadece kendi bölgesindeki konularla ilgili yazışmalar, yerel bir takım konular değil, devletin sevk ve idaresi ile ilgili belgelerdir. Şapinuva'da ele geçen arşivler devlet arşividir. Bu bağlamda Ortaköy Şapinuva'a ele geçen bir mektup şöyle başlamaktadır:

Efendim Büyük Kral'a ve Efendim Kraliçe'ye söyle: Köleniz rahip söyle der: 'Güneşimin ve Kraliçemin huzurunda her şey iyi olsun ve Güneşimi ve Kraliçeyi tanrılar hayatta tutsunlar; sağlık sıhhat, kudret, yaşam, kuvvet versinler ve onları korusunlar'...[33]

Anlaşılacağı gibi mektup Hitit kral ve kraliçesine yazılan iyi dilek mektubudur.

Tarihsel süreç içerisinde bir çok kralın kendi dönemlerine ait pek çok yazışmaları olmuştur. Örneğin, "Seha Nehri Ülkesi kralı Manapa-Tarhunta'nın, Muwatalli dönemindeki faaliyetlerini çok iyi bilmemekle beraber, Manapa –Tarhunta mektubundan kendisinin bir hastalığı olduğunu öğrenmekteyiz."[34]

Hititlere ait en eski mektup Hititlerin kurucusu I. Hattuşili tarafından Suriye'deki bir yerel bağlı (vasal) krala yazılmıştır. Kral mektubunda aşağıdaki ifadeleri yazmıştır:

(…) Hurriler'e karşı kazandığın zaferlerden söz edip duruyorsun. Silah gücüyle kazanmışsın (…) Büyük kral olmuşsun. Fakat neden hep kardeşlikten dem vuruyorsun? Sen ve ben sanki bir anadan mı doğduk?" diye seslenerek ona sinirlenmektedir.[35]

32 Alparslan, 2012: 120
33 Süel: 2010, 96
34 Alparslan, 2012: 82
35 Dinçol, 1982: 48

Bir başka Hitit mektubunda ise Kral başka bir Kral'a sitem ettiği görülmektedir:

Ben krallığa geçtiğimde, sen bana elçi göndermedin. Oysa bir kralın tahta geçmesinde gelenek, kendi düzeyindeki kralların ona güzel kokulu yağlar ve bir krala elbise armağan etmesidir. Oysa sen bunların hiçbirisini yapmadın.[36]

III. Hattuşili'nin Babil kralına yazdığı bir mektupta da şunları okuyoruz:

Duydum ki, kardeşim erkek olmuş, ava çıkıyormuş! Kardeşim Katdaşman-Turgu'nun adını Fırtına Tanrısı yükselttiği için, çok sevinçliyim. Simdi kardeşime diyorum ki: Artık git ve düşman ülkesini yağmala! Düşman ülkesine sefer düzenle ve düşmanı yen! Bil ki, sefere çıktığın ülke karşısında sayıca 3-4 kez daha üstünsün![37]

Hitit - Mısır Mektuplaşmalarına Örnekler

Hititlerin tarihsel anlamdaki en önemli mektuplaşmaları Mısır ile olanlarıdır. İki kıtanın iki büyük gücü arasındaki mektuplaşmalar bugün de hala varlığını koruyan diplomatik yazışma kurallarının binlerce yıl önceki en güzel örnekleridir.

Hitit çağı mektuplarının en ünlü olanlarından birisi Mısır kraliçesinin mektubudur. Mısır Kralı Tutankamon genç yaşta ölünce kraliçe, Hitit Kralı Suppiluliuma'ya iki mektup göndermiştir. "Belgeli tarihçilik geleneğini sürdürmüş olan Hititler"[38], bu tarz mektupları yıllıklarına (annal) kaydetmişlerdir. Mısır Kraliçesinin mektuplarını da Suppiluliuma'nın oğlu II. Murşili yıllıklarına geçirmiştir. Mektupta Mısır Kraliçesi şunları yazıyor:

Kocam öldü. Oğlum yoktur. Senin ise (bir) çok oğlun olduğunu söylüyorlar. Eğer sen bana bir oğlunu verirsen, o kocam olabilir. Hizmetkârlarımdan birini alıp onu hiçbir zaman kocam yapmak istemem. Bundan çok korkarım.[39]

Murşili ise cevap olarak şöyle diyor yıllıklarında:

36 Dinçol, 1982: 48
37 Dinçol, 1982: 48
38 Brandau-Schickert-Jablonka, 2010: 85
39 Alp, 2001: 5

Babam bunu işitince, ileri gelenleri görüşmeye çağırdı ve şöyle dedi: Eskiden beri böyle bir şey hiçbir zaman işitmedim.[40]

Haberin doğruluğundan kuşkulanan Suppiluliuma, Mısır'a elçi göndererek gerçeği öğrenmesini istiyor. Uzunca bir süre sonra Hitit elçisi Hattusaziti, Mısır elçisi komutan Hani ile birlikte geri dönüyor. Yanlarında Mısır Kraliçesinin bir mektubunu getiriyorlar. Mısır kraliçesi Hitit kralına söyle diyor:

Niçin böyle dedin: 'Beni aldatıyorlar'. Eğer bir oğlum olsaydı kendimin ve ülkemin küçülmesini diğer bir ülkeye yazar mıydım? Sen bana inanmadın ve bana böyle yazdın. Kocam olan kişi öldü. Oğlum da yoktur. Bir hizmetkârımı hiçbir zaman alıp onu kocam yapmayacağım. Ben diğer hiç bir ülkeye yazmadım, yalnız sana yazdım. Senin oğullarının çok olduğunu söylüyorlar. Bana bir oğlunu ver. O, bana koca, Mısır'a da kral olsun.[41]

Hitit kralı bu tarihi ve ilginç teklifin doğruluğuna inanıyor. Mısır ülkesine oğlu Zannanza'yı gönderiyor. Ancak, taht kavgaları yüzünden Hitit prensi yolda öldürülüyor.

Şuppiluliuma, İ.Ö. 1350'lerde gerçekleşen bu olayı öğrenince Zannaza için ağıtlar yaktı. Tanrılara şöyle dedi: "Ey tanrılar!' Ben bir kötülük yapmadım, ama Mısır halkı bana bunu yaptı. Şimdi de sınırlarıma saldırdılar."[42] Mektubun içeriğinden bu olayın Hititler ile Mısır arasında savaşa yol açtığı anlaşılıyor.

Aralarında Suriye üzerinden sorun olan zamanın iki büyük gücü, daha sonra Kadeş Savaşı'nda yeniden karşı karşıya geldiler. Savaş öncesinde Hitit kralı, gönderdiği mektuplarla kendisine bağlı olan krallardan asker isteğinde bulundu. Bu konuda Ugarit kralına yazılan mektupta şöyle denmektedir:

Bak, majestenin saray ahırcılarının başı Talmiteşup sana gelecek, askerlerinin ve arabalarının kaç adet olduğuna bakacak. Öyleyse, hizmete sunacağın asker ve

40 Alp, 2001: 5
41 Alp, 2000: 158
42 Dinçol, 1982: 39

arabaları çıkart. Majeste onları saydırtacak.[43]

Kadeş Savaşı'nın sonunda gülen taraf muhtemelen Hititler oldu. Bir prens kaybeden Hititler, bu savaştan (M.Ö. 1286) sonra Kuzey Suriye ve Mezopotomya'da yeniden hakimiyet kurdular. Ancak Kadeş Savaşı iki süper güç arasında yeniden dostluk ilişkileri kurulmasına engel olmadı. Sonraki yıllarda kraliyet ailesinin üyeleri birbirlerine dostluk, kardeşlik mektupları yazdılar. Bu mektuplaşmaların ana teması lll. Hattuşili ve Puduhepa çifti kızlarının ll. Ramses ile evlenmesi üzerine yapılan mektuplaşmalardır. Bunlar arasındaki en ünlü mektuplardan biri Hitit Kraliçesi Puduhepa'dan Mısır Firavunu II. Ramses'e yazılan mektuptur. Hurri kökenli olan Hitit Kralı III. Hattusili'nin eşi Puduhepa, çağına damgasını vuran bir kraliçe olmuştur. O sadece bir kraliçe değildi; politik, dini ve diğer toplumsal alanlarda da kral ile birlikte olan bir kraliçe idi. Bryce kraliçe ile ilgili olarak şunları yazmıştır:

Ve bütün kadınların üzerine çıkan III. 3. Hattuşili'nin karısı muhteşem Puduhepa hanedan mensupları içinde, muhtemelen, Şuppiluliuma'nın dışarıdan aldığı eşten daha az zorba bir figür değildi, ancak kocasının en büyük güç kaynağıydı, krallığın idari, hukuki ve diplomatik faaliyetlerinde çoğu kez onun partneriydi.[44]

Puduhepa'nın özelliklerini elbette bunlarla sınırlı değildi. Darga'ya göre:

Krali yazışmalarda özellikle Mısır ve Hitit hanedan mensuplarının politik nedenlere dayanan evlenmelerine veya evlenme projelerine ilişkin mektuplarda Puduhepa'nin bağımsız mevki ve rolü belli olmaktadır. Bu kraliçeye onbeş kadar mektup yollanmıştır. Bunlardan Ramsem II tarafından gönderilenlerin muhtevası, kelimesi kelimesine kral Hattusili III'e ithat edilenlerle aynıdır. Böylece Mısır kralının da kraliçeyi 'Büyük Kral'a eşit tuttuğu anlaşılmış oluyor. Belki bu durum, o çağın devletler hukukunun çizdiği politik kurallaradan biriydi. Söz edilen krali mektupların uslübu özeldir. Genellikle kişisel olmaktan uzak, bu yazışmalarda önemli bir yer uzun nezaket formüllerine ayrılmıştır.[45]

43 Dinçol, 1982: 62
44 Bryce, 2003: 28
45 Darga, 1976: 42

Yine Darga' ya göre,

"Krali mektuplaşmalar, uluslararası politikada, kraliçenin krala eşit haklara sahip olduğunu göstermektedir. Kraliçe, -Büyük Kral-lar ile müstakilen mektuplaşıyor, yine kendi mührü ile anlaşmalara adını koyuyor, hatta kendi namına adli kararlar alıyordu. Bütün bu hususlar sadece kudretli bir kraliçe olan Puduhepa'ya özgü olmayıp, Hititlerin sosyal yapısında oluşan –Tabarna- ve –Tavananna- eşitliğinin, onun kişiliği ile en iyi temsil edilen parlak bir görüntüsüdür."[46]

Hititler Savaşmasını bildikleri kadar, kalıcı dostluklar kurmayı da bilen bir halktır. Tuthaliya döneminde Hitit ülkesinde ortaya çıkan, geniş bir alanda etkili olan kuraklık, Mısır'la kurulan dostluk ilişkisinin en güzel örneklerinden biridir. Çünkü, Mısır'ın Hitit ülkesindeki açlık tehlikesine karşı gönderdiği yardım iki ülke arasında kurulmuş olan dostluk köprüsünden geçecektir. Dostluk ilişkilerini güçlendirmek için M.Ö. 1246 yılında Hattuşili'nin bir kızı ile Ramses'in evlenmesi kararlaştırıldı. Bu konuda birçok yazışma oldu.

Mısır Kralı II. Ramses'in Hitit kraliçesi Puduhepa'ya gönderdiği mektupta hem eşitlik ilişkisi hem diplomatik yazışma kuralları ve hem de bugün bile diplomasi de aranan saygının nasıl olması gerektiğini bütün dünyaya göstermektedir. Sedat Alp'ten alıntılanan mektupta şunlar yazılıdır.

Amon'un sevgilisi, güneşin oğlu, Mısır kralı, büyük kral Ramses şöyle (der): Hatti ülkesinin kraliçesi, büyük kraliçe Puduhepa'ya söyle: İşte, ben, kardeşin iyiyim. Evlerim, oğullarım, ordularım, atlarım, arabalarım iyidir. Ülkemde büyük ölçüde iyilik vardır. Sen, kız kardeşim (de) iyi olasın! Evlerin, oğulların, orduların, atların, arabaların iyi olsunlar! Asillerin iyi olsunlar! Ülkende büyük ölçüde iyilik olsun!

Kız kardeşime şöyle söyle: İşte, habercilerim, kız kardeşimin habercileri ile birlikte bana geldiler. Onlar, bana kız kardeşimin, Hatti ülkesinin kralı, büyük kralın iyiliğini bildirdiler. Onlar bana kız kardeşimin iyiliğini, kız kardeşimin oğullarının iyiliğini, ülkelerinin iyiliğini bildirdiler. Kardeşimin, kız kardeşimin iyilik haberlerini alınca çok sevindim ve şöyle dedim: Çok şükür iyidirler!

Kız kardeşimin bana gönderdiği mektubu gördüm ve Hatti ülkesinin büyük kraliçesi

46 Darga, 1976: 44

kız kardeşimin pek güzel bir biçimde yazdığı konuları ışıttım.

Kız kardeşime şöyle söyle: Kardeşim Hatti ülkesinin kralı, büyük kral bana şöyle yazdı: "Kızımın başına iyi kokulu yağı dökecek kişileri gönder! Onlar onu Mısır kralının, büyük kralın evine götürsünler!" İşte kardeşim bana böyle yazdı. Kardeşimin bana bildirdiği bu karar çok ve pek çok güzeldir. Mısır'ın tanrıları ile Hatti'nin tanrıları iki büyük ülkeyi sonsuza dek bir ülke olarak birleştirmek için bizi bu karara sevk ettiler.[47]

Uluslararası bir saygınlığı olan ve ll. Ramses ile mektuplaşıp onunla eşdeğer görülen Hitit kraliçesi Puduhepa'nın mektubuna Mısır kraliçesi Neptera'nın cevabı şöyledir:

Mısır ülkesinin büyük kraliçesi Neptara şöyle (der): Hatti ülkesinin büyük kraliçesi Puduhepa'ya söyle: Ben kız kardeşin, iyiyim. Ülkem (de) iyidir. Sen, kız kardeşim (de) iyi olasın. Ülken de iyi olsun. İşte, senin kız kardeşinin nasıl olduğunu sormak için ve büyük kral, Mısır ülkesinin kralı ile Büyük kral. Hatti ülkesinin kralı, arasındaki iyi barış ve iyi kardeşlik ilişkisinin varlığı dolayısı ile bana yazdığını işittim. Güneş Tanrısı ile Fırtına Tanrısı senin başını yüceltecekler. Güneş Tanrısı barışı geliştirecek. Büyük kral, Mısır ülkesinin kralı ile kardeşi büyük kral, Hatti ülkesinin kralı arasındaki iyi kardeşliği sonsuza dek koruyacak. Ben de seninle barış içindeyim. Sen kız kardeşimle aynı biçimde kardeş olduk. İşte sana, kız kardeşime, senin için, selamlama hediyesi olarak bir hediye gönderdim. Sen, kız kardeşim, kralın habercisi olarak Parihnawa'nın eliyle gönderdiğim hediyeyi bilesin: Boyun için bir (zincir), çok renkli, saf altından, 12 telden oluşmuş, ağırlığı 88 şekel; 1 tane çok renkli maklalu giysisi, kral kalitesi; 1 tane çok renkli koton tunika, kral kalitesi; 5 adet çok renkli koton giysi, iyi kaliteli ince (iplikten); 5 adet çok renkli koton tunika, iyi kaliteli ince (iplikten). Bütün giysilerin toplamı: 12 koton giysi.[48]

Bir diğer meptupta Hattuşili'nin kız kardeşi Matanazi'nin çocuk sahibi olabilmesi için ilaç istiyor ancak onun elli-altmış yaşında olduğunu ve o yaştaki bir kadının çocuk sahibi olamayacağını açıklıyor. II. Ramses'in Hattuşili'ye gönderdiği mektubun içeriği aşağıdaki gibidir:

47 Alp, 2000: 160

48 Alp, 2000: 159-160

1 Mısır ülkesinin kralı, büyük kral

2 Güneşin oğlu Ria maseşa

3 Mai-amana mısır ülkesinin kralı, büyük kral

(Waşmuari)a Şatepnaria söyle (der):

---

4 (Kardeşim) Hatti ülkesinin (kral)ı

5 Büyük kral (Hattu)şili(li'ye söy)le:

---

6 İşte ben, (kard)eşin, Mısır ülkesinin kralı, büyük kral,

İyiyim.

---

7 Sen kardeşim (de iyi olasın!

---

8 Kar(deşime) söyle (söyle)

9 (Kardeşim) bana (kız kard)eşi

10 Matanazi, hakkında aşağıdaki gibi yazdığı konuya gelince:

11 "kardeşim bana onun

12 doğurabilmesi için ilaç

13 hazırlayacak bir adam göndersin,

14 -kardeşim bana böyle yazdı.

---

15 Kardeşime şunu (söylemek isterim):

16 Bak, kardeşimin kız kardeşi

17 Matanazi, -kardeşin kral onu

18 tanıyor. O ellilik

19 ya da altmışlık bir kadındır.

20 Bak, elli ya da

1 altmış yaşında bir kadını

2 doğurtmak için

3-5 ilaç yapmak olanaksızdır.

---

6 Gerçekten Güneş Tanrısı ile Fırtına tanrısı

7 (onun hatırı için) sihirli bir tedavi ile etkili olabilirler.

8 Kardeşimin kız kardeşi için (eskiden de böyle bir

tedavi) etkili oldu.

---

9 Ben, kardeşin kral, yetenekli

10 bir si(hir) rahibi ile

11 yetenekli bir (hekim) göndereceğim.

12 Onun doğurması için bir ilaç

13 Yapacaklar.

---

14 İşte kardeşime (b)u

15 habercimin eliyle

16 bir hedi(ye) gönderdim.

---

17 (.....) kral kotonundan (manto giysileri)

18 (.....) kral kotonundan Tunika'lar

(Tabletin alt kısmı yazısız) (Alp, 2001: 22-4)

Hitit kraliçesi Pudehepa, Ramses'ten başka bir sağlık sorunu için yardım istemektedir. Yardım istenilen kişi II Mavatallinin oğlu Tarhuntaşşa kralı Kurunta'dur. Bu mektupta Ramses ülkesinin iyi olduğunu belirttikten sonra elçilerini dinlediği Tarhundaş kralı için ilaçları doktor ile Hattuşa'ya gönderdiğini belirtmektedir. Darga bu mektupla ilgili olarak şunları belirtmiştir:

Kralsal evlenmelerin en ünlü örneği, kuşkusuz Hattuşili-Puduhepa çiftinin bir kızının Ramses II (34. Saltanat yılı) ile evlenmesidir. Bu prensesin evlenme olayı o çağda Mısır ve Hitit hanedan mektuplaşmasının başlıca konusu olmuştur.[49]

Hititler'le Mısır'lılar arasındaki ilişki sadece evlilik ilişkileri ile de sürdürülmemiştir. Kalıcı bir dostluk kültürü biriktiren iki dost ve müttefik güç olmuştur. Darga'ya göre "Tuthaliye IV döneminde en büyük tehlike yaratan durum, olası büyük bir kuraklık sonucu kıtlığın başlamış olmasıdır. Mısır'la olan iyi ilişkiler sonucu Mısır kaynaklarının da verdiği bilgilere göre, bu dost ülkeden tahıl/buğday yardımı gelmiştir."[50]

49 Darga, 1992: 21

50 Darga, 1992: 22

Ugarit Kralı İle Mektuplaşma

Mektuplardan anlaşılabileceği gibi kraliçe Puduhepa çok yönlü bir kişiliğe sahipti. Devlet işleri ile uğraşan bir kraliçe idi. Bu bağlamda III. Hattuşili'in eşi, kraliçe Puduhepa'nın mührünü taşıyan Kuzey Suriye'deki Ugarit kralı Nipmepa'ya gönderilen mektupta şunlar yazılıdır:

Senin bana yazdığın 'Ura halkından olan tüccarlar, hizmetkârlarının ülkesine yük olmaktadır' konusunda, ben, majeste Ura ve Ugarit halkı ile ilgili olarak şu karara vardım: Ura halkı iyi mevsimlerde Ugarit'teki işlerini görsünler. Fakat kışın Ugarit'ten kendi ülkelerine dönmeye zorunlu olsunlar. Böylece Ura halkı, kışın Ugarit'te kalmaya, ev ve arazi satın almaya izinli değillerdir.[51]

Hititler demir işçiliğinde de öncü idiler. Demiri hançer, bıcak, mızrak, çapa yapımı gibi birçok alanda kullanılıyorlardı. Öyle ki, Tunç Çağı'na ait 33 demir eserden 19'u Hitit kökenlidir.[52] Özellikle silah yapımı için eskiden 'taban demir' denilen iyi cins demir gerekliydi. Bunun için Asur kralı mektup yazarak Hitit çağdaşı III. Hattuşili'den demir istemişti hem de "iyi demir". Hattuşili şöyle yanıt vermişti:

Bana iyi demirle ilgili yazdığına gelince, Kizzuvatna'daki hazine dairemde iyi demir yok. Daha önce yazdığım gibi, demir üretmek için uygun zamanda değiliz. Yine iyi demir üretiyorlar ama henüz bitiremediler. Bitirdiklerinde sana onlardan göndereceğim. Şimdilik sana bir hançer ucu gönderiyorum.[53]

Arzava ve Amarna İle Mektuplaşmalar

Hitit mektuplarına en iyi verilebilecek örneklerden bir tanesi de II.Murşili'nin (M.Ö.1345-1315) Arzava'ya savaş ilan etmesidir. Akurgal'ın bildirdiğine göre Anadolu'nun batısındaki, **"...**bu yöreler giderek kendi başlarına buyruk olmaya başlamışlardı. Batı güney Anadolu'da ki Arzava Kralı kendi ülkesine geçen Hitit uyruklarını geri vermek istemiyordu. Bunun üzerine II.Murşili yazdığı sert bir mektupla Arzava'ya savaş ilan etti:"[54]

51 Dinçol, 1982: 49
52 Brandau-Schickert, 2003: 217
53 Brandau-Schickert, 2004: 221
54 Akurgal, 2007: 78

Bahsi geçen bu meydan okuma mektubunda söyle denilmektedir:

Sana giden uyruklarımı geri istedim. Onları bana geri vermedin. Bana çocuk muamelesi yaptın, beni küçük gördün. Haydi öyleyse şimdi savaşacağız; ve gök tanrısı, benim efendim, bizim durumumuzu yargılasın.[55]

Kendisine güvenen ve Gök Tanrısını yanına alan II. Murşili savaşın galibi olacaktı. Ancak Arzava'yı yenen II Murşili Gök Tanrısı'nın kurbanı olacak ve "bir şimşek çakmasından dolayı dili tutulacaktı."[56]

Edebiyatın en önemli ve alanlarından birisi olan mektubun ünlü duraklarından birisi de Amarna mektuplarıdır. Amarna mektuplarında dönemin askeri ve politik konjüktürünü yansıtan olaylarda ele alınmıştır. Bu konuda Sir Gavaz şunları yazmıştır:

I. Şuppiluliuma, bir yıllık Surey seferi sırasında, Lübnan Dağlarına kadar varan alanı Hitit hakimiyeti altına almıştır. Böylece Mısır Krallığı'nın nüfuz sahası içinde bulunan Amurru Devleti'ne kadar olan bölgeyi işgal etmiş oluyordu. Bu sebepten, Aziru, Mısır firavununa göndermiş olduğu EA 157 nolu mektupta yaklaşmaka olan Hitit tehlikesine karşı kendisini yardım gönderilmesini talep etmiştir.[57]

Daha sonra I. Şuppiluliuma izlediği politik etki gücü ile Amurru Devleti ile anlaşma ve kendisine bağımlı vassal bir devlet düzeyine getirmiştir.

"Uluslararası yazışma mektupları Hitit sarayının,tüm İÖ II. bin Yakındoğu devletlerini bağlayan sıkı diplomasi ağına tam olarak yerleşmiş olduğunun güçlü birer belgesidir. Çok yoğun olan ilişkilerin en çok ekonomik ve siyasi niteliği göze çarpar. Tüm diğer saraylara giden elçiler tarafından iletilen mektuplar özel siyasi koşullarla ilintili olabilirdi, ancak hükümdarlar arasındaki bağı canlı tutmak amacıyla yapılageldiği gibi sadece birer nezaket mektubu olmaları da mümkündü. Çoğu kez, mektupların yanında sarayların aralarında alıp vermek alışkanlığında olduğu armağanlar da yer alıyordu ve bu armağanlar, kendi payesinin başka bir "Büyük Kral"

55 Akurgal, 2007: 78
56 Akurgal, 2007: 79
57 Sir Gavaz, 2010: 32

tarafından tanınması olan simgesel değeri yanında, özellikle Geç Tunç Çağı'nda, değerli mal ticareti işlemlerinin kısmen yerine geçecek ekonomik bir değer de taşıyordu."[58] Toplumsal gelişim ve dünüşüm ihtiyacı olanı alma ve kendini geliştirme ile mümkün olur.

"Hititler yoğun biçimde Hatti, Mezopotamya ve Hurri etkileri altında kalmış oldukları halde ulusal kimliklerini yitirmemişler, tersine bütün bu esinlenmelerden yararlanarak özgün bir uygarlık yaratmışlardır."[59] Hititler, kendi çağlarına siyasal ve toplumsal etki yanında kültürel özellikleri ile de büyük bir iz bırakmışlardır.

EK:

"1887 yılında Orta Mısır'da Tell El-Amarna'da bulunan 350'ye yakın mektup da Hitit sorununa ışık serpti.Tabletler üzerine çivi yazısı ile yazılmış bu mektupların büyük çoğunluğu o dönemin diplomatik dili olan Akad'ça idi ve III. Amenophis ile IV.Amenophis dönemine, yani aşağı yukarı M.Ö.1375-1350 tarihlerine aitti. Bunlarda, Filistinli ve Suriyeli küçük krallıklar, Hititler ve Hitit ordusunun operasyonları üzerine ilginç bilgiler vardı."[60]

"Akad'ça olan mektupların bir tanesinde de Hitit büyük kralı Şuppiluliuma'nın IV. Amenophis'e, tahta çıkışı nedeniyle, gönderdiği tebrik mesajı bulunuyordu. El Amarna mektuplarının ikisi ise yine çivi yazısı ile, ancak o güne kadar bilinmeyen bir dilde yazılmıştı ve bunlardan biri de Arzava kralına hitap ediyordu."[61]

Amurru coğrafi olarak "M.Ö. 2. Binyılın başında Amurru ifadesi ile Mezopotamya topraklarının batısında bulunan, Suriye topraklarının ve bölge sakinlerinin kastedildiği kabul edilmektedir."[62]

58 Martino, 2003: 82
59 Akurgal, 1997: 115
60 Akurgal,2007:50
61 Akurgal,2007:50
62 Sir Gavaz, 2010: 31

Sonuç

Hiçbir uygarlık bağımsız olarak tek başına gelişmemiştir. Bugünün uygarlığı geçmişte yaratılan ve üretilen değerlerde gizlidir. Anadolu ve Mezopotamya toprakları kültürel birikim sürecinin ana merkezleridir. Uygarlık, barbarlıktan sonra yerleşik kent yaşamında filizlendi. Hititler, büyük bir toplumsal organizasyon ve örgütlenme gerçekleştirerek Anadolu'nun ilk ve en büyük imparatorluğunu kurmuşlardı. Böyle büyük bir uygarlık, kültürel çeşitliği ve bütünleşmeyi Anadolu'da büyüterek Dünya'ya armağan etmişlerdir. İnsanlık kendi sürekliğinde yeni kültürel standartlar oluşturmuştur. Hititler de yaklaşık 4000 yıl öncesinde kendi çağdaşlarıyla birlikte bu standardın önemli bir basamağıdır. Kendilerinden daha gelişmiş toplulukların ve kavimlerin biriktirdiği maddi ve manevi değerlerden etkilendiler ve yaşamlarında kullandılar.

İnsanlığı bir arada tutan bağlar daha çok ortak kültür bağlarıdır. Bu anlamda binlerce yıl öncesinde yaşamış insanlar ve toplumlar büyük bir tarihsel köprü kurarak birbirlerine kültürel miraslarını ve deneyimlerini aktarmışlardır. Bu zincirin halkasındaki toplumlar birbirlerinin kültürel laboratuvarlarından yararlanmışlardır. Anodulu'daki kültürel ekosistemin en önemli bileşenlerinden birisi olmuşlardır.

Örneklemlerde geçen tüm mektuplar ve içerikleri göz önüne alındığında Hititler'in bıraktığı bu yazılı belgeler Anadolu tarihine ışık tuttuğu kadar dünya kültür dünyasına da ışık tutmaktadır. Hititler Anadolu coğrafyasına yüzlerce yıl damga vurmuşlardı. Kurdukları uygarlık ise Anadolu'nun toplumsal gelişimine çok önemli katkılarda bulunmuştur. Tarihin sahnesine bıraktıkları iz ile; yaşadıkları çağın egemenlik anlayışını, devletlerarası ilişkilerini, savaşları, doğal olayları, günlük yaşam ve yaşam biçimlerini anlamamızı sağlıyor. Hititler yaşadıkları dönemlerde kendi çevrelerinden etkilendikleri kadarda kendi çevrelerine de etkilemişlerdir. Bıraktıkları eserler hâlâ yarattıkları yerleşim yerlerinin coğrafyalarında ve dünya uygarlık tarihinde yerlerini korumaya devam ediyor.

Bu çalışmada bahsi geçen mektupların uygarlık tarihindeki yerleri bir kez daha belirtilmiş ve kültür mirasına hatırı sayılır katkılar yaptıkları görülmüştür. Yazılmış pek çok mektup arasında özellikle siyaset, evlilik, savaş, sağlık, doğa kaynaklı olayları kapsayıcı türde mektuplar ön plandadır. Hititlerin kurdukları uygarlığın etkileri geçmişten geleceğe doğru akan bir yıldız gibi hala gökyüzünde parlamaktadır.

Kaynakça

ALOK, Ersin ve YALÇIN, Ünal (2007)
Alacahöyük ve Boğazkale. Fotoğraf ve Film Stüdyosu Yayını: İstanbul.

ALP, Sedat (2000) *Hitit Çağında Anadolu.* Tübitak Popüler Bilim Kitapları: Ankara.

ALP, Sedat (2001) *Hititlerin Mektuplaşmaları*, Eski Çağ Bilimleri Enstitüsü: İstanbul

ALP, Sedat, (1978) *Maşat –Höyük'te Keşfedilen Çivi Yazılı Hitit Tabletleri*. Türk Tarih Basımevi: Ankara

ALPARSLAN, Meltem Doğan (2012)
Hitit Kralı II.Muwatalli:Kişiliği ve İcraatı-Filolojik Belgeler Işığında, Türk Eskiçağ Bilimleri Enstitüsü: İstanbul

AKALIN, Cüneyt (2010)
Taş Devrinden Ortaçağa Uygarlık Tarihi: Derin Yayıncılık İstanbul

AKURGAL, Ekrem (2007)
Anadolu Uygarlıkları, Net Turistik Yayınları: İstanbul

AKURGAL, Ekrem (1997)
Anadolu Kültür Tarihi, TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları Ankara

ARDZINBA, Vladislav (2010)
Eskiçağ Anadolu Ayinleri ve Mitleri. Kafdav Yayınları: Ankara

BRYCE, Trevor (2003) *Hitit Dünyasında Yaşam ve Toplum*, Dost Kitapevi Yayınları: Ankara

BRANDAU, Birgit ve SCHICKERT, Hartmut (2003)
Hititler-Bilinmeyen Bir Dünya İmparatorluğu. Arkadaş yayınları: Ankara.

BRANDAU, Birgit- SCHİCKERT, Hartmut-JABLONKA, Peter (2010).
Resimlerle Troya. Arkadaş Yayınları: İstanbul.

COŞKUN, Yaşar (1997)*Bir Hitit Kralı ve Mektubu,* Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri Yayın No:381 Sayı:2 Ankara Üniversitesi Basımevi: Ankara

DARGA, Muhibbe (1976)
Eski Anadolu'da Kadın, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları No: 2033

DARGA, Muhibbe (1992)
Hitit Sanatı. Akbank Kültür ve Sanat Kitapları: İstanbul

DİNÇOL, Ali M. (1982)*Hititler.* Anadolu Uygarlıkları Ansiklopedisi, Görsel Yayınları, Cilt: 1, s. 17-120.

DİNÇOL Ali M. ve DİNÇOL B. (2003).
"*Eski Anadolu'da Haberleşme"* Türk Eskiçağ Bilimleri Enstitüsü Haberler, Sayı 16: 1-5

HOOKE, Samuel Henry, (1991). *Ortadoğu Mitolojisi*. İmge Kitabevi Yayınları, Ankara

HODDER Ian ve HOTSON Scott, (2003)
Geçmişi Okumak Arkeoloji Yorumlamada Güncel Yaklaşımlar, Phoeix Yayınevi, Ankara

J.G.Macqueen, (2013) *Hititler ve Hititler Çağında Anadolu.* Arkadaş Yayınevi: Ankara

KARAUĞUZ, Güngür (2001)
Hitit Mitolojisi. Çizgi Kitapevi Yayınları, Konya

MARTINO, Stefano De (2003)
Hititler, Dost Kitapevi Yayınları, Ankara

_____(2005) *Hittite Letters from the Time of Tutḫaliya I/II, Arnuwanda I and Tutḫaliya III*, Aof 32, 291-321

SEEHER, Jürgen (2002)
Hattuşa Rehberi Hitit Başkentinde Bir Gün. Ege Yayınları: İstanbul

SİR GAVAZ, Özlem (2010)
Kubaba, Arkeoloji-Sanat Tarihi-Tarih Dergisi; M.Ö. 14. yy. Amurru Hitit İlişkileri

SÜEL, Aygül (2010) *Orta Hitit Dönemi Belgelerinde Yer Alan Şahıs İsimleri ve Tarihleme İle İlgili Problemler Üzerine,*VII. Uluslararası Hititoloji Kongresi, 25-31 Ağustos 2008, VII. Uluslararası Hititoloji Bildirileri II. Cilt Ankara 2010 s. 817-828

SÜEL, Aygül ve SÜEL Mustafa (2011)

Başkent Şapinuva: Hitit Dünyasında ki yeri ve Önemi, 1. Çorum Kazı ve Araştırmalar Sempozyumu, 2 Ekim 2010, Çorum 2011, 93-110

SYMINGTONG, Dorıt (1997)
Geç Tunç Devri Yazı Tahtaları ve Kullanışları, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri Yayın No:381 Sayı: 2, Ankara Üniversitesi Basımevi: Ankara

ÜNAL, Ahmet (2002) *Eski Anadolu Uygarlıkları Dizis*i, Arkeoloji Ve Sanat Yayınları: İstanbul

PROVERBS AS ARGUMENT: A RHETORICAL STRATEGY IN HITTITE PRAYERS[1]

Lidewij E. van de PEUT[*]

Persuasive or rhetorical speech is a powerful means to achieve one's goals. Examples of this type of speech can be found in the Hittite royal prayers, intended to convince the divine addressees to help the supplicant by granting his or her requests. Three such prayers employ a special rhetorical strategy that uses a proverb as an argument to persuade the addressed deity. I argue that the structures of the prayer passages in which a proverb is cited were organised in a manner that strengthened the argument made by the proverb itself and, hence, served a rhetorical function.

To illustrate my argument I will concentrate on the prayer of the Hittite queen Puduḫepa for the well-being of her husband Ḫattušili III (CTH 384). The prayer contains a proverb as well as an allusion to the same proverb. Both the proverb and the allusion function as arguments to persuade the addressed deity. To contextualise the usage of these rhetorical devices, Puduḫepa's prayer will be discussed below focussing on its overall structure, the reason for its composition and performance, and the goal of the prayer. Subsequently, the passages employing the proverb and the proverbial allusion will be analysed in detail. Finally, the discourse structures of these

* Lidewij E. van de Peut, Doctoral candidate, Berlin Graduate School of Ancient Studies, Excellence Cluster 264 Topoi, Freie Universität Berlin, Germany.

1 This paper comes forth from the research that I conducted for my doctoral dissertation within the Excellence Cluster 264 Topoi, at the Freie Universität Berlin. I thank J. Klinger, M.J. Geller, P. Goedegebuure, S. Fischer, L. Raggetti and C.N. Popa for their support and their valuable comments on earlier versions of this paper. Abbreviations follow those listed in The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. CTH numbers follow the online Konkordanz der hethitischen Keilschrifttafeln, version 1.91 (www.hethport.uni-wuerzburg.de/hetkonk).

passages in Puduḫepa's prayer will be compared with those of passages from the so-called "Second" Plague Prayer of Muršili II (CTH 378.II) and the Model Prayer of Muwatalli II (CTH 381) in which a proverb is cited for similar persuasive purposes.

A Note on Hittite Proverbs and Rhetoric

Proverbs provide unique insights into a culture since they reflect social norms and values, and often make use of metaphor. Nevertheless, Hittite proverbs have only rarely been the object of study.[2] The difficulty lies, as pointed out by Gary Beckman, in identifying expressions as proverbs in ancient texts.[3] For the Hittite texts this is even more complicated due to the lack of Hittite proverb collections like we know them from Mesopotamia.[4] So far, Gary Beckman has identified several Hittite proverbs and proverbial allusions in a range of text genres including treaties, letters and prayers.[5]

Though the term 'proverb' generally seems to be well understood, there is no universally accepted definition of 'proverb'.[6] The *Oxford English Dictionary* defines 'proverb' as "a short, traditional, and pithy saying; a concise sentence, typically metaphorical or alliterative in form, stating a general truth or piece of advice".[7] This modern definition of proverb can be used as a guideline for the positive identification of certain expressions as proverbs. This is not the place to investigate whether the Hittites considered proverbs to constitute a separate speech genre, though the fact that they are structurally incorporated into the prayers in a specific way (for which see below) does seem to point at a special status of the proverb in comparison to other statements.[8]

2 On Hittite proverbs, see Werner 1967: 78, Beckman 1986, *id.* 1997, Fontaine 1987, Haas 2006: 309f., and Hoffner and Melchert 2002: 383f. Note that the *RLA* does not have an entry on Hittite proverbs.

3 Beckman 1986: 19–21. Even today it is difficult to identify proverbs of a foreign culture, especially when one can only rely on written material (Mieder 1993: 6).

4 See for the Mesopotamian proverb collections e.g. Gordon 1959, Lambert 1960: 222–282, Alster 1975, *id.* 1997, *id.* 2007, Falkowitz 1980, and Wasserman 2011.

5 Beckman 1986, *id.* 1997.

6 Mieder 1993: 4–8, 13f., 18–25, 32f.

7 "Proverb, n." in the *Oxford English Dictionary Online* (accessed 25 June 2015, http://www.oed.com/view/Entry/153430). Most definitions or descriptions of what constitutes a proverb are similar to the definition quoted above, cf. Gordon 1959: 1f., Alster 1975: 37, *id.* 1997: xiii, *id.* 2007: 3f., Mieder 1993: x, 5, and Wasserman 2011: 20.

8 Cf. Beckman (1986: 20) who argues that the passage in Puduḫepa's prayer for the well-being of Ḫattušili

Throughout this paper rhetoric is understood as persuasion through verbal communication whether spoken or written.[9] The rhetorical function of Hittite proverbs has already been pointed out by scholars such as Gary Beckman and Volkert Haas.[10] Instead, I will focus on the structures of the passages that employ a proverb as an argument. The context in which a proverb is used is important since that is what ultimately determines the proverb's validity and its rhetorical function.[11]

Puduḫepa's Prayer for Ḫattušili III's Well-being (CTH 384)

The prayer of the Hittite queen Puduḫepa (CTH 384) can safely be dated to the reign of Ḫattušili III, around the middle of the 13th century BCE.[12] The composition has come down to us in one exemplar.[13] Unlike other prayers this double column tablet does not have a colophon, but it contains a text designation that precedes the actual prayer-text to be recited.[14] The text consists of five prayers, each of which is directed to another deity (see Table 1).

The Sungoddess of Arinna, who is equated in the prayer with the goddess Ḫepat,[15] is the main addressee of the composition. The first and longest of the five prayers is directed to her. This prayer probably covered the entire obverse of the tablet. The text designation preceding the prayer also refers to the Sungoddess of Arinna. Moreover, three of the other prayers contain requests to intercede with her and the Stormgod.

(KUB 21.27+ ii 15-17, for which see below), shows "that the Hittites themselves were conscious of a genre of proverbs" (*ibid.*).

9 Cf. Hoskisson and Boswell (2004: 65) who define Assyrian rhetoric "as the artful use of writing to persuade or influence people". Falkowitz (1980: 27–29), referring to the Sumerian proverb collections, seems to have an even broader understanding of rhetoric, describing rhetoric as concerning "the management of discourse (or, ways of saying things) together with its imaginative and emotional content" (*id.* 29).

10 Beckman 1986: 25f., Haas 2006: 309, see also Fontaine 1987.

11 Mieder 1993: x, xii, 11, 26.

12 According to Sürenhagen (1981: 86f.) the text dates to the beginning of Ḫattušili III's reign, shortly after the matters with his nephew and predecessor Urḫi-Teššub have taken place. Otten (1975: 20) suggests an earlier date, just before Ḫattušili III has acceded the throne, since Puduḫepa does not refer to herself as "great queen, queen of Ḫatti" in this prayer.

13 KUB 21.27 + KBo 51.26 + 676/v + 695/v. Editions of the text have been published by Lebrun 1980: 329–347, Sürenhagen 1981: 108–122, and García Trabazo 2002: 353–377. Translations have appeared in Goetze 1950: 393f., Ünal 1991: 813–817, Singer 2002: 101–105 (no. 22), and Haas 2006: 265–269.

14 KUB 21.27+ obv. i 1-2.

15 KUB 21.27+ obv. i 4-6.

The reverse contains four shorter prayers. The first is directed to Lelwani – written ^{d}*li-li-wa-ni*(*-iš*) throughout the text. The three final prayers are intercessory prayers directed to Zintuḫi, Mezzulla, and the Stormgod of Zippalanda. These three deities are related to the Stormgod and the Sungoddess of Arinna: Zintuḫi is their granddaughter, and Mezzulla and the Stormgod of Zippalanda are their children. Interestingly, in this text only family members of the Stormgod and the Sungoddess of Arinna are asked to act as intermediaries. Apparently an appeal for intercession to the (grand)children of these gods had a high chance of success because of the intimate and good relationships they had with their (grand)parents.

<table>
<tr><th colspan="2"></th><th>Addressee</th><th>Content</th></tr>
<tr><td>obv. i</td><td>§1</td><td>–</td><td>Text Designation</td></tr>
<tr><td rowspan="4"></td><td>§2</td><td rowspan="5">Sungoddess
of Arinna</td><td rowspan="3">Prayer</td></tr>
<tr><td>[...]</td></tr>
<tr><td>§3’-4’</td></tr>
<tr><td>[...]</td><td rowspan="2">[...]</td></tr>
<tr><td>obv. ii</td><td>§5”-7”</td></tr>
<tr><td rowspan="2"></td><td>[...]</td><td>[...]</td><td>[...]</td></tr>
<tr><td>rev. iii</td><td>[...]</td><td>[...]</td><td>[...]</td></tr>
<tr><td rowspan="4"></td><td>§ 8”’</td><td rowspan="2">Lelwani</td><td>Prayer</td></tr>
<tr><td>§ 9”’</td><td>Vow</td></tr>
<tr><td></td><td colspan="2">- Blank -</td></tr>
<tr><td>§ 10”’</td><td rowspan="3">Zintuḫi</td><td rowspan="2">Prayer – Intercession</td></tr>
<tr><td rowspan="4">rev. iv</td><td>[...]</td></tr>
<tr><td>§ 11””</td><td rowspan="2">Vow</td></tr>
<tr><td>§ 12””</td></tr>
<tr><td></td><td colspan="2">- Blank -</td></tr>
<tr><td rowspan="2"></td><td>§ 13””</td><td rowspan="2">Mezzulla</td><td>Prayer – Intercession</td></tr>
<tr><td>§ 14””</td><td>Vow</td></tr>
<tr><td></td><td colspan="2">- Blank -</td></tr>
<tr><td rowspan="2"></td><td>§ 15””</td><td rowspan="2">Stormgod
of Zippalanda</td><td>Prayer – Intercession</td></tr>
<tr><td>§ 16””</td><td rowspan="2">Vow</td></tr>
<tr><td>left edge</td><td></td><td></td></tr>
</table>

Table 1: Overall Structure KUB 21.27+ (CTH 384).

The four prayers on the reverse are visually separated from each other by a blank paragraph. Each of these prayers ends with a vow promising valuable objects in exchange for granting the presented requests. Probably also the prayer to the Sungoddess of Arinna ended with such a vow, although no trace of it survived.

Puduḫepa does not pray to these gods for her own health and success, but for that of her husband, the Hittite king Ḫattušili III.[16] Ḫattušili had many health problems throughout his life and his wife Puduḫepa directed many vows to the gods for his recovery.[17] This prayer of Puduḫepa is often seen in the same light.[18] However, there is no mention of an illness or other health problems in the preserved parts of the text. In fact, the requests for Ḫattušili are all general requests for well-being. Thus, one may argue that the king was not sick at all and that the prayer was composed for precautionary reasons. One passage in the section addressed to Lelwani seems to give the direct reason for the composition and performance of the prayer. After a fragmentary passage concerning slander directed against Ḫattušili during the reign of Urḫi-Teššub we find the following request.

KUB 21.27+ rev. iii 17'-25'a:

17' *nu ma-a-an* ˡ*ḫa-at-tu-ši-*ˈ*li*ˀ*-iš* ARAD-ˈ*KA*ˀ

18' *šu-ma-aš* DINGIR^{MEŠ}*-aš pé-ra-an IŠ-TU* ŠU ˈ*A*ˀ*-MI-LU-UT-TI i-ia-*ˈ*an-za*ˀ

19' ˈ*na*ˀ*-aš-ma-aš-ši-kán* DINGIR^{MEŠ} UGU [D]INGIR^{MEŠ} *ŠAP-LI-TI ku-iš-*ˈ*ki*ˀ

20' ˈḪULˀ*-u-wa-an-ni* EGIR*-an ša-*ˈ*ra*ˀ*-a* ˈ*ti*ˀ*-ia-an ḫar-zi*

21' ˈ*na*ˀ*-aš-ma pí-ia-an ku-iš-ki ŠA* ˈˀ*ḫa-at-tu-*ˈ*ši*ˀ*-li* ḪUL*-u-an-ni še-e*[*r*]

22' *A-NA* DINGIR^{MEŠ} *pí-ia-an ḫar-zi nu-*ˈ*za*ˀ DINGIR^{LUM} [GAŠA]N-ˈ*IA*ˀ

23' ˈ*a*ˀ[*-p*]*é-e* ḪUL*-u-wa A-WA-TE*$^{ME.EŠ!19}$ *le-*ˈ*e*ˀ [*iš-t*]*a-ma-at-ti*

16 Only at one point in the entire text (KUB 21.27+ rev. iii 34'-35') does Puduḫepa ask for long years, months, and days for Ḫattušili and for herself as well.

17 See Otten 1975: 22f., Beckman 1987–1990: 630f., Beckman 1993: 25, Arnott 2002: 48, de Roos 2007: 37f. Furthermore, in a Hittite draft of a letter to be sent to the Egyptian pharaoh Ramses II Puduḫepa included the following wish KUB 21.38 obv. 31': ^{d}UTU^{ŠI}*-mu* TI*-an-za e-eš-du* 'May His Majesty live for my sake!' (Edel 1994: 218f. (no. 105), Beckman 1996: 127 (no. 22E), Hoffner 2009: 284 (no. 98), cf. Otten 1975: 27).

18 See e.g. Haas 2006: 259.

19 The text has ME-AŠ.

24’ *n*[*u-ká*]*n*ʔ *A-NA* ˡ*ḫa-at-tu*-ši-*li* ARAD-*K*[*A* ḪUL-*a-tar*] *pa-ra-a le-e*

25’a *tar-*ˈ*na*ˌ*-at-ti* ...

17’ If Ḫattušili, your servant,

18’ has been *affected* by the hand of mankind before you, O gods,

19’ or (if) someone of the upper gods (or) the lower gods

20’ has stepped up behind the malice for him,

21’ or (if) someone has given a *gift* to the gods for the malice against Ḫattušili –

22’ you, O goddess, my lady,

23’ must not listen to t[h]ose evil words!

24’f. A[nd] you must not allow [malice] against Ḫattušili, yo[ur] servant!

Lelwani is asked to ignore and disallow three possible causes for whatever troublesome state Ḫattušili is in, or of which Puduḫepa suspects that they may affect him in the near future. These three ‘evils’ are the ‘hand of mankind’ (iii 18’), a deity who is responsible for the ‘evil’ (iii 19’-20’), or a person who bribed a deity with gifts or offerings (iii 21’f.). The exact meaning of the ‘hand of mankind’ (ŠU *A-MI-LU-UT-TI*) is problematic and there are no other attestations of the term in a Hittite text that can help to clarify it.[20] A literal interpretation would be that the ‘hand of mankind’ refers to one or more acts performed by a human hand that were, considering the context, intended to damage another person. So perhaps the ‘hand of mankind’ referred to some kind of ritual manipulation of the gods by a human being, that is, witchcraft.[21] Furthermore, the ‘hand of mankind’ and the other two listed evils are referred to as *idāluwa uttār* ‘evil words’ (iii 23’).[22] This may point to a meaning ‘slander’, as Itamar Singer seems to interpret,[23] or like the

20 A similar term is attested in the snake oracle IBoT 1.33 obv. 42: ŠU LÚ.U$_{19}$.LU ‘hand of (a) man(kind)’. There the term refers to an object or location which the snake can pass, see Laroche 1958.

21 Cf. Sürenhagen (1981: 121f.) who argues that the ‘hand of mankind’ cannot be a technical medical term, but that it is probable that the phrase has a magical meaning. He proposes a literal translation “einer, der von Menschenhand (schlecht) behandelt wurde”.

22 If the restoration in KUB 21.27+ iii 24’ is correct the three evils are also referred to as *idalawatar* ‘evil, malice’. This restoration was already suggested by Lebrun 1980: 333.

23 Singer (2002: 103) translates KUB 21.27+ iii 17’-18’ as “now, if Hattusili, your servant, has been defamed before you, O gods, by a human hand”. Note that in the lines preceding this request there is mention of slander against Ḫattušili during the reign of Urḫi-Teššub.

'evil tongues' it may refer to witchcraft.[24] Note that the performance of ritual acts, including witchcraft, generally included one or more recitations.[25] The interpretation of the 'hand of mankind' as witchcraft is supported by the fact that the 'hand' represents witchcraft in some Hittite anti-witchcraft rituals.[26]

The 'hand of mankind' is listed here next to evil caused by a deity and evil caused by a human being who has presented gifts to a deity. If the 'hand of mankind' indeed refers to witchcraft, the presenting of gifts or offerings to the gods may likewise be understood as a kind of ritual manipulation of the gods and, hence, as witchcraft. Nevertheless, I would not interpret *našma* 'either, or' in this passage as introducing alternative explanations of the former phrase.[27] Such an interpretation would mean that both the bribing of a deity by a person and evil caused by a deity are explanations of being affected by the 'hand of mankind'. These two explanations, however, seem to contradict each other, which makes it less likely that they both refer to the same notion.[28]

The term ŠU *A-MI-LU-UT-TI* 'hand of mankind' recalls the Akkadian term *qāt amēlūti* 'hand of mankind' which occurs for example in the Assyro-Babylonian Diagnostic Handbook[29] and in the incantation series *Maqlû*.[30] Unlike similar Akkadian expressions for diseases, such as *qāt ili* 'hand of a god',[31] *qāt amēlūti* does not seem to be a metaphor referring to some disease,

24 See e.g. Haas 1987-1990: 239b, 240b.

25 Haas 1987-1990: 239b.

26 Schwemer 2007: 264 incl. n. 33. Schwemer refers to the anti-witchcraft ritual KBo 12.126+ in which the Sungod is addressed as 'Sungod of the Hand' (*keššeraš* ^{d}UTU-*uš*) and to KUB 7.47 where a hand is made out of dough. KBo 12.126+ also mentions tongues made of clay. The tongues and the hands, as well as other figurines, represent the person who performed the witchcraft. Cf. Haas 1987-1990: 239b.

27 For this function of *našma* see CHD L-N 405 mng. b 6'.

28 But compare the translation of CHD Š 222a, KUB 21.27+ iii 19'-20': "If someone has put heavenly deities or underworld deities on his tail for evil purposes". They interpret *kuišk*i as referring to a person rather than to the 'upper gods (or) lower gods'. If this interpretation is correct it is possible that KUB 21.27+ iii 19'-20' and iii 21'f. are two explanations of the 'hand of mankind'.

29 Diagnostic Handbook tablet 1: 44 (George 1991: 144f.) and tablet 22: 1-4 (Heeßel 2000: 250f., 258).

30 The term occurs in *Maqlû* II 61 (Meier 1937: 15; Abusch 2015: 58–59). Hands are also mentioned in *Maqlû* III 158-168 (Meier 1937: 27; Abusch 2015: 80–81 (ll. 154-164), cf. Sürenhagen 1981: 121f.).

31 For this and similar diseases beginning with *qāt* 'hand' see e.g. CAD Q 186f., Heeßel 2000: 49–54, Heeßel 2007. Such names for illnesses are not attested in Hittite contexts. An illness coming from the goddess Išḫara is known from Hittite sources (Prechel 1996: 129–133). This disease of Išḫara may perhaps be compared to the Akkadian *qāt Išḫara* 'hand of Išḫara' which occurs in the Assyro-Babylonian Diagnostic Handbook (*id.* 64 incl. n. 210, Heeßel 2000: 219, 221, 224 (l. 38')). Whether there is a connection between the two remains, however, uncertain (cf. Prechel 1996: 133).

but should rather be taken literally as evil treatment by a 'human hand', that is, witchcraft.[32] Since witchcraft is a possible meaning of the 'hand of mankind' in this Hittite context as well, it is tempting to assume a borrowing from Mesopotamia.[33] This may also explain the logographic spelling.[34]

The threats coming from a human being, probably in some form of witchcraft and/or slander, or from a deity who had turned against Ḫattušili, were the reason for Puduḫepa to compose and perform this prayer, even if the threat was only suspected. Whether Ḫattušili was actually suffering from some illness cannot be ascertained, because there are no explicit or implicit references to actual ill health of Ḫattušili in the preserved parts of the text. The goal of the prayer was to ensure Ḫattušili's well-being.

'To a woman of the birth-stool the deity is merciful'

In Puduḫepa's prayer a very interesting and well-conceived rhetorical strategy is employed that makes use of the proverb 'to a woman of the birth-stool the deity is merciful'. The proverb is cited in the section addressed to the Sungoddess of Arinna (ii 16) and an allusion to it occurs further on in the text in the section addressed to the Stormgod of Zippalanda (iv 36'). The phrase has been recognised by Gary Beckman as a proverb because it seems to be labelled as such in the text, where it is introduced as something people always say (ii 15).[35] In this introduction of the proverb the word *memiya(n)-* 'word' refers to the following proverb. However, I would not translate it as 'proverb' as Beckman does.[36] In this sentence *memiya(n)-* forms a *figura etymologica* with the verb *mema-* 'to speak, to say'.[37] Therefore, it is better to translate it

32 Schwemer 2007: 11, Heeßel 2000: 263.

33 The usage of the verb, *iya-* 'to do, to make' (translated here as 'to *affect*') supports a Mesopotamian borrowing, for the affliction of witchcraft is in Akkadian often expressed with the verb *epēšu* 'to do, to make' (Heeßel 2007: 12), which is the equivalent of Hittite *iya-*.

34 In Akkadian texts the term is only attested written logographically as ŠU NAM.LÚ.U_{18}.LU (Schwemer 2007: 165). The corresponding Akkadian reading is considered to be *šunamlullukku, rather than *qāt amēlūti* (Heeßel 2000: 52 following AHw 1276b, cf. Schwemer 2007: 165 n. 1). The logographical spelling in this Hittite context ŠU *A-MI-LU-UT-TI* suggests that the Akkadian reading of ŠU NAM.LÚ.U_{18}.LU may have been *qāt amēlūti*, or at least that the Hittites read it that way.

35 Beckman 1986: 20, cf. Hoffner and Melchert 2002: 383f., *id.* 2008: 321 (§24.15). The allusion to this expression further on in the same prayer in the section addressed to the Stormgod of Zippalanda (KUB 21.27+ iv 36') supports the interpretation as proverb.

36 Beckman 1986: 20.

37 See for the *figura etymologica* CHD L-M 270f.

accordingly as 'to say a saying' without assuming that for a Hittite speaker *memiya(n)-* necessarily referred to much more than a phrase or a sentence.

The proverb 'to a woman of the birth-stool the deity is merciful' complies with the modern definition of 'proverb' as given by the *Oxford English Dictionary*: it is short, seems to state a general truth, and it is introduced as something people always say (ii 15), implying that it is well-known and traditional.

Several suggestions have been proposed for the exact function of the 'woman of the birth-stool' (*ḫarnauwaš* MUNUS): from a pregnant woman,[38] a woman in labour,[39] or who has given birth,[40] to a midwife whose job it was to call upon the gods for the well-being of the newborn child during births,[41] a wet-nurse,[42] or a kind of priestess similar to the ^{MUNUS}ŠU.GI.[43] What all these proposed functions of the 'woman of the birth-stool' have in common is the notion that it has something to do with either giving birth and/or taking care of young children. Puduḫepa says in a draft of a letter to be sent to the Egyptian pharaoh Ramses II that she has experience in both.[44] Whether Puduḫepa really is a 'woman of the birth-stool', as it is stated in the prayer (ii 16), or whether this identification is merely metaphorical, remains uncertain.

KUB 21.27+ obv. ii 11-19

11 *nu-za ki-i ut-tar A-NA* ^{d}UTU ^{URU}TÚL-*na* GAŠAN-*IA*

12 GAŠAN KUR.KUR^{MEŠ} ^{URU}*ḪAT-TI* MUNUS.LUGAL *ŠA-ME-E Ù ER-ṢE-TIM*

38 Hoffner 1968: 198 n. 4, but compare Košak 1982: 70.

39 Goetze 1950: 393, Otten 1975: 22, but compare HW^2 Ḫ 322 and Beckman 1983: 234. Fontaine 1987, following Goetze's translation, bases her entire argument on the meaning 'woman in travail', assuming the double meaning that 'travail' has in English as both 'hard, painful work' and 'giving birth' to be valid for the Hittite expression without any argumentative basis.

40 Pringle 1983: 136, cf. Singer 2002: 101.

41 Beckman 1983: 233–235, Beckman 1993: 38, Pringle 1983: 136, Haas 2006: 266 cf. Singer 2002: 101.

42 Košak 1982: 70–71, Singer 2002: 11.

43 HW^2 Ḫ 322, cf. HW^2 Ḫ 419. Kammenhuber (1964: 182 n. 70) seems to interpret the 'woman of the birth-stool' as something one should be ashamed of, which seems highly unlikely in the present context.

44 In KUB 21.38 obv. 58'-62' Puduḫepa writes that she herself bore children and raised also those that were already born, i.e. that were not her own (Edel 1994: 220f. (no. 105), Beckman 1996: 128 (no. 22E), Hoffner 2009: 287 (no. 98), Otten 1975: 29 incl. n. 64, cf. *id.* 31 n. 69, Singer 2002: 101).

13 *am-mu-uk* ^{MUNUS}*pu-du-ḫé-pa-aš* GÉME-*KA ar-ku-wa-ar i-ia-nu-un*

14 *nu-mu* ^{d}UTU ^{URU}TÚL-*na* GAŠAN-*IA ka-a-ri ti-ia nu-mu iš-ta-ma-aš*

15 *A-NA* DUMU.NAM.LÚ.U$_{19}$.LU-*pát-kán an-da me-mi-an kiš-an me-m*[*i-i*]*š-*⌜*kán-zi*⌝

16 *ḫar-na-a-u-wa-aš-wa* MUNUS-*ni-i* DINGIR^{LUM} *ka-a-ri ti-i*[*a-zi*]

17 *am-mu-uk-ka*$_4$*-za* ^{MUNUS}*pu-du-ḫé-pa-aš ḫar-na-a-wa-aš* MUNUS-⌜*za*⌝[ ][45]

18 *A-NA* DUMU-*KA še-er* ⌜SAG⌝.DU-*az pí-ia-an* ⌜*ḫar*⌝[*-mi*]

19 *nu-mu*[46] ^{d}UTU ^{URU}TÚL-⌜*na* GAŠAN-*IA*⌝ *ka-a-ri ti-*⌜*ia*⌝

11 This matter, to the Sungoddess of Arinna, my lady,

12 lady of the lands of Ḫatti, queen of heaven and earth,

13 I, Puduḫepa, your female servant, made (into) an *arkuwar*.

14 O Sungoddess of Arinna, my lady, be merciful to me! Listen to me!

15 Even among men, they say the following saying:

16 "To a woman of the birth-stool the deity is merciful."

17 Also I, Puduḫepa am a woman of the birth-stool.

18 [I] have personally given (compensation?) to your son.

19 Be merciful to me, O Sungoddess of Arinna, my lady!

The passage has a clear structure (see Table 2) that is designed to strengthen the argument made by the proverb. The entire passage is introduced by a statement in which the supplicant, Puduḫepa, states that she has made all that is mentioned in the preceding text into an *arkuwar* 'plea' (ii 11-13). This statement marks and introduces the beginning of a new section of the prayer. The proverbial section is preceded by two requests combined with a direct address to the Sungoddess of Arinna (ii 14). The proverb is introduced as something people always say (ii 15), which explains why the following proverb is quoted in direct speech. Immediately after the citation of the

45 Probably nothing is missing at the end of the line. Singer (2002: 103) seems to restore *kuit*, since he translates "[Since] I, Puduḫepa, am a woman of the birthstool ...".

46 The sign NU is written in the *intercolumnium*, before the vertical line marking the left side of the column, as if the scribe had forgotten to write this sign and only realised it after he had already written (a part of) the rest of the line.

proverb (ii 16) it is applied to the supplicant (ii 17). The application explains why this proverb is used here: the supplicant, Puduḫepa, is a 'woman of the birth-stool', therefore, the proverb applies to her and the addressed deity, the Sungoddess of Arinna, should be merciful to her.[47] In other words the Sungoddess of Arinna should be on Puduḫepa's side and grant her requests. This explanation is followed by a statement describing good behaviour of the supplicant towards the son of the addressee (ii 18). Due to the parallelism to iv 37' in the same text, this phrase probably refers to the paying of compensation (*šarnikzel-*), even though the compensation is not mentioned here (see below). The statement functions as an additional argument next to the one made by the proverb. The son in question is most probably the Stormgod of Nerik. The passage ends with requests.

The proverbial section consisting of the introduction, citation and application of the proverb, and the additional argument are framed by two identical requests (ii 14 and 19). These requests use exactly the same verb phrase as the proverb: *kāri tiya-* 'to be merciful',[48] and they contain an address to the Sungoddess of Arinna, to ensure her attention. The first request is combined with a request to listen to Puduḫepa. The verb phrase *kāri tiya-* is the main feature that connects the entire passage. The argument made by the proverb is strengthened by the repeated requests, which encircle the proverb with its preceding introduction and following application, and at the same time refer to the proverb itself.

A similar strategy is employed in the section addressed to the Stormgod of Zippalanda, where a reference to the same proverb is made. The proverb is

47 The use of the conjunction *-a/-ya* to connect the two clauses indicates that they (the proverb and its application) are considered parallel to each other, see Hoffner and Melchert 2008: 400f. (§29.41).

48 Translation follows Kloekhorst 2008: 449, but see also Puhvel HED 4: 80, Tischler HEG 1: 503 and HW 100. The verb used is *tiya-* 'to step, to go stand, to place oneself, to set it'. *kāri* is according to Tischler and Puhvel a petrified dat.-loc. and etymologically related to Greek χάρις 'grace, favour' (Puhvel HED 4: 81, Tischler HEG 1: 503, cf. Kloekhorst 2008: 449). According to Puhvel *kāri tiya-* literally means "step to graciousness, resort to favor" (Puhvel HED 4: 81), and according to Tischler "(für jemanden) in die Gnade (o.ä.) treten" (Tischler HEG 1: 503). De Roos suggested that *kāri tiya-* may mean to "post oneself at someone's head" and, thus, to "assist" (de Roos 2007: 184 n. 429). He bases this on the understanding of **kar* as meaning 'head' in words like *kitkar* 'at the head', for which see e.g. Tischler HEG 1: 496, Kloekhorst 2008: 473. However, *kāri* is considered to have a different etymology. De Roos translates the verbal noun *kari tiyauwas* in KUB 15.22 l. 4 as "indulgence" and the 3sg.pres.impf.act *kari tiskizzi* in KUB 15.22 l. 5 as (she) "forbears" (de Roos 2007: 184).

not repeated in full, but only alluded to. A comparison of the structures of the two paragraphs in which these passages that use a proverb or proverbial allusion occur is presented in Table 2. The numbers in the left column refer to those presented in the conclusion below.

KUB 21.27+ rev. iv 33'-39'a

33' *nu-za ku-u-un ku-i*[*n* INIM?] *am-*˹*mu*˺*-uk* MUNUS*pu-du-ḫé-pa-aš* GÉME-*KA*

34' *ar-ku-wa-ar i-*[*ia-nu-un*][49] *nu-mu zi-ik* dIŠKUR URU*zi-ip-pa-la-an-da* EN-*IA*[50]

35' *tar-kum-ma-a-i na-*˹*an*˺[*-kán p*]*a-ra-a ar-nu-ut* DINGIR*LUM-mu* EN-*IA*

36' *ke-e-da-ni me-mi-ni* ˹*ka*˺*-ri ti-ia ḫar-na-a-u-aš-za ku-it* MUNUS-*za*

37' *A-NA* DINGIR*LIM* EN-*IA še-er* S[AG.D]U-*za šar-ni-in-kán ḫar-mi*

38' *nu-mu-kán* DINGIR*LUM* EN-*IA A-NA* ˹d˺[IŠKUR] *A-BI-KA Ù A-NA* dUTU URUTÚL-*na* AMA-*KA*[51]

39'a *u-wa-a-i-nu-ut ...*

33' This [word] whic[h] I, Puduḫepa, your female servant,

34' m[ade into] an *arkuwar*, you, O Stormgod of Zippalanda, my lord,

35' proclaim it for me! Transmit it! O god, my lord,

36' be merciful to me in this matter! Because I am a woman of the birth-stool,

37' (and) to the god, my lord, I have compensated p[ersona]lly,

38'f. O god, my lord, intercede[52] for me with the [Stormgod], your father, and with the Sungoddess of Arinna, your mother!

As in the passage addressed to the Sungoddess of Arinna, the proverbial allusion is preceded by a request to be merciful towards the supplicant,

49 The restoration is based on KUB 21.27+ iv 20', so also Lebrun 1980: 335 and García Trabazo 2002: 374. Sürenhagen 1981: 118 restores: *i-*[*ia-mi*].

50 The last two signs are written vertically on the tablet in the *intercolumnium*.

51 These last two signs AMA-*KA* were not copied in KUB 21.27, but they are clearly visible on the photographs available in the *Konkordanz*. These signs are written vertically on the tablet in the *intercolumnium*.

52 The translation of *uwai(a)nu-* follows Singer 2002: 105.

Puduḫepa, using the same verb phrase *kāri tiya-* (iv 35'-36'). The proverbial allusion consists of the application of the proverb to the supplicant without citing the actual proverb (iv 36'). Also in this passage this is followed by a mention of good behaviour of the supplicant. Here the good behaviour is directed towards the addressee, the Stormgod of Zippalanda, and it is in the form of compensation (iv 37'). I disagree with Kammenhuber that the phrase SAG.DU-*za ... šarni(n)k-* is a technical term for the death penalty that is used metaphorically in the present context.[53] In the Edict of Telipinu (CTH 19), on which she seems to base her interpretation, the term occurs three times in a single passage (KBo 3.1 ii 50-65 with duplicates).[54] However, in that passage it is emphasised that a guilty person should pay for his crime himself and not his family or household. In KBo 3.1 ii 50-65 SAG.DU-*(na-)az(-pát) šarni(n)k-* thus refers to a punishment which should apply only to the guilty person and is best translated as 'to compensate personally'.[55] This is also how I understand the phrase in Puduḫepa's prayer (KUB 21.27+ iv 37' and similarly (without *šarni(n)k-*) in ii 18). The reason for which Puduḫepa has paid compensation is not expressed, though the neglect of Nerik seems a good candidate. The compensation may have consisted of the rebuilding of Nerik which is mentioned in the prayer. Due to the equation of the Stormgod of Zippalanda with the Stormgod of Nerik in a prayer of Ḫattušili and Puduḫepa (CTH 383),[56] this retribution was probably paid to the same son of the Sungoddess of Arinna. The parallel formulation and position of this statement in the two prayer passages (ii 18 and iv 37') implies that the two statements convey the same message. Therefore, I would argue that both statements refer to the paying of restitution to the Stormgod of Nerik (= Stormgod of Zippalanda) and function as additional arguments why the addressee should grant Puduḫepa's requests.

53 Kammenhuber 1964: 183 n. 71.

54 See Hoffman 1984: 34–37.

55 Cf. Dardano 2002: 363f.

56 KUB 21.19+ (CTH 383) obv. i 11-13: *A-NA* DINGIR^{MEŠ}*-za me-na-aḫ-ḫa-an-da* KUR.KUR$^{ḪI.A}$ ^{URU}*ḪA-AT-TI* / *šar-ra-az ŠA* ^{d}U ^{URU}*ne-ri-ik* ^{d}U ^{URU}*zi-ip-pa-la-an-da* / DUMU-*KA na-ak-ki-ia-an-ni ḫa-an-da*[-*aš*] *da-at-ta* 'Contrary to the other gods, you took for yourself as your share the Ḫatti lands, out of esteem for the Stormgod of Nerik, the Stormgod of Zippalanda, your son'. Consider also in the same text KUB 21.19+ rev. iv 27'f.: ^{URU}*ne-ri-ik-ka$_4$-aš* ^{URU}*zi-ip-pa-*^{r}*la*^{1}*-an-d*[*a-a*]*š* / *ŠA* DUMU-*KA* URU$^{DIDLI.ḪLA}$ 'Nerik and Zippalanda, the cities of your son'. See also Haas 1970: 107-109 and Popko 1994: 33.

The two prayer passages both end with requests. In the section addressed to the Stormgod of Zippalanda the request to be merciful (*kāri tiya-*) is not repeated. Instead a request for intercession follows after the proverbial section (iv 38'f).[57] The proverbial allusion (iv 36') and the mentioning of good behaviour of the supplicant (iv 37') are causal subordinate clauses of this request for intercession. In this way, the causal relationship between being a 'woman of the birth-stool' and divine mercy is made explicit. In the first passage this causality is made explicit by the citation of the proverb.

These two passages are incorporated into the prayer to ensure that the addressed deities are on Puduḫepa's side and are willing or even forced to grant her requests. The proverb 'to the woman of the birth-stool the deity is merciful' is put forward as an unquestionable truth. It applies to the supplicant and to the addressee: Puduḫepa is identified with the proverbial 'woman of the birth-stool', and the addressee with the proverbial 'deity'. Therefore, the addressees must be merciful to Puduḫepa. In addition, the composer of the prayer combined the proverb with requests asking just that: to be merciful, thus, strengthening the argument. In this way, the passages as a whole have a rhetorical function.

The requests that surround the proverb or the proverbial allusion concern Puduḫepa, and not Ḫattušili for whose well-being she performs the prayer. The proverb applies to Puduḫepa and therefore the surrounding requests also refer to her. Requests for Ḫattušili, the beneficiary of the prayer, only follow after these requests for the supplicant (see Table 2). Though for the prayer as a whole the requests in these passages are subordinate to the requests for Ḫattušili's health, they are necessary to ensure those other more important requests to be granted. Therefore, these passages precede the requests for Ḫattušili's well-being and long life. Positioning the passages that use a proverb to persuade the addressee in this way indicates that the argument made by these passages is a very strong one.

57 In the paragraph containing this passage a circular structure is formed by requests for intercession and encompasses all the requests in the paragraph. The requests for intercession (KUB 21.27+ iv 33'-35'a, 38'-39'a, and 45'-47') are not identical but they do convey similar messages.

	KUB 21.17+ OBV. II 11-37		KUB 21.27+ REV. IV 28'-47'	
§	--- § ---		--- § ---	
1	STATEMENT	*arkuwar iya-*	ADDRESS + DESCRIPTION	Addressee
2	**REQUEST**	***kāri tiya-***	REQUESTS	Intercession
	REQUEST	Attention	**REQUEST**	***kāri tiya-***
3	Introduction Proverb		PROVERBIAL ALLUSION = Application Proverb	
	PROVERB	***kāri tiya-***		
	Application Proverb			
·	STATEMENT	good behaviour Supplicant	STATEMENT	good behaviour Supplicant
4	**REQUEST**	***kāri tiya-***	REQUEST	Intercession
	REQUEST	for Supplicant		
	REQUESTS	for Beneficiary	DESCRIPTION = Intro Request	Beneficiary
	fragmentary			
	REQUESTS	for Beneficiary	REQUEST	for Beneficiary
	fragmentary		REQUEST	Intercession
§	--- § ---		--- § ---	

Table 2: Comparison Structures Paragraphs KUB 21.27+ (CTH 384) in which a Proverb is cited or alluded to.

Proverbs as Arguments in other Prayers

A comparison with the use of proverbs in other prayers shows that the same rhetorical strategy is employed in the so-called "Second" Plague Prayer of Muršili II (CTH 378.II) and in the Model Prayer of Muwatalli II (CTH 381). Both prayers cite the same proverb with a slight difference in formulation. In Muršili's prayer 'The bird retreats in the *cage*, and the *cage* keeps him alive'[58] is formulated with emphasis on the *cage*, that is, on the thing keeping the bird alive. In Muwatalli's prayer more emphasis is given to the bird: 'the

58 KUB 14.8 rev. 22': MUŠEN-*iš-za-kán* ^{GIŠ}*tap-ta-ap-pa-an* EGIR-*pa e-ep-zi na-an* ^{GIŠ}*tap-ta-a*[*p*]-˹*pa*˺-*aš ḫu-u-*[*iš-nu-zi*], see Götze 1930: 216–217. The translation '*cage*' for ^{GIŠ}*taptappa-* follows Singer 1996: 66.

bird retreats in the *cage*, and it [i.e. the bird] lives',[59] using the verb *ḫuiš-* 'to live' instead of *ḫuišnu-* 'to keep alive, to let live' which we find in Muršili's prayer.[60] The proverbs in these two prayers are structurally incorporated into the text in the same way as in Puduḫepa's prayer and also function as persuasive arguments.

In Muršili's prayer (CTH 378.II) the proverb is introduced, just like in Puduḫepa's address to the Sungoddess of Arinna. In Muwatalli's prayer (CTH 381) it is preceded by a horizontal ruling instead. The citation of the proverb is in all three texts followed by its application to the situation of the supplicant. The only exception occurs in Puduḫepa's passage with the proverbial allusion, since there the allusion itself is the application. In Muršili's prayer the application of the proverb is more elaborate, though, at the same time it is only applied indirectly. The proverb is explained by two narrative passages concerning a servant who is identified with the proverbial 'bird', and a lord who is identified with the proverbial '*cage*', that is, as the one who keeps him alive. First, the proverb is compared to when something is troubling a servant. It is explained that in that case, if the servant makes an *arkuwar* 'plea' to his lord (*arkuwar iya-*), his master will listen to him and set it right for him.[61] The second explanation of the proverb concerns a servant who has done something wrong. He finds his retreat in confessing his transgression to his lord (*waštul tarna-*), who in turn decides not to punish him.[62]

In a way both explanations of the proverb suit Muršili's situation, since by performing his prayer Muršili makes an *arkuwar* to the gods just like the servant in the first explanatory passage. However, the phrases following the two explanations only refer to the second explanation, for what follows is a confession of sin (*waštul tarna-*).[63] By stating that he has confessed the

59 KUB 6.45+ iii 40: MUŠEN-ʳ*iš*ʾ¹ (var.: MUŠEN-*za*) ^{GIŠ}ʳ*tap-tap*¹-*pa-an* EGIR-*pa e-ep-zi na-aš* TI-*zi* (duplicate KUB 6.46 iv 9f.), see Singer 1996: 22, 41.

60 The proverb 'the sin of the father comes upon his son' that occurs in Muršili II's "Second" Plague Prayer (CTH 378.II, KUB 14.8 rev. 13' with duplicates), is not treated here, since it does not function as a (direct) argument. Instead, the cited proverb is part of a confession.

61 KUB 14.8 rev. 23'-25'.

62 KUB 14.8 rev. 25'-28'.

63 KUB 14.8 rev. 29'.

transgression Muršili implies that because he confessed, the Stormgod of Ḫatti and the gods to whom he addresses this prayer should forgive him, save his life, and hence, grant his requests.

The quoted proverbs with their introductions and applications are in all three texts framed by requests. Except for Puduḫepa's passage with the proverbial allusion, each passage begins with a statement concerning the making of an *arkuwar* 'plea' that marks the beginning of a new section of the prayer. The lack of such a statement in the passage with the proverbial allusion can be explained by the fact that the allusion occurs at the beginning of the prayer to the Stormgod of Zippalanda. Therefore, no new section of the prayer begins and, hence, it cannot be marked as such. The beginning of the prayer is marked by an address to the Stormgod of Zippalanda combined with a description of his relationship to his parents (KUB 21.27+ iv 28'-32').

In each of the three prayers the argument made by the proverb and its application is strengthened by requests that use the same verb as the cited proverb. In Muršili's prayer the request to keep the supplicant alive (*ḫuišnu-*) precedes the introduction of the proverb whereas in Muwatalli's prayer it follows after the application of the proverb. These requests ask exactly that what the proverbs dictate.

The reasons for the composition and performance of the prayers of Muršili and Muwatalli and, hence, the goals of the texts, differ from those of Puduḫepa's prayer. Whereas Puduḫepa's prayer for Ḫattušili III's well-being was composed and performed on the presumption because of the presumption that Ḫattušili was (about to be) affected by a deity who turned against him or by manipulation of the gods by a human being, the "Second" Plague Prayer of Muršili II was composed and performed because the land of Ḫatti was suffering from a plague that decimated the population including the people who were involved in the preparation of offerings. According to the four so-called Plague Prayers the plague was ultimately caused by a number of offences committed by previous kings that had angered the gods.[64] The goal of Muršili's prayer was to end this plague. The so-called Model Prayer of

64 See for these prayers e.g. Götze 1930 and Singer 2002: 56–66 (nos. 10-13).

Muwatalli, on the other hand, was not composed for a specific occasion. Rather, it is a ritual with a prayer that was to be performed 'when some matter is troubling a person'[65] and it contained a section where the king was supposed to insert his personal prayer. This personal prayer would include the reason and goal for the performance of the ritual including its prayer.[66]

The use of a proverb as an argument to persuade the addressed deity in prayer is thus not restricted to prayers against witchcraft, or for the well-being of someone other than the supplicant. It seems that this persuasion strategy of citing a proverb and its incorporating it into the text by applying a specific discourse structure could be employed in any kind of prayer regardless what the reason for its composition or performance was.[67]

Conclusion

In each of the discussed passages a proverb is employed as a rhetorical device to persuade the addressees to be on the supplicant's side and to grant his or her requests. The composers of these texts carefully considered how to structure these passages in a manner that the argument would come across as strongly as possible. The passages follow the same basic structure:

1. Statement – "I, (PN,) make *arkuwar* ..."
2. Requests
3. 'Proverbial Section'
    a. Introduction of proverb
    b. Citation of proverb
    c. Application of proverb to the situation of the supplicant and addressee
4. Requests

65 KUB 6.45+ i 2f.: *ma-a-an* UN-[*ši*] / [*me*]-*mi-aš ku-iš-ki na-ak-ki-ia-aš-zi* (duplicate KUB 6.46 i 2f.), see Singer 1996: 7, 31.

66 KUB 6.45+ iv 46-47: *nu-kán ku-e A-WA-TE*^{MEŠ} *A-NA* ^{d}UTU^{ŠI} ŠÀ-*ta* / *na-at-za A-NA* DINGIR^{MEŠ} *ar-ku-wa-ar* DÙ-*zi* 'the matters which are in His Majesty's heart, he will make them into an *arkuwar* to the gods' (duplicate KUB 6.46 iv 46-47), cf. Singer 1996: 28, 44.

67 A comparison with the use and function of proverbs in other text genres may lead to new insights in the rhetorical functions that proverbs can have and how these can be achieved through structural and textual strategies.

The argument is strengthened by requests that ask exactly that what the proverb dictates using the same verb as the cited proverb. These requests can either precede or follow the quotation of the proverb, or, as in Puduḫepa's prayer, surround it to form a circular structure. This strategy is also employed when a proverb is alluded to. Both proverbs and discourse structure can thus be employed in prayers as a rhetorical strategy to persuade the addressed deity to help the supplicant. The truth or rules that these proverbs proclaim apparently also needed to be honoured by the gods. Still, it seems that it was necessary to avoid any possible misunderstandings by explaining how the proverb applies to the current situation in which the supplicant and addressee find themselves.

BIBLIOGRAPHY

Abusch, T. 2015 — *The Witchcraft Series Maqlû*, Writings from the Ancient World 37, Atlanta.

Alster, B. 1975 — *Studies in Sumerian Proverbs*, Mesopotamia 3, Copenhagen.

——— 1997 — *Proverbs of Ancient Sumer: The World's Earliest Proverb Collections*, Bethesda.

——— 2007 — *Sumerian Proverbs in the Schøyen Collection*, Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology 2, Bethesda.

Arnott, R. 2002 — Disease and Medicine in Hittite Asia Minor, in R. Arnott (ed.), *The Archaeology of Medicine: Papers given at a session of the annual conference of the Theoretical Archaeology Group held at the University of Birmingham on 20 December 1998*, BAR International Series 1046, Oxford, 41–52.

Beckman, G.M. 1983 — *Hittite Birth Rituals*, Studien zu den Boğazköy-Texten 29, Wiesbaden.

_____1986 Proverbs and Proverbial Allusions in Hittite. *Journal of Near Eastern Studies* 45: 19–30.

_____1987-1990 Medizin. B. Bei den Hethitern, *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 7, 629–631.

_____1993 From Cradle to Grave: Women's Role in Hittite Medicine and Magic, *Journal of Ancient Civilizations* 8, 25–39.

_____1996 *Hittite Diplomatic Texts*, Writings from the Ancient World 7, Atlanta.

_____1997 Hittite Proverbs, in W.W. Hallo (ed.), *The Context of Scripture 1: Canonical Compositions from the Biblical World*, Leiden / New York / Köln, 215.

Dardano, P. 2002 'La main est coupable', 'le sang devient abondant': sur quelques expressions avec des noms de parties et d'éléments du corps humain dans la littérature juridico-politique de l'Ancien et du Moyen Royaume hittite, *Orientalia* 71, 333–392.

Edel, E. 1994 *Die ägyptisch-hethitische Korrespondenz aus Boghazköi in babylonischer und hethitischer Sprache. 1. Umschriften und Übersetzungen*, Opladen.

Falkowitz, R.S. 1980 The Sumerian Rhetoric Collections, (dissertation, Philadelphia: University of Pennsylvania).

Fontaine, C.R. 1987 Queenly Proverb Performance: The Prayer of Puduḫepa (KUB XXI, 27), in K.G. Hoglund and R.E. Murphy (eds.) *The Listening Heart, Essays in Wisdom and the Psalms in honor of Roland E. Murphy, O. Carm.*, The Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 58, Sheffield, 95–126.

García Trabazo, J.V. 2002 *Textos religiosos hititas. Mitos, plegarias y rituals*. Biblioteca de ciencias bíblicas y orientales 6, Madrid.

George, A.R. 1991 Babylonian Texts from the Folios of Sidney Smith: Part Two: Prognostic and Diagnostic Omens, *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* 85, 137–167.

Götze, A. 1930 Die Pestgebete des Muršiliš, *Kleinasiatische Forschungen* 1, 161–251.

Goetze, A. 1950 Hittite Prayers, in J.B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton, 393–401.

Gordon, E.I. 1959 *Sumerian Proverbs: Glimpses of Everyday Life in Ancient Mesopotamia*, Philadelphia.

Haas, V. 1970 *Der Kult von Nerik: Ein Beitrag zur hethitischen Religionsgeschichte*, Studia Pohl 4, Rome.

_____ 1987-1990 Magie und Zauberei. B. Bei den Hethitern, *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 7, 234–255.

_____ 2006 *Die hethitische Literatur: Texte, Stilistik, Motive*, Berlin / New York.

Heeßel, N.P. 2000 *Babylonisch-assyrische Diagnostik*, Alter Orient und Altes Testament 43, Münster.

_____2007 The Hands of the Gods: Disease Names, and Divine Anger, in I.L. Finkel and M.J. Geller (eds.) *Disease in Babylonia*, Cuneiform Monographs 36, Leiden, 120–130.

Hoffmann, I. 1984 *Der Erlaß Telipinus*, Texte der Hethiter 11, Heidelberg.

Hoffner, H.A. Jr. 1968 Birth and Name-giving in Hittite Texts, *Journal of Near Eastern Studies* 27, 198–203.

_____ 2009 *Letters from the Hittite Kingdom*, Writings from the Ancient World 15, Atlanta.

Hoffner, H.A. Jr., and H.C. Melchert, 2002
A Practical Approach to Verbal Aspect in Hittite, in S. de Martino and F. Pecchioli Daddi (eds.), *Anatolia antica: Studi in memoria di Fiorella Imparati*, Eothen 11, Florence, 377–390.

_____ 2008 *A Grammar of the Hittite Language. Part 1: Reference Grammar*, Languages of the Ancient Near East 1, Winona Lake.

Hoskisson, P.Y., and G.M. Boswell, 2004
Neo-Assyrian Rhetoric: The Example of the Third Campaign of Sennacherib (704-681 B.C.), in C.S. Lipson and R.A. Binkley (eds.), *Rhetoric Before and Beyond the Greeks*, Albany, 65–78.

Kammenhuber, A. 1964 Die hethitischen Vorstellungen von Seele und Leib, Herz und Leibesinnerem, Kopf und Person 1. Teil, *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 56, 150–212.

Kloekhorst, A. 2008 *Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon*, Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series 5, Leiden / Boston.

Košak, S. 1982 *Hittite inventory texts (CTH 241-250)*, Texte der Hethiter 10, Heidelberg.

Lambert, W.G. 1960 — *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford.

Laroche, E. 1958 — Lécanomancie Hittite, *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale* 52, 150-162.

Lebrun, R. 1980 — *Hymnes et Prières Hittites*, Homo Religiosus 4, Louvain-La-Neuve.

Meier, G. 1937 — *Die assyrische Beschwörungssammlung Maqlû, neu bearbeitet*, AfO Beiheft 2, Berlin.

Mieder, W. 1993 — *Proverbs are Never out of Season: Popular Wisdom in the Modern Age*, New York / Oxford.

Otten, H. 1975 — *Puduḫepa. Eine Königin in ihren Textzeugnissen*. Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse 1, Mainz / Wiesbaden.

Popko, M. 1994 — *Zippalanda: Ein Kultzentrum im hethitischen Kleinasien*. Texte der Hethiter 21, Wiesbaden.

Prechel, D. 1996 — *Die Göttin Išḫara. Ein Beitrag zur altorientalischen Religionsgeschichte*, Münster.

Pringle, J. 1983 — Hittite Birth Rituals, in A. Cameron and A. Kuhrt (eds.), *Images of Women in Antiquity*, London, 128–141.

de Roos, J. 2007 — *Hittite Votive Texts*, PIHANS 109, Leiden.

Schwemer, D. 2007 — *Abwehrzauber und Behexung, Studien zum Schadenzauberglauben im alten Mesopotamien. (Unter Benutzung von Tzvi Abuschs kritischem Katalog und Sammlungen im Rahmen des Kooperationsprojektes Corpus of Mesopotamian anti-witchcraft rituals)*, Wiesbaden.

Singer, I. 1996 — *Muwatalli's Prayer to the Assembly of Gods Through the Storm-God of Lightning (CTH 381)*, Atlanta.

_____ 2002 — *Hittite Prayers*, Writings from the Ancient World 11, Atlanta.

Sürenhagen, D. 1981 — Zwei Gebete Ḫattušilis und der Puduḫepa, Textliche und literaturhistorische Untersuchungen, *Altorientalische Forschungen* 8, 83–168.

Ünal, A. 1991 — Hethitische Hymnen und Gebete, *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* 2, 791–817.

Wasserman, N. 2011 — Sprichwort (proverb), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 13, 19–23.

Werner, R. 1967 — *Hethitische Gerichtsprotokolle*, Studien zu den Boğazköy-Texten 4, Wiesbaden.

SACRIFICES AT ŠAPINUWA: EVIDENCE FROM ANIMAL BONES

Evangelia PİŞKİN[*]

Introduction

Hittite rituals are studied to date through the textual evidence where a large amount of information is given. The remains of actual animal sacrifices are rarely uncovered in archaeological excavations and studied (Hauptman, 1975, Popkin, 2013). In Šapinuwa, a large ritual area has been investigated. Animal bones at different stages of preservation, complete and fragmentary, burnt and unburnt, are abundant inside many pits but also spread around in various locations[1] (Fig. 1). This paper presents the first evaluation of the sacrificial pits excavated in Šapinuwa in the area called J-Alanı. It offers a first glimpse to what these sacrifices might have been nevertheless it is still a preliminary observation and the beginning of a long work currently in progress.

Methods

The recovering method for bones was handpicking during the excavation. Bones were identified in the field and at Ankara at the Environmental Archaeology Research Unit, METU. The "diagnostic zone" system proposed by Dobney and Rielly (1988) was used in the recording. For the quantification of the assemblage only bones preserving at least one zone of the diagnostic zone system were counted on the condition that this zone was present in a proportion of 50% or more. Bones that does not meet this condition are

* Middle East Technical University, Department of Settlement Archaeology.

1 Süel, 2010.

classified as "long bones" (including all the leg long bones save for phalanges and tarsals/carpals), "flat bones" (meant to include fragments of scapula and pelvis but also skull, rib, and vertebrae pieces that were too fragmented to be recognised as such might have been included). For skull no diagnostic zones were used therefore all skull bones are fragments. Exceptions to this are the skull portions that include horns, occipital and orbit. These are listed separately from "skull". MNI is based on the most commonly occurring bone or tooth with the reservation that this should have at least one zone on 50% or more (if tooth also 50% or more). Also sides (left/right) were taken into account, scoring the MNI on the side that had the highest counts. For the ageing of the animals, Silver (1969), Payne (1973) and Bull and Payne (1982) are followed.

The pits

In the area named J Alanı, 7 sacrificial pits were excavated: the Pit JKÇ (Taş döşemenin güneyi kuzey batısı kurban çukuru), Pit 2, Pit 3, Pit 4, Pit 5, Pit 6 and Pit 7. A total of 491 fragments of animal bones were counted according to the methodology described above. Each pit contained various amounts of bones, from as little as 9 fragments to 219. The species recovered are sheep, goat, cattle and pig. The distinction between sheep and goat was difficult for a number of reasons. Firstly, many bones were from young animals and the characters differentiating sheep from goat were not clearly developed. Secondly some bones were heavily burned, others were fragmentary and these conditions hindered precise identification. When the differentiation between sheep and goat could not be done, the name "ovicaprid" was used. Apart from these main species one small piece of red or fallow deer antler was found and in Pit 6 two bones of a dove. The composition of the bone assemblage varied greatly from pit to pit.

Pit JKÇ

This pit contained very few bones (total 9). Nevertheless the composition of the assemblage is interesting in that it contains only jaw bones and the first two vertebrae of an ovicaprid. The jaws are one left mandible of an ovicaprid,

two right mandibles of goat, one left mandible and one left maxilla of pig (the last two fitting each other, therefore come from the same animal). No bone was found burnt. The right mandible of the goat is of an animal between 6-8 years old. The other right goat mandible is very fragmentary to assess the age, but the permanent premolar 4, which is present in both, is at the same stage as the right mandible so more likely this is also from a 6-8 years old animal. The ovicarpid left mandible has the same wear on the teeth and it is also of an animal 6-8 years old. The pig jaws belong to an intermediate stage between stage 2 and 3 of Payne, therefore the pig should be of an age after 19-23 months and before 31-35 months.

Pit 2

Pit 2 contains the bones of cattle and ovicaprids (total of 15 bones). Cattle bones might be intrusive since they are only small fragments of flat bones and one incisor. Two of the flat bones of cattle are burnt black. The s/g bones are elements from the right back leg: one femur one tibia and one metatarsal and they are also very fragmentary. The femur is represented only by the distal unfused epiphysis. The tibia is about half the bone from mid-shaft to the distal epiphysis which is at the stage of fusing (18 to 24 months of age). The metatarsal is almost complete missing the distal part only. Since the distal epiphysis is not present the age of this bone cannot be established. Other bones include fragments of skull, vertebrae and one tooth.

Pit 3

This pit contains the remains of cattle, sheep and goat and a total of 101 bones. The cattle bones finds consist of a left and a right mandible fragments, one fragment of left maxilla, one piece of left scapula, one piece of left ulna, the distal shafts of one right and one left radii and one piece of left femur. Other fragments include 1st phalange, a small piece of tibia, few fragments of ribs and vertebrae. It is interesting that all bones identified to elements are of the left side. Only mandibles and radii are paired (both, the left and the right bones are found). If the bones belong all to the same animal then this should be more than 15-18 months and less than 42 months old.

The horns of three goats were found. One belongs to a very young animal, the second to a young male and the third to an adult female. One goat right mandible with teeth was also found and it is aged at 1-2 years. One left ovicaprid mandible is also of the same age but the teeth seem slightly more worn than that of the goat mandible. In addition one distal metacarpal attest the definite presence of sheep. Apart from these bones all the rest are assigned to the category ovicaprids. They belong to both the left and right side of the animals and most of them are fused. Only one scapula is found unfused thus giving information about an animal under 10 months old. Additionally, a number of long bone fragments, ribs, few vertebrae, sternum and skull are found. The pit has a very high MNI of three goats and a sheep, based on the evidence from the horncores and the meatacarpal nevertheless the rest of the bones do not represent four complete skeletons. No burnt bones are found apart from one sheep sized long bone fragment. Based on this information at least three goats and one sheep can be identified.

Pit 4

Pit 4 contains a total of 15 fragments of cattle and ovicaprid bones. The cattle bones are small pieces of long bone and some ribs. The ovicaprid fragments, also few, comprise from various elements of the body, such as ribs, vertebrae and long bones. One fragment of mandible was also found. The biggest bone was a splinter of tibia and a metacarpal saving one small part of the distal shaft and its distal epiphysis. The distal epiphysis was fused giving an age of 18-24 months. No bone was found burnt.

The few bones and their very fragmentary state indicate that this pit may actually have not been used for the deposition of sacrificial animals. The bones recovered may have been inclusions in the soil from previous use of the area.

Pit 5

This pit contains the remains of pig cattle, sheep, goat and a total of 98 bone fragments.

The pig bones are a piece of right maxilla, a small piece of mandible, a left

canine of the mandible, a left and right tibia, one first phalange and some fragments of vertebrae.

The cattle bones are mostly fragments of the right front leg: scapula, humerus, radius, ulna and metacarpal. Only one left ulna is found and one left tibia. The front leg bones indicate a young calf of about 13-15 months old (according to humerus). The tibia belongs to another animal since the distal part is fused and this happens at 24-30 months of age. Maybe this bone is intrusive.

Amongst the ovicaprid remains, fragments of skull, ribs, long and flat bones were found. Other bones include an atlas and an axis, a small piece of a radius, and 3 pieces from the pelvis. Also the tibia of a neonatal animal was recorded. It is hard to explain this solitary neonatal find. It may have been an intrusion. Larger pieces that could be assigned to more specifically sheep or goat include one right adult male goat horn, one distal humerus and one complete fused metacarpal both from the left side. Sheep remains are limited to one mandible and one humerus also from the left side. Counting on the large pieces, cattle and ovicaprid remains are mostly from the front leg, the cattle from the right the ovicaprids from the left side of the animal. The pig remains include fragments of the head (as represented by the jaws) and the lower portion of the back leg of both sides.

In this pit there is a quantity of burnt bones too. 15 bones are burnt intensively to become totally black. From these only 2 belong to cattle and they are one flat bone and piece of premaxilla. All the other burnt bones are fragments of ovicaprids including small pieces of metacarpal, radius, pelvis atlas ribs, flat bones and vertebrae fragments.

All ovicaprid and sheep mandibles are of 6-8 years old. Payne stage 2 that should be about 19-23 months old.

Pit 6

Pit 6 contained the most abundant bone finds (total 219). These are almost exclusively from ovicaprids. Only one fragment of cattle mandible and a

big whole mature tibia, indicating an animal of 4 years or more of age were found. The bones of ovicaprids were at various stages of fragmentations and some of them were burnt in intensive fire taking colours from black to grey and to white whilst others were not burnt at all. Both goat and sheep were identified.

The MNI for goat is two based on the left metacarpals. All the bones are found unfused except for one proximal radius. This bone fuses at around 10 months of age hence this goat is more than 10 months old and under 18 months (according to the second earliest fusing bone found unfused that is the unfused distal metacarpals). The humerus, scapula, pelvis and tibia are missing, nevertheless these bones are probably included in the category "ovicaprids". Overall we have bones from both the front and back leg of one goat plus the metacarpal of one more. As this metacarpal is unfused this second goat should also be under 18 months. The rest of the skeleton of this second goat may also be part of the "ovicaprid" bones group. The sheep bones interestingly include only phalanges, astragali and parts of a halved skull (Fig. 2). This is perhaps one of the most interesting findings for the skull is split in two parallel to the long axis of the body, reminding the Hittite texts mentioning the halving of sacrificial animals (Collins 2006:181). Because many of the bones were young and/or burnt and fragmented assignment to sheep or goat specifically could not be given. The ovicaprid group includes the remains of three animals (based on three left humeri and three left radii). This fits well with the number of animals described already as goat (2) and sheep (1). The bones come from all over the body and make up for some of the missing parts of the sheep and goat skeletons. All bones are unfused apart from an ulna and a calcaneum which fuse between 30 and 36 months. One right and one left fused proximal radius, one complete fused goat 1st phalange, one distal fused humerus and one more distal fusing humerus of goat were also found. This should give an age estimation for one goat at around 10 months (based on the fusing humerus). The rest of the fused bones reach this stage at around 10 months and it is logical to think that they belong to the same goat. The first phalange fuses at around 13-16 months so it shouldn't belong to the previously mentioned goat. It is more likely

that comes from a second goat to which also the fused ulna and calcaneum should belong. Since these two bones fuse at around 30 – 36 months old, this should be considered the *minimum* age of the second goat. The remaining unfused ovicaprid bones should belong either to the younger goat or to the sheep. The sheep should be also under 16 months old based on the unfused first phalanges. Five astragali were also found in this deposit. Four of them belong to sheep and one to goat. The goat astragalus is from a female. Two sheep astragali are identified as male and the other two are also more likely male (one is badly burnt, the other eroded). The astragali finds indicate two sheep and one goat.

A total of 140 burnt bones were recovered from J-Alanı come from Pit 6 (Fig. 3). The rest of the bones from this pit had no evidence of burning showing that the sacrifice parts deposited there were the result of varied ritual activities which sometimes required burning. This is also the only pit in J-Alanı that contains bones of a bird. These are one fragmentary skull and a part of synsacrum of a dove. A very small black patch on the left side of the skull shows that part of the bird come in contact with fire.

Pit 7

The materials from pit 7 contain cattle, s/g and pig for a total of 34 bones. Pig is represented by only one fragment of humerus. Cattle bones are also small fragments of vertebrae, ribs and one calcaneum and ılna also fragmentary. It is hard to connect these bones with each other since they come from totally different parts of the body and they are in small pieces. Maybe they are also intrusive. Ovicaprid bones are 2 fragmentary ovicaprid mandibles one right and one left. Also pieces of the right back leg are there: one right femur and two right tibiae. The femur is a mid-shaft fragment but tibiae are almost complete. One of them saves the entire bone shaft with both epiphyses unfused. The other is almost complete shaft but missing part of the proximal end and therefore ageing information about the proximal epiphysis cannot be obtained. The distal epiphysis is nevertheless unfused. The age based on epiphyseal fusion of Tibia should be before 18 months whilst the 1st phalange which is fused gives an age after 13-16 months. A left mandible belongs to an ovicaprid of 1-2

years old and a loose left permanent third molar is of 6-8 years old. No bone was burnt. One small piece of deer antler was also found.

Discussion

The main sacrificial animals are goats and sheep. Cattle bones and pig bones are also found but they are few. Some are small fragments, and these bomes might originate from earlier deposits since the area in which the sacrifices are deposited was used previously for earlier sacrifices or other purposes (Mustafa Süel pers. com.). This complicates the interpretation of the finds.

Based on the mandibles there are evidence for five ovicaprids: Two goats of 6-8 years old, and one sheep of the same age; then another two young ovicaprids of 1-2 years old. Based on the ageing information from the long bones, in pit 2 the tibia of an ovicaprid of 18 to 24 months old was found. In pit 3 an ovicaprid under the age of 10 months is found as well as the bones of an adult sheep. More adult bones are found in the same pit categorized as ovicaprid. In Pit 4 the unfused metacarpal of an ovicaprid indicates an animal less than two years old. In pit 5 the bones of at least one adult goat and one adult sheep are found. Pit 6 contains the bones of a goat of 10 months old, one sheep under 16 months and one adult goat. At least one ovicaprid of an age after 13-16 months and before the age of 18 months is found in pit 7. The minimum number of animals testified by long bone fusion is a goat under 10 months, one adult goat, one adult sheep and one ovicaprid between 1-1,5 years old. Compared to the ageing information from the mandibles we have no evidence for the second adult goat nevertheless its bones may have been included in the category “ovicaprids” hence not recognized as goat or may be indeed missing. The young goat of less than 10 months seen on the long bones might be one of the “ovicaprids” of 1-2 years old shown by the mandibles. Delayed fusion of long bones or rapid wear of tooth can be called for an explanation of the few months’ difference in the ageing by the two methods. The astragali testify to one female goat and two male sheep. The horn cores give evidence for one young male sheep, one adult female goat, one young male goat and one even younger goat. Combining all the information described above, the pits contain bones from at least one adult

female goat, one adult male goat, one young male goat, possibly one more younger goat, younger than the young male, two male sheep, at least one of which is an adult, and one young male sheep.

Coming to the remains of the cattle, two distal fused left tibiae indicate two animals above the age of 24-30 months old. In Pit 5 a young animal of about 13-15 months old has been found. In Pit 3 the remains of an animal younger than 42 months but not younger than 15-18 months are also found. Overall the age of the bones point out to the definite presence of a young cattle of about 13-15 months. The presence of two mature tibiae is rather curious since no other bones of that age are found, nevertheless they clearly prove the existence of two animals of an age between 2-2.5 years. Clearly, only portions of cattle were deposited in the pits.

The pig remains are sparse but still present in three of the pits. Pit JKÇ contains one each of left mandible and maxilla, Pit 5 a small fragment of mandible, one right maxilla and one left and one right tibia. Pit 7 contains only one right humerus. Most bones are fragmentary and age could not be assigned apart from the jaws which showed an animal of about 1.5 – 2.5 years old

Overall the animal bone assemblage examined here showed a large number of partial animal carcasses to have been deposited in the sacrificial pits: One pig, at least one young cattle and perhaps two more cattle of older age, three, possibly four goats and two sheep. Clearly none of the pits contained the remains of full carcasses but parts of the animals were deposited at different pits. The amount of bones also differs greatly from pit to pit, with Pit 6, 5 and 3 containing most of the bones. Pits JKÇ, 2 and 7 contain few bones. Additionally it seems that some pits contain specific parts of the body. For example Pit JKÇ has only jaws and the two first vertebrae and Pit 2 fragments from the right leg of an ovicaprid. Pit 4 contains also few bones and their fragmentary nature points to the possibility these materials to be intrusive and the pit not to have been used for the deposition of sacrificial animals.

It is most tempting to try to reconstruct the events of the ritual. It is mandatory

to compare the zooarchaeological evidence with the Hittite texts. The lack of any reference to the texts at this paper is fully acknowledged. Nevertheless, the early stage at which this research is at present as well as the apparent complexity of the deposition of the sacrifices argues for the need of more evidence to be brought forward before interpretations are attempted.

Acknowledgements

I would like to warmly thank Prof. Aygül Süel and Prof. Mustafa Süel for offering me the opportunity to examine some of the most fascinating materials that have come to my study table and opening for me a window through which I hope I can take a glimpse into the magical world of the Hittites.

BIBLIOGRAPHY

Bull, G. and Payne, S. 1982

Tooth eruption and epiphyseal fusion in pigs and wild boar. In: B. Wilson, C. Grigson and S. Payne (eds.) *Ageing and Sexing Animal Bones from Archaeological Sites*, pp: 55-71, Oxford, BAR British Series 109.

Collins, B. J. 2006 Pigs at the Gate: Hittite pig sacrifice in its eastern Mediterranean context. *JANER 6*: 155-188.

Dobney, K and Rielly, K. 1988

A method for recording archaeological animal bones: the use of diagnostic zones. *Circaea* 5(2):79-96.

Hauptmann, H. 1975 "Die architektur: die Felsspalte D." In: K. Bittel, J. Boessneck, B. Damm, H. G. Güterbock, H.Hauptmann, R. Naumann and W. Schimer (eds.) *Das Hethitishe Felscheiligtum Yazılıkaya,* pp: 62-75, Berlin.

Payne, S. 1973 Kill-off patterns in sheep and goats: the mandibles from Asvan Kale. *Anatolian Studies* 23, 281-303.

Popkin, P. 2013 Hittite animal sacrifice. Integrating zooarchaeology and textual analysis. In: G. Ekroth and J. Wallensten (eds.) *Bones, behaviour and belief. The zooarchaeological evidence as a source for ritual practice in ancient Greece and beyond,* pp: 101-114. Acta Institute Atheniensis Regni Sueciae, Series In 4, 55, Stockholm.

Silver, I. A. 1969 The ageing of domestic animals. In: D. R. Brothwell, and E. Higgs, (eds.) *Science in Archaeology*, pp. 283-302. London, Thames and Hudson.

Süel, M. 2010 Ortaköy-Şapinuva Ağılönü Kutsal alanı ve Kurban Çukurları, *Arkeoloji ve Sanat Yayınları,* Yıl: 32, sayı 134, Mayıs-Ağustos, İstanbul, s. 31-52.

TABLES

Pit JKÇ	Ovicaprids			Sheep			Goat			Cattle			Pig		
	R	L	?	R	L	?	R	L	?	R	L	?	R	L	?
Mandible+t		1					2							1	
Maxilla+t														1	
Teeth			2												
Atlas			1												
Axis			1												

Table 1: Bone assemblage from Pit JKÇ. Abbreviations as in Table 6.

PIT 2	Ovicaprids			Sheep			Goat			Cattle			Pig		
	R	L	?	R	L	?	R	L	?	R	L	?	R	L	?
Femur	1														
Tibia	1														
Metatarsal	1														
Tooth			1									1			
Flat bone			2									5			
Skull			1												
Vert c			2												

Table 2: Bone assemblage from Pit 2. Abbreviations as in Table 6.

Pit 3

PIT 3	Ovicaprids			Sheep			Goat			Cattle			Pig		
	R	L	?	R	L	?	R	L	?	R	L	?	R	L	?
Horn							2	2							
Mandible+t		1					1								
Mandible	1	1								1	1				
Maxilla+t											1				
Teeth												2			
Scapula	1f	1uf									1				
Humerus		1													
Radius	1pf	1								1duf	1duf				
Ulna	1										1				
Metacarpal						1df									
Pelvis												1			
Femur	1df										1duf				
Tibia		1										1			
Metatarsal			1df												
Calcaneum	1f														
Astragalus															
1st			2									1cf			
2nd			1												
3rd															
Carpal												1			
Skull			2												
Ribs			22									2			
LB			23									3			

FB			1									2			
Atlas			1												
Axis			1												
Vert t			4									3			
Sternum			1												

Table 3: Bone assemblage from Pit 3. Abbreviations as in Table 6.

PIT 4	Ovicaprids			Sheep			Goat			Cattle			Pig		
	R	L	?	R	L	?	R	L	?	R	L	?	R	L	?
Mandible	1														
Metacarpal	1														
Tibia			1												
Vert c			1												
Rib			1									5			
LB			2									3			

Table 4: Bone assemblage from Pit 4. Abbreviations as in Table 6.

Pit 5

PIT 5	Ovicaprids			Sheep			Goat			Cattle			Pig		
	R	L	?	R	L	?	R	L	?	R	L	?	R	L	?
Horn							1								
Mandible+t	1	1			1										
Mandible															1
Maxilla+t													1		
Teeth															
Canine md														1	
Hyoid												1			
Scapula										1					
Humerus					1df			1df		1dfg					
Radius			1pf							1		1duf			
Ulna										1	1uf				
Metacarpal								1cf		1pf					
Pelvis			3												
Femur															
Tibia		1N									1df		1	1	
Metatarsal															
Calcaneum															
Astragalus				1											
1st												1cf			1puf
2nd															

3rd														
Carpal											2			
Skull			2								4			
Ribs			5								3			
LB			15								4			
FB			2								10			1
Atlas			1								1			
Axis			1								1			
Vert t			5								1			2
Vert c											1			4
Vert l			1											

Table 5: Bone assemblage from Pit 5. Abbreviations as in Table 6.

PIT 6	Ovicaprids			Sheep			Goat			Cattle		
	R	L	?	R	L	?	R	L	?	R	L	?
Horn												
Mandible+t												
Mandible	2	1										
Maxilla+t										1		
Teeth			7									
Scapula		1										
Humerus	2puf	3puf						1df1dfg				
Radius	1pf,1duf	3(2duf,1pf)					1pf					
Ulna	1uf	1f,1uf					1puf	1puf				
Metacarpal	1	1duf					1duf	2duf				
Pelvis	1	1uf										
Femur	1duf	1duf					1cuf	1cuf				
Tibia	1cuf	1cuf									1cf	
Metatarsal							1duf	1duf				
Calcaneum	1pf											
Astragalus				2	2			1				
1st			3			4puf			3 (1pf 1puf)			
2nd			4			3puf			1puf			
3rd			3			2f						
Carpal												
Tarsal			11									
Skull			23						1			
Skull+h					1							
Ribs	7	7	75									

LB												
FB												
Atlas			1									
Axis												
Vert cd			3									
Vert c			3									
Vert l			4									
Vert t			3									
Sternum			6									
Patella		1										

Table 6: Bone assemblage from Pit 6. When bones with different ageing information are found for the same element, these are given together in the same row. If there are more bones of the same element which do not save ageing information then the total number of bones is given and the ageing information is in parenthesis. Abbreviations: LB= Long bone, FB = Flat bone, Vert c, t, l, cd = Vertebra cervical, thoracic, lumbar, caudal, skull+ h = skull fragment retain part of the horn, mandible+t, maxilla+t = mandible or maxilla with some teeth present, 1st, 2nd, 3rd = first, second, third phalange.

PIT 7	Ovicaprids			Sheep			Goat			Cattle			Pig		
	R	L	?	R	L	?	R	L	?	R	L	?	R	L	?
Mandible+t		1													
Teeth		1	8												
Humerus													1		
Ulna												1			
Femur	1														
Tibia	2														
Calcaneum											1				
1st			1												
Rib			3									2			
Vert l			1									4			
LB			7												

Table 7: Bone assemblage from Pit 7. Abbreviations as in Table 6.

FIGURES



Figure 1: Bones from various contexts in the ritual area of ***Šapinuwa****. Photo by Mustafa Tatbul.*



Figure 2: Split skull of a sheep and other bones from Pit 6. Photo by Safoora Kamjan.



Figure 3: Burnt bones from Pit 6. Photo by Safoora Kamjan.

PUDUHEPA, PIYAMARADU AND SEA: KUB56.15II15-24 (AHT26) AND ITS BACKGROUND[1]

Ian RUTHERFORD[*]

1. KUB56.15, 15-24 (= AhT26 §4), published in 1986 is a list of vows, apparently made by Queen Puduhepa.[2] Four vows are listed, of which the third and fourth concern Piyamaradu, who is most likely the West Anatolian war-lord known from Hittite diplomatic correspondence from this period with Ahhiyawa and the Arzawa kingdoms. The vows are:

first, a vow to Teshup and Hebat of (the town of) [.. ;

second, a vow to the goddess Mamma ^{d}DÌM.NUN.ME, "if the goddess doesn't seize me", promising a sacrifice, a statue and various offerings;

third, a vow to the Sea, at Izziya, requesting that the deity send Piyamaradu to her;

fourth, a vow connected in some way with the city of Kummanni, perhaps to Teshub and Hebat, apparently requesting that the deity or deities seize Piyamaradu.

The locations of the third and fourth were in Kizzuwatna, Puduhepa's home territory. Kummanni may be Hierapolis Castabala in Eastern Cilicia.[3] Izziya is now believed to be Kinet Hüyük, on the Gulf of İskenderun, long believed to be the site of Issos, where the famous battle took place between Darius

1 The research on this paper was done when I was a visiting research scholar at the Institute for the Study of the Ancient World in New York in 2013-4. I would also like to thank Gary Beckman and Craig Melchert.

2 Edited by Jan de Roos, and more recently by G. Beckman in Beckman, Bryce and Cline.2011:248-51.

3 See Casabonne.1999.

3 and Alexander the Great in 333BC. The identification with Izziya was originally suggested by Massimo Forlanini, and made more likely by a document from Tell Afis recently published by Alfonso Archi.[4]

Since the vow to the Sea (A.AB.BA, written here without the divine determinative) was made there, it seems likely that there was a cult of Sea at Kinet Hüyük. Cults of the Sea are occasionally found in the region: Aruna was worshipped along with other deities in the vicinity of Tuwanuwa (CTH719). Another text attests a Hittite cult in honour of two seas, the Great Sea (probably the Mediterranean) and the Tarmana Sea, along with the Luwian deity Santas, whose presence surely indicates the South-East of Anatolia (CTH722).[5] The cult of the sea was also well established in the neighbouring Levant.[6]

Here is Gary Beckman's text and translation of the third vow in *Ahhiyawa Texts*.

§4' (ii 15–24)

[nu MUNUS.LUGAL ku-wa]-pí $AŠ^{URU}$Iz-zi-ya *A-NA* A.AB.BA p[a?-it?...]

[o o o o o] x nu-za-kán MUNUS.LUGAL *A-NA* A.AB.BA ⌜kiš-an⌝ [*IK -RU-UB*]

[o o o o o o] ma-a-an-wa A.AB.BA EN-*YA A-NA* DINGIR.⌜MEŠ⌝ [iš-tar-na? ...]

[o o o o o o] x-a-ši ^{m}Pí-ya-ma-ra-du-un-mu-kán [...]

[o o o o o o o-i]t-ti *UL*-aš-mu-kán iš-pár-za-zi [...]

[o o o o o o o] x ku-it SISKUR pí-iš-kán-zi [...]

[o o o o o o o] ⌜*A-NA*⌝ SISKUR A<.AB>.BA$^{!}$ ku-it ha-an-ta-a-an n[e?-...]

[o o o o o o o o] x x-⌜wi_5⌝ *A-NA* DINGIR.MEŠ-ya-kán ku-e-da-aš [...]

[o o o o o o o o] x ⌜TI⌝-an e-eš-ta ⌜nu⌝ a-pé-e-da-n[i ...]

[o o o o o o o o]-an-da-aš NINDA.GUR_4.RA ma-⌜al-la⌝-a-i

4 Forlanini.2001, Archi and Venturi.2012.

5 Popko.1987; for Sandas see Laroche.1973.

6 Ayali-Darshan.2010; Tugendhaft.2011.

[When the Queen went] to (the town of) Izziya, to the Sea, [...] then the Queen [made a vow] to the Sea as follows: "[...] if you, the Sea, My Lord, [... among] the gods, and you [...] Piyamaradu to me so that he does not elude my grasp, [...] which offering they regularly give [...] which is prepared for the Ritual of the Sea(!)."
[...] to/for the gods whom [...] it was living, and to/for that one [...] he will grind the [...] thick loaves of bread.

The reference to the "Ritual of the Sea" deserves a special note. The name of the ritual in the manuscript seems to be written A-MA, interpreted by Jan De Roos in his edition of the vows as a way of writing ÍD ("river").[7] SISKUR ÍD, "Ritual of the River" is in fact attested as the name of two Hittite rituals, both of them concerned with purification: Tunnawiya's Ritual (CTH409), where the ritual practitioner makes use of clay from a river bank; and Amma's Ritual (CTH456.2.1A), in which various ritual objects, including a frog, are disposed of in a river. If a "ritual of the river" was indeed performed, it presumably would have been at the R. Pinaros, which classical sources say was near Issos.[8] However, it seems inappropriate to perform a "ritual of the river" for the benefit of the Sea at the seashore; hence Gary Beckman preferred to read SISKUR A<.AB>.BA!, restoring the sign AB after A and interpreting the MA sign as a miswritten BA. The Hittite archives do in fact preserve fragments of a "ritual of the sea"; I shall discuss the possible relationship between that and the ritual mentioned by Puduhepa in section 3 below.

2. Many votive texts of this type are known, conveniently available in De Roos' edition, but this is the only vow known to have been made to the Sea. Why was the Sea chosen as the addressee in this case? The obvious answer is geography: Piyamaradu is across the sea. According to i.62-3 of the Tawagalawa-Letter, Piyamaradu left Millawanda by ship before the Hittite king arrived, and throughout the Letter it is presupposed that he is in Ahhiyawa, to where the Hittite king promises to return him after he visits Hattusa. (Contrast the vow, where Puduhepa asks that Piyamaradu not "escape", presumably closer to the Hittites' real intentions.) Since Ahhiyawa

7 De Roos.2007:241 n.603.

8 See Archi and Venturi.2013:219-220 citing Arrian 2.7-8.

is from the Hittite point of view "over the sea", it makes sense to appeal to the god of the sea to get him to come back. It is even possible that from the Hittite point of view, Ahhiyawa, as a maritime power, was regarded as within the domain of the god of the sea, or even that that deity could have been thought of having a special link to Ahhiyawa (could they have perhaps linked him to Poseidon, one of the best attested deities in Linear B texts from Mycenaean Greece?).[9]

A further question is why Izziya was chosen as the place for the vow, and here too the explanation may well be geographical. As a native of Lawazantiya Puduhepa addressed many of her vows to deities of this area. One of the newly discovered Hittite documents from Tell Afis shows that she was in Alalakh at some point, and it is possible that she visited Izziya in the course of her journey from Anatolia to Alalakh or back. [10]

It has been suggesed that the text may indicate that Piyamaradu had recently been campaigning in Kizzuwatna, an episode otherwise unknown. [11] This would suit other indications of Ahhiyawan presence in Kizzuwatna, the assumption being that Piyamaradu and Ahhiyawa would operate together.[12] However, this inference seems unwarranted, since it was possible to make vows to Kizzuwatnean deities about events taking place a long way away. For example, a vow, presumably by Puduhepa, from the same period concerning a Hittite campaign in Arzawa is addressed to Ishtar of Lawazantiya; the text envisages the possibility of Ishtar dressing in either male or female clothes when she attacks the Arzawan enemy.[13] So, while we cannot rule out the possibility that Piyamaradu campaigned in Kizzuwatna, I do not see that the references to him in KUB56.15 can be used as evidence for it.

3. The Hittites were not a sea-power, and the sea has only a marginal role in Hittite state religion. I mentioned earlier occasional references to the sea

9 Sarah Morris (Morris.2013) has recently argued that Puduhepa's vow to the Sea has a parallel in Homer's *Iliad.*

10 See Archi.2012:417; Archi and Venturi.2012:45.

11 De Roos.2007; Archi.2012:418; Archi and Venturi.2012:46. Archi and Venturi.2013:219.

12 For Mycenaean pottery at Tarsus, see French.1975; the Karatepe and Çineköy inscriptions prove that a kingdom in Cilicia was believed to have been founded by a figure whose Greek name would have been Mopsos, but it is unclear how old this tradition was; see Jasink and Marino.2008.

13 KUB31.69:, on which see de Roos.2007:204.

in cult, apparently from the South East of Anatolia. To this can be added a newly identified ritual involving the sea at Zalpa in North Anatolia.[14] Hittite and Hurrian mythology seems to have recounted the relation between the Sea god and the Storm god, as we see in "Telepinu and the Daughter of the Sea god" (CTH322)[15] and also in the Hurrian "Song of the Sea"[16], but we do not know whether such myths were associated with rituals in honour of the sea.

More generally, the sea has two related meanings in Hittite religious texts.[17] It sometimes signified a distant horizon, as in the Palace Building Ritual, where the two fate goddesses Papaya and Istusdaya dwell by the sea.[18] It also seems to symbolise the limits of the Hittite kingdom, as three times in the Telepinu-Edict.[19] A similar idea seems traceable in earlier royal texts from Mari, which refer to rituals performed in the Mediterranean Sea, as if to mark the limits of the territory.[20] Secondly, in Hittite ritual texts the sea is a good place to dispose of something harmful, as in CTH 331.1, the Ritual for the weather-god of Lihzina, where nine bad things are sealed in a *pahli* vessel and brought to the sea.[21]

Much these features are found in a ritual preserved in the Hittite archives and apparently called "ritual of the sea" (*a-ru-na-as* SISKUR.SISKUR). This was performed by the king on the seashore (*A-NA* ZAG *a-ru-na-as*) when he returned from a military campaign (CTH436),[22] the same occasion as the elimination ritual of Pulisa (CTH407), which, however, is different because

14 See Popko.2004; Corti.2010.

15 Mazoyer.2003:203-215.

16 Rutherford.2001.

17 See in general the useful studies of Puhvel.1957, Vigo.2012 and G. Wilhelm, RlA 8.1/2:35 s. Meer. B. Bei den Hethitern.

18 CTH414 §16.

19 CTH19, §3, §6, §8; for parallels in texts of Hattic origin see Klinger.2002. Notice that in Beckman's reconstruction of the Milawata Letter (KUB 19.55 + KUB 48.90, line 13 = AhT5 in Beckman, Bryce and Cline.2011:124-5) Tudhaliya 4 boasts that he has recently established "again" a sea-border for the Hittite kingdom in the West.

20 Rollinger.2012; Malamat.1965; Haubold.2013:102.

21 CTH331. See also the fragment CTH 458.6, where pollution is given first to the Red river, then passed to the Marassantiya river and then to the Sea.

22 A total of four MS, the most important being KBo15.19 and 15.21.[Since this paper was completed, a useful online edition of CTH 436 has appeared by F. Fuscani (ed.):hethiter.net:CTH436(TR de 08.08.2016)].

it deals with the eventuality of there being a plague when the king returns; there is no sign of plague in CTH436, though it is concerned with impurity. This is quite different from the rituals performed by kings of Mari in the Mediterranean, which seem to mark the furthest extent of their campaigns, not the return; nevertheless, it seems likely that the purpose is similar: to affirm the integrity of the borders of the state, which, as we saw, seem to have been considered coterminous with the seashore.

Only the first part of CTH436 survives, being mostly made up of a list of ritual materials, which includes:

- pegs of various materials;
- a mysterious item called a ^{GIŠ}TUKUL ^{GIŠ}GAMkangaliyas, which has been translated "wooden suspension device".[23]
- a model chariot made of clay with horses and riders;[24]
- various animals, including a bull (a mottled red bull in KBo15.19, a black one in KBo15.21) and offerings.

Little of the ritual itself is preserved. Parts of two ritual speeches survive, however, presumably made by the king; in the first, he mentions various bad things that may have happened ("And if someone from an enemy land has erected (the statue of) a deity against me");[25] in the second, he addresses the rarely attested "Storm God of the Sea" (^{d}U *arunas*), for whom the sacrifices are presumably intended;[26] then after the word "sea" in the accusative, we have the words: "nail it to its borders with an iron nail . . ."[27] The reference could be to impurity which is to be cast into the sea and nailed down at the furthest point, like the vessel in the Ritual of Lihzina. The "borders" here would thus be not the seashore at the edge of Hittite territory, which is where the ritual is being carried out, but the furthest shore of the sea. This suggests

23 See Puhvel, HED s.v.p.51 but it could also be a spear of some type of wood, perhaps willow (see Brosch.2010).

24 Attested in other rituals as well: see Haas.2003; 575.

25 KBo15.21, 18-19; the translation is from CHD s. S. 149b.

26 KBo15.19, 2.1-6. The storm-god of the sea has turned up recently in a small fragment KBo.55.91 (page VII of that volume has other attestations).

27 *zi-ik-kân a-ru-na-s* ^{d}U *a-ru-n*[*a-an . . . na-an* ZAG.MES-sa *IS'-TU* ^{GIŠ}GAG AN.BAR *tar-ma*[: so Haas.2003:735. *Prima facie* the grammatical interpretation of ZAG.MES-sa is problematic.

that the sea referred to in the title of the ritual refers not to a deity of the sea, but to the subject of the ritual.

Apart from that, it is uncertain what happens. Probably the animals were sacrificed on the seashore, something for which parallels exist in Greek sources, for example Homer's account of a bull-sacrifice at Pylos.[28] If this was an elimination ritual, we might expect the models and perhaps the victims to be thrown into the sea.[29]

CTH436 may shed further light on the issue of why Puduhepa makes a vow to the sea at Izziya. On the face of it, CTH and the vow seem very different. CTH436, as far as can be seen, is an elimination ritual, concerned with sending off to the edge of the sea something which is by implication itself impure; but Puduhepa's aim is that the sea facilitate the fetching of someone from abroad, in return for which he will be rewarded. On the other hand, if, as I suggested, the purpose of CTH436 was to reaffirm the maritime borders of the Hittite kingdom after a successful campaign, then it suits the Piyamaradu-problem quite well: Piyamaradu is a threat to the integrity of the Hittite state, and it is at the border of the state, which is conventionally identified with the sea, that a solution must be sought.

Is it conceivable that the "ritual of the sea" (SISKUR A<.AB>.BA) promised by Puduhepa according to Beckman's emendation is the same as the "ritual of the sea" CTH436 (*a-ru-na-as* SISKUR.SISKUR)? On the face of it, that seems unlikely, not just because in CTH 436 the god addressed is the Storm-God of the Sea rather than the Sea itself, but also because there is an apparent incongruity in the idea that the Sea would be pleased (Puduhepa's aim) by the prospect of being used as a dump for impurity. But this incongruity is mitigated somewhat if the aim of CTH436 was to secure the state's maritime borders, to which Piyamaradu was a threat. In any case, if we had the full text of the ritual it might turn out that elimination was only a small part

28 Homer, *Od*.3.5; for other Greek parallels see Robertson.2008:87-8.

29 As happens in Homer, *Il*.1.314. A late Greco-Roman source speaks of a yearly ritual on Rhodes where a chariot is consecrated to the Sun-god Helios and thrown into the sea (Festus, Lindsay, 1913. 100.28-30: *Rhodi, qui quotannis quadrigas soli consecrantes in mare iaciunt* ("The Rhodians who, consecrating a chariot to the sun every year throw it into the sea"); this could, I would suggest, be a trace of a maritime elimination ritual of the type see in CTH436.

of it, and that there was more emphasis on animal sacrifices offered to the Sea; and notice that Puduhepa does not promise to perform the Ritual of the Sea itself, but rather something "which is prepared for the Ritual of the Sea", a phrase which may be designed to pick out the animal sacrifices and offerings.[30]

This is, of course, highly speculative: Beckman's emendation of the text is far from certain; and even if it is right, there might have been more than one "ritual of the sea" in the Hittite archives, just as there is more than one "ritual of the river". However, even if we prefer to keep the reading "ritual of the river", we still need to explain why Puduhepa chose to make a vow to the Sea at a place close to the sea shore. I have suggested two considerations that may help to explain this. The first is that from the Hittite point of view Piyamaradu was at this time within the domain of the Sea, situated across the Aegean in Ahhiyawa. The second is that there is reason to think that the seashore was a highly charged ritual location in Hittite politico-religious mentality, a tangible symbol of the territorial limits of the state. The first is point is more specific, explaining why the seashore was an appropriate place for ritual action concerning Piyamaradu or Ahhiyawa; the second point is more general, explaining why the seashore is a good place for ritual action against any external enemy. Either of these considerations may have motivated Puduhepa, or indeed both at the same time, since they are not incompatible.

BIBLIOGRAPHY

A. Archi, 2012 "Texts from Tell Afis: Evidence from the Periphery of the Hittite Empire", *Origini* 34, 413-420.

A. Archi and F. Venturi, 2012 "Hittites at Tell Afis", *Orientalia* 81, 1-55.

A. Archi and F. Venturi, 2013 "Tell Afis in the Thirteenth Century B.C.E. Under the Rule of the Hittites", *NEA* 76, 214-222.

30 Craig Melchert suggests to me that the meaning of ha-an-ta-a-an here could be "appropriate"; cf. Puhvel, HED 5.101-2.

N. Ayali-Darshan, 2010 "'The Bride of the Sea': The Traditions about Astarte and Yamm in the Ancient Near East," in *A Woman of Valor: Jerusalem Ancient Near Eastern Studies in Honor of Joan Goodnik Westenholz, 19-33.*

G. Beckman, E. Cline, T. Bryce 2011
The Ahhiyawa Texts, Atlanta.

C. Brosch, 2010 "Nominalkomposita und komponierende Ableitungen im Hethitischen", *AoF* 37, 263-301.

O. Casabonne, 2009 "Kataonia, Melitene, Kummanni, and the Problem of Komana", in: *AOB* 22 181-188.

C. Corti, 2010 "Because for a Long Time (the Gods of Zalpa) Have Been Ignored… Hence These Offerings in this Way Do Not We Donate". New Celebrations in the Zalpuwa Land", in: *JANER* 10, 92-102.

J. de Roos, J., 2007 *Hittite Votive Texts*, Leiden.

M. Forlanini Die, 1984 *"Götter von Zalpa". Hethitische Götter und Städte am Schwarzen Meer*, in: *ZA* 74, 245-266.

M. Forlanini, 2001 "Quelques notes sur la géographie historique de la Cilicie", in *Cilicie* : *Espaces el Pouvoirs Locaux Table Ronde lnternationale, Istanbul, 2-5 Novembre* 1999.

E. French, 1975 "A Reassessment of the Mycenaean Pottery at Tarsus", *Anatolian Studies* 25, 53-75.

M.-H. Gates, 2013 "The Hittite Seaport Izziya at Late Bronze Age Kinet Höyük (Cilicia)", *NEA* 76, 223-34.

V. Haas, 2003 *Materia Magica et Medica Hethitica* [2 vols] Berlin.

J. Haubold, 2013 *Greece and Mesopotamia. Dialogues in Literature,* Cambridge.

A. M. Jasink, and M. Marino, 2007
"The West Anatolian Origins of the Que Kingdom Dynasty", in 6HitCong [*SMEA* 49], 407-26.

