

HİTİT KÜLTÜRÜNDE KURT VE KURT ADAMLAR

Sevgül ÇİLİNGİR CESUR*

Öz

Hayvanlar, yaşamı paylaştığı insan ile sözsüz bir iletişim kurarak onun anlam dünyasında çeşitli özellikler yüklenir. Bu bağlamda Hitit metinleri de hayvanlara ve onlara atfedilen özelliklere sıkça yer vererek insanın kendi gerçekliğiyle tanımlayamadığı duyguları hayvanların doğası üzerinden aktarır. Hititler için hayvancılık yalnızca ekonomik bir faaliyet değildir. Hem evcilleştirilmiş hem de yabani hayvanların taşıdıkları anlam, kültürün şekillenmesinde de etkili olmuştur. Onlar için hayvanlar kimi zaman besin kaynağı kimi zaman çeşitli tanrıların yeryüzündeki temsilcisi kimi zaman da arkaik duygulara tercüman olan araçlardır. Bu nedenle metinlerin hayvan sembolizmi açısından değerlendirilmesi Hitit kültürüne dair çıkarımlar yapmamıza olanak sağlar. Bu çalışma, Hitit metinlerinde geçen yabani hayvanlar arasında yer alan ve genellikle UR.BAR.RA Sümerogramıyla yazılan kurdun sembolik ve sembolik olmayan kullanımları ile dini metinlerde geçen görevlilerden kurt adamların (LÜ.MEŞUR.BAR.RA) Hitit kültüründeki yerini incelemeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Hitit, Kurt, Hayvan Sembolizmi, Hitit Kültürü, Kurt Adamlar*

Abstract

The Wolf and The Wolf-Men in Hittite Culture

Animals use a nonverbal communication, and they are assigned many various features in the semantic world of humans. Hittite texts often mention animals as well as their characteristics and use various expressions or similes that allow them to convey the emotions or describe particular situations. For the Hittites, husbandry was not just an economic activity. The meanings ascribed to both domesticated and wild animals have also been effective in shaping their culture. Animals

* Arş. Gör. Dr., Ege Üniversitesi, Çeşme Turizm Fakültesi, Turizm Rehberliği Bölümü, Çeşme/İzmir. E-posta: sevgul.cilingir.cesur@ege.edu.tr. ORCID: 0000-0001-6943-7153. Bu makale, Mainz Bilimler Akademisi Hitit Arşivi'nde yapılan araştırmalar sonucu yazılmıştır. Söz konusu çalışmanın gerçekleştirilmesine olanak sağlayan başta Prof. Dr. Daniel Schwemer olmak üzere Prof. Dr. Gerfrid G. W. Müller, Dr. Matteo Vigo ve Dr. Charles Steitler'a teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca metni okuyarak görüşlerini paylaşan Dr. Michele Cammarosano ve Arş. Gör. Tolga Pelvanoğlu'na katkılarından dolayı teşekkür etmek isterim. Metindeki kısaltmalarda *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago (CHD)* takip edilmiştir.

(Makale Gönderim Tarihi: 28.06.2021 - Makale Kabul Tarihi: 28.11.2021)

were not only a source of food but also many gods were conceived in form of specific animals. Therefore, it is possible to single out some inferences about the Hittite culture by examining the texts in terms of animal symbolism. This study aims to investigate the symbolic and non-symbolic expressions of the wolf (UR.BAR.RA) in the texts and the place of the Wolf-men (LÚ.MEŠ UR.BAR.RA) in Hittite cult.

Keywords: *Hittite, Wolf, Animal Symbolism, Hittite Culture, Wolf-men*

GİRİŞ

Hitit metinleri hayvanların çeşitli özellikleri üzerinden şekillendirilen deyimler ve benzetmeler konusunda zengin bir içerik sunar. Hititler için kimi zaman tanrılara sunulan bir kurban kimi zaman da tanrının yeryüzündeki temsili olabilen hayvanlar, ekonominin de ayrılmaz bir parçasıdır. Evcil hayvanların gündelik yaşamın düzenlenmesindeki aktif rolü, yabani olanların doğada sergiledikleri davranışlar ve tam anlamıyla bilinemeyen karakterleri, onların Hitit insanının imgeleminde çeşitli mitolojik ve ezoterik anlamlar yüklenmelerine neden olmuştur. Bu bakımdan çivi yazılı metinlerde yer verilen atıflar incelenerek çeşitli hayvanların Hitit insanının anlam dünyasındaki yerine dair çıkarımlar yapılabilir. Bu çalışma, Hitit metinlerinde geçen yabani hayvanlar arasında yer alan kurt ve ona atfedilen anlamları incelemeyi amaçlamaktadır. Makalede öncelikle kurt kelimesine dair filolojik tartışmalara yer verilecektir. Ardından kurdun avcı doğasının Hitit yasalarına ne şekilde yansdığı tartışılacaktır. Daha sonra metinlerde sıklıkla bir metafor olarak kullanılan kurdun sembolik anlamları üzerinde durularak onun soyut düşüncedeki temsilleri değerlendirilecektir. Son olarak çeşitli dini törenlerde görev alan kurt adamların Hitit kültüründeki yerine dair tespitler sunulacaktır.

Hitit metinlerinde geçen hayvanlar üzerine literatürde iki temel kaynak bulunur. Bunlardan ilki H. Ertem'in "*Boğazköy Metinlerine Göre Hititler Devri Anadolu'sunun Faunası*" başlıklı kitabıdır. Çalışma ehli hayvanlar, yabani hayvanlar, kuşlar ve böcekler olmak üzere dört başlıktan oluşur. Her başlık altında, incelenen hayvanların çivi yazılı tabletlerde ne şekilde geçtiğine ve tespit edilen arkeolojik buluntularına değinilir.¹ Hitit kültüründe hayvanlar üzerine yapılmış bir diğer önemli çalışma ise B. J. Collins'in yabani hayvan betimlemelerine odaklandığı "*The Representation of Wild Animals in Hittite Texts*" adlı doktora tezidir. Bu çalışma, yabani hayvanları etçiller, otçullar, sürüngenler-amfibiler-böcekler-örümceğimsiler (araknidler) ve herhangi bir sınıfa dahil edilemeyenler olmak üzere dört başlıkta inceler. Ayrıca Collins, yabani hayvanların gündelik ve dini yaşamdaki rolü ile onların sembolik anlamlarına dair tespitlerine de yer verir.² Bahsi geçen iki kaynakta da ayrı başlıklar altında incelenen

¹ Ertem 1965.

² Collins 1989, s. 316-318. Ayrıca Collins'in editörlüğünde yayımlanan "*A History of the Animal World in the Ancient Near East*" başlıklı kolektif kitap da Eski Yakındoğu'nun hem yazılı hem de arkeolojik kaynaklarında geçen hayvanlara dair bilgiler sunan detaylı bir çalışmadır. Söz konusu kitapta, Collins tarafından kaleme alınan "*Animals in Hittite Culture*" ve "*Animals in the Religions of Ancient Anatolia*" bölümleri Hitit kültüründe hayvanların çeşitli boyutlarını ele almaktadır. Bkz. Collins 2002a, s. 237-250; Collins 2002b, s. 309-334.

kurt üzerine en genel çalışma E. Devecchi'nin kaleme aldığı “*Wolf (Wolfsmann). B. Bei den Hethitern*” başlıklı makaledir.³ Ancak burada kurdun terminolojisi ile Hitit kültüründe kurt ve kurt adamların önemine genel hatlarıyla değinilmiştir. Hitit kültüründe kurt adamlar üzerine en detaylı çalışma ise F. Pecchioli-Daddi'nin “*Mestieri, Professioni, Dignità nell'Anatolia Ittita*” başlıklı kitabıdır. Eserde, kurt adamlar başlığı altında bu görevlilerin nereden geldikleri, sayıları, hangi görevlilerle birlikte geçtiklerine dair metin yerlerinin listesi verilmiştir.⁴ Elbette bu eserin yayımlanmasından sonra arkeolojik çalışmalarda bulunan tabletlerin sayısı ve dolayısıyla kurt adamların geçtiği metinler artmıştır. Aşağıdaki satırlarda “*Hitit Kültüründe Bir Görevli: Kurt Adam*” başlığı altında Pecchioli-Daddi'nin kurt adamların birlikte geçtiği görevlilere yer veren listesinin güncellenmiş hali sunulmuştur. Ayrıca L. Jakob-Rost'un “*Zu einigen hethitischen Kultfunktionären*” ve A. Mouton'un “*Dog-men, bear-men, and the others: men acting as animals in Hittite festival texts*” başlıklı makaleleri de kurt adamları inceleyen bölümler içerir.⁵ Ancak her iki çalışmada da yalnızca kurt adamlar değil köpek, aslan, ayı ve leopar gibi farklı hayvanların kılığına bürünmüş görevliler de incelenerek genel değerlendirilmeler sunulmuştur.

Hitit Metinlerinde Kurt için Kullanılan Terimler

Kurt (*Canis lupus*), Sümerce UR.BAR.RA ve Akkadca *barbaru* kelimeleriyle ifade edilir.⁶ UR.BAR.RA Sümerogramını Weszeli “bozkır köpeği”, Ertem ise “yabani köpek” olarak tercüme eder.⁷ Kurda karşılık gelen Luvice kavram konusunda literatürde çeşitli tartışmalar mevcuttur. İlk olarak Sommer ve Falkenstein, UR.BAR.RA'nın Hitit metinlerinde geçen Luvice *uētn(a)*- kelimesiyle eşitlenebileceğini önermiştir.⁸ Sommer ve Falkenstein'in *uētn(a)*- eşitlemesini Friedrich de takip etmiştir.⁹ Ancak Goetze bu görüşe katılmaz ve UR.BAR.RA'yı Luvice *ulip(p)ana*- kelimesiyle eşitlemeyi önerir.¹⁰ Tischler, *ulip(p)ana*- kavramını “yırtıcı bir hayvan, kurt” şeklinde tercüme ederken *uētn(a)*- için “kurt benzeri yırtıcı hayvan” çevirisini yapar.¹¹ Ünal ise *ulip(p)ana*- için “kurt? veya aslan?”, *uētn(a)*- için “kurt?” tercümesini önerir.¹² Tischler ile benzer şekilde Beckman da *uētn(a)*-'nın “yırtıcı bir hayvan” olduğunu düşünür.¹³ Collins ise *uētn(a)*- ile ifade edilen hayvanın “sırtlan ya da çakal” olabileceğini öne sürer.¹⁴

³ Devecchi 2016, s. 127.

⁴ Pecchioli Daddi 1982, s. 373-375.

⁵ Jakob-Rost 1966, ss. 417-422; Mouton 2021, s. 79-94.

⁶ CAD B, s. 108-109; AHW, s. 106; CDA, s. 38-39.

⁷ Weszeli 2016, s. 124; Ertem 1965, s. 149.

⁸ Sommer ve Falkenstein 1938, s. 77.

⁹ HW, s. 254.

¹⁰ Goetze 1962, s. 29, dp. 10.

¹¹ HEG U, s. 40; HEG W-Z, s. 546.

¹² Ünal 2007, s. 757, 804.

¹³ Beckman 1986, s. 23.

¹⁴ Collins 1989, s. 281. Tüm bunlara ek olarak Otten, UR.BAR.RA için *hartag(g)a*- eşitlemesini önermiştir (Otten 1969, s. 95). Ancak literatürde *hartag(g)a*-'nın Sümerce “aslan” anlamına

Günümüzde Luvica *uli(p)pana-* ile kurt eşitlemesi genel olarak kabul görür. Ancak *uētm(a)-* da kurt benzeri yırtıcı bir hayvan anlamında UR.BAR.RA ideogramına karşılık kullanılır. Burada belki de Anadolu’da kurdun iki alt türünün görüldüğüne dikkat çekmek gerekir. Bunlardan ilki iri yapılı, açık gri renkte, başta kuzey bölgeleri olmak üzere Anadolu’nun hemen her yerinde görülebilen Avrasya kurdu (*Canis lupus lupus*); ikincisi ise alt kısımları ve bacakları beyaz, post rengi grimsi kızıl ya da kızılımsı beyaz olabilen, Avrasya kurduna nazaran daha küçük yapılı ve güney bölgelerde görülen İran kurdudur (*Canis lupus pallipes*).¹⁵ Her iki türün kimi bölgelerde ortak yaşam alanlarını kullandıkları bilinir. Ancak Hitit metinleri *uētm(a)-* ve *uli(p)pana-*’nın dış görünüşleri ya da fiziksel özellikleri hakkında maalesef bir betimleme yapmamaktadır.

Öte yandan kurt, Hitit metinlerinde genellikle yabancı hayvanlarla birlikte zikredilir. Bunlar arasında tilki (KA₅.A), yılan (MUŞ), akrep (GİR.TAB), aslan (UR.MAḪ), ayı (AZ), leopar (*paršana*-UG.TUR) ve yaban domuzu (ŞAH.GİŞ.GI) gibi hayvanlar vardır. Bunun en önemli nedeni söz konusu yabancı hayvanların doğada ortak yaşam alanlarını paylaşması olmalıdır. Ayrıca leopar, yaban domuzu, ayı ve kurt metinlerde “tanrıların hayvanları (*šiunaš hūitar*)” olarak tanımlanır. Kurt ve aslan Tunnaviya ritüelinde, Halep’in Teşup’u ve Hepat’ıyla ilgili bir kült metninde; kurt, aslan ve yılan sıralaması ise Pittei isimli bir kadın tarafından gerçekleştirilen doğum ritüelinde, Zuvi ritüelinde ve Luvi etkili bir çağırma ritüelinde geçer. Tanrıça Teteşhapi¹⁶ kültüyle ilgili bir metinde ise bu kez leopar ve kurdun birlikte anıldığı dikkati çeker. Tüm bunlara ek olarak bir Kenan mitosuna ait fragmanda iki yerde yabancı hayvanlara yer verilir.¹⁷ Metinde kısa yıllardan bahsedilen satırlardan hemen sonra kurt, tilki, yılan ve akrep sıralaması yapılır. Son olarak KILAM Bayramı’na¹⁸ ait malzeme listesinde altından aslan, lapislazuliden

gelen UR.MAḪ ideogramı ile eşitliği kabul edilmiş ve bu öneri desteklenmemiştir (HW, s. 61; HW² H, s. 378-379; HED H, s. 201-202; HEG A-K, s. 188-189).

¹⁵ Gilbert 2002, s. 26.

