

BELLE TEN

Cilt: XLIX

Nisan 1985

Sayı: 193

AŞHELLA RİTUALİ (CTH 394)

VE

HİTİTLERDE SALGIN HASTALIKLARA KARŞI YAPILAN MAJİK İŞLEMLERE TOPLU BİR BAKIŞ

Doç. Dr. ALİ M. DİNÇOL

GİRİŞ

Hitit tıbbının, çağdaşları olan Mısır ve Mezopotamya tıbbına göre daha çok ilkel olduğu, hattâ elimize geçen yazılı belgeler incelendiğinde, hastalık ve tedavi konusunda Hititlerce bilinenler ve yapılanların “tıp” adına bile lâayık olmadığı görüşünün (Güterbock 1962) ortaya atılmasının üzerinden on iki yıl geçtikten sonra, bu konudaki belgelerin yeniden incelenmesi ile meydana getirilen bir araştırma (Burde 1974), daha iyimser bir tablo çizmeye çalıştıysa da, eldeki toplam yirmi iki tableten oluşan metin malzemesinin sadece on yedisini işleyen bu eserin, Hitit tıbbı hakkındaki eski kanıyı pek fazla değiştirmediği, aldığı eleştirilerden (Hoffner 1977) belli olmaktadır.

Hititlerde tıp anlayışı ve uygulamaları üzerinde yapılan son incelemede (Ünal 1980) de yazar, Hititlerin hastalık nedenleri ve hijyen konularında “kayıtsız ve bilgisiz” oldukları ve sağlıklı olabilmek için aldıkları önlemlerin hemen hepsinin sihirle ya da “uzun tecrübelere dayanan kocakarı ilâçları ile ilgili” olduğu sonucuna varmaktadır.

“Tıp” terimine lâayık görülme bile, hastalıkların tedavisi değilse de, defedilmesi için yapılan, sihre dayalı işlemlerin araştırılması, başedemediği güçler karşısında âciz kalan insanoğlunun fikri gelişiminin izlenmesi

açısından olduğu kadar, Hitit toplumundaki tanrı-insan ilişkilerine ışık tutması yönünden de ilginçtir.

Hititlerde salgın hastalıklara karşı yapılan rituelerden en önemlileri sayılabilecek olanlar, daha Hititçenin çözümlenmesi üzerinden on yıl kadar geçmişken, dikkatleri çekmiş ve bunlardan elde edilen veriler, günümüze kadar çeşitli vesilelerle dağınık yerlerde kullanılmıştır. Bunlardan, özellikle Zarpiya rituali (CTH 757), içinde Luvice pasajlar bulunan bir quasi bilinguis olduğundan, birçok kere ele alınmıştır (Friedrich 1932: 36-37; Schwartz 1938; Friedrich 1946: 39-41; Bossert 1946: 91 v.d.; Otten 1953: 14 v.d. ve 1953 a: 35 v.d.). Bu metne CTH'da belirtilenlerden ayrı olarak, son yıllarda bir duplikat daha eklenmiştir (Otten 1978: 276). Uhhamuwa ritualinin de çevirisi iki ayrı yazar tarafından yapılmış (Friedrich 1925: 10; Goetze 1950: 347), transkripsiyonu ise, versiyon farklılıkları göz önüne alınmadan, başka yerde verilmiştir (Friedrich 1946: 41-42). Yine salgına karşı Maddunani ve Dandanku adlı kişilerin ağzından yazdırıldığı belli olan iki ritualin ise (CTH 425), tümü çalışılmamış, ancak bazı özelliklerine değinilmiştir (Masson 1950: 9; Kümmel 1967: 117). Puliša rituali (CTH 407) tüm olarak işlenmiştir (Kümmel 1967: 111 v.d.). Yine salgına karşı olan, ancak kimin tarafından yapıldığını bilmediğimiz bir ritual de (CTH 424) tamamı değerlendirilmiş metinlerdendir (Souček 1963). Ancak, buna ait bir duplikat ta sonradan KBo XXII 121'de yayınlanmıştır. Bu metinlerin genel bir karşılaştırması ise Gurney (1977: 48 v.dd.) tarafından yapılmıştır.

Konumuzun esasını oluşturan, Hapalla'lı Aşhella'nın salgın rituali ise (CTH 394), sadece eski ve dolayısıyla eksik bir çeviri halinde yayınlanmıştır (Friedrich 1925: 11-13). Gerek bu tarihten günümüze kadar geçen süre içinde saptanan duplikatlar yardımıyla metin malzemesinin, gerek dil konusundaki bilgilerimizin zenginleşmesi, Aşhella ritualini ve onun ışığı altında, diğer rituellerdeki salgınlara karşı yapılan majik işlemleri yeniden ele almayı gerektirmiştir.

Bu çalışmaya fakültemizin sağladığı imkânlarla 1982 yılı Ocak ve Şubat aylarında Almanya'da kaldığımız sırada, birlikte çalışmak fırsatı bulduğumuz Profesör Dr. A. Kammenhuber (Münih)'in önerisi üzerine başlamıştık. Kendisine, bu ve buna paralel yürüttüğümüz diğer iki araştırmamızda enstitüsüne ve şahsına ait imkânları kullanmamıza izin verdiğinden ötürü müteşekkirimiz.

Çeşitli konuları kendileri ile tartıştığımız Profesör Dr. Mustafa Kalaç ile Profesör Dr. Muhibbe Darga'ya da yardımlarından dolayı en içten teşekkürlerimizi sunarız.

Çalışmanın bu aşamaya varmasında Uzman Belkıs Dinçol'un ve Doç. Dr. med. Koray Dinçol'un çok emekleri geçmiştir; onlara burada bir defa daha teşekkür etmeyi zevkli bir ödev sayarız.

I- HİTİT TIBBINİN DÜZEYİ HAKKINDA

Kazılarda elde edilen insan iskeletleri üzerinde yapılan paleo-osteolojik incelemelerde, özellikle Güney Amerika'da, Peru'da Paracas Cavernas adlı nekropolde bulunan insan kafatasları içinde çok sayıda bilhassa açılmış daire ya da dikdörtgen biçimli delikler, pre-Kolumbiyen çağ hekimlerinin yaygın bir biçimde kranyal cerrahi müdahalelerinde bulduklarını göstermiştir (Mason 1957: 222). Bu operasyonların bazen defalarca tekrarlandığı, adı geçen yerde ortaya çıkarılan bir kafatası üzerindeki beş ayrı delikten anlaşılmaktadır. Genellikle beyin üzerinde bir travma sonucu meydana gelen kan basıncının azaltılması için uygulanan ve tıpta trefinasyon veya trepanasyon denilen bu teknik yanında, bazı kafatasları üzerinde frontal sinüslere de cerrahi müdahalelerin izlerine rastlanmıştır. Yalnız kafataslarında değil, diğer kemiklerde de, kol ve bacakların gerektiğinde amputé edildiğini, kemik dokusuna işlemiş yaraların koterize edildiğini belirten işaretler bulunmaktadır (Moodie 1927: 278). Travmatolojik cerrahinin bu kadar gelişkin oluşunun nedeni, kullanılan savaş tekniklerine ve silâhlarına bağlanmaktadır. Bir mezarda, üzerinde iki kırık bulunan bir kafatası yanında çıkan yıldız biçimli bir topuzun sivri uçları tamamen kırık izlerine uymaktadır; bu da silâh ve yapacağı tahribatın ne ölçüde olabileceğine bir örnek teşkil etmektedir (von Hagen 1957: 108 res 30). İnkâ savaşı usullerinde taş fırlatma ve sopalarla dövüşmenin geniş bir yer tuttuğu bilindiğinden (Mason 1957: 222), kemikler ve kafataslarındaki travmalara neden çok sık raslandığı anlaşılmaktadır. İnkaların cerrahi âletlerinin de çok etkin olduğu, Perulu bir operatör grubunun, tabii aseptik koşullarda ve anestezi altında, fakat bu araçlarla modern insanlar üzerinde yaptıkları ve 1954'te sonuçlarını yayınladıkları bir seri ameliyatla ortaya çıkarılmıştır (Grana et al. 1954).

Güney Amerika'nın pre-Kolumbiyen toplumlarında yalnız cerrahinin değil, droglarla tedavi tekniklerinin de gelişkin olduğunu öğreniyoruz. Bunlar arasında kan alma, müşhil verme, kusturma, banyolar ve perhiz de bulunmaktadır (Mason 1957: 221). Kullanılan droglar arasında en etkin olanı kuşkusuz botanik terimi *erythroxyton coca* olup, yapraklarından güçlü bir uyuşturucu alkaloid olan kokainin elde edildiği koka bitkisidir. Bunun hissi azaltıcı etkisinden cerrahide yararlanılmış olması güçlü bir ihtimaldir. Bunun dışında, atropinin elde edildiği *atropa belladonna* ile

piptadenia colubriana adı verilen, akasya türünden bir bitkinin de kusturucu veya uyuşturucu olarak kullanıldığı da sanılmaktadır (von Hagen 1957: 110). And Dağları yamaçlarında yetişen çok çeşitli bitkinin kötü veya iyi birtakım majik güçlere sahip olduğuna inanılıyordu, bunlardan bir kısmının ilaç olarak verildiği rahatsızlıklarda tedavi edici nitelikleri olsa da, ki bazıları modern tıp bilimine de girmiştir, büyük bölümünün değersiz olduğu kuşkusuzdur (Mason 1957: 221).

Tıbbî pratiğin bu kadar gelişkin olmasına karşılık, bunların hastalıkların semptomlarının ortadan kaldırılmasını amaçladığı, hastalık etkenlerine yönelik olmadığı görülmektedir. Aslında, farmakopesinin genişliği, çeşitli hayvanların iç yağlarından, cıva, kükürt ya da arsenik ihtiva eden merhemleri ile bilinçli gibi görünen materia medicası ve uygun ameliyat gereç ve teknikleriyle oldukça başarılı bir tablo gösteren İnka tıbbının, teorik temellere inildiği zaman, hemen bütün müsbet-bilim-öncesi toplumlarda olduğu gibi, ne kadar ilkel ve basit düşüncelere dayandığı görülmektedir.

Pre-Kolumbiyen Peru toplumlarının inancına göre kaza, hastalık ve ölüm, kendiliğinden meydana gelen olaylar değil, insanların kötü niyetlerinin, büyülerinin veya bir günaha veya ibadetteki ihmale öfkelenen tanrıların cezalandırma isteklerinin sonucudur. Bunlara, özellikle kaynaklar ve rüzgârlarda bulunan kötü ruhlarla istenmeden karşılaşmalar da neden olabilir. Bireylerin hastalıkları bireysel suçların cezası olduğu gibi, toplu felâketler de toplumsal günahların cezasıdır.

Hastalıkların nedeni doğaüstü güçler olduğuna göre, bunların tedavisi de ancak dinî ve sihrî güçlerin aracılığı ile olacaktır. Çeşitli otlar, gerçekten terapötik değeri olan ilaçlar, merhemler v.s. kullanılırsa da, bunlar kimyasal nitelikleri ve reaksiyonlarından dolayı değil, var olduğuna inanılan majik güçleri yüzünden kullanılacaktır (Mason 1957: 219). Çok ilerlemiş cerrahi tekniklerin, meselâ trepanasyonun altında yatan neden de, yine muhtemelen beyin hücrelerini pıhtılaşmış kanın baskısından kurtarmak değil, bedene giren kötülüğü çıkarmak olmalıdır. Bu yüzden, kurbanlar, ki buna insan kurbanı da dahildir, dualar ve majik ritüallerin de tedavide kullanılan diğer önlemler kadar, hattâ daha fazla değeri vardır.

Tarih bakımından günümüze nisbeten yakın (M.S. 1300-1532) olduğu için çok iyi tanıdığımız, ancak Eski Dünya'daki çağdaşlarına göre ilkel ve anakronistik diyebileceğimiz bu uygarlık düzeyinde bulunan Pre-İnka ve İnka kültürlerindeki tıbbî, Mısır, Mezopotamya ve Hitit tıbbî görüş ve pratikleriyle karşılaştırmamız mümkündür. Hitit tıbbına göre üstün nitelikli

olduğu genellikle kabul edilen Mısır tıbbına ait pek çok belgenin de, botanik bilgisine ve sympatetik sihre dayanan kocakarı ilâçları, dualar ve enkantasyonlar biçimindeki büyücülük örnekleri ile vücut fonksiyonları hakkındaki akıllı gözlemleri karmakarışık veren bilgiler ihtiva ettiği ejiptologlarca da belirtilmektedir (Wilson 1951: 56). Mısır tıbbının üstünlüğüne örnek olarak gösterilen Ebers Papirüsü ile Edwin Smith Papirüslerinden (Edel 1976: 39 v.d.) ikincisinde bir kafa travmasına bağlı olarak meydana gelen yarım felç (hemipleji) olayında, kafada dışarıdan görülebilen bir yara ve kanama görülmemesi nedeniyle, hekimin, hastalığı “dışarıdan içeriye giren birşey” sonucu meydana gelmiş, yâni “dıştaki bir tanrının veya ölümün nefesi” ile oluşmuş kabul etmemesi gerektiğinin kaydedilmiş olması, tıbbın, bazı vakaları tamamen fizik olgular saydığına işaret ediyorsa da, hastalık nedenlerinin genellikle ilâhî veya demonik güçlerin işi olarak nitelendiğini de dolaylı biçimde kanıtlamaktadır. Gerçekten de, orijinal metni çok eski zamanlara, muhtemelen ilk sülâlelere (yak. M.Ö. III bin) dayanan Edwin Smith Papirüsü’nden (Edel 1976: 39; Wilson 1951: 56) sonraki hiçbir Mısır tıbbi belgesinin, içerdiği bilimsel tutum açısından, onu aşamadığı bilinmektedir (Wilson 1951: 58). Öyle anlaşılmaktadır ki, Mısır tıbbı önceleri daha somut gözlemlere dayanmakta, hattâ, ümitsiz vakalarda hastalığın seyrini izleyerek bilgi artırımı yoluna gitmekte iken (Wilson 1951: 57), dinin güçlenmesi ile duraklamıştır. Ejiptolog T.E. Peet bu durumu şöyle özetlemektedir: “Din üzerinde olduğu gibi, tıp üzerinde de sihir zararlı tesirler icra etmiştir. Tıp bilimi Orta Krallık Çağında bile eskiydi ve bu devreden sonra hiçbir ilerleme kaydetmemiştir. Sihir onun gelişmesini durdurmuştu” (Stubbs 1952: 24).