J. Klinger, 2000 *"So weit und breit wie das Meer..."* - *Das Meer in Texten hattischer Provenienz,* in: Y.L. Arbeitman (ed.), *The Asia Minor Connexion. Studies on the Pre-Greek Languages in Memory of Charles Carter* Leuven – Paris, 151-172.

E. Laroche, 1973 "Un syncrétisme gréco-anatolien: Sandas = Héraklés", in *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine,* Paris, 103-114.

A. Malamat,1965 "Campaigns to the Mediterranean by Iahdunlim and Other Mesopotamian Rulers", in H. Güterbock, T.. Jacobsen (eds.), *Studies in Honor of Benno Landsberger* [Assyriological Studies 16] Chicago, 365- 373.

M. Mazoyer, 2003 *Télipinu, le dieu au marécage : essai sur les mythes fondateurs du royaume hittite,* Paris.

S. Morris, 2013 "From Kizzuwatna to Troy? Puduḫepa, Piyamaradu, and Anatolian Ritual in Homer" in S. W. Jamison, C. Melchert, B. Vine ed., *Proceedings of the 24th Annual UCLA Indo-European Conference October 26th and 27th,* 2012 Bremen, 151-67.

M. Popko, 1987 "Hethitische Rituale für das Grosse Meer und das tarmana-Meer", *AoF* 14, 252-262.

M. Popko, 2004 *Zu den Göttern von Zalpa,* in: Studia Anatolica et Varia. *Mélange offerts au Professeur René Lebrun* 2 Paris, 241-251.

J. Puhvel, 1957 — *The Sea in Hittite Texts,* in: E. Pulgram (ed.), *Studies Presented to Joshua Whatmough on his Sixtieth Birthday,* Gravenhage, 225-237.

N. Robertson, 2005 — "Sacrifice to the sea: a custom prior to the 'Olympian' and 'Chthonian' categories?" *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian,* ed. R. Hägg and B. Ekroth, Stockholm, 85-98.

R. Rollinger, 2012 — "From Sargon of Agade, and the Assyrian Kings to Khusrau I and beyond: on the persistence of Ancient Near Eastern Traditions", in G. B. Lanfranchi, D. Morandi Bonacossi, C. Pappi, S. Ponchia (Eds.), LEGGO! *Studies presented to Prof. Frederick Mario Fales on the Occasion of his 65th Birthday* (=Leipziger Altorientalische Studien, 2), Wiesbaden, Harrassowitz, 725-74.

A. Tugendhaft, 2011 — "On *ym* and ^{d}A.AB.BA at Ugarit", *UF* 42, 697-712.

M. Vigo, 2012 — *La concezione di "mare" presso gli Ittiti tra simbolo e realtà,* in: Cotticelli Kurras P., Giorgieri M., Mora C., Rizza A. (ed.), *Interferenze linguistiche e contatti culturali in Anatolia tra II e I millennio a.C. Studi in onore di Onofrio Carruba in occasione del suo 80° compleanno,* (*StMed* 24) Genoa, 261-298.

TEŞUP'UN BOĞALARI: HATTUŞA VE ÇEVRESİNDEN İKİ YENİ BOĞA TASVİRİ*

*Andreas SCHACHNER***

Hitit kültürü araştırmalarının başlarında dahi boğanın, Hatti´nin gökyüzü ve fırtına tanrısının görsel sembolü olduğu, en geç M.Ö. 14.yy dan itibaren, Hurrice adıyla Teşup olarak adlandırıldığı bilinmektedir. Büyük çoğunluğu Hitit yerleşim yerlerinde bulunan, iki ve üç boyutlu boğa tasvirleri, her ne kadar güvenilir arkeololjik kontekstlerde bulunmamışlarsa da, imgesel ve biçimsel geniş yelpazesi, Hitit toplumunun farklı sosyal ortam ve seviyelerinde yüceltildiğini açıklamaktadır (Schachner 2012).

Boğazköy'de 2015 yılında yapılan çalışmalar esnasında, 2009´dan beri esas çalışma alanımız olan Aşağı Şehir´in ötesinde, iki yeni boğa tasviri bulunmuş, daha doğrusu yeniden keşfedilmiştir. Hitit sanatının nadir görülen figüratif tasvirlerinden olduklarından ve sanat tarihi açısından önem arz ettiklerinden ötürü, burada ele alınacaklardır.

Bir çobanın bildirmesi üzerine haberdar olan müze elemanları ve makale sahibi, beyaz, sert kireç taşından, diz çökmüş boğa şeklindeki parçayı kurtarmış ve Boğazköy Müzesi´ne getirmiştir[1]. Buluntu yeri, şehrin hemen dışında, Büyükkaya'nın kuzeydoğu eteğinde, 3685.97 / 4287.77 kodunda ve 1059.31 m yüksekliğindedir. 2007 yılında, bu bölgede jeofizik araştırmalar yürütülmüş (Schachner 2008: 142–144 Şekil. 47–48), ancak buluntu yeri

* Bu makalenin Almancası R. Dittmann için hazırlanmakta olan Festschrift´te yayinlanacaktır. Tercümesi Sn. M. Fuchs tarafından hazırlanmıştır.

** Alman Arkeoloji Enstitüsü, İnönü Cad. 10, TR–34437 İstanbul, Türkiye; e-mail: andreas.schachner@dainst.de

1 D. Schwemer (Würzburg) ve J. Seeher'e (İstanbul), eserin tanımlanmasını kolaylaştıran düşünceleri için teşekkür ederim.

çevresinde, tefsir edilebilir anomalilere rastlanmamıştır (Şekil. 1).

Keşif esnasında kütle, yarı oranında toprak üstüne çıkmış, bunun haricinde başka bir tanımlanabilir yapısal bağlantı belirtilmemiştir. Sonradan yapılan küçük ölçekli kazılar, yekpare duvarlarına işaret etmesine rağmen; figürün farklı parçalarına rastlanamamıştır. Herhangi bir buluntuya rastlamaksızın kesin bir tarihlendirme yapılamayacağından, eserin bu yapı ile bir bağlantı kurulamamıştır.

İlk bakışta, eserin yakındaki Büyükkaya'dan aşağı yuvarlanmış olabileceği olasılığı akla gelmektedir (Şekil. 1). Buna mukabil, eserin yüzeylerinin aşındığı ve parçanın çarpma sonucu hasara uğradığı söylenebilir. Yeni bulunan bu eser, Büyükkaya´nın Kuzey Kapısı´nın yakınında, ağır hasarlı olarak kazılarda açığa çıkartılamış bir rölyef bloğu ile beraber bu bölgede elde edilen anıtsal Hitit sanatının ikinci örneğidir (Neve 1995: 471 Şekil. 2). Eflatun Pınar ve Boğazköy'ün Yukarı Şehir´inde bulunan benzer parçaların konumları göz önünde tutulduğu zaman, yeni eserin aşağıda tartışılacak, farklı bir ortamda kullanıldığının göstergesi olabilir.

Blokta, üst kısmı sağdan sola diyagonal eğimli kırılmış olarak, diz çökmüş, boynuzlu bir hayvanın, normal boyutundan küçük ön kısmı görülmektedir (Şekil. 2)[2]. Hayvanın dayandığı, vücudunun altında katlanmış olan ön ayakları, iyi halde bulunmaktadır (Şekil. 2.a). Ön tarafta, boğanın gerdanı, çıkıntılı, dikey dereceyle açık bir şekilde görülmektedir, dolayısıyla parçalanmış durumda olmasına rağmen, hayvan türünün belirlenmesinde hiç şüphe yoktur (Şekil. 2.b). Eserin sol tarafında zarar görmüş kısım kayıp olduğu halde (Şekil. 2.c), boğanın sağ bacak üzerinde uyluk bölgesi korunmuştur (Şekil. 2.a). Ancak her iki tarafta da, hayvanın toynakları açıkça görülmektedir. Baş ve boyun kısmı kopmuş olmasına rağmen, sırtın başlangıcına göre yüksekliği belirleyebilmektedir. Buna karşın hayvanın duruşu ve baktığı yönü – ileri veya yana – rekonstrükte edilememektedir. Taşın alt kısmı yatay şekilde işlenmiştir, bundan dolayı heykelin düz bir zemin üzerinde dik durduğu anlaşılmaktadır.

2 Ölçülebilen azami yükseklik 44,8 cm; Ölçülebilen azami ön genişlik: 36 cm; Ölçülebilen azami kenar uzunluğu: 39,6 cm.

Yüksek oranda tahrip olmuş olmasına rağmen, sanatsal ve kronolojik açıdan sınıflandırmaya olanak tanıyan bazı önemli teknik detaylar seçilebilmektedir. Korunan yüzeylerde, taş çekici izleri açıkça görülebilir, bu da Hitit taş işleme sanatının tipik özelliğini göstermektedir. Rölyefte, Hitit karakteristiği olan, yumuşak hatlar oldukça özenli çalışılmış detaylarda kendini göstermektedir. Bu sanatsal özellikler, bu ve benzeri parçaları, Kral Kapısı rölyefi ile (Schachner 2011: Şekil. 98) veya Yukarı Şehir'deki Tapınak 5'te yer alan Kral Tuthaliya steli ile (Schachner 2011: Şekil. 93) ilişkilendirebilir. Böylelikle, Hitit İmparatorluğunun ilk dönemlerine ait, kesin olmayan bir tarihleme mümkün görünmektedir.

Genellikle stel veya orthostat olarak kullanılan Hitit taş tasvirleri, iki boyutlu kabartma olarak üretilmiştir (Schachner 2012; Özyar 2006). Az sayıda bilinen örneklerinden, çeşme veya su teknelerinin bir kısmında bulunan, aslan veya boğa figürlerinin başları üç boyutlu olarak işlenmiştir[3]. Boğazköy'de Yukarı Şehir kapılarında, Alacahöyük'te ve Eflatun Pınar'da, ön kısımları üç boyutlu olarak çalışılmış, ayakta duran aslan veya sfenks protomları bulunmaktadır[4].

Bacakların tamamen elde edilmiş olması sebebiyle, yeni bulunan blok, büyük ihtimalle üç boyutlu olan, ve ancak orjinal uzunluğunun yaklaşık üçte biri korunan bir figürün kırılan parçası olarak kabul edilmeli. Bu durumda, Hitit kültüründe üç boyutlu heykel oluşu ve özellikle az rastlanır hayvan formundan dolayı buluntumuz bilhassa önem arz etmektedir. Benzer, ancak geyik veya aslan figürleri tasvir eden parçalara sadece Eflatun Pınar havuzunda rastlanmıştır (Bachmann – Özenir 2004: 99–100 Şekil. 19-20). Burada dikkate değer olan, Büyükkaya'daki heykelin 44,8 cm'lik ayak yüksekliği ile Eflatun Pınar'da rastlanan örneğin – *burada „… yaklaşık 50 cm …*" (Bachmann – Özenir 2004, 99) – oldukça yakın oluşudur. P. Neve, Boğazköy´ün Yukarı Şehir'de, Demir Çağı´na ait Südburg (Güney Kale) surunda devşirme taşı olarak tekrar kullanılan şiddetli tahrip olmuş

3 Ör. Hattuşa Aslan Havuzu : Schachner 2011: Şekil. 36; Bişek ve Derbent'teki çeşme taşları: Schachner 2011: Şekil. 49; Neve 1988; Dokuz köyünde bir su teknesi: Güterbock 1960/70.

4 Ör. Aslanlı Kapı: Schachner 2011: Şekil. 100; Sfenksli Kapı: Schachner 2014: 113–115 Şekil. 40–41, 43; Alaca Höyük: Schachner 2011: Şekil. 2; Eflatun Pınar: Bachmann – Özenir 2004: 102–103 Şekil. 24–25.

üç boyutlu olarak çalışılmış bir boğa başı bulmuştur (Neve 2001: 309-312 Şekil. 1–2). Bişek ve Derbent'teki çeşme taşları ve Dokuz'daki su teknesindekine (Güterbock 1969/1970) benzer şekilde, P. Neve Güneykale buluntusunun, genel olarak su yapıları ile ilintili olduğunu düşünmektedir; çünkü yakınındaki doğu göletin çevresinden, Demir Çağı´nda Güneykale için taşlar kullanılmıştır (Neve 2001). Eflatun Pınar bulgularına da bakacak olursak, boğa figürleri ve muhtemelen özellikle yatan hayvanların, su ile bağlantılı yapılarla özel bir ilişkisi olduğu düşünülebilir. Bu nendenle yeni bulunan boğa heykeli, Büyükkaya'nın dibine, benzer şekilde bir su tesisi ile ilintili olarak yerleştirilmiş olabilir düşüncesi ortaya çıkmaktadır. Jeofizik araştırmaların güvenilir kanıtlara işaret etmemesine rağmen, Yozgat yolunun doğusunda iki su rezervuarı tespit edilmiştir (Schachner 2008: 142–144 Şekil. 46). Buna ilaveten, buluntu yerinin çevresinde, farklı su kaynaklarına rastlanmıştır; dolayısıyla eserimizi bir çeşme veya benzeri bir su yapısıyla ilişkilendirmek mümkün görünmektedir.

Eflatun Pınar'daki örneklerin dışında, taştan oyulmuş yatay hayvan figürlerine rastlanmamıştır. Ancak, çeşitli metallerden ve pişmiş topraktan yapılmış, benzer tasvirler örnek gösterilebilir. En nadide örneklerinden biri olan gümüş içki kabı – kaynağı bilinmemektedir–, günümüzde Metropolitan Müzesi Schimmel koleksiyonunda yer almaktadır[5]. Ancak, Boğazköy ve başka yerlerde, pişmiş topraktan yapılma benzer örnekler keşfedilmiştir[6]. Alaca Höyük'te, metalden üç boyutlu tasvir belgelenmiştir. (Almanya Federal Cumhuriyeti Sanat ve Sergi Salonu 2002, 227 Nr. 109-110).

Çeşitli yatan boğa tasvirleri arasında görülen yakın ikonografik paralellik, tanımlanan bu betimin, herkesin kolayca anlayabileceği bir tema oluşundan dolayı, Hitit sanatının farklı seviyelerinde ve farklı sosyal bağlamlarda kullanılmış olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte, Boğazköy Arşivi buluntu defterleri incelendiğinde, pişmiş topraktan yapılmış yatan boğa figürlerinin, yaygın olarak görülen, her tür buluntuyla ilişkilendirilebilecek

5 Yatan geyik şeklindeki ikonografik özdeş kap Schimmel koleksiyonunda bulunmaktadır. (Muscarella 1974, Nr. 123. 124).

6 U.a. Boğazköy: Parzinger – Sanz 1992, Nr. 184; Alaca Höyük: Koşay – Akok 1966, Taf. 25.k 10; Koşay – Akok 1973, Lev. 38. Al n.90, 39. Al t.102.

ayaktaki örneklerine göre, daha az sayıda görüldüğü gözlemlenebilir. Günümüzde (hala) tasvirin derin sembolik anlamı bilinmiyor olsaydı, yatan boğanın özel bir konumu olduğu düşünülebilirdi.

Anıtsal olarak betimlenmiş yatan boğa figürlerinin aksine, Hitit el sanatlarında, boğa başı şeklindeki içki kapları oldukça yaygındır. Bugüne kadar bu tür kapların Hitit şehirlerinde, nerede ve hangi sosyal ve fonksiyonel bağlamlarda kullanıldığı sorularına cevap aranmamıştır. Ancak Hattuşa kazı arşivindeki eski buluntu defterleri incelendiğinde, benzer kapların, özellikle Aşağı Şehir'de seçkinlerin evlerinde, oldukça fazla sayıda bulunduğu açıklık kazanacaktır. Keçi başı formundaki, yeni bir buluntu bu gözlemi doğrulamaktadır (Şekil. 3a, b; Schachner 2016, Şekil. 13). Diğer taraftan, tapınaklardaki buluntu koşulları belirsizlik gösterdiğinden, burada bu tür kapların kullanımı güvenli bir şekilde tespit edilememektedir. Buna karşın bahsi geçen kapların buluntu yerleri, muhtemelen seçkinlerin evlerinde gerçekleşmiş ritüellerde kullanıldığına işaret etmektedir[7].

Daha önceden dikkate alınmamış bu gruba ait bir örnek, Boğazköy Müzesi deposunda yapılan bir çalışma sırasında bulunmuştur (Şekil. 4). Eser ilk önce, „*...4.10.1962'de Boğaz adlı bir köy'de (Nefesköy yönünde, buradan*[8] *3,5 saatlik mesafede*)... "[9] bulunmuş ve Bo 62/105 numara ile kazı envanterine dahil edilmiştir. Günümüzde, genel olarak Hattuşa´nın güneyinde yer almasının dışında daha ötelere yerleştirilmesi mümkün görünmemektedir.

Tarif edilmiş üç buçuk saatlik süre – muhtemelen – yürüme mesafesiyle, 17-20 km'lik bir mesafe olmalıdır. Böylece Boğazköy'ün güneyinde, modern Musabeyli yerleşiminin kuzeyindeki Musabeyli Boğazı yakınları ele alınmalıdır. Bu da anılan buluntu yerine uymaktadır, çünkü geleneksel yollardan biri Boğazköy'den güneye doğru, Bişek vadisinden sonra aynı isimle anılan Musabeyli Boğazı yönüne doğru devam etmektedir.

7 O. Soysal bu tür kapların kullanımı ile ilgili yazılı kaynakları toparlamıştır (Soysal 2010, 334-337; s.a. Güterbock 1998; Carruba 1967). Arkeolojik ipuçları için bkz.: Schachner 2015.

8 Boğazköy kastedilmekte.

9 Günümüzde, Büyüknefesköy olarak adlandırılan yerleşim kastedilmekte; Boğazköy-Kazısı Arşivi verilerine göre (Boğazköy-Arşivi, DAI-Berlin).

Boğaz´dan sonra güneyindeki geniş ovalara ulaşılamakta[10]. Aslında bölgedeki araştırmalar, Hitit Dönemi´ne ait önemli bir kalıntıyı göstermemektedir (Strobel – Gerber 2010, Şekil. 33), bu nedenle esas buluntu yerini belirleme işlemi de muğlak kalacaktır. Buluntu yerinin doğru olması halinde ise, kentin dışında ritüel aktivitelerin yapıldığına dair ilginç bir ipucu olacaktır.

Kap, çok ince ve gözle görülebilen hiç katkı olmayan bir kilden imal edilmiş olup, yüzeyi bir araç ile – muhtemelen, kenarları kısmen görülebilen bir tahta parçası – pürüzsüz bir şekilde düzleştirilmiş ve perdahlanmış bir yüzeye sahiptir. Herhangi bir astara rastlanmamıştır (Şekil. 4a)[11]. Ayakta duran boğa tasvirlerinden farklı olarak, vücut detayları boya ile belirginleştirilmemiştir. Sadece gözleri, ayakta duran örneklere benzer bir şekilde, göz çukurları üzerinden kaşlar belirginleştirilerek vurgulanmıştır. Göz çevresinde, kilin daha az yoğun işlenmiş olması, etrafına göre daha açık görünmesine yol açmıştır. Başında iki kısa boynuz çıkıntısı bulunmaktayken, alın kısmındaki derin olmayan kesikler ile tüyler gösterilmiştir (Şekil. 4b). Kısa boynuz çıkıntıları eşitsiz olup muhtemelen genç bir hayvanın tasvir edildiğine işaret etmektedir. Gözlerin altında ve hafif geride iki yanda hafif tahrip edilmiş çıkıntılı kulakları korunmuştur. Hayvanın burnu, herhangi bir dizgin tasvir edilmeden, büyük ölçüde detaylara girilmeden şekillendirilmiştir; ancak boğanın boyun gerdanı çok canlı bir şekilde vurgulanmıştır. Bu detay elimizdeki eseri bilinen ve boynun altı düz tasvir edilmiş örneklerden belirgin bir şekilde ayırt etmektedir. Aynı zamanda bacaklar tasvir edilmemekte; dolayısıyla kap sadece, boğanın başı ve boyun kısmından oluşmaktadır. Kabın alt kısmında, gerdanın arkasında, muhtemelen ağız kısmına kadar dönen, kulbun çıkıntısı bulunmaktadır (Şekil. 4c). Benzer kaplarla karşılaştırıldığında, elimizdeki örnekte bağlandığı gibi bir kulp görülmemiştir. Bilinen örneklerin çoğunda, özellikle de metal olanlar dikkate alındığında, kulplar kabın ekseni enlemesine takıldığı tespit edilebilmektedir (Şekil. 3b)[12].

10 Strobel – Gerber 2010, Şekil. 8. Günümüzde, Boğazkale'den Yozgat'a uzanan modern yol, Bişek´ten daha doğuya, dağların üzerine uzanmaktadır, dolayısıyla modern ulaşım ağı, geleneksel sisteminden farklıdır.

11 Azami uzunluk: 15,8 cm; azami genişlik: 9,2 cm; gözlerin genişliği: 6 cm; gerdan dahil azami kalınlık: 9,6 cm.

12 Örn: Muscarella 1974, Nr. 123. 124; Kınık: Emre – Çınaroğlu 1993; Boğazköy: Parzinger – Sanz 1992, Taf. 75.184; Schachner 2016, Şekil. 13. Alaca Höyük: Koşay – Akok 1966, Taf. 25.k 10; Koşay – Akok 1973, Lev. 38. Al n.90, 39. Al t.102; Kırşehir: Özgüç 1974.

İstendiğinde sayısı arttırılabilecek birkaç selektif karşılaştırma, boğa tasvirlerinin, biçimsel ve imgesel olarak değişkenliğini göstermektedir, dolayısıyla biçim ve görüntünün kesin olarak tanımlanmadığı aşikardır. Ancak Musabeyli'den gelen örnek, boğa şekilli kapların, daha önce belgelenmiş olan ana tiplerden beklenen değişikliklerin ötesinde, tipolojik açıdan temel farklılıklar göstermektedir. Bir grup, hayvanın ön kısmının dik duruşu – genellikle vücudun altında katlanmış bacaklar – şeklinde tasvir edilişi ile, tanımlanabilir; kap böylece L-şeklinde bir gövdeye sahiptir[13]. Diğer bir grup ise, boyun ve bacakları olmadan, sadece hayvanın başından oluşmuştur (Örn. Seeher 2006, Şekil. 5; Bittel 1976, Şekil. 63). Bu gruplarla karşılaştırıldığında, Musabeyli'den gelen örnek farklı olduğu, hayvanın boyun ve göğüs kısmının, kabın üst kısmı doğrultusunda tasarlandığı, yani ilk grubun aksine, kabın merkezi bir eksene sahip olduğu görülmektedir.

Kabın ağzı korunmadığı için, kap sıvı hacminin hesaplanması, sadece yaklaşık olarak mümkün olacaktır, ancak kap kapasitesinin, en azından takribi 0,4 l sıvıyı – şarap veya su – ihtiva edebileceği hesaplanmıştır (Tablo 1).

13 Bu değişkenlikler, stil farklılıklarıyla birlikte, seramik, gümüş ve bronz kullanımıyla, farklı hayvanların (boğa, geyik, aslan?) tasvirleriyle ortaya çıkmakta ve sayısal olarak da en yaygın grubu oluşturmaktadır. Bu türün en iyi örneği, Schimmel Koleksiyonu'ndaki ritonlardır (Muscarella 1974, Nr. 123. 124).

Buluntu Yeri	**Buluntu No. / Yayımlama**	**Yaklaşık Hacim – l**	**Malzeme**
Boğazköy	Parzinger – Sanz 1992, Tab.75. 184	0,14-0,2	Seramik
Musabeyli Boğaz	Şekil. 6-8	0,4-0,5	Seramik
Alaca Höyük	Al.n 90	0,4	Seramik
Alaca Höyük	Al.t 102	0,4	Seramik
Boğazköy	Şekil. 5; Schachner 2016, Şekil. 13	0,5-0,6	Seramik
Kırşehir	Özgüç 1974, Şekil. 357-362	1-1,2	Seramik
Kınık	Emre – Çınaroğlu 1993, Fig. 1	0,6	Bronz
Kınık	Emre – Çınaroğlu 1993, Fig. 2	0,6	Bronz
Kınık	Emre – Çınaroğlu 1993, Fig. 3	0,6	Bronz
Schimmel Kolleksiyonu / Boğa	Muscarella 1974, Nr. 123	0,4-0,6	Gümüş
Schimmel Kolleksiyonu / Geyik	Muscarella 1974, Nr. 124	0,4-0,6	Gümüş

Tablo 1: Farklı Hitit Rytonlarının Hacimleri[14]

Sonuçlar, sadece yaklaşık değerleri göstermesine rağmen, hacim değerlerine dayanarak, dört gruba ayırmak mümkün olacaktır. Bu ister rastgele bir sonuç olarak veya ritüel olaylarda kullanılan sıvı miktarlarının standartlaştırılması olarak değerlendirilmesi, sadece benzer türdeki tüm kapların kapsamlı bir araştırmanın sonucunda karar verilebilir.

14 Hacim hesaplamalarında Pot_Utility 1.05 © J.P. Thalmann & ARCANE (2006) programı kullanılmıştır. Sonuçlar, 1. hesaplamalar için esas alınan yayımlanmış çizimlerin kalitesi büyük ölçüde farklılıklar gösterdiğinden ve 2. kabın boşluklarının ne şekilde tasarlandığı her durumda anlaşılamayacağından, asgari değerleri göstermektedir.

KAYNAKÇA

Bachmann, M. – Özenir, S. 2004
Das Quellheiligtum Eflatun Pınar, AA 2004/1, 85–122

Bittel, K. 1976 Die Hethiter (München)

Carruba, O. 1967 Rhyta in den hethitischen Quellen, Kadmos 6, 88–97.

Emre, K. – Çınaroğlu, A. 1993
A Group of Metal Vessels from Kınık-Kastamonu, M. Mellink – E. Porada – T. Özgüç (ed.), Aspects of Art and Iconography. Anatolia and its Neighbors. Studies in Honor of Nimet Özgüç (Ankara) 675–713.

Güterbock, H.G. 1969/1970
Das Stierbecken von Dokuz, IstMitt 19/20, 93–95

_____ 1998 To Drink a God, H. Erkanal – V. Donbaz – A. Uğuroğlu (ed.), 34ème Rencontre Assyriologique Internationale (Ankara) 121-130.

Koşay, H.Z. – Akok, M. 1966
Alaca Höyük Kazısı, 1963–1967 çalışmaları ve keşiflere ait ilk rapor (Ankara)

Koşay, H.Z. – Akok, M. 1973
Alaca Höyük Kazısı, 1940–1948´deki çalışmalara ve keşiflere ait ilk rapor (Ankara)

Kunst und Ausstellunghalle der BRD (ed.) 2002
Die Hethiter und ihr Reich: das Volk der 1000 Götter (Bonn).

Muscarella, O.W. 1974 Ancient Art. The Norbert Schimmel Collection (Mainz).

Neve, P. 1988 Ein hethitisches Stierrelief aus Derbent bei Boğazköy, E. Neu – C. Rüster (ed.), Documentum Asiae Minoris Antiquae. Festschrift für Heinrich Otten zum 75. Geburtstag (Wiesbaden) 263–272.

_____ 1995 Ein hethitisches Relieffragment von Büyükkaya (Boğazköy), U. Finkbeiner – R. Dittmann – H. Hauptmann (ed.), Beiträge zur Kulturgeschichte Vorderasiens, Festschrift für Rainer Michael Boehmer (Mainz) 469–472.

_____ 2001 Ein Fragment einer Stierskupltur von der sogenannten Südburg in Boğazköy-Hattuša, in: R.M. Boehmer – J. Maran (ed.), Lux Orientis. Archäologie zwischen Asien und Europa, Festschrift für Harald Hauptmann zum 65. Geburtstag (Rahden) 309–312.

Özgüç, T. 1974 A Bull-Shaped Drinking-Cup Discovered in the Vicinity of Kırşehir, Mansel´e Armağan (Ankara) 963–965

Özyar, A. 2006 A Prospectus of Hittite Art based on the State of our Knowledge at the Beginning of the 3rd Millennium, D. Mielke – J. Seeher – U. Schoop (ed.), Strukturierung und Datierung in der hethitischen Archäologie, Byzas 4, (İstanbul) 125-148.

Parzinger, H. – Sanz, R. 1992
Die Oberstadt von Ḫattuša. Hethitische Keramik aus dem zentralen Tempelviertel (Berlin).

Schachner, A. 2008 Die Ausgrabungen in Boğazköy-Ḫattuša 2007, AA 2008/1, 113–161.

_____ 2011 Hattuscha. Auf der Suche nach dem sagenhaften Großreich der Hethiter (München)

_____ 2012 Gedanken zur Datierung, Entwicklung und Funktion der hethitischen Kunst, Altorientalische Forschungen 39, 130-166.

_____ 2015 Zu Hause beim GAL MEŠEDI in Ḫattuša, A. Müller-Karpe – E. Rieken – W. Sommerfeld (ed.), Saeculum, Gedenkschrift für Heinrich Otten anläßlich seines 100. Geburtstages, StBoT 58 (Wiesbaden) 189–210.

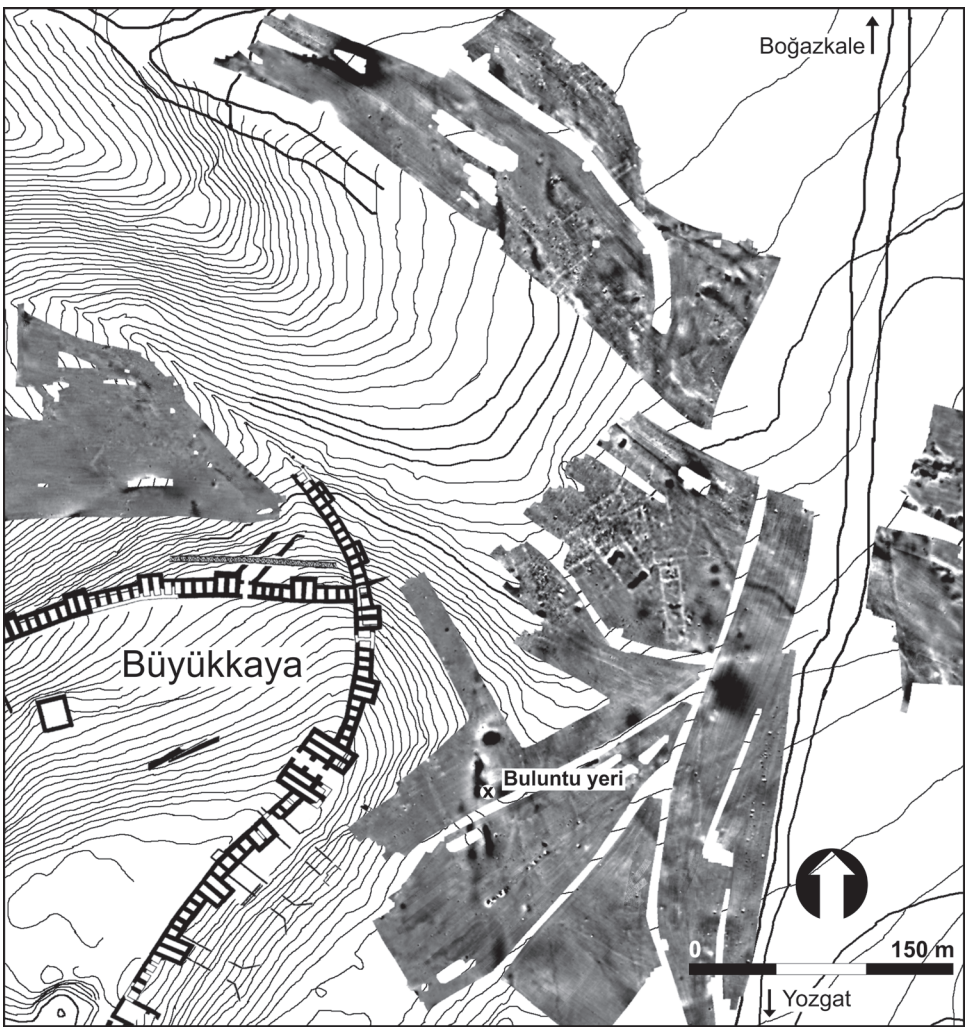
_____ 2016 Die Ausgrabungen in Boğazköy- Ḫattuša 2015, AA 2016/1, 1–47.

Seeher, J. 2006 Die Ausgrabungen in Boğazköy-Ḫattuša 2005, AA 2006/1, 171–187.

Soysal, O. 2010 Zu den Trinkgefäßen bei den Hethitern auch in Verbindung mit Kulttrinken, J. Fincke (ed.), Festschrift für Gernot Wilhelm anläßlich seines 65. Geburtstages am 28. Januar 2010 (Dresden) 335–354.

Strobel, K. – Gerber, C. 2010 Tavium (Büyüknefesköy, Provinz Yozgat) und seine Region. Bericht über die Kampagnen 2006-2009, IstMitt 60, 291–338.

Şekiller :



Şekil 1: Boğa figürü buluntu yeri ile beraber, Büyükkaya'nın kuzeydoğu bölgesi (Boğazköy Kazısı Arşivi – DAI, Schachner 2008: 144 Şekil. 48, ekler ile).



Şekil 2: a. sağ taraf; b. ön taraf; c. sol taraf (Boğazköy Kazısı Arşivi – DAI, A. Schachner)



Şekil 3: Boğazköy- Hattuşa, Aşağı Şehir'in kuzeyinde bulunan, keçi başı şeklindeki içki kabı (Bo 15-725-843); a: yandan görünüş; b: önden görünüş (Boğazköy Kazısı Arşivi – DAI, A. Schachner)



Şekil 4: Boğaz'da bulunan, boğa başı şeklindeki içki kabı (Bo 62/105); a. sağ yandan görünüş; b. önden görünüş; c. alttan görünüş (Boğazköy Kazısı Arşivi (DAI, A. Schachner)

HATTUŠA`DAN YENİ BİR KARACİĞER MODELİ: BO 2013/01 FRAGMANI[1]

*Daniel SCHWEMER**

2013 yılı Boğazköy kazıları sırasında; Kesikkaya`nın güneyindeki Galat duvarının yıkıntısı altında (Plankare 292-3/360), ikincil bir kontekstte, kilden yapılmış çivi yazılı karaciğer modeline ait bir parça bulunmuştur (Bo 2013/01, şimdi KBo 62.41. Res. 1: Buluntu Çizimi; Res. 2-5: Metin Kopyası). Söz konusu parça görünüşe göre, Ḫattuša`da bulunan 60`a yakın karaciğer modelinin çoğunda olduğu gibi, sadece Akkadca yazı içermektedir.[2]

Karaciğer Modelinin Şekli ve Oryantasyonu

Bo 2013/01 ile orijinal modelin sadece küçük bir bölümü korunmuştur: Babil terminolojisinde *ubānu* „parmak" olarak adlandırılan[3] ve karaciğer modellerinde dikey bir piramit biçiminde yükselen bölüm. Fragmanın büyüklüğü dikkat çekicidir; en geniş yeri 11 cm, 'parmak' ise 5,4 cm yüksekliğindedir. Ciğer modelinin asıl çapı ise, Boğazköy`de ele geçen diğer örneklerle karşılaştırıldığında, 30 cm. olarak hesaplanabilir. Bu ise, yaklaşık olarak bir yaşındaki bir koyunun karaciğerine denk düşmekle beraber[4], kilden yapılmış karaciğer modellerinin olağan boyutlarından önemli ölçüde daha büyüktür.[5]

* Prof. Dr. Würzburg University, Department für Ancient Cultures (Ancient Near Eastern Studies)

1 Bu makalenin Türkçe çevirisi için Zeynep Yılmaz ve arkadaşım Metin Alparslan çok teşekkür ederim.

2 De Vos`un Boğazköy`deki karaciğer modelleriyle ilgili geniş kapsamlı son yayımında 58 karaciğer modelinden sadece 5 adedi Hititçedir (De Vos 2013). Söz konusu yeni parça ise (Bo 2013/01), Meyer`in (1987) oluşturduğu Boğazköy`deki karaciğer modellerini içeren katalog sisteminde Bo 59 olarak adlandırılmalıdır.

3 Karaciğerin bölümleri olan Processus caudatus ya da Processus pyramidalisin, karaciğer modellerinde ve fallarındaki açıklamaları çeşitlidir. Bunun için özellikle bkz. Meyer 1987, 53–180; Starr 1990, XL–XLVI; Koch-Westenholz 2000, 43–70; Koch-Westenholz 2005, 73–83; De Vos 2013, 36–68.

4 Leiderer 1990, 21.

5 Gerek Meyer ve gerekse De Vos, Boğazköy`deki karaciğer modellerinin tam ölçülerine dair bilgi vermemektedir. De Vos`un yayımındaki ölçülerden, Boğazköy`deki modellerin çapının 9-15 cm. olduğu anlaşılmaktadır. Diğer buluntu yerlerindeki karaciğer modelleri daha küçüktür (bkz. Meyer 1987, 21, 277–80).

Burada incelenen ciğer modelinin büyük oluşu, 'parmak' kısmına da yazmaya olanak sağlıyordu. Oysa bugüne kadar Ḫattuša ve diğer yerlerde bulunan modellerin tümünde 'parmağın' yan yüzeyleri yazısızdır. Ciğer modelinin yazıtları, alışılmış olduğu gibi, ciğerin protasis'te işlenen alanların yakınına yerleştirilmiştir. Yazının yönü pragmatik niteliktedir: Yazıyı yazan için en kolayı, her defasında modele baktığı yönden yazmak idi.

'Parmak' kısmının yanı sıra processus pyramidalisin yanları da korunagelmiştir. Diğer örneklerde safra kanalı ile 'parmağın' arasında devam eden (Bo 1; 6; 13; 21; 23; 30) ve model yüzeyine derin bir biçimde kazılmış 'karaciğer kanalının' uzantısı, parçanın oryantasyonunu belirlemeye olanak tanımaktadır (şematik çizim ve varsayımsal rekonstrüksiyon ile ilgili olarak bkz. Res. 6). Parçanın 'karaciğer kanalının' karşısına gelen tarafta modelin orijinal kenarının küçük bir kısmı korunagelmiş olup bu kısım, olasılıkla karaciğerin sırt kenarının sol bölümünde, sol kenarına yakın olmalıydı.[6] Bu da, diğer kil modellerde olduğu gibi, piramidal 'parmağın' her iki yan yüzünün sırta hemen hemen paralel iken, diğer yan yüzün ise sırt kenarına yaklaşık olarak dik gelecek şekilde durduğunu göstermektedir.[7]

'Parmağın' Sağ, Sol ve Orta Yüzü

Burada incelenen model fragmanı üzerindeki yazı, 'parmağın' oryantasyonu ile karaciğerin çeşitli bölümlerinin adlandırılması ile ilgili sonuçlara ulaştırmaktadır. Buna göre *a-Yazıtı* karaciğer sırtının kenarından bakıldığında, parmağın, sırttan uzak yüzeyindedir ve sırt kenarına paralel devam eder. *a-Yazıtı, sırt kenarından bakıldığında parmağın* uzağına, sırt kenarına paralel uzanan alana uygulanmıştır. Protasis şöyledir: *ina*(ŠÈ) *rupuš*(DAGAL) *imitti*(ZAG) *ubāni*(ŠU.SI) "parmağın sağ tarafındaki genişlikte". Doğrudan karşı tarafta, sırt kenarından bakıldığında, yakın taraftaki protasis (*b-Yazıtı*) şöyledir: *ina*(ŠÈ) *rupuš*(DAGAL) *šumēl*(GÙB) *ubāni*(ŠU.SI) *nadi*(ŠUB.BA) "Parmağın sol tarafındaki genişlikte (…) vardır. Buna göre, 'parmağın', karaciğerin sırt kenarına bakan yüzeyi sol taraf; karşıdaki, sırt kenarına paralel olan yüzeyi ise sağ taraf olarak adlandırılmıştı.

Piramidal 'parmağın' üçüncü yüzeyinde de yazı bulunmakta olup, sadece kısa bir protasis içerir. Söz konusu protasis 'parmağın' ucunda yer almaktadır ve karaciğerin

6 Karaciğerin sırt kenarından bakıldığında 'sol'.
7 Karş. De Vos`deki şematik çizim (2013, 235).

doğrudan üst bölümü ile ilgilidir: *ina*(ŠÈ) *rēši*(SAG) "Baş tarafta" (*d-Yazıtı*). Yazılar, processus pyramidalis'in üçüncü yan yüzeyi ile ilgili terim hakkında ipucu vermemektedir. Üçüncü yan yüzeyin çok düzgün ve dik oluşu dikkat çekicidir. Bu form impressio renalis ile işaretlenmiş yan yüzeyin tanımına uymaktadır.

Ulla Jeyes, konuyla ilgili kehanet protasis'lere (*omina-protasis*) ile Boğazköy`den üç karaciğer modeline dayanarak, parmağın çeşitli kısımlarına dair bir rekonstrüksiyon önerisinde bulunmuştur[8]: 'Parmağın' üç yan yüzeyi *ṣēru* "düzlem, yüzey" olarak tanımlanmıştır. Fakat bu tanımlama, sol ve sağ yan yüzeyler için sık sık *imitti ubāni* "parmağın sağı (tarafı)" ve *šumēl ubāni* "parmağın solu (tarafı)" biçiminde kısaltılmıştır.[9] Üçüncü yan yüzey *ṣēr birītim (ša ubānim)* veya *ṣēr ubāni qablû*, yani "parmağın orta yüzeyi" olarak adlandırılmıştır.

'Orta yüzey' ile alakalı bir yazı taşıyan Bo 23 karaciğer modeliyle ilgili (59/k; KBo 7.7; Res. 7) olarak Jeyes, "the inscription begins in the area of the renal impression and continues on the reverse" şeklindeki açıklamasıyla, 'orta yüzey' ile 'parmağın' impressio renalis olarak adlandırılan yan yüzeyinin tanımladığını gözlemlemiştir.

Impressio renalis sayesinde düzleştirilmiş taraf ile 'orta yüzey' tanımı, yeni fragmandaki bu saptamaya gerçekten de uymaktadır. Fakat Bo 23[10] üzerindeki 'orta yüzey' ile alakalı yazı, karaciğerin sırt kenarına paralel olan ve 'parmağa' dönük alanda başlar ve bu alan Bo 2013/01`de kesin olarak sol taraf olarak tanımlanmaktadır.

Bu uyumsuzluk tarafımca, Bo 23`deki yazının tam olarak yazılması gereken yerde bulunmayışıyla açıklanabilir. Bu fikri yazının kendisi de doğrulamaktadır, protasis şöyledir: [*ṣē*]*r*([ED]IN) *ubāni*(ŠU.SI) *qablû*(MÚRU) *ša*[?]*-mi-iṭ*[11]*-ma imitti*(ZAG) *ubāni*(ŠU.SI) *šumēl*(GÙB) *ubāni*(ŠU.SI) *inaṭṭal*(IGI[?])[12] "Parmağın orta [yü]zeyi çökük ve (bu nedenle) parmağın sağ tarafı, parmağın sol tarafına bakıyor." Yazıda tanımlanan saptama, impressio renalis olarak nitelendirilen yan yüzeyin konkav şekli ile ilgilidir ve bu da, sol ve sağ yan kenarın birbirine bakmasına neden

8 Jeyes 1989, 65–71.
9 Ayrıca karş. Starr 1978–79, 49; 1990, XLIV–XLV.
10 Sözü edilen *f-Yazıtı* için: De Vos 2013, 158–61
11 Okunuşu için bkz. De Vos 2013, 158; ayrıca s. 161`deki yorum ile karş; Jeyes`in, *ma-qi*[?](mi)-*it-ma* "düştü" şeklinde okuması daha az olasıdır fakat anlam olarak aynıdır (Jeyes 1989, 67).
12 Okunuşu için bkz. De Vos (2013, 158); ayrıca bkz. Riemschneider ve Meyer); Jeyes LAL "hang over the middle Plain" şeklinde okur (Jeyes 1989, 67). Bu epigrafik buluntu iki anlamlıdır (detaylı resimler için bkz. De Vos 2013, XXI Res. 104); Buna karşın anlamlar arasında büyük bir fark yoktur.

olmaktadır.[13] Karaciğer modelinin (Bo 23) resimleri, karaciğerin sırt kenarına hemen hemen dik şekilde duran 'parmağın' yan alanlarının, bu modelde konkav olduğunu göstermektedir.[14] Eğer Bo 23 üzerindeki *f-Yazıtı*, pozisyonuna rağmen, bu konkav yüzey ile ilgili olsaydı, Bo 2013/01`in yazıtındakiyle bire bir örtüşürdü. Bu durumda, Bo 2013/01`de tanımlanmamış olan 'parmağın' üçüncü yan yüzeyini, orta taraf ile ve bunu da impressio renalis ile belirtilen processus pyramidalisin tarafı ile eşitlerdik.[15]

Bo 2013/01`deki 'parmağın' sağ-sol oryantasyonu, sağ ve sol yan alanın arasındaki uç bölümü frontal durumda izlemektedir; üçüncü yan yüzey, yukarıdaki düşünceye göre 'orta yüzey', olasılıkla arkada bulunmaktadır.

Bu durum, Boğazköy`de bulunan iki karaciğer modelindeki yazıya dayanan Jeyes`in rekonstrüksiyonu ile tezat oluşturur: "that the right of the Finger is the side to the right of the middle Plain when seen from the angle of the renal impression.".[16] Jeyes`in hipotezi diğer bir karaciğer modeli (Bo 6) üzerindeki yazıya dayanmaktadır (10/e; KUB 37.221; Res. 8). Bu fragman üzerindeki protasis (*b-Yazıtı*) önemlidir: *šumēl*(GÙB) *ubāni*(ŠU.SI) *šina*(2) *paṭer*($DU_8$) "parmağın sol tarafı iki (defa) çentiklidir." Bu yazıt sırtın kenarında, Bo 2013/01`de parmağın sol tarafı olarak tanımlanan tarafa paralel devam etmektedir. Muhtemelen bu yan alanın soldaki ucunda (Bo 2013/01`e göre sol taraf) iki küçük çentik görülmektedir[17]. Jeyes ise bunu, Bo 23`de olduğu gibi (bkz. yuk.), 'orta yüzey' olarak kabul eder: "Two small incisions are located on the side of the Finger which is to the left of the middle Plain, when seen from the angle of the renal impression."[18]

Sağ-sol oryantasyonu için, Bo 17 nolu karaciğer modeli de (VAT 8320; kopya KUB 4.72; şematik çizim burada Res. 9) önem taşır. Bu model üzerindeki yazı karaciğerin

13 Bu tür bir des processus pyramidalis formu için bkz. Leiderer 1990, 169 Res. 23.

14 Resimler için bkz. De Vos (2013, Lev. 19–21); bir dizi resim Mainz`deki arşivde elektronik olarak yayımlanmıştır (http://www.hethport.adwmainz.de/fotarch).

15 Koch-Westenholz (2000, 69–70) 'parmak' tanımlamasında büyük ölçüde Jeyes'in düşüncelerini takip eder fakat 'orta yüzeyin' yerini belirtmez: "The Middle Plain was opposite the Throne Base and the Gall Bladder" (s. 69). Buna karşın Leiderer impression renalis tarafından işaretlenmiş processus pyramidalis tarafını 'parmağın' sol tarafı olarak, karaciğer sırtının kenarına yakın yeri orta taraf ve orta tarafın karşısındaki karaciğer yüzeyinde bulunan tarafı sağ taraf olarak tanımlar (Leiderer 1990, 120 ve 183 Res. 57). De Vos (2013, 235) olasılıkla Meyer de (1987, 164–65) impression renalis tarafından işaretlenmiş tarafını aynı şekilde sol taraf olarak görmüş fakat sağ tarafı sırt kenarına yakın yere yerleştirmişlerdir. Bu da sırt kenarından bakıldığında, sağ-sol oryantasyonuna uymaktadır.

16 Jeyes 1989, 67

17 De Vos 2013, V Res. 25

18 Jeyes 1989, 67

sırt kenarına paralel devam etmektedir. Yazının ilk satırı, Bo 2013/01`de sağ taraf olarak tanımlanan yan yüzün sonunda başlamaktadır. Protasis şöyledir (*e-Yazıtı*): BE *i-na imitti*(ZAG) *ubāni*(ŠU.SI) ^{giš}*kakku*(TUKUL) *rēš*(SAG) *ubāni*(ŠU.SI) *inaṭṭal*(IGI) *a-na pānī*(IGI)-*šú pašiṭ*$^{?}$(LÁ) "BE: parmağın sağ tarafındaki bir lobut, parmağın ucuna bakıyor; o ön tarafında *basılmıştır*."

Jeyes, lobut'un, yazının altında hafif bir tümsek ile işaretlendiğini düşünmüştü.[19] Meyer[20] ve De Vos[21] ise haklı olarak, karaciğerin sırt kenarına paralel ve sırta dönük olan tarafın devamına oyulmuş olan, fakat KUB 4.72 olarak yayımlanan çivi yazısının kopyasında bulunmayan bir deliğe işaret ederler. Lobutu belirten delik, Bo 2013/01`de sol olarak tanımlanan yan yüz ile bağlantılıdır; yazı ise Bo 2013/01`de sağ taraf olarak görülen yüzeyde başlamaktadır.

Bo 17`deki delik yerinin, karaciğerin sırt kenarının sağ-sol yönüne göre belirlendiği varsayımı ile açıklanabilir (Meyer ve De Vos`a göre)[22]. Bu varsayım, Ulla Jeyes`in, 'parmağın' sağ tarafının orta taraftan bakıldığında sağdaki taraf olduğu varsayımı ile uyuşur. Ancak bu Jeyes'in tersine sırta dik bakan yan yüzeyi 'orta taraf' olarak kabul edildiği takdirde olur.

Jeyes`in Bo 6 ve Bo 23`ü yorumladığı gibi, karaciğerin sırt kenarına paralel devam eden ve sırta yakın yan yüzey 'orta taraf' olarak tanımlandığında, karaciğerin sırtına kenarından bakılarak sağ-sol oryantasyonun, Bo 17`deki delik yerinin pozisyonu ile uyuşması mümkün değildir.

Bo 17`deki delik işaretinin pozisyonu, Bo 2013/01`de tanımlanan parmağın yönüyle uyuşmuyor görünmektedir. Fakat Bo 6 ve Bo 23 ile ve ayrıca Bo 17`deki yazıtlarının pozisyonu ile uyuşmaktadır:

- Karaciğerin sırt kenarından bakıldığında sol, impressio renalis ile çizilen yan yüz = 'orta alan'
- Karaciğerin sırt kenarına paralel devam eden ve kenara uzak yan yüz = sağ taraf
- Karaciğerin sırt kenarına paralel devam eden ve kenara yakın yüz = sol taraf

19 Jeyes 1989, 67
20 Meyer 1987, 166
21 De Vos 2013, 147
22 Meyer 1987, 164–165; De Vos 2013, 235.

Bo 17`deki *e-Yazıtının başındaki ina imitti ubāni* ibaresini, De Vos gibi "parmağın sağ tarafında" yerine 'parmağın sağı' olarak çevrildiğinde, bu uyuşmazlık ortadan kaybolurdu. Bu durumda yazı, processus pyramidalisin sağ tarafını değil, daha ziyade (sırt kenarı tarafından bakıldığında) processus pyramidalisin sağındaki karaciğer yüzeyinde bulunan delik işaretinin yeri belirtilmiş olur. Böylelikle, 'parmağın' her bir yan yüzeyinin sağ-sol pozisyonu tartışması için, Bo 17 önemini kaybeder.

Karaciğer Parmağının 'genişliği' (rupšu)

Ulla Jeyes`in, kehanet protaslara dayanan *rupšu* "genişlik" ile, 'orta taraf' dışında tüm parmak yüzeyi kastedilmektedir, yani impressio renalis tarafından işaretlenen ve bu sayede biraz yükseltilen yan tarafı dışındaki kenar tarafın sağı ve solu için kullanılan bir genel isim hipotezi için, Bo 2013/01 destekleyici bir metindir.[23]
Sağ ve sol tarafın, *rupuš imitti ubāni* ya da *rupuš šumēl ubāni* olarak tanımlandığı Bo 2013/01`deki *a* ve *b-Yazıtı*, söz konusu varsayım için kesin bir kanıt oluşturmaktadır.

Karaciğer Parmağının Ülkesi ve Yüzeyi

Bo 2013/01`deki *f-Yazıtının* protasisi şöyledir: *ina*(ŠÈ) *ṣēri*(EDIN) *tirku*(GE_6) *na-di* "Yüzeyde kara bir leke bulunuyor". Yazı, 'parmağın' sağ yan yüzeyinin önündeki alanda yer almaktadır. Yazının pozisyonu, buradaki *ṣēru* "yüzey" sözcüğünün, alışıla geldiği gibi 'parmağın' yan yüzeylerinden biri için kullanılmadığını[24], daha ziyade 'parmak' etrafındaki ciğer yüzeyinden bahsedildiğini gösterir. Jeyes`in 'parmak' etrafını çevreleyen yüzeyin esasen *māt ubāni* "parmağın ülkesi" olarak tanımlandığına dair açıklaması ikna edicidir.[25] Buna alternatif olarak Bo 2013/01`de geçen *ṣēru* terimi Eski Babil Dönemi`ne ait bir karaciğer parmağın (YOS 10, 33) protasisini açıklayabilir: BAR *ṣe-er ma-at ubānim*(ŠU.SI) *a-na ši-na* Rasur *ip-ṭù-ur* "Eğer parmağın ülkesinin yüzeyi iki kere yarılırsa" (Arka yüz. v 11). Bu cümledeki *ṣēru* "yüzey" teriminin -processus pyramidalisin bir yüzeyini değil- parmak etrafındaki alanı tanımladığı kesindir. Bu veri ışığında, Bo 2013/01`deki *f-Yazıtındaki ṣēru* terimi olasılıkla *ṣēr māt ubāni* sözcüğünün kısaltmasıdır.

23 Jeyes 1989, 68–69; Koch-Westenholz 2000, 69–70; Starr 1990, XLIV–XLV
24 Jeyes 1989, 65–71; ayrıca karş. George 2013, 45
25 Jeyes 1989, 69; karş. Koch-Westenholz 2000, 70

Paleografi ve İşaret Kullanımı

Boğazköy`de bilinen ve sadece Akkadca yazı içeren diğer karaciğer modelleri olduğu gibi Bo 2013/01`deki yazı da, Ḫattuša`daki arşivler ve diğer kil tabletlerde görülen tipik Hititçeden önemli ölçüde farklıdır. De Vos[26], Ḫattuša`daki Akkadca modellerin, ilk bakışta homojen bir eser grubu gibi görünmesine rağmen, bunların daima birbirine uygun bir yazı karakterine sahip olmadığını saptamıştır. Bir ya da birden fazla modeli paleografik açıdan, Hititçe olmayan bir çivi yazısı formu altında gruplandırmak mümkün değildir. Bununla beraber yazının Alalah ve Hana başta olmak üzere[27], Suriye – Yukarı Mezopotamya bölgesindeki Geç Eski Babil ve Erken Orta Babil Dönemi`nin formlarına az çok benzediğini söylemek mümkündür.

Bo 2013/01 üzerinde korunagelmiş olan az sayıdaki işaretler, Ḫattuša`daki Akkadca çivi yazılı karaciğer modellerinin paleografisine dair mevcut bilgileri genişletmekten uzak olsa da, bugüne dek konuyla ilgili bilinenleri onaylamaktadır. Yazı, gerek işaret biçimi ve gerekse yazının bütünselliği bakımından Hititçeden önemli ölçüde farklıdır. Yazı, genel olarak bu metin grubunda var olan yazı formuna yakın olmakla birlikte, içerdiği işaretlerin bu gruptaki çeşitliliğini de bir kez daha göstermektedir ve Ḫattuša`da bugüne dek bilinen diğer ciğer modellerinde görülmeyen işaret formları da içermektedir (Bkz. *b-Yazıtında* GÙB, Z. 1; *f-Yazıtında* EDIN Z. 1).

İşaret kullanımı açısından da Bo 2013/01, Ḫattuša`daki kilden yapılmış karaciğer modellerinden farklı yenilikler sunmaktadır. Sümerce yazılmış fiil formlarında (*i*-ZÁḪ, f, Z. 2) kişi ön eklerin (prefix) işaretlenmesinde fonetik yapıların kullanılması Hattuša'da bulunmuş diğer bir karaciğer modelinde ve başka Akkadca kehanet metinlerinde belgelenmiş olsa da[28], ŠÈ sümerogramının Akkadcadaki *ina* yerine sürekli olarak kullanılması Hitit kültüründe henüz üniktir.

Ḫattuša`daki[29] Akkadca metinlerinde ve Akkadca diğer metin gruplarında[30], *ana* için ŠÈ kullanımı ara sıra görülse de, Babil leksikal geleneği dışında aynı özelliği gösteren sadece iki kil tablet biliyorum: Söz konusu tabletler, KUB 4.63, Akkadca

26 De Vos 2013, 80–91
27 De Vos 2013, 90
28 De Vos 2013, 186
29 Tette-Antlaşması (KBo 1, 4+ passim; karş. Weeden 2011, 380, Fn. 1664); KBo 21, 20 Rs. 6′ (Išḫara`ya okunan Akkadca dua; bkz. Schwemer 2013, 160)
30 George 2013, 108

güneş kehanet metni,[31] ve Tigunānum Geç Eski Babil Dönemi`ne ait bir kehanet metni olup (*šumma izbu*), Andrew R. George tarafından yayımlanmıştır (CUSAS 18, No. 20).[32]

Söz konusu tablette (CUSAS 18, 20), *šum-ma* teriminin hece şeklinde yazılışı yanı sıra, *šumma* için UD Logogramı'nın kullanılması (karş. KUB 4.63) ve UD işaretinin aynı zamanda protasisin tekrarı için kısa bir ifade olarak da kullanılmış olması dikkat çekicidir.[33] Ḫattuša`daki diğer karaciğer modellerinde olduğu gibi[34], Bo 2013/01`de de protasisdeki *šumma* sözcüğü kullanılmamıştır. Alternatif Apodosis'leri ise bizim fragman UD işaretiyle başlatır ki bu, tıpkı CUSAS 18, 20`de olduğu gibi protasisin tekrarlandığını gösterirken Bo 2013/01 için kullanılan kehanet listelerindeki protasisin UD ile başladığına da işaret etmektedir.

Šumma yerine UD kullanımı Ḫattuša`daki Akkad çivi yazılı kehanet metinlerinde de karşımıza çıkmaktadır.[35] Alternatif apodosis başlangıcında, protasisin tekrar edildiğini göstermek için protasise başlatan işaretinin kullanımı, Ḫattuša`daki Akkadca yazılı diğer birkaç karaciğer modelinde de bulunmaktadır (her zaman BE yerine *šumma*).[36] Bu nedenle, Bo 2013/01`deki Alternatif apodosisin başlangıcında UD kullanımı, Ḫattuša`daki Akkadca kehanet literatür kontekstinde şaşırtıcı değildir. Fakat, Ḫattuša`daki aynı türde metinlerin; Tigunānum ve diğer yerlerdeki kehanet metinlerinden de bilindiği gibi, Yukarı Mezopotamya`daki Eski Babil Dönemi`nin geç evresindeki kâtip geleneğine ait olduğunu doğrulamaktadır.

Tigunānum`daki kehanet listeleri ile Bo 2013/01 arasındaki bir yakın bağlantının varlığı, çok sayıdaki işaret formlarındaki farklılığı nedeniyle kesinlikle değildir. Bu parçanın (Bo 2013/01), Ḫattuša`ya ithal edilmiş bir karaciğer modeline ait olup olmadığı ya da modelin 'yabancı' veya 'yerli' bir kâtip tarafından Ḫattuša`da yazılıp yazılmadığı, kullanılan kilin jeokimyasal analizleri sonucu açıklığa kavuşabilir.

31 Riemschneider 2004, 46–55 (bu bilgilendirme için M. Weeden teşekkür ederim)
32 George 2013, 123–25; Lev. 50-51
33 Arka yüz: 2′ ve 4′ ile George`nin yorumu için bkz. George 2013, 115–16, 125; Tigunānum metinlerinde *šumma* yerine UD kullanımıyla ilgili Fincke`de yer alan kanıtların özeti de eklenebilir (2006–7, 134–35).
34 Önemli belgeler De Vos tarafından derlenmiştir (2013, 41, dipnot 27); ayrıca karş.: Fincke 2006–7, 134 dipnot 24 ve 25
35 Bkz. Fincke 2006–7, 134, dipnot 23`deki güneş kehanetleri KUB 4, 63, KUB 30, 9 ve KUB 37, 152
36 Önemli belgeler De Vos tarafından derlenmiştir (2013, 41, dipnot 30).

Transliterasyon

a. 1 *ina*(ŠÈ) *rupuš*(DAGAL) *imitti*(ZAG) *ubāni*(ŠU.SI)
   2 ^{d}*nergal*(GÌR.ERI$_{11}$.GAL) *ina*(ŠÈ) *mātī*(KUR)-*ia i-kal*

b. 1 *ina*(ŠÈ) *rupuš*(DAGAL) *šumēl*(GÙB) *ubāni*(ŠU.SI) *nadi*(ŠUB.BA)
   2 ^{d}*nergal*(GÌR.ERI$_{11}$.GAL) *ina*(ŠÈ) *māt*(KUR) ^{lú}*nakri*(KÚR) *i-kal*

c. 1 ^{d}*nergal*(GÌR.ERI$_{11}$.GAL) *i-kal*
   2 *šumma*(UD) *dáb-du-ú i-ma-ḫaṣ*

d. 1 *ina*(ŠÈ) *rēši*(SAG) ^{d}*nergal*(GÌR.ERI$_{11}$.GAL) *ina*(ŠÈ) *mātī*(KUR)-*ia*
   2 *qās*(ŠU)-*sú išakkan*(GAR-*an*)

e. 1 ^{d}*nergal*(GÌR.ERI$_{11}$.GAL) *ina*(ŠÈ) *ēkalli*(˹É.GAL˺)
   2 *i-kal*

f. 1 *ina*(ŠÈ) *ṣēri*(EDIN) *tirku*(GE$_{6}$) *na-di ummānī*(ÉRIN.MEŠ-*ni*) *ina*(ŠÈ) *mūtānī*$^{?}$(ÚŠ.ŠA)
   2 *i-ma-qut šumma*(UD) *āl*(URU) *šarri*(LUGAL) *iḫalliq*(*i*-ZÁḪ)

g. 1 *ina*(ŠÈ) *rēš*(SAG) *nā*[*r*(Í[D)
   2 ^{d}*n*[*ergal*(GÌ[R.ERI$_{11}$.GAL)

h. 1 {*ina*(ŠÈ)}

i. 1 *ina*(ŠÈ) *ki-d*[*i-it*$^{?}$
   2 *mi*[*qitti*$^{?}$(RI.[RI$^{?}$.GA$^{?}$)

j. 1 x [
   2 x [

Çeviri

a. 1 (Eğer) parmağın sağ tarafındaki genişlikte (… varsa):
   2 Nergal ülkemde yiyecek.

b. 1 (Eğer) parmağın sol tarafındaki genişlikte (…) varsa:
   2 Nergal düşman ülkesinde yiyecek.

c. 1 Nergal yiyecek;
   2 eğer (yukarıda adı geçen): bir yenilgi olursa.

d. 1 (Eğer) ucunda (parmağın… varsa): Nergal ülkemde
   2 işe koyulacak.

e. 1 Nergal bir sarayda
   2 yiyecek.

f. 1 (Eğer) yüzeyde kara bir leke varsa: Efendim salgın yüzünden
2 düşecek; eğer (yukarıda adı geçen): Kralın kenti yok olacak.
g. 1 (Eğer) Ka[nalın …] ucunda:
2 N[ergal …].
h. 1 {(Eğer) üzerinde}
i. 1 (Eğer) dış [tarafta …]:
2 *düş*[*m* …].
j. 1 … [
2 … [

Açıklamalar

a. 1: Gerek burada ve gerekse buna uyan *b-Yazıtındaki* protasiste, özel bir saptamaya dair bilgi eksiktir (*b-Yazıtında nadi* "var" fiili ekli olmasına rağmen). Olasılıkla, karaciğer parmağının düz yan yüzeylerindeki her türlü işaretleme, önemli olmasının yanı sıra, normal saptamadan farkı nedeniyle negatif idi.

a. 2: "Nergal *ina māti* 'ülkede' yiyecek" yani "halk salgın ve savaş nedeniyle yok olacak" cümlesi, Akkadca kehanetlerde sık sık geçmektedir ve bu cümleye Boğazköy`deki diğer karaciğer modellerinde de rastlanmaktadır (Bo 27+28 a: 3–4; Bo 41 b: 3). Buradaki *ina mātīya* ile *b-Yazıtındaki* (Z. 2) *ina māt nakri* ibaresinin uyumu, Babil falcılığındaki olağan sağ-sol yorumuyla bağdaşmaktadır.

b. 1: ŠUB.BA tipindeki yazılışlar (ŠUB yerine; ayrıca karş. *f-Yazıtı*, satır 1'deki ÚŠ.ŠA), sümerogramların kolay okunmasına yaramaktadır. Bu tarzdaki yazılışlar Ḫattuša`daki diğer karaciğer modellerinde de bulunur[37] ve Eski Babil kehanet metinlerinde de saptanmıştır.[38]

c. 1: Karaciğer modellerinde ara sıra görüldüğü gibi[39], burada protasis eksiktir. *c-Yazıtı* yerleştirilişine göre ciğerin 'genişliğinin' sağ ve sol tarafındaki ucu ile ilgilidir. Her iki apodosisin de açıkça falı baktıran ya da düşman ile ilgili olmayışı

37 De Vos 2013, 137: Bo 13, d, Z. 1 ile ilgili yorum.
38 De Vos`da yer alan belgeler hakkında ayrıca bkz. CUSAS 18, Nr. I (*šakin* için GAR.RA: Ön yüz 1–5); bkz. George 2013, 287
39 De Vos 2013, 40

dikkat çekicidir. Bu nedenle, c-Yazıtındaki her iki apodosis için, a ve c-Yazıtındaki gibi, sabit sağ-solun belirtilmediği bir protasisin varsayılması olasıdır. İşaretin, 'genişliğin' sağ ve solu arasındaki ucun üzerinde ya da buraya yakın olan belirsiz yeri; faldaki negatif saptamanın falı baktıran ya da düşmanla ilgili olmayışı, apodosise yansımıştır (Karş. *e -Yazıtı* ile ilgili açıklama).

c. 2: Yazıda sıkça rastlanan *dabdâ maḫāṣu* "bozguna uğratmak" ibaresi, *i-ma-ḫaṣ* olarak okunmalı gibi görünmektedir. Ancak Nominatif haldeki *dáb-du-ú,* N-gövdeli (*immaḫḫaṣ*) bir pasif ifadeyi zorunlu kılmaktadır. *i-ma-ḫaṣ* yazılışı (beklenilen *im-ma-ḫaṣ* yazılışının aksine) çok uygun olmadığından *i-ma-qut* şeklinde okunması da olasıdır, ki bu "birine bulaşmak" anlamındaki (befallen) *maqātu* "düşmek" (fallen) ile bağlantılı olmalıdır.

d. 1–2: Karaciğer parmağının ucunu (*rēšu*) belirten yazı, parmağın orta tarafına yazılmıştır fakat doğrudan parmağın ucunda başlamaktadır. Buradaki "işe koyulmak" anlamına gelen *qāta šakānu* (karş.: CAD Š I 142) ibaresi, Nergal`in ülkedeki işleriyle ilgili bir tarifte bildiğim kadarı ile ilk kez karşımıza çıkar. Karaciğer parmağının ucundaki saptama, diğer örneklerde kanıtlandığı üzere[40], falı baktıranla ilgilidir.

e. 1–2: *c-Yazıtında* olduğu gibi, *e-Yazıtında* da, karaciğerin ilgili bölümünü belirten bir protasis yoktur. Onun impressio renalis ile işaretli tarafta oluşu, bu yeri ifade ettiğini göstermektedir. Belki bu nedenle, apodosisdeki negatif saptamanın falı baktıranın sarayı mı yoksa düşmanın sarayı mı olduğu kesin belirtilmiyor. Orta taraftaki negatif işaretlemelerin sağ-sol yönü açıkça belirtilmemiştir (Karş.: *c-Yazıtındaki yorumlar*).

g. 1: Yazı karaciğer kanalının ucunda buldunduğundan, Í[D biçiminde bir tamamlama şüphesizdir.

i. 1: *kīdītu* "dış taraf", iç organların okunması ile ilgili metinlerde özellikle akciğerin bir bölümü olarak karşımıza çıkmakla beraber, burada kastedilen farklı bir şey olmalıdır.

40 Leiderer`in alıntıladığı kehanet ile karş.: Leiderer 1990, 127–28, 132–34.

KAYNAKÇA

De Vos, An., 2013 *Die Lebermodelle aus Boğazköy* (Studien zu den Boğazköy-Texten, Beiheft 5), Wiesbaden.

Fincke, Jeanette C., 2006–7 Omina, die göttlichen "Gesetze" der Divination, *Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux* 40: 131–47.

George, Andrew R., 2013 *Babylonian Divinatory Texts Chiefly in the Schøyen Collection* (Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology 18), Bethesda, Maryland.

Jeyes, Ulla, 1989 *Old Babylonian Extispicy. Omen Texts in the British Museum* (Publication de l'Institut historique-archéologique néerlandais de Stamboul 64), Leiden.

Koch-Westenholz, Ulla S., 2000 *Babylonian Liver Omens. The Chapters Manzāzu, Padānu and Pān tākalti of the Babylonian Extispicy Series mainly from Aššurbanipal's Library* (Carsten Niebuhr Institute Publications 25), Copenhagen.

Koch, Ulla S., 2005 *Secrets of Extispicy. The Chapter Multābiltu of the Babylonian Extispicy Series and Niṣirti bārûti Texts mainly from Aššurbanipal's Library* (Alter Orient und Altes Testament 326), Münster.

Leiderer, Rosemarie, 1990 *Anatomie der Schafsleber im babylonischen Leberorakel. Eine makroskopisch-analytische Studie*, München – Bern – Wien – San Francisco.

Meyer, Jan-Waalke, 1987 *Untersuchungen zu den Tonlebermodellen aus dem Alten Orient* (Alter Orient und Altes Testament 39), Kevelaer – Neukirchen-Vluyn.

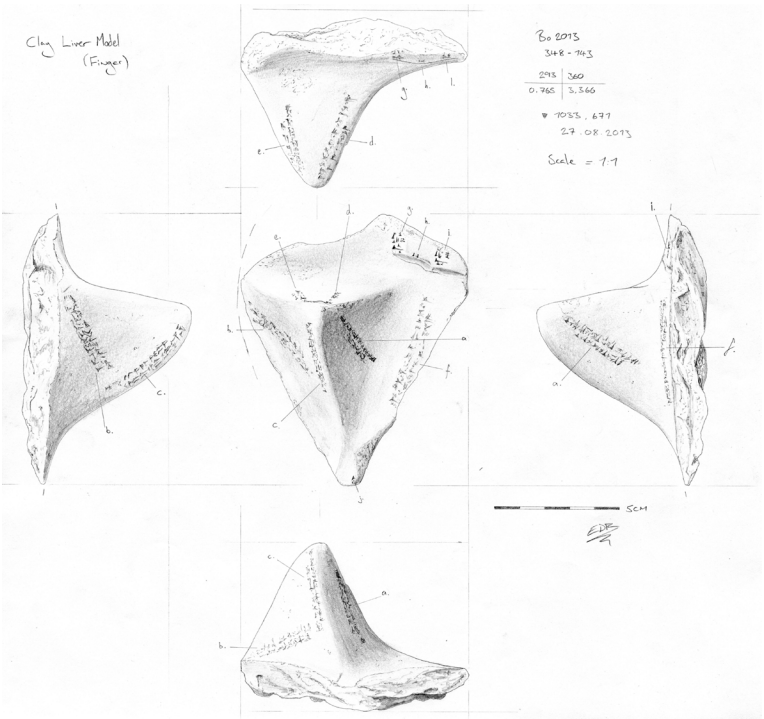
Riemschneider, Kaspar Klaus, 2004 *Die akkadischen und hethitischen Omentexte aus Boğazköy* (Dresdner Beiträge zur Hethitologie 12), Dresden.

Schwemer, Daniel, 2013 Gauging the Influence of Babylonian Magic: the Reception of Mesopotamian Traditions in Hittite Ritual Practice, in: *Diversity and Standardization. Perspectives on Social and Political Norms in the Ancient Near East*, ed. E. Cancik-Kirschbaum – J. Klinger – G. G. W. Müller, Berlin, 145–71.

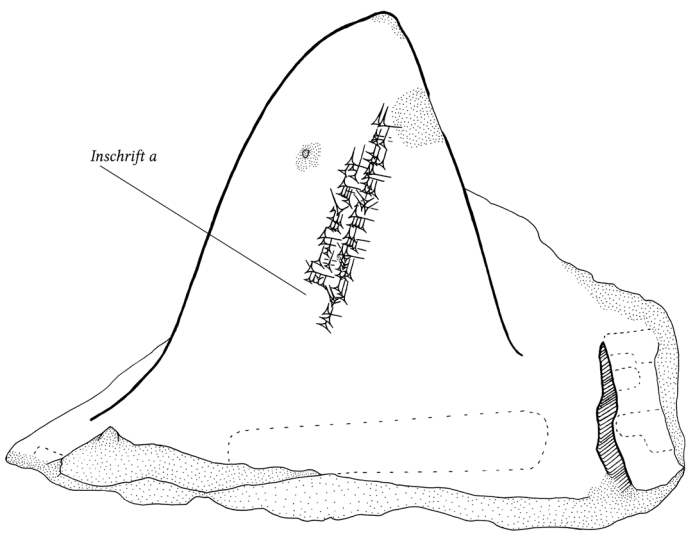
Starr, Ivan, 1978–79 Omen Texts Concerning Holes in the Liver, *Archiv für Orientforschung* 26: 45–55.

_____1990 *Queries to the Sungod. Divination and Politics in Sargonid Assyria* (State Archives of Assyria 4), Helsinki.

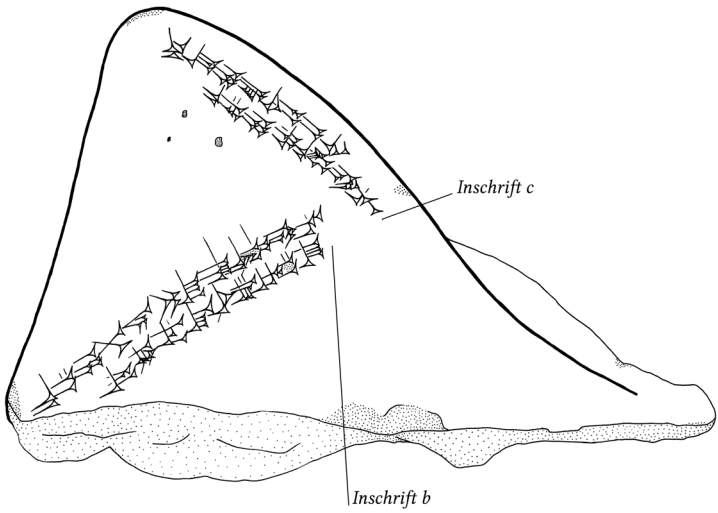
Weeden, Mark, 2011 *Hittite Logograms and Hittite Scholarship* (Studien zu den Boğazköy-Texten 54), Wiesbaden.



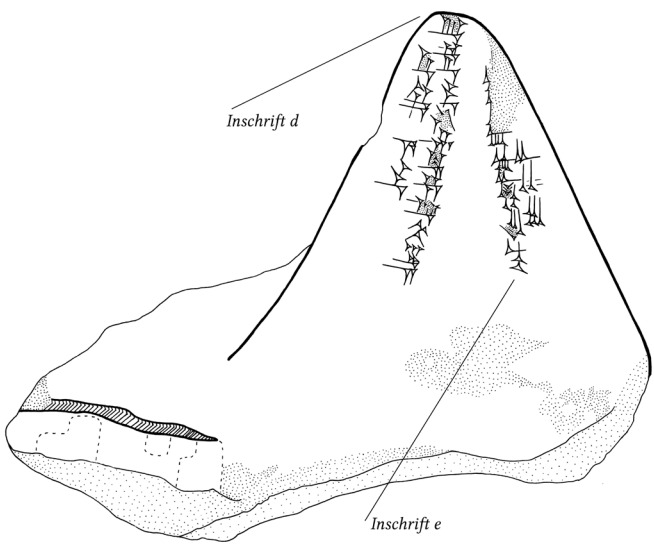
Res. 1. Kilden yapılmış karaciğer modeli Bo 2013/01; Çizim Edward D. Rayner.



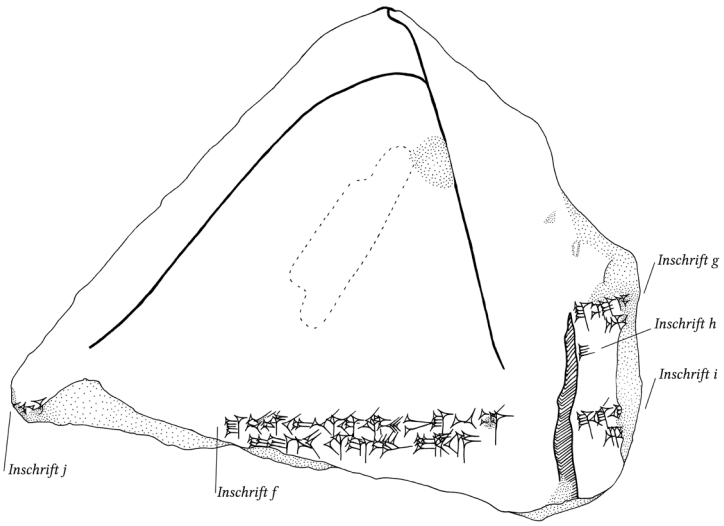
Res. 2. Bo 2013/01 – a Yazıtı. Sağ taraftaki çivi yazısının kopyası (Ölçek: 3 : 2)



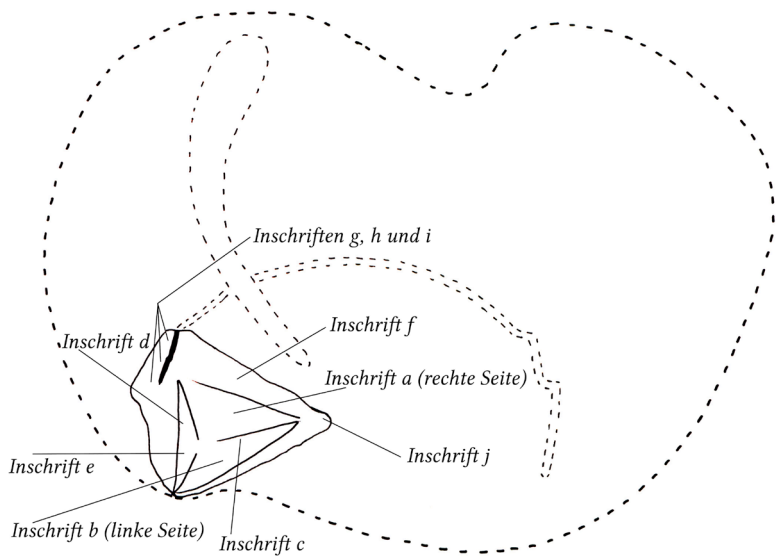
Res. 3. Bo 2013/01 – b ve c-Yazıtı. Sol taraftaki çivi yazısının kopyası (Ölçek: 3 : 2).



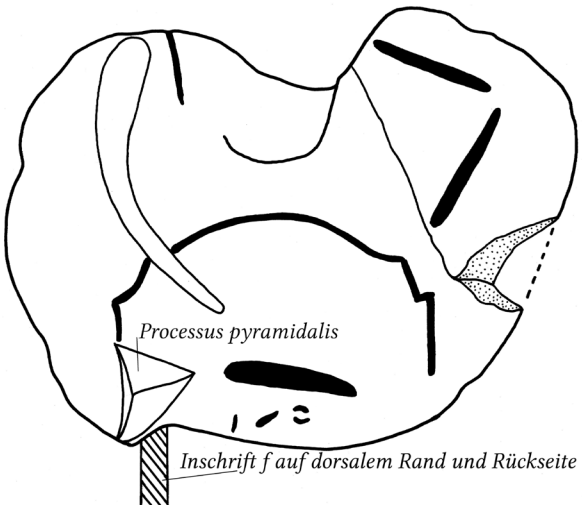
Res. 4. Bo 2013/01 – d ve e-Yazıtı. Orta taraftaki çivi yazısının kopyası (Ölçek: 3 : 2).



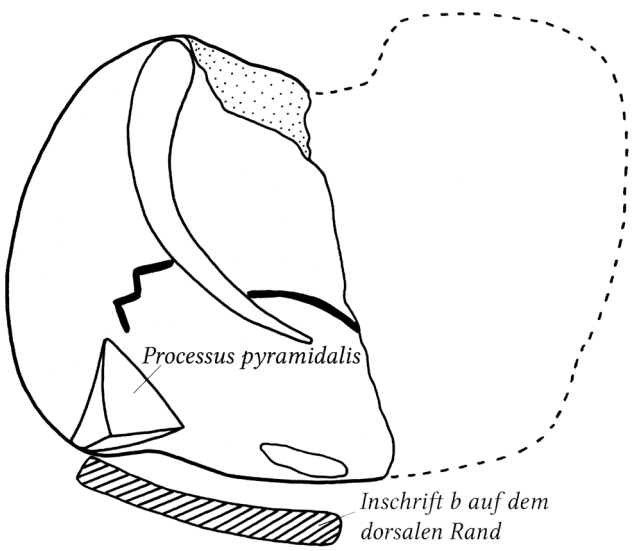
Res. 5. Bo 2013/01 – f ile j-Yazıtları. Yüzeydeki çivi yazısının kopyası (Ölçek: 3 : 2).



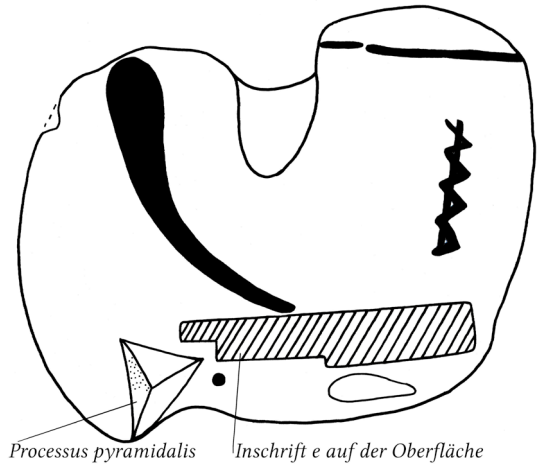
Res. 6. Bo 2013/01 – Karaciğer modelinin tümüne ait rekonstrüksiyon ve modelin şematik çizimi.



Res. 7. Karaciğer modelinin (Bo 23) şematik çizimi (59/k; çivi yazısının kopyası KBo 7.7). Karaciğerin sırt ve arka tarafında başlayan f-Yazıtı (Yazı yönü taralı alandaki gibi).



Res. 8. Karaciğer modelinin (Bo 6) şematik çizimi (10/e; çivi yazısının kopyası KUB 37.221). Karaciğerin sırtındaki b-Yazıtı (Yazı yönü taralı alandaki gibi).



Res. 9. Karaciğer modelinin (Bo 17) şematik çizimi (VAT 8320; çivi yazısının kopyası KUB 4.72). Yüzeydeki e-Yazıtı (Yazı yönü taralı alandaki gibi).

HİTİTLERDE EKONOMİK BİR BİRİM OLARAK "EV"

Fatma SEVİNÇ-ERBAŞI[*]

Akla uygun düzenlenmiş bir toplumda evleri bizler yaparız.
Çok akılsızca düzenlenmiş bizim toplumumuzda evler bizi ne yapıyorsa o oluruz.
Uygar ve sağlıklı evleri bulunmayanların vay başına gelenlere!
Bernard Shaw

TANIM VE ANLAM

Hitit tarihi ve kültürü çerçevesinde gerçekleştirdiğim bugüne kadarki araştırma ve okumalarımda dikkatimi çeken bir olguyu, kaleme aldığım bu yazı vasıtasıyla sunmak isterim.

Hitit ekonomisinde organize topluluk olarak değerlendirebileceğimiz, metinlerde É Sümerogramı ve Hititçe *parn-, pir-*[1] sözleriyle ifade edilen "Ev", başlı başına bir üretim mekanizması idi ve çok sıkı tedbirlerle düzen altında tutuluyordu.

Bu mekanizmanın ekonomik sistemin işleyişindeki rolü dikkat çekicidir ve tarafımızdan çeşitli açılardan anlamlandırılmaya çalışılacaktır.

Ev farklı iki şekilde ortaya çıkar; ilki bir mimari yapı ya da bina, ikincisi ise içinde bir aile ya da topluluğun barındığı/personelinin olduğu ve bireylerinin ekonomik yapıda sorumluluk taşıdığı birim. Burada bizim ilgimizi çeken ve değerlendirmeye aldığımız anlam ikincisidir.

* Doç. Dr. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü fasevinc@yahoo.com

1 Friedrich, 1952: 269; Rüster - Neu, 1989: no. 199, s. 313.

Üretim ve Örgütleniş

Hitit ekonomisinin bel kemiği tarım ve hayvancılığa dayalı idi. Sıradan vatandaşın gündelik yaşamı da toprağın işlenmesi üzerine konumlanmıştır. Bu büyük organizasyonda her bir ev sorumluluk taşıyor ve devlet bu sorumlulukların aksamaması için, Hitit yasa kodeksinin de bize gösterdiği üzere her türlü ayrıntıyı düşünüyordu.

Hitit yasalarında suçun tanımlanmasından sonra bu suça karşılık verilecek cezanın belirtildiği cümleler genellikle "böyle yaparak suçu evinden uzaklaştırsın" ibaresiyle son bulur. Anlaşılan odur ki, herhangi bir suç için çekilecek ceza ya da verilecek bedel, öncelikle failin evinin dirliği için gereklidir. Bu dirliğin sağlanması da amiyane tabirle sürekli işleyen bir çarka çomak sokulmaması bakımından ayrıca önem arz eder.

Yasa kodeksinde "Ev" olgusunun korunmasıyla ilgili pek çok hüküm dikkati çeker. § 98'deki hüküm "Ev"e verilen değeri açıkça ortaya koyar[2]:

"*Eğer özgür bir adam bir evi yakarsa, evi yeniden yapsın ve evin içinde yok olan ne varsa onu –ister insan, ister öküz, ister koyun olsun- tüm değerleriyle tazmin etsin*".

Şimdi bu yapıyı daha yakından tanımaya çalışalım.

"Ev", Hitit metinleri açısından bakıldığında genellikle içinde bir ailenin barındığı yuva kavramından çok bizzat ev halkının da içinde yer aldığı üretim mekanizmasıydı. Ellerinde bulunan üretim araçlarının –hayvanlar, tarlalar, bağlar, bahçeler, otlaklar- oranına göre zengin, yoksul ya da orta halli olarak sınıflandırılabilirler.

Hitit ekonomisi, en küçükten başlamak üzere halkaları giderek büyüyen zincir görünümündeydi ve "Ev" bu halkaların her biriydi. Bu noktada evler arasında da bir hiyerarşinin olduğuna dikkat çekmek isteriz. Küçük ölçekli birçok ev, büyük bir evin çatısı altında ve ona bağlı olarak üretim yapabildiği gibi, küçük ya da büyük olsun herhangi bir "Ev", doğrudan saraya, tapınağa veya benzeri bir kurumsal yapıya bağlı olarak üretim yapabiliyordu[3].

2 Imparati, 1992: 97 [&98. 52-54].

3 Klengel, 1986: 25-27.

Herhangi bir tapınağa, şahsi saraya veya benzeri bir vakfa bağlı evlerin geliri doğrudan devlet hazinesine aktarılamamakla birlikte, bağlı evlerin hepsi aynı şekilde organize olmuştu.

Bu tür vakıf topraklarına örnek olarak metinlerde karşımıza çıkan "Tavananna Sarayı'na ait evler", "kralın evi" yani "saray", cenaze metinlerinde karşımıza çıkan "anıt mezara bağlı evler" örnek gösterilebilir. Kraliyet tarafından bazı şahıslara bağışlanmış topraklar da, devletin doğrudan kontrolüne haiz olmayan topraklar kategorisinde değerlendirilir. Bu kurumlara veya şahıslara bağlı evlerin gelirinin doğrudan o kurumun veya şahsın ihtiyaç ve giderleri için vakfedildiği anlaşılmaktadır.

Kraliçe Ašmunikal'in kocası I. Arnuwanda (M.Ö. 1420–1400) için kurduğu "Taş Ev" denilen anıtkabir ve II. Šuppiluliuma'nın (M.Ö. 1210–1200) babası IV. Tuthaliya (M.Ö. 1250–1220) anısına kurdurduğu ve "Ebedi Zirve" denilen vakıf bu tür arazilerin en bilinenleridir[4]. Esasen bu tür tesisler de tapınaklar gibi örgütlenmişti[5].

Tapınak arazilerinin gelirlerinin de tapınağın giderleri için harcandığı sonucunu çıkarmakla birlikte, Hitit kralının aynı zamanda başrahip olması hasebiyle dolaylı olarak bu gelirden yararlandığını düşünebiliriz ki bu durum tapınakların tamamı için geçerli değildir.

Sonuç olarak vergi muafiyeti taşıyan araziler vardır ve kurumsal yapının önüne dikilen *eya*- ağacı bu muafiyetin simgesidir[6].

Bu tür vakıf arazileri dışında Hitit hâkimiyet alanındaki topraklarda yapılan tarımsal üretimde görev alan evler gelirlerini devletle paylaşmak zorundaydılar ve yükümlülükleri devlet tarafından belirlenmişti. Esasen toprak sistemi Hititlerin savaşçı ve yayılmacı politikaları ile paralellik arz etmektedir.

4 Ünal, 2007: 66.

5 Börker-Klähn, 1995: 69–92.

6 Bu ağacın vergi muafiyetini simgelediği yasa maddelerinden birinde açıkça işaret edilmektedir. Imparati, 1992: 69-70 [&50.(1) 62].

Tarıma dayalı bir ekonomik sistemde Hitit kralları zirai faaliyetlerin başıbozuk bir hal almaması için gerekli bütün önlemleri almışlardı ve Hitit Yasaları'nda pek çok maddenin tarımla ilgili oluşu bu duruma açık bir kanıt teşkil etmektedir. Yasa maddelerinden bir örnek verecek olursak: "*Eğer bir kişi ekilmiş bağlara koyunları salarsa ve <bağlara> zarar verirse, eğer <meyveli> iseler, bir IKU i*çin *on* şekel gümüş *versin ve <böylece suçu> evinden uzaklaştırır ama eğer boş <iseler>* üç *şekel gümüş versin*"[7].

Evin Yükümlülükleri ve Hür İnsanların Sistemdeki Rolü

Hattuša'daki idare toprağın işletim hakkını belirli evlere devrediyor ve karşılığında "vergi" geliri elde ediyordu. Kralın elde ettiği vergi geliri, Hitit metinlerinde *šahhan* sözüyle ifade bulmaktadır[8]. *Šahhan* yükümlülüğünden başka toprak tahsis edilen şahıslardan *luzzi-* hizmeti[9] de bekleniyordu ki "kamu işlerinde çalışma yükümlülüğü" ya da "angarya" olarak tarif edilebilir[10].

Toprağın işletim hakkının devredilmesinden elde edilen vergi gelirleriyle Hitit ordusu için, çok pahalı bir donanım gerektiren atlı arabaların tesis edilmesi ve arabalı savaşçıların yetiştirilmesi de sağlanıyor olmalıdır[11].

İşlenen topraklar iki gruba ayrılmaktadır. Birincisi "*ILKI* görevi" ikincisi "^{GIŠ}TUKUL görevi" olarak tanımlanmaktadır. O. R. Gurney, *ILKI* görevini icra edenlerin unvanları kraliyetten, ^{GIŠ}TUKUL görevini icra edenlerin ise yerel otoriteden türemiştir[12]. Bu durumu ispatlayan en doğrudan örnek Hitit Yasalarında karşımıza çıkmaktadır. Yasalar §40'da LÚ^{GIŠ}TUKUL "^{GIŠ}TUKUL adamı"nın toprağı işlemeyip boş bırakması halinde

7 Imparati, 1992: 123–125 [&107.(1)8-11].

8 Kraliyet için yerine getirilmesi gereken šahhan yükümlülüğünün şartları "Yasalar"da çok net olmamakla birlikte söz konusu edilmiştir, Friedrich, 1971: 28–30; Imparati, 1992: 58–61 [§39, 40, 41]; konunun değerlendirilmesi için ayrıca bkz. Alp, 1952: 41.

9 Doğrudan yüksek devlet görevlileri, kral ya da tanrılar için yapılan angaryaların içinde tarım işleri, surlar ve yolların yapımı ve onarımı gibi işler yer alıyordu. *Luzzi-* olarak ifade edilen angarya niteliğindeki kamu görevleri "Yasalar" da tanımlanmıştır, transkripsiyon ve tercüme için bkz. Friedrich, 1971: 36–37; Imparati, 1992: 74–75 [§56].

10 Reyhan, 1998: 482.

11 Gurney, 1990: 56.

12 Gurney, 1990: 84.

köylülere geri döndüğü ve Yasalar §41'de ise ^{LÚ}*ILKI* "*ILKI* adamı"nın gözden kaybolması halinde işlediği toprağın saray tarafından alındığı söylenmektedir[13].

Boğazköy (Hattuša)'ün 116 km kuzeydoğusunda, Tapigga adlı bir Hitit kenti olduğu kesin olarak anlaşılan Maşat-höyük'te, bazı mektuplaşmaları içeren çivi yazılı tabletler[14] Tahsin Özgüç'ün yaptığı kazılarda gün yüzüne çıkartılmıştır[15]. Özellikle 52 Mşt. 75/57 envanter numaralı metinde *šahhan* ve *luzzi*, birbirinden ayrı bir şekilde sınıflandırılmaksızın belirli bir kişinin yerine getirmesi gereken görevler olarak ele alınırlar[16].

İster *ILKI* ister ^{GIŠ}TUKUL adamları tarafından işlensin ekilebilir tarlalar, bahçeler, bağlar ve otlaklar Hitit krallığının ve toplumunun birinci dereceden geçim kaynaklarıydı.

Mutlak monarşinin hüküm sürdüğü Hitit Devleti'nde toprağı işleyen köylüler, "hürler" olarak adlandırabileceğimiz sosyal tabaka oluşturuyor, "toprak üzerindeki kullanım hakları" doğrultusunda kendi içinde farklılık gösteren insanlardan oluşuyordu.. Genel olarak "hür insanlar"ın metinlerde Akadça LÚ *ELLUM/MÍ ELLETUM* ve Hititçe *arawanni*- sözleriyle ifade edildiğini söyleyebiliriz[17].

Toprağı kullanma hakkının iki çeşit hür insan grubu arasında paylaştırıldığı açıktır.

Bu durumda da karşımıza görev tanımları ile uyumlu olarak hür insanlar tabakasına dâhil olan iki grup: ^{LÚ}*ILKI*[18] "*ILKI* Adamları" ve LÚ^{GIŠ}TUKUL "^{GIŠ}TUKUL Adamları"dır. Her ikisinin de sadece hür insanların sorumluluğunda olan görevleri vardır.

M.Ö. 13. yüzyılda ve 12. yüzyıl başlarında Kargamış'ın yetkisi altında Hitit

13 Friedrich, 1971: 28–29; Imparati, 1992: 59–61 [&40-41(1)].

14 Muhtemelen M.Ö. 14. yüzyılın başları III. Tuthaliya dönemine tarihlenmektedir; Bryce, 2003: 31–32.

15 Tabletler Sedat Alp tarafından 1991 yılında yayınlanmıştır. Alp, 1991.

16 Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Alp, 1990: 108–111.

17 Yamada, 1995: 299.

18 Rüster - Neu, 1989: 335, no. 78' de "tımar sahibi" olarak tanımlanmaktadırlar.

İmparatorluğu'nun vasal kralı olduğu açıkça anlaşılan ve Kuzey Suriye'de Fırat Nehri kıyısında bugünkü Meskene'ye lokalize edilen Emar'da açığa çıkartılan yazılı belgeler, bu iki insan grubunun kölelerden farklı olarak bazı sorumluluklar taşıdıklarını açıkça ortaya koymaktadır[19].

M. Yamada'nın değerlendirmeleri ışığında her iki grubun ortak sorumluluğunun *šahhan ve* luzzi *görevleri* olduğu açıkça anlaşılmaktadır[20]. Özellikle *šahhan* görevinin Hitit ordusunun masraflarını karşılamak anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Ancak ikisini birbirinden ayıran unsurun ne olduğu konusu, açık değildir. "Hür adam" terimi, hem "*ILKI* adamı"nı hem de "GIŠTUKUL adamı"nı kapsamaktadır da ikisi birbirinden hiç mi farklı değildir?[21]

Birinin saray çevresinden gelen insanlar diğerinin yerel halktan insanlar olduğunu Yasalar'da karşımıza çıkan örnekler sayesinde iddia edebiliriz. Hatırlanacağı üzere *ILKI* görevini icra edenler, unvanlarının kraliyetten alıyorlardı. Dolayısıyla taşrada kendilerine toprak işletim hakkı verilmiş, karşılığında da orduya atlı savaş arabası temin edip asker besleyen asiller olmalıydı.

GIŠTUKUL adamları ise, ismin anlamından yola çıkarak[22] silahlı ya da aletli adamlardır. O. R. Gurney'e göre, "silahlı adam" büyük olasılıkla askeri hizmet koşullarını yerine getirmeyi kabul etmiş bir askerdi[23]. Ancak GIŠTUKUL adamlarını "zanaatkârlar" olarak tanımlayan görüş de mevcuttur[24]. Onların toprağa bağlı üretimin içinde yer almaları ve elde ettikleri karın büyük çoğunluğunu askeriyenin hizmetine sunmaları nedeniyle onları "tımar topraklarını işleyen köylüler" olarak tanımlamayı doğru buluyoruz[25].

19 Özellikle bu konu hakkındaki belgeler ve değerlendirme için bkz. Yamada, 1995.

20 Yamada, 1995: 300.

21 Yamada, 1995: 314.

22 GIŠTUKUL'un kelimesi kelimesine anlamı Rüster - Neu, 1989: 335, no. 206'da "alet(ler), silah" olarak verilmektedir. Bu durumda GIŠTUKUL adamları "aletli adamlar" ya da "silahlı adamlar"dır.

23 Gurney, 1990: 84.

24 Reyhan, 1998: 482–483, d.n. 12.

25 Rüster - Neu, 1989: 335, no. 206'da da LÚ GIŠTUKUL "GIŠTUKUL adamları", yanına soru işareti düşülerek "köylü, çiftçi" olarak tanımlanmaktadır.

^{GIŠ}TUKUL adamları asillerden ve idari zümreden farklı olarak, yerel halktan insanlardı. Yukarda açıkladığımız üzere topraklarının boş kaldığı durumlarda, toprağın köy arazisine devrolması duruma yeterince açıklık getirmektedir[26].

Pekâlâ, ^{GIŠ}TUKUL adamları, savaşta piyade olarak hizmet veren, barış zamanında da toprağı işleyen köylüler, *ILKI* adamı ise atlı savaş arabasında görev yapan arabalı savaşçı statüsündeki kişiler olabilir.

Ordudaki konumlanışları açısından da arabalı savaşçıların daha prestijli oldukları açıktır. Araba ve atların yapım, bakım, onarım, eğitim gibi masrafları düşünüldüğünde *ILKI* adamlarının toprak gelirlerinin daha üstün olduğu sonucu çıkartılabilir.

Bu noktada Eski Atina'nın halk sınıflarıyla bir karşılaştırma yapmaktan geri duramıyoruz. Örneğin toprak üzerinde elde ettikleri gelirlere göre Atina halkının sınıflara ayrılması, yüksek gelir elde edenlerin *hippeis* sınıfı olarak orduda atlılara, *zeugitaların* ise daha düşük gelirle hoplitlere yani piyadelere tekabül etmesi, Hitit toplumundaki hürler arasındaki ayrıma yeni bir açı kazandırabilir. Toprağa dayalı ekonomik sistem ile askeriye arasındaki sıkı bağın Eski Mezopotamya'dan Eski Yunan dünyasına uzanan gelişiminde Hititlerin ara rolüne dikkat çekilebilir.

Sadece toprak üzerinden elde edilen gelirin vergisinin, *šahhan* yükümlülüğüne denk geldiği açıkça anlaşılmış bulunuyor. Osmanlı tımar sisteminde buna öşür (onda birlik vergi) denirdi.

Bu vergiden bazı kurumların özellikle de bazı tapınakların muaf olduğunu belirtmiştik. Arinna, Zippalanda ve Nerik şehirleri bu türden tapınak merkezleri idi[27] ve *šahhan* ve *luzzi* yükümlülüklerinden muaftılar[28].

26 Friedrich, 1971: 28–29; Imparati, 1992: 59–61 [&40-41]; Bryce, 2003: 92; iki grubun sosyal statüleri için ayrıca bkz. Gurney, 1990: 84–85.

27 Bu üç kent Orta Anadolu bölgesinde Hattuša'nın yörüngesi içinde yer almaktadır; Nerik ve Zippalanda'nın yeri tam olarak tespit edilememekle birlikte Arinna'nın bugünkü Alacahöyük olduğu düşünülmektedir; lokalizasyon için bkz. Erkut,, 1992: 159–165.

28 Kutsal kentlerin vergiden ve šahh*an* ve *luzzi* olarak adlandırılan tımar ve angarya yükümlülüklerinden muaf oldukları Hitit Yasaları'nda açıkça belirtilmiştir. Tercüme için bkz. Friedrich, 1971: 33–34; Imparati, 1992, s. 69–70 [§50ve §51].

Ancak toprağın işlenmesinde sorumlu olan çiftçiler dışında Hitit toplumunda çeşitli zanaatlara sahip insanlar da elbette vardı. Doktorların, yapıcıların, marangozların, taş işçilerinin, çömlekçilerin, ayakkabıcıların, terzilerin, çırpıcıların, meyhanecilerin (kadın ve erkek), balıkçıların, aşçıların, kapıcıların, bekçilerin varlığına ilişkin kanıt vardır.

Zanaat erbaplarının *šahhan* ve *luzzi* yükümlülükleri dolayısıyla devlete ödemeleri gereken vergi, angarya ve nihayet askerlik hizmetleri hangi usül dairesinde gerçekleşiyordu? Bunların işgüçlerini tamamıyla saraylar ve tapınaklar için harcadıkları makul görünmekle birlikte sorgulanması gereken bir konudur. Zanaat erbaplarının üretiminin düzenlenmesi de sarayın kontrolünde görünüyor. S. de Martino'nun belirttiği üzere[29],

"Devlet yönetiminin merkezi, kaynaklarda E.LUGAL, "kralın evi", "saray" ve E.GAL, sözcüğü sözcüğüne "büyük ev" olarak tanımlanan binalardı. Bu binalar sadece başkent Hattusa'da değil, devlete ait kentlerin büyük bir bölümünde de yer alıyordu. ...onlar krallık sarayı değildi, daha çok tapınaklar gibi zenginlikleri biriktirme ve yeniden bölüştürme işlevini sonuçlandıran idari merkezlerdi. Köylerden ve yerel topluluklardan bu merkezlere vergi toplama ya da tanrılara sunu sonucu aktarılmış her tür zenginlik akıyordu ve bunlar sonra da yiyecek maddeleri, hammadde ve işlenmiş ürünler olarak tüm ülkenin saray ve tapınak çalışanlarına dağıtılıyordu".

Merkezi otorite zirai ürün fazlasıyla zanaatkârları finanse ediyor görünmekte ve zanaat ürünlerinin kullanım ve dağıtım inisiyatifini de elinde bulundurmaktadır. Metinlerde karşımıza çıkan bazı evler, personellerinin görev tanımları dikkate alındığında zirai üretim zincirinin dışında gibidirler. ^{É}*arzana*, $É^{NA4}ARA_{5,}$ É GA gibi…

Daha spesifik işler yapan bu evlerin personeli ayrıca kendilerine tahsis edilen toprağı da işleyip, *šahhan*'ı ifa etmek zorunda mıydı?

29 Martino de, 2006: 80.

Eski Mezopotamya'da Er Hanedanlar Dönemi'nden beri işlerin bu şekilde yürüdüğü, ister din adamı, ister tacir, ya da ister zanaatçı olsun, her bir kimsenin kendini ve bakmakla yükümlü olduklarını beslemek için, kendisine ayrılan toprak parçalarında çalışan bir çiftçi sayıldığı ortaya konmuştur[30].

Dokumacının Evi

Bu tespitle uyumsuzluk arz etmemekle beraber, düşündürücü bir ifade Yasalarda dikkatimizi çekiyor:

Yasalarda Arinna ve Zippalanda'da dokumacıların evlerinin, topraklarıyla birlikte eskiden beri muafiyet sahibi oldukları ancak artık bu muafiyetten sadece "Ev"in (yani dokumacının evinin) faydalanabileceği açıkça belirtilmiştir.[31]

Dokumacılara ait evler *šahhan* yükümlülüğünden muaf tutulmuş olmalarına rağmen, muafiyetleri ellerinden alınmıştır. Dokumacılık epeyce uzmanlık gerektiren bir iştir ve mesai gerektirir. Belki de bundan dolayı artık sadece dokumacı bu ayrıcalığa sahiptir.

Yasa kodeksindeki bu ayrıntının nasıl değerlendirilmesi gerektiği tartışmaya açılmalıdır. Eskiden beri var olan bu ayrıcalıklı konum, kaldırılmamakla birlikte kısıtlamaya tabi tutulmuştur. Sebebi ise daha genel perspektifte[32] bu bildirinin konusunu aşacak olan değerlendirmeye alınabilir.

Ayrıcalığın gerçek nedeni, bu dokumacıların kutsal kentte yaşıyor olmaları mı yoksa dokuma ustası olmaları mıdır?

Hâlihazırda bir zanaat erbabının toprakları işleyip, *šahhan*'ı ifa etme zorunluluğu varsa da bu sembolik bir nitelik arz ediyor görünmektedir.

30 Frankfort, 1989: 88.

31 Tercüme için bkz. Friedrich, 1971: 33; Imparati, 1992: 69 [§51].

32 Belki bir kıtlık, belki ekonomik bir sorun…

Çırak Verilen Genç

Toprağın işlenmesinde olmazsa olmaz insan gücü sözümüz Eskiçağlar olunca daha bir anlam kazanıyor. Tarım makinelerinin olmadığı altın çağlarda, insan gücünün hem nitelik hem de nicelik olarak azami ölçüde kullanılması önem verilen bir konuydu.

Toprağı işlemek suretiyle adeta toprağa bağımlı hale getirilmiş Anadolu köylüsü, belki de evindeki işgücünden taviz vermek pahasına, kendisiyle aynı kaderi paylaşmaması için çok daha cazip görünen zanaat erbaplarından birinin yanına oğlunu çırak veriyordu.

Yasalar §200 A 27-31'de oğlunu bir zanaatkârın yanına –marangoz, demirci, dokumacı, keçeci olsun- çırak veren bir babanın ödeyeceği ücret konusu işlenmektedir. Eğer zanaatkâr çırağına iyi eğitim veremezse bunun bedeli hiç de hafif değildir. Bin bir fedakârlıkla feragat ettiği oğlun yani evdeki önemli bir iş gücünün kaybı, zanaatkârın o eve harcanan gence muadil bir kişiyi göndermesi zorunluluğunu doğurur. Peki, ama usta olamayan, evdeki işlerin ucundan da tutamamış bu "hayırsız" evlat ne olmuştur?

Hitit Yasa Kodeksinde Evin ve Ev halkının Birliği ve Devamlılığı

Bireylerinin üretimde önemli rol üstlendiği "Ev" ya da "Aile" kurumundan devlet azami fayda sağlamak için bu kurumu zarar görmekten koruma yoluna gitmişti.

Toprağın işlenmesinin kraliyetin bekası açısından önemi, beraberinde toprağı işleyecek olan insana verilen önemi getirir. Burada söz konusu edilen insan, bir evin çatısı altında var olan ve çarkın dişlilerinden birini oluşturan ekonomik değer olarak karşımıza çıkar. Bu değerin korunması ve işleyişin kesintisiz devamı için devletin neler yaptığı ve hangi kurallar, ceza ve yasaklarla toplumsal yapıyı dirlik içinde tutmaya çalıştığı yasa kodeksinden sunacağımız ayrıntılarla gün yüzüne çıkacaktır.

Yasa kodeksi § 1-4 incelendiğinde farkına varılan şudur ki, birinin zarar gördüğü herhangi bir eylemde temel prensip ekonomik değerdir. Bireyin "öz varlığı"nın değişkenlerine –birinin mülkünün boyutu ve birinin işteki başarısı- bakmaksızın her Hitit kişisi standart ve tek tip "değer"e sahiptir[33]. Hukuk, yetişkin bireyleri özgür ya da özgür olmama gibi sosyal statüleri dışında bir ölçüme tabi tutmaz –kurbanın mali statüsü ya da cinsiyeti de değerlendirmeye alınmaz. Sonraki paralel hukuk metninde (§ II) –belli başlı düzeltmelerden sonra birkaç yüzyıl sonra formüle edilmiştir- kurbanın cinsiyetine göre değişiklik yapılmaktadır[34].

Hitit hukukuna ışık tutan yaklaşımlara bakacak olursak bu hukukun failleri cezalandırmaktan çok kurbanların yokluğunu telafi etmekle ilgili olduğu iddia edilmektedir[35].

Hukuk maddeleri 1-4 değerlendirmeye alındığında tazminat vasıtasının her zaman "insan" olduğu görülür[36].

Cinayet suçu neticesinde yok olan bir insan gücünü, bir başka insan gücünü yok ederek telafi etmeyen bir yaklaşım dikkati çekmektedir. Fail, hemen her zaman suçunu öldürdüğü kişinin yokluğunu mağdur "Ev"e insan göndermekle telafi etmektedir.

Yerine insanın gönderildiği cürümlerde, Hitit yasaları failin niyetini de göz önünde bulundurup insan bedeli ona göre belirlemiştir. Eğer cinayette kasıt yoksa mağdur eve gönderilecek bedel insan sayısı yarı yarıya azaltılır. Hitit yasalarında suç üzerinden yapılan taammüden ya da kazara ayrımı, failin niyetine ve evine yönelik bir muhafazayı beraberinde getirmekle birlikte, kaybın insan gücüyle telafi edilmesi usulünde bir değişiklik yaratmamaktadır.

Benzer telafiler yaralanmalarla sonuçlanan suçlar için de geçerli kılınmıştır. Örneğin yasa maddesi § 10'da bir kişiyi çalışamayacak durumu getirecek kadar yaralayan failin hem o kişinin bakımını üstleneceği hem de yaralı

33 Hoffner, 1997: 295.
34 Hoffner, 1997: 295.
35 Hoffner, 1997: 295.
36 Hoffner, 1997: 296.

iyileşinceye kadar mağdur evde çalışacak bir insan göndereceği hükme bağlanmıştır.

Yasalar § 1-4'te tarif edilen cinayet suçunun faili ya da mağduru olsun taraflarının mensup olduğu evlerin *šahhan* yükümlüğü taşıyan evler olduğu tespitini yapmak istiyoruz.

Çünkü yasaların cinayet ve yaralanmalarla ilgili söz konusu maddelerinde tazminin insan bedelle karşılanmadığı bir cinayetten söz edilmektedir. Burada öldürülen kişi tüccardır. Tüccarın da herhangi bir zanaat erbabı gibi *šahhan* yükümlüğünü yerine getirmesi için ona verilen bir toprağı ya yoktu ya da sembolik nitelikteydi. Onun gelir kaynağı ticaretti ve devlet ticaretten elde ettiği gelire bir şekilde müdahale ediyor olmalıydı. Tüccar öldürüldüğünde, cinayet mahalline göre ya gümüş ödenmek suretiyle ya da malların tazmin edilmesiyle fail evini suçtan uzaklaştırıyordu.

Tüccar cinayetinde temel mesele malların kaybıdır[37]. Buradaki ekonomik değer insan değil, ticari metadır. Dolayısıyla tazmin de bu değer üzerinden gerçekleşir.

Hitit yasa kodeksinde cinsel cürümlerle ilgili maddelerin fazlalığı ve detayı da göstermektedir ki, ailenin ve toplumun disiplin ve sağlığı önemsenmektedir. Bu konuda gösterilen ciddiyet ve hassasiyetinde üretimin düzenli işleyişini sağlamakla ilgili olduğu sonucu çıkarılabilir.

İş Gücünün Tanzimi

Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki Hitit Devleti, Hitit ailesinin iş gücüne doğrudan müdahale ediyordu. Örneğin ailenin üyeleri devletin belirlediği koşullarda *luzzi* "angarya" yükümlülüklerini yerine getirmek zorundaydı. Ailede tek bir erkek varsa dört gün devlet için çalışmalı, dört gün de kendiişlerine bakmalıydı ancak dört erkeğin olduğu bir aile söz konusu ise ikisi devlet için çalışmalı diğer ikisi ailenin işlerini görmeliydi[38].

37 Hoffner, 1997: 298.

38 Giorgadze, 1987: 253–254; Reyhan, 1998: 486, dn. 29.

İşler tek başına "Ev" halkının altından kalkamayacağı kadar arttığında özellikle de hasat zamanlarında geçici işçi kiralandığı da bilinmektedir. Bunlar belirli bir ücret karşılığında çalışan insanlardı; çalıştıkları süre boyunca "Ev"in reisinin boyunduruğuna giriyor ve işleri bitince de bağları sona eriyordu[39].

Geçici işçilerin kaynağı neydi ve bunların bağlı olduğu bir başka ev yok muydu? Eğer öyleyse kendi evlerine karşı sorumluluklarını hangi ara yerine getiriyorlardı? İster istemez aklımıza zanaat öğrenmesi için çırak verilen genç geliyor. Herhangi bir zanaatta sebat etmeyip boşa çıkan böyle gençler –zaten aile de onları gözden çıkardığına göre- belki de geçici işçi olarak mütemadiyen geziniyorlardı.

Anlaşıldığı üzere toprakların boş kaldığı ve işlenmediği durumlar da söz konusu olabiliyordu. Buna neden olaylar düzenli olarak düzenlenen askeri seferlerde kaybedilen insan dolayısıyla iş gücü, salgın hastalıkların neden olduğu kitlesel ölümler ve bazen de köylünün arazisini terk edip kaçması olabiliyordu. Böyle durumlarda devlet ek insan kaynakları yaratma yoluna gidiyordu.

Bu noktada Hitit metinlerinde Sümerce bir kelime olan NAM.RA ile ifade bulan, Hititçesi *arnuwala* olan "savaş tutsakları/sürgünler" konusuna değinmek gerekir. Bu insanlar kral tarafından işçi olarak tapınaklara ya da tarım işletmelerine tahsis ediliyor fakat hiç kimsenin mülkiyetine verilmeyip kralın kontrolü altında bulunduruluyorlardı. Kesinlikle çalışmak üzere gönderildikleri yeri terk edemiyor, ülkelerine ya da başka bir yere gidemiyorlardı. Bunun amacı Hitit toplumunun sosyal ve ekonomik yapısını güçlendirmek olduğu gibi fethedilen bölgenin zayıflaştırılmasını da sağlamak olmalıdır.[40]

İmparatorluk döneminde hüküm sürmüş olan kral çifti III. Hattušili ve Puduhepa döneminde (M.Ö. 1275–1250), Kraliçe Puduhepa'nın gerçekleştirdiği adaklar "Ev"lerin üretici güç olarak tanzim edilmesinde

39 Giorgadze, 1987.

40 Alp, 1949: 251, 253.

en dikkat çekici belgelerdir. Hitit Kraliçesi, kocası Hattušili'nin sağlığına kavuşması için Tanrıça Lelwani'nin kültüne adaklarda bulunmuş ve bu adakları yerine getirirken tanrıçaya vakfedilmiş birkaç ekonomik birime yani "Ev"e personel tahsis ederek, kültü yeniden yapılandırmıştır[41].

Evlere yapılan personel ilaveleri, söz konusu "savaş tutsakları/sürgünler"[42] ile sağlanmaktadır. Tanrıça Lelwani'nin adak metninden açıkça anlaşılmaktadır ki, NAM.RA takviyesi ile üretim gücü arttırılan "Ev"ler, uzun süreden beri kendi haline terk edilmiş ve aile üyelerinden birkaçı eksilmiş evlerdi[43]. Bu anlamda Kraliçe Puduhepa'nın kocasının hayatı için yaptığı adakların yanı sıra idari anlamda bir organizasyon işine de el attığı görülmektedir.

Ortalama 7-8 kişilik personele sahip bir "Ev"de nüfuz eksildiğinde, NAM. RA bağışı ile denge sağlanıyordu. Nitekim söz konusu adak metninde anılan "Ev"ler yalnızca 4–8 personele sahiptiler[44].

NAM.RA'ların sadece tanrılara adanmış vakıf arazilerine değil, aynı zamanda kraliyetin vergi aldığı başka "Ev"lere de -işçi olarak çalıştırılmak üzere- dağıtıldığı bir gerçektir[45].

NAM.RA'ların statüsü köleden biraz daha fazla, hür insandan biraz daha azdır. Bu sonuca şöyle varıyoruz ki, kölelerin ekonomik sistemde asla *ILKI* ya da ^{GIŠ}TUKUL görevlerini icra etmek gibi bir rolleri ya da daha doğru ifadeyle yetkileri yoktur[46]. Oysa yasa kodeksi % 41'de ve ayrıca § 112'de ve NAM.RA'ların 3 yıldan sonra 4. yılda š*ahhan* ifa edebilecekleri hükme bağlanmıştır. Böylelikle savaş tutsaklarından belirli bir süreyi tamamladıkları andan itibaren ekonomik fayda sağlanıyordu. Yani kendi evlerini kuruyorlardı. Ancak orduda konuşlandırılıp konuşlandırılmadıkları konusu şüphelidir.

41 Adak metninin ilk satırlarında Kraliçe, bu adağı kocasının sağlıklı olması ve uzun yıllar yaşaması için Tanrıça Lelwani'ye adadığını ifade etmektedir; Otten –Souček, 1965: 16–17.

42 Alp, 1949: 245-270.

43 Otten-Soucek, 1965: 16–18.

44 Bu değerlendirme için bkz. Klengel, 1986:. 29.

45 Ünal, 2007: 72-73.

46 Yamada, 1995: 314.

Ev

Yaptığımız sunumu sona erdirirken sıradan bir evin niceliği ile ilgili bir alıntıyı burada aktarmak isteriz.

Örneğin saraylı kadın Kuwatalla'ya yapılan toprak bağışını konu alan metin[47] toplam 110 personeli barındıran 13 tane evden söz etmektedir. Bu evlerden 11 tanesi Šuppiluliuma adında mutfakta görevli bir ağaç tablet yazarına, 2 tanesi de saraydaki dokumacıların başı Hantapi'ye aittir. Metin bize Hantapi'ye ait iki evi yakından tanıma şansı vermiştir. Bunlardan birini mercek altına alalım:

"***Tiwatapara****'nın* mülkü: *bir adam, Tiwatapara; bir oğlan Hartuwanduli; bir kad*ın *Azzia; iki k*ız *Anitti ve Hantawiya; (toplam) beş kişi; iki* öküz, yirmi iki *koyun, alt*ı *koşum* öküzü… *on sekiz dişi koyun ve koyunlarla iki dişi kuzu ve koçlarla iki yavru koç; on sekiz keçi ve ke*çil*erle dört yavru keçi ve erkek keçiyle bir yavru; (toplam) 36 küçük baş hayvan: bir ev.* Öküzler *için bir otlak, Parkalla kasabasında bir dönüm çayır. Hansušra kasabasında,* ***Hantapi*** *mülküne ait 3.5 dönüm* üzüm *ba*ğı, *içinde 40 elma a*ğac*ı, 42 nar a*ğac*ı*"[48].

Burada gördüğümüz, asil bir kadına bağımlı hale getirilmiş iki büyük toprak sahibinin (belki "toprak ağası" da denilebilir) çatısı altındaki "Ev"ler ve giderek büyüyen bir zincirin halkaları görünümündeki yapılanmadır. Yukarıda tanıttığımız "Ev", bir çekirdek aile görüntüsüyle bu zincirin en küçük halkasını oluşturmaktadır.

Sözümüze nokta koyarken "Ev" olgusunun her bakımdan disiplin, düzen ve muhafaza altına alınmasıyla Hitit devletinin ekonomik ve askeri gücünü sağlam temeller üzerine oturttuğunu rahatlıkla iddia edebiliriz.

47 KBo V 7: Klengel, 1986: 29; Ünal, 2007: 67.

48 Tercüme için bkz. Bryce, 2003: 90, dn. 116; Hoffner, 1995: 566.

KAYNAKÇA

Alp, S., 1949 "Hititlerde Sosyal Sınıf NAM.RA'lar ve İdeogramın Hititçe Karşılığı", ***Belleten* 13,** 245-270.

_____1952 "Hitit Devleti'nin İç Bünyesi", ***IV. Türk Tarih Kongresi***, Ankara, 38–44.

_____1990 "Die Verpflichtungen šahhan und *luzzi* in einem Maşat-Brief", ***Gedenkschrift Einar von Schuler (28. 10. 1930 - 15. 2. 1990), Orientalia, Nova Series 59***, Rome, 107–113.

_____1991 ***Hethitische Briefe aus Maşat-Höyük***, Ankara.

Börker-Klähn, J.,1995 "Auf der Suche nach Nekropolë: Hattusa", ***Studi Micenei ed Egeo- Anatolici XXXV***, Roma, 69–92.

Bryce, T., 2003 ***Hitit Dünyasında Yaşam ve Toplum***, (çev. Müfit Günay), Ankara.

Erkut, S., 1992 "Hitit Çağının Önemli Kült Kenti Arinna'nın Yeri", ***Hittite and Other Anatolian and Near Eastern Studies in Honour of Sedat Alp***, H. Otten et al. (eds.), Ankara, 159–165.

Frankfort, H., 1989 ***Uygarlığın Yakındoğu'da Doğuşu: Mezopotamya ve Mısır***, (çev. Alaeddin Şenel), Ankara.

Friedrich, J., 1952 ***Hethitisches Wörterbuch***, Heidelberg.

_____1971 ***Hethitischen Gesetze***, Leiden.

Giorgadze, G.G., 1987 "Two Forms of Non-Slave Labour in Hittite Society", ***Labor in the Ancient Near East, (American Oriental Series 68)***, M.A. Powell (ed.), New Haven, 251-255.

Gurney, O. R., 1990 ***The Hittites***, London.

Hoffner, H.A., 1995 "Legal and Social Institutions of Hittite Anatolia", ***Civilizations of the Ancient Near East I-II***, J. M. Sasson (ed.).

_____1997 "On Homicide in Hittite Law", ***Crossing Boundaries and Linking Horizons. Studies in Honor of M.C. Astour*****,** G.D. Young − M.W. Chavalas − R.E. Averbeck (eds.)*,* Bethesda, 293-314.

Imparati, F., 1992 ***Hitit Yasaları***, (çev. E. Özbayoğlu), Ankara.

Klengel, H., 1986 "The Economy of the Hittite Household (É)", ***Oikumene 5***, 23-31.

Martino de, S., 2006 ***Hititler***, (çev. Erendiz Özbayoğlu), Ankara.

Otten, H.– Souček, V., 1965
Das Gelübde der Königin Puduhepa an die Göttin Lelwani (Studien zu de Boğazkö***yTexten 1)***, Wiesbaden.

Reyhan, E., 1998 "Hititler'de Toprak Tahsisi", ***III. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri,*** Çorum ***16-22 Eylül 1996 - Acts of the IIIrd International Congress of Hittitology***, Çorum***, September 16-22, 1996***, 481-489.

Rüster, C. – Neu, E., 1989
Hethitisches Zeichenlexikon (Studien zu den Boğazköy-Texten 2), Wiesbaden.

Ünal, A., 2007 ***Anadolu'nun En Eski Yemekleri: Hititler ve*** Çağdaşı ***Toplumlarda Mutfak Kültürü***, İstanbul.

Yamada, M., 1995 "The Hittite Social Concept of 'Free' in the Light of the Emar Texts", ***Altorientaliche Forschungen 22***, 297-316.

THE HIEROGLYPHIC LUWIAN HAPAX "AVIS"(-)*ta-wa/i-na-ri+i* IN SULTANHAN §12

Zsolt SIMON[*]

1. Introduction

The Hieroglyphic Luwian inscription of the SULTANHAN stele commemorates the pious deeds of Sarwatiwaras, a dignitary of the Tabalite Great King Wasusarmas. §12 of this inscription is as follows (Hawkins 2000: 466, with *a for the so-called initial-*a*-final):

|**a-wa/i-na* |*á-pi-i* |*zi-na* |"AVIS"(-)*ta-wa/i-na-ri+i* |("PES")*u-pa-ha*

Hawkins (2000: 466, 469; followed by Giusfredi 2010: 249) suggests translating this sentence as a bird-offering: "afterwards I presented him with a TAWANI-bird here".[1] However, Goedegebuure 2007 convincingly reinterpreted *zin* as the ablative-instrumental case of the demonstrative pronoun, thus substantially changing the meaning of this sentence, and which she proposes to translate as "I rededicated him with this "AVIS"-ta-wa/i-na-" (Goedegebuure 2007: 324 [for this meaning of the verb see Melchert 2004: 373]; followed by Payne 2012: 101: "I rededicated him with this TAWANI"). Therefore, as she points out, "AVIS"(-)*ta-wa/i-na-* cannot denote a bird-offering, but must refer either to the inscribed stele itself or to a tangible, rather permanent entity in the vicinity of the stele (Goedegebuure 2007: 324).[2] According to her, the stele itself is probably represented by

* Institut für Assyriologie und Hethitologie, Ludwig-Maximilians-Universität, München

1 Yakubovich first translated this sentence in a similar way ("I provided him then with *tawani*-birds", 2005: 244), but now translates it as 'place to stand' (ACLT s.v.).

2 This also excludes the suggestion of Woudhuizen 2011: 236 ("auspicium") too.

armanza (§46), but since it does not appear in the dedicatory section, she wonders if AVIS(-)*ta-wa/i-na*- should be taken as an alternative expression for *armanza*. In order to understand this passage, we need to have a closer look first at the structure of the inscription (§2), then at the reading of the sign AVIS (§3) and finally at the meaning of the verb (§4).

2. The structure of SULTANHAN

The structure of the inscription is quite simple (differently in Hawkins 2000: 465 and Payne 2012: 101-102[3]):

Part One. Identification

§1: [name, patronym], title

Part Two. The pious deeds

§2-3: first pious deed (setting up the statue of Tarhunzas)
§4-9: rewards by the god
§10-12: second pious deed (AVIS(-)*ta-wa/i-na*-)
§13-15: rewards by the god
§16-21: blessings and curses on the benefactors/malefactors of the god

Part Three. The Vineyard

§22-29: prayer for the growth of "this vineyard"
§30-36: curses on the malefactors of the vineyard

Part Four. Closing Remarks

§37-42: curses on malefactors in general
§43-45: emphasizing Sarwatiwaras's positive activity in "this place"
§46-51: curses on the malefactors of "this ARA/IMA-"

3 Hawkins 2000: 465 does not identify the pious deeds – rewards pairs in §2-15; Payne 2012: 101-102 does not separate the following: the identification from the first pious deed; the second pious deed from its rewards; the curses on the malefactors of this vineyard and on the malefactors in general; Sarwatiwaras's positive activity and in general does not attribute a two-tiered structure to the text like here.

As it can be seen, the curses on specific malefactors refer either to "this ARA/IMA-" (§46 |*za-pa-wa/i* |*a+ra/i-ma-za*) or to "this vineyard" (§34 |*za-ti-i* |*tu-wa/i+ra/i-si-i*). §46-51 are as follows: "Who(ever) desires this ARA/IMA-, or (if) a ... woman takes it away(?), or (if) he (is) a governor, or a king, ... [...] shall smite with [...]."[4] Since the curses on the malefactors of "this ARA/IMA-" constitute the closing sentence, one can agree with Goedegebuure that this word refers to the stele itself. This can be supported further by §47 which is about the possibility if someone "takes it away", where it refers to ARA/IMA- and where it is obvious to identify it with the stele. While Payne's suggestion as 'name' (2012: 101) is phonologically possible (from *álaman-* with regular rhotacism), it does not fit semantically, since a 'name' cannot be desired or taken away.

As for the vineyard, the inscription explicitly talks about "this vineyard" (§22 |*za-'* |*tu-wa+ra/i-sà-zá*), in other words, where the stele could have been standing originally (unfortunately, the circumstances of the discovery have not been recorded duly, cf. Hawkins 2000: 464). This vineyard must be a recent instalment, as it follows from the prayer for its growth and from §43-45 that emphasize Sarwatiwaras's cultivating activity ("but Sarwatiwaras has remade it, with the help and goodness of Wasusarmas"[5]). It is also worth observing that the prayer for the growth represent the centre of the text, and, thematically, the culmination of the deeds. Combining these observations with Goedegebuure's results that "this AVIS(-)*ta-wa/i-na-*" must represent a close, tangible entity, it can be reasonably assumed that §12, the second pious deed, is nothing else than the installation of the vineyard.[6]

Goedegebuure's suggestion that AVIS(-)*ta-wa/i-na-* may be a synonym for the stele is, in theory, possible. However, the main topic of this stele is

4 "(§46) |*za-pa-wa/i* |*a+ra/i-ma-za* |REL-*sa-'* |*za+ra/i-ti-ti-i-i* (§47) |*ni-pa-wa/i-ta-'* |"FEMINA"-*na-ti-i-sa* |*ta-**375-*li-i-sa* |*pa+ra/i*(-)*sa*$_5$+*ra/i* |*u-pa-i* (§48) |*ni-pa-wa/i-sa-'* LEPUS+*ra/i-ia-li-sa* (§49) |*ni-pa-wa/i* |REX-[…] (§50) |*á-pa-*[…] |*ha-*[…] *i* […] (§51) […]-*sa-ri+i* […] |*tu-pi-ri+i* […] *sa* […] *ta*" (Hawkins 2000: 467; Payne 2012: 101; translation follows that of Payne 2012: 102 with slight modifications).

5 "(§45) |*a-wa/i-tà* |*á-pi-i* |*sa*$_5$+*ra/i-wa/i-ti-wa/i+ra/i-sá* |*á-tà* |*wa/i-su-SARMA-ma-sa-a-ri+i* |*wa/i+ra/i-ia-ri+i* |*sa-na-wa/i-sa-tara/i-ri+i-ha*" (Hawkins 2000: 467; Payne 2012: 101).