¹⁶ Teteşhapi, yabancı hayvanların ve avın tanrıçasıdır. Hatti kökenli bu tanrıçanın kült merkezi Taviniya’dır. Hattice Teteşhapi kelimesinin “Büyük Tanrıça” anlamına geldiği ve bu ilahın Tanrıça İnar(a)’nın farklı bir formu olduğu düşünülür. Detaylı bilgi için bkz. Pecchioli Daddi 1987, s. 361-379; Haas 1994, s. 438.

¹⁷ Dünyanın yaratıcısı unvanını taşıyan Elkunirša ve eşi Aşertu’nun yaşadığı bir durumu aktaran bu mitosa göre Aşertu, Fırtına Tanrısı Baal ile birlikte olmak ister. Ancak tanrı tarafından reddedilir. Bunun üzerine durumu eşi Elkunirša’ya anlatır ve birlikte Fırtına Tanrısına karşı intikam planları yapmaya başlarlar. Ancak Baal’ın kızkardeşi Anat-Aştarte (İştart) bu planları iştirir ve doğruca kardeşini uyarmaya gider. Bundan sonra metinde kırık bir bölüm vardır. Kırıktan sonraki satırlarda ise Baal’ın çok sayıda yarası olduğu anlaşılır. Elkunirša ve Aşertu mitosuna hakkında detaylı bilgi için bkz. Hoffner 1998, s. 90-92; Beckman 2003a, s. 149; Dardano 2006, s. 139; (ed.), hethiter.net/: CTH 342.2.4 (TX 2009-08-27, TRde 2009-08-27).

¹⁸ Hititçe *hıllammar-* kelimesiyle eşitlenen KILAM Sümerogramı “kapı yapısı, pazar yeri” anlamına gelir. Hatti kökenli bir bayram olan KILAM Bayramı’nın üç gün sürdüğü düşünülür. Kral bayramı esnasında çeşitli Hitit kentlerine kült gezileri düzenler. Detaylı bilgi için bkz. Singer 1983, s. 121-133; Haas 1994, s. 748-771.

yaban domuzu ile gümüşten leopar, kurt, yaban domuzu ve ayı figürlerine yer verilir.¹⁹

Tablo 1. Kurdun Birlikte Geçtiği Hayvanlar ve Metin Yerleri

UR.BAR.RA ve UR.MAḪ	KBo 21.6 Öy. 9; KBo 64.62 4', 6'
UR.BAR.RA, UR.MAḪ ve MUŠ	KUB 12.63 Öy. 26, 27; KUB 44.4+KBo 13.241 Ay. 23, 24, 32, 33; KUB 44.4+ Ay. III 14', 15', 16'
paršana- ve UR.BAR.RA	KUB 25.155+KBo 21.103 Ay. 28', 30'
UR.BAR.RA, KA₅.A ve MUŠ GİR.TAB	Bo 3300 5', 9'
UG.TUR, UR.BAR.RA, UR.MAḪ, ŠAH.GIŠ.GI ve AZ	KBo 10.23 Ay. V 16', 17', 18', 19', 20', 21'

Bir Avcı Olarak “Kurt”

Günümüzde Anadolu'nun sahil kesimi dışında hemen her yerinde görülen kurdun en yoğun olduğu bölgeler İç Anadolu ve Güneydoğu Anadolu'dur. Hititlerin İç Anadolu merkezli bir imparatorluk olduğu ve o dönemdeki Anadolu faunasının günümüzdekiyle çok büyük bir farklılık göstermediği düşünüldüğünde Hititlerin gündelik yaşamda kurt ile sıkça karşılaşmış olabileceklerini söylemek mümkündür. Ancak yerleşim yerlerindeki arkeozoolojik buluntular arasında kurda ait kalıntılar oldukça azdır. Günümüzde arkeolojik kazılarda tespit edildiği bilinen kurt kemikleri; Boğazköy'de İmparatorluk Dönemi'ne tarihlendirilen bir, Kuşaklı'daki I no'lu tapınakta üç, Korucutepe'de Eski Hitit Dönemi'ne tarihlendirilen bir, İmparatorluk Dönemi'ne tarihlendirilen dört olmak üzere toplamda dokuz adettir.²⁰ Metinlerde kurt etinin yendiğine dair bir ifadeye rastlanmasa da söz konusu buluntular nedeniyle Schachner, kurdun av hayvanları arasında yer aldığını belirtir.²¹

Hitit ekonomisinin önemli bir bölümünü hayvancılık oluşturur. Bu nedenle evcil hayvanların zarar görmesine neden olabilecek doğal avcılar, Hitit sürüleri için bir tehdit olmalıdır. Özellikle koyun sürülerine saldırarak kayıp yaşanmasına neden olan kurt, hayvancılık faaliyetlerinin en tehlikeli doğal düşmanlarından biri olarak kabul edilir. Schachner, Hitit Dönemi'nde Hattuşa'da özellikle Aşağı Şehir'de küçükbaş hayvan yetiştiriciliğinin yoğun olduğunu belirtir. Zaman içinde açılan tarım arazileri Hititli çiftçileri sürülerini nispeten uzakta bulunan otlaklara götürmeye teşvik etmiştir.²² Bu durum her ne kadar bir çoban gözetiminde olsa da sürüyü kurt için açık bir ava dönüştürmüş olmalıdır. Ancak Schachner, çiftlik hayvanlarının genellikle akşam vakitlerinde otlaklardan şehirdeki ahırlara getirildiğinden de bahseder.²³ Kurtların

¹⁹ Gümüşten kurt figürünün geçtiği metin için bkz. CTH 627; KBo 10.23 Ay. V 17'. Singer 1983, s. 93. Bir envanter listesi metninde ise altından ve taştan kurt figürü geçer. CTH 245.3; “⁽¹²⁾]x-ia-aš ŠA GUŠKIN A-NA 1^{EN} ú-li-ip-ni-eš GUŠKIN NA₄” (KUB 42.69 Öy. II⁽⁷⁾ 12'. Koşak 1978, s. 115-116; Siegelová 1986, s. 456-457). Koşak, altından ve taştan kurt figürünün bir elbisenin üzerine takılan süs olduğunu düşünür (Koşak 1978, s. 117).

²⁰ Dörfler vd. 2011, s. 120.

²¹ Schachner 2019, s. 233.

²² Schachner 2019, s. 231.

²³ Schachner 2019, s. 232.

genellikle gece avlandıkları göz önünde bulundurulduğunda Hititli çobanların kurt saldırısıyla çok sık karşılaşmadıkları düşünülebilir. Ancak kurtların yerleşim alanlarında da avlanabilecekleri unutulmamalıdır. Bu bakımdan Hititler için kurt, bir tehdit unsuru haline gelmiş olacak ki yasa metinlerinde onun ortaya çıkardığı durumlara dair çarpıcı maddelere yer verilir. Hitit kanunlarında üç maddede kurt geçer. Bunlardan ikisi onun evcil hayvanlara, ki bunlar arasında öküz, at, katır, eşek ve koyun vardır, verdiği zarara odaklanır. Yasa metinlerinin 75'inci paragrafında şu cümlelere yer verilir:

“Eğer bir öküzü, bir atı, bir katırı, bir eşeği biri boyunduruğa koşarsa ve o ölürse ister onu bir kurt yutsun isterse o ortadan kaybolsun, o zaman o eksiksiz versin. Ama eğer derse: Bir tanrının sebebiyle o öldü, o zaman bir yemin etsin.”²⁴

Burada boyunduruğa koşulmuş yani başkası tarafından sahibinden kiralanan hayvanın kurt tarafından öldürülmesi ya da bir şekilde kaybolması durumunda asıl sahibine ölen hayvanın yerine yenisinin verilmesi söz konusudur. Ancak kiralayan bir yemin aracılığıyla ölümün tanrıların isteğiyle gerçekleştiğini söylerse kiraladığı hayvanın yerine yenisini vermek durumunda değildir.²⁵

Hitit yasalarında kurdun avcı doğasıyla ilgili bir diğer madde ise kurt saldırısına uğrayan koyuna ne olacağı hakkındadır. Bu madde şu şekildedir:

“Eğer bir koyunu bir kurttan biri kurtarırsa, onun sahibi eti alsın ve o kendisi için koyunun derisini alsın.”²⁶

Söz konusu maddenin tercümesi hususunda farklı görüşler mevcuttur. Bunun nedeni yasa maddesinin ilk bölümündeki eylemi tanımlamak için kullanılan ve “atmak, fırlatmak, bir tarafa itmek, bir tarafa bırakmak” anlamlarına gelen *peššiya-* fiilidir. İmparati bu fiilin “bırakmaya zorlamak, kurtarmak, kaçırmak” şeklinde anlaşılabileceğini savunur.²⁷ Friedrich ve Goetze söz konusu cümle için *“Eğer herhangi biri bir koyunu kurda fırlatırsa, ...”²⁸* tercümesini önerirken Hoffner aynı cümleyi *“Eğer herhangi biri (çoban) bir koyunu bir kurt için bırakırsa/terk ederse, onun sahibi eti alsın fakat o (çoban) koyunun derisini alsın.”* şeklinde tercüme eder.²⁹ Ayrıca hem Friedrich hem de Hoffner cümlede geçen belgisiz zamir *kuiški* (sg. nom. c.)'nin çobana işaret ettiğini düşünür.³⁰

²⁴ CTH 291.I.b.A; *“(73)ták-ku ʿGU⁴-un ANŞE.KUR.RA ANŞE.GİR.NUN.NA ANŞE-in ku-ʿiṣ-ki tu-ʿu-ri-ʿez-zi ʿna-aṣ-a-ki (74)na-aṣ-ma-an UR.BAR.RA-aṣ ka-ra-a-pí na-aṣ-ma-aṣ ʿḫar-ak-zi na-an ṣa-ʿku-ṽa-aṣ-ṣa-ʿra-an-ʿpát pa-a-i ʿ(75)ták-ku te-ez-zi-ma IŞ-TU DINGIR-LIM-ṽa-ra-aṣ BA.ÚṢ nu li-in-ʿga-zi”* (KBo 6.3 Ay. III 73-75. Friedrich 1959, s. 42-43; İmparati 1992, s. 84-85; Hoffner 1997, s. 81-82).

²⁵ İmparati 1992, ss. 235-236.

²⁶ CTH 291.I.b.A; *“(9)[ták]-ku UDU-un A-NA UR.BAR.RA ku-iṣ-ki pé-eṣ-ṣi-ez-zi iṣ-ḫa-aṣ-ṣi-iṣ (10)[UZ]U.ʿÍ da-a-i a-pa-a-ṣa-az KUṢ UDU da-a-i”* (KBo 6.3 Ay. IV 9-10. Friedrich 1959, s. 42-43; İmparati 1992, s. 88-89; Hoffner 1997, s. 85).

²⁷ İmparati 1992, s. 240.

²⁸ Goetze metinde tekil olarak geçen UR.BAR.RA ifadesini “kurtlar” şeklinde çoğul olarak tercüme etmiştir (Goetze 1969, s. 193).

²⁹ Friedrich 1959, s. 42-43; Goetze 1969, s. 193; Hoffner 1997, s. 85.

³⁰ Friedrich 1959, s. 101-102; Hoffner 1997, s. 85. Ayrıca Hitit kültüründe çobanlık hakkında bkz. Beckman 1988, s. 33-44; Yiğit 2002a, s. 765-788.

Bu maddeyle ilgili genel görüş sürünün korunması için bir koyunun gözden çıkarılıp kurda yem olarak atıldığı ve koyundan kalan etin sürü sahibi, postunsa çoban tarafından alınmasıyla yasal bir paylaşımın yapıldığı yönündedir. Bu durumda kurda bırakılan koyundan pay alınmak isteniyorsa koyunu tamamen parçalamadan kurdun bir şekilde öldürülmesi ya da uzaklaştırılmış olması gerektiği de belirtilir.³¹ Ancak kurtların nadiren tek başlarına avlandıkları unutulmamalıdır. Dolayısıyla saldırdığı koyunu kurttan almak oldukça zordur. İmparati'nin çevirisini de dikkate aldığımızda belki de sürüyü bekleyen çoban, koyunu kurttan kurtarmış ve böylece Hitit ekonomisinde kıymetli bir ürün olan koyun postunu kendisine almıştır.³² Burada bir diğer soru da kurtarma esnasında sürü sahibinin orada olup olmadığıdır. Fakat yasa maddesinden bu sorunun cevabına ulaşmak mümkün değildir. Sürünün korunması için bir koyunun feda edilmesi ise daha uzak bir ihtimal olarak düşünülmelidir. Öyle olsa bile koyunun sürüden ayrılması ve sürüye uzak bir yere bırakılması gerekir. Bu durumda feda edilen koyunun kurda bırakılmadan önce öldürülmüş ya da yaralanmış olabileceği de düşünülmelidir. Ayrıca yasa metinlerinde çoban köpeklerine (UR.GI7 LÜSIPA) de atıf vardır ancak sürüyü koruma görevi olan bu hayvanlara kurt saldırısıyla ilgili maddelerde değinilmemiştir.³³

Hitit kanunlarında iki yerde geçen kurt saldırısıyla ilgili dikkat çeken bir diğer konu da hayvan türleridir. İlkinde öküz, at, katır ve eşek gibi yalnızca beslenmede değil çiftçilik ve taşımacılıkta da kullanılan hayvanlara kurt saldırması durumunda hangi hayvan ortadan kaybolduysa onun yerine sahibine yenisinin verilmesi ya da bunun tanrıların isteği olduğuna yemin edilmesi gerekir. Dolayısıyla bu hayvanların kaybı ancak eşdeğerinin verilmesiyle karşılanabilir. İkinci durumda ise et ile yün ihtiyacını karşılayan ve tanrılara yapılacak sunularda sıkça geçen koyunun kurt tarafından avlanması söz konusudur. Burada ilk maddede olduğu gibi koyunun yerine yenisinin verilmediği fakat ondan arta kalan et ve postun alındığı görülür.

Hitit Metinlerinde Bir Sembol Olarak “Kurt”

Kurt; bayramlar, ritüeller, mitoslar, kehanetler, fal ve rüya metinleri olmak üzere Hitit dini yaşamına dair pek çok tablet yanında bir saray kroniği, I. Hattuşili'nin Fermanı ve yasa metinleri gibi idari belgelerde de geçer. Hitit algısında genellikle olumsuz durumlara karşılık gelen bu canlı, kimi zaman da kötülüğü üzerine çekerek beşerin zarar görmesini engelleyen bir aracı ya da birlik olmanın simgesidir. Bu bakımdan Hitit kültüründe kurdun çift yönlü bir doğası olduğu söylenebilir.

Kurdun metaforik kullanımıyla ilgili en çarpıcı örnek Hitit kanunlarınının 37'nci

³¹ İmparati 1992, s. 241.