Edwin Smith Papirüsü’nün gösterdiği gibi, çok eskiye giden bir mazisi olan Mısır tıbbının Herodot zamanında dahî övgülere mazhar olmasını, hele aslında göçebelik ve çobanlıktan gelişmiş bir toplum olan Hititlere kıyasla daha üstün olmasını, doğal karşılamak gerekmektedir. Aynı şekilde, Hititler çağında bile birkaç bin yıllık bir kültür mirasına sahip olan Mezopotamya insanının tıp alanında daha ilerde oluşu da olağan sayılmak gerekir.

Bugünkü tıp biliminin temellerini atan Anadolu hekimlerin Mısır ve Mezopotamya’dan çok şey öğrendiklerini, ancak, genellikle bir rahip hiyerarşisinden masun kaldıkları için (bilhassa 5’inci y.y. da), bilgilerini rahatça geliştirebildiklerini görüyoruz. Daha M.Ö. 7’nci yüzyılda, Knidos’ta kurulan ilk tıp okulunun zatülcenp ve zatürrieye koyduğu “plörezi” ve “pnömoni” terimleri günümüz hekimleri tarafından hâlâ

kullanılmaktadır. M.Ö. 6'ncı yüzyılda, Efesli Heraklitos ilk defa ilâhî veya şeytani etkenler yerine, organizmanın nitelikleri üzerine bir doktrin saptamıştır. Ona göre, nefes alınan hava esastır. Isı ve nem ile bunların karşıtları olan soğuk ve kuruluk, bedenın temel nitelikleridir. Bu doktrini sonradan Agrigentumlu Empedokles geliştirmiştir. Empedokles'in bir başarısı da, bataklıkları kurutmak ve evleri tütsülemek gibi pratik bir hijyen metodu ile Selinus'taki malarya salgınını önlemiş olmasıdır. Ondan yüzyıl önceki Asklepius ilk hastaneleri kurmuş ve telkinle tedavinin temellerini atmıştır. Nihayet, tıbbın babası sayılan Hippokrates'i saymak gerekir ki, onun kafa yapısı ve aydınlık mantığı, o zamana kadar "kutsal hastalık" denen sar'a (epilepsi) hakkındaki şu sözlerinden bellidir: "bu, diğer hastalıklara göre ne daha ilâhî, ne de daha kutsaldır; doğal bir nedeni vardır ve ilâhî kökenli olduğuna inanılması, insanoğlunun bilgisizliğindedir" (Stubbs 1952: 32).

Her hastalıkta doğaüstü nedenler arayan Eski Önasya tıbbına tamamen ters olan bu bilimsellik düzeyine varmasına, Hipokrates'in yaşadığı çağın, Eflâton, Sokrates ve Perikles'in başarılarına şahit olmuş bir yüzyıl olmasının da katkıları olduğunu unutmamak gerekir. Nitekim, Roma devrinde, tıp yeniden duraklamış ve Roma sonrasında Arap hekimliğinin ortaya çıkışına kadar karanlık bir bin yıl yaşanmıştır.

Tekrar Hitit tıbbına dönecek olursak, Hititlerin bu alanda eriştikleri düzeyin saptanmasında, aşağıdaki noktaların gözden geçirilmesi gereklidir.

1 - Hastalıkların nedenleri: Bütün bilim-öncesi toplumlarda olduğu gibi, Hititlerde de hastalıkların doğaüstü güçlerin müdahaleleri ile meydana geldiğine inanılıyordu. Bu güçlerden ilâhî olanlar, bir başka deyimle tanrısal güçler, insanların tanrılara karşı tutumuna göre olumsuz yönde gelişebiliyordu. İnsan, tanrıyı öfkelenendirirse, onu ihmal ederek günaha girerse, hastalanarak cezalandırılıyordu. Bir de, zaten kendisi kötü olan şeytani güçler vardı ki, bunlar yeryüzüne, mağaralar, düdenler, yer çatlakları gibi yerlerden çıkıp, insanları kötü biçimde etkiliyorlardı (Ünal 1980: 483). Bu inanç bakımından, Hitit toplumu ile Mezopotamya, Mısır ya da yukarıda sözünü ettiğimiz Güney Amerika toplumları arasında hemen hiçbir fark yoktur.

2 - Hastalıkların tanımı: Hitit tıbbî metinlerinde kırka yakın hastalığın adı geçmektedir (Ünal 1980: 488-492; Burde 1974: 18 v.d.). Bunların semptomlarına göre tefriki de yapılmakta, meselâ göz rahatsızlıklarının, "göz kanaması", "gözlerin bulutu = katarakt" ya da "gözlerde kızarıklık ve gözlerin yaşarması" şeklinde ayrılması tıbbî

semiyolojinin gelişkinliğine işaret etmektedir ki, bu, belirli bir bilinçlenmenin kanıtıdır.

3 - Kullanılan ilâçlar: Hastalıkların tedavisinde çeşitli droglar rol oynamaktadır. Yukarda İnkâ tıbbi ile ilgili olarak söylediğimiz gibi, kimyasal nitelikleri için değil de, varolduğuna inanılan sihrî güçleri yüzünden kullanılsalar dahî, Hitit hekimlerinin de genişçe bir farmakopeye sahip oldukları anlaşılmaktadır (Burde 1974; Haas 1977: 188 v.d.) İlaç reçetelerini Mezopotamya'dan almış olmaları, tıpta geri olduklarını kanıtlamaz; aksine, kendi sağlıkları için gerekli olanı adopte etmeleri, Hititlerin bu konuda hiç de "kayıtsız" (bk. Ünal 1980: 494) kalmadıklarının delilidir. İlaçların, "uzun tecrübelere dayanan kocakarı ilâçları" olduğu şeklindeki basite indirgeme (Ünal 1980: 494) de yerinde bir yargı değildir. Ampirik tedavinin tıbbın esasını teşkil ettiği gerçeği göz önüne alınırsa, bu yargı kendi içinde çelişkiye düşer ve yergi değil, aksine övgü halini alır.

4 - Hijyen: Hijyen konusuna gelince, Hitit toplumunda temizlik, en azından Mısır'da olduğu kadar biliniyordu. Mısır'da asiller ve rahiplerin günlük banyolarını almaya, temiz giysiler giymeye ve yiyeceklerin temizliğine itina göstermeleri gibi, Hititlerin de, hiç olmazsa yine yüksek tabakanın, temizlik kaidelerine uymaya önem verdikleri, krala ait su testisinde bir saç bulunmasında ihmali görülenin ölüm cezasına çarptırılmasından, yiyecek hazırlayanların tırnaklarının ve saçlarının kesilmesinin, giysilerinin temiz olmasının, yiyecek pişirilen yerlerin ise süpürülüp, ovulmasının, buralara domuz ve köpek yaklaştırılmamasının şart koşulduğundan (Goetze 1955: 207) açıkça anlaşılmaktadır. Kanun kodeksinde yer alan bir maddede ise, umuma ait su yatağını kirletmenin cezaya tabî olmasının belirtilmesi, halkın temizliğine de özen gösterildiğine işaret etmektedir. Ancak, hemen ilâve etmek gerekir ki, pislikten kaçınmak, pisliğin, tıp terimi ile, bir "ajan patojen kaynağı" olarak organizmaya doğrudan etki edeceğinin bilinmesinden gelmiyordu; anlaşıldığına göre, bir başkasının ya da bir hayvanın bedenine ait bir nesnenin vücuda girmesi, dinsel açıdan "kirlenmeye" neden oluyordu. Bu "kirlenme" ise, hastalığı doğuruyordu. Diğer bir deyişle, "pislik" ve "hastalık" arasındaki ilişki majik bir ilişki idi (Haas 1977: 136). Bu bakımdan da, Hitit toplumunu kınamanın anlamı yoktur; bütün Eski Önasya uluslarında pisliğin bu manevî ve sihrî anlamı, gerçek pislik kavramından daha ağır basmıştır. Günümüzde dahî, genelde bu böyledir. Diğer taraftan, kazılarda çıkan pişmiş toprak banyo küvetleri yanında, mimarî ile organik bağıntısı olan bazalt banyo yerleri de bulunmuştur (Alkım 1968: Pl. 147). Bunların "göstermelik" (bk. Ünal 1980:

484) olarak nitelenmesi veya yine kazılarda meydana çıkarılan pis ya da temiz su kanallarının, temizlik bilincinin kanıtı olarak görülmemesi de, kanımızca doğru değildir.

5- Hastalıklara karşı majik işlemlere başvurma: Bu yolun, aslında droglara başvurmadan hiçbir farkı yoktur ve o zamanki tıbbi pratiğin bir parçasından ibarettir. J.G. Frazer'e göre sihir, bilimin "nesebi sahih olmayan" kızkardeşidir. Doğa ya da insan yaşamına maddiyata dayanarak hükmetmeyi amaçlayan sihir ve bilimin karşıtı dindir. Din, insanoğlunun maddiyatla etkileyemeyeceği ilâhî bir güce inanır ve onunla manen barış içinde olmak ister. Sihrin bilimden temel ayrılığı, sihrin, olaylardaki benzerlik ve farklılıkları yanlış bir mantıkla değerlendirmesidir. Hastalıkların giderilmesi için yapılan majik işlemlerde, hastalığın bir "günah keçisine" aktarılma istenmesi gibi, hasta olan bir organın rahatsızlığının ortadan kaldırılması için, üzerine bir hayvanın sağlam uzvunun bağlanması veya "similia similibus curantur" (benzer benzeri tedavi eder) düşüncesi ile bunları hastalara yedirmek, böyle bir mantığın sonucudur.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Hitit tıbbını o zamanki diğer toplumların hepsinin ortak fikir yapısından kaynaklanan bu uygulamalarına bakarak daha geri ya da günümüzün değer ölçülerine göre değerlendirerek ilkel saymak haksızlık olacaktır. Kendilerinden daha üstün gördükleri Mısır hekimlerinden yardım istemeleri bile, Hititlerin, sağlık konusunda her türlü imkânı deneyecek kadar bilinçli olduklarını göstermektedir

II- SALGINLARIN ÖNEMİ VE DOĞURDUĞU SONUÇLAR

Savaşta vatan için canını vermek her ne kadar kutsalsa ve fedakârlığın güzelliği, "dulce est pro patria mori" sözü ile vurgulanıyorsa da, savaşlarla birlikte gelen açlık ve hastalıklar nedeniyle ölmenin aynı derecede mutluluk vermediğini insanoğlu çok eskiden beri acı tecrübelerine dayanarak öğrenmiştir. Ordu içinde çıkan salgınların askerî ve siyasî sonuçları, tarihteki olaylara kısaca bir göz atmayla dahî anlaşılacaktır (Zinsser 1960: 114).

Herodot, Tarih'inin Sekizinci Kitabı'nda, Yunanistan'ın Pers istilâsından, "loi mos" olarak nitelediği, muhtemelen veba veya dizanteri sayesinde nasıl kurtulduğunu hikâye etmiştir. Tesalya'ya yaklaşık 800.000 kişilik bir ordu ile giren Xerxes, ikmâl zorlukları, beslenme noksanlığı üzerine binen bu hastalık sebebiyle, Asya'ya geri çekilmek zorunda kalmış ve ordusundan 300.000 kişiyi kaybetmiştir.

Yine öğrendiğimize göre, Perikles'in de kurbanı olduğu, Atina'da patlak veren bir veba salgınında 300 asil, 45.000 vatandaş, 10.000 hür ve köle hayatlarını kaybetmişlerdi. Atina'nın gücü o kadar azalmıştı ki, Lakedemonyalılar hiçbir müdahaleye maruz kalmaksızın ülke içinde serbest kalmışlardı.

Kartaca'nın Siraküza'yı kuşatması da yine bir salgın nedeniyle kaldırılmıştı. Hannibal, ordusu ve donanması için Sicilya'da tutunabileceği bir üssü böylelikle kaybetmiş ve Pön Savaşlarının belki de kaderi değişmişti.

Roma'daki iç mücadeleler sırasında, Marius'un zafer kazanmasına, Oktavius'un ordusundan 17.000 kişinin, çıkan bir salgından ölmesi neden olmuştu.

Çoğaltılabilmesi çok mümkün olan bu örneklerle de görüldüğü gibi, tifüs, veba, tifo, kolera ya da dizanterinin, askerî başarılar üzerine etkisi, tarihteki nice ünlü kumandanınkinden daha büyük olmuştur (Zinsser 1960: 113). Aslında bir enfeksiyon hastalığı olmayan, ancak taze besin yetersizliği nedeniyle meydana gelen C-vitamini eksikliğine bağlı olan skorbüt hastalığının, 20'nci yüzyıl başlarına kadar bütün orduların baş belası olduğu, bilinen bir gerçektir. İkmâl bozulunca, yiyecek sınırlanıp, azaltılınca ortaya çıkan skorbütün ordu içinde büyük kütleleri zayıflatıp, enfeksiyonlara zemin hazırladığı anlaşılmaktadır. Besinsizlik, yorgunluk, uzun yürüyüşler, muhasara altında kalma ve tabii hijyenik olmayan şartlarda toplu halde yaşama zorunluğu kadar, skorbütün de, çok eski devirlerden beri, belki normal güçteki bir vücudun karşı koyabileceği hastalıklara mağlup olunmasına katkıda bulunduğu anlaşılmaktadır. Özellikle damakta skorbüte bağlı olarak açılan yaraların, askerleri açlığa mahkûm ettiği, 1250 yılındaki Haçlı Seferine katılan Joinville tarafından nakledilmektedir (Zinsser 1960: 116).

Bir kent veya ülkede meydana gelen salgının etkisi, sadece ölüm olaylarının sayısı ile ölçülemez. Salgınların, vefiyatı korkunç boyutlara ulaştırması yanısıra, nüfusun azalmasından da kötü ve her türlü toplum düzenini yıkıcı yan etkisi, duyulan çaresizlik, korku ve nihayet paniktir. Bilindiği gibi, eski çağlarda salgınlar, doğaüstü güçlerin korkunç, acımasız ve kaçılması imkânsız öfkelerine bağlanmaktaydı. İnsanlar, korku ve cehalet yüzünden, hastalıkların kötü etkilerini daha çok artıracak her şeyi yapıyorlardı. Kentlerden ve köylerden kaçıyorlar, böylelikle hastalığın süratle yayılmasına neden oluyorlardı. Panik, sosyal ve moral düzenini bozuyor, terk edilen tarlalar nedeniyle yiyecek sıkıntısı baş gösteriyor, merkezi otoritenin gücü bu kargaşayı kontrol altında tutamaz oluyordu.