6 It has already been observed by Giusfredi 2010: 250 that the pious deeds consist of setting up a statue of Tarhunzas of the Vineyard and dedicating him a vineyard, but without any arguments or analysis.

to pray for the growth of the vineyard, and the installation of such a stele is not typically the pious deed that leads to divine favour, contrary to a vineyard offered to the divinity. If AVIS(-)*ta-wa/i-na-* means 'stele', then there is an unexplained thematic break in the text from §22 onwards, and the importance of the activity of Sarwatiwaras emphasized in §43-45 remains without reason.

If §12, however, refers to the instalment of the vineyard, the meaning of "AVIS"(-)*ta-wa/i-na-ri+i* should be connected somehow. For a better understanding the reading of the sign AVIS must be discussed next.

3. The sign AVIS

The role of the sign AVIS (L.128) has been summarized most recently by Hawkins *apud* Herbordt 2005: 298 and further elaborated by Goedegebuure (this volume):

(a) a syllabic value zi_4 (KARATEPE §XXVII, §LI (both Ho.));
(b) a syllabic value *wa* (see Goedegebuure this volume);
(c) it appears in the writing of the name of Kubaba as *ku*+AVIS((-*pa*)-*pa*);
(d) "AVIS"(-)*ta-wa/i-na-* (SULTANHAN §12, the present case);
(e) AVIS-*ni-na* in an unclear context (POTOROO Facet 8a, Hawkins 2010: 186).

New evidence, combined with the different writings of the name of Kubaba, however, helps to formulate even more precisely the usage of the AVIS sign, compare the following cases:

1) AVIS (BOYBEYPINARI 1 §10; 2 §§1, 8, 10; ANCOZ 5 §1; 7 §§4, 9; POTOROO Facet 2a, 6b) 'Kubaba' (Hawkins 2010: 187),
2) *ku-ku*-AVIS-*la* 'personal name' (Herbordt 2005: 143 (No. 169)),
3) *ku*-AVIS-*la*-(*i*)*a* (Side A) = AVIS-*la*-(*ia*) (Side B) 'a personal name' (a seal from the Sprenger-collection, d'Alfonso 2009: 320).

Case No. 1, the spellings of the name Kubaba show that AVIS as a logogram may simply mean Kubaba, and thus Halpa-AVIS (Nişantepe No. 111) should be read as Halpa-Kupapa (cf. the well attested Halpa-Runtiya), *contra* Halpasulupi[?] in Hawkins 2005a: 253.[7]

Case No. 3 shows, that the word underlying to the logogram AVIS begins with the syllable *ku*. Since, however, it would be hard to insert Kupapa in this case, especially in view of case No. 2. (*ku*-*ku*-AVIS-*la*), d'Alfonso 2009: 321 suggests that Nos. 2 and 3 point to (another) underlying word, presumably *kukula*- 'a bird species, cuckoo[?]'.

If we apply these observations to AVIS(-)*ta*-*wa*/*i*-*na*-, we can state that the logographic readings (*Kupapa*, *kukula*-) lead nowhere. AVIS, however, might have had a syllabic value ku_x based on acrophony, which would appear on the Side A of the Sprenger seal (*ku*-AVIS-*la*-(*i*)*a* = *ku*-ku_x-*la*-(*ia*) /kukulaya-/). If we substitute this syllabic value in AVIS(-)*ta*-*wa*/*i*-*na*-, we get *kutawana*/*i*-, which seems to be meaningful: an adjective built on the noun **kutta*- with the well-known suffix -*wann*(*ī*)- 'of the sort of'. The noun **kutt*(*a*)- 'wall' has already been discovered by Melchert (2002: 300-301) in the compound noun ^{NA4}*kuttaššara*/*ī*- ~ (SCALPRUM)*kutasara*/*i*- 'orthostat' (<*'having the form of a wall; wall-like').[8] He assumes a consonantal stem **kutt*- (Melchert 1993: 113), presumably inspired by the related Hittite form (*kūtt*- / *kutt*- (c.) 'wall'). Since, however, the attested -*aššara*/*ī*- compounds include *a*-stems as well, where one of the two successive *a*-s has been regularly deleted, one can assume an *a*-stem here too – there is no way to decide it on the basis of the current evidence. Thus the meaning of *kutawan*(*i*)- would be '*of the sort of a wall', nominalised as 'precinct' (for a similar nominalisation see Cuneiform Luwian *ānnawann*(*ī*)- 'stepmother' from *ānna*/*ī*- 'mother'). This meaning, referring to the vineyard, fits very well into the text.

Nevertheless, the sign AVIS was marked as a logogram in the Hieroglyphic

7 Note that the title of the seal owner is fragmentary (cf. Tafel 9. Nr. 111a/b): REX [X], thus a REX.[FILIA] is entirely possible instead of REX.[FILIUS] or simply REX suggested by Herbordt 2005: 132.

8 It remains unknown whether the personal name KTMW of the recently found Zincirli stele also includes this stem as suggested by Melchert 2010: 5 n. 3 (vocalising it as Kuttamuwa), for alternative explanations see Younger 2009: 159-166.

Luwian text and this is not compatible with a syllabic reading. There are three possibilities to solve this problem:

1. Scribal error, more precisely, the stone-cutter's error. This is always a possibility, but obviously the least satisfactory one.
2. Taken into account that AVIS had two more syllabic values, the determinative marker was used as a reading aid to remind the reader that the underlying words of AVIS (*Kupapa-*, *kukula-*) start with the syllable *ku* and thus AVIS should be read as <ku> here as well. Unfortunately, such process is unparalleled.
3. *Connexio homophonica*, to use Neumann's term (1992: 30). Some of the Hieroglyphic Luwian logograms do not appear in the meaning indicated by their shape, instead they are used in homophonous (or rather, homoiophonous) words. Examples include (the selected attestations show cases where the logogram appears without any phonetic complement):

AQUILA 'time' (CLuw. *āra*/*i-*) (KULULU 4 §3)[9] cf. Hitt. *aramnant-* 'an oracle bird'[10]

LEPUS 'to govern' (Luw. *tapariya-*) etc. cf. Luw. ±**tapa-* 'hare'[11]

SPHINX 'come' (Luw. *awi-*) (KARKAMIŠ A4b §2)[12] cf. Hitt. *awiti-* 'sphinx'[13]

AVIS 'Kupapa-' (POTOROO Facet 2a) cf. Luw. *kukula-* 'a bird, cuckoo?'

One may thus add AVIS used for *Kupapa-* based on the phonetic assonance with underlying *kukula-* 'a bird species'. Similarly, the word **kutta-* or *kutawan*(*i*)- would thus represent yet another meaning of the logogram, based on the phonetic assonance in the same way. Thus, we would see a regular combination of a logogram with phonetic indicators.

9 "AQUILA-*wa*/*i-mu* DEUS-*ni-i-zi* (LITUUS)*á-za-ta*", i.e. 'the gods loved my time(s)', Hawkins 2000: 445, 446 with refs. (cf. also Payne 2012: 50, 51).

10 See the discussion in HW² s.vv. *aramnant-* and *aramni-* with refs.

11 Katz 2001: 215-216.

12 "*wa*/*i-tu-tá-'* CORNU+*RA*/*I-ti*(REGIO) |LIS *ARHA* SPHINX" (Hawkins 2000: 80), i.e. 'a dispute arose for him with the land of Sura' (cf. also the parallel text of Suhi I, Dinçol et al. 2014: 147, 149).

13 Singer *apud* Hawkins 2000: 81.

4. The verb

The only remaining question is the meaning of the verb. As it is well-known, though Luwian distinguishes between two distinct verbs, appearing in cuneiform orthography as *ūppa-* 'to bring' and *upa-* 'to furnish, grant' (Melchert 2004: 370-372, Yakubovich 2005: 245-247; see already Starke 1990: 520), unfortunately this distinction disappears in hieroglyphic orthography. Nevertheless, it is still necessary to distinguish these two verbs in Hieroglyphic Luwian, since there is no sound change that could have eliminated the phonological distinction (*contra* Hawkins 2000: 260 and Yakubovich 2005: 247). Unfortunately, the two detailed investigations on the meaning of these verbs reached the opposite result: (CAPERE)*u-pa-* 'to bring' vs. (PES)*u-pa-* 'to furnish, grant' (Melchert 2004), but (AEDIFICIUM / CAPERE / CAPERE$_2$)*u-pa-* 'to place, found, establish' vs. (PES)*u-pa-* 'to bring' (Yakubovich 2005).

However, Melchert 2004: 374 already pointed out that two texts do not allow to translate (PES)*u-pa* as 'to bring' (transcription after Hawkins 2000 [slightly modernized], but own translation):

(1) BOYBEYPINARI 1

§1 [*z*]*a-wa/i* (THRONUS)*i-sà-tara/i-tá-za za-ha* MENSA-*za mu* ^{l}*pa-na-mu-wa/i-ti-sa* (...) PONERE-*wa/i-ha* (…) §4 (PES)*u-pa-tá-pa-wa-tà*[-*'*] ^{l}*á-za-mi-i-sá* PURUS.FONS.*MI* IUDEX-*ni-sa* SERVUS-*lá/í-sa*

'I, Panamuwati (...) placed this throne and altar (...) but Azamis, the servant of the *tarwanis*, Suppiluliuma furnished it'

It is clear that Panamuwati only placed the votive objects, but they were given or sent by Azamis, and thus the meaning 'bring' is not appropriate here.[14]

14 Yakubovich's interpretation (2005: 245) as "an account of a queen who sponsored the creation of a new altar, and her servant who actually supervised its transportation, installation, and inauguration" is excluded by the verb PONERE used for describing the activity of Panamuwatis. Compare also BOYBEYPINARI 2 §5-6, where both the placement and the offering were done by Azamis: §5 *za-pa-wa/i i-sà-tara/i-ta-za za-ha* MENSA-*za á-mi-sà tá-ti-sa á-za-mi-sá* (...) (PES) *u-pa-tá* §6 *wa/i-tà* PONERE-*wa/i-ta.* 'Azamis, my father furnished and placed this throne and this altar'. Note also that the relation of Panamuwatis and Azamis is not

(2) TOPADA

§15 *274-*ia-pa-wa/i* FEMINA.MANUS-*zi/a-ha* SERVUS-*sa* (“PES”)*u-pa-ta*$_x$
‘He gave the women, the children and the *274 into slavery’[15]

One does not ‘bring’ someone to slavery but gives / sends / sells them (so correctly Weeden 2010: 52).[16] One can thus conclude, as did Melchert 2004, that the meaning of (“PES”)*u-pa-* is ‘to give, to furnish’.[17] The meaning ‘to give, to furnish’ fits very well our sentence: ‘I furnished him with this precinct’.[18]

5. Conclusions

To sum up: based on these considerations, I propose to translate SULTANHAN §12 as follows: “I furnished him with this precinct”, referring to the vineyard, the focus of this inscription. As for the functions of the sign AVIS, they can be summarized as follows: due to the underlying meaning *kukula-* ‘a bird species, cuckoo’ it can be read as *Kupapa-* and *kutawan*(*i*)- in logographic usage, as well as having syllabic values *zi*$_4$ and *wa*$_x$.

Acknowledgements

This paper has been written in the framework of the research project *Los ‘dialectos lúvicos’ del grupo anatolico indoeuropeo*: *aproximaciones genéticas y areales* (University of Barcelona), financed by the Spanish Ministry of Economy and Competitiveness (FFI2012-32672). I am very grateful to *Gabriella Juhász* for correcting my English.

that of a queen and her servant: she is the daughter of Azamis, as BOYBEYPINARI 2 shows.

15 For the different suggestions on the meaning of *274 see Weeden 2010: 52-53 with refs.

16 Melchert’s translation (“surrendered into slavery”, 2004: 374) is, however, historically problematic, as people do not tend to surrender themselves into slavery, rather they are taken into it.

17 The meaning of the only remaining instance (IZGIN 2 §8) is obscure due to the fragmentary context: [...] (-)*wa/i-ti-ta-′ á-lá/í-ma*-[*z*]*a* [...]-*sa* [x]-x-[x]-x VAS-*tara/i-i-na* (PES)*u-pa-i pa-sa-na-′* DOMINUS-*na-ni*<<x>> PRAE-*na*. The translation provided by Hawkins 2000: 316 (“[(H)e who] his name [or/and] his image shall bring before his lord”) has no sense and the same goes for Melchert’s proposal too (“shall present”, 2004: 373).

18 The meaning of *ápi-* in this clause requires further research, for its basic meaning (‘back’) has no sense in this context. Despite the frequent translation as *re-*dedication (Melchert 2004: 373; Goedegebuure 2007: 324; Payne 2012: 101), there is no (evidence for a) previous dedication of the vineyard, just another pious deed, the setting up of the statue.

REFERENCES

ACLT — Yakubovich, Ilya : *Annotated Corpus of Luwian Texts*. http://62.64.12.18/LuwianCorpus/search/ (last accessed: 16 June 2015)

d'Alfonso, Lorenzo, 2009 — Ein neues hethitisches Stempelsiegel aus Anatolien. *AoF* 36: 319-323.

Dinçol, Ali et al. 2014 — A Stele by Suhi I from Karkemish. *Or* 83: 143-153.

Giusfredi, Federico, 2010 — *Sources for a Socio-Economic History of the Neo-Hittite States*. THeth 28. Heidelberg

Goedegebuure, Petra, 2007 — The Hieroglyphic Luwian demonstrative ablative-instrumentals *zin* and *apin*. *SMEA* 49: 319-334.

Goedegebuure, Petra (this volume) — The Hieroglyphic Luwian signs *128 (AVIS) = *wa* and *30 = *HAPA*.

Hawkins, J. David, 2000 — *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions I. Inscriptions of the Iron Age*. Berlin – New York

Hawkins, J. David, 2010 — A Unique Hieroglyphic Luwian Document. In: Yoram Cohen – Amir Gilan – Jared L. Miller (eds.): *Pax Hethitica. Studies on the Hittites and their neighbours in honour of Itamar Singer*. StBoT 51. Wiesbaden, 183-190.

Herbordt, Susanne, 2005 — *Die Prinzen- und Beamtensiegel der hethitischen Grossreichszeit auf Tonbullen aus dem Nişantepe-Archiv in Hattusa mit Kommentaren zu den Siegelinschriften und Hieroglyphen von J. D. Hawkins*. BoHA XIX. Mainz am Rhein

HW^2 = Friedrich, Johannes et al. (eds.) (1975^2): *Hethitisches Wörterbuch*. Heidelberg

Katz, Joshua T., 2001 Hittite *ta-pa-ka-li-ya-<aš>*. In: Onofrio Carruba – Wolfgang Meid (eds.): *Anatolisch und Indogermanisch. Anatolico e indoeuropeo. Akten des Kolloquiums der Indogermanischen Gesellschaft*, *Pavia*, *22.-25. September 1998*. Innsbruck, 205-237.

Melchert, H. Craig, 2002 Covert Possessive Compounds in Hittite and Luvian. In: Fabrice Cavoto (ed.): *The Linguist's Linguist*. *A Collection of Papers in Honour of Alexis Manaster Ramer*. München, 297-302.

Melchert, H. Craig, 2004 A Luwian Dedication. In: J. H. W. Penney (ed.): *Indo-European Perspectives*. *Studies in Honour of Anna Morpurgo Davies*. Oxford, 370-379.

Melchert, H. Craig, 2010 Remarks on the Kuttamuwa inscription. *Kubaba* 1: 4-11.

Neumann, Günter, 1992 System und Ausbau der hethitischen Hieroglyphenschrift. *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen* 1992: 25-48.

Payne, Annick, 2012 *Iron Age Hieroglyphic Luwian Inscriptions*. Atlanta

Starke, Frank, 1990 *Untersuchung zur Stammbildung des keilschrift-luwischen Nomens*. StBoT 31. Wiesbaden

Weeden, Mark, 2010 Tuwati and Wasusarma: imitating the behaviour of Assyria. *Iraq* 72: 39-61 (= Fs. J. D. Hawkins).

Woudhuizen, Fred C., 2011 *Selected Luwian Hieroglyphic Texts*. *The Extended Version*. IBS 141. Innsbruck

Yakubovich, Ilya, 2005 Carian monument. In: N. N. Kazanskij (ed.): *Hrdā mánasā*. *Sbornik statej k 70-letiju so dnja rozhdenija professora Leonarda Georgievicha Gercenberga*. Sankt-Peterburg, 240-251.

Younger, K. Lawson, 2009 Two Epigraphic Notes on the New Katumuwa Inscription from Zincirli. *Maarav* 16: 159-179.

ESKİYAPAR KAZISI VE SON BULUNTULARI

İbrahim Tunç SİPAHİ[*]

Hitit coğrafyasında ve arkeolojisinde merkezi konuma sahip Eskiyapar'da uzunca bir aradan sonra 2010 yılında arkeolojik kazılara yeniden başlanmıştır. 2010-2014 yıllarında sürdürülen üçüncü dönem kazılarında ele geçen Eski Tunç Çağı, Hitit ve Demir Çağları'na ait buluntular bölgenin kültürel zenginliğine yeni katkılar sağlamaya devam etmiştir[1].

Eskiyapar, Hatti ve Hitit merkezlerinin ortasında adeta bir kavşak noktasıdır (Resim 1). Batıdan doğuya uzanan bereketli Hüseyinabad Ovasındaki güzergaha hakim konumu ile Eskiyapar, 1800'lü yılların başından itibaren araştırmacıların ilgisini çeken ve tanınmış bir höyüktür[2]. 19. yüzyılın ilk yarısında Alaca üzerinden zor bir yolculukla Eskiyapar'a ulaşan W.J. Hamilton'un[3] önemine işaret ettiği Eskiyapar Höyük, 1903 yılında da J.G.C. Anderson'un çalışmasında konu olmuştur: Anderson, bölgedeki keşif gezisi sırasında Roma yolunu kaybettiğini dolayısıyla Eskiyapar'ı ziyaret edemediğini vurgular. İki ay sonra Merzifon Amerikan Koleji'nden G. E. White ve Dr. Carrington'tan iki mil taşının köyde bulunduğunu öğrendiğini belirtmiştir. Mr. Munro da ziyaretinde; bir aslan kabartması (?), mezar taşları,

* Prof. Dr. İbrahim Tunç SİPAHİ, Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Protohistorya ve Önasya Arkeolojisi Anabilim Dalı, Sıhhıye-06100/ANKARA. Eskiyapar Kazıları Kültür ve Turizm Bakanlığı ve Ankara Üniversitesi adına yürütülmektedir. Ayrıca adı geçen iki kurum ve Türk Tarih Kurumu tarafından da desteklenmektedir.

1 Sipahi 2011, 79; 2012, 45; 2013a, 61; tuncsipahi@gmail.com, www.eskiyapar.org

2 Bayburtluoğlu 1979, 1.

3 Hamilton 1842a, 403.

bir kiliseye ait mimari parçalar ve iki mil taşı bulmuştur[4]. Anderson'un yayınındaki haritada Eskiyapar işaretlenmiş (Resim 3), W.J. Hamilton, 1842 yılındaki gezisinde Alaca'nın 7—8 mil batısında bir höyük üzerine yerleşmiş, Eski-Yate veya Tepe Köy (Tepe Kieui) isimli köyden bahsetmiştir[5]. Dr. R. Kiepert'in "Karte von Kleinasien" 24 paftalık harita serisinin Yozgat B4 paftasında Altıyapan (Altyjapan) olarak işlenmiştir (Resim 2)[6]. Aynı paftada Tepeköy ile Altıyapan (Eskiyapar) ayrı ayrı belirtilmiş olup Tepeköy paftada Külah'tan kuzeye doğru devam eden bir yol üzerinde ve Eskiyapar'ın batısında konumlandırılmıştır. Garstang[7] tarafından Alaca Sungurlu yolunda Alaca'nın 5 mil (1 saat) mesafedeki Kiepert'in haritasındaki Altıyapan (Altyjapan) olarak yer alan "Eski Yapan" Köyü görülmüş[8], yazıtından Gordian I'e ait olduğu vurgulanan mil taşı değerlendirilmiştir. Ayrıca köyde sonradan mimaride kullanılmış kırmızı kumtaşından bir aslandan haberdar olduklarını belirtir[9]. Bir metre uzunluğundaki taş eserin hava şartlarından etkilendiği ve alçak bir duvara yerleştirildiği vurgulanmıştır. Aslanın yarım oturur pozisyonda ve başının büyük kısmının kayıp (tahrip) olduğu bildirilmiştir.

1920'lerde ise Von der Osten tarafından Altı Yapan (Altü Yapan) olarak tanımlanmıştır. Höyük üzerindeki köy yerleşiminde yer alan Roma ve Bizans dönemlerinin mimari ve yazıt kalıntıları vurgulanmış, olası bir Hitit aslanının da varlığına değinilmiştir[10]. Bir evin temelinde yeniden kullanılan bu aslanın bir fotoğrafı verilmiştir[11]. Bir çok kez bahsi geçen söz konusu arslan, daha sonra birinci kazı döneminde köy evlerinin höyükten taşınması sürecinde kazı evinin bahçesindeki bugünkü yerine nakledilmiştir (Resim 22).

4 Anderson 1903, 20, 21 (Anderson'un haritası Kiepert'inkinden farklıdır).

5 Hamilton 1842a, 403, 404, aynı eserin II. cildinin sonundaki kroki haritada Tepe-Keui görülmektedir; Hamilton 1842b, J. Arrowsmith tarafından derlenmiştir.

6 Kiepert 1908, B IV.

7 A.M. Greaves-F. Rutland 2015: 33; Garstang, hocası A.Sayce tarafından Anadolu'daki Hitit varlığı konusunda ikna edilmiş, bunun üzerine 1904'te Anadolu'yu gezmiş ve fotoğraflamış, Osman Hamdi Bey'e Boğazköy kazısı için izin başvurusunda bulunmuş, önce izin verilmiş, ancak Türkiye'ye gelinceye kadar izninin iptal edilmesi üzerine 1907'de Sakçagözü'ne kadar uzanan araştırma gezisine başlamıştır.

8 Garstang 1908, 9.

9 Garstang 1910, 88.

10 Von der Osten 1927, 35; 1929, 23, fig. 25.

11 Von der Osten 1929, fig. 26, 27.

Eskiyapar, ilk keşiflerde bir Klasik merkez veya bir Frig kalesi olarak tanımlanmaya çalışılmıştır. 1945 yılında köylüler tarafından şans eseri bulunan ritonlar, mühürler ve Hitit seramikleri Eskiyapar höyüğün Hitit Çağı için önemini ortaya koymuştu[12]. Bunların arasında içinde göğüslerini kavrayan kadın heykelciği olan iri fincan (Resim 12), daha sonra birinci dönem kazıları öncesinde bulunan içinde tanrıça tasviri yer alan fincan ile aynı tarzdadır (Resim 14)[13]. Aynı yıl Eskiyapar'da küçük bir sondaj, Alaca Höyük kazısı ekip üyesi E. Akurgal tarafından yapılmış, bu vesile ile Eskiyapar'ın, Pazarlı ve Alaca Höyük'te temsil edilen medeniyetlere sahip olduğu vurgulanmış, aynı yıl Ankara Müzesi Müdürü R. Temizer başkanlığındaki Kalınkaya kazı heyeti Eskiyapar'da incelemelerde bulunmuştur. İncelemeler sırasında MÖ 3. binyıla ait bir kale duvarı kalıntısı ile Roma ve Bizans Dönemlerine ait yazılı taş eserler görülmüştür[14].

Çok sonraları tesadüfi bir buluntu, daha önce tam olarak tanımlanamayan Hitit yerleşiminin Eskiyapar Höyük'teki varlığının kesinleşmesine vesile olacaktır. 1968 yılında Eskiyapar köylüsü Satılmış Koçak, höyük üstündeki evinin bahçesine bir fırın yapmak için açtığı çukurda sağlam bir Eski Hitit kült vazosu ile karşılaşmış[15], eseri evine alarak Ankara Müzesi uzmanlarına teslim etmiştir. Kendisine yapılan birçok teklifi reddeden Koçak, eseri devlete teslim etmeyi tercih ederken adeta Eskiyapar Höyük'teki kültürel geçmişine de sahip çıkmıştır. Bu önemli buluntu nedeniyle Ankara Arkeoloji Müzesince aynı yıl başlatılan arkeolojik kazılar höyük üzerinde kısıtlı alanlarda sürdürülebilmiştir. Zira yaklaşık 70.000 metre karelik bir alana sahip höyüğün üzerinde 116'dan fazla günümüz köy evi bulunuyordu. Binlerce yıldan beri kesintisiz Anadolu iskan sıralamasının son halkasını oluşturan modern Eskiyapar köyünün sakinleri, kısmen 70'li yıllarda daha sonra 1980-1982 yıllarında höyükten tamamen ayrılarak höyüğün kuzeybatısında kendilerine tahsis edilen yeni köy yerleşim alanına taşınmışlardır. Böylece Eskiyapar höyük tüm kütlesi ile daha kapsamlı arkeolojik kazılara hazır hale

12 Perkins-Braidwood 1947, 199, Lev. XLIa; bu yayında bir fotoğrafı tekrar yayınlanan bu esere devam eden satırlarda değinilecektir..

13 Özgüç 1988, 49, Lev. D.1.

14 Temizer 1949, 796.

15 Özgüç 1988, XVIII; 1982, 147, 164a, b.

gelmiştir.

Höyükte birinci dönem kazıları 1982 yılına kadar sürdürülmüştür[16]. Ağırlıklı olarak höyüğün doğu ve kuzeydoğu kesimlerinde çalışmalar yoğunlaşmıştır. Ancak köyün, höyük üzerinden tamamen taşınmasını takip eden dönemde arkeolojik kazılar ağırlığını kaybetmiş, 1989-91 yıllarında Çorum Müzesi'nin kısa süreli kazısını takiben höyük 2010 yılına kadar yalnızlığa terk edilmiştir. Bu süreç içinde Eskiyapar'da bulunan eserlerin bir kısmı yayınlanmıştır. Bazı mühürler[17], belli başlı seramikler[18] ve özellikle de Eski Hitit kabartmalı kap parçaları yayınlarda yer almıştır. 1968'de müzeye getirilen boğa kabartmalı sağlam Eski Hitit vazosu daha sonra yayınlanarak bilim dünyasına sunulmuştur[19].

Eskiyapar Höyük, 310 X 280 metre ölçüleri ile tipik bir Orta Anadolu höyüğüdür (Resim 4). Yol seviyesinden yüksekliği ortalama 11 metredir. Bu boyutları ile Alaca Höyük'ten biraz büyük, Boğazköy'den oldukça küçüktür. Eskiyapar'da Eski Tunç Çağı tabakalarının tarla seviyesinin en az 3 metre altında da devam ettiğini göstermiştir. W. Orthmann'ın[20] höyükte varlığını iddia ettiği Kalkolitik Çağ seviyesine taban suyunun imkan verdiği ölçüde ulaşılmaya çalışılmaktadır.

1968'den itibaren yapılan tüm çalışmaların ışığında höyükte Osmanlı, Ortaçağ, Roma, Helenistik, Demir Çağı, Hitit ve Eski Tunç çağı kültür tabakaları tespit edilmiştir. Kayseri Kültepe'de zengin buluntularıyla temsil edilen Asur Ticaret Kolonileri Çağı'yla çağdaş bir tabakanın Eskiyapar'da varlığına dair izler mevcuttur. 2010 yılında ekibimizce başlanan üçüncü dönem kazılarında öncelikle höyüğün kuzey yamacındaki stratigrafik durumun tespiti amaçlanmıştır. Bu amaç kapsamında höyüğün üzerinde kuzey yönünde oluşturulan 10 X 10 metrelik açma; 2014 yılında kuzey güney doğrultusunda, 80 metre uzunluğunda ve yer yer 40 metre genişliğe

16 1968 yılından itibaren Eskiyapar ve Kazıları ile kesintisiz ön bilgiler, M. Mellink tarafından "Archaeology in Asia Minor" serisi içinde verilmiştir: Mellink 1968: 129-130; 1969: 206, 207; 1970: 161; 1971: 165; 1972: 170; 1973: 173; 1974: 109; 1975: 204; 1976: 264; 1977: 293,294; 1979: 333-334; 1980: 504.

17 Dinçol-Dinçol 1988, 87, 88.

18 Özgüç 1999: 1.

19 Özgüç 1982: fig. 164a, b; Özgüç 1988, 49, Lev. D/3.

20 Orthmann 1962, 1, 2, 7, 9, 10.

ulaşan bir kazı alanına dönüşmüştür (Resim 4). Bugün A ve B açmaları olarak adlandırdığımız geniş kazı alanlarında 3 farklı kültürel katmana ait 7 seviye sergilenmektedir (Resim 10).

Höyüğün kuzeyinde her mimari seviye, arazide bir basamak olarak bırakılmış ve seviyelerdeki önemli yapıların tespiti için doğu yönünde yeni genişlemeler gerçekleştirilmiştir. Buradaki stratigrafik sıralamada yukarıdan aşağıya doğru Osmanlı, Ortaçağ, Demir Çağı, Hitit Çağı, Erken M.Ö. II. bin yıl ve Eski Tunç Çağı seviyelerinin ayrı ayrı tespiti yapılmıştır. 2014 yılı kazı programımızda, "A" açmamızın güney ucunda yer alan bir geç dönem yapı kompleksi üzerinde çalışma kararı alınmış; Sanat Tarihi uzmanı Yrd. Doç. Dr. M. Görür ve ekibi tarafından Bizans Çağı'nda inşa edildiği ve daha sonra Osmanlı'da tadil edilerek kullanıldığı anlaşılan bir mimari müştemilat ortaya çıkarılmaya başlanmıştır (Resim 9). Ancak höyük üzerindeki köy evleri, Hitit'e kadar olan katmanları tahrip etmiştir.

Sıralanan kültürel katmanlardan Eski Tunç Çağı kültür katı Hatti kültürü ve arkeolojisi için önem taşımaktadır. İlk dönem kazılarında bulunan ve Eski Tunç Çağı'nın son safhasına tarihlenen iki hazinenin kapsamındaki eserler, Eskiyapar'ın Anadolu içinden, Ege, Kuzey Mezopotamya ve Suriye'ye kadar uzanan geniş bir bölgeyle olan ticari ve kültürel ilişkilerinin varlığını da ortaya koymuştur[21]. T. Özgüç, Eski Tunç Çağı hazinesinin vesilesiyle Eskiyapar'da Eski Tunç Çağı III'ün en az üç alt safha ile temsil edildiğini vurgulamıştır[22]. Anadolu'da Eski Tunç Çağı'nın II. safhasında tarımsal bereketin getirisi ile şekillenmeye ve gelişmeye başlayan bölgesel yönetimler; III. safhada ticaretin ve madenciliğin katkısı ile bölgesel krallıklara dönüşmüştür. M.Ö.III bin yılın Hatti bölgesindeki hızlı kültürel gelişim, M.Ö.II. bin yılın başından itibaren Anadolu'nun iç kesimlerinde de devam etmiştir. Bu bağlamda, Hatti ve Hitit'in çekirdek bölgesi olarak tanımlayabileceğimiz bölgede iki önemli Hatti ve Hitit kenti; Alacahöyük ve Eskiyapar karşımıza çıkmaktadır.

Üçüncü dönemde kazılar Hitit tabakalarında yoğunlaşmıştır. 2011 yılında

21 Özgüç 1988, XIX.

22 Özgüç 1993, 613, 621, 628.

Eskiyapar'ın Orta Hitit seviyesinde "A" yapısının enkazı içinde kırık bir tablet ele geçmiş (Resim 18), bu tablet ile birlikte madeni eserler ve dönem özelliği taşıyan çanak çömlek tipleri de aynı yapı içinde ve çevresinde bulunmuştur. Eskiyapar'da bugüne kadar bulunan tek tabletin ele geçtiği "A" yapısı Orta Hitit'e aittir. Bu yapı, höyüğün KD sektöründe ilk kazıların sürdürüldüğü alandadır ve buluntuları ile giderek önem kazanmaya başlamıştır. Orta Hitit tabakasının A yapısında bulunan seramiklerde, Eski Hitit seramiğindeki parlak ve kaliteli astar, Orta Hitit'ten itibaren yerini giderek ince taşçık katkılı biraz daha kaba bir seramiğe yerini bırakmaktadır. Testi gagalarının formlarında ve diğer detaylarda da bu ayrım görülebilmektedir. Bununla birlikte Orta Hitit'in erken safhasına ait kaliteli ince kesitli çanaklar bu yapı içinde bulunmuştur (Resim 17).

"A" yapısında Orta Hitit Çağı'na ait bir mühür baskısı enkaz içinde ele geçmiştir. M. Weeden ile birlikte çalışılan ve benzeri daha önce Boğazköy'de bulunan ve bir erzak kübü üstünde olduğu anlaşılan bu baskı, yapının idari önemini de ortaya koymaktadır. T. Özgüç de Eskiyapar'ın idari ve dini yapılarının bu kesimde yani höyüğün kuzey doğu ve doğu kesimlerinde olduğunu önemle vurgulamıştı. Eskiyapar baskısının Boğazköy'deki benzeri de Orta Hitit Çağı'na aittir. "A" yapısında kayda değer sayıda metal eser bulunmaktadır. Ayrıca içindeki maden cürufu izleriyle bulunan pota burada metal üretim faaliyetlerinin varlığına işaret etmektedir (Resim 16). 2014 yılı kazıları sırasında söz konusu yapının doğu uzantıları ortaya çıkarılmaya başlanmıştır. Bu kesimde ele geçen bir zırh pulu (Resim 15) ve ok uçları, şiddetli tahribatın nedenini açıklamaktadır[23]. 2012 yılında bu yapının taş döşemeli odasında in situ bir banyo kübü (Resim 6) ve kübün çevresinde boğa ve geyik boynuzları tespit edilmiştir[24]. Bunlar yapının kültsel niteliğini de ortaya koymaktadır. Önümüzdeki yıllarda bu odanın doğusunda devam edecek kazılardan benzer buluntuların devamı beklenmektedir. Büyük boy kaplar ve kült eşyasının bu kesimden ortaya çıkarılması büyük olasılıktır. Ancak kesintisiz iskan nedeniyle tabakaların yoğunluğu yapıların düzgün bir şekilde ortaya çıkmamasına yol açmıştır. Dolayısıyla mimarinin ancak plan üzerinde tamamlaması yapılabilmektedir.

23 Sipahi 2015, 157, Res. 10.

24 Sipahi 2013a, 66, Res. 5.

"A" binası ile çağdaş olan ve Eskiyapar ilk dönem kazılarında ortaya çıkarılan bir başka yapı kazı alanımızın hemen doğusundadır. Bu binanın temizliği ve düzenlemesi 2014 yılı çalışmalarımız sırasında gerçekleşmiştir. Söz konusu bina Orta Hitit "A" yapımızla aynı seviyededir ve "C" olarak (Resim 7) tanımlanan bu yapının bir benzeri Boğazköy kazılarında bulunmuştur[25]. Kuzey yamacında 2. seviyeye tarihlenen "A" binasının hemen altında 3. seviyenin yapıları yer almaktadır. 3. seviye Eski Hitit'in son safhasına aittir ve Orta Hitit yapısı bu seviye yapılarının hemen üstüne kurulmuştur.

Bunlardan "B" olarak tanımlanan ve Eski Hitit Çağı III. Safhaya ait olan büyük bir yapının sadece güney fasadı korunmuş olup (Resim 5), 2014 yılı çalışmaları sonucunda yapının doğu-batı yönünde yaklaşık 15 metre genişliğe sahip olduğu belirlenmiştir[26]. B binasının kuzey kesimi köy evleri tarafından kesilmiştir. Güney cephesinin 6 odası kısmen ortaya çıkarılan bu yapının dönemi için idari veya dini amaçlı bir işlevi olmalıdır. Yapı içinde ve çevresinde Eski Hitit kabartmalı vazo geleneğinin gelişkin safhasına ait örnekler bulunmuştur. Bu buluntular Eskiyapar'ın Hitit tabakaları için oldukça önemlidir. Eskiyapar'da Eski Hitit sanatının ilk aşaması, söz konusu kabartmalı kült vazoların frizlerindeki figüratif tasvirlerle sergilenmektedir. Hitit krallığının ilk yıllarında bu sanat anlayışı aniden ortaya çıkmamıştır. M.Ö.III. bin yılın gelişkin ve zengin Anadolu Hatti kültürü, Hitit sanatının köklerinin nereye kadar uzandığını bize göstermektedir. Bu tür vazoların oluşumu Assur Ticaret Kolonileri Çağı'nın son evresinde başlamıştır[27].

Eskiyapar Eski Hitit Çağı'nda bir kabartmalı vazo üretim merkezidir. 1968'den itibaren bugüne kadar tüm kazılarda elde edilen parçalardan, Eski Hitit Çağı'nda en az on ayrı vazonun varlığı anlaşılmaktadır. Kabartmalı vazoların form ve işlev geçmişinin de Orta Anadolu'da M.Ö. II. bin yılın ilk çeyreğine kadar uzandığını görmekteyiz. Üçüncü dönem kazılarının ışığında Eskiyapar'ın Eski Hitit tabakalarında kabartmalı vazo anlayışının gelişim aşamalarını kesintisizce izleyebiliyoruz. 1968 yılında müzeye teslim edilen ve ilk dönem kazılarının başlamasına neden olan vazo; Eski Hitit kabartmalı

25 Sipahi 2015, 155.

26 A.g.e., 155.

27 Sipahi 2014a, 32.

vazolarının gelişim sürecinin ilk aşamasını temsil etmektedir. Kaniş Karumu'ndaki vazolardan biraz daha geç, Bitik, Hüseyindede ve İnandık Vazolarından biraz daha eskidir[28]. Çorum Boyalı Höyük "A" yapısında bu tarz bir vazonun kırık parçaları bulunmuştur[29]. Boyalı vazosunun gövdesindeki kabartma boğa tasvirleri de Eskiyapar'daki ile paralellik gösterir. Boyalı Höyük'ün diğer buluntuları da Eski Hitit'in erken safhasına tarihlenmektedir. Eskiyapar'da "E" alanında bu safhayı Eski Hitit I olarak tanımlıyoruz. Bu bu safhanın da iki alt safhaya ayrılması gereği yeni buluntuların ışığında kendisini hissettirmektedir. Eski Hitit'in ikinci safhasından itibaren Eski Hitit kabartmalı vazo kavramının (Bitik, Hüseyindede ve İnandık grubu) oluştuğunu söyleyebiliriz. Bu gelişim ve oluşum süreci daha sonraki Orta Hitit başına kadar sürmüş olmalıdır.

Eski Hitit sanatı ve ikonografisi için önem taşıyan bu vazonun bulunma vesilesi ile höyükte başlayan ilk kazı döneminin öncesinde dikkate değer buluntularından birine değinmek isterim: Bu alanda bir kült yapısı içinde bulunan ana tanrıça tasvirli fincan[30] Eskiyapar'ın Eski Hitit çağındaki dinsel konumu için de değerlidir (Resim 12). Günlük kullanıma yönelik olmayan söz konusu fincanın içinde altar üstünde ekmeği ve testi şarabıyla bir kült alanı tasvir edilmekte olup bu alanda döneminden farklı bir üslupta, yerel özellikler taşıyan bir tanrıça yer almaktadır. K. Emre'nin de değindiği[31] gibi bu kült kabının Hitit çağında bir başka yerde örneği mevcut değildir. Önceki satırlarda değindiğimiz üzere 1945 yılında Eskiyapar köylüleri tarafından bulunan benzer bir fincan, bu tür kap geleneğinin Eskiyapar'a özgü olduğunu kesinleştirmiştir. Söz konusu fincanın formu diğer fincan ile aynıdır. Ancak dış yüzeyinde çentikli bezemesi yoktur. Göğsünü kavrayan kadın tasvirinin başı kırık ve eksiktir ve önceki fincan ile aynı tarzdadır. Söz konusu fincan Ankara Anadolu Medeniyetleri Müzesi envanterindedir (Resim 14)[32]. Bu tür kapların kral tarafından tanrıyı içme fiili ile ilişkili kaplardan olabileceği vurgulanmıştır[33].

28 Özgüç 1982, 147.
29 Sipahi 2013b, 256, Fig. 11.
30 Özgüç 1988, 49, Lev. D.1.
31 Emre 1993, 239.
32 Envanter No: 10239.
33 Coşkun 1969, 34, dipnot 3; Özgüç 1988, XVIII.

Güneşi temsil eden diskus başlığı üzerinde sekiz adet küçük disk biçimli süsleme yer alır (Resim 12). Tanrıçanın güneşi temsil eden en önemli simgesi olan başlığın üzerindeki sekiz küçük diskin veya küçük güneş diski tasvirinin bir anlamı olmalıdır. Bu husus için belki bağlantı kurulabilecek bir bahis Hitit metinlerinde mevcuttur: Kraliçe, Tahurpa'da Arinna'nın Güneş Tanrıçasına yapılan törende, Arinna'nın sekiz tanrıçasına heykeller ve güneş kursları kurban eder. Bu bağlamda, Ana tanrıçanın disk biçimli başlığındaki küçük sekiz disk, Arinna'nın sekiz tanrıçasını temsil etmiş olabileceği görüşünü de öne sürebiliriz[34]. Baltacıoğlu, kap içindeki tanrıçanın hemen sağ yanındaki altarın üstündeki siyah renkli yarım disk şeklindeki ekmek tasvirinin, tabletlerde geçen ve tam ya da bölünerek tanrılara sunulduğu yassı/disk biçimindeki (pide) ekmekleri temsil ettiğini kabul etmiştir. Ayrıca bu eserin, "şimdilik hem siyah ekmeğin tek arkeolojik belgesi hem de ekmeklerin sunağa ve yere konulduğunu kanıtlayan tek belge" [35] olduğunu da vurgulamıştır. Eskiyapar'a özgü bu tür kaplar kült törenlerinde libasyon amaçlı kullanım gören kült eşyalarıdır. Daha önceleri ifade edildiği üzere içindeki kutsal tasvire cepheden bakarak fincandan içilebilmesi için sağ elin kullanılmış olması mantıklı bir görüştür. Böylece "tanrıyı içme" ya da onun bereketini içme eylemi gerçekleştirilmiş olabilir. Bu buluntular ve diğerleri Eskiyapar Hitit kentinde etkin bir ana tanrıça kültünün varlığını göstermektedir.

Eskiyapar ile beraber Alacahöyük de Hitit Çağındaki kökü Hatti'ye dayanan güçlü Ana Tanrıça kültüyle dikkatimizi çekmektedir. Eskiyapar'ın bir tapınım merkezi olduğu daha önce kabul edilmiştir[36]. Birinci dönem kazıları sırasında höyüğün kuzeydoğu kesiminde ortaya çıkarılan Eski Hitit Çağı'na tarihlenen 6 ayrı kabartmalı kült vazosuna ait parçalar[37], yine aynı dönemde bulunan kol biçimli libasyon kapları, boğa başlı kaplar, içinde çıplak kadın tasviri bulunan fincanlar bu yapının dinsel niteliğini ortaya koymaktadır[38].

34 Sipahi 2013a, 64, Res. 7.

35 Baltacıoğlu 2015, 246.

36 Özgüç 1988, 61; Özgüç-Temizer 1993, 613; Baltacıoğlu 2005, 12.

37 A.g.e. 1988, 49.

38 A.g.e. 1988, 61; 1999, 1.

Eskiyapar dini bir merkezdir[39]; bu özelliği yeni buluntularlarla daha da pekişecektir. Söz konusu yapının odaları kısmen de olsa üçüncü dönem kazılarımız sırasında düzenlenerek belirgin hale getirilmiştir. "E" alanı olarak tanımlanan bu kesimde, birinci dönem kazıları sırasında en az üç seviyenin kaldırıldığı anlaşılmaktadır[40]. Burada yapılan temizlik ve düzenleme çalışmaları sırasında duvarların en az iki safhaya ait olduğu, doğu kesiminde yaklaşık 2.5 m. genişliğinde küçük taşlarla döşeli bir yolun kuzey yönünde devamlılık gösterdiği tespit edilmiştir. Ayrıca alttaki duvar seviyesinin erken MÖ. 2. bin yangını üzerine kısmen oturduğu görülmüştür. Bu alanın en kuzey kesiminde yangın molozu içinde Assur Ticaret Kolonileri Çağdaşı bir testi (Resim 11) ortaya çıkarılmıştır[41].

2010 yılında Eskiyapar'da Eski Hitit çağının orta safhasına ait 4. seviyede bulunan boğa başlı adam tasviri Eskiyapar'ın üçüncü dönem kazıları ve Eski Hitit kabartmalı kült vazoları için önem taşıyan bir başka buluntudur (Resim 13). Elinde başaşağı tuttuğu boğa veya boğalarla Eski Hitit Çağında önemli bir Fırtına tanrısını temsil etmiş olmalıdır. Eski Hitit dışında Orta Hitit seviyesinde henüz kabartmalı kap parçası ele geçmemiştir. Ancak Eskiyapar gibi bir kabartmalı kap üretim merkezindeki bu gelenek Orta Hitit Çağı'nın başına kadar devam etmiş olmalıdır. Orta Hitit tabakasından da bu hususa destek verecek buluntular beklenmektedir. Eğer Eskiyapar Orta Hitit seviyesinde kabartmalı bir kap veya parçası bulunursa, bu tür eserlerin son üretim veya son kullanım tarihini yaklaşık M.Ö.15. yüzyılın başlarına sabitleyecektir.

"B" binasının diğer çanak çömlek repertuvarı Eski Hitit Çağı örneklerinden oluşur. Eskiyapar'ın her dönemindeki güçlü yerleşimlerinin kesintisiz iskanı nedeniyle üst üstte gelen yapılar büyük ölçüde tahrip olmuştur. Dolayısıyla bu kesimde Hitit imparatorluk çağı güçlü bir şekilde temsil edilmemektedir. İlk dönem kazılarında buradaki bir İmparatorluk suruna dikkat çekilmiştir. Eskiyapar'da güçlü bir şekilde yaşanan Eski ve Orta Hitit yerleşimlerinin ardından Hitit imparatorluk çağındaki yerleşimi höyüğün orta ve kuzey

39 Özgüç 1993, 613.

40 Sipahi 2015, 157, Res. 7.

41 A.g.e. 2015, 162, 8.

kesiminde yoğunlaşmış olmalıdır ve bu çağa ait tabaka veya tabakalar, çalıştığımız A açmasının daha batısında beklenmektedir. Birinci dönem kazıları sırasında höyüğün kuzeydoğu ve batısında Hitit İmparatorluk suruna ait temel taşlarının varlığı belirtilmiştir. Olasılıkla höyüğün güney ve güney doğu yamaçlarında yapılacak çalışmalar konu ile ilgili değerli sonuçlar sağlayacaktır[42].

Özellikle kuzey yamaçta Orta Hitit yapılaşmasının üstünde, İmparatorluk tabakası olmadığı için Erken Demir Çağı mimari izleri yer almaktadır. Eskiyapar'ın Eski Tunç ve Hitit çağlarındaki önemi, Erken Demir Çağı'nda da devam etmiştir. Erken Demir Çağı tabakası Orta Hitit mimarisinin hemen üstündedir. Birinci dönem kazılarından da bilindiği gibi Demir Çağı'nda Eskiyapar'da birbirine bağlı olmayan bağımsız planlı yapılardan oluşan basit bir mimari sergilenir (Resim 8). Ancak üst seviyelerdeki Helenistik, Roma ve Bizans sakinleri, Demir Çağı tabakalarını karıştırmışlar ve tahrip etmişlerdir. Demir Çağı'na ait seramikler, daha önce İ. Bayburtluoğlu tarafından çalışılmış; seramikte en az "eski" ve "yeni" olarak iki evrenin tespiti yapılmıştır[43]. Höyükteki Helenistik-Galat seramiği de Kızılırmak havzası boyalıları için önem taşımaktadır[44].

Orta Hitit yapı komplekslerinin molozları üstüne Demir Çağı yapıları yerleşmiş, bunlar inşa edilirken ihtiyaç duyulan taşlar, alttaki Orta Hitit yapısının temellerinden sökülmüştür. 2014 yılında Demir Çağı'nın erken seviyesinde bir kadın mezarı bulunmuştur (Resim 8). Söz konusu mezara bir kadın takıları ile bırakılmıştır (Resim 21). Daha birinci kazı döneminin çalışmalarında Demir Çağı tabakalarının birden fazla olduğu vurgulanmıştır. Bayburtluoğlu'nun Eskiyapar için vurguladığı üzere "*Frig Çağı tabakaları veya daha kapsamlı ifadesiyle Demir Çağı tabakaları*", Hitit İmparatorluk Çağı ve yer yer Orta Hitit Çağı tabakaları üzerine yerleşmiş ve höyüğün tamamına yayılmış durumdadır.

42 Bu kesimlerin kamulaştırma çalışmaları devam etmektedir. Ayrıca höyüğün batı kesimlerine birinci dönemde de dokunulamamıştır. İleride, kamulaştırmanın tamamlanmasını takiben bu kesimde doğu-batı yönünde uzanan "G" açması planlanmaktadır. Burada kaldırılan köy evlerinin temelleri altında iyi durumda kalmış olabilecek seviyelerin varlığı tahmin edilmektedir. Hitit suruna veya bir giriş müştemilatına ait olabilecek kalıntılar ise höyüğün güney yamacında olmalıdır.

43 Bayburtluoğlu 1979, 296-297.

44 Zoroğlu 1979, 209.

Eskiyapar'ın Hitit Çağındaki güçlü Ana Tanrıça kültü, Erken Demir Çağı'nda da karşımıza çıkmaktadır. Bu durumu, 2013 yılında bulunan bir seramik parçası üzerindeki kabartma sergilemektedir. Seramiğin gövdesinde iki kadın göğüsünü temsil eden iri kabartılar arasında kolye şeklindeki boğa başı, Ana Tanrıça ve Boğa ilişkisinin Demir Çağında da devam eden bir göstergesidir (Resim 20). Ş. Dönmez, son çalışmasında bu tip tasvirlerin daha geç örneklerine dayanarak Ana Tanrıça/Kubaba kültünün Kızılırmak kavsinin içindeki varlığına ve bu kült merkezinin Oluz höyük çevresinde olabileceği hususunu vurgulamıştır[45]. Aynı tarzdaki tasvirler Maşat Höyük'te, Alişar'da, Suluca Karahöyük'te ve Topaklı'da bulunmuştur[46]. Maşat Höyük örneğinin M.Ö.4. yüzyıla ait olmasına rağmen Eskiyapar'daki daha eski bir tarihe aittir. Hitit Çağı'nda kutsal bir merkez olan ve ana tanrıça kültüyle ön plana çıkan Eskiyapar'da Demir Çağı'nda da aynı kültün güçlü bir şekilde devam ettiği anlaşılmaktadır. Yine aynı kesimdeki Demir Çağı tabakasında bulunan koç ritonu Eskiyapar'ın zengin buluntularındandır. Üçüncü dönemde Demir Çağı'ndan Eski Tunç Çağı'nın içine kadar uzanan bir yerleşim zincirinin her safhası ayrı ayrı tespit edilmiş, bilinenlere yeni katkılar sağlanmıştır. Bu bağlamda, 2015 yılı itibariyle Eskiyapar'ın tüm kültür katmanları ve bunların alt seviyeleri birlikte ele alınarak Eskiyapar için kalıcı bir stratigrafik sıralama yapılacaktır[47].

Kızılırmak kavsinin ortasında, Hatti ve Hitit iç çekirdek bölgesinde yer alan Alaca Höyük ve Eskiyapar birbiri ile ilişkili iki önemli kült merkezi olarak belirgin bir şekilde sivrilmektedir. Metinlere göre Hattuşa'dan kuzeye doğru kral ve kraliçe eşliğinde gerçekleştirilen kült gezileri sırasında ziyaret edilen kayda değer iki kült merkezi Arinna ve Tahurpa yine bu bölgededir[48]. Eskiyapar'ın ve Arinna olarak kabul ettiğimiz Alaca Höyük'ün çevresinde yoğunlaştırılan yüzey araştırmalarımızda aynı ölçekte başka iki merkez ile

45 Dönmez 2014, 291; Sipahi 2014b, 49.

46 A.g.e., 49.

47 Birinci dönem kazıları sırasında kültür katları ve mimari tabakalar adlandırılmış, bazı farklı sıralamalar oluşmuştur. Tamamını dikkate alıp ileriye dönük kalıcı ve net bir stratigrafik sıralama için çalışmalarımız devam etmektedir.

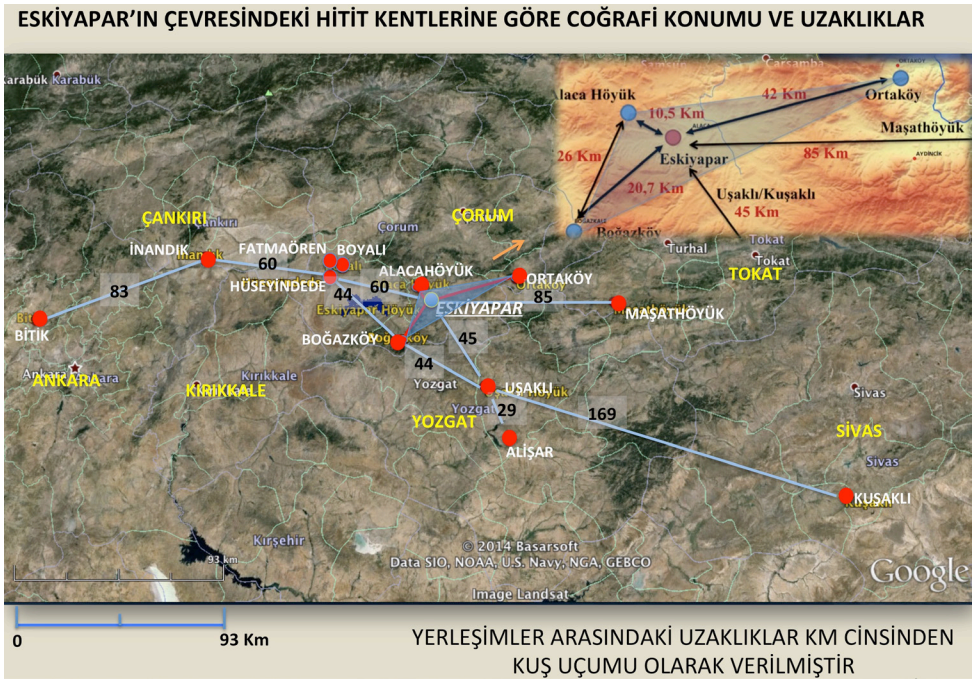
48 Eskiyapar'da 2011 yılında Orta Hitit "A" yapısında bulunan tablet parçasında Arinna ve Tahurpa kent isimlerinin yer alması, lokalizasyon tartışmalarına yeni bir boyut taşımıştır. İlerleyen kazılarda ortaya çıkan yeni filolojik belgelerin yanı sıra arkeolojik belgelerin de desteği ile Eskiyapar yerleşiminin ilgili lokalizasyon tartışmalarındaki yeri daha iyi anlaşılabilecektir.

karşılaşılmamıştır.

Her dönemde dini, ticari ve idari yönden güçlü bir merkez olan Eskiyapar'da sürdürülen kazılar vurguladığımız hususlar için değerli sonuçlar sağlayacaktır. Ayrıca bölgede M.Ö.III. binden II. Bine geçiş aşamaları ve bu sürecin devamında Hatti'den itibaren Hitit sanatının kesintisiz gelişimi için Eskiyapar adeta bir laboratuvar görevi üstlenmektedir. Boğazköy, Maşathöyük, Alacahöyük, İnandık, Hüseyindede, Fatmaören ve Eskiyapar, Eski Hitit Çağı'nın tüm safhalarını birbirini tamamlayan verileriyle ortaya koymuşlardır. Böylece Orta Anadolu'da Hitit'in erken safhaları en iyi şekilde tanınmıştır.

Eskiyapar Höyük'te güçlü bir kültür katı oluşturan Hitit Çağı'na ait yazılı belgeler üçüncü dönem kazılarımızda yoğunlaşmaktadır. Bunlardan en dikkat çekeni 2011 yılında bulunan tablettir. Eskiyapar'da son dönemde bulunan tablet, Orta Hitit'e ait bir büyük yapının enkazında ele geçmiştir. Yazı karakterinin de Orta Hitit'e ait olması, yapıdaki arkeolojik eser konteksinin de aynı döneme işaret etmesi bizim için anlamlıdır[49]. Eskiyapar'da Hitit kültür katının diğer safhalarında ortaya çıkarılacak yeni yazılı belgeler Hitit arkeolojisine yeni katkılar sağlamaya devam edecektir.

49 Prof. Dr. Aygül Süel tarafından sunulan ve çalışılan söz konusu tablet metninin içerdiği iki kent adının, bölgemizdeki dikkate değer iki Hitit merkezinin lokalizasyonuna katkı sağlayacağına inanıyorum.



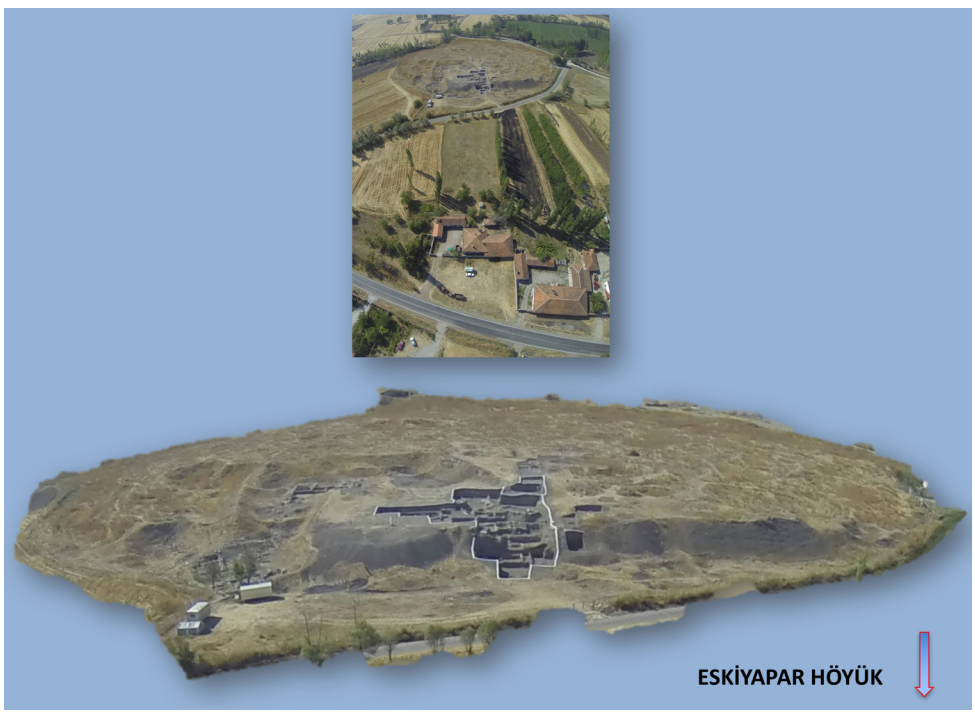
Resim 1: Eskiyapar'ın diğer Hitit kentlerine göre coğrafi konumu ve uzaklıkları.



Resim 2: Kiepert'in haritası.



Resim 3: Anderson'un haritası.



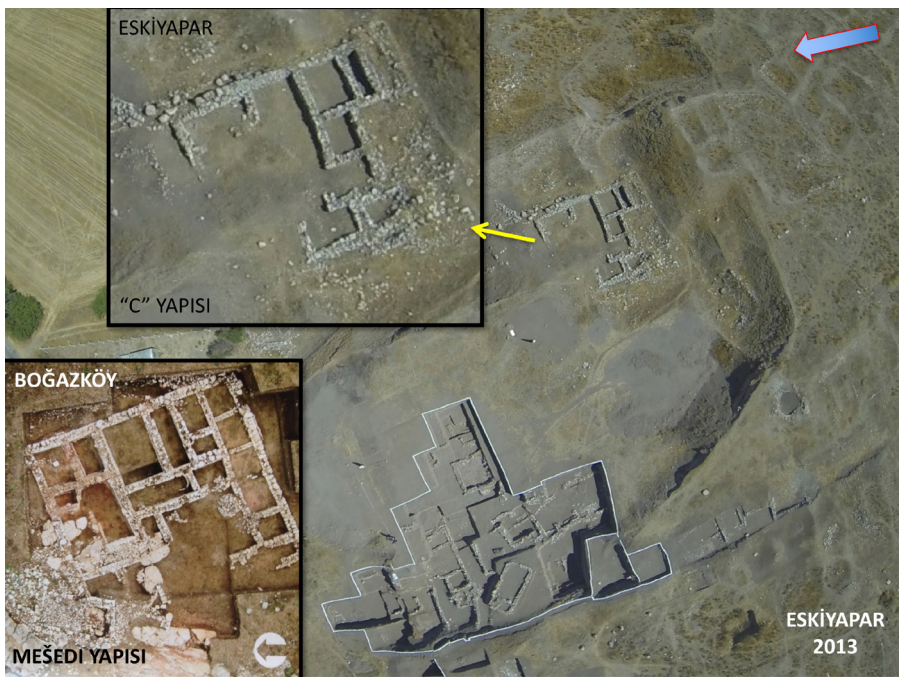
Resim 4: Eskiyapar Höyük ve "A" açması



Resim 5: Eski Hitit Çağı "B" yapısı.



Resim 6: Orta Hitit "A" yapısı ve konumu



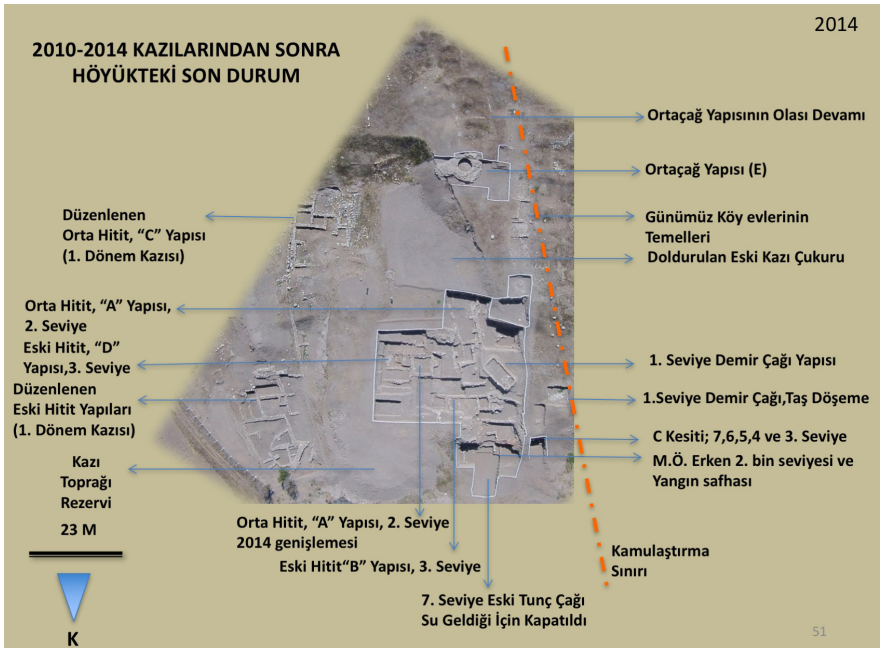
Resim 7: Orta Hitit "C" yapısı



Resim 8: Demir Çağı mimarisi ve mezarı



Resim 9: Ortaçağ "D" yapısı



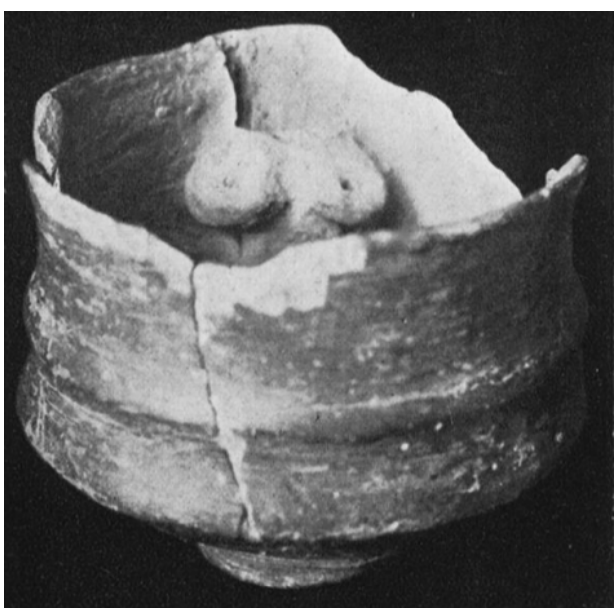
Resim 10: 2010-2014 kazıları ardından höyükteki durum



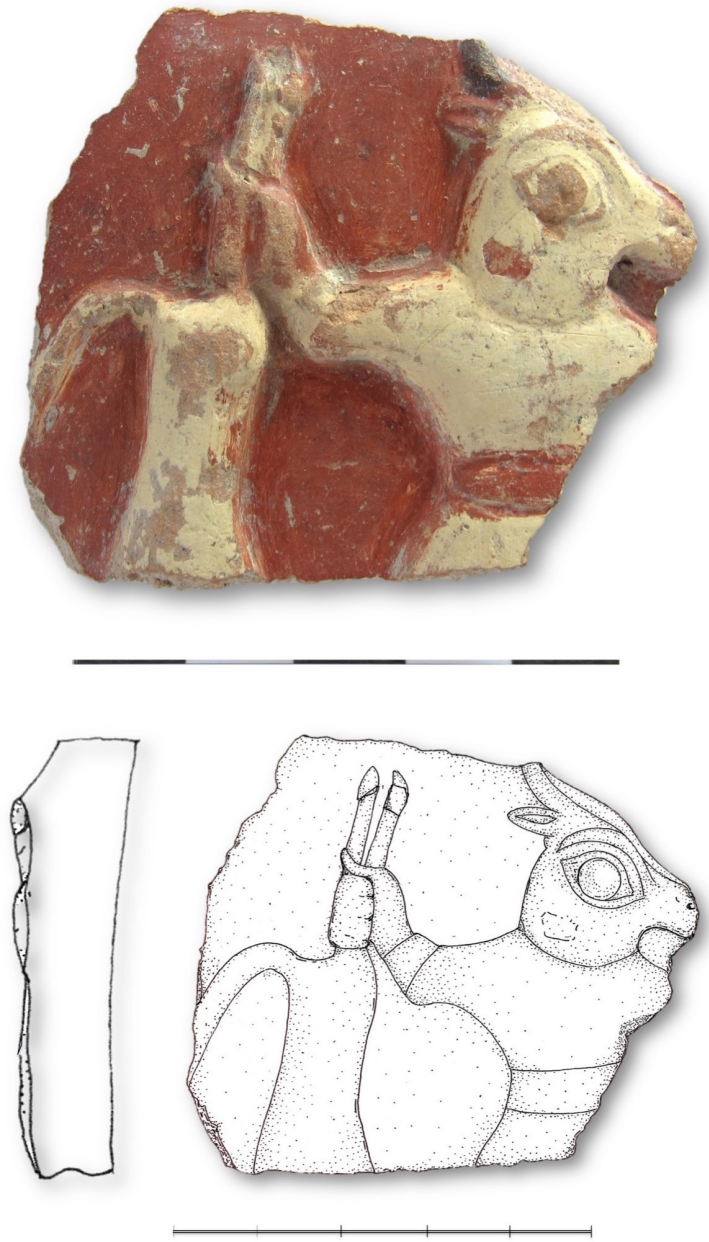
Resim 11: "E" Alanında bulunan M.Ö. II. bin yıl ilk çeyreğine ait testi



Resim 12: Birinci dönem kazısında "E" alanında bulunan ana tanrıça tasvirli seramik



Resim 13: Birinci dönem öncesi bulunan ve Ankara Anadolu Medeniyetleri Müzesi'ne teslim edilen ilk ana tanrıça tasvirli kap.



Resim 14: 010 Yılında Eski Hitit tabakasında bulunan boğa başlı adam tasvirli Hitit kabartmalı vazo parçası



Resim 15: Orta Hitit "A" yapısında bulunan metal eserler



Resim 16: Orta Hitit "A" yapısında bulunan pota



Resim 17: "A" yapısında bulunan çanaklardan bir örnek



Resim 18: "A" yapısında bulunan Orta Hitit Çağı'na ait tablet



Resim 19: Demir Çağı'na ait riton



Resim 20: Demir Çağı'na ait göğüs tasvirli vazo



Resim 21: Demir Çağı mezarı altın mezar hediyelerinden bir örnek



Resim 22: Yayınlarda geçen ve höyükten kazıevi bahçesine taşınmış olan aslan heykeli

KAYNAKÇA

Anderson, J.G.C. 1903 A Journey of Exploration in Pontus, Studia Pontica I, Bruxelles.

Baltacıoğlu, H. 2015 "Hitit Yazılı Kaynaklarında ve Görsel Sanatlarında *purpura-, purpuri-*, Anadolu 41, 239-296.

Bayburtluoğlu, İ. 1979 "Eskiyapar Phryg Çağı", Türk Tarih Kongresi VIII, 169-182.

Coşkun, Y. 1969 "Boğazköy Metinlerinde Geçen Başlıca Libasyon Kapları", A.Ü., DTCF Dergisi, sayı 3-4, 1-61.

Dinçol, A.M.-Dinçol, B. 1988 "Hieroglyphische siegel und Siegelabdrücke aus Eskiyapar", Fs. Otten, 87-97.

Dönmez, Ş. 2014 "Kuzey-Orta Anadolu'da Yeni Bir Arkeolojik Keşif: Oluz Höyük Kubaba (Mater Kubileya) Tapınağı" (Kızılırmak Kavsi İçinde Ana Tanrıça İle İlgili Bulgular), Arkeolojiyle Geçen Bir Yaşam İçin Yazılar, Veli sevin'e Armağan, Ed. A. Fırat, İstanbul, 289-304.

Emre, K. 1993 "A Group of Hittite Statuettes from Alaca Höyük", Istanbuler Mitteilungen 43: 235-242.

Garstang, J. 1908 "Notes on a Journey through Asia Minor", LAAA I, 1-6

_____1910 The Land of Hittites, London.

Greaves, A.M.-Rutland, F. 2015 "Garstang'ın Anadolu Yüzey Araştırması ve Hitit Ülkesi", John Garstang's Footsteps Across Anatolia, Ed. A.M.Greaves, İstanbul: 33-43.

Hamilton, W.J. 1842a Researches Asia Minor, Pontus and Armenia, Vol. I, London.

_____1842b Researches Asia Minor, Pontus and Armenia, Vol. II, London.

Kiepert, Dr.R. 1908 Karte von Kleinasien in 24 Blatt, Massstab 1:400.000, Berlin.

Mellink, M.J.

_____1968 "Archaeology in Asia Minor", AJA 72, 125-147.

_____1969 "Archaeology in Asia Minor", AJA 73, 203-227.

_____1970 "Archaeology in Asia Minor", AJA 74, 157-178

_____1971 "Archaeology in Asia Minor", AJA 75, 161-181.

_____1972 "Archaeology in Asia Minor", AJA 76, 165-188

_____1973 "Archaeology in Asia Minor", AJA 77, 169-193

_____1974 "Archaeology in Asia Minor", AJA 78, 105-130.

_____1975 "Archaeology in Asia Minor", AJA 79, 201-222.

_____1976 "Archaeology in Asia Minor", AJA 80, 261-289.

_____1977 Archaeology in Asia Minor", AJA 81, 289-32

_____1979 "Archaeology in Asia Minor", AJA 331-344.

_____1980 "Archaeology in Asia Minor", AJA 84, 501-518.

Orthmann, W. 1962 Beobachtungen am dem Hüyük in Eskiyapar", IM 12, 1-10.

Özgüç, T. 1982 Maşat Höyük II, TTKY V-38, Ankara.

_____1988 İnandıktepe, Eski Hitit Çağında Önemli Bir Kült Merkezi. TTKY V-43, Ankara.

_____1993

_____1999 "Vases Used Ritual Purposes from Eskiyapar", Essays on Ancient Anatolia. Wiesbaden 1999, 1-21.

Perkins, A.-Braidwood, R.J. 1947

"Archaeological News the Near East", AJA 51, 190-202.

Sipahi, T. 2011 "Eskiyapar Kazıları", 1. Çorum Kazı ve Araştırmalar Sempozyumu (ÇKAS), Çorum, 79-110.

_____2012 "2011 Yılı Eskiyapar Kazısı", ÇKAS 2, Çorum, 45-62.

_____2013a "Hitit Çağında Eskiyapar", ÇKAS 3, 61-73.

_____2013b "Boyalı Höyük ve Çevresi", Hititler, YKY İstanbul, 252-261.

_____2014a "Son Yıllardaki Çalışmaların ve Buluntuların Işığında Eski Hitit Kabartmalı Vazoları Üzerinde Değerlendirmeler", Anadolu, 21-43.

_____2014b "2013 Çalışmalarının Işığında Eskiyapar Kazıları", ÇKAS 4, 45-58.

_____2015 "2014 Buluntularının Işığında Eskiyapar", ÇKAS 5, 153-168.

Von der Osten, H.H. 1927 Explorations in Hittite Asia Minor. A Preliminary Report, OIC 2, Chicago.

_____1929 Explorations in Central Anatolia Season of 1926, Researhes in Anatolia I, OIP 5, Chicago.

Temizer, R. 1949 "Kalınkaya Tümülüsü Kazısı", Belleten 13/52, 795-806.

Temizer, R. -Özgüç, T. 1993 "The Eskiyapar Treasure", Nimet Özgüç'e Armağan, Ed By. J. Mellink v.d., Ankara, 613-613-628.

Zoroğlu, L. 1979 "Eskiyapar'da Bulunan Kızılırmak Havzası (Galat Denilen) Boyalı Seramikleri", Türk Tarih Kongresi VIII 209-214.

ALACAHÖYÜK İTÇ ZANAATKÂRLARI VE ARİNNA'LI USTALAR

Özlem SİR GAVAZ[*] *- Ünsal YALÇIN*[**]

Özet

Hitit Panteonu'nun Baş Tanrıçası *Arinna*'nın Güneş Tanrıçası'nın kült merkezi olan *Arinna* Kenti, kuşkusuz Hitit başkenti *Hattuša*'dan sonra önemli bir dini merkezdir. *Arinna*'nın lokalizasyonuna yönelik mevcut çalışmalar *Hattuša*'nın hinterlandında, en fazla bir günlük mesafede ve *Hattuša*'nın kuzeyinde aranması gerektiğine işaret etmektedir. Ayrıca Hitit Kralları'nın kült gezileri incelendiğinde *Arinna* geçiş yollarından kısmen uzak, izole bir kült merkezi izlenimi yaratmaktadır. Son zamanlarda yapılan arkeolojik ve filolojik çalışmaların da desteklediği gibi *Hattuša*'nın yaklaşık 25km kuzeyindeki Alacahöyük, *Arinna*'nın lokalizasyonu için uygun şartlar sunmaktadır. Alacahöyük'te 1935 yılından itibaren yürütülen arkeolojik çalışmalar kentin Geç Kalkolitik Çağ'dan itibaren Frig Çağı'nın sonuna kadar kesintisiz yerleşim gördüğünü göstermektedir. Özellikle İlk Tunç Çağı II Dönemi'ne ait özgün "kral mezarları" Hatti Dönemi'nde Alacahöyük'ün önemli bir kült, sanat ve ticaret merkezi olduğuna da işaret etmektedir.

Bu çalışmada İlk Tunç Çağı'ndaki Alacahöyük'lü zanaatkârlar ile Hititler Dönemi'ndeki *Arinna*'lı ustalar arasındaki ilişki araştırılacak, bu vesile ile *Arinna*-Alacahöyük eşitliği farklı bir yöntemle sorgulanacaktır. Çalışma sonucunda, arkeolojik ve filolojik bilgiler ışığında elde edilecek bulgular, hem *Arinna*'nın lokalizasyonuna hem de *Arinna* Kenti'ndeki madencilerin sosyal hayattaki rolü ve önemine dair sonuçlara varılmasına katkı sağlayacaktır.

* Doç. Dr. Özlem Sir Gavaz, Hitit Üniversitesi, ozlemsir@yahoo.com, ozlemsirgavaz@hitit.edu.tr

** Prof. Dr. Ünsal Yalçın, Deutsches Bergbau-Museum Bochum, Almanya, uensal.yalcin@bergbaumuseum.de.

Abstract

Alacahöyük Early Bronze Age Craftsmen and Masters from Arinna

Arinna is the cult centre of the sun goddess. This deity of the Hittite pantheon was known as the head goddess of Arinna. Besides the Hittite capital Hattuša, Arinna was the most important religous centre of Hittites. Present studies about the localisation of Arinna show that it should be searched in the hinterland of Hattuša and northern of this city at a day's distance. Furthermore investigating Hittite king´s cult voyages, Arinna seems to be partly away from mainroads and looks like an isolated cult centre. As the recent archeologic and philologic studies show Alacahöyük provides proper conditions for localizating and identifiying it as Arinna which is approximately 25 kms northern of Hattuša. The archeological investigations in Alacahöyük that have been undertaken since 1935 show that there had been continuous occupation from the Late Chalcholithic Period on, until the end of Phrygian Period. Especially unique "kings' graves" that belong to the Early Bronze Age II show that Alacahöyük was an important cult, art and trade centre.

In this study the relationship between craftsmen from Alacahöyük in the Early Bronze Ages and the masters from Arinna during Hittite Period will be compared and investigated. Hereby Arinna – Alacahöyük equation will be questioned with a different method. At the end of this paper the results of the archaeological and philological data will provide conclusions about both of the localization of Arinna and the role and importance of smiths' social life in Arinna.

Giriş

Arinna Kenti, Hititçe metinlerde ^{URU}*A-ri-in-na*, ^{URU}TÚL/PÚ-*na* olarak geçmektedir[1]. TÚL/PÚ "çeşme, pınar, kaynak"[2], diğer taraftan, Hattice

ur-, *uri-* "kaynak, çeşme" demektir. Ayrıca Hattice toponymler arasında *uri-*

1 del Monte & Tischler, 1978: 33 f.

2 Ünal 2007: 549; 2016, 420.

ve *ari*- sıklıkla kullanılmıştır[3]. Bütün bunlar, *Arinna*'nın önemli bir Hatti yerleşimi olduğuna işaret etmektedir. *Arinna*'nın lokalizasyonuna yönelik şimdiye kadar yapılmış bir çok çalışma mevcuttur[4]. Biz bu çalışma ile daha önceden önerilmiş *Arinna*=Alacahöyük eşitliğine[5] bir katkı sağlamaya ve *Arinna*'da etkin rol oynayan zanaatkarlar ile Alacahöyük İlk Tunç Çağı ve Hitit Çağı zanaatkarları arasında muhtemel bir bağlantı kurmaya çalışacağız.

Alacahöyük Çorum'un 45 km güneyinde, Alaca İlçesi'nin 17 km kuzey batısında, başkent *Hattuša*'nın yaklaşık 25 km kuzeyindedir. Höyüğün yakınında Höyük Köyü'nün su ihtiyacını karşılayan Çiğdemlik adında bir pınar vardır. Karakaya Özü'ne karışan Horam Özü'nün suladığı vadide; sulak bir alanda yer alan höyüğün çevresinde verimli topraklar bulunmaktadır[6]. Alacahöyük tarihöncesi geçiş yolları güzergahında bir kült merkezi özelliği taşımaktadır.

Alacahöyük'te sistematik kazı çalışmaları 1935'te Türk Tarih Kurumu adına Remzi Oğuz Arık ve Hamit Zübeyr Koşay tarafından başlatılmış ve aralıklarla günümüze kadar süregelmiştir. Höyükte Kalkolitik Çağ'dan Demir Çağı'na kadar süren 4 kültür evresi ve 14 yapı katı saptanmıştır. En altta ana kaya üzerinde 14.-9. yapı katlarını içeren Kalkolitik Çağ kalıntıları yer almaktadır. Bunun üzerinde 8.-5. yapı katlarını içeren İlk Tunç Çağı kütür evresi bulunmaktadır. Höyüğün en ünlü dönemi yerleşme içinde olağanüstü gömüt armağanlarına sahip kral mezarlarının olduğu söz konusu evredir. Bu çağa ait son yapı katının büyük bir yangınla sona erdiği anlaşılmaktadır[7]. Yangın tabakasının üzerinde (4.-2. yapı katları) Hitit Dönemi kalıntıları bulunmaktadır. En üstte ise Frig, Roma, Bizans ve Osmanlı Dönemleri'ni kapsayan karışık bir tabaka yer alır.

Höyüğün güney-güneybatı kesiminde yaklaşık 200 metrekarelik bir yamaç İTÇ II evresi yerleşme içi krali mezarlık alanı olarak kullanılmıştır. Bulunan

3 Soysal 2004: 318.

4 Forrer 1938: 194; Cornelius 1973: 82 f.; Forlanini 1980: 81.; 2008: 161 ff. ; Popko 2009: 14 f.; Taş & Weeden 2010: 349 ff.

5 Erkut 1992: 159-165; Alp 2002: 38; Haas 1994: 585.; Gorny 1997: 556; Gurney 1995: 69-71; Sir Gavaz, 2012: 134.

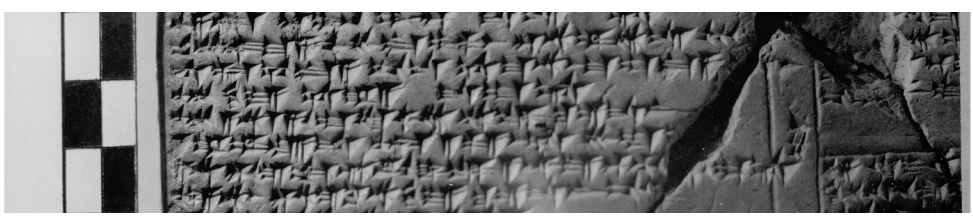
6 TAY Project, Alacahöyük.

7 Akok 1979: 109.

13 (14)[8] mezar yönetici veya soylu sınıf üyesi için inşa edilmiş, içlerine gömü armağanları bırakılmıştır[9]. Armağanlar arasında yer alan güneş kursları, geyik ve boğa heykelleri ya da idoller, burasının Hitit öncesi dönemlerden bu yana önemli bir dini merkez olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla Hatti Kültürü'ne kadar uzanan güneşi kutsama geleneği Alacahöyük'ün Hitit Dönemi'nde adı geçen Arinna ile birlikte anılmasına yol açmıştır.

Yazılı Kaynaklar'da Arinna

Hatti geleneğinden gelen *Arinna*'nın Güneş Tanrıçası, Hitit Panteonu'nda Baş Tanrı Fırtına Tanrısı'nın eşi, Hitit Ülkesi'nin Baş Tanrıçasıdır. *Arinna*'nın Güneş Tanrıçası, Hattili Tanrıça *Wurunšemu* (Die Landesmutter) ile eşitlenmektedir[10]. KUB 15. 28 III 6, 7 ve 12. satırlarda "^{D}**UTU** ^{URU}**PÚ-*na annali-***" "***Arinna*'nın eski Güneş Tanrıçası**" ifadesi bu tanrıçanın kültünün eski bir gelenekten geldiğine işaret etmektedir[11]. Diğer taraftan; KUB 21.27 I 3-7 nolu metin ise, Hurri Tanrıçası *Hepat* ile *Arinna*'nın Güneş Tanrıçası'nın aynı tanrıçalar olduğunun kanıtıdır[12].



KUB 21.27 (Mainzer Photo archiv)

Hitit yasalarında *Nerik* ve *Zippalanda*'nın yanında *Arinna*'lı din adamları da vergiden muaf tutulmaktadır: "***Nerik'te A[rinna]'da Zippalanda'da hüküm süren … adamı ve her ülkedeki din adamları, onların evleri muaf (olsunlar)***

8 Mezarlar H. Z. Koşay tarafından büyük harflerle numaralandırılmıştır. Ayrıca A ve A1, T ve T1 gibi çift numaralar verilmiştir. Bundan dolayı mezarlar bazen tek gömü olarak, bazen de iki ayrı gömü olarak yorumlanmaktadır. Bu konu ikinci yazar tarafından tekrar ele alınacaktır. Bkz. Yalçın 2011; ve hazırlanmakta.

9 Kral Mezarları'nın antropolojik analizleri ile ilgili bkz. Baltacıoğlu 2002: 91-104.

10 Popko 1995: 70. Bu tanrıça isminin üç formu bulunmaktadır: *Wurunzimu*, *Wurunte/mu, Wuru(n)šemu. Wurušemu* hem Arinna'nın Güneş Tanrıçası ile, hem de Sümerli Tanrıça EREŠ.KI.GAL ile eşitlenmektedir. (KUB 36 90II 10-13) Macqueen 1959: 171-188.

11 Erkut 1992: 161.

12 Transkripsiyon ve çeviri için bkz. Goetze 1957: 137; Lebrun 1980: 329 ff.; Erkut 1992: 160.

ve onların 'hissedarları' luzzi'yi yerine getirsinler. Arinna'da on birinci ay geldiği zaman onun evinin kapısında bir eia ağacı görülebilen mu[af] tır." (§ 50. Madde)[13] Pasajda geçen, her zaman yaprakları yeşil kalan ve *Telepinu* mitosundan[14] da bildiğimiz verimlilik ve bereketi simgeleyen kutsal *eia* ağacı[15], olasılıkla bu önemli kentin din adamlarının evlerinin kapısına dikilerek bir ayrıcalık ve toplumda farklı, kutsal bir statü oluşturuluyordu.

Arinna, Hitit Kralları'nın başkent ve çevresinde düzenledikleri kült gezilerinde en önemli uğraklardan biridir. Hem AN.TAH.ŠUM^{SAR}, hem *nuntarriyašhaš*, hem *purulli*, hem de KI.LAM bayramlarında kralın ziyaret ettiği önemli bir dini merkezdir. Yazılı kaynaklar kentin *Hattuša*'nın kuzeyinde, en fazla bir günlük mesafede aranması gerektiğine işaret etmektedir[16].

Hititçe metinlerde *Arinna*'nın kuyumcuları, demircileri[?], metal ustaları ve dokumacılarından bahsedilmektedir[17].

^{LÚ}SIMUG.A / $^{LÚ.}$É.DÈ.A[18]: Schmied, demirci, madenci[19] ve metal işleyicisi[20],

^{LÚ}KÙ.DÍM[21]: Goldschmied[22], Gold-Silberschmied "kuyumcu"[23],

^{LÚ}UŠ.BAR[24]: Weber(in) "Dokumacı"[25]

$^{LÚ.MEŠ}$É.DÈ.A ^{URU}*A-ri-in-na* / LÚ^{MEŠ} SIMUG.A ^{URU}*A-ri-in-na*: Genellikle "*Arinna*'lı demirciler" olarak tercüme edilmiştir. Fakat metinlerde bu ustaların altın, gümüş hatta bakırdan bazı kült eşyası ve aletleri yaptıkları görülmektedir. Bu nedenle Erkut, bu meslekle uğraşan kişileri "metal

13 Imparati 1992: 71; ayrıca krşz. Friedrich 1959: 99-100.

14 Otten 1942; Ayrıca bkz. Karauğuz, 2015:71.

15 Hititçe metinlerde *eia* ağacının geçtiği yerler için bkz. Ertem 1974: 110-116; Haas 1977: 269-70.

16 Hitit Kralları'nın kült gezileri ve bu geziler sırasında *Arinna*'nın konumu üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Sir Gavaz 2012.

17 Hititler Döneminde zanaatkarlık ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Doğan-Alparslan 2003: 39 vd.; Ayrıca metal ve metalurji ile ilgili de bkz. Siegelova 1993: 112-119.

18 "fabbro" Daddi 1982: 37.

19 Friedrich 1952: 292; Rüster & Neu 1989: 348; Ünal 2007: 571.

20 Erkut 2003: 69-77.

21 "orafo" Daddi 1982: 43 f.

22 Friedrich 1952: 281.

23 Rüster & Neu 1989: 332; Ünal 2007: 352.

24 "tessitore" Daddi 1982: 50f.

25 Friedrich 1952: 300; Rüster & Neu 1989: 359; Ünal 2007: 766.

işleyicisi" olarak tanımlamaktadır[26]. Bu zanaatla uğraşan ustaların, törenlerde bir nesneyi bir yerden bir yere taşımak, ellerinde tutmak ya da krala sunmak, metal işleyiciliği ya da kuyumculuk gibi görevleri bulunmaktadır[27]. Biz bu mesleği yapanları 'metal ustaları' olarak tanımlamayı uygun buluyoruz.

Popko'ya göre, *Arinna*'nın madencilerinin (metal ustaları) metinlerde sıkça geçmesi kentin maden işlemeciliğinin merkezi olduğunu göstermektedir[28]:

KUB 2.6 V 36-40[29]

36 UGULA LÚ ^{GIŠ}BANŠUR-[(ká)]n an-da
37 pa-iz-zi nu-kán *IŠ-TU* ^{GIŠ}BANŠUR DINGIR^{LIM}
38 I ^{NINDA}wa-ga-ta-aš da-a-i
39 na-an *A-NA* $^{LÚ.MEŠ}$É.DÈ.A
40 ^{URU}A-ri-in-na pa-a-i

36 Sofracıların başı içeri
37 girer ve tanrının masasından
38 1 wagata- ekmeğini alır
39-40 ve onu *Arinna* Şehri'nin demircilerine? (metal ustaları) verir.

Diğer taraftan *Arinna*'nın kuyumcularından bahseden bir pasaj ilgi çekicidir:

KBo 9.91 obv. 6-10[30]

6 HAR.ŠU KÙ.BABBAR *A-NA* ^{D}UTU ^{URU}PÚ-na
7 ^{D}UTU^{ŠI} ^{URU}PÚ-na LÚ^{MEŠ} KÙ.DÍM
8 KASKAL-ah-ha-an-zi
9 I ME GÍN KÙ.BABBAR ^{D}UTU^{ŠI} pi-da-i
10 ^{EZEN}AN.TAH.ŠUM ^{URU}PÚ-na

6-8 *Arinna*'nın Güneş Tanrıçası'nın ve *Arinna*'nın Fırtına Tanrısının gümüş bileziğini *Arinna*'lı kuyumcular yola koyarlar.
9-10 Majestem 100 şekel gümüşü *Arinna* Kenti'nin AN.TAH.ŠUM

26 Erkut 2003: 73.
27 Ayrıntılı bilgi için bkz. Erkut 2003.
28 Popko 2009: 15.
29 Popko 2009: 76.
30 Transkripsiyon ve çeviri için bkz. Erkut 1998: 192; Popko 2009: 16-17.

bayramına yollar.

Bu pasaj ilk baharda kutlanan ve 38 gün süren, Hititler'in en önemli bayramlarından biri olan AN.TAH.ŠUM^{SAR} bayramı kutlamalarında *Arinna*'nın ne denli büyük bir rol üstlendiğini göstermesi açısından da önem taşımaktadır. Başka bir metin yerinde ise *Arinna*'nın 13 metal ustasından bahsedilmektedir:

KBo 11.36 rev. V 15 ff.[31]

15 pí-ia-an-zi XIII NINDA ša-ra-am-ma-[ni
16 *A-NA* XIII $^{LÚ.MEŠ}$É.DÈ.A ^{URU}A-ri-in-na
15 13 ša-ra-am-ma ekmeği verirler.
16 *Arinna* Şehri'nin 13 Metal Ustasına

Muhtemelen *Arinna*'lı metal ustaları tüm Hitit Ülkesi'nde tanınan ve aranan nitelikte zanaatkarlardır. Bu zanaatkarlar *Arinna* dışındaki diğer kült merkezlerinde ve başkent *Hattuša*'da da görev yapmaktadırlar.



Alacahöyük Sfenksli Kapı (Özlem Sir Gavaz).

Alacahöyük kazılarında şimdiye kadar iki tablet ele geçmiştir. Bunlardan ilki

31 Popko 2009: 76.

Al.d 164 no.lu mektup parçasıdır[32]. Tablette *Zuwa* şahıs ismi geçmektedir. Boğazkale'de ele geçen bir mahkeme tutanağı metninde Alacahöyük tabletinde geçen şahısla aynı olup olmadığını bilmediğimiz *Zuwa*, dedesinden ona kalan ve *Arinna*'nın Güneş Tanrıçası'na ait olan bir güneş kursundan bahsetmektedir:

KUB 38.37 obv. III? 13-15[33]

13 *UM-MA* ^{m}Zu-wa-a *ŠA A-BU A-BU-NI*-wa –na-na-aš ^{D}UTU ^{URU}PÚ-na

14 AŠ.ME GUŠKIN e-eš-zi nu-wa-aš-ma-aš-ša-an e-eš-ša-an-zi

15 GUŠKIN-ma-wa *ŠA* DINGIR^{LIM}

13 Zuwa şöyle (der): Dedemizden bize kalma Arinna'nın Güneş Tanrıça'sını (temsil eden)

14 altından güneş kursu var. O'nun (kültüne) kendileri bakıyorlar.

15 Fakat altın tanrınındır.

Her iki tablette de geçen *Zuwa* adlı şahıs aynı kişi olmasa bile, *Arinna*'nın Güneş Tanrıçası ve güneş kursu arasındaki ilişkiyi ortaya koymakta ve eskiden beri süregelen bir güneş kursu kültünün varlığına işaret etmektedir. Fakat öte yandan, *Zuwa* isminin geçtiği başka bir pasaj ilgi çekicidir: "**GÁB. ZU.ZU *ŠA* ^{m}Zu-wa-a EN GIŠ.KIN.TI**" "**(Tapınağın) atölyesinin amiri *Zuwa*'nın çırağı**"[34]. Buradaki ifade *Zuwa*'nın bir zanaat ustası olduğuna ve yanında mesleğiyle ilgili çırak yetiştirdiğine işaret etmektedir[35].

Alacahöyük ve Boğazkale'de bulunan tabletlerde geçen *Zuwa* adlı şahıslar aynı ise:

- *Zuwa*, *Arinna*'lı bir zanaatkardır.
- Olasılıkla sanatını bir tapınakta icra etmektedir.

32 Koşay 1951: 93.

33 Werner 1967: 56. Ayrıca yorum için bkz. Erkut 1992: 160.

34 KUB 13.9 + KUB 40. 62 IV 11; Güterbock 1975: 126 ; Biz bu çalışmada "Usta *Zuwa*'nın çırağı" tercümesini öneriyoruz.

35 Yasaların §86b maddesinde KBo 6.26 rev. IV 27-29'da ^{LÚ}NAGAR, ^{LÚ}SIMUG.A ^{LÚ}US.BAR ^{LÚ}ASGAB ^{LÚ}TUG gibi meslekler birlikte anılmakta ve bu mesleği icra eden ustaların yanlarında çıraklar yetiştirdiği ifade edilmektedir: "*Eğer bir çocuk, [yetiştirilmek için] bir çocuğu verirse ya marangoz veya metal ustası, dokumacı veya deri işçisi olarak veya terzi [olarak o yetiştirilir]*" Friedrich 1959: 86. Zuwa adlı kişiyle ilgili ilk ve farklı yorum için bkz. Erkut 1992: 164.

- Dedesinden ona miras kalan *Arinna*'nın Güneş Tanrıçası'nı temsil eden altından bir güneş kursuna sahiptir[36].
- Zanaatkarlığın babadan oğla geçen bir meslek olduğunu varsayarsak, *Zuwa*'nın dedesi de güneş kursu yapan bir metal ustasıdır.

Diğer taraftan, Hititçe metinlerde *Arinna*'nın Güneş Tanrıçası'nın bazen heykel bazen de güneş kursu[37] olarak temsil edildiğine dair aşağıdaki metin yerleri açıklayıcıdır:

KUB 25.14 obv. I 10-17[38]

10 ^{LÚ}HAL-ma-kán 8 ^{D}UTU$^{HI.A}$ ^{URU}A-ri-in-na
11 ^{É}ha-le-en-tu-u-wa-aš an-da pé-e-da-i
12 3 ALAM$^{HI.A}$ 5 AŠ.ME ŠÀ^{BA} 3 AŠ.ME GAL^{TIM}
13 EGIR-a[n i]š-ga-ra-an-te-eš-ta ^{GIŠ}BAN[ŠUR$^{HI.A}$
14 [ti-i]a-an-zi še-er-ra-aš-š[a-an ^{D}UTU$^{HI.A}$]
15 ti-ia-an-zi nu ^{D}UTU$^{HI.A}$ ^{URU}P[Ú-na
16 ar-ra-an-zi iš-kán-zi [
17 na-aš-kán ^{GIŠ}BAN[ŠUR^{MEŠ} -*ŠU-NU* EGIR-pa [ti-ia-an-zi]

10 Kahin *Arinna* Kenti'nin sekiz adet Güneş Tanrıçası'nı
11 ibadet salonuna getirir.
12 (Bunlardan) üçü heykel, beşi güneş kursudur. İçlerinden üç büyük güneş kursu
13 arkaya yerleştirilmiştir. Sonra ma[saları
14 koyarlar. Onun üzerine de [Güneş Tanrıçaları'nı
15 koyarlar ve [*Arinna*] kentinin Güneş Tanrıçaları'nı
16 yağlarlar[
17 ve onları masalarına tekrar [koyarlar.

36 Erkut, 1992: 160.

37 Güneş kursları ile ilgili bkz. Baltacıoğlu 2006: 129-137 ; Ayrıca Hitit güneş kursları için bkz. Gonnet 1967: 161-166.

38 Alp 1983: 186 f. Baltacıoğlu 2006:129.



Eskiyapar, Eski Hitit Çağı, fincan içinde, göğüslerini tutan, başı diskuslu bir tanrıça heykelciği.

Başı diskli tanrıçanın diskine aplike edilmiş, sekiz disk bulunmaktadır (Sipahi, 2013: 8). AN.TAH.ŠUM bayramını konu alan ve *Tahurpa* şehrinde *Arinna*'nın Güneş Tanrıçası için düzenlenen törende sekiz tanrıçanın üçü heykel, beşi güneş kursu biçimindedir. (Bkz. KUB. 25.14 obv. I 10-17, yukarıda).

KUB 17.21 obv. II 14-17[39]

14 *A-NA* ^{D}UTU ^{URU}A-ri-in-na ši-it-ta-ri-uš ar-ma -an-ni-uš-ša

15 *ŠA* KÙ.BABBAR GUŠKIN ZABAR URUDU$^{HI.A}$ TÚG.SIG$^{HI.A}$*.TIM* TÚG.$^{HI.A}$a-du-up-li

16 TÚG.GÚ.È.A ku-ši-ši-ia-aš NINDA har-ša-uš ^{DUG}iš-pa-an-tu-uz-zi-ia

17 ku-e-ez ar-ha píd-da-a-ir

14 -17 *Arinna*'nın Güneş Tanrıçası'na ait olan gümüşten, altından, bronzdan, bakırdan güneş sembollerini, ay sembollerini, ince giysileri, bayram giysilerini, gömlekleri, cübbeleri, kurban ekmeklerini, kurban içkilerini oradan alıp götürdüler.



KUB 17.21 (Mainzer Photo archiv).

Bu pasaj güneş kurslarının hangi metallerden yapıldığına işaret etmesi açısından da önemlidir. Alacahöyük Kral Mezarları'nda bulunan güneş kursları da aynı malzemelerden imal edilmiştir. Metinlerde ayrıca, "^{NA4}GUG"[40] ya da "^{NA4}DU$_8$.ŠÚ.A"[41] gibi çeşitli taşlardan üretilmiş ya da bunlarla süslenmiş güneş kurslarından da bahsedilmektedir[42].

Öte yandan, *Arinna*'daki dokumacılar (^{LÚ}UŠ.BAR) muhtemelen tapınaklarda görevliydiler. Bu nedenle önemli ayrıcalıklara sahip olan zanaatkârlar

39 Transkripsiyon ve çeviri için bkz. Polvani 1988: 50f.

40 ^{NA4}GUG " akik taşı?": Ünal 2007: 137.

41 ^{NA4}DU$_8$.ŠÚ.A / ^{NA4}DUH.ŠÚ.A "kuvars, necef taşı, dağ kristali, bazalt": Ünal 2007: 93, 95.

42 Metal ustaları tarafından çeşitli metallerden ve taşlardan güneş kursları imal edildiğine dair bkz. KUB 29.4 I 6-12.; Polvani 1988: 49 ff. ; Sommer 1940, 9 ff; Popko 1978: 121.; Koşak 1982 32 ff.

arasında sayılıyorlardı[43]. *Arinna* Kenti'nin ayrıcalıklı dokumacıları yasalarda şöyle anılmaktadır:

§ 51. Madde[44]

3 ka-ru-ú ku-iš ^{URU}A-ri-in-na ^{LÚ}UŠ.BAR ki-i[-ša-at (*Ù* É-*ZU* a-ra-a-u-wa-an LÚ^{MEŠ} HA-LA-*ŠU*)]

4 *Ù* LÚ^{MEŠ} *NI.ŠU.Ú.ŠU* a-ra-u-e-eš ki-n[(u-na É-*ZU*-pát *EL-LUM* LÚ^{MEŠ} HA-LA-*ŠU*

5 *Ù* LÚ^{MEŠ} *NI.ŠU.Ú.ŠU* ša-ah-ha-an lu-u[(z-zi kar-pí-an-zi)]

3 Eskiden *Arinna*'da kim dokumacı idiyse ve evi muaf idiyse hissedarları

4 ve onun 'ev halkı' da muaf idiler. Ve şimdi sadece evi muaf<tır>, onun hissedarları

5 ve onun 'ev halkı' *šahhan* ve *luzzi*'yi yerine getir[sinler].

Alacahöyük İlk Tunç Çağı Kral Mezarları, Güneş Kutsaması ve Arinna

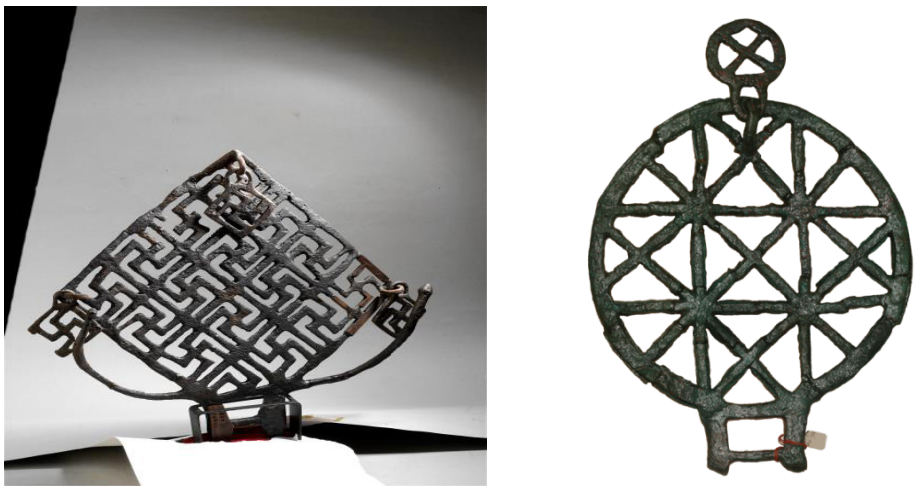
Höyüğün güney-güneybatı kesiminde bulunan yaklaşık 200 metrekarelik eğimli bir yamaç M.Ö. 3. bin yılın ikinci çeyreğinde krali mezarlık alanı olarak kullanılmıştır. Bulunan 13 (14) mezarda açığa çıkan gömü armağanları dönemin en önemli buluntuları arasında yer almakta ve arkeoloji literatüründe Troia, Ur, Varna ve Maikop gibi diğer eliter mezar buluntularıyla karşılaştırılmaktadır[45]. Mezarlığın bir çok kuşağın gömü yeri olmasından Alaca Höyük'ün özellikle dinsel açıdan da önemli bir merkez niteliklerini taşıdığı yorumu yapılmaktadır. Alaca Höyük'te İlk Tunç Çağı'na ait 13 (14) mezar dönemin maden teknolojisi açısından ne kadar gelişmiş olduğunu göstermektedir. Ayrıca mezarlardaki maden buluntular bu dönemde Anadolu'da yaşayan Hatti beyliklerinin ulaştığı yüksek

43 Imparati 1992: 222.

44 Transkripsiyon ve tercüme için bkz. Imparati 1992: 70f.

45 Kral Mezarları'nın antropolojik analizleri ile ilgili bkz. Baltacıoğlu 2002: 91-104. Son olarak bkz. Yalçın 2011: 55-64; Yalçın & Yalçın 2013: 241-262.

kültür düzeyine işaret etmeleri açısından da önemlidir. İlk Tunç Çağın'da Anadolu'nun dini, siyasi, sosyal yapısına ve o dönem sanatına dair önemli bilgiler veren mezarlar önceleri İTÇ III evresine tarihlendirilirken son çalışmalarda tarihlendirme için İTÇ II evresi önerilmektedir[46].



Alacahöyük Güneş Kursları (Anadolu Medeniyetleri Müze Arşivi).

Kral mezarlarında ele geçen buluntuların çok yönlülüğü burada yatan soyluların aynı zamanda zanaatkar (madenci, sarraf, derici, dokumacı) olduklarına işaret etmektedir. Öte yandan mezarlarda asa başı, taç gibi hükümdarlık simgeleri de bulunmuştur. Güneş kursları, heykeller ve idoller ise dinsel ve kültsel sembollerdir. Buna göre İlk Tunç Çağı Alacahöyük mezarlarının yeniden yorumlanması gerekmektedir[47].

Şimdiye kadar en zengin güneş kursu buluntu topluluğu Alacahöyük'te İlk Tunç Çağı Kral Mezarları'nda ele geçmiştir. Elbette aynı döneme ait başka önemli yerleşmelerde de (Horoztepe, Kalınkaya, Balıbağı, Göller, Havza, Oymaağaç vb.) benzer güneş kursları ya da semboller bulunmaktadır. Ancak söz konusu buluntuların kuşkusuz en görkemli örnekleri Alacahöyük'ten

46 Koşay & Akok, 1973: XI; Alkım 1968: 124; Orthmann 1963; Ayrıca krş. Yalçın 2011: 55-64.

47 Yalçın & Yalçın 2016

gelmektedir. İlk Tunç Çağı güneş kurslarının yalnızca mezarlarda bulunması bu eserlerin işlevleri üzerine farklı değerlendirmelerin yapılmasına yol açmıştır. Buna göre güneş kursları:

- Ölü taşıyan ahşap arabaların ok ve boyunduruklarına takılmıştır ve olasılıkla arabayla birlikte mezara konmuştur[48].
- Ölü gömme törenleri sırasında alem işlevi görmüş oldukları düşünülebilir.
- Mezarlarda baldakinleri süslemek için kullanılmış olabilirler[49].

M.Ö. 2. bin yıl Anadolu ölü gömme gelenekleri incelendiğinde, Kalkolitik ve İlk Tunç Çağı'ndan başlayan bazı geleneklerin değişmeden sürdüğü, bazılarının ise uygulama alan ve yöntemlerinde farklılıklar bulunduğu gözlenmektedir. M.Ö. 2. bin yıl Orta ve Kuzey Anadolu Bölgesi'nde açığa çıkarılan Hitit Dönemi mezar buluntuları arasında güneş kurslarına rastlanmamıştır[50]. Öte yandan Hitit ölü gömme gelenekleri ile doğrudan ilişkili olan ^{É}*hešti*[51] yapısına güneş kursları yerleştirilmektedir:

KUB 30.32 obv. I 6-8[52]

6 LÚ^{MEŠ} SIMUG.A ^{URU}A-ri-in-na *I-NA* he-eš-ta-[(a DINGIR^{MEŠ} ti-a)n-zi]
7 ši-it-ta-ra-an *Ú-NU-UT* ^{HIA} hu-u-ma-an *ŠA* KÙ.BABBAR [(GUŠKI)N]
8 na-at EGIR-pa tág-li-an-zi KÙ.BABBAR GUŠKIN [(ap-pa-a)n-zi]

6 *Arinna*'lı metal ustaları *hešta* evin[(e tanrıları yerleştiri)rler]
7 güneş kursu (biçimli) aletlerin hepsi gümüş ve [(altı)n]
8 ve onlar tekrar gümüş (ve) altın (ile) kaplarlar.

48 Orthmann 1967:35; Özgüç 1980: 461.
49 Bittel 1950: 22; Popko 1995: 46.
50 Akyurt 1998: 134 ff.
51 Götze 1933: 265 ; Haas & Wäfler 1976: 65-99; 1977: 87-122; Kammenhuber 1972: 297f; Otten 1975: 369; Tischler 1978: 203-237.
52 Haas & Wäfler 1976: 96; Erkut 2003: 76.

purulli, AN.TAH.ŠUM^{SAR}, KI.LAM, *haššumaš*, EZEN GAL (Büyük Bayram), *hameshi* bayramları *hešti* evinde kutlanmaktadır. *hešti* evine ölünün ruhu yerleştirilmektedir[53]. Yapı, metinlerde çoğunlukla Yeraltı Tanrıçası *Lelwani* ve diğer yer altı tanrıları ile birlikte anılmaktadır. Bütün bunlar *hešti* evinin ölü kültü ile doğrudan bağlantılı olduğunu göstermektedir. Böylece güneş kurslarının gerek İlk Tunç Çağı'nda gerekse Hitit Dönemi'nde benzer işlevlerle kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Kış Bayramı'nı konu alan bir metinde LÚ^{MEŠ} SIMUG.A "Metal Ustaları"nın törenler sırasında yaptıkları eserleri sergiledikleri anlaşılmaktadır:

KUB 10.28 obv. II 9-12[54]

9 UGULA LÚ^{MEŠ} MUHALDIM *A-NA* LÚ ^{MEŠ} U[R.B]AR.RA
10 pí-ra-an hu-u-wa-i
11 GAL LÚ^{MEŠ} DUB.SAR^{MEŠ} GIŠ GAL LÚ^{MEŠ} SIMUG.A-ia
12 ši-it-tar har-kán-zi . . .

9 Aşçıbaşının önünde k[u]rt adamlar
10 koşarlar
11 Tahta tablet yazıcılarının başı ve metal işleyicilerinin başı
12 Güneş kursu tutarlar.

Olasılıkla geçit törenleri sırasında çeşitli meslek gurubundan kişiler kendi ürettiği malzemeyi sergiliyor; böylece kral, erkânı ve tanrıların huzurunda yeteneklerini ortaya koyuyorlardı[55]. Öte yandan farklı bir pasajda şöyle denmektedir:

53 KBo 20.33 obv. 20.

54 Transkripsiyon ve tercüme için bkz. Erkut 2003: 72.

55 Metal ustalarının görevleri ile ilgili KI.LAM bayramını konu alan metinlerde, Metal ustalarının başının demirden mızrağı krala takdim ettiğinden (KBo 10.23 obv. I 22-34; Singer 1984: 10) ve saray oğlanlarının başına mızrağı vermesi ve krala reverans yapmasından (KUB 20.4 obv. I 19-24; Singer 1984: 77) bahsedilmektedir.

KUB 29.4 obv. I

1 LU^{MEŠ} SIMUG.A-ma DINGIR^{LIM} GUŠKIN i-en-zi

6 Metal ustaları ise altın(dan) tanrı (tasviri) yaparlar.

Metnin ilerleyen satırlarında metal ustaları, Siyah Tanrıça'nın tapınağı için altından çeşitli kült ve süs eşyaları yapmakta ve bunları da değerli taşlarla süslemektedirler. Metal ustalarına görevleri ise rahip tarafından verilmektedir[56]. Anlaşılan devletin önemli kült merkezlerindeki tapınakların kadrolu görevlileri arasında metal ustaları da bulunmaktaydı.

Öte yandan KUB 38.37 rev. III 16-20 no.lu metinde *Pihamuwa* adlı metal ustalarının başının *Warwašazi* adlı kişiye *Arinna*'nın Güneş Tanrıçası ve Fırtına Tanrısı'nın heykellerini yaptığı belirtilmektedir[57]. Görüldüğü gibi metal ustaları çeşitli metallerden güneş kursu ya da heykeli yapmaktan, aynı zamanda törenler sırasında bunları taşımak ve sergilemekten de sorumluydu.

Alacahöyük Kral Mezarları'nda ele geçen 32 adet bız şimdiye kadar gözden kaçan bir malzeme grubunu oluşturmaktadır. Bunlar dericilikte kullanılan ve bu güne kadar süregelen önemli zanaat aletleridir[58]. Kral mezarlarından bol miktarda altın varak ele geçmiştir. Mikrometre inceliğindeki varakların bir tutam deri arasında çekiçle dövülerek elde edildiği düşünülmektedir. Bu da derinin çok amaçlı kullanıldığını gösterir. Buna göre mezarlarda defnedilen soyluların dericilik ve sarraflıkla da uğraştıkları düşünülebilir.

AN.TAH.ŠUM^{SAR} bayramında deriden imal edilen kutsal ^{KUŠ}*kurša* "tulum/ tuluk" *Arinna*'dan *Hattuša*'ya taşınmaktadır[59]. VBoT 95 nolu metinde ise kralın *Matilla*'dan *Arinna*'ya giderken "^{KUŠ}*kurša* tanrısı adamlarının" 'görevlilerinin' kralın önünde koştukları dile getirilmiştir[60]. Öte yandan, KUB

56 KUB 29.4 obv. I 13-18; Kronasser 1963: 6f. ; Diğer taraftan Hitit yasalarının §45. ve §46. maddelerinde metal ustalarının yaptığı işler arasında sayılan "bakırdan boru yapmak", "bakırdan balta yapmak" gibi işlerin ücretleri tayin edilmiştir. Friedrich 1959: 72.

57 Erkut 2003: 75.; Savaş 2006:86.

58 Bu bızlar bazı araştırmacılar tarafından yanlış yorumlanmaktadır. Arabaları çeken boğa ya da öküzleri kontrol etmek amacıyla ***nodul*** olarak kullanılmış olabileceği dahi önerilmiştir. Bkz. Zimmermann 2009: 146. Bu tür önerilerin hayal ürünü olduğunu vurgulamak isteriz. Bu konu gelecek bir makalede tekrar ele alınacaktır.

59 KBo 10.20 obv.I 24 f.;Transkripsiyon ve tercüme için bkz. Alp 1983: 136 f. ; Güterbock 1960, 80 f.; Tagar Cohen 2006: 259.

60 VBoT 95.1 5-8.

41.53 nolu, *Arinna*'nın Güneş Tanrıçası için gerçekleştirilen bir seremoniyi konu alan metinde ^{KUŠ}*kurša*'ya da libasyon yapıldığı kaydedilmiştir[61].

^{KUŠ}*kurša,* bazen koyun, bazen keçi (erkek keçi: teke), bazen de sığır derisinden yapılmaktadır. Arkeolojik ve filolojik belgelerden hem *eia* ağacına hem de *halentuwa* yapısına asıldığı bilinmektedir. Belki de yukarıda bahsi geçen *Arinna*'daki din adamlarının evlerinin önünde dikili *eia* ağaçlarına kutsal ^{KUŠ}*kurša*'lar da asılmaktaydı. Ardzinba,^{KUŠ}*kurša*'nın birlikte anıldığı *Hatenzuwa, Zapatiškuwa, Tatašuna, Tawiniya, Hiyašna, Katapa, Kaštama, Durmitta, Zippalanda, Ankuwa, Hakkura, İštuhila, Matilla, Arinna* ve *Piškurunuwa* Dağı gibi şehirlerin Hatti çekirdek bölgesinde (Kuzey Anadolu ve Orta Anadolu'nun yukarı kesimleri) aranması gerektiğine ve bu kutsal nesnenin birlikte anıldığı koruyucu tanrı isimlerine bakarak ^{KUŠ}*kurša* kültünün Hatti geleneğinden Hititlere aktarılan bir motif olduğuna işaret etmektedir[62]. Belki de deriden yapılan bu önemli kutsal nesne, *Arinna*'lı dericiler tarafından ustalıkla üretiliyordu. Maalesef bu veriyi destekleyen bir belge henüz elimize geçmemiştir. Diğer taraftan *Arinna*'da deri zanaatı ile ilgilenen bir sınıfın mutlaka olması gerektiğine dair bazı ipuçları bulunmaktadır.

KUB 56.52+ obv.?[63]

21' [ma-]a-an *I-NA* UD.2$^{KAM\ URU}$A-ri-in-na ha-li-in-tu-u-wa
ha-aš-ša[-an-zi]

22' [^{KU}]^{Š} NÍG.BÀR-aš-ta uš-ši-an-zi LUGAL-uš *I-NA* É.DU$_{10}$.UŠ.SA pa-iz-zi nu[-za KIN-ta da-a-i]

21'-22' İkinci günde *Arinna*'da *halentuwa*- açılıp perdeler çekilince, kral hamama gider [ve rahip giysisini alır]

61 KUB 43.30 obv. II 9'-10' ; McMahon 1991: 254; ayrıca bkz. Sir Gavaz 2013, 2015: 104.

62 Ardzinba 2010: 17.

63 Popko 2009: 22; *Arinna*'daki *halentuwa* yapısının içindeki deriden perdelerin açılması ile ilgili ayrıca bkz. Alp 1983: 323.

Bu pasajda deriden imal edilmiş perdelerden bahsedilmektedir. Herhalde perdelerin açılması ile *halentuwa*'da seremoni başlamaktadır. Kuşkusuz *Arinna* gibi böylesine görkemli bir kült merkezinde düzenlenen törenler ve bu törenlerde görev alanların yapacakları tüm işler, tapınakların temizliği ve düzeni, görevlilerin protokoldeki yerleri, hatta giyecekleri kıyafet ve aksesuarlara kadar sağlam bir organizasyonu gerektiriyordu. Kral, kraliçe ve din görevlileri, törenlerde özenle hazırlanmış kıyafet, ayakkabı ve aksesuarları kullanıyor olmalılar[64]. Özellikle kıyafetlerin altına giyilen tören ayakkabıları "^{KUŠ}E.SIR", ^{LÚ}AŠGAB[65] "derici, ayakkabıcı" tarafından hazırlanıyor olmalıydı. Ayrıca deriden yapılan ya da içinde deri aksesuar bulunan kıyafetler de metinlerde anılmaktadır[66]. Bu yüzden deri ustalarının da *Arinna*'da önemli bir işlevi olduğunu düşünüyoruz. Belki de onların işlerini *Arinna*'da ^{LÚ}UŠ.BAR denilen Hititli dokuma ustaları yapmaktaydılar.

Hititçe metinlerde törenler sırasında derinin kullanıldığı bazı yerler:

- Görevlilerin giydiği kıyafet, ayakkabı ve aksesuarlar[67]
- Kutsal ^{KUŠ}*kurša*
- *É.halentuwa*'nın perdeleri /paravan örtü
- At koşum takımları (Atla çekilen araçlar "^{GIŠ}GIGIR", törenler de önemli bir rol oynamaktadır.
- Muhafızların sadakları (ok kılıfları)
- Çeşitli kült objeleri

64 [(É.ha)-l]e-en[-t]u-u-w[a] ha-aš-ša-an-zi
[(^{KUŠ}NÍG.BÀ)]R-aš-ta [u]š-ši-ia-an-zi
[LUGAL-u]š *I-NA* É.DU$_{10}$.ÚS.SA pa-iz-zi
[(ta)]-za [KIN-]ta [$^{TI\acute{U}G}$[BAR.DU]L$_6$ ^{MEŠ} BABBAR^{TI}
HUP-PÍ^{MEŠ} KÙ.BABBAR da-a-i
[^{KUŠ}É.SIR ha-at-ti-li-iš GE$_6^{TI}$ šar-ku-uz-zi (KBo 11.43 obv. I 12-16; Nakamura 2002: 173).

65 Daddi 1982: 45f.

66 ^{KUŠ}*MAR-ŠUM*: "sırım, ayakkabı bağı",^{KUŠ}*TA-HAP-ŠI*: "kemer", ^{KUŠ}*kuwarwašu*- "bir çeşit elbise", ^{KUŠ}A.GÁ.LÁ "deri çanta", bkz. Ünal, 2007.

67 Goetze 1955: 48-62. ; Dinçol 1996: 217-228.

Maalesef metinlerde ^{LÚ}AŠGAB "Deri işçisi, saraç, ayakkabıcı, kunduracı"[68] mesleğinin *Arinna*'da yapıldığına dair bilgi bulunmamaktadır. Yine de Hititler'in en önemli kült merkezlerinin birinde dokumacılarla birlikte dericilerin de toplumda etkin rol oynadıkları düşünülebilir. Filolojik ve arkeolojik çalışmaların ileride düşüncemizi destekleyeceği kanısındayız.

Sonuç

Hitit Dönemi yazılı kaynakları *Arinna*'nın lokalizasyonu hakkında ipuçları vermektedir. Alacahöyük ise sfenksli kapısı, sur duvarları, tapınak ve saray yapılarıyla birçok araştırmacı tarafından *Arinna*'ya aday olarak gösterilmektedir. Ayrıca arkeolojik buluntular ışığında Alacahöyük sakinlerinin tarımın yanı sıra dokumacılık, madencilik ve dericilik gibi zanaatlarla da uğraştığı anlaşılmaktadır. Öte yandan bu zanaat dallarının daha önceki dönemlerden beri Alacahöyük'te önemli bir rol oynadığı gözlemlenmektedir. İlk Tunç Çağı kral mezarları gömü armağanları arasında kült ve hükümdarlık sembollerinin yanı sıra bol miktarda dericilik ve sarraflık gibi alanlarda kullanılan malzemenin de oluşu bir yandan mezarların yeni bir bakış açısıyla yorumlanmasını zorunlu kılmakta, diğer yandan adı geçen zanaat dallarının Hattiler'den Hititler'e kadar uzanarak yaşatıldığını göstermektedir. Bu da *Arinna*- Alacahöyük ilişkisi açısından önem taşır. İlk Tunç Çağı'nda Alacahöyük'de maden işleyen zanaatkarlar ile Hitit metinlerinde geçen *Arinna*'lı zanaatkarlar kuşaktan kuşağa aktarılan bir mesleğin devamını temsil etmiş olmalıdırlar. Bu kapsamda Alacahöyük'te çeşitli kazı sezonlarında ele geçen „metal işlikleri" buluntuları metinlerde söz edilen "*Arinna*'lı" kuyumcuları, demircileri, sarrafları ve diğer metal ustalarını akla getirmektedir.

Ayrıca İlk Tunç Çağı mezarlarında bulunan güneş kursları ile Hitit ölü ritüellerinin gerçekleştirildiği ve yer altı tanrılarına kurban sunulan *hešti* evine konulan güneş kursları Hatti ve Hitit Dönemleri'nde kursların benzer işlevlerle kullanıldığının kanıtıdır. Bu bağlamda güneş kursları ile anılan tanrıların çoğunun Hatti geleneğinden gelmesi Hatti-Hitit kültürel devamlılığının bir göstergesi olarak algılanabilir.

68 Ünal 2007: 70.

Orta Anadolu'da İlk Tunç Çağı (Hatti) kültürünün birden yok olması mümkün değildir. Bu yüzden Alacahöyük'te yazılı belgelerle de desteklenen zanaat kollarının İlk Tunç Çağı'ndan beri süregeldiği, Hatti geleneğinin Hitit Dönemi'nde de devam ettiği söylenebilir. Yukarıda açıklamağa çalıştığımız veriler Alacahöyük'ü Arinna olmağa en yakın aday kılmaktadır.

KAYNAKÇA

Akok M. 1979 — *Alacahöyük Son Dönem Arkeolojik Çalışmalarla Açıklığa Kavuşturulan Yapı Tekniği ve Mimarî Gerçekler*, *8TT Kongr* : 107-113.

Akyurt İ.M. 1998 — *M.Ö. 2. Binde Anadolu'da Ölü Gömme Adetleri*, Ankara.

Alkım H. 1968 — "Explorations and Excavations in Turkey*, 1965 and 1966"*, *Anatolica* 2 : 1-76.

Alp S. 1983 — *Beiträge zur Erforschung des hethitischen Tempels. Kultanlagen im Lichte der Keilschrifttexte. Neue Deutungen*, Ankara .

Ardzinba, V. 2010 — *Eskiçağ Anadolu Ayinleri ve Mitleri*, Ankara.

Baltacıoğlu H. 2006 — "Güneş kursları, Alaca Höyük ve Arinna", *Fs Erkanal* :129-137.

Baltacıoğlu H. 2002 — "Arkeolojik ve Antropolojik Verilerin Işığında Alaca Höyük Kral Mezarları Konusunda Gözlemler", *Orta Çağ'da Anadolu Prof. Dr. Aynur Durukan'a Armağan*, Ankara: 91-112.

Bittel K. 1950 — *Grundzüge der Vor und Frühegeschichte Kleinasiens*, Tübingen.

Cornelius F. 1973 *Geschichte der Hethiter. Mit besonderer Berücksichtigung der geographischen Verhältnisse und der Rechtsgeschichte*, Darmstadt

Dinçol B. 1996 "*Bemerkungen über einige hethitische Kleidungsstücke"*, *AnAr* 14 : 217-228.

Doğan-Alparslan M. 2003 "Hititler Dönemin'de Esnaf ve Zanaatkarlık", Osmanlı öncesi ile Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemlerinde Esnaf ve Ekonomi Semineri (9-10 Mayıs, 2002), İstanbul:37-48.

Erkut S. 1992 "Hitit Çağının Önemli Kült Kenti Arinna'nın Yeri ", *Fs Alp* ,159-165.

Erkut S. 1998 "Hititlerde AN.TAH.ŠUM ^{SAR} Bitkisi ve Bayramı Üzerine Bir İnceleme", *3HitCongr :* 189-195.

Erkut S. 2003 "Hititçe Çivi Yazılı Boğazköy Belgelerinde Geçen Sümerce LU.SIMUG.A=Metal İşleyicileri Hakkında", *AÜ D.T. C. Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi*, Sayı 33: 69-77.

Ertem H. 1974 *Boğazköy Metinlerine Göre Hititler Devri Anadolu'sunun Florası*, Ankara.

Forrer E. 1938 "Quelle und Brunnen in Alt-Vorderasien", *Glotta* 26 : 178-202.

Forlanini M. 1980 "La prima lista di VBoT 68 e la provincia di Arinna", *SMEA* 22, 71-80.

Forlanini M. 2008 "The Central Provinces of Hatti: an Updating", *Eothen* 16, 145-188.

Friedrich J. 1952 *Hethitisches Worterbuch*, Heidelberg.

Friedrich J. 1959 Die Hethitischen Gesetze, Leiden.

Goetze A. 1933 *Die Annalen des Muršiliš*, (MVAeG 38) Leipzig.

Goetze A. 1955 "Hittite Dress", *Fs Sommer* : 48-62.

Goetze A. 1957 *Kleinasien*, München.

Gonnet Hagana H. 1967 "Arkeolojik Belgelere Göre Eti Güneş Kursları/ Le disque solaire hittite d'après les documents archéologiques", *Anadolu* 11 *:* 161-166 / 167-196.

Gorny R.L., 1997 "Zippalanda and Ankuwa: The Geography of Central Anatolia in the Second Millennium B.C.", *JAOS* 117: 549-557.

Gurney O.R. 1995 "The Hittite Names of Kerkenes Dağ and Kuşakli Höyük", *AnSt* 45*:* 69-71.

Güterbock H.G. 1960 "An Outline of the Hittite AN.TAḪ*ŠUM Festival"*, *JNES* 19 : 80-89.

Güterbock H.G. 1975 "The Hittite Temple According to Written Sources", *CRRAI* 20 : 125-132.

Haas V. & Wäfler M. 1976 "Bemerkungen zu ^{É}ḫalentu(wa)", *UF* 8: 66-99.

Haas V. 1977 "Bemerkungen zu ^{É}ḫeštī/ā- (2. Teil)", *UF* 9: 87-122.

Haas V. 1994 *Geschichte Der Hethitischen Religion*, Leiden.

Imparati F. 1992 Hitit Yasaları, Çev. Erendiz Özbayoğlu, Ankara.

Kammenhuber A. 1972 "Keilschrifttexte aus Bogazköi (KBo 17)", Rev. of: Otten H. 1969a, *Or NS* 41: 292-302.

Karauğuz G. 2015 Hitit Mitolojisi, Konya.

Košak S. 1982 *Hittite inventory texts (CTH 241-250)*, (TH 10) Heidelberg.

Koşay H.Z. 1951 *Türk Tarih Kurumu Tarafından Yapılan Alaca Höyük Kazısı. 1937-1939'daki Çalışmalara ve Keşiflere Ait İlk Rapor / Les fouilles d'Alaca Höyük entreprises par la Société d'Histoire Turque. Rapport preliminaire sur les travaux en 1937-1939*, Ankara .

Koşay H.Z. & Akok M. 1973 *Alaca Höyük Kazısı. 1963-1967 Çalışmaları ve Keşiflere Ait İlk Rapor / Alaca Höyük excavations. Preliminary report on research and discoveries 1963-1967*, Ankara.

Kronasser H. 1963 *Die Umsiedelung der Schwarzen Gottheit. Das hethitische Ritual KUB XXIX 4 (des Ulippi)*, (SitzBÖstAkWiss-PhilHistKlass 241/3) Gratz - Wien .

Lebrun R. 1980 *Hymnes et prières hittites*, (Homo Religiosus 4) Louvain-la-Neuve.

Macqueen J.G. 1959 "Hattian Mythology and Hittite Monarchy", *AnSt* 9: 171-188.

McMahon G. 1991 *The Hittite State Cult of the Tutelary Deities*, (AS 25) Chicago.

Monte G.F. del & Tischler J. 1978 *Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte*, (RGTC 6; TAVO Beihefte B 7) Wiesbaden.

del Monte G.F. 1992 *Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte. Supplement*, (RGTC 6/2; TAVO Beihefte B 7/6) Wiesbaden.

Nakamura M. 2002 *Das hethitische nuntarriyašha-Fest*, Leiden.

Otten H. 1942 *Die Überlieferungen des Telipinu-Mythus*, (MVAeG 46/1) Leipzig.

Otten H. 1975 "hešti", *RLA* IV Band 4/5.

Orthmann W. 1963 *Die Keramik der Frühen Bronzezeit aus Inneranatolien*, (IstFor 24) Berlin.

Orthmann W. 1967 "Zu den Standarten aus Alaca Höyük", *IstMitt* 17: 34-54.

Özgüç T. 1980 "Çorum Çevresinde Bulunan Eski Tunç Çağı Eserleri", *Belleten* 44/175: 460-475.

Pecchioli Daddi F. 1982 *Mestieri, professioni e dignità neIl'Anatolia ittita*, Roma.

Polvani A.M. 1988 *La terminologia dei minerali nei testi ittiti 1*, (Eothen 3) Firenze .

Popko M. 1978 *Kultobjekte in der hethitischen Religion (nach keilschriftlichen Quellen)*, Warszawa

Popko M. 1995 *Religions of Asia Minor*, Warsaw.

Popko M. 2009 *Arinna. Eine heilige Stadt der Hethiter*, (StBoT 50) Wiesbaden.

Rüster C. & Neu E. 1989

Hethitisches Zeichenlexikon. Inventar und Interpretation der Keilschriftzeichen aus den Bogazköy-Texten, Wiesbaden.