³² Hitit yasalarının 179'uncu ve 185'inci paragrafları karşılaştırıldığında yünlü koyun derisinin değerinin bir koyunla aynı olduğu dikkati çeker. Her ikisinin de değeri 1 şekel (yaklaşık 11,75 g) gümüşe karşılık gelir.

³³ Hitit kanunlarınının 87'nci paragrafında çoban köpeğiyle ilgili “Eğer bir çobanın köpeğini biri vurursa ve o ölürse yirmi şekel gümüş versin ve <böylece suçu> evinden uzaklaştır.” (KBo 6.3 Ay. IV 22-23) ifadeleri geçer. Friedrich 1959, s. 44-45; İmparati 1992, s. 90-91; Hoffner 1997, s. 88-89.

paragrafından gelir. Bir kaçırma suçuna yer veren bu maddede şu ifadeler geçer:

“Eğer bir kadını biri kaçırırsa ama peşlerinden bir yardım mangası giderse, eğer iki adam ya da üç adam ölürse tazminat yoktur: Sen bir kurt oldun.”³⁴

Burada suçu işleyen kişi kurt simgesinin temsil ettiği anlam üzerinden kimliklendirilir. O, artık toplum nazarında kötüdür ve bir kurdun temsil ettiği olumsuz özellikleri taşımaktadır. “Sen bir kurt oldun” ifadesi söylenen kişiyi yasayla düzenlenen dünyanın dışına iter. Bu kişi artık yabancıdır. Tıpkı kurt gibi o da beşerin dünyasının en büyük tehditlerinden biri haline gelmiştir. Collins, “Sen bir kurt oldun” ifadesiyle söz konusu suçu işleyen kişiye insan gibi değil bir hayvan gibi davranılacağını tanımlandığını belirtir. Dolayısıyla onun cezası da bir hayvanı çalan kurdun cezası gibi verilmiş olmalıdır.³⁵ İmparati ise bu maddede yasaya karşı gelen bir eyleme karışan kişilerin kamu düzenini bozmaları nedeniyle “Sen bir kurt oldun” ifadesiyle tanımlandıklarını belirtir. Ayrıca kaçırılan kadının evlenmek üzere kaçırılmadığını öne sürer. Ona göre kadın zaten evlidir ve belki de bu nedenle kaçırmanın peşine bazı kişiler düşmüş, bu esnada çıkan çatışmada da kaçırmanın yanında yer alan iki ya da üç kişi ölmüştür.³⁶ Ölenler için tazminat olmadığının açıkça yazılması da bu kişilerin kadını kaçırmanın mütteliklerinden olduğunu düşündürür.³⁷ Weitenberg, kurt olmak tanımının açık bir şekilde “bir durum karşısında birinin haklarını kaybetmesi” anlamına geldiğini

³⁴ CTH 291.I.b.A.; “⁽²⁹⁾ták-ku MUNUS-an ku[-iş-k]i pít-te-nu-uz-zi EGIR-an-da-m[a]-a[š-m]a-aš-k[án ša]r-di-ia-aš pa-iz-zi ⁽³⁰⁾ták-ku 2 LÚ.MEŠ `na`-a[š-m]a 3 L[Ú.M]EŠ ak-kán-zi šar-ni-ik-zi-`il NU.GÁL zi-ik-ya UR`.BAR.RA ki-ša-at” (KBo 6.3 Öy. II 29-30. Friedrich 1959, s. 26-27; İmparati 1992, s. 56-57; Hoffner 1997, s. 44).

³⁵ Collins 1989, s. 82-83.

³⁶ Benzer bir kaçırma durumuna Hitit kanunlarının 28’inci paragrafında da yer verilir. Söz konusu yasa maddesinde şu ifadeler geçer: “Eğer bir kız bir adama nişanlanmış<<sa>> <ve> bir başkası onu kaçırırsa, onu kaçırdığı anda birinci adam <ona> ne [verdiyse], o zaman o <=değeri> ona tazmin etsin; baba ve anne tazmin etmezler. Eğer baba ve anne onu başka bir adama verirlerse o zaman baba ve anne tazmin etsinler. Eğer baba ve anne reddederlerse o zaman o (=kadın) ondan ayrılın.” (Friedrich 1959, s. 24-25; İmparati 1992, s. 52-53; Hoffner 1997, s. 37-38). Bu madde nedeniyle Friedrich, İmparati’nin aksine 37’nci maddede geçen kaçırma durumunu evli olmayan bir kadının zorla kaçırılması şeklinde değerlendirir (Friedrich 1959, s. 96). Weitenberg de bu görüşün İmparati’nin evli kadının kaçırıldığına dair görüşünden daha güçlü olduğunu düşünür. Bu nedenle 37’nci paragrafın Hitit yasalarında evlilik durumuyla ilgili kanunları belirleyen maddelerle birlikte geçtiğini belirtir. Ancak burada zorla kaçırma durumu söz konusu olduğu için ceza usulü de farklı işlemiş ve kaçırılanların toplum gözünde itibarsızlaştırılması için onlara “Sen bir kurt oldun” tabiri kullanılmıştır (Weitenberg 1991, s. 190-191).

³⁷ İmparati 1992, s. 210. Öte yandan kadını kaçırılanların peşinden gidenler için “yardımcı, müttelik, destekçi, yardım mangası” anlamına gelen *šardiya-* kelimesi kullanılır (HW, s. 187; CHD Š/2, s. 292-294; HEG S/1, s. 933-935; Ünal 2007, s. 618). Bu kişilerin kaçırmanın tarafını mı yoksa kaçırılan kadının tarafını mı tanımladığı konusunda farklı görüşler vardır. CHD Š/2, bu ifadenin kaçırılan kadının ailesinden destekçileri tanımladığı görüşündedir (CHD Š/2, s. 293). Hitit kanunlarının 38’inci paragrafında da *šardiya-* terimi kullanılır ve burada bir dava için yakalananları kurtarmak amacıyla dava yerine giden kişileri tanımlar. Metin için bkz. Friedrich 1959, s. 28-29; İmparati 1992, s. 56-59; Hoffner 1997, s. 44-45.

savunur. Ona göre bu kişi toplum dışına itilmemiş ancak hak kaybına uğramıştır.³⁸ Öte yandan bu maddede bir de adam öldürme suçu vardır. Çünkü yardım mangasından iki ya da üç kişinin ölmesi söz konusudur. Hitit yasalarına göre adam öldürmek, cinayeti işleyen kişi ya da onun ailesi tarafından bir tazminat ödenmesini gerektirir. Fakat sosyal düzeni bozan bu kişiler için öldürülmüş olsalar da herhangi bir tazminat yoktur.³⁹

Hitit yasalarındaki tanımlamaya benzer bir kullanım bir saray kroniği fragmanında da geçmektedir. Burada suçlu bir kişiye nehir soruşturması yapıldığı anlaşılır. Metinde, Huzziya isimli kişinin bir suç işlediği ve nehirde sınanana kadar ona bir kurt gibi davranılarak dışlandı yazılıdır:⁴⁰

“O, onların kurduyu ve onun oğulları ve [onun] toru[nları onu dışladılar(?)]. Onun adı Huzziya (idi) ve onun için bu kişi adım at[tu. ...] ve o nehre gitti ve arındı. [...] Onlar bu kişiye [...] verdiler ve ona kötülük [geri dönmesin(?)].”⁴¹

Kurt, Kumarbi Döngüsünde yer alan anlatılardan biri olan Koruyucu Tanrının Gökteki Krallığı mitosunda da olumsuz durumları temsil eder. Koruyucu Tanrının dokuz yıl boyunca gökteki krallığın tahtında oturması ve bu süreçte yaşananları konu eden metinde bu durum şöyle geçer:

“Koruyucu Tanrı dokuz yıl (boyunca) gökte kraldı. Bu yıllarda gök gürültüsü?, kurtlar (ve) hırsızlar yoktu.”⁴²

Metnin devamında gök gürültüsünün yerine un ve arpa ezmesinin⁴³ olduğuna, yağmurların yerine ise *taual*-⁴⁴ ve *ual(a)hi*-⁴⁵ içeceklerinin yağdığına vurgu yapılır. Burada kurdun ve hırsızların olmaması, Koruyucu Tanrının tahtta oturduğu yıllarda yaşanan olumlu durumla ilişkilendirilmiştir. Kurt ve hırsızın bir arada kullanılması da

³⁸ Weitenberg 1991, s. 189-191.

³⁹ Friedrich 1959, s. 96; Weitenberg 1991, s. 190.

⁴⁰ Nehirde sınanmak, Hitit toplumunda kişinin suçlu olup olmadığına ilişkin bir soruşturma şeklidir. Nehirden canlı çıkan kişinin suçsuz olduğu kabul edilir. Eski Yakınoğu kanunlarında da yer verilen nehirde sınanma, I. Hattuşili Fermanı'nda (KBo 3.28 Öy. II 12, 17-19), bir mektup fragmanında (KBo 18.66 Öy. 8) ve saray görevlilerine talimat metninde (KUB 13.3 Öy. II 14-19, Ay. III 29) de geçer (Lebrun 1995, s. 250, dp. 3). Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Laroche 1973, s. 179-189; Öz 2015, s. 185-202.

⁴¹ CTH 9.5; “⁽⁷⁾UR.BAR.RA-aš-mi-iš e-eš-ta ša-an DUMU^{MEŠ}-ŠU DUMU[.DUMU^{MEŠ}-ŠU ...] ^{(8)m}Hu-uz-zi-ia ŠUM-ŠU nu-uš-še a-pa-a-aš ti-i-e-i[t ^{(9)D}İD-ia pa-it ša-aš pār-ku-e-eš-ta u-x[⁽¹⁰⁾a-pi-da-ni-pát pi-i-ir nu-uš-še i-da-a-lu [le-e” (KBo 8.42 Ay. 7-10. Soysal 1989, s. 34, 92; Collins 2002a, s. 241).

⁴² CTH 343.1.A; “⁽⁸⁾I-NA MU 9^{KAM} dLAMMA-aš ne-pi-ši ⁽⁹⁾LUGAL-uš e-eš-ta' nu a-pé-e-da-aš MU^{HI.A}-aš ⁽¹⁰⁾ša-a-ra-a-u-ua-’ar’ UR.BAR.RA^{MEŠ} ⁽¹¹⁾LÜ.MEŠNİ.ZU Ú-’UL’ e-še-er ...” (KUB 33.112+ Öy. II 8'-11'. Hoffner 1998, ss. 46-47; (ed.), hethiter.net/: CTH 343.1 (TX 2012-06-08, TRde 2009-08-30).

⁴³ Arpa ezmesi Hitit metinlerinde genellikle Sümerce BA.BA.ZA ideogramıyla yazılır. Detaylı bilgi için bkz. Akdoğan 2020, ss. 7-35.

⁴⁴ Kült ile ilgili uygulamalarda sıkça kullanılan *taual*- içeceğinin “bir bira çeşidi, alkollü bir içecek” olduğu düşünülmür. HW, s. 219; Ünal 2007, s. 708; HEG T, D/2, ss. 278-279.

⁴⁵ *ual(a)hi*- “ayinlerde kullanılan bir içki” şeklinde tercüme edilir ve tıpkı *taual*- içeceğinde olduğu gibi o da daha çok kült ve ritüel uygulamalarına ait metinlerde geçer. HW, s. 243; Ünal 2007, s. 782.

sembolik olarak önemlidir. Çünkü hem Hitit yasalarında hem de yukarıda bahsedilen saray kroniğinde kurt gibi olmak ya da kurt gibi davranmak suç ile ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla söz konusu mitosta da kurda bu bağlamda bir atıf yapılmış olmalıdır. Öte yandan kurdun olmaması, özellikle küçükbaş hayvan sürülerinin zarar görmemesi ve böylece hayvancılık ekonomisinde bir kayıp yaşanmaması anlamına da gelir. Bu nedenle söz konusu söylem bollukla da ilişkilendirilebilir. Mitosun devamında zamanla tanrılara yiyecek ve içecek sunuları yapılmaz olur ve Koruyucu Tanrının diğer tanrılara gösterdiği düşmanca tutum onun bir şekilde tahttan inmesine yol açar.

Hitit belgelerinde kurdun suçla ilişkilendirildiği bir diğer metin Zuvi ritüelidir. Mitolojik paragraflara da yer verilen bu ritüelde ensest ya da sapkınlık gibi ciddi bir cinsel suça karşılık gelen *hurkel-* suçunu işleyen adamlara, Fırtına Tanrısının Tapınağı tarafından imkânsız ve çok zor olan çeşitli görevler verilir. Bunlar arasında bir kurdu elleriyle, bir aslanı dizleriyle yakalamak ve bir yılanı tuzağa düşürmek vardır.⁴⁶ Metinde bu bölüm şu ifadelerle geçer:

“*Kurdu eller(in)le yakala! Aslanı dizler(in)le yakala! Var [olanı?] (ve) nehri zapt et! Yılanı tuzağa düşür?? ve onu kralın kapısına götür. Ardından onun da[vasına] [karar vereceğim]!*”⁴⁷

Ancak metnin devamında verilen bu zorlu görevlerin hiçbirinin yerine getirilmediği ve bu nedenle de davaya karar verilmediği yazılıdır. Collins, Zuvi ritüelinde beşerin ve fiziksel gücün kontrol edemediği kurt, aslan ve yılanın uyarlaşmamış dünyayı temsil ettiğini belirtir.⁴⁸

Kurdun yeraltıyla ilgili bir metinde de geçmesi onun Hitit algısındaki olumsuz karakterinden kaynaklanmış olmalıdır. Bir ruhun yeraltına inişini anlatan fragmanda “*dāšana- 'ya*⁴⁹ *gideceğim*” ifadesinden sonra kurt geçmektedir.⁵⁰ Ancak metnin bu bölümünün bağlamı anlaşılammaktadır. Yine de Hitit algısında yer altı; karanlık, kirli ve tehlikeli bir mekân olarak tanımlandığından kurdun buraya yerleştirilmesi onun gece avlanan tehlikeli ve kitonik karakterine bir atıf olmalıdır.

Babil büyü geleneğinde kurt ve aslan yeni doğan bebeklere musallat olan Lamaštu isimli demonu temsil eder.⁵¹ Hitit algısında böyle bir duruma net olarak rastlanmasa da birden fazla doğum ritüelinde kurdun geçmesi söz konusu hayvanın doğumla ilişkisini düşündürür. Örneğin bir doğum ritüelinde ebe, yeni doğanın ağzını

⁴⁶ Hitit yasalarında da geçen *hurkel-* kavramı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. HED H, ss. 401-402; Puhvel 1971, ss. 42-45. Ayrıca kurdun elle yakalanması motifi üzerine detaylı bir tartışma için bkz. Puhvel 1986, ss. 153-155.