Hititler devri Anadoluşunda da Һenkan (idgr. ÚŠ-kán veya ÚŠ-an) olarak adlandırılan, ancak semptomları sayılmadığı için ne olduğunu kesinlikle bilemediğimiz salgın hastalıklar, zaman zaman beliriyordu. Bunlardan en mütħiři, herhalde , Murřili'nin "Veba" Duaları'na neden olanıdır (Götze 1927-30: 161 v.d.). Bu salgın I. Suppiluliuma zamanında başlamış, onun, II. Arnuwanda'nın ve muhtemelen de Kargamış Kralı Sarri KuřuĐ'un ölümüne neden olmuştu (Ünal 1980: 486). Bu salgının sosyal ve ekonomik etkileri hakkında bir řey bilmemekle beraber, adı geçen dualarda, tanrıların, kendilerine kurban sunacak insan kalmayacağı ihtimali ile tehdit edilmesi, vefiyatın ulaştığı boyutları göstermektedir.

Ordu içinde çıkan salgınlara, genellikle seferden dönen askerlerin ya da getirilen esirlerin sebep olduğu söylenmekle beraber, hastalık kaynağının hiçbir zaman Hatti ülkesinin içinde olmadığını düşünmek doğru olmaz. Ancak, kendilerinde hastalığı tevlid edecek bir suç yoksa, salgının düşman tarafından yollandığı inancı bunda rol oynamış olabilir. Gerçekçi olarak düşünülürse, sefere çıkan ordunun, yukarda saydığımız nedenlerle, salgın hastalıklara açık olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir. Ayrıca, özellikle güney yönünde geliştirilen seferlerde, sıcak iklim sebebiyle enfeksiyöz hastalıkların meydana gelme oranının artmış olabileceğini de hesaba katmamız lâzımdır.

Salgın, bireysel rahatsızlık gibi olmadığından, yâni toplu bir felâket niteliği taşıdığından, tedavisi de doğal olarak hastalara değil, hastalığın global olarak tümünü ortadan kaldırmaya yöneliktir ve bu da ancak maji yardımıyla yapılabilecektir.

III. AŞHELLA RİTUALİNİN METİN MALZEMESİ

Rituale ait metinler, CTH 394'te şu şekilde verilmiştir:

- A. KUB IX 32
- B. KUB IX 31 iii 14 sqq.
- C. HT 1 iii 1 iv 43
- D. KUB XLI 18 ii 2 - iii

Bunlara ek olarak, Otten 1975: 244'te A metnine yapışan Bo. 4445 gösterilmiştir. Ayrıca CTH 410'da ii 18'den itibaren, tümü UĐĐamuwa ritualeine ait gibi görünen KUB XLI 17'nin iii ve iv sütunlarının (son 25 satırı dışında) metnimize dahil olduğu anlaşılmaktadır. Bu gerçeğe Souek 1963: 166 ve dnt 17'de işaret edilmiştir. Diğer taraftan, KUB XLI'in İçindekiler kısmında, 17 no.lu metnin bir kısmının Aşhella ritualini içerdiği belirtilmiştir. Yine CTH'da gösterilmeyen bir duplikat olan KBo XIII 212

ay.ün metnimize aidiyetine CHD s.v. laḥḥurnuzzi: 16'da dikkat çekilmiştir. Böylelikle, CTH'a ek olarak

A. KUB IX 32 + Bo. 4445

E. KUB XLI 17 iii-iv 25

F. KBo XIII 212 ay.

metinlerinin Aşhella rituali ile birlikte işlenmesi gerekmektedir.

Bunlardan A sadece Aşhella ritualinin yazıldığı tek sütunluk bir tablettir. B, C, D, E metinleri ise, başka ritualleri de içeren "derleme tableti" (Sammeltafel) niteliğindedir. Küçük bir parça olduğu için F metninin niteliği anlaşılamamaktadır. Derleme tabletlerinden (Aşhella rituali dışında)

B. versiyonunda Zarpiya ve Uḥḥamuwa,

C. versiyonunda Zarpiya ve Uḥḥamuwa,

D. versiyonunda kırık olan i ve ii'nin baş kısmında bir başka ritual, muhtemelen Uḥḥamuwa,

E. versiyonunda CTH 424 rituali, Uḥḥamuwa ve iv sütunda, son 25 satırda tarafımızdan saptanan bir başka rituale ait kırık kısımlar yer almaktadır.

Metinlerin hepsi, Yeni Hitit Dil Evresinin duktus ve sentaks özelliklerini yansıtmaktadır.

IV. TRANSKRİPSİYON VE ÇEVİRİ

A – Öy.

Dii	Ciii	Biii	
2'	1	14	1. <i>UM-MA</i> ^m Aš-ḫi ¹ -la LÚ KUR ² URUḪa-pal ³ -la
			2. <i>ma-a-an</i> MU.KAM-za ḫar-ra-an-za KARAŠ-
			ḫa-kán an-[da ki-ša-ri]
3'	3	15	3. <i>nu ki-i</i> SISKUR.SISKUR DÛ-mi ⁴

¹ Biii 14 ad: -el-.

² Biii 14 ve Ciii 1 om: KUR.

³ Biii 14: -pa-al-; Ciii 1: -pa-al-.

⁴ B, C ve D metinlerinde başlangıç farklıdır.:

Biii	14.	<i>UM-MA</i> ^m Aš-ḫi-el-la LÚ URUḪa-pa-al-la ma-a-an-kán K[(UR-e an-da)]
	15.	<i>na-aš-ma</i> ŠA KARAŠ ÚŠ-kán ki-ša-ri nu ki-i S[(ISKUR.SISKUR i-ja-mi)]

Ciii	1.	<i>UM-MA</i> [(^m Aš-ḫi-el-la LÚ)] URUḪa-pa-al-la
------	----	--------------------------------------------------------------

4'	4	16	4.	DÜ-mi-ma ki-iş-şa-an ⁵ GIM-an ⁶ UD.KAM-za ⁷ ne-ku-uz ⁸ me-ħu-[(u-ni ⁹ ki-şa-ri ¹⁰)]
			5.	nu ku-e-eş ku-e-eş ¹¹ EN ^{MEŞ} KARAŞ ħu-u-ma-an-te-eş nu-[(za ħu-u-ma-an-za)] ¹²
			6.	UDU.ŞİR ¹³ ħa-an-da ¹⁴ -iz-zi UDU.ŞİR-ma ¹⁵ ma-a-an ħar-ga-e-eş ^{15a}
			7.	ma-a-an da-an-ku-ya-e-eş ¹⁶ Ū-UL ku-it-ki du-ug-qa-a-ri ¹⁷ nu ū-ú-[(e-el)] ¹⁸
			8.	SÍG.BABBAR SÍG.SA ₅ SÍG.SIG ₇ .SIG ₇ ^{18a} an-da tar-na-aħ-ħi na-at 1-an an-da da-[(ru-pa-iz-zi)] ¹⁹
			9.	nu-kán 1-EN ^{NA} 1NUNUZ 1 KAM-KAM-MA-TUM AN.BAR ²⁰ ŞA A.GAR ₅ -ia ²¹ an-da n[(e-iħ-ħi)] ²²

2. ma-a-an-kán KUR-e an-da na-aş-ma ŞA KARAŞ ŪŞ-[(kán)]
 3. DŪ-ri nu ki-i SISKUR.SISKUR i-ia-mi

Dii 2'. UM-[(MA
 3'. na-aş-[(ma

⁵ Biii 16 ve Ciii 4: nu ki-i da-aħ-ħi; Dii 4': nu ki-i[.

⁶ Biii 16 ve Ciii 4: ma-aħ-ħa-an.

⁷ Biii 16: -az; Ciii 4: UD-az.

⁸ Biii 16: nekuz'dan sonra okunamayan bir işaret başlangıcı, sonrası ise kırık.

⁹ Biii 17'ye göre; Ciii 5: me-e-ħu-e-ni.

¹⁰ Biii 17 ve Dii 5'e göre; Ciii 5: DŪ-ri.

¹¹ Biii 17: ku-i-e-eş ku-i-e-eş; Ciii 5: ku-e-eş ku-i-e-eş.

¹² Biii 18, Ciii 6 ve Dii 6'ya göre.

¹³ Ciii 7 ad: -aş.

¹⁴ Ciii 7: -te-.

¹⁵ Biii 19 ad: ^{HI.A}ma; Ciii 7: UDU.ŞİR-aş^{HI.A}-ma.

^{15a} Dii 7': -uş.

¹⁶ Biii 19: ta-an-ku-e-eş; Ciii 8: ta-an-ku-ya-e-eş.

¹⁷ Biii 20 ve Ciii 9: tu-ug-qa-ri; Dii 8': du-ug-qa-a-ti.

¹⁸ Ciii 9'a göre; Biii 20: -il.

^{18a} Dii 9' om: SÍG.SIG₇.SIG₇.

¹⁹ Biii 22'ye göre; Ciii 11: ta-ru-up-pa-iz-zi; Dii 9': ta-ru-u[p-.

²⁰ Ciii 12 om: AN.BAR; Dii 10' farklı sayılar vermekte, ayrıca A.GAR₅'i hatalı yazmaktadır: nu 2-an ^{NA}1NUNUZ 2 KAM-KAM-MA-TUM-ia x x x AN.BAR ŞA E!.GAR₅[.

²¹ Ciii 12: ^{NA}1NÍR.

²² Biii 23 ve Ciii 12-13'e göre.

15' Diii			10.	<i>na-at-kán</i> ^{22a} A-NA UDU.ŞİR-aş ^{HI.A} ²³ UZU ^{23a} GÛ-ŞU-NU SI ²⁴ -ŞU-NU-ia an-da ²⁵ ha-ma-an-g[(a-mi)] ²⁶
I			11.	<i>na-aş</i> GE ₆ -az ^{26a} A-NA PA-NI GISZA.LAM. GAR ^{HI.A} ha-ma-an-ga-an ²⁷ -zi
20			12.	<i>nu-kán an-da ki-iş-ša-an me-ma-an-zi ku-iş-ya-</i> <i>kán</i> DINGIR ^{LUM} kat-ta-an ú-e-ha-at- [(ta)-a ^{27a}]-ri
29			13.	<i>ku-iş-ya</i> DINGIR ^{LUM} ki-i ÚŞ-kán ^{27b} i-ia-at nu-ya-at ²⁸ -ta ka-a-ša ²⁹ ku-u-uş UDU. ŞI[(R-aş ^{HI.A})] ³⁰
21			14.	<i>kat-ta-an iš-hi-ia-nu-un nu-ya-kán kat-ta ya-ar-</i> <i>ši-ia-aḫ-ḫu-ut</i>
30			15.	<i>lu-uk-kat-ti-ma-aş</i> LÍL-ri ^{30a} pí-en ³¹ -na-aḫ-ḫi nu ki ³² -e-da-ni ³³ A-NA UDU.ŞİR-aş ³⁴

^{22a} Dii 11' om: -kán²³ Biii 23 om: -aş.^{23a} Dii 11' om: UZU.²⁴ Biii 24 ve Ciii 14 ad: HI.A; Dii 11' ad: H[1.A.²⁵ Ciii 14 om: an-da.²⁶ Biii 24 ve Dii 12'ye göre; Ciii 14: ha-ma-an-ki.^{26a} Dii 12': iš-ḫa-an-da-az.²⁷ Ciii 15: -kán-.^{27a} Biii 27 ve Ciii 17: -ta-ri; burada -ta- ile -ri arasındaki mesafe fazla olduğu için -a- işaretine gerek vardır. Bu cümle için D metninde 14-15' arasında yer yoktur, muhtemelen kâtip tarafından atlanmıştır.^{27b} Dii 15': -an.²⁸ Ciii 19 om: -at-.²⁹ Ciii 19: -ta'.³⁰ Biii 28, Ciii 19 ve Diii 1'e göre.^{30a} Diii 3: gi-im-ri.³¹ Ciii 21 om: -en-.³² Biii 30: ku-e-da-ni-[-.³³ Ciii 22 ve Diii 3: ku-e-da-ni-ia.³⁴ Biii 31 om: -aş; Ciii 22 ad: HI.A.

			16. <i>kat-ta-an</i> ³⁵ DUG ^{HAB.} HAB ³⁶ I ³⁷ NINDA. KUR ₄ .RA I GAL DUG GIR ₄ (?) ³⁸ <i>pid-da-a</i> ³⁹ - <i>an-zi</i> A-NA GİS ^{ZA.} LAM. GAR LUGAL- <i>ma</i>
			17. <i>pi-ra-an</i> SAL ^{TUM} <i>ú-nu-ya-an-ta</i> ⁴⁰ - <i>an a-ša</i> ^{40a} - <i>ši</i> I ^{DUG} hu ⁴¹ - <i>uþ-pár</i> KAŠ ³ NINDA. KUR ₄ .RA ^{41a} A-NA SAL ^T <i>kat-ta-an</i> <i>da-a-i</i>
7	26	34	
8	27	35	18. <i>nam-ma-kán</i> A-NA UDU.ŠIR- <i>aš</i> ^{HI.A} 42 EN ^{MES} KARAŠ QA-TI-ŠU-NU <i>ti-ia-an-zi</i> ⁴³
			19. <i>nu-kán an-da ki-iš-ša-an me-ma-an-zi</i> ku- <i>iš-ya</i> DINGIR ^{LIM} <i>ki-i UŠ-an</i> ⁴⁴ <i>i-ia-at</i>
			20. <i>ki-nu-na-ya ka-a-ša</i> UDU.ŠIR- <i>aš</i> ^{HI.A} 45 <i>a-ra-</i> <i>an-ta</i> ^{45a} - <i>ri nu-ya-ra-at IŠ-TU</i> UZUNÍG. GIG
			21. UZUŠÀ Û IŠ-TU ^{45b} UZUÛR ^{45c} <i>me-ik-ki ya-</i> <i>ar</i> ⁴⁶ - <i>ga-an</i> ⁴⁷ - <i>te-eš</i>

³⁵ Biii 31, Ciii 23 ve Diii 4 ad: 1.