Savaş S. Ö. 2006 Çivi Yazılı Belgeler Işığında Anadolu'da (İ.Ö. 2. Bin Yılda) Madencilik ve Maden Kullanımı, Ankara.

Sigelova J. 1993, "Metalle und Metallurgie". A.II. In den heth. Texten, RIA 8: 112-119.

Singer I. 1983-84 *The Hittite KI.LAM Festival*, (StBoT 27-28) Wiesbaden.

Sipahi T. 2013. "Hitit Çağında Eskiyapar", 3. Çorum Kazı ve Araştırmalar Sempozyumu (3 Eylül 2012, Çorum): 5-17.

Sir Gavaz Ö. 2012 *Hitit Kralları'nın Kült Gezileri. Ayinler, Ziyaret Merkezleri, Yollar ve Lokalizasyonla İlgili Yeni Gözlemler*, Çorum.

Sir Gavaz Ö. 2014 "Hititçe Çivi Yazılı Metinlerde Geçen ^{KUŠ}*kurša* Üzerine bir Değerlendirme", *Cahit Günbattı'ya Armağan Kitabı*, 2015:99-111.

Sommer F. 1940 "Aus Hans Ehelolf's Nachlass", *ZA* 46: 5-52

Soysal O. 2004 *Hattischer Wortschatz in hethitischer Textüberlieferung*, (HdO I/74) Leiden - Boston

Taggar Cohen A. 2006 *Hittite Priesthood*, (Theth 26) Heidelberg .

Taş I. & Weeden M. 2010

"A Stele of Prince Anaziti in the Yozgat Museum ", *JAOS* 130 : 349-359.

Ünal A. 2007 *Multilinguales Handwörterbuch Des Hethitischen/ A Concise Multilingual Hittite Dictionary/ Hititçe Çok Dilli El Sözlüğü*, Hamburg.

Ünal A. 2016 Hititçe-Türkçe, Türkçe-Hititçe Büyük Sözlük, Ankara.

Werner R. 1967 *Hethitische Gerichtsprotokolle*, (StBoT 4) Wiesbaden .

Yalçın Ü. 2011 "Alacahöyük İlk Tunç Çağı Kral Mezarları Üzerine", *1. Çorum Kazı ve Araştırmalar Sempozyumu*, Çorum: 55-64.

Yalçın Ü. & Yalçın G. 2013 "Anthromorphe Metallfigurinen aus Alacahöyük, Anatolien." *Das Altertum,* 2013, Band 58: 241-262.

Yalçın Ü. & Yalçın G. 2016 *Könige, Priester oder Handwerker? Neues über frühbronzezeitliche Königsgräber von Alacahöyük. In: Ü. Yalçın, Anatolian Metal VIII, Der Anschnitt, Beiheft 39. Bochum (Baskıda).*

Zimmermann, Th. 2009 "Zu möglichem Tatauierbesteck und Treibstacheln (Stimuli) in frühbronzezeitlichen Prunkgräbern aus Alaca Höyük, Türkei", *PZ*, Band 84: 1

HITTITE, LUWIAN, HATTIAN, MESOPOTAMIAN? DISTINGUISHING THE PROFILES AND ORIGINAL MILIEUS OF THE SOLAR DEITIES IN OLD HITTITE TEXTS[1]

Charles W. STEITLER[*]

Historians of Hittite religion have frequently turned their attention to the various solar deities of ancient Anatolia. This category of divinities is rarely if ever omitted from general summaries of Hittite religion. Needless to say, when the expansive and complicated topic of the solar deities is reduced to a few sentences or even a few paragraphs within a handbook or lexicon, it is inescapable that not everything relevant to this subject can be said. Since the scope of the present paper is equally limited, rather than trying to cover the entire breadth of this topic, we will focus instead upon one particular aspect of the solar deities, namely, the question of the identity and profile of the male Sun-god reflected in Old Hittite textual compositions. The ideas presented in this paper stem from a much more extensive study of the solar deities of Anatolia in the Late Bronze age, now published as Steitler 2017. Although this paper only reflects a portion of that study, it does reflect some especially critical aspects of its research, with significant results for our understanding of the male Sun-god in ancient Anatolia.

The task of identifying the deity usually designated in Hittite texts by the

* Das Corpus der hethitischen Festrituale, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz. Geschwister-Scholl-Straβe 2 55131 Mainz, Germany. charles.steitler@adwmainz.de

1 The author would like to thank Daniel Schwemer for his comments on this paper before it was presented in Çorum. The final manuscript of this article was submitted in June 2015; new research published since then could in most cases no longer be cited. For a more expansive and up-to-date discussion of the questions addressed in this paper, see Steitler 2017, 177-227.

Sumerogram ^{d}UTU, can be especially challenging, when one considers all the solar deities which are attested within the context of the melting pot of "Hittite religion" in 2nd millennium Anatolia. In some cases, the larger cultural context of a particular attestation of a solar deity allows for a determination of his or her identity. Thus, when we find ^{d}UTU in texts which can be attributed to the Luwian, Palaean, or Hurrian milieus, it can normally be identified as the relevant known solar deity of the corresponding pantheon. In other cases, scribes employed specific epithets in order to designate a solar deity more or less unambiguously, as is the case with the Sun-goddess of the earth (cf. Lorenz-Link 2009), the Sun-goddess of Arinna, or the Sun-god of heaven (cf. Houwink ten Cate 1987).

However, the latter two, the Sun-goddess of Arinna and the male Sun-god, can also be designated simply with the Sumerogram ^{d}UTU standing alone. Although the Sun-goddess of Arinna is never attested in Old Hittite texts as ^{d}UTU ^{URU}*Arinna*, the frequent occurrence of ^{d}UTU alongside Mezzulla corresponds to the joint occurrence of the Sun-goddess of Arinna and Mezzulla, which is ubiquitous in the younger texts (see Yoshida 1996). Furthermore, both of these goddesses stem from the Hattian pantheon, which became the core of the Hittite state pantheon after the Hittites established themselves as the predominant political power in central Anatolia (see Klinger 1996). Thus it can hardly be doubted that the supreme Sun-goddess of the Old Hittite festivals was the same goddess associated with the city of Arinna.

The cultural-historical origins of the male Sun-god are, on the contrary, much more elusive. The oft-repeated axiom that Ištanu was the name of the Hittite male Sun-god (but not of the Sun-goddess) is at best misleading. The frequent phonetic complementation following ^{d}UTU usually indicates a proper name of the *u*-stem, most likely the Hittite divine name, *Ištanu*- (see Güterbock 1976-1980), even when clearly referring to the Sun-goddess. This name, furthermore, appears to be distributed across the board for the solar deities in Hittite texts, suggesting that *Ištanu*- became a general Hittite term employed for any and all of the solar deities, regardless of whether the referent of *Ištanu*- was the supreme Sun-goddess of the state pantheon,

the Luwian, Palaean, or Hurrian Sun-god, or even Mesopotamian Šamaš in Hittite texts which were translated from Akkadian.

The standard assertion put forth by the handbooks and lexica concerning the male Sun-god of the Hittite religion, is that he was more or less modeled after the Mesopotamian Sun-god, Šamaš, possibly via the influence of Hurrian Šimige. While this may be an appeasing explanation for occurrences of the Sun-god in MH text compositions, it is ill-suited to provide a framework for understanding the Sun-god in OH texts in which we do not expect to find Hurro-Mesopotamian religious traditions.

Another possibility for explaining the origin and nature of the Hittite Sun-god is to connect him with an inherited Indo-European tradition. Such a tradition seems to exist in the Luwian and Palaean panthea, where the Sun-god bears the name Tiwad respectively Tiyat, both of which can be traced back to the Proto-Indo-European name of a male god of heavenly light, etymologically reconstructed as **di̯éu-*. This line of argument was proposed by Erich Neu and Shoshana Bin-Nun when they individually claimed that Šiušummi of the Anitta Text was in fact the autochthonous Hittite Sun-god, (which Neu and Bin-Nun understood as a leftover from an original Indo-European tradition), and whom they simply renamed after the Hattian Sun-goddess, Eštan. Allegedly, the Hittites continued to revere this (Indo-European) *male* Sun-god under the name of Ištanu (Bin-Nun 1975, 147-150; Neu 1974, 116-131). One serious problem with the Neu/Bin-Nun model is that the Hittites did not just adapt the divine name, Eštan or Ištanu. Much more, they incorporated the whole concept of the Hattian Sun-goddess – name and all – into their own pantheon, alongside numerous other Hattian deities. This alone does not reveal anything about whether the Hittites at that point were already venerating a Sun-god or not, much less as to whether this Sun-god had evolved from an older Indo-European tradition of a god of heaven or daylight named **di̯éu-*.

Essential to Neu and Bin-Nun's argument was the semantic equation between Hitt. *šiu-* and the Luw. and Pal. divine names Tiwad and Tiyat, all three of which Neu and Bin-Nun claimed to have referred to a Sun-god. The decisive

question is whether Hitt. *šiu-* ever specifically referred to a Sun-god. The presence of a suffix **-ot-* in Tiwad and Tiyat, which is missing from Hitt. *šiu-*, should prompt us to answer this question negatively. Rau 2010, 310 claims that the suffix **-ot-* bore the meaning "the one or thing connected with something": in the case of **di̯éu̯-ot-*, "that which is connected with the day-lit sky" – in other words, the Sun or the Sun-god. We should note that there is also a Hittite word derived from **di̯éu̯-ot-*, namely, *šiwatt-* "day".[2] *šiu-*, however, can be understood like Pal. *tiunaš* and also Lyd. *ciw-* to refer generically to a "god or deity". These terms are summed up here in Table 1:

	Sun-god/solar deity	god/deity	day
Hittite	[*Ištanu-* < Hatt. Eštan]	*šiu-* / *šiun*(*a/i*)- (< PIE **di̯éu-*)	*šiwatt-* (< PIE **di̯eu̯-ot-*)
Luwian	*Tiwad-* (< PIE **di̯éu̯-ot-*)	[*māššani-*]	
Palaean	*Tiyat-* (< PIE **di̯éu̯-ot-*)	*tiuna-* (< PIE **di̯éu-*)	
Lydian		*ciw-* (< PIE **di̯éu-*)	

Table 1: Terminology related to **di̯éu- and *di̯éu̯-ot-*

It should also be observed that none of the Hitt. words derived from *šiu-* suggest that it originally referred to a Sun-god, such as *šiunali-* "divine", *šiuniyant-* "a man of god" or "a prophet", and *šiwanzanna-* "mother-of-the-deity priestess", to name a few. Nor is there any reason to believe that the Anatolian personal names in the Old Assyrian texts which contain an element *šiwa-*[3] were theophoric names specifically referring to a Sun-god (against Balkan 1992 and Yakubovich 2010). We propose that these should be considered Hittite names containing a form of the word *šiu-*, which referred to the category of "god, deity" in these names.

On this basis, it can be argued that a semantic shift occurred not with Hitt. *šiu-*, but much earlier with the term **di̯éu-* in Proto-Anatolian. Given Hitt. *šiu-*, Palaean *tiunaš*, and Lydian *ciw-*, *di̯éu-* seems to have already been

2 Cf. Kloekhorst 2008, 766f.; Rieken 1999, 102-105; and Tischler 1983-, vol. II/2, 1103f.

3 These names include *Ší-wa-áš-ku-ni-an, Ší-wi-iš-ku-ni-an, Ší-mì-iš-ku-ni, Šu-iš-ku-na, Ší-wa-áš-me-i, Ší-wa/i-iš-me-i, Ší-mì-iš-me-i, Šu-wi-iš-me-iš, Šiwašušar, Ší-wa-na-la, Ši-wa-na-al-kà, Ši-im-ni-il$_5$-kà, Ší-wa-nu-ma-an, Amašiwašmiš* (attestations found in the Old Assyrian Prosopography Database of the Old Assyrian Text Project, accessed at http://oatp.net; see also various references to these names in Yakubovich 2010).

the generic term for "god" in Proto-Anatolian and no longer functioned as the designator of the "god of the daylit sky", as has been postulated for Proto-Indo-European. Furthermore, within the inherited Indo-European vocabulary of the Anatolian languages, **di̯éu-* only referred to a Sun-god when combined with the suffix **-ot-*, as is the case with Tiwad and Tiyat. The meaning of *šiwatt-* as "day" rather than "Sun-god" seems to be an inner-Hittite development.

Assuming that the Hittites originally possessed a solar deity within their pantheon, this consequently raises the question, what did they call him or her before appropriating the Hattian divine name, *Eštan/Ištanu*, if *šiu-* and *šiwatt-* must be excluded from this function?[4] Or was there perhaps originally no Hittite Sun-god?

Evidence for the cult of an Anatolian solar deity does exist in the Old Assyrian texts. In his examination of Anatolian deities, priests and festivals in the Old Assyrian texts, Kryszat 2006 notes three attestations of priests of ^{d}UTU in these texts, as well as a reference to a festival for ^{d}UTU, the contexts of which suggest that we are dealing with the cult of an Anatolian deity and not with the foreign Assyrian cult of Šamaš.

Although there is no evidence for a connection of the aforementioned Anatolian personal names containing *šiwa-* etc. with a solar deity, other theophoric personal names which contain the name of the Luwian Sun-god Tiwad are attested in Old Assyrian texts, including Tiwalis and Tiwadiya.[5] Therefore, we should consider the possibility that, if the Hittites did indeed revere a Sun-god during the period of the Old Assyrian colonies and subsequently up until the establishment of the Hittite kingdom in central Anatolia, this Sun-god might either have been identical with or influenced by the Sun-god of the Luwian pantheon.

4 Following the presentation of this paper at the 9th International Congress of Hittitology in Çorum, Alwin Kloekhorst made the suggestion to the present author that Hittite *šiwatt-* might have originally designated the Sun-god in Hittite. This cannot be excluded, but still remains speculative. Even if this were the case, since *šiwatt-* also goes back to **di̯éu̯-ot-*, it would only undergird the argument that *šiu-* or *di̯éu-* alone do not designate the Sun-god, while those terms with the suffix **-ot-* do.

5 Results of the search for "tiwa" in http://oatp.net/oaquery/oaquery.php; see also Yakubovich 2010, 211-213, 221.

Furthermore, it is probable that numerous attestations of solar deities in text compositions reflecting ancient Anatolian – but non-Hattian – traditions, can in fact best be understood in light of what we know of the Luwian Sun-god. A brief summary of the role of the Sun-god attested in the mythological texts will help to demonstrate this.

Hittitologists such as Güterbock and Laroche distinguished quite early on between "Anatolian" and "foreign" mythology, the latter consisting of Hurro-Mesopotamian myths (Güterbock 1946; Laroche 1971). However, the category of "Anatolian mythology" as such is a problematic one in the present author's opinion. The claim that Anatolian mythology is a product of the Hattian culture and religious tradition was consistently applied in the recent study of Hittite mythology by Atterer 2011. Assuming the Hattian origin of the disappearing deity myths, Atterer consistently interprets the feast to which all the deities are invited as having been hosted by a (female!) "Sun-goddess" (Atterer 2011, 11 n. 68), since the evidence for a male Sun-god within the Hattian religious milieu is at best ambiguous, whereas the Hattian Sun-goddess is very prominent. However, in the "Disappearance of the Sun-god" and in "Telipinu and the Daughter of the Sea", Atterer's translations refer to a *male* Sun-god. This is understandable, since the Sun-god can be identified as the brother of Telpinu and son of the Storm-god in those myths; however, Atterer makes no attempt to explain the relationship of this Sun-god to the Hattian Sun-goddess, nor to the Hattian pantheon in general, nor to the Hittite mythological tradition as a whole.

We propose that this problem could be simply remedied by subdividing "Anatolian mythology" into Hattian mythology and Hittite-Luwian mythology or perhaps the mythological traditions of another Anatolian substrate. This would avoid the difficulty of trying to accommodate a Hattian Sun-goddess into mythological traditions, in which it seems more logical to interpret the solar deity as a male Sun-god. This division would also make it unnecessary to accommodate a male Sun-god within the Hattian pantheon, if the myths concerning this Sun-god are not actually Hattian. At the same time, this solution corresponds well with the frequent connection between

the Luwian Sun-god Tiwad and the goddess Kamrušepa in mythological contexts, including the disappearing deity motif (see the study of the feast of the Sun-god by Torri 2010). Since a Palaean version of the disappearing deity myth also exists, it is most likely that the Sun-god Tiyat would have acted as the host of the divine feast in the Palaean tradition as well.

With the exception of Palaean Tiyat,[6] the male Sun-god plays virtually no role in the Old Hittite festivals, which are mostly dominated by the Hattian pantheon. However, in addition to the mythology just mentioned, the Sun-god is prominent in *other* text compositions. A few examples of these occurrences of the Sun-god will be presented here, most of which texts appear in OH text compositions.

We find two references to the Sun-god of heaven in the Old Hittite ritual for the royal couple, in one case where he occurs alongside the Sun-goddess of the earth:

Text 1a: *CTH* 416.C: KBo 25.8(++) ii 4-8 (OS) (restored with 416.B: KBo 17.7+ ii 1′-3′)[7]

4 […]-x-˹*an*˺*zi* UDU-*na nēpi*˹*š*˺*aš* ^{d}UTU-*i*
5 […^{d}*Ḫant*]*ita*ˈ*ššui* ^{URU}*Kātapaš* MUNUS.LUGAL-*ri*
6 […^{URU}]*Ḫattušaš* ^{d}*Inari*
7 […-*m*]*i ḫappēni=ma=an*
8 [(LÀL-*it* ì-*na p*)*eššiʔ*]˹*e*˺*mi*

They […]. A sheep for the Sun-god of heaven [5][…] for [Ḫanti]taššu, for the queen of Katapa, [6][…] for Inar of Ḫattuša [7][…] I […]. But in the flame [8]the honey and fat I [throw?].

6 Occurrences of Tiyat or the Palaean Sun-god are limited to cultic contexts in which the Palaean pantheon is prominent, namely the texts of the festival of Ziparwa; outside of these, however, the Palaean Sun-god is missing from the Hittite festival traditions.

7 Text editions by Otten/Souček 1969, 22f. and Montuori 2012/2013, 46f., 60.

Text 1b: *CTH* 416.B: KBo 17.7 + KBo 25.7 + IBoT 3.135++ iv x+5′-10′ (OS)[8]

5′ [*n*=*a*]*šta* LUGAL-*i* MUNUS.LUGAL=*ia aīn uwā*ˤ*ī*ˤ*n pittuliušš*=*a*
6′ [*dāḫḫ*]*un* GIŠŠÚ.A-*kaz*=(*š*)*mit* GIŠ.ˤNÁ-*az*ˤ=(*š*)[*m*]*it kartaz*=(*š*)*mit*
7′ [*tugg*]*az*=(*š*)*mit dāḫḫun n*[*ēpiš*]*aš* dUTU-*uš*
8′ [x x x]x x ˤ*takn*ˤ*aš* dUTU-*uš šume*ˈ*šš*=*a*ˈ [LUGAL-*aš* MU]NUS.LUGAL-*ašš*=*a*
9′ [x x x x x x x] ˤ*aī*ˤ*n wāīn* [x x] *dātten*
10′ [x x x x x x x x] *pīšten*

Now I have [tak]en woe, pain, and worries from the king and the queen. From their seat, from their bed, from their heart, from their [bod]y I have taken. O Sun-god of h[eav]en […] O Sun-goddess of the earth, may you (pl.) take the woe and pain of the [king and the q]ueen […] may you (pl.) give.

In a substitution ritual for Labarna-Ḫattušili, we find the "Sun-god of the gods":

Text 2: *CTH* 412.3.1.B: KUB 43.53 i 16′-18′ (OH/LNS) (OS duplicate KBo 17.17+ obv. 6′f.)[9]

16′ ˤDINGIRˤMEŠ-ˤ*nan*ˤ dUTU-*i* ˤ*kāša*ˤ DINGIRMEŠ-*aš aši peškimi*
17′ ˤdUTU=*šum*ˤ*man laba*[*rnan*] DINGIRMEŠ-*aš aši piškimi*
18′ [*n*]*u ān*da*(*n*)=*šša*n pi*[*škimi*ʔ *ā*]*za*(*n*)=*šši*š TI-*wanza*=*šši*š *kāša*

O Sun-god of the gods! Herewith I give to the gods (the substitute) of that one.
I give 'our Sun', Laba[rna], to the gods (insofar as I give the substitute) of that one.
I gi[ve] his eqivalent. Here (is) his living [equiva]lent.

The role of the Sun-god in both of these Old Hittite magical rituals can be understood in continuum with his frequent occurrence in later magical rituals as well, where the Sun-god often serves as a witness to the ritual – the deity to whom the ritual patron, ritual equipment, or final offerings are presented in order to insure the ritual's efficacy. Similar to these magical rituals is an invocation for overturning slander, addressing the Sun-god and

8 Cf. Otten/Souček 1969, 40f. and Montuori 2012/2013, 57, 64.

9 Cf. the text edition by Giorgieri 1992, 64, 77, as well as the treatment by Goedegebuure 2002, 70.

the Storm-god jointly. Singer 2002, 24 claimed that this invocation reflects an archaic tradition of Hittite royal ideology. Although written in NS, the language of the text is certainly MH:

Text 3: CTH 389.2.A: KUB 36.91 + KUB 43.71 + KUB 43.68 rev. 12-17 (MH/NS) (duplicate KUB 60.156 rev. 4′-11′)[10]

12 [(*nu* ^{d}U)]TU-*uš* ^{d}[(U-*ašš=a āšš*)]*u* IGI$^{HI.A}$-*wa karapten n=ašta* LUGAL-*un* MUNUS.LU[(GAL-*ann=a anda*$^{?}$) …]
13 [x x]x SIG_5-*antet* [IGI$^{HI.}$]$^{\lceil A \rceil}$-*it aušten nu=uš* [*ḫui*]*šnuwan ḫarten*
14 [(*nu k*)]*uiš kitpanta*[*la*]*z* LUGAL-*w*[(*aš id*)]*ālu=šši*t DINGIR^{MEŠ}-*aš*
15 [(*p*)]*ūriya*(*š*)*=šmaš uda*[*i* (*nu=šša*n DINGIR^{MEŠ}-*aš i*)]*dālu uddār*
16 *apēl=pat ḫaršani*=[(*šši ḫališšiya z*)]*aḫten nu* MUŠ-*aš maḫḫan*
17 *ḫatteššar UL w*[*a*$^{?}$-… (*idālu=ya u*)]*ttar* EGIR-*pa apēl=pat iššaš paiddu*

[53]Now, O Sun-god and Storm-god, lift up kind eyes, and [54]look [53]upon the king and the queen in$^{?}$ […] [54]with kind [eye]s, and keep them alive! [55-56]From now on, who(ever) brings evil (intent/accusations) of (i.e., against) the king on their lips to the gods, [57]may you (pl.) strike on his very own head (and his) surroundings [56]the evil words (brought) to the gods. As the snake [58]does not [*miss*$^{?}$] (its) hole, may the evil word also go back to the(ir) mouths.

Another joint invocation of the Sun-god and the Storm-god is found in the Laws of the Hittites §169, where an oath is to be spoken before both of these deities:

Text 4: Laws of the Hittites §169: KBo 6.13 obv. i 6-9 (OH/NS)[11]

6 *takku* A.ŠÀ^{LAM} *kuiški wāši ta* ZAG-*an paršiya*
7 ^{NINDA}*ḫaršin dāi ta=an* ^{d}UTU-*i paršiya*
8 ^{GIŠ}*elzi=mit=wa taknā aršikkit*
9 *nu tēzzi* ^{d}UTU-*uš* ^{d}U-*aš Ú-UL šullatar*

10 Translated by Singer 2002, 24f.; see also the edition by Steitler 2015,209.
11 Text edition by Hoffner 1997, 135f.

[6]If anyone buys a field and violates the boundary, [7]he shall take a thick bread and break it for the Sun-god, (saying): [8]"You …ed my scales into the ground". [9]And he shall speak, "O Sun-god and Storm-god. No quarrel (was intended)".

In the ritual for Tutḫaliya and Nikkalmati, intended to pacify the "Sun-god of blood" and the Storm-god, these two deities are invoked to overturn the slander committed by Ziplantawiya and to cause it to return to her.

Text 5: CTH 443.A: KBo 15.10 + KBo 20.42 obv. i 20-21, ii 26-28 (MS)[12]

i 20 *nu=uš=kan išḫanāš* ^{d}UTU-*i* ^{d}IŠKUR-*ni parānta*
21 [*idāl*]*u memiškit nu=uš alwanzaḫḫiškit*
…
ii 26 ⌜^{d}⌝UTU-*uš* ^{d}UTU-*waš* DINGIR.LÚ^{MEŠ} ^{d}IŠKUR ^{d}IŠKUR-*naš* DINGIR.LÚ^{MEŠ} *kūš tuḫšumen*
27 [*n*]*=at arḫa tuḫšan ēštu* ŠA ^{f}*Zi. idālu uttar alwanzatar*
28 [*n*]*=at* EGIR-*pa* A-NA ^{f}*Zi.=pat w*[*aḫ*]*ān ēštu*

i [20]She (Ziplantawiya) has mentioned them (Tutḫaliya and Nikalmati) [21][unfavorab]ly [20]to the Sun-god of blood and to the Storm-god [21]and has been bewitching them.

…

ii [26]O Sun-god, male gods of the Sun-god, Storm-god, male gods of the Storm-god! These we have cut (off). [27]May Zi(plantawiya)'s evil word and witchcraft be cut off, [28]and may they be turned back against Zi(plantawiya) herself.

In the case of texts 3-5, the Sun-god and the Storm-god are invoked to clear someone of the guilt of a false or potential accusation. In texts 1-2, the Sun-god is involved with the disposal of impurity by means of cathartic and substitution rituals. The judicial authority of the Sun-god is suggested by the fact that individuals plead their case before him, be it in the form of a prayer-like invocation absolving the supplicant of guilt (e.g. texts 3-5), or a

12 Text edition by Kassian 2000, 40f.

magical ritual exculpating the ritual patron (e.g. texts 1-2). It is interesting to note that the concepts of the Anatolian Sun-god in the mythological texts do demonstrate certain similarities to Mesopotamian Šamaš, for example, his role in presiding over the assembly of the gods, which is implicit to the Sun-god as the host of the divine feast.

These and other similarities of the Anatolian Sun-god with Mesopotamian Šamaš have been frequently pointed out, most prominently by Houwink ten Cate 1987 and Beckman 2002; 2012. However, it is difficult to conclude with certainty whether these similarities are merely coincidental or whether they were truly the result of Syrian or Mesopotamian influence. Such foreign influences were clearly exerted upon the Hittite Sun-god from the Middle Hittite period on. However, given the pre-existing independent Anatolian tradition of the Sun-god, it is clearly insufficient to describe him only in terms of his Hurrian or Mesopotamian counterparts. The evidence instead speaks for the existence of a Hittite Sun-god who possessed counterparts in other Anatolian panthea, including those of the Luwian- and Palaean-speaking populations. These Anatolian Sun-gods together seemed to have possessed similar profiles, as is evidenced by a common mythological tradition as well as a common etymology at least of the names Tiwad and Tiyat.

Although we do not know what the Hittites called their Sun-god before the name Ištanu was applied to him, contemporary scholars of the history of Hittite religion would do more justice to the early 2nd millennium Hittite conception of the Sun-god if they would describe him *primarily* in light of other contemporary Anatolian Sun-gods, and *secondarily* – but mostly for comparative purposes – in terms of Hurrian or Mesopotamian beliefs. Any claims that the Hittite Sun-god had already been influenced by the Mesopotamian Sun-god in the Old Hittite period should be backed by an explanation of the medium of this influence. Prior to the close political ties between Hatti and Kizzuwatna in the Middle Hittite period, the potential for such influence seems to have been quite limited. One possibility, however, is that a particular conception of the Sun-god connected with the Storm-god and inherent to mantic traditions of Upper Mesopotamia might have made

its way to Anatolia in the first half of the 2nd millennium, as is the case for the practice of hepatoscopy (see De Vos 2013). Beyond this, however, we should exercise caution in claiming that particular aspects of the Sun-god which are already attested in the Old Hittite texts were simply the result of Mesopotamian influence.

BIBLIOGRAPHY

Atterer, Maria 2011 — Typologische Analyse hethitischer Mythen. Schlange und Wettergott. Schriften zur Kulturgeschichte 20. Hamburg.

Balkan, Kemal 1992 — The Conception of Trinity in the tablets of Kültepe, in: H. Otten, et al. (eds.), Hittite and Other Anatolian and Near Eastern Studies in Honour of Sedat Alp. Ankara, 15-44.

Beckman, Gary M. 2002 — "My Sun-God". Reflections of Mesopotamian Conceptions of Kingship among the Hittites, in: A. Panaino and G. Pettinato (eds.), Melammu Symposia III. Ravenna, 15-21.

——————— 2012 — Šamaš Among the Hittites, in: W. S. van Egmond and W. H. van Soldt (eds.), Theory and Practice of Knowledge Transfer. Studies in School Education in the Ancient Near East and Beyond. PIHANS 121. Leiden, 129-135.

Bin-Nun, Shoshana R. 1975 — The Tawananna in the Hittite Kingdom. THeth 5. Heidelberg.

De Vos, An 2013 — Die Lebermodelle aus Boğazköy. StBoT Beih. 5. Wiesbaden.

Giorgieri, Mauro 1992 — Un rituale dei scongiuro antico ittita per Labarna-Ḫattušili, SMEA 29, 47-98.

Goedegebuure, Petra 2002 KBo 17.17+: Remarks on an Old Hittite Royal Substitution Ritual, JANER 2, 61-73.

Güterbock, Hans G. 1946 Kumarbi. Mythen vom churritischen Kronos aus den hethitischen Fragmenten zusammengestellt, übersetzt und erklärt. Istanbuler Schriften 16. Zürich; New York.

——————1976-1980 Ištanu*, RlA 5, 209-210.

Hoffner, Harry A. 1997 The Laws of the Hittites. A Critical Edition. DMOA 23. Leiden; New York.

Houwink ten Cate, Philo H. J. 1987
The Sun God of Heaven the Assembly of the Gods and the Hittite King, in: D. van der Plas (ed.), Effigies Dei. Essays on the History of Religions. Studies in the History of Religions 51. Leiden, etc., 13-34.

Kassian, Alexei S. 2000 Two Middle Hittite Rituals Mentioning ^{f}Ziplantawija, Sister of the Hittite King ^{m}Tuthalija II/I. A. A. Korolëv (ed.). Moscow.

Klinger, Jörg 1996 Untersuchungen zur Rekonstruktion der hattischen Kultschicht. StBoT 37. Wiesbaden.

Kloekhorst, Alwin 2008 Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon. LIEEDS 5. Leiden; Boston.

Kryszat, Guido 2006 Herrscher, Herrschaft und Kulttradition in Anatolien nach den Quellen aus den altassyrischen Handelskolonien - Teil 2: Götter, Priester und Feste Altanatoliens, AoF 33, 102-124.

Laroche, Emmanuel 1971 Catalogue des Textes Hittites. Études et Commentaires 75. Paris.

Lorenz-Link, Ulrike 2009 Uralte Götter und Unterweltsgötter. Religionsgeschichtliche Betrachtungen zu der "Sonnengöttin der Erde" und den "uralten Göttern" bei den Hethitern. PhD thesis, Johannes Gutenberg-Universität, Mainz.

Montuori, Claudia 2012/2013
Quattro rituali antico-ittiti per la coppia reale: una nuova edizione di CTH 416. Thesi di dottorato, Scuola di Dottorato in Scienze Umanistiche, Università degli Studi di Pavia.

Neu, Erich 1974 Der Anitta-Text. StBoT 18. Wiesbaden.

Otten, Heinrich and Vladimir Souček 1969
Ein althethitisches Ritual für das Königspaar. StBoT 8. Wiesbaden.

Rau, Jeremy 2010 The Derivational History of PIE **di̯éu-/diu̯-** '(god of the) day-lit sky; day' in: R. Kim, et al. (eds.), Ex Anatolia Lux. Anatolian and Indo-European Studies in honor of H. Craig Melchert on the occasion of his sixty-fifth birthday. Ann Arbor; New York, 307-320.

Rieken, Elisabeth 1999 Untersuchungen zur nominalen Stammbildung des Hethitischen. StBoT 44. Wiesbaden.

Singer, Itamar 2002 Hittite Prayers. H. A. Hoffner (ed.). WAW 11. Leiden; Boston; Köln.

Steitler, Charles 2015 "Like an iron peg I have struck the words to the gods …": A Hittite Invocation for Overturning Slander, in: ZA 105, 198-214.

———————— 2017 The Solar Deities of Bronze Age Anatolia. Studies in Texts of the Early Hittite Kingdom. StBoT 62. Wiesbaden.

Tischler, Johann, ed. 1983-2016 Hethitisches etymologisches Glossar 4 vols. IBS 20. Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft.

Torri, Giulia 2010 'The Great Sun God Made a Feast': A Mythical topos in Hittite Ritual Literature, in: J. Fincke (ed.), Festschrift für Gernot Wilhelm anläßlich seines 65. Geburtstages am 28. Januar 2010. Dresden, 383-394.

Yakubovich, Ilya 2010 Sociolinguistics of the Luvian Language. BSIELL 2. Leiden; Boston.

Yoshida, Daisuke 1996 Untersuchungen zu den Sonnengottheiten bei den Hethitern. Schwurgötterliste, helfende Gottheit, Feste. THeth 22. Heidelberg.

ESKİYAPAR TABLETİ

Aygül SÜEL[*]

KAZI TARİHÇESİ[1]

Eskiyapar Höyüğü, Boğazköy'ün 25 km kuzey doğusunda, Alaca Höyük'ün 20 km güneydoğusunda yer almaktadır. Kent, Erken Tunç Çağı'ndan günümüze kesintisiz kadar yerleşim görmüştür. Höyük, konumu itibariyle uzunca bir süreden beri bilinmektedir. 19. yy'ın ilk yarısında W.J. Hamilton Eskiyapar'dan bahsetmektedir. O yıllarda Alaca üzerinden Eskiyapar yönüne hareket eden Hamilton, höyüğü görmüş ve önemine değinmiştir. H.H. von der Osten, Eskiyapar'dan söz etmektedir. C. Anderson, 1903 yılındaki çalışmasında Eskiyapar'ın batısındaki Kıcılı Köyü'nü geçip Alaca'ya doğru yola devam ederken Eskiyapar'a uğradığını yazmıştır. J. Garstang 1926'daki yayınında bu çevreden bahsetmiştir. Höyük üzerindeki ilk fiziki uygulama 1945 yılında Alaca Höyük kazısı ekip üyesi E. Akurgal tarafından yapılmıştır. Akurgal, Eskiyapar'da bir sondaj gerçekleştirmiş, bu vesile ile Eskiyapar'ın, Pazarlı ve Alaca Höyük'te temsil edilen medeniyetlere sahip olduğunu vurgulamıştır. Aynı yıl Ankara Müzesi Müdürü R. Temizer başkanlığındaki Kalınkaya kazı heyeti Eskiyapar'da incelemelerde bulunmuştur. 1968 yılında ise, boğa kabartmalı bir vazo Eskiyapar sakinleri tarafından Ankara Anadolu Medeniyetleri Müzesi'ne teslim edilmiştir. Ayrıca bu yıllarda Eskiyapar'da çok sayıda tam kaplar ve diğer eserler ortaya çıkmaya başlamış,

* Prof. Dr. Aygül Süel, Hitit Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Arkeoloji Bölümü.

1 Eskiyapar Höyük tarihçesi ve kazıları için bk. Sipahi 2012a, 45-62; Sipahi 2012b, 1-7; son olarak bk. Sipahi'nin bu kitapta yer alan makalesi.

höyük arkeoloji camiasının odak noktası olmuştur. Höyük üzerinde inşaat uygulaması sırasında açılan temeller, yol, bahçe gibi düzenlemeler hem üst tabakaları tahrip etmesi hem de eserlerin ortaya çıkmasına neden olması üzerine Ankara Anadolu Medeniyetleri Müzesi tarafından 1968 yılında Eskiyapar'da ilk arkeolojik kazılar başlatılmıştır. Müze tarafından yürütülen kazılar 1982 yılına kadar devam etmiş, aynı yıl kazılara ara verilmiştir. Ankara Anadolu Medeniyetleri Müzesi tarafından gerçekleştirilen ve 15 yıl süren ilk dönem kazılarında önemli eserler bulunmuştur. Bunların içinde altın ve gümüş eserlerin yer aldığı iki ayrı Erken Tunç hazinesi ayrı bir yere sahiptir. T. Özgüç ve R. Temizer tarafından hazineler Erken Tunç Çağı'nın en son safhasına tarihlenmektedir. Bu hazine Eskiyapar'ın Hatti Çağı'ndaki önemini ve Ege'den Mezopotamya'ya uzanan kültürel ilişkilerini ortaya koymaktadır. Kazılar sırasında Eski Hitit tabakaları da ortaya çıkarılmıştır. Eski Hitit yapı katına ait kabartmalı vazo parçaları, dönemin diğer eserleri ile birlikte bulunmuşlardır. Kazılar sırasında höyüğün stratigrafisi büyük ölçüde belirlenmiş Bizans, Roma, Hellenistik yapılarının altında güçlü bir Demir Çağı tabakasının tüm höyüğü kapladığı tespit edilmiş, onun altında Hitit kültür katının İmparatorluk, Orta ve Eski Dönemlerinin alt safhaları ile temsil edildiği belirlenmiştir. Daha altta ise Erken Tunç Çağı kültür katının çok tabaka ile yer aldığı kazı sonuçlarından anlaşılmaktadır. 1999 yılında T. Özgüç, Eskiyapar'da yapılan çalışma ve buluntular ışığında Hitit Dönemi için iyi korunmuş beş mimari tabakanın varlığını bildirmiştir. Ankara Anadolu Medeniyetleri Müzesi'nin kazıları, höyük üzerindeki günümüz yaşam alanlarının varlığı nedeniyle kısıtlı boş alanlarda yürütülmüş, kamulaştırılan evlerin boşluklarında ancak genişlemeler yapılabilmiştir. Höyük eteklerinin bazı noktalarında da küçük sondajlar açılmıştır. Eskiyapar Höyük'ten çeşitli bilimsel çalışmalarda başlıca Hitit merkezleri arasında sık sık bahsedilmekte, buluntuları bilimsel çalışmalara vesile olmaktadır.

1989 yılında Çorum Müzesi ile birlikte Raci Temizer ve ekibi Mustafa Süel, Cengiz Erol, Aygül Süel Eskiyapar'da son kazı sezonu çalışmalarını yürütmüştür. Daha sonra Çorum Müzesi 1991 ve 1992 yıllarında Eskiyapar'da arkeolojik kazılar gerçekleştirmiştir.

2010 yılında Ankara Üniversitesi ve Kültür ve Turizm Bakanlığı adına Eskiyapar'da arkeolojik kazılara yeniden başlanmıştır. Yeni dönem kazılar Prof. Dr. Tunç Sipahi tarafından yürütülmektedir. Hitit coğrafyasında ve arkeolojisinde merkezi konuma sahip Eskiyapar'da uzunca bir aradan sonra sürdürülen üçüncü dönem kazılarında ele geçen Eski Tunç Çağı, Hitit ve Demir Çağları'na ait buluntular bölgenin kültürel zenginliğine yeni katkılar sağlamaya devam etmiştir.

ESKİYAPAR TABLETİ[2]

Kazıda Bulunduğu Yer ve Tabakası: Çivi yazılı tablet parçası, A açması, güney genişleme, 5 no'lu alan, XXXIV/27 plan karede yüzey toprağı ve modern köy evinin enkazı tesviye edildikten sonra ulaşılan ve karışık olarak Hitit ve Frig Dönemleri seramiklerini içeren bir dolgu içinde bulunmuştur. Kazı çalışmalarında 2. seviyede bir Orta Hitit yapısının kuzeydoğu uzantılarında ortaya çıkarılmıştır.

Ölçüleri: Genişlik: 7,2 cm. - Uzunluk: 3,5 cm. - Kalınlık: 1,2 cm.

Kiremidi renk hamurludur.Açık krem renklidir.[3]

Eskiyapar 2011 yılı kazılarında Esy. 11/20 kazı envanter, Esy. 11/ 6 Müze envanter no'lu bir tablet parçası ele geçirilmiştir. Hitit çivi yazısı ile yazılmış bir tablete ait küçük bir fragmandır. Tablet parçasının sol kenarında yazı olduğu için, bu yazının yönüne doğru tabletin arka ve ön yüzü belirlenebilmektedir. Tabletin alt kenarında ise yazılmış silinmiş bazı işaretler görülmektedir. Bir tabletin sol tarafına ait olan bu fragman, tabletin ön yüz sol alt ve arka yüz sol üst köşesidir. Küçük bir kısmı kırık olarak

2 Eskiyapar tabletinin ele geçtiği günün akşamı, Çorum'da çalışan tüm kazı ekipleri Çorum Valisi tarafından iftar yemeğine davetliydi. Kazı başkanı Sipahi bu önemli buluntuyu müjde ile heyetlere duyurdu. Sayın Sipahi fotoğraf makinesinde olan kazıdan çıkış şekliyle tabletin fotoğrafını bana gösterdi. Ben de orada transkripsiyon ve tercümesini bir peçete üzerine yaparak kendisine bilgi olarak verdim. Tablette bölge coğrafyası ile ilgili şehir isimlerinin yer alması çok heyecan yarattı. Tamamen enstantane olarak gelişen bu olayda, nazikane bir şekilde bu tableti yayınlamam için bana izin veren Eskiyapar Kazı Başkanı Prof.Dr.Tunç Sipahi'ye çok teşekkür ederim.

3 Tabletin kazıda bulunduğu yer ve tabakası hakkında bilgiler Prof.Dr.Tunç Sipahi'den alınmıştır.

ele geçmiş ve yapıştırılarak birleştirilmiştir. Korunan ön yüzde sekiz satır çivi yazısı mevcuttur. Yedinci ve sekizinci satırlar tama yakın korunmuştur. Bu bakımdan tabletin genişliği olası 10 cm olmalıdır. Tabletin alt kısmında iki yatay çizgi bulunmaktadır. Arka yüzünde sadece 3 satırın baş kısımları mevcuttur. Tabletin sol kenarında da yazı mevcuttur. Sol kenarında yer alan 2 satırın baş kısmı korunmuştur. Korunan kısımlardaki yazılar iyi durumdadır ve okunabilmektedir. Tabletin alt kenarında bazı işaretlerin izleri görülmekte ise de silinen bu işaretler arka yüzde tekrar yazılmış olmalıdır.

Tablet, bir mektuba aittir. Tabletin kırık olması sebebiyle, mektubun göndereni/gönderenleri ve alanı maalesef okunamamaktadır. Tablet, Orta Hitit Dönemine aittir. Bu konuda tablette "URU" işareti ve ki-i-ta-ni yazımı tabletin Orta Hitit dönemine ait olduğunu gösteren iyi örneklerdir.

Esy. 11/20

Transliteration

Öy. (Obv.)

x+1 ***ŠA*** **[**

2 **EGIR-an [**

3 **LÚ$^{MEŠ\ URU}$ a-ri-i[n-na**

4 **^{URU}ta-hur-pa-az kat-t[a**

5 **da-a-an pé-hu-ta-an-zi [**

---

6 **ma-ah-ha-an-ma-an ^{URU}ga-aš-ga pí[-**

7 **ku-it an-da e-eš-zi hal-ki-u[š**

8 **na-at ^{m}hu-ha-za-ar-pa-aš ar-ha x [**

Esy. 11/20

Tercüme

Öy.

x+1 x [

2 Sonradan/arkadan [

3 Arinna'lılar [

4 Tahurpa şehrinden aşağı [

5 ikinci defa götürecekler [

---

6 Ne zaman ki Gaşga şehri x [

7 ki o içindedir / dahildir hububat[ları

8 ve onu ^{m}huhazarpa tamamiyle/uzağa [

Obv.

x+1 x[

2 later/behind [

3 People from Arinna [

4 Down to the city of Tahurpa [

5 They will take the second time [

---

6 When the city of Gaska x [

7 Which is in/include grain[s

8 And it ^{m}huhazarpa completely/far away [

Ay. (Rev.)

1 ki-i-ta-ni-ma x x[

2 LÚ URU a-r[i-in-na

3 x [

Ay.

1 O [günde/meselede

2 Ar[inna]'lı adam

3 x [

Rev.

1 That [day/ matter

2 The man from Ar[inna]

3 x [

sk. (le. e.)

1 har-ki- [

2 nu-uš u-ua-[

sk.	**(le. e.)**
1 beyaz (?)[	**1 White (?)[**
2 ve onlar gel[-(mek)	**2 and they co[-(me)**

Mektubun kırık olması nedeniyle çok fazla bilgi edinemiyoruz. Mektupta geçen "^{m}huhazarpa" şahıs ismi Boğazköy metinlerinde "^{m}huhaşarpa" şahıs ismi ile benzerlik göstermektedir.[4]

Bir mektuba ait olan fragmanda görüldüğü gibi, Tahurpa, Arinna ve Gaşga şehirleri site edilmektedir.[5] Bu tablette yer alan şehir isimleri bölge lokalizasyonunda oldukça dikkat çekmektedir.

Tahurpa'yı, Goetze Sorgun'da[6], Garstrang-Gurney Yozgat'ın güneyinde[7], Cornelius ise, Yozgat civarında[8] aranması gerektiğini düşünmektedir. Forlanini, Tahurpa'nın Yozgat'ın 22 km güney doğusunda, Kerkenes dağının kuzeyindeki Babalı Höyük'ün olabileceğini, daha sonra ise, Yozgat'ta bulunan Yassı Höyük'ünde Tahurpa için iyi bir aday olabileceğini söylemiştir.[9] De Martino da Forlanini gibi Yozgat-Yassı Höyük'ün daha uygun olduğunu düşünmüştür.[10] Barjamovic'e göre, Hitit şehri Tahurpa'nın, Asur Ticaret Kolonileri çağındaki isminin Tah(u)ru(wa) olması muhtemeldir. Kültepe metinlerinde Tahruwa Ülkesi olarak geçen bu yer, bu çağda önemli bir

4 Laroche 1966, 70, Katolog Numarası: 382.

5 Hitit çivi yazılı metinlerde bu şehirlerin lokalizasyon deneme çalışmaları için bk.del Monte-Tischler 1978, 38-381, del Monte 1992, 151.

6 Goetze 1957, 98.

7 Garstang-Gurney 1959, 19 vd.

8 Cornelius 1967, 70.

9 Forlanini 1980, 81; 2008, 155.

10 de Martino-Fales-Ponchia 2010,194 vd.

ticari merkez olarak bilinmektedir. Tahruwa ülkesi, Asur Ticaret Kolonileri çağında önemli bir ticari istasyon olan Kuburnat ile birlikte anılmaktadır.[11] Michel, Tahurpa ile Tahruwa'nın aynı yerler olabileceğini teklif etmiştir.[12] Soysal tarafından hazırlanmış Hattice sözlükte Tahurpa Şehrinin Hattice karşılığı olarak ta-a-hur-wa ifadesi yer almaktadır.[13]

Hitit metinlerinde Tahurpa'nın, AN.TAH.ŠUM^{SAR} bayramı ve nuntariyaşhaş bayramında geçtiği görülmektedir. AN.TAH.ŠUM^{SAR} ve nuntariyaşhaş bayramları, Tahurpa'nın, Hattuşa'nın kuzey ya da kuzey doğusunda aranması gerektiğini ortaya koymaktadır.[14] Kralın Kült gezisi yaptığı bayram metinleri incelendiğinde, Tahurpa'nın Hattuşa, Arinna ve Katapa üçgeninde merkezi bir istasyon görevi gördüğü anlaşılmaktadır. Nitekim Kral hem Katapa'dan Hattuşa'ya giderken, hem de Arinna'dan Hattuşa'ya giderken Tahurpa üzerinden yoluna devam etmektedir.

AN.TAH.ŠUM^{SAR} bayramında çizilen güzergah "Hattuşa-Tahurpa-Tippuva-Hattuşa", nuntarriyaşhaş bayramında çizilen güzergahlar ise "Katapa-Tahurpa-Arinna", "Katapa-Tahurpa-Hattusa","Arinna-Tahurpa-Hattuşa"dır. Bu güzergahlardan anlaşılacağı üzere Tahurpa'dan Katapa'ya Arinna'ya ve Hattuşa'ya gidilmektedir.

Modern Eskiyapar'ın çağındaki adını J.G.S Andersen antik Karişşa olarak düşünür.[15] Eskiyapar'ın Hitit kenti Ankuva olduğu iddia edilmiştir.[16] Başka bir görüşe göre ise, Eskiyapar Hitit şehri Taviniya'dır.[17] Bugüne kadar Eskiyapar'ın çağındaki adı için Tahurpa, Şapinuva, Arinna, Tavium vs. gibi teklifler olmuştur.[18]

Eskiyapar, geçiş yollarının üzerinde bulunduğu için bir istasyon görevi görmekte, Alacahöyük ise geçiş yollarından biraz daha içerde olmasından

11 Barjamovic 2011, 264 a.n.1044.

12 Michel 2008, 250, a.n. 44.

13 Soysal 2004, 735.

14 Nakamura 2002, 113.

15 Andersen 1903, 20-21.

16 Popko 1994, 31.

17 Bk. del Monte - Tischler 197, 416 vd.

18 Hitit çivi yazılı metinlerde bu şehirlerin lokalizasyon deneme çalışmaları için bk.del Monte - Tischler 1978, 417, del Monte 1992, 140.

dolayı izole bir kült merkezi görünümündedir. Tahurpa, kült gezileri sırasında kralın sürekli uğradığı ve yukarıda belirttiğim gibi önemli kült merkezlerinin arasında ortak bir mevkide bulunmaktır. Arinna'nın ise, kralın ziyaret ettiği, Hititlerin baş tanrıçası Arinna'nın güneş tanrıçasının şehri olarak büyük önem taşımasına rağmen istasyon şehir olma özelliği yoktur. Eskiyapar, Boğazköy (Hattuşa) ve Alacahöyük (Arinna) güzergahı arasında çok önemli bir konumda yer almaktadır.

Eskiyapar tabletinin içeriğinde yer alan coğrafi isimler Eskiyapar'ın bulunduğu coğrafyaya uymaktadır. Eskiyapar mektubu, Eskiyapar-Tahurpa eşitliğini destekler niteliktedir[19]. Ancak, Arinna-Alacahöyük eşitliğinin kesin olması halinde, Eskiyapar'ın çağındaki adının Tahurpa olması olasıdır.

Eskiyapar tableti ile Anadolu'da Hitit uygarlığına ait çivi yazılı tablet çıkan merkezler arasına Eskiyapar Höyük'te de katılmıştır. Eskiyapar tableti olası bir arşivin müjdecisidir.

KAYNAKÇA

Anderson, J.G.C., 1903 — *A Journey of Exploration in Pontus, Studia Pontica I,* Bruxelles.

Barjamovic, G., 2011 — *A Historical Geography of Anatolia in the Old Assyrian Colony Period,* Copenhagen.

Cornelius, F., 1967 — "Neue Arbeitenzurhethitischen Geographie", *Anatolica 1,* 62-77.

19 Ağustos 2011 tarihinde Eskiyapar kazısında ele geçen çivi yazılı Hitit tabletini 26 Eylül 2011 tarihinde, Çorum'da toplanan 2. Çorum Sempozyumunda "Eskiyapar Tableti" konulu bildirimde tabletin trankripsiyonunu ve tercümesini vererek olası Tahurpa-Eskiyapar eşitliğini sunmuştum. Ancak Özlem Sir Gavaz bu durumu göz ardı ederek beni hiç referans vermeden, benim sunduğum bu tabletin transkripsiyon ve tercümesini hiç görmemiş gibi davranarak, "At this point it needs to be declared that until now this has not been expressed by any other researcher" diyerek bir bilim insanına yakışmayacak bir şekilde bu eşitliği kendi bulmuş gibi yayınlarında ifade etmektedir. (Bk. KASKAL, Volume 9, Firenze 2012. Özellikle bk. s.35)

de Martino, S., Fales, F.M. and Ponchia, S,. 2010

"Archaeological Investigations At Yassı-Hüyük (Yozgat) The Site of Yassı-Hüyük Within The Overall Picture of Hittite Geography", *VII. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri, (ed. Aygül Süel Çorum 25-31 Ağustos 2008),* I. Cilt, Ankara, 189-197.

Del Monte, G.F., 1992 *Die Ortsund Gewässernamen der Hethitischen Texte (RGTC 6/2),* Wiesbaden.

Del Monte, G.F., Tischer, J. 1978

Die Ortsund Gewässernamender Hethitischen Texte (RGTC 6), Wiesbaden.

Forlanini, M., 1980 "La Prima Lista di VBoT 68 ela Provincia di Arinna", *SMEA 22,*71-80.

_____2008 "The Central Provinces of Hatti: an Updating", *Eothen16,* 145-188.

Friedrich, J.,1952 *Hethitisches Worterbuch,* Heidelberg.

Goetze, A., 1957 *Kulturgeschicte Des Alten Orients-Kleinasien,* München.

Garstang J., Gurney O.R., 1959

The Geography of the Hittite Empire, London.

Güterbock, H.G,. 1960 "An Outline of Hittite AN.TAH.ŠUM Festival", *JNES XIX,* 80-89.

Haas, V., 1994 *Geschicte Der Hethitischen Religion,* Handbuch Der Orienlistik, Leiden.

Laroche, E., 1966 — *Les Noms des Hittites,* Paris.

Michel, C., 2008 — "Nouvelles données de géographie historique anatolienne d'après des archives récentes de Kültepe", K.Strobel (ed.) *New Perspectives on the Historical Geography and Topography of Anatolia in the II and I millennium B.C.(Eothen16),* 235-252.

Nakamura, M., 2002 — *Das hethitische nuntarriyašha- Fest,* Oosten.

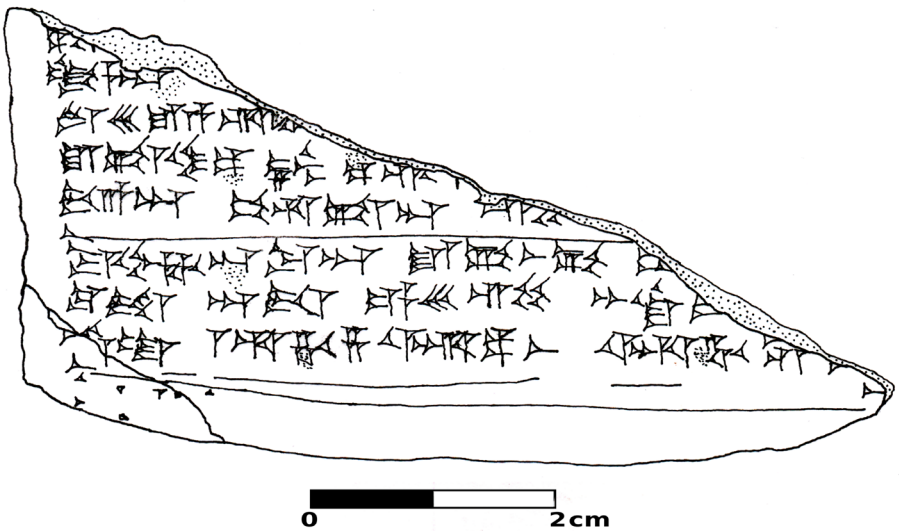
Schwemer, D., 2004 — "Von Tahurpa nach Hattusa. Überlegungen zu den ersten Tagendes AN.DAH.ŠUM-Festes" *AOAT 318,* 395-412.

Sipahi, T., 2012a — "2011 Yılı Eskiyapar Kazısı", *2. Çorum Kazı ve Araştırmalar Sempozyumu,* Çorum, 45-62.

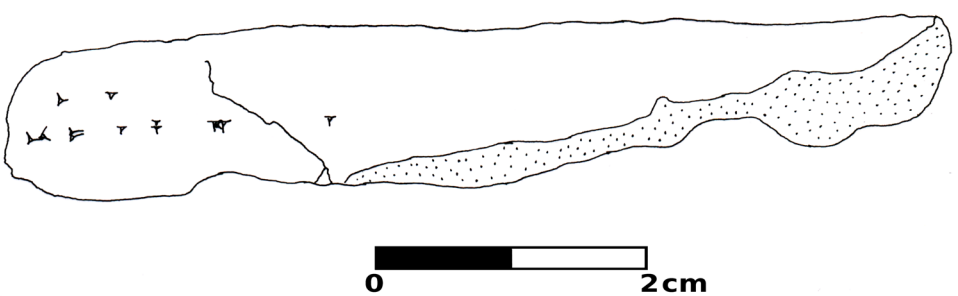
_____2012b — "Yeniden Başlayan Eskiyapar Kazısı ve Buluntuları Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Türk Eskiçağ Bilimleri Enstitüsü Haberler,* Ocak 2012, Sayı: 33, 1-7.

Soysal, O., 2004 — *Hattischer Wortschatz in hethitischer Textüberlieferung (HDo I/74),* Leiden-Boston.

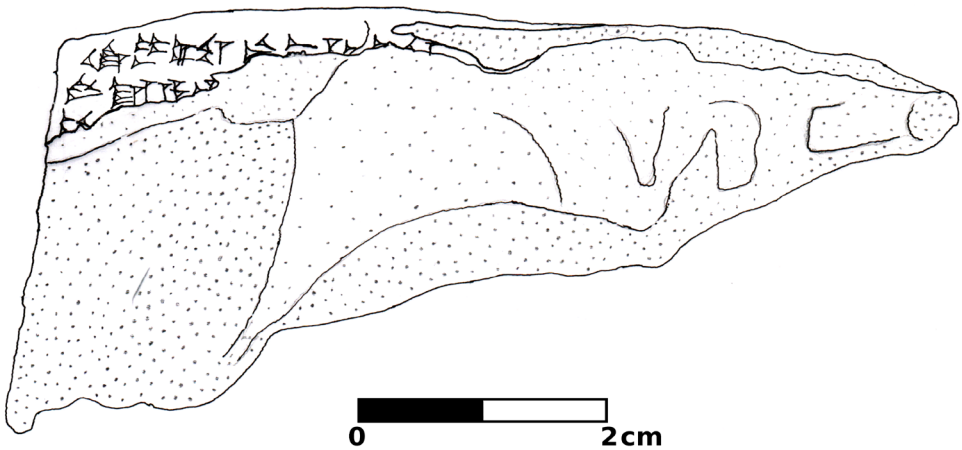
Süel, A., 1991 — "1989 Yılı Çorum Yüzey Araştırmaları", *VIII. Araştırma Sonuçları Toplantısı (Ankara 28 Mayıs-1 Haziran 1990),* Ankara, 91-110.



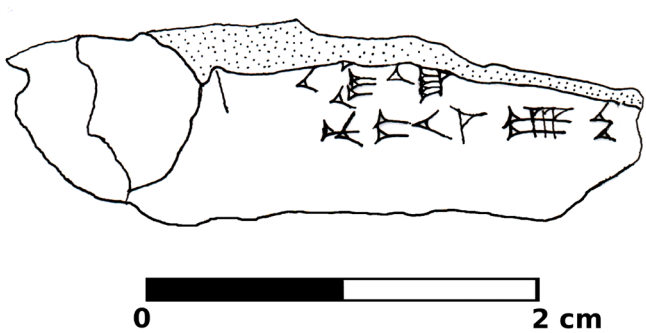
Çiz. 1 Eskiyapar Tableti Öy. (Obv.) - Esy.11/20
(Kopya Murat AYDIN)



Çiz. 2 Eskiyapar Tableti ak. (lo.e.) - Esy.11/20
(Kopya Murat AYDIN)



Çiz. 3 Eskiyapar Tableti Ay. (Rev.) - Esy.11/20
(Kopya Murat AYDIN)



Çiz. 4 Eskiyapar Tableti sk. (le.e.) - Esy.11/20
(Kopya Murat AYDIN)



Res. 1 Eskiyapar Tableti Öy. (Obv.) - Esy.11/20



Res. 2 Eskiyapar Tableti ak. (lo.e.) - Esy.11/20



Res. 3 Eskiyapar Tableti Ay. (Rev.) - Esy.11/20



Res. 4 Eskiyapar Tableti sk. (le.e.) - Esy.11/20

MRS WOMAN (?): A BUSY HITTITE LADY FROM ORTAKÖY. POSSIBLE EVIDENCE FOR THE HITTITE WORD FOR "WOMAN".

Aygül SÜEL[*] - Mark WEEDEN[**]

The site of Ortaköy, ancient Sapinuwa, functioned as a capital of the Hittite Empire and a residence of the Hittite king during the time of Tudhaliya II, formerly known as Tudhaliya III, in the late 15th, early 14th centuries BC. The site has produced over 180 clay objects impressed with seal-impressions, using both hieroglyphic and cuneiform writing. A collection of cuneiform seal-impressions of royal so-called "Tabarna" seals has already been published by A. Süel.[1] A project is underway to publish the remaining seal-impressions as a group along with consideration of the archaeological context of the objects on which they are found.[2] The group of Ortaköy sealings mainly consists of the seals of officials of which the most frequent are scribes and priests. There are four seal-impressions and now one silver seal-ring in this collection which belong to women. One of these may offer important evidence for the question of the reading of the Hittite word for "woman", which is always written logographically in cuneiform texts, and about which a large amount of ink has been spilled for the purpose of reconstructing what it might have looked like in Hittite assuming a regular derivation from an assumed Indo-European pre-form. This is the sealing we shall concentrate on here.

* Prof. Dr. Hitit Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Arkeoloji Bölümü
** School of Oriental and African Studies, University of London, England.

1 Süel 2011.

2 A. Süel and J.D. Hawkins are collaborating in this endeavour with the assistance of M. Weeden and S. Ayyıldız.

The Hittite Word for "Woman" in Cuneiform Sources

The precise form of the Hittite word for "woman" has been a matter of dispute over many decades, having significant value for the question of the Proto-Indo-European paradigm, whether a root or derived declension or indeed whether both existed[3]. Most important for the demonstration of the existence of a root-noun paradigm in Indo-European has been the evidence for the declension preserved in Old Irish. In the cuneiform script used for writing Hittite, the word is always written logographically, using the Sumerian word for "woman" to mask the Hittite spelling, thus distorting the value of this oldest attested Indo-European language for the discussion of one of the core words of the lexicon. The current note presents some possible new evidence provided by a Hittite personal name written on a number of bullae found at Ortaköy/Sapinuwa in the Hieroglyphic script and dating to the early 14th century BC.

The most informative logographic cuneiform writings with Hittite phonetic complements are (with selected representative attestations)[4]:

nom. sg.: MUNUS-*an-za* (KUB 30.29 obv. 1, MH/MS, [MUNUS-*a*] *n-za* KBo 13.29 rev. iii 5')

MUNUS-*za passim* including KBo 13.34 obv. iii? 5', 8', 11', 16', 19', 24' rev. iv? 3', 6', 10', 14', 20', 25', further attestations Riemschneider 1970: 101

MUNUS-*na-aš* (KUB 33.86+8.66 iii 3, 10, MH/NSc); MUNUS-*aš* (KBo 4.6 obv. 15, NH, KUB 26.33 obv. ii 9 NH/NSc, BT obv. ii 21 NH/NSc)

acc. sg.: MUNUS-*na-an*, MUNUS-*an*

gen. sg.: MUNUS-*na-aš*, MUNUS-*aš*

3 Selectively: Schindler 1972; Harðarson 1987. Jasanoff 1989 against the root-noun hypothesis for Old Irish; Rieken 1999: 37-41; Kloekhorst 2008: 501-505.

4 See Kloekhorst 2008: 501; Weeden 2011: 584.

dat. sg.: MUNUS-*ni* (KBo 15.25 obv. 34) MUNUS-*ni-i*

nom. pl.: MUNUS^{MEŠ}-*iš*

acc. pl.: MUNUS^{MEŠ}-*uš*

Abstract.

dat. sg.: MUNUS-*an-ni* KUB 21.38 obv. 55

There have been two attempts to adduce an alleged full phonetic writing from Hittite texts. The form *ku-in-na*[-*aš*]-*ša-an* (KUB 12.60 i 24) was interpreted by E. Neu as *kuinnan=san* "his wife", but the context is unfortunately not at all clear and the restoration not convincing from the photograph BoFN00532a (courtesy www.hethiter.net): *nu-uš-ši ku-in-na* x-*ša-an LI-IM pa-a-i*[*š*] "and he gave him any of his x 1,000(-fold)"[5]. The proposed word also does not fit the phonetic complement of the alleged root syllable in the one complete attestation of MUNUS-*an-za*, and would thus assume a vocalic shift in the paradigm, nom. sg. **kuwants*, acc. sg. *kuinnan*. This is, however, not impossible, compare *iśḫimas*, *iśḫimenan*. Neu's proposal should not be excluded from the discussion, but is too insecure on contextual grounds to be considered proven.

The divine name ^{D}*Kuwanses* was interpreted by O. Carruba as the "female gods", who allegedly appear in contrast to the ^{D}*Pisenes*, the "male gods" in a number of texts[6]. A. Kloekhorst suggested the presence of the ^{D}*Kuwanses* deities (or the deity ^{D}*Kuwansis*) to be due to a collocation with the deity ^{D}*Waskuwattassis* in each of the texts in which they are attested, rather than an opposition to the ^{D}*Pisenes*[7]. A further equivalence alleged by Carruba between ^{D}*ku-wa-an-ša-ia* (KUB 2.13 ii 54) and ^{D}MUNUS^{MEŠ}-*ia* (KUB 56.45 ii 6) does not have to be probative just because of a contiguity with ^{D}*ši-wa-at-ti* in each passage, but cannot be excluded.

5 Neu 1990: "von ihm [forderte er] seine Frau zusammen mit Tausend PA-A..."; Güterbock 1992 offers an alternative interpretation of the context: "Er gab ihm jedes davon als Tausend..."; further Carruba 1993: 265f., interpreting as gen. pl. of "woman"; Rieken 1999: 40 contra Güterbock. Kloekhorst 2008: 502. Rieken et al.: 2009: "[u]nd gab ihm alles im Tausend".

6 Carruba 1993; 1994. Accepted at Rieken 1999: 42; see Yakubovich 2014: 291 fn. 1 for further literature.

7 Kloekhorst 2008: 504.

W. Waal has recently advanced proposal that the ^{D}*Kuwanses* are identical with the ^{D}GUL-*ses*, the fate-deities, and that the root from which their name is formed should be understood as a derivation from a root *kwan-* "to write", otherwise known from Hieroglyphic Luwian texts and hidden by the logogram GUL in other cases[8]. Beyond the far-reaching implications that this explanation would have for our understanding of the alleged words **guls-*/**gulz-*, **gulzattar* and so on, if correct, it would entirely eliminate the ^{D}*Kuwanses* from consideration of the word for "woman" in Hittite. However, Waal's reinterpretation of the theonym ^{d}*Kuwanses* as the plural of a fate-goddess Hittite **Kuwa*(*n*)*sa-*/ Luwian **Kuwanza-* and her abolition of the root *guls-*/*gulz-* alongside the ^{D}*Gulses* as the name of the fate-goddesses have come under attack for unjustifiably excluding the Old Assyrian phonetic writings of personal names such as ^{I}*ku-ul-ša-an*, for positing logographic writings for Palaic (^{D}*Gulzanniges*), which does not generally use them, and for allegedly offending against regular Hittite Sumerographic practice in writing theonyms[9]. This is not the forum to discuss these views in detail, but the Luwian "Fate"-deity *Kwanza-* will need to be considered briefly during the assessment of the hieroglyphic evidence presented here.

Views from Indo-European

Har∂arson explained the Hittite forms of the word for woman nom. sg. MUNUS-*an-za,* acc. sg. MUNUS-*na-an*, gen.sg. MUNUS-*na-aš* as reflecting a paradigm **k^{w}ants*, **k^{w}antsanan*, comparable to an alleged declension of Hittite *sumanza*, and directly derived from a PIE nom. sg. **g^{w}ēn-s*[10]. This is now considered impossible due to the gradual recognition that PIE /*n/ is assimilated to a following /s/ in Hittite. The *sumanza* paradigm, as well

8 Waal 2014.

9 Archi 2013: 18; Yakubovich 2014: 289-291. I. Yakubovich (2014) has recently attempted to explain the ^{D}*Gulses* and the related root *guls-* "draw, inscribe" as a Hittite cognate of the stem which appears in Iron Age Luwian as *kwanza-* "to write, chisel", both of which would be descended from a Proto-Indo-European **kwel-* . The Luwian development /lts/ > /nts/ only happened in the Hattusa dialect of Luwian, which is the ancestor of Iron Age Luwian. By this account, the attested form Luwian *gulz-* should not exist. This form he interprets, using a restricted version of Waal's account, as a "spurious" logographic writing GUL-*z-* introduced by Luwian speaking scribes using the Hattusa dialect, who misunderstood the Hittite form *guls-* while being aware that the deity written as ^{D}*Gulsa-* in a Hittite text would correspond functionally to a goddess **Kwanza-* in Luwian. The ^{D}*Kuwa*(*n*)*ses*, for which he does not present an etymology of his own, rejecting Carruba's interpretation, are kept separate from the discussion by Yakubovich.

10 Har∂arson 1987.

as the meaning of the word itself and its relation to alleged Indo-European cognates, have also been re-interpreted[11].

Finally, A. Kloekhorst has suggested that a PIE pre-form *$g^{w}enh_2$-*s* might lead to a Hittite /*kwants*/, rather as in medial position the usual development of *-ns- > -ss- is impeded by an intervening laryngeal, cf. *$ǵenh_1$-*su-* > *genzu* "lap"[12]. Kloekhorst then envisages a paradigm nom. sg. *$g^{w}enh_2$-*s* > /k^{w}*ants/*, *$g^{w}énh_2$-*m* > *$g^{w}enh_2$-*om* > /k^{w}*aNan/* or /k^{w}*eNan/*, *$g^{w}enh_2$-*os* > /k^{w}*eNas/* or /k^{w}*aNas*[13]. This solution has the advantage of explaining the preserved forms according to phonetic developments that can be paralleled elsewhere, although only once as far as can be seen for the moment, but we are still left with the issue that there is no clear spelling of the word in Hittite. In the words of E. Neu,

> Daß das Hethitische daneben (*dh. neben kuinna, ed.*) auch ein Wurzelnomen **kwan-* gleicher Bedeutung gekannt hat, lässt sich nur anhand der halblogographischen Schreibungen MUNUS-*za* bzw MUNUS-*an-za* wahrscheinlich machen. Erwiesen ist dies jedoch erst dann, wenn sich einmal syllabische Schreibungen wie **ku*-(*wa*)-*an-za* in der Kontextbedeutung Frau finden sollten.[14]

While we cannot offer an entirely clear spelling of this particular word, the evidence of a hieroglyphic sealing excavated at Ortaköy will need to be considered in the final analysis. Unfortunately a simple and unambiguous solution to this problem that counts among the most persistent of Hittitology is still to be found.

11 Melchert 2003.

12 Kloekhorst 2008: 505. The difference in vowel-quality between *genzu* "lap" and *k^{w}*ants* "woman" is there ascribed to the difference in quality of the laryngeal consonants, *h_1 vs *h_2. Ibid. 81 fn. 167 notes that the loss of *h_1 in *$ǵenh_1$-*su* must "predate" **e*RCC > Hitt. /aRCC/. By implication, the loss of *h_2 in *$g^{w}énh_2$-*s* would have to postdate this change. Jasanoff 1989: 136 fn. 5 already tentatively attributed MUNUS-*an-za* to a preform *$g^{w}én$-h_2-*s* which he regarded as a secondarily recharacterized nominative on the basis of a derived stem *$g^{w}én$-h_2. Kloekhorst 2008: 107 similarly sees this as a stem in *-h_2 but does not explain his apparent acrostatic reconstruction (p. 505) of what was originally a proterodynamic stem (p. 107).

13 The capital writing of the /N/ indicates the sound produced by proximity of the nasal with the original laryngeal consonant. If Kloekhorst's reconstruction is correct, we might expect this to be written with a double *-nn-* in a phonetic writing.

14 Neu 1990: 217.

The cuneiform and hieroglyphic writings of "woman" in Luwian

The spelling of the Luwian word in cuneiform suggests that it had been thematised to *wana-*, as was Lydian *kãna-*, both allegedly derived from *$*g^{w}$ón-eh$_2$*[15]. Besides this one also has the extended stems *unatti-* and *wanatti-* attested in cuneiform texts. The sign L. 70 (FEMINA) has long been recognised as the logogram of the word for "woman" in Luwian texts of both the Late Bronze and Iron Ages.

In hieroglyphic texts from the Late Bronze Age the sign L. 70 generally appears in texts as a logogram without any phonetic complement, meaning either "woman" or "mother". On seals and seal-impressions it normally appears in the position where a professional designation occurs, frequently together with the triangle meaning "good" or "goodness/good luck" rather similarly to the collocation of the triangle and the sign VIR$_2$ which also appears in this position.

M. Poetto has recently collected evidence for the hieroglyphic spelling of the Luwian word for "woman" from seals and seal-impressions of the Late Bronze Age.[16] These range from fully phonetic spellings to those also using the logogram L. 70 and include both the suffixed form Luwian *wanatti-*/*unatti-*, as well as the basic form *wana-*, both known from cuneiform Luwian:

*70-*n*[*a*]-*ti*	*Wanati*	FEMINA	Tell Kazel[17]
tu-wa/*i*-*70-*ti*	*Tuwa-wanati*	BONUS$_2$ FEMINA	Borowski collection[18]
*70-*na*	*Wana*		Boğazköy[19]
wa/i-na	*Wana*		Berlin[20]

15 Starke 1980.

16 Poetto 2014.

17 Mora 1987: 268, group XI.3.10.

18 Poetto 1981: 16-17, plate VII.10

19 BoHa 14.130 (Boehmer and Güterbock 1987: 46, plate XII). The seal-impression has a much older style compared to the first two cited by Poetto, with guilloche band dividing the seal-face into quadrants, The possibility that this was read *Kwa/ina*, rather than Luwian *Wana* cannot be excluded.

20 VA 15211; Jakob-Rost 1975: 24, plate 5 no. 76; Poetto 2014: 290-291, Tav. I.8.

In Hieroglyphic Luwian texts of the Iron Age one also finds *70 used for both "woman" (FEMINA) and "mother" (MATER). According to an observation communicated to us by J.D. Hawkins, there appears to be a difference in orthography regarding the writing of "woman" vs. the writing of "mother" in the Iron Age inscriptions, although it is difficult to see what this might have indicated phonetically. Whereas the word for woman is always written *70-*ti*- the word for "mother" is almost always found as *70-*na-tí*-.[21] The opposition *ti* ≠ *tí* is upheld in all cases but one of the word for "mother".[22] Cuneiform Luwian presents *wanatti*-/*unatti*- "woman" and *anna/i*- "mother", where the hieroglyphic form of the latter also appears to have a suffix in -ti-, supposed by Laroche to be -(*n*)*ti*-.[23] Possibly either the quality of this /t/ or even another sound-difference, such as stress, in some way related to the presence of the -nn- in the word for "mother" as written in cuneiform, as opposed to the -n- in the word for "woman", is reflected in the contrasting hieroglyphic writings of the syllable /ti/. This remains to be clarified by further research.

Possible new hieroglyphic evidence from Ortaköy/Sapinuwa

The seal Ortaköy 1 is impressed on over 30 objects, sometimes multiple times. A full presentation of find-contexts will appear in the forthcoming publication of the Ortaköy seals, but it can be noted for the moment that most examples of objects stamped with this seal come from one building (1/2), a house built along a street leading east from the Ağılönü area of Ortaköy. The same house also yielded the sealing of another woman, one [Ar]ma-wizimi.[24] The sealed objects include large "mushroom"-shaped objects, sometimes referred to as "bottle-stoppers", although that is unlikely to have been their original function, and regular bullae which were presumably attached to documents or to sacks containing other objects. Its preservation is

21 eg. FEMINA-*ti-i-sa* KARKAMIŠ A1b §1 (Hawkins 2000: 92) vs MATER-*na-tí-sa* SHEIZAR §1 (Hawkins 2000: 417-418, with the reading FEMINA "wife"!); FEMINA-*ti-i-na* TELL AHMAR 2, §§16, 23 (Hawkins 2000: 228) vs. MATER-*na-tí-na* (= Phoenician ʾm) KARATEPE 1, §III, 15 (Hawkins 2000: 49).

22 MATER-*ti-sa* at KARKAMIŠ A5a, §5 (Hawkins 2000: 183). The word occurs here in the doublet "father (and) mother".

23 Laroche 1957-58: 187; Hawkins 1970: 81-82; Hawkins 2000: 59.

24 Or 01/47: LU[NA]-*wa/i-zi/a-mi*.

very good. The mushroom-shaped sealings, the function of which is entirely unclear, are frequently attested at Ortaköy, whereas they seem to be rather rare at Boğazköy, thus possibly indicating largely different sealing practices at the least, if not different storage practices.

The seal-face is flat, circular, 24 mm in diameter and surrounded by a narrow circular rim. The narrow rim is decorated with alternating upright isosceles and oblique scalene triangles. Directly above the top sign of the name the rim decoration comprises a single four-pointed star between two isosceles triangles. In the central field, 13 mm in diameter, there is a name consisting of three signs written on the vertical axis in dextroverse orientation. On either side flanking the name, there is the upright sequence reading "good(ness to) woman" (*370, *70). Furthermore a small triangle, as good-luck symbol, fills the space between the stalks of the second and third signs of the name (*450, *376):

BONUS$_2$ FEMINA REL-*a-zi*/*a* BONUS$_2$ FEMINA

The form of the sign *329, REL, has a curled stalk at the bottom. This had not yet been attested with this sign in the Late Bronze Age, occurring far more frequently in the Iron Age.

Following a suggestion of J.D. Hawkins, the central name is to be read /*kwants*/ and is the Hittite word for "woman" used as part of the onomasticon, thus "Mrs Woman". Similarly, in modern Turkish the name Hanım, "Lady" is attested. In Hittite the woman's name *Kwants*(*a*) would correspond to the male name *Piseni*-, just as the Luwian female name *Wana*- corresponds to the male name *Zidi*- and related forms (*Zida*-).

If this is in fact the word for "woman" transformed into a name, it is interesting for the question of the Indo-European paradigm that the word appears to be a root-noun. This had of course been suspected on the basis of MUNUS-*an-za*. At some point later in the history of Hittite this root-noun would have been thematized, either directly (*kwants*, * *kwan*(*n*)*an*, **kwan*(*n*)*as* > **kwan*(*n*)*as*, **kwan*(*n*)*an*, **kwan*(*n*)*as*) or possibly via an intermediate stage **kwas*, **kwan*(*n*)*an*, **kwan*(*n*)*as*. All attestations of a thematic nominative occur on tablets with the very latest palaeography known at Hattusa.

The validity of this vision of the Hittite declension depends on whether or not one accepts Neu's form *kuinnan*(=*san*) as the accusative singular, which would be irregularly derived from *$g^{w}énh_2$-*m*, where one would normally expect PIE **e*RCC > Hitt. /aRCC/. If the root-vocalization in the oblique cases in Hittite is in fact acc. sg. **kwan*(*n*)*an* gen. sg. **kwan*(*n*)*as*, the development from an acrostatic root-paradigm, would be regular, albeit with some early remodeling in accusative and genitive singular: *$g^{w}énh_2$-*s*, *$g^{w}énh_2$-*m*, *$g^{w}énh_2$-*s* > *$g^{w}énh_2$-*s*, *$g^{w}enh_2$-*om*, *$g^{w}enh_2$-*os* > Hitt *kwants*, **kwan*(*n*)*an*, **kwan*(*n*)*as*. Further advances cannot be made until transparent syllabic spellings of the oblique cases have been found.

For the question of the Hittite onomasticon it would be interesting that the name is Hittite in the first place. The Luwian words for "woman" are attested as *wana-* and *wanatti-*, as one would expect from a pre-form beginning with *g^{w}-[25]. By far the majority of readable personal names found on Hieroglyphic seals are Luwian, reflecting majority Luwian onomastic practices in the Late Hittite Empire[26]. It is at first sight difficult to know whether the use of the Hittite name would be due to the comparatively early dating, i.e. from a time when there were more Hittite names in circulation than in the 13th century, or whether it is an example of retention of a Hittite word in a name that denotes status: i.e. "Lady" rather than "Woman". However, it is clear that the Hittite word expressed by MUNUS in cuneiform was frequently used for "female" as opposed to "male", and is thus most likely best translated by "woman".

Problems with the interpretation and other possibilities for the name's etymology

It is problematic that the name appears in the nominative sg. of the word, where names on seals usually appear in the stem-form without any characterisation of case. Thus one might have expected the word for "woman", when used as a name, to appear on a seal as **Kwanna*, written REL-(*a*)-*na*. Indeed, as M. Poetto points out, there is a sealing, published long ago by Boehmer

25 Starke 1980.

26 Weeden 2013.

and Güterbock, which shows the writing FEMINA-*na* as a name.[27] There is also a recently published seal from the collection of H. Perk in Istanbul that contains a name written REL-*na* (i.e. *Kwa/ina*).[28] One would have to assume that the unusual appearance of a declension *kwanz*, *kwannan* occasioned the nominative to be chosen over the stem-form in the case of REL-*a-zi/a*. These are likely to be different names, although formed from the same base-element.

When looking for comparable phenomena in Hittite onomastics the names in -*anza*- and -*anta*- seem a good place to start. Normally Luwian/Hittite names in /-*ant*^{s}/ or -*ant*- appear to be thematised into a-stems. Thus ^{f}*Annanzas* (Noms 66); ^{l}*Naniya*(*n*)*zas* (Noms 863); ^{l}*Zidanza*(*s*), ^{l}*Zidanzan* (Noms 1557); ^{l}*Zidantas*, ^{l}*Zidantan* (Noms 1555); ^{l}*Zuwanzas*, ^{l}*Zuwanzan* (Noms 1583); ^{f}*Huwattanzas* (Noms 419); ^{l}*Hutupianzas*, ^{l}*Hutupiyanzan* (Noms 414), ^{l}*Nuwanzas*, ^{l}*Nuwanzan* (Noms 901); ^{l}*Pallanzas* (Noms 910); ^{l}*Tudduwanzas* (Noms 1396); ^{l}*Zannanzan* (Noms 1532); ^{f}*Mannunzas* (Noms 752).[29]

None of these names are ostensibly Hittite, some demonstrably Luwian. The only clear case of stems both in -*anza*- and -*anta*- being built onto the same base-element is in the case of *Zidanza*-, *Zidanta*-, cf. Luwian *zidi*- "man".[30] The above list does not include cases where only the stem-form is preserved without case endings. Here one might wish to include the clearly Hittite stem preserved as ^{l}*Innarauwanz*(*a*), (Noms 457) but in the Kültepe tablets as *Inarawa*(*n*)*da* (Noms 458), where one may have both a stem in -*wanza*- alongside one in -*wanta*-. A Hittite pair such as this may indicate that both -(*w*)*anza*- and -(*w*)*anta*- stems could co-exist, presumably as thematisations of the nominative -*ant-s* (spelled -*anza*) and of the oblique stem -*anta*- respectively. It has to be admitted that the thematisation of a nominative case-form is very unusual, but it might be explained on the grounds that the

27 Poetto 2014.

28 Taş 2016.

29 As listed at Laroche 1966: 328-329. The form ^{l}*in-na-ra-u-wa-za* for *Innarauwanz*(*a*) (noms 457) from the unpublished tablet Bo 3880 may present a counter-example to the tendency for nouns suffixed in -*ant*- to be changed to -*anza*- or -*anta*-, if it is nominative as per Laroche (1966: 79 with ?), but is currently unclear in its case. Kammenhuber 1976: 68.

30 See also Nananza (Noms 857) vs Nananta (Noms 856).

nominative case-ending had been re-analysed as part of the stem, although only in the name.[31] There do not appear to be heteroclitic name declensions.

The Luwian roots are less clearly explained by such a hypothetical development, as the Luwian derivational equivalent to a stem in *-ant-* is likely to appear as *-anti-*, and would thus not provide the motivation for a stem *-anza-* from an irregular looking nominative. One way that a cross-dialectal use of the suffix *-anza-* could occur is if the derivational process had lost its dialectal transparency and these stems (*-anza-*, *-anta-*, *-anti-*, *-andu-*) simply became regular although divergent means of forming names from nouns, adjectives or verbs, whether they be Hittite or Luwian.[32]

H.C. Melchert has explained the origins of the names in *-anza-* differently, assuming that they are derived from a adjectival derivation in -a- from an i-action noun built onto the *-ant-* derivational suffix which forms verbal adjectives among other types of derivation.[33] The development would thus be

x-*ant-* "x-ing/x-ish"
> x-*ant-i-* "the act of being an x-ing thing, or of being x-ish"
> x-*ant-i-a-* "someone who is associated with the above act"

And the sound change needed to reconcile this explanation with the attested forms would have to look like this: **-antya-* > *-anza-* by a fairly regular assibilation.[34] Melchert rejects the possibility of a generalisation of the stem from the nominative on the basis that there are names of the above type that are allegedly not derivable from a thematisation of *-ant-s-*, such as ^{I}*Anuwanzi-* beside regular ^{I}*Anuwanza-*.[35] If this were a real Hittite stem-form

31 Laroche (1966: 329) recognised that the onomastic suffix *-anza-* must be a phonetic alteration of *-anda/-anta-*, but was unable to explain the relationship between the two, which he thought must be a form of assibilation. See Melchert 2003: 136.

32 Melchert 2003: 135 terms names using these suffixes as "Luvo-Hittite".

33 Melchert 2003: 136.

34 Kloekhorst 2008: 91-92.

35 Melchert (2003: 136) raises the possibility of this derivation and compares the Luwian declension of *Tarhunzas*, *Tarhunzan*, compared to genitive *Tarhuntas*, for support for such a paradigmatic levelling from a re-analysis the of the nominative ending as part of the stem.

we would submit that the i-stem version might be a further, perhaps late, secondary derivational suffix declension in -i-, but would not like to insist on this point. However, [1]*Anuwanzi* occurs in a colophon after the Akkadographic preposition *PA-NI*. It is thus probably either a pleonastic marking of the Hittite dative-locative of the regular stem [1]*Anuwanza-*, or a form that tries to indicate Akkadian declension.[36] This does not disprove Melchert's account of the development of the name-stems in *-anza-*, which remains plausible.

There may thus be a few examples of heteroclitic consonantal noun-stems which have generalised separate declensions when being used to form names, both according to the end-result of the nominative case-ending combining with the stem and being reinterpreted as part of it (*-anza-*), and that of the other cases or different thematic vowels being added to the stem (*-anta-*, *-anti-*, *-andu-*). These may be relevant comparanda for what has happened to produce two names *Kwanza-* and *Kwa/inna-* from the word for "woman". If we accept Melchert's explanation of the development of the *-ant-* suffix via further suffixation (*-ant-y-a-*) into names in *-anza-* and *-anta-*, then this model is not available as a parallel to explain a possible *Kwanza-* and *Kwa/inna-*, unless by a retrospective and somewhat imaginative process of analogy.

We do not have clear cases of this creation of separate names from different declensional forms occurring with names built on to the nominatives and oblique cases of n-stem nouns, as the word for "woman" in Hittite appears to be. The fact that the nominative of this word appears exceptionally to have ended in a manner similar to the *-ant-* stems, as according to Kloekhorst's explanation cited above, rather than in *-as* as more usual n-stems such as *haras*, *haranan*, may have motivated the creation of two stems for names derived from this noun: one from the highly irregular nominative /*kwant*^{s}/, of which we may well have the stem-form *Kwanza-* on this seal, and once from the other cases, *Kwanna-*, which may or may not be represented by FEMINA-*na* on the stylistically older seal-impression from Boğazköy referred to above and the recently published seal from the Perk collection

36 KUB 20.8 vi 9 (Groddek 2004: 16-17). See Weeden 2011: 351 for examples of pleonastic Akkadographic-Hittite case-marking in Old Script, to which the phenomenon is not restricted if this is the correct interpretation.

which writes REL-*na* (*Kwa/ina*). Other name-elements seem to also enjoy suffix distributions that have a similar appearance, although undoubtedly for different reasons than would hold for the alleged root-noun *kwanz*, *kwanna-*: [l]*Pallanza-* (Noms 910), [l]*Pallanna-* (Noms 908), [l]*Zidanza-*, [l]*Zidana-* (Noms 1554), [l]*Duwanza* (Noms 1398b), [l]*Duwan*(*n*)*a*[37], [l]*Zuwanza-*, [l]*Zuwanna-* (noms 1580); with slightly different suffixation: [f]*Tuttuwani-* (Noms 1396), [l]*Tuttuwanza-* (noms 1397). These are clearly all different names from each other, despite being constructed on the same base-element. The external similarity of form may also have encouraged the creation of separate names such as *Kwanza-*, *Kwa/inna-*[38].

A further possibility for the interpretation of the name on the seal Ortaköy 1 is suggested to us by I. Yakubovich on the basis of a divine name *Kwanza-*. According to late onomastic evidence preserved in Greek (Kouanzapiya) as well as an interpretation of names preserved in Hieroglyphic Luwian, Yakubovich supposes the existence of a deity *Kwanza-*, derived from the above-mentioned Luwian word for "to write, chisel".[39] This is very similar to the above-mentioned proposal of W. Waal (2014), where the (Hittite) [d]*Kuwa*(*n*)*ses* deities are interpreted as "fate goddesses", on the basis of their having allegedly written or inscribed the fates of humans. Both Yakubovich and Waal see the Luwian form of this deity's name containing a *-z-* rather than *-s-*, *Kwanza-*, although they differ significantly on the relationship of this name, which is not directly attested in cuneiform, to the fate-goddesses otherwise written as the [D]*Gulses* and the disputed Hittite verb *guls-* "to write, engrave".[40] Waal regards the Hittite verb and the goddesses' name as an illusion of the writing system, the sign GUL always being used as a logogram for a Luwian verb *kwanza-* "to write (hieroglyphs), draw, inscribe". Yakubovich wishes to keep the root *guls-* and sees *kwanza-* as its cognate (Hattusa) Luwian form, but uses a restricted version of Waal's hypothesis of logographic writing with the sign GUL to explain those cases which do not

37 KUB 52.44 i 12'; KBo 48.28 obv. i 7, rev. iii 3 (M-C Trémouille www.hethiter.net)

38 There is also a name [f]*Kuwanni-* which some scholars have associated with the word for "woman", although it could also be explained in different ways. See Zehnder 2010: 190.

39 Yakubovich 2014.

40 As noted above Yakubovich (2014) excludes the [D]*Kuwa*(*n*)*ses* from the complex of words related to the fate goddesses.

fit the sound-changes needed to account for the relationship between *guls-* and *kwanz-*. The details of this matter are as yet unclear, and are based on meagre data. However, that there was a deity at some point called *Kwanza-* seems to be quite likely, even if the name is not unequivocally attested in the second millennium BC.

If Yakubovich and Waal's reconstruction of this Luwian divine name is correct, the name on the seal Ortaköy 1 might be a woman's name meaning "Mrs Fate". She would take her place alongside other personal names that simply consist of a god's name, rather than containing one as a theophoric element: $^{I.D}$*Santa*, $^{I.D}$*Kuruntiya*, $^{I.D}$*Arma*. This would mean that it is not Hittite at all, but a Luwian name, like the name of the woman *Arma-wizimi*, "desired by the moon-god" that is also attested on a sealing from Building 1/2. Thus the question becomes whether we can use this sealing from Ortaköy as evidence for the Hittite word for "woman" or for the reconstruction of a "Luwian" fate deity. One would like to see more evidence for the syllabic writing of the name *^{D}*Kwanza-* "Fate", whether as a personal or a divine name, in Late Bronze Age cuneiform sources before committing to interpreting this seal in this way. On the other hand, there are problems with interpreting *Kwanza* on the seal from Ortaköy as a name derived from the word for "woman", but we hope to have demonstrated that they are not insurmountable.

BIBLIOGRAPHY

Archi, A. 2013 — The Anatolian Fate Goddesses and their Different Traditions. In E. Cancik-Kirschbaum, J. Klinger, and G.W. Müller (eds) *Diversity and Standardization. Perspectives on social and political norms in the ancient Near East.* Berlin: De Gruyter, 1-18.

Boehmer, R.M. and Güterbock, H.G. 1987 — *Glyptik aus dem Stadtgebiet von Boğazköy. Grabungskampagnen 1931-1939, 1952-1978*. Boğazköy-Ḫattuša 14/2. Berlin: Mann.

Carruba, O. 1993 — Hethitisch kuinna- "Frau"; kuwansa- "weiblich" und anderes. *Zeitschrift für Vergleichende Sprachwissenschaft* 106, 262-72.

_____1994 — Der Stamm für "Frau" im Hethitischen. In P. Vavroušek (ed) *Iranian and Indo-Europaean Studies. Memorial Volume of Oktar Klíma*. Prague: Enigma, 13-26.

Groddek, D. 2004 — *Hethitische Texte in Transkription. KUB 20*. DBH-P 13. Dresden.

Güterbock, H.G. 1992 — "Ist das hethitische Wort fur "Frau" gefunden?" *Zeitschrift für Vergleichende Sprachwissenschaft* 105, 3-4.

Har∂arson, J.A. 1987 — Das urindogermanische Wort für 'Frau'. *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 48, 115-137.

Hawkins, J.D. 1970 — Hieroglyphic Hittite Inscriptions of Commagene. *Anatolian Studies* 20, 69-110.

_____2000 Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions. Vol. I: Inscriptions of The Iron Age. Berlin: de Gruyter.

Jakob-Rost, L. 1975 *Die Stempelsiegel im Vorderasiatischen Museum*. Berlin: Akademie-Verlag.

Jasanoff, J.H. 1989 Old Irish bé 'woman' *Ériu* 40, 135-141.

Kammenhuber, A. 1976 Die hethitische Göttin Inar. *Zeitschrift für Assyriologie* 66, 68-88.

Kloekhorst, A. 2008 *Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon*. Leiden: Brill.

Laroche, E. 1957-58 Comparaison du louvite et du lycien. *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris* 53, 159-197.

_____1966 *Les noms des Hittites.* Études Linguistiques 4. Paris.

Melchert, H.C. 2003 Hittite Nominal Stems in *-anzan-*. In E. Tichy, D.S. Wodtko, B. Irslinger (eds) *Indogermanisches Nomen. Derivation, Flexion und Ablaut. Akten der Arbeitstagung der Indogermanischen Gesellschaft / Society for Indo-European Studies / Société des Ètudes Indo-Européennes, Freiburg, 19. bis 22. September 2001*. Bremen: Hempen, 129-139.

Mora, Cl. 1987 *La glittica anatolica del II millennio A.C.: Classificazione tipologica. Vol 1: I sigilli a iscrizione geroglifica* (Studia Mediterranea 6). Pavia: Gianni Iuculano.

Neu, E. 1990 Das hethitische Wort für 'Frau'. *Historische Sprachforschung* 103/2, 208-217.

Poetto, M. 1981 Sigilli e iscrizioni in luvio geroglifico. In M. Poetto and S. Salvatori *La collezione anatolica di E. Borowski*. Pavia: GJES, 13-121.

_____2014 Dall'appellativo all'idionimo nella glittografia luvio-geroglifica. Il caso di 'Donna'. In H.C. Melchert, E. Rieken and Th. Steer *Munus Amicitiae Norbert Oettinger a collegis et amicis dicatum.* Ann Arbor: Beech Stave Press, 289-295.

Rieken, E. 1999 *Untersuchungen zur nominalen Stammbildung des Hethitischen.* StBoT 44. Wiesbaden: Harrassowitz.

Rieken et al. 2009 hethiter.net/: CTH 322.1 (INTR 2009-08-12)

Riemschnieder, K.-K. 1970 *Babylonische Geburtsomina in hethitischer Übersetzung*. StBoT 9. Wiesbaden: Harrassowitz.

Schindler, J. 1972 L'apophonie des noms-racines indo-européens. *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris* 67, 31-38.

Starke, F. 1980 Das luwische Wort für "Frau". *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 94, 74-86.

Süel, A. 2011 Ortaköy-Şapinuva Tabarna-Mühürleri. Ş. Dönmez and A. Öztan (eds) *Knowledge Production from the Black Sea to the Euphrates. Studies Presented in Honour of Önder Bilgi.* Ankara: Bilgin Yayınları 403-414.

Taş, İ 2016 — Haluk Perk Müzesindeki iki Hitit mührü/Two Hittite Seals from Haluk Perk's Museum. *Tarih Araştırmaları Dergisi* C.35/S.60, 39-43.

Waal, W. 2014 — Changing Fate: Hittite *gulš-*/GUL-*š*-, ^{d}GUL-*šeš*, Cuneiform Luwian *gulzā*(*i*)-/GUL-*zā*(*i*)-, Hieroglyphic Luwian REL-*za*-, and the *Kuwanšeš* deities. P. Taracha and M. Kapeluś (eds) *Proceedings of the Eighth International Congress of Hittitology, Warsaw, 5-9 September 2011*. Warsaw: Agade, 1016-1033.

Weeden, M. 2011 — *Hittite Logograms and Hittite Scholarship.* StBoT 54. Wiesbaden: Harrassowitz.

_____2013 — Names on Seals, Names in Texts. Who Were These People? In A. Mouton, I. Rutherford and I. Yakubovich (eds)*, Luwian Identities. Culture, Language and Religion Between Anatolia and the Aegean*, Leiden-Boston: Brill, 73-86.

Yakubovich, I. 2014 — The Luwian Deity Kwanza. *Aramazd* 8/1-2 (Fs. Petrosyan), 282-297.

Zehnder, Th. 2010 — *Die hethitischen Frauennamen. Katalog und Interpretation.* DBH 29. Wiesbaden: Harrassowitz.



Fig. 1: Composite Drawing of Or. 01/41 (M. Weeden)



Fig. 2: Photograph of top of Or. 01/40

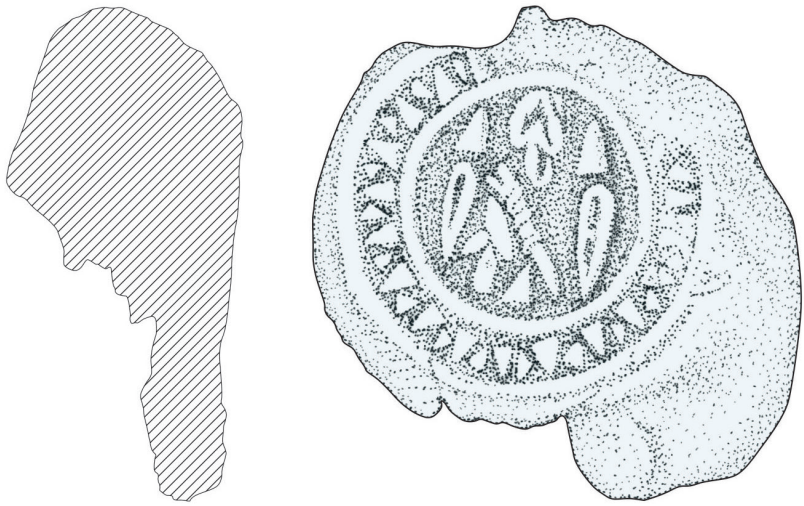


Fig. 3: Drawing of Or. 13/11 (Burhan Gülkan)

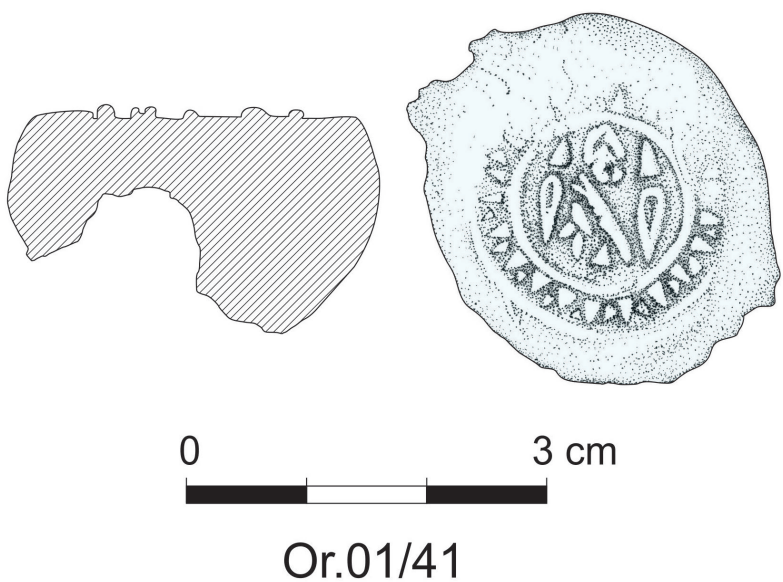


Fig. 4: Drawing of Or. 01/41 (Burhan Gülkan)



Fig. 5: Photograph of top of Or. 01/57



Fig. 6: Photograph of top of Or. 01/41



Fig. 7: Photograph of top of Or. 01/64



Fig. 8: Photograph of top of Or. 13/11

ŞAPİNUVA'DA ELE GEÇİRİLEN BİR GRUP TAŞ KALIP

Mustafa SÜEL[*]

Ortaköy-Şapinuva'da yapılan kazı çalışmalarında açığa çıkarılan çeşitli yapıların enkazı içerisinden birçok taş kalıp ele geçirilmiştir. Bu yazımızda sizlere üç farklı örneği tanıtmak ve Şapinuva kazılarında bulunan kalıp ve kalıp parçalarından bir grubu da bu bağlamda dikkatlerinize sunmak istiyoruz. Ayrıca kalıpların üzerlerinde bulunan kompozisyonlar ve bunların kullanımı ile ilgili fikirlerimiz bilim dünyasına sunulacaktır.

Kalıpları iki ayrı çerçevede incelemek mümkündür. Bunlardan ilki sanayi tipi kalıplardır. Bu kalıplar çeşitli silahların ve araç gereçlerin üretiminde kullanılmışlardır. Sanayi tipi kalıp dışında rozet kalıbı gibi başka bir kısım kalıpların da var olduğunu da bilmekteyiz. Bu kalıpların küçüklüğü ve derinliğinin az oluşu, bunların oldukça zarif ve taşınabilir malzeme üretiminde kullanıldığını akla getirmektedir. Örneğin Rozet motifi kalıbın veya oldukça küçük ölçekli bir kısım kalıpların, taşınabilir amuletlerin üretiminde kullanıldığını düşünmek mümkündür. **(Res.1)** Tabii ki bu kalıplarla üretilen malzemenin tamamının çeşitli metallerden imal edildiğini söylemek oldukça zordur. Zira çok iyi hazırlanmış bir kısım toprak asıllı ve mum asıllı hamurların bu kalıpların içine dökülerek üretilmiş olması da mümkündür. Silah veya araç gereç üretimi dışında kullanılan kalıplardan

* Dr., Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Emekli Tarih Bölümü Başkanı

üretilmiş malzemenin günümüze kadar gelememesinin, bu örnekleri yakalayamamamızın sebebi mümkündür ki bu tip özel malzemelerle yapılan üretimler olmalarıdır. Bal mumu kaplı tahta tabletleri kullanmayı bilen Hititlerin bir kısım amuletlerin ve sembollerin üretiminde böyle benzer malzemeleri denemiş olduğu düşünülebilir.

Anadolu'nun çeşitli yerlerinde ve özellikle Kayseri/Kululu örneğinde de olduğu gibi kurşun levhalar, kurşunun da bu tip kalıplarda kullanılmış olabileceğini akla getirmektedir.

Şapinuva'da B Binasının depo mekânlarında ele geçirilen çok miktarda granül halinde ya da eriyip bir küpün içine dökülmüş halde bulunmuş kütle halindeki kurşunların varlığı Hititlerin bu malzemeyi bildiğini, ürettiğini ve kullandığını bize göstermektedir.

Bilindiği gibi kurşun, işlenmesi kolay bir metaldir. Ancak kurşunun Hitit çağından günümüze gelebilme şansı bakır, bronz gibi metal karışımlara nispetle oldukça zordur. Bu sebeple Kültepe dışında bu tür örneklere rastlamak oldukça zordur.

Şapinuva kazılarında gerek Ağılönü kutsal alanında gerekse Tepelerarası Bölgesi'nde yürütülen çalışmalarda karşımıza çıkan kalıpların bir kısmını bugünkü bilgilerimizle yorumlamakta güçlük çektiğimiz bir gerçektir. **(Res.2)** Özellikle artı işareti şeklindeki kalıpların döküm sonucu elde edilen ürününü basit bir şekilde yorumlamak güçtür. Ayrıca şunu da belirtmeliyiz ki eldeki kalıpların hiçbirinin karşılıkları ele geçmemiştir. Ele geçen kalıpların çeşitli nedenlerle elden çıkarılan kalıplar mı yoksa bir kenara atılan kalıpların parçaları mı olduğu bilinmemektedir. Ancak birçok kalıp üzerinde kullanımdan dolayı ısı sebebiyle oluşmuş çatlakların varlığı göze çarpmaktadır. **(Res.3)**

Bazı kalıplar ise döküm maksadıyla kullanıldıklarını gösteren karşılıklı bağlama deliklerinden ve erimiş madeni akıtacak kanallardan yoksun olarak karşımıza çıkmaktadır. Kalıpların bir kısmında kalıp yüzeylerinin arka sırt kısımlarında süsleme veya belki de tanımlama ile ilgili olarak

yorumlayabileceğimiz işaretler görülmektedir. Bunlardan özellikle geyik motifi oldukça ilginçtir. **(Res. 4)** Bir kalıp üzerinde sağa doğru hareket halinde bir geyik görülürken diğer bir kalıpta iki geyiğin birbirini kovalamasının betimlendiği görülmektedir. Ayrıca yine bu yüzde kenarlarda karşımıza çıkan sıralanmış üçgenler oldukça tanıdıktır. **(Res.5)** Bu motifleri Ortaköy malzemeleri üzerinde sıkça görmekteyiz. Bilindiği gibi geyik motifi koruyucu tanrının atribütüdür. Koruyucu tanrının koruması altına verilen bir kısım malzeme üzerine söz konusu motifin çoğunlukla kazıma ve bazen de alçak kabartma halinde işlendiğini görmekteyiz. Üçgen işaretler de aynı şekilde ana tanrıça kültünün bir anlatımıdır ve Ortaköy'de özellikle ritüel malzemeler üzerinde taş üçgenler olarak A binası enkazında sıkça görülmektedir**. (Res.6)**

Burada üzerinde duracağımız üç kalıbı ele aldığımızda; bunlardan ilki 2014 yılı çalışmalarımızda karşımıza çıkan kalıptır. **(Res.7)** 12.6x9.3x3.9 ölçülerinde olan bu kalıp son derece düzgün bir şekilde imal edilmiştir. Kalıp tek taraflı olarak ele geçmiş olup yüzeyinde muntazam açılmış dört adet bağlama deliği görülmektedir. Yüzeyin üzerinde ise iki ayrı tarzda ok kalıbı bulunmaktadır. Ortaköy kazılarında bulunmuş okların şekliyle kalıptakiler hemen hemen aynıdır. **(Res.8)** Bu da askeri malzeme olarak Hitit tarzı ok ucu imalatında ya da bir garnizon merkezi olan bu şehirde bir standardın varlığını bize göstermektedir.

İkinci örneğimiz ise 2013 yılında Ağılönü kutsal alanında açığa çıkarılan kurban çukurlu alanın çevresinde bulunan yapıların tespiti amacıyla yapılan çalışmalarda bulunmuş olan 6.95x9.10x1.80 ölçüsündeki ince grenli gri kum taşı esaslı kalıptır. **(Res.9)** Bunda bir başka dişi kalıbın bağlanabilmesi için üzerinde açılmış delikler görünmemektedir. Kalıbın ön yüzünde bir bordür içinde anlatım, bu anlatımda ise üç adet tanrı görülmektedir. Bu tanrılardan iki tanesi sağa doğru ortada bulunan bir altara doğru dönükken altarın diğer tarafında bir başka tanrı yüzü onlara dönük olarak durmaktadır. Onların ortasındaki altarın iki tarafında karşılıklı duran iki tanrının birer kolu karşılıklı olarak havaya kalkık vaziyettedir. Ortalarında yer alan altar sivri dipli bir çömlek şeklindedir ve altta çömleğin ayakta durmasını

sağlayan konik bir taşıyıcı vardır. Tanrıların uzanmış ellerinin üzerinde bir kurs görülmektedir. Kurs iki yana açılmış bir kartal kanadı şeklindedir. Kanatların ortasında ise doğmakta olan güneş bulunmaktadır. Bunu batmakta olan ay ve ayın ortasında doğan güneş olarak da düşünmek mümkündür. Altarın sol tarafındaki tanrının omzunda bir eşya belki de bir top kumaş bulunmaktadır. Bu tanrı uzun bir tunik giymektedir. Diğer iki tanrı ise kısa etekler giymişlerdir. Her üçünün başlarında sivri serpuşlar ya da miğferler bulunmaktadır. Başlıklara takılı olan boynuzlar tanrıları tanımlamaktadır. Solda bulunan arkadaki tanrının başında boynuzun hemen üzerinde bulunan bant dikkat çekicidir. Ortadaki tanrı aslan olması muhtemel dili dışarıda bir hayvanın üzerine basmaktadır. Hayvanın aslan olması ihtimalini boynundaki yele desteklemektedir. Kalıbın arka tarafında bir sahne için bordür çekilmeye başlandığı daha sonra bundan vazgeçildiği anlaşılmaktadır. **(Res.10)**

Kalıbın malzemesi ince grenli gri kum taşıdır. Bu kalıbın bir başka kalıp parçasıyla yüz yüze gelerek döküm yapıldığını gösteren akıtacak ağzı, sabitleme delikleri gibi belirtiler görülmemektedir. Bu da eserin kalıp olma dışında bir faaliyet için hazırlanmış olabileceğini düşündürmektedir. Bu düşünce çerçevesinde kalıbın bir baskı aracı olarak kullanılmış olmasını dikkate alabiliriz. Kalıbı geniş bir yorumla ele aldığımızda şunları söyleyebiliriz: bu tip kalıplar döküm maksatlı olmayıp baskı için kullanılmaktadırlar. Bu baskılar kumaş üzerine olabileceği gibi mum üzerine veya günümüze gelemeyen bir kısım malzeme üzerine olabilir. Bilindiği gibi baskı Anadolu'da çok eski bir gelenektir. Bugün dahi özellikle Orta Anadolu'da kullanılmaktadır. Bu geleneğin Hitit çağında da kullanıldığını düşünmek mümkündür. Diğer bir bakış açısı ise evlerde veya mabet dışı çeşitli kurumlarda ikonalar benzeri özel bir köşe düzenlenmesi ile bu kalıbın veya bu tip kalıpların o köşeye yerleştirilmiş olması ihtimalidir.

Üçüncü örnek olarak sunacağımız kalıp iseAğılönü kutsal alanında karşımıza çıkan bir başka kalıp da oldukça ilginçtir. Özel bir hamurdan yapılmış olan bu kalıp bir döküm kalıbıdır. **(Res.11)** Bağlantı delikleri, kuvvetli yanma izleri bu kalıbın çokça kullanıldığını göstermektedir. Hem ön yüzde hem de arka yüzde kalıbın döküm yataklarının hazırlandığı görülmektedir.

Arka yüzde akıtacak deliği ve bu delikten V harfi şeklinde yerleştirilmiş ½ cm genişliğinde iki döküm kanalı görülmektedir. Kalıp hemen hemen yarım olarak ele geçtiğinden bu kanalların devamında bir başka döküm boşluğunun hazırlanıp hazırlanmadığı bilinmemektedir. **(Res.11)** Ön yüzde 5 cm. boyunda 3.5 cm. genişliğinde bir balta kalıp boşluğu görülmektedir. Baltanın kolcukları biraz abartılıdır. **(Res.12)** Kalıbın arka yüzünde ise iki adet hayat işaretinin (ank?) kalıp boşluğu görülmektedir. Kalıbın üzerinde kalıbın diğer parçasının bağlanması için delikler ve döküm için hazırlanmış döküm konisi görülmektedir. Hayat işaretinin bulunduğu yüz çok pürüzsüz fakat baltanın görüldüğü yüz ise düzeltilmemiştir.

Burada dikkatimizi çeken ilk şey bu kalıp yardımıyla üretilen baltanın bir silah kabul edilemeyecek kadar ufak boyutta olmasıdır. Kalıbın bulunduğu alan Ağılönü kutsal alanıdır. Dolayısıyla buradaki her türlü faaliyetin bu kutsallık çerçevesinde yapıldığını düşünmekteyiz. Bu sadece dini törenlerin yapılmasını kapsamamaktadır. Bu kutsal, arınmış, tertemiz alanda tanrılar için hazırlanmış kurban hediyelerinin ve törenlerde kullanılan malzemelerin görevliler eliyle üretildiğini düşünmekteyiz. Ağılönü kazı çalışmalarını planlarken ve sürdürürken kurban törenlerinin yapıldığı alanın etrafını çepeçevre saran işliklerin törenlerle ilgili binaların çevrelediği görüşüyle hareket ettik. Bugüne kadar yapılan çalışmalar bu görüşümüzün doğruluğunu ortaya çıkarmıştır. Taş döşemden başlayarak güneye doğru yayılan tören alanının doğu, batı ve güney yönlerinden yapılarla çevrelenmiş olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu balta kalıbı da bu işliklerden birinin enkazı içinden bulunmuştur. Dolayısıyla varlığı bu alanın kutsallığıyla doğrudan ilişkili olmalıdır. Yukarda da belirttiğimiz üzere biz bu kutsal alanda yapılan törenler esnasında kullanılan malzemeler yanında daha birçok eşyanın da burada üretildiğini ve ülkenin her tarafına sevk edildiğini düşünmekteyiz. Örneğin ülkede yapılan arınma törenlerinde kullanılan kutsal suların konulduğu küçük testiciklerin imalatı, **(Res.13)** yine burada yazılan kutsal itkalzi tablet serisinin hazırlanarak ülkeye gönderildiğini bilmekteyiz. Yapılan kazılarda bulunan yapıların çokluğu bizim bu konudaki fikrimizi desteklemektedir. Bu bağlamda bu küçük baltacığın varlığını anlamak bizce mümkündür. Bu ve bunun gibi başka bir kısım malzemenin bir amulet olarak

tanrının temsili varlığının kişilerin üzerinde taşınmak üzere imal edildiğini düşünebiliriz.

Kanaatimizce temizliğin, arınmanın en üst derecede olduğu Ağılönü kutsal alanında bugün bir kısmına ulaştığımız pek çok malzeme üretilmekte ve bunlar ülkenin her yanına sevk edilmekte idi. Büyük kralların uzunca bir süre Şapinuva'yı başkent olarak kullanmasının bu kutsallıkla, temiz kutsal topraklarda yaşamakla ilgili olduğunu düşünmekteyiz.

KAYNAKÇA

DERKSEN, J. G. 2011, Cevherden Objeye: Kaniş'de Madenler, Anadolu'nun Önsözü Kültepe Kaniş-Karumu, Asurlular İstanbul'da, editörler: Fikri Kulakoğlu-Selmin Kangal Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları No:78., 110-114.

EMRE, K., 1971 *Anadolu Kurşun Figürinleri ve Taş Kalıpları, Anatolian Lead Figurines and Their Stone Moulds*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

ÖZGÜÇ, T., 2005 *Kültepe Kaneš / Neša*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

SÜEL, A., 1993 "1990 Yılı Çorum-Ortaköy Kazı Çalışmaları" *KST XIV/1*, 495-508

SÜEL, A. - SÜEL, M., 2006a
"Stratejik bir Başkent: Şapinuva", National Geographic, Türkiye, Ocak: 80-81.

_____2006b "Ortaköy Araştırmaları", İdol: Arkeologlar Derneği Dergisi, 28, 14-21.

_____2011 "Başkent Şapinuva: Hitit Dünyasındaki Yeri ve Önemi", *II.*Çorum Kazı ve Araştırmalar Sempozyumu, 02 Ekim 2010, T.C. Çorum Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Müze Müdürlüğü, 93-110.

SÜEL, M., 2001 "Ortaköy-Şapinuwa 'B' Binası, Akten des Internationalen Kongresses für Hethitologie, Würzburg, 4-8.Oktober 1999, *StBoT Band 45*, Wiesbaden, 679-684.

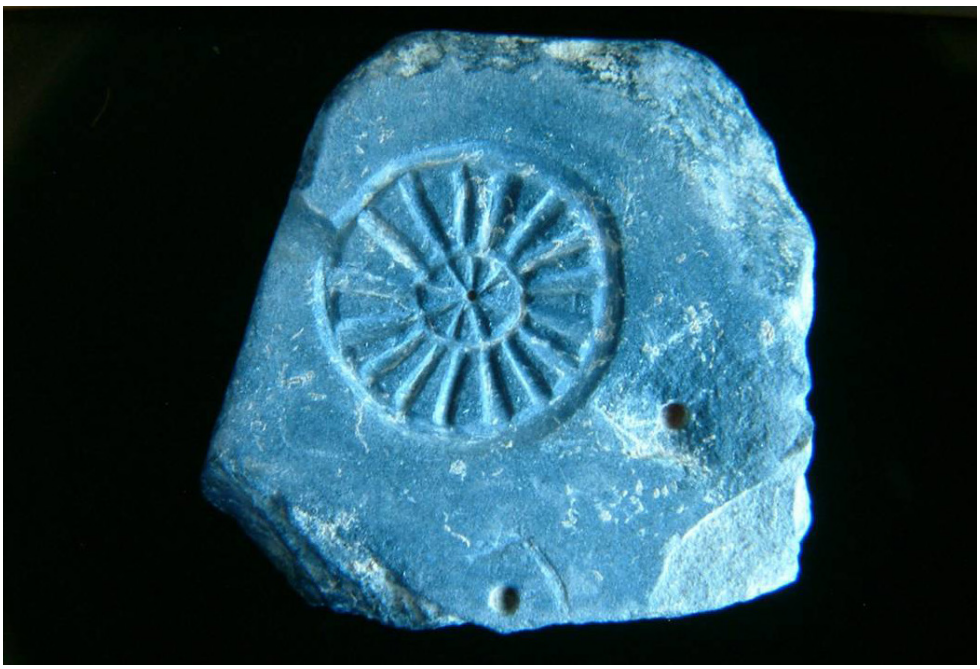
_____2005 "Ortaköy/Şapinuva 'D' Yapısı Hitit Dini Mimarisinde Değişik Bir Yorum", *V. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri*, Çorum 02-08 Eylül 2002, Ankara, 687-700.

_____2008 "Ortaköy-Şapinuva'da Bulunan Bir Grup Kalıp" *Muhibbe Darga Armağanı*, Yay. Haz.: Taner Arhan, Aksel Tibet, Erkan Konyar, Sadberk Hanım Müzesi Yayını, İstanbul.

_____2008 *Bir Hitit Başkenti Ortaköy-Şapinuva*, Ankara.

_____2012 "Şapinuva 2011 Kazı Çalışmalarından Bir Kesit", *II. Çorum Kazı Araştırmalar Sempozyumu*, Mayıs 2012 T.C. Çorum Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Müze Müdürlüğü, 71-82.

YALÇIN, Ü., 2016 "Anadolu Madencilik Tarihine Toplu Bir Bakış", *Yeraltı Kaynakları Dergisi/Journal of Underground Resources,* Yıl:5 Sayı:9, 3-13.



Res.1: Rozet Kalıbı



Res.2: Artı Şeklindeki Kalıp



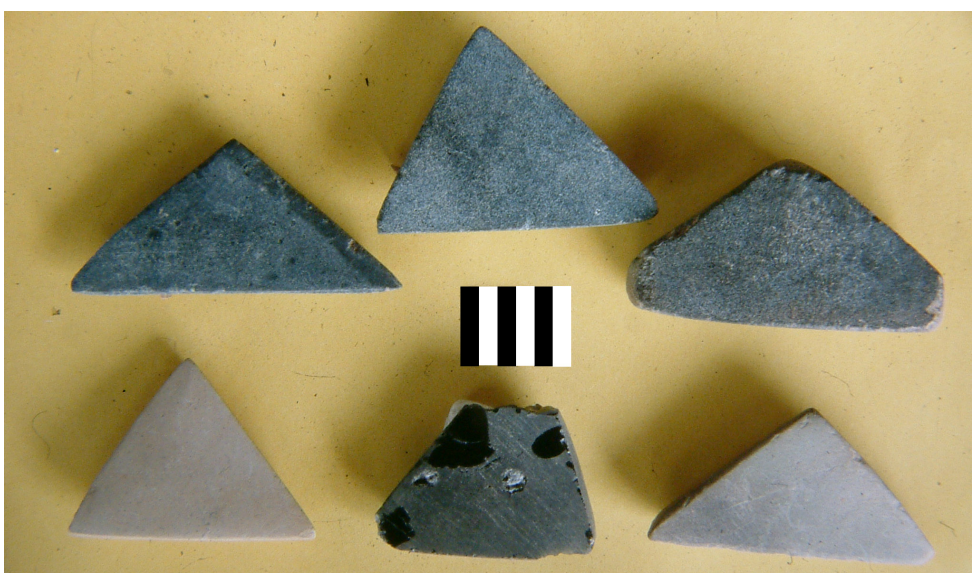
Res.3: Çatlak Kalıp



Res.4: Geyik Figürlü Kalıp



Res.5: İki Geyik Figürü Bulunan Kalıp



Res.6: Üçgen Objeler



Res.7: Ok Ucu Kalıbı



Res.8: Bronz Ok Ucu



Res.9: Figürlü Kalıp Ön Yüz



Res.10 Figürlü Kalıp Arka Yüz



Res.11 Kolcuklu Balta Kalıbı Ön yüz



Res.12 Kolcuklu Balta Kalıbı Arka Yüz



Res.13: Minyatür Testiler

KÜLTEPE METİNLERİNDE GEÇEN HATTİ TANRI, YER ADLARI VE BUNLARIN GÜNÜMÜZ COĞRAFYASINA YANSIMALARI

Hasan Ali ŞAHİN[*]

ABSTRACT

The Name of Hattic Deities and Place Names in Kültepe Texts and Their Reflections to Modern-day's Geography

In Kültepe Texts, the names Hattic Deities are mostly mentioned in teophore names. Besides the names of people and places can be seen in Hatti language. Today, some of these places names can be observed in the names of places, rivers and mountains in Kızılırmak curve. In the documents, there are seven names of Hattic deities encountered. These are Hapantalli, Huzzia, Zulia, Inara, Hasamili, Pirwa and UTU, the name of God of Sun in Hatti. Nakkiliyat is given as the name of river and person. The names of Hattic deities such as Inara, Pirwa ann Zulia are given to the names of Places. The god's names Zithariya and Hapantalli related to stil survive in the region. On the other hand, the names of Hattic deities that take place in the works in Hititte language which are also seen in Kültepe Texts are also seen in the names of rivers, places and mountains. That Hattic deities are adopted by Hitttites can be realized because of their names in teophore names in Hittite Language. It can be also understood that Hittites adopted Hattic culture and made it survive for second Millenium B.C.

Key Words: Hattic deity names, names of places, teophore names.

* Prof. Dr. Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Kayseri

Kültepe metinlerinde, Hatti tanrı adlarına rastlanmaktadır. Hatti tanrı isimlerinin Kaniš, Zalpa, Alişar ve daha sonraki Hitit krallarının adlarında geçmesi, bu tanrıların devlet panteonuna alındıklarını ve sarayda tapınımlarının olduğunu göstermektedir. Kültepe metinlerinde, Hatti tanrılarının tapınaklarından bahsedilmemesine rağmen, Hititler zamanında Hatti tanrılarının gördüğü saygının bu devirde de geçerli olduğu kesindir. Kültepe metinlerinin muhteviyātı daha çok Asurlu tüccarları ilgilendiren konular olduğundan, yerli halkın inançlarını fazlaca yansıtmamaktadır. Bu belgelerde bilgilerimiz yalnızca teofor isimlerle sınırlı kalmaktadır. Hattuša arşivinde olduğu gibi dinî muhtevalı metinler bulunmamıştır.

Kültepe Metinlerinde Geçen Hatti Tanrı Adları

Hapantalli

Hapantalli, Kültepe metinlerinde şahıs adında geçmektedir[1]. Koloni Devri'nden sonra da Hititler zamanında şahıs adı olarak görülmektedir. Bu tanrının unvanı kraliçe olup, onun bir tanrıça olması gerekir. Hattice tanrıça isimleri erkek ismi olarak çok yaygındır[2]. Benzer şeyler Inara için de geçerlidir. Hatti Gökten düşen ay efsanesinde, güneş tanrıçasının çobanı Hapantalli geçmektedir. Ayrıca, koruyucu tanrılar arasında yer almaktadır[3].

Bu tanrının kültü, Hatti Devri'ne kadar gitmektedir. Hapa "ırmak", Hapalia "ırmak tanrısı", KUB XII 63 de görülür. Tanrıça Hapantalli, yemin tanrıları Zitharia ve Karzi gibi yemin ve kurban listelerinde onlarla aynı yerdedir. Hattuša şehrinin panteonunda, Inara ile birlikte önde gelir. Kizzuwatna'da bulunan Hattarinna şehrinin panteonunda yer alır. Purullia yeni yıl bayramıyla ilgili metinlerde, Inara ve Hapantalli için libasyon yapılır. KI.LAM bayramında, kral ve kraliçe bir libasyon töreninde Hapantalli için içerler. Hattuša'da kutlanan AN.TAH.ŠUM^{SAR} bayramında kral koruyucu tanrılar Karzi ve Hapantalli için kurban sunmaktadır[4]. Hapantalli, IV.Tuthalia'nın

1 **EL** I, No.8, 1,6,12,14,19,21 de, *Ha-ba-ta-li* şeklinde geçer. İsmin geçtiği metin bir Adopsion vesikasıdır.

2 Archi 1993 c. s. 13-18.

3 Archi **a.g.y**

4 Haas 1994 s.441, 581 ,619, 736,756 ,779.

Tarhuntašša kralı ile yaptığı antlaşma metninde de geçmektedir[5].

Kültepe metinlerinde Hapantalli, Hititçe metinlerde ise, Havaniš ve Havantalli[6] şeklinde geçen isim günümüze Havana olarak gelmiş olmalıdır. Hititçe belgelerde Hapantalli ile birlikte anılan tanrı Karzi bölgede pek çok yer adında Kargı şeklini alarak günümüze ulaşmıştır.

Hašamili

Kültepe metinlerinde, teofor isim olarak, Ha-za-mì-il$_5$[7] şeklinde geçen bu tanrı Hititçe metinlerde, Ha-ša-mi-li veya Ha-aš-mi-li şeklinde görülür[8]. Hašamili, Hatti tanrısı olup, Hititler zamanında da tapınım görmüştür. Kaniš'in tanrısı Pirwa için yapılan bir bayramda birlikte kurban sunulan tanrılar, Aškašepa, Maliya, Hašamili ve Haššušara'dır. Pala bitki tanrısı Zaparva için Pala rituelinde, Hašamili, Kammama, Hilanzipa, Gulzanikeš ve Ululiyantikeš bir grup olarak görülmektedir. Arinna, Zippalanda ve Pala panteonda geçmektedir. IV.Tuthalia dönemine ait olan büyük tanrılar listesinde, savaşta birleşerek yol gösteren tanrılar arasında (Kırların İštar'ı, Marduk, Hašamili, Yarri, Zababa) geçer[9]. Hašamili demirci tanrı olarak bakır çekiçleri ve demir çivileri taşımaktadır[10].

Hašamili'nin demirci tanrı oluşu son derece önemlidir. M.Ö. III. binyılda Hattiler'in maden işlemede ne kadar ileri bir seviyeye ulaştıkları bilinir. Böylece Tanrı Hašamili'nin Koloni Çağı'nda'da önemini yitirmediği ve Hatti halkınca tapınım görmeye devam ettiği, sonra Hititler'in de bu tanrıyı kendi panteonlarına aldıkları ve M.Ö. II. binyıl boyunca Anadolu'da tapınım gördüğü anlaşılmaktadır.

5 Otten 1988 III, 87.

6 Soysal 2004, 461.

7 Kt.d/k, 28a, 1 KIŠIB *Ha-za-mì-il*$_5$ DUMU *Ha-ma-ar* ; b, IGI *Ha-za-mì-il*$_5$ DUMU *Ha-ma-ar*; **JCS**, 14. Text,12, 2 de aynı şekilde; e/k, 159, 22, *Ta-ha-a* DUMU *Ha-za-mi-il*$_5$, *(Wali-wali'nin* kocası); 86/k, 9-10 da aynı şekilde geçmektedir.

8 Laroche 1946/47 s. 23.

9 Haas 1994, s.363, 413, 438, 585.

10 Gurney 1977, s.12. n.10.

Huzzia

Hatti tanrısı Huzzia, Kültepe metinlerinde şahıs adı olarak Hu-zi-a ve Hu-zi-iš[11] şeklinde geçmektedir. Hu-zi-a ve Hu-zi-iš isimleri Hititçe -š nominatif ekini almakla birlikte Huzzia'nın esas itibariyle Hatti tanrısı olduğu Hattice metinlerde geçmesiyle de bellidir[12]. Bu tanrının Hititler zamanındaki kült şehrinin Hakmiš olduğu anlaşılmaktadır. Hakmiš panteonunda yer almıştır[13]. Anitta'nın savaştığı, Zalpa kralı Huzzia adını taşımaktadır. Hitit kralları arasında da Huzzia adını alanlar olmuştur. Hanedan üyelerinin bu adı almaları da bu tanrının tapınımının önemini gösterse gerektir. Hatti tanrısı Huzzia'nın Kültepe metinlerinde şahıs adı olarak görülmesi onun Koloni Çağı'nda tanındığını göstermektedir.

Inara

Inara isminin Hititçe, kuvvet, kudret ile karşılaştırılarak, Hint-Avrupa bir kelime olarak izahı mümkün gözükmemektedir. Bir yandan, Hitit metinlerinde kendisine Palaca dua edilen tanrı Ziparva'nın bir Pala tanrısı olduğu kabul edilirken, diğer yandan kendisine Hattice hitap edilen Inara'nın Hattice olduğunu kabul etmemek olamaz[14] denilmektedir.