⁴⁷ CTH 412.2.A; “⁽²⁶⁾UR.BAR.RA *ki-iš-šar-ta e-ep-ten* UR.MAḪ *ga-nu-ut e-ep-ten* İD-an *k[u-ya-an-ku-nu-ur-ra ḫar-ten^{??}] (27)MUŠ-an zu-ya-al-ya-la-a-ten na-an* LUGAL-*ya-aš a-aš-ka pé-e-ḫu-te-et-ten nu* Dİ[-NAM-še-et ḫa-an-na-aḫ-ḫi[?]]” (KUB 12.63 Öy. 26-27. Collins 1989, ss. 84-85).

⁴⁸ Collins 1989, ss. 85-86.

⁴⁹ *dāšana-* kelimesinin anlamı tam olarak bilinmemektedir. Ünal bu terimi “bir yer veya arazi şekli” olarak tercüme eder (Ünal 2007, s. 705).

⁵⁰ CTH 457.7.3; “⁽⁴⁾[*da-*] *a-ša-na-aš-ša-an pa-a-i[- _] [...] (5)UR`.BAR.RA-aš a-ar-ra-aš-ḫi lu[- ...]*” (Bo 3188 Öy. I 4'-5'. F. Fuscagni (ed.), hethiter.net/: CTH 457.7.3 (INTR 2012-12-19).

⁵¹ Haas 2003, s. 462.

temizleme ritini gerçekleştirdikten sonra bebeğin üzerinde *taraşa-* 'yı⁵² sallar. Ardından da bir kurt başı yakar.⁵³ Kurdun ne zaman, nereden ve nasıl getirildiğiyle ilgili bilgi yoktur. Daha sonra bebeğin başı yıkanır, kraliçe bebeği giydirir ve onu dizlerinin üzerine yerleştirir.⁵⁴ Hitit ritüellerinde yakma eylemi genellikle kötülüğün ortadan kaldırılmasına hizmet eder. Burada da yeni doğan bebeğin kötülüklerden uzak tutulması amacıyla kötülüğün ya da kirliliğin sembolü olan kurt kafasının yakılması söz konusudur. Haas da kurt kafası yakılmasını kötülüğü yutan bir uygulama olarak değerlendirir.⁵⁵ Son olarak metinde saray oğlanının (DUMU.É.GAL) geçmesi ve kraliçenin bebeği dizlerine koyması, bu ritüelin kraliyet ailesine ait bir doğum için yapıldığını düşündürür.

Bir başka doğum ritüelinde kurdun benzetme yoluyla kötülüğü üstlenen bir sembol olarak kullanıldığı dikkati çeker. Yeni doğan bir bebeğin kötü sözlerden arındırılması için yapılan bu ritüelde yaşlı kadın, bira ekmeğini alır, onu bebeğin diline koyar ve onun uzuvlarını eritilmiş tereyağı ile yağlar. Ardından dilini balla tamamen siler. Bebeğin sağlığına kavuşması istendikten sonra yaşlı kadın ağzına iki kez tükürür. Dilin arındırılması böylece tamamlanır. Ritüelin bundan sonraki bölümü mitolojik paragraflar içerir. Bu bölümde ritüel sahibinin uzuvlarıyla çeşitli hayvanlar ve doğa unsurları arasında yapılan benzetme dikkat çekicidir. Önce bağlama ardından da çözme uygulamasının yapıldığı bu bölümde kurda da atıf vardır. Metnin bu kısmı şu şekildedir:

“*Büyük nehir akıntısını bağladı. (Ve) o içinde, hantiyara- suyunda⁵⁶ balığı bağladı. Yüksek dağları bağladı. Derin vadileri bağladı. Fırtına Tanrısının otağı[nı] bağladı. (Ve) üzerinde ipi bağladı. Kartalın kanadını bağladı. Sakallı yılanları halka şeklinde bağladı. Geyiği eya- ağacının⁵⁷ altına bağladı. Panteri taşsa- 'ya⁵⁸ bağladı. Kurdu yükseğe (yüksek bir yere) bağladı. Aslanı zamman- 'a⁵⁹ bağladı. Yaban keçisini*

⁵² Berman, *taraşa-* 'nın “bir hayvan türü” olabileceğini öne sürer (Berman 1972, s. 467). Tischler de “bir hayvan” tercümesini yapar (HEG T, D/1, ss. 150-151). Ünal ise “bir hayvan ya da bir nesne” çevirisini önerir (Ünal 2007, s. 690). Ancak Beckman, *taraşa-* 'nın bir hayvan türünü tanımladığına dair görüşlere katılmaz (Beckman 1983, s. 47).

⁵³ Halep'in Teşup'u ve Hepat'ının kültüyle ilgili bir metinde de aslan ve kurt başları geçer. Fakat metin kırık olduğundan bunlarla ne yapıldığı anlaşılammaktadır. Metin için bkz. CTH 698; KBo 64.62 6' ve Bo 5164 Öy.[?] II 11'. Özellikle Bo 5164 Öy.[?] II 10'-11' satırlarında “*Av Çantası Tanrısından başlar [ve] kurt başları*” ifadeleri geçer. Otten 1983, s. 372.

⁵⁴ Metin için bkz. CTH 430.2; KBo 17.61 Öy. 10-32. Berman 1972, ss. 466-468; Beckman 1983, ss. 42-43; F. Fuscagni (ed.), hethiter.net/: CTH 430.2 (INTR 2013-01-02).

⁵⁵ Haas 2003, s. 463.

⁵⁶ Ünal, *hantiyara-* kelimesi için “ırmakta su çukuru, gölet, at ve suyla ilgili bir deyim, kaplumbağa” tercümesini önerir (Ünal 2007, s. 164). Kelime hakkında detaylı bilgi için bkz. Oettinger 2007, ss. 543-547; Hoffner 2015, ss. 66-73.

⁵⁷ Yapraklarını dökmeyen ve devamlı yeşil kalan bir ağaç. Haas “meşe ağacı” önerisini yapar (Haas 1978, ss. 269-270). Detaylı bilgi için bkz. Ertem 1987, ss. 110-117; HED E-I, ss. 253-257; Erkut 2002, ss. 37-42.

⁵⁸ Collins, *taşsa-* kelimesini “sağlam bir yer” olarak tercüme ederken Oettinger, “ulaşılmayan bir yer” çevirisini yapar. Collins 1989, s. 50; Oettinger 2004, s. 349.

⁵⁹ Anlamı bilinmemektedir. Filolojik ve etimolojik incelemesi için bkz. HEG W-Z, ss. 644-647.

huratti-'ye⁶⁰ bağladı. *Yaban keçisinin sütünü bağladı. Koruyucu Tanrının tahtını bağladı.*"⁶¹

Metnin devamında bağlananlar aynı sırayla çözülür ve bu kez bebeğin saçı, kafatası, burnu, kulakları, ağzı, dili, boğazı, gırtlak, göğsü, akciğeri, karaciğeri, cinsel organı, mesanesi, anüsü, dizleri ve ellerinin bağlı olması istenir. Ardından yaşlı kadın küçük çocuğun bağlı olan her bir uzvu için yakarır ve tıpkı bağlı olan hayvanlar ve doğal unsurlar gibi küçük çocuğun uzuvları da çözülür. Böylece ritüel tamamlanmış olur. Haas, söz konusu ritüelde arka arkaya yapılan aynı uygulamaların bir benzetme büyüğü olduğunu ve yüksek yere bağlanan kurtla karaciğerin benzetildiğini öne sürer.⁶² Ancak Oettinger bu görüşe katılmaz ve böyle bir eşitleme yapmanın mümkün olmadığını düşünür.⁶³

Kurdun geçtiği bir diğer doğum ritüeli, Pittei isimli bir kadın tarafından gerçekleştirilir. Metnin ilk paragrafında doğumla ilgili ifadeler geçer. İkinci paragraf ise yeni doğanın kara büyü ve lanetten korunmasına yönelik yapılan uygulamalara yer verir.⁶⁴ Metinde Ay Tanrısının önünde doğum yapan kadının korktuğu belirtildikten sonra Pittei, kadının dokuz uzvunu bastırır. Kadın, erkek çocuk doğurur. Bu esnada Fırtına Tanrısı gökyüzünden bakar. Orada olanların kötülüğü almak için buldukları belirtildikten sonra ebeler baş için merhemi alırlar. Erkek bebeğin kulak kanalına bu merhemi sürerler. Anne onların bebeği yıkayıp temizlemesine izin verir ve kötülüğün uzaklaşması için yakarır. Pittei de şu şekilde yakarır:

*“Diller, diller, nereye gidiyor[sunuz]? Kayayı düzleştirmeye gidiyoruz ... Obsidyeni kırmay[a] [glidiyoruz; aslanı yakalamaya aynı şekilde; kurdu zincire vurmaya aynı şekilde; zammantiş oğlanını yükseltmeye aynı şekilde.”*⁶⁵

Bunun ardından Pittei büyücü kadınların geldiğini söyler ve obsidyenle elmayı alır. Elindeki hançeri ve diğer malzemeleri karşıya doğru tutar ve şöyle der:

⁶⁰ *huratti-* kelimesi “yabani hayvanların kaldığı bir yer” olarak tercüme edilir. Bkz. HW² H, s. 751.

⁶¹ CTH 390; “⁽¹⁾šal-li-iš İD-aš hu-un-hu-ma-az-zi-ši-it ha-mi-i[k-ta] ⁽²⁾na-aš-ta an-da KU₆-un I-NA ha-an-ti-ia-ra ú-i-ti ⁽³⁾ha-mi-ik-ta^r HUR.SAG^{HLA} pár-ga-mu-uš ha-mi-ik-ta ⁽⁴⁾ha-a-ri^r-uš h[a-a]-lu^r-ú-ya-u-uš ha-mi-ik-ta ⁽⁵⁾IM-aš ú-el^r[-lu] ha^r-mi-ik-ta na-aš-ta an-da [šu-up-pi] ⁽⁶⁾šu-ma-an-za ha-mi[-i]k-ta pár-ti-an-za ha-a-ra-aš^{M[UŠEN²]} ⁽⁷⁾ha-mi-i[k-ta] š[a-]ma^r-an-ku-úr-ya-du-uš-kán MUŠ^{HLA}-uš^r ⁽⁸⁾an-da hu-u-la[- _ _] ha-mi-ik-ta ⁽⁹⁾DARÁ.MAŠ-an kat-ta GIŠ^r-ia ha-mi-ik-ta pár-ša-na-an^r ⁽¹⁰⁾ta-aš-ša-i pí-di ha-mi-ik-ta ú-li-pa-na-an pár-ga-u-e-i ⁽¹¹⁾ha-mi-ik-ta UR.MAḤ za-am-ni-ša-an {kazıntı} ⁽¹²⁾ha-mi-ik-ta ša-a-ša-an hu-u-ra-at-ti-ša-an ha-mi-ik-ta ⁽¹³⁾ša-ša-aš GA ha-mi-ik-ta ŠA^r PLAMMA GIŠ^rŠÚ.A ha-mi-ik-ta” (KBo 3.8 Ay. III 1-13. Oettinger 2004, ss. 347-356; Haas 2010, ss. 178-182; F. Fuscagni (ed.), hethiter.net/: CTH 390 (INTR 2017-03-06)).

⁶² Haas 2003, s. 539.

⁶³ Oettinger 2004, s. 352 ayrıca bkz. dp. 14.

⁶⁴ Beckman 1983, s. 180.

⁶⁵ CTH 528.22; “⁽²²⁾EME^{HLA} EME^{HLA} ku-ya-pi-ya pa-it-te[-ni] NA^rapé-ru-ni špal-hu-na pa-a-i-u-e-ni A GAM×NI ⁽²³⁾A-NA NA^rZÚ šdu-ya-ar-nu-ma-a[n-zi p]a-a-i-u-e-ni UR.MAḤ GIŠ^r-ru-an-zi KI.MIN ⁽²⁴⁾UR.BAR.RA špa-tal-ha-ú-na KI.MIN šza-am-ma-an-ti<-in> DUMU.NITA la-la-una^r KI.MIN” (KUB 44.4+KBo 13.241 Ay. 22-24. Beckman 1983, ss. 176-179; Giorgieri 2004, s. 410; Bacharova 2013, ss. 136-140).

“... Obsidyen (onun) dilini kessin! Hançerle² onun gözlerini kör etsinler! Ve elmayla (onun) dişlerini çıkarsınlar! Dönün, kötü diller, kadın! Siz onun efendisini yiyip bitirin! Her kim bu bebe[k] için kötülük hazırladıysa o, gökyüzünün düzleştiğini görsün! Yeryüzünün açıldığını görsün! Yüce tanrı Zilipuri'nin (öfkeden) yandığını aynı şekilde! *Ʒpapartama*⁶⁶ İştâr'ı onu görsün! Yıkıcı ölümü aynı şekilde! Sıçrayan aslanı aynı şekilde! Zincire vurulan kurdu aynı şekilde! Yılan[ın] ayaklarını aynı şekilde! (O bunları görsün), her kim bu bebeğe²..., her kim onun için kötülük hazırlarsa!”⁶⁷

Collins, Pittei ritüelinde yeni doğanı koruması için etrafta dolaşan kurt simgesinin kullanıldığını, bu nedenle de kurdun avcı doğasının kötülükten koruyucu şekilde algılanmış olduğunu öne sürer.⁶⁸ Ancak burada yakalanan aslan ve kurt motifi bebeğe kötülük gönderen kişiyle ilişkilendirilmektedir. Bu açıdan her iki hayvana da olumsuz bir atıf söz konusudur. Öte yandan Pittei ritüeline benzer bir içerik Luvi etkili bir çağırma ritüelinden de gelir. Kara büyü yapılan bir kişi için uygulanan bu ritüele göre kara büyü gönderen kişinin görmesi istenen olumsuzluklar arasında kurdun zincire vurulması da vardır. Metinde şu cümleler geçer:

“Beni [ki]m büyülediysen o, gökyüzünün düzleştiğini görsün ve o [ka]ra toprağın açıldığını görsün, o dizlerinin üzerinde [] görsün, [yeryüzü]nü ... görsün, ... [] görsün, Zilipuri'yi (öfkeden) ya[narken] [görsün], Şanda'nın bastrıldığını görsün, Zababa'nın [] görsün, Pirva'nın kovalandığını görsün, yıkıcı [ölü]m görsün, aslanın taran[ıldığını] görsün, kurdun zincire vurulduğunu görsün, [yılanın] ayaklarını görsün, [elma]yı görsün, obsidyeni görsün, [hançe]ri görsün. [Onun] dişleri elmayla a[rlınsın]. Obsidyen [o]nun [dilini]² kessin, hançe[r] [gözlerini] kör etsin.”⁶⁹

Öte yandan Babil literatüründen Hitit kültürüne girmiş ve doğumla ilişkili bir

⁶⁶ *papartama*- kelimesi hakkında detaylı bilgi için bkz. Giorgieri 2004, s. 416.