³⁶ Biii 31 ve Ciii 23: DUG^{KU-KU-BI}; Diii 4: DUG^{KU-KU-UB} GEŠTIN.

³⁷ Biii 31 om: 1.

³⁸ Biii 31: I GAL.G[IR₄ (Rasur üze.); Ciii 23: I GAL'den sonra Rasur; Diii 4: DUG[.

³⁹ Ciii 23 ve Diii 5 om: -a-.

⁴⁰ Biii 33 ve Diii 6: da-.

^{40a} Diii 6 ad: -a-.

⁴¹ Biii 33 ve Diii 6 ad: -u-.

^{41a} Diii 7 ad: HI.A.

⁴² Biii 35 ve Ciii 27 om: -aš.

⁴³ Biii 35: *pa-r[a-a² ti-ia-a[n-zi*; Ciii 28: *kat-[ta] ti-ia-an-zi*.

⁴⁴ Biii 37: -kán.

⁴⁵ Biii 37 om: -aš.

^{45a} Diii 11: -da-.

^{45b} Diii 12 om: IŠ-TU.

^{45c} Diii 12: UZU]-*ia*.

⁴⁶ Ciii 32: *ya-ag-ga-an-te-eš*.

⁴⁷ Biii 39: -kán-.

22. *nu-ua-aš⁴⁸-ši-kán ŠA A-MI-LÚ⁴⁹-UT-TI*
UZU pu-ug-ga-ru⁵⁰ nam-ma nu-ua-aš-ša
-an kat-ta⁵¹
23. *ki-e-da-aš UDU.ŠIR-aš^{HI.A 52} ua-ar-ši-ia-*
aḫ-ḫu-ut nu EN^{MES} KARAS A-NA
UDU.ŠIR-aš^{HI.A 53}
24. *EGIR-an⁵⁴ ḫi-in-ga-an⁵⁵-zi LUGAL-ia A-*
NA⁵⁶ SAL^{TI} ú-nu-ua-an-ti EGIR-an^{56a}
ḫi-in-ga-an⁵⁷-zi
- 43
 44 25. *nam-ma-kán UDU.ŠIR-aš^{HI.A 58} SAL^{TUM}-ia⁵⁹*
NINDA.KUR₄.RA KAŠ-ia⁶⁰ KARAS
iš-tar-na ar-ḫa pí⁶¹-da-an-zi
26. *na-aš LÍL-ri pí-en-na⁶²-an-zi na-aš-kán pa-a⁶³*
-an-zi A-NA ZAG^{LUKUR} an-da
27. *ar-ḫa pí-it⁶⁴-ta⁶⁵-la-an-zi ku-e-da-ni pí-di*
an-zi-el Ú-UL a-ra-an-[(zi)]⁶⁶

⁴⁸ Ciii 32: *nu-uš-ši-kán*.

⁴⁹ Biii 39, Ciii 33 ve Diii 13: *-LU-*.

⁵⁰ Biii 40: *pu-ug-ta-r[u]*; Ciii 33: *pu-ug-ga-ta-ru*; Diii 13: ^{UZU} *pu-[]*.

⁵¹ Ciii 34 ve Diii 14 ad: *-an*.

⁵² Ciii 34 om: *-aš*.

⁵³ Biii 41 ve Ciii 35 om: *-aš*.

⁵⁴ Biii 42, Ciii 36 ve Diii 16 ad: *kat-ta*.

⁵⁵ Biii 42 ve Ciii 36: *-kán-*.

⁵⁶ Ciii 36 om: *A-NA*.

^{56a} Diii 17 ad: *kat-ta*.

⁵⁷ Biii 43 om: *-an-*; Ciii 37: *-kán-*; Diii 17'de *-ik-* işareti görülüyor.

⁵⁸ Ciii 38 om: *-aš*.

⁵⁹ Biii 44: *SAL-an*.

⁶⁰ Biii 44 ad: *A-NA*.

⁶¹ Biii 45 ve Ciii 39 ad: *-e-*.

⁶² Biii 45 ve Ciii 40: *-ni-*.

⁶³ Ciii 40 om: *-a-*.

⁶⁴ Biii 46 ve Ciii 41: *pí-*.

⁶⁵ Ciii 41: *-da-*.

⁶⁶ Biii 47'ye göre.

Eiii	44 kırık	28.	<i>nu-kán an-da QA-TAM-MA-pát me-mi-iş-kán-zi ka-a-ša-ya-aš-ša-an ku-it [(ki-e-el ŠA KARAS)]</i> ⁶⁷
I'	4'	29.	<i>i-da-a-lu A-NA A-MI-LU-UT-TI GUD^{HI.A} ANŠE.KUR.RA^{MES} ANŠE.GİR.NUN N[(A)]</i>
4'	F	30.	<i>Û A-NA ANŠE^{MES} 68 ku-it⁶⁹ an-da e-eš-ta ki-nu-na-ya-ra-at-kán ka-a-š[(a)]</i>
5'	I'	31.	<i>IŠ-TU KARAS ku-u-uš UDU.ŠIR-aš^{HI.A} SAL^{TUM} 70 ar-ħa ú-te-ir</i>
		32.	<i>nu-ya-ra-aš⁷¹-za ku-iš ú-e-mi-ia⁷²-zi nu-ya-za ki-i ĤUL⁷³ ÚŠ-an a-pa-[(a-aš KUR-e-an-za da-a-ú)]</i> ⁷⁴
		33.	<i>I-NA UD.2.KAM ma-a-an lu-uk-kat-ta ka-ri-ya-a-ri-ya-ar⁷⁵ ĥu⁷⁶-da-[(ak 6 UDU.ŠIR-aš^{HI.A} 6 MÁŠ.GAL)]</i> ^{76a}
		34.	<i>12^{DUG}GİR.KÁN 12 GAL^{HI.A} 77 12 NINDA.KUR₁.RA 1^{DUG}ħu⁷⁸-up-pár KAŠ 3 GİR.T[(UR ZABAR ĥa-an-da-an-zi)]</i> ⁷⁹
		35.	<i>na-aš LİL-ri nam-ma da-⁸⁰me-e-da-ni AŠ-RI pi-en-na⁸¹-an-zi k[(i-i-ia ĥu-u-ma-an)]</i> ⁸²

⁶⁷ Biii 49'a göre.

⁶⁸ Biii 50: ĤI.A.

⁶⁹ Biii 50 om: *ku-it*.

⁷⁰ Biii 52 ad: *-ia*.

⁷¹ Biii 52: *-at-*.

⁷² Biii 53 ad: *-az-*.

⁷³ Biii 53: *i-da-a-lu*.

⁷⁴ Biii 53-54'e göre.

⁷⁵ Biii 55: *ka-ru-ú-ya-ri-u-ar*; Eiii 5'; *ka-ru-ú-a-ri-ya-ar*.

⁷⁶ Biii 55, Eiii 5' ve F 2' ad: *-u-*.

^{76a} Biii 55 ve Eiii 5'e göre.

⁷⁷ Eiii 6': *DUGGAL*.

⁷⁸ Biii 57 ad: *-u-*.

⁷⁹ Biii 57'ye göre.

⁸⁰ Biii 58 ve Eiii 8': *ta-*,

⁸¹ Biii 58 ve Eiii 8': *-ni-*.

⁸² Biii 59 ve Eiii 8'e göre; F 5': *ki-i*.

36. *kat-ta-an pi-e-da-an-zi na-aš ma-aḥ-ḥa-an*
LĪL-ri⁸³ ar-nu-[(*ṽa-an-zi*)]⁸⁴
37. *na-aš da-ga-an⁸⁵ ḥa-at-ta-an-zi^{85a} na-aš pi⁸⁶⁻*
tal-ṽa-an-t[(e-eš za-nu-ṽa-an-zi)]⁸⁷
38. *nu⁸¹ la-aḥ-hur-nu-uz⁸⁸-zi kat-ta-an⁸⁹ iš-pár-*
ra-an-zi nu-uš-[(ša-an^{UZU} NINDA.
KUR₄.RA^{HI.A})]
- 63
39. ^{89a}GĪR.TUR-li-*ia ki-ša-an ḥa-an-da-an-zi*
n[(am-ma IŠ-TU KAŠ GAL^{HI.A}
DUGĪR.KÁN)]
40. *šu-un-ni-an-zi nam-ma-kán an-da ki-[(iš-ša-an*
me-ma-aḥ)-ḥa-an-zi ka-aš-ma-ṽa
tu-uk A-NA DINGIR^{LIM} ŠĀ.GAL]⁹⁰
41. *ḥu-^{90a}da-ak ḥa-an-te-iž-zi pal-si ú-[(tu-um-me-*
en nu-ṽa tu-uk A-NA DINGIR^{LIM}
6 UDU.ŠIR^{HI.A} 6 MAŠ.GAL^{HI.A}-ia]⁹¹
- 10' kırık
- 16' Cıv kırık
42. *tar-nu-um-me-en ki-nu-na-ṽa ka-a-ša*
[tu-uk A-NA DINGIR^(LIM) zé-ia-an-ta-
az nam-ma IŠ-TU UZU NINDA KAŠ)]
43. *ḥu-u-i-ša-[(ṽa-az⁹² (pi-ia-u-e)]-en nu-u[(-za*
DINGIR^{LUM} DINGIR^{LIM}-ni-li)]
44. *[X-(X-za)]⁹³ e-k[(u-an-zi na-at-ṽa-za kat-ta-*
an)] li-e pi-eš-ti na-at E[(GIR-an kat-ta)]

⁸³ Biii 60: *gi-im-ri*.

⁸⁴ Biii 60'a göre; Eiii 9' om: *-ṽa-*.

⁸⁵ Biii 61 ve Eiii 10': *ta-ga-a-an*.

^{85a} Eiii 10'da bu cümle şöyledir: *na-aš ta-ga-a-an kat-ta ḥa-an-da-an-zi*.

⁸⁶ Biii 61, Eiii 10' ve F 7': *pit-*.

⁸⁷ Biii 62'ye göre; Eiii 11' om: *-ṽa-*.

⁸⁸ Biii 62 ve Eiii 11' om: *-uz-*.

⁸⁹ Eiii 11' om: *-an*.

^{89a} Eiii 12' ad: URUDU.

⁹⁰ Tamamlama için bk.: KUB XLI 17 öy i 22, 32; krş: Souček 1963: 167-168.

^{90a} Eiii 15' ad: *-u-*.

⁹¹ Tamamlama metnin içeriğine göredir.

⁹² Cıv 2'de bu kelime yerine [x x] *x-ni* görülmektedir.

⁹³ A metninde burada [x x]-*me?* görülmektedir. A metninin bu ve bundan sonraki iki satırında kopistin de belirttiği, anlam vermeyen bozuk işaret kalıntıları bulunduğu için, rekonstrüksiyon C versiyonuna göre yapılmıştır.

45. [(*hi-in-kán-zi na-at-za ar-ḥa*)] *ú-ya-an-zi*
 [(*ku-it-ma-an-kán DINGIR^{LU.M}-aš-ša*
uš-kán-zi) *nu-za*]
46. [(*Ú-NU-TUM ta-ga-a-an kat-ta Ú-UL*
ku-iš-ki da-a-i) *Ú-U(L a-a-ra ša-ra-a-*
za-at nam-ma Ú-UL da-a-i)]

Öy. sonu

A - Ay.

- Civ
8
1. [*ma-aḥ-ḥ(a-an-ma-a)*] *t-kán IŠ-T*[(*U SISKUR.*
SISKUR ar-ḥa a-ra-an-zi) *nu-za-k(án*
ú-e-te-ni)]
- Biv
3
2. [(*an-da MUN*)] *iš-ḥu⁹⁴-ya-an-zi nu-za-kán*
 [(*(Q)*)]*A-TI*[(*ŠU-NU a-pi-iz a-ar-ri*)]
3. [(*nam-ma IZI*)] 2 *AŠ-RA ya-ar-nu⁹⁵-an-zi*
na-at-[(kán iš)]-tar-na ar-ḥa
4. [(*ú-ya-an*)]-*zi nu⁹⁶ 2MÁ Š.GAL 1^{DUG}ḥu⁹⁷-*
up-pár GEŠ[(TIN 5)] NINDA.KUR₄.
RA
5. [(*ḥa-a*)]*n-da-an-zi nu-kán 2 MÁŠ.GAL A-NA*
^D[(*LAMA*)] *a-ni-ia-at-ta⁹⁸-aš*
6. [(*ši-pa*)]-*an-zi!*⁹⁹ *nu-kán UZUGAB UZUZAG.*
 [(*UDU ZAG*)]-*an UZUNÍG.GIG UZUSA*
7. [(*ze-i*)]*a-an-da-za¹⁰⁰ la-aḥ-ḥur-nu-uz-zi¹⁰¹*
^D[(*a-a-i*)] *nu LAMA a-ni-ia-at-ta-aš*
- Eiv
1'

⁹⁴ Civ 9 ad: -u-.

⁹⁵ Civ 11 ad: -ya-.

⁹⁶ Civ 12 ad: [*ḥa-an*]-*te-iz-zi-az-za-ma*; Biv 5 ad: *ḥa-an-t[e-*

⁹⁷ Biv 6 ad: -u-.

⁹⁸ Biv 7: -ad-da-.

⁹⁹ Biv 8 ve Civ 14: -ti.

¹⁰⁰ Biv 9: *zé-ja-an-ta-az*; Civ 15: [*z*]*é-an-ta-az*; Eiv 3': *zé-an-da-[-*

¹⁰¹ Biv 9 ve Civ 15 ad: GIŠ.