Tanrıça Inara, Kültepe metinlerinde teofor isimlerde geçmektedir. Koloni Devri'nde, Anadolu halkı tarafından tapınım gören bu tanrıça, Hititçe metinlerde geçmektedir. Hititler tarafından da benimsenmiştir. Koruyucu tanrının Hititçesi LAMMA-aš olup, Inaraš ile eşimsenmiştir. Tanrıça Inara'nın kült bölgesi, Kuzeyde Merzifon, Kargı, Amasya çizgisinden, Kayseri'ye kadar uzanmaktadır. Mitolojik metinlerde, fırtına tanrısının kızı olarak ışık saçmaktadır. Hattuša şehrinin koruyucu tanrısı olarak, Hattuša şehrinin panteonunun başında yer almaktadır. Nerik ve Lihzina şehirlerinin panteonunda bulunmaktadır[15]. Hitit mitoslarında geçmektedir. Bunlardan birisi tanrıça Inara mitosudur. Illuyanka efsanesinde tanrıça Inara Illuyanka'yı

11 **KTH** 18, 26, *Hu-zi-a*; **BIN VI** 140: 7, *Hu-zi-a*; **CTMMA** I, 96,15, *Hu-zi-a*; **BIN IV** 145, *Hu-zi-iš.*

12 Bilgiç 1953, s.6.

13 Haas 1994 , s.542, 772, n.38.

14 Bilgiç 1953 s.15-16, n.42.

15 Haas 1994**.** , s. 419, 450, 601, 608, 619-620.

çukurundan çıkarır ve Hupišia'ya oturması için Tarukka ülkesinde bir ev inşa eder[16]. KI.LAM bayramında, güneş tanrısının tapınağındaki büyük içki töreninde kral 14 tanrıdan bahseder, bunlardan birisi tanrıça Inara'dır. AN.TAH.ŠUM^{SAR} bayramının 8. gününde, tahıl tanrısının tapınağında bir libasyon töreninde, kral hubbar kabı ile sırasıyla Güneş tanrısını, Fırtına tanrısını, Mezulla'yı Inara'yı gösterir[17]. Kaniš kraliçesinin bir yılda 30 çocuk doğurduğu anlatılan hikayede Hattuša'nın tanrısı Inara geçmektedir[18].

Inara, Kültepe metinlerinde teofor isimlerde geçmektedir. Bunların başında, Mama kralının mektubundan tanıdığımız Waršuma'nın babası Inar gelmektedir. Inara Kültepe metinlerinde pek çok isimde görülmektedir bu isimler şunlardır:

Inara[19]; Landsberger[20]' Inar'ı "melek" anlamında almaktadır. Hattiler'in ve Hattuša'nın koruyucu tanrısı olan Inar'ın koruyucu melek olarak görülmesi de bu tanrıçanın çocukları koruduğuna inanılmış olduğunu gösterir. Inar ismini alan birkaç şahsa rastlanmıştır. Bunlardan birisi, Kaniš kralı olan Inar'dır. Bu şahsın Kaniš karumunun Ib safhası döneminde krallık yaptığı anlaşılmaktadır. Bunun dışında Inar ismini alan bir diğer şahsın hububat şefi (rabi šei) olduğu görülmektedir[21]. Bunların dışında, Inar adını taşıyan bir şahsın da bel qablim'in rahibi olduğu anlaşılmaktadır. Bütün bunlardan, Kaniš'in önde gelen bazı isimlerinin Inar adını taşımış oldukları görülmektedir. Ayrıca, yine bir kaç Alişar tabletinde [22] de bu isme rastlanılmış olması Orta Anadolu'da bu tanrıçanın tapınım gördüğünü doğrulamaktadır.

16 Hoffner 1990, s.10-12.

17 Haas 1994, s. 756,790; Kammenhuber 1976, s.68-88.

18 Gurney 1977, s.8.

19 Kt. n/k31, 3,10,28; r/k, 15, 30, 14a, 1; 89/k, 365, 10; 383, 12,18,32; 376, 1, 370, 8; **Kay**, 316, 13; **OIP XXVII**, 1,19, 7, 28, 34, 7; g/k, 35, 30; **ATHE** 67, 6; **BIN IV** 27: 33; **ICK I,** 172: 4; K/k 14b: 17; **KTP,** 43: 25; **KKS I** 31:86; v/k, 152, 10 ; **AKT I**, 21:1'de *I-na-ar*.

20 Lansberger 1954, s.123.

21 Kt. n/k, 31 ve 89/k 376 da KIŠIB *I-na-ar ra-bi -še-i*..

22 **OIP, XXVII**, No, 1, 4, No, 7, 20, No,34, 7 de geçer.

I-na-ra-wa-an[23] Bilgiç[24] tarafından -wa son ekiyle biten isimler arasında zikredilmiştir.

I-na-ar-ah-šu[25] Goetze, -ahšu sufiksinin Hint-Avrupa dillerine ait olduğunu, Hiyeroglif Hititçesinde geçtiğini, ašwe'nin bayan adı olacağını, -ahšu'nun ise hem bayan hem erkek adı olabileceğini belirtmiştir[26]. Bilgiç ise, Inarahšu'yu erkek ismi olarak almıştır[27]. Hititçe bir isim olacağı anlaşılmaktadır. Hititlerin Anadolu'ya gelişlerinden sonra yerli tanrıları kutsadıkları bilinmektedir, bunların başında Hatti tanrıları gelmektedir. Tanrıça Inara'yı kutsayan Hititler'in onun adını çocuklarına vermiş oldukları görülür.

I-na-ar-me-i[28] Balkan -meiš ya da me-i'nin Hint-Avrupa dillerine ait olabileceğini muhtemelen Luwice'ye yakın olduğunu ve anlamının kutsal kadın olduğunu söylemektedir[29]. Buna benzer örnek olarak, Šiwaš-mei[30] görülmektedir. Bu teofor isimde tanrıça Inar'ın yine Hittiçe bir isimde geçtiği anlaşılmaktadır. Onun kutsal bir uluhiyet olarak görüldüğü anlaşılıyor.

Tanrıça Inara, Hatti halkının tanrısı olup, Koloni Çağı'nda Anadolu'da Hatti ve Hitit halkı tarafından tapınım görmüştür. Zira, Kültepe metinlerinde Hititçe isimlerde bu tanrıçanın adı geçmektedir. Eski Hitit Devri'ne ait belgelerde de geçmiş olması, bu tanrının M.Ö. III. binyıldan itibaren kesintisiz olarak M.Ö. II. binyıl boyunca tapınım gördüğünü göstermektedir. Inara ismine Samsun ve Tokat yöresinde köy isimlerinde rastlamaktayız.

Hatti tanrı adı ^{D}Ka-a-aš-ku KUB 28 4 Vs. 8; KUB 28 5(+) Vs. 20[31]', yine Ladik'in Gegeski ya da Gevekse köy isminde geçer.

23 Kt. s/t, 92, 12, *I-na-ra-wa-an*; Kt. n/k, 39, *I-na-ra-wa-an*; **PRAG I**, 492; **VS XXVI**, 54; **ATHE** 17, 13; **CCT III**, 40; **CTMMA**, 80; **CCT V**, 14b; **TMH 1**26, 400, de ise; *I-na-ra-wa*.

24 Bilgiç 1945-51 , s.7.

25 **TC III**, 191, 15.

26 Goetze 1960, s.45-55.

27 Bilgiç 1945-51, s.3.

28 Kt. f/k 62, 12, *I-na-ar-me-i* .

29 Balkan 1992, s.15-37.

30 Laroche 1966, No, 1163.

31 Soysal 2004, s. 535.

Hititçe metinlerde hem tanrı hem de şehir adı olarak geçen Zitharia[32], Amasya'nın kuzeyinde yer alan Ziyere beldesi ile, Ziggaratta ülkesi Sakarat dağ ismi ile benzerlik göstermektedir. Havza-Vezirköprü ilçelerinin sınırını oluşturan İstavloz ırmağı adının İštahara şehir ismine benzerliği söz konusudur.

UTU

Kültepe metinleri arasında bulunan borç vesikalarında, borcun verileceği zamanı belirtmek için "a-na/ina ša T.A" ibaresi kullanılmaktadır. Bu maksatla geçen tanrılar arasında, UTU da vardır. Asurlu tüccarlar, yerlilere borç verdiklerinde, alacaklarının yerli halkın kutladığı bayram günlerinde tahsil ettikleri anlaşılmaktadır. Bu maksatla belgelerde geçen tanrıların hepsinin yerli tanrılar oldukları görülmektedir (Anna, Nipas, Belum, Parka, Harihari, Tuhtuhanum). Benzer bir belgede, vade tespiti maksadıyla geçen tanrı UTU'nun da bir yerli tanrı olacağı ifade edilmiştir[33]. Bu belgede, Lurmea ve Walawala isimli şahısların boçlu oldukları ve yine Walawala'nın alacaklı olduğu anlaşılmaktadır[34]. Bu kişilerin yerli oldukları görülüyor.

Anadolu'da güneş tanrısı kültünün önemi, M.Ö. III. binyılın sonlarına ait olan Alacahöyük buluntularından anlaşılmaktadır. Bunun yanısıra Eski Hitit Devri'ne ait metinlerde, adı geçen birkaç tanrıdan biri ^{d}UTU-uš şeklinde yazılan, güneş tanrısıdır. Bu belgelerden biri, Kaniš kraliçesi Efsanesi[35] diğeri ise Toroslar üzerinden yapılan yolculuğu anlatan fragmenter durumdaki efsanevi metindir[36]. Bu belgede, güneş tanrısı kralın yerine geçerek orduya emirler yağdırmaktadır. Anitta belgesinde ise, yine Fırtına tanrısı, Halmašuit ve Šiu ile birlikte güneş tanrısı geçmektedir[37]. I. Hattušili'nin yıllıklarında, güneş tanrısı UTU-uš geçmektedir ve ilk defa bu belgede Arinna'nın güneş tanrıçası karşımıza çıkar[38]. Anadolu'da güneş tanrısı tapınımının Koloni

32 Karauğuz 2001, s. 54; Soysal 2004, s. 951.

33 Bayram 1990, s. 53-63.

34 Balkan 1965, Kt.c/k 201, *iš-tù ha-mu-uš-tim ša En-na Sin, ...i-na ša* dUTU *i-ša-qú-lu* .

35 Otten 1973.

36 **KBo** III, 41-**KUB** 30 4, Otten 1963, s. 156-163.

37 **KBo** III, 7- **CTH** 321; Macqueen 1959, s. 171-188.

38 **KBo** X 2; Gurney 1977, s. 11.

Devri öncesinden varlığı ve Eski Hitit dönemine ait belgelerde de UTU-uš şeklinde geçişi, Koloni Çağı'nda da Anadolu'da bir güneş tanrısı kültünün de olacağını gösterir. Hatti'nin güneş tanrısının Hititler zamanında da önemli bir uluhiyet oluşu bilinmektedir. Kültepe metinlerinde geçen ve adına bayram yapıldığı anlaşılan UTU'nun, yerli halkın tapınım gösterdiği bir güneş tanrısı olması gerekir diye düşünüyoruz.

Zulia

Kültepe metinlerinde şahıs adı olarak, Zu-li-a[39], Su-li-a, Zu-la şeklinde geçen Zulia'nın tanrılaştırılmış ırmak olduğu anlaşılmaktadır. Zulia nehrinin identifikasyonu ile ilgili çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Kızılırmak'ın kollarından Delice Su[40] veya Yeşilırmak[41] ile identifiye edilmiştir. Maşat tabletlerinden, Yukarı Yeşilırmak bölgesinin coğrafyası araştırılmış ve S. Alp tarafından, Zulia'nın Çekerek ırmağı olacağı belirtilmiştir[42].

Kültepe metinlerinde geçen Zulia isimli şahsın, rabi massartim yani "hazinedar" olduğu anlaşılmaktadır. Bu şahsın Kaniš sarayında önemli görevde bulunması, aynı zamanda bu tanrının tapınımının da sarayda önemli olduğunu gösteren bir kanıttır.

Irmak tanrısı Zulia, Koloni Devri'nden sonra da Hititler tarafından tapınım görmeye devam etmiştir. Bu tanrının kült şehri, kendi adını taşıyan Zela yani bugünkü Zile şehri olmalıdır. Hattuša panteonunda yer almıştır. Hitit dini metinlerinde geçmektedir. KI.LAM bayramında, kral ve kraliçe çifti ırmak tanrısı için oturarak içmektedirler[43]. Irmak tanrısı Zulia, Koloni Devri'nde Anadolu'da tapınım görmüş ve takiben Hitit Devletleri zamanında da tapınımı devam etmiştir.

39 **BIN IV** 160, 5. *Zu-li-a ra-bi ma-sa-ar-tim*; **CCT V**, 41a, 28, *Su-li-a*; **KTB1**, 5,4; *Su-li-a*; **KTH** 28, *Zù-la*, **KTS** II, 31,14 de geçmektedir.

40 Cornelius 1973, s. 10.

41 Laroche 1973, s. 87; del-Monte-Tischler 1978, s. 559-560.

42 Alp 1977, s. 637-647 de klasik çağdaki *Zela* isminin Hititler zamanında *Zila* olabileceğini, *Zulia* ırmağının ise klasik Syclax yani Çekerek olduğunu söylemektedir.

43 Haas 1994, s. 476, 620, 685, 756, 758.

Kültepe metinlerinde Geçen Hattice Yer Adları

Hanigga

Asurlu tüccarın Kayseri'den Amasya'ya kadar geldiği bir seyahatte geçtiği şehirlerdeki harcamalarını gösteren belgede[44] Hanikka-Wazida-Hanaknak-Kupilšan-Tapaggaš-Tahadizina-Durhumit sıralaması söz konusudur. Hanikka, Hititçe metinlerde geçen Haninkuwa ile alakalı olup, muhtemelen Ankuwa olmalıdır. Hititçe bir belgede [UR]UHa-a-ni-ik-ku-u (KUB 28 114 Vs.12) şeklinde geçmektedir[45]. Hanigga ismi Kızılırmak kavisi içerisinde pek çok köy adında yaşadığı gibi ırmak ismi olarak geçen Kanak Su ile de irtibatlıdır. En başta Ankuwa olacağı düşünülen Sarıkaya-Sorgun yolu üzerindeki Alişar civarında Osmanlı döneminden iki kaza adı Kanak-ı Bala ve Kanak-ı Zir gelmektedir. Yine Hanegi isimli köyler oldukça fazladır. Bunlardan biri Giresun ili Şebinkarahisar ilçesine bağlı[46] diğeri Sivas ili Koyulhisar ilçesine bağlı[47], bir diğeri Gümüşhane Kelkit ilçesine bağlı köylerdir.

Marithum

Orta Karadeniz Bölgesi'ndeki önemli bakır yataklarına yakın bir yerde olacağı anlaşılan kentte Asurlu tüccarların faaliyetleri bulunmaktadır. Durhumit şehriyle birlikte anılmaktadır ve buraya taşınan kalay ve kumaşlardan bahsedilir[48]. Marithum Durhumit'le birlikte bölgedeki önemli bakır yataklarına sahip ve Tišmurna gibi Durhumit'e alternatif bir şehir olarak gözükür. Asurlu tüccar İssuarik'in oğlu Šallim-Aššur'un bölgede ticaretle uğraştığı biliniyor. Bir belgede ise: *"amutum madenini Wahšušana'da henüz satmadıysan onu Marithuma ya da Durhumit'e götür"* denilmektedir[49].

44 Kt 91/k 437.

45 Soysal 2004, s. 441.

46 Köylerimiz, s.486.

47 Köylerimiz s. 668

48 Kt. 88/k 600, Marithum'un ticari eşyasından; n/k 234, burada satılan kumaşlardan; n/k 1438 Marithum'da bakırdan bahsedilir.

49 Barjamovic 2011, s. 285.

Asurlu tüccarlar buradan aldıkları bakırı diğer şehirlere götürüp bu şehrin ihtiyacı olan hammaddeyi de getirmekteydiler.

Harziuna

Kültepe metinlerinde *a-na Ha-ar-zi-wu-na* ve *ša Ha-ar-zi-ú-na* yazılışlarıyla geçmektedir[50]. Hitit metinlerinde ise, KUR ^{URU}HAR-*zi-ú-na-aš*, KUR ^{URU}HAR-*zi-ú-na* ve ^{URU}HAR-*zi-ú-na* şeklinde görülmektedir[51]. Eski Asurca metinlerde Turhumit ve Katila yer adı ile yine Eski Asur'da şahıs adı olarak görülen dağ adı Kammalia ile birlikte geçmektedir.

Irmak ismi

Kültepe metinlerinde şahıs adı olarak *Na-ki-li-it*[52], *Na-ki-li-a-at*, *Na-ki-le-e-et*[53] ve *Ni-ki-le-e-wi-it* DUMU *A-ra-wa kumrum*[54] yazılışı ile şahıs adı olarak görülmektedir. İsim Hititçe metinlerde ^{ÍD}*Na-ak-ki-li-ia-ta-aš* şeklinde yazılır. Nakkiliyatta ırmağı Hatti mitoslarından Nerik kenti Fırtına Tanrısına Yakarış metninde geçmektedir[55]. Dolaysıyla Nerik kenti yakınlarında olması gereken bir ırmaktır.

Kültepe metinlerinde Hapantali, Hašamili, Huzzia, Inara, Zulia gibi tanrı adları teofor isimlerde geçmektedir. Güneş tanrısı Sumerogram olarak UTU şeklinde geçer. Muhtemelen bu Hatti güneş tanrısı olmalıdır. Hattilere ait yer adları ve ırmak isimleri de belgelerimizde geçmektedir. Esasen Hattilerin yaşadığı coğrafyada Asurlu tüccarlar 10'dan fazla kentte koloniler kurmuşlar ve 2 asırdan fazla süre buralarda yaşamışlardır. Bunların en önemlisi Durhumit kenti olup burada ticaretle uğraşırken ölen Šallim-Aššur isimli

50 Nashef, 1991: 54.
51 del Monte ve Tischler 1978: 93.
52 AKT 4, 37:5
53 AKT V, 40: 23, 26.
54 AKT VI-b, 470, 9.
55 Karauğuz 2001, s. 137-138.

tüccarın Kültepe'de ortaya çıkan arşivi yakın zamanlarda yayınlandı[56]. Yine Kulia isimli Asurlu tüccarın arşivinden bölge hakkında bilgi sahibi olmaktayız[57]. Şayet Durhumit, Tawiniya ve Tuhpia gibi kentler yapılacak kazılarda ortaya çıkacak olursa, Koloni Çağı'nda bölgedeki Hatti varlığına ilişkin bilgilerimiz çok daha fazla artacaktır.

KAYNAKÇA

AKT I 1990	E. Bilgiç-H. Sever-C. Günbattı-S. Bayram**, Ankara Kültepe Tabletleri I**, Ankara.
AKT II 1995	E. Bilgiç-S. Bayram, **Ankara Kültepe Tabletleri II**, Ankara.
AKT III 1995	E. Bilgiç-C. Günbattı, **Ankaraner Kültepetafeln**, (FAOS B-3) Stutgart.
AKT IV, 2006	İ. Albayrak, **Kültepe Tabletleri IV,** Türk Tarih Kurumu Yayınevi Ankara.
AKT V 2010	K.R. Veenhof, **Kültepe Tabletleri V**, Türk Tarih Kurumu Yayınevi Ankara.
AKT VI-a 2010	M.T. Larsen, **Kültepe Tabletleri VI-a,** Türk Tarih Kurumu Yayınevi Ankara.
AKT VI-b, 2013	M.T. Larsen, **Kültepe Tabletleri VI-b,** Türk Tarih Kurumu Yayınevi Ankara.
AKT VI-c, 2014	M.T. Larsen, **Kültepe Tabletleri VI-b,** Türk Tarih Kurumu Yayınevi Ankara.

56 Larsen, AKT VI, a,b,c, Türk Tarih Kurumu yayını, 2010, 2013, 2014.

57 Veenhof AKT V, Türk Tarih Kurumu yayını, 2010.

Alp, S. 1977	"Mašat Höyükte Keşfedilen Hitit Tabletlerinin Işığı Altında Yukarı Yeşilırmak Bölgesinin Coğrafyası Hakkında", **Belleten**, XLI, (1977), S.164, s. 637-647.
_____1991	**Maşat-Höyükte Bulunan Çivi Yazılı Hitit Tabletleri**, Ankara.
Archi, A. 1993	"Hapantalli", **Atti del II. Congresso Internationale di Hititologia,** Pavia, s. 13-18.
ATHE 1960	B. Kienast**, Die Altassyrischen Texte des Orientalischen Seminars der Universitat Heidelberg und der Sammlung Erlenmeyer-Basel**, Berlin.
Bajramovic, G. 2011	**A Historical Geography of Anatolia in the Assyrian Colonial Period**, Carsten Niebuhr Institute Publications 38, Copenhagen.
Balkan, K. 1965	"The Old Assyrian Weeks", **AS** 16, s. 159-174.
_____ 1992	"The Conceptions of Trinity in the Tablets of Kültepe", **Festschrift S.Alp**, Ankara, s. 15-37.
Bayram, S. 1990	"Kültepe Metinlerinde Geçen Yeni Bir Vade İfadesi ve Çıkan Neticeler", **X. Türk Tarih Kongresi Bildirileri**, (Ankara), s. 53-63.
Bilgiç, E. 1945-1951	"Die Ortsnamen der Kappadokischen Urkunden im Rahmen der alten Sprachen Anatoliens", **AfO** XV, s. 1-37.
_____ 1953	Kültepe Metinlerinde Geçen Yerli Apellatifler ve Bunların Anadolu Dilleri İçindeki Yeri, Ankara.
BIN IV 1927	A.T. Clay, **Letters and Transactions from Cappadocia, Babylonian Inscriptions in the Collection of J.B. Nies IV**, New Haven.
BIN VI 1944	F.J. Stephens, **Old Assiyrian Letters and Business Documents, Babylonian Inscriptions in the Collection of J.B. Nies VI**, New Haven.

CAD	**The Assyrian Dictionary of The Universty of Chicago.**
CCT I	**Cuneiform Texts from Cappadocian Tablets in the British Museum, Part I-VI**, London.
Cornelius, F. 1973	**Geschichte der Hethiter**, Darmstadt.
CTMMA 1979	M.T. Larsen**, Old Assyrian Texts,** Paris.
Donbaz, V. 1993	"Some Remarkable Contrackts of Ib Period Kültepe Tablets II", **Festschrift N.Özgüç**, (Ankara), s. 131-154.
EL	G. Eisser-J. Lewy**, Die altassyrichen Rechtsurkunden vom Kültepe, Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegptischen Gesellschaft 33 und 35. Leipzig 1930-35 (EL 1 und 2, wenn nach Sieten zitiert).**
FSGAR 1991	M.T. Larsen-Müller, "Five Old Assyrian Texts from Oslo", **Mélanges Garelli,** (Paris), s. 227-252.
Goetze, A. 1960	"Suffixses in Kaneshite Proper Names", **RHA** 66, s. 45-55.
Gurney, O. R. 1977	**Some Aspects of Hittite Religion**, Oxford.
Haas, V. 1994	**Geschichte der Hettitischen Religion**, Leiden.
Hoffner, H. 1990	**Hittite Myths**, Atlanta.
_____ 1996	"Hittite Equivalents of Old Assyrian *kumrum* and *epattum*", **Festschrift H. Hirsch**, s.151-156.
ICK I 1952	B. Hrozny, **Inscriptions Cuneiformes du Kültepe** I, Praha.
ICK II 1962	L. Matouš, **Inscriptions Cuneiformes du Kültepe** II, Praha.

Kammenhuber, A. 1976 "Die Hettitische Göttin Inar", **ZA** 66, s. 68-88.

Karauğuz, G. 2001 **Hitit Mitolojisi**, Çizgi Kitabevi Konya.

Köylerimiz, 1968 Türkiye Cumhuriyeti İçişleri Bakanlığı İller İdaresi Genel Müdürlüğü, İçişleri Bakanlığı Yayınları, ANKARA.

Kay. Text **Kayseri Müzesinde Bulunan Tabletler.**

KBo IX 1957 H. Otten**, Keilschrifttexte aus Boghazköy IX,** Berlin.

KKS 1984 L. Matouš-M. Matoušova-Rajmova, **Kappadokische Keilschrift tafeln mit Siegeln aus den Sammlungen der Karisuniversitat in Prag**, Praha.

KTB1 1929 J. Lewy**, Die Kültepetexte der Sammlung Rudolf Blanekertz,** Berlin**.**

KTH 1930 J. Lewy**, Die Kültepetexte aus der Sammlung Frida Hahn Berlin,** Leipzig**.**

KTK 1968 N.B. Jankowska**, Klinopisnye Teksty iz Kjultepe Sobraniiakh, SSSR** Moskova.

KTP F.J. Stephens**, The Cappadocian Tablets in the University of Pennsylvania Museum.**

KTS I 1926 J. Lewy, **Keilschrifttexte in den Antiken-Museen zu Stanbul,** İstanbul.

KTS II 1989 V. Donbaz, **Keilschrifttexte in den Antiken-Museen zu Stanbul,** Stutgart.

KUG 1966 K. Hecker, **Die Keilschrifttexte der Universitatsbibliothek Giessenunter Benetzung nachgelanesser vorarbeiten von** J. Lewy, Giessen.

Landsberger, B. 1954 "Assyriche Königliste und Dunkles Zietaltar", **JSC** 8, s.31-46.

Laroche, E. 1946-47 "Recherches sur Les Noms des Dieux Hittites", **RHA** 46.

_____ 1947 "Hattic Deities and their Epithets," **JCS** I, s. 187.

_____ 1966 **Les Noms des Hittites,** Paris.

_____ 1973 "*Études de linguistique anatolienne*", in: RHA 31 83-99.

LB **Leiden, Sammlung Böhl, teilweise Mitteilung,** K.R**.** Veenhof.

Liv Th. G. Pinches**, The Cappadocian Tablets Belonging to the Liverpool Institute of Archaeology**.

Macqueen, J. G. 1959 "Hattian Mythology and Hittite Monarchy", **An.St**. 9, s. 191-188.

del Monte, G. F. -Tischler, J.1978

Die Orts und Gewässernamen der Hettitischen Texte (RGTC VI) Wiesbaden.

Nashef, H. 1991 **Die Orts-und Gewässernamen der Altassyrichen Zeit** (**RGTC** IV) Wiesbaden.

OIP XXVI 1935 I.J. Gelb**, Inscriptions from Alishar and Vicinity, Oriental Institu Publications 27,** Chicago.

Otten, H. 1963 "Aitiologische Erzahlung von der Uberquerung des Taurus", **ZA** 55, s. 156-168.

_____ 1988 **Die Bronz Tafeln aus Boğazköy**, Wiesbaden.

POAT 1983 W.C. Gwaltney**, Jr. The Pennsylvania Old Assyrian Text, HUCA, Supplement 3.** Cincinnati.

RA 51 1957 **Revue d'Assyriologıe et d'Archeologie Orientale, Garelli, Trois Tablettes Cappadociennes du Musee de Rouen**, Vol.51.

RA 81 1987	**Revue d'Assyriologie et d'Archeologie Orientale**, **Nouvelles Tablettes Cappadociennes du Louvre, RA** 81.
RC	**Rosicrucian Egyptian Museum. Sen Jose, California Mitteilung K.R. Veenhof**.
Soysal, O. 2004	**Hattischer Wortschatz in hethitischer Textüberlieferung,** Handbuck der Orientalistik Nahe und der Mittlere Osten Brill.
TC II 1928	Fr. Thureau-Dangin, **Tablettes Cappadociennes, deuxieme serie Musee de Louvre,** Paris.
TC III 1935	J. Lewy, **Tablettes Cappadociennes troisieme serie Musee de Louvre**, Paris.
TCL	**Textes Cuneiformes Musee du Louvre , Paris.**
TMH 1 1932	J. Lewy, **Die Keilschrifttexte aus Kleinasien, Texte und Materialien der Frau,** Leipzig.
TTC 1919	G. Conteneau**, Trente Tablettes Cappadociennes**, Paris.
TuM	**Texte und Materialien der Frau Profesör Hilprecht Coll. of Babylonian Antiquities in Jena. Vol.1. J.Lewy, Die Keilschrifttexte aus Kleinasien.**
VAT	**Museumsignatur Berlin Erlaubnis liane Jakob-rost zitiert, (werden als VS 26 von K.R. Veenhof).**
VS XXVI 1992	K. Veenhof - E.K. Brandt, **Vorderasiatische Schriftdenkmaler der Staatlichen Museen zu Berlin, Heft XXVI, Altassyriche Tontafeln aus Kültepe Texte und Siegelabrollungen**.

THE GOD TATTA RECONSIDERED

*Piotr TARACHA**

In his epochal study of Hittite divine names, Emmanuel Laroche said that Tatta was a "Luwian name of the storm god" (Laroche 1946-1947: 89-90; see also Laroche 1966: no. 138 s.v. Armadatta). The opinion still stands in topic literature (e.g., Popko 1995: 92; Lebrun 2010: 172), but a two-day spring festival celebrated by the crown prince in Durmitta (CTH 647.II-III), (Taracha 2017) has supplied further, if not decisive, arguments in favor of Tatta being a Mountain-god (see already Haas 1994: 482, 581).[1] The festival texts contribute new data on the cult of Tatta, providing evidence of his link with Durmitta. The festivities of the second day took place in the temple of Tatta. He had his own SANGA-priest, though the offerings were made by the SANGA-priest of the Heptad.[2]

* The University of Warsaw, The Faculty of Oriental Studies, Department of Ancient Near Eastern Studies, Krakowskie Przedmieście 26-28, PL 00-927 Warszawa, E-mail: piotr.taracha@uw.edu.pl

1 For attestations of Mount Tatta in Hittite texts, see Gonnet 1968: 142; del Monte – Tischler 1978: 413; del Monte 1992: 165.

2 Recently on the Heptad in Anatolian cults, see Polvani 2005 and Archi 2010; cf. also Haas 1994: 481 ff. Alfonso Archi denies the connection between the Anatolian Heptad and the Pleiades. He maintains that "[t]he Babylonian analogy of the *ilū sebitti* directly influenced the process of conceptualizing demons and negative forces at a Heptad" (Archi 2010: 30). However, concerning the role of the Heptad during festivals performed in the spring, "astronomy may offer yet another fascinating possibility.
In the 14th and 13th centuries B.C., during the heyday of the Hittite Empire, the Pleiades had their heliacal setting – last time this star cluster is seen before they are "obscured" by the sun's glow – in central Anatolia on dates close to March 20, within a margin of one day, depending on the precise atmospheric conditions, while the heliacal rising – first time they would be visible in the morning skies after their conjunction with the sun – was close to May 3; so the asterism was invisible for a period close to six weeks (nearly 40 days). (...) Hence, the period of the Pleiades invisibility could also be connected to the length of the AN.TAH.ŠUM festival, and some related astronomical phenomena, such as Pleiades' heliacal setting or their conjunction with the new crescent – as was customary farther south in the land between the two rivers – could have acted as an alternative herald of the annual lunar cycle and the festival calendar" (González García – Belmonte 2014: 322–323).

KBo 30.120 + KBo 21.86 reverse[!] iii[3]

7’ *ma-a-an lu-u*[*k-kat-ta* GIŠIG[?] *ḫa-aš*[?]*-š*]*a-an-zi* LÚSANGA DIMIN.IMIN

8’ *I-NA* É ⌜D⌝[*TA-AT-TA an-da*[?]] *pa-iz-zi na-aš* GIŠKÁ-*aš*

9’ *pé-ra-an ti*[*-i-e-ez-zi* LÚ] É.DINGIR*LIM ME-E QA-TI*

10’ *pa-ra-a e-*⌜*ep*⌝[*-zi* LÚSANGA DI]MIN.IMIN *QA-TI-ŠU a-ar-ri*

11’ *na-aš-kán PA-NI* D[INGIR*LIM an-da*[?]] *pa-iz-zi na-aš A-NA* DINGIR*LIM*

12’ ⌜*UŠ*⌝*-KÉ-EN* [...[4] LÚSANG]A *DTA-AT-TA* NINDA.GUR$_4$.RA

13’ *pa-a-i na-an* [*iš-ta-na-ni pé-ra-a*]*n*[?] *PA-NI* DINGIR*LIM da-a-i*

14’ *nu-uš-ši t*[*a-*(or: *g*[*a*)[5]-... *n*]*a-aš-ta* LÚSANGA DI[MIN.IMIN][6]

15’ 1 MÁ[Š.G]AL [D*TA-AT-TA* D*W*]*a*$_a$*-ḫi-ši ši-ip-pa-a*[*n-ti*]

16’ *n*[*a-an*[?](-) ...]x *ku-ut-ti ḫu-u-k*[*án-zi*]

7’-10’ When it da[wns], they [op]en[?] [the door[?]]. The SANGA priest of the Heptad goes into the temple [of Tatta]. He s[teps] in front of the gate. [The man] of the temple hold[s] out water for hand(-washing). [The SANGA priest of the H]eptad washes his hands.

11’-13’ He comes [in[?]] before [the deity] and bows down before the deity. [... The SANGA-pries]t of Tatta gives an ordinary loaf, and he (= the SANGA-priest of the Heptad) puts it [in fro]nt [of the pedestal[?]] before the deity.

14’-16’ [He…] to him/her (= the deity[?]). Then the SANGA priest of the H[eptad] consecra[tes] one bil[ly-go]at [to Tatta (and) W]ahiši. They slau[ghter it...] at the wall (in the courtyard[?]).

KBo 30.120 + KBo 34.198+ KBo 34.197 reverse[!] iv[7]

4’ [LÚSAGI-*aš A-NA*[?] LÚSAN]GA D*ŠE-E-BI-IT-TA*

5’ [*a-ku-wa-a-an-na pa-a-i* LÚSA]NGA DIMIN.IMIN-*TA* D*Ta-at-ta-an*

3 Cf. Groddek 2002: 169–170 (only KBo 30.120 “r. Kol.”); Taracha 2017:54-55.

4 At least two signs missing.

5 Groddek (2002: 170): *t*[*a*[?]-.

6 *CHD* Š/1: 194: LÚSANGA D*H*[*a-*/*Z*[*a-*.

7 Groddek 2002: 169 (“lk. Kol.”, without restorations); Taracha 2017:76-77.

6’ [^{D}*Wa$_{a}$-ḫi-ši-in* TUŠ/GUB-*aš I*]*Š-TU* GAL *e-ku-zi*

7’ [GIŠ INANNA GAL SÌR^{RU} ^{NINDA}*ta-k*]*ar-mu-ú-un pár-ši-ia*

8’ [*na-an-za-kán A-NA* ^{GIŠ}BANŠU]R-*ŠU da-a-i*

9’ *nu* ^{D}*Ta-at-ta-an* ^{D}[*Wa$_{a}$-ḫi-š*]*i-in* 3-*ŠU IŠ-TU* GAL

10’ *e-ku-zi* GIŠ INANNA GAL SÌ[R^{R}]^{U} 3 ^{NINDA}*ta-kar-mu-uš*

11’ *pár-ši-ia na-aš-za-kán A-N*[*A* ^{GI}]^{Š}BANŠUR-*ŠU da-a-i*

4’-8’ [The cupbearer gives to the SAN]GA-priest of the Heptad [to drink. The SA]NGA-priest of the Heptad drinks Tatta (and) [Wahiši f]rom a cup [while seated/standing. They sing (with accompaniment of) the great lyre]. He breaks a [*tak*]*armu*-loaf [and] sets [it on] his [tab]le.

9’-11’ He drinks Tatta (and) [Wahiš]i three times from a cup. They s[in]g (with accompaniment of) the great lyre. He breaks three *takarmu*-loaves and sets them o[n] his table.

As the temple ‘host’, Tatta receives offerings here before the main deities of the Hittite state pantheon. Essentially, the celebrations of the festival’s second day were addressed not so much to Tatta himself as to the grain-goddess Halki, whose shrine seems to have belonged to his temple complex (Taracha 2017 : 93-94, 112-113). Concerning the interpretation of Tatta as a Mountain-god, the SANGA-priest of the Heptad offers a billy-goat to the divine pair of Tatta and Wahiši, with billy-goats being “mainly reserved for the Heptad, as well as tutelary and mountain-gods” (Haas 1994: 646). The relation of the Heptad to the mountains, all located in north-central Anatolia, such as Ziwana, Daha, and Puškurunuwa, is well attested (Haas 1994: 482; Archi 2010: 29 and *passim*; for the Heptad of Mount Puškurunuwa, see now Galmarini 2014: 281, 285, with refs).

The most important argument for Tatta being a Mountain-god, however, is the structure of the traditional pantheon of Durmitta.[8] The presence of the Storm-god of the Forest (^{GIŠ}TIR-*naš* ^{D}IŠKUR),[9] who was offered to on par with the minor divinities from Halki's milieu (KBo 20.101 iv 12'-13', Taracha 2017 : 70-71), lines up this pantheon with other pantheons of north-central Anatolia in which the Storm-god did not play any major role and his place was taken by a Mountain-god - e.g., Mount Hulla in Arinna (Popko 2009: 32-33), Mount Zaliyanu in Kaštama, Mount Tatta in Durmitta, Mount Takurga in Hanhana, and perhaps Mount Hu(wa)hhurma[10] in Ankuwa. The first three mountains appear among the most important sacred mountains of the land of Hatti, called upon during the festival of the month (*CTH* 591, Klinger 1996: 253 ff.), in order to ensure the king a prosperous reign and the royal couple a long life and numerous offspring.[11]

The festival of the month, one of the Hattian cults, reflects the Old Hittite ideology of royal power, assuming a connection between mountains and the stability of royal rule; on their behalf, the Throne-goddess, who herself dwelt in the mountains, concluded the arrangement with the king (e.g., Lombardi 1996). Yet, the choice of pairs of mountains and the sequence in which they are summoned to join the assembly of gods of the Hatti land in Hattuša betray editorial changes that were introduced following the inception of the new dynasty from the Empire period. The sequence is surely not random, but reflects the hierarchy of the main centers in the land as perceived in the Old Hittite tradition, with later Imperial modifications. The pairs summoned in turn are (cf. Klinger 1996: 263): Hulla and Puškurunuwa[12] (associated, respectively, with Arinna and Hattuša and/or Katapa), Tudhaliya and

8 I mean here the early pantheon of this city prior to the introduction of the state cult of the Sun-goddess of Arinna and the Storm-god, chief deities in the Hittite pantheon, perhaps already in the Old Hittite period. In the Empire period, the Anatolian Storm-god was replaced in the state cult in Durmitta by Hurrian Teššub, patron god of the new royal house. For the *kaluti* of Teššub from Durmitta (*CTH* 705), see Wegner 2002: 60, 246 ff.

9 For this category of Storm-gods in local cults of north-central Anatolia, see Popko 2009: 34–35.

10 For Mount Hu(wa)hhurma in the cult from Ziplanda, see Popko 1994: 39.

11 Hulla: VS NF 12.30 iv 22 and IBoT 4.51 + KUB 1.15 ii 6; Zaliyanu: IBoT 4.51 + KUB 1.15 iii 1 and KUB 40.104 iii [2']; Tatta: KBo 3.26 + IBoT 2.84 rev.$^{!}$ iv 8'. Cf. Klinger 1996: 368–369, 386, 388, 392.

12 To be located in the vicinity of Katapa (e.g., Popko 1994: 39). Now also Galmarini 2014 : 290 with n. 64.

Šarpa,[13] Arnuwanda and Kaššu[14] (Tummana[?]), Tatta and Šummiyara (Durmitta), [ ], Zaliyanu and Hahharwa (Kaštama and Nerik), Daha and Hu(wa)hhurma (Ziplanda and Ankuwa[?]), Kammaliya and Tapalhunuwa (Šallapa[?] and ?), -]šariya and -]wanta. Assuming the validity of the proposed interpretation, which is based on the idea that these are in fact the sacred mountains of the most important centers of the land of Hatti, the list would testify to the importance of Durmitta already in the earliest period of the existence of the Hittite state with its capital at Hattuša.

The cult of the Tatta and Šummiyara mountains in Hattuša is confirmed by the prayer of Muwattalli II to the assembly of Hittite gods through the Storm-god of Lightning (*CTH* 381), where these mountains appear at the end of the list of deities from the capital.[15] The festival for Mount Tatta is mentioned among thirteen regular festivals in the cult of Teššub and Hebat of Aleppo, celebrated in Hattuša in a monthly cycle (with the thirteenth month in a leap year).

KBo 22.246 iii 21'–24' read:

> They establish 13 festivals for the Storm-god of Aleppo, including the festival of *p*[*udaḫa*], festival of *ḫiyara*, festival of *šatlašša*, festival of *na*[-], festival of fruits, festival of the spring, festival for Mt. Tatta, festival for (the god) Tenu, two festivals of 'setting up figurines' (e.g., Souček – Siegelová 1974: 48–49; Haas 1994: 556; Trémouille 1997: 93 n. 319; Schwemer 2001: 497; Groddek 2008: 236).

The incorporation of the festival for Tatta into the cult of Teššub becomes understandable in the context of the latter's cult in Durmitta (see n. 8).

The new organization and supply of local cults in the reign of Tudhaliya IV resulted in Tatta being given a new cult image, KUB 38.16 obverse:[16]

13 The sacred mountain of Hubešna[?]. Most likely Arisama Dağ near the village of Emirgazi, cf. Hawkins 2006: 57–58. For Mount Šarpa, see Forlanini 1987; Lombardi 1998.

14 For the location of the land of Tummana and its relation to mount Kaššu (Ilgaz[?]), see Cammarosano- Marizza 2015 : 175 ff. The names of the sacred mountains, Tudhaliya and Arnuwanda, became the dynastic names of the new Hittite royal house in the Empire period, cf. Taracha 2004: 638. Might the relationship between the mountain Tudhaliya and Hubešna be a reference to the place of origin of the new dynasty?

15 KUB 6.45 i 56 (// KUB 6.46 ii 21), Singer 1996: 11, 33–34. Haas (1994: 581–582) mistakenly considers the deities preceding both Mountain-gods as belonging to the pantheon of Hattarina.

16 Rost 1961: 205–206, without restorations. For different restorations, see Lebrun 2010: 171.

14’ ^{D}*Ta-at-ta-aš* ALAM URUDU 1[+x DUG KAŠ$^{?}$ NINDA.GUR$_{4}$.RA-*ma*]

15’ [*IŠ-T*]*U* URU^{LIM} *pé-eš-kán-z*[*i A-NA* EZEN$_{4}$ *TE-ŠI*]

The god Tatta (is made in the form of) a statue(tte) of bronze. But 1[+x jug(s) of beer$^{?}$ (and) ordinary bread] they giv[e fro]m the city [for (his) spring festival].

BIBLIOGRAPHY

Archi, A. 2010 “The Heptad in Anatolia,” *Hethitica* 16, 21-34.

Cammarosano, M. - M. Marizza. 2015

“Das Land Tumanna und sein König in den hethitiscen Quellen,” *Die Welt des Orients 45,* 158-192.

del Monte, G.F. 1992 *Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte: Supplement* (RGTC 6/2), Wiesbaden.

del Monte, G.F. - J. Tischler. 1978

Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte (RGTC 6/1), Tübingen.

Forlanini, M. 1987 “Le mont Sarpa,” *Hethitica* 7, 73-87.

Galmarini, N. 2014 “The Festivals for Mount Puškurunuwa,” in P. Taracha (ed.), *Proceedings of the Eighth International Congress of Hittitology, Warsaw, 5-9 September 2011*, Warsaw, 277–295.

Gonnet, H. 1968 “Les montagnes d’Asie Mineure d’après les textes hittites,” *Revue Hittite et Asianique* XXVI/83, 95-170.

González García, A.C. - J.A. Belmonte. 2014
"Astronomy and Landscape in Late Bronze Age Central Anatolia," in P. Taracha (ed.), *Proceedings of the Eighth International Congress of Hittitology, Warsaw, 5–9 September 2011*, Warsaw, 317–330.

Groddek, D. 2002
Hethitische Texte in Transkription. KBo 30 (DBH 2), Dresden.

Groddek, 2008
Hethitische Texte in Transkription. KBo 22 (DBH 24), Wiesbaden.

Haas, V. 1994
Geschichte der hethitischen Religion (HdO I.15), Leiden - Boston - Köln.

Hawkins, J.D. 2006
"Tudḫaliya the Hunter," in Th.P.J. van den Hout (ed.), *The Life and Times of Ḫattušili III and Tutḫaliya IV: Proceedings of a Symposium Held in Honor of J. de Roos, 12-13 December 2003* (PIHANS 103), Leiden, 49-76.

Klinger, J. 1996
Untersuchungen zur Rekonstruktion der hattischen Kultschicht (StBoT 37), Wiesbaden.

Laroche, E. 1946 -1947
"Recherches sur les noms des dieux hittites," *Revue Hittite et Asianique* VII/46, 7-139.

Laroche, E. 1966
Les noms des Hittites (Études linguistiques 4), Paris.

Lebrun, R. 2010
"Réflexions autour de a. Termiles b. Tatta," *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 52, 169-175.

Lombardi, A. 1996
"Montagne e ideologia della regalità nella tradizione antico-ittita," *Mesopotamia* 31, 49-80.

Lombardi, A. 1998 "Note su Šarpa e Šarlaimmi, montagne sacre di Hupišna," in S. de Martino and F. Imparati (eds.), *Studi e Testi I* (Eothen 9), Firenze, 65-84.

Polvani, A.M. 2005 "The Deity IMIN.IMIN.BI in Hittite Texts," *Orientalia NS* 74, 181-194.

Popko, M. 1994 *Zippalanda. Ein Kultzentrum im hethitischen Kleinasien* (THeth 21), Heidelberg.

Popko, M. 1995 *Religions of Asia Minor*, Warsaw.

Popko, M. 2009 *Arinna. Eine heilige Stadt der Hethiter* (StBoT 50), Wiesbaden.

Rost, L. 1961 "Zu den hethitischen Bildbeschreibungen. I. Teil," *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 8, 161-217.

Schwemer, D. 2001 *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen: Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen*, Wiesbaden.

Singer, I. 1996 *Muwatalli's Prayer to the Assembly of Gods Through the Storm-God of Lightning (CTH 381)*, Atlanta, Georgia.

Souček, V. - J. Siegelová. 1974 "Der Kult des Wettergottes von Ḫalap in Ḫatti," *Archív Orientalní* 42, 9-52.

Taracha, P. 2004 "On the Dynasty of the Hittite Empire," in D. Groddek and S. Rößle (eds.), *Šarnikzel. Hethitologische Studien zum Gedenken an Emil Orgetorix Forrer (19.02.1894-10.01.1986)* (DBH 10), Dresden, 631-638.

Taracha, P. 2017 *Two Festivals Celebrated by a Hittite Prince (CTH 647.I and II–III). New Light on Local Cults in North-Central Anatolia in the Second Millennium BC* (StBoT 61), Wiesbaden.

Trémouille, M.-C. 1997 *[d]Hebat. Une divinité syro-anatolienne* (Eothen 7), Firenze.

Wegner, I. 2002 *Hurritische Opferlisten aus hethitischen Festbeschreibungen. Teil II: Texte für Teššub, Ḫebat und weitere Gottheiten* (ChS I/3-2), Roma.

TRANSFORMATIONS OF THE RELATIONSHIP BETWEEN HITTITE KINGS AND DEITIES

*Irene TATIŠVILI**

The relationship between king and gods is an important aspect of ancient religions. As it is known, rulers used to initiate substantial changes in cult to obtain a favourable position in these relations, in order to promote their authority.

In this paper I attempt to highlight transformations in the Hittites' ideas about king and god relationship along with the development of their royal ideology and religious thought. Individual stages or facets of these relations are covered in my other works.[1] Now I will try to consolidate my previous findings by drawing on recent publications in this field.

According to Hittite texts, the divine guardians of the royal authority were first of all the supreme Hittite deities, the Sun and the Storm deities,[2] either jointly or separately. King was their earthly appointee and representative.[3] Their protective function and the kings' special attitude towards them are attested in texts composed at different times and are rooted in the Hattian-Hittite cult.

Considering the important role of supreme deities in promoting royal ideology, I will dwell below on the kings' attitude towards them but will

* Prof. Dr. Irene Tatišvili, Chair of Assyriology, Tbilisi State University

1 Tatišvili 1996; 2002a; 2002b; 2004a; 2004b; 2005; 2007; 2010.

2 DINGIR^{MEŠ} LUGAL-*UTTI* "Deities of kingship" mentioned in one Hittite text (CTH 569) should only refer to the Sun and Storm deities (see van den Hout 1998: 73).

3 For religious legitimation of kings, see recently Hutter-Braunsar 2015: 22 ff.; Yakubovich 2006: 122ff. For Hittite royal ideology, see also for example Beckman 1995; Bonatz 2007:111ff.; van den Hout 2012: 73ff.

not discuss special deities associated with royal authority (Halmasuit (/ ^{D}DAG) "Throne goddess", ^{D}LAMA.LUGAL "the tutelary god of the king", Zithariya) or the kings' personal deities.[4]

It is widely accepted in special literature that Hattian deities formed the earliest and the most important layer of the Hittite religion.[5] This can be explained by the cultural influence of the more developed Hattian civilization on Indo-Europeans arriving in Anatolia.[6] However, what deserves special interest is that along with the numerous cults the Hittites/ Nesites also adopted Hattian superior deities, the whole set of the related religious concepts and possibly, the royal ideology.[7]

We cannot trace the process of Hittite/Nesite-Hattian religious syncretism that brought about the formation of the Hittite religion.[8] It must have completed when the first Hittite texts started to appear. However, I believe the religious information preserved in the so-called Anitta text[9] may prove helpful in understanding some questions of the genesis of the Hittite religion and in explaining how Hattian deities appeared at the top of the Hittite state pantheon.[10]

In my opinion, the Anitta text reflects the first encounter of the Indo-European god ^{D}Šiuš (/ Šiušmiš/ Šiušummiš) with Hattian deities. No matter which of

4 Haas (1994: 193) distinguishes a tutelary deity of king from that of the land of Hatti and the kings' personal protective deities, such as, for example, Telipinu for Mursili II, Ištar of Samuha for Hattusili III, Storm god Pihassassi for Muwatalli II and Šarruma for Tuthaliya IV. In my opinion Pihassassi's status differed from the status of other gods listed here. Cf. Taracha 2006: 97; Taracha 2008: 747. For the concept of personal protective deity in the Near East, see Vorländer 1975.

5 See Goetze 1957^{2}: 135; Kammenhuber 1969: 428; Neu 1990: 94; Popko 1995: 67ff.; Klinger 1996; see also Steitler (forthcoming). I am grateful to the author for providing me with a copy of his paper.

6 See e.g. Kammenhuber 1969: 428.

7 E.g. Taracha 2006: 89; Archi 2015: 7f. Kellerman (1980: 109f.) goes even further suggesting that along with the Sun cult, the Hittites borrowed from the Hattians some related institutions as well: royal structure, palace organization, titles of the royal couple and of the crown prince, etc.; contra, e.g., Puhvel 1989: 351ff.; Beckman 2003: 38.

8 Here I should comment that I see the Hittite religious beliefs not as a chaotic mixture of different traditions but a more or less structured system. Hence, I find justified the name "Hittite religion" vs. "Ancient religions of Asia Minor" (i.e. "religions of the Hittite period"). For methodological issues, cf. Hutter 2008: 399f.

9 CTH 1. For editions and translations, see: Otten 1951, 33ff.; Giorgadze 1965: 87ff.; Neu 1974; Giorgadze 1990: 173ff.; Hoffner 1997: 182ff.; Carruba 2003; for discussion, see most recently Archi 2015.

10 For more details, see Tatišvili 2004a: 102ff.

the different interpretations of this compound structure[11] we may favour, the term undoubtedly refers to a very important deity,[12] which I believe must correspond to the Indo-European sky/light god ***dḭéu̯-***.[13]

The Storm god is mentioned in the very first lines of the text. While the first 4 lines can be interpreted in different ways, the king's special attitude towards the Storm god is beyond any doubts,[14] no matter which king of Kussara, Pithana[15] or Anitta,[16] is implied in the first line and who the subject is in the second and the third lines.[17]

I believe double reference to the Storm god as to the divine protector of the king in the context of a conflict between Kussara and Nesa must have a much deeper import than a mere mention of the divine support.[18] Considering

11 1. common noun + poss. pron.: "our god" (once: "their /my god"). This collocation could have been an epithet of a particular god: "Our/ Their /My God" (cf. ἄναξ ἀνδρῶν – "king of men", reserved only for Agamemnon or Notre-Dame/ Madonna – "our/my lady" for Virgin Mary); 2. proper name+poss. pron.: "our ^{D}Šiuš" (once: "their /my ^{D}Šiuš"). At some point, Hittite šiu- might have functioned as a common as well as proper name. In support of this hypothesis we could cite examples from the Indo-European world – cf. *deus, dies, Jupiter* – as well as the oriental world – the cuneiform sign 𒀭/𒌓 designating both the proper name of the God of Heaven (an) and the common noun "god" (dingir).

12 Researchers are not unanymous in identifying the deity. Starke (1979: 56ff.) believes the phrase "Our/my god" refers to Halmasuit; Singer (1995: 348f.) distinguishes between "our god" and "my god" and sees the Storm god in the former and Halmasuit in the latter (cf. Hoffner 1997: 183, whose translation suggests Halmasuitt in both cases); Neu and Bin-Nun, as we know, identify "our/my" ^{D}Šiuš with the Sun deity (Neu 1974: 126ff.; Bin-Nun 1975: 150ff.).

13 See e.g. Watkins 1974: 101ff.; Cf. Neu 1974: 127: "Wenn die Gleichsetzung von ^{D}Šiuš mit ^{D}UTU richtig ist, haben wir im Anitta-Text šiuš noch in seiner ursprünglichen idg. Bedeutung, d.h. als Name für den männlichen (vgl. Zeus) "Lichtgott" (*dieu-) erhalten." Against the identification of ^{D}UTU with ^{D}Šiuš in the Anitta text see Güterbock 1983: 22 n.8; Kellerman 1980: 109f.; Archi1993: 2; Steiner 1993: 183, n. 45; Archi 2015: 8; Steitler (forthcoming) distinguishes between two stems found in Anatolian languages that derive from the Proto-Indo-European root: ***dḭéu̯-*** (Hit. *šiu-* /šiun(*a*/*i*)- "god/deity") and ***dḭéu̯-ot-*** (Luw. *Tiwad-*/ Pal. *Tiyat-* "Sun-god/ solar deity", Hit. šiwatt- "day"). For the connection of the Hittite šiu with the Proto-Indo-European root, cf. recently Ünal 2005: 50f.

14 Neu 1974: 117f.

15 See e.g. Güterbock 1938: 140; Starke 1979: 70f.; Gonnet 1979: 31; Steiner 1984: 65; Giorgadze 1990: 174; Carruba 2001: 56; Tatišvili 2004a: 107f.; Kryzhat 2008: 205.

16 See e.g. Otten 1951: 40; Neu 1974: 11; cf. Also Badalì 1987: 43f.

17 The majority of scholars find that the subject in both of these lines is Pithana (Otten 1951: 40; Giorgadze 1965: 92; Neu 1974: 11; Bryce 1984: 24, Hoffner 2003**:** 182). However, there are other opinions as well. Badalì's translation of the first line suggests Anitta (Badalì 1987: 44), while Steiner believes the pronoun stands for the king of Nesa mentioned later in the fourth line (Steiner 1984: 59). Starke sees Anitta in the second line and Pithana in the third (Starke 1979: 75f.).

18 Cf. Houwink ten Cate 1992: 86; Kellerman 1980: 115; According to Starke, the second line serves to the legitimation of Anitta's authority, while the following line points out the legitimacy of his father's power: Pithana's victory over the king of Nesa is determined by his being the representative of the Storm god on the earth (Starke 1979: 75f.).

the repetition of the formula and the causal implications of *mān*,[19] is it not possible to see religious motivations in the passage?[20] Close relationship of Anitta with the Storm god is repeatedly mentioned in the following lines as well (Vs. 20ff.; Rs. 49ff.; 56f.).

Thus, considering the place and functions of this deity in the text, it closely resembles the Hattian Storm god at the head of the Hittite state pantheon.[21] The king of Kussara evidently took advantage of the absence of the statue of the supreme god of the Nesites and replaced it with the Hattian Storm god in the pantheon of Kussara.[22]

Anitta (evidently, like his father) attempts to establish the cult of the Storm god but at the same time takes care of the old deity: he returns the statue of the deity to Nesa (Vs. 39-42) and builds a temple in its name (Rs. 56-57). Thus Anitta strengthened his power with the help of both gods, the Hattian and the Indo-European.[23]

The status of ^{D}Šiuš (/ Šiušmiš/ Šiušummiš) seems reinstated, which, however, is illusory and temporary. The deity of Heaven and Light concedes part of its domain and function to the Storm god. Having its functions and supremacy limited, it easily yields to the powerful cult of the Hittite Sun goddess Eštan and disappears from the pantheon, while the term, whether used as an appellative, an epithet or a proper name, is henceforth attested in the Hittite as a common noun denoting "deity".[24]

In my opinion, the Anitta text reflects an intentional move by the king(s) of Kussara, which could even be qualified as a reform. It should have encouraged the Nesite-Hattian syncretism and played an important role in the formation of the Hittite religion.

19 See e.g. Sternemann 1965: 238; Carruba 2001: 56 ("Wie (/weil) er dem Wettergott lieb war", KBo 3.22 obv. 3).

20 Tatišvili 1996: 7.

21 Cf. Neu 1974: 117; contra Taracha 2004: 452.

22 For the episode of the abduction of the god statue, see e.g. Kryszat 2006: 117ff.; Kryszat 2008: 206.

23 According to Kryzhat, the obtaining of the title of "Great King" by Anitta is associated with the return of the Nessian god from Zalpa. An ideological link between gods and "Great Kings" must have appeared in Central Anatolia no later than this period. Kryzhat 2008: 205f.

24 Cf. Güterbock 1964: 60; Neu 1974: 128. See also Eliade 1996: 68f., 80f.

I believe the Hattian concept of royal power must have been the main factor prompting the king of Kussara to take the mentioned steps.[25] Attracted by a royal authority and ideology of oriental type, which seemed stronger than the power of an Indo-European Nesite leader, the king of Kussara (Pithana or Anitta) speeded up the penetration of the Hattian deity into the Nesite pantheon. As a result of his efforts the Indo-European supreme deity was replaced by the Hattian divine couple at the head of the pantheon.[26]

Anitta's religious reform proved quite viable. Though the kings of the old Hittite kingdom did not consider Anitta their predecessor, they used the outcome of his reform to their advantage. As a result of this transformation the Nesites adopted Hattian gods and concepts of religious and royal authority, thus laying the foundation to what we now call the Hittite religion.

The Hattian gods Eštan and Taru continue to abide in the Hittite pantheon as the Sun goddess of Arinna and the Storm god of Hatti.[27] According to the Hittite beliefs, king is appointed by gods and represents them on the earth. However, different texts name different gods as the grantor of the royal authority. Some mention the Sun goddess of Arinna,[28] some the Storm god[29] and others refer to both the Sun goddess and the Storm god as to the supreme lords of the land of Hatti.[30]

The main (and before Mursili II, the only) addressee of Hittite royal prayers is the Sun deity,[31] while the Storm god or a deity from his circle appears as the main character of myths more frequently than the Sun deity.

25 Cf. Starke 1979. The author finds that the royal concept attested in the Anitta text and the foundation ritual is Hittite. About the royal concept of the Hittites see also Haas 1994: 188ff. Klinger argues for the Hattian origin of all the three gods mentioned in the texts and, consequently, believes that their relationship with kings should be rooted in the Hattian concept (Klinger 1996: 135ff.).

26 Cf. Haas 1994: 189.

27 According to Yakubovich (2013: 106 n. 72), Storm-God of Hattusa, divine patron of this town, could have been a personal protector of Hattusili I, whose "name Hattusili represents an adaptation of Hattic **Hattusil* '(Belonging to the Storm-God) of Hattusa'."

28 E.g. KBo 10.2 obv. I 27 (CTH 4.II.A); KUB 21.27 +, obv. 13-15 (CTH 384).

29 E.g. KUB 36.89 rev. 49 (CTH 671.A); IBoT I 30: 2-5(CTH 821.1).

30 E.g. KBo 50.60 rev. III 3-9 (CTH 106.B.2); CTH 389.2.A, CTH 414.

31 See explanations of the outstanding role of the Sun deity in prayers in Singer 1996: 149; Singer 2002: 8; Cf. Houwink ten Cate 1969: 84ff.; Houwink ten Cate 1992 : 86f.

In my opinion, the diversity that we detect in attitudes of the kings towards supreme deities, which suggests the existence of a hierarchy between them, could be explained by the fact that the official Hittite pantheon was based on at least two different Hattian traditions.

Thus, two main schemas can be distinguished in the Hattian pantheon:[32]

1. At the top of the pantheon is the couple of the Sun goddess and the Storm god, surrounded by their children / grandchildren and several gods.

2. At the top of the pantheon is the Storm god, the son of the Sun goddess. The father was a minor god; he is not always mentioned by name. The Storm god has children, wife and a concubine.

Under both schemas, bigger and more important cult centres included other gods as well, while smaller centres could be confined to a couple or a triad of gods.

The Hittite state pantheon followed the first schema but also adopted the second, which resulted in several generations of Storm deities within the initial Hattian layer. This double schema proved quite convenient in adopting cults of the neighbouring peoples. The Hattian-Hittite pantheon seemed to have a ready niche for Storm gods of any city.[33]

This schema had more flexibility to structure relationships between the supreme and other gods as well as between the hypostases of the same god. Unspecified affinity with each supreme deity ensured flexible relations.

The relationship between the Sun goddess and the king is especially important for the study of the Hittite royal ideology. Two main lines can be distinguished since the period of the old kingdom: according to the first, which can be called official, king is favoured by the Sun goddess who grants

32 This reconstruction is based on Klinger's materials (1996: 169ff.).

33 Tatišvili 2002a: 109ff.

him royal authority;[34] he is her servant/ priest[35] and possibly the son.[36] The second line contains clues leading to an illusion of identifying king with the Sun deity. This illusion can be created, for example, by a winged sun disk over the king's name, by the iconography at Yazilikaya – the Sun deity clad in the so-called royal "priestly garment" – and by the king's title "my Sun".[37]

When studying the connection between king and the Sun deity, the question to be considered in the first place is the relationship between different hypostases of the Sun deity, on the one hand, male and female, on the other, "the Sun of Heaven" and "the Sun of the Earth".[38]

In my opinion, the Hittite gods of Heaven and the Underworld, under the influence of the Hattian cosmology, do not seem to be separated. The expression well known from the Hittite texts "*nepišaš* DINGIR^{MEŠ} *taknaš* DINGIR^{MEŠ}" can be understood not as the unity of the deities of Heaven and the deities of the Earth but as the unity of the deities each being the deity of Heaven as well as of the Earth.[39]

Consequently, neither Sun could have belonged only to the Earth or only to Heaven.[40] It represents the union of Heaven and the Underworld "ruling over the kingdom of Heaven and the Earth", and is "the father (and) mother of the whole world".[41]

34 See note 28.

35 KUB 57.63 obv. II 20 (CTH 385.10); KUB 6.45 obv. I 16-19 (CTH 381.A).

36 KUB 23.79 obv. 15 (CTH 365.A) ?; KUB 29.1. obv. I 24 (CTH 414.1.A) ?; KUB 35.165 (CTH 751.1.A); Besides, in some cases king is called the son or the adoptive son of the Storm god (KUB 29.1. obv. I 26, 30; KUB 6.45 rev. III 28-29).

37 For the title, see e.g. Güterbock 1954: 16f.; Gurney1958: 116; Beckman 2003: 40; Taracha 2006: 94f.; Taracha 2010: 867.

38 How shall we understand the many various cults of the Sun deity – as different gods or different hypostases of the same god? The answer has a methodological import as it depends on the researcher's focus and the purpose of the work. At some point, especially in case of Sun, there obviously is a single deity (cf. W. Lambert 1969: 545: "was the sun god of Larsa the same as the sun god of Sippar? Since there is only one sun in the sky the answer to this question is obvious as soon as the question arises."). However, in terms of functional and especially local distinctions, different cults can even be considered different deities. Cf. Steitler (forthcoming).

39 Tatišvili 2007: 190f.

40 Tatišvili 2002b: 142ff.

41 This last phrase presenting the sun deity as an indivisible, perfect whole gives us grounds to see in this deity, mainly represented as a goddess, either androgynous features or the henotheistic perception of the divine (cf. Jünling1994: 365ff., 377f.; Cf. alsoYakubovich (2006: 111): "… Calling someone "father and mother" was a usual way to express respect in Hittite, attested beginning with the Anitta text".

"The Sun of Heaven" and "the Sun of the Earth" are two earliest aspects of the Hittite Sun deity. They make up a unity – the cosmic sun whose domain comprises the whole universe.[42]

At the first sight, the texts may leave an impression that the epithet "of Heaven" is associated with a Sun god and "of the Earth" with a Sun goddess.[43] However, the texts contain several clues enabling the interpretation of different manifestations of the Sun deity, whether functional or local, as a single entity – that is, Ištanu (Hattian Eštan),[44] presented as ^{D}UTU ^{URU}Arinna, the supreme goddess of the pantheon.[45]

The highlighting of the male and heavenly hypostases of the Sun deity might be related to the influence of the Indo-European Sky god and of the Hurro-Mesopotamian Sun deities.[46] The illusory association of the Sun of Heaven with the male Sun deity may also be rooted in king's conscious efforts to suggest his identification with the Sun.[47] Among these clues (see above) the most debatable is the iconography of the final period of the history of the Hittite Kingdom.[48] The question that often rises in relation to various representations is whether they feature the king or the Sun deity. Yet the same question may be prompted by a statue described in an earlier text.[49]

The king may also be represented as the Storm god when depicted with a

42 Cf. Lebrun 1980: 59. Hattian epithets of Sun include "brilliant/light" on the one hand (Hat. *kašbaruyah*/ Hit. *lalukkima*-) and *Wurunšemu* "mother of the earth" on the other. Epithets "of Heaven" and "of the Earth" are applied to Sun in old Hattian ritual texts as well as in Luwian and Palaean texts. The evidence of male and female hypostases of Sun can also be traced in the earlier cult layer. Anthropomorphic male and female figures with sun disks on their heads on both sides of spearheads discovered in Middle Bronze burials at Ikiztepe can be identified as the earliest images of two hypostases of the Sun deity (cf. Alkim 1983: 29ff.; Masson 1997: 224f.).

43 See e.g. Laroche 1974: 185; Houwink ten Cate 1987: 15.

44 For the identification ^{D}UTU = Ištanu, see Goetze 1957: 137; Güterbock 1977: 209f.

45 See e.g. KBo 25.112 obv. II 10'-13' / CTH 733 II.a.1), KUB 28.75 obv. II 20-23 /CTH 733 I.a.1.A (Neu 1980: 190ff.), KUB 21.27 + obv. I 1-2 /CTH 384. Remarkably, the Sun goddess of Arinna is sometimes referred to as the "Sun god of Heaven" (see KUB 6.45 obv. I 4- 12; KUB 57.63 obv. II 16-17, rev. III 26'-33'), or is accompanied with an epithet reserved for a male deity (see KUB 24.3 + obv. I 35' /CTH 376.A; KUB 57.63 obv. II 33). Those who assume the presence of different sun deities in the Hittite kingdom find such references unclear. Different explanations can be found in special literature (see e.g., Archi 1988: 9, 11ff., 30f.; Hawkins 1995: 32; Hutter-Braunsar 2015:40f.; Klinger 1996: 346 n. 4; Lebrun 1980: 174; Singer 1996: 179f.).

46 Cf. Steitler (forthcoming).

47 Cf. Kellerman 1978: 206; 1980: 113, 224 n. 100.

48 See e.g., Beckman 2012: 605ff.

49 KBo 21.22, 22'-28', KUB 20.54 + 6-9. See Tatišvili 2004a: 120; Archi 1988: 14f. Cf. Kellerman 1980: 112.

horned headdress and a weapon – a spear or a bow.[50] However, apart from iconography, the text CTH 458.10 featuring the "mystical unity"[51] with the supreme deities appears equally noteworthy in terms of king's divine nature. In this light, it is important to mention the phrase associated with the death of the king, i.e. "became god", the interpretation of which has caused considerable controversy among scholars.[52]

To my mind, a new stage in relations between king and the deity is associated with the religious activities of Muwatalli. It is known that under Muwatalli reliefs with Hieroglyphic Luwian inscriptions and seals with new iconography, the so-called *Umarmungsszene*, started to appear.[53] These changes most probably reflected the transformation of the conception of the royal authority.[54] It has been established that Muwatalli introduces a new cult of Storm god Pihassassi. Itamar Singer rightly associates the transfer of the capital with the establishment of the cult and qualifies Muwatalli's act as a reform drawing parallels with Akhenaten.[55] But why should Muwatalli need a reform or the transfer of the capital for establishing the cult of Pihassassi? The Hittite religious system, open as it was, allowed easy adoption of new cults or elevation of a cult to a higher rank or replacement of one hypostasis with another.[56] To my mind, the religious reform comparable to that of

50 See e.g., Hutter-Braunsar 2015: 45f.

51 Gurney 1958: 117f.

52 See e.g. Güterbock 1954: 16f.; Gurney 1958: 119f.; Haas 1994: 216; van den Hout 1994: esp. 45f.; Hutter-Braunsar 2001: 267ff.; Bonatz 2007: 115.

53 See e.g., Seher 2009: 125ff.

54 Mora 2010. For the changes that occurred in the 13th century Hittite traditional royal ideology see e.g. van den Hout 1995; 561ff.; 2007: 345, n.24; Giorgieri & Mora 2010: 136ff.; Balza & Mora 2011: 216; Taracha 2011:132ff.

55 Singer 1996: 191ff. 1998 ; 2001 ; 2006; cf. Tatišvili 2004b: 99ff. 2005: 715ff. see also Mora 2010: 131ff. Contra e.g. Taracha 2007: 756f.

56 To my mind, the obvious religious tolerance of the Hittites was based on the open structure of the pantheon which, along with absence of the strict hierarchical order of deities, allowed an unlimited number of deities within each functional group. Invented by Hittite priests and politicians, this system was flexible enough to introduce new deities without radically changing the existing system – through their identification with the existing deities. Given this, numerous local and foreign cults, with their idols and temples, "enjoyed" their respective niches in the state religion. See Tatišvili 1996 : 10f .; 2004b : 96f.; cf. Kestemont 1976: 155; Houwink ten Cate 1995: 269; Wilhelm 2002: 53ff.; Taracha 2004: 451ff.; Schwemer 2006 : 250. From the methodological point of view, the notion of "translatability" may be of interest. See Assmann (2007: 24), who writes: "In polytheistic religions, the deities are clearly differentiated and personalized by name, shape, and function. The great achievement of polytheism is the articulation of a common semantic universe. It is this semantic dimension that makes the names translatable – that is, makes it possible for gods from different cultures or parts of a culture to be equated with one another. Tribal religions are ethnocentric. The powers and

Akhenaten because of its radical nature and requiring the establishment of a new capital must have brought significant changes into the Hittite pantheon, open to foreign influences and cults.

These changes must have affected the nature of the supreme deities, their position in the pantheon as well as king's position relative to the divinity. While neither the texts nor the seals directly point to Muwatalli's reform, numerous clues can still be traced.[57] It can be said that Muwatalli masterly used the flexible religious system, including his ambiguous affinity with both supreme deities, to disguise his own activity.

Caution exercised by Muwatalli in introducing the cult of his personal god is of particular note. Remarkably, the king avoids mentioning Pihassassi on his seals with the *Umarmungsszene* in Cuneiform, but provides the image of the deity, defined in Hieroglyphic as the Great Storm god of Heaven,[58] next to himself. Similarly, Pihassassi is not mentioned along with the names listed in the opening lines of his famous prayer, but, the text of the prayer contains an impressive invocation of the god.[59]

Radical steps in religious field were to be made steadily but piecemeal. Muwatalli's prayer might suggest preparations for the initial stage. How far the reform or the related preparations advanced in Muwatalli's lifetime, remains unknown. There is also a lack of clarity concerning Muwatalli's plan – did he intend to replace the supreme divine couple or the entire pantheon with a new deity, the cult of which he was trying to establish?[60] Or, could it be that Muwatalli aimed to deify the king by exalting him to the divine hierarchy?[61]

---

ancestral spirits worshiped by one tribe are different from those worshiped by another tribe. In contrast, the highly differentiated members of polytheistic pantheons lend themselves easily to cross-cultural translation or interpretation." Cf. Smith 2008*:* 6ff.

57 Tatišvili 2004b: 100ff.; 2005: 716ff.

58 For the identification of the Great Storm-god of Heaven on Muwatalli's and Urhi-Tesub's seals as the Storm-god of Lightning (*pihassassis Tarhuntas*), see Singer 1998: 538; cf. Taracha 2008: 746ff.

59 KUB 6.45 III 25–76.

60 Tatišvili 2004b: 105.

61 For the divinity/deification of king in Mesopotamia and Egypt, see methodologically interesting works of Westenholz (2000: 100f.); Charpin (2008: 156ff.); Bernbeck (2012: 157ff.), Frandsen (2012: 47ff.), Selz (2012: 13ff.), Karlsson (2013: 70ff.).

These seemingly contradictory tendencies – a turn towards monotheism on the one hand and deification of kings on the other – might have been interrelated in the Hittite religious system and the paths towards these goals could have been almost identical, at least at the initial stage. By promoting one deity and moving all other deities to the background the king gained the position immediately after the supreme deity. Irrespective of what the actual purpose of Muwatalli was or how far he advanced in terms of realising his intention, the result could have been the ascension of the king towards the supreme deity.

The capital of the Empire was moved back to Hattusa already under Mursili III, Muwatalli's successor. The reinstatement of old deities could also be observed beginning from that time.[62] This became particularly apparent under Hattusili III. The latter did not even seem to have hidden his hostility to the deity of Muwatalli referring to him as the "evil deity" in his *Autobiography* (CTH 81). Showing his "counter-reforming" spirit, he indirectly confirmed the radical changes effected by Muwatalli.[63]

After Hattusili the great kings of Hatti worshipped their traditional or newly adopted gods again in Hattusa. However, despite having reinstated old cults, they did not seem willing to reject what most possibly was the outcome of Muwatalli's activity: the ascension of king closer to the supreme deity/deities. Hattusili and his successors skillfully used ideological innovations initiated under Muwatalli, which is confirmed by the viability of the iconography (*Umarmungsszene*) developed at the time of Muwatalli.

From the reign of Mursili III onward, the kings represented themselves in the way only gods had been previously represented.[64] The trend became particularly pronounced under Tuthaliya IV.[65] The images raise questions as

62 For the starting period of Mursili III's reign, see for example, Houwink ten Cate 1974: 123 ff.; more recently, see Cammarosano 2009: 171ff., esp. 189f., 193, 199.

63 Tatišvili 2010: 359; cf. d'Alfonso 2014: 226.

64 van den Hout 1995: 546ff.; see more recently Bonatz 2007: 111ff.; Seher 2009: 119ff.; Simon 2012: 687ff.

65 Some scholars assign a religious reform to Tuthaliya. See e.g. Laroche 1975: 87ff.; Houwink ten Cate 1992: 100ff.; most recently Collins (2007: 177): "Under a religious reform instituted by Puduhepa and completed by Tudhaliya IV a level of syncretism was achieved within the official pantheon through the creation of a divine

to whether they shall be identified as a god or as a king. If the latter is the case, another question crops up: was the king deified after death or in his lifetime?[66]

These changes in iconography do not necessarily mean that the kings represented on the mentioned monuments and on seals saw themselves as deities and required relevant reverence. It was rather their desire to be identified with a certain deity.[67] To my mind, Hittite kings, especially Tuthaliya IV and Suppiluliuma II, wanted themselves the following question to be raised: king or god?[68] Prompting the same question till today, the trick can be regarded as *intentional ambiguity*.[69]

Thus despite possible differences in the way events developed at separate stages, there was a general tendency: beginning from Anitta, Hittite kings tried to distance themselves from ordinary human beings and approach gods. However, they never went beyond giving clues or creating intentional ambiguity and never officially proclaimed themselves gods.

It is obvious that the process was long and meandering. In conclusion, how can we assess the status of Hittite kings? Were they super-humans, demi-gods or gods?[70] To my mind, none of these is appropriate since Hittite kings do not seem to have ever attempted to strictly specify their position relative to deities. They only resorted to indications and intentional ambiguity to gain chances for advancement in their relations with gods.

family, at the head of which were Hurrian Hebat and Teshub with their son Sharruma. This divine triad was identified with the deities who headed the traditional pantheon, the Sun-Goddess of Arinna, the Storm-God of Hatti, and their son the Storm-God of Nerik". The religious activity of Tuthaliya can be rather assessed as "cult reorganization", intended to establish central control of the cults and the regular upkeep and organization of the temples (Giorgieri & Mora 2010 : 140). See also Klinger 1996: 19ff.; Hazenbos 1998: 9ff., Archi 2006: 151; Pecchioli-Daddi 2006: 125ff. ; van den Hout 2006:88; Archi 2014: 156ff.

66 For discussion see e.g. Gurney 1958: 115ff., 119f.; Güterbock 1993: 225f.; van den Hout 1995: 561ff.; Beckman 2003: 41; 2012: 605ff.; Bonatz 2007: 115ff.; Seher 2009: 129ff.; Giorgieri&Mora 2010: 142; Simon 2012: 689ff.

67 Van Loon 1985: 15. See also: van den Hout 1995: 559; Bonatz 2007: 126f.; Seher 2009: 127ff.

68 Cf. Beckman (2003:41ff.), who states: "We have evidence in our sources for true deification only in the cases of two of the last Hittite kings, Tuthaliya IV and his son Šuppiluliuma II whose claims to the throne were questioned from some quarters… Circumstances thus indicate that divinization of the living Hittite king was a late and exceptional measure taken from weakness rather than from strength, and for political rather than primarily religious motives."

69 Cf. Bernbeck 2012: 157ff.

70 See e.g. Hoffner 2006: 145ff.; Beckman 2012: 605ff.; van den Hout 2012: 73.

BIBLIOGRAPHY

Alkim, U. B. 1983 — Einige charakteristische Metallfunde von Ikiztepe. In *Beiträge zur Altertumskunde Kleinasiens. Festschrift für K. Bittel*, eds. H. Hauptmann & R.M. Boehmer. Mainz: von Zabern, pp. 29-42.

Archi, A.1988 — Eine Anrufung der Sonnengöttin von Arinna. In *Documentum Asiae Minoris Antiquae: Festschrift für Heinrich Otten zum 75. Geburtstag*, eds. E. Neu & Ch. Rüster. Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 5-31.

_____ 1993 — How a Pantheon Forms. Cases of Hattian-Hittite Anatolia and Ebla of the 3rd Millenium B.C. In *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*, eds. B. Janowski, K. Koch & G. Wilhelm (OBO 129). Freiburg - Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 1-18.

_____ 2006 — Hurrian Gods and the Festivals of the Hattian-Hittite Layer. In *The Life and Times of Ḫattušili III and Tutḫaliya IV: Proceedings of a Symposium Held in Honour of J. de Roos, 12-13 December 2003, Leiden*, ed. Th. P. J. van den Hout (PIHANS 103). Leiden: NINO, pp. 147-163.

_____ 2014 — Aštata: A Case of Hittite Imperial Religious Policy. *JANER* 14, 141-163.

_____ 2015 — How the Anitta text reached Hattusa. In *Saeculum. Gedenkschrift für Heinrich Otten anlässlich seines 100. Geburtstags* (*StBoT 58*), eds. A. Müller-Karpe, E. Rieken & W. Sommerfeld. Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 1-13.

Assmann, J. 2007 Monotheism and Polytheism. In *Ancient Religions*, ed. S. I. Johnston. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 17-31.

Badalì, E. 1987 Eine neue Lesung im Anfang des 'Anitta-Textes'. *WO* 18, 43-44.

Balza, M.E. & Mora, C. 2011 'And I built this Everlasting Peak for him'. The Two Scribal Traditions of the Hittites and the ^{NA4}*ḫekur* SAG.US. *AoF* 38/2, 213-225.

Beckman, G. M. 1995 Royal Ideology and State Administration in Hittite Anatolia. In *Civilizations of the Ancient Near East*, ed. J. Sasson. New York: Hendrickson Publishers, pp. 529-543.

_____ 2003 "My Sun-God" - Reflections of Mesopotamian Conceptions of Kingship among the Hittites. In *MELAMMU symposia III*, eds. A. Panaino & G. Pettinato. Milan: Universita di Bologna & IsIAO 2002, pp. 37-43.

_____ 2012 The Horns of a Dilemma, or On the Divine Nature of the Hittite King. In *Organization, Representation, and Symbols of Power in the Ancient Near East: Proceedings of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale, Würzburg 20 -25 July 2008,* ed. G. Wilhelm (CRRAI 54). Winona Lake, IN: Eisenbrauns, pp. 605-610.

Bernbeck, R. 2012 Royal Deification: An Ambiguation Mechanism for the Creation of Courtier Subjectivities. In *Religion and Power. Kingship in the Ancient World and Beyond*, ed. N. Brisch (OIS 4). Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, pp. 157-170.

Bin-Nun, Sh. R. 1975 *The Tawananna in the Hittite Kingdom* (THeth 5). Heidelberg: Carl Winter.

Bonatz, D. 2007 The Divine Image of the King: Religious Representation of Political Power in the Hittite Empire. In *Representations of political power*. *Case Histories from Times of Changeand Dissolving Order in the Ancient Near East*, eds. M. Heinz & M.H. Feldman. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, pp. 111-136.

Bryce, T. R. 1984 *The Major Historical Texts of Early Hittite History*. Brisbane: University of Queensland.

Cammarosano, M. 2009 Corregency for Mursili III? *AoF* 36/1, 171-202.

Carruba, O. 2001 Anittae res gestae: paralipomena I, in *Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie*. *Würzburg, 4-8 Oktober, 1999* (StBot 45), ed. G. Wilhelm. Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 51-72.

_____ 2003 *Anittae res gestae* (StMed 13). Pavia: Italian University Press.

Charpin, D. 2008 Chroniques bibliographiques 11. Se faire un nom: la louange du roi, la divinisation royale et la quête de l'immortalité en Mésopotamie. *RA* 102/1, 149-180.

Collins, B.J. 2007 *The Hittites and their World* (Archaeology and Biblical Studies 7). Atlanta: SBL.

d'Alfonso, L. 2014 The kingdom of Tarhuntassa:A Reassessment of its Timeline and Political Significance. In *Proceedings of the 8th International Congress of Hittitology, Warsaw, 5-9 September 2011*, eds. P. Taracha, M. Kapeluś. Warsaw: Agade Publishing, pp. 216-235.

Eliade, M. 1996 *Traité d'histoire des religions*. Paris: Éditions Payot.

Frandsen, P.J. 2012 Aspects of Kingship in Ancient Egypt. In *Religion and Power. Kingship in the Ancient World and Beyond*, ed. N. Brisch (OIS 4). Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, pp. 47-74.

Giorgadze, G. 1965 The "Anittas Text" and Some Problems of Early Hittite History (in Russian). *VDI* 4, 87-111.

_____ 1990 The Text of Anitta. *Chrestomathy of the History of the Ancient Near East* (in Georgian), ed. G. Giorgadze. Tbilisi: Metsniereba, pp. 173-176.

Giorgieri, M. & Mora, C. 2010 Kingship in Ḫatti during the 13th Century: Forms of Rule and Struggles for Power before the Fall of the Empire. In *Pax Hethitica. Sudies on the Hittites and their Neighbours in Honour of Itamar Singer* (*StBoT 51*), eds. Y. Cohen, A. Gilan & J. L. Miller. Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 136-157.

Goetze, A. 1957 *Kulturgeschichte Kleinasiens.* München: C. H. Beck.

Gonnet, H. 1979 La titulature royale hittite au IIe millénaire avant J.-C. *Hethitica* III, 3-108.

Gurney, O.R. 1958 Hittite Kingship. In *Myth, Ritual and Kingship*, ed. S.H. Hooke. Oxford: Clarendon Press, pp. 105-121.

Güterbock, H.G. 1938 Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babyloniern und Hethitern bis 1200. 2. Teil: Hethiter. *ZA* NF 10 (44), 45-149.

_____ 1954 Authority and Law in the Hittite Kingdom. *JAOS* 17, 16-24.

_____ 1964 Religion und Kultus der Hethiter. In *Historia. Einzelschriften 7*, ed. G. Walser. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, pp. 54-73.

_____ 1977 Ištanu. *RLA* 5 (3/4), 209-210.

_____ 1983 Hittite Historiography: A Survey. In *History, Historiography and Interpretation. Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*, eds. H. Tadmor, M. Weinfeld. Jerusalem: Magnes Press, pp. 21-35.

_____ 1993 Sungod or King? In *Aspects of Art and Iconography: Anatolia and its Neighbours. Studies in Honor of Nimet* Özgüç, eds. M.J. Mellink, E. Porada & T. Özgüç. Ankara: TTK, pp. 225-226.

Haas, V. 1994 *Geschichte der hethitischen Religion* (HbOr I.15). Leiden - New York - Köln: Brill.

Hawkins, D. 1995 *The Hieroglyphic Inscription of the Sacred Pool Complex at Hattusa (Südburg*) (StBoT Beiheft 3). Wiesbaden: Harrassowitz.

Hazenbos, J. 2003 *The Organization of the Anatolian Local Cults during the Thirteenth Century B.C. An Appraisal of the Hittite Cult Inventories* (CM 21). Leiden: Brill and Styx.

Hoffner, H.A. Jr. 1997 Proclamation of Anitta of Kuššar. In *The Context of Scripture, vol. 1. Canonical Compositions from the Biblical World*, eds. W.W. Hallo & K.L. Younger Jr. Leiden - New York: Brill, pp. 182-184.

_____ 2006 The Royal Cult in Hatti. In *Text, Artifact, and Image: Revealing Ancient Israelite Religion*, eds. G. Beckman & T. Lewis. Providence: Brown Judaic Studies, pp. 132-151.

Houwink ten Cate, Philo H.J. 1969
Hittite royal prayers. *Numen* 16, 81-98.

_____ 1974 The Early and Late Phases of Urhi-Tesub's Career. In *Anatolian Studies Presented to Hans Gustav Güterbock on the Occasion of his 65th Birthday*, eds. K.Bittel, P. H. J. Houwink ten Cate & E. Reiner. Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in Het Nabije Oosten, pp. 123-150.

_____ 1987 The Sun God of Heaven: The Assembly of Gods and the Hittite King. In *Effigies Dei. Essays on the History of Religions*, ed. D. van der Plas. Leiden: Brill Academic Pub, pp. 13-34.

_____ 1992 The Hittite Storm God: His Role and his Rule According to Hittite Cuneiform Sources. In *Natural Phenomena*. *Their Meaning, Depiction and Description in the Ancient Near East*, ed. D. J. W. Meijer. Amsterdam - New York : Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, pp. 83-148.

_____ 1995 Ethnic Diversity and Population Movement in Anatolia. In *Civilizations of the Ancient Near East*, ed. J. Sasson. New York: Hendrickson Publishers, pp. 259-269.

Hutter, M. 2010 Methdological Issues and Problems in Reconstructing "Hittite Religion(s)". In *Acts of the VIIth International Congress of Hittitology*. Çorum*, 25-31 August 2008*, ed. A. Süel. Ankara, pp. 399-416.

Hutter-Braunsar, S. 2001 The Formula "to Become a God" in Hittite Historiographical Texts. In *Historiography in the Cuneiform World. Proceedings of the 45th Rencontre Assyriologique Internationale, Cambridge and New Haven, 5-10 July 1998,* eds. T. Abusch, P.-A. Beaulieu, J. Huehnergard, P. Machinist, P. Steinkeller (CRRAI 45). Bethesda, MD: CDL Press, pp. 267-277.

_____ 2015 Religiöse Herrschaftslegitimation im Vorderen Orient am Beispiel der Hethiter. In *Akten der Winterschule "Macht und Ideologie im Altertum", Tbilisi*, *Februar 11-14*, *2014,* eds. I.Tatišvili & L. Gordeziani, Tbilisi, pp. 22-70.

Jüngling, H.W. 1993 *Was andres ist Gott für den Menschen, wenn nicht sein Vater und seine Mutter?* (OBO 139). Freiburg - Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 365-386.

Karlsson, M. 2013 *Early Neo-Assyrian State Ideology: Relations of Power in the Inscriptionsand Iconography of Ashurnasirpal II (883–859) and Shalmaneser III (858-824)*. Uppsala: Uppsala University.

Kammenhuber, A. 1969 *Das Hattische* (HbOrI.2.1/2.2). Leiden - New York - Köln : Brill, pp. 428-546, 584-588.

Kellerman, G. 1978 — The King and the Sun-God in the Old Hittite Period. *Tel Aviv* 5, 199-208.

_____ 1980 — *Recherche sur les rituels de fondation hittites.* Paris.

Kestemont, G. 1976 — Le panthéon des instruments hittites de droit public. *Orientalia* 45, 147-155.

Klinger, J. 1996 — *Untersuchungen zur Rekonstruktion der hattischen Kultschicht* (StBoT 37). Wiesbaden: Harrassowitz.

Kryszat, G. 2006 — Herrscher, Herrschaft und Kulttradition in Anatolien nach den Quellen aus den altassyrischen Handelskolonien,Teil 2: Götter, Priester und Feste Altanatoliens. *AoF*33, 2006, 102-124.

_____ 2008 — Herrscher, Kult und Kulttradition in Anatolien nach den Quellen aus den altassyrischen Handelskolonien – Teil 3/1: Grundlagen für eine neue Rekonstruktion der Geschichte Anatoliens und der assyrischen Handelskolonien in spätaltassyrischer Zeit. *AoF* 35, 195-219.

Lambert, W. 1969 — Gott nach akkadischen Texten. *RLA* 3/7, 543-546.

Laroche, E. 1974 — Les denominations des dieux "Antiques" dans les textes hittites. In *Anatolian Studies Presented to Hans Gustav Güterbock on the Occasion of his 65th Birthday*, eds. K.Bittel, P. H. J. Houwink ten Cate & E. Reiner. Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in Het Nabije Oosten, pp. 175-185.

_____ 1975 — La réforme religieuse du roi Tudhaliya et sa signification politique. In *Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité (Colloque de Besançon, 22-23 octobre 1973)*, eds. F. Dunand & P. Lévêque. Leiden: Brill, pp. 87-95.

Lebrun, R. 1980 *Hymnes et prières hittites*. Louvain-la-Neuve: Centre d'histoire des religions.

Masson, E. 1997 Les plus anciens temoignages en faveur de la première fonction divine et sociale chez les indo-européens. *Ollodagos*, 10, 223-247.

Mora, C. 2010 Aspects de la religion et du culte à l'époque impériale hittite. *AEPHE, Section des sciences religieuses* 117, 131-133.

Neu, E. 1974 *Der Anitta-Text*(StBoT 18). Wiesbaden: Harrassowitz.

_____ 1980 *Althethitische Ritualtexte in Umschrift* (StBoT 18). Wiesbaden: Harrassowitz.

_____ 1990 Der Alte Orient: Mythen der Hethiter.*BAC 2*, 90-117.

Otten, H. 1951 Zu den Anfängen der hethitischen Geschichte. *MDOG* 83, 33-45.

Pecchioli Daddi, F. 2006 The System of Government at the Time of Tutḫaliya IV. In *The Life and Times of Ḫattušili III and Tutḫaliya IV: Proceedings of a Symposium Held in Honour of J. de Roos, 12-13 December 2003, Leiden*, ed. Th. P. J. van den Hout (PIHANS 103). Leiden: NINO, pp. 117-130.

Popko, M. 1995 *Religions of Asia Minor.* Warsaw: Academic Publications.

Puhvel, J. 1989 Hittite Royal Titles: Hattic or Indo-European? *JIES* 17, 351-61.

Schwemer, D. 2006 Das hethitische Reichspantheon: Überlegungen zu Struktur und Genese. In *Götterbilder-Gottesbilder -Weltbilder*, eds. R.G. Kratz, H. Spieckermann. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, pp. 241-265.

Seher, J. 2009 — Der Landschaft sein Siegel aufdrücken – hethitische Felsbilderund Hieroglypheninschriften als Ausdruck des herrscherlichen Macht- und Territorialanspruchs. *AoF*36/1, 119-139.

Selz, G.J. 2012 — The Divine Prototypes. In *Religion and Power. Kingship in the Ancient World and Beyond*, ed. N. Brisch (OIS 4). Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, pp. 13-31.

Simon, Zs. 2012 — Hethitische Felsreliefs als Repräsentation der Macht: Einige ikonographische Bemerkungen. In *Organization, Representation, and Symbols of Power in the Ancient Near East. Proceedings of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale, Würzburg 20 -25 July 2008,* ed. G. Wilhelm (CRRAI 54). Winona Lake, IN: Eisenbrauns, pp. 687-697.

Singer, I. 1995 — "Our God" and "Their God" in Anitta-Text. In *Atti del II Congresso Internationale de Hittitologia* (StMed 9), eds. O. Carruba, M. Giorgieri & C. Mora. Pavia: Italian University Press, pp. 343-349.

_____ 1996 — *Muwatalli's Prayer to the Assembly of Gods through the Storm-God of Lightning (CTH 381)*. Atlanta: Scholars Press.

_____ 1998 — From Ḫattuša to Tarḫuntašša: Some Thoughts on Muwatalli's Reign. In *Acts of the IIIrdInternational Congress of Hittitology*. Çorum*, September 02-08, 2002*, eds. S. Alp & A. Süel. Ankara, pp. 535-541.

_____ 2001 The Fate of Hattusa during the Period of Tarhuntassa's Supremacy. In *Kulturgeschichten: Altorientalische Studien für Volkert Haas zum 65. Geburtstag*, eds. Th. Richter, D. Prechel & J. Klinger. Saarbrücken: Saarbrücker Druckerei und Verlag, pp. 395-403.

_____ 2002 *Hittite Prayers* (WAW 11). Atlanta: SBL.

_____ 2006 The Failed Reforms of Akhenaten and Muwatalli. *BMSAES* 6, 37-58.

Smith, Mark. S. 2008 *God in Translation: Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World* (FAT 57). Tübingen: Mohr Siebeck.

Starke, F. 1979 Ḫalmašuit im Anitta-Text und die hethitische Ideologie vom Königtum. *ZA* 69, 45-120.

Steiner, G. 1984 Struktur und Bedeutung des sog. Anitta-Textes. *OA* 23, 53-73.

_____ 1993 How was the City of Hattuša taken by Anitta? In *Uluslararası 1. hititoloji kongresi bildirileri*, Çorum, *19-21 Temmuz 1990*. Ankara, pp. 170-185.

Steitler, C. Forthcoming. Hittite, Luwian, Hattian, Mesopotamian? Distinguishing the Profiles and Original Milieus of the Solar Deities in Old Hittite Texts. In *Acts of the IXth International Congress of Hittitology*, Çorum, *September 01-07, 2014*, ed. A. Süel. Ankara.

Sternemann, R. 1965 Temporale und konditionale Nebensätze des Hethitischen. *MIO* 11, 231-274, 377-415.

Taracha, P. 2004 Fremde Gottheiten und ihre anatolischen Namen. Betrachtungen zur hethitischen Religion der Grossreichszeit. In *Offizielle Religion, locale Kulte und individuelle Religiosität. Akten des religionsgeschichtlichen Symposiums "Kleinasien und angrenzende Gebiete vom Beginn des 2. bis zur Mitte des 1. Jahrtausends v.Chr., Bonn, 20.-22. Februar 2003* (*AOAT* 318), eds. M. Hutter & S. Hutter-Braunsar. Münster: Ugarit-Verlag, pp. 451-460.

_____2006 Zur Entwicklung des offizialen Pantheons im staats- und dynastischen Kult der Hethitischen Grossreichszeit. *JANER* 5, 89-106.

_____2007 The Capital Hattuša and Other Residential Cities of Hittite Great Kings. In *Vita*. *Festschrift in Honor of Belkıs Dinçol and Ali Dinçol*, eds. M. Alparslan, M. Doğan-Alparslan, H. Peker. Istanbul, pp. 755-759.

_____2008 The Storm-God and Hittite Great King. In *VI Congresso Internazionale di Ittitologia*, Roma, 5-9 settembre 2005, eds. A. Archi & R. Francia (SMEA L). Roma: de Boccard, pp. 745-751.

_____2010 Studying Hittite Religion: Selected Issues. In *Acts of the VIIth International Congress of Hittitology*. Çorum*, 25-31 August 2008*, ed. A. Süel. Ankara, pp. 857-868.

_____2011 The Iconographic Program of the Sculptures of Alacahöyük. *JANER* 11, 132-147.

Tatišvili, I. 1996 *Zur Hethitischen Religion.* Tbilisi: Logos.

_____ 2002a Les divinités hatties dans le panthéon hittite. *Caucasica* 5, 109-112.

_____ 2002b Some Problems of Hittite Cosmology (in Georgian, with English summary). *Sprache und Kultur* 3, 141-147.

_____ 2004a *Hethitische Religion: Genese, Formierung, Struktur des Pantheons* (in Georgian, with German summary). Tbilisi : Logos.

_____ 2004b Quelques réflexions sur l'évolution de la pensée religieuse chez les Hittites. *Phasis. Greek and Roman Studies* 7, 93-107.

_____ 2005 Sur un aspect de l'activité religieuse de Muwatalli II. In *Acts of the Vth International Congress of Hittitology*. Çorum*, September 02-08, 2002*, ed. A. Süel. Ankara, pp. 715-720.

_____ 2007 Aietes – Son of Helios (For the Study of Hittite-Georgian Religious Parallels). *Phasis. Greek and Roman Studies* 10/1, 182-192.

_____ 2010 Some Remarks on a Passage of the Apology of Ḫattusili III. In *Pax Hethitica. Sudies on the Hittites and their Neighbours in Honour of Itamar Singer* (*StBoT 51*), eds. Y. Cohen, A. Gilan & J. L. Miller. Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 356-361.

Ünal, A. 2005 Fremde Götter in Hatti. Einführung einer Babylonischer Gottheit in Hatti und Schwierigkeiten bei ihrer Kulterrichtung nach dem Orakeltext KUB 5.6, *ArAn* 8/2, 47-108.

van den Hout, Th. P J. 1994 Death as a Privilege. The Hittite Royal Funerary Ritual. In *Hidden Futures. Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World,* eds. J.M Bremmer, Th. van den Hout & R. Peters. Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 37-75.

_____ 1995 Tuthaliya IV und die Ikonographie hethitischer Grosskönige des 13. Jhs. *BiOr* 52, 546-573.

_____ 1998 *The Purity of Kingship. An Edition of CTH 569 and Related Hittite Oracle Inquiries of Tutḫaliyaš IV* (DMOA 25). Leiden: Brill.

_____ 2006 Administration in the Reign of Tutḫaliya IV and the Later Years of the Hittite Empire. In *The Life and Times of Ḫattušili III and Tutḫaliya IV. Proceedings of a Symposium Held in Honour of J. de Roos, 12-13 December 2003, Leiden*, ed. Th. P. J. van den Hout (PIHANS 103). Leiden: NINO, pp. 77-106.

_____ 2012 Die Rolle der Schrift in einer Geschichte der frühen hethitischen Staatsverwaltung. In *Organization, Representation, and Symbols of Power in the Ancient Near East. Proceedings of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale, Würzburg 20-25 July 2008,* ed. G. Wilhelm (CRRAI 54).Winona Lake, IN: Eisenbrauns, pp.73-84.

van Loon, M. 1985 *Anatolia in the Second Millennium B.C.* (Iconography of Religions XV, 12). Leiden: Brill.

Vorländer, H. 1975 *Mein Gott* (AOAT 23). Neukirchen-Vluyun: Neukirchener Verlag.

Watkins, C. 1974 'God'. In *Antiquitates Indogermanicae. Studien zur Indogermanischen Altertumskunde und zur Sprach- und Kulturgeschichte der indogermanischen Völker. Gedenkschrift für Hermann Güntert zur 25. Wiederkehr seines Todestages am 23. April 1973*, eds. M. Mayrhofer, W. Meid, B. Schlerath & R. Schmitt, Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck, pp. 101-110.

Westenholz, J. 2000 The King, the Emperor, and the Empire. Continuity and Discontinuity of Royal Representation in Text and Image. In *The Heirs of Assyria. Proceedings of the Opening Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project*, Tvärminne, Finland, October 8-11, 1998, eds. Sanno Aro & R. M. Whiting. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, pp. 99-125.

Wilhelm, G. 2002 Gleichsetzungstheologie, Synkretismus und Gottesspaltungen im Polytheismus Altanatoliens. In *Polytheismus und Monotheismus in der Religionen des Vorderen Orients*, eds. M. Krebernik & J. von Oorshot. Münster: Ugarit-Verlag, pp. 53-70.

Yakubovich, I. 2006 Were Hitite kings divinely anointed? A Palaic invocation to the Sun-god and its significance for Hittite religion.*JANER* 5, 107-137.

_____ 2013 Anatolian Names in -wiya and the Structure of Empire. In *Luwian Identities: Culture, Language and Religion Between Anatolia and the Aegean*, eds. A. Mouton, I. Rutherford & I. Yakubovich. Leiden-Boston: Brill, pp. 87-123.

THE SOCIO-POLITICAL IMPACT OF HITTITE RELIGIOUS CEREMONIES AND THE EFFORTS OF THE HITTITE KINGS IN ESTABLISHING A UNIFIED STATE IN CENTRAL ANATOLIA

Ahmet ÜNAL[*]

Introductory Remarks

In keeping with the notoriously separatist geographical structure of the Central Anatolian highlands, there was no configural tendency undertaken to establish a single unified state-like entity until the Middle Bronze Age, which coincides with the arrival of the Indo-European Hittites nor to create a collective and social memory which would be transmitted from generation to generation and facilitate in forming a social unity[1]. There hasn't yet been created a common feeling or consciousness of being a "civis hethaeus" comparable to Roman "civis Romanus sum" so that the central power would be in capacity of endowing its inhabitants with a much desired prestigious Hittite citizenship. Communities were dramatically separated from one another by mountain ridges, almost but not absolutely impossible to cross, sprawling forests, rivers, ravines, canyons, lakes, and marshes, as well as extensive steppes, harsh climatic conditions, and last but not least omnipresent bandits and plunderers. Unceasing endeavors from within and as well as out Anatolia to overcome all these hindrances were numerous, but the obstacles were more serious. The amorphous character of the geography conspired with the deficiencies of political institutions to impede the unity of the ethnically diverse communities, thus making any sort of unification efforts and process, compared to Mesopotamian and Egyptian models, in

* Emeritus, University of Munich, Germany.

1 Assmann 2008, 110; Balza, Mora 2015, 428.

practice too difficult, betimes even impossible to achieve.

As a social organization, institution, and phenomenon religion certainly evolved in all societies much earlier than the complicated and much debated formation of state. Its definition, evolution, and perfection to an ideal administrative social mechanism and tool is still an ongoing process, and there are indeed numerous opposing voices against its presentation as a sole source of a welfare system. Notorious and remarkable is the harsh critique of Henry David Thoreau[2]. One point is certain: that religion is one of the best means of subduing and governing the masses and fulfills functions which the state, theoretically secular in nature, can hardly realize alone, such as pacifying, and alleviating social stress, giving hope for a better life, felicity in the afterlife (cf. the phenomenon of paradise!), forgetting one's mundane problems, and briefly establishing a deeply desired social order. Most importantly, religion as a source of a common belief and relief functioned to gather different tribes around some particular shared values, regardless of their race, tongue and other anthropological particularities, habits, and customs. It is why Friedrich Nietzsche correctly suggested that religion owes its structuralization, institutionalization, and incorporation to state systems which accepted and supported religions voluntarily, because they served permanently as an auxiliary means of acquiring power over the masses. W. Burkert's statement that „religions would have the power to divide peoples" is principally correct, if multiple religions are meant, but wrong at the same time, because it has enormous uniting capabilities, if one single religion is meant.

A simple reference to the double functionality of the potentates in most states as king and *pontifex maximus* suffices to explain the unique status of religion[3]. Such an autocrat alone was at the same time the highest commander of the army, supreme judicial authority, and most importantly chief priest.

Through pure military means, which in the first step expresses itself in merciless rampaging and destructive wars, the Hittite kings are best known from the earliest times onward in their efforts to set up a unified state in

2 Thoreau 1849.

3 Bolger, Maguire 2010.

Central Anatolia. In these efforts they were in all probability walking in the footsteps of Old Akkadian, Egyptian, and some southeast Anatolian kingdoms such as Kuššara, Mama, Ebla, Mari, Aleppo, Haššuwa, Uršu, and other Hurrian principalities, some of which they regarded from the ideological point of view as their models and forebears. From the first moment in which the Hittites arrived in Anatolia, the kings declared themselves chief priests and servants of major native Anatolian deities, about the nature, cult, and rites of which they had not even the scantiest idea. How helpless the Hittite theologians were in their adaptation of a newly introduced foreign deity is clearly demonstrated at length by a detailed oracle text[4]. Nonetheless, aided by well-versed Mesopotamian, Hurrian, and local Hattian pundits, theologians, and scribes, they started to canonize the folklore-like customs of the natives. Cultic duties were quite unlike those of the Indo-European homeland, and evolved to include the king's individual attendance at each of the main cult-centers, shrines, and holy places, basic seats of principal deities since prehistoric times, in accordance with a strictly organized cultic calendar. While regular wars continued unceasingly to supply the state, the ruling upper class echelons, and the treasury with valuable new lands, natural resources, artefacts, victuals, other indispensable booty, and deportees, who were employed as mandatory manpower in labor, manufacture, agriculture, transportation, construction and production, and in the military, religion served always as a backbone to any belligerent activities, because the king pretended always to act in the name and for the sake of the supreme gods. In practice, subduing and exploiting neighbors was the most essential precondition for maintaining the political and economic power that ensured the position of the Hittite Empire among the feebler contemporary great powers of the Ancient Middle East. The Hittite strategy provided a centralized administrative structure that allocated resources as well as revenues to balance internal political interests, and a deportation strategy that helped to fuel the labor intensive agricultural technology. It gave to the simple-minded masses the impression that earthly state enemies were in fact almost identical with those of the gods. There is, however, another important aspect of the wars, namely that they are an instrument for keeping the conquered territories under a permanent and common flag, eliminating

4 Ünal 2005, 47ff.

each time insurgent rebels and dissidents.

Assignment of regal family members as governors in the newly subdued territories organized in administrative terms, creation of secundogenitor kingdoms in vassal states, inter-dynastic marriages, acculturation efforts, gifts, bribery, declaring conquered lands state property (comparable to that of the Romans' *ager publicus*), allotment of arable fields among clan members and followers, creation of bailiffs, retaining of *latifundia*, a refined auto-control system among the appanage kings, a tough civil and military administrative system keeping everything under strict surveillance, and the issuing of harsh standard stipulations and laws disregarding and replacing the *mos maiores* of the multi-layered local ethnicities were not sufficient to create unity. Even among the closest clan members there were no common aims, ideals, and values around which they would come together. Appeals, such as that of Hattušili I "Might my subjects be unified as the cubs of wolves!"[5], did not accelerate the unification process either.

The State as a Socio-Political Institution and Source of Exploiting Power

The highly debated and disputed state is in simplest terms an organized community. For its complete formation a defined territory, permanent population, and, at the topmost a ruling class (*bourgeoisie*), are indispensable preconditions. State and government are strongly distinguished from one another. Government is the particular group of people, the so-called administrative bureaucracy, elite or bourgeoisie that has the monopoly to control for a limited period of time the state apparatus. The more population groups as an amalgamation of different races with different languages and customs which exist, the more challenging becomes the task to rule them and to form a homogenous "nation". In fact the state system is an invention of the bourgeoisie, which is according to Karl Marx in Pre-capitalist times quite different from society. In term of Max Weber's definition, a compulsory political organization with a centralized government that maintains a monopoly on the legitimate use of executive force and territory are key factors

5 KBo 3.27, 15-16.

for a group to form a state. Unity was a common and indispensable purpose of both state and bourgeoisie to warrant the permanency of the system and the ownership of fields and other estates.

It is a highly controversial discussion, how the ruling classes, i.e. bourgeoisie, royal family, or whoever else, managed to distinguish and differentiate themselves from the common peoples. There are numerous possibilities such as oppression by military means, ideologies claiming one's divine origin, supernatural characteristics, extensive wealth, richness, splendid architecture, monumental and heraldic propagandistic material, and other cultural practices that distinguished them from those of the subordinate laboring classes, the subjects *per se*!

Among theories on the evolution of state, theories of military conquest and conflict are worth noting, both of which fit well for Anatolian conditions. The warfare theory especially is very appropriate to the geographical structure and the Hittite way of establishing a state. In the terms of Charles Tilly, state formation developed largely as a result of the efforts of "state-makers" who sought to increase first of all the taxes they gained from the subjects, so that they could continue fighting further wars and thus conquer new territories. In the case of the Hittites this aspect of state building is most clearly attested archaeologically and philologically. Remarkably, the texts tell us irrefutably that one of the most extensively used war tactics was the policy of scorched earth, rampaging, annihilating, destroying, and burning of hostile lands and settlements. A simple statistic teaches that the action of "*burning, setting on fire*" (*warnu-*) was used 84 times, while "*destruction, annihilation*" (*harnink-*) is attested 124 times![6] It goes without saying that both of these inhuman actions covered only major Central Anatolian and North Syrian urban centers, i.e. unimportant small settlements were not included. Secondly, conflict and dominance of particular population groups over others is key to the formation of the state, which resulted in oppression of one group by another. This way of state building was less suitable to the Hittites. Needless to say that until the 19th century there were no national states. The consolidation of the Greeks

6 Ünal 1983, 164-180; Ünal 1984, 7-185

on a geographic ground no less particularist and difficult as Anatolia, as a quasi-nation state is the result of common and imminent Persian danger. They forged for themselves their own ethnic identity on the values and virtues of (1) the same blood and language, (2) acknowledging the same temples and religious rituals, and (3) observing the same customs. In spite of hostilities and threatening attacks from every direction, a similar backdrop is unexpectedly lacking among the Hittites. The ever imminent Kaškaean malignant eyes and plunderings did not have the same effect as the Persian and Barbarian danger had for the Greeks. In all events the Greek tragedy understood it to invert the Barbarian threat into a solidarity and unification process[7]. Major sources of threat would come mostly from Syria and Egypt, but they were not permanent and too far away.

The Hittites did not bring along common values from their imaginary homeland; during their immigration to Anatolia they did not have even a shared tongue, but were diversified in a multitude of dialects such as Nešumnili, Luwili, and Palaumnili speaking clans. Neither did they possess a "*Nationalepos*" such as the Babylonians' Gilgamesh epic or the Homeric poems, nor did they inherit a national god like Marduk, Amon, Zeus, or Jupiter. The position of the allegedly Indo-European god of light (*šiu-*) was not formed as yet to become a national god; first of all he is void of mythological roots. The Legend of the Queen of Zalpa with her 30 sons and daughters cannot possibly be the oldest Indo-European myth and have played the role of Homeric poems, as exaggeratedly maintained by Dieterle[8], which ends up with a *petition principi*. Who knows, probably the ethnic diversity and contrasts made them aware of their Indo-European character[9]!

As perpetual wars between tribes and principalities are revealed irrefutably in Old Assyrian texts, the tribes inhabiting pre-Hittite Anatolia, immensely diverse from each other, were living in stateless groups. Hordes in an anarchist structure existed in many parts of the country as well, especially among the Kaška, Išmerika, Kuruštama, Lukka, and nomadic peoples

7 Hall 1989.

8 Dieterle 1987, 169-214.

9 Most recent evaluation of the Zalpa text Gilan 2015, 179ff.

maintaining a transhumant way of life in the Taurus Mountains, Lycia, and elsewhere. Personal efforts during the Old Assyrian Colony Period to claim a central power on the part of kings of Kuššara and Mama did not bring about any consolidation.

Therefore there could hardly be an evolution for the voluntary theory, i.e. diverse groups of people coming together and of their own will to form a state as a result of some shared rational traits and common interests. In such a rough geography void of ethnic unity, where roving bands of hunter-gatherers, tribal societies based on herding and agriculture held sway, an initial state could only ensue over territories by military means, in which one culture, one set of ideals, and one set of laws were imposed by force or threat over diverse nations by a civilian or military elite and bureaucracy. It took an immensely long time, until the early transition of human society emanated from tribal communities into larger political organizations.

In most cases the king's unification attempts were purely vain endeavors. Where application of military means brought about no positive results, the Hittite kings occasionally pursued pluralism or polyarchy and tolerated client kings along the limes instead of direct rule. Thus a confederate system, a union of small states, submitting their sovereignty to a central power accumulated at Hattuša, was chosen. As one text is interpreted[10], already in the Old Hittite period the king (probably Hattušili I or Muršili I) gathered princes or lords from different cities in his presence. The king in a unifying effort calls them metaphorically "his brothers" (*AHI*) or "his sons" (DUMU) and organizes in their honor a generous banquet. Among them were present the prince Ammuna of Šukziya and Pimpira of Nenašša. We might see here the princes who were sent according to the Telipinu Decree as governors to major Anatolian cities such as *Hupišna, Tuwanuwa, Nenašša, Landa, Zallara, Paršuhanta (Purushanda?),* and *Lušna.*

The Role of the Festivals as Amphyctionic Leagues

One of the most important components of non-belligerent state-building was the coming together of the Hittite royal court with provincial notables on the

10 KBo 3.34 iii 15-19, de Martino 1991, 64f.

occasion of the celebration of festivals and haughty processions[11], the origins of which as folkloristic reminiscence certainly go as far back as prehistoric times. The Hittite cultic calendar counts more than 160 festivals of varying origin, importance, and length. Their impact in realizing Anatolian unity can be conceived as the initial steps in creating a Pan-Hittite unity at least in the central region. There is one point which needs in this context to be underlined: not until the Empire period in the 14th century B.C. do we observe, in regard to establishing unification, hardly any other endeavor besides military means. It is in this late period that the potentates started to expand extremely expensive, but peaceful and pretentious festivals of a politico-religious nature, which were in spite of their religious disguise for the most part folkloristic and secular in nature and origin. In practice, the initiation of festivals marked a turning-point in regards to the consolidation of Central Anatolia under the rule of a single monarch. On the other hand, festival fragments from the Old Hittite Period are very scarce, as demonstrated by Hannah Marcuson in this volume, and I am therefore not quite convinced that they were part of a canonized and organized state religion, and aimed at a similar unification process. The fleeting idea comes to mind therefore to compare the festivals with the splendid feasts in Homeric Mycenaean world. From now on worshipping the gods and leading their subjects in the celebration of state festivals was as common and natural a duty and activity of the kings[12] as fighting against one's enemies and permanently taking booty as source of economic supply. It is well known that according to the beliefs of the Ancients any negligence of festivals resulted in divine wrath. We must generally state beforehand that a "Pan-Anatolian" festival was lacking from the outset. All festivals which we subsume awkwardly under "state religion" are in fact local rites of the common peoples. From immemorial times various archetypal acts, each with its own peculiar associations, covered an extensive geographic area, including betimes regions outside Anatolia.

Festivals were not celebrated in all parts of the empire, but were restricted to the regions where they primarily originated, thus hindering the spread of

11 Görke 2008, 49-72.

12 Lorenz 2014, 470ff.

common religio-cultural values within the entire empire. If the Hittite king or one of his innovative theologians or pundits had chosen one of the most common and appropriate festivals such as KI.LAM, AN.TAH.SUM^{SAR} or *nuntariyašha*-, or had compiled a fictive and virtual ritual amalgamating all of them and insisted on celebrating it in a central place with the participation of notables from all provinces and subordinate kings, or celebrated it "nation-wide", instead of moving to and fro for days and months between isolated cultic centers in a difficult geography, it would have probably resulted in a kind of integrative pressure on rational people to accelerate creating a nation-state like structure and succeeded in establishing a Pan-Anatolian League. The scope of celebrations of major festivals within Central Anatolia was limited mostly with Hattian traditions. It would be odd and could cause aversion instead of sympathy, if the kings imposed these Hattian traditions in foreign countries or vice versa! Out of the jungle-like diversity of the local cults, the theologians of Hattuša, standing at the disposal of the king, tried to create an artificial and official pantheon, the nucleus of which was the cult of the neighboring shrine at Arinna. However, they drowned themselves in a muddled jungle of hundreds of minor festivals and deities. Nonetheless, an all unifying national god was still lacking. The repeated appeals of Hittite kings to venerate after their death a particular deity, mostly identified with their personal protective god during his lifetime, "nation-wide" did not help further. This is visible in the case of Hattušili III who issued his famous autobiography for the sake of perpetuating the cult of Ištar of Šamuha as a national goddess. The king was in quest of further solutions. He had to organize the jungle of religious beliefs under some leading divinities such as the Sun God, Sun Goddess, Storm God, etc. The Sun Goddess of Arinna was particularly venerated and exalted[13] since immemorial times in a considerably wide region; efforts of the kings to expand the cult of this deity, and Puduhepa's syncretism of her with Hepat, chief goddess of Hurrians, were not sufficient to bring about a monotheistic and national deity. As already stated, festivals in term of A. Goetze's "parties" or "banquets" consisting of various entertainments which existed since earliest times. Old Assyrian texts attest to the abundant existence of folkloristic celebrations.

13 Gurney 1980, 141.

But they were solely regional folkloristic and ritual in composition and function, not an integral part of a state religion in a period of stateless times.

Where might the Hittites have gotten the idea, to form the festivals as part of the ideology of the state religion? In this regard one observation is critical. Forerunners of Hittite festivals had been in practice for many centuries earlier in Kizzuwatna, a region under strong Hurro-Mesopotamian influence far from the Hittite orbit. In this context one text is noteworthy, in which during the Hišuwa festival for the sake of Manuzziya at Kummanni the notables of the major Kizzuwatnaean cities gather within the scope of their cultic travels, which have remarkable affinities with Hittite religious festivals[14]. The noblemen come from the cities of Kizzuwatna, such as Kummanna, Zunahara, Adaniya, Tarša, and Ellipra, and, as local notables, wealthy and influential men, supply the temples in term of foundation with sacrificial material such as bread, sheep, and jars of wine. We have to take seriously into consideration whether this influence could have come to the Hittites from this part of the country, which is, to stress again, Hurrian and Semitic in ethnic structure. Note in this context the coincidence that the introduction and extensive usage of festivals is contemporary with Kizzuwatna's annexation as a Hittite province in the 14th century B. C., in which Kizzuwatna started to increase its cultural impact on Hatti. According to Archi[15] the gathering of these delegations is a relic of an old political structure in this region, rich in Hurro-Babylonian and local traditions.

By the fourteenth and thirteenth centuries B.C. the Hittite capital Hattuša had become a cosmopolitan and polyglot city with its famous eight languages, which overshadows even the famous Babylonian confusion of languages. The texts report that here there were "houses" of various towns which are mentioned mostly in connection with celebrating festivals and land grants. They primarily appear in the native Hattian KI.LAM-Festival, and a few times in the Festival for Telipinu and the Nerik Festival. Ankuwa, Nenašša, Tuwanuwa, Hupišna, Karahna, Šukziya, Zallara, Kaštuwara, Hanhana,

14 KUB 20.52 + KBo 9.123, Goetze 1940, 54; Lebrun 2001, 87; see Trémouille 2001, 60vd. and not 23 and 28; Forlanini 2013, 3; Rutherford 2005, 623 with note 3

15 Archi 1973.

Nerik, Gazzimara, and Halap are among the cities mentioned, which all lie in Central Anatolia, except Halap[16]. The men (LÚ) of these towns appear mostly in the context of the "heaping" (*harp*-) of various festive ingredients. The "stewards" (AGRIG) or "lords" (*BĒLU*) of these towns fulfill some obscure duties as well. Up to now we do not know to what purpose these mansions were built and what kind of missions their occupants pursued. Certainly, it had to do with the centralization of festivals under Tuthaliya iv. which brought about that the king did not need to undertake the cumbersome travels to related towns, instead he summoned the their notables alongside with their tributes and contributions for the festivals[17]. We can only speculate, whether the men and stewards acted in cultic and political matters as "ambassadors" or "missionaries" at the Hittite capital, representing their home towns within a confederate system.

Evaluating Hittite festivals as a medium of a religio-cultural unification process in order to better understand them, we are entitled to compare them with the Greek Amphictyonic League, which was a religious association since prehistoric times among the Hellenic tribes and survived in historic times as a religious organization enjoining the support and protection of sacred places and temples and to organize the Olympic and Pythian games. The Amphictyonic League gained in importance particularly in the 6th century, as the larger and more powerful *poleis* started to employ it as a political instrument to subdue the lesser ones. We might encounter something similar in the native Anatolian cult centers such as Arinna, Nerik, Zippalanda, Hanhana, Karahna, and Tawiniya, with their major temples dedicated to the local city gods (the counterparts of Panhellenic sanctuaries) which the Hittites subdued but did not destroy, in contrast to other important cities. Furthermore these cities were privileged by levying lighter taxes, supporting them economically, setting up new, more monumental and magnificent temples, and visiting them in the person of the royal family regularly. In doing so the Hittite royalty might have been expecting something similar as in Greece; nonetheless they did not arrive at the stage of the Panathenaic

16 KBo 21.31 obv. i 4.

17 Cf. Haas 1994, 775.

games, which basically incorporated religious festivals similar to that of the Hittites', but which also included elements such as athletic competitions, music, dance, prize awarding competitions, and other folkloristic cultural activities. In spite of their committed efforts Hittites were not able to create a l*udus hethaeus*. In one case, the reading of the *Odyssey* and *Iliad* within the scope of these games corresponds to the Illuyanka myth in Hittite Anatolia, which was recited in the course of the *purulli*-festival[18]. The myth is unique in this regard and might contain some cosmic aspects. We can go one step further and interpret all of the mostly Hattic recitations in other festivals as counterparts of Homeric prototypes.

The prime participants of the festivals were of course the gods, represented by their images, and thus only passive! They are followed by the king, who was the nexus connecting the sway of political power and versatile religious duties in a single person. In regard to his multi-faceted religious obligations we can catch some glimpses as to how he led religious festivals, often together with the queen, and in cases of his absence, how he delegated princes as his proxy. The king claimed, as part of a sophisticated ideology, to be acting in person as a proxy of the divine on earth. As part of this ideology he maintained divine rights over the ownership of the lands, which were confiscated after conquest and became tribal property. This is the basic official ideology of legitimacy which existed long before in Mesopotamia and Egypt, and therefore must have been borrowed by Anatolians somewhere and sometime.

The King's Divine Origin and Source of Power

How, otherwise, the king has distinguished himself from among the masses of clan members as a heroic, charismatic, and virtuous person, and why his simplest deeds were regarded as feats, leads us to the enigmatic origin of kingship. The example of Pharaonic details can help us to understand its evolution, from which the Hittites and other Near Eastern despots learned certainly a great deal[19]. The king pretends to be dispensing bounty

18 CTH 321.

19 Frankfort 1947; 1948, 1978.

and casting the spell of prosperity over the future and demonstrates the effectiveness of his royalty. On the other hand the kings stress repeatedly their divine character[20]. The Hititte intellectual world view and mysticism, as in other spiritual spheres, is strikingly simple and superficial compared with the sophisticated religious, theological, mythical, and spiritual world of Mesopotamia and Egypt. The origin of the throne as a token of kingship in the sea according to the Hattian foundation ritual[21] is not elaborate enough; first of all we entirely miss the cosmic myths and creation myths of the Babylonians and Egyptians. There are only some scattered occult remarks among the texts, about how the king differs from ordinary men, how he looks like a lion and eagle[22]. Although not as extensive as in Egypt and Babylonia, he used depictions on seals and rock monuments as a means of propagating his supernatural personality[23]. His representations on the rock monuments as visual praxis share striking similarities with the divine, especially with the Sun God (^{D}UTU), which assisted a great deal to elevate and differentiate him from common people. This tendency appears from the time of Urhitešub and Tuthaliya IV[24], a process which came about too late to come to fruition. On the other hand it has been maintained that standardization in Hittite art would reflect the endeavor of the newly founded state to create a shared figurative idiom that was to become a vehicle of communication encompassing all the societies under Hittite domination; thus the object of the new pictorial idiom and art works would have been intended to forge a sense of shared identity and adherence to the Hittite state[25]. Not only were his pictographic depictions god-like, but also his deeds and feats came close to those of the divine. Through the liberation of private property from the community, the state has become a separate entity, beside and outside and over civil society. Its formation, supported of course by civilian and military institutions, into a Leviathan (totalitarian state) was a long process.

20 Ulanowski 2014, 978ff.

21 KUB 29.1 and duplicates.

22 KBo 21.22 obv., Hoffner 1995, 104; Puhvel, HED sv. *haš*.

23 For means of propaganda in the Old Hittite period see Klock-Fontanille 2001, 234-239..

24 Bonatz 2007, 126. In the thirteenth century, not only the rulers and princes, but also probably even high officials began to use divine iconography for their pictorial selfrepresentations which expresses itself especially in horned caps.

25 Schachner 2013, 536.

Except for elders, notables, provincial officials, servants, and collaborators of the palace, the ordinary native peoples of the towns did not participate in the festivals as a rule; we are sure nonetheless that they were assembled to admire the throng, as the entire court entourage, consisting of the king, appearing exceptionally this time not as a hostile military commandant, but as a peaceful messenger and chieftain, dressed up in his magnificent garbs and finery[26], and of course the queen no less splendid, alongside his high officials, arrived in a huge caravan to the isolated Anatolian towns, bringing along numerous sacrificial animals, paraphernalia, and offering materials; we do not have any clues whether he summoned the entire population as soon as he arrived in a town as is attested in the case of border commanders[27]. Hittite festivals were indeed very boisterous and jolly in nature and were often accompanied by music, songs, dances, theatrical plays, organized games, mock struggles, fake battles between Hittites and Maša peoples, musicals, competitions, circus shows, and other tournaments. We can imagine how all these events enlivened the dull, plain, and otherwise monotonous life in the melancholic Anatolian steppes, even as today and brought to Anatolian towns and countryside deeply drowning all the while in ennui at least a volatile entertainment and had a stimulating effect on the natives, creating a sort of step forward in creating Pan-Anatolian amphictyonies! In spite of their committed efforts Hittites were not able to create a *ludus hethaeus*. In regards to the overall geographic scope of the festivals there is a striking peculiarity which has not been noted and evaluated so far. In this observation I have been stimulated a great deal by the Russian Ph.D. thesis of the late V. Ardzinba on "Anatolian Cults and Myths" in its Turkish translation, in which I have written an introduction[28]. I have also pointed out this remarkable phenomenon for the first time in my introductory remarks to Dr. Özlem Sır Gavaz's dissertation on the cultic travels of the Hittite kings[29]. Principally the Hittite festivals covered only the central part of the Anatolian peninsula, not the regions outside of it, although major parts of Anatolia and Northern

26 Goetze 1947, 176-185.

27 BEL MADGALTI Instruction iii 29-30: *kuedani-ma-šan* URU-*ri* EGIR-*pa arti nu* LÚ^{MEŠ} URU^{LIM} (30) *humanduš para halzai nu kuedani DINAM eszi*.

28 Ardzinba 2010.

29 Gavaz 2012.

Syria were also betimes brought under direct Hittite dominance, for instance North Syria, West Anatolia, Kizzuwatna, and East Anatolia. I certainly do not like to speculate whether this has to do with the low-level religious conceptions of the population living in these regions or not. Northern Syria for instance, where the Hittites organized during the Empire period a tight political-administrative system, does not appear among the regions of festive activities. Nonetheless we learn from the Emar texts that the natives celebrated their own local Akkadian language "national" festivities[30]. Otherwise there are only very few rituals of Anatolian origin in Emar, the so-called "*rituel anatolien*", which begin thus: "*Tablet of the rites of the gods of the Hatti Land, of the upper and lower cities, as follows"*[31]. A ritual text includes north and southeast Anatolian deities[32]. Another text speaks of "feeding of the Hittite deities"[33]. Nonetheless we should not exaggerate establishing a Hittite religious supremacy at Emar/Aštata on the basis of the divination text KUB 5.6[34]. The rites are written in a local Akkadian language; the gods and the technical terminology, bread names, and cultic objects all are almost the same as those known from classical festive descriptions in Hattuša. These few texts testify to the eager effort of the Hittites to expand their "imperial pantheon" to the reestablished, non-Hittite regions with a long, rich and deep religious cultural tradition, although the Hittites unlike the Assyrians did not impose a religious imperialism[35]. They aimed certainly at propagating imperial power. How far they were successful, we do not know. This exclusion can certainly be explained by means of the superior religio-theological level of this region, where the Hittites did not have better values to transmit.

As if the Hittite kings had foreseen the impossibility of a unification of the entire Anatolian peninsula, they regarded only the central part as a heterogeneous region. This observation runs parallel to other cultural spheres, since the

30 Fleming 1996) 81-121; cf. Pruzsinszky 2007, 21ff.

31 There are only a few ritual texts from Emar, 472, 472, 473, 474-490, Laroche 1988, 111-117; Prechel 2008, 243-252; Archi 2014, 153ff.

32 Emar 472, Lamante 2014, 451ff.

33 Emar 271, Michel 2014, 509.

34 Michel 2014, 72, for instance, misinterprets the role and function of the priest (LÚSANGA) in KUB 5.6 I 38ff. The priest is not sent to Aštata for the purpose of organizing the the cult to a deity, but he has been brought from Aštata (ablative Aštataza!) to Hattuša to find remedies against the sickness of his Majesty, Ünal 2005 [2010] 47ff. and especially 72..

35 Archi 2014, 159; Prechel 2008, 251.

Hittites did not introduce in conquered regions any spiritual and material cultures, except administrative systems[36]. In the course of important festivals such as AN.TAH.ŠUM^{SAR}, *nuntariyašha-, purulli-*, KI.LAM, Rain Festival, New Year Festival, and Thunder Festival, the most frequently visited cultic cities and mountains are the following:

Ankuwa, Arinna, Haitta, Hakkura, Hakpiš, Harranašša, Hattuša, Hišurla, Tahurpa, Karahna, Katapa, Matilla, Nerik, Nirhanta, Mt. Piškurunuwa, Šanantiya, Mt. Tapana, Tatašuna, Tatišga, Tauriša, Tawiniya, Tippuwa, Tišaruliya, and Zippalanda.

Festivals certainly served to demonstrate the king's commitment and ability to establish a critical harmony with nature and to communicate with supernatural powers which was indispensable to a fruitful social life. One can interpret the festivals at best as media of "rite de passage", in which the Anatolians, as in Mesopotamia, would have attuned themselves to the prevailing state of nature when preparing to celebrate the great seasonal festivals which would lead nature and society to a new period of fruitfulness[37].

Conclusion

The Hittites have the credentials and deserve our admiration for having set up the first confederate state in the heart of Central Anatolia and for having undertaken all sort of endeavors in consolidating and creating a united national state, but their success was not complete, for a variety of reasons. In addition to the difficult geographic structure of Anatolia, the insufficient time span for a fermentative process must be added. Ethnic diversities among the natives of the country and a continuous influx of new peoples of unknown origin particularly provided an additional impediment to consolidating the country. When we consider the slow and tedious development and evolution of a cultural unity and "nation" in Greece and Rome, the brevity of time in the case of the Hittites will be even more evident.

36 Genz 2006, 499ff.; Ünal, 2017, 209ff. The same is true in the case of the Levant, Simon 2013, 295-313.

37 Mouton 2008; Mouton, Patrier 2014, 1-22.

REFERENCES

Archi 1973 — A. Archi, "Bureaucratie et communautés d'hommes libres dans le système économique Hittite" *Fs Otten* 18-23.