⁶⁷ CTH 528.22; “(27) ... NA₄ZÚ¹-ša-aš-kán EME-an⁽²⁸⁾ku-e-er¹-du ši-ya-la¹-za-an IG[^H]L^A-ya ta-aš-ya-aḫ-ḫa-an-du GIŠḪAŠ.ḪUR-lu-ya-an-za-ma-aš-kán⁽²⁹⁾ZU₉-uš da-an-du ya-aḫ-nu-ut ḪUL-lu-uš EME-aš MUNUS-za EN-ŠÚ ar-ḫa e-ez-za⁽³⁰⁾ku-iš-ya-kán ke-e-da-ni DUMU-l[i] ḪUL-lu [tá]k-ki-iš-iz-zi AN-iš pal-ḫa-am-ma<-an> a-uš-du⁽³¹⁾KI-an gi-nu-ya-an-da<-an> a-uš-d[u] DINGIR GAL^DU.G[UR] Ʒpal-pa-da<-am>-mi-in KI.MIN^DİŠTAR-an Ʒpa-par-ta-ma⁽³²⁾a-uš-du ÚŠ-an za-ap-pi-an KI.MIN UR.MAḪ-an GIŠ-ru-an-da-an KI.MIN UR.BAR.RA Ʒpa¹-tal-ḫa-an-da-an KI.MIN⁽³³⁾MUŠ-[aš²] GİR^{MEŠ} KI.MIN ku-iš-ya ku-u-un¹ DUMU¹-an (kazıntı) Ʒda-ya-al-li-it-ti ku-iš-ya-aš-ši-kán ḪUL-lu tá[k]-ke-eš-iz-zi¹” (KUB 44.4+KBo 13.241 Ay. 27-33. Beckman 1983, ss. 176-179; Giorgieri 2004, s. 410; Bacharova 2013, ss. 136-140).

⁶⁸ Collins 1989, s. 87.

⁶⁹ CTH 767.2.A; “(7)[ku-i]š-mu al-ya-an-za-aḫ-ḫ[i] ne-pi-iš pal-ḫa-a-ma-an-za a-uš-du⁽⁸⁾[da-a]n-ku-ú-i-in-ma da-ga-an-zi-pa-an gi-nu-ya-an-ta-an a-uš-du⁽⁹⁾[]x gi-nu-uš-ša-ri-ia-an-ta-an a-uš-du⁽¹⁰⁾[da-ga-an-zi]i-pa-an a-aḫ-ḫu-ya-a-aḫ-ḫu-ya-a-mi-in a-uš-du⁽¹¹⁾[]x du-un-du-ma-mi-in a-uš-du^DU.GUR pal-p[a-da-mi-in]⁽¹²⁾[a-uš-du^D]AMAR.UTU-an ši-ia-an-ta-an a-uš-du^DZA.BA.4.B[A+an]⁽¹³⁾[]-ta-an a-uš-du^DPi-ir-ya-an pâr-ḫa-an-d[an a-uš-du]⁽¹⁴⁾[ḫi-in-ga-a]n za-ap-pi-ia-an a-uš-du UR.MAḪ ki-ša-a-a[n-da-an]⁽¹⁵⁾[a-uš-du] UR.BAR.RA pa-tal-ḫi-ia-ma a-uš-du⁽¹⁶⁾[MU]Š GİR^{MEŠ}-ŠU a-uš-du za-al-ti-in pa-ra-a-ma a-u[š-du]⁽¹⁷⁾[GIŠḪAŠḪUR a-uš-du NA₄du-uš-ki-in a-uš-du []⁽¹⁸⁾[še-ḫu-ya-ja-al a-uš-du]ša-ma-lu-ya-an-za-kán KAxUD^{HI.A}-uš d[a-an-du]/d[a-u]⁽¹⁹⁾[EME-a]n-kán NA₄du-uš-ki-iš ku-er-du še-ḫu-ya-a-a[an-za]⁽²⁰⁾[IGI^{HI.A}-ya] ta-šu-ya-aḫ-du” (KUB 44.4+ Ay. III 7'-20'. Bacharova 2013, ss. 149-150. Bacharova UR.BAR.RA'yı “ayrı” olarak tercüme etmiştir.

kehanet metninde bir kurt doğduğunda kralın başına bir şey geleceğinden bahsedilse de metin kırık olduğu için bunun kötüye mi iyiye mi yorulduğu anlaşılamamaktadır.⁷⁰ Ancak metnin önceki satırlarında kötü bir şeyin olacağına ve bir şeyin kırılacağına dair atıf, çeşitli doğumlarla kralın ya da ülkenin başına gelecek olumsuz kehanetlerin ilişkilendirildiğini düşündürür.

Doğum ritüellerinin yanında Hitit büyü ritüellerinde kurda benzetme yoluyla atıf yapılan bir diğer metin, Yaşlı Kadın Tunnaviya'nın Hitit kralı ve kraliçesini ölümden kurtarmak için uyguladığı *taknāz da-* ritüelidir.⁷¹ Bu uygulamada yaşlı kadın, kapı menteşesini ritüel sahibinin başının üzerinde tutarak bir benzetme büyüsü yakarır ve kapının menteşesinin etrafında döndüğü gibi kötü günün, kısa yılın, tanrıların öfkesinin ve halkın kötü sözlerinin de ritüel sahibi için yolundan geri dönmesini ister. Ardından aslan ve kurda atıf yapılır.⁷² Ancak bunların hem kör hem sağır oldukları ve yürüyemedikleri özellikle belirtilir. İnsan tarafından kontrol edilmesi zor olan bu iki yabancı hayvanın yürüyemediklerinin vurgulanması onların cansız olduklarını düşündürür. Daha sonra ritüel sahibinin ismi söylenerek tanrının öfkesinin, kısa yılın ve kötü günün onu görmemesi için yakarılır. Böylece kurt ile aslanın körlüğü üzerinden bir benzetme kurulur.⁷³

Hitit metinlerinde sembolik olarak kurt gibi ulunduğuna da atıf yapılır. Bu duruma Kizzuvatnalı doktor Zarpiya'nın ritüelinde rastlanır. Söz konusu uygulama yıkıcı bir yıl yaşandığında ve sürekli ölüm görüldüğünde gerçekleştirilir. Bu durum hangi şehirde yaşanıyorsa o şehirdeki her bir evde Zarpiya ritüeli yapılır. Günah keçisi ritüeli olan bu uygulamada kötü durumun sorumlusu olarak görülen Şantaş ve İnnaravanteş tanrılarına yapılan yemini mühürlemek için bir teke kurban edilir. Yemini sabitlemek için ev sahibinin ardından ritüel katılımcıları tekenin karaciğerinden bir ısırık almak ve pipetle onun kanından yudumlamak durumundadır.⁷⁴ Ritüelin devamında henüz herhangi bir kadınla birlikte olmamış sekiz oğlan getirilir. Bir tanesinin üzerine keçi postu giydirilir ve o, ön tarafta yürüyerek kurt gibi ulur (*nu UR.BAR.RA-ili ḫalziššai*).⁷⁵ Ritüel katılımcıları yiye içtikten ve evin sahibi Luvi dilinde tanrılara yakardıktan sonra ritüel malzemeleri alınır. Evin kapısı kapatılarak güzel kokulu ince yağla yağlanır ve kapının kötülüğü dışarıda bırakması iyiliği ise içeride tutması istenir. Böylece uygulama son bulur. Söz konusu ritüelde kurt gibi uluyan genç oğlanın neden keçi postu giydiği anlaşılamamaktadır. Ancak keçilerin kurt

⁷⁰ CTH 540.II; KUB 43.6 x+2-9'. Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Riemschneider 1970, s. 85.

⁷¹ “Yerden almak, birisini ölümden kurtarmak” anlamına gelen ve Hitit büyü ritüelleri içinde ayrı bir grup olarak değerlendirilen *taknāz da-* ritüelleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Taracha 1985, ss. 278-282; Taracha 1990, ss. 171-184.

⁷² CTH 409.II.4.B; KBo 21.6 Öy. 9-18. Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Hutter 1988, s. 42-47.

⁷³ Haas 2003, s. 462-463.

⁷⁴ Collins 2002b, s. 325.

⁷⁵ CTH 757; KUB 9.31 Öy. II 12. Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Schwartz 1938, ss. 334-353; Starke 1985, ss. 46-55; Collins 2003, ss. 162-163; Mouton 2021, s. 87, 92; S. Görke (ed.), hethiter.net/: CTH 757 (TX 05.06.2014, TRde 05.06.2014).

sürüleri için doğada önemli bir besin kaynağı olduklarını göz önünde bulundurursak Zarpiya ritüelinde keçi postu giymiş yani av gibi görünen bu oğlanların aslında avcıyı dolayısıyla güçlü olmayı temsil ettikleri düşünülebilir.⁷⁶

Kurt, bir Hitit kraliçesinin rüyasında da yer alır. Buna göre kraliçe Hattuša'dan Zithara'ya gelir ve burada tanrılara çeşitli sunular yapar. Gözyaşının ritüeli (SISKUR *išhahruušaš*) olarak adlandırılan uygulamadan sonra aynı gece kraliçe bir rüya görür. Rüyasında babası bir şekilde tekrar hayattadır. Eski bir kaynağın başında durarak su çeker ve kraliçeye şu sembolik cümleleri kurar:

“Ona karşı neden savaştım? Ona karşı neden savaştım? Daha sonra onu besledim ve içerideki kurdu yukarıya çektim. [Ya] bu kurt hayattadır ya da [...] o *šanduriša*-’dır⁷⁷ ya da (o) [canlı de]ğildir. ...”⁷⁸

Bu metinde kurda olumlu mu yoksa olumsuz bir anlam mı atfedildiği anlaşılamamaktadır. Maalesef bağlamı anlamak için metnin devamı fazlasıyla kırıktır. Fakat kraliçenin babasının kaynaktan yukarıya çektiği anlaşılan kurdun bir şekilde kaynakla ve kaynak suyuyla ilişkilendirildiği görülür. Söz konusu kaynağın kraliçenin büyük babasının zamanından olduğu da vurgulanır. Kurtlar susuzluklarını gidermek için doğal su kaynaklarını kullanırlar. Bu metinde belki de böyle bir esnada kaynağa düşmüş olan kurdun durumuna sembolik bir atıf vardır. Ayrıca Goedegebuure kuyudan yukarıya çekilen kurdun, kraliçenin babasına ait olduğunu öne sürer.⁷⁹

Kurt, Hitit metinlerinde kendisine atfedilen tüm olumsuz özelliklerin yanında birliğin sembolü olarak da karşımıza çıkar. Bununla ilgili ilk örnek I. Hattuşili Fermanı’ndan gelir. Hitit kralının I. Murşili’yi veliaht ilan ettiği fermanın ön yüzünde şu satırlara yer verilir:

“Gelecekte hiç kimse Tavananna’nın [ismini] söylemeyecek. Onun oğullarının [(ve) onun kızlarının] ismini kimse söylemeyecek. Eğer [Hatti’nin] oğullarından/oğulları içinde [..... herhangi biri onların ismini söylerse] onun boğazı kesilmeli ve o, o[nun] kapısın[a] asılmalı. Eğer benim hizmetkârlarımdan [onların] adını herhangi biri söylerse, o (artık) benim hizmetkâрім değildir. [Onun] boğazı kesilmeli ve onun kapısına asılmalı. İşte, size Murşili’yi verdim. O, babasının tahtını alacak, oğlum artık oğlan (küçük bir erkek çocuğu) değildir. Sizin, benim hizmetkârlarım, [sizin] soy[unuz] kurt gibi bir olsun.”⁸⁰

⁷⁶ Zarpiya ritüeline benzer bir bağlam bir kuş falı metninde de geçmektedir. CTH 573.22; KUB 43.22 Öy. 15’-23’. Ünal 1998, ss. 112-118.

⁷⁷ de Roos, *šanduriša* için “bilinci yerinde olmayan, yarı uyanık” çevirisini önerir (de Roos 2007, s. 121). Ayrıca bkz. CHD Ş/1, s. 201; HEG S/1, s. 842.

⁷⁸ CTH 584.5; “⁽¹⁵⁾ku-it-ya-ra-an za-aḫ-ḫi-iš-ki-nu-un ku-it-ya-ra-an ⁽¹⁶⁾za-aḫ-ḫi-iš-ki-nu-un nu-ya-ra-an-kán u-un-ḫu-un ⁽¹⁷⁾nam-ma UR.BAR.RA-ia-ya-kán ku-iš an-da [e-e]š-ta ⁽¹⁸⁾[nu-ya-r]a-an-kán ša-ra-a ḫu-u-it-ti-ia-nu-un ⁽¹⁹⁾ma-a-an-ma a-ši UR.BAR.RA TI-an-za ma-a-an(-) x² ⁽²⁰⁾[x :ša-an-du-ri-[š]a ma-a-an ⁽²¹⁾[Ú-UL TI-a]n-za nu-ya-aš-ši-kán x nu x x” (KUB 31.77 Öy. I 15-21. de Roos 2007, s. 117-121; Mouton 2007, s. 267-270; Goedegebuure 2014, s. 197-198).

⁷⁹ Goedegebuure 2014, s. 198.

⁸⁰ CTH 5; “⁽⁶⁾UR-RA-AM ŠE-RA-AM ^{MUNUS}ta-ya-na-an-na-aš [ŠUM-ŠU] ⁽⁷⁾le-e ku-iš-ki te-ez-zi ŠA DUMU^{MES}-ŠU [DUMU.MUNUS^{MES}-ŠU] ⁽⁸⁾ŠUM-ŠU-NU le-e ku-iš-ki te-ez-zi ták-ku

De Martino'nun da belirttiği üzere burada kurda olumlu bir atıf vardır.⁸¹ Kurtlar doğada nadiren yalnız gezerler. Genellikle aile olarak dolaşırlar ki burada da kralın atıf yaptığı nokta her durumda birbirine bağlı ve birbirini destekleyen bir grup olmaktır. Böylece I. Hattuşili, genç yaşta Hitit tahtına oturacak veliahdı I. Murşili'ye birbirine bağlı, sadık bir halk bırakarak onun yönetimle ilgili yaşayacağı sorunların önüne geçmeyi amaçlamış olmalıdır.