- 5' 17 12 8. 3-ŞU e-ku-zi¹⁰² nu-za a-da-an-zi n[(a-at-za)]
ar-ħa ú-ua-an-zi^{102a}
-
- 6' 18 13 9. I-NA UD.3.KAM ma-a-an lu-uk-kat-ta ka-ru-
ú-[(ua¹⁰³-ri-ua-ar)] ħu-da-ak¹⁰⁴
10. 105_I MÁŞ.GAL 1 UDU.NITA¹⁰⁶ 1 ŞAĤ
u-un-ni-an-zi¹⁰⁷ [(EGIR-an-ma^{107a} 3
NINDA.KU)]R₄.RA
11. 107_b_I DUGħu^{107c}-up-pár KAŞ ħa-an-da-a-an-
zi¹⁰⁸ na-a[(š LÍL-ri¹⁰⁹ nam-ma ta-me
e-da-ni AŞ-R)]I
12. pi-en-na¹¹⁰-an-zi nu la-aħ-ħur-nu-uz-zi¹¹¹
[(iś-pa-ra¹¹²-an-zi)]
13. nu-uś-ša-an 3 NINDA.KUR₄.RA EGIR-pa
ti-an-z[(i¹¹³ nu-kán MÁŞ.GAL UDU¹¹⁴
ŞAĤ^{114a})]

¹⁰² Biv 10: nu a-ni-ja-at-ta-aś ^DLAMA ħal-zi-ja-aś 3-ŞU e-ku-zi; Civ 16 ad: -uz-.

^{102a} Eiv 5' diğer nüshalarda bulunmayan UD.2.KAM Q[A-TI] cümlesini ihtiva eder.

¹⁰³ Biv 13 ve Eiv 6' ad: -a-.

¹⁰⁴ Biv 14 ve Eiv 6': ħu-u-da-a-ak; Civ 19: ħu-u-da-ak.

¹⁰⁵ Biv 14, Civ 19 ve Eiv 7' ad: nu.

¹⁰⁶ Civ 19 om: NITA.

¹⁰⁷ Biv 14-15: Bu cümle şöyle kurulmuştur: nu 1 MÁŞ.GAL 1 UDU.NITÁ 1 ŞAĤ 3 NINDA.KUR₄.RA 1 DUGħu-u-up-pár KAŞ-ja ħa-an-da-a-an-zi.

^{107a} Eiv 7': pi-ra-an-na.

^{107b} Kopya yanlış numaralanmıştır; kopyada bu satır 12 numaralıdır.

^{107c} Eiv 8' ad: -u-.

¹⁰⁸ Civ 20: ħa-an-da-iz-zi.

¹⁰⁹ Biv 15: É gibi görülmektedir; Eiv 8' om: LÍL-ri.

¹¹⁰ Biv 16 ve Eiv 9': -ni-; Civ 21: -ni-ja-.

¹¹¹ Biv 17 ad: GIŞ; Eiv 9': GIŞla-aħ-ħur-nu-zi.

¹¹² Biv 17 ve Eiv 9': -pár-.

¹¹³ Biv 18-19'da cümle şöyledir: nu-uś-ša-an 3 NINDA.KUR₄.RA GIŞla-aħ-ħur-nu-uz-zi še-ir ti-an-zi; Civ 23: ti-ja-zi.

¹¹⁴ Biv 19 ad: NITÁ; Eiv 10' ad: NITA.

^{114a} Eiv 10' ad: -ja.

- | | | |
|-----------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 14. | <i>a-pi</i> ¹¹⁵ - <i>da-ni-pát</i> ¹¹⁶ <i>A-NA</i> DINGIR ^{LUM}
<i>ši</i> ^{116a} - <i>pa-an-da</i> -[(<i>an-zi ku-iš-kán</i>
DINGIR ^{LUM} ^{116b})] | |
| 15. | <i>ki-i</i> <i>ÚŠ-an ŠA</i> KARAS <i>i-ja-at</i> ¹¹⁷ <i>nu-ya</i> ¹¹⁸
<i>a</i> -[(<i>pa-a-aš</i> DINGIR ^{LUM} <i>az-zi-iš</i> ¹¹⁹ - <i>ki</i>
<i>-id-du</i>)] | |
| 16. | <i>ak-ku-uš-ki-id-du</i> ¹²⁰ <i>nu-ya-ra-aš</i> <i>A-NA</i> KUR
^{URU} [(<i>Ha-at-ti</i> <i>Ú</i>)] <i>ŠA</i> [(KUR)] ^{URU} <i>Ha-</i>
<i>at</i> -[(<i>ti</i>)] | |
| 17. | KARAS ¹²¹ <i>me-na-aḫ-ḫa-an-da</i> ¹²² <i>ták-šu-la</i> ¹²³ -
<i>an-za e-eš-du nu-ya-ra-aš-kán an-da-an</i> ^{123a} | |
| 15' 30 27 | 18. | <i>aš-šu-li ne-ja</i> ¹²⁴ - <i>ru nu-za a-da-an-zi a-ku</i> ¹²⁵ -
<i>an-zi na-at-za</i> ¹²⁶ <i>ar-ḫa ú-ya-an</i> -[(<i>zi</i>)] ^{126a} |
| 16' 31 28 | 19. | <i>I-NA</i> UD.4. ¹²⁷ KAM <i>ma-a-an lu-uk-kat-ta</i>
<i>ka-ru-ú-a</i> ^{127a} - <i>ri-ya-ar ḫu-da-ak</i> ¹²⁸ |

¹¹⁵ Civ 24 ve Eiv 10' ad: -e-.

¹¹⁶ Civ 24 om: -pát.

^{116a} Eiv 11' ad: -ip-.

^{116b} Eiv 11' om: DINGIR^{LUM}

¹¹⁷ Biv 21: DÜ-at.

¹¹⁸ Civ 25 om: -ya.

¹¹⁹ Biv 22 ve Eiv 12': -ik-.

¹²⁰ Biv 22 ad: -ja.

¹²¹ Biv 23-24'te cümle şöyle kurulmuştur: ... *Ú A-NA KA[RAŠ]* ^{URU}*Ha-at-ti*; Eiv 13' te ise şöyledir: ... *Ú A-NA ŠA* ^{URU}*Ha-at-ti* KARAS.

¹²² Civ 28 om: -da; Eiv 14': -ta.

¹²³ Biv 24 ad: -a-.

^{123a} Eiv 14' om: -an.

¹²⁴ Biv 25 ad: -a-.

¹²⁵ Biv 26, Civ 29 ve Eiv 15' ad: -ya-.

¹²⁶ Biv 26 om: -za.

^{126a} Eiv 15'te diğer nüshalarda bulunmayan: UD.4.KAM! *Q[A-TI]* görülmektedir. Halbuki aynı paragrafın başında 3 üncü gün olduğu belirtilmiştir.

¹²⁷ Eiv 16': UD.5.KAM; kâtip önceki paragrafın sonuna yanlışlıkla 4 üncü günün bittiğini yazdığından, bu paragrafa 5 inci gün ile başlamıştır.

^{127a} Biv 28 ve Civ 31: -ya-.

¹²⁸ Biv 29 ve Eiv 16': *ḫu-u-da-a-ak*; Civ 32: *ḫu-u-da-ak*.

20. I¹²⁹ GUD.MAḪ I UDU.SÍGxSAL I¹³⁰
 UDU.NITA¹³¹ u-un-ni¹³²-an-zi A-NA
 UDU.SÍGxSAL-ma-aş-şa-an
21. UDU.ŞIR-aş ku-e-da-ni na-a^{132a}-ui pa!-a-i-zi-
 zi¹³³ IO NINDA.KUR₄.RA¹³⁴ I DUG
 hu¹³⁵-up-pár KAŞ
22. I DUGhu¹³⁶-up-pár GEŞTIN na-at LÍL-ri¹³⁷
 nam-ma¹³⁸ da¹³⁹-me-e-da-ni pi^{139a}-di
- 33 23. pi-en-ni¹⁴⁰-an-zi nu-kán GUD A-NA DIM
 ši-pa-an-da-an-zi¹⁴¹
- 34 24. UDU.SÍGxSAL-ma-kán A-NA DUTU ši^{141a}-
 pa-an-ti 3 UDU^{141b}-ma-kán
25. hu¹⁴²-ma-an-da-aş DINGIR^{MEŞ}-aş ši-pa-an-
 da-an-zi
26. nu^{GİŞ}la-aḫ-hur-nu-uz^{142a}-zi da-ga-a-an
 iš-pár-ra-an-zi

¹²⁹ Biv 29 om: I

¹³⁰ Rasur üzerinde olduğundan I gibi görülüyor; Biv 29, Civ 32 ve Eiv 17': 3.

¹³¹ Civ 32: UDU-ja; Biv 29: NITÁ.

¹³² Biv 29 ve Civ 32 ad: -ja-.

^{132a} Eiv 18' om: -a-.

¹³³ Biv 30-31'de cümle...-ma-aş-şa-an ku-e-da-ni UDU.ŞIR na-a-ú-i pa-a-an-za; Civ 34 ve Eiv 18': pa-iz-zi.

¹³⁴ Biv 31 ad: -ja; Eiv 18' ad: ḪI.A.

¹³⁵ Biv 31 ve Eiv 18' ad: -u-.

¹³⁶ Biv 31 ve Eiv 19' ad: -u-.

¹³⁷ Biv 32: É gibi yazılmıştır; Eiv 19': gi-im-ri.

¹³⁸ Civ 35 om: nam-ma.

¹³⁹ Biv 32 ve Eiv 19': ta-.

^{139a} Eiv 19' ad: -e-.

¹⁴⁰ Civ 35 ad: -ja-.

¹⁴¹ Biv 33 ve Civ 36: ši-pa-an-ti; Eiv 20': ši-ip-pa-an-ti.

^{141a} Eiv 21' ad: -ip-.

^{141b} Eiv 21' ad: NITA

¹⁴² Civ 37 ad: -u-; Eiv 21': hu-u-ma-an-da-a-aş.

^{142a} Eiv 22' om: -uz-.

		27. nu UZUGAB UZUZAG.UDU ZAG-an UZUNİG. GIG UZUŞA GIS ^{la-hur-nu-zi-aš!} da-a-i ¹⁴³
		28. NINDA.KUR ₄ .RA-ia zi-ia-an-da-az EGIR- pa da-a-i
		29. nu DUTU ŠA-ME-E DIM ^{143a} DINGIR ^{MES-} ia ¹⁴⁴ hu-u-ma-an-te-eš
		30. 3-ŠU ¹⁴⁵ e-ku-zi ¹⁴⁶ nu-za a-da-an-zi
25' ¹⁴⁷	43	31. na-at-za ar-ḥa ú-ya-an-zi
kırık	40	
		32. SISKUR.SISKUR ŪŠ-aš ŠA m ^{Aš-ḥi-el-la}
		33. LÚ URU ^{Ha-pal-la} QA-TI ¹⁴⁸
		Ay. sonu

¹⁴³ Biv 37-38'de bu cümle şöyledir: ... UZUŞA NINDA.KUR₄.RA-ia zé-[an-d]a-az A-[NA DINGIR^{?M}]^{ES?} EGIR-pa da-a-i; Civ 40: ... UZUŞA NINDA.KUR₄.RA-ia zi-ia-an-da-az [EGIR-pa d]a-a-i; Eiv 23' om: ZAG-an; geri kalan kısmı B metnindeki gibi olmalıdır.

^{143a} Eiv 24': DU.

¹⁴⁴ Biv 38: D[INGIR^H]^{I.A}-ia.

¹⁴⁵ Civ 42: -ŠU.

¹⁴⁶ Civ 42: a-ku-ya-an-zi.

¹⁴⁷ Eiv 25' *Ašhella* ritualinin son satırıdır, tablette bundan sonra 16 satırlık bir tahrip olmuş kısım gelmektedir. Bunu müteakip 11 satırın son işaretleri bulunmaktadır. Burada bir başka metin daha olması gerekir.

¹⁴⁸ B metni bu rituelle birlikte sırasıyla *Zarpiya* ve *Uḫhamuwa* rituelllerinin de yazılmış olduğu bir derleme tableti niteliğinde olduğundan, kolophon'unda her üçünün de konu özetini içermektedir. Kolophon'da *Ašhella* ile ilgili kısım şöyledir:

Biv 46. 1 SISKUR INIM m^{Aš-ḥi-el-la} ma-an-kán ŠA.BI KUR^{TI}

47. na-aš-ma ŠA.BI KARAS^{H1.A} ŪŠ-kán ki-ša-ri

C metni de aynı şekilde bir derleme tabletidir. Ancak, aşağı kısmı kırık olmakla beraber, kolopho'nun her üç rituali de kapsayan, ayrıntısız biçimde bir özet verdiği anlaşılmaktadır.

Civ 44. [DUB.1.KAM QA-TI nu-uš-š]a-an 3 SISKUR a-ni-ia-an

45. [ma-a-an-kán ŠA KUR^{TI} na-a]š-ma ŠA KARAS

47. [ŪŠ-kán ki-ša-ri]

D metninin de yine bir derleme tableti olduğu anlaşılmakla beraber, kolophon'u ele geçmemiştir. E metni de birkaç ritual ihtiva eden bir derleme tableti olup, bunun da kolophon kısmı kırıktır.

A - Öy.

1. Hapalla'lı Aşhila şöyle (söyler):
Orduda kötü bir yıl olursa
3. bu kurbanı (rituali) yaparım^{a)}.

Şöyle yaparım^{b)}: Gün akşam olunca,

5. her kim olursa olsun, bütün komutanların hepsi
(bir) koç hazırlar. Koç(lar)ın beyaz
7. ya da siyah olmaları önemli değildir.
Beyaz, kırmızı, sarı/yeşil yün ipliğini içiçe бүкерim ve onları bir örgü haline getirir^{c)}.
9. Bir boncuk kolyeyi ve kurşunlu bir demir halkayı birleştiririm^{d)}.
Ve onu koçların boyunlarına ve boynuzlarına bağlarım.
11. Ve geceleyin onları çadırların önüne bağlarlar.
Ve bu sırada şöyle söylerler: "Hangi tanrı yüz çevirirse,
13. hangi tanrı bu salgına neden olduysa, bak, bu koçları senin için bağladım. (Bunlarla) tatmin ol!"

15. Ertesi gün ise, onları çayıra (açık araziye) sürerim. Her bir^{e)} koçla birlikte ı testi şarap^{f)}, ı kaba somun, ı pişmiş toprak kadeh götürürler. Kralın çadırının
17. Önüne de süslenmiş bir kadın oturtur. ı çanak bira, 3 kaba somunu kadının yanına koyar.