Archi 2014 — A. Archi, "Astata: A Case of Hittite Imperial Religious Policy" *JANER* 14, 153ff.

Ardzinba 2010 — V. Ardzinba, *Eskiçağ'da Anadolu Ayinleri ve Mitleri*, translated from Russian by Orhan Uravelli, Kafder, Ankara.

Assmann 2008 — "Communicative and Cultural Memory", A. Erll and Nünning (eds), Media and Cultural Memory 109-118.

Balza - Mora 2015 — "Memory and Tradition of the Hittite Empire in the Post Hittite Period" RAI 57, 427 435.

Bolger 2010 — D. Bolger, L. C. Maguire (eds), *Development of PreState Communities in the Ancient Near East* Oxbow Oaks.

Bonatz 2007 — D. Bonatz, "The Divine Image of King: Religious Representation of Political Power in the Hittite Empire", in: M. Heinz M. H. Feldman (eds), *Representaions of Political Power Case Histories from Times of Change and Dissolving Order in the Ancient Near East* Winona Lake 111-136.

Dieterle 1987 — R. L Dieterle, "The Thirty Brothers", *JIES* 15, 169214.

Fleming 1996 — D. Fleming, "The Emar Festivals: City Unity and Syrian Identity under Hittite Hegemony", in: M. W. Chavalas (ed.), *Emar: The History, Religion, and Culture of a Syrian Town in the Late Bronze Age* 81-121.

Forlanini 2013 M. Forlanini, "How to Infer Ancient Roads and Itineraries from Heterogeneous Hittite Texts: The Case of the Cilician (Kizzuwatnean) Road System" *KASKAL* 10, 1ff.

Frankfort 1947 H. Frankfort, *The Divine Kingship*.

Frankfort 1948, 1978 H. Frankfort, *Kingship and the Gods.*

Gavaz 2012 Özlem Sır Gavaz, *Hitit Krallarının Kült Gezileri*, Çorum.

Genz 2006 H. Genz "Hethitische Präsenz im spätbronzezeitlichen Syrien: die archäologische Evidenz" *BagMitt* 37, 499509.

Gilan 2015 A. Gilan, Formen und Inhalte althethitischer historischer Literatur, THeth 29.

Goetze 1940 A. Goetze, *Kizzuwatna and the Problem of Hittite Geography*.

Goetze 1947 A. Goetze, "The Priestly Dress of the Hittite King" *JCS* 1, 176-185.

Görke 2008 S. Görke, "*Prozessionen in hethitischen Festritualen als Ausdruck königlicher Herrschft"*, in: D. Prechel (ed.), Feste und Eid. Instrumente der Herrschaftssicherung im Alten Orient, Kulturelle und sprachliche Kontakte Band 3, 49-72

Gurney 1980 O. R. Gurney, *Hittites*.

Hall 1989 J, M, Hall, *Inverting Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy.*

Hoffner 1995 H. A. Hoffner, "About Questions", in: *Studio Historiae Ardens Fs Houwink ten Cate* 87-104.

Klock Fontanille 2001

I. Klock-Fontanille, Les premiers rois et la répresentation de la royauté dans les textes de l'Ancien Royaume.

Lamante 2014 S. Lamante, Das dahanga: seine Struktur und kultische Bedeutung, P. Taracha (ed.), Proceedings of the Eight International Congress of Hittitology (AGADE) 451ff.

Laroche 1988 E. Laroche, "Observations sur le rituel anatolien provenant de MeskeneEmar", *Fs Carratelli* 111-117.

Lebrun 2001 R. Lebrun, "Kummanni et Tarse, deux centres ciliciens majeurs", in : É. Jean et al. (eds), *La Cilicie : Espaces et Pouvoirs Locaux, Varia Anatolica XIII* Paris 87-94

Lorenz 2014 J. Lorenz, "Der hethitische König: Herr der tausend Feste?", *Proceedings of the Eighth International Congress of Hittitology* 470ff.

de Martino 1991 S. de Martino, "Alcune osservazioni su KBo III 27" *AoF* 18, 54-66.

Mouton 2008 A. Mouton, *Les Rituels de Naissance Kizzuwatniens: un exemple de rite de passage en Anatolie Hittite* De Boccard, Paris.

Mouton, Patrier 2014 A. Mouton and J. Patrier, Introduction, in: A. Mouton and J. Patier (eds), *Life, Death, and Coming of Age in Antiquity: Individual Rites of Passage in the Ancient Near East and Adjacent Regions, PIHANS CXXIV* Leiden 122.

Prechel 2008 D. Prechel, "Hethitische Rituale in Emar?", in: d'Alfonso et al.(eds), *The City of Emar among the Late Bronze Age Empires. History, Landscape, and Society. Proceedings of the Konstanz Emar Conferences, AOAT* 349, 243-252.

Pruzsinszky 2007 R. Pruzsinszky, "Emar and the Transition from Hurrian to Hittite Power", *in:* M. Heinz-M. H. Feldman (eds), *Representations of Political Power Case Histories from Times of Change and Dissolving Order in the Ancient Near East* 21ff.

Puhvel J. Puvel, HED sv. *haš*.

Rutherford 2005 J. Rutherford, "The Dance of the Wolf-Men on Ankuwa Networks and Amphictionies in the KI.LAM Festival", *Acts of Vth International Congress of Hittitology* Ankara 623-639.

Schachner 2013 A. Schachner, "Hitit Sanatının Gelişimi ve Toplumsal Işlevlerine Dair On the Development of Hittite Art and its Social Functions", in: M. DoğanAlparslanM. Alparslan (eds), *Hititler Bir Anadolu Imparatorlugu Hittites An Anatolian Empire (YKY* Istanbul 534-563.

Simon 2013 Z. Simon, "Hethitische Präsenz in der Levante während der Spätbronzezeit: Archäologie versa schriftlicher Quellen" *AfO* 40, 295-313.

Thoreau 1849 H. D. Thoreau, *On the Duty of Civil Disobedience.*

Trémouille 2001 M.-C. Trémouille, "Kizzuwatna, terre de frontière", in: Jean, Éric et al. (eds), *La Cilicie: Espaces et Pouvoirs Locaux, Varia Anatolica XIII* Paris 57-78.

Ulanowski 2014 K. Ulanowski, "King's Divinity: Comparison between Mesopotamian and Hittite Tradition", *Proceedings of the Eighth International Congress of Hittitology* 978ff.

Ünal 1983 A. Ünal, "Untersuchungen zur Terminologie der hethitischen Kriegsführung I: ‚Verbrennen, in Brand stecken' als Kriegstechnik" *Or.* 52, 164-180.

Ünal 1984 A. Ünal, "Studien über das hethitische Kriegswesen II: verba delendi harnink/harganu `vernichten, zugrunde richten' *SMEA* 24 *Fs Meriggi* 71-85.

Ünal 2005 A. Ünal, "Fremde Götter in Hatti: Einführung einer babylonischen Gottheit in Hatti und Schwierigkeiten bei ihrer Kulterrichtung nach dem Orakeltext KUB 5.6", *ArAnat* 8, [2010] 47-108.

Ünal 2017 "Cilicia between Empires", M. Alparslan (yayınlayan), Places and Spaces in Hittite Anatolia I: Hatti and the East (Istanbul 2017) 209ff.

HITTITE *šai-* « ÊTRE EN COLÈRE » DANS LES MYTHES DE DIEUX DISPARUS, LES RITUELS ET LES PRIÈRES PERSONNELLES

Sylvie VANSÉVEREN[*]

La colère hittite est dénotée par divers termes, qui chacun comportent des spécificités et caractérisent la colère d'une certaine manière. Je me suis intéressée, dans une précédente étude,[1] au plus général d'entre eux, *kartimiye/a-* (et le dérivé nominal *kartimiyatt-*). Les premiers éléments issus de cet examen ont permis de mettre en évidence le fait que l'emploi de *kartimiye/a-* est le plus généralement lié à des situations concrètes et particulières ; la colère *kartimiyatt-* est provoquée par une cause précise, soit exprimée soit ressortant clairement du contexte et elle est suivie d'une sanction.

En revanche, la colère exprimée par *šāi-* et *šāuwar* peut se définir comme une colère exclusivement divine, potentielle et non nécessairement provoquée par une faute. *Šāi-* et *šāuwar* se présentent essentiellement dans trois types de textes : des mythes de dieux disparus, des rituels et des prières adressées à un dieu personnel.[2] L'examen contextuel permet de mettre en relief des éléments récurrents et caractéristiques de la colère *šāwar*, en relation avec les notions de cause et de responsabilité, de l'intervention nécessaire d'un tiers pour apaiser la divinité, d'absence volontaire et de silence de la part de la divinité irritée.

* Université Libre de Bruxelles, Département de Langues et Lettres

1 Vanséveren, 2014.

2 Cf. CHD, s.v. *šā(y)e-*, *šāi-*, s.v. *šāwar* pour les attestations. Celles-ci sont, dans l'ensemble, assez peu nombreuses, parfois en contexte mutilé ou ambigu. Les textes retenus et traités ici sont ceux sont qui apportent des éléments contextuels informant la définition de la colère de type *šāuwar*.

A. Mythes[3]

Les mythes de divinités « disparues » forment un groupe relativement cohérent, dont la structure est assez similaire dans la plupart des cas.[4] La disparition de la divinité entraîne la disparition de la vie sur terre. Les dieux entament des recherches, en vain. Pour finir, une abeille trouve la divinité et la pique pour la réveiller, ce qui provoque une colère encore plus grande. Kamrušepa intervient enfin, pour apaiser le dieu par des moyens magiques.

Dans la plupart des mythes, lorsque le passage est conservé, le verbe *šai-* se présente comme une sorte de terme programmatique annonçant une série d'événements et de conséquences. La structure générale varie selon la complexité du récit.[5] La divinité quitte un lieu précis (maison, maison du scribe Pirwa, *tapinama* dans CTH 333). Elle quitte ainsi lieu où elle a l'habitude de se trouver.[6] Seul le mythe de Telipinu (**CTH 324**[7]) mentionne le lieu de destination où se cache le dieu.

> KUB 17.10 + i 13'. [*na-aš š*]*a-a-i-et nu-za ku-un-na* || 14'. GÙB-*li-it ḫu-in-nu-ut* GÙB-*l*[*a-ma* ZAG-*ni-it*] *ḫu-i-nu-ut* É-*er-za-aš-kán* || 15'. *p*[*a-a-i*]*t* « (Telipinu) se mit en colère ; il fit courir (le pied droit) avec (la chaussure) gauche et il fit courir (le pied gauche) avec (la chaussure) droite ; il sortit de la maison ».

3 CTH 324 (Telipinu, 3 versions), CTH 325 (dieu de l'orage), CTH 326 (Ašmunikal), CTH 333 (Anzili et Zukki), essentiellement pour leur contexte général. Je laisse de côté les textes qui peuvent appartenir au même type, mais sont lacunaires (CTH 327, 328, 332, 334, 335, 459, 670). CTH 330 (Kuliwišna) est principalement un rituel de conjuration. La partie qui concerne la colère du dieu se trouve dans KBo 14.86 + (exemplaire F). On y trouve le récit du départ, le motif de l'inversion des vêtements, les conséquences et la recherche par l'aigle, cf. Asan, 1988, 346-347.

4 Moore, 1975 ; Asan, 1988 ; Hutter-Braunsar, 2011.

5 Polvani, 2001, 413 : on va d'une structure complexe, colère de la divinité - conséquences de la colère - disparition - conséquences négatives - recherche - retour (Telipinu I) à une structure relativement simple, disparition - conséquences négatives - retour de la divinité (Ḫannaḫanna). Le mythe de Telipinu (CTH 324) est généralement considéré comme une « version standard », bien que ceci puisse être discuté. Les textes présentent, en effet, un certain nombre de différences concernant la divinité qui s'en va, les raisons de ce départ, les moyens mis en oeuvre pour la retrouver et la faire revenir, ou encore les thèmes de la détresse et du retour à la normale (cf. Moore, 1975, 201 ; Hutter- Braunsar, 2011, à propos du « catalogue des désastres », notamment).

6 Asan, 1988, 67.

7 Rieken et al. (ed.), hethiter.net/: CTH 324.1 (INTR 2012-05-10).

La suite donne les conséquences dues à la colère du dieu. La fumée et le brouillard envahissent tout ; animaux et dieux étouffent ; les animaux rejettent leurs petits. Le désordre s'installe dans le monde. Le texte précise ensuite que le dieu part au loin (*arḫa iyanniš*) et se cache (*ullešta*). Ce départ entraîne aussi celui de la fertilité, de la croissance et de la vie même.

> KUB 17.10 + i 21'. *nu-za* ^{D}IM-*aš* ^{D}*te-li-pí-nu-un* DUMU-*ŠU kap-pu-u-e-et* ^{D}*te-li-pí-nu-uš-wa* || 22'. [DU]MU-*YA an-da-an* NU.GÁL *ša-a-i-et-wa-ra-aš-za nu-wa-az ḫu-u-ma-an a-aš-šu pé-e-ta-aš* « Le dieu de l'orage pensait à son fils Telipinu : "Telipinu mon fils n'est pas là ; il s'est mis en colère et il a emporté tout le(s) bien(s)" ». (cf. KUB 33.4 8 + IBoT 3.141 i 4 (2e version))

Dans la troisième version, le texte débute avec la recherche de Telipinu par l'abeille, qui a pour mission de le piquer et de le faire se lever. Une fois éveillé, le dieu se lève (*araiš*) et exprime sa colère :

> KUB 33.10 ii 6-8 (et dupl. KUB 33.9 ii 13-14)[8] : 6. [...] ⌜D⌝*te-li-pí-nu-MA ú-uk-wa-az-za-an* [*ša-a-nu-un*] || 7. [*...-u*]*n šu-me-ša-wa-mu ša-ša-an-da-an* [[*ku-wa-at a-ra-nu-ut-te-en*] || 8. [*nu-wa-mu*] ⌜*ša*⌝*-a-an-ta-an ku*!*-wa-at me-ma-nu-ut-te*!*-*⌜*en*⌝ « Telipinu parla : "moi, je me suis mis en colère. (Pourquoi me faites-vous lever) alors que je dormais ; pourquoi me faites-vous parler alors que je suis en colère" ».

Ce passage, associé au début de Telipinu I, définit clairement la colère de type *šāwar* : il s'agit d'une colère qui se caractérise par une absence et une disparition *volontaire*, ainsi que par un état de *sommeil* et par le *silence*. Le départ — qui est disparition pour les autres — de la divinité et le chaos (sécheresse, infertilité, famine) qui en découle symbolisent la fin de l'action et de l'efficacité de la divinité,[9] l'indifférence, qui entraînent une mort certaine. La colère entraîne donc le chaos dans le monde, et le départ du dieu l'absence de fertilité.[10] C'est dans cette optique qu'il faut certainement comprendre le motif de l'inversion des chaussures et des vêtements : celle-

8 Rieken et al. (ed.), hethiter.net/: CTH 324.3 (INTR 2009-08-12).

9 Wilhelm, 1999, 201.

10 Cf. Polvani, 2001, 415.

ci symbolise le chaos à venir dans le monde (bien plutôt que la confusion de la divinité en colère).[11] Début et fin de la colère et du départ du dieu se correspondent. La fin de la colère est liée à la préoccupation et au soin du pays (*kappuwe/a-* ; vs le chaos provoqué par la colère). Le retour est synonyme de fertilité et d'abondance (vs la famine et le dessèchement général du pays, l'infertilité des hommes et des animaux).

Le mythe de la disparition du dieu de l'orage (**CTH 325**)[12] est comparable à CTH 324. Les deux textes ont une structure remarquablement similaire. On y retrouve deux étapes colère - départ, liées à deux types de conséquences chaos - dessèchement. Le tout début de la narration est fort lacunaire. Lorsque le texte devient plus compréhensible, on est au moment où la fumée et le brouillard envahissent fenêtre et maison, où les dieux et les animaux étouffent et où les animaux rejettent leurs petits. La fertilité et la croissance disparaissent de même avec le dieu et la nature se dessèche. De façon similaire au mythe de Telipinu, lors de la fête des dieux, le départ du dieu est constaté : KUB 26.124 + i 19-20 (et dupl. KUB 36.71 + i 7'-8') DUMU-*YA-wa-kán* [*an-da-an* NU.GÁL] [*ša*]-*a-et-wa-ra-an-za nu-wa-az ḫu-u-ma-an a-a*[*š-šu pé-e-ta-aš*] « mon fils n'est pas là ; il s'est mis en colère et a emporté tous les biens ». CTH 325 mentionne aussi de façon précise que la colère du dieu entraîne la dévastation du pays : KUB 26.124 + i 39-40 (et dupl. KUB 36.71 + i 29'-30') : 39. ^{D}IM-*na-aš-za ša-a-et nu-wa ku-it-ta ḫa-*⌜*a*⌝-[*az-ta*] || 40. *nu-wa ut*$^{!}$*-ne-e ḫar-ak-ta* « le dieu de l'orage s'est mis en colère et tout est desséché, le pays se meurt ». Le retour du dieu de l'orage correspond aussi au retour de la fertilité et de l'abondance, ainsi qu'au soin du pays et du roi (*kappuwe/a-*).

Un passage est particulièrement intéressant et introduit la notion de la responsabilité, lors de la conversation entre le père et le grand-père du dieu disparu: alors que le père s'interroge,[13] le grand-père l'accuse et menace de le tuer. Le père du dieu de l'orage va alors trouver les déesses Gulšes et

11 Cf. Wilhelm, 1999, 201. Contra donc Moore, 1975, 202 ; Asan, 1988, 66.

12 Rieken et al. (ed.), hethiter.net/: CTH 325 (INTR 2012-05-01).

13 KUB 26.124 + i 31. [*ku-iš-w*]*a ku-iš wa-aš-ta-aš nu-wa* NUMUN.ḪI.A-*an ḫar-ak-ta nu-wa ku-it-ta* || 32. [*ḫa*]-⌜*a*⌝-*az-ta*) « qui a commis une faute, de sorte que les semences et tout soit desséché ? »

Ḫannaḫanna et répète sa conversation avec le grand-père. La déesse répond ainsi à la question du responsable de la faute : KUB 26.124 + i 43-45 (et dupl. KUB 36.71 + i 33'-35') : 43. *UM-MA* ^{D}NIN.TU *le-e-wa-at-ta na-a-ḫi tu-*⌜*e*⌝-[*el-ku wa-aš-ta-iš*] || 44. *ú-ga-at* SIG$_5$*-zi-ya-mi Ú-UL-ak-ku tu-* [*e-el wa-aš-ta-iš*] || 45. *ú-ga-at* SIG$_5$*-zi-ya-mi* ⌜*i*⌝*-it* ^{D}10-*an š*[*a-an-ḫa*] « Ḫannaḫanna dit : "ne crains rien. Si la faute est tienne, je vais mettre cela en ordre ; et si la faute n'est pas tienne, je vais mettre cela en ordre aussi. Va chercher le dieu de l'orage ».

Ce passage est remarquable dans la mesure où l'important n'est pas de trouver une cause ou un responsable au départ du dieu, mais de remettre les choses en ordre : ainsi que le souligne Hutter-Braunsar, il ne s'agit pas de réparer une faute, mais d'apaiser la divinité afin qu'elle revienne et que les désastres cessent.[14]

Dans ces deux mythes, la divinité est garante de la vitalité du pays sur le plan officiel. La perspective peut également être d'ordre privé, lorsqu'il est question de la disparition d'un dieu personnel (CTH 326 Ašmunikal, CTH 327 Ḫarapšili, CTH 328 Pirwa).[15] Dans les narrations qui concernent les dieux personnels, la structure est plus ramassée et synthétique : la colère et le départ sont mentionnés ensemble, avec les conséquences (étouffement et dessèchement). **CTH 326** (disparition du dieu de l'orage de la reine Ašmunikal) est assez lacunaire, mais l'intérêt de ce texte est qu'il concerne le dieu de l'orage personnel de la reine Ašmunikal. On y trouve la mention de la colère ainsi que le motif de l'inversion des vêtements, le détournement et le départ.

14 Hutter-Braunsar, 2011, 135 ; cf. Polvani, 2001, 416.

15 Moore, 1975, 244, note à ce propos que les sphères affectées par les désastres concernent la maison (fumée/brouillard des fenêtres, de la maison, étouffement de l'âtre, des dieux sur l'autel), l'agriculture (étouffement des moutons et boeufs, rejet des petits, disparition des grains, de la fertilité), la nature (dessèchement des montagnes, des arbes, des prairies, tarissement des sources). La famine et la mort constituent le résumé et la conséquence finale des désastres catalogués. Cette liste concerne d'abord Telipinu I ; on la retrouve également dans CTH 325 (à l'exception de la famine et la mort finales). En revanche, les désastres se limitent aux sphères de la maison dans les narrations concernant un dieu personnel (CTH 326, 328, 330, 333 pour les textes retenus par l'auteur). Ceci serait l'indice que ces listes se concentrent sur ce qui apparaît comme le plus important; cf. aussi Taracha, 2009, 155-156 ; Hutter-Braunsar, 2011, 140-141, qui souligne encore que CTH 330 et 333 sont identifiables comme rituels de type privé par les offrandes et les actions rituelles.

KUB 33.15 + ii 7'. [^{D}IM-*aš-za ŠA*] ^{f}*aš-mu-ni-kal ša-a-et* || 8'. [...]-*ú-ru-uš-ši-it pé-ra-a*[*n* ...] || 9'. [...] ^{KUŠ}E.SIR GÙB-*la-a*[*z* ...] || 10'. [*na-aš-za-an wa-aḫ-n*]*u-ut* || 11 *na-aš-kán pa-ra-a* [*i-ya-an-ni-iš*] « le dieu de l'orage de la reine Ašmunikal se mit en colère. [...] devant. Il (mit) la chaussure (droite) à gauche. Il se détourna et s'en alla ».

La conséquence de cette colère est également exprimée : fumée et brouillard; suffocation. Le texte est plus concis et mentionne directement la famine et la soif qui menacent les dieux. Le dénouement reprend les mêmes éléments: libération de la fenêtre, des autels des dieux, de l'âtre, des animaux; rassasiement et étanchement de la soif. Le retour du dieu assure cette fois à la reine et roi des fils et des filles, ainsi que de longues années.

L'intégration du mythe dans un rituel de naissance (**CTH 333** disparition de Anzili et Zukki[16]) s'inscrit dans la même perspective de la sphère privée et montre que le rituel peut servir à aider dans les cas de détresse (physique ou mentale).[17]

CTH 333 contient la description la plus complète du motif de l'inversion des vêtements.

KUB 33.67 i 26'-32" + KUB 33.36 ii 1-4 : 26'. ^{D}*an-zi-li-iš-za ša-a-it* ^{D}[*zu-uk-ki-iš-za ša-a-et*] || 27'. GÙB-*la-an-za* ^{KUŠ}E.SIR ZAG-*na-az* [*šar-ku-ut-ta* ZAG-*na-an-za-ma* ^{KUŠ}E.SIR] || 28'. GÙB-*la-az šar-ku-u-ta* TÚG-*za m*[*a*… || 29'. TÚG.DINGIR-*LIM-wa-aš-za-kán TU-DI-IT-TI.* ḪI.A EGIR-[*pa pa-aš-ke-et*] || 30'. *nu-uš-ši* ^{TÚG}*ḫu-u-bi-ki a-ap-pé-ez-zi* [*pé-ra-an ḫu-i-nu- ut*] || 31'. *ḫa-an-te-ez-zi-ma-za ap-pé-ez-zi-az* [*ḫu-i-nu-ut ša-ra-a-aš ti-ya-a*]t || 32'. *na-aš-kán i-ya-an-<ni->iš IŠ-TU* É.ŠÀ [*ta-pí-na-ma-az*] « Anzili se mit en colère ; Zukki se mit en colère. Elle mit la chaussure gauche sur le pied droit, elle mit la chaussure droite sur le pied gauche. Un vêtement [...]. Elle attacha une épingle à l'arrière de sa tunique divine. Elle fit tomber devant l'arrière de son voile et fit tomber l'avant de son voile à l'arrière. Elle se leva et sortit de la chambre *tapinama* ».

16 Beckman, 1983, 72-83 (Text F)

17 Moore, 1975, 244 ; Hutter-Braunsar, 2011, 140-141 ; Polvani 2001, 418-419 ; cf. encore Popko, 1995, 120.

La suite du texte est similaire aux autres narrations : brouillard et fumée s'empareent de la maison et des autels; les bûches s'éteignent; étouffement des dieux, des moutons et des bœufs. Les catastrophes sont donc limitées à la sphère de la maison. Le dénouement reprend les éléments correspondants: libération de la fenêtre, des dieux sur l'autel, de l'âtre, des animaux dans les enclos et étables. La mère et le fils sont également sauvés, de même que l'épouse et le mari[18].

B. Rituels

Le lien entre narrations mythologiques et rituels est étroit. On retrouve des motifs mythologiques et des allusions dans de nombreux rituels.[19]

CTH 671 (Offrandes et prières au dieu de l'orage de Nerik)[20] présente une thématique et une structure générale qui rappellent celle des dieux disparus, tout en étant différent.[21] Le départ[22] du dieu a des conséquences pour la ville, le roi et la reine. Le dieu solaire est informé et le dieu de l'orage du ciel tente d'assurer le retour du dieu de l'orage de Nerik ; il donne des instructions à la rivière Maraššanta, qui doit empêcher la divinité de partir ailleurs. Le récit mythique ne fait pas état d'un apaisement et d'un retour. La technique principale pour le retour de la divinité est celle de la prière (au dieu de l'orage de Nerik et à différentes divinités) — au contraire, donc, des rituels d'apaisement dans les mythes de dieux disparus. La thématique du lieu où se cache le dieu est aussi traitée différemment, puisqu'il est rappelé depuis de nombreux endroits (en lien avec le monde souterrain). Le passage dans lequel *šāi-* est attesté présente des difficultés:[23]

18 KUB 33.67+ iv 12. TÙR-*kán* UDU.ḪI.A SIG$_5$-*an-t*[*a-at I-NA* É.GUD-*kán* GUD.ḪI.A SIG$_5$-*an-ta-at*] || 13. AMA-*ŠU* DUMU-*ŠU-ya* SIG$_5$-*an-ta*-[*at* DAM-*ZU* ^{LÚ}*MU-DI-ŠU-ya*] || 14. SIG$_5$-*an-ta*-[*at*] « dans l'enclos, les moutons allèrent bien, dans l'étable, les bœufs allèrent bien ; la mère et son fils allèrent bien, l'épouse et son mari allèrent bien »

19 Beckman, 1997, 568.

20 Haas, 1970, 140-174 (édition, traduction, commentaire) ; traduction Moore, 1975, 142-149, 244 ; Hoffner, 1998, 22-24 ; Asan 1988, 61.

21 Moore, 1975, 217 ; Asan, 1988, 60-61 ; Popko, 1995, 120.

22 Cf. l'intitulé KUB 36.86 ro 1 *ma-a-an* ^{D}U ^{URU}*ne-ri-ik* URU-*a*[*z i-ya-an-ni-ya-a*]*n-za* « si le dieu de l'orage de Nerik est parti de la ville ».

23 Haas, 1970, 144 ; Asan, 1988, 61.

KUB 36.89 ro 12. ^{D}U ^{URU}*ne-ri-ik-wa-za-kán ša-a-it nu-w*[*a-ra-aš-kán*] *ḫa-at-te-eš-ni* GAM- *an-da pa-a-it* || 13. *nu-wa-ra-aš-za na-na-ku-uš-ši-ya-an-t*[*i* 4 *ḫal-ḫal-tu-ma-ri-ya*] *an-da A- NA* DUMU.MEŠ <*A*>*-ME-LU-UT-TI* || 14. *iš-ḫa-nu-wa-an-ti iš-ḫar-wa-a*]*n-ti li-li-wa-aḫ-ta* $^{24\ URU}$*n*]*e-ri-ik-ki-wa-kán* DUMU ^{Ð}*su-li-kat-ti* || 15. *A-NA* ^{D}U AN^{E} *ša-ku-wa*[*-aš-ša-ra-az-za e- ešta nu-wa-ra-aš-ká*]*n* ^{NA}4*pé-ru-nu-uš-wa ar-ra-ar-aš* || 16. *nu-wa-ra-aš-kán A-NA* [^{m}*ta-pár-na* LUGAL-*i* ^{SAL}*ta-wa-an-na-an-na* SAL.LUGAL-*ri*] *mi-ya-tar* TI-*tar* MU.ḪI.A GÌD.DA

« Le dieu de l'orage de Nerik se mit en colère et il descendit sous terre par un trou. Il se hâta dans les 4 coins sombres (du monde)[25], à cause de/vers (?) l'humanité sanglante et meurtrière. Le fils de Sulikatti tourna son dos, de Nerik, du dieu de l'orage du ciel (?), il brisa/démolit (?) les pierres. Et au Tabarna, au roi et à la Tawannanna, la reine, (il ne donna pas/plus) la croissance, la vie et les longues années ».

L'expression *A-NA* DUMU.MEŠ <*A*>*-ME-LU-UT-TI iš-ḫa-nu-wa-an-ti iš-ḫar-wa-a*]*n-ti* fournit peut-être une raison à la colère et au départ du dieu. La traduction de Moore va en tout cas dans ce sens (« on account of bloody, murderous humanity »).[26] En revanche, ni la traduction de Haas,[27] ni celle de Hoffner[28] ne paraissent y faire référence. Si faute il y a, elle reste néanmoins relativement vague et insiste probablement sur une caractéristique générale attribuée à l'humanité (plutôt que sur une faute spécifique).[29]

Les lignes 14-15 restent ensuite très difficiles à comprendre; les

24 Moore, 1975, 143 (cf. Asan, 1988, 61 suivant Moore) pour la restauration (qui convient mieux pour le sens que la restauration proposée par Haas *li-li-iš-ki-it*, de *lilai-* « pacifier, concilier »).

25 *nanakuššiyant-* « sombre, foncé, noir », cf. *CHD*, s.v.

26 Moore, 1975, 245 : il s'agirait de la guerre.

27 Haas, 1970, 145 : « ... löste er sich von der Menschheit, der blutbefleckten (?), der blutroten » insiste sur le fait que le dieu s'éloigne, se détache de l'humanité sanglante.

28 Hoffner, 1998, 23 : « He [went] into the dark [four corners] and [...] to (?) the bloody, bloodstained, ... [...]

29 Cf. Archi, 1979, 39 ; Haas, 2003, 556. Ceci semble cohérent avec l'autre mention de la colère, où c'est le verbe *kartimiyanu-* qui est employé si un responsable est mentionné KUB 36.86 vo 15 *ma-a-an-wa-kán* ^{D}U ^{URU}*ne-ri-ik ku-iš-ki kar-t*[*i-m*]*i-ya-nu-zi nu-wa-ra-aš-kán* || 16 ^{URU}*Ne-ri-ik-ka$_4$-za* ^{GIŠ}*da-ḫa-an-qa-za ar-ḫa i-ya-an-n*[*i-ya*]*-zi* « si quelqu'un met en colère le dieu de l'orage de la ville de Nerik et qu'il s'en va de Nerik, du *daḫanga* ».

restaurations varient.[30] La ligne 16 fait visiblement référence à l'absence de fertilité et de prospérité, ce qui se rapproche des thèmes des mythes de divinités disparues.

On notera encore la mention du sommeil du dieu, qui n'est pas sans rappeler le sommeil dont Telipinu est tiré par la piqûre de l'abeille:[31]

> KUB 36.89 vo 56. ZI-*ni-wa-ra-za-an-kán tar-ni* ^{URU}*ne- ri-ik-ka$_4$-an* URU-*an* ^{D}*te-si-mi-wa-kán a-aš-ši-ya-an-ti* || 57. *gi-nu-wa ša-ni-iz-zi-uš te-eš-ḫu-uš šu- up-pa-ri-ya-an-za e-eš-ta* || 58. *a-ra-a-i* ^{URU}*ne-ri-qa-aš* ^{D}U « garde-la à l'esprit, la ville de Nerik! Tu étais en train de voir de doux rêves (en dormant dans) le giron bien aimé (de) Tešimi. Lève-toi, dieu de l'orage de Nerik » (trad. Mouton, 2007, 304). Le dénouement attendu est que le dieu revienne à Nerik et se montre favorable au roi et à la reine :
>
> KUB 36.89 ro 28. EGIR-*pa-wa-*[*za* ^{URU}*ne-ri-i*]*k-ki an-da-an ne-i-ya* || 29. [*nu-wa-kán* ^{m}*Ta-pár-na-a*]*n* LUGAL-*un* ^{SAL}*Ta-wa-na-an-na-an* SAL. LUGAL-*a*[*n* SIG$_5$*-it* IGI.ḪI.A-*it*] *an-da aú*
> « reviens à Nerik ! regarde Tabarna, le roi, et Tawannanna, la reine, avec des yeux bienveillants »[32].

KUB 43.62 (**CTH 457.8**) est un texte difficile et fragmentaire. Il s'agit selon toute vraisemblance d'un rituel de type médical, contenant une incantation. La maladie dont il est question doit être liée à une sensation de brûlure et inclut une courte narration de type mythologique à

30 Haas, 1970, 144 : *ša-ku-wa*[*-aš-ša-ra-az-za e-ešta nu-wa-ra-aš-ká*]*n* « In Nerik [war] der Sohn des Šulinkatte dem Wettergott des Himmels sich[tbar, und er] demolierte die Felsen. Und dem [Tabarna, dem König, der Tawannanna, der Königin soll] der Wettergott von Nerik Gedeihen, Leben (und) lange Jahre [»; Moore, 1975, 143 : *ša-ku-wa*[*-aš-ša- ri iš-ki-ša na-a-i*]*š* « On Nerik, on the loyal Weather-god the son of Sulinkatti turned his back (?) He scraped (?) the rocks. To Tabarna, the king, to Tawannanna, the queen, the Weather-god of Nerik did not give prosperity, life and long years ». La traduction de Hoffner, 1988, 23 reste très prudente : « In Nerik the son of Sulikatti [turned (?)] his eyes to the Strom God of the Sky. He ...ed rocks. The Storm God of Nerik [...ed] them, namely, birth, life, and longevity, from [the Tabarna-king (and) the Tawannanna-queen] ».

31 Haas, 1970, 106, 176.

32 Cf. encore pour cette idée vo 50 *an-da-an-kán* SIG$_5$*-ti-it* IGI.ḪI.A-*it a-ú la-pár-na-an* LUGAL-*un* ^{MUNUS}-*ta-wa- na-na-an* MUNUS.LUGAL || 51 DUMU.MEŠ LUGAL KUR.KUR ^{URU}*ḫa-at-ti* « puisses-tu regarder avec des yeux bienveillants le roi Labarna et la reine Tawanana ».

propos du Feu.[33] Le texte rappelle de façon claire le début du mythe de Telipinu, ainsi que le souligne Melchert, avec une forme du verbe *šai-* et le prétérit *ulešta* : on a donc ici une autre variante du mythologème d'une divinité en colère qui s'en va se cacher, et les conséquences catastrophiques qui en découlent (le Feu s'en irait comme messager auprès de l'aigle et apporterait une chaleur surnaturelle et insupportable)[34].

> KUB 43.62 ro ii 5. *pa-aḫ-ḫur ša-a-i*[*t*] [...] || 6. *ŠA* ^{D}UTU DUMU-*ŠU na-at ú-it* GE_6-*an-ti pa- it* [...] || 7. GE_6-*an-ti ú-li-eš-ta-at* MUŠ-*aš i-wa-ar*
> « le Feu se mit en colère, le fils du dieu solaire ; et il alla dans la nuit et se cacha dans la nuit comme un serpent »

De façon similaire, dans le rituel d'evocatio pour les déesses DINGIR. MAḪ et Gulšeš (**CTH 484.1)**,[35] après la description des préparatifs, on s'adresse aux divinités et on les appelle où qu'elles se trouvent (dans un pays, au ciel, sous la terre, dans les montagnes, dans le fleuve). Le départ des déesses peut être dû à une colère (*šānteš*), ou à une autre cause. Elles sont en tout cas dans un endroit qualifié de secret, c'est-à-dire que l'endroit où les déesses se sont retirées est inconnu.

> KUB 15.32 i 46. *ma-an-wa-za ša-an-te-eš na-aš-ma-wa-aš-ma-aš-kán* || 47. *ar-ḫa ku-iš-ki ḫu- it-ti-ia-an tal-*⌜*li*⌝*-an mu-ga-an ḫar-zi* || 48. *nu-wa-aš-ma-aš a-pa-a-aš i-da-a-lu-uš ḫu-*⌜*wa-ap*⌝*- pa-aš ḫar-wa-a-ši-ia pí-di* || 49. *mu-ki-iš-ki-it ki-nu-na-wa-aš-ma-aš* ⌜*ka-a-ša*⌝ *an-za-a-aš* ||50. *pa-ra-a ḫa-an-da-an-ni* ^{D}UTU-*i kat-ta-*⌜*an*⌝ *aš-šu-li ḫu-u-it-ti-ia-an-ni-eš-ki-u-wa-ni* || 51. *tal- le-eš-ki-u-wa-ni mu-ki-iš-ga-u-e-*⌜*ni*⌝
> « vous vous êtes peut-être mises en colère ou bien quelqu'un vous a appelées, évoquées et attirées, et cette personne mauvaise et hostile vous a fait aller dans un endroit secret. Maintenant, sans cesse, nous vous appelons, vous attirons et vous évoquons pour la *parā ḫandatar* avec le Dieu solaire (et) pour le bien-être ».

33 Voir Melchert, 2003, 283-286 ; Fuscagni (ed.), hethiter.net/: CTH 457.8 (INTR 2012-12-19)

34 Melchert, 2003, 285 ; cf. aussi Ünal, 1992, 494

35 Fuscagni (ed.), hethiter.net/: CTH 484 (INTR 2013-02-18).

Le retour des déesses est mis en relation avec les notions positives de *parā ḫandatar* et *aššul* « bien-être, prospérité, faveur ».[36]

La thématique de la suffocation et de l'étouffement est reprise dans le rituel pour les divinités infernales, à propos de la purification d'une maison (**CTH 446.B**)[37].

> KBo 10.45+ ro i 11. *ki-i* É-*er ku-wa-at tu-ḫ-ḫa-it-t*[*a* || 12. *ša-ra-a ne-pí-ši ku-wa-at ša-ku-eš- ke-ez-zi*
> « pourquoi cette maison étouffe-t-elle, et pourquoi regarde-t-elle vers le ciel ? »

Le texte s'inscrit dans la perspective de la mythologie hurro-hittite. Les divinités infernales sont appelées comme intermédiaires pour purifier une maison possédée par diverses impuretés et remporter l'impureté dans le monde souterrain. Le texte semble indiquer que le ciel et la terre sont irrités par le constat des impuretés qui touchent la maison.[38] On aurait donc ici une cause effective à la colère divine, sans que l'on connaisse les causes de l'impureté de la maison (toute une série de possibilités sont envisagées : parjure, meurtre, sorcellerie, menace) :

> KBo 10.45 ro i 54. É-*ri-kán an-da*
> || 55. *e-eš-ḫar iš-ḫa-aḫ-ru NI-EŠ* DINGIR-*LIM šu-ul-la-tar* || 56. *wa-aš-ta-uš ki-ša-at nu-za še-er ne-pí-iš ša-a-it* || 57. GAM-*an-ma-za tekán ša-a-it* « dans une maison, le sang, les larmes, le parjure, la querelle, la faute sont apparus. En haut, le ciel s'est mis en colère ; en bas, la terre s'est mise en colère ».

CTH 441, Rituel de la rivière,[39] contient un court récit de type mythologique, où il est question de la colère qu'éprouvent le dieu solaire et Kamrušepa l'un

36 Voir A. Mouton, 2007, 527 sur le parallèle entre *parā ḫandatar* et *aššul*.

37 Otten, 1961 ; Miller, 2008, 206-217 (qui définit le rituel comme prescriptif, sans référence à un cas concret); Wilhelm, 1999, 197-217. Cf. Collins, 2003, 168-171 ; Peter, 2003, 224-265.

38 Selon Peter, 2003, 261, l'impureté pourrait être vue ici comme perturbant l'odre du monde et on pourrait rapprocher Telipinu I dans cette perspective (le dieu devant être apaisé et purifié avant de pouvoir réintégrer une « vie normale », cf. Moyer, 1969, 49).

39 Archi, 1993.

envers l'autre. Le texte peut être mis en parallèle avec le mythe de Telipinu. Dans le rituel d'apaisement, c'est, en effet, la déesse qui agit ; les moutons du dieu solaire y sont impliqués.

KUB 12.26 ii 1. ^{D}UTU-*uš-wa* ^{D}*kam-ru-ši-pa-aš-ša* UDU.ḪI.A *ki-iš-kán-zi* || 2. *nu-wa-ra-at-za- kán ḫa-an-na-<an->-ta-ti nu-wa-ra-at-za-kán* || 3. *ša-a-an-ta-ti*

« Le dieu solaire et Kamrušepa peignent les moutons ; ils s'affrontèrent et se mirent en colère l'un contre l'autre ».

Tout comme dans Telipinu, le rôle de la déesse Kamrušepa est de traiter magiquement un dieu en colère afin de l'apaiser. Son rôle est ici similaire : une colère non provoquée et non expliquée est traitée par un rituel associant la magie.[40] La raison pour laquelle les deux divinités s'affrontent et se mettent en colère n'est pas explicitée. La paix entre les divinités permettra également de restaurer l'harmonie dans le monde humain[41].

Les narrations mythologiques et les rituels présentent donc une série d'éléments récurrents, caractéristiques de la colère *šāwar* : cette colère est liée à une disparition volontaire (CTH 324, 325, 333, 457.8, on ajoutera la thématique du sommeil pour CTH 671) ; elle entraîne chaos, dessèchement et étouffement (CTH 324, 325, 446.B, 457.8) ; l'endroit où la divinité se cache est inconnu (CTH 324, 325, 671, 457.8, 484.1) ; les causes de la colère ne sont pas explicitées (CTH 324, 325, 326, 333 ; CTH 671 et CTH 446.B avec les ambiguïtés soulevées) ; le mythologème concerne la sphère officielle et la sphère privée (CTH 324, 325, 671 pour la sphère officielle, probablement aussi CTH 441 ; 326, 333 pour la sphère privée).

C. Prières

Le verbe *šai-* est également attesté dans différentes prières : CTH 372 (prière d'un mortel), CTH 373 (prière de Kantuzili), CTH 374 (prière d'un roi),

40 Watkins, 2010, 360 : « unprovoked and unexplained Anger (simply Fate) ».

41 Archi, 1993, 407.

CTH 376.I (prière de Muršili à la déesse solaire d'Arinna)[42].

Une des caractéristiques de ces prières est de faire intervenir un tiers pour trouver et apaiser la divinité en colère, responsable des malheurs. En principe, tout péché est une offense contre le monde divin dans son ensemble (cf. CTH 376, où la déesse solaire d'Arinna doit intervenir auprès des dieux), mais il peut aussi s'agir d'un dieu personnel (CTH 372, 373, 374). Au contraire des narrations mythologiques, l'identité du dieu irrité n'est généralement pas connue,[43] et on ne connaît pas non plus la raison de sa colère. La divinité qui doit intervenir est généralement le dieu solaire, qui voit et sait tout, ou la déesse solaire d'Arinna.[44] Ces prières tendent à récuser la notion de responsabilité et, plus que de susciter le pardon ou la pitié, elles ont pour but de démontrer que c'est dans leur intérêt que les dieux peuvent mettre fin aux malheurs et à la misère. Les prières jouent en fait sur deux aspects : *non mea culpa* et *do ut des*[45].

Les prières pour apaiser un dieu personnel (CTH 372, 373, 374)[46] forment un petit groupe, caractérisé par une structure et un contenu très similaires. Le texte commence par une partie hymnique, destinée au dieu solaire, à qui il est demandé d'intervenir auprès du dieu personnel. La supplication donne ensuite le message à transmettre à la divinité.[47] Le modèle général est de type mésopotamien : 1) adresse au dieu, 2) hymne, 3) passage transitionnel vers la prière, qui comporte elle-même différentes sections. Dans l'ensemble toutefois, ces compositions sont originales.[48]

42 S'ajoute CTH 382 (prière de Muwattalli au dieu de l'orage de Kummanni), qui contient *šāuwarri* : KBo 11.1 ro 8. *na-aš A-NA ŠA* ^{D}U *ša-a-u-wa-ar-ri* EGIR-*pa la-a-an-ni ku-ut-ru-wa-an-ni ar-ta-ri* « (le Soleil) se dresse pour être le témoin de l'apaisement de la colère du dieu de l'orage ». Ailleurs, la prière utilise TUKU.TUKU pour une colère motivée (cf. Vanséveren, 2014).

43 Popko, 1995, 132.

44 Singer, 2002, 7-8.

45 Singer, 2002, 10-11.

46 CTH 372, 373, 374. Cf. Schwemer, 2008 (dont je suis l'édition). Cf. aussi R. Lebrun, 1980, 92-111 (CTH 372), 111-120 (CTH 373), 121-131 (CTH 374).

47 Ainsi que le souligne Schwemer, 2008, 1, les deux destinaires — dieu solaire et dieu personnel – peuvent parfois être confondus.

48 Güterbock, 1958, 241-242. Cf. pour la mise en évidence des parallèles, Lambert, 1974, Güterbock, 1974, 1980.

Dans les prières personnelles, *šāi-* se présente également comme un terme programmatique. Le texte apparaît, en effet, structuré autour des invocations au dieu solaire et de passages de transition, qui font intervenir le verbe *šāi-* ou le dérivé nominal *šāuwar*. Ceci est particulièrement clair dans la prière de Kantuzili.

> **CTH 373** est une des premières prières attribuées à une personne spécifique, Kantuzili. Le texte devait très probablement débuter par un hymne au dieu solaire, perdu ici mais préservé dans **CTH 372** : parmi les caractéristiques du dieu solaire se trouve mentionné le fait qu'il aide la personne en proie à la colère divine (KUB 31.127+ vo i 46. *zi-ik-pát ḫa-an-na-at-ta-ri an-tu-uḫ-š*[*a-a*]*n-na-az ku-in* || 47. DINGIR.MEŠ *ša-an-zi na-aš-ša-an ar-ḫa pa-aš-ku-wa-an-z*[*i*] || 48. *na-an a-ap-pa zi-ik kap-pu-u-wa-ši na-an ge-en-*⌜*zu-wa*⌝-[*ši*]
> « toi seul, tu as de la considération pour l'homme contre lequel les dieux sont en colère (*šanzi*) et qu'ils rejettent (*arḫa paškuwanzi*), tu te soucies et tu as pitié de lui (*genzuwaši*) »).

Après cette partie hymnique, un passage de transition mène vers la prière elle-même (plaidoierie, *arkuwar*). Ce passage est particulièrement intéressant, car il fait intervenir le verbe *šai-* et donne des éléments relatifs à la colère divine :

> CTH 373 KUB 30.10 ro i 1'. *n*[*u*] x || 2'. [*ku-i*[*š-še-e*]*š-ša-an* DINGIR-⌜*uš*⌝ ***ḫa-***⌜***tu-ug-ga-a***⌝x-x-⌜*a*⌝ ***ša-a-***⌜***it***⌝ *n*[*u-za-kán* ***ša-a-ku-wa-aš-še-et ta-pu-uš-za***] || 3'. ***da-m*[*a-a*]*t-ta na-iš*** *nu A-NA* ᴵ*KÁN.-LI* ***i-ia-u-wa Ú-UL pa-***⌜***a-i*** *nu-uš*⌝- *ša-an* DINGIR-*u*[*š a-pa-a-aš ma-a-an ne-pí-ši*] || 4'. *ma-a-na-*[*aš t*]*ák-ni-i zi-ga* ᴰUTU-*uš kat-ti-ši pa-i-ši nu i-it a-pé-da-ni A-NA* DINGIR-*IA te-*⌜*e-et*⌝ [*nu-uš-ši*] || 5'. *ŠA* ᴵ*K*[*Á*]*N-TU-ZI-LI ut-ta-a-ar-še-et a-ap-pa tar-ku-mi-ia-i*
> « quel que (soit) le dieu qui s'est mis terriblement en colère et qui vers un autre endroit a tourné son regard et qui ne donne pas à Kantuzili (la possibilité) d'agir ; si ce dieu (est) au ciel ou s'il (est) dans la terre, toi, Dieu solaire, va auprès de lui. Va et parle à ce dieu qui est mien et dis-lui

les mots de Kantuzili à nouveau » (cf. CTH 372, KUB 31.127+ ro ii 7-15, avec la même phraséologie).

Les éléments de ce passage de transition sont empruntés à un modèle babylonien (l'intervention du dieu solaire pour trouver le dieu personnel, le dieu personnel lui-même, le fait que le dieu personnel « détourne son regard ailleurs »). Ce qui est proprement hittite ici est l'idée que le dieu solaire doit trouver la divinité en colère et lui transmettre la prière.[49]

Les termes associés à la colère exprimée par *šai-* sont, d'une part l'adjectif *ḫatuga* (*ḫatuki*) « terriblement » et des expressions qui indiquent le détournement et l'impossibilité d'agir : la divinité en colère « tourne son regard vers un autre endroit » et empêche par là tout moyen d'action au suppliant (*iyauwa ŪL pāi*).[50] On ne sait pas où se trouve la divinité en colère ni de quelle divinité il s'agit, hormis le fait qu'il est un dieu personnel (DINGIR-*YA*). L'image d'immobilité rappelle la stagnation du monde dans le cadre des mythes de dieux disparus.

Une première prière suit ce passage de transition : dans CTH 373, il s'agit ici d'évoquer le rôle bienveillant du dieu personnel. Ensuite, le suppliant énumère une série de fautes religieuses, de tabous, pour nier les avoir jamais commis. Le modèle de cette confession négative est babylonien.[51] Suivent quelques lignes de réflexion sur la petitesse et la fragilité de la vie humaine (« la vie est liée à la mort et la mort est liée à la vie »), puis le suppliant demande au dieu d'ouvrir son coeur et de dire quelles fautes ont été perpétrées (KUB 30.10 ro 24': *kinun=a=mu=za* marque la transition). De façon parallèle, CTH 372 poursuit par le déni de fautes générales, des considérations sur la fragilité de la vie humaine et la demande au dieu personnel de faire connaître les fautes commises.

Le dieu solaire est invoqué une deuxième fois(CTH 373, KUB 30.10 vo 1

49 Güterbock, 1958, 242. Cf. Houwink ten Cate, 1969, 88-89.

50 Dans CTH 374, l'image employée est celle d'un homme paralysé, qui ne marche plus sur la terre sombre (KUB 36.75+ vo iii 14'-18' *dudduwaranza=kan* LÚ-*aš maḫḫan* || *pitteyauwar peššiyanun* || *nu=šša*n *namma dankuwai* || *takanzipi karuiliyatta ŪL ueḫaḫḫa* « comme un homme paralysé, j'ai arrêté de courir et je ne marche plus sur la terre sombre »).

51 Cf. Popko, 1995, 132 ; Taracha, 2009, 81 : cette confession négative montrerait l'adoption par les Hittites de la conception du péché comme violation des lois divines.

[^{D}UTU-*uš ḫu-u-ma- an-ta-an* ^{LÚ}SIPA-*ŠU-N*]*U zi-ik nu-ut-ta ḫu-u-ma-an-ti-ia ḫa-lu-ka-aš-ti-*⌜*iš*⌝ || 2. [*ša-ne-ez-zi-iš*
« ô dieu solaire, tu es le pasteur de tous et pour tous ton message est doux »; (cf. CTH 372 ro ii 61-63).

Ensuite, une deuxième transition fait intervenir le verbe *šai-* :

> CTH 373, KUB 30.10 vo 2. *nu-mu-uš-ša-an ku-iš* **DINGIR-*Y*]*A š*[*a*]*-a-it nu-mu-uš-ša-an ar- ḫa pa**!**(*iz*)-aš-ku-ut-ta a-ap-pa-ia-mu-za** || 3. **[*a-pa-a-aš-pát kap-pu-id-du nu-mu ḫ*]*u-iš-nu- ud-du nu-*⌜*mu*⌝ *ku-iš* DINGIR-*A i-na-an pa-i*[*š*] *nu-mu ge-en-zu*** || 4. [*nam-ma da-ad-du*
> « mon dieu qui est en colère contre moi, et qui m'a rejeté, puisse-t-il se soucier à nouveau de moi et me garder en vie ; et le dieu qui m'a donné (cette) maladie, puisse-t-il encore avoir pitié de moi » (cf. CTH 372, KUB 31.127+ vo ii 64).

Le suppliant évoque sa maladie et le fait que sa vie même est en péril. La suite du texte est fort lacunaire. La prière parallèle, CTH 372 (prière d'un mortel), est également lacunaire à cet endroit.

Une troisième fois, le suppliant revient au dieu solaire ; le texte est encore lacunaire. Juste avant la mention du dieu solaire, un passage évoque cette fois la colère *šāuwar* :[52]

> CTH 373, KUB 30.10 vo 6. [*nu ŠA* DINGIR-*IA* ***ša-a-u-wa-a*]*r***(?) ⌜*kat*⌝*-ta nam-ma e-ša-ru na- at a-ap-*[*pa ka*]*r-di-iš-ši ma-du*
> « Puisse la colère *šāuwar* de mon dieu encore se calmer, puisse-t-elle disparaître dans son cœur ».

La suite de la prière s'articule ensuite en deux phases : le suppliant s'écrie « mais qu'ai-je donc fait ? » ; il revient sur la maladie, qui dévaste sa vie et sa maison. Le modèle est ici encore babylonien. Elle s'achève enfin sur les conséquences sociales pour le suppliant : il n'est plus bienvenu

52 Cf. Schwemer, 2008, 10 : *šāuwar* peut être restitué avec une certaine assurance ; le verbe est *katta eš-* « se calmer », qui se dit notamment à propos du feu. Ici, il ne peut être question que de la colère du dieu personnel, et le terme est repris par *nꜫat*, ce qui rend vraisemblable que le terme en question soit *šāuwar*. Cf. aussi Singer, 2002, 32 (« May [the god's anger (?) »]).

à la porte du roi et ses proches se détournent de lui. L'appel au dieu solaire est également présent dans CTH 372, dans un passage très mutilé. Si le texte a comporté un passage de transition comme dans la prière de Kantuzili, celui-ci n'est pas conservé. La troisième partie revient également sur la question « mais qu'ai-je donc fait ? », évoque la maladie et les conséquences sociales pour le suppliant. Cette prière, plus longue, se poursuit et s'achève sur plusieurs points : l'homme est lié dans le péché ; il demande d'être libéré de sa faute, d'être pris par la main par le dieu ; le suppliant évoque la maladie.

CTH 374 (Prière d'un roi) présente un texte plus court. Le suppliant est simplement nommé « roi ».[53] CTH 374 présente le texte le moins bien conservé ; il comporte la partie hymnique et la prière. La fin est fort lacunaire. La partie hymnique contient la remarque générale sur la bienveillance du dieu solaire ; la partie transitionnelle présente de façon brève : KUB 36.75+ ro ii 10' *ku-iš-mu* DINGIR-*LUM ki-i i-na-an-na pa-iš* || 11'. *nu-uš-ša-an* DINGIR-*LUM a-pa-a-aš ma-a- an ne-*⌜*e*⌝-[*pí-ši*] || 12'. *ma-a-na-aš ták-ni-i zi-ga* ^{D}UTU-*uš kat-ti-iš-ši [pa-i-ši]* || 13'. *nu i-it A-NA* DINGIR-*LIM a-pé-e-da-ni me-e-mi*

« quelle que soit la divinité qui m'a donné cette maladie, que cette divinité soit dans le ciel ou qu'elle soit dans la terre, toi, ô dieu solaire, tu vas aller près d'elle. Va et parle à ce dieu ». La suite passe directement à la question « qu'ai-je fait, en quoi ai-je commis une faute », à l'angoisse et la maladie, à l'idée de l'homme lié dans ses péchés.

CTH 376 s'adresse aux dieux qui ravagent le pays. Il s'agit d'une prière (précédée d'un hymne) à la déesse solaire d'Arinna. Muršili évoque les effets d'une épidémie et l'hostilité de pays ennemis. La partie hymnique à la déesse solaire reprend en partie l'hymne au dieu solaire (cf. CTH 372, 374). Certains des éléments qui font référence au caractère masculin du dieu ont été omis dans l'hymne, puisqu'il s'adresse à une déesse. La prière elle-

53 Il peut s'agit d'un roi particulier, ou bien la prière est un modèle pouvant servir en différentes occasions. Toutefois, la mention de l'Arzawa devrait faire référence à des événements historiques concrets, ce qui irait plutôt en faveur de la première hypothèse selon Schwemer, 2008, 13.

même reprend en large part la prière impériale à la déesse solaire.[54] D'autres éléments rappellent les prières au dieu personnel.

Après l'hymne, le passage de transition est similaire à celui des prières personnelles:[55]

KUB 24.3+ ro ii 1. [*a*]*n-tu-uḫ-ši-ya-za-kán ku-e-da-ni* DINGIR.MEŠ ***š*[*a-a*?)*-an-zi***] || 2. [*n*]*a-an-ša-an* ***ar-ḫa pa-aš-ku-wa-an-z*[*i*** *na-an-ša-an*] || 3. [*z*]*i-ik-pát* ^{D}UTU ^{URU}*a-ri-in-na g*[*e-en-zu-wa-ši*] || 4. *ki-nu-na* ^{m}*mur-ši*-DINGIR-*LÍ-in* LUGAL-*u*[*n* ARAD-*KA*] || 5. *lu-lu-wa-a-i nu* ^{m}*mur-ši*-DINGIR-*LÍ-in* L[UGAL-*un*] || 6. ARAD-*KA* ^{D}UTU ^{URU}*a-ri-in-na ki-i*[*š-šar-ta e-ep*] || 7. *nu-ut-ta* ^{m}*mur-ši*- DINGIR-*LÍ-iš*! LUGAL-*uš* [*ud-da-a-ar*] || 8. *ku-e me-mi-eš-ke-ez-zi nu* ^{D}ṬUṬ ^{URU}*ạ*[*-ri-in-na* GEŠTU-*an*] || 9. *pa-ra-a l*[*a-ga-*]*ạ-an ḫar-ak na-at iš-t*[*a-ma-aš*]

« l'homme contre lequel les dieux sont en colère et qu'ils rejettent, toi, ô déesse solaire d'Arinna, tu as pitié de lui. Et maintenant, soutiens le roi Muršili, ton serviteur, et prends par la main le roi Muršili, ton serviteur, ô déesse solaire d'Arinna ! Et prête l'oreille aux mots que le roi Muršili te dit, ô déesse solaire d'Arinna, et entends-les ». La prière elle-même débute par une adresse aux dieux en général : KUB 24.3+ 3'-4' *ki-i* DINGIR.MEŠ [*ku-it i-y*]*a-at-tén nu ḫi-in-kán* [(*tar-na-at-tén*)] || *nu* KUR ^{URU}BAB[BAR]-[*ti ḫu- u-m*]*-an-pát* BA.ÚŠ « ô dieux, qu'avez-vous fait ? Vous avez permis la peste et tout le pays de Ḫatti se meurt ».

Un des éléments importants dans ces prières personnelles concerne la notion de responsabilité personnelle, comme l'a souligné Singer.[56] Il s'agirait là d'un changement important et l'introduction de la notion de responsabilité serait neuve. Reste que, de manière générale, la faute est inconnue ou niée dans ces prières personnelles : pour apaiser le dieu irrité, le suppliant clame avant tout son innocence (notamment par une confession négative ; « mais qu'ai-je donc fait ? »). Il demande aussi à la divinité de lui révéler la cause de sa colère (par divination, par un rêve). La notion de faute

54 Singer, 2002, 49-50 (texte n° 7).

55 Je suis ici la numérotation dans l'édition de García Trabazo, 2002 (selon 544/u).

56 Singer, 2005, 560.

commise ne semble pas aller de pair avec une colère exprimée par *šai-*, dont la cause est le plus généralement inconnue. De même, dans le mythe de Telipinu, comme dans les autres mythes de dieux disparus, on ne peut déceler *a priori* de cause à la colère et au départ du dieu.[57] Dans CTH 325, il apparaît clairement que ce n'est pas trouver un responsable qui est important, mais bien d'apaiser le dieu et le faire revenir.

On notera que lorsqu'il est question de la reconnaissance d'un péché (même potentiel), ce n'est pas *šai-* ou *šāuwar* qui est utilisé, mais un autre terme. C'est le cas notamment dans CTH 372 : KUB 31.127+ vo iii 58-59 : *wa-aš-d*[*u-ul am-me-el*(?) || *kar-pí-iš-ša tu-el ŠA* DINGIR-*YA* « la faute est mienne, la colère (*karpiš*) est tienne ». On se rapproche ici de la prière de Muršili, où le roi s'interroge sur la notion de responsabilité, mais la fait néanmoins porter sur d'autres (pays ennemis, Kaška, pays voisins). Dans un premier temps, il est demandé aux dieux de faire connaître la faute commise, par divination ou par rêve, et si un responsable doit être désigné, lui seul doit être puni, et non un pays tout entier, dans une colère aveugle et « irrationnelle »[58]:

57 Le début de CTH 324 est certes lacunaire. On y retouve la forme verbale *kurkuriške*[*ttati*] ou *kurkuriske*[*ttumma*] selon les restitutions proposées (*kurkuriske*[*ttumma*] : Rieken et al. (ed.), hethiter.net/: CTH 324.1 (TX 2012-06-08, TRde 2012-06-08) ; *kurkuriške*[*ttati*] : García Trabazo, 2002, 110 (suivant Otten), Mazoyer, 2003, 42. Le sens du verbe reste discuté : « craindre » (Rieken), « intimider » (Güterbock, Trabazo), avec deux sens possible : « ne te laisse pas intimider », ou « ne nous intimide pas »). Les autres mythes de dieux disparus ne nous renseignent pas plus sur ce point. On tente toutefois de cerner différents motifs : Mazoyer 113-114 évoque une possible origine divine (cf. CTH 325, où le père de la divinité serait responsable de son départ, mais sans que l'on sache pourquoi), une origine humaine (cf. CTH 671 où la divinité laisse l'humanité « ensanglantée, rouge comme le sang »), mais peu d'éléments permettent de décider. Pour Telipinu, l'auteur évoque une négligence cultuelle (non exprimée). Nickel, 2003, 68-69, dans une comparaison avec l'hymne à Déméter, retient l'idée d'un affront fait à l'honneur (parallèle à la perte de τιμή d'Achille ou de Déméter), suite à une dispute entre dieux (CTH 325). Dans un autre registre, Kammenhuber, 1965, 211, souligne que la colère et la faute de Telipinu sont dues à un trouble dans l'unité de *karat-* (entrailles) et *ištanzan-* (esprit). Vu la cohérence des emplois de *šāi-*, et l'absence de motif exprimé, il n'est pas certain qu'il faille trouver une justification à la colère de Telipinu.

58 Selon le terme employé par Singer, 2002, 15. Dans CTH 378.II (n°11), on constate une évolution dans la notion de responsabilité. La position du roi est au départ un peu ambiguë, dans la mesure où, tout en clamant son innocence, il reconnaît que la faute du père puisse être reportée sur le fils. Plus loin, il semble accepter ce principe et aller jusqu'à endosser lui-même la faute (« I have confessed the sin of my father. It is so. I have done it », trad. Singer).

54'. *nu A-NA* DINGIR.MEŠ *ku-iš kar-pí-iš kar-tim-mi-ya-az* || 55'. *ku-iš* DINGIR.MEŠ-*na-aš Ú-UL na-aḫ-ḫa-an-za na-aš-ta le*[(*-e*)] || 56'. *a-aš-ša-we-aš i-da-a-la-u-wa-aš an-da ḫar-kán-zi* « quiconque est cause de colère (*karpiš*) et d'irritation (*kartimmiyaz*) envers les dieux, quiconque n'est pas respectueux des dieux, ne faites pas périr les bons avec les mauvais ».

Pour conclure en quelques mots, la colère dénotée par *šai-* se caractérise donc par une absence volontaire, le détournement et le silence (auquel s'ajoute parfois le sommeil). Loin d'être précisément dirigée ou active, elle brise le lien entre les parties, lien qui doit le plus souvent être restauré par un intermédiaire (Kamrušepa, divinité solaire) pour apaiser le dieu en colère et obtenir son retour. Elle entraîne un état d'immobilité (impossibilité d'agir) et de stagnation (étouffement, infertilité du pays). La colère *šāuwar* implique un début et un dénouement, la possibilité d'être sauf et d'éviter la mort (du pays, du roi, du suppliant). Colère divine, elle se présente sans cause exprimée et reste inexpliquée — aux yeux de ceux qui en sont victimes. Enfin, et puisqu'il n'est de règle sans exception, il reste à mentionner une lettre qui déroge aux principes décelés dans les mythes, rituels et prières examinés ici. Il s'agit d'une correspondance entre deux hommes; Ḫimmuili écrit à son collègue Ḫuilli, se plaignant de n'avoir pas eu de nouvelles de sa part. Cet usage de *šāi-* à propos d'une colère humaine et bien motivée semble unique.

HKM 56 (CTH 190 ; Mşt 75/42)[59]

1. *A-NA* ^{m} *Ḫu-il-li* || 2. ŠEŠ.DÙG.GA-*YA QÍ-BÍ-MA* || 3. *UM-MA* ^{m}*Ḫi-im-mu*-DINGIR-*LIM* || 4. *A-ḪU-KA-MA* || 5. DINGIR.MEŠ-*ta* TI-*an ḫar-kán-du*

|| 6. *nu-ut-ta pa-aḫ-ša-an-ta-ru* || 7. *am-me- el* [*k*]*u-it* ^{LÚ}*TE-MU* || 8. *a-pí-iz ú-it* ŠEŠ.DÙG.GA-*YA-ma-mu* || 9. *aš-šu-ul ku-wa-at Ú-UL* || 10. *ḫa- at-ra-a-eš* || 11. *nu-ud-du-za-kán ka-a-ša* || 12. *ša-an-za*

« à mon cher frère Ḫuilli : ainsi parle Ḫimmuili, ton frère. Puissent les dieux préserver ta vie et te protéger. Mon messager est venu de là ; pourquoi ne m'as-tu pas écrit tes salutations, mon cher frère ? Vois, maintenant, je suis fâché contre toi ».

59 Alp, 1991, 224-22 (n° 56) ; Hoffner, 2009, 203-204 (n° 59).

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Alp S., 1991 — *Hethitische Briefe aus Maşat-Höyük*, Ankara.

Archi A., 1993 — Kamrušepa and the Sheep of the Sun-God, *OrNS* 62, 404-409.

Archi A., 1979 — L'humanité des Hittites, in *Florilegium Anatolicum, Mélanges offerts à E. Laroche*, ed. E. Masson, Paris, 37-48.

Asan A. N., 1988 — *Der Mythos vom erzürnten Gott. Ein philologischer Beitrag zum religionshistorischen Verständnis des Telipinu-Mythos und verwandter Texte*, Diss., Würzburg.

Beckman G., 1983 — *Hittite Birth Rituals*, StBoT 29, Wiesbaden.

Beckman G., 1997 — Mythologie. A.II. Bei den Hethitern, in *Reallexikon der Assyriologie*, ed. D. O. Edzard, Bd. 8.

Collins B. J., 2003 — Purifying a House : Ritual for the Infernal Deities, in *The Context of Scripture*, ed. W. Hallo, Leiden - Boston, 168-171.

Fuscagni F. (ed.), — *hethiter.net/: CTH 457.8 (INTR 2012-12-19).*

Fuscagni F. (ed.), — *hethiter.net/: CTH 484 (INTR 2013-02-18).*

García Trabazo J. V., 2002 — *Textos religiosos hititas. Mitos, plegarias y rituales*, BCBO 6, Madrid.

Güterbock H. G.,1980 — An Addition to the Prayer of Muršili to the Sungoddess and Its Implications, *AnSt* 30, 41-50.

Güterbock H. G., 1974 — Appendix: Hittite Parallels, *JNES* 33, 323-327.

Güterbock H. G., 1958 — The Composition of the Hittite Prayers to the Sun, *JAOS* 78, 237-245.

Haas V., 1970 — *Der Kult von Nerik. Ein Beitrag zur hethitischen Religionsgeschichte*, Studia Pohl 4, Roma.

Haas V., 2003 — *Materia magica et medica hethitica. Ein Beitrag zur Heilkunde im Alten Orient*, Berlin - New York.

Hoffner H. A. Jr, 1998[2] — *Hittite Myths*, SBL Writings for the Ancient World 2, Atlanta.

Hoffner H. A. Jr, 2009 — *Letters from the Hittite Kingdom*, SBL Writings for the Ancient World 15, Atlanta.

Houwink ten Cate, 1969 — P. H. J., Hittite Royal Prayers, *Numen* 16, 81-98.

Hutter-Braunsar S., 2011 — Vergleichende Untersuchungen zu den Texten über eine aus Zorn verschwundene Gottheit, in *Hethitische Literatur. Überlieferungsprozesse, Textstrukturen, Ausdrucksformen und Nachwirken. Akten des Symposiums vom 18. bis 20. Februar 2010 in Bonn*, ed. M. Hutter & S. Hutter-Braunsar, AOAT 391, 129-144.

Kammenhuber, A., 1965 — Die hethitischen Vorstellungen von Seele und Leib, Herz und Leibesinnerem, Kopf und Person, 2. Teil, *ZA* 57, 177-222.

Lambert W. G., 1980 — Dingir. sà. dib. ba Incantations, *JNES* 33, 1974, 267-322.

Lebrun R., 1980 — *Hymnes et prières hittites*, Louvain-la-Neuve.

Mazoyer M., 2003 — *Telipinu, le dieu au marécage. Essai sur les mythes fondateurs du royaume hittite*, Paris.

Melchert H. C., 2003 — Hittite *antaka-* « loins » and an Overlooked Myth about Fire, in *Hittite Studies in Honor of Harry A. Hoffner Jr. on the Occasion of his 65th Birthday,* ed. G. Beckman, R. Beal & G. McMahon, Winona Lake, 281-287.

Miller J., 2008 — Ein Ritual zur reinigung eines Hauswesens durch eine Beschwörung an die Unterirdischen (CTH 446), in *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments NF Bd 4*, ed. B. Janowski & G. Wilhelm, München, 206-217.

Moore G. C., 1975 — *The Disappearing Deity Motif in Hittite Texts: a Study in Religious History*, Diss. Wolfson College, Trinity.

Mouton A., 2007 — Sur la différence entre rêve et *parā ḫandandatar* dans les textes hittites, in *VITA- Festschrift in Honor of B. Dinçol and A. Dinçol*, ed. M. Alparslan, M. Doğan-Alparslan & H. Peker, Istanbul, 523-531.

Moyer J. C., 1969 — *The Concept of Ritual Purity among the Hittites,* Diss. Brandeis University, Ann Arbor.

Nickel, 1961 — The Wrath of Demeter: Story Pattern in the Hymn to Demeter, *QUCC* 73, 2003, 68-69.

Otten H., Eine — Beschwörung der Unterirdischen aus Bogazköy, *ZA* 54, 114-157.

Peter H., 2004 — *Götter auf Erden : hethitische Rituale aus Sicht historischer Religionsanthropologie*, Stockholm.

Polvani A.M., 2001 — Temi di mitologia anatolica tra Oriente e Occidente: il dio scomparso, in *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca. Stato degli studi e prospettive della ricerca. Atti del Colloquio Internazionale, Roma, 20-22 maggio 1999*, ed. S. Ribichini, M. Rocchi & P. Xella, Roma, 413-420.

Popko M., 1995 — *Religions of Asia Minor*, Warsaw.

Rieken E. et al. (ed.), — *hethiter.net/: CTH 324.1 (INTR 2012-05-10)*.

Rieken E. et al. (ed.), — *hethiter.net/: CTH 324.3 (INTR 2009-08-12)*.

Rieken E. et al. (ed.), *hethiter.net/: CTH 325 (INTR 2012-05-01)*.

Schwemer D., 2008 Hittite Prayers to the Sun-God for Appeasing an Angry Personal God. A Critical Edition of CTH 372-74, *"Mon dieu, qu'ai-je donc fait ?" Les prières pénitentielles (dingir-šà-dab-ba) et l'expression de la piété privée en Mésopotamie. Habilitationsschrift Zürich. SOAS Research Online (https://eprints.soas.ac.uk/6304/)*.

Singer I, 2002 *Hittite Prayers*, SBL Writings for the Ancient World 11, Atlanta.

Singer I., 2005 Sin and punishment in Hittite Prayers, in *An experienced scrive who neglects nothing. Ancient Near Eastern studies in honor of J. Klein*, ed. Y. Sefati, Bethesda, 557-567.

Taracha P., 2009 *Religions of Second Millenium Anatolia*, DBH 27, Wiesbaden.

Ünal A., 1992 Parts of Trees in Hittite According to Medical Incantation Text (KUB 43.62), in *Hittite and Other Anatolian and Near Eastern Studies in Honour of Sedat Alp*, ed. H. Otten et al., Ankara, 493-500.

Vanséveren S.,2014 Hittite *kartim(m)iye/a-* : réflexions sur le vocabulaire de la colère en hittite, *Proceedings of the Eighth International Congress of Hittitology (Warsaw, 5-9 September 2011)*, ed. P. Taracha & M. Kapełuś, Warsaw, 995-1015.

Watkins C, 2010 — Towards a Hittite Stylistics : Remarks on Some Phonetics and Grammatical Figures, in *Ex Anatolia lux : Anatolian and Indo-European Studies in Honor of H. Craig Melchert on the Occasion of his 65h Birthday*, ed. R. Kim R., Ann Arbor - New York, 356-362.

Wilhelm, G., 1999 — Reinheit und Heiligkeit. Zur Vorstellungswelt altanatolischer Ritualistik, in *Levitikus als Buch*, ed. H. J. Fabry & H.-W. Jüngling, Bonner Biblische Beitrage 119, Berlin, 197–217.

ON THE HITTITE AND LUWIAN ORIGIN OF SOME COMMON NOUNS IN CAPPADOCIAN OLD ASSYRIAN TEXTS: A NEW EXAMINATION

Eulàlia VERNET[*]
Mariona VERNET[**]

1. Introduction. The Cappadocian texts

The Cappadocian texts, written in Old Assyrian during the Karum Period in the 19th and 18th centuries BC, are the oldest documents from Anatolia. They were written by the Assyrian merchants who settled Kanish, the centre of the Assyrian trading activities in Asia Minor, and its surrounding region.

From the point of view of Indo-European Linguistics, the Cappadocian texts are of particular interest because they contain loanwords, among which a very large number appear to come from the Anatolian languages spoken in Cappadocia. These loanwords are important because they are the first documented words from an Indo-European language. More than 25,000 cuneiform tablets have been found in the ancient factories, only a fifth of which (ca. 5,500) have been published to date.

2. State of the art of the investigation.

In 1954, Bilgiç published *Die einheimischen Appellativa der kappadokischen Texte und ihre Bedeutung für die anatolischen Sprachen,* the most important contribution on this topic. In his study, Bilgiç already noted that a large number of these loanwords could have an Anatolian origin. In quite a few instances

* Postdoc researcher at "The Latin Talmud" ERC Project. Universitat Autònoma de Barcelona. eulalia.vernet@uab.cat.
** 'Ramón y Cajal' postdoctoral researcher. Departament de Filologia Clàssica, Semítica i Romànica, Universitat de Barcelona. mvernet@ub.edu.

he related them with Hittite words. Since Bilgiç's major publication, some attempts have been made to find and explain the origin of the Cappadocian loanwords. Kronasser, in 1966, incomprehensibly interpreted many of these loanwords as Hurrianisms, without considering the important evidence of the Hittite and Luwian presence in the area and ignoring Bilgiç's observations. Some decades later, Dercksen (2007) published an article claiming a Hittite etymology for many of these loanwords, with some (very few) Luwianisms and Hurrianisms.

The main objective of this paper will be to review these etymologies and to suggest that the influence of the Luwian language on these loanwords was greater than currently believed. This possibility has not been investigated in sufficient detail so far. In order to establish the extent to which the Luwian language was the source of some of these foreign words, we focused on a very interesting group of Cappadocian loanwords which make up approximately half of the total, that is, the loanwords ending in *-a-num* or *-i-num* (*-um* being the OA case ending). The origin of this suffix has been a source of controversy among scholars and it will focuse the second half of this paper in which we defend a possible Semitic origin of this suffix.

3. List of loanwords in Cappadocian Old Assyrian texts

The following section contains a list of the loanwords with suffix *a/i-num* documented in the Cappadocian texts. The list is based in particular on the lists of Bilgiç (1954), Kronasser (1966) and Dercksen (2007). Since a great many Cappadocian texts remain unpublished, this list is certain to be expanded in the future.

I. Loanwords of Anatolian origin

Ia . Hittite origin:

1. *eknuzzinnum 'a container for cold water' (II; Ass.; 1(BIN IV 118, l. 5)).[1]

1 From now on, and following Dercksen (2007: 33, n. 11), the Cappadocian word and its translation will be followed first by a Roman numeral referring to the period of attestation (II = ca. 1920-1836 b.C.; Ib = ca. 1800-1750 b.C.), whether used in Assyrian (Ass.) or Anatolian (Anat.) documents, and the number of known texts in which it occurs. If the word is documented in very few texts, we will indicate the text(s) where it appears.

Anatolian origin. < Hitt. **ekunuzzi-* ←Hitt. *ekuna-, ikuna-* (adj.) 'cold' ← *eka-* '(n. > c.) 'cold, frost, ice' < PIE **i̯ég-o-*

Anatolian cognates: The connection between CLuw. *ikunta* (meaning unknown) and Hitt. *ekuna, ikuna* is controversial. A Hurrian loanword in CLuw. remains likely (cf. Starke 1985: 540f. and Melchert 1993: 86).

IE cognates: Celtic and Germanic. OIr. *aig 'ice' (*i̯egi-*), MCorn. *yeryn* 'cold' (**i̯eg-n-*), ON *jaki* 'ice-floe' (**i̯eg-(e)n-)*, *jökull* 'glacier', Swiss *jäch, gicht* 'frozen dew on trees' (IEW 503; Kloekhorst 2008).

This word appears normalized as *iknusi* in Bilgiç (1954: 41 n. 99 "vielleicht eine Art Behälter", 64); CAD I/J, 61; Streck (2005, 70); listed in AHw. 369 as *iknusum* (of unknown origin according to von Soden).

According to Dercksen (2007: 35), it is probable that the form *ek-nu-zi* in BIN 4, 118:5 may be derived from a Hittite *i*-stem, from **ekunuzzi-* (cf. Hitt. *ekuna-* "cold" HW² E, 33 and other derivatives of *eka-* 'ice' in *ekun-*), with syncope of *u* in the second syllable according to GAG §12, but without a suffix. The meaning could be 'cold water container' or the like.

2. ḫiššannum 'pole' (II; Anat.; 1. (BIN 6, 258, lin. 9 and 13, Kültepe, written *ḫi-ša-nu*)).

Anatolian origin, cfr. Hitt. ^{GIŠ}*ḫišša-* (c.?) 'carriage pole' < PIE **$h_2ih_{1/3}s$-eh_2-*.

IE cognates: Skt. *ṣáṭ* 'pole, shaft', Slov. *ojȇ* 'carriage pole', dial. Russ. *vojë* 'carriage pole', Gk. οἰήϊον 'handle of rudder', Gk. οἴαξ 'handle of rudder, tiller' (see Tischler HEG I, 252; Puhvel, HED 3, 318f.; Rieken 1999: 249; Kloekhorst 2008: 346; Dercksen 2007: 33).

Ḫiššannum 'pole' should be analysed as a loanword derived from the Hittite *a*-stem *ḫišša-* 'pole'. According to Dercksen (2007: 33) the identification 'Dorn, Nadel' in AHw 349a s. v. *ḫiššān/mu* is unconvincing.[2]

2 For examples of the Akkadian word for pole (*zarûm*) in inventories, see UCP 10/1, 35 (Greengus 1986: 117): (8) *1* ^{giš}*za-ru-um*.

3. kulupinum ‘hatchet-like tool with which straw was chopped’ (II.; Ass.; 4).

Anatolian origin. Cfr. Hitt. *kullupi-* N. ‘a kind of knife’ (Kronasser 1966: 139; Dercksen 2007: 34).

Large quantities of these tools occur in some OA texts as claims; VS 26, 196: (2) *70* ***ku-lu-pì-ni*** (3) ša tí-ib-nim, ‘70 *k.* of straw’ (as a debt); TC 1, 99: (1) *30* ***ku-[lu]-pì-ni*** (2) ša tí-ib-nim (...) (10) *80* ***ku-lu-pì-ni*** (11) ša tí-ib-nim. In Mat. I. 28c, 9, it is documented as *gilupinnum* (see Bilgiç 1954: 39): šumma ***gilupinnī*** *ḫuršiānī iktankū*... “falls sie die gebundenen *g.*’s versiegelt haben…”.

Dercksen (2007: 34) derived this word from the Hitt. *i*-stem *kullupi* (n.) ‘pruning-knife, serpette’ (Puhvel, HED 4: 244f.; Hoffner 1974: 29).

In our opinion, it is probable that Hitt. *kulupi-* has a Semitic etymology. Akk. *kalappu, kalabbu*, Heb. *kēlappōṭ*, Aram. *kulbā* ‘axe’ could be the origin of this loanword in Hittite (see in this sense Lewy 1950: 20; see also Bilgiç 1954, 39f. and Puhvel *l.c.* with scepticism; and Tischler EHG: 630).

4. *kupuršinum* ‘quality of Gold’.

Anatolian origin. Cfr. Hitt. *kurupšini-* ‘designation of a material, maybe a metal?’, with metathesis (Bilgiç 1954, 40f.; AHw 509b; Puhvel, HED 4, 279; Dercksen 2007: 36 footn. 13). In our opinion it may be Lyc. PN *kuprlli-* (name of a dynast).

IE cognates: Lat. *cuprum* or old *cyprum* [Plin.] ‘cupper’, from Gk. κύπρος (WH 313). Gk. κύπρος is probably a Sem. loanword (cfr. Heb. *kōfer* Lewy 1895: 40f. and, in our opinion may be also Heb. *k^{e}fôr* ‘bowl’ of gold or silver used in the temple (late) (Gesenius 499), of unknown etymology; Beekes 2010: 805; Frisk 1991: 51).

Documented in OA as *kuburšinnu, kupuršinnu* and *kurupšinnu* (CAD K 489; For the writings in OA, cf. Nashef 1991: 72f.).[3] In the texts, this word appears always as *ḫurāṣum kupuršinnum*, together with gold. According to Bilgiç (1954: 40) it would designate ‘die niedrigste der vier Goldqualitäten’.

3 As in KUB X 89 I 38 f.: LUGAL SAL.LUGAL ^{D}UTU *IŠ-TU BI-IB-RI* ***ku-ru-up-ši$_2$-ni*** *a-ku-uḫ-an-zi* “der König und die Königin trinken den Sonnengott aus dem *kupuršini*-Behälter”.

Some scholars have pointed out the connection with Hitt. *kurupšini-* (designation of a material, maybe a metal; but also an animal name of unknown characteristics, see Bilgiç 1954: 40 and Puhvel, HED 4, 279; AHw: 509, Tischler HEG: 664-665).[4] Although this identification was considered uncertain by some scholars (Kronasser 1966: 139), in our view, the connection with Hitt. *kurupšini-,* understood as an adjective qualifying gold, seems very plausible. The metathesis of Hitt. *kurupšini-* does not suppose an obstacle for this etymology since, apart from being a widely-extended phonetic phenomenon, it is also attested as a variation in the Capp. loanword *kurupšinnu* (see above).

In our opinion, this word may be related to the Lycian PN *kuprlli-* (name of a dynast who ruled in the 5th century B.C.), with a Lyc. *-ili-* suffix. This etymology has not been proposed before in connection with the Capp. loanword. The Lycian PN has been generally associated with Gk. Κυβερνις, documented by Herodotus VII, 98 as a Lycian PN and in two attic inscriptions. Other scholars prefer to connect Lyc. *kuprlli* with Gk. PN *Κοπριλις, derivate of κόπρο- 'droppings, mud' (s. PN fem. Κόπριλλα) (for the discussion, see Melchert 2004: 97 and Neumann 2007: 178-179). But in our opinion, this etymology is unconvincing because its meaning is unsuitable for a Dynast. Instead, if we connect this PN with Anat. *kupur-ši-num* 'epithet of Gold', the etymology fits the meaning better. The connection with the place name *Kupurnat* (Bilgiç 1954, 40f. and Kronasser 1966: 139), although not impossible, seems to me more unlikely.

5. šašanum 'named with axe and hammer'; lamp?' (II; Ass.; 1).

Anatolian origin? Cfr. Hitt. šašanna- (c.) 'lamp'

A single Capp. occurrence of this *Kulturwort* in OIP 27, 62:37, where the word (*ša-ša-num*) occurs in a list with scrap metal, axes and hammers (See Bilgiç 1954:58; Kronasser 1966: 139; Dercksen 1996, 240).

According to Dercksen (2007: 37) it may be associated with Hitt. *šašanna-* (c.) 'lamp', CHD Š, 304 (from MS). In Hitt. this word has an obscure etymology. Bilgiç (1954: 58.) connected it with Hitt. *šaš-/šeš-* 'schlafen', but in our opinion it was already a loanword in Hittite (see also Kronasser

4 "We have found that" In Biblical Heb. there is a word *kᵉfîr* "young lion" (Gesenius 499) apparently of unknown etymology that could be related to it, although it needs further investigation.

EHS S/1: 946). The Capp. PN *Šašama* (woman) may also be related. It has also been interpreted as a sun disc, and related etymologically to Akk. *šamšu* 'Sun' by Gelb, Lewy (in Bilgiç 1954: 58 fn. 138) and Hirsch (1972, 66 with n. 351). Cf. Further AHw. 1198 *ša(š)šānum*; CAD Š/2, 174 *šaššānu* (a metal object).

6. tuḫtuḫannum 'a celebration, a festival or calendaric date'(II; Anat.; 3).

ANATOLIAN ORIGIN? Cfr. Hitt. *tuḫtuḫḫiya-* 'to swing' < PIE *d^heuh_2- ? 'to swing' (Kloekhorst 2008: 891; for the PIE verbal root, see LIV^2: 149-150, who reconstructs *$d^heu̯H$- because the Hitt. is not taken into account).

IE COGNATES: Skt. *dhav^i-* 'to shake', Gk. θυνέω 'to storm, to move fast', etc.

According to Dercksen (2007: 38), apparently a (possibly deified) object after which a festival, 'that (*ša*) of the *t.*', was named. It is not the original name of a deity (with Bilgiç 1954: 59 f.; but see Matouš 1965: 179; Hirsch 1972: 53; Haas 1994: 676).

Perhaps related to Hitt. *tuḫtuḫḫiya-* 'to swing' (Dercksen, 2007:38), for which see Tischler HEG T, D/3: 414, who sees in this word 'eine reduplizierte Bildung mit deutlich expressiver Funktion'. Matouš read the ending *-ānum* and regarded it as a hypocoristic ending in names (with reference to Landsberger, ZA 35 [1923] 220f.); written *tù-ùḫ-tù-ḫa-nim* (ICK 1, 129:9.14), *tù-ùḫ-tù-ḫa-ni* (TC 3, 227 A: 7).

7. *tuzzinnum* 'army' (II, Ib; Ass., Anat.; > 10)

HITTITE ORIGIN. Cfr. Hitt. *tuzzi-* (c.) (Dercksen 2007: 38) 'army' < PIE *d^hh_1-uti- ? (Melchert 1984; Kloekhorst 2008: 908), although this etymology is controversial (the traditional etymology was **teutā* 'people'; for more details, see Tischler EHG T,D/3: 499f.)

According to Dercksen (2004; 2007: 35), it is a word derived from a Hittite *i*-stem *tuzzi-* (c.) 'army'. Lyk. *tezi- / τezi-* 'sarcophagus, tomb' could be related to it although there are other possibilities as well (Tischler EHG T, D III: 500-501; Neumann 2007: 355).

8. *zupanum* (or ***supanum***) 'a metal container' (II; Ass.; > 10) (Bilgiç 1954: 57 and footn. 66, CAD S: 391-392)

ANATOLIAN ORIGIN. Cfr. Hitt. *zuppa-* (c.).

The Cappadocian word is usually spelled with initial /*s*/ in modern publications, as in AHw 1060 *su(p)pannum* and CAD S, 391f. Despite Gelb's interpretation of 'a container', OIP 27 (1935) 66, Bilgiç (1954: 31) offered 'Messer od. Sieb', while Kienast ATHE, p. 15, rendered it as 'Dolch(?)'; Michel (2001: 559) 'sorte de bol'. According to Dercksen (2007:36.), at least four of the texts are from the archive of *Pūšu-kēn* (attested ca. first half of 19th c.), documenting the dispatch of several silver and bronze containers to the woman Lamassi in Assur. The word is written *zu-pá-na-am*, *zu-pá-nam*; with the dual ending in CCT 2, 36a:10, *2 zu-*[*pá*]*-na-an ša* ZABAR, but *2 zu-pá-ni ša* ZABAR *in CCT* 3, 20:5; and *2 zu-pá-nu* in CCT 4, 20a:8.

I agree with Dercksen (2007: 33ff.) who considers this word to be derived from the Hittite *a*-stem *zuppa-* (c.), for which see Laroche (1952: 114) and Otten (1971: 5).

Ib. Luwian origin

9. *kullitannum* 'a vessel'; II; Ass.; 1 (Prague I 624).[5]
LUWIAN ORIGIN. Cfr. CLuw. ^{DUG}*kullit-* (n.) 'ein Gefäß (für Honig und Öl)' (Starke 1990: 208), 'a vessel' (Melchert 1993: 106).

According to Dercksen (2007: 33), the Cappadocian word may be based on a Hittite *a*-stem **kullita-* not documented in Hittite and borrowed from Luwian *kullit-*; for Luwian *-it-* becoming *-i-* or *-ita-* in Hittite loans, see Starke (1990: 152), Rieken (1999: 499). For Hittite **kulli-* see Puhvel, HED 4: 239.

But in our opinion, there is no justification for pointing to a Hitt. *a*-stem as the origin of this loanword, because neither this stem nor its root is attested in Hittite at all. Since *kullit-* is well attested in CLuwian, it is more reasonable to think that *kullitannum* is a Luwian loanword in Cappadocian Old Assyrian (see also *upatinnum* 'royal land grant' a Luwian loanword with suffix *-it*).

5 (7) $22^1/_2$ ŠE KÙ.BABBAR (8) *a-ší-kà-tim* (9) ù ku-li-ta-NIM "$22^1/_2$ grains of silver for flasks (for oil or perfume) and *k.*". According to Dercksen (2007: 34) "the final sign NIM represents the obl. pl. and has to be read $-ni_7$".

10. *targumanum* 'translator' and ***targumiyannum*** 'interpreter' (Ass., Anat.; > 5).

Luwian origin (?) < Luw. *targummann(i)-* and *targummiyann(i)-* (Starke 1993). Cfr, also Hitt. *tarkumiya-* 'to announce, inform; translate' or

Semitic origin (?) < Sem. *r-g-m* 'to shout; prosecute, raise claim'.

The first form is the most common one in OA; the second is rare, e.g. *ta-ar-gu-mì-a-nim* in Kt 92/k 194:40 (Dercksen 2007: 37).

This word appears in Luw. *tarkummiya-* 'inform'; Hitt. *tarkumiya-* 'to announce, inform; translate' and Akk. *targuman(n)u* 'translator' and in many Semitic languages (see below). Before Starke's 1993 article, scholars thought that the Hittite form should be considered as the oldest one (Kronasser 1966: 139; Bilgiç 1954: 59; among Semitists, cfr. Rabin 1963: 134-6; Gelb 1968: 93-104). Starke demonstrated that Luwian was the origin of this loanword in Akkadian, Hittite and the other languages. He (Starke 1993: 22) advocated a Luwian origin of the suffix in *targumannum / targumiyannum*, and proposed identifying the ending in that word with the cuneiform Luwian possessive suffix *-ann(i)-,* which is necessary to render the word **targummiya* "report" into a title or function. García Trabazo (2014: 296-207) proposed that *targumannum* may come from PIE *dvandva*-compositum **ter-/tr̥-* 'to speak' + **ĝʰeu̯-* 'gießen'.

Despite Starke's hypothesis, the striking coincidence of a root *r-g-m* (Akk. *ragāmu(m)* (CAD) 'to shout; prosecute, raise claim' in many of the Semitic languages[6] and the existence of Ug. *r-g-m* (DUL 732) 'to say, tell, announce, communicate, inform; to answer' with a very similar meaning should not be overlooked. Moreover, Akk. *targuman(n)u* shows the typical pattern *taQTuLānu(m)* used for *nomina agentis* in Semitic languages as a verbal stem. This means that since this word has a very genuine Semitic word formation and appears documented in a great many Semitic languages, it may not be a loanword. But this is merely an observation for consideration in future research.

6 In Sem. it is widely documented: Ar. *targamān* 'translator', Heb. *tirgem* 'translate' (denominative), Aram. *tərgəmānā* 'translator', Akk. *ta/urgumānu* 'interpreter', Et. *targʷama* 'interpret, translate, expound, comment on' (CDG 579). Tig. *tärgäma* "interpret, explain', Tna. *tärgʷämä*, Amh. *tärägg*ʷämä, Gur. *tərg*ʷəm 'preaching'.

Ic. Anatolian origin (Hittite or Luwian?)

There are 11 instances of loanwords that might have either a Hittite or a Luwian origin:

11. *ḫiniššannum* 'a vessel' (II; Ass.; 1).

ANATOLIAN ORIGIN. cfr. Hitt. ^{DUG}*ḫani/eššā-* (c./n.), and its deriv. ^{DUG}*ḫanniššāni* (n.) and ^{DUG}*ḫanneššar/ḫannešn-* (n.) a vessel in the three cases < PIE *h_2*en-* 'to draw (water)' (cfr. Gk. ἄντλος, -ον 'bilge-water' LIV^2: 266).

Written *ḫi-ni-ša-nim*, *ḫi-ni-ša-nam*, only in Kt 87/k 249, published by Hecker (1996: 155) (a *ḫ*., perhaps of silver, was sold to a local ruler); cf. Michel (2001: 157 'un produit très onéreux').

According to Rieken (1999: 227) ^{DUG}*ḫani/eššā-*, as well as its deriv. ^{DUG}*ḫanniššāni* (n.) and ^{DUG}*ḫanneššar/ḫannešn-* (n.), may be derivate stems from the Hitt. Verbal root *ḫan-* (*ḫi*-conj.) 'to draw (liquids)' < PIE *h_2*en-* 'to draw (water)'. In Rieken's opinion (1999:227) ^{DUG}*ḫani/eššā-* would be a hysterodinamic *s*-stem (< **ḫanes-á-* < **h_2*e/ones-ó-* or **h_2*e/ones-éh$_2$*-). The variation between *e* and *i* vowels would be the same variation as in the case of *ḫaleššiya* and *ḫališšiya*. Kloekhorst (2008: 287) considers ^{DUG}*ḫanneššar/ḫannešn-* (n.) as a derivate of *hāni* < PIE *h_2*en-* 'to draw (water)' although he finds unconvincing Rieken's 1999:227 attempt to explain ^{DUG}*ḫani/eššā-* as an IE formation on the basis of the stem **h_2*en-* 'to draw water'. Since ^{DUG}*ḫani/eššā-* shows different stems already in OS texts, *ḫaniššā-, ḫanišša-* and *ḫānešša-*, besides a neuter stem *ḫanešša*, Kloekhorst points out a foreign origin for this word, but without giving any etymology.

Kloekhorst's observation (see above) should not be dismissed. In our opinion, the Cappadocian loanword *ḫiniššannum*, although not mentioned in the Hittite etymological dictionaries, should be taken into account here, because, in our opinion, *ḫiniššannum* seems to be related to Hittite. We have seen that it shows another vowel variation, different from those documented in Hittite. In our view, this variation should be interpreted as an indication of a non-direct-Hittite origin of the Capp. loanword. Therefore, in our opinion, the source of *ḫiniššannum* cannot be Hitt. *ḫani/eššā-* (c.) as Dercksen (2007: 33 and ff.) suggested,[7] but another language close to Hittite. Since it appears

7 rather than the derived form *ḫaniššanni-* (Friedrich/Kammenhuber, HW^2 III, 145ff.; Rieken 1999: 227 "Schöpfgefäß"; Puhvel, HED 3, 76).

both in the Cappadocian texts and in Hittite with alternations that possibly indicate a foreign origin, a Luwian origin is plausible, although no traces of this word have been documented for the moment in Luwian.

12. *ḫulukanum/ḫilukanum* ‘message, announcement’ (?) **(**II; Anat.; 1. in AKT 1, 14:7.30, Kültepe).

ANATOLIAN ORIGIN (PROBABLY NOT-HITT.). Cfr. Hitt. *ḫaluka-* ‘message, announcement’ < PIE *$*h_2l(e/o)ug^h$-o-* < *$*h_2leu̯g^h$-*

IE COGNATES: Goth. *liugan* ‘to lie’, OCS *lъgati* ‘to lie’, OIr. *lu(i)ge, lugae* ‘oath’ (Sturtevant 1932: 8; Kloekhorst 2008: 275-276; but see IEW: 686-7 and LIV^2: 417 who do not take into account Hitt. *ḫaluka-* and reconstruct a verbal root *$*leu̯g^h$-* ‘to lie’ only from Germ. and Bsl.)

The word *ḫulugannum* has also been compared to Hitt. *ḫulukanni-* ‘coach, carriage’ (Landsberger 1950: 342; Bilgiç 1954: 49; Kronasser 1966: 138; Puhvel, HED 3, 372; Alp 1997: 42; Michel 2001: 497). However, according to Dercksen (2007: 34), this meaning makes little sense in view of its context, and a connection with Hitt. *ḫaluga-* (c.) ‘message, announcement, tidings, news’ fits better.[8] Apart from Dercksen’s observation, there is another important point that has gone unnoticed by scholars. In Hittite, the word *ḫulukanni-* ‘carriage’ normally appears with the determinative GIŠ, something that does not occur with Capp. *ḫulugannum*. Since most of the Capp. loanwords referring to textiles and wooden materials normally show a determinative, in the case of *ḫulugannum* one should expect the GIŠ determinative if it denoted ‘carriage’, as in Hittite. Since this is not the case, I think that it makes more sense to associate this word with Hitt. *ḫaluga-* (c.) ‘message’.

In the OA text from Kültepe two forms appear: acc. pl. *ḫu-lu-kà-ni* and gen. sgl. *ḫi-lu-kà-ni-im*, this seems to point either to a scribal error or to

8 This word is attested in a single text (AKT 1, 14:7.30) and reads as following (Bilgiç 1954: 49; for the English translation, see Dercksen 2007: 29): l. 1-11: *ana Šezur qibīma umma Kunaniama aḫi atta ili atta mīnam apuška matīma ana a-ḫi-i-a unakkirka ama* ***ḫu-lu-ka$_3$-ni-ka$_3$*** (?) *ina puzzurim ušebilakkum miššum atta ana a-ḫi-i-a tukallim miššum ina ēnišu tubaʾaššanni* “Speak to Šenzur, thus Kunaniya: you are my brother, you are my god. What have I done to you? Did I ever turn hostile to you in view of my brother? See, I secretly sent you your *ḫ. (ḫu-lu-ga-ni-kà* for *ḫulugannaka*, or perhaps plural). Why did you show to my brother (your anger)? Why do you disgrace me in his eyes? (l.30-31) Do not demand from me the proceeds of the *ḫ. (ḫi-lu-ga-ni-im*), my brother!”. The different spellings of *ḫulugannum* may be due to a scribal error or to a question of phonetics (see above).

a pronunciation [*hlu*-] (see Kloekhorst 2008: 361). According to Laroche (1960: 125), Puhvel (l.c.) and Dercksen (2007: 34) this may suggest a derivation from the Hitt. *a*-stem *ḫaluga*- (c.) 'message, announcement, tidings, news', of which an interpretation /*hluga*-/ seems certain. In our view, this etymology seems to be the best candidate. But if we accept it, we must briefly remark on the fact that some Cappadocian loanwords have the vowel *u* where the Hittite cognate has *a* or other vowel variations in the stem (as in the case of Capp. *ḫiniššannum* / Hitt. *ḫanišša-;* Capp. *ispuruzzinnum* / Hitt. *isparuzzi*-, Capp. *kiširanum* / Hitt. *kiš(ša)ri*-; Capp. *kurzanum, kurusanum* or *kursinum* / Hitt. *kurša*-; Capp. *luḫuzinum* / Hitt. *laḫ(ḫ)u(wai)*- 'to pour'; Capp. *šaršarannum* / Hitt. *šarr*-). We do not agree with Dercksen's explanation of this as the result of anaptyxis of a consonant cluster (namely /*hlu*°/ or /*isprutsi*-/) because in Hittite, *haluga*- is always spelled with *ḫa*- (for the documentation, see Kloekhorst 2008: 361). We attribute this divergence to the possibility that this is a loanword that does not come directly from Hittite but rather from a different Anatolian language close to it (possibly a Luwianism?)

13. *išpuruzzinnum* 'roof batten, rafter' (II; Anat., Ass.; 2. (BIN 6, 258, lin. 3, Kültepe and in an unpublished text from Kültepe)

Anatolian origin. Cfr. Hitt. *išparuzzi*- 'roof batten, rafter', derivate from *išpār-^{i}-/išpar*- 'to spread (out), to strew' < PIE **sper*- 'to strew' (IEW: 933-4; LIV^{2}: 580; Kloekhorst 2008: 406).

IE cognates: Gk. σπείρω 'to spread (out)'.

Išpuruzzinnum was hitherto attested only once in BIN 6, 258, lin. 3 (AHw 397b, '(u.H.) ein Gerât?'; CAD I/J, 259b, 'mng. Unkn.'), but now it also occurs in the unpublished Kültepe text I found in 2004 (see Dercksen 2007: 29): *60 iš-pu-ru-zi-/ni*, which Ünal rendered as 'roof batten' (1990: 360); see further Boysan-Dietrich (1987: 29-31) (general word for 'Balken, Hartholz'), Carruba (1966: 22 n. 35) ('Brett zum Ausbreiten'), and Puhvel, HED 2, 444 ("rafter").

Dercksen (2007:29) considers the Cappadocian loanword as coming from a Hittite *i*-stem, "an Akkadianized form of the Hittite word *išparuzzi*-". But, as in the case of Capp. *ḫiniššannum* / Hitt. *ḫanišša*-; Capp. *ḫulukannum* / Hitt. *ḫilukanum*; Capp. *kiširanum* / Hitt. *kiš(ša)ri*-; Capp. *kurzanum, kurusanum*

or *kursinum* / Hitt. *kurša-*; Capp. *luḫuzinum* / Hitt. *laḫ(ḫ)u(wai)-* 'to pour'; Capp. *šaršarannum* / Hitt. *šarr-*, the vowel stem divergence in the word stem of the Cappadocian loan-word may rather suggest a non-Hittite origin (may be a Luwianism?)

14. *kiširanum* 'a ware (to comb or to card)?'

ANATOLIAN ORIGIN. cfr. CLuw. *kiš-* 'to comb' and Hitt. *kiš-zi* 'to comb, to card' and especially its derivative SÍG*kiš(ša)ri-* (c.) 'skein of carded wool (?)' < PIE **kes-* 'to comb, to arrange' (IEW 585, LIV^2: 357).

IE COGNATES: OCS *česati* 'to comb', Lith. *kasà* 'braid', OIr. *cír* 'comb', ON *haddr* 'long hair', Gk. κόσμος 'hairdo'.

This word appears documented only in Gol. 13, 14 (Bilgiç 1954: 51): *I/4 šiq. ana kiši$_2$-ra-nim ašqul 15 ŠE ana e-ṣi$_2$-e ašqul* "ich habe I/4 šiq. für *ki.š* dargewogen, habe 15 ŠE für Holz gewogen". It seems to refer to a cheap utensil.

Although previous research has not conclusively identified its origin (Bilgiç 1954: 51; AHw 491),[9] in our opinion it may be an Anatolian loanword related to Hitt. *kiš-zi* and especially to its derivative SÍG*kiš(ša)ri-* (c.) 'skein of carded wool (?)' 'to comb' and CLuw. *kiš-* 'to comb'. As we have seen in the cases where a vowel variation in the stem occurs between the Cappadocian loanword and its Hittite counterpart (see under *ḫulukanum/ḫilukanum*), if this etymology is correct, Hitt. SÍG*kiš(ša)ri-* would not be the direct source of *kiširanum* because of the stem variation. Instead, *kiširanum* may be an Anatolian loanword whose exact origin seems not to be Hittite.

15. *kurzanum*, ***kurusanum*** or ***kursinum***[10] 'bottle, oil vase' (cfr. Ug. *krsn* used for oil and wine CAD K 567; DUL s.v.)

ANATOLIAN ORIGIN. Cfr. CLuw. *kuršā(i)-* 'to cut off, separate', a derivate of CLuw. and HLuw. *kuu̯ar-/kur-* 'to cut' and Hitt. *kurša-* c. '(drawn off) skin; leather', derivate of Hitt. *kuerš-zi- / kurš-* 'to cut off', derivate of Hitt. *kuer-zi /kur- / kuu̯ar-* 'to cut, to cut up, to cut off'; in all cases from PAnat. **k*^{w}*er-/*k*^{w}*r-* 'to cut' < PIE **k*^{w}*er-* (IEW: 641-2; LIV^2: 391).

9 Bilgiç (*1*954:51) associated this word with *kiširšum* 'jail', though this is difficult to accept both semantically and formally.

10 According to Bilgiç, written with *sá*, with variants with *sí*, *zi* (1954: 51f.).

IE COGNATES: Skt. *kṛ-* 'make', OIr. *cruth* 'shape, form' (< *$k^{w}r$-tu*), Lat. *curtus* (< *$k^{w}r$-tó-*), etc.

The word appears also documented as *kursinum* in Mat. I 34b (l. 2) (Bilgiç 1954: 51 and CAD K 567).[11]

According to Kronasser (1966: 139) this is a Cappadocian word which was later taken over in Hittite. But since it is also attested in Luwian, it is better to consider it as an Anatolian loanword in Old Assyrian. Although Bilgiç (1954: 51) related it directly to Hitt. *kurša-* 'skin, leather', we prefer to give it a wider etymology; since it is documented in Luwian and Hittite, either language may have been its original source. Moreover, the variations of this loanword (*kurzanum, kurusanum* and *kursinu*) also suggest an origin in an Anatolian language that has not been documented.[12]

16. *luḫuzinum* 'a vessel' (II; Ass.; 2 (BIN 4, 118 and Prague I 629))

ANATOLIAN ORIGIN. Cfr. Hitt. *laḫ(ḫ)uwai-, laḫ(ḫ)u-* 'to pour', CHD L, 13, + *-uzzi-* < PIE *$lóh_2u$-ei* (IEW 692; Kloekhorst 2008: 512) and CLuw. *lā(ḫ)un(a)i-* 'to wash', *lū-* 'to pour' (< ?*leh_2- 'to pour' LIV^{2}: 401, verbal only Anatol.).

For the Capp. word, see Bilgiç (1954: 41 f. 'wahrscheinlich ein[en] Beruf'); AHw. 562 *luḫusīnum* (ein Ggst.?). The interpretation as a type of vessel was first made by Matouš (1974, 170) because of *kirrum* 'jar' in Prague I 629;[13] he was followed by Hecker / Kryszat / Matouš (1998: 210).

According to Dercksen (2007: 34), *luḫuzinum* is a loanword derived from a Hittite *i*-stem. In this case, we should consider a hypothetical Hitt. **laḫuzzi-* which shows a different vowel in the stem. But in our opinion, this stem divergence could be understood as if the Cappadocian loanword had its origin in another Anatolian language different from Hittite. In CLuwian a

11 l. 2-7: *lu naruqqum lu* ***k-ur-si$_2$-nu-um*** *lu bābtum mala Lâqip ezibu lu ina alim^{KI} lu ina eqlim^{lim} ša Aššur-malik aḫḫūšu ula ṭaḫḫū aššūmi Mazazi ikribi ša abišu ušēribū* "ob Sack, ob *kursinnum*, ob im Innern eingek. und verkaufte Ware, haben dir von Lâqip liegen gelassene Menge seine Brüder in der Stadt od. in Aššur-malik's Feld sich nicht genähert; sie haben an Mazazi's Adresse das Weihegeld seines Vaters hineinbringen lassen" (Bilgiç 1954: 51).

12 For unknown reasons it also appears in Gk. as βύρσα 'skin, leather' (see Frisk 1991: 278 and Beekes 2010: 249 who point out to a Pre-Greek technical word without etymology) and in middle Lat. *bursa* 'purse', till today (Cat. *bossa*, Span. *bolsa*, Engl. *purse*, Dutch *beurs* → Ger. *Börse*, etc.).

13 Prague I 629 (in Dercksen 2007: 35): *4* ***lu-ḫu-zi-na-tim*** (2) ù 2 ki-re-en (3) PN_1 (4) *3 lu-ḫu-zi-na-tim* (5) PN_2 "4 *l.*-vessels and 2 jars: PN_1. 3 *l.*-vessels: PN_2".

substantive *lūḫa-* of unknown meaning is documented (Melchert 1993: 128). This phenomenon (stem divergence between the Cappadocian loanword and the supposed word of Hittite origin) also occurs in other Cappadocian loanwords, as we have already mentioned (for the instances, see under *ḫulukanum/ḫilukanum*) and may be due to the fact that the Cappadocian loanword comes not directly from Hittite, but from another Anatolian language (Luwian?).

17. *menunianum* 'a textile, a type of fabric' (Bilgiç 1954: 54; AHw II 645; CAD M II 20).

ANATOLIAN ORIGIN? Cfr. Hitt. causative *mīnu-^{zi}* 'to make mild, to make pleasant' and verbal abstraktum *mīnumar* (n.) 'flattery, gentleness, kindness', both derivatives from the adj. *mīu- / mīi̯au̯-* 'soft, smooth, mild, agreeable' (Tischler HEG: 214 and 221-222). Cfr. also Hitt. *menu-/mienu-* 'mild, gentle', synonym of *miu-* according to CHD III, 242 ff. And CLuw. *mīu- / mīi̯au̯-* 'smooth', in all cases from PIE **míh$_1$-(e)u-* (**mēi-/ mōi- /mī-* in IEW: 711f.).

IE COGNATES: Skt. *máyas-* 'delight, joy', Lat. *mītis* 'soft', Lith. *míelas* 'tender, lovely', Russ. *mílyj* 'sweet' (IEW 711ff.).

This word sometimes appears with the determinative TUG_2 and according to Bilgiç (1954:54) it is 'eine Abart von *pirikannum*'.

Although no etymology has been proposed for this word, in our opinion it might be related to an Anatolian adj. *menu-/mienu-* 'soft, smooth', and the stem *mīu- / mīi̯au̯-* (adj.) documented in Hittite and CLuwian The substantive ^{NINDA}*mīumīu(t)-* (n.) 'a kind of soft bread', documented in CLuwian and Hittite (Kloekhorst 2008: 584) is quite probably a reduplication of the adj. *mīu-* (Kronasser 1966: 121).

18. *pirikānum* (also *pi/arakānum*) 'a textile' (AHw II 866; CAD P 396)

ANATOLIAN ORIGIN?

This textile is of local Anatolian manufacture, not an Assyrian import. Occurrences beside *mašku* suggest a relatively crude product, possibly felt (CAD P 396; Bilgiç 1954: 56). The word sometimes appears with the

determinative TUG_2.

Some scholars have connected this word to Sum. *pirig* 'lion'; others to Akk. *birqum* 'lightning' (see Bilgiç 1954: 56), which seems more plausible. However, in our opinion, given the alternance *pirikānum, pirakānum and parakānum*, it could be related etymologically to Hitt. *parku-* (adj.) 'high, tall, big' (< PIE *b^hŗ$\hat{g}^h$ú- 'high' cfr. Arm. *barnam* 'to rise', *barjr* 'high', Skt. *barh-* 'to make strong', *bṛhánt-* 'high', TochB *park-* 'to rise', ON *bjarg, berg* 'mountain', cfr. Tischler HEG P: 472, Kloekhorst 2008: 636-637). In CLuw the word *parri(ya)* 'smear, coat' is documented (Melchert 1993: 168), probably of the same origin as CLuwian. *parraia-* 'high' (< **park-*) (Tischler HEG P: 470).[14]

19. *Šalinum* 'a kind of sheep?' (Bilgiç 1954: 44-45; Kronasser 1966: 135)

Anatolian origin. Cfr. CLuw. *šalḫa/i-* 'great, grown', HLuw. *al(a) hat* 'greatness' and Hitt. *šalli-* 'big' < PIE **solH-i-* ? (the etymology is controversial, see Tischler HEG S/l: 773-774). May be also Lyc. B *sla-*, 'ehren' according to Meriggi (1938: 148),[15] and nominal *slama* (44d, 26, etc.), *slãma* 44c, 43, which corresponds to Lyc. A *hlm̃mi-* 'addition, contribution, gain income' (Ševoroškin, 1982: 213).[16]

IE cognates: Lat. *salvus* 'complete, intact'; Gk. ὅλος 'whole, complete', OIr. *slán* 'complete', etc. (Sturtevant 1933: 138; Kloekhorst 2008: 710).

Although some scholars prefer not to connect Capp. *šalinum* with Hitt. *šalli-* (Kronasser 1966:135), in our opinion, and according to Bilgiç (1954: 44-45), it may be related to Hitt. *šalli-* 'big', CLuw. *šalḫa/i-* 'great, grown', HLuw. *al(a)hat* 'greatness' (Hawkins 2000: 241).

Capp. *Šali-* appears in some PN, such as *Ša-li-a-ta*, *Ša-lu-ua-an-ta* (Bilgiç 1945-51: 4), in Laroche (1966 Nr. 1089) as *Šaluwanta*. Hitt. *salli-* seems to appear in PN *Tahi-salli* (Tischler HEG S/l: 771). In our opinion it may be connected with Lyc. *seli-* that appears as the second member of composite in PN *Tebursseli*

14 The other possible Anatolian connection we see is with Hitt. *purka-* n. com. (a paired body part? CHD P 389), Capp. PN *Purka, Purkia* (Laroche 1966: 340) and Capp. GN *Parka*, Karian names with Βαργ-/Παργ- (Tischler HEG P: 471) but this is more obscure.

15 *natri slati χusttedi* "den Helden ehrt (dieses Denkmal) durch (seine) Aufstellung" TL 44c, 33.

16 As in the Trilingue: *me =ije=sitẽni=ti hlm̃mi(-)pijata* (26) *me=ede=te=wẽ kumezidi nuredi nuerdi* (27) *arã* "und was sich ergibt an Abgaben (und) Geschenken, nun das opfert man da Monat für Monat wie es sich gehört" N 320, 26.

TL 103, 1, or in *heledi*, which, according to Eichner (AnzÖAkW, Phil.-hist. Kl. 134/2, 2000, 79) may be a Gottname connected with Hitt. *salli-*, although the meaning of this lexeme is obscure.

20. *Šaršarannum / šarašrannum /šerešrannum* 'Anatolian vessel of standard size used as a capacity measure of half or one-third of a jar [*karputum*]' (II, Ib; Ass., Anat.; > 10).

ANATOLIAN ORIGIN. Cfr. Hitt. *šarra-* 'portion, share' name *rei actae* of š*arra-* 'to divide up, distribute' < PIE **serh*$_{1/2/3}$- (the number of the laryngeal is controversial, see Tischler HEG S/1:871 and Kloekhorst 2008: 728). Cfr. Lyc. *hrm̃ma(n)-* and Lyd. *sirma-* (*syrma-*) 'temenos, temple' (Melchert 1994: 165, 337; Tischler HEG S/1:871; Neumann 2007: 99-100).

The word is *ša/era/ešrannum* in Kt k/k 100, with the absolute state *šé-re-ša-ar* in lines 11.13 (Dercksen 2007: 38; CAD Š/2, 124a; H. Lewy 1964: 191; Sallaberger 1996: 117). It is written *ša-ar-ša-ra-na* in a text of Anatolian origin from Kaman-Kalehöyük (Yoshida 2002: 133 lines 10.13; Omura 2002: 5).

In Dercksen's opinion (2007:38) it is possibly a reduplicated form of the Hitt. *a*-stem *šarra-* 'portion, share' (for which see CHD Š, 229). But we think that both the reduplication and the vowel variation this Cappadocian word shows may be an indication of an Anatolian origin not taken directly from Hittite (perhaps a Luwianism?).

21. *upatinnum* 'royal land grant' (II; Ass., Anat.; 5; Ib; Anat.; 1).

ANATOLIAN ORIGIN, PROBABLY LUWIAN. Cfr. HLuw. *upatit-* 'royal land grant' < *upa-* 'to furnish, to grant' (Melchert 1993: 243; Kloekhorst 2008: 923) and Hitt. *ubadi-* (n.) (< Luw. *upatit-*).

In Dercksen's opinion (2007: 35), this word is derived from the Hittite *i*-stem *upāti-* (n.) which comes from HLuw. *upatit-* 'royal land grant' (cf. Bilgiç 1954: 48-49; Melchert 2004: 371 and 1993: 243, Yakubovich 2005; Kloekhorst 2008: 923). CLuw. *upa-* 'to furnish, to grant (?)' is connected with it. For the Capp. word, see Alp (1997: 42) and Dercksen (2004: 151, 160). Note the writing *ú-pá-ti/tí-im* without suffix in Kt v/k 152:15. 20. : Capp. PN *Upati-aḫšu* may be related.

According to Starke (1990: 198) Ug. *'ubdy* 'territory' (DUL: 7) may also have been borrowed from HLuw. *upatit-*. The scholar states that *upatit-* is likely a derivative in *-it-*, of which the basis *upat-* is not yet identifiable. If so, it would not be necessary to derive Capp. *upatinnum* from Hittite, but from HLuw. *upat(it)-*. Then, the same Luwian word would have been borrowed in Old Assyrian as well as in Ugaritic.

II. Loanwords of Hurrian origin

22. *uruzannum* 'a table' (Dercksen 2007: 38)

Hurrian origin,

cf. AHw. 1436 s.v. *uruzannu*. Examples: *3 ú-ru-za-na-tum ša ta-as-kà-ri-nim*, Kt m/k 69:26 (Hecker 2004: 286); *7 ú-ru-za-na-tum*, Kt h/k 87:25 (Dercksen 1996: 77); also in Mari, see N. Ziegler, FM 4, 227 no. 50 with n. 787.

According to Dercksen (2007:38) this may be a Hurrian loanword.

III. Loanwords of Akkadian origin

23. *alaḫḫinum* 'miller' (Bilgiç 1954: 32, AHw 31); 'an administrative official' (Dercksen 2007: 37; CAD I 249ff.).[17]

Akkadian word of uncertain origin (< Hurrian ?)

This word penetrated all stages of Assyrian, (OA, Nuzi, MA and NA, see AHw. 31, CAD I 294ff., Bilgiç 1954: 32), but not Babylonian. *Alaḫḫinum* is attested as *alḫēnu* and later also as *laḫḫinu*. The abstracts *a-lá-ḫi-nu-tám* 'function of *alaḫḫinum*' occurs in Neşr C 1:1 (Veenhof 1989, 518). According to Bilgiç (1954:32), since it does not appear in Babylonian, it may be of foreign origin, and the scholar gives the possibility of a loanword borrowed by Assyrian from an Anatolian language during the Karum Period. But the fact is that this word does not appear in Hittite nor in Luwian and thus the Anatolian origin becomes problematic. Von Soden (AHw 31) preferred to see it as a loanword in Akkadian of uncertain origin. According to Dercksen (2007: 37), *alaḫḫinum* may be a Hurrian loanword, with a Hurrian suffix in

17 The functions of the *alaḫḫinu* in the OA period are ill-defined; in some cases he occupies an important position; in other texts he collects and grinds cereals, or even collects silver payments. In the MA period, he seems to receive barley to be ground, but also sheep to be fattened; he is usually mentioned beside the brewers. In small NA temples, the *alaḫḫinum* seems to have been a kind of steward (see CAD I 296).

–*nn*-. Diakonoff (1979, 40) analysed the word as Hurrian *allai* 'lady, lord' + *ḫḫi* + *(i)nne* 'belonging to (or: in charge of) that which belongs to the lord of the house' > Akk.: 'person in charge of the household, the foodstuffs, meal, etc.; an important servant in a temple or elsewhere'. But the problem here is that this derivate is not attested in Hurrian.

In our opinion what seems clear here is that a) the alaḫḫinum of the Cappadocian texts is an Akkadian word (attested in all stages of Assyrian) of obscure origin. b) The possibility that this word was an Anatolian loanword should be rejected for the moment since no traces of it are found in Anatolian languages. c) A Hurrian etymology could be a good candidate but here also we have no direct parallel in Hurrian (Diakonoff's hypothesis is based on a Hurrian derivate that does not exist in Hurrian). Another interesting point that scholars have not assessed in sufficient detail is that in Ugaritic alḫn is attested both as a common substantive 'quartermaster' (< 'miller') and as a PN (DUL 55-56). This word should be considered as an Akkadian loanword in Ugaritic (del Olmo 1978: 51). The Capp. PN Alihhanni/Aliḫḫini documented in KBo V 7 Ro 52 and VAT 13574 respectively (Laroche 1966: 27) may be related to it. To sum up, alaḫḫinum should be considered as an Akkadian word of uncertain origin –possibly Hurrian, although this cannot be demonstrated.

24. ***malanum***: although Bilgiç (1954: 54) considered this word a Cappadocian loanword of unknown origin, according to CAD (m1: 161) it seems to be an Akkadian adverb *malʾanum* 'completely, fully' (< PS **mlʾ* 'to full').

25. ***šamkanum***: although Bilgiç (1954: 57-58) considered it a Cappadocian loanword with the meaning 'living goods' (see also Kronasser 1966: 135), according to CAD (Š: 313) it seems to be an Akkadian word (*šamkānum* 'servant') (see also AHw III 1156b).

26. ***sukinnum / zukinnum*** 'a certain transport path for metalware' (Bilgiç 1954: 43-44 and Kronasser 1966: 135): nowadays considered as an Akkadian substantive (*suqinum, sukinum* 'byroad', see CAD S: 398 and ff.).

IV. Loanwords of Sumerian origin

27. ***epinnum*** 'seeder plow' (BIN 5, 258, l. 9 (NBC 6580). Kültepe)
Sumerian loanword in Akkadian.

Documented from OA and OB on. From Sum. [*a-pi-in*] [APIN] (AHw 229; CAD E, 235; Dercksen 2007: 28 and 30).

28. ***erēnum*** 'cedar (tree, wood and resin)' (BIN 5, 258, lin. 7 (NBC 6580). Kültepe; Dercksen 2007: 28 and 30)

SUMERIAN LOANWORD in Akkadian

Written as in Sumerian (*e-re-en/in/na* and (GIŠ) ERIN) and documented from OAkk. onwards (in Sem. rendered as *arz* 'cedar') (AHw 237B; CAD E 274; Dercksen 2007: 29).

V. Loanwords of uncertain origin

29. ***kipunanum*** 'a small household item, perhaps a clasp of some sort' (OIP XXVII 55, 28, 34 and TC II, 159, 8, 19)

UNCERTAIN ORIGIN (ANATOLIAN?)

Documented only in OA Cappadocian Texts (Bilgiç 1954: 50ff.; AHw 483; CAD K 401). This item was probably small in size, because it always appears mentioned in a number larger than hundred. In the text TC II 117 (l. 22) they are mentioned together with other items of a similar price, such as *kamūnum* 'cumin', and it is said that a number of them would be sold by 1/3 *šiqil*.[18]

Since this word appears documented only in the OA Cappadocian Texts, it is reasonable to think that it may be a loanword borrowed from an Anatolian language or Hurrian, although no traces of this word have been preserved in any Anatolian language, nor in Hurrian.

30.]-*ku-up-ra-nu* meaning unknown (BIN 6, 258, lin.2, Kültepe).

UNKNOWN ORIGIN

The interpretation of]-***ku-up-ra-nu*** as a possible plural of *gupru* 'Hirtenhütte, -tisch (?)' in AHw 298b, is unlikely although, as Dercksen (2007: 29) already pointed out, there is no better etymology.

18 In text OIP XXVII 55 it is mentioned together with other items (see Bilgiç 1954: 50-51): (l. 25-35) 1 *mana kaspam ša rābiṣim* ^{il}*Adad-bāni ilqi 1/2 mana kas. ana Urad*^{ad}*-Kubi addin 3 mana 4 šiq. siparratim I/2 mana anā-kam 2 meat* ***ki-pu-na-ni*** *I meat mušṭātim ša I/4 šiq. kaspim marši I/4 šiq. kaspam ana Dulqi ašqul I/2 SILA*$_2$ *kamūni mimma annim ana* ^{il}*Adad-bāni, u Urad*^{ad}*-Kubi aqqātišunū addin Ḫazuānum Adaḫši u 4 meat* ***ki-pu-na-ni*** *ina ištet ḫuršiānim kankūma kunnukia naš'ūnikkum.* "Das I *m.* Silber des Kommissars hat Adad-bāni genommen, I/2 *m.* Silber habe ich Urad-Kubi gegeben, I *m*. 4 *šiq. siparratum*, I/2 *m*. *Zinn*, 200 *kipuna(n)-num*, 100 Kämme zu I/4 šiq. Silber (gemeint ist vielleicht soviel Silber für jedes Stück), (und) Bett zu I/4 šiq. Silber (?) dem *Duqli* dargewogen, (auch) I/2 *qa* Kümmel. Alles dies habe ich *Adad-bāni* und Urad-Kubi ausgehändigt Ḫazuānum, Adaḫši und 400 *kipuna(n)num* in einem Bündel". Gestempelt und mit meinem Siegel bringen sie dir.

31. *kutanum* 'a textile' (OA, Mari, see CAD K 608b)

OBSCURE ORIGIN, perh. a Sumerian loanword (< GADA)? (AHw 495)

This word appears as *ku-ti$_2$-nu* in (KTBl 2,3) and sometimes with the determinative TUG$_2$.

This word seems to be related to a loanword *k-t-n* documented in the ancient IE and Sem. languages (see Bilgiç 1954: 53). Among the ancient IE languages, this word also appears in Linear B *ki-to*, *ki-to-ne*, Linear A *qi-tu-ne* (cf. Best 1973: 57f.) and Gk. *khiton* 'chiton, body-garment' (Beekes 2010: II 1635; Frisk 1991: 1001). According to Masson (1967: 27ff.) Gk. *khiton* may be a Sem. loanword, first from Phoen. *ktn* 'linen garment'. In Akk. it is documented as *kitû(m)* (< **kitaʾu*, cfr. pl OA *kitaʾātum*, CAD K 473a) [(TÚG.)GADA; occas. GIŠ.GADA] 'flax; linen' ($^{ga\text{-}da}$*gada* = aB *ki*!-*tu*-[*u$_4$-um*]; jB *ki-tu̲-u̲* (...))(AHw 495; *Concise Dictionary of Akkadian* s.v.). In WSem. *ktn* is documented in Ug. *ktn* n. f. 'a type of tunic' (unclear etymology in DUL I: 468); Heb. *ktnt*, (HALOT 505); Aram. *ktn* (DNWSI 548: *ktn$_2$*); cf. also Phoen. Aram. *ktn* (in DNWSI 547f.: *ktn$_1$*).

But in our view, the problem here is to determine the details of this etymology with regard to the languages of the second millennium. What seems clear is that it is documented in Akkadian as *kitû(m)* and in Anatolia only in the Cappadocian texts as *kutanum*. In our opinion, this means that the word that appears in the OA Cappadocian texts is not an Akkadian word, but should be considered a loanword, because it differs formally from Akkadian. Since this word has not been documented in any of the Anatolian languages, it probably did not have an Anatolian origin. Sumerian GADA may be an option (AHw 495) although in our opinion it is not convincing because of the vowel divergences.

32. *lakanum* 'a sort of sheep' (OIP XXVII 55, 5; BIN IV 162 and TC III 191, 1-24) (Bilgiç 1954: 53-54; AHw 529; CAD L 45).

UNKNOWN ORIGIN

The exact meaning of this word is not clear. According to Bilgiç (1954: 53-54), *lakanum* ''bezeichnet es eine Schafsorte, od. das Geschlecht des Schafes od. auch das Schaf in bestimmtem Alter''.

Its etymology is unknown. There are no traces of this word in the Anatolian languages. However, in the Cappadocian texts two PN are documented

which in our opinion may be connected with it: *lá-kà-an* (Balkan, Anum-Ḫirbi 5) and *Lá-ak-na-šu* (TCL XX 191, 39, see Laroche 1966: 104). In Ugaritic there is a PN *l-k-n* whose etymology is unknown (DUL: 497) and in our view it may be of Cappadocian origin.

33. *lu-ta-ḫa-nu* ? (BIN 6, 258, lin. 4, Kültepe)

UNCERTAIN ORIGIN

The meaning of this word is obscure. As Dercksen (2007: 29) observes, a derivation from Hitt. $^{(GIŠ)}$*lutta(i)*- 'window' is problematic because of the *-ḫa* ending. Hitt. *lutta(i)*- has been connected with CLuw. ^{GIŠ} *lūd(a)*- 'window', although it appears in a broken context (Melchert 1993: 130; Kloekhorst 2008: 535-536). According to LIV^2 (420) and Kloekhorst (2008: 535-536), they probably come from the PIE verbal root **leut*- 'to see', although some scholars prefer to reconstruct this root differently (for more details, see Tischler HEG: 79-78).

In Ugaritic the word *l-t-ḥ* 'a dry measure' is documented (DUL: 506); its etymology is unknown and it has never been connected with this Cappadocian loanword.

34. *patuka(n)num / pituka(n)num* (Bilgiç 1954: 54)

UNKNOWN ORIGIN

It is documented in TC 85, 14, in CCT IV 38c, 6 and in CCT IV 27a, 10 (see Bilgiç *l.c.*). According to Bilgiç, its meaning cannot be determined with precision; however, it seems clear ''dass es sich in allen drei Urkunden um nähere Freunde oder Verwandte handelt, wie z.B. Schwager, Schwiegervater usw.".

35. *saptinum / zaptinum* 'a textile' (Bilgiç 1954: 42 and Kronasser 1966: 135)

UNKNOWN ORIGIN

Written TUG$_2$ *sa$_3$-ap$_2$-ti$_2$-ni* and TUG$_2$ *sa$_3$-ap$_2$-ti$_2$-nim* in KTS 54c, 4, 8.

36. *silianum / zilianum* 'a kind of box' (Bilgiç 1954: 56 and Kronasser 1966: 135)

UNKNOWN ORIGIN

Bilgiç (1954: 56) proposed an Anatolian origin for this loanword. However, no traces of the word seems to be documented in the Anatolian languages.