I. Hattuşili vasiyetnamesinde de ferman metnindeki benzer bir metafor kullanılır. Burada I. Murşili'nin onurlandırılması istenir. Çünkü o, Hitit kraliyet soyunun devamıdır. Kral, Murşili'nin henüz yaşı gelmeden sefere götürülmesi durumunda onun sağ salim geri getirilmesini ve soyunun bir olmasını ister. Burada da yine bir benzetmeye başvurulur ve şu ifadeler kullanılır:

“Sizin soyunuz *ueta-* gibi [bir] olsun. [...] olun! Onun hizmetkârları [(aynı) annede]n doğmuş (gibi) bir olsun.”⁸²

Goedegebuure, bu metinde geçen aynı anneden doğmak durumuna da vurgu yapar ve kurt klanlarında yalnızca alfa olan çiftin yavrudüğünü, ailenin diğer üyelerinin yeni doğan yavru kurtların büyütülmesinde yardımcı olduklarını belirtir. Bu bakımdan klanın tamamı aslında alfa çiftin soyundandır. Bu nedenle Hattuşili'nin klanın üyelerine kraliyet ailesine ait olduklarını ve bu bakımdan Murşili'ye karşı sorumluluklarını hatırlattığını öne sürer.⁸³ Öte yandan söz konusu metinde kralın soyuyla benzerlik kurulan *ueta-* teriminin Hitit metinlerinde yabani bir hayvan anlamında kullanılmış olabileceğine dair görüşlere önceki satırlarda değinilmişti. I. Hattuşili'nin vasiyetnamesinde ve ferman metninde aynı metaforun hem UR.BAR.RA Sümerogramıyla hem de Luvice *ueta-* kelimesiyle kurulması dikkat çekicidir. Beckman, her iki metinde aynı bağlam içinde geçen *ueta-* ve UR.BAR.RA'nın avlanan yabani bir etobur sürüsü gibi birbirine bağlı olmayı sembolize ettiğini belirtir.⁸⁴

Son olarak Hitit metinlerinde kurdun dışkısına da bir atıf vardır. Ay ve Rüzgarı Çağırma ritüelleri grubuna ait bir fragman metninde “*kurdun dışkısını alırım* (UR.BAR.RA-*aš šakkar dahhi*)”⁸⁵ ifadesi geçer. Ardından da açılan çukurda bir domuz

DUMU^{M[ES]}.....ŠUM-ŠU-NU *ku-iš-ki te-ez-zi* ⁽⁹⁾*kap-ru-uš-še-et ha-at-ta-an-ta-ru na-an a-aš-k[i-iš-ši]* ⁽¹⁰⁾*kán-kán-du ták-ku* İR^{MES}-*am-ma-an iš-tar-na ŠUM-Š[U-NU]* ⁽¹¹⁾*ku-iš-ki te-ez-zi* İR-*mi-iš le-e kap-ru-u[š-še-et]* ⁽¹²⁾*ha-at-ta-an-ta-ru na-an a-aš-ki-ši-iš-ši kán-kán[-du]* ⁽¹³⁾*ka!-ša-at-ta-aš-ma-aš^mMu-ur-ši-li-in pí-ih-ḫu-un []* ⁽¹⁴⁾[GI]ŠŠÚ.A A-BI-ŠU *a-pa-aš da-a-ú* DUMU-*mi-ša NU.DUMU-aš []* ⁽¹⁵⁾[šu-]mi-in-za-na ARAD^{MES}-*am-ma-an UR.BAR.RA-aš ma-a-an pa-an-k[u-ur-še-me-et]* ⁽¹⁶⁾1^{EN} *e-eš-tu ...*” (KBo 3.27 Öy. 6'-16'. Yiğit 2007, ss. 2-3; de Martino 1991, ss. 55-56; Collins 2002a, s. 241).

⁸¹ de Martino 1991, s. 57.

⁸² CTH 6; “⁽⁴⁶⁾[*nu-uš-ma-aš ú-e-et-na-aš ma-a-an pa-an-ku-ur-še-me-e*][t 1^{EN} e`-eš-du ⁽⁴⁷⁾[... n]u-*ya-an e-eš-du ši-i-e-el* ARAD^{MES}-ŠU [ŠA 1 AM]A *ha-aš-ša-an-te-eš*” (KUB 1.16+KUB 40.65 Öy. II 46-47. Bryce 1982, s. 102; Gilan 2015, s. 72; Beckman 2003b, s. 80).

⁸³ Goedegebuure 2008, s. 223.

⁸⁴ Beckman 1986, s. 23.

⁸⁵ CTH 730; KUB 17.28 Öy. I 5. Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. CHD Š/1, s. 41; Otten 1973, s. 17.

yavrusu kurban edilir.⁸⁶

Hitit Kültünde Bir Görevli: Kurt Adam

Hitit kültüründe özellikle bayram törenlerinde çeşitli hayvanların kılığına bürünmüş görevliler yer alır. Genellikle Hatti kökenli uygulamalarda karşılaşılan ve aslan (UR.MAḪ), ayı (AZ), leopar (UG.TUR/PIRİG.TUR), köpek (UR.GI₇), kurt (UR.BAR.RA) adamlar olarak geçen bu görevliler, törenler esnasında çeşitli performanslar sergilerler. Söz konusu görevlilerin kılığına büründüğü hayvanlar arasında köpek hariç hepsi tanrıların hayvanları olarak adlandırılan gruptadır.⁸⁷

Hitit metinleri incelendiğinde kurt adamların bayramlardaki tören alaylarında sıkça yer aldıkları anlaşılır. Bu görevliler uygulamalar esnasında dans etmek (*tarkuūai-*), koşmak (*huya-*), ileriye doğru atlamak (*piran arḫa parḫ-*), önde yürümek (*piran huūai-*), hayvanları keserek kurban etmek (*kuen-*), çömelmek (*paršnai-*) ve diğer görevlilere sunuları vermek (*pai-*) gibi eylemlerden sorumludur. Haas, kurt adamların ritüelleştirilmiş davranışlarının avcı ile avını temsil ettiğini öne sürer. Ona göre hayvan kıyafetiyle dans eden bu görevlilere müzik ve çeşitli şarkılarla eşlik edilir. Böylece hayvan davranışları ritmik olarak tekrar edilmiş olur.⁸⁸ Öte yandan Jakob-Rost, kurt adamlar da dahil olmak üzere hayvan kılığına bürünen görevlilerin yaptığı uygulamaların, sembolik olarak söz konusu hayvanlara karşı koruyucu (*apotropaik*) bir etkisi olduğunu öne sürer.⁸⁹

Kurt adamların eylemlerine dair metinlerden şu örnekler verilebilir: KILAM Bayramı ve Hatti kökenli tanrıça Titivatti Bayramı'nda kurt adamların dans ettikleri okunur. KI.LAM Bayramı'nda kral ve kraliçe ayakta durarak Taş Evin ^DNIN.É.GAL'i için içerlerken *halli(ya)ri-* adamları⁹⁰ şarkı söylerler. Alishalı adamlar dans edip çıktıktan sonra Ankuvalı kurt adamlar da dans ederler ve çıkarlar.⁹¹ Tanrıça Titivatti Bayramı'nda ise kurt adamlar domuzun *hulḫuli-*eti⁹² Titivatti'nin rahibine verirler⁹³ ve rahip, onu

⁸⁶ Hitit ritüellerinde hayvan dışkı ya da pisliğinin kullanıldığına dair bir diğer örnek Yaşlı Kadın Hepattarakki'nin çöme büyüsi ritüelinden gelir. Ancak bu kez alınan kurdun dışkı değil yine aynı türün bir üyesi olan köpeğin pisliğidir (UR.GI₇-aš šalpān). Hepattarakki ritüeli için bkz. CTH 397.A; KUB 24.14 Öy. I 3-9. S. Melzer - S. Görke (ed.), hethiter.net/: CTH 397. Ayrıca köpek, keçi ve domuz pisliğinin büyüde kullanımı hakkında bilgi için bkz. Haas 2003, ss. 530-531.

⁸⁷ Collins 2002b, s. 328 ayrıca bkz dp. 8.

⁸⁸ Haas 1994, ss. 686-687.

⁸⁹ Jakob-Rost 1966, ss. 419-420.

⁹⁰ Kült törenlerinde şarkı söyleyen görevliler, kült şarkıcısı, koro şefi. HED H, ss. 30-31.

⁹¹ Metin için bkz. CTH 627.1.h.A; KBo 25.12 Ay. III 28'-31'. Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Neu 1980, s. 34; Burgin 2019, ss. 68-69. KI.LAM Bayramı büyük toplantısında da benzer bir uygulama yapılır. Metin için bkz. CTH 627.3.a; KBo 20.33 Öy. 34-35. Burgin 2019, ss. 34-35. Ankuvalı kurt adamların dansı için bkz. Rutherford 2005, ss. 623-639.

⁹² HW², ^{UZU}*hulḫuli-* 'yi "domuzdan alınan bir et parçası", Ünal ise "yumruk" olarak tercüme eder (HW² H, s. 698; Ünal 2007, s. 226). Collins söz konusu kelime için "domuzun eti" çevirisini yapar (Collins 1989, s. 305). Belki de yumruk şeklinde etten bahsedilmektedir.

tanrının sunağının önüne koyar. Ardından iki kurt adam tanrıçanın önünde dans ederler.⁹⁴ Yine aynı metnin devamında Titivatti'nin rahibi, KAR.KID kadınlarının⁹⁵ başı ile KAR.KID kadını yürürken iki kurt adam da onların önünde koşar ve ileriye doğru atlar.⁹⁶ Zippalanda Kenti ve Daha Dağı için kutlanan bayramda *hapiya*-adamları⁹⁷ ile birlikte kurt adamların çeşitli görevlilere sunuları verdikleri anlaşılır. Metne göre koyun çobanlarına domuz başını, *hamina*-adamlarına⁹⁸ domuzu, tanrının koyun çobanlarına, aşçılara, tanrıların asa adamlarına ve sarayın yaşlı kadınına domuzun uzvunu (UZUÜR.ŞAĦ) verirler.⁹⁹ Bir bayram metni fragmanında kurt adamların, KAR.KID kadınları, ZITTI-görevlileri¹⁰⁰ ve akrobatların önünde yürüdükleri okunur.¹⁰¹ KILAM Bayramı'na ait bir fragmanda kral daha önce bıraktığı kadehi geri alır, kurt adamlar ise çömelirler.¹⁰² Bir Hatti bayram ritüeli fragmanında da akrobatlar Hattice "*aħa!*" diye seslendikten sonra lirleri getirirler. Ardından kurt adamlar ocağın önüne giderler ve buradaki yerlerini aldıktan sonra çömelirler.¹⁰³ Tüm bunlara ek olarak Zippalanda Kenti ve Daha Dağı Bayramı'nın bir bölümünde kurt adamların su kaynağına gittikleri anlaşılır. Metne göre önce kalın ekmeçler bölünür ve aşçılar su kaynağına giderek burada bıçakladıkları koyunu kaynağa atarlar. Ardından sığırları bıçaklayıp onları da kaynağın ağzına koyarlar. Bu işlemlerin ardından iki koyun taşıyan ayı adam kaynağa gider ve burada ayakta durur. Bu esnada saki iki kap şarabı rahibe verir, rahip onu kralın karşısında tutar, kral uzaktan elini uzatır ve rahip şarabı üç kez sunar. Bir kez de

⁹³ Taggar-Cohen kurt adamlar tarafından getirilen etin bir ava işaret ettiğini belirtir (Taggar-Cohen 2006, ss. 319-320).

⁹⁴ Metin için bkz. CTH 639; KBo 23.97 Öy. I 8. Taggar-Cohen 2006, ss. 317-319; Mouton 2021, s. 83.

⁹⁵ "Kutsal fahişe, tapınak fahişesi, kültte görevli kadınlar" olarak tercüme edilir. Yiğit, tarihi bir belgede Hitit kralının annesi için kullanılması nedeniyle bu kavramın "harem kadını" anlamına da gelmiş olabileceğini öne sürer. Genellikle bayram törenlerinde yer alan KAR.KID kadınları dans etmek, hançer tutmak, koyun kurban etmek gibi eylemleri gerçekleştirirler. Detaylı bilgi için bkz. Yiğit 1997, ss. 289-297; Yiğit 2002b, ss. 73-81; Yiğit 2008, ss. 75-78; Mouton 2011, ss. 27-29.

⁹⁶ CTH 639; KBo 23.97 Öy. I x+2'-11'. Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Taggar-Cohen 2006, ss. 317-319.

⁹⁷ Hitit kültüründe görev alan ve Hatti kültürüne ait uygulamalarda sıklıkla karşılaşılan bir görevli. Detaylı bilgi için bkz. Jakob-Rost 1978, ss. 263-267; HED H, ss. 122-123; HW² H, ss. 226-229.

⁹⁸ Bir kült görevlisi. Goetze, Sümerce LÜŞA.TAM "idareci, mabeyinci" ile eşitlemek ister ancak Puhvel söz konusu görevlinin sıklıkla kült ile ilişkili metinlerde geçmesi nedeniyle onun LÜŞA.TAM ile eşitlenemeyeceğini düşünür. Goetze 1947, s. 84 dp 16; HED H, s. 75. Ayrıca bkz. Pecchioli Daddi 1982, ss. 111-113; HW² H, ss. 130-131.

⁹⁹ Metin için bkz. CTH 635.13.B; KBo 2.12 Öy. II 23'-39', Ay. V 1-7, 15-22, 24-35. Yine aynı bayrama ait bir metinde de kurt adamların kesme eylemine dair bir atıf vardır. Metin için bkz. CTH 635.13.B; KBo 20.30 Öy. II 3-6.

¹⁰⁰ "Ortak, hissedar, pay sahibi" anlamlarına gelir. CAD Z, ss. 139-149.

¹⁰¹ Metin için bkz. CTH 670.1961; KUB 58.63 Ay. III⁹ 8'-9'. Trabazo ve Groddek 2005, s. 170.

¹⁰² Metin için bkz. CTH 627.2.d.2; KBo 10.33 Öy. I 4'. Singer 1984, s. 84; Kloekhorst 2008, s. 960.