Sonra, ordu komutanları ellerini koçların üzerine^{g)} koyarlar

19. ve bu sırada şöyle söylerler: "Hangi tanrı bu salgına neden oldu ise, şimdi bak, koçlar duruyorlar, onlar, karaciğerleri,

a) B, C ve muhtemelen D versiyonunda: Hapalla'lı Aşhella şöyle (söyler): Eğer ülkede veya ordunun içinde salgın olursa, bu kurbanı (rituali) yaparım. b) B, C ve muhtemelen D versiyonunda: şunları alırım. c) Bu şahıs inkongruenz'inin nedeni, ipliklerin ordu komutanları tarafından bir örgü haline getirildiğinin belirtilmek istenmesi midir? d) C metninde halkanın "demir" oluşundan bahis yoktur. Oradaki ŠA, ya halkanın yapıldığı ya da süslendiği maddenin NA⁴ NİR olduğunu belirtmektedir. D metninde bunlar 2 şer adettir. e) C ve D'ye göre f) D'ye göre g) C'ye göre

21. yürekleri ve uzuvları ile çok besilidirler.
Ona^{h)} insan etinden nefret gelsin! Artık,
23. bu koçlarla tatmin olsun!” Ve ordu komutanları koçlara
reverans yaparlar. Krala, süslenmiş kadına da reverans yaparlar.
25. Sonra koçları ve kadını, ekmeği ve birayı ordugâhın içinden dışarı
götürürler.
Ve onları açık araziye sürerler. Giderler ve (onları) düşman ülkesi
sınırı içine
27. salarlar; bizim olan yere gelmezler.
Ve bu sırada aynı şekilde söylerler: “Bak ! Bu ordunun
29. insanları, koyunları, atları, katırları
ve eşekleri içinde kötü olan ne varsa, şimdi bak, onları
31. ordugâhtan bu koçlar veⁱ⁾ (bu) kadın götürdüler.
Onları kim bulursa, bu kötü salgını (da) o ülke alsın!”

-
33. İkinci gün, şabah erkenden hemen, 6 koç, 6 teke,
12 GİR. KÂN kabı, 12 kadeh, 12 kaba somun, 1 çanak bira, 3 küçük
tunç hançer hazırlarlar.
35. Ve onları^{j)} açık araziye, yine başka bir yere sürerler, bunların hepsini
de^{k)}
birlikte götürürler. Onları araziye götürdükleri zaman,
37. onları^{l)} yerde keserler^{m)}. Ve onları(n) sade (etlerini) pişirirler.
Yaprakları aşağıya sererler; iç yağını, somunları ve
39. küçük hançeri (üzerine) şöyle yerleştirirler. Sonra bira ile kadehleri
(ve) GİR.KÂN kabını
doldururlar. Ayrıca, bu sırada şöyle söyler[ler: “Bak, sana, tanrıya
gıdayı]
41. hemen ilkönce ge[tirdik. Sana, tanrıya 6 koç, 6 teke]
sundukⁿ⁾. Şimdi bak [sana, tanrıya] pişmişten, ayrıca et, ekme (ve)
bira (ile)
43. çığ[den] verdik. Ve tanrı(lar) tanrı gibi
[] x-za içerler. Onları terk etme!” Ve onlar

h) tanrıya i) B'ye göre j) hayvanları k) eşyayı, malzemeyi l) hayvanları m) E metninde: onları yerde düzenlerler n) kelime anlamı: bıraktık, terk ettik, tevdi ettik.

45. reverans yaparlar ve giderler. Tanrılara baktıkları sürece yerdeki eşyayı kimse almaz; doğru değildir. Ayrıca, kimse onları kendisi için almaz.

Öy. sonu

A-. Ay.

1. Kurbandan ayrılıp, vardıkları^{o)} zaman suyun içine tuz dökerler ve ellerini onunla^{p)} yıkar^{o)}.
 3. Sonra iki yerde ateş yakarlar ve arasından geçerler. Ve ^{s)} 2 teke, 1 çanak şarap, 5 somun
 5. hazırlarlar. 2 tekeyi Kurban Malzemesinin Koruyucu Tanrısı'na kurban eder. Ve göğsü, sağ kolu, karaciğeri, yüreği
 7. pişmiş (olarak) yaprakların (üzerine) koyar. Kurban Malzemesinin Koruyucu Tanrısını^{o)} üç kez içer. Yerler ve giderler.^{u)}
-
9. Üçüncü gün, sabah erkenden hemen, 1 teke, 1 toklu ^{v)}, 1 domuzu sürüp, getirirler. Sonra^{y)} ise, 3 kaba somun (ve)
 11. 1 çanak bira hazırlarlar ^{z)}. Onları açıklığa, yine başka bir yere sürerler. Yaprakları sererler.
 13. Üzerine 3 kaba somunu koyarlar^{za)}. Tekeyi, koyunu ve domuzu yine o tanrıya kurban ederler. "Hangi tanrı
 15. ordu içindeki bu salgına neden oldu ise, o tanrı yesin, için! Ve o Hatti ülkesine ve Hatti ülkesinin
 17. ordusuna karşı dost olsun ve o (onlardan) yana dönsün!" Yerler, içerler ve onlar giderler^{zb)}.

o) ordugâha p) ablativus instrumenti r) numerus inkongruenz'i s) C ve B metninde: önceden ise,... t) B metninde: Kurban Malzemesinin (ve) Çağırmanın Koruyucu Tanrısını... u) E metninde: İkinci gün so[na erer] v) C metninde: koyun y) E metninde: önceden z) B metninde bu ve önceki cümle birleştirilerek: 've 1 teke, 1 toklu, 1 domuz, 3 kaba somun ve 1 çanak şarabı hazırlarlar' şekline sokulmuştur. C metninde ise fiil tekil 'hazırlar' olarak geçmektedir. za) B metninde: 3 somunu yaprakların üzerine koyarlar. zb) E metninde '4. gün biter' cümlesi bulunmaktadır.

19. Dördüncü gün, sabah erkenden hemen^{zc)},
1 boğa, 1 dişi koyun, 3^{zd)} toklu sürüp getirirler - dişi koyuna
21. henüz koç gitmemiştir^{ze)}. 10 kaba somun, 1 çanak bira,
1 çanak şarap (hazırlarlar). Onları ^{zf)} açıklığa, yine başka bir yere
23. sürüp, götürürler. Sığırı Fırtına Tanrısı'na kurban ederler^{zg)}.
Dişi koyunu ise, Güneş Tanrısı'na kurban eder. 3 koyunu^{zh)} da
25. bütün tanrılara kurban ederler.
Yaprakları yere sererler.
27. Göğsü, sağ kolu, karaciğeri ve yüreği yaprakların (üzerine) koyar.
Ve kaba somunu (da) pişmiş (olarak) yine koyar^{zi)}.
29. Gökyüzü'nün Güneş Tanrısı, Fırtına Tanrısı ve tüm tanrıları üç kez
içer. Ve yerler.
31. Ve onlar giderler.

Ḫapalla'lı Aşhella'nın salgın

33. kurbanı (rituali). Bitti ^{zj)}.
-
-

Ay. sonu

V. FİLOLOJİK AÇIKLAMALAR

Öy

1. KUR^{URU}Ḫapalla : del Monte ve Tischler 1978: 79-80'e göre Arzawa ülkesinin bir bölümü. Yeni literatürde genellikle Gediz dolaylarına lokalize edilmek istenmektedir.

zc) E metninde: 5. gün zd) A metninde: 1. Fakat aşağıda 3 koyun kurbanından bahis olduğundan, tercümenin B, C ve E metinlerindeki 3 sayısına göre yapılması gereklidir. ze) B metnindeki partizip'e göre. A metninde: gitmez. zf) hayvanları zg) B.C. ve E metninde fiil tekildir: kurban eder. zh) E metninde: toklu zi) B metninde bu cümle ile bir önceki birleştirilerek, şu biçime sokulmuştur: göğsü, sağ kolu, karaciğeri, yüreği ve kaba somunu pişmiş (olarak) tekrar [tanrılar]a koyar. C metninde de bu cümleler aynı olmakla beraber, orada B metninde bulunduğunu sandığımız [tanrılar]a' sözcüğü yoktur. zj) B metni kolophon'unda bu rituelle ilgili kısım: Bir kurban (ritual). Aşhella'nın sözüdür. Eğer ülke içinde ve orduların içinde salgın olursa. C metni kolophon'u ise, ayrıntısız bir özet niteliğindedir: [Bir tablet bitti]. Üç kurban yapılmıştır. [Eğer ülke içinde ve] ya orduda [salgın olursa].

- Bibliyografya ve metin yerleri için bk. Ertem 1973: 40.
2. ħarrant- : için son olarak bk. Tischler 1977: 169-170.
4. nekuz meħur : nekuz meħur ve UD-az takşan kelimelerinin tartışması hk. bk. Neu 1980: 13-14.
9. ^{NA4}NUNUZ : kelimenin “boncuklardan yapılmış gerdanlık” anlamı hk. bk. CAD “E” s. v. “erimmatu 1-2”: 294; Labat (1959): Nr. 394.
- ŠA : burada genetivus materiae olarak kullanılmıştır. Böyle kullanışları hk. bk. Labat 1932: 199. Ancak, burada, adı geçen halkanın (ya da yüzüğün) yapılmış olduğu madde hem *KAMKAMMATUM AN.BAR* kompositum’unda “demir”, hem de *ŠA A. GAR₅* ile “kurşun” olarak görülmektedir. Bu yüzden, halkanın demir, üzerindeki süslemelerin ise “kurşun”dan yapılmış olduğu düşünülmelidir. ŠA’nın bazı hallerde “ile” anlamına geleceğine dair bk. GAG 138 c. Hititçe metinler içinde kullanıldığı yerlerden bazılarında da bu anlamla karşılanabilmektedir. Krş. KUB XXXIX 71 ii 16-17; [nu lú šakun]niš ZAHUM KUBABBAR ŠA KAŠ şu-wandan [d]ai = Rahip, bira ile doldurulmuş gümüş kabı alır. C versiyonunda (iii 12) geçen *KAMKAMMATUM ŠA ^{NA4}NİR*’de ise, halka ya “kalsedon” (?) olarak yorumlanan bu taştandır, ya da bu taştan bir süse sahiptir.
- A. GAR₅ : bu okunuş için bk. Güterbock 1973: 73.
11. ^{GIŠ}ZALAMGAR : hakkında son olarak bk. Popko 1980: 101-104.
13. ÚŠ-kán : ħenkan ve aggarar’ın anlam farklılığı hk. Mat. heth. Tes. 1 (1973): 40-41 .
33. karuwariwar : etimolojisi ve anlamı hk. son olarak bk. Neu 1980: 46-47.
37. dagan ħattanzi : bunun lokativ veya dativ olup olmadığı hk. bk. Neu 1980: 10. Oradaki “yön gösterici işlev” fikrine biz katılmıyoruz.
- pittalwant- : HWb¹: 171’de bunun anlamı, “taze ?? , birinci sınıf ?? ” olarak verilmişti. Aynı anlam, HWb²: 276’da

- (s.v. arha işbuwa-) muhafaza edilmiştir. Halbuki, HWb¹ Erg. 1: 16'da yeni literatür ışığında "yumuşak, az pişmiş ve acı (sıvı)" şeklinde anlam değiştirilmiştir. Hoffner 1974: 117-118 ve dnt 154'te, bu kelimenin "sade, katışıksız" anlamını ifade edebileceğine işaret etmiştir. Puhvel 1979: 211'de kelimenin esas anlamının "hafif" olduğu etimolojik kanıtlara dayanılarak belirtilmektedir. Kanımızca, özellikle bizim metnimizde geçen yer için "sade" uygundur. "Sade"den maksat, kurbanlarda hayvanların en makbul kısımları sayılan göğüs, kol, yürek parçaları dışındaki etler olmalıdır.
40. ŠĀ.GAL : anlamları hk. bk. Hoffner 1974: 61 dnt 82. Genellikle "hayvan yemi" olarak kullanılan bu kelime, "gıda" anlamına da gelmektedir. "Yem" için kullanılan etri için de aynı şey geçerlidir. Bk. Tischler 1977: 119 Pejorativ bir anlamı olmadığı, tanrılara sunulan gıdaların da aynı şekilde ŠĀ.GAL ile isimlendirilmesinden açıkça belli olmaktadır (Souček 1963: 167-168).
44. e-ku-an-zi : Mat. heth. Tes. 4 (1975): 43'te bu formun yanlış olduğu iddia ediliyorsa da, buna karar vermek güçtür; çünkü, çok kırık ta olsa, gerek burada, A versiyonunda, gerekse B metninde (iv 3) e- işareti çok açık bir biçimde görülmektedir.
45. arḫa uwa- : HWb²: 268-269'da uwa-'nın esas anlamı "gelmek" olduğundan, arḫa uwa-için "eve dönmek, yurda dönmek" karşılığı teklif edilmekte "gitmek, uzaklaşmak" şeklindeki çevirilerin Hitit dil anlayışına ters düşeceği ifade edilmektedir.
- Ay.
1. arḫa ar- : metnimiz, HWb²: 214'te "sobald sie vom Opfer wegankommen" şeklinde çevrilmiştir. Bu fiilin geçtiği bütün yerler de "bir yerden ayrılıp, (bir yere) varmak" şeklinde yorumlanmıştır. Bu satırdan kurbandan ayrılanların ordugâha geri dönüp, dinsel açıdan temizlenmeleri söz konusu olduğundan, bu teklife biz de katılıyoruz.

12. ⁽⁶¹⁵⁾ laḥḥurnuzi- : “Yere bir hasır gibi serilen ve üzerine eşya konulan yapraklar veya yapraklı dallar” anlamı için, bk. CHD “L” s.v. aynı f: 16. Ayrıntılı şekilde incelenen belgelere dayanılarak teklif edilen bu anlam karşısında HWb¹ Erg. 3: 22 “meyva” teklifi geçerliliğini kaybetmiştir.
20. UDU. SÍGxSAL: UDU. GANAM karşılığı olduğu ve artık “yünlü dişi koyun” değil sadece “dişi koyun” olarak çevrilmesi gereği hk. Güterbock 1973: 83-84.
- 20-21. nawi pai- : “henüz çiftleşmemiş olmak” anlamına gelen bu ifade ve işkiša pai-“sırtına gitmek” ve ark-“çıkmak, turmanmak” (her ikisi de seksüel anlamda) ile ilgili metin yerleri için, son olarak bk. Puhvel 1975: 263. Ayrıca krş. Ertem 1965: 81.