Kronasser (1966: 135) related it with Capp. PN *Ziliara.*

37. *sizinnum* / *zizinum* ‘a household utensil’ (Bilgiç 1954: 43; Kronasser 1966: 135)

UNKNOWN ORIGIN

This word appears in Capp.(BIN IV 84, 13, 23, 27) and in Bab. texts. It designs an utensil of indefinable characteristics.

According to Bilgiç, since they cannot be derived from Akkadian, it is likely that they share the same origin and come from an Anatolian language, in which the original word has not been documented.

38. *Ú-lu-ra-nu, aluranu* ‘an object’ (II; Ass., Anat.; 3)

ANATOLIAN WORD OF UNCERTAIN ORIGIN

This word is listed in AHw. 1410 s. v. *ullūru* ‘ein Geist’. According to Dercksen (2007: 29), this lemma is unlikely to be correct in view of the limited use of the plural ending *-ānū* in OA. The same word, but written with initial *a (aluranum)*, occurs on a small tablet (now in the Museum of Anatolian Civilizations, Ankara) which Dercksen found on the surface of Karum Kültepe in August 2004. According to the author, the item seems to have been used as an inexpensive building material (it occurs in large quantities as the item called *išpuruzzinnum,* see above).

4. Some observations regarding the Anatolian origin of Cappadocian common nouns

As far as the etymologies proposed here are concerned, one can accept the following results regarding the origin of the Cappadocian loanwords:

Origin of the loanword	*Number of cases*	*Percentage*	*Examples*
Loanwords of Hittite origin	8	21.6%	*eknuzzinum, ḫiššannum, kulupinum, kupuršinum, šašanum, tuḫtuḫannum, tuzzinnum, zupanum*
Loanwords of Luwian origin	3	8.1%	*kullitannum (via Hitt.), targumanum, upattinum (via Hitt.)*
Loanwords of Luwian or Hittite origin	10	27%	*ḫiniššannum, ḫulukanum/ ḫilukanum, išpuruzzinnum, kiširanum, kurzanum/ kurusanum, luḫuzinum, menunianum; pirikānum (?); šalinum,šaršarannum*
Loanwords of Hurrian origin	1	2.7%	*uruzannum*
Loanwords of Akkadian origin	6		*alaḫḫinum, malanum, šamkanum, sukinnum, epinum, erēnum*
Loanwords of Sumerian origin	2	5.4%	*epinnum, erēnum (?)*
Loanwords of uncertain origin	10	27%	*kipunanum,]-ku-up-ra-nu,kutanum, lakanum, lutaḫanu, patukan(n)um, saptinum, silianum, sizinnum, úluranu.*

Total of Cappadocian loanwords ending in ā/īn(n)-um (37 in number)

Leaving aside the loanwords of uncertain origin, these results suggest that the majority of Cappadocian loanwords have an Anatolian origin (in all, 21 cases, that is to say, 80.76% of these loanwords come from an Anatolian language). Nearly half of the words with an Anatolian origin may come either from Hittite or from Luwian (in these cases it is not possible to distinguish the language of origin). Moreover, there are eight cases of certain Hittite etymology and three cases of certain Luwian origin. This means that the etymological observations made by some scholars (such as Dercksen 2007)

according to which the majority of the Cappadocian loanwords come from Hittite and only occasionally from the Luwian lexicon should be revised, because the Luwian influence seems to have been greater than was believed until now.[19]

5. On the origin of the -ān-/-īn- suffix

Now we would like to examine the possibility that this *–ā/īn(n)-um* suffix that appears in the Cappadocian loanwords may have had a Semitic origin. In order to do so, we will start with a brief explanation of the suffix **ān-* in Protosemitic and in the Semitic languages.

From a morphological point of view, in all languages, there is a hierarchy of morphemes with a stable sequential order. In the case of Protosemitic, we can reconstruct prefixes (archaic, lexicalized and unstressed) and word-formative suffixes.

The old morphemes suffixed to the base of primary names attested in Semitic languages are very few (and are sometimes controversial), as for e.g. the suffixes *-ān/m-* and *-āy- /īy-* (the long *ā* points to an ictus).

For Protosemitic (PS), Diakonoff (1991-1992: 75) and Militarev-Kogan (2005: 78) reconstruct a suffix (*-ān-*, *-ām-*) with a meaning of individualization, the so-called individualizing suffix (cf. akk. š*ulm-* 'peace, gratitude'*vs. šulm-ān-* 'present of gratitude').

As for the *–ān-* suffix in the *nomina primitiva* (anatomy of man and animals and animal names), it is attested as a productive element in nominal derivation both at the proto-level and in individual languages (see Militarev-Kogan 2000: 146-147 and 78-80) as in the following examples:

- **lab*(*y*)*-ān-* (Akk. *labi-ānu*, Ar. *lab-ān-*) vs. **labb*(*-at*)- (Ar. *lubbat-*,

19 This idea is corroborated by the fact that Luwian was arguably the most widely spoken of the Anatolian languages and also by the observation that the Assyrian traders did not have a word for the Hittites, but did have a specific word for the Luwians: *nu-wa-('um)* ← **Lu-(-ú-)wa* (cfr. Carruba 2011: 314 and ff.).

tig. *läbbät*) ʿ(animal's) body from neck to rump',

- and **ŝVry/ʿ-ān-* (Akk. *šerʾ-ānu*, Syr. *šery-ānā,* Ar. *šariyy-ān-*, Mhr. *šər-dyn*, Soq. *šerʿ-ehan*) vs. **ŝVr/w/ʕ-* (Syr. *šārītā*, Ar. *širʿat-*, Gez. *ŝərw*, *ŝər*) '(Achilles) tendon; sinew, muscle (of leg)' (Militarev-Kogan 2000: 146-147).
- Akk. *bukānu* (*bukannu*) in **bik(ʷ)ay-* // **bukay-* 'kind of insect or worm', *ḳaḳânu* (also Ebl. *ḳú-ḳí-a-nu-um*) in **ḳ(ʷ)aʾ(ḳ(ʷ)aʾ)-* // **ḳaʾ(ḳaʾ)-* 'kind of bird', *miḳḳānu*, *meḳiḳānu* in **mVḳ(V)ḳ-* 'kind of insect'; *šammānu* in **š/ŝVmm-* 'kind of reptile (snake, lizard)'; *zizānu* in **zīz-* ʿkind of insect';
- Heb. *šəpīpōn* in **šVpp-* 'kind of snake, worm, insect larvae'.
- Syr. *šawšəmānā*, Man. *šušmana* in **šumšum-* 'ant'.
- Amh. *wäl*(*l*)*ani* in **waʿil-* 'ibex'.

5.1. The suffix -ān in the Semitic languages

Apart from the *nomina primitiva* already mentioned, the suffix *-ān* occurs with denominative and deverbal nouns and adjectives, especially in deverbal and denominative substantives (*abstracta*), broken plurals, adjectives (and proper names formed as adjectives), diminutives and nouns of agent (see Lipiński, 2001²:227-229, §§29.35-29.40).

5.1.1. Nomina

5.1.1.1. Nomina actionis *and* abstracta *with the suffix -ān*

Verbal nouns or abstracts in *-ān* (Canaan. > *-ōn*) are attested in all Semitic languages and are derived from verbs through the following three verbal patterns (see Brockelmann 1999⁴: 388-391, §§210-214 and Lipiński 2001: §29.37):

5.1.1.1.1. qatalān *nouns*

The *qatalān* pattern occurs as infinitive of transitive verbs originally in

Arabic and other Semitic languages (intransitive and stative infinitives are few in number, see Brockelmann 1999[4]: 389-390, §211): Ar. *ḫafaqān* 'heartbeat, fluttering'; Heb. *ʾabaddṓn* 'disaster, ruin', *rᵉʿābṓn* 'hunger'; Aram. *ʾabdānā* 'disaster, ruin', *šarkānā* 'remains', *yaqdānā* 'fire'.

5.1.1.1.2. qitlān *nouns*

This pattern occurs as an infinitive or nomina actionis; also as an abstract noun (see Brockelmann 1999[4]: 390-391, §212): Ar. *ʿirfān* 'know', *ʾitiḭān* 'coming'; Heb. *ḥešbṓn* 'calculation', Syr. *neṣḥānā* 'victory', Man. *sibrān* 'hope', tig. *ṭerʿān* 'sigh', *ḥīrān* 'choice', *ebdegmān* 'for the second time', *ebqewḥān* 'gentle'.

5.1.1.1.3. qutlān *nouns*

The *qutlān* pattern, as infinitive of active verbal roots, is attested especially in Ass. *šurqīnu* 'libation'; Ar. *šukrān* 'thanks', *kufrān* 'ingratitude', *ḥuğrān* 'prevention'; Malt. *ḥolqien* 'creation'; Aram. Syr. 'memory', *pulḥānā* 'service', *ʿudrānā* 'help', *rumḭānā* 'wedding present'.

As '*abstracta*' of intransitive and stative verbal roots, *qutlān* nouns are attested in Ass. *dulḫānu* 'disturb', *bušānu* 'evil illness', *būnānu* 'shape'; Ar. *surʿān* 'speediness', *kurmān* 'honour' and Syr. *kurhānā* 'illness', *ʿubiḭānā* 'growth', *ʿuhdānā* 'memory' (see Brockelmann 1999[4]: 391, §213 and Lipiński 2001: §29.37).

5.1.1.2. Broken plurals with the suffix -ān

Broken plurals in *-ān* are found in Arabic (e.g. *ġazāl* 'gazelle', plur. *ġizlān*; *qunwān* 'bunch of dates' ; *ṣubyān* 'boys'), also in modern colloquial Arabic dialects (e.g. *sīgān* 'legs' ; *ḫörfān* 'lambs'), and probably in epigraphic South Arabian (Lipiński 2001: §29.40).

5.1.1.3. A masculine plural with the suffix -ānu/ū

A masculine plural with the afformative *-ānu/ū* (nominative, e.g. *šarrānu* 'kings') and *-āni/ī* (oblique case, e.g. *ilāni* 'gods') appears in Assyro-Babylonian from the Old Babylonian period onwards, *i.e*. from the time

when the distinction between the numbers dual and plural was abandoned (first half of the 2nd millennium BC: see Lipiński 2001: §31.12).

This masc. pl. suffix in *-ānū* also occurs sporadically in the Cappadocian Old Assyrian texts of Kültepe (e.g. *a-lá-ni* 'Städte' (Gen.); *a-lá-né-e-a* 'Städte von mir' (ac.); *ša-ra-né-e* 'Könige'; *áb ša-ra-ni* 'Man'; *gu$_5$-up-ra-nu* 'Hirtentische' (see Hecker 1968: §59c).

This apparent innovation might thus be explained as an expanded use either from the dual ending *-ān* or from the denominal affortive *-ān-*, followed by the case markers *–u/ū* and *–i/ī*.

5.1.1.4. **–ān** *as an explicit marker of male animals*

A special case of an affortive *-ān-* used as a suffix for male animals is found in a few Arabic terms; here, the suffix *-ān-* is an explicit marker of the male animal as opposed to the unmarked general term: cf. *ʾafʿawān-* vs. *ʾafʿa^n*, in **ʾapʿaw-* 'kind of snake (viper)'; *ʿuḳru(b)bān- vs. ʿaḳrab-*, in **ʿaḳrab-* 'scorpion'; *ḍibʿān- vs. ḍab(u)ʿ-*, in **ŝab(u)ʿ-* 'hyena'; *ṯuʿlubān-* in **ṯVʿVl-*, **ṯaʿlab-* 'fox'.

5.1.2. **Adjectiva** *with the suffix -ān*

The nouns of agent formed mainly from active participles by addition of the suffix *-ān* are well represented (see Brockelmann 1999^4: 392, §215 and Lipiński 2001: §29.36-39). Apparently, these enlarged suffixed participles mark any particular individualization of the person acting (see von Soden *GAG*: §56r; for a contrary opinion, see Lipiński 2001: §29.39), f. e.g: in Assyro-Babylonian, *nādinānu*(*m*) 'seller'; *šarrāqānu* ʿthief’; *ummiānu*(*m*) 'master', from Sumerian *ummia*; in Neo-Aramaic, *katbānā* 'writer'; [*orāna*] < *ʿabrānā* 'passer-by'; in Mishnaic Hebrew *gozlān* 'robber'; *roṣḥān* 'murderer', etc. (Lipiński 2001: §29.39).

Adjectives and verbal adjectives with the suffix *-ān* occur in the following languages (see Lipiński 2001: §29.36):

- Arabic (e.g. *kaslān* 'lazy', *ġaḍbān* ʿangry’, *ǧawʿān* 'hungry', *sakrān*

'trunken' As a denom. adj., *qarnān* 'horned'; often in the later dialects, such as Syr. Ar. *zaʿlān* 'annoyed', *dafi̯ān* 'warm' (see Brockelmann 1999[4]: 392).

- Hebrew (e.g. *qadmōn* 'eastern', *ʿeli̯ōn* 'most high', *ʾaḥ^{a}rōn* 'last', *ḥīṣōn* 'outer', *tīchṓn* 'inner', *rīšṓn* ʿfirstʾ and also too *qīṣṓn* 'last' (see Brockelmann 1999[4]: 392).
- Phoenician (e.g. *ʿlyn* = Ελιουν 'Most High').
- Aramaic (e.g. *raḥmān* 'merciful'; Syr. *garbān* 'leper', *ʾarʿān* 'earthly', *nūrān* 'fiery', *leššānān* 'gossipy') (Brockelmann 1999[4]: 392, §215).
- Neo-Aramaic (e.g. *ḫaylānā* 'strong').
- In Ethiopic it is found only in the Amharic dialect of Gafat, such as *tekurān* 'black', *nechān* 'withe', *kaihān* 'red', *šemagilean* 'old', *baltietān* 'old woman' (Brockelmann 1999[4]: 392).

Numerous proper names belonging to this group are found (see Lipiński 2001: §29.36) in Assyro-Babylonian (e.g. *Šinnānu* 'toothed'), Ugaritic (e.g. *Nūrānu* 'luminous'), Aramaic (e.g. *Dahbān* ʿgoldenʾ) and Hebrew (e.g. *Šimšōn* 'sunny' or 'small sun').

The widely used hypocoristic suffix ***-ān***(*um*) in personal names, which is also attached to verbal forms (e.g. *Yamlikān* in Amorite), goes back either to the adjectival or to the affomative *-iy* (2001: §29.41), especially in names from Ugarit (e.g. *Šapšiyānu* 'sunny' or ʿsmall sunʾ), but also in nouns of agent (e.g. *targumyānu* 'interpreter'; cf. §29.30,39) (see Lipiński 2001: §29.30,36 and 39).

Conversely, the gentilitial endings *–iy* > *ī* or *–ay* can also be added to the suffix *-ān* > *-ōn* in Hebrew *qadmōnī* 'oriental'; Phoenician *ʿštrny* '(man) of Astarte'; South Arabian *ʾlwny* ʿ(man) of Alwʾ; Neo-Aramaic *ṭūranāyā* 'mountaineer'.

The number of adjectives in *-ānī* without any gentilitial connotation increases in Post-Classical Arabic (e.g. *ǧišmānī* 'corpulent'; *ruḥānī* 'spiritual', see

Lipiński 2001: §29.36).

5.1.3. Diminutives with the suffix -ān (*Canaan. > -ōn*)

A diminutive suffix in *-ān*, perhaps identical historically to the adjective ending *-ān* > *-ōn*, occurs in (see Lipiński 2001: §29.38 and Brockelmann 1999[4]: 394-395, §217:A) Assyro-Babylonian (e.g. *mērānu* ‘whelp’), in Hebrew (*-ōn*) (e.g. Heb. *śah^{a}rōn*, amulet called 'little-moon', *ʾīšōn* “Men = Pupils’) and in Modern Hebrew where diminutives end in *-ón* with a feminine *-ónet* (e.g. *kalbón* 'small dog'; *siṗrón* 'booklet'), in Aramaic (e.g. Syr. *b^{e}rōnā* 'little sons', *k^{e}tābōnā* 'little books', Man. *bezzōnā* 'Ritzchen', *dird^{e}qōnē* 'little kids', new Syr. *b^{e}rūnā* “little sons”, *i̯ālūnā* ‘little boys’), in Arabic (e.g. *ʿaqrabān* 'earwig', 'small scorpion' and perhaps the etymologically unclear *ḥullām* 'small buck').

5.2. The suffix -ān (-ānum) -ann (-annum) in East Semitic

5.2.1. The suffix -ān in Akkadian

As von Soden pointed out, in the case of East Semitic, the suffix *-ān*, *-ānum* serves in Akkadian to highlight a specific agent, often individual, of the basic sense indicated by the base word. This morpheme is particularly common in participles as *nādinānum* ‘seller in the particular case, the matter mentioned’ and mA. *murabbiānu* ‘approaching, stepfather of the child in question’ (in this case adjectival mA. Pl. in ***-ū*** / *u*.).

One can find also designations of people from other nominal forms, for. e.g. *šarrāqānum* ‘thief in a particular case’; *rabiānum* ‘large, Mayor’; for things, as for ex. MA *rugummānû* (see Nr. 34) ‘specific action requirement’; *qutrēnum* ‘specific smoke; incense’.

In most cases, the basic word without *-ān* has already become obsolete in Old Akkadian, e.g.: *waṭmānum* (post. *aṭmānu*) ‘sanctuary’; *isimmānum* (*wsm* ?) ‘(necessary) Meals’; in Sumerian loanword: *ummiânum* (sum. *ummea*) ‘master; believer’.

As in the other Semitic languages, usually, the suffix *-ān* has adopted a

hypocoristic and diminutive sense (such as *mīrānum* ‘kleines Tierchen; junger Hund’).

5.2.2. The suffix in the Old Assyrian Cappadocian texts from Kültepe

In the Old Assyrian Cappadocian texts from Kültepe, this individualizing afformative *-ān* is attested e.g. in the sum. loan word *ummeʾānum* 'Gläubiger' or in the personal name *Ḫurāṣānum* (see AHw. 358a; CAD Ḫ 245b).

It is not always possible to discern the etymological origin between the *-ān* (or *-ann*) Semitic afformative and the *-ann* or *-inn* morpheme attested in a high number of loanwords from the indigenous languages (Hecker 1968: §57):

ša-lá-na-am, ša-li-nu-um

pá-tù-kà-ni-kà, *ki-ša/í-ra-nim*

ki-pu-na-ni 'ein kleinerer Gegenstand' (Akk. Pl.) TC III 117, 22 u.ö.

6. On the historical origin of the -ān suffix from the Old Assyrian texts and in Semitic

In the Semitic languages, the oldest form of nominal determination by means of an article is, evidently, the so-called *mimation* / *nunation*, i.e., the addition of a determining pronominal element **-m*/ **-n* (pl. **-ma*/**-na*) (see Diakonoff 1988: 66-67).

This postpositional element can be added to the ending of only 'abstract' cases. Its determinative character is evident from the fact that in Old Akkadian, which fully preserves the *mimation* in all other instances (except masc. pl. nouns), it is absent in the *status indeterminatus* and often in proper names.

However, already by the end of the Old Akkadian period *mimation* had lost any grammatical meaning (Diakonoff 1988: 66-67). Though well-trained scribes made no mistakes in the use of mimation during the Old Babylonian period, it was only preserved in writing by way of historical orthography.

Mimation in the singular also disappeared early in Ugaritic, and in Hebrew it vanished before the loss of the case endings, except for the masculine plural.

In Classical Arabic, *nunation* (*tanwīn*) was retained but its function developed in an unusual direction. In Arabic, a noun determined by another noun or a pronoun, or an article, did not acquire *nunation* – precisely because nunation by itself was a kind of determiantion, and double determination would have been redundant (Diakonoff 1988: 66-67).

With the gradual weakening of the determining function of nunation, Arabic introduced a new preposed article *al-* (< **han/l-*). It was used with nominal forms which were not determined by any other means – by a noun in the genitive, a pronominal possessive suffix or nunation. For this reason nunation came to be contrasted with the new definite article and was transformed from the definite into an indefinite article.

Definite articles are attested in many Afrasian languages, and can be either preposed or postposed. Preposed articles can be found, for example, in Arabic *al-*, in Hebrew *ha-* (with gemination of the following consonant, developed from **han* or **hal*); the Aramaic **-(h)ā* > *-ā* is postposed; subsequently, as earlier in the case of nunation, the Aramaic article lost its determining function and, after the loss of the category of *status* in Aramaic, it became a universal means of noun-formation. All these articles derive from the demonstrative pronouns **hā*, **hann-*, **kV* and the like (see Diakonoff 1988: 66-67).

In our view, the suffix *-ān(n)/īn(n)-* documented in the Old Assyrian Cappadocian loanwords from Kültepe texts with a sense of individualization, singularization and diminutive may be related historically to this PS demonstrative **ha-, *hann-*.

This suffix, which in historical times, as we have seen, was used in the Semitic languages as a deverbal and denominative suffix to build *nomina actionis, collectiva, abstracta* and *diminutiva*, was used in Old Assyrian texts from Kültepe to accommodate loanwords into the Akkadian language, as a mechanism to adapt foreign words to the Akkadian declension by attaching to

the foreign stem the suffix *-ā/īn(n)-* before the Akkadian case ending.

As for the *-ā/īn(n)-* suffix in the Cappadocian loanwords, and despite the fact that the original Sem. suffix was *-ān-*, one should explain the vocalic variation *-ā/īn-* as a new reinterpretation of the Akkadian suffix, in the sense that the vowel in the suffix was determined by the stem ending of the loanword: if the loanword was an *-ā* stem, the suffix was *-ān-um*; if, on the other hand, it was an *-ī*-stem, the suffix was reinterpreted as *-īn-um*.

Since the same suffix in the Cappadocian texts was used to Akkadianize not only Hittite and Luwian loanwords but also, as we have seen, foreign words of Sumerian and Hurrian origin, it seems more convincing to consider it as a single suffix from a single origin. If, for instance, this suffix was of Hurrian origin it would have made no sense for an Akkadian scribe to use it in words of Anatolian origin.

Moreover, although some scholars have proposed an Anatolian origin for this suffix, this appears to be mistaken since, as we have seen, in the Cappadocian loanwords from Anatolian origin -in contrast to Hittite or Luwian- the consonantal intervocalic reduplication does not occur. Ergo, the suffix *-ā/īn(n)-um*, since it is often written with reduplication, cannot be of Hittite or Anatolian origin.

And finally, an observation should be made regarding the Akkadianizing function of this suffix, because it is not an isolated phenomenon. Among the ancient languages of the second millennium BC, Luwian shows a parallel case. CLuw. *it-* suffix was used usually to build foreign words. A large number of *it*-stems in CLuw. are loanwords (Starke 1990: 210), and in all cases, the foreign word stem ends in *-i/e.*

In most of the examples these loanwords are “Kulturwörter” of Hurrian origin; only one is of Hittite origin (*kattaluzzit-* 'Schwelle, Starke l.c.'). Accordingly, the Old Assyrian suffix is not an isolated case.

7. Conclusions

To conclude, in this paper we have reviewed the etymologies of the Cappadocian loanwords in the Old Assyrian texts from Kültepe and we have seen that it would be wrong to overlook the role played by Luwian as a substrate influence in these loanwords.

Although the Hittite influence is obvious and cannot be denied, as Dercksen already observed in 2007, there are cases in which a Luwian origin could also be assigned to the loanword. We have seen that in at least three cases (*kullitannum, targumanum, upattinum*), a Luwian etymology for the loanword is very likely. We have also seen that seven loanwords, usually considered of Hittite origin, showed a variation in the stem if compared to Hitt.: Capp. *ḫiniššannum* / Hitt. *ḫanišša-;* Capp. *ispuruzzinnum* / Hitt. *isparuzzi-*; Capp. *kiširanum* / Hitt. *kiš(ša) ri-*; Capp. *kurzanum, kurusanum* or *kursinum* / Hitt. *kurša-*; Capp. *luḫuzinum* / Hitt. *laḫ(ḫ)u(wai)-*; Capp. *šaršarannum* / Hitt. *šarr-*). This variation in the stem may indicate that the Hittite word was not the source of the Capp. Loanword; the origin would have been another Anatolian language closely related to Hittite, probably Luwian.

In the second part of this lecture we proposed that the *-ā/īn(n)-um* suffix that appears in the Cappadocian loanwords may have had a Semitic origin and was used to Akkadianize foreign words, as a mechanism to ensure the ending of the word. We have seen that this mechanism was not isolated, since CLuw. used a parallel procedure by Luwianizing the foreign words with a suffix in *-it-*.

8. Abbreviations

Akk. Akkadian
Amh. Amharic
Anat. Anatolian
Ar. Arabic
Aram. Aramaic
Ass. Assyrian
Bsl. Balto-Slavic
Canaan. Canaanite
Capp. Cappadocian
Cat. Catalan
CLuw. Cuneiform Luwian
Ebl. Eblaite
Engl. English
Et. Ethiopic
Germ. Germanic
Goth. Gothic
Gk. Ancient Greek
Gur. Gurage
Heb. Hebrew
Hitt. Hittite
Hluw. Hieroglyphic Luwian
IE Indo-European
Lat. Latin
Lith. Lithuanian
Luw. Luwian
Lyc. Lycian
Lyd. Lydian
MA Middle Assyrian
Malt. Maltese
Man. Mandaic
MCorn. Middle Cornish
Mhr. Mehri
NA Neo Assyrian
OA Old Assyrian
OAkk. Old Akkadian
OB Old Babylonian
OCS Old Church Slavonic
OIr. Old Irish
ON Old Norse
PAnat. Proto-Anatolian
Phoen. Phoenician
PIE Proto-Indo-European
Russ. Russian
Sem. Semitic
Skt. Sanskrit
Slov. Slovene
Soq. Soqotri
Span. Spanish
Sum. Sumerian
Swiss. Swiss German
Syr. Syriac
Tig. Tigre
Tna. Tigrinya
TochB Tocharian B
Ug. Ugaritic
Wsem. West Semitic

REFERENCES

AHw: W. von Soden. 1985[2] (1965[1]). *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden.

Alp, S., 1997 "Die Mehrheit der einheimischen Bevölkerung in der Kārum-Zeit in Kaneš/Neša", *Studi micenei ed egeo-anatolici* 39/1, 35-48.

Best, J.G.P., 1973 "Six contributions to the decipherment of Linear A". *Ugarit Forschungen* 5, 53-59.

Beekes, R., 2010 *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden/Boston.

Bilgiç, E., 1945-51 "Die Ortsnamen der 'kappadokischen' Urkunden im Rahmen der alten Sprachen Anatoliens", *Archiv für Orientforschung* 15, 1-37.

Bilgiç, E., 1954 *Die einheimischen Appellativa der kappadokischen Texte und ihre Bedeutung für die anatolischen Sprachen*, Ankara.

Boysan-Dietrich, N. 1987 *Das hethitische Lehmhaus aus der Sicht der Keilschriftquellen.* Texte der Hethiter 12, Heidelberg.

Brockelmann, C. 1999[4] *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, Wiesbaden.

CAD *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, ed. by I. J. Gelb, B. Landsberger, A. L. Oppenheim and E. Reiner, 1964-2011, Chicago.

Carruba, O. 1966 *Das Beschwörungsritual für die Göttin Wišurijanza*. StBoT 2, Wiesbaden.

Carruba, O. 2011 "Die Gliederung des Anatolischen und der erste indoeuropäischen Name der Anatolier", in K. Strobel (ed.), *Empires after the Empire: Anatolia, Syria and Assyria after Suppiluliuma II (ca. 1220-800/700 B.C.),* (Eothen – Studi sulle cività dell'Oriente antico), 309-329.

CHD, 1975 *The Chicago Hittite Dictionary*, ed. by H. Hoffner and Th. van den Hout. Chicago.

del Olmo, Gregorio. 1978 "The Ugaritic Chariot. A New Translation of KTU 4.392 (PRU V, 105)". *Ugarit Forschungen* 10, 47-51.

Dercksen, J.C. 1996 *The Old Assyrian Copper Trade in Anatolia*, PIHANS 75, Istanbul.

Dercksen, J. C. 2004 "Some elements of Old Anatolian society in Kaniš", in J. G. Dercksen (ed.), *Assyria and Beyond. Studies Presented to Mogens Trolle Larsen*. PIHANS 100, Leiden, 137-177.

Dercksen, J. C. 2007 "On Anatolian Loanwords in Akkadian Texts from Kültepe". *Zeitschrift für Assyriologie* 97, 26-46.

Diakonoff, I. M. 1979 "Some remarks on I 568", *Archiv Orientalní* 47, 40-41.

Diakonoff, I. M. 1988 *Afrasian Languages*, Moscou.

Diakonoff, I. M. 1991-1992 *Proto-Afrasian and Old Akkadian. A Study in historical phonetics. Journal of Afroasiatic Languages*, vol. 4, n. 1-2, Princeton.

DNWSI: J. Hoftijzer and K. Jongeling. 1995
Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions. Leiden, New York, Köln (Brill)..

DUL: G. del Olmo and J. Sanmartín. 2003
A Dictionary of the Ugaritic Language, Leiden/ Boston.

Friedrich, J.-A. Kammenhuber. 1975[2]
Hethitisches Wörterbuch, Heidelberg.

Frisk, H. 1991 *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg.

GAG = von Soden, W. 1995 *Grundriss der Akkadischen Grammatik*, Rome.

García Trabazo, J.V. 2014 "Hethitisch *tarkummāe*-: ein etymologischer Vorschlag". In P. Taracha (ed.), *Proceedings of the eight International Conference of Hittitology*, Warsaw, 5-9 September 2001, Warsaw.

Gelb, I. J. 1968 "The word for Dragoman in the Ancient Near East". *Glossa* 2, 93-104.

Gesenius, 1951 W. Gesenius (E. Robinson transl. and F. Brown ed.). *A Hebrew and English lexicon of the Old Testament*, Oxford.

Greengus, S. 1986 *Studies in Ischali Documents*. BiMes. 19, Malibu.

Haas, V. 1994 *Geschichte der hethitischen Religion*. HdO 15, Leiden/New York/Köln.

HAL: L. Koehler and W. Baumgartner, 1967[3]
Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Leiden.

HALOT: L. Kohler and W. Baumgartner, 1994
The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament, Leiden.

Hawkins, J.D. 2000 *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions*, Berlin/New York.

Hecker, K. 1996 "Rechtlos in der Fremde?, 1995 Yılı Anadolu Medeniyetleri MüzesiKonferansları (Ankara)", 145-159.

Hecker, K., G. Kryszat, L. Matouš. 1998
Keilschrifttafeln aus den Sammlungen der Karlsuniversität Prag, PraB. 1960. Praha.

Hecker, K. 2004 "Beim Tode unseres Vaters... Der leidige Streit ums Erbe", in J.G. Dercksen (ed.), *Assyria and Beyond. Studies Presented to Mogens Trolle Larsen*. PIHANS 100, Leiden, 281-297.

HED = J. Puhvel. 1984ff *Hittite Etymological Dictionary*, Berlin/New York.

HEG = Tischler, J. 1983 *Hethitisches etymologisches Glossar*, Innsbruck.

Hirsch, H. 1972 *Untersuchungen zur altassyrischen Religion*. AfO Beiheft 13/14, Osnabrück.

Hoffner, Harry A. Jr. 1974 *Alimenta Hethaeorum*, New Haven.

HW = Friedrich, J.-A. Kammenhuber. 1975[2]
Hethitisches Wörterbuch, Heidelberg.

IEW = Pokorny, J. 1959 *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern-Munich.

Jastrow, M. 1992 (1903[1]) *Dictionary of the Targumim, Talmud Babli, Yerushalmi and Midrashic Literature*. New York (Judaica Press).

Kienast, B. 1960 *Die altassyrischen Texte des Orientalischen Seminars der Universität Heidelberg und der Sammlung Erlenmeyer-Basel*, Berlin.

Kloekhorst, A. 2008 *Etymological Dictionary of the Hittite inherited Lexicon*, Leiden/Boston.

Kronasser, H. 1966 *Etymologie der hethitischen Sprache*, Band 1. Wiesbaden.

Kronasser, H. 1987 *Etymologie der hethitischen Sprache*, Band 2: *Ausführliche Indices zu Band 1 zusammengestellt von Erich Neu*, Wiesbaden.

Landsberger, B. 1950 "Kommt *Ḫattum* 'Hettiterland' in den Kültepe-Tafeln vor?", *Archiv Orientalní* 18/1-2, 329-350.

Lane: E. W. Lane. 1863 *Arabic-English Lexicon*, London/Edinburgh.

Laroche, E. 1952 *Recueil d'onomastique hittite*, Paris.

Laroche, E. 1960 "Hittite *arawa-* "libre"". *Hommages à Georges Dumézil*, Bruxelles, 124-128.

Laroche, E. 1966 *Les noms des Hittites*, Paris.

Laroche, E. 1980 *Glossaire de la langue hourrite*, Paris.

Leslau, W. 1987 *Comparative Dictionary of Geʿez*, Wiesbaden.

Lewy, H. 1895 *Die semitischen Fremdwörter im Griechischen*, Berlin.

Lewy, J. 1950 "Studies in Old Assyrian grammar and lexicography", *Orientalia Nova Series* 19, 1-36.

Lewy, J. 1964 "The assload, the sack, and other measures of capacity", *Revista degli Studi Orientali* 39, 181-197.

Lipiński, E. 2001[2] *Semitic languages. Outline of a Comparative Grammar*, Leuven.

LIV[2]= H. Rix. 2000[2] *Lexikon der indogermanischen Verben*, Wiesbaden.

Masson, E. 1967 *Recherches sur les plus ancien emprunts sémitiques en grec*, Paris.

Matouš, L. 1965 "Anatolische Feste nach 'Kappadokischen' Tafeln", in H.G. Güterbock/T. Jacobsen (eds.), *Studies in Honor of Benno Landsberger on his Seventy-Fifth Birthday April 21*, 1965, Chicago, 175-181.

Matouš, L. 1974 "Beiträge zur akkadischen Lexikographie", *Archiv Orientalní* 42, 167-172.

Melchert, H. C. 1984 *Studies in Hittite Historical Phonology*, Göttingen.

Melchert, H. Craig. 1993 *Cuneiform Luvian Lexicon*, Chapel Hill.

Melchert, H. Craig. 1994 *Anatolian Historical Phonology*, Amsterdam/ Atlanta.

Melchert, H.C. 2004. "A Luwian dedication", in J. H. Penney (ed.) *Indo-European Perspectives. Studies in Honour of Anna Morpurgo Davies*, Oxford, 370-379.

Meriggi, P. 1938. "Su alcune strofe miliache della stele di Xanthos". In *Mélanges Émile Boisacq* II, Brussels.

Michel, C. 2001. *Correspondance des marchands des Kaniš au début du IIe millénaire avant J.C.* LAPO 19, Paris.

Militarev, A. and L. Kogan. 2000
Semitic Etymological Dictionary. Vol 2: *Anatomy of Man and Animals*, Münster.

Militarev-Kogan. 2005 *Semitic Etymological Dictionary*. Vol 2: *Animal Names*, Münster.

Nashef, Kahled. 1991 *Die Orts- und Gewassernamen der altassyrischen Zeit*, RGTC 4, Wiesbaden.

Neumann, G. 2007 *Glossar des Lykischen*, Wiesbaden.

Omura, S. 2002 *Preliminary report on the 16th excavation at Kaman-Kalehöyük (2001)*, Kaman-Kalehöyük 11, 1-43.

Otten, H. 1971 *Materialien zum hethitischen Lexikon*. StBoT 15, Wiesbaden.

Puhvel, J. 1984 *Hittite Etymological Dictionary*, Berlin/New York/Amsterdam.

Rabin, C. 1963 "Hittite words in Hebrew". *Orientalia* 32, 113-139.

Rieken, E. 1999 *Untersuchungen zur nominalen Stammbildung des Hethitischen*, StBoT 44, Wiesbaden.

Sallaberger, W. 1996 *Der babylonische Töpfer und seine Gefässe*, Gent.

Ševoroškin, V.V. 1982 "Zu den hethitisch-luwischen Konsonanten", in E. Neu (ed.), *Investigationes philologicae et comparativae. GS Kronasser*, Wiesbaden, 210-214.

Starke, F. 1985 *Die keilschrift-luwische Texte in Umschrift*, Wiesbaden.

Starke, F. 1990 *Untersuchung zur Stammbildung des keilschrift-luwischen Nomens*, Wiesbaden.

Starke, F. 1993 "Zur Herkunft von akkad. *Ta/urgumannum* 'Dolmetscher'", *Die Welt des Orients* 24, 20-38.

Sturtevant, E. H. 1932 "The development of Stops in Hittite". *Journal of the American Oriental Society* 52, 1-12.

Sturtevant, E. H. 1933 *A Comparative Grammar of the Hittite Language*, Philadelphia.

Streck, M. P. 2005 "Akkadisch", in M. P. Streck (ed.), *Sprachen des Alten Orients*, Darmstadt, 44-79.

Tischler, J. 1983-2004 *Hethitisches etymologisches Glossar*, Innsbruck.

Tischler, J. 1995 "Die kappadokischen Texte als älteste Quelle indogermanischen Sprachguts", in O. Carruba e*t al*. (eds.), *Atti del II Congresso Internazionale di Hittitologia* (Pavia 1993), Pavia, 359-368.

Tropper, J. and J.-P. Vita. 2010 *Das Kanaano-Akkadische der Amarnazeit*, Münster.

Ünal, A. 1990 "Review of J. Tischler, Hethitisch-Deutsches Wörterverzeichnis mit einem semasiologischen Index", *Journal of Near Eastern Studies* 49, 355-360.

Veenhof, K. R. 1989 "Status and offices of an Anatolian gentleman. Two unpublished letters of Huharimataku from Karum Kanish", in K. Emre *et al*. (eds.), *Anatolia and the Ancient Near East. Studies in Honor of Tahsin Özgüç*, Ankara, 515-525.

VS= Vorderasiatische Schriftdenkmäler der (Königlichen) Museen zu Berlin, ed. by the Vorderasiatische Abteilung, Berlin.

Yakubovich, I. 2005 "Carian monument", in N. N. Kazansky (ed.), *Hrdā mánasā. Sbornik statey k 70-letiyu so duya rozhdeniya professora Leonarda Georgievicha Gertsenberga*, Sankt-Peterburg, 240-251.

Yoshida, D. 2002 "Ein Altassyrischer Text aus Kaman-Kalehöyük" Kaman-Kalehöyük 11 (Anatolian Archaeological Studies 11), 133-137.

WH: Walde, A. and J. B. Hofmann. 2008[6] *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, 2 vols., Heidelberg.

„DIE DINGE, DIE FESTGELEGT WURDEN – ER HAT SIE ALLE ÜBERTRETEN“ – EINE NEUE INTERPRETATION DES SO GENANNTEN MITA-TEXTES (CTH 146)

Anna WEINERT-CHRZANOWSKA[*]

1. Einführung

Der so genannte „Mita-Text“ ist seit 1929 durch die Publikation der Autographie ein zugängliches und bekanntes Dokument.

Bereits bei flüchtiger Betrachtung der existierenden Literatur zu diesem Text zeigt sich, dass er in der Erforschung der hethitischen Geschichte trotz vielversprechender Prämissen wie Umfang, Erhaltungszustand, Inhalte etc., kaum genutzt wird.

Schon der Titel des im Katalog der Texte der Hethiter (Catalogue des textes hittites, CTH) unter der Nummer 146 zugeordnete Textes ist höchstens enigmatisch. – Er lautet, im Katalog von Laroche „Midas de Pahhuwa“ oder heute im „Hethitologie Portal Mainz“ einfach nur noch „Mita-Text“.

Der Grund hierfür ist vermutlich der Eindruck von Unergiebigkeit, der bei erster Betrachtung des Textes entsteht. Denn trotz des relativ guten Erhaltungszustands der Tafel ist der Ablauf der beschrieben Ereignisse sowie die Zusammenhänge zwischen den verschieden Teilen des Dokuments höchst unklar. Bei der Lektüre entsteht ein Eindruck von Verwirrung, weil der Text aus sich ähnelnden und aus augenscheinlich unverständlichen Gründen sich

* Johannes Gutenberg Universität-Mainz

ständig wiederkehrenden Motiven besteht. Besonders unklar ist, ob es sich um immer wieder um das selbe Ereignis oder um verschiede handelt.

Durch diese Faktoren kann das Dokument als nicht sehr ergiebig erscheinen, wodurch sein historisches Potential nicht vollständig genutzt wird.

Darüber hinaus werden in der Fachliteratur von Generation zu Generation dieselben Feststellungen, Überzeugungen und Interpretationen zitiert und wiederholt, die bei der ersten Publikation von 1929 entstanden sind. Dadurch ist in der Forschung eine seither voreingenommene Haltung über dieses Dokument entstanden.

Außerdem konzentrieren sich die Forschungen vor allem auf eine intrinsische Betrachtung, also philologische Aspekte des Textes und berücksichtigen weniger z. B. seine Bedeutung in der Epoche, eine historische Analyse[1] oder den Aufbau des Textes.

Daraus hat sich die Notwendigkeit einer eigenständigen Analyse dieses Dokumentes ergeben.

Um das Informations-Potential nutzen zu können, das dieses Dokument bietet, ergeben sich folgende Fragen:

- Worüber wird berichtet?
- Wem wird berichtet?
- Gibt es mehrere Adressaten?
- Welcher Art bzw. Arten ist oder sind diese Texte?
- Welchem Zweck diente er/dienten sie?

Die Beantwortung dieser Fragen erfolgt durch die gründliche Analyse seiner Struktur.

1.1 Die Tafel

Bei dem „Mita-Text“ handelt sich um eine einkolumnige Tafel mit vorder- und rückseitiger Beschriftung. Erhalten ist ein beträchtlicher Teil des Textes.

1 Ausnahme: Torri (2005) und Kosyan (2006).

Die Tafel ist jedoch an keiner Stelle über die gesamte Breite vollständig erhalten. Dennoch ist sie sowohl in der Breite als auch in der Länge vollkommen rekonstruierbar. Es sind bisher keine Duplikate dieses Textes bekannt.

Die Vorderseite umfasste nicht weniger als 96 Zeilen und die Rückseite nicht weniger als 82 Zeilen.

Die Vorderseite besteht aus mindestens 10 Paragraphen, die Rückseite aus 13 Paragraphen sowie einem Kolophon. Die grössten Lücken befinden sich in auf dem linken oberen sowie unterem Teil der Vorderseite.

1.2 Fundort

Die Tafel wurde in altem Grabungsschutt (L/19) neben Tempel I, auch „Großer Tempel“ genannt, in der hethitischen Hauptstadt Ḫattuša gefunden. Der Grabungsschutt war eine Halde aus einer früheren Grabung in Tempel I.

Es kann mit hoher Wahrscheinlichkeit davon ausgegangen werden, dass sich die Tafel ursprünglich in Tempel I befand. Durch die Umplatzierung der Tafel ging der ursprüngliche archäologische Mikrokontext verloren.

1.3 Datierung

Dieser Text wurde ursprünglich, wie viele andere Texte aus derselben Epoche, fälschlicherweise Arnuwanda zugeschrieben, dem letztem Königs dieses Namens in der hethitischen Geschichte.

Der Text wird jedoch gegenwärtig, vor allem aus paläographischen Gründen, übereinstimmend auf die mittelhethitische Zeit datiert und König Arnuwanda I. zugeschrieben.[2] Eine derartig genaue zeitliche Bestimmung war durch die formalen und inhaltlichen Ähnlichkeiten zu den so genannten „Vergehen des Madduwattas“ (CTH 144) möglich (Otten 1969: 29-30).

Bei diesem Text handelt es sich um einen Bericht Arnuwandas I. in Form eines vorwurfsvollen Briefes an dem Titelprotagonist, einen ursprünglich

2 Diese Meinung vertreten, außer den weiter unten im Text genannten Autoren, ebenfalls: Klengel (1999: 118 mit Anm. 156, 123-124) und Bryce (1998: 155-156). Torri (2005: 394ff.) schlägt anhand der historischer Analyse der Textquellen vor, den Text auf den Anfang der Regierungszeit Tuṯḫaliya III. (dem Vater von Šuppiluliuma I.) umzudatieren; Ebenso Carnevale (2011-12).

hethitischer Vasallen, der im westlichen Teil des Ḫatti Staates eigenmächtige Politik zu führen begonnen hatte.

Der im Text CTH 144 genutzte Wortschatz verrät erhebliche Ähnlichkeiten zum „Mita-Text". Auch das Thema des Dokumentes ist im Grunde sehr ähnlich: Beide Texte konzentrieren sich auf den Bericht über das Verhalten illoyaler Vasallen des hethitischen Königs (Houwink ten Cate 1970: 63).

1.4 Editionsgeschichte

Die Autographie des Textes wurde im Jahre 1929 von Albrecht Götze in der Reihe „Keilschrifturkunde aus Boghazköi" in Band 23 unter der Nummer 72 publiziert (KUB 23.72).

Archibald Henry Sayce veröffentlichte 1930 in seinem Artikel unter dem für uns heute auffälligen Titel „Hittite and Moscho-Hittite" in der „Revue Hittit et Asianique" eine vorläufige Übersetzung mancher Passagen (Sayce 1930: 5-8).

Oliver Gurney im Jahre 1948 präsentierte im „Liverpool Annals of Archaeology and Anthropology (LAAA)" die erste vollständige Übersetzung des damals bekannten Textes, zusammen mit einem kurzen philologischen und historischen Kommentar (Gurney 1948: 32-47).

In darauffolgenden Jahren wurden einige weitere kleine Anschlüsse hinzugefügt.[3]

1999 hat Gary Beckman in der Reihe „Writings from the Ancient World" eine neue Übersetzung des Textes publiziert (Beckman 1999: 160-166).

Aram Kosyan hat 2006 in der Zeitschrift „Aramazd" zum ersten Mal eine Transliteration des Textes erstellt, jedoch ohne Berücksichtigung mancher Anschlüsse. Darüber hinaus hat er dabei eine neue Übersetzung dieses Textes veröffentlicht, begleitet von einem philologischen und einem historischen Kommentar (Kosyan 2006: 72-97).

3 Klengel (1968): Bo 7700 publiziert als KUB 40.10, Hoffner (1976): 1684/u publiziert als KBo 50.66, Groddek (2006): 66/w publiziert als KBo 50.216, Groddek (2007): 122/w publiziert als KBo 50.218, Lorenz (2008): 306/v publiziert als KBo 57.238.

2011 veröffentlichte Silvio Reichmuth im Rahmen seiner Magisterarbeit aus dem Jahre 2008 eine vollständige Transliteration und Übersetzung mit einem philologischen Kommentar in der Reihe „Dresdner Beiträge zur Hethitologie“ (Reichmuth 2011: 109-144).

Schließlich ist die, bislang unpublizierte, vollständige Bearbeitung von Antonio Carnevale (Carnevale 2011-12: 103-148) in italienischer Sprache, ebenfalls im Rahmen einer Magisterarbeit, anzuführen.

1.5 Bearbeitungen und Kommentare

1.5.1 Frühere Einordnungen, Sekundärliteratur

Die Sichtung der bisherigen Publikationen des Textes, sowie der wichtigsten allgemeinen Publikationen zur hethitischen Geschichte zeigen, dass es bisher kein Konsens zur Bedeutung, Bestimmung und Interpretation dieses Textes besteht:

Albrecht Götze bezeichnet im Jahre 1928 im „Reallexikon der Assyriologie“ den Text als Vertrag und schreibt ihn einem Arnuwanda IV. zu (Götze 1928: 153, siehe auch oben). Nach heutigem Stand des Wissens wird dieser König als Arnuwanda III. bezeichnet und gilt als der vorletzte der hethitischen Könige.

Ein Jahr später nennt er den Text in seiner Publikation der Autographie als „Vertrag eines Ḫatti-Königs mit den Leuten vom Lande Paḫḫuwa usw.“.

Für Emil Forrer (1931: 7) handelt es sich eher um ein Vertrag mit dem Lande Išuwa. Er ordnet ihn der letzteren Phase der hethitischen Geschichte zu.

Oliver Gurney (1948: 32) beschreibt im Kommentar zu seiner Übersetzung das Dokument als eine Art Rede vor der Versammlung der Ältesten der verschiedenen ost- und südostanatolischen Länder.

In seiner Bearbeitung wird der Text, ähnlich wie bei Götze, Arnuwanda IV. zugeschrieben (Gurney 1948: 45). Laut ihm besitzt der Text den Charakter der vorgenommenen Schritte gegen Übergriffe eines illoyalen Vasallen.

In seiner Publikation „The Records of the Early Hittite Empire“ vom 1970

wiederholt Philo Houwink ten Cate die Behauptung von Götze, wonach es sich um eine Rede vor den Ältesten handelt (Houwink ten Cate 1970: 64). Emisäre von Išuwa, Paḫḫuwa, Suḫma, Ḫ[urri] und der Städte Maldiya und Pittiyarik seien dazu gezwungen worden, eine Diatribe gegen Mita anzuhören (Houwink ten Cate 1970: 61). Sie wären auch zur Verantwortung für Mitas Taten gezogen und zu seiner Auslieferung verpflichtet worden (Houwink ten Cate 1970: 64).

Horst Klengel (1999: 124) meidet in seiner „Geschichte des hethitischen Reiches" die nähere Bestimmung der Art des Textes, bezeichnet ihn lediglich als „Der Text über ‚Mita von Paḫḫuwa'".

Laut Klengel habe Mita den Eid gebrochen und zusammen mit Išuwa intrigiert. Der Text beinhalte auch einen Eid der Ältesten aus südostanatolischen Länder.

Jacques Freu und Michel Mazoyer (2007: 123) unternehmen im Buch über die Geschichte des hethitischen Reiches vom Anfang des Neuen Reiches bis zum Imperium „Les debuts du Nouvel Empire Hittite" keine Überlegung betreffend der Bestimmung des Textes. Sie begnügen sich mit der Feststellung, dass es sich um das Herbeirufen der 15 Ältesten handelt, die von Mitas Vergehen erfahren sollen.

Gary Beckman (1999: 160) betitelt das Dokument als „Anklage Mitas und Vertrag mit den Ältesten verschiedener anatolischen Gemeinschaften" („Indictment of Mita of Paḫḫuwa and Treaty with the Elders of Several Anatolian Communities") und spricht von einem Hybridtext. Der erste beinhalte einen Bericht über die Vergehen eines illoyalen Vasallen, Mita, und die Anforderung zu seiner Auslieferung. Beim zweiten handele es sich um die Eidlegung der Gruppe der Ältesten.

Giulia Torri teilt in einem Artikel über die hethitischen Feldzüge nach Ostanatolien vom 2005 (Torri 2005: 386f.) das Dokument ebenfalls in zwei Teile. Der eine ist der Bericht über die Sünden Mitas, dem Herrn von Paḫḫuwa, und seinem Verbündeten Ušāpa. Der andere enthält einen Vertrag mit den Ältesten der östlichen Staaten nach der Niederschlagung deren

Auflehnung sowie deren Verpflichtung zur Auslieferung Mitas.

Aram Kosyan (2006: 87) bestimmt den Text als Rede Arnuwandas I. vor vier Gruppen der Ältesten aus verschiedenen östlichen Nachbarn Ḫattis, die nach Ḫattuša zur Versammlung über die Illoyalität Mitas und anderer mit ihm verbundener Personen berufen wurden. Auch wenn die behandelte Angelegenheiten inhaltlich ähnlich erscheinen, teilt Kosyan das Dokument in vier Sektionen, die sich jeweils auf die verschieden teilnehmenden Personengruppen beziehen:

1. Die erste Gruppe bilden die Ältesten von Pahhuwa.
2. Zur zweiten Gruppe gehören die Männer Ariḫpizzi aus Pittiyariga, Aišši aus Dukkama und Ali-[…].

   Diese zwei Gruppen beschäftigen sich mit der Illoyalität von dem Titelprotagonisten Mita.
3. Folgende dritte Gruppe der Ältesten von Išuwa, Paḫḫuwa, Zuḫma, Maldiya, Ḫurri[4] und Pittiyariga solle einen kollektiven Vertrag in Ḫattuša schließen, wobei Paḫḫuwa einer der Kontrahenten ist und die Angelegenheiten, die Mita betreffen, nicht mehr erwähnt werden.
4. Die letzte, vierte Sektion bestünde aus nicht näher bestimmten Ältesten.

Kosyan beschäftigt sich darüber hinaus mit der chronologischen Rekonstruktion der durch Mita verursachten Ereignisse (Kosyan 2006: 89).

Silvio Reichmuth (2011: 109) spricht von *einem außergewöhnlich strukturierter Bericht über das Vergehen* (…) *Mitas* (…) *und seines Verbündeten Ušapa gegenüber* (…) *dem hethitischen König.* (Der Text) *berichtet weiterhin, wie die Ältesten der verschiedenen angrenzenden Städte einen Eid ablegen müssen und zur Auslieferung der Eidbrecher verpflichtet werden.*

4 Rekonstruiert von Kosyan (2006: 86).

1.5.2 Übersicht und Problematiken der Bearbeitungen

Anhand der dargestellten Übersicht ist nur schwer festzustellen, welcher Gattung dieses Dokument zuzuordnen ist: Es wird als Hybridtext bezeichnet (Beckman 1999: 160), da es eine Anzeige des Verrats durch einen gewissen Mita sowie eine kollektive Vereidigung der Ältesten aus verschiedenen ost- und südostanatolischen Länder beinhalte (Gurney 1948: 32, Beckman 1999: 161, Torri 2005: 386).

So ist vielen Bearbeitungen die Trennung des Textes in zwei Teile gemeinsam. Allerdings ist diese Trennung durch die Bearbeiter des Textes an unterschiedlichen Stellen gesetzt, zuweilen ungeachtet der formellen Gliederung der Tafel. Diese Unterteilungen in zwei Teile erklären auch nicht die sich ständig wiederholende, inhaltlich ähnliche Elemente.

An zahlreichen Stellen dieses Textes bleibt unklar, von wem die Rede ist. Der König spricht einerseits in wörtlicher Rede, andererseits zitiert er selbst auch Aussagen von Mita. Es bleibt ebenfalls unklar, an wen genau er sich damit wendet, zu welchem Zweck und was er damit erreichen möchte.

Auch stellt sich die Frage, was eigentlich die Ältesten aus verschiedenen ostanatolischen Ortschaften mit den Aktionen von Mita zu tun haben, außer dem Faktor der geographischen Nähe. Insbesondere da sie weder Mitas Vorgesetzte, noch seine Komplizen waren.

2. Inhalt und Struktur des „Mita-Textes“

Der Text selbst besteht aus wahrscheinlich 23 Paragraphen und einem Kolophon. Die Tafel ist an zwei Stellen so gebrochen, dass die Paragraphenlinien nicht erhalten sind und es so nicht mehr möglich ist, den Paragraphen zu folgen. Daher ist die genaue Anzahl der Paragraphen unklar.

2.1 Aufbau des Textes

Die einzelnen erhaltenen Paragraphen lassen sich wie folgt zusammenfassen:

§ 1 Auflistung der betroffenen Personen

Der erste Paragraph des Dokumentes und Anfang der Tafel ist nur partiell erhalten.

Trotz des Erhaltungszustands ist aber sicher, dass es in diesen ersten Zeilen keine formale Einführung gab, wie sie in hethitischen Texten üblicherweise auftritt. Sie dient der Information darüber, um welche Art Dokument es sich bei dem jeweiligen Text handelt, aus welchem Anlass der Text erstellt wurde, welche Personen mit dem Text in Bezug stehen, also Sprecher, Adressaten, Zeugen oder Gegenstand des Textes sind.

Dieses Dokument beginnt hingegen direkt mit einer Liste verschiedener Personennamen, die den Listen der Zeugen in Eiden ähneln. Aus diesem Grund könnte man annehmen, dass es sich um die Fortsetzung einer anderen Tafel handelt. Die Informationen aus dem partiell erhaltener Kolophon schließen diese Hypothese jedoch eindeutig aus.

Die Auflistung von verschiedener Persönlichkeiten erscheint jedoch nicht homogen. Sie besteht aus zwei Teilen: Im ersten Teil werden die Personen genannt, die im weiteren Verlauf des Textes in Erscheinung treten. Lesbar sind folgende Namen: Ušāpa, Piganna und Mita. Diese Personen treten später im Text tatsächlich als diejenigen auf, die dem hethitischen König gegenüber zahlreiche Vergehen begangen haben.

Vs. 1 […] *den Ušapa schick*[- … *Pi*]*ggana* […] *zu Mita*.

Vs. 2 […] *Und dieser ist jener, Lupakiutta...*

Vs. 3 [… -u]*tta*, *Wartila*, *2* [… -]*männer* […] *Huwaššata*, *der BĒL* ^{GIŠ}TUKUL

Vs. 4 [… -]*ala, Ḫate diese beiden* [… -]*männer aber, und* [… -*i*]*kkina, der Sohn Ušapas.*[5]

Erst danach folgt im zweiten Teil die Liste von Personen, die aus bestimmten Gründen möglicherweise nach Ḫattuša gesandt, gerufen, dort versammelt oder ausgeliefert werden sollen. Das Schlüsselverb dieses Abschnittes des

5 Alle aufgeführten Zitate beruhen auf Reichmuth (2011).

Paragraphen ist nicht erhalten und wird unterschiedlich rekonstruiert.

Es ist nicht klar, welche Rolle diese zweite Gruppe spielt. Möglicherweise handelt sich um die Zeugen, oder auch die an dem Ereignis teilnehmenden Personen oder aber die beauftragten Personen. Von Gary Beckman wird dieser Paragraph als *Participants* bezeichnet, das die *group of notables* beinhaltet (Beckman 1999: 160f.). Diese Namen treten im Laufe des Textes nicht mehr auf.

In diesem Zusammenhang erscheint auch zum ersten Mal das Toponym Paḫḫuwa, das eine der wichtigsten Rollen in diesem Text spielt.

Vs. 5 […] *Paḫḫuwa, und in Ḫattuša haben wir sie* (die aufgelistete Personen?) […]-*t* (= gesandt, geliefert, gerufen?)

Zusammenfassend kann angenommen werden, dass im ersten Teil des ersten Paragraphen diejenigen Personen auftreten, die ausgeliefert werden sollen, und im zweiten Teil jene, die dazu verpflichtet sind bzw. werden.

§ 2 Mitas Eid – ein Auszug

In diesem Paragraphen beginnt der hethitische König mit einer Erzählung oder Bericht, aus der/dem hervorgeht, dass der bereits genannte Mita kürzlich einen Eid geschworen hat (Vs. 6).

Der König zitiert auszugsweise Teile des Eides. So folgt ein Zitat (Vs. 7) aus diesem konkreten Eid, das an typische hethitische Eide erinnert: Die Feinde des hethitischen Königs sollen die Feinde des Verbündeten sein, die Heere des Verbündeten sollen dem hethitischen König zur Verfügung stehen.

Darüber hinaus ergibt sich, dass Mita möglicherweise Stadthalter der Städte Aparḫula, Ḫurla und Ḫalmišna war, die dem hethitischen König gehören.

§ 3a Mitas Eid – ein Auszug – Fortsetzung

Vs. 11-13 beinhalten Verpflichtung zur Auslieferung der Flüchtlinge, Rückgabe der gestohlenen Gegenstände und Regelungen zum Empfang fremder Boten. Hier endet das Zitat des Königs.

§ 3b Vergehen Mitas

Danach folgt die Anklage, nach der Mita diese eben zitierten Eide gebrochen hat (Vs. 14) und es werden Beispiele aufgezählt, die jeden Verstoß gegen die Eidbestimmungen verdeutlichen sollen.

Erstens hat Mita etwas gegen den König und das Land Ḫatti getan (Vs. 15). Allerdings ist nicht erhalten, was dies war. Ausserdem hat er die Tochter des hethitischen Feindes Ušāpa geheiratet (Vs. 16). Dies ist ein Verstoß gegen die Eidbestimmung, wonach der Feind der Majestät auch der Feind des Vasallen sein soll.

§ 4 Vergehen Mitas – Fortsetzung

Jemand ist aus dem Lande Ḫatti geflüchtet und hat Zuflucht bei Mita gefunden (Vs. 17). Mita hat diese Person jedoch nicht dem hethitischen König ausgeliefert (Vs. 19). Dies ist ein Verstoß gegen die Eidbestimmungen über die Auslieferung von Flüchtlingen. Vielmehr behauptete Mita, niemand wäre zu ihm gekommen (Vs. 20).

§ 5 Vergehen Mitas – Fortsetzung

In diesem Paragraph wird das Land Išuwa in die mit Mita verbundenen Ereignisse involviert (Vs. 21). Aus diesem Fragment ist nicht ersichtlich, ob Išuwa als Objekt eines Angriffs Mitas oder, umgekehrt, als sein Komplize fungiert. In diesem Zusammenhang wird der „Mann von Išuwa“ erwähnt (Vs. 23), was soviel wie Herrscher bzw. Führer bedeutet.

§ 6 Vergehen Mitas – Fortsetzung

Es werden erneut die im § 2 erwähnten Städte genannt sowie zusätzlich die Stadt Paḫḫura (Vs. 29).

Diese hätte sich in der Textlücke des § 2 befinden können, die durch eine Bruchstelle der Tafel verursacht wurde. Auch das Land Išuwa wird erneut erwähnt.

Es folgt die Erwähnung der Städte des Landes Kummaḫa sowie von den Leuten von Timmiya im Zusammenhang mit militärischen Auseinandersetzungen. Es ist auch vom Feind des Königs die Rede.

In diesem Paragraph erscheint Išuwa im Zusammenhang mit dem Angriff auf das Land Kummaḫa (Vs. 31). Ähnlich wie im vorherigen Paragraph bleibt unklar, welche Rolle Išuwa dabei spielte. Nach den Angaben aus § 13 kann jedoch vermutet werden, dass Išuwa möglicherweise ein Opfer der Handlungen Mitas war.

§ 7 Erneute Eidlegung Mitas (?)

Der Kontext ist unklar, man kann jedoch vermuten, dass nach den zuvor genannten Ereignissen eine Art neue Vereidigung Mitas stattgefunden hat (Vs. 35), die nicht nur von Mita, sondern auch von Piggana, einer der Männer aus § 1 (und höchstwahrscheinlich dem Schwager Mitas, d. h. einem Sohn des Ušpas, des Feindes des hethitischen Königs) abgelegt wurde.

Folgendes Fragment stützt diese Hypothese:

Vs. 36 … [… *wel*]*cher Piganna ist. Und weil Mita wieder schwer gesündigt hat*

Vs. 37 […] *und jene*[*r* …] *ist ein übler Mensch! Auch brach jener die göttlichen Eide!*

Möglicherweise ist unter dem Begriff *jener* Piggana zu verstehen, auch wenn es schwer erklärbar wäre, warum der Sohn eines hethitischen Feindes ein hethitischer Verbündeter werden sollte.

Dieses Fragment bestätigt zudem, dass auch das zweite Eid Mitas durch ihn gebrochen wurde, indem er die Untertanen des hethitischen Königs angriff (Vs. 38).

Nun kehrt auch Thema der vier hethitischen Städte wieder, die ursprünglich Mita als Stadthalter erhalten hat (§§ 2, 6). Dieses Mal, so scheint es, hat er sie einem hethitischen Verwalter, Ḫaššana, weggenommen. Dies würde

bedeuten, dass jene Städte ihm nach dem ersten Eidbruch abgenommen worden sein müssen.

Mita wird zitiert:

Vs. 40 […] *und er, Ḫaššana, der sie hielt* (i. e. die Städte) *der war ein Knappe. Ich aber bin nicht ein ganzer Mann? Ich gebe sie nicht her!*

Vermutlich endet an dieser Stelle der Bericht über Mitas Vergehen.

§ 8 Wende – Forderungen

Nach dieser Auflistung der vielfältigen Vergehen Mitas folgt, entgegen mancher Interpretationen des Textes, möglicherweise kein kollektiver Eid, sondern vielmehr eine Liste konkreter Aufgaben für verschiedene Personen und Gruppen. Ab diesem Paragraph wendet sich der König an die „Leute von Pahhuwa“ – die Wendung „die Leute von...“ bedeutet Anführer eines Landes, das nicht von dem König regiert war. Das bestätigt die konsequente Verwendung der zweiten Person Imperativ bzw. Indikativ Plural, beispielweise: *gebt heraus!*, *der zu euch, zu den Leuten von Pahhuwa hingekommen ist*, *euer Städte* oder *entsendet sofort!*.

Es handelt sich hierbei um die folgenden konkreten Forderungen, Anweisungen, Befehle und Aufgaben für die Leute von Paḫḫuwa:

- Auslieferung von Mita und Piggana (dem Sohn von o. g. Ušāpa) samt ihres Vermögens (Vs. 41),
- Rückgabe des Besitzes eines gewissen Kalimuna, der vermutlich von Mita übernommen wurde (Vs. 42) sowie
- Übergabe der geflüchteten Leute der Stadt Arḫita (Vs. 43).

§ 9 Forderungen – Fortsetzung

Ab diesem Paragraph ist der Originaltext stark beschädigt. Die Liste der Forderungen wird fortgesetzt, der Grad der Zerstörung ist jedoch so groß, dass der genaue Kontext schwer zu rekonstruieren ist. Die einzige lesbare Zeile beinhaltet Information über die Rückgabe unbestimmbarer Güter (Vs. 60).

§ 10' Forderungen – Fortsetzung

Auch in diesem Paragraphen ist der Text nur sehr bruchstückhaft erhalten. Man vermutet, dass es sich um die Fortsetzung der Forderungen handelt. Ganz am Ende dieses Paragraphen werden Personen, die 15 Ältesten – eventuell die Ältesten von Paḫḫuwa, die zu Beginn aufgezählt wurden – sowie der Name Mita genannt.

Damit endet der Bericht über die Forderungen gegenüber den Leuten von Paḫḫuwa.

Die Vorderseite ist damit zu Ende. Die Rückseite beginnt nach einem doppelten Paragraphenstrich.

§ 11' Bestimmung der Aufseher

Mit diesem Paragraph beginnt eine neue formelle und inhaltliche Einheit des Textes: Es wird eine neue Partei in der Sache eingeführt.

Drei Männer, Ariḫpizzi, der Mann aus Pitteyariga, Aissi, der Mann aus Dukkama und Ali[- …], im Folgenden „Aufseher“ genannt, werden vereidigt.

Es ist erneut von den Vergehen Mitas die Rede. Es entsteht der Eindruck, es handele sich um einen Bericht darüber für diese drei Männer. Sie werden ausführlich über Mitas Verfehlungen informiert sowie über die Aufgaben betreffend Mita, mit denen die Leute von Paḫḫuwa betraut wurden. Möglicherweise sollen sie darauf achten, dass diese Aufgaben ausgeführt werden.

Es werden teilweise auch, gewissermaßen speziell für sie, Informationen aus vorherigen Paragraphen wiederholt.

Der hethitische König meint, dass er alles berichtet hat und sie alles gehört haben:

Rs. 3 *Und zu M*[*ita ...*]
Rs. 4 *habe ich vorgelegt, ihr habt sie alle gehört.*

Der hethitische König erinnert daran, dass er in dieser Angelegenheit bereits an die Leute von Paḫḫuwa geschrieben hat und darin ein Ultimatum wegen Mita gestellt hat (Rs. 5). Nun folgt wahrscheinlich der Bericht, was dies sein sollte und welche Anforderungen er an sie hat, d. h. Auslieferung von Mita zusammen mit seiner Frau, der Tochter Ušāpas, sowie Übergabe seines gesamten Vermögens (Rs. 6), außerdem Rückgabe der Güter, die Ḫaššana und Kalimuna weggenommen wurden (Rs. 7).

§ 12'

Der zwölfte Paragraph beinhaltet die Fortsetzung des Berichts über die von den Leuten von Paḫḫuwa zu erfüllende Aufgaben: Fünf Untergebene von Ušāpa und seine Tochter, die in Paḫḫuwa verbleiben sind, sollen ausgeliefert und die von ihnen besetzte Städte Ḫalamišna, Ḫurla, Paḫḫura und Aparḫula zurückgegeben werden (Rs. 9-11).

§ 13'

Nach Beckman (1999: 161) beginnt mit diesem Paragraph der eigentliche Vertrag. Allerdings kann dieser Paragraph auch als Fortsetzung und gleichzeitig Konklusion der vorherigen Äußerungen betrachtet werden, die an den Aufseher der Ausführung der königlichen Befehle betreffend der Leute von Paḫḫuwa gerichtet ist.

In diesem Paragraph kehrt das Motiv des Landes Išuwa wieder: Alles, was Išuwa genommen wurde – außer den Dingen, die endgültig verloren sind – sollen zurückgegeben werden; Alle Personen die in Paḫḫuwa Zuflucht gefunden haben, sollen ausgeliefert werden (Rs. 13).

§ 14'

Der vierzehnte Paragraph beinhaltet militärische Verpflichtung der Leute von Paḫḫuwa, von Išuwa und „euren“, d. h. von den drei vereidigten Aufseher.

Der König wendet sich an seine Adressaten mit „ihr“, also zweiten Person Plural, was vermuten lässt, dass es sich stets um dieselben Personen handelt, d. h. um die Aufseher der Leute von Paḫḫuwa. Es soll also eine militärische Allianz zwischen verschiedenen ostanatolischen Einheiten gebildet werden,

die dem hethitischen König unterstellt ist und in der die Truppen aus Išuwa und „eure“ Truppen eine Aufsicht über die Truppen von Paḫḫuwa ausüben müssen.

Rs. 18 *...Und sobald die Truppen Išuwas und eure Truppen mobil*[*isieren*]

Rs. 19 *und die Truppen Paḫḫuwas* […] *sollen ebenso* [*d*]*azu zu euren Truppen marschieren.*

Die Leute von Paḫḫuwa sollen sich wegen der Mobilisierung an ihre Aufseher wenden. Es werden weitere militärische Verpflichtungen aufgezählt sowie erneut auf das verhalten der Leute von Paḫḫuwa aufmerksam gemacht:

Rs. 25 *...Wenn die Leute von Paḫḫuwa diese Dinge nicht tun, da*[*nn*…]

Rs. 26 *beleidigen sie die Herrschaft und beginnen Feindseligkeiten, dann, solange bis das Heer ankommt, ihr a*[*ber*...]

§ 15'

Fortsetzung: Dieser Paragraph beinhaltet Verpflichtung zum Angriff auf Paḫḫuwa, falls die Leute aus diesem Land feindlich werden.

Rs. 27 *Und vernehmt ihr unter den Leuten von Paḫḫuwa an irgendeinem Tage ein Wort der Feindschaft, dann, an dies*[*em Tage*, (*in Paḫḫuwa*) …]

Rs. 28 *rückt ein! Und überfallt Paḫḫuw*[*a*]...

Nun folgt ein doppelter Paragraphenstrich. Nach ihm folgt der neue Teil des Textes.

§ 16' Eideszeugen

Der neue Teil beginnt mit der Auflistung möglicherweise der Eideszeugen, die im nächsten Paragraphen folgt:

Šantaziti und Mūwattalli „ihre Obere“ (oder Anführer? – GAL-*ŠUNU*); Walwaziti, Mann aus Šullamma; Kašiyara, Mann aus Zanzaliya; Aritku, Mann aus Lillima; […] und Ma(š)ḫuilū, Männer aus Hinzūta; Šanta, Mann

aus Wattarušna; Ḫalpa und Šīusa, Männer aus Ān-[…]; Ušapa, Mann aus Taḫḫīša; Paḫāuwa, Mann aus Alatarma; Akarki, Mann aus Pališna; Pig[gana?, Mann aus …]; Ḫūru, Mann aus Mararḫa; Agga, Mann aus Taḫišna; Taḫišalli, Mann aus Ḫalma.

Aus den anderen Quellen bekannt sind lediglich die Toponyme Šullamma, Ḫinzuta, Wattarušna, Alatarma und Ḫalma, die mit Išuwa oder generell mit Südostanatolien verbunden werden.

Auffällig ist das Erscheinen der Namen Ušapa und Pig[gana] in dieser Gruppe. Es erscheint unwahrscheinlich, dass es sich um dieselben Männer handelt, über deren Verfehlungen in vorherigen Paragraphen berichtet wurde.

§ 17' Eide der Ältesten

In diesem Absatz beginnt der Eid der Ältesten aus Išuwa, Pahhuwa, Zuḫma, […], Maldiya und des Ariḫpizzi, des Mannes von Pittiyarik, der bereits als einer der Aufseher aus dem Paragraphen 11 bekannt ist. Charakteristisch für diesen Teil ist, dass der Eid nur allgemeine, übliche und standarisierte Formel verwendet; Es werden keine konkreten Fälle besprochen.

Die nächsten Paragraphen beinhalten die folgenden Anweisungen:

§ 18' Eide der Ältesten

Loyalität der hethitischen Dynastie gegenüber; Anweisung zum Ergreifen feindlicher Boten.

§ 19' Eide der Ältesten

Anweisung zur Information über laufende Ereignisse.

§ 20' Eide der Ältesten

Anweisungen zur Führung militärischer Operationen sowie zum Umgang mit Flüchtlingen.

§ 21' Eide der Ältesten

Militärallianz.

Mit diesem Paragraph enden wahrscheinlich die Eide der Ältesten.

Nun folgt erneut ein doppelter Paragraphenstrich.

Die nachstehenden Paragraphen sind sehr bruchstückhaft erhalten, sodass ihr Sinn unmöglich zu ermitteln ist.

§ 22' Resümee?

Eine Benutzung der zweiten Person Imperativ Singular deutet an, dass dieser Paragraph möglicherweise irgendwelche Anweisungen beinhaltete.

§ 23' Resümee?

Ebenso schlecht erhalten ist der nächste Paragraph: Hier wird die Stadt Pittiyar[iga] erwähnt.

§ 24' Kolophon

Im letzen Paragraph befindet sich ein schlecht erhaltenes Kolophon. Es ist jedoch die Information zu entnehmen, dass es sich um die erste Tafel des Dokuments handelt:

Rs. 80 *Erste Tafel. Des Landes Paḫḫuw*[*a* …].

Wenn dies auch aus dem bisher rekonstruierten Inhalt des Textes wahrscheinlich erscheint, so ist doch unklar, ob es sich auch um die letzte Tafel des Dokuments handelt. Damit ist das Dokument zu Ende.

2.2 Zusammenfassung

Vereinfachend lässt sich das Dokument auf fünf Teile wie folgt gliedern:

Teil 1: Bericht über Vergehen

§ 1: Liste der Personen, die möglicherweise zur Anhörung des Berichtes über Mitas Vergehen versammelt wurden.

§§ 2-7 Beschreibung der Verfehlungen von Mita und seiner Komplizen.

Teil 2: Verpflichtungen der Leute von Paḫḫuwa

§ 8-10 Anweisungen für die Leute von Paḫḫuwa betreffend des Umgangs mit Mita.

Teil 3: Verpflichtungen der Aufseher

§§ 11-15 Verpflichtungen von Ariḫpizzi, Aissiya und Ali-[…] betreffend der Aufsicht über die Erfüllung der Aufgaben, die den Leuten von Paḫḫuwa auferlegt wurden; Dazu Verpflichtung zur eventuellen militärischen Sanktion.

Teil 4: Eid der Ältesten

§ 16 Liste der Zeugen(?) aus südostanatolischen Orten.

§§ 17-21 Eid der Ältesten von Išuwa, Zuḫma, Paḫḫuwa, […], Maldiya samt Eidbestimmungen.

Teil 5

§§ 22-23 Schlussbestimmungen?

§ 24 Kolophon

3. Fazit

Wie gezeigt wurde, lässt sich der Mita-Text nicht in nur zwei Teile trennen, d. h. auf einen Bericht über Mitas Vergehen mit der Aufforderung zu seiner Auslieferung und einen Vertrag mit Ältesten aus südostanatolischen Ländern.

Es wurde deutlich, dass mehrere Parteien aus der ganzen Region in die Angelegenheit Mitas involviert waren und dass jede der einzelnen Gruppen ihre eigene Aufgabe erhielt, sei es zur Reglung der Angelegenheit von Mita, sei es für die Kontrolle über die Ausführung der Aufgaben durch die andere Gruppen.

Der Text passt sehr gut in den damaligen historischen Kontext, in dem der hethitische König, wenn der nicht dazu in der Lage war, einen Konflikt selbst direkt zu lösen, diese Aufgabe an ein ad hoc ins Leben gerufene Netzwerk der diplomatisch und Bündnis-Abhängiger in der Region delegierte.

Abschließend kann noch bemerkt werden, dass Paḫḫuwa nach den mit Mita

verbundenen Ereignissen in der hethitischen Geschichte eigentlich völlig in die Bedeutungslosigkeit fällt und verschwindet, was einerseits die an sich geringe Bedeutung von Paḫḫuwa bestätigt, anderseits illustriert, wie unsicher und dramatisch die Situation in der Regierungszeit Arnuwanada I. sein musste, dass nur ein einziger, wahrscheinlich lokaler, rebellischen Anführer so viel Aufruhr in den gesamten östlichen Gebieten verursachen konnte.

BIBLIOGRAPHIE

Beckman, G. 1999 Hittite Diplomatic Texts, Atlanta (Georgia).

Bryce, T. 1998 The Kingdom of the Hittites, Oxford.

Carnevale, A. 2011-12 Il Confine Orientale dell'Impero Ittita, Tesi di Laurea magistrale in Ittitologia (unpubliziert).

Forrer, E. 1931 Hajasa-Azzi, Caucasica 9, 1-24.

Freu, J. – M. Mazoyer 2007 Les debuts du Nouvel Empire Hittite, Paris.

Götze, A. 1928 Arnuwandas, RlA 1, 153.

Goetze A. 1929 Keilschrifturkunden aus Boghazköi 23 (Historische Texte), (KUB 23), Berlin.

Gurney, O. R. 1948 Mita of Paḫḫuwa, LAAA, 32-47.

Houwink ten Cate, P. H. J. 1970 The Records of the Early Hittite Empire (c. 1450-1380), Istanbul—Leiden.

Klengel, H. 1999 Geschichte des hethitischen Reiches, Leiden-Boston-Köln.

Kosyan, A. 2006 Arnuwandas in the East, Aramazd 1, 72-97.

Otten, H. 1969 — Sprachliche Stellung und Datierung des Madduwatta-Textes, Wiesbaden.

Reichmuth, S. 2011 — Mita von Pahuwa (CTH 146), in: R. Fischer, D. Groddek, H. Marquardt, Hethitologie in Dresden. Textbearbeitungen, Arbeiten zur Forschungs- und Schriftgeschichte, Wiesbaden, 109-144.

Sayce, A. H. 1930 — Hittite and Moscho-Hittite, RHA 1/1, 5-8.

Torri, J. 2005 — Militärische Feldzüge nach Ostanatolien in der mittelhethitischen Zeit, AoF 32/2, 386-400.

ORIGIN OF THE LUWIAN HIEROGLYPHIC SCRIPT

*Fred C. WOUDHUIZEN**

Abstract

About the origin of the Luwian hieroglyphic script is has lately been suggested that this should be situated in the mixed Hittite-Luwian milieu at the Hittite capital Boğazaköy-Khattusa during the second quarter of the 14th century BC. In the relevant literature, however, there are some critics who rather argue for an earlier development of this script, during the Hittite Old Kingdom or even before this, during the Middle Bronze Age, be it the period of Tell Atchana-Alalakh VII (*c*. 1720-1650 BC) or, with a question mark, that of Kültepe-Kanesh (*c*. 1920-1750 BC). Unfortunately, all participants in the discussion on the origin of the Luwian hieroglyphic script have neglected a perhaps modest but not unsubstantial number of seals and sealings dating from the Middle Bronze Age. In actual fact, my catalogue entails a total number of 18 seals or sealings, including one vase inscription, in which feature a total of 41 individual signs. Now, if we make a distinction between seal and sealing on the basis of the assumption that the first category informs us about the region of origin of its owner whereas the latter does so about his distant relations from "international" trade or diplomatic contacts, the cradle of the Luwian hieroglyphic script may reasonably be situated in the region of southwest Anatolia, stretching from Konya in the later Hittite Lower Land to Arzawa with its capital *Apasa* "Ephesos" in the Aegean coastal area. This

* Dutch Archaeological and Historical Society.

conclusion is definitely confirmed by the stamp seal from Beycesultan, which dates from the outset of the Middle Bronze Age, *c*. 2000 BC, and therefore confronts us with the earliest evidence of the Luwian hieroglyphic script and language presently at our disposal.

I. Introduction

In connection with the origin of the Luwian hieroglyphic script, it has been suggested by Clelia Mora (1991: 20, note 21; 1994) and, in a somewhat less pertinent manner, by Isabella Klock-Fontanille (2007: 8) that the earliest hieroglyphic inscription bearing testimony of signs expressing syllabic values is that of *sà-tà-tu-ha-pa* on a sealing from Maşat-höyük, which renders the name of the consort of Tudkhaliyas III (1370-1350 BC). However, this view, which most recently found support from the side of Ilya Yakubovich (2010: 285-99), who explicitly situates the formation of the Luwian hieroglyphic script in the mixed Hittite-Luwian milieu at Boğazköy-Khattusa at the time, is in reality eccentric. John David Hawkins in his corpus (2000: 3) adheres to the old view of Emmanuel Laroche and others that the seal of Isputakhsus, king of Kizzuwatna and contemporary of the Hittite king Telipinus (1525-1500 BC), provides the earliest evidence of the script. To this comes that already before the appearance of the corpus, Jutta Börker-Klähn (1995) had pointed to the Old Kingdom sealing of Khattusilis I (1650-1620 BC), in which the latter's name is rendered in abbreviation by a ligature of the signs *196 *há* and *278 *li*, which therefore patently render a syllabic value at this early time. Some years earlier, again, Rainer Michael Boehmer and Hans Gustav Güterbock (1987: 38-40; Abb. 26a) even went as far as to consider the Indilima seal attributed to Tarsos and dating to the same period as Tell Atchana-Alalakh VII (1720-1650 BC) as the earliest attestation of the script. In this sealing we do not only come across the Luwian hieroglyphic signs *369 ***vita*** and *370 *ASU*, which are often discarded as mere symbols, but also the titular expression (written in ligature to be read from bottom to top) *398+*14 *ta?+PÁRANA* "tabarnas" *written out phonetically*.[1] Most recently

1 Note that sign *398 is a variant of the horizontal stroke for the number "10" (*397) of which the value *ta?* acrophonically derives from Proto-Indo-European (= PIE) **dék̑mt-*, represented during the Early Iron Age by *tinata/i-* or *tiniti-* "tithe" (Çiftlik § 13; Sultanhan § 28; Boybeypınarı § 3).

the tendency to attribute an earlier date of the formation of the Luwian hieroglyphic script seems to be reinforced by the publication of an inscribed vessel from Kültepe-Kanesh by John David Hawkins (2011),[2] which firmly dates to the period of *c*. 1920-1750 BC, but of which it is still considered questionable by the author whether the signs in question indeed represent equivalents from the Luwian hieroglyphic repertory.

What everybody seems to have missed so far is that Luwian hieroglyphic legends can also be traced for, amongst others, the stamp seal from Beycesultan, dating from the Early Bronze Age (= EBA) III/Middle Bronze Age (= MBA) transitional period, *c*. 2000 BC (Woudhuizen 2011: 464-7; Woudhuizen 2012; cf. Mora 1987: XIIb 3.3), for the stamp seal in the form of a foot discovered by a farmer in the region of Nevşehir, which owing to its form is dateable to the first quarter of the 2nd millennium BC (Erdem 1969: 114-5; Taf. IVb; cf. Mora 1987: XIIb 3.9),[3] for the stamp-cylinder seal Louvre 20.138, originating from the region of the later kingdom of Arzawa and (if we disregard for a moment its later reuse) also datable to the period of Tell Atchana-Alalakh VII (Woudhuizen 2006-7), as well as for seals from Henri Frankfort's First Syrian Group, dating *c*. 2000-1700 BC (Woudhuizen 2005). All these latter examples date from the period *before* the founding of the Hittite Old Kingdom, which means in the Middle Bronze Age,[4] and in this manner exclude the possibility of the formation of the Luwian hieroglyphic script in the mixed Hittite-Luwian milieu at the Hittite capital Boğazköy-Khattusa as envisaged, as we have noted in the above, by Ilya Yakubovich and others.

2 My thanks are due to Willemijn Waal for kindly drawing my attention to this publication.

3 My thanks are due, again, to Willemijn Waal for kindly drawing my attention to this seal.

4 The situation concerning the beginning of the Late Bronze Age in the Near East and Anatolia is variously judged in the relevant literature, with dates varying as widely as between *c*. 1750 BC to *c*. 1600 BC. In this paper I favor the opinion that the Late Bronze Age period starts after the period of Tell Atchana-Alalakh VII (1720-1650 BC), with the ascent of Khattusilis I (1650-1620 BC) to the Hittite throne, i.e. from *c*. 1650 BC onwards. As such, the reign of Labarnas I (1670-1650 BC), the predecessor of Khattusilis I and founder of the dynasty, strictly speaking still belongs to the Middle Bronze Age.

II. Catalogue Of The Middle Bronze Age Luwian Hieroglyphic Inscriptions

object class

A. EBA III/MBA transitional period (*c*. 2000 BC)

1. stamp seal Beycesultan (Mora 1987: XIIb 3.3)[5] seal
   mi+ra HAPA *i -ha* UMINA *1000* $^{m\ m}$
   "Mira: (with respect to) the river and this town (overseer of) 1000 men"

B. Kültepe-Kanesh phases II-Ib (*c*. 1920-1750 BC)

2. grafitto Kültepe-Kanesh (Hawkins 2011) vase
   ta_4*-sá-lí* "Tasalis"
3. Kültepe-Kanesh no. 2 (Garelli & Collon 1975: 30; Pl. 48) sealing
   ti_5*-ti*$_5$*-sà-ú-na* "(MN)"
4. Kültepe-Kanesh no. 73 (Matouš & Matoušová-Rajmová 1984) sealing
   TAPAR*-sà* MUWA*-*WALWA "governor Muwawalwas"
5. Kültepe-Kanesh, Walters Art Gallery 48.1464 (Canby 1975)[6] sealing
   ARA*-*WALWA PIA ***vita*** "Arawalwas, given life"
6. stamp seal Nevşehir (Mora 1987: XIIb 3.9) seal
   ARMA*-na-ti-à* "Armantis"
7. Acemhöyük III-17 (Özgüç 1980: 82) sealing
   ÁMU MUWA*-*WALWA "I (am) Muwawalwas"
8. Konya no. 4 (Alp 1968: 115; Taf. 11, 21) seal
   ARA*-*TARKU PIA "Aratarkus has given"
9. Konya no. 5 (Alp 1968: 116; Taf. 11, 22) seal
   sol suus TARKU*-*TAPAR "his majesty Tarkutaparas"

5 Woudhuizen 2012 with refs. to which should be added Güterbock in Mellaart & Murray 1995: 119, who, given its early dating, is skeptical about the presence of Luwian hieroglyphic signs on this seal, and the photograph (Pl. XIII(a)) and highly impressionistic drawing (Fig. O.12) in this work.

6 Surfaced on the market in Kayseri, but no doubt actually originating from Kültepe-Kanesh where it may reasonably be argued to have come to light in the course of illegal diggings. However this may be, it seems most likely to be attributed to phase Ib (so Canby), see Woudhuizen 2011: 76.

10. Klavdia (Kenna 1972: Fig. 79, 3a) seal
aper$_2$*-sà* TAPAR*-sà sà-ti*$_5$*-*TAPAR "(MN), governor (of) Santitaparas"

11. Gaza (Flinders Petrie 1933: 4; Pl. III, 37)[7] seal
TAPAR*-sà* "governor"

12. Erlenmeyers' seal (Erlenmeyer & Erlenmeyer 1965: 2-3, Abb. 5) seal
ú-na-ra-á TARKU*-ara-*MUWA*-á* TAPAR*-sà* PIA
"Tarkunaramuwas, governor (of) Unaras, has given"

13. Hogarth no. 154 (Hogarth 1920: 34; Pl. VI)[8] seal
á+tì-ná TAPAR*-sà* TARKU*-ti*$_5$*-mu-wa*$_8$ PIA*-á*
"Athēna(ios), governor (of) Tarkuntimuwas, has given"

C. **Tell Atchana-Alalakh VII (*c.* 1720-1650 BC)**

14. Tell Atchana-Alalakh no. 154 (Colon 1975: 84-85) sealing
TARKU*-*WALWA TAPAR*<-na> á-mu-sà-mi*$_4$
"Tarkuwalwas, governor of Ammusama"

15. Eskiyapar (Mora 1990: IIb 2.9) sealing
kà-su USA *ha*$_4$*-mu-ra* "year-lord Khamuras"

16. Tarsos, Indilima seal (Boehmer & Güterbock 1987: 40, Abb. 26a)[9] seal
ta?+ PÁRANA ***vita*** ASU "governor, life (and) health"

17. Aydin, Louvre AO 20.138: cylinder side (Mora 1987: Ia 1.3)[10] seal
ÁMU TARKU*-*KURUNT "I (am) Tarku(ku)runtas"

18. Tyskiewicz seal (Boehmer & Güterbock 1987: 38, Abb. 24) seal
(pseudo-hieroglyphs) **148-*ZITI "(MN)"

7 As observed by Flinders Petrie (1933) 4 the hare sign on top of the cartouche "blundered from that of Amenemhat II or Senusert III" replaces the expression s3R3 "son (of) Re" and may therefore reasonably be assumed to be part of a titular expression—viz. the one expressed by hare with antelope, the latter sign being added to the left of the hare.

8 According to Hogarth 1920: 34 bought at Beirut.

9 Seal acquired in Cilicia, but attributable to the capital Tarsos on account of the fact that the owner in the cuneiform legend stages himself as a servant of the goddess Ishara, of whom a cult centre is reported for the nearby mount Ishara, see Woudhuizen 2009: 200.

10 Woudhuizen 2006-7: 129. Seal of unknown origin, but likely to have surfaced on the market in Aydin as its stamp side is inscribed with the legend *á-su-wi* "Assuwiya" in like manner as another seal from Aydin, Louvre AO 1180 (= Mora 1987: Ia 1.2), see Woudhuizen 2006-7: 125. But note that the inscription on the stamp side is secondarily added no doubt during the latter half of the 15th century BC.

III. Middle Bronze Age Luwian hieroglyphic Signary

1. *14 *PÁRANA*
2. *15 ***domina***; *mi*$_4$
3. *19 *ÁMU*, *á*
4. *35 ***navis***, *na*
5. *56 *KATA*, *kà*
6. *66 *PIA*, *pi*; *ár*
7. *90 *TIWA*, *ti*; *PATA*
8. *97 *WALWA*, *wal*, *ú*
9. *100 *TARKASNA*, *ta*$_4$
10. *101 *TARKU*
11. *102-3 *KURUNT*, *KARUWANT*, *kar*; *RU(WA)NT*, *rú*; *INARA*
12. *104 *SÁSA*, *sà*
13. *107 *MUWA* (*m*+*UWA*), *mu*
14. *111 *HAWA*, *ha*$_4$
15. *115 *TAPAR*, *tà*
16. *125 *lí*
17. *128 ***tintapu-*, *ti*$_5$; *ZINZAPU*, *zì*; *i*$_5$
18. *130-3 *ARA*, *ar*, *ra*
19. *134 *ara*
20. *138 *wa*$_8$
21. *148 ****148***
22. *172 *(+)tì*
23. *174 *sá*
24. *190 ***sol suus***
25. *193 *ARMA*
26. *199 *TARHUNT*; *TÉSUP*; *hà*[11]

11 Alp 1968: 214, nos. 191-192.

27. *212 *HAPA*; *NAHAR*, ***ná***
28. *215 *LULIA*; ***ha***
29. *225 *UMINA*, ***um***
30. *312 *ZITI*, ***zí***
31. *336 *USA*; i_4
32. *369 ***vita***; *WÀSU*, *was*, wa_{12}
33. *370 *ASU*, *[as]*, *su*
34. *376 *i*; *zi* (LBA: also *za*)
35. *383, 2 *[+ti]*, *+r*, *+ra*, *+ri*
36. *386, 1 ^{m} (LBA)
37. *391 *m*, *má*, *mi*
38. *397-8 **dék̂m̥t-*, *ta?*
39. *400 "1000"
40. *450 *à*
41. *529 $\boldsymbol{aper}_2$

IV. In Search of the Cradle of the Luwian hieroglyphic Script

From a chronological point of view it is of relevance to note that the titular expression *taparsa-* typical of the Kültepe-Kanesh phases II and Ib is replaced by *taparna-* in the subsequent period of Tell Atchana-Alalakh VII. Similarly, the wish- or transaction-formula *PIA* ***vita***, formed after the example of Egyptian *dỉ ʿnḫ* "given life", is a typical feature of the Kültepe-Kanesh periods II and Ib, whereas it is replaced during the period of Tell Atchana-Alalakh VII by a "more modern" variant of the wish-formula, ***vita*** *ASU*.

date	title	greeting formula
Kültepe-Kanesh	TAPAR-*sà*	PIA*(-á)* ***vita***
c. 1920-1750 BC	*Labarša*	
Tell Atchana-Alalakh VII	ta?- PÁRANA	***vita*** & *ASU*
c. 1720-1650 BC	*Labarnaš*	

Table I. Overview of the dating criteria for MBA LH seals or sealings.

As far as typology is concerned, we can distinguish two distinct types of legends, one characterized by the use of the Luwian pronoun of the first person singular *amu* "I" in combination with a personal name (Acemhöyük III-17 and Louvre AO 20.138) and the other by the sequence of personal name with title followed by the personal name of the latter's superior without title (Klavdia, Erlenmeyers' seal, Hogarth no. 154, and Tell Atchana-Alalakh no. 154). Both these types are represented in our periods B (Kültepe-Kanesh phases II and Ib) and C (Tell Atchana-Alalakh VII).

If the distinction between seal and sealing indeed informs us in the first instance about the region of origin of the owner of the seal and in the latter instance about contacts of the owner of the seal with distant regions resulting from trade or diplomatic relations, we may reasonably infer from the distribution of these two categories that the Luwian hieroglyphic script originates in western Anatolia, where it is evidenced exclusively by seals, whereas in central Anatolia this particular script, apart from one graffito on a vase from Kültepe-Kanesh, is primarily represented by sealings (see Map I). This particular inference can even be further underlined by the fact that the sealings from Kültepe-Kanesh no. 73 and Acemhöyük III-17 bear testimony of the personal name *Muwawalwas*, which corresponds to that of the founding father of the royal dynasty of Sekha, so that we may well be dealing here with evidence for trade or diplomatic contacts of a dignitary living in the western country Sekha with counterparts stationed in the trading centers of Acemhöyük and Kültepe-Kanesh in central Anatolia. In any case, it is clear that in the Kültepe-Kanesh texts with a bearing on the indigenous

Anatolian population Hittite personal names are much more frequent than Luwian ones (Yakubovich 2010: 221). And, for the very existence of these texts, the Hittites in question already had a vehicle to become literate at their disposal, namely the Assyrian cuneiform introduced by the traders from Assyria living in the Karum. As far as the evidence goes, the Assyrian cuneiform did not spread all the way to western Anatolia, so the Luwian population groups living there had an incentive to device their own script when getting into trade or diplomatic contacts with their already literate eastern neighbors.

But trade or diplomatic contacts were not confined to the routes overland between western and central Anatolia, such contacts also entailed routes overseas from western Anatolia via Crete and Cyprus to the Levant. This is particularly indicated by the seals and sealing of the type characterized by the sequence of personal name with title mostly followed by the personal name of the latter's superior without title. In the case of the sealing from Tell Atchana-Alalakh (no. 154) it may, in line with our observation concerning the name Muwawalwas in the above, be argued that the owner of the seal, *Tarkuwalwas*, originates from Arzawa in western Anatolia as his name is most closely paralleled by a great king of the latter country as attested in lenited variant form as *Tarhu(nt)walwas* for a Luwian hieroglyphic seal from Thebes in Greece (Woudhuizen 2009: 203). A similar argument may also be employed in the case of the Erlenmeyers' seal and seal Hogarth no. 154 (reported to have been bought at Beirut, see Hogarth 1920: 34) of unknown origin but ascribed to Henri Frankfort's First Syrian Group for stylistic reasons, which are both characterized by slightly varying writing variants (one being characterized by rhotacism of the dental, which therefore represents the voiced [d] otherwise not distinguished in the script) of the same personal name, *Tarkuntimuwas*. Now, in lenited variant form this latter name corresponds to that of a great king of Arzawa, *Tarhu(nt)muwas*, also attested for the aforesaid Luwian hieroglyphic seal from Thebes in Greece, whereas in shorthand variant *Tarkuwas* (< **Tarku[ntimu]was*) it is well known from the "Tarkondemos" seal, the rock relief at Karabel and sealings from Boğazköy as the name of one of the last kings of Mira. Close

analysis of the aforesaid Middle Bronze Age seals allows for the conclusion that Tarkuntimuwas was a subordinate of Unaras, no doubt a dignitary stationed somewhere in the Levant, but the superior of a certain *Atinas*, whose name may be analyzed as a reflex of Greek Ἀθηνα(ῖος). But what is even more, the name of our "middlemen" Tarkuntimuwas is also attested for a Cretan hieroglyphic seal from Malia belonging to the earliest group of seals conducted in this form of writing dating to the Middle Bronze Age (Detournay, Poursat & Vandenabeele 1980: 160, Fig. 231; cf. Woudhuizen 2009: 202). Against this backdrop, then, it may reasonably be argued that the dignitary Tarkuntimuwas, who is at home in Arzawa, had a trading station at Malia to facilitate his overseas contacts with the Levant. His henchman Atinas, if indeed a reflex of Greek Ἀθηνα(ῖος), may in that case reasonably be assumed to originate from Athens and to be involved in the transport of metal ores from the mines of Laurion in Attica, which according to Philip Betancourt were already exploited for the Cretan market from the Early Minoan III/Middle Minoan I transitional period onwards (see Betancourt 2008: 212; 214). Finally, the fact that the seal from Klavdia in Cyprus as far as its contents is concerned belongs to the same type as the ones discussed in this paragraph strongly enhances our attribution of them to overseas trade between the Aegean via Crete and Cyprus to the Levant. It comes as no surprise, therefore, that our interpretation of the earliest set of seals characterized by the personal name Tarkuntimuwas strikingly coincides with information from the Mari tablets dated to the reign of Zimrilim during the first half of the 18th century BC according to which, in tablet A 1270, line 28 (*a-na Kap-ta-ra-i-im* "to the Cretan") a Cretan is staged as a participant in the tin-trade (AN.NA = *anaku-* "tin") in direct association with a Carian mentioned in line 30 (*[a-na] Ka-ra-i-[i]m* "to the Carian") (Dossin 1970: 99). As the first transaction entails the mediation of an interpreter, and the second is explicitly stated to have taken place at Ugarit along the Levantine coast opposite to Cyprus, it may reasonably be suggested that the language of the Cretan in question was something other than Semitic and that both transactions actually took place in Ugarit (Woudhuizen 2009: 203 with note 2).

Ever since my work on the Erlenmeyers' seal and Hogarth no. 154 started in 1989, I have put forward various ideas as to come to grips with them. In first instance, I took the region of origin to which they are assigned, North Syria, as a starting point and suggested that these seals bear testimony of the fact that the region of North Syria forms an integral part of the cradle of the Luwian hieroglyphic script. Later on, the close relationship in form of the signary to counterparts in the earliest evidence of the Luwianizing Cretan hieroglyphic script encouraged me to suggest that we might be dealing here with evidence, not of Luwian hieroglyphic *per se*, but rather the related Cretan hieroglyphic (Woudhuizen 2009: 202). In the end, I countered this argument by the observation that the ductus of the signs forming the legends of the two seals are executed in an impeccably Luwian hieroglyphic style and definitely lack the for the related Cretan hieroglyphic typical Luwianizing features (Woudhuizen 2011: 82, note 7). It deserves mention in this connection that the aforesaid Cretan hieroglyphic seal of Tarkuntimuwas from Quartier Mu at Malia definitely shows Luwianizing features in the execution of the non-predatory bird *128 ti_5 on side 2 (it looks as if it has dropped dead) and that of the combination $m+UWA$ on side 3, with the four strokes on top of the bull's head instead of on its cheak as in case of *107. The same verdict also applies to the seal from Klavdia in Cyprus, of which the Luwoid nature of its legend is deducible from the fact that the boar sign *529 ***aper***$_2$ is represented by a porcupine.[12] The solution appears to be that the seals have been inscribed by a Luwian scribe from western Anatolia, where, as we have noted in the above, Tarkuntimuwas is at home, who in turn may have facilitated in this matter his henchman Ἀθηνα(ῖος) from Attica, and that these seals were subsequently used in trade and diplomatic contacts with a counterpart in the Levant. This latter inference might explain the fact that the seals ended up in North Syria—if this attribution indeed applies (as in case of Hogarth no. 154 where it may be underlined by the fact that the seal has been bought in Beirut). This solution to the problem, then, is illustrated in our Map I.

12 Note that we may have here a personal name of Old Indo-European type based on the onomastic element *Eburo*-, cf. Woudhuizen 2010: 107, note 70.

The seal from Gaza, which bears testimony of the titular expression *taparsa-* in an otherwise entirely Egyptian hieroglyphic legend, seems to indicate that the overseas trade route from western Anatolia to the Levant extended to the southern part of the latter region.

V. Overview of Luwian hieroglyphic inscriptions from, or attributable to, Assuwa/Arzawa/Mira-Kuwaliya and Sekha

Along the foregoing line of reasoning that the distinction between seal and sealing indeed informs us in the first instance about the region of origin of the owner of the seal and in the latter instance about contacts of the owner of the seal with distant regions resulting from trade or diplomatic relations, then, we would arrive at the following overview of Luwian hieroglyphic inscriptions originating from or attributable to the western Anatolian countries Assuwa or Arzawa or Mira-Kuwaliya (by and large corresponding to later Lydia) and Sekha (to be situated in the Maiandros valley):

A. EBA III/MBA transitional period (*c*. 2000 BC)

1. stamp seal from Beycesultan (*Mira*) [Mora 1987: XIIb 3.3]	seal

B. **Middle Bronze Age**

2. Erlenmeyers' seal (*Tarkunaramuwas*)	seal
3. Hogarth no. 154 (*Tarkuntimuwas*)	seal
4. Acemhöyük III-17 (*Muwawalwas*) [Özgüç 1980: 82]	sealing
5. Kültepe-Kanesh no. 73 (*Muwawalwas*) [Matouš & Matoušová-Rajmová 1984]	sealing
6. Tell Atchana-Alalakh no. 154 (*Tarkuwalwas*) [Collon 1975: 84-5]	sealing
7. seal side Louvre AO 20.138 (*Tarku(ku)runtas*) [Mora 1987: Ia 1.3]	seal

C. Late 15th/early 14th century BC

8. Alacahöyük (*[Piyama]kuruntas of Assuwiya*) [Mora 1987: XIIb 1.1]	seal[13]
9. stamp side Louvre AO 20.138 (*Assuwiya*) [Mora 1987: Ia 1.3]	seal
10. stamp side Aydin (*Assuwiya*) [Mora 1987: Ia 1.2][14]	seal

13 Note that king Piyamakuruntas of Assuwa, after his defeat by the Hittite great king Tudkhaliyas II (1425-1390 BC), had been deported to Khatti-land, which explains the fact that his seal came to light in Alacahöyük within the Halys-bend.

14 Alexander 1973-6: Pl. I, fig. 2b; Woudhuizen 2006-7.

11. Thebes no. 25 (*Tarhuntmuwas/Tarhuntwalwas*) [Mora 1987: IX 5.9][15] seal

12. Aydin (*URA+HANTAWAT* "great king"; *á+sa*$_4^{UMINA}$ "Assuwa") [Mora 1987: IIIb 2.1][16] seal

13. Schimmel rhyton (*á+sa*$_4^{UTNA}$ "Assuwa") [Woudhuizen 2013b] rhyton

D. Late 13th century BC

14. "Tarkondemos" seal (*Tarku[ntimu]was of Mira*) [Mora 1987: VIII 3.1][17] seal

15. Karabel (*Tarku[ntimu]was of Mira*) [Hawkins 1998b][18] rock inscr.

16. Torbalı (apodosis of damnation-formula) [Oreshko 2013: 384] stele/orthost.

17. Akpinar (palace official) [Oreshko 2013: 368] rock inscr.

18. Latmos 1 (great prince with *Kupanta*-name) [Peschlow-Bindokat & Herbordt 2001] rock inscr.

19. Latmos 5 (official of *Mira*) [Peschlow-Bindokat & Herbordt 2001] rock inscr.

20. Latmos 2 (approval by a prince *Lahas*) [Oreshko 2013: 347] rock inscr.

21. Çivril (scribe of the god of the field) [Oreshko 2013: 371] potsherd

22. Kocaoğuz-Afyon (*Kuwaliya*) [Şahin & Tekoğlu 2003] stele

In his contribution of 2013 on Luwian hieroglyphic inscriptions from western Anatolia, Rotislav Oreshko argues against the view held by Yakubovich that the Luwian hieroglyphic script has been deviced in the capital of the Hittites, Boğazköy-Khattusa, in a mixed Hittite-Luwian milieu. On the contrary, he argues, the inscriptions bear testimony of a scribal tradition independent from that of the Hittite capital. It is true that the evidence he deals with dates from the period during which western Anatolia was incorporated into the Hittite Empire and that as a result of numerous intermarriages between the local dynasties on the one hand and members of the Hittite royal family on the other hand the ruling elite in actual fact consisted of "one big, happy

15 Porada 1981-2: 47; Güterbock 1981-2: 71-2; Woudhuizen 2009: 204-12.

16 For the origin of this seal, see Hogarth 1920: 75 ad Fig. 79: "Said to be first seen at Aidin in Lydia"; cf. Bossert 1942: 64 ad nos. 679-80: "angeblich aus Lydien". In view of this origin, the combination *á+sa*$_4^{UMINA}$ in the outer ring (anticlockwise nr. 12) more likely renders the geographic name *Assuwa* than that of *Isuwa* as suggested by Hawkins 1998a: 288. Note in this connection that Poetto & Bolatti 1994 take the variant in question of *402-3 for a separate sign, different from the one used in identical position in the country-name Isuwa, on account of the fact that the decoration inside the circle happens to be different.

17 The reading of the final sign of this personal name is assured since Herbordt 2005, see Woudhuizen 2004-5: 171. Note that the first sign of this name is that of the goat head (*101), and not that of the donkey head (*100) as Hawkins and Herbordt want to have it, hence *Tarku[ntimu]was* instead of †*Tarkasnawas*.

18 Hawkins 1998b: reconstruction of the genealogy of the king of Mira, *Tarku[ntimu]was*, presenting his father *Alantallis* and his grandfather *Kupantakuruntas*.

Hittite family". In this sense, the seals or sealings from the Hittite Empire period found in western Anatolia are rightly ascribed in the literature to Hittite political influence and the same may well hold true of the rock inscription at Latmos near Miletos by a "great prince" with a *Kupanta*-name characteristic of the royal house of Mira, the successor-state of Arzawa after its conquest by Mursilis II (1322-1295 BC) in the third year of his reign. There are indications, namely, that the most important vassal-kings of the Hittite great king, those of Karkamis, Tarkhuntassa and Mira, during the final stage of the Hittite Empire rose to the preeminent status of great king—a preriquisite for our understanding of the fact that the local ruler of *Millawanda* or Miletos consisted of a "great prince" of Mira. In any case, it seems, contrary to the opinion of Oreshko, highly likely that with the winged sun-disc at the start of the inscription from Afyon (Kocaoğuz) direct reference is made to the Hittite great king, presumably the last one, Suppiluliumas II (1205-1190 BC), as the publishers of this text, Seracettin Şahin and Recai Tekoğlu, maintain (cf. Woudhuizen 2013a: 9-12).

Nevertheless, Oreshko has a point in his assertion that the Luwian hieroglyphic inscriptions in western Anatolia bear the testimony of a local tradition in this class of writing. Furthermore, he presents readings of two phrases, one from the graffiti at Latmos near Miletos, *la-ha* ***infans***^{m}*+HANTAWAT à-wa -ma pu-pa-tá* "prince Lakhas: I have approved (it) myself", and the other on the lower side of an orthostat or stele from Torbalı near İzmir, *[à-wa] -tu* ^{MASANA}*TARHUNT* $^{[MASANA]}$*ku<-pa-pa>* ^{URA}***domina*** *-ha* ^{KA}*MASANA-sa+ra/i* ^{HARSALA}*-li-sa-tu* "Tarkhunt and queen Kubaba by (decision) of all the gods shall be angry with him!",[19] which, in the light of the relevant parallels, are certainly conducted in the Luwian language. The question remains, however, where and when and by whom the Luwian hieroglyphic script was first deviced. In my opinion, this matter can only be decided on the basis of evidence, so far available, from western Anatolia of the Luwian hieroglyphic script dating from the period *before* the Hittite take-over and its incorporation into the Hittite Empire. As a matter of fact, such evidence happens to be provided by glyptic material strangely enough entirely neglected by all participants in the discussion.[20]

19 Both phrases rendered here in my transliteration and translation.

20 Yakubovich (2013: 117) even goes as far as to claim that "The assumption that the hieroglyphic literacy in the Aegean area reflects "the long arm o[f] the Empire" is based on the absence of hieroglyphic inscriptions

In her contribution of 2013 on singers of *Lazpa* (= Lesbos), Anette Teffeteller is particularly interested in a Hittite cuneiform letter sent to the Hittite great king by his Akhaian or Mycenaean Greek colleague, KUB 26.91, in which the sender claims that the king of *Assuwa* on the occasion of a bond in marriage had granted to his ancestor certain islands—with which reference can only be made to islands in the Aegean. Now, Teffeteller assumes that the islands in the Aegean in question include *Lazpa* or Lesbos, because this north-Aegean island is situated directly opposite the coast of Assuwa, which is usually taken for a country separate from Arzawa and lying to the north of it. However, it should be realized in this connection that in Egyptian texts dating from the years directly following the for northeastern Crete disastrous Santorini-eruption at the end of Late Minoan IB, *c*. 1450 BC, *i.c.* the annals of Tuthmosis III (1479-1425 BC) for the years 34 and 38-39, the Egyptian equivalent of Anatolian Assuwa, *'Isy*, occurs in association with *Keftiu*, the Egyptian name of Crete and that such associations in Egyptian texts in actual fact do reflect political realities. Furthermore, the Assuwian League is not a separate country, but a short-lived political coalition which was defeated by the Hittite great king Tudkhaliyas II (1425-1390 BC) sometime during the final stage of the 15th century BC and which was headed by a king, *Piyamakuruntas*, who, owing to his name, may safely be identified as a member of the Arzawan royal house.[21] Finally, the name Assuwa itself cannot be dissociated from the Greek *Asios leimōn* "Asian field" near Ephesos, as we have noted the capital of Arzawa. In short, the islands in the Aegean which the king of Assuwa had granted to the ancestor of the Akhaian sender of KUB 26.91 may, instead of Teffeteller's assumption that reference is made to those in the northern Aegean, with equal justice be assumed to have a bearing on those in the central and southern Aegean, up to and including Crete.

To return to our glyptic evidence from western Anatolia for Luwian hieroglyphic dating from the period *before* the Hittite take-over, it so happens that the seal of the Assuwian king Piyamakuruntas, who, after his defeat had

in Arzawa in the period before its fall to the power of Hattusa."

21 Note that a son of *Uhhazitis*, the king of Arzawa during the reigns of Suppiluliumas I (1350-1322 BC) and Mursilis II (1322-1295 BC), bears the same name.

been deported to Khatti-land, has actually been found in Alacahöyük, and that its legend in Luwian hieroglyphs reads as follows: *KURUNT HANTAWAT á-su-wi* "[Piyama]kuruntas, king (of) Assuwiya" (Mora 1987: XIIb 1.1; Woudhuizen 2011: 88). Alongside the evidence of this seal, mention should also be made of two seals of the stamp-cylinder type from the so-called Tyszkiewicz group, one from the Louvre in Paris (AO 20.138; Mora 1987: Ia 1.3) and the other also from the Louvre (AO 1180) but reported to have surfaced on the market in Aydin (Mora 1987: Ia 1.2), which are inscribed on the stamp side with the legend *á-su-wi* "Assuwiya" and, as Arzawa formed the nucleus of the Assuwian League, therefore positively attributable to members of the Arzawan royal house (Woudhuizen 2006-7). Furthermore, it may be of relevance to note in this connection that yet another seal reported to have surfaced on the market in Aydin bears testimony of the title *URA+HANTAWAT* "great king" and the geographic name *á+sa*$_4^{UMINA}$, which, given the context, may reasonably be argued to confront us with an alternative way of writing *Assuwa* (Mora 1987: IIIb 2.1; Woudhuizen 2013b: 335-6). However this may be, what primarily concerns us here is that the stamp-cylinder seal Louvre 20.138, apart from the legend on its stamp side, also contains a hieroglyphic inscription on its cylinder side which, in contrast to the one on the stamp side, is not added secondarily but forms part of the original design. It reads as follows: *ÁMU TARKU-KURUNT* "I (am) Tarku(ku)runtas", and in this manner reveals to us the personal name of a late 18th or early 17th century BC forerunner of the members of the Arzawan royal house (Woudhuizen 2006-7). As it seems, then, the Luwian hieroglyphic script was already in use in western Anatolia at a time that the kingdom of the Hittites still had to be founded! Ergo: the Luwians of western Anatolia did not take over the Luwian hieroglyphic script from the Hittites, but deviced it themselves.

The latter conclusion is not premature but can even be underlined by pointing to the stamp seal from Beycesultan, situated along the upper Maiandros river. This seal came to light in a dividing line marking the transition from the Early Bronze Age (level VI) to the Middle Bronze Age (level V), which means that it is securely dated to *c*. 2000 BC (cf. Mora 1987: XIIb 3.3.). It contains a legend in Luwian hieroglyphic, which starts with the town

name *mi+ra* "Mira". If correct, this implies that the ancient name of modern Beycesultan was *Mira* and that the successor-state of Arzawa after the latter's incorporation into the Hittite Empire by Mursilis II (1322-1295 BC) in his third year was so called after this border town between Arzawa and the Hittite Lower Land, which evidently became its new capital—no doubt to assure a closer hold on the new province than possible from its former capital *Apasa* along the coastal region in the far west. The rest of the legend, which runs from right to left in the middle line and then boustrophedon from left to right in the lower line, informs us that the seal belonged to a functionary who was *1000*^{mm} "(overseer of) 1000 men" *HAPA i -ha UMINA* "(with respect to) the river and this town [viz. Mira]". The execution of the legend is rather cursive, suggesting that the script had been in use already for some time. In any case, the language is straightforwardly Luwian and in actual fact we are dealing here not only with the earliest evidence of the Luwian hieroglyphic script and language, but with the earliest datable document in an Indo-European tongue altogether (Woudhuizen 2012)!

There can be no doubt, therefore, that the Luwian hieroglyphic script was used by the Luwian population groups of western Anatolia from *c*. 2000 BC as a *terminus ante quem*. With respect to the origin of Luwian hieroglyphic, then, we may safely conclude by repeating Hans Gustav Güterbock's *dictum* in answer to the question "für welche Sprache wurde die Bilderschrift entwickelt?": "von den Luwiern, für das Luwische, in luwischen Landen" (Güterbock 1956: 518).

BIBLIOGRAPHY

Alexander, Robert L., 1973-6
The Tyszkiewicz Group of stamp-cylinders. *Anatolica* 5. Pp. 141-215; Plates I-V.

Alp, Sedat, 1968 Zylinder- und Stempelsiegel aus Karahöyük bei Konya. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Betancourt, Philip P., 2008 Minoan Trade. In: Shelmerdine, Cynthia W., (ed.), The Cambridge Companion to the Aegean Bronze Age. Pp. 209-229. New York, etc.: Cambridge University Press.

Boehmer, Rainer Michael, & Güterbock, Hans Gustav, 1987
Glyptik aus dem Stadtgebiet von Boğazköy. Grabungskampagnen 1931-1939, 1952-1978. Berlin: Verlag Gebr. Mann.

Börker-Klähn, Jutta, 1995 Archäologische Anmerkungen zum Alter Bild-Luwischen. In: Carruba, Onofrio, Giorgieri, Mauro, & Mora, Clelia, (eds.), Atti del II Congresso Internazionale di Hittitologia, Pavia, 28 giugno - 2 luglio 1993. Studia Mediterranea 9. Pp. 39-54. Pavia: Gianni Iuculano Editore.

Bossert, Helmuth Th., 1942
Altanatolien, Kunst und Handwerk in Kleinasien von den Anfängen bis zum völligen Aufgehen in der griechischen Kultur. Berlin: Verlag Ernst Wasmuth G.M.B.H. Berlin.

Collon, Dominique, 1975 The Walters Art Gallery Cappadocian Tablet and Sphinx in Anatolia in the Second Millennium B.C. *Journal of Near Eastern Studies* 34. Pp. 225-248.

Detournay, Béatrice, Poursat, Jean-Claude, & Vandenabeele, Frieda, 1980
Fouilles exécutées à Mallia, Le Quartier Mu II: Vases de pierre et de métal, vannerie, figurines et reliefs d'applique, éléments de parure et de décoration, armes, sceaux et empreintes. Études Crétoises XXVI. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

Dossin, Georges., 1970 La Route d'étain en Mésopotamie au temps de Zimri-Lim. *Revue d'Assyriologie et d'Archeologie Orientale* 64. Pp. 97-106.

Erlenmeyer, Marie-Louise, & Hans, 1965
Zu den kretischen Siegeln mit Hieroglypheninschrift. *Kadmos* 4. Pp. 1-4; Abb. 1-11.

Erdem, Sargon, 1969 Einige Neue Funde im Museum von Kayseri I, Hieroglyphisch-hethitische Inschriften. *Athenaeum* 47, Studi in Onore di Piero Meriggi. Pp. 106-115; Tav. I-V.

Flinders Petrie, William Matthew, 1933
Ancient Gaza III. London: British School of Archaeology.

Garelli, Pierre, & Collon, Dominique, 1975
Cuneiform Texts from Cappadocian Tablets in the British Museum VI. London: The Trustees of the British Museum.

Güterbock, Hans Gustav, 1956
Review of Margarete Riemschneider, Die Welt der Hethiter, Stuttgart, 1954. *Orientalistische Literaturzeitung* 51, Nr. 11/12. Pp. 512-522.

_____ 1981-2 The Hieroglyphic Inscriptions on the Hittite Cylinder, No. 25. In: Porada, Edith, (ed.), The Cylinder Seals found at Thebes in Boeotia. *Archiv für Orientforschung* 28. Pp. 71-72.

Hawkins, John David, 1998a
The Land of Išuwa: The Hieroglyphic Evidence. In: Alp, Sedat, & Süel, Aygül, (eds.), Acts of the IIIrd International Congress of Hittitology, Çorum, September 16-22, 1996. Pp. 281-295. Ankara.

_____ 1998b Tarkasnawa King of Mira, 'Tarkondemos', Boğazköy sealings and Karabel. *Anatolian Studies* 48. Pp. 1-31.

_____ 2000 Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions, Vol. I: Inscriptions of the Iron Age, Parts 1-3. Berlin-New York: Walter de Gruyter.

_____ 2011 Early Recognisable Hieroglyphic Signs (?) in Anatolia. In: Kulakoğlu, Fikri, & Kangal, Selmin, (eds.), Anatolia's Prologue, Kültepe Kanesh Karum, Assyrians in Istanbul. Kayseri Metropolitan Municipality Cultural Publication No. 78. Pp. 96-97. Istanbul: Kayseri Buyuksehir Belediyesi.

Herbordt, Suzanne, 2005 Die Prinzen- und Beamtensiegel der hethitischen Grossreichszeit auf Tonbullen aus dem Nişantepe-Archiv in Hattusa, mit Kommentaren zu den Siegelinschriften und Hieroglyphen von J. David Hawkins. Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern.

Hogarth, David George, 1920
Hittite Seals, with particular reference to the Ashmolean Collection. Oxford: At the Clarendon Press.

Kenna, Victor E.G., 1972 Glyptic. In: Åström, Lena, & Paul, (eds.), The Swedish Cyprus Expedition, Vol. IV, Part 1D. Pp. 623-674. Lund: The Swedish Cyprus Expedition.

Klock-Fontanille, Isabella, 2007
The Invention of [the] Luwian Hieroglyphic Script. <http://www.caeno.org/origins/papers/KlockFontanille_LuvianHieroglyphs.pdf>.

Laroche, Emmanuel, 1960 Les hiéroglyphes hittites, Première partie: L'écriture. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.

Matouš, Lubor, & Matoušová-Rajmová, Marie, 1984
Kappadokische Keilschrifttafeln mit Siegel aus den Sammlungen der Karlsuniversität in Prag. Praha: Univerzita Karlova.

Mellaart, James, & Murray, Ann, 1995
Beycesultan Vol. III, Part II. The British Institute at Ankara.

Mora, Clelia, 1987 La glittica anatolica del II millennio A.C.: Classificazione tipologica. Studia Mediterranea 6. Pavia: Gianni Iuculano Editore.

_____ 1990 La glittica anatolica del II millennio A.C.: Classificazione tipologica, I. I sigilli a iscrizione geroglifica, Primo supplemento. Studia Mediterranea 6. *Sine loco*: Gianni Iuculano Editore.

_____ 1991 Sull'origine della scrittura geroglifica anatolica. *Kadmos* 30. Pp. 1-28.

Oreshko, Rostislav, 2013 Hieroglyphic Inscriptions of Western Anatolia: Long Arm of the Empire or Vernacular Tradition(s)? In: Mouton, Alice, Rutherford, Ian, & Yakubovich, Ilya, (eds.), Luwian Identities, Culture, Language and Religion Between Anatolia and the Aegean. Culture and History of the Ancient Near East 64. Pp. 345-420. Leiden-Boston: Brill.

Özgüç, Nimet, 1980 Seal Impressions from the Palaces at Acemhöyük. In: Porada, Edith, (ed.), Ancient Art in Seals. Pp. 61-99. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Peschlow-Bindokat, Anneliese, & Herbordt, Suzanne, ,2001
Eine hethitische Großprinzeninschrift aus dem Latmos. *Archäologischer Anzeiger* 2001, Heft 3. Pp. 363-378.

Poetto, Massimo, & Bolatti Guzzo, Natalia, 1994
La legenda in luvio geroglifico sulla cretula 81/402 del Museo Archeologico di Kayseri: una revisione. *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente antico* 11. Pp. 11-15.

Porada, Edith, 1981-2 The Cylinder Seals found at Thebes in Boeotia. *Archiv für Orientforschung* 28. Pp. 1-72.

Şahin, Seracettin, & Tekoğlu, Recai, 2003
A Hieroglyphic Stele from Afyon Archaeological Museum. *Athenaeum* 91. Pp. 540-545.

Teffeteller, Anette, 2013 Singers of Lazpa: Reconstructing Identities on Bronze Age Lesbos. In: Mouton, Alice, Rutherford, Ian, & Yakubovich, Ilya, (eds.), Luwian Identities, Culture, Language and Religion Between Anatolia and the Aegean. Culture and History of the Ancient Near East 64. Pp. 567-589. Leiden-Boston: Brill.

Woudhuizen, Fred C., 2004-5
Some More on Cretan Hieroglyphic Seals. *Talanta, Proceedings of the Dutch Archaeological and Historical Society* 36-37. Pp. 171-186.

_____ 2005 Middle Bronze Age Luwian Hieroglyphic and its Ramifications to Crete. In: Süel, Aygül, (ed.), Acts of the Vth International Congress of Hittitology, Çorum September 02-08, 2002. Pp. 731-746. Ankara.

_____ 2006-7 Two Assuwian Royal Seals. *Jaarbericht Ex Oriente Lux* 40. Pp. 125-129.

_____ 2009 The Earliest Cretan Scripts 2. Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, Sonderheft 129. Innsbruck: Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft.

_____ 2010 Towards a Chronological Framework for Significant Dialectal Tendencies in Indo-European. *Journal of Indo-European Studies* 38. Pp. 41-131.

_____ 2011 Selected Luwian Hieroglyphic Texts: The Extended Version. Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, Band 141. Innsbruck: Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft.

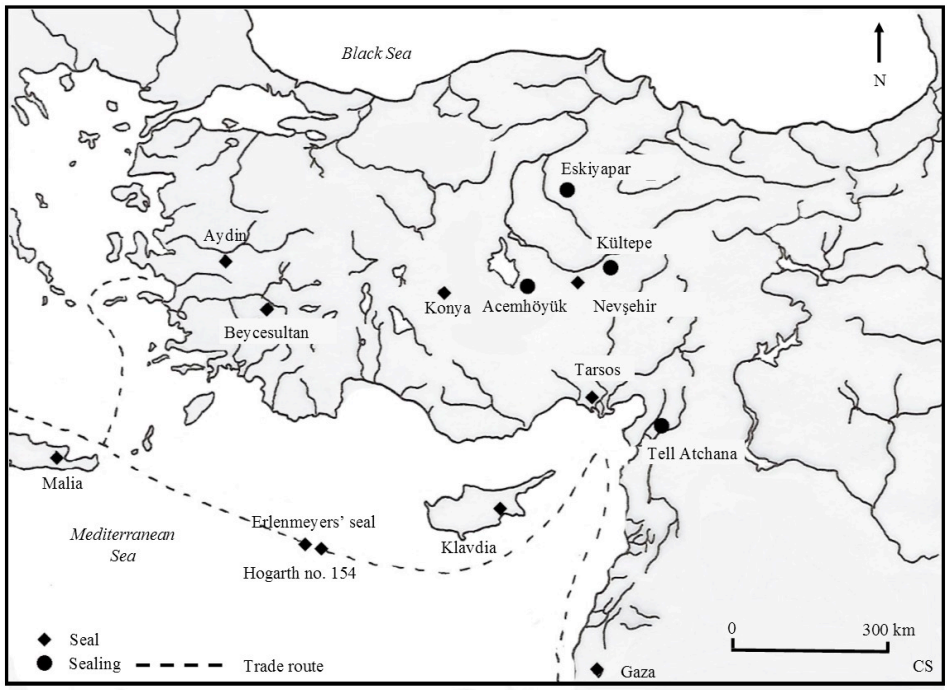
_____ 2012 Stamp Seal from Beycesultan. *Journal of Indo-European Studies* 40. Pp. 1-10.

_____ 2013a Three Luwian Hieroglyphic Late Bronze Age Inscriptions. *Ancient West & East* 12. Pp. 1-15.

_____ 2013b On the Reading of the Luwian Hieroglyphic Legends of the Schimmel Rhyton. *Colloquium Anatolicum* 12. Pp. 333-344.

Yakubovich, Ilya, 2010 Sociolinguistics of the Luvian Language. Brill's Studies in Indo-European Languages & Linguistics 2. Leiden-Boston: Brill.

_____ 2013 Anatolian Names in *-wiya* and the Structure of Empire Luwian Onomastics. In: Mouton, Alice, Rutherford, Ian, & Yakubovich, Ilya, (eds.), Luwian Identities, Culture, Language and Religion Between Anatolia and the Aegean. Culture and History of the Ancient Near East 64. Pp. 87-123. Leiden-Boston: Brill.



Map I. Distribution of Middle Bronze Age Luwian hieroglyphic seals and sealings (design: Clio Stronk).

GEÇ TUNÇ ÇAĞI' NDA KİLİKİA'DA YEREL ÜRETİMLER

Remzi YAĞCI[*]

ÖZET

Geç Tunç Çağı'nda Kilikia'da arkeolojik verilerin önemli bir kısmı yerel üretimdir. Bunların başında gelen seramik ve maden buluntular seri ve yerel üretimin varlığını kanıtlamaktadır. Bu tip üretim biçimleri Geç Tunç Çağı Kilikia (Kizzuwatna-Tarhuntassa) ekonomisinin üretim ve tüketim açısından daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Bu "drab ware" olarak tanınan seri ve yerel üretimlerin bölgesel uzantılarının yanı sıra; Kilikia'da boyalı seramik üretimi ve tipoloji sorununa değinilecektir. Zengin maden kaynaklarına sahip bölgede silah ve tarımsal amaçla kullanılmak üzere üretilmiş maden kalıpları üzerinde durulacaktır. Ayrıca merkezden yerele doğru üretim biçimlerinin yayılımı ve özellikle yerel üretime ilişkin ölçütler ortaya konulmaya çalışılacaktır.

GEÇ TUNÇ ÇAĞI' NDA KİLİKİA'DA YEREL ÜRETİMLER

İ.Ö. II. bin bölgelerarası ticarette hem saraylar hem de serbest ticaretin varlığından söz edilebilir. İçinde bulunmasa da ticari her türlü maldan vergi alan saray yönetimi denetimi elinde tutuyordu. Yerel üretimin mal grupları ticaretin hacmine göre çeşitlilik göstermektedir.

"Yerel üretim" bazen "yerel taklit" olarak da nitelendirilebilir. "Yerel üretim" kavramının üzerinde duran bazı bilim insanları farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Yayınlarda "yerel üretim" olarak belirtilen birçok mal grubunun, asıl üretim merkezlerindeki nitelikli mal düzeyinin az ya da çok altında, özensiz ve

* Dokuz Eylül Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Müzecilik Bölümü

kaba mal grupları için kullanıldığı bilinmektedir. Çoğunlukla makroskobik ve spekülatif değerlendirmeler olarak da görülebilirler. Bunlar ana üretim merkezinde ticari amaçla seri üretim, farklı gelir gruplarına göre satılmak için bilerek düşük nitelikte üretilmiş olabilirler. Örneğin RLWM'lerin yerel taklitleri laboratuvar incelemelerine karşın sonuç farklılıkları nedeniyle hala spekülatif bulunmaktadır[1]. Bu sonuçlara göre arkeolojinin gerçek ile benzer üretim arasındaki ayrımı yapacak düzeyde olmadığı ileri sürülmektedir[2].

MADENCİLİK

Geç Tunç Çağı batık örneklerinde görüldüğü gibi yoğun ticari maden külçe trafiği[3] yerel madeni nesne üretiminde önemli bir rol oynamakta ve yerel üretim biçimlerini etkilemekte ve canlandırmaktadır. Örneğin çoğunlukla ikinci kez kullanımı nedeniyle kazılarda ender bulunan bakır külçelerin Sirkeli kazılarında iki minyatür örneği bulunmuş ve benzerlikleri nedeniyle Kıbrıs ile ilişkilendirilmiştir[4]. Ayrıca aynı tabakada bulunan bir tunç terazi kefesi[5], kuyumculuk ile ilgili yerel üretim modellerinin üretiminden önce ticari hammaddelerin[6] tartılmasında kullanıldığını göstermektedir. Geç Tunç Çağı'nda kuyumculuk mesleğine ilişkin buluntulara Tarsus'tan da örnek verilebilir. Ticaret yoluyla (ovada bulunmadığı için) Tarsus'ta Toroslar ya da Kıbrıs gibi maden merkezlerinden getirilen külçelerin işlenerek eriyik halde içinde kullanıldığı pişmiş toprak kalıbın adak ya da mücevher; ve yine Goldman kazılarında bulunan taş kalıpların ise kült nesnesi, silah ve alet yapımında kullanıldığı belirtilmektedir.[7]

Sirkeli ve Tarsus örnekleri, Kilikia'da hem kuyumculuk zanaatinin hem de yerel maden üretim teknolojinin varlığına ilişkin önemli kanıtlardır. Bu durumda arkeolojik verilere göre, Sirkeli ve Tarsus'un toplumsal yapılanmaya bağlı olarak elit kesime (yönetici, rahip, tüccar) madeni kült eşyası ya da takı ürettiği söylenebilir.