¹⁰³ Metin için bkz. CTH 744.1.C KUB 28.95 Ay. III 1'-6'. Mouton 2021, ss. 83-84, 91.

kaynağa döker ve kabı geri verir. Ardından ayı adam ve kurt adam koyunla bir uygulama yaparlar. Ancak metnin bu bölümü fazlasıyla kırık olduğundan işlemin ne olduğu anlaşılammaktadır. Devam eden satırlarda koyun, ayı adamdan alınır. Ancak kurt adamların hepsi kaynağa giderek buradan koyun alırlar. Metnin bundan sonraki bölümü okçu kadının ayı adamı hedef aldığı bir pandomim içerir.¹⁰⁴ Söz konusu metinde kurt adamın kaynaktan koyunu aldığı özellikle vurgulanmıştır. Doğada kurt ve koyunun aynı kaynaktan su içmeleri sık karşılaşılan bir durumdur. Hatta kaynaktan su içen koyunlar kurt saldırısı için de açık hedef haline gelmektedir. Dolayısıyla burada kaynaktan su içen koyunun bu esnada kurt saldırısına uğraması sahnesi de canlandırılmış olabilir. Öte yandan yukarıdaki satırlarda değinilen bir rüya metninde, kraliçenin rüyasında babasını kaynaktan yukarıya kurt çekerken gördüğü anlatılmaktaydı. Dolayısıyla Hitit algısında kurt ve kaynağın eşleştirildiğini söylemek mümkündür. Kurtların ve evcilleştirilmiş hayvanların karşılaşabilecekleri ortak alanlardan biri olan su kaynaklarında yaşanan sahneler, Hitit insanının kurda dair algısını etkilemiş olmalıdır.

Hitit metinlerinde kurt adamların geldikleri kentlere de değinilmiştir. Buna göre söz konusu görevliler, Hatti Bölgesi'nde yer aldığı düşünülen Ankuva¹⁰⁵, Kartapaha¹⁰⁶, Katapa¹⁰⁷, Uluşna¹⁰⁸ ve Şalampa¹⁰⁹ kentlerinden gelmektedir.¹¹⁰ KILAM Bayramı'nda Ankuvalı kurt adamlar, Zippalanda Kenti ve Daha Dağı Bayramı'nda ise Katapa, Kartapaha, Şalampa ve Uluşnalı kurt adamlar görev alırlar. Bu nedenle Mouton, onların çeşitli kentleri temsil ettiklerini belirtir.¹¹¹

Metinlerde kurt adamların kıyafetlerine dair bilgiler de mevcuttur. KILAM Bayramı'na ait bir fragmanda onların tunçtan kemeri (É.İB ZABAR ŞA LÚ^{MES} UR.BAR.RA) olduğuna vurgu yapılır.¹¹² Mouton, tunçtan kemerin değerli bir ürün olması nedeniyle kurt adamların Hitit kültüründe kayda değer bir statüye sahip olduklarını belirtir.¹¹³ Ayrıca yine aynı bayrama ait metinde kurt adamların *uar(a)şhuuar* isimli bir

¹⁰⁴ Metin için bkz. CTH 635; KUB 58.14 Öy.² 2'-34'. De Martino 2001, ss. 73-80; Mouton 2021, s. 86; 92. Mouton, bu metinde kurt adamların hem hayvansal hem de insani özelliklerine vurgu yapıldığını düşünür. Çünkü metinde ekmeği bölme eylemini kurt adamların gerçekleştirdiğini ve bunun beşerin dünyasına, koyunla yapılan eylemin ise hayvan dünyasına ait olduğunu belirtir. Mouton 2021, s. 86.

¹⁰⁵ Kentin lokalizasyonu hakkında detaylı bilgi için bkz. del Monte ve Tischler 1978, ss. 19-23.

¹⁰⁶ Sivas ve çevresinde olabileceği düşünülen Kartapaha'nın lokalizasyonu hakkında detaylı bilgi için bkz. del Monte ve Tischler 1978, ss. 183-185.

¹⁰⁷ Eski Hitit Dönemi'nde bir yönetim merkezi olan Katapa, Zippalanda'nın kült bölgesinde yer alır. Detaylı bilgi için bkz. Haas 1994, ss. 593-594; Polit 1999, ss. 81-96. Lokalizasyon için bkz. del Monte ve Tischler 1978, ss. 197-201.

¹⁰⁸ Kentin lokalizasyonu hakkında detaylı bilgi için bkz. del Monte ve Tischler 1978, ss. 453-454.

¹⁰⁹ Kentin lokalizasyonu hakkında detaylı bilgi için bkz. del Monte ve Tischler 1978, ss. 332-333.

¹¹⁰ Pecchioli Daddi 1982, s. 374.

¹¹¹ Mouton 2021, s. 80.

¹¹² Metin için bkz. CTH 627.5.c.A; KBo 16.68 Ay. IV 13. Singer 1984, s. 113; Groddek 1994, s. 334.

¹¹³ Mouton 2021, s. 80.

malzemeyi bıraktıkları okunur. Ünal, *ıar(a)şhuıar* kelimesini “(kurt adamların giydikleri) tüylü veya kıllı pösteki” olarak tercüme eder.¹¹⁴ Ancak Tischler, Ünal’dan farklı olarak söz konusu kavramın “köpek ve kurt adamların ayaklarına bağlanan bir malzeme” olduğunu öne sürer.¹¹⁵ Benzer bir kullanım Hatti kökenli bir bayram ritüelinden bahseden fragmandan da gelir. Burada kurt adamlar ifadesinden sonraki satırda akrobat (LÜALAM.ZU₉) ile geçer.¹¹⁶ Ancak her iki metin de söz konusu malzemenin kurt adamların giydiği bir kıyafet olduğuna dair kesin bir veri sunmaz.¹¹⁷ Öte yandan Hitit sanatında bu görevlilere dair herhangi bir tasvir bulunmamaktadır. Bu nedenle Jakob-Rost onların kılığına büründükleri hayvanların postunu giydiklerine ya da çeşitli maskeler kullandıklarına dair kesin bir çıkarım yapmanın mümkün olmadığını vurgular.¹¹⁸

Kurt adamlar törenlerde yalnızca diğer görevlilere malzeme dağıtmazlar aynı zamanda onlara da koyun ve sığır verilir. Örneğin KILAM Bayramı metninde kurt adamlara beş koyun¹¹⁹ verilir. Yerel kültürler için köylerin sunularına yer veren bir metinde çeşitli kült görevlilerine dağıtılan koyun ve sığırlardan bahsedilir. Bu fragmanda da kurt adamlar beş koyun ile geçer. Söz konusu metin ile KILAM Bayramı’nın sunu listesi oldukça benzerdir.¹²⁰ Zippalanda ve Daha Dağı Bayramı metinlerinde ise genellikle çeşitli kurbanları dağıtan kurt adamların *ıapiya*-adamları ile bir sığır aldıklarını yazar. Metin kırık olmasına rağmen takip eden satırda Kartapahalı kurt adamların geçmesi nedeniyle bir sığır alanların Katapalı kurt adamlar oldukları düşünülmelidir. Çünkü söz konusu tablette Kartapahalı kurt adamlar her zaman Katapalı kurt adamlardan sonra yazılmıştır. Kartapahalı kurt adamlar ise *ıapiya*-adamları ile birlikte bir sığır ve on iki koyun alırlar.¹²¹ Öte yandan KILAM Bayramı’na ait bir fragmanda kurt adamlar *şaramma*- ekmeğiyle geçer. Mouton, söz konusu ekmeğin kurt adamlara verildiğini düşünür.¹²² Benzer şekilde Arinna kentine ait bir kült metninde de kurt adamlar ile *şaramma*- ekmeği geçer. Burada da KILAM Bayramı’ndakine benzer şekilde kurt adamların bu ekmeği aldıkları düşünülmelidir.¹²³

¹¹⁴ Ünal 2007, s. 787.

¹¹⁵ HEG W-Z, ss. 314-315.

¹¹⁶ Metin için bkz. CTH 744; KBo 60.218 Öy. 2'. Singer 1984, s. 84; Kloekhorst 2008, s. 960. Mouton, bu metne benzer şekilde IBoT 4.112 13' satırında da *ıar(a)şhuıar*'ın akrobatla (LÜALAM.ZU₉) geçtiğine vurgu yapar ve söz konusu malzemenin yalnızca kurt adamlar değil akrobatlarla da ilgili olduğunu belirtir (Mouton 2021, s. 80). *ıar(a)şhuıar*'ın kurt adamlar ile geçtiği bir diğer fragman için bkz. Mouton 2012, s. 14.

¹¹⁷ Ayrıca yukarıdaki satırlarda yer verilen Zarpiya ritüelinde keçi postu giymiş oğlanın kurt gibi uluduğuna değinilmişti. Kurt davranışı sergileyen bu kişinin keçi postu giymesi kurt adamların da başka hayvanların postlarını giymiş olabilecekleri ihtimalini düşündürür.

¹¹⁸ Jakob-Rost 1966, ss. 419-421.

¹¹⁹ Metin için bkz. CTH 627.5.a.1.A; KBo 10.31 Ay. III 7'. Singer 1984, s. 103. KILAM Bayramı için görevlilere tedarik edilen malzemelerle ilgili bkz. Singer 1983, ss. 166-170.

¹²⁰ Metin için bkz. CTH 662; KBo 8.124 Ay. 9'. Singer 1983, ss. 29-30.

¹²¹ Metin için bkz. CTH 635.10; KBo 47.81 Ay. 7'-13'.

¹²² Mouton 2021, s. 80. Metin için bkz. CTH 627.2.d.2; KBo 10.33 Öy. I 7'. Singer 1984, s. 84.

¹²³ Metin için bkz. CTH 666; KBo 25.14 Ay. III 8'. Taggar-Cohen 2006, ss. 324-325.

Hitit metinlerinde tespit edilebildiği kadarıyla yalnızca bir yerde “kurt adamların başı” anlamına gelen UGULA LÚ.MEŞUR.BAR.RA ifadesine rastlanır. Bu kullanım söz konusu görevliler içindeki hiyerarşiye de vurgu yapar. Koruyucu Tanrılar için yapılan bayrama yer veren metinde kurt adamların başı tapınağın giriş kısmına (É^{arkiu-})¹²⁴ gider ve bu esnada kral, Koruyucu Tanrının Tapınağının içine girer.¹²⁵ Öte yandan Mouton, kurt adamların kültteki statüsünün krala yaklaşacak ya da tapınağa girebilecek kadar yüksek olduğunu belirtir. Yukarıdaki satırlarda da yer verildiği üzere Tanrıça Titivatti Bayramı’nda kurt adamlar KAR.KID kadınları ile tanrıçanın önünde dans ederler.¹²⁶ Koruyucu Tanrılar için uygulanan bayramda ise kurt adamların kralla birlikte Av Çantasının Koruyucu Tanrısının tapınağına girdikleri okunur.¹²⁷

Hitit metinlerinde geçen kurt adamların sayısına dair de çeşitli atflar vardır. Buna göre en kalabalık kurt adam grubunun Zippalanda ve Daha Dağı Bayramı’nda görev aldığı anlaşılır. Söz konusu bayramı anlatan metin grubu içinde yer alan ve kült malzemeleri, bunların kullanımı ve mesleklerin geçtiği tablete on beş kurt adandan bahsedilir.¹²⁸ Öte yandan kurt adamlar çeşitli görevlilerle birlikte hareket ederler. Metinlerde onlarla en sık geçen görevliler *hapiya*-adamı, akrobatlar (LÚ^{ALAM.ZU})ve KAR.KID kadınlarıdır.¹²⁹

Tablo 2. Kurt Adamların Birlikte Geçtiği Görevliler ve Metin Yerleri

Görevli İsmi	Yayın Numarası	Görevli İsmi	Yayın Numarası
LÚ ^{hapiya-} “bir kült görevlisi”	KBo 10.31 Öy. III 5'; KUB 7.32 5'; KBo 17.31 10' (GAL LÚ ^{hapiya-} (?)); KBo 20.3 Öy. II 5', 6', 9', 10', 16', Ay. 7'; KBo 2.12 Öy. II 23', 26', 29', 31', 34', Ay. V 2, 5, 15, 18, 21, 24, 27, 30, 33, 36, 39, Ay. VI 4'; KBo 52.180 x+2, 4'; KBo 16.78 Ay. IV 8; KBo 47.81 Öy. 8'; KBo 48.38 Sağ Sütun 8'; KUB 2.3 Ay. V 34'; KUB 56.33 Ay. V 8'	LÚ ^{hamina-} “bir görevli, mabeyinci?”	KUB 58.14 Ay. ² IV ² 10', 11', 15', 28', 31'; KBo 7.37 Öy. x+3; KBo 2.12 Öy. II 28', 32', 38'; KBo 16.78 Ay. IV 2
LÚ ^{zinhuri-} “Hatti kültüründe bir görevli”	KBo 10.31 Öy. III 6'; KUB 56.33 Ay. V 8'	LÚ ^{kalaḫa/i-} “bir bayram görevlisi”	KBo 64.73 7'; KBo 23.91 Ay. IV 3; KBo 23.92 Öy. II 3'(?); KBo 45.55 Öy. 3'

¹²⁴ “Kapılardaki giriş kısmı, hol” anlamına geldiği düşünülen bu kelime hakkında bkz. Singer 1983, ss. 106-111; McMahon 1991, s. 87 dp. 14; HED A, s. 148; Ünal 2007, s. 54.

¹²⁵ Metin için bkz. CTH 682.1.C; KUB 44.16+IBoT 3.69 Öy. II 7'-8'. McMahon 1991, ss. 86-87.

¹²⁶ Metin için bkz. CTH 639; KBo 23.97 Öy. I 8-11. Taggar-Cohen 2006, ss. 317-319; Mouton 2021, s. 83.

¹²⁷ CTH 685; Bo 5583 1'-6'. Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Mouton 2021, s. 83, 91.

¹²⁸ Metin için bkz. CTH 635; KBo 16.78 Ay. IV 9. Popko 1994, ss. 142-145. Kurt adamların sayısı ile ilgili metin yerleri için bkz. Pecchioli Daddi 1982, s. 374.

¹²⁹ Jakob-Rost 1966, ss. 419-420. Kurt adamların birlikte geçtiği görevliler ve metin yerlerinin listesi Tablo 2’de verilmiştir. Pecchioli Daddi’nin listesi için bkz. Pecchioli Daddi 1982, ss. 374-375.