VI. AŞHELLA RİTUALİNİN İŞİĞİ ALTINDA MAJİK İŞLEMLERİN GENEL ÇİZGİLERİ

1 - Ritualerin amaçları:

Aşhella ritualinin amacı, A metninin başlangıcında, ordu içindeki “kötü bir yıl”a karşı olarak gösterilmektedir. Buna karşılık, B, C ve muhtemelen D versiyonlarının baş kısımlarında olduğu gibi, B ve C metninin kolophon’larında da bu amaç genişletilerek, ordu ve ülkedeki ‘salgın’ın defedilmesinin, ritualin hedefi olduğu belirtilmiştir. Böylelikle “kötü yıl”dan, hastalıklarla mücadele edilen bir senenin kastedildiği de anlaşılmaktadır.

Uḥhamuwa rituali ise, A, B ve C versiyonlarının başlangıcında yazıldığı gibi “ülkedeki ölüm olaylarına” karşı yapılmışsa da, B metninin kolophon’unda, bu amaca “şehir” de dahil edilmiştir. Buradaki “şehir” den kasdın, başkent mi, yoksa ülkedeki herhangi bir şehir mi olduğu kesinlikle belli değildir.

CTH 424’teki ritualin maksatlarından birisi olan, “müstahkem mevkilerden birinde” çıkan salgının defedilmesi isteği, metinde belirtilmiştir. Ayrıca, metnin içeriğinden, ritualin amacının sadece bir müstahkem mevkide ya da kalede (*HALŞUM*) çıkan salgının değil, ordunun tümündeki hastalığın giderilmesine yönelik olduğu da anlaşılmaktadır.

Zarpiya ritualinin yapılış nedenlerini A metninin sonundaki cümlelerde bulmaktayız. Bunlara göre ritual, “kötü bir yıl” ve “ülkedeki ölümlere” karşı düzenlenmektedir. B metninin başlangıcı ise, bunlara “hangi şehirde yıl kötü” cümlesi ile bir ek yapmaktadır. Bu versiyonun kolophon’u ise, bu “kötü yıl” ı yerini tasrih etmeden, ritualin genel amacı olarak vermektedir.

Puliša ritualinde, saydıklarımızın aksine, salgın hastalığın çıkış nedeni de belirtilmektedir. Metnin baş tarafı kırık olmakla beraber, kralın, mağlûb ettiği düşman ülkesinden dönerken “düşman ülkesinin bir tanrısı ya da tanrıçası” nın, insanlar arasında salgın yarattığı anlaşılmaktadır. Metnin içinde bu tanrıya bir “vekil insan” (substitüsyon) verilip, yakılırken, “Hatti ülkesi ve ordusu” ndan yana olması istendiğine bakılırsa, ritualin hedefinin hem ordudaki, hem ülkedeki salgını gidermek olduğu sonucu çıkmaktadır.

Maddunani ritualinde, bunlara göre bir değişiklik daha yapılmış, amacın orduda çıkan salgını defetmek olduğunun belirtilmesi ile yetinilmeyerek, salgında zarara uğrayanlar da “insanlık, atlar ve sığırlar korkunç bir biçimde ölüyorlarsa” cümlesi ile ayrı ayrı sayılmıştır. Burada ilginç olan bir nokta, salgın hastalığın niteliği hakkında bir ipucu elde edebilmemizdir. Atları, sığırları ve insanları birden öldürücü derecede etkileyen bu salgının şarbon olması güçlü bir ihtimaldir.

Aşhella ritualinde bir yerde, tanrıdan, orduda mevcut insan, atlar, katırlar, eşekler ve koyunlardaki kötülüğü alması istenirse de, başka bir yerde, tanrının koyunlarla tatmin olması ve insan etini bırakması dilenmektedir. Bu ise, hastalığın yalnız insanları etkilediğinin kanıtıdır.

Dandanku ritualinin ise, ordudaki ölümleri durdurma amacını taşıdığı anlatılmıştır.

2 - Ritualerde görev alanlar:

Aşhella ritualinin uygulanmasında başlıca görev bütün ordu komutanlarına düşmektedir. Kralın çadırının önüne süslenmiş bir kadın oturtulması ve krala ve ona reverans yapılmasından, kralın da ritualde yer aldığı anlaşılırsa da, işlemlerden hiçbirisine doğrudan doğruya katılmadığından, kralın sadece çadırı ile temsil edilmiş olabileceği de düşünülebilir; ancak buna başka bir örnek tanımıyoruz.

Uḫḫamuwa ritualinin anlatımında, hep üçüncü şahıslara, kim oldukları hakkında herhangi bir açıklama yapılmadan yer verilmektedir.

CTH 424 ritualinde de durum aynıdır. Ancak, burada bir kadın ve erkeğin işlemleri yürüttükleri görülmektedir.

“Evin Beyi”, Zarpiya ritualinin icrasında büyük rol oynamaktadır.

Bunlara karşılık, kral ve “bey”ler Puliša ritualinin baş icracısı durumundadırlar. Ancak kral arzu ederse, yerine başkasını görevlendirebilir.

Maddunani ritualinde LÚMUŞEN.DÙ ve LÚŞU.GI'nin icraatı yönettiği, Dandanku ritualinde de yine baş görevlinin bir EN.SISKUR yanında LÚ MUŞEN.DÙ olduğu görülmektedir. Bunun nedeni, Maddunani ritualinde salgının çıkış sebebinin muhtemelen kuş falı ile araştırılması olmalıdır. Dandanku ritualinde ayrıca LÚ·MEŞ MU ve LÚ MEŞ GIŞPA ların da adı geçmektedir.

3 - Ritualerin yapıldığı mekân ve zamanlar:

Ritualerin yapıldığı mekân ve zamanlar da çeşitlidir. Aşhella rituali, ordugâhın içinde ve açık arâzide olmak üzere iki yerde icra edilmektedir. İşlemler genel olarak “sabah gün doğduğunda hemen” başlamakla beraber, boyun ve boynuzları takılarla, başları renkli çelenklerle süslenmiş koçların, kurulan bir çadırın önüne bağlanması gibi bazı hazırlıklar gecedan yapılmaktadır.

Uḫhamuwa ritualinin, düşman ülkesine giden yola yakın açık arâzide geçtiği belli olmaktadır; bunun gece yapılan herhangi bir işlemi bulunmamaktadır.

CTH 424'teki ritualin, düşman sınırında, açıkta geçtiği görülmektedir. Tanrıya substitüsyon olarak sunulan koçun, huduttaki bir ağaca bağlanması bunun kanıtıdır. Bu işlem sırasında vakit gündüzdür. Fakat bir “evde” ve gecedan tanrılara götürülecek yiyecek maddeleri hazırlanmaktadır. Bu ritualde yer alan bir mekân da “kapı”dır. Hazırlanan yiyecekler, rituali icra eden erkek tarafından evden çıkarılırken, rituale katılan kadın, kapının içinde paluai- eylemini yapmaktadır.

Zarpiya ritualinde ise, olayların cereyan ettiği mekân, kapının önü ve ön avludur. İşlemler bittikten sonra, kapı kapatıldığında, kötülüklerin içeri girmemesi istenmektedir; mekân olarak kapı önünün seçilmesi ve majik gücünden yararlanan nesnelere de kapıya asılmasının nedeni bu sembolizmaya dayanmaktadır. Zaman belirtilmiş değildir; ancak, işlemlerin gündüz yapıldığına kuşku yoktur.

Kral ve ordu seferden döner dönmez icra edilen Puliša rituali de açık arâzide geçiş olmalıdır. Kesin bir mekân ve zaman belirtilmiş değildir.

Maddunani ritualinin geçtiği yer ordugâhın dışıdır. İşlemlerin gündüz yapıldığı, fakat bazı hazırlıkların geceden tamamlandığı anlaşılmaktadır. Dandanku metninde de olayların açık arâzide muhtemelen düşmana giden yolda cereyan ettiği görülmektedir.

4 - Ritualerde kullanılan malzeme:

Ritualerde kullanılan malzemeyi canlı ve cansız olanlar şeklinde iki kısımda ele almak mümkündür. Bunlardan ilk gruba hayvanlar ve insanlar, ikincisine ise, majik gücü olan iplikler, yünler, süs takıları, araç gereçler ve yiyecekler, içecekler ile, bunların içinde bulunduğu kaplar girmektedir. Bu saydıklarımız içinden, ritualerin amacı bakımından önemli olanları, genel çizgilerini vermeye çalıştığımız metinlere dağılıklarına bakarak, şöyle özetleyebiliriz:

Aşhella ritualinde, salgını düşman ülkesine aktarması istenen canlılar arasında “süslü bir kadın” vardır. CTH 424 ritualinde de, yukarda söylediğimiz gibi, bir kadın rol almaktaysa da, bunun nitelikleri belirtilmemiştir; hastalığı taşıması da söz konusu değildir. Uşhamuwa ritualinde ise canlı substitüt olarak insan kullanılmamıştır. Zarpiya ritualinde de, fonksiyonları belli olmayan “henüz kadına gitmemiş sekiz delikanlı” yer almaktadır. Dinsel yönden, temizliği gösteren bu nitelik, Aşhella ritualinin 4’üncü gününde tanrılara sunulan bir dişi koyun için de aranmakta, onun da koça çekilmemiş olması gerekmektedir. Bu delikanlılardan birine teke postu giydirilmiştir ve o kurt gibi bağırmaktadır. Anlamı enigmatik olan bu gösteriden sonra, delikanlıların masanın etrafında çevirip, kesilen hayvanların kol ve göğüslerini yedikleri anlatılmaktadır. Puliša ritualinde yer alan insanlardan, erkek, düşman ülkesinden getirilen esirlerdendir. Buna, kralın elbiseleri giydirilir. Kadına ise, kadın giysileri verilir. Salgına neden olan erkek tanrırsa, kralın substitüt’u olarak bu erkek sunulur ve tanrıdan bununla tatmin olması, kralı, beyleri ve Hatti ülkesini bırakması istenir. Eğer salgını yapan bir tanrıça ise, ona da aynı şekilde bir kadın sunulur.

Maddunani metninde vekil insan yoktur. Dandanku rituali için de aynı şey söz konusudur.

Aşhella ritualinde kullanılan hayvanlar görev bakımından ikiye ayrılmıştır. Bunlardan, siyah ya da beyaz olmalarının önemsiz olduğu özellikle belirtilen, ordu komutanlarının getirdiği koçlar, talismanlarla süslendikten sonra düşman üzerine sürülür. Tanrıdan, salgını bunlara aktarması istenir. Düşman, yukarda sözünü ettiğimiz kadını ve bu koçları

bulursa, hastalık o ülkeye gidecektir; bunların görevi hem substitüsyon, hem de hastalığı düşmana geçirmektir. İkinci grup hayvan arasında boğa, domuz, teke, toklu ve koç vardır ki, bunlar kurban edilerek tanrılara yiyecek olarak sunulur ve böylelikle öfkeleri yatıştırılmak istenir. Aynı guruplar Uḫḫamuwa ritualinde de görülmektedir. Orada, gerek hastalığı düşmana aktaran, gerek tanrılara kurban edilen hayvan sayısı azdır ve aralarında domuz ve sığira rastlanmamaktadır. CTH 424'te, ağaca bağlanan koyunun da tanrıya insanlar yerine vekil olarak sunulduğu bellidir.

Zarpiya ritualinde substitüsyon olarak hayvan kullanılmamıştır. Orada da bir teke kesilmekle beraber, onun eti ve kanı aşağıda değineceğimiz majik eylemde görev yapmaktadır. Puliša ritualinde, yukarıda adı geçen "vekil insan" lardan erkekle beraber bir boğa, kadınla beraber bir dişi koyun da substitüsyon ve hastalığı düşman yönüne çevirmede rol oynarlar. Souček'in (1963: 173 dnt 70) fikrinin aksine, salgınla ilgili ritüallerde sadece erkek hayvan kullanıldığı savı hatalı bir görüş olarak böylece ortaya çıkmaktadır.

Dandanku ritualinde, aşağıda tekrar değineceğimiz şekilde, hastalığı düşman tarafına aktarmak için, bir eşek ve ok kullanılmaktadır. Ayrıca kurban hayvanı olarak oğlak, süt domuzu ve köpek geçmektedir. Domuz ve köpek Maddunani'de de vardır.

Kullanılan araç gereçler Aşhella ritualinde çok çeşitlilik göstermez. Substitut koçların başına, beyaz, kırmızı, sarı yünün içiçe sarılması ile yapılan çelenk takılır. Aynı şey, Uḫḫamuwa ritualinde, bu defa, mavi, kırmızı, sarı, siyah ve beyaz yünle yapılmaktadır. Aşhella ritualinde koçların boyun ve boynuzları boncuklardan yapılma kolye ve muhtemelen kurşun bezemeli demir halka ile süslenir. Kullanılan kaba somunlar, bira, şarap ve bunların içine konduğu testi, çanak, kadeh, GİR.KÁN kabı gibi eşyalar yanında 3 küçük bronz hançer de sayılmaktadır. Uḫḫamuwa ritualinde, ḫuppar kabı ve yiyecekler arasında pulla yemeği ile ekşi peynirin de adı geçmektedir.

Zarpiya rituali bu çeşit malzeme açısından daha zengindir. Bazılarının karşılıkları henüz saptanamamış olan bu eşyalardan ilginç olanları, bronz balta, bronz hançer, çekilmiş yay, ok ve asadır. Yiyecek olarak bira cinsleri, ekmekler ve hemen bütün ritüallerde bulunan, kurban hayvanlarının göğsü, karaciğeri, kalbi, işlemlerde yer almaktadır. CTH 424'te böyle eşyalara rastlanmaz.

Puliša ritualinde ise, Aşhella ve Uḫḫamuwa'da olduğu gibi, kırmızı, sarı (yeşil), siyah ve beyaz yün iplikleri kullanılmış, ayrıca tanrılara sunulan

boğa ve dişi koyunun kulakları küpe ile süslenmiştir. Metnin elimizde bulunan kısmında başka gereçlerden söz edilmemektedir.

Dandanku ritualinde de kırmızı, mavi, beyaz ve siyah yünün, aşağıda metnini vereceğimiz bir majik işlemde kullanıldığını görüyoruz.