1 Manuelli 2009, 260.

2 Ünal 2014, 472.

3 Uluburun 10 bin ton.

4 Çapı 10 cm, Kozal-Novak 2013, 106.

5 Sirkeli'de ayrıca iki minyatür tunç ingot bulunmuştur. Kozal 2013, 218.

6 MÖ II. binde Tarsus'tan örnekleri bilinen hammaddeler: antimon, kurşun, bakır, altın, demir. Özyar-Ünlü 2013, 110.

7 Özyar-Ünlü 2013,111.

Alalah'ta ("Period 2" nin başında) MÖ 14. yüzyılda bilindiği anlaşılan özel Hitit kült törenleri sırasında kullanılan minyatür pişmiş toprak kült kapları (çanak, şişe ve testicikler)[8] metinler ile parallelik göstermektedir[9]. Bu kap örneklerine göre, Kizzuwatna'da da bu kap modellerinin Hitit resmi devlet dinine uygun biçimde, Hititlerin egemenliği altındaki bütün bölgelerde yerel üretimlerinin yapıldığı ve kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Toponimik olarak da Soli ve Tarsus adlarının anlamları madencilik üretimi ile ilişkilendirmektedir. W. Burkert'e göre: *Solos* (hem Kıbrıs hem de Kilikia'daki Soli'nin anlamı)=madeni külçeler; *Tarshish*= dökümhane[10] anlamlarını taşımaktadır. Her iki kentin de kuzeyinde ve Kizzuwatna bölgesi içindeki Bolkar dağlarında zengin maden kaynaklarının olduğu Akkadlardan Yeni Assur dönemine dek olan Mezopotamya yazılı kaynaklarından[11] ve günümüzde yapılan yüzey araştırmalarından bilinmektedir.[12] Uluburun kargosunda açık biçimde görüldüğü gibi, madeni külçe ya da diğer ticari malların yüklenip boşaltıldığı, Hitit-Ugarit kraliyet yazışmalarına göre 2000 bin "*kor"* tahıl (yaklaşık 450 ton) yükleme kapasitesi ve Hititlerin son dönemlerinde yaşamsal bir rolü olan liman kenti Ura neresi tam olarak bilinmemekle birlikte Silifke-Mersin'e kıyılarında aranmaktadır[13]. Kilikia kıyılarındaki liman kentlerinde ticaretin getirdiği zenginlik ve refah düzeyi, yerel üretim çeşitliliğini ve yaratıcılığı artırdığı görülmektedir. Bu anlamda Kilikia'da özellikle liman kentlerinde (Soloi, Kinethöyük) ve kıyıya yakın (Tarsus, Yumuktepe) bölgelerde, yoğun ticaret rotaları üzerinde (Kilisetepe, Sirkeli, Alalah) daha çok ithal malzeme ve farklı yerel üretim görülebilmektedir.

Arkeolojik verilere göre: Soli'de madencilik ile ilgili yerel üretim şimdilik silah ve tarım ile ilgilidir. İki yüzü de; (kolcuklu yassı balta/mahmuzlu bir orak) biçiminde işlenmiş olan kum taşı bir kalıp (fig. 1), Bu kalıplar tunç alet yapımının (balta ve orak) Soli'deki varlığını işaret etmektedir. Mahmuzlu orak

8 Tarsus örnekleri için bkz. Goldman, 1936, fig.2, 3.

9 (KBo 23.27 Rs. III, 5-14) adı geçen Boğazköy'deki adak kapları. Yener 2017, 217, fig.6-8; Schoop, 2011, fig.1, no.8-9.

10 Bir diğer örnek Kıbrıs-*Chalkis*= "tunç evi" olması gibi. Burkert 1992, 12, 39, 139 not 13.

11 Ünal 2014, 475.

12 Siegelová-Tsumoto 2011, 284-285.

13 Bryce'a göre: "Ura is perhaps to be identified with the site of Soli". Forlanini''ye göre; MÖ II. binde Soli= Egara. Forlanini 2013, 4.

tipi üniktir, ancak kolcuklu yassı balta tipi, Orta Anadolu merkezlerinden[14] Kilikia'da ise Tarsus[15] ve Yumuktepe'den[16] Suriye'de Tell Afis'ten[17] ve hatta en erken örneği Erken Tunç Çağında Tel el- Cüdeyde'den[18] bilinmektedir. Bu durumda kolcuklu yassı balta tipinin silah ya da kesici alet olarak Orta Anadolu ile sınırlı olmadığı, geniş bir coğrafyada kullanıldığı, Soli gibi belli merkezlerde üretildiği ve Kilikia'nın Geç Tunç Çağında Orta Anadolu ve Suriye (Tel Afis)[19] ile yakın ticari ilişki içinde olduğu söylenebilir.



Fig. 1. İkiyüzlü kumtaşı maden alet (balta ve orak) kalıbı (E10 22.07.2010 11.82-11.76) ve 14. yüzyıl kesitinde bulunan (olasılıkla kırıldığından işlenmesinden vazgeçilmiş) kumtaşı kalıp. Soli Pompeiopolis arşivinden

SERAMİK

Geç Tunç Çağı'nda Kizzuwatna ve Alaşia'da[20] Hitit etkilerinin görülmeye başladığı XV. yüzyıldan başlayarak Orta Anadolu ve Çukurova seramik

14 Örneğin üzerinde "Büyük kral" yazıtlı bir örneği Ortaköy'den, Süel 2008, s.473 Resim 3-5.

15 Goldman 1936, fig.19 Tarsus'ta kama ve diğer balta tiplerinin de yerel üretim olması olasılığı yüksektir. Goldman 1936, Fig. 18, 21.

16 Müller-Karpe 1994, Lev.2-4, Mersin ve Tarsus'ta bu tip kalıplardan (Orta Anadolu tipi) üretilmiş benzerleri ile Hitit coğrafyasına yayılmıştır. Garstang 1953, fig 129, Mcqueen 1975, fig.31, Jean 2006, fig.4, Caneva-Köroğlu 2010, Res.108.

17 Venturi 2013, fig.6.

18 Amuq H evresi, Jean 2006, 320.

19 Venturi 2013, 238.

20 Özellikle II/III. Tuthalia Dönemi ve onun döneminde yapılan Sunassura antlaşmasından sonra. Ondan önce de MÖ 15. yüzyılda Hititler'e bağlı bir sistem var.

formları benzerlik göstermektedir.[21] Aynı durum Yumuktepe ve Soli için de söz konusudur. Soli'de ve Yumuktepe'de sur üstünden ve içinden gelen yerleşimlere ait dikdörtgen yapılarda bulunan standart tipte çanak-çömleklerin toplu yiyecek dağıtımı için kullanıldığı[22]. Örneğin Orta Anadolu ile bağlantılı bu standart tipteki bazılarının üzerinde yivli işaret bulunan "***drab ware"*** kapların merkezi ve merkeze bağlı yerel otorite ile ilişkili olduğu düşünülmektedir.[23]

Soli'de sur içinde bulunan bir küpün dibindeki yivli işaretli tabak standart bir üretimdir ve standart üretim türünde kaplar[24], en tipik olarak Kinethöyük'te görülmektedir[25]. Soli'de tabak ve farklı olarak tepsi gibi çeşitli boyut ve standartlarda üretilmiş görünen "drab ware" örneklerin; Orta Anadolu'daki merkezlerde daha çok kapalı, Güney Anadolu'da ise açık kaplar üzerinde yivli işaretler vardır. Örneğin Yumuktepe, Tarsus ve Kinethöyük'te olduğu gibi tabak boyutunda olanlar daha yaygındır. Soli'de yivli işaretli olanlardan birisinin, Hitit kontekstinde MÖ 15. yüzyıl suruna dayalı bir arpa küpünün içinde bulunması nedeniyle bu tür yivli kapların krali sisteme bağlı bir ölçek kabı olarak kullanıldığı düşünülmektedir[26]. Üzerlerindeki yivler olasılıkla bu kapların krali sisteme bağlı ölçek kabı olduklarını göstermek için yerel ya da merkezden gönderilen çömlekçi ustaları tarafından işaretlenmiştir.

Glatz'ın saptamasına göre[27]: Bu kapların Soli ve Korucutepe'de olduğu gibi sur ile; Boğazköy, Kuşaklı, Maşat ve Kinethöyük'te ise bulundukları yerler, devlet ile bağlantılıdır. Kapalı olanları tahıl (Soli'deki arpa); kaba olarak çömlek[28], küp[29] ve hatta dinsel kap olarak kullanılan işaretli bazı RLWM'ler[30] yine ölçek kabı olarak sıvılar için kullanılmış olmalıdır. Kilikia'da bu kapların kullanımı askerler ve yöneticiler gittikten sonra bitmiş olmalıdır.

21 Sirkeli'de olduğu gibi. Kozal-Novak 2013, 107.

22 Caneva-Köroğlu 2010, Res. 95-96.

23 Gates 2001, Bouthillier vd., 2014, 139. Yağcı (*forthcoming*)

24 Yivli işaretli kaplara ilişkin ayrıntılı inceleme ve geniş kaynakça için bkz. Gates 2001, Glatz 2012, Yağcı *(forthcoming)*

25 Krş. Gates 2001, 156-157.

26 Yagci *(fortcoming)*

27 Glatz 2012,12.

28 Gates 2006, 306.

29 Örneğin Porsuk'taki surun içinde Pelon 1992, 338-44, Glatz 2012, 12.

30 Örneğin Bouthillier 2014 vd., 147, fig.50.

İşaretli sığ (tabak, tepsi) "Drab ware" kapların olasılıkla ölçek olarak kullanıldığı yerel üretim bitkilerin varlığı kazılardan bilinmektedir. Örneğin Soli'de Arkeobotanist Prof. Dr. Emel Oybak'ın saptamasına göre: Soli'de Hitit tabakalarından gelen tarla bitkileri, Hordeum vulgare (arpa) (kabuklu) taneleri: (120 adet), Triticum dicoccum (çatal siyez buğdayı) taneleri: (50 adet), Lens culinaris (mercimek) tohumları: (16 adet)[31] vardır. Arpanın (kabuklu *hordeum vulgare*) ölçüldüğü Hitit metinlerinde geçmektedir. E. Neu, Hurritische (1988)'de tahıllar (buğday, arpa) için ***PARISU***'nun asker tayınlarında ölçek birimi olarak kullanıldığını saptamıştır[32]. Bu durumda Soli'deki surun gerisinde yer alan küpün içindeki arpanın ölçekli "drab ware" tabak ile (askerlere) dağıtılması söz konusu olabilir. Bu kapların belli bir merkez ya da merkezlerden mi dağıtıldığı yoksa basit kaplar oldukları için yerel üretim merkezlerinde mi üretildiği tartışmalıdır[33].

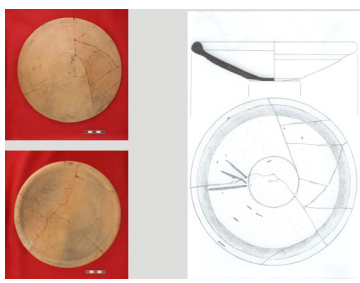


Fig. 2. Kizzuwatna-Hitit sur duvarı içindeki küpün dibinde arpa taneleri ile bulunan ve yivli işareti olan "drab ware". İçindeki arpa tanesinin C14 sonucuna göre: 1440-1380, (SH H8/H9 servis yolu, 14.31, 21.07. 2007)

31 Yabani Bitki Lolium sp. (delice): 1, Lolium remotum-tip: 1.

32 *PARISU*, Boğazköy dışında yalnızca Alalah'tan bilinmektedir ve Hurrice parizzate-'den gelmektedir.

(13) [ḫa-an-t]e-ez-zi pal-ši-ya ^{GIŠ}MÁ.TUR ^{URU}Ar-zi-ya-za da-iš-te-ya-an-zi

(14) n[u-uš-š]a-an ki-iš-ša-an ti-ya-an-zi 50 *PA* ŠE 6 *ME* NINDA.ÉRIN .ME[Š …]

(15) [… ŠU.NIG]IN.GAL ki-iš-ša-an ^{GIŠ}MÁ^{ḪLA} ku-it ka-[……]

(16) ^{URU}Ša-mu-u-ḫa pé-e-ḫu-te-er 1 *LI-IM* 6 *ME* 50 [NINDA.ÉRIN .MEŠ …]

(17) ŠÀ^{BA} 4 *ME* 50 NINDA.ÉRIN.MEŠ 10-ti-li-iš 1 *ME* 30 *PA* ZÍZ […]

(18) [x-x-]x 3*ME PA* ZÍZ ŠE [-ya?]

(13) For the first trip they load a small boat from Arziya,

(14) and put the following on it: 50 *PARISU* of barley, 600 "soldier-rations,"

(15) … the grand total is as follows: that which the boats brought …

(16) to Šamuḫa: 1,650 "soldier-rations,"

(17) including 450 soldier-rations each measuring a tenth (of …),130 *PARISU*-measures of wheat,

(18) … and 300 *PARISU*-measures of wheat and barley Duddu KUB 16, 16 Rs. 4 (CTH 570) ve Vakšur (Eski Hitit Döneminde birim) ise sıvılar için kullanılmaktadır.

33 Genz 2011, 267.

Yerel üretim olarak görülen özellikle kafes bezemeli kare ağızlı krater biçimli kapların Kilisetepe'de Geç Tunç Çağında (II. tabakada) Hitit İmparatorluğu'nun gücünün azaldığı dönemde artmaya başladığı görüşü öne sürülmektedir[34]. Bu tip kare ağızlı gövdesi kabartmalı bantlı bezemesiz krater biçiminin öncülleri ya da çağdaşları MÖ 14. yüzyıl Soli tabakalarından bilinmektedir ve MÖ 13. yüzyıldan sonra "transitional" olup olmadıkları hala sorunludur.[35] Yerel üretim olarak Kilisetepe, Soli ve Yumuktepe'de bolca görülmektedirler[36].



Fig.3. Kafes bezemeli kare ağızlı kap prototipi ile boya bezemelisi 15.30-13.90

SH F9, 2001

Kilisetepe'de III. kattaki tüm çanaklar, tabaklar, testiler, çömleklerden oluşan Hitit İmparatorluk dönemi kap repertuvarı biçimsel olarak yerel üretim olarak görülmektedir. Soli'deki (MÖ 15-14. yüzyıllar) yerel üretim çeşitli mutfak kapları diğer merkezlerle yakın benzerlik içindedir (fig. 4) Örneğin bunların arasında hem Soli (fig. Fig. 4-5) ve hem de Kilisetepe'de üç kulplu çömlek kapağı olarak nitelendirilen bir tip[37], bölgeye özgü bir yerel üretim olarak görülmektedir.

34 Bouthillier vd., 2014, 140.

35 Bu tip krater biçimlilerin prototipinin Malatya'da olduğu saptanmıştır. Yağcı 2010.

36 Jean 2006.

37 IIb 2 no.lu odanın dolgusu içinde. Bouthillier vd., 2014, 139, fig. 45.



Fig. 4. MÖ 15-14. yüzyıl Hitit tabak çanakları ve üçayaklı kap

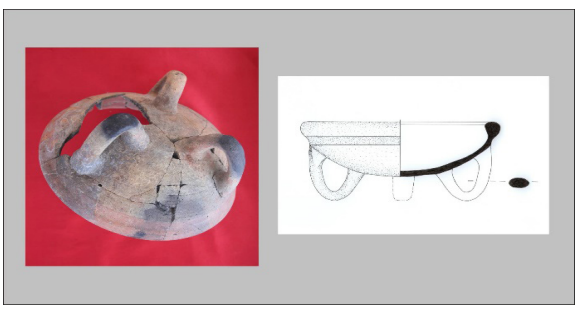


Fig. 5. Üçayaklı/kulplu kap/kapak G8 14.48/14.37

Kizzuwatna bölgesinde yerli halkın evlerinde Orta Anadolu'daki insanların kullandığı tipte tabaklar kase, şişe, çömlek kullandığı[38], yerli seramik ustaları Hititlerin üretim yöntemleri ve standartlarını kullanarak yemek ve pişirme kapları ürettiği buna karşılık ithal seramik çok az ve bölgenin bu dönemde deniz ticareti ile çok da ilişkili olmadığı, Doğu Akdeniz kıyılarına özgü en önemli yerli kap türünün ise Kenani küpler olduğu ileri sürülmekle birlikte[39], özellikle RLWM diye sınıflandırılan bazı kap türlerinin Kizzuwatna'da ya da merkezde yerel üretim olup olmadığı kesin değildir. Bu grupta yerli olup olmadığı en tartışmalı gruplar, "I" biçimli şişeler[40] ile kol biçimli kaplardır. Bu özel

38 Schoop 2011, 247-248, Bouthillier vd, 2104, 140, Yener-Akar 2014, 67, Resim 23; Yener-Akar 2017, 216-217

39 Gates, M-H, 2010, 67 vd.

40 Bu tip kap örnekleri Geç Tunç Çağında, Anadolu'da Hattuşa, Gordion, Tarsus, Yumuktepe (bkz. Jean 2006, fig.5), Alalah (II. tabaka); Doğu Anadolu'da (Tille Höyük) ve Anadolu dışında da görülmektedir. Örneğin Tell Afis, Emar, Venturi 2013, 238, fig.8, 1-3.

kapların Hitit merkezlerinde genellikle evcil kontekst buluntusu olmadıklarından, tapınaklarda dini törenler sırasında kült kabı (Mısır'daki gibi tütsü kabı değil) olarak kullanıldığı yaygın bir görüş olmakla birlikte[41] ilgisiz kontekstlerde de bulunabilirler.[42] Ayrıca bazı yerel üretim olduğu ileri sürülen örnekler, "drab ware"lerde olduğu gibi yivli işaretlidir[43]. Daha çok Boğazköy ve Kilisetepe gibi merkezlerde nicelik olarak daha çok bulunmaları İmparatorluk Döneminde etkinleşen Kıbrıs-Tarhuntassa-Boğazköy üzerinden geçen ticaret rotası ile ilişkili olmalıdır. Hatta RLWM'lerin Hitit kült eşyaları arasına Kizzuwatna ve Tarhuntassa'nın Kıbrıs ile yakın deniz ticareti ilişkisi nedeniyle girmiş olması yüksek bir olasılıktır. Bunun başlıca nedeni ise Kizzuwatna kültlerinin[44] Hitit kültü ve bu tür kapların bulunduğu yerleşimlerin üzerindeki yoğun etkisi olarak görülmelidir. Kıbrıs-Boğazköy hattının ticaret yoluyla ve Kizzuwatna ve Tarhuntassa üzerinden canlı tutulması sonucu, zamanla ithalatın yeterli olmadığı durumlarda yerel taklitleri ortaya çıkmıştır. MÖ II. binde önemli bir liman kenti olan Soli'deki MÖ 15-13. yüzyıllar Hitit egemenliğindeki tabakalarından açığa çıkan başlıca RLWM türleri, materyal (dinsel kaplar açısından) Kıbrıs ve ile yakın ilişkide olan Kizzuwatna'nın kült eşya tipolojisini yansıtır: 1. Matara biçimli (fig. 6), 2. Tek kulplu testicikler (fig. 7) 3. Kol biçimli (fig. 8) kaplar olarak ayrılabilir[45]. Bunların bazıları kendi aralarında nitelik ve renk yönünden farklılıklar gösterse de yerli mi ithal mi olduklarına ilişkin makroskobik gözlemler dışında kesin bir şey söylenemez. Başlıca neden, arkeometrik analizlerle bile bu ayrımı yapabilmenin zor olmasıdır. Ancak çıplak gözle görülebilen nitelik farkına göre "yerel taklit" olarak değerlendirilebilirler[46].

Soli Höyük'te RLWM kap türleri Soli Höyük yamaç açmalarında surun gerisinde (MÖ 15. yüzyıl) ve üzerindeki MÖ 14. yüzyıl) dikdörtgen yapı duvarları ile ilişkilidir. Bu seramik grubunun Boğazköy, Yumuktepe, Tarsus,

41 Eriksson tarafından yapılan araştırmalara göre (1993) tek üretim merkezinin Kıbrıs'tır. Son yıllarda Knappet Güney Kilikia kıyılarında bir üretim merkezi olabileceğini öne sürmüştür. Boğazköy Sarıkale'de yapılan çalışmalarda kol ve "I" biçimli kaplar bulunmuş ve 15-14.yüzyıla tarihlenmiştir. Manuelli 2009, 36.

42 Nitelikli olanlarından bazılarının örneğin Boğazköy yukarı kentte işlevsiz bir havuzun içinde bulunmaları sıra dışıdır. Tartışmalar için bkz. Schoop, 254 ve not 29. RLWM'lerin Orta Anadolu ile olan ilişkisine ilişkin tartışmalar için bkz. Mielke 2007,156, 162.

43 Kilisetepe için bkz. Bouthillier vd., 2014, 140, section 3.2; Yumuktepe için bkz. Manuelli 2009, 259.

44 Örneğin, Samuha, Lawazantiya.

45 Krş. Jean 2006, fig.5, no. 17-19, Tipoloji için bkz. Mcqueen, 1975, fig.1: Boğazköy, Kuşaklı, Korucutepe, Alacahöyük, Büyükhöyük, İnandıktepe, Maşathöyük.

46 Manuelli 2009,64.

Soli gibi sur içinde ve akropoldeki kutsal mekanlarda bulunması olağandır. Kilisetepe de "drab ware " yerel üretim ve petrografik incelemelere göre; "drab ware"ler yerel killerle yapılmış ancak RLWM[47], Kıbrıs ya da diğer Doğu Akdeniz kentlerinden gelen kaplar dışalımdır[48].



Fig. 6, 7, 8. MÖ 15-13. yüzyıl RLWM matara biiçimli kap örnekleri ile MÖ 14. yüzyıl şişe ve kol biçimli kap SH F9, 14.92

Sonuç olarak: Kilikia'da Geç Tunç Çağı'nda yerel üretim olduğu düşünülen başlıca kap tipleri: RLWM (taklit) , "drab ware" olarak adlandırılan basit PT çanak ve tepsiler ile kafes bezemeli krater biçimli boyalılardır. Özellikle 15. yüzyıldan sonra Hitit kap tipolojisi "drab ware" de olduğu gibi merkezi bir sisteme bağlı standart üretim tiplerine yönelmiş, Matara, kol ve "I" biçimli RLWM'lerde olduğu gibi yine merkezi Hitit kült kaplarını kullanmıştır ve belki de Kizzuwatna bölgesi Hitit ritüel kap tiplerinin oluşmasına, seçimine bu kapların ticari olarak yayılması ve taklitlerinin yapılmasına öncülük etmiştir. Geç Tunç Çağı'nda kafes bezemeli kare ağızlı kraterler, bu bölgeye özgüdür. Özellikle Kilisetepe, Yumuktepe ve Soli' de yaygındır. Matalurji ve buna bağlı olarak kuyumculuk, silah ve tarım aletlerini üreten bir bölgedir.

47 Manuelli, 2009, 260.

48 Postgate'e 2007; 142-143.

KAYNAKÇA

Bouthillier, C. vd., 2014 "Further work at Kilisetepe, 2007-2011: refining the Bronze to Iron Age transition" *Anatolian Studies,* 64 (2014): 95-161.

Bryce, T. 2009 *The Peoples and the Places of Ancient Western Asia, The Near East from the Early Bronze Age to the fall of the Persian Empire*, Routledge, New York.

Burkert, W. 1998 *Orientalizing Revolution,* Harward University press, Cambridge, Massachusetts, London.

Caneva I-Köroğlu, K. 2010 *Yumuktepe Dokuzbin* Yıllık Yolculuk, Ege Yayınları, İstanbul.

Eriksson, K, O. 1993 *Red Lustrous Wheel-made Ware (Studies in Mediterranean Archaeology* 103) Jonsered.

Forlanini, M, 2013 "How to Infer Ancient Roads and Itineraries from Heterogenous Hittite Texts: The Case of the Cilician (Kizzuwatnean) Road System" *Kaskal* 10, Frienze,1-36.

Gates, M-H. 2001 "Potmarks at Kinet Höyük and the Hittite ceramic industry" (Ed. É. Jean vd.) *La Cilicie: Espace et pouvoirs locaux (2e millénaire av. J.-C.). Actes de la table ronde internationale d'Istanbul,2-5 novembre 1999 (Varia Anatolica 13) Paris, 137-157.*

Gates, M-H. 2006 "Dating the Hittite levels at Kinet Höyük: a revised chronology" (Ed. Mielke D, P. vd.) *Strukturierung und Datierung der hethitischen Arhäologie: Voraussetzungen, probleme, Neue Ansätze. Internationaler Workshop Istanbul, 26-27 November 2004 (Byzas 4),* 293-309. Istanbul.

Gates, M - H. 2010 " Potters and consumers in Cilicia and the Amuq during the 'Age of Transformations ' (13th – 10th Centuries BC)" , *Societies in Transition: Evolutionary Processes in the Northern Levant Between Late Bronze Age II and Early Iron Age*. (Ed. F. Venturi), Bologna: Clueb, 65-81.

Genz, H. 2011 "Foreign Contacts of Hittites", *Insights into Hittite History and Archaeology* (Eds. H. Genz-D-P, Mielk), Leuven-Paris-Walpole, 301-331.

Glatz, C. 2012 "Bearing the marks of control? " Reassessing potmarks in Late Bronze Age Anatolia" *American Journal of Archaeology* 116. 1, 5-38.

Jean, É. 2006 "The Hittites at Mersin Yumuktepe: Old Problems and New Directions" Mielke, Schoop, Seeher (eds.), *Structuring and Dating in Hittite Archaeology*, *BYZAS 4* (2006), 311-332.

Kozal, E-Novak, M. 2013

Sirkeli Höyük Aktüel Arkeoloji, Mayıs-Haziran 2013 / 33: 102-107

Manuelli, F. 2009 "Local Imitations and Foreign Imported Goods. Some problems and new questions on red Lustrous Wheel-made Ware in the light of the new excavations of Southern Step trench at Yumuktepe/Mersin" *Altoriental. Forsc.*, Akademie Verlag, 36 (2009) 2, 251-267.

Mielke, D, P. 2007 "Red Lustrous Wheelmade ware from Hittite contexts (Ed. Hein, I), *The Lustrous Wares of Late Bronze Age Cyprus and Eastern Mediterranean,* (Contributions to the Chronology of the Eastern Mediterranean Archaeology 121) Vienna, 155-168.

Macqueen, J, G. 1975 *The Hittites and their contemporaries in Asia Minor.* Thames & Hudson, London.

Özyar, A-Ünlü, E. 2013 "Tarsus-Gözlükule", *Aktüel Arkeoloji,* 108-112.

Postgate, J. N. vd. 2007 "The Ceramics of Centralization and Dissolution: a Case Study Rough Cilicia" Anatolian Studies 57, 141-157

Schoop, U-D. 2011 "Hittite Pottery: A Summary" *Insights into Hittite History and Archaeology* (Eds. H. Genz-D-P, Mielk), Leuven-Paris-Walpole, MA, 241-273.

Siegelová, J.-H. Tsumoto 2011 "Metals and Metallurgy in Hittite Anatolia" *Insights into Hittite History and Archaeology* (Ed.A-H. Genz-D-P, Mielk), Leuven-Paris-Walpole, MA, 274-300.

Süel, A. 2008 "Hitit Devletinin Bir Diğer Başkenti: Şapinuva", Muhibbe Darga Armağanı (Hazırlayanlar; Taner Tarhan, Aksel Tibet, Erkan Konyar), Sadberk Hanım Müzesi Yayını, Şubat 2008, İstanbul, s. 457-474.

Ünal, A. 2014 " Fraudulent Premises of Anatolian Istoriography and Early Hittite Involvement in and Direct Control of Cilicia-Kizzuwatna" *Anadolu Kültürlerine Bir Bakış, Armağan Erkanal'a Armağan,* Hacettepe Üniversitesi, Ankara.

Yağcı, R. 2010 "Pottery with Hatched Decoration at Soli Höyük in Late Bronze Age" *Acts of the VIIth International Congress of Hittitology II*: 971-987, Ankara.

Yağcı, R. *forthcoming* (festschrift Gates) "Revisiting the Issue of Late Bronze II Drab Ware with Potmarks".

Yener, K, A. 2017 "Cult and Ritual at late Bronze Age II Alalakh: Hybridity and Power under Hittite Administration" *Hittitology Today: Studies on Hittite and Neo-Hittite Anatolia in Honor of Emmanuel Laroche's 100th Birthday,* Zero yay., Istanbul.

Yener, A, K.- Akar, M, 2014 "Yeni Kazılar Işığında Aççana Höyük, Antic Alalah Kenti Orta-Geç Tunç ve Demir Çağ Tabakaları", *Uluslararası* Çağlar *Boyunca Hatay ve* Çevresi *Arkeolojisi Sempozyumu Bildirileri:* 61-80, *(*Ed. Özfırat, A-Ç, Uygun), Mustafa Kemal Üniversitesi Yayınları 52, Antakya.

Venturi, F. 2013 "The Transition from The Late Bronze Age of the Early Iron Age at Tell Afis Syria (phases VII-III)" *Late Bronze-Iron Age Relations between Syria and Anatolia. Proceedings of a Symposium held at the Research Center of Anatolian Studies, Koç University, Istanbul May 31-June 1, 2010* (Ed. Yener, K-A): 227-263, Peeters, Leuven-Paris-Walpole, MA.

HİTİT KAYNAKLARINDA HURRİLERİN YAŞADIKLARI COĞRAFYA İLE KÜLTÜRLERİ ARASINDAKİ BAĞLANTILAR

Ercüment YILDIRIM[*]

Özet

M.Ö. III. bin yılın başlarında Anadolu'nun doğusunda yaşamlarını devam ettiren Hurriler, otorite boşlukları yaşandığı dönemlerde göç ederek, kuzeyde Doğu Karadeniz Dağları'ndan, güneyde Kerkük, Musul'a, doğuda Zağros Dağları'ndan, batıda Orta Anadolu'ya kadar uzanan geniş bir coğrafyaya yayılmışlardır. Göç ettikleri bölgelerin birbirinden farklı iklim, ekonomik hayat ve yaşam koşullarına sahip olması sebebiyle Hurri toplumu kültürlerini uyarlayarak bölgeye uyum sağlamak zorunda kalmışlardır. Hurriler, ulaşım ve iletişim imkânlarını kısıtlayan kış şartlarını taşıyan dağlık bölgelerde yaşamlarını devam ettirdiklerinden birbirinden bağımsız küçük krallıklar haline yaşamışlardır. II. bin yılın başlarında Anadolu'nun güneydoğusu ve Kuzey Suriye'ye göç ettiklerinde daha önce sahip oldukları yönetim anlayışını terk etmeyerek küçük kent devletleri halinde yaşamaya devam ettikleri bilgisine I. Hattušili'nin yıllıklardan ulaşılabilmektedir. Hurrilerin, coğrafyanın etkisiyle dönüştürdükleri bir diğer kültür unsuru ise askeri teşkilat ve savaş teknolojileridir. Hurrilerin savaş gelenekleri ve silahları hakkında bilgi aldığımız en önemli Hitit kaynağı Uršu kentinin kuşatılmasını anlatan metindir. Metinden anlaşıldığı kadarıyla Hurriler, yaşadıkları coğrafyada geliştirdikleri savaş araçlarını geldikleri coğrafyaya adapte etmiş ve böylece birlikte yaşadıkları toplumlardan daha gelişmiş silahlara sahip olmuşlardır. Hurriler, yaşadıkları zor şartların neticesinde edindikleri günlük hayata uygulanabilir dini anlayışları ile Mezopotamya'nın mistik yönü ağır basan dini inanışları arasında bağlar kurdukları gibi güçlü bir ruhban sınıfı oluşturarak kendi inançlarını diğer toplumlara da benimsetmişlerdir. Bu çalışma, Hurri toplum hayatı hakkında bilgi verdikten sonra Hitit kaynakları referans alınarak Hurri toplumundaki yönetim anlayışının, askeri teşkilat ve savaş silahlarının, dini düşüncenin, toplumsal hayatın coğrafyaya bağlı olarak nasıl şekillendirildiğini açıklamaya çalışmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hitit, Hurri, Asur, Mitanni

---

* Dr. Öğretim Üyesi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü

ACCORDING TO HITTITE TEXTS RELATIONS BETWEEN HURRIANS LIVED GEOGRAPHY AND THEIR CULTURES

ABSTRACT

Hurrians, who maintained living in the east of Anatolia at beginning of B.C. 3000, immigrated in the period of authority gap and spread to Eastern Black Sea mountains in the North, Kirkuk and Mosul in the South, Zagros Mountains in the east, Central Anatolian in the west. Because of the fact that the regions they immigrated had different climate, economical life and living conditions, the society of Hurrian had to harmonise with the region by adapting their culture. The Hurrians lived as small independent kingdoms because they maintained living on the highlands and these areas limited the transformation and communication. By the help of Hattusili I annulas we can reach the information that at the beginning of B.C. 2000 when they immigrated to the South-East of Anatolia and North Syria, they didn't leave their past regime and continued living as small city states. The other culture element that Hurrians changed because of the geography is military organizations and war technologies. The most important Hittite resource, which we get information about Hurrians' war traditions and weapons, is the text which tells the siege of Ursu city. As we understand from the text, Hurries adapted their weapons to the regions where they lived so they had more improved weapons than the societies they lived together. By the result of difficult living conditions, Hurries connected the religious believes that were applicable in daily life and the other religious believes that mystical side Mesopotamia had. After giving information about social life of Hurries this research has tried to explain how the Hurrians' sense of rule, military organization and weapons, religious thoughts and social life shaped subject to geography, by the help of Hittite resources.

Key Words: Hittite, Hurrian, Assyrian, Mitanni

Giriş

Hurriler, M.Ö. III. bin yılın başlarından itibaren yaklaşık iki bin yıl boyunca Anadolu'nun doğu ve güneydoğusunda varlıklarını devam ettiren bir halktır. Hurriler, kuzeyde Doğu Karadeniz Dağları'ndan güneyde Kerkük, Musul'a; doğuda Zağros Dağları'ndan batıda Orta Anadolu'ya kadar uzanan geniş bir coğrafyada yaşamışlardır. Varlıklarını sürdürdükleri müddetçe sınırlarını çizdiğimiz bu coğrafyanın tamamında değil, tarihin belli dönemlerinde değişik bölgelerinde çoğunluğu oluşturarak yaşamışlardır. Hurri toplumunun kültürünü, iki bin yıl boyunca yaşadıkları bölgelerin birbirinden farklı iklim, ekonomik hayat ve yaşam koşulları belirlediği gibi; kültürlerinin zaman içinde değişmesi onların bir tercihi olmayıp göçlerle gittikleri coğrafyaların onlara yüklediği zorunlu bir sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır.[1]

Karaz Kültürü, Hurri toplumunun en erken izlerinin görüldüğü dönem olduğu düşünülmektedir. Karaz Kültürü, Kuzeydoğu Anadolu'da ortaya çıktıktan sonra tüm Doğu Anadolu'ya sonrasında da Kuzey Suriye'ye ve hatta Filistin'e kadar yayılmıştır. Bu kültür, hem keramik özellikleri hem de mimari üslubuyla yüzyıllar boyu yaşamıştır. Çağdaşı olan diğer pek çok keramik, çark ile yapılırken, el yapımı olan Karaz keramiği tek renkli (monokrom), astar ve açkılı olup süslemeleri genellikle paralel, spiral veya kesişen çizgilerden oluşan süslemelerle yapılmıştır.[2]

Karaz Kültür döneminde henüz tapınak ve saray geleneği oluşmadığından bireysel ikamet için yapılan evler; taş temelli, kerpiç duvarlı, dik köşelere sahip bir veya birkaç odadan oluşan mimariye sahiptir. Evlerin en dikkat çekici özelliği ise günlük kullanıma ya da kutsal amaçlara hizmet eden bir ocağın bulunmasıdır. Hurri kültürünün belirleyici unsurlarından olan yuvarlak yapılı evlere ise bu dönem de rastlanmaktadır.[3]

Hurriler, gelişmiş bir kültürün temsilcisi oldukları halde tarihlerini kayda geçirmedikleri için haklarında kesintisiz ve tutarlı bir tarih yazmak mümkün olmamaktadır. Hurriler hakkındaki bilgileri bir arada yaşadıkları toplumların

1 Robbins 2001: 18-19; Cooper 2006: 248; Roaf 1992: 108-110

2 Bittel 1945: 94; Güneri 1987: 54; Sukenik 1947: 9-10; Pehlivan 1990: 170-171

3 Amiran 1952: 90-94; Koşay 1959: 358-360

kayıtlarından elde etmekteyiz. Anadolu'da yaşayan toplumlar ve dolayısıyla Hurriler ile ilgili ilk bilgi aldığımız kaynak M.Ö. 2250 yıllarına tarihlenen Şartamhari metinleridir. Şartamhari metinlerinde Akkad Kralı Naram-Sin, Sedir ormanlarını (Amanoslar) ve Gümüş Dağları'nı (Toroslar) aşarak Anadolu'ya girip ve Hatti kralı Pampa'nın önderliğinde toplanan 17 devletin krallarına karşı savaştığını anlatmıştır[4]. Metinde Naram-Sin, *"Hurrilere karşı bütün orduyu seferber ettim ve sonra (tanrılara) şarap takdim ettim. O zaman savaşçılarıma binlerce düşman askeri hiç mukavemet edemedi."* (KBo III 13) cümlesi Hurri nüfusun ve kent yöneticilerinin bölgede önemli bir nüfus yoğunluğu oluşturduklarını ortaya koymuştur.[5]

Hurri dili ile yazılmış bilinen en eski belge, bir rahibenin Urkiş kentinde tapınak yaptırmasıyla ilgili bilgilerin verildiği taş bir yazıttır. Bu yazıt, kültürel açıdan gelişmiş olan Hurri toplumunun aynı zamanda bayındırlık faaliyetlerinde de ilerlediğini göstermesi bakımından önemlidir. Hurri dilinin önemli belgelerinden bir diğeri ise Hurri yönetici sınıfına mensup olan Urkiş Kralı Tiş-atal'ın, Nergal tapınağının yapımından söz eden taş tabletidir.[6]

M.Ö. 2060 – 1960 yılları arasında Anadolu'nun güneydoğusunda yaşayan Hurri toplumu üzerinde yaklaşık iki yüzyıl süren Akad hakimiyeti, III. Ur Sülalesi'nin bölgeye hakim olmasıyla sona ermiştir. III. Ur Sülalesi dönemine ait metinlerde[7] Hurri kökenli isimlere rastlanılması bu toplumun Zağros Dağları ile Dicle Nehri arasındaki bölgede de yaşamaya devam ettiğini göstermektedir.[8] III. Ur Sülalesi gücünü yitirince ortaya çıkan otorite boşluğundan faydalanan Hurrilerin bir kısmının güneye ilerleyerek Doğu Akdeniz kıyılarına ulaştıkları hakkında görüşler bulunmaktadır.[9]

Asur Ticaret Kolonileri döneminde Asurlu tüccarların yazışmalarında geçen şahıs, yer ve tanrı isimlerinden Hurri toplumu ile ilgili genel bilgiler elde

4 Kınal 1962: 70-71; Hamblin 2006: 289-290; Esin 2003: 491; Yoffee 2003: 48-49

5 Kuhrt 1995: 51-52; Yiğit 2003: 176-177

6 Ünal 2002: 90; Owen 1999: 289; Gordon 2002: 87; Cotsen 1998: 107-108

7 Bu metinler içinde en iyi bilineni Khorsabad kral listesidir. Bu metinde Asur krallarına ait olan Šilulu, Kikiia, Akiia isimlerinin Hurri kökenli olduğu iddia edilmektedir.

8 Kınal 1978: 185-186

9 Kupper 1963: 24-27; Roaf 1992: 108-114; Roux 1996: 171-173; Alpman 1981: 289-290

edilebilmektedir.[10] Bu dönemde, Hurri toplumu hakkında bilgi edindiğimiz bir diğer kaynak ise Mama Kralı Anum-Hirbi'nin Kaniş Kralı Waršama'ya gönderdiği mektuptur. Bu mektupta geçen Mama Kralı Anum-Hirbi'nin isminin Hurri kökenden "Anum" eki ile türetilmesi Anum-Hirbi'nin, Hurri kökenli olduğunu ortaya koyduğu gibi yönettiği Mama Krallığı'ndaki etnik yapının büyük kısmını Hurrilerin oluşturduğunu göstermektedir.[11] Hurri toplulukların bu dönemde Anadolu'nun güneydoğusunun en batısına kadar yayılmasını Kemal Balkan'ın Mama Krallığı'nın Elbistan veya Göksun civarında olabileceğini ileri sürmesine dayandırabiliriz.[12]

Anadolu'nun doğu ve güneydoğusuna M.Ö. III. bin yılda gerçekleştirdikleri göç hareketinden sonra yaşadıkları yaklaşık on dört yüzyıl boyunca bölgenin etkin nüfus yapısını oluşturan Hurri toplumunu kültürel ve siyasi olarak en derinden etkileyen olayın Mitanni göçleri olması ihtimali yüksektir. M.Ö. 16. yüzyılın sonlarına doğru Kuzey Hindistan ve İran'dan göç eden Mitanniler, Hurrilerin yaşadığı topraklara gelmiş ve birbirinden bağımsız halde yaşayan Hurri devletçiklerini bir araya getirerek Hurri – Mitanni Devletini kurmuşlardır.[13]

Mitannilerin, Hurriler üzerinde hakimiyet kurma sürecinde yaşanan göçlerin bir anda mı yoksa zaman içerisinde küçük gruplar halinde mi gerçekleştiği hususunda elimizde kesin bir bilgi mevcut değildir. Hint – Ari bir kökene sahip olan Mitanniler, at yetiştirme konusundaki tekniklerle beraber daha önce sahip oldukları kültür birikimlerini de geldikleri bu yeni coğrafyaya aktarmışlardır.[14] Boğazköy'de gün yüzüne çıkarılan dört tablette Mitanni kökenli bir at yetiştiricisinin bilgi ve tecrübeleri aktarılmaktadır. Hitit dili ile yazılmış olan metinlerde teknik terimlerin Sanskrit dilinde yazılmış olması Mitannilerin hem kökenleri hem de geldikleri coğrafya hakkında bilgi sahibi olmamızı sağlamaktadır.[15]

10 Veenhof 2009: 10-27; Yiğit 2005: 55-69; Cotsen 1998: 112; Woodard 2008: 81-83

11 Liverani 2014: 220; Hamblin 2006: 289-290; Akurgal 1998: 173; Akyol 2004: 14

12 Balkan 1957: 32-34; Bryce 1999: 21-29; Barjamovic 2011: 205-206; Özgüç 1999: 70; Baydur 1970:41-44

13 Gabriel 2002: 177; Drews 1994: 47-48

14 Anthony 2010: 49-51; Kuz′mina 2007: 134-135; Beckwith 2011: 40-41

15 Coetzee 2013: 289-293; Gabriel 2002: 860; Littauer 2002: 14

Hitit belgelerinde "Mitanni", Asur yazıtlarında "Hanigalbat" olarak isimlendirilen bu topluluk kendilerini "Maiteni" olarak adlandırmışlardır. Mitanni toplumu geldikleri bu topraklarda hızla etkin bir toplum haline gelmelerine rağmen zaman ilerledikçe yüksek bir medeniyet birikimine sahip olan yerli Hurri halkının yaşayış tarzını benimsemeye başladıklarını görmekteyiz. Her iki toplumun demografik yapısı hakkında bilgimiz bulunmasa da Hurri nüfusunun sayıca fazla olduğunu Mitanni halkının Hurri kültür öğelerini ve yaşayış tarzının benimsemesinden çıkartabiliriz.[16]

Mitannilerin ilk kralının Kirta, ondan sonra da oğlu Sutturna'nın tahta çıktığı bilinmektedir.[17] Sutturna'dan sonra kral olan Baratarna "Hurri Kralı" unvanını taşımıştır. Baratarna'dan sonra tahta çıkan Šauššattar ve Parsatatar dönemleri krallığın en parlak dönemi olmuştur. Bu dönemde Asur üzerine düzenlenen seferlerle sınırlar genişletilmiş ve başkent Wašukanni ile beraber ülke de hızla zenginleşmiştir.[18]

Hurri – Mitanni Devleti, kuzeyde Hititler güneyde Asur ile uzun müddet mücadele ettiği gibi farklı dönemlerde çıkarlarına göre her iki devletle de müttefiklik yapmıştır. Hatta Hititlerin baskıyı artırması üzerine Mısır ile akrabalık kurarak müttefiklik tesis etmeye de çalışmıştır.[19] Bütün bu tedbirlere rağmen Hititlerin saldırıları sonucu Hurriler doğuya çekilmek zorunda kalmış daha sonra Asur Devleti'nin egemenliğini kabul etmiş, I. Salmanasar döneminde de eyalet halini almıştır. Bu dönemden sonra Hurri ve Mitanni ismine hiçbir belgede rastlamamamız Hurri toplumunun Asur Devleti'nin geleneksel politikası olan zorunlu iskâna tabi tutuldukları ve bölgeden uzaklaştırıldıkları sonucunu ortaya koymaktadır. Ayrıca bölgede Hurri dilinin yerini Arami dilinin alması Hurrilerin ya tamamen asimile olarak ortadan kalktıkları ya da bölgeden göç ettirildikleri sonucunu çıkarmaktadır.[20]

16 Kınal 1962: 93-94; Diakonoff 1991: 240-242; Hamblin 2006: 307; Bryce 1999: 152; Chavalas 2006:142-144

17 Kuhrt 1995: 289; Bourke 2008: 120-122

18 Gabriel 2002: 86; Akurgal 1998: 176

19 Yıldırım 2013: 249-250; Roaf 1992: 136; Podany 2010: 195-196; Fletcher 2000: 64-68

20 Harrison 2009: 31-34; Cotterell 2006: 299-300

Anadolu'nun güneydoğusu ve Kuzey Suriye'de yaşayan Hurriler tarih sahnesinden silindikleri halde kuzeyde yaşayan Hurri toplulukları yaşamlarını devam ettirerek yaklaşık 550 yıl sonra kurulacak olan Urartu Devleti'nin içerisinde yaşamışlardır.

Yönetim Anlayışı

Doğu Anadolu'nun ve Kuzeybatı İran'ın dağlık bölgelerinde yaşayan Hurriler, M. Ö. II. bin yılın başlarında Anadolu'nun güneydoğusuna ve Kuzey Suriye'ye göç etmişlerdir. Hurrilerin göç etmeden önce yaşadıkları coğrafyanın dağlık bir yapıya sahip olması, bu bölgelerde kış şartlarının oldukça zorlayıcı özellikler göstermesi, kış aylarında yağan karın yaklaşık sekiz ay boyunca yerden kalkmaması nedeniyle ulaşım ve iletişim imkânlarını kısıtlanması bu toplumun merkezi bir devlet kurmak yerine birbirinden bağımsız küçük krallıklar haline yaşamaları sonucunu doğurmuştur. Hurriler, geldikleri bu yeni coğrafyanın eskiye oranla daha engebesiz bir yeryüzü şekline sahip olması yönetimsel açıdan daha büyük krallıkları mümkün kıldığı halde daha önce sahip oldukları yönetim anlayışını terk etmeyerek küçük kent devletleri halinde yaşamaya devam etmişlerdir.[21]

Tarih boyunca insanlar, yol boyunca karşılaşacakları tehlikeleri birlikte önlemeye çalışmalarından dolayı birbirleri ile kan bağı olan geniş topluluklar halinde göç etmiştir. Kuzeyden göç ederek bölgeye gelen Hurriler göç esnasında birbirileri ile kan bağı olan gruplara ayrılmış ve yerleştikleri bölgelerde "Kabile" adını verdiğimiz bir toplumsal yapıya sahip olmuşlardır.[22]

Hurrilerin Anadolu'nun güneydoğusunda ve Kuzey Suriye'de küçük kent devletleri halinde yaşadıklarına dair bilgiye ve yönetim anlayışıyla ilgili kayıtlara, Anadolu'nun bilinen ilk merkezi devleti sayılan Hitit devletinin ilk kralı olan I. Hattušili'nin altı yıllık faaliyetlerini anlatan yıllıklarından ulaşılabilmektedir. Bu metinlerden (KBo X 2) nüshası Hitit dili ile

21 Chahin 2001: 32; Kupper 1973: 24-26; Leick 2007: 527-528; Hunger 2004: 36

22 Na'aman 2012: 11-12; Gordon 1990: 162-164; Gabriel 2002: 85

yazılmışken (KBo X 1) nüshası Akad dili ile yazılmıştır.[23] Hititçe nüshada Hurriler ile ilgili satırlarda:

MU-IM-MA-an-ni-ma I-NA ^{URU}*Ar-za-u-wa pa-a-un*
nu-uš-ma-aš-kán GUD^{MEŠ}*-un* UDU$^{HI.A}$ *-un ar-ha da-ah-hu-un*
EGIR*-az-ia-za-ma-mu-kán* ^{LÚ}KÚR *ŠA* ^{URU}*Hur-ri* KUR*-e an-da ú-it*
nu-mu KUR.KUR^{MEŠ} *hu-u-ma-an-da me-na-ah-ha-an-da ku-ru-ri-ah-hi-ir*
na-aš-ta ^{URU}*Ha-at-tu-ša-pat* URU*-ri-aš* I*-aš a-aš-ta*
LUGAL.GAL *Ta-ba-ar-na-aš NA-RA-AM* ^{D}UTU ^{URU}*A-ri-in-na*
nu-mu-za-kán an[
nu-mu ki-eš[ ]*-mu* MÈ*-ia pi-ra-an*
hu-u-wa-a-iš nu I-NA ^{URU}*Ni-na-aš-ša* MÈ*-ia pa-a-un*
nu-mu ma-ah-ha-an LU^{MEŠ} ^{URU}*Ni-na-aš-ša me-na-ah-ha-an-da*
a-ú-ir nu EGIR*-pa he-eš-šir*

"Ertesi yıl Arzawa'ya gittim
Ve onların sığırlarını, koyunlarını aldım
Arkamdan Hurrili düşman ülkeye girdi
Tüm ülkeler bana karşı savaştılar
Sonra Hattuša şehri tek başına kaldı
Arinna'nın Güneş Tanrıçasının sevgilisi Büyük Kral Tabarna'yı
Beni [elimden tuttu] ve benim önümde savaşa
Yürüdü. Nenašša'ya savaşa gittim
Ve Nenaššalılar beni karşılarında
Görünce (şehir kapılarını) tekrar açtılar"

denilmektedir. Metinde geçen "Tüm ülkeler bana karşı savaştılar" ifadesinden, I. Hattušili'nin tek bir Hurri kralı veya devletine karşı değil de pek çok küçük krallığın bir araya gelmesi ile oluşturulmuş olan bir federasyona karşı savaştığı anlaşılmaktadır. I. Hattušili döneminde Hitit

23 Bryce 1999: 82; Yiğit 2005: 58; Güterbock 1964: 2-3

Devleti'nin bir anda gücünü artırıp hakimiyetini kendi sınırlarını aşıp daha uzak bölgelere yaymaya çalışması karşısında birbirinden bağımsız yaşayan Hurri krallıklarının ve Hitit nüfusunun bulunmadığı kentlerin bir araya gelerek Hititlere karşı birlikte hareket etmesi sonucunu ortaya çıkarmıştır. Hitit Devleti gibi merkezi bir krallığın karşısında savaşmak için bir araya gelen Hurri toplumunun merkezi bir devlet kuramamaları hususunda açık bir bilgi bulunmamaktadır.[24]

Merkezi bir devlet olmanın temel unsurlarından biri olan yazının kullanılarak kayıt tutulması geleneğinin Hurri toplumlarında gelişmemesi, bürokrasi sınıfının oluşmasını engellemiştir. Bu durum Hurrilerin yerel halk liderlerinin günübirlik verdiği kararlarla yaşamlarına devam etmeleri sonucunu doğurmuştur. Halkını bir araya toplayarak büyük bir devlet kurmak isteyen Hurri kökenli liderlerin çıkmış olması kaçınılmaz olmasına rağmen bu anlayış liderlerin ömrü ile kısıtlı kalmış olmalıdır.[25]

Merkezi bir devlet etrafında toplanamayan Hurriler daha sonraki yüzyıllarda bölgeye göç eden Mitannilerin yönetici sınıfını oluşturdukları devletin içinde yaşamak zorunda kalmışlardır.[26]

Bu durumun istisnai örneklerinden biri olan Kizzuwatna Krallığı, Hitit – Hurri ilişkilerinin oldukça geliştiği M.Ö. XIV. yüzyılda kurulmuştur. Kizzuwatna Krallığı'nın kurulması, Hurrilerin yönetim anlayışında Hitit etkisinin güçlendiği ve birkaç şehrin bir araya gelmesiyle oluşan bir krallık kurulması fikrinin Hurri yönetim anlayışına egemen olduğunu göstermektedir.[27]

Askeri Teşkilat ve Savaş Silahları

Bir merkezden yönetilmemelerine rağmen Hurrilerin gelişmiş askeri teşkilata ve savaş silahlarına sahip olması Hititler ve çevrelerindeki diğer toplumlar ile yüzyıllarca mücadele etmelerini sağlamıştır. Ayrıca birbirinden bağımsız Hurri kent yönetimlerinin kendi aralarında sonu gelmez savaşlar olduğundan

24 Hoffner 2003: 11-12; Asher 2009: 111-112

25 Daniels 1996: 61

26 Diakonoff 1991: 240-243; Bryce 1999: 152-153; Ünal 2007: 100-102

27 Götze 1940; Collins 2008: 42-51; Liverani 2014: 293-301

hem silah teknolojilerinde hem de savaş taktiklerinde ilerleme göstermeleri kaçınılmazdır. Bütün bunların dışında Hurriler, kuzeydeki soğuk iklimin verdiği dayanıklılığın sağladığı savaşçılık yeteneklerini güneye göç ettikten sonra uzun süre kaybetmemişlerdir. Bundan dolayı kendi aralarında ve etraflarındaki diğer toplumlarla yaptıkları sonu gelmez savaşlarda yılgınlık göstermiştir.[28]

Hurrilerin sahip oldukları savaş geleneği ve silahları hakkında bilgi aldığımız en önemli Hitit kaynağı I. Hattuşili'nin Uršu kentinin kuşatılmasını anlatan Akad dili ile yazılmış metindir.

10 um-ma LUGAL-ma i-nu-ma URU^{KI} i-hal-li-qú hi-ti-tum in-ne-ep-pu-uš a[r-nu]m

11 in-ne-ep-pu-uš um-ma šu-nu-ma a-na 8-šu ta-ha-za-am ni-ip-pu-uš-ma

12 URU^{KI} i- hal-li-iq-ú hi-ti-tam nu-hal-la-aq LUGAL ú-dam-mi-iq

13 ^{GIŠ}GUD.SI.DILI iš-ta-eb-ru LUGAL i-te-zi-iz bu-ni la ba-nu-tum a-wa-at bi-ši-im

14 it-ta-n-ba-lu-nim ^{d}IM li-ir-hi-iš-ku-nu-ti um-ma LUGAL-ma la ta-aš-ta-na-sú-ka

15 ^{GIŠ}GUD.SI.DILI LU.MEŠ Hur-ri ep-ša-ma li-iš-ša-ki-in hur-ša-an ep-ša-ma šu-uk-na

16 ^{GIŠ}GUD.SI.DILI GAL iš-tu HUR.SAG ^{URU}Ha-aš-šu-ik-sa-ma lu-ú ša-ki-in ep-ra-a[m]

17 ša-pa-ka sa-ab-ta i-nu-ma tu-q[a]-at-ta-a ma-am-ma qa-qa-ar-šu li-is-bat

18 ta-ha-za-am li-pu-šu-ú ša šu-nu-ti te$_4$-em-šu-nu i-pa-ar-ri-ir

Kral şöyle söyledi: "Şehir mahvolursa bir günah, bir suç işlenecek." Onlar şöyle cevapladılar: "Sekiz kere savaşacağız Şehir belki mahvolacak, fakat günahı engelleyeceğiz." Kral bunu onayladı. Onlar koçbaşını kırdılar. Kral öfkeli ve yüzü merhametsizdi: "Onlar hep bana kötü haber getiriyorlar. Fırtına Tanrısı sizi sel ile alıp götürsün!" Kral şöyle devam etti: "Oyalanmayın! Hurri tarzında bir koçbaşı yapın ve kullanın. Bir tepe (kuşatma rampası)

28 Bryce 2003: 31-33; Howard 2011: 136-137; Asher 2009: 80

yapın ve onu kullanın. Haššu dağlarından büyük bir koçbaşı kesin ve onu kullanın. Toprak yığmaya başlayın. Bitirdiğinizde herkes yerini alsın. Onların (düşmanın) (önce) savaşmasına izin ver ki onların planları ortaya çıksın."[29]

Metinden, Hurrilerin etraflarındaki diğer toplumlardan daha gelişmiş silahlara sahip olduğunu anlamaktayız. Hititlerin kendi teknikleri ile yaptıkları koçbaşının kırıldığında bizzat kralın yeni koçbaşını Hurrilerin bu savaş aletini ürettiği malzemeden ve aynı tarzda yapılmasını istemesi Hurrilerin silah teknolojilerindeki üstünlüğünün kayıtsız şartsız Hititler tarafından kabul edildiğinin göstergesidir.[30]

Hurri savaşçılarının kullandıkları kuşatma araçları ile ilgili elimizde herhangi bir arkeolojik kanıt bulunmamaktadır. Ancak Hurriler ile oldukça yakın bir dil yapısına ve kültüre sahip olan Urartular'dan arkeolojik kazılar neticesinde elde edilen buluntular içerisinde yer alan gelişmiş savaş silahları, bize Hurrilerin de gelişmiş savaş silahları üretim teknolojisine sahip oldukları sonucunu vermektedir.[31]

Hititler, Orta Anadolu'daki otoritelerini sağladıktan sonra ilk hedefleri daima Hurri toplumu tarafından iskân edilmiş olan Anadolu'nun güneydoğusu ve Kuzey Suriye olmuştur. Hititler, Hurrilerin savaşçı özelliklerinden dolayı Hurri kentlerini genellikle ele geçirememiş ele geçirdiklerinde de büyük zayiatlar vermişlerdir. Hititlerin kayıtlarından öğrenildiği kadarıyla ordunun en üst kademesindeki komutanlar bile yenilmez olduklarını düşündükleri Hurri savaşçılarını, insan eti yiyen yamyamlar[32] olarak tanımlayarak korkularını örtbas etmeye çalışmışlardır.

Hitit kralları bu korkudan dolayı askerlerinin geri çekilmesi önlemek için çok şiddetli tedbirlere başvurmuştur. Bununla ilgili KBo III 34 nolu saray kroniğinde:

29 KBo I 11 10-18; Beckman 1995: 23-24; Yiğit 2006: 48

30 Kern 1999: 19-20; Bryce 2007: 42-43; Hamblin, 2006: 298-299; Burney 2004: 130

31 Gabriel 2009: 41-42; Ünal 1989: 136-137; Garstang 1959: 55

32 KBo III. 60 III. 14-16

“URU Ha-aš-šu-i mŠa-an-da-aš DUMU.È.GAL LÚ U[RU] Hu-ur-ma e-eš-ta hur-la-aš-ša

na-ah-ta nu eš-hé pí-en-ni-iš *A-BI* LU[GAL] *IŠ-PUR* ša-an ku-uk-ku-ri-eš-ki-ir

Hurmalı saray oğlanı Šanda Haššuwa şehrinde idi. Hurrilerden korktu. Beyine gitti. Kralın babası emir verdi ve onu sakatladılar.”

geçtiği kadarıyla Anadolu’nun güneydoğusunda bulunan Hurma ve Haššuwa kentleride devan eden Hurri ve Hitit savaşı esnasında geri çekilen Sanda’nın cezalandırılması, Hitit krallarının geri çekilmeye tahammüllerinin kalmadığını göstermesi bakımından önemlidir.[33]

Gelişmiş askeri teşkilata ve savaş silahlarına sahip olan Hurri toplumu kuzeydeki dağlık bölgelerden edindikleri savaş tekniklerini, Anadolu’nun güneydoğusu ve Kuzey Suriye’deki düzlük alanlara adapte ettiklerinden bu coğrafyada yüzyıllarca varlıklarını sürdürmüşlerdir.

Din

Anadolu’da yaşayan toplumlar, Hint-Avrupa ve Sami kökenli kavimlerin bölgeye göçünden önce anaerkil aile yapısıyla yaşaya gelmişlerdir. Bu aile yapısı, dini anlayışın gelişiminin belirleyici özelliklerinden birini oluşturduğu gibi toplumsal hayatı da şekillendirmiştir. Anadolu’nun yerli kavimleri gibi Hurriler de anaerkil bir toplum yapısına sahip olmalarından dolayı kendi kültür yapılarından kaynaklanan geniş bir panteon ve gelişmiş bir inanç sistemi oluşturmuştur.[34]

M.Ö. III. bin yılda yaşadıkları Doğu Anadolu’nun ve Kuzeybatı İran’ın dağlık bölgelerinde coğrafyanın getirdiği zorluklar neticesinde Hurriler, inanışlarının temelini meydana getiren bir dini anlayış geliştirmişlerdir. Bu döneme ait Hurriler ile ilgili yeteri kadar arkeolojik malzemenin

33 Yiğit 2005: 65-66; Barjamovic 2011: 186-187

34 Hoffner 2003: 227; Ferm 1965: 90; Akurgal 1962: 78; Quigley 1961: 98-99

bulunamamasından dolayı bu dini anlayışı anlayabilmek oldukça zordur. Yine de Hitit kaynaklarından ve Asur metinlerinden elde edilen dini anlayışa dair bilgilerden Sami ve Hint-Avrupalı inanışlar çıkartıldığında geriye kalan inanışın Hurri dinin ilk inanışları olduğunu tahmin etmekteyiz.[35]

M.Ö. II. bin yılda Hurriler, Anadolu'nun güneydoğusundan Orta Anadolu'ya ve çeşitli görüşlere göre Filistin'e kadar geniş bir alana göç etmeye başladıklarında daha önce yaşadıkları coğrafyanın zor koşulları neticesinde edindikleri günlük hayata uygulanabilir dini anlayışları ile Kuzey Suriye ve Mezopotamya'nın mistik yönü ağır basan dini inanışları arasında bağ kurmuşlardır. Hurriler, bu bölgelerde yaşayan diğer toplumların baskın din anlayışlarını ya doğrudan benimsemiş ya da kendi inançlarına uydurarak kabullenmişlerdir. Bunun yanı sıra benimsedikleri din anlayışlarını da bu bölgelerde yaşayan diğer toplumlara yüzyıllar içinde kabullendirmişlerdir. M.Ö. II. bin yılın ortalarına gelindiğinde Hurri dini bir taraftan Hitit dünyasında, diğer taraftan da sahip oldukları mitoloji, tapınma sistemi ve panteonlarıyla Mezopotamya ve Kuzey Suriye'de yaşayan toplumlar tarafından geniş ölçüde kabul görmüştür.[36]

Dini anlayışların yüzyıllar boyu devam edebilmesi için o dinin kurumları ile yaşaması yani sistematikleşmesi gerekmektedir. Bunun durum insan ömrünü aşan bir kültürün oluşumu ve dini anlayışın bir kuşaktan diğerine aktarılması ile mümkün olmuştur. Dini anlayışın sistematikleşerek nesiller boyu devam etmesi güçlü bir ruhban sınıfının meydana gelmesiyle bağlantılıdır. Mitolojik ve geleneksel öğretilerini gelişmiş bir eğitim anlayışıyla kendilerinden sonrakilere aktarılması ve dini anlayışın sağlam temeller üzerine inşa edilmesi Hurri toplumunda güçlü bir din adamı zümresinin bulunuşuyla açıklanabilir. Bundan dolayı Hurri dini M.Ö. II. bin yılda Ön Asya inanışlarının önemli bir kısmını oluşturmuştur.

Hurrilerin dini açıdan en fazla etkiledikleri toplum ise Hititler olmuştur. Hititler, Orta Anadolu'ya göç ettikleri ilk dönemlerde bölgede yaşayan Hatti toplumunun dini ve kültürel özelliklerini kendilerine mal ederek yeni bir kültür oluşturmuşlardır. Hitit kraliyet ailesi ile toplumun bir kısmı M.Ö. II. bin yılın

35 Na'aman 2012: 9; Green 2003: 101-102

36 Johnston 2004: 191-196; Taracha 2009: 73-80; Liverani 2014: 322-324

ikinci yarısından itibaren Hurri dini ve kültürünü geniş ölçüde kabul etmiştir. Hititler gelişmiş kayıt tutma geleneklerinden dolayı Hurri dini ile ilgili çeşitli tanrı isimleri, tapınma gelenekleri, inanış şekilleri, mitolojik anlatımları günümüze ulaştırmışlardır. Hititler, Hurri inanışlarını ve mitolojisini kabul ederken onların Mezopotamya'dan devşirerek bünyelerine katmış oldukları pek çok unsuru da benimsemişlerdir. Bu unsurların başında bin yıllar içinde sözlü anlatımla Mezopotamya toplumları arasında yaşayan ve yazının icadından sonra tabletlere kaydedilen çoğunlukla dinsel kökenli olup insanın ve dünyanın yaradılışını, tarımsal hayatın şekillenişini, efsaneleştirilmiş kişilerin kahramanlıklarını anlatan mitoslar bulunmaktadır.[37]

Hurriler, Sümerlerden Akadlara ve onlardan Asur ve Babil'e kadar uzanan "Mezopotamya Mitos Geleneğini" kendi inanışları ile şekillendirerek Hititlere aktarmışlardır. Hititler, Hurrilerden aldıkları Gurparanzah'ın Masalları, Avcı Kešši Masalı, İštar ve Ejder Hedammu, İnek ve Balıkçının Hikayesi, Appu ve İki Oğlunun Hikayesi, Gökteki Krallık Efsanesi ve Ullikummi Şarkısı gibi mitosları kendilerine mal etmişlerdir.[38]

Hititler, ele geçirdikleri bölgelerin tanrılarına, kendi tanrıları gibi inanmakta hiçbir zaman sakınca görmemiş hatta bu durumu kendilerine övünç vesilesi yapmışlardır. Hurri toplumu özellikle Kizzuwatna devletini kurduktan sonra Hitit toplumu ile daha yakın ilişkiler geliştirmişlerdir. Hititler, bu dönemde gerek hanedan evlilikleri gerekse Hurri tanrılarına gösterdikleri saygı neticesinde Hurri toplumunun etkisi altında kalmış gibi görünmektedirler. Buna rağmen Hitit saray halkından bazı kişilerin Kizzuwatna'ya rahip olarak atanması Hititlerin, Hurrileri dini inanışları kullanarak yönettiği sonucunu ortaya çıkarmaktadır.

Bu konuda elimize geçen en önemli belge ise I. Šuppiluliuma'nın Prens Arnuwanda, komutan Zida ile oğlu Telepinu'yu Kizzuwatna'nın yerel tanrıları olan Tešup, Hepat ve Šarruma için rahip görevi ile bir yönetici olarak atamasıdır.[39]

37 Hoffner 2002: 4-14; Gurney 1997: 13-19; Kristiansen 2006: 282-283; Starr 1991: 103-104; Liverani 2014: 322; Hoffner 2003: 231-232

38 Ehrlich 2011: 231-234; Graf 1996: 89-91; Hoffner 1990: 38-41; Collins 2008: 153-154; Johnston 2007: 49-51

39 Bryce 1999: 168-172; Ünal 2002: 141; Taracha 2009: 81-82; Hundley 2013: 301-316

KUB XIX 25

1 [*UM-MA* ^{D}]UTU^{ŠI} ^{m}Šu-up-pí-lu-li-u[-ma LUGAL.GAL LUGAL KUR ^{URU}Ha-at-ti]

2 [^{MUNUS}Hin-ti MUNUS.LUGAL.GAL ^{m}Ar-nu-an[-da DUMU LUGAL *Ù* ^{m}Zi-da-a GAL *ME-ŠE-DI*]

3 ^{m}Te-li-pí-nu-un DUMU-*ŠU I-NA* ^{URU}Ki-iz[-zu-ua-at-na *A-NA* ^{D}U ^{D}Hé-pat]

4 *Ù* A-NA ^{D}Šar-ru-um-ma *A-NA* Ì[R-*UT-TÌ* pí-ia-u-e-en]

5 nu-ut-ta ^{LÚ}SANGA i-ia-u[-en]

6 nu am-mu-uk ^{m}Šu-up-pí-lu-li-u-ma L[UGAL.GAL ^{MUNUS}Hi-in-ti MUNUS.LUGAL.GAL]

7 ^{m}Ar-nu-an-da DUMU.LUGAL *Ù* ^{m}Zi-da[-a GAL *ME-ŠE-DI*]

8 *A-NA* ^{m}Te-li-pí-nu ^{LÚ}SANGA kat-ta [DUMU-*ŠU* DUMU.DUMU-*ŠU*

9 iš-hi-ú-ul ki-iš-ša-an i[š-hi-ia-u-en]

10 ^{D}UTU^{ŠI}-za MUNUS.LUGAL-ia ^{m}Te-li-pí-nu[-un ma-ah-ha-an *ŠA* DINGIR^{MEŠ} ^{LÚ}SANGA-an-ni]

11 ÌR-an-ni-ia še-ik-ku-e-ni ^{m}A[r-nu-an-da-an-ma-za DUMU.LUGAL *QA-TAM-MA AŠ-ŠUM*]

12 [EN]-*UT-TIM* ša-ak-ku na-an [ma-ah-ha-an]

13 [pa-a]h-šu-ua-aš-ta na-an SI[G_5-ah-hu-e-ni na-aš-za *AŠ-ŠUM* EN-*UT-TI*]

14 [KUR ^{U}]^{RU}Ha-at-ti ta-ma-i[-in ÙKU-an li-e ku-in-ki i-la-li-ia-zi]

KUB XIX 26

7 ku-i-ša an-tu-ua-ah-ha-aš *IT-T*[*I* LUGAL] MUNUS.LUGAL na-aš-ma kat-ta

8 *IT-TI* DUMU.LUGAL ua-aš-ta-i nu-kán [a-p]u-u-un an-tu-uh-ša-an

9 LÚSANGA na-aš·-ma kat-ta DUMU LÚSANGA aš-šu-li an-da li-e

10 hu-it-ti-ia-an-zi na-aš *A-NA* LUGAL ma-ah-ha-an

11 LÚKÚR-*ŠU* a-pí-e-da-ni-ia-aš *QA-TAM-MA* LÚKÚR-*ŠU* e-eš-du

12 ma-a-na-an ha-an-ne-eš-ni-ma ku-ua-pí it-ti-ša-an-zi

13 nu-za LÚSANGA na-aš-ma kat-ta [DU]MU LÚSANGA ma-ah-ha-an

14 a-pí-e-el ha-an-ne-eš-ni kar-aš-ši me-mi-iš-ki-iz-zi

15 a-pi-e-da-ni-ia an-tu-uh-ši me-na-ah-ha-an-da

16 *QA-TAM-MA* kar-ši me-mi-iš-ki-id- du

17 ku-i-ša an-tu-ua-ah-ha-aš *IT-TI* LUGAL MUNUS.LUGAL a-aš-šu-uš

18 *A-NA* LÚSANGA-ia-aš *QA-TAM-MA* a-a[š-šu]-uš e-eš-du[40]

KUB XIX 25: "[Hatti ülkesi kralı, Büyük kral Ma]jeste Šuppíluliuma, [Büyük Kraliçe Hin]ti, [Prens] Arnu(w)an[da ve baş muhafız Zida şöyle (söyler)]: [Biz Kiz]zuwatna şehrinde, onun oğlu Telipinu'yu [Tešup, Hepat] ve Šarrumaya [köle olarak verdik.] Ve seni rahip yaptık. Ve ben [Büyük Kral] Šuppiluliuma, [Büyük Kraliçe Hinti], Prens Arnu(w)anda ve [saray muhafızlarının başı [Zida, rahip Telipinu için [oğlu (ve) torunu için de geçerli] şöyle bir antlaşma [yaptık]: Aynı şekilde ben, majeste ve de kraliçe, Telipinu'yu nasıl [tanrıların rahibi] ve de kölesi olarak tanıdıysak. O, [prens Arnu[w)anda'yı da aynı şekilde [bey] olarak tanısın ve biz onu koruyacağız. Ve ona [iyi bir şekilde davranacağız ve o, bey olarak] Hatti ülkesinde başka bir insanı istemesin."

KUB XIX 26: "Her kim Kral]a, kraliçeye ya da prense karşı herhangi bir suç işlerse, o kişiyi rahip ya da rahibin oğluna karşı (kendi tarafına) çekmesin (korunmasın). O, kralın nasıl düşmanı ise, aynı şekilde onun da düşmanı olsun fakat eğer onlar onu mahkemeye çağırırsa, aynı şekilde rahip ya da

40 KUB XIX 26 Götze 1940: 12-17

rahibin oğlu orada (mahkemede) doğruyu söylediği gibi o, ayrıca o kişi karşısında da aynı şekilde doğruyu söylesin. Her kim kral (ve) kraliçeye dost ise aynı şekilde, rahibe de dost olsun.

Metinde I. Šuppiluliuma'nın Kizzuwatna Krallığı ile olan siyasi ve dini bağlarını güçlendirmek ya da "Vassalı" yapmak için kraliyet ailesi içinden atamalar yaptığını görmekteyiz. Hurri – Mitanni ve Hitit Devletleri arasında tampon bir krallık olan Kizzuwatna bazı dönemlerde Hitit bazı dönemlerde ise Hurri – Mitanni Devleti ile iyi ilişkiler kurarak bir denge siyaseti ile varlığını devam ettirmekteydi. Hurri toplumunun daha önce kurduğu şehir devletlerine kıyasla daha geniş bir alan üzerinde örgütlenmiş olan Kizzuwatna Krallığı coğrafi yakınlığı sebebiyle Hititler ile olan etkileşimini artırmış olmalıdır. Metinden takip edebildiğimiz kadarıyla bu Hurri toplumu üzerine bir Hititlinin rahip olarak atanması ve bu durumun da Kizzuwatna Krallığı tarafından olağan karşılanması, bu toplumun kendi bünyesinde oluşturduğu dini yapıdan uzaklaşıp bölgede yaşayan diğer toplumların dini anlayışlarını kabullendikleri sonucunu çıkmaktadır.

Yani M.Ö. II. bin yılın ortalarına gelindiğinde Hurriler daha önce sahip oldukları yaşam endeksli bir din anlayışı yerine din endeksli bir yaşam anlayışını kabullenmiş olmalıdır. Özellikle Doğu Anadolu'nun ve Kuzeybatı İran'ın dağlık alanlarındaki zor hayat şartlarını devam ettirebilmek için dini anlayışlarını yaşamlarına uydurmaya çalışan Hurri toplumu, yaşadıkları yeni coğrafyayla birlikte Mezopotamya kültürlerinden de etkilenmelerinin bir sonucu olarak hayatlarını dini anlayışlara göre düzenlemeye başlamış oldukları tahmin edilebilir.[41] .

Sonuç

Yaşadıkları coğrafyayı kendilerine göre şekillendiremeyen eskiçağ tarihi toplumları göç ettikleri bölgelerin iklim şartları, yüzey şekilleri, bitki örtüsü, coğrafi konumu gibi etkenlere göre yaşantılarını ve buna bağlı olarak kültürlerini adapte etmek zorunda kalmışlardır. Fiziki coğrafyası nedeniyle birbirinden oldukça farklı yaşam koşullarına sahip olan Anadolu

41 Karauğuz 2002: 70; Altman 2004: 163; Beal 1992: 333-337; Yiğit 1996: 236

Yarımadası'nın dağlık doğu bölgelerinde yaşayan Hurri toplumları, yarı-çöl iklimine sahip olmasına rağmen sulanabilen alanlarda gelişmiş bir tarım ekonomisinin olduğu Anadolu'nun güneydoğusuna; sonrasında da Kuzey Suriye göç edince bu yeni coğrafyaya uyum sağlamak için kültürel ve dini yapılarında değişiklikler gerçekleştirmişlerdir. Hurriler, çağlar boyunca medeniyetin gelişiminde önemli paya sahip olan "Verimli Hilal"e yaklaşınca Sümerlerden, Akadlara onlardan da Asur ve Babil'e miras kalmış olan gelişmiş bir kültüre ortak olmuşlardır. Yazının kullanmasına bağlı olarak bin yıllar içinde biriktirilmiş olan dini, mitolojik ve edebi kayıtların bir kısmı zamanla Hurri toplumuna aktarılmıştır. Hurriler, daha önceki inanışları ve yaşam tarzlarını bu yeni değerlerle harmanlayarak gelişmiş bir kültür oluşturmuşlardır. Gelişmiş bir kültür oluşturan Hurriler ile yüzyıllarca savaşan Hititler, bölgeye gelerek kendi kültürlerini bölgeye yayarken aynı zamanda Hurri dini ve inanışlarını da benimsemişlerdir. M. Ö. 15. yüzyıla gelindiğinde Hurriler, Asyanik kökenden gelen öz kültürlerini, Mezopotamya'nın Sami inanışları ve Hititlerin Hint-Ari gelenekleriyle birleştirerek Ön Asya'nın en önemli medeniyetlerinden birini oluşturmuşlardır. Merkezi bir siyasi örgütlenme oluşturamayan Hurri toplulukları yazıyı kullanmak konusunda çok istekli olmamış ya da yazdıkları metinler bizlere ulaşmamıştır. Bu sebepten Hurri kültürünün coğrafi yapıdan kaynaklanan etkilerini ve gelişmiş özelliklerini ancak Hitit metinlerinden takip etmek mümkün olmaktadır.

KAYNAKÇA

Akurgal, E. 1962 *The Art of the Hittites*. Abrams Press.

_____ 1998 *Anadolu Kültür Tarihi.* Tübitak.

Akyol, O. F. 2004 *Klasik Filoloji Seminerleri: I.* Türk Eskiçağ Bilimleri Enstitüsü.

Alpman, A. 1981 "Hurriler", *Tarih Araştırmaları Dergisi,* XIV/25, 283–313.

Altman, A. 2004 *The Historical Prologue of the Hittite Vassal Treaties: An Inquiry Into the Concepts of Hittite Interstate Law*. Bar-Ilan University Press.

Amiran R. B. 1952 "Connections Between Anatolia and Palestine in the Early Bronze Age", *Israel Exploration Journal,* 2, 89-103.

Anthony, D. W. 2010 *The Horse, the Wheel, and Language: How Bronze-Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World.* Princeton University Press.

Asher, A.- Asher, T. M. 2009
The Peoples of Ararat. BookSurge Publishing.

Balkan, K. 1957 *Mama Kralı Anum-Hirbi'nin Kaniş Kralı Warşama'ya Gönderdiği Mektup.* Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Barjamovic, G. 2011
A Historical Geography of Anatolia in the Old Assyrian Colony Period. Museum Tusculanum Press.

Baydur, N. 1970 *Kültepe (Kaneš) ve Kayseri Tarihi Üzerine Araştırmalar: En Eski Çağlardan İs. s. 395 Yılına Kadar.* İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

Beal, R. H. 1992 *The Organisation of the Hittite Military*. Carl Winter Universitätsverlag.

Beckman, G. 1995 "The Siege of Uršu Text (CTH 7) and Old Hittite Historiography", *JCS*, 47, 23-34.

Beckwith, C. I. 2011 *Empires of the Silk Road: A History of Central Eurasia from the Bronze Age to the Present*. Princeton University Press.

Bittel, K. 1945 Ön Asya Tarih Öncesi Çağları: Mısır, Filistin, Suriye. Çeviren: Halet Çambel. İstanbul.

Bourke, S. 2008 *The Middle East: The Cradle of Civilization Revealed.* Thames & Hudson Press.

Bryce, T. 1999 *The Kingdom of the Hittites*. Oxford University Press.

_____ 2003 *Letters of the Great Kings of the Ancient Near East: The Royal Correspondence of the Late Bronze Age*. Routledge Publishing.

_____ 2007 *Hittite Warrior*. Osprey Publishing.

Burney, C. A. 2004 *Historical Dictionary of the Hittites*. Scarecrow Press.

Chahin, M. 2001 *The Kingdom of Armenia: A History.* Curzon Press.

Chavalas, M. W. 2006
Ancient Near East: Historical Sources in Translation. John Wiley & Sons Press.

Coetzee, D. - Eysturlid, L. W. 2013
Philosophers of War: The Evolution of History's Greatest Military Thinkers. Praeger Publishing.

Collins, B. J. 2008 *The Hittites and Their World*. Brill Press.

Cooper, L. 2006 *Early Urbanism on the Syrian Euphrates.* Routledge Publishing.

Cotsen, L. E. 1998 *Urkesh and the Hurrians.* Undena Publications.

Cotterell, A. 2006
Chariot: From Chariot to Tank, the Astounding Rise of the World's First War Machine. Overlook Press.

Daniels, P. T. 1996 *The World's Writing Systems*. Oxford University Press.

Diakonoff, I. M. 1991 *Early Antiquity.* University of Chicago Press.

Drews, R. 1994 *The Coming of the Greeks*. Princeton University Press.

Ehrlich, C. S. 2011 *From an Antique Land: An Introduction to Ancient Near Eastern Literature*. Rowman & Littlefield Publishers.

Esin, U. 2003 *Köyden Kente: Yakındoğu'da İlk Yerleşimler.* Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Ferm, V. T. A. 1965 *Ancient Religions*. Citadel Press.

Fletcher, J. 2000 *Chronicle of a Pharaoh: The Intimate Life of Amenhotep III.* Oxford University Press.

Gabriel, R. A. 2002 *The Great Armies of Antiquity.* Greenwood Publishing.

_____ 2009 *Thutmose III: The Military Biography of Egypt's Greatest Warrior King*. Potomac Books.

Garstang, J. - Gurney, O. R. 1959
The Geography of the Hittite Empire. British Institute of Archaeology at Ankara.

Gordon, C. H.- Rendsburg, G. A. 2002
Eblaitica: Essays on the Ebla Archives and Eblaite Language IV. Cilt. Eisenbrauns Publishing.

Götze, A. 1940 *Kizzuwatna and the Problem of Hittite Geography*, AMS Press.

Graf, F. 1996 *Greek Mythology: An Introduction.* Johns Hopkins University Press.

Green, A. R. W. 2003
The Storm-god in the Ancient Near East. Eisenbrauns Publishing.

Gurney, O. R. 1997 *Some Aspects of Hittite Religion*. Oxford University Press.

Güneri, S. 1987 "Erzurum ve Çevresindeki Höyüklerin Yüzey Araştırması", *Araştırma Sonuçları Toplantısı,* V/2, 54–76.

Güterbock, H.G. 1964
"Sargon of Akkad Mentioned by Ḫattušili I of Hatti", *Journal of Cuneiform Studies,* XVIII/1, 1–6.

Hamblin, W. J. 2006 *Warfare in Ancient Near East.* Taylor & Francis Publishing.

Harrison, T. 2009 *The Great Empires of the Ancient World.* Getty Publications.

Hoffner, H. A. 2003 *Hittite Studies in Honor of Harry A. Hoffner, Jr: On the Occasion of His 65th Birthday*. Eisenbrauns Publishing.

Hoffner, H. A.- Beckman, G. M. 1990 *Hittite Myths*. Scholars Press.

Hoffner, H. A.- Singer, I. 2002 *Hittite Prayers.* Brill Press.

Howard, D. 2011 *Bronze Age Military Equipment*. Pen and Sword Press.

Hundley, M. B. 2013 *Gods in Dwellings: Temples and Divine Presence in the Ancient Near East*. Society of Biblical Literature.

Hunger, H. Pruzsinszky, R. 2004 *Mesopotamian Dark Age Revisited.* Verlag der Österreichischen Akademie.

Johnston, S. I. 2004 *Religions of the Ancient World: A Guide.* Belknap Press.

Johnston, S.I. 2007 *Ancient Religions.* Belknap Press.

Karauğuz, G. 2002 *Boğazköy ve Ugarit* Çivi Yazılı Belgelerine Göre *Hitit Devletinin Siyasi Antlaşma Metinleri*. Çizgi Kitabevi.

Kern, P. B. 1999 *Ancient Siege Warfare*. Indiana University Press.

Kınal, F. 1962 *Eski Anadolu Tarihi.* Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Kınal, F. 1978 "Khorsabad Kral Listesi ve Kronoloji", *Belleten* 42/166, 171–200.

Koşay H. - Turfan K. 1959
"Erzurum-Karaz Kazısı Raporu", *Belleten* 23/91. 349–413.

Kristiansen, K. - Larsson, T. B. 2006
The Rise of Bronze Age Society: Travels, Transmissions and Transformations. Cambridge University Press.

Kuhrt, A. 1995
The Ancient Near East, C. 3000-330 BC. Routledge Publishing.

Kupper, J. R. 1973 *Northern Mesopotamia and Syria.* Cambridge Ancient History.

Kuz′mina, E. E. 2007 *The Origin of the Indo-Iranians.* Brill Press.

Leick, G. 2007
The Babylonian World. Routledge Press.

Littauer, M. A. 2002 *Selected Writings on Chariots and Other Early Vehicles, Riding and Harness (Culture and History of the Ancient Near East).* Brill Academic Publications.

Liverani, M. 2014
The Ancient Near East: History, Society and Economy. Routledge Publishing.

Na'aman, N. 2012
Canaan in the Second Millennium BCE. Eisenbrauns Publishing.

Owen, D. - Wilhelm, G. 1999

Nuzi at seventy-five. CDL Press.

Özgüç, T. 1999 *Kültepe-Kaniš/Neša Sarayları ve Mabetleri*. Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Pehlivan, M. 1990 "Karaz Kültürü ve Hurriler", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1/1, 168–176.

Podany, A. H. 2010 *Brotherhood of Kings: How International Relations Shaped the Ancient Near East.* Oxford University Press.

Quigley, C. 1961 *The Evolution of Civilizations: An Introduction to Historical Analysis.* Macmillan Press.

Roaf, M. 1992 *Mesopotamia and the Ancient Near East.* Stonehenge Presss.

Robbins, M. 2001 *Collapse of the Bronze Age: The Story of Greece, Troy, Israel, Egypt, and the Peoples of the Sea*. iUniverse Publishing.

Roux, G. 1996 *Ancient Iraq.* Penguin Press.

Starr, C.G. 1991 *A History of the Ancient World.* Oxford University Press.

Sukenik, Y. 1947 "On the Technique of Khirbet Kerak Ware", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research,* 106, 9–17.

Taracha, P. 2009 *Religions of Second Millennium Anatolia*. Eisenbrauns Publishing.

Ünal, A. 1989 "The Power of Narrative in Hittite Literature". *The Biblical Archaeologist*, 52, 130–143.

_____ 2002 *Hititler Devrinde Anadolu -1*. Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

_____ 2003 *Hititler Devrinde Anadolu -2*. Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

_____ 2005 *Hititler Devrinde Anadolu -3*. Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Ünal, A. - Girginer, K. S. 2007
Kilikya - Çukurova: İlk Çağlardan Osmanlılar Dönemi›ne kadar Kilikya›da Tarihi Coğrafya, Tarih ve Arkeoloji. Homer Kitabevi.

Veenhof, K.R. 2009 "Some displaced Tablets from Kārum Kanesh (Kültepe)", *Altorientalische Forschungen*, 35/1, 10 – 27

Woodard, R.D. 2008 *The Ancient Languages of Asia Minor*. Cambridge University Press.

Yıldırım, E. 2013
"Antikçağda Evliliklerle Kurulan Müttefiklikler: Antiochus I", *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi,* 17 / 1, 247–268.

Yiğit, T. 1996 "Hitit Kral Ailesi Üyelerinin Siyasal Etkinlikleri Üzerine", Tarih Araştırmaları Dergisi, 18 /29, 233–245.

_____ 2003 "İlk Tunç Çağı'nın Son Evresinde Anadolu'nun Siyasi Görünümü", *Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi,* 40, 13-28.

_____ 2005 "Hurriler'e İlişkin Hititçe Çivi Yazılı Belgelerdeki İlk Kayıtlar", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 38, 55–69.

_____ 2006 "Urşu Kuşatması Metni'nin Yeniden Değerlendirilmesi", *Anadolu/Anatolia* 31, 43–55.

Yoffee, N. - Cowgill, G. L. 2003
The Collapse of Ancient States and Civilizations. University of Arizona Press.

NEW OBSERVATIONS ON THE KBO 1.18 PRISM

Elyze ZOMER[*]

1. INTRODUCTION

The prism known as KBo 1.18 (VAT 7425) has turned out to be one of the most difficult and interesting pieces among the Mesopotamian incantations found in Bogazköy, and has been left largely unedited.[1] It is a four-sided prism, single column, with a longitudinal hole[2], of which unfortunately only sides A, C and D are preserved for us today. Its specific excavation area remains unknown, and it is nowadays present in the collection of the Vorderasiatisches Museum in Berlin.[3] The measurements are 93 x 15-30 x 59 mm.

KBo 1.18 consists of a collection of approximately 11 preserved unilingual Akkadian and Sumerian incantations. Among hethitologists, KBo 1.18 is known as CTH 806.1, "Incantations mentioning the deity Asalluḫi", but as we will see Asalluḫi is not the main deity named on KBo 1.18.[4]

It is not the intention of this paper to present all the incantations here in

* elyze.zomer@staff.uni-marburg.de, Centrum für Nah- und Mittelost-Studien, Fachgebiet Altorientalistik, Universität Marburg.

1 References: T. J. Collins, *Natural Illness in Babylonian Medical Incantations* (Diss. Uni. Chicago, 1999), pp. 256-258 (*maškadu*).

2 It has been confirmed that other prisms KBo 19.98, KBo 26.5 (+) and KBo 26.4 also have a hole that runs through the vertical axis: see M. Weeden, *Hittite Logograms and Hittite Scholarship* (Wiesbaden, 2011) p. 112. It is likely that these prisms would have been but on a pivot, and then rotated.

3 I had the opportunity to collate and study KBo 1.18 (VAT 7425) during a stay in 2013, with many thanks to Prof. J. Marzahn.

4 The deity Asalluḫi is attested thrice on KBo 1.18 i.e., in incantations II, IV and IX.

full edition, but to give an impression of their contents, which are: one incantation against the *maškadu*-disease (I), two unclassifiable incantations containing the Sumerian Marduk-Ea formula (II) and (IV), two snake incantations (III) and (V), one incantation against a fly (IX), one incantation against presumably another insect (VIII), and two scorpion incantations (X) and (XI).[5] I would like to carefully suggest that the main focus of KBo 1.18 seems to be concerned with the effects of "arachnids, snakes, insects".[6]

2. PRISMS IN HATTUŠA

Clay prisms are relatively rare among the textual remains from Ḫattuša; we can verify 12 exemplars altogether[7]:

Publication	**Format**	**Subject**	**Language**	**Excavation Area**
KBo 1.18	4-sided	Collection of incantations	Sumerian and Akkadian	(-)
KBo 19.98	6-sided	Narām-Sîn legend	Akkadian[1]	Temple I
KBo 19.99	4-sided	Narām-Sîn legend	Akkadian	Büyükkale A
KBo 26.2	4-sided	Unidentified god list	Sumerian	Temple I
KBo 26.4	4-sided	Unidentified thematic list	Sumerian	Temple I
KBo 26.5 (+)	4-sided	Urra	Sumerian	Temple I
KBo 26.56	(-)	Inversive sign list	(-)	Lower City
KBo 27.1	4-sided	*Fragmentary*	Akkadian	Temple I
KBo 36.72	(-)	*Fragmentary*	(-)	(-)

5 Incantations VI and VII are too fragmentary to be classified.

6 Note that the *maškadu* disease is in fact involved with the musculoskeletal system. Its occurrence on this prism may be explained by the fact that it is stated that, "It took half the poison of a snake, it took half the poison of a scorpion".

7 See W. Waal, "Chronological Developments in Hittite Scribal Habits," *PIHANS* 119 (2012) p. 224 n. 20 and T. Scheucher, *The Transmissional and Functional Context of the Lexical Lists from Hattusha and from the Contemporaneous Traditions in Late-Bonze-Age Syria* (Diss. Uni. Leiden, 2012) p. 150. Note that KBo 1.18 was missed by both.

Publication	Format	Subject	Language	Excavation Area
KUB 4.39	4-sided	Eduba narrative	Bilingual Sum.-Akk.	(-)
KUB 4.40	4-sided	Akkadian proverbs	Akkadian	(-)
KUB 4.41	4-sided	Hymn to Nergal	Bilingual Sum.-Akk.	(-)

The compositions found on the prisms from Ḫattuša, i.e., lexical lists, sign lists and various kinds of traditional Mesopotamian literature, are all connected with scribal education from Mesopotamian sources. Note that there are no Hittite compositions or even any Hittite language is delivered to us on the above-listed prisms. The lexical lists are remarkably unilingual Sumerian and do not contain Hittite translations, unlike other lexical lists found on other formats known from Ḫattuša.[8] All prisms from Ḫattuša are either four- or six-sided.[9] Interestingly, KBo 1.18 is the only known prism from the vast Mesopotamian scribal tradition to contain a collection of incantations.[10]

It is not clear why objects of such difficult and prestigious design were used for school exercises. They may have been produced for special occasions, for instance for examinations.[11] This could explain their relative rarity. In general, it is assumed that prisms were inscribed by advanced students of the Mesopotamian school curriculum. Incantations are mainly found in the Mesopotamian scholastic tradition on so-called 'excerpt tablets'[12] and are rendered in the advanced phase of the curriculum. This may explain the existence of prism KBo 1.18, likely to be a school product from the scribal centra in Ḫattuša.

8 See T. Scheucher, *The Transmissional and Functional Context of the Lexical Lists*, p. 185.

9 Note that KBo 19.98 is disputed by Westenholz (*Legends*, p. 281), who argues that it must have been a five-sided prism.

10 Only a five-columned Ur III cylinder, ITT 2/1 1036 (photo: PIHANS 65, p. 296), from Girsu is further attested and contains five incantations against snakes: see N. Rudik, *Die Entwicklung der keilschriftlichen sumerischen Beschwörungsliteratur von den Anfängen bis zur Ur III-Zeit* (Diss. Uni. Jena, 2011) p. 21.

11 See N. Veldhuis, *Elementary Education at Nippur* (Groningen, 1997) p. 29f.

12 P. D. Gesche, *Schulunterricht in Babylonien im ersten Jahrtausend v. Chr.* (Münster, 2000), pp. 174-176.

3. COLOPHON, CATCHLINE AND DATING OF KBO 1.18

At the end of side D we find the following colophon stating:

24. ⌜ŠU⌝ *Am-ma-ta-ia* $IR_{3/11}^{!?}$ ^{d}*Ḫa-ìa*

25. *ù* ^{d}NIN.SAḪAR mu tu ⌜x⌝ ⌜x⌝ ⌜x⌝ ⌜x⌝ ⌜x⌝

"Hand of Ammataya *servant* of Haya and Nin-saḫar (*fragmentary*)"

The occurrence of the Mesopotamian deity Haya, who is associated with scribal activities as the spouse of Nisaba, fits well in the context of a school product. However, it is curious that we do not find Nisaba herself following Ḫaya, but another Mesopotamian deity, Nin-saḫar.

On the edge we find a catchline, which reads LUGAL ŠÚ[13] (*šar kiššati*), "King of the world", which might refer to a legend of a king of Akkad, of which, as noted above, there are two versions known from prisms (KBo 19.98 and KBo 19.99).

The dating concludes the prism, reading ITI *ša re-ši* (month of the "beginning"), which remains enigmatic and awaits further parallels.

4. THE SUBSCRIPTS ON KBO 1.18

Another interesting feature of KBo 1.18 is the particular use of subscripts. Starting the Middle Babylonian and Middle Assyrian periods, subscripts are generally written with the Sumerian expression KA.INIM.MA followed by an expression in Sumerian or Akkadian to designate the purpose of the incantation.[14] Interestingly, the subscripts of KBo 1.18 are all Akkadian and resemble in form a group of subscripts known from the Old Babylonian

13 The catchline and dating were previously recognized by D. Schwemer, "Gauging the Influence of Babylonian Magic," in *Vielfalt und Normierung/Diversity and Standardization* (ed. E. C. Cancik-Kirschbaum, J. W. Klinger, and G. G. W. Müller: Berlin, 2013) p. 154.

14 E.g. KA.INIM.MA ŠÀ.SUR KU_5.RU.DA.KÁM (AuOr Suppl. 23, 25c) and KA.INIM.MA *pa-ra-a a-na* KU_5-*si* (AuOr Suppl. 23, 25b). A study of different formulations of Sumerian and Akkadian subscripts has been made by J. Van Dijk, *Early Mesopotamian Incantations and Rituals* (New Haven and London, 1985) pp. 5-8.

period.[15] The subscripts found on KBo 1.18 can be differentiated into four types, which are reflected below with parallels from the Old Babylonian period.[16]

4.1 Type I *šipat* + noun in genitive/oblique case

The 'Type I' subscript consists of the construct state of *šiptum* (which is Akkadian for "magic spell"), i.e. *šipat* followed by the expected noun with a genitive case-ending, for example, *šipat zubbi* which literally translates as "spell of a fly", meaning "spell against a fly".

Type I	KBo 1.18
Incantation I	*ši-pa-at* be […]
Incantation IX	*ši-pa-at zu-ub-bi*

Type I	Old Babylonian
AMD 1 (YBC 8041)b	*ši-pa-at* ^{d}DÌM.ME
AMD 1 (YBC 8041)c	*ši-pa-at kalbim*(UR.GI$^{!}$)
Fs. De Meyer (IM 95317)b	*ši-pa-at kalbim*(UR.GI$_{7}$.RA)
Fs. De Meyer (IM 95317)c	*ši-pa-at libbiya*(ŠÀ.GU$_{10}$)
UET 5, 85	*ši-pa-a-*[*at*] *a-wu-ri-qá-n*[*im*]
AMD 1 (FM 22878)	*ši-pa-at zu-qí-*[*qí-pí-im*]
AMD 1 (MLC 1614)	[*ši*]*-pa-at ka-ša*$^{?}$*-ap*$^{?}$*-*[*ti*$^{?}$]

4.2 Type II *šipat/šiptu(m) ša* + noun in genitive/oblique case

The 'Type II' subscript consist of the construct state *šipat* followed by the relative-determinative pronomen *ša* followed by a further identification of the incantation most likely ending in a noun with a genitive case-ending.

15 To my knowledge, the Akkadian subscripts following 'Type I-IV' were totally out of use in the first millennium BCE. Concerning the Middle Babylonian and Middle Assyrian periods, there is one further i.e. Iraq 31a, here listed under 'Type II'.

16 For the Old Babylonian material, this article relies on the material which M. P. Streck (University of Leipzig) and N. Wasserman (Hebrew University of Jerusalem) presented in the online catalogue and database, *Sources of Early Akkadian Literature* (SEAL: http://www.seal.uni-leipzig.de/). The Old Babylonian incantations listed in this article are named after their filename (not their catalogue number) in the SEAL database.

Note however that this is not correct Akkadian, using the construct state *šipat* instead of the status rectus *šiptu*(*m*).

Type II	KBo 1.18
Incantation II	*ši-pa-at ša* ^{d}[…]
Incantation III	*ši-pa-at ša* MUŠ […]

'Type II' is also known from the Old Babylonian period where we find the correct version of the subscript:

Type II	Old Babylonian
ZA 71a	*ši-ip-tum ša i-ni-*[*in*$^{?}$]
ZA 71b	*ši-ip-tum ša ṣe-eḫ-ri-im nu-úḫ-ḫi-im*

Interestingly, there is one other contemporary subscript outside KBo 1.18 sharing the same typology:

Type II	Middle/Assyrian
Iraq 31a	*ši-ip-tu ša mu-ul-tap-ši-iq-te*

The incorrect use of the construct state *šipat* of the scribe in KBo 1.18 can also be observed in the *šiptu*(*m*) *ul yattun* formula in 'Incantation II' found on side I:

16. *š*[*i*]*-pa-at ú-ul i-ia-a-*[*ti* …]

17. *ù* ^{d}ASAL.LÚ.ḪI […]

It is unthinkable that a scribe of Mesopotamian origin would make a mistake in the fixed expression *šiptu*(*m*) *ul yattun*, "the incantation is not mine". This closing formula was used by the incantation-priest to legitimate and empower an incantation with divine authority, and was normally suffixed with *šipat* DN, "it is the incantation of DN".[17]

17 For a general study of this formula, see A. Lenzi, "*Šiptu ul yuttun*. Some Reflections on a Closing Formula in Akkadian Incantations," in *Gazing on the Deep. Ancient Near Eastern and Other Studies in Honor of Tzvi Abusch* (ed. J. Stackert, B. N. Porter, D. P. Wright: Bethesda, 2010) pp. 131-166.

Only one other certain example of an erroneous use of this formula is delivered to us from Ugarit[18]:

Ugaritica 5, 19

11. *ši-pát ú-li-a-ti*

12. *ši-pát da-mi* ˹*ù*˺ *ni-ka-ra*[k_x (ZUM)]

The incantation from Ugarit was most probably not written by a native Mesopotamian since it contains hybrid forms which reflect interference from the Ugaritic modal system of verbs.[19] I would like to tentatively suggest that the scribe of KBo 1.18, known from the colophon as Ammataya, whose name implies a West Semitic rather than Hittite origin, was perhaps not a first generation Mesopotamian, but rather a second or later generation Mesopotamian living in Ḫattuša.[20]

4.3 Type III abbreviated version with *ša*

The 'Type III' subscript seems to be an abbreviated version of 'Type II', only consisting of the relative-determinative pronoun ša followed by a further identification of the incantation, most likely ending in a noun with a genitive/oblique case-ending.

Type III	KBo 1.18
Incantation IV	*ša* […]
Incantation V	*ša ṣa-b*[*a*$^{!?}$*-tim* …]
Incantation X	*ša* GÍR$^{!}$.TAB *ṣa-ba-tim*

Type III Old Babylonian

18 The Middle Babylonian incantation AT 490 (+) AT 450: 9-10 from Alalakh might resemble the same incorrect use of the construct state of *šiptu*(*m*): *ši-pát la ia*$^{!?}$-[…] *ši-pát* D[N…] *ši-pát* DN *š*[*i-pát* DN …], but awaits further collation.

19 E.g. *tu-ul-ta-lu-na* (*Ugaritica* 5, 19:6), see J. Huehnergard, *The Akkadian of Ugarit* (Atlanta, 1989) p. 161 n. 190.

20 Cf. the colophon of KBo 19.99, where we find Ḫanikuili, the son of Anu-šar-ilāni. For an extensive discussion on this colophon and Mesopotamians in Ḫattuša, see G. Beckman, "Mesopotamians and Mesopotamian learning in Ḫattuša," in *JCS* 35 (1983) pp. 97-114.

YOS 11, 14	*ša* ŠÀ.SI.SÁ
TIM 9, 66	*ša zu-qí-qí-pí*
TIM 9, 69	*ša zu-qí-qí-pí-im*

4.4 Type IV demonstrative pronoun + *ša*

The 'Type IV' is only attested once on KBo 1.18 and consists of the demonstrative pronoun *annûtu*(*m*) followed by the relative-determinative pronomen *ša* plus further identification of the incantation most likely ending in a noun with a genitive/oblique case-ending. There are no known Old Babylonian parallels.

Type IV	KBo 1.18
Incantation XI	*an-nu-tu*$_4$ *ša pa-ša-ar* ˹GÍR$^{!}$˺.TAB

5. INVOKED DEITIES ^{d}ŠÚ.ḪAL & ^{d}BÁḪAR

One of the main difficulties of KBo 1.18 is the pair of invoked deities occurring in incantations VI, VII, IX, X and XI, i.e., ^{d}ŠÚ.ḪAL and ^{d}BÁḪAR.[21] They appear together in closing formulae which are meant as a reinforcement of the purpose of the incantation via an appeal to the authority of both deities, of which incantations X and XI are offered as examples in the 'Appendix' below.



The identification of the deity clearly written ^{d}ŠÚ.ḪAL remains difficult and enigmatic. The one remote possibility which comes to mind is the rarely attested deity Šuḫalbi, a protective deity in the circle of the healing goddess Gula.[22]

21 Note that incantation IX has an extended version with Asalluḫi.

22 See M. Krebernik, "Šuḫalbi," in *RlA* 13 (2011-2013) p. 259.



The other deity Nun-ura, which is written ^{d}BÁḪAR, the divine potter, could appear as an alternative name for the deities Enki/Ea and Enlil[23], and is attested in other incantations from Mesopotamia.[24] Note that the writing of BÁḪAR is normally written <DUG.SÌLA.BUR>, but is consistently written in KBo 1.18 as <DUG.BUR>. The abbreviated form of the sign BÁḪAR lacking <SÍLA> is also attested in Sumerian literary texts from the Old Babylonian period.[25]

6. CONCLUDING REMARKS

When we take KBo 1.18 as a school product, it may explain the multiple erasures[26], the incorrect or incomplete writing of various signs[27], and the use of obscure deities such as ^{d}ŠÚ.ḪAL and ^{d}BÁḪAR. The Akkadian and Sumerian found on this prism is often far from perfect and may reflect on some occasions typical writing errors for a Hittite scribe, for example, not knowing the difference between the grammatical masculine and feminine[28] or dative and locative.[29] The ductus has been identified as NH[30], but we do find on one occasion the Babylonian writing <GAB.ERIM> instead of the Hittite <AM.SÌLA.BUR> for the sign EDIN (see below). In any case, all incantations found on KBo 1.18 seem to derive from the classic Mesopotamian incantation tradition.

APPENDIX:

23 See A. Cavigneaux and M. Krebernik, "Nun-ura" in *RlA* 9 (1998-2000) pp. 620ff.

24 A. Cavigneaux and M. Krebernik, "Nun-ura", pp. 620ff. and W. Sallaberger, *Der babylonische Töpfer*, pp. 5f.

25 C. Mittermayer, *Altbabylonische Zeichenliste der sumerisch-literarischen Texte*n (Freiburg, 2006) p. 35 no. 86.

26 E.g. side I: 8, 15.

27 E.g. the sign GÍR (example A and B), ^{d}<NIN>.EDIN$^{!}$ (example A).

28 E.g. *annûtu(m)* (example B) instead of *annâtu*(*m*), most likely abbreviation for *annâtu*(*m*) *awâtu*(*m*), "these words", i.e. "this spell".

29 E.g. *ana* (example B) instead of *ina*.

30 Following Schwemer, "Gauging the Influence of Babylonian Magic," p. 154. Note the older writing of the sign LI.

Example A: INCANTATION X

Side D

14’. [É?].NI.IN.NU.ÚR.RU ÁŠ.GI GAL.LA ˹GUB˺.BA

15’. <d>?GÌR-*qa-an* SAG *ù ka-bi-tù* d<NIN>.EDIN!

16’. *er-te ši-ik-ka-ta-am-ma*

17’. *ar-ku-ús pu-˹ur˺-ra qa-an-ni-šu a-na pa-ti-e*!(A)

18’. *si-ib-ba-as-sú a-na tu-ur-ri-i*

19’. *u-ul ad-di-in-šu* dŠÚ.ḪAL dBÁḪAR

20’. *ša* GÍR!.TAB *ṣa-ba-tim*

INCANTATION: *He (i.e., the scorpion) who stands ready (to attack) in the great reed hut!*[31] *(O) foremost Sumuqan/Šakkan and the important Bēlet-ṣēri. I drive in him (i.e. the scorpion) a peg and I bind (its) “purru”*[32]*! To open its pincers (and) to curl its tail I do not allow it! (By) DN_1 (and) DN_2 (Spell) which is to seize a scorpion.*

Example B: INCANTATION XI

Side D

21’. *aṣ-bat-ka ki-ma šar-ri-qí*[33]

22’. *a-na ba-ab šar-ri-qí* dŠÚ.ḪAL dBÁḪAR

23’. *an-nu-tu*$_4$ *ša pa-ša-ar* ˹GÍR!˺.TAB

I seize you like a thief![34] *In the gate of thieves! (By) DN_1 (and) DN These (words) are to expel a scorpion.*

31 Note the semi-parallel from an OB Sumerian scorpion incantation in VS 17, 10: 51-53 53 piriĝ é.ús.gíd.da sa.ba gub.ba, “lion of the store-room, who stands ready to attack”.

32 *pūru* (*purru*) “a shallow bowl or platter”, denoting here possibly the *prosoma* (*cephalothorax*) or *mesosoma* of the scorpion.

33 Note that we have instead of a *PaRRāS* pattern (*šarrāqu*) a *PaRRiS* pattern (*šarriqu*), see Kouwenberg, *The Akkadian Verb and Its Semitic Background* (Winona Lake, 2010) p. 34.

34 The image of the scorpion as a thief is further attested in the Old Babylonian incantation CUSAS 10, 19:6-7, where the scorpion is called *muttaḫlilum* with the connotation of “burglar”.

CONDITIONALS IN HITTITE AND AKKADIAN

Marina ZORMAN[*]

Hittite conditionals exhibit a variety of syntactic patterns. There exist, for instance, conditionals without any overt marker of conditionality, paratactic conditionals with -(*k*)*ku*–(*k*)*ku*, conditionals introduced by the conditional conjunctions *takku* and *mān*, and conditionals without conjunctions, which are marked only by tense or mood. Most of these patterns are frequent cross-linguistically and they are also quite common in other Indo-European languages. On the other hand, Hittite conditionals exhibit some peculiarities which are not frequent cross-linguistically and cannot be claimed to be inherited from Proto-Indo-European. These peculiarities include the occasional use of the conjunction *nu* 'and' in the apodosis of a conditional sentence (the so-called "*nu* of apodosis"), the special type of conditional sentences introduced by *takku* known from the Laws and omen texts, some unexpected alternations from past to present, and the use of the irrealis particle (-)*man* in hypothetical, potential and contrary-to-fact conditionals. In what follows I will argue that these are shared features in Hittite and Akkadian, and suggest seeing them as contact-induced changes introduced into Hittite from different varieties of Akkadian. Examples (1)–(8) below demonstrate their use in Hittite and the use of equivalent conditional structures in Akkadian.

* Department for Comparative and General Linguistics, Faculty of Arts, University of Ljubljana, Slovenia. Note that parts of this paper have already been published by the author (Zorman, 2017).

Hittite "*nu* of apodosis"/Akkadian "*u* of apodosis"

Hittite

(1) *mān … nu …*

mān=uš=kan ^{m}*Ḫuzziyaš kuenta nu uttar išduwāti*

'Ḫuzziya wanted to kill them, but the matter became known' (KBO 3.1 ii 11)

Akkadian

(2) *šumma … u …*

šumma dāikušunu lā iṣṣabatū ***u*** *mārū GN illakūnim-ma ... itammûni*

'If their murderers are not caught, the citizens of GN will come … to swear'.(huehnergard 1979: 124 f.)

2. Hittite *takku*/Akkadian *šumma* conditionals in Laws and omen texts

Hittite

(3) *takku …… : mān …….*

takku ARAD-*aš* GÉME-*an dāi nuzza* [DUMU.MEŠ *ienz*]*i mān* É-*ŠUNU šar*[*ranzi*] *āššušše*[*met ḫanti ḫ*[*anti*] *šarr*[*a*]*nzi*

'If a male slave takes a female slave (in marriage), and they have children, when they divide their household, they (shall) divide their goods equally.' (Hittite Code, § 33)

Akkadian

(4) *šumma …… : inūma ……..*

šumma amtum usarrir–ma mārša ana mārat awīlim ittaddi(n) inūma irtabû bēlšu immaršu iṣabbassu–ma itarrušu

'If a maid acts dishonestly and gives her son to a woman of the *awīlum* class, when he has grown up, should his master locate him, he may seize him and take him.' (Code of Hammurabi, § 33)

3. Tense alternations from preterite to present

Hittite

(5) *mān-man* ... preterite + *man* ... preterite + *man* ... present + *-man* … present + *-man* … present

ma-a-am[*-ma-an-ša-ma-aš*?] *tayazzil pišker man ḫūmanteš=pat maršēr* [*man*]*=e?* LÚ.MEŠNÍ.ZU *kīšantati kāš=man kūn ēpzi* [*k*]*āš=a=man kūn ēpzi*

'If they [were] to charge [them] with theft, they would all be dishonest. They would become thieves; this one might seize that one, and that one might seize this one.' (KBo 6.2 ii 53–55)

(6) *mān-man* ... preterite + *man* ... present + *-man* … present

mām=man (= *mān man*) *dandukišnaš=a* DUMU-*aš uktūri ḫuišwanza ēšta man=a=šta mān antuwaḫḫaš idāluwa inan arta man=at=ši natta kattawatar*

'If a mortal were to live forever, and the evil sickness of man were to remain (lit., stand), would that not be a grievance for him?' (KUB 30.10 obv. 22–23)

(7) *mān-man* ... preterite + *man* ... present

mam=man=za=kan kuiški É-*er tamaiš arnut man zik ŪL aršanieše*

'If someone else were to confiscate your house, would you not be upset?' (ABoT 65 rev. 5–6)

Akkadian

(8) *šumman* … preterite + stative-*man* + present-*man*

šumman gušūr[*ī*] *ublūnim ištu* 6 *ūmī gam*[*er–man*] *ù* PN *nagā*[*ru*]*m i*[*n*]*awwer–man*

'Had they brought me the beam[s], it would have been ready for six days now, and PN the carpenter would have beamed.' (AbB 5, 157:6′–10′)

4. Modal particle (-)*man*

Hittite

see ex. (7) above

Akkadian

see ex. (8) above

The arguments in favor of the view that these features are shared are as follows:

Ad point 1

In Hittite, the main clause in the apodosis can be connected to the preceding conditional clause either asyndetically or introduced by the coordinating conjunction *nu* as shown by example (1) above. The origin of this curious clause-connecting pattern has not yet been properly investigated. Apart from Hittite, it appears in Luwian, Lydian, and Lycian, in Homeric Greek, in some varieties of Akkadian, in Aramaic, Hebrew, Arabic and some other Semitic languages, but each of these languages uses its own conjunction to introduce the apodosis: Luwian uses *a/pa*, Lydian (*f-*)*ak*, Lycian *me*, Homeric Greek καί, Akkadian *u* (see example (2) above), Hebrew *wa*, Classical Arabic *fa-,* and so on. The phenomenon of connecting conditional apodoses to protases by a coordinating conjunction is thus shared by various Indo-European and Semitic languages spoken for millenia on the territory extending from Anatolia through the Levant and the Arabian Peninsula to the Horn of Africa. This area of distribution limits the use of the pattern within the Semitic group to West Semitic languages and within Akkadian to the dialects of Carchemish, Ugarit, Boğazköy, Nuzi, Alalakh, and Byblos. The facts that within the Indo-European group it remained limited to Anatolian languages and Homeric Greek, that its earliest attestations derive from Semitic languages (that is, from the Mari texts), and that in Hittite it only became widespread in the post-Old Hittite period all speak against the assumption that the pattern could be Indo-European. Since it was also unknown in the Akkadian spoken in Mesopotamia, it can only originate from some West Semitic language, as already stated by Huehnergard (1979), who argues that this is not normal Akkadian usage and

that it is an instance of West Semitic influence on the peripheral varieties of Akkadian.

Ad point 2

The conjunction *takku* is typically used in Laws and omen texts. It consists of *ta* plus *kku*; *ta* probably derives from an Indo-European demonstrative **to-,* as stated by Watkins (1963), Rieken (1999), and Kloekhorst (2008: 816). *kku* is a representative of Proto-Indo-European **k*^{w}*e-*, which means 'and', as shown by Eichner 1971. However, *takku* is a calque which translates the Akkadian conditional conjunction *šumma. šumma* is not a subordinator, even if it is usually rendered by 'if' in translations. It literally means '(and) it is that, (and) given that, (and) supposing that'. It derives from the determinative or demonstrative pronoun *šu* plus the conjunction or particle *-ma* used in the function of the so-called "-*ma* of sequence" (Cohen 2000: 220ff.). Hittite *takku* and Akkadian *šumma* are not only identical in form and semantically related, but are also resticted by the same syntactic rules: in typical Akkadian and Hittite legal formulations illustrated by examples (3) and (4) above, primary protases express the main condition or what a paragraph is about. They are topical or thematic and therefore introduced by *šumma/takku*. The primary protases are often followed by secondary protases, which are formed as temporal or (generalized) relative clauses and introduced by temporal conjunctions or generalizing relative pronouns. The secondary protases narrow down the circumstances, therefore they are introduced by connectives designed for introducing circumstantial clauses.

As shown in more detail elsewhere[1], the use of *takku* and *šumma* in omen texts follows the same principles as in Laws. It is a well-known fact that the manner of formulation of the Hittite Laws is that of Mesopotamian law collections and that omen texts in Hattuša were borrowed from the Mesopotamian tradition.

Ad point 3

A further shared feature of Hittite and Akkadian is alternating tenses in counterfactuals . Examples (5), (6) and (7) above use a preterite in the protasis

1 Zorman, 2017:259ff.

and a present or mixture of preterite and present in the apodosis. The Hittite grammar (Hoffner & Melchert 2008: 422) states that "the generalization appears to be that the construction must begin with a preterite and end with a present tense, but the rationale for the distribution of the tenses of any intermediate verbs remains unclear". However, the rationale becomes clear, if we consider the use of tenses in Akkadian counterfactuals.

According to the Akkadian grammar of von Soden (1995: 263, § 162), the present tense was used in present counterfactuals and the preterite in past counterfactuals. This is, however, incorrect, as proven by Krebernik and Streck (2001) and recently confirmed by Cohen (2012). In Mesopotamian Old Babylonian, for instance, every tense could denote any temporal category and there were no definite temporal values that could be attributed to the tense forms in conditional sentences. Krebernik and Streck identified eleven distinct tense relations between the protasis and the apodosis, preterite—present being one of them. Cohen (loc. cit.) established that the value of tense forms in Old Babylonian was genre-dependent: the same form could, for instance, express absolute tense when used in a protasis in the epistolary genre, aspect and modality in a primary legal protasis, a relative tense in a secondary legal protasis, and modality in epistolary and legal apodoses, but in any event the usual tense in the Old Babylonian protasis was preterite. In the Mesopotamian Old Babylonian apodosis, preterite, perfect or present could be used for past time reference. In the Akkadian of Carchemish and Ugarit, the present in the apodosis had—and this is crucial here—aspectual value. Huehnergard (1979: 129-134, 141-152, 330-332, and 341-354) established that it expressed durative, i.e. non-punctual actions, while its tense value had to be derived from the context. If we apply Huehnergard's observations to examples (5), (6), and (7), we can see that the Akkadian rules work well also for Hittite. The context, namely, demands that we read all the present tense verbs there as iterative or durative. The present tense verbs in example (5) are iterative: all the *ḫipparaš*-men (to whom §49 of the Laws from which this example is taken refers) would have become thieves as soon as they were allowed to give compensation for their thefts, as was normally the case in the Hittite kingdom, and they would continue to steal—as this paragraph

tells us—for so long that in the end they would overturn the king's authority. The physical and emotional states rendered by the present tense verbs in examples (6) and (7), that is "to be sick," "to grieve" and "to be upset", must be taken as durative: (6) refers to being sick and grieving in the state of immortality and the confiscation of a house mentioned in (7) certainly gives more than just a momentary upset.

In my view, the scribes of the texts from which these examples are extracted[2] unconsciously followed the tense pattern of Peripheral Akkadian. The tense sequence preterite—present also occurred in Akkadian spoken in Mesopotamia, as already stated, but it was rare.

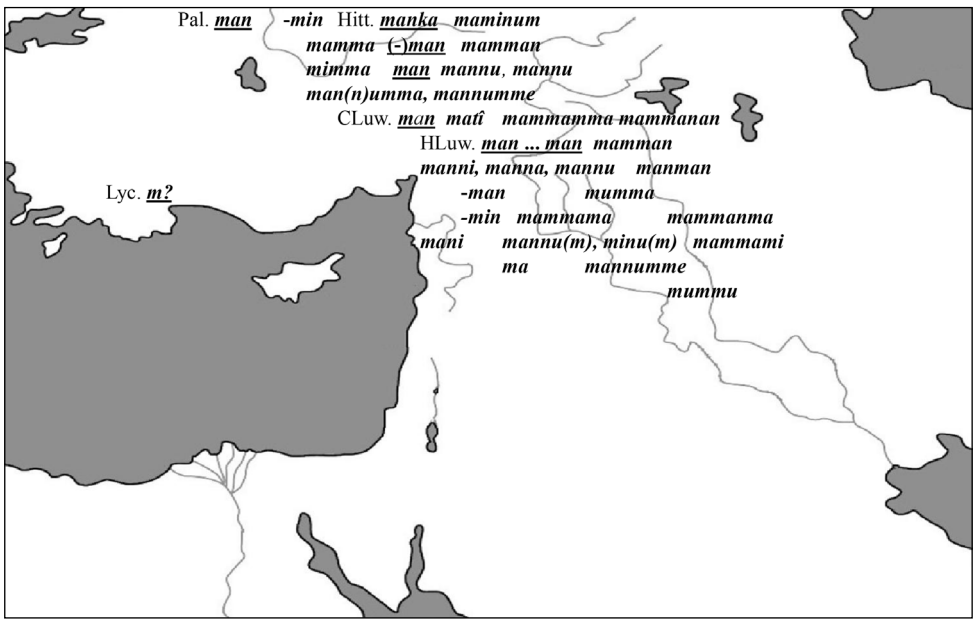
Ad point 4

The particle (-)*man* was used in Hittite in combination with the indicative form of the verb to express optative, unreal and potential kinds of modal meaning. The etymology of this particle is of paramount importance for the reconstruction of the Hittite and consequently also then the Indo-European modal system, but unfortunately it is unclear.

Akkadian had a phonetically and semantically identical particle -*man,* which was used in almost identical syntactic environments as the Hittite (-)*man*, that is, in simple sentences expressing wishes and volition, and in protases and apodoses of counterfactual conditional sentences. The origin of the Akkadian particle is clear. It is related to the common Semitic interrogative and indefinite pronoun *mannu*(*m*) 'who', *mīnu*(*m*) 'what', which can be traced back to Old Akkadian, that is, to the third millenium BCE. During the millenia a variety of pronominal forms derived from the bases *man-, min-,* and also the particle -*man* arose across the entire Semitic territory. The Akkadian particle first appeared in Old Assyrian documents dated back to the 20th and 19th centuries BCE. In Old Babylonian and Old Assyrian it was in use during the first half of the 2nd millenium BCE. In the post-Old Babylonian texts it is found mainly as an archaism, but it nonetheless

2 Example (16) is from the Laws (§ 49), (17) from the Prayer of Kantuzili (CTH 373), and (18) from the Letter from Tarhuntiššaš to Palla (ABoT 65, CTH 199).

survived up until the beginning of the first millennium BCE. The extent and the approximate geographical distribution of the attested Semitic and IndoEuropean pronouns and particles derived from *man* are shown on the map of the Ancient Near East below. The underlined forms belong to the Indo-European languages, the rest are Semitic.



Scholars have, of course, noticed the similarity of the Hittite and Akkadian modal particle (-)*man* and discussed the possibility that the Hittite particle was borrowed from Akkadian (or vice versa). These discussions mostly took place in the fifties, sixties and seventies of the past century, when it was assumed that particles with abstract meanings could not be borrowed between languages. Hence the prevalent opinion has been that the phonetic, semantic and syntactic identity of the two particles is accidental, and that the Hittite particle is related to the Hittite conjunction *mān* and ultimately derives from the Indo-European **me-/mo-* pronouns. Most scholars hold that the particle developed from the conditional sense of the Hittite conjunction *mān*, "if", while Rosemarie Lühr 2001 argued that the particle developed from the comparative sense of the conjunction 'as, like'.

The conjunction *mān* could be an appropriate source for the particle, but this etymology is nonetheless problematic due to the lack of time for the development of the particle from the conjunction. The Hittite conjunction *mān* is, namely, cognate to Palaic *mān* 'when', Cuneiform Luwian *mān* "if", Hieroglyphic Luwian *man-man* 'whether-or', and Lycian *mẽ* 'as; so, likewise', but the particle is exclusively Hittite and when Hittite written records began, the particle was already present. It was first attested in the Old Hittite version of the Hittite Laws, that is, during the earliest documented stage of Hittite. If we may believe general linguistic research, the conjunction and the particle should have gone through a long period of unrelated development before they were written down. General linguistics, namely, states that a modal element can only occur in a protasis without contributing its proper lexical meaning to a clause when most of its meaning has eroded away, which is always indicative of a long history of development. The question, then, is do we have in the case of the Hittite particle (-)*man* this long period of development? If the semantic change in Hittite had progressed at the same pace as has been the case with *would* in English, the span of time needed for the complete reduction of the original meaning of the modal particle (-)*man* might have been centuries and possibly more than a thousand years. English *would* was used to express volition and past habitual already in Beowulf. In Modern English it still has its habitual meaning and serves as a neutral modal marker of the conditional apodosis. However, used in a protasis in sentences like *If you would help me, we would finish sooner* it still signals volition for most speakers. In the approximately one thousand years between Beowulf and the modern era its semantic content has not been reduced to the degree that would allow it to regularly occur in protases.

To solve the problem of the lack of time, I suggest a slightly modified version of the scenario for the development of the Hittite particle. In my view, language contact with Akkadian, which already had its own particle *man,* triggered and supported the process of the semantic erosion in Hittite and led towards formal and semantic convergence in the modal spheres of Hittite and Akkadian. This means that at a given point in the history of Hittite, two driving forces causing a linguistic change coincided: on the one hand there

was the inherent tendency of the comparative or temporal conjuction *mān* to develop into a modal particle, and on the other this tendency was supported by the pressure of the contact with Akkadian, which had a homophonous modal particle.

As shown in the table below, the features discussed derive from different varieties of Akkadian. They are present from the oldest written stage of Hittite, but their frequency varies from feature to feature. To my knowledge, tense alternations from preterite to present occur only exceptionally in Old and Middle Hittite texts. Some of these texts (the Laws and the Prayer of Kantuzili) are heavily influenced by Akkadian in other respects as well, therefore the tense alternations can be safely dismissed as "translationese". This may also be the case with *takku* conditionals in Laws and omen texts as well as with the earliest attestations of the "*nu* of apodosis", but while the use of *takku* gradually decreased, the "*nu* of apodosis" became quite common in later stages of Hittite. Contrary to that, (-)*man* is present already in the oldest Hittite texts and its frequency remains stable in later stages of Hittite.

Shared feature	Akkadian	Hittite	
		First attested	Frequency
"*nu* of apodosis"	Peripheral	in Old Hittite originals	rare in Old Hittite, relatively frequent in post-Old Hittite
takku conditionals	Peripheral Mesopotamian	in Old Hittite originals	frequent in all periods of Hittite, but genre-sensitive
tense alternations	Peripheral (Mesopotamian)	in Old Hittite originals	isolated examples in Old and Middle Hittite

(-)*man*	Peripheral Mesopotamian	in Old Hittite originals	relatively frequent in all periods of Hittite

The fact that (-)*man* is the sole means of indicating the irrealis mood in Hittite from the earliest days of Hittite recorded history requires some kind of language contact between Hittite and Akkadian before the beginning of Hittite written history. Recent research in archeology, iconography, philology and paleography has revealed that the Akkadian influences originate from various historical eras and various regions of the Akkadian-speaking territory. During the Old Kingdom the scribes in Hattuša were bilingual, but the Akkadian language and the style of writing used in Hattuša did not continue the Old Assyrian tradition of Kaneš. They were borrowed from northern Syria, which can also account for the grammatical features of western Peripheral Akkadian found in Hittite conditionals. In the later periods of Hittite history, Akkadian cultural influence continued, but it reached Anatolia either directly from Mesopotamia or through Hurrian intermediation. Akkadian was also the *lingua franca* in the ancient Near East and in the light of contemporary sociolinguistics this is enough to allow for the replication of Akkadian grammatical patterns in Hittite.

Conclusion

In my view the shared features of Hittite and Akkadian conditionals discussed in this paper allow for the following conclusion regarding the Hittite and Indo-European irrealis moods. The syntax of Hittite conditionals, including the expression of the irrealis mood, is heavily influenced by Akkadian, therefore it seems reasonable to leave Hittite out of consideration in future discussions about Indo-European irrealis moods.

REFERENCES

Cohen, E. 2000 "Akkadian *-ma* in diachronic perspective". *Zeitschrift für Assyriologie* 90, 207-226.

Cohen, E. 2012 *Conditional Structures in Mesopotamian Old Babylonian*. Winona Lake, Ind: Eisenbrauns.

Eichner, H. 1971 "Urindogermanisch ***k*^{w}*e* "wenn" im Hethitischen". *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 29, 27-46.

Hoffner, H. A. Jr., and H. C. Melchert. 2008 *A Grammar of the Hittite Language. Part 1: Reference Grammar*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.

Huehnergard, J. 1979 *The Akkadian Dialects of Carchemish and Ugarit.* Ph.D, Harvard.

Kloekhorst, A. 2008 *Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon*. Leiden: Brill.

Krebernik, M., and M. Streck. 2001 "šumman lā qabi'āt ana balāṭim … Wärst du nicht zum Leben berufen … Der Irrealis im Altbabylonischen". In *Sachverhalt und Zeitbezug: Semitistische und alttestamentliche Studien Adolf Denz zum 65. Geburtstag*, ed. B. Rüdiger, and N. Nebes. Wiesbaden: Harrassowitz, 51-78.

Lühr, R. 2001 "Zum Modalfeld im Hethitischen". In *Anatolisch und Indogermanisch = Anatolico e indoeuropeo. Akten des Kolloquiums der Indogermanischen Gesellschaft, Pavia, 22.-25. September 1998*, ed. O. Carruba. Innsbruck: Institut für Sprachen und Literaturen, 239-262.

Rieken, E. 1999 "Zur Verwendung der Konjunktion ta in den hethitischen Texten". *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 59, 63-88.

von Soden, W., and W. R. Mayer. 1995 *Grundriss der akkadischen Grammatik.* Roma: Editrice Pontifico Instituto Biblico.

Watkins, C. 1963 "Preliminaries to a historical and comparative analysis of the syntax of the Old Irish verb". *Celtica* 6, 1-49.

Zorman, M. 2017 "Areal features of Hittite conditionals: Consequences for the reconstruction of Indo-European". *Diachronica* 34/2, 253-277.