5- Rituallerdeki majik işlemler:

Ritualerde yapılan bazı hareketler, söylenen sözler ve bazı benzetmeler de dikkati çekmektedir. Aşhella ritualinde, ordu komutanlarının, koçları ve süslenmiş kadını düşman ülkesine salmadan önce, tanrılara hitap ederken, ellerini hayvanların üzerine koymaları ilginç bir jesttir; gerek bu koçların, gerekse kadının ve kralın önünde saygı ile eğilmeleri de, diğer ritualerde rastlanmayan bir davranıştır. Substitüt'leri gönderirken yapılan konuşmalarda, hayvanların besili oluşu, Pulişa ritualinde ise, verilen insanların baş, yürek ve uzuvlarının büyük oluşu belirtilmektedir. Uḥḥamuwa ritualinde bu konuşmada bir benzetme yapılarak, bir sürünün güçlülüğüne rağmen bir koça karşı dost olduğu söylenmekte, tanrıdan da, kudretine rağmen, Hatti ülkesine karşı dostça davranması istenmektedir. Uḥḥamuwa'daki ve CTH 424'teki işlemlerde, yakarılan tanrılara olduğu kadar, onlarla ilgili hayvanlara da alâka gösterilmektedir. Birincide, tanrının arabaya koşulu atlarına yiyecek sunulurken, arabanın yağlanması da ihmal edilmez, çünkü tanrı Hatti ülkesini rahat bırakıp, kendi ülkesine doğru yola çıkacaktır. Bu yolculuk için azık dahî hazırlanmaktadır. İkincide ise, tanrının köpeklerine yiyecek sunulduğunu görüyoruz. Aşhella ritualinin ilgi çeken bir yeri de, kurbandan ordugâha dönenlerin ellerini tuzlu su ile yıkamaları ve iki yerde ateş yakıp arasından geçmeleridir. Ateşin temizleme gücü yanında, tuzun da aynı niteliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Zarpiya ritualindeki işlemler içerik ve sembolizma bakımından, diğerlerinden farklıdır. "Evin Beyi" nin tanrılara hitabını takiben, bir teke kesilir, kanı ile bir kaşık sıvanır. Hayvanın karaciğeri ve yüreği çiğ olarak getirilir. "Evin Beyi" bunları tanrıya sunar, sonra karaciğeri ısıtır. Bir substitüt figür yapılır. Kanlı kaşık bunun ağzına değdirilir. Kendisi de bir yudum alır. Bu sırada "evin beyi" tanrıya şöyle söyler: "Bak! Biz yemin ettik, çiğ ciğerden ısırdık, bir kaşıktan (kan) içtik... artık benim kapımdan içeri girmeyin!". Ritualin sonunda ise, işlemlerin önünde yapıldığı kapı ince yağ ile yağlanır ve şöyle denir: "fenalık dışarda kalsın, iyilik ise içerde dursun". Bayram rituallerinde çok raslanan "ekmek kırma" olayı da sadece Zarpiya'da bulunmaktadır.

Dandanku rituali, majik işlemlerin renkliliği açısından dikkate değer bir metindir. Bu işlemlerin geçtiği yerleri ele almakta yarar vardır.

KUB VII 54 ii 10-19: Kırmızı, mavi, beyaz yünleri ve tahıl samanını karışık olarak yola serperler ve şöyle söyler: “Tanrı Iyarri'nin atlarının bakıcıları bu tahıl samanını atlara versinler! Kırmızı, mavi, siyah... ve beyaz yünleri tanrının hierodulleri alsınlar”.

Diğer ritullerde de bulunan renkli yünlerin anlamına bu pasaj belli bir açıklık kazandırmaktadır. Diğer taraftan tanrılarının hayvanlarına yiyecek verme âdetine bu ritual bir başka örnek oluşturmaktadır.

KUB VII 54 iii 11-27: Bir eşeği sürüp getirirler. Eğer ona refakat edecek kişiyi (LÜ MAŞDA aslında tabî olan anlamındadır) kilden yaparlarsa, onun gözlerini düşman ülkesine çevirirler ve şöyle söylerler: “Sen, Tanrı Iyarri, bu ülkedeki ordulara kötülük yaptın. Onu (= kötülüğü) bu eşek alsın ve onu düşman ülkesine götürsün!” Ondan sonra, yayı gererler ve oku yerleştirirler. Okları aşağıya (yere) saçar ve söyler: “Tanrı, düşman ülkesini bu taraftan okla vur. Hatti ülkesine geldiğin zaman, oktanın kapalı olsun; yayın gerilmemiş olsun.”

Burada ilginç olan husus, hastalığın bir eşek tarafından düşman ülkesine gönderilmesi sırasında, hayvana, Aşhella ve Puliša ritualinde olduğu gibi (kadın veya erkek) bir insanın refakat etmemekte, onun yerine kilden bir figür konmakta oluşudur.

Tanrıdan, düşman ülkesine oklarını yöneltirken, Hatti ülkesine geldiğinde, yayının gerilmemiş, oktanının kapalı olmasının istenmesi de başka metinlerde geçmeyen mecazî bir ifadedir.

6 - Ritullerdeki Tanrılar:

Salgın hastalıklara karşı yapılan ritullerde kurban adanan tanrılar çeşitlidir. Bunları incelediğimiz metinlere göre şöyle şematize etmek mümkündür:

Aşhella Rituali

ᵀLAMA aniiattaš/ħalziiaš

ᵀIM

ᵀUTU

ᵀUTU ŠAME

ᵀU

Uħhamuwa Rituali

ᵀIM

ᵀIMIN.IMIN.BI

ᵀUTU

Luvice Kısımlardaki Karşılıkları

Zarpiya Rituali

^DMARDUK^DInnarauant-

LÚ·MEŠ Lulahiia

nepišaš ^DUTU-uš^DÉ.A-ašaddaš ^DMEŠLIM ^DMEŠ^DŠantaš^DAnnarummeni^DLulaḫinzauraz ^DUTU-az^DAyaštatinzi ^DMEŠ-inzi

(Bu eşitlemeler için bk. Bossert 1946: 93 v.d.)

Dandanku Rituali

^DIMIN.IMIN.BI^DIyarri

Rituallerde geçen tanrıları yukarda saydığımız kurban sunulan tanrılar ve salgınlara neden olanlar şeklinde iki kısma ayırmak gerekir. Genellikle ikinci grubu giren tanrılar adları ile belirtilmezler, “salgına neden olan düşmanların tanrıları” (erkek tanrılar ve tanrıçalar) olarak nitelenirler. Uḫḫamuwa ritualinde, ülkesine geri dönmesi istenen tanrı Fırtına Tanrısı’dır. Bu yüzden, bunun düşman ülkelerin Fırtına Tanrısı olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Ašḫella ritualinde salgını yapan tanrı belirtilmemiştir. Puliša ve CTH 424 rituallerinde de aynı şey söz konusudur. Zarpiya ritualinde ise, karşılıklı yemin töreninde çağrılan tanrılar olan ^DMARDUK ve ^DInnarauant’ın salgından sorumlu tutulduğu anlaşılmaktadır.

7 - Ritualerin süresi:

İcra edilen ritualerin süresi de değişiktir. Ašḫella rituali 4 (E versiyonuna göre 5) gün, Uḫḫamuwa, anlaşıldığına göre 1 gün, CTH 424’teki ritual 4 veya 5 gün sürmektedir. Zarpiya, Maddunani ve Puliša rituallerinde süre belirtilmemiştir. Dandanku rituali ise yine, muhtemelen 4 gün devam etmektedir.

8- Rituallerin ait olduğu kişilerin meslek ve k3kenleri:

Adı	Mesleği	K3keni
Aşhella	?	Ĥapalla şehri
Uĥĥamuwa	?	Arzawa
Zarpiya	Ł A.ZU	Kizzuwatna
Pulişa	?	?
Maddunani	Ł MUŐEN. DŪ	Arzawa
Dandanku	Ł MUŐEN. DŪ	?

CTH 424'teki ritualin ise kimin tarafından yazdırıldığı belli değildir. Puliřa'nın k3keni, metin kırık olduğu için belirsizdir. Başında puli-elemanı bulunan birkaç ismin Kappadokya k3kenli olduğu saptanmakta ise de, bunun için kesin bir řey s3ylenemez (Laroche 1966: Nr. 1045, 1047, 1048, 1049). Mesleđi, incelediğimiz metinde verilmeyen Uĥĥamuwa ise, başka iki metinde "Kâhin" olarak g3rŪlmektedir (Laroche 1966: Nr. 1411) ki, her ikisi aynı şahıs olabilir.

BİBLİYOGRAFYA ve KISALTMALAR

- ALKIM, U.B.
1968 *Anatolia I*, Geneva
- BOSSERT, H.Th.
1946 *Asia*, İstanbul
- BURDE, C.
1974 *Hethitische medizinische Texte* (Studien zu den Boğazköy-Texten 19), Wiesbaden
- CAD *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago ve Glückstadt 1956 v.d.
- CHD (der: H.G. Güterbock ve H.A. Hoffner) *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago 1980 v.d.
- CTH E. Laroche, *Catalogue des textes hittites*, Paris 1971
- EDEL, E.
1976 *Aegyptische Aerzte und aegyptische Medizin am hethitischen Hof*, Köln
- ERTEM, H.
1965 *Boğazköy metinlerine göre Hititler devri Anadolu'sunun Faunası*, Ankara
1973 *Boğazköy metinlerinde geçen coğrafya adları dizini*, Ankara
- FRIEDRICH, J.
1925 "Aus dem hethitischen Schrifttum", *Der Alte Orient* 25/2: 3 v.d.
1932 *Kleinasiatische Sprachdenkmaeler*, Berlin
1946 *Hethitisches Elementarbuch*, Teil II, Heidelberg
- GÖTZE (GOETZE), A.
1927-30 *Die Pestgebete des Mursilis* (Kleinasiatische Forschungen I), Weimar
1950 (1955) *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton
- GRANA, F. et al.
1954 *Las Trepanaciones Craneanas en el Peru en la Epoca pre-Hispanica*, Lima
- GURNEY, O.R.
1977 *Some Aspects of Hittite Religion*, Oxford
- GÜTERBOCK, H.G.
1962 "Hittite Medicine", *Bulletin of the History of Medicine* 36: 109 v.d.
1973 "Einige seltene oder schwierige Ideogramme in der Keilschrift von Boğazköy", *Festschrift H. Otten*, Wiesbaden
- HAAS, V.
1977 *Magie und Mythen im Reich der Hethiter*, Hamburg
- von HAGEN, V.
1957 *Realm of the Incas*, New York
- HOFFNER, H.A.
1974 *Alimenta Hethaeorum* (American Oriental Series 55), New Haven
1977 "Review of C. Burde, Hethitische medizinische Texte", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 226: 78 v.d.

- HWb¹
Erg. 1, 2, 3
HWb²
KBo
KUB
KÜMMEL, H.M.
1967
LABAT, R.
1932
(1959)
Mat.heth.Thes.
LAROCHE, E.
1966
MOODIE, R.L.
1927
del MONTE, G. F. ve J. TISCHLER
1978
MASON, J.A.
1957
MASSON, O.
1950
NEU, E.
1980
OTTEN, H.
1953
1953a
1975
1978
POPKO, M.
1980
- J. Friedrich, *Hethitisches Wörterbuch*, Heidelberg 1952
Ergänzungshefte zum HWb¹, Heidelberg 1957, 1961, 1966.
J. Friedrich-A. Kammenhuber, *Hethitisches Wörterbuch* (zweite, völlig neubearbeitete Auflage), Heidelberg 1975 v.d.
Keilschrifttexte aus Boghazköi, Leipzig/Berlin 1916 v.d.
Keilschrifturkunden aus Boghazköi, Berlin 1921 v.d.
Ersatzrituale für den hethitischen König (Studien zu den Boğazköy-Texten 3), Wiesbaden
L'Akkadien de Boghaz-Köi, Paris
(yay. F. Malbran-Labat) *Manuel d'Épigraphie Akkadienne*, Paris
A. Kammenhuber, *Materialien zu einem hethitischen Thesaurus*, Heidelberg 1973 v.d.
Les Noms des Hittites, Paris
"Injuries to the head among the pre-Columbian Peruvians", *Annals of Medical History* 9: 227 v.d.
Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte (Répertoire géographique des textes cunéiformes, Bd. 6), Wiesbaden
The ancient civilizations of Peru, Harmondsworth
"A propos d'un rituel hittite pour la lustration d'un armée", *Revue de l'Histoire des Religions*, 137: 5 v.d.
Studien zum endungslosen "Lokativ" des Hethitischen (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, Vorträge und Kleinere Schriften, 23), Innsbruck
Luwische Texte in Umschrift, Berlin
Zur grammatikalischen und lexikalischen Bestimmung des Luwischen, Berlin
"Textanschlüsse und Duplikate von Boğazköy-Tafeln (31-40)", *Zeitschrift für Assyriologie* 64: 241 v.d.
"Textanschlüsse und Duplikate von Boğazköy Tafeln (61-70)", *Zeitschrift für Assyriologie* 68: 270 v.d.
"GIŠ ZA.LAM.GAR in den hethitischen religiösen Texten", *Rocznik Orientalistyczny* XLI-2(Festschrift Ránoszek): 101 v.d.

- PUHVEL, J.
1975 "Lexical and etymological observations on hittite ark-", *Journal of the American Oriental Society* 95. 2: 262 v.d.
- 1979 "Hittite words with initial pit/pat sign", *Hethitisch und Indogermanisch* (yay. W. Meid) (Innsbrucker Beitrage zur Sprachwissenschaft 25), Innsbruck
- SCHWARTZ, B.
1938 "The hittite and luwian ritual of Zarpiya of Kezzuwatna," *Journal of the American Oriental Society* 58 (In Memoriam Jackson): 334 v.d.
- von SODEN, GAG *Grundriss der akkadischen Grammatik* (Analecta Orientalia 33), Roma 1952
- SOUČEK, V.
1963 "Ein neues hethitisches Ritual gegen die Pest", *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* IX: 164 v.d.
- STUBBS, S.G.B.
1952 *From Magic to Modern Medicine*, London
- TISCHLER, J.
1977 *Hethitisches Etymologisches Glossar* (Innsbrucker Beitrage zur Sprachwissenschaft, 30), Innsbruck
- ÜNAL, A.
1980 "Hitit tıbbının ana hatları", *Belleten* 175: 475 v.d.
- WILSON, J.A
1951 *The Culture of Ancient Egypt*, Chicago
- ZINSSER, H.
1960 *Rats, lice and history*, New York