Sevgül ÇİLİNGİR CESUR

LÜ ^h alliyara- “ilahi okuyan görevli, şarkıcı, müzişyen”	KBo 21.73 12' (?); KBo 25.12 29', 35'	LÜ ^h artag(g)a- “ayı adam”	KUB 58.14 Ay. [?] IV? [?] 7', 17', 18', 21', 25', 30'
LÜ ^l atarak- “bir kült görevlisi”	KBo 47.81 Öy. 5'; KUB 57.78 1'	LÜ ^l kita- “ezbere okuyan bir görevli”	IBoT 4.153 Öy. I 7'
^m tazzili- “bir rahip”	KBo 16.78 Ay. IV 12	LÜ ^z ilipuriyatalla - “Zilipuri'nin rahibi, müzişyen [?] , şarkıcı [?] ”	KBo 23.92 Öy. II 9'
MUNUS ⁱ şpunnala- “kadın kült görevlisi”	KBo 2.12 Ay. V 11	MUNUS ^h aruant- “hemsire, bakıcı”	KBo 16.78 Ay. IV 10
MUNUS ⁱ uant- “bir kült görevlisi”	KBo 16.78 Ay. IV 9, 10	DUMU MUNUS ^ş uppeşar a- “genç kız”	KBo 23.97 Öy. I 12 (DUMU.MUNUS şuppeşaraş ŞA ^D Titiivatti)
LÜ ^l MUHALDIM “aşçı”	KUB 58.14 Ay. [?] IV? [?] 4'; 319/b Ay. [?] 2', KBo 2.12 Ay. V 17 (LÜ ^l MUHALDIM DINGIR ^{LIM}), 20 (LÜ ^l MUHALDIM DINGIR ^{LIM}), 23 (LÜ ^l MUHALDIM DINGIR ^{LIM}); KUB 57.77 1'	UGULA LÜ ^l MUHALDI M “aşçıbaşı”	KBo 43.168 Sağ Sütun 3'; KUB 2.6 Ay. V 30'; KUB 10.28 Öy. II 9'; KUB 10.28 Öy. II 18'; KBo 45.55 Öy. 4'; KBo 16.78 Ay. IV 8'; KUB 57.77 7'; IBoT 3.63 Öy. I 6'; KBo 43.168 Sağ Sütun 3'; KUB 10.28 Öy. I 4 (GAL LÜ ^l .MEŞ ^l MUHALDIM) ; KUB 57.76 Öy. I 16' (GAL LÜ ^l .MEŞ ^l MUHALDIM)
LÜ ^l SANGA “rahip”	KUB 10.90 Sağ Sütun 9 (LÜ ^l SANGA ^D LAMMA); KUB 58.14 Ay. [?] IV? [?] 29', 32'; KBo 23.97 Öy. I 6 (LÜ ^l SANGA ^D Titiivatti); KUB 7.19 Öy. 3' (LÜ ^l SANGA ^D Titiivatti); KBo 23.91 Ay. IV 2; 943/c Ay. (IV) 4; KBo 16.78 Ay. IV 14; KBo 25.175 2'	MUNUS ^s SANGA “rahibe”	KBo 64.73 4'; KBo 23.97 Öy. I 6 (MUNUS ^s SANGA ŞA ^D Titiivatti), 9 (MUNUS ^s SANGA ŞA ^D Titiivatti), 15 (MUNUS ^s SANGA ŞA ^D Titiivatti); KUB 7.19 Öy. 12 (MUNUS ^s SANGA ŞA ^D Titiivatti); KBo 23.91 Ay. IV 2; KBo 23.92 Öy. II 5';

Hitit Kültüründe Kurt ve Kurt Adamlar

		943/c Ay. (IV) 4(?)	
LÚ^DİM “Fırtına Tanrısı adamı”	KBo 16.78 Ay. IV 7; KBo 48.38 Sağ Sütun 5'	MUNUS^DİM “Fırtına Tanrısı kadını”	KBo 16.78 Ay. IV 7
MUNUS ^{palu} atalla- “alkış tutan, el çırpan kimse, ilahi okuyan rahibe”	KBo 16.78 Ay. IV 7	LÚ ^{palu} atalla- “alkış tutan, el çırpan kimse, ilahi okuyan rahip”	IBoT 4.153 Öy. I 6'
LÚ ^{GIŞ} GIDRU “asa adamı”	KBo 10.31 Öy. III 9', KBo 2.12 Ay. V 26 (LÚ ^{GIŞ} GIDRU DINGIR ^{LİM}), 29 (LÚ ^{GIŞ} GIDRU DINGIR ^{LİM}), 32 (LÚ ^{GIŞ} GIDRU DINGIR ^{LİM})	LÚ ^{ALAM} .ZU ₉ “akrobat, şakaç [?] , soytarı [?] , palyaç [?] ”	KUB 28.95 Ay. III 1'; KBo 17.31 13'; UBT 166 Öy. [?] 6'; KBo 25.14 Ay. III 3'; IBoT 4.112 13'; KBo 45.55 Öy. 3'; KBo 16.78 Ay. IV 8; KUB 58.63 Ay. III [?] 9'; IBoT 4.153 Öy. I 5'; KUB 56.33 Ay. V 2'
LÚ ^{GUDU} ₁₂ “merhemli rahip”	KBo 20.30 Öy. II 7; KBo 16.78 Ay. IV 2; KUB 58.63 Öy. II [?] 12 (LÚ ^{GUDU} ₁₂ DINGIR ^{Inar})	LÚ ^{GIŞ} BANŞUR “masa adamı”	KBo 16.78 Ay. IV 5; KUB 57.77 12'
DUMU.É.GAL “saray oğlani”	KUB 10.90 Sağ Sütun 3 (GAL DUMU ^{MEŞ} .É.GAL); KBo 17.31 8'; 319/b Ay. [?] 4'; KUB 10.28 Ay. III 12'	LÚ ^{SAGLA} “saki”	KUB 58.14 Ay. [?] IV [?] 9'
LÚ ^{SİLA} .ŞU.DU ₈ “koyun çobanı”	KBo 20.3 Öy. II 8' (LÚ ^{MEŞ} SİLA.ŞU.DU ₈ DINGIR ^{LİM}), 10' (LÚ ^{MEŞ} SİLA.ŞU.DU ₈ DINGIR ^{LİM}), 11' (LÚ ^{MEŞ} SİLA.ŞU.DU ₈ DINGIR ^{LİM}), KBo 2.12 Ay. V 4 (LÚ ^{MEŞ} SİLA.ŞU.DU ₈ DINGIR ^{LİM}), 7 (LÚ ^{MEŞ} SİLA.ŞU.DU ₈ DINGIR ^{LİM}); KBo 60.218 Öy. x+1	GAL LÚ ^{SİPA} “çoban başı”	KUB 57.76 Öy. I 15'
MUNUS ^{GIŞ} BAN “okçu kadın”	KUB 58.14 Ay. [?] IV [?] 7', 24'; KBo 40.170 Öy. [?] 6; KBo 16.78 Ay. IV 9; KBo 47.81 Öy. 7'; KBo 17.31 12'	MUNUS ^{ŞU} .GI “yaşlı kadın”	KBo 20.3 Öy. II 4' (MUNUS ^{ŞU} .GI É.GAL), 6' (MUNUS ^{ŞU} .GI É.GAL), 7' (MUNUS ^{ŞU} .GI É.GAL), KBo 2.12 Ay. V 35 (MUNUS ^{ŞU} .GI É.GAL), 41 (MUNUS ^{ŞU} .GI É.GAL)

Sevgül ÇİLİNGİR CESUR

MUNUS KAR.KID “tapınak fahişesi?”	KBo 23.97 Öy. I 2, 4, 8, 9 (GAL MUNUS.MEŞKAR.KID), 15 (GAL MUNUS.MEŞKAR.KID); KUB 7.19 Öy. 6 (GAL MUNUS.MEŞKAR.KID); KUB 57.76 Öy. I 16', 17', 18', 19'; Bo 6859 Öy.? I 8', 9'; KUB 57.77 3', 4', 5'; KUB 57.78 6', 7'; KUB 58.63 Ay. III? 7', 8'; KBo 12.102 x+1	NIN.DİNGİR “bir rahibe”	KBo 10.31 Öy. III 5'; KBo 21.90 Ay. 53'
GAL LÚ DUB.SAR.GİŞ “tahta tablet kâtibi başı”	KUB 10.28 Öy. II 11	GAL LÚ E.DÉ.A “demirci”	KUB 10.28 Öy. II 11
LÚ HÚB.BI “dansçı, akrobat”	KUB 57.76 Öy. I 13'; KUB 57.77 15'; IBoT 3.63 Öy. I 4'	LÚ KİSAL.LUĖ “dış avlu temizleyicisi”	KUB 58.63 Ay. III? 3'
LÚ ZİTTI “ortak, hissedar, pay sahibi”	KUB 57.77 9'; KUB 58.63 Ay. III? 8'	LÚ MEŞEDI “saray muhafızı”	KUB 10.28 Öy. II 19, Ay. III 12', 16'; KBo 23.91 Ay. IV 2
LÚ URU Tişşaruliya “Tişşurialı adam”	KBo 10.31 Öy. III 8'; KBo 8.124 Ay. 9'	LÚ URU Ankulla “Ankullah adam”	KBo 10.31 Öy. III 4'
LÚ URU Anunuva “Anunuvahı adam”	KBo 10.31 Öy. III 10'; KBo 8.124 Ay. 10'	LÚ URU Úlušna “Ulušnahı adam”	KBo 20.3 Öy. II 12'; KBo 2.12 Öy. II 40
LÚ URU Zippalanda “Zippalandalı adam”	KBo 2.12 Ay. V 14	LÚ URU Ališa “Ališahı adam”	KBo 25.12 30'

KAYNAKLAR

- Akdoğan 2020 Rukiye Akdoğan, “Sumerce BA.BA.ZA (=BOZA) Kelimesi Hakkında”, *KUBABA Arkeoloji-Sanat Tarihi-Tarih Dergisi* 17/29, s. 7-35.
- Bacharova 2013 M. Bacharova, “CTH 767.7-The Birth Ritual of Pittei: Its Occasion and the Use of Luwianisms”. A. Mouton, I. Rutherford ve I. Yakubovich (Ed.), *Luwian Identities. Culture, Language and Religion Between Anatolia and the Aegean (CHANE 64)*, Leiden-Boston, ss. 135-157.
- Beckman 1983 G. Beckman, *Hittite Birth Rituals (StBoT 29)*, Wiesbaden.
- Beckman 1986 G. Beckman, “Proverbs and Proverbial Allusions in Hittite”, *Journal of Near Eastern Studies* 45/1, s. 19-30.
- Beckman 1988 G. Beckman, “Herding and Herdsmen in Hittite Culture”, E. Neu, C. Rüster (Ed.), *Documentum Asiae minoris antiquae. Festschrift für Heinrich Otten zum 75. Geburtstag*, Wiesbaden, s. 33-44.
- Beckman 2003a G. Beckman, “Hittite Canonical Compositions - Myths: Elkunirša and Ašertu (1.55)”, W. Hallo (Ed.), *The Context of Scripture* Cilt 1, Leiden-Boston, s. 149.
- Beckman 2003b G. Beckman, “Edicts and Proclamations: Bilingual Edict of Ḫattušili (2.15)”, W. Hallo (Ed.), *The Context of Scripture* Cilt 2, Leiden-Boston, s. 79-81
- Berman 1972 H. Berman, “A Hittite Ritual for the Newborn”, *Journal of American Oriental Society* 92/3, s. 466-468.
- Bryce 1982 T. R. Bryce, *The Major Historical Texts of Early Hittite History (Asian Studies Monograph 1)*, Queensland.
- Burgin 2019 J. Burgin, *Functional Differentiation in Hittite Festival Texts. An Analysis of the Old Hittite Manuscripts of the KI.LAM Great Assembly (StBoT 65)*, Wiesbaden.
- Collins 1989 B. J. Collins, *The Representation of wild animals in Hittite Texts* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Yale University, Ann Arbor.
- Collins 2002a B. J. Collins, “Animals in Hittite Literature”, B. J. Collins (Ed.), *A History of the Animal World in the Ancient Near East (HdO I/64)*, Leiden-Boston-Köln, s. 237-250.
- Collins 2002b B. J. Collins, “Animals in the Religions of Ancient Anatolia”, B. J. Collins (Ed.), *A History of the Animal World in the Ancient Near East (HdO I/64)*, Leiden-Boston-Köln, s. 309-334.
- Collins 2003 B. J. Collins, “Hittite Canonical Compositions - Zarpiya’s Ritual (1.64)”, W. Hallo (Ed.), *The Context of Scripture* Cilt 1, Leiden-Boston-Köln, s. 162-163.

- Dardano 2006 P. Dardano, *Die hethitischen Tontafelkataloge aus Hattuša (CTH 276-282)*, Wiesbaden.
- De Martino 1991 S. de Martino, “Alcune osservazioni su KBo III 27”, *Altorientalische Forschungen* 18/1, s. 54-66.
- De Martino 2001 S. de Martino, “A Fragment of a Festival of Old Hittite Tradition”, T. Richter, D. Prechel ve J. Klinger (Ed.), *Kulturgeschichten. Altorientalische Studien für V. Haas zum 65. Geburtstag*, Saarbrücken, s. 73-80.
- De Roos 2007 J. de Roos, *Hittite Votive Texts (PIHANS 109)*, Leiden.
- Del Monte ve Tischler 1978 G. F. del Monte ve J. Tischler, *Die Orts- und Gewässernamen der Hethitischen Texte (RGTC VI)*, Wiesbaden.
- Devecchi 2016 E. Devecchi, “Wolf (Wolfsmann). B. Bei den Hethitern”, *Reallexikon der Assyriologie* 15/1, s. 127.
- Dörfler vd. 2011 W. Dörfler vd., “Environment and Economy in Hittite Anatolia”, G. R. Tsetskhladze (Ed.), *Insights into Hittite History and Archaeology (ColAnt 2)*, Leuven, s. 99-124.
- Erkut 2002 S. Erkut, “Hititçe ^{GIŞ}Eya- ve Onun Türkçe Karşılığı Hakkında”, *XIV. Türk Tarih Kongresi, 09-13 Eylül 2002*, Ankara s. 37-42.
- Ertem 1965 H. Ertem, *Boğazköy Metinlerine Göre Hititler Devri Anadolu'sunun Faunası*, Ankara.
- Ertem 1987 H. Ertem, *Boğazköy Metinlerine Göre Hititler Devri Anadolu'sunun Florası*, Ankara.
- Friedrich 1959 J. Friedrich, *Die Hethitischen Gesetze. Transkription, Übersetzung, sprachliche Erläuterungen und vollständiges Wörterverzeichnis (DMOA 7)*, Leiden.
- Gilan 2015 A. Gilan, *Formen und Inhalte althethitischer historischer Literatur (Theth 29)*, Heidelberg.
- Gilbert 2002 A. S. Gilbert, “The Native Fauna of the Ancient Near East”. B. J. Collins (Ed.), *A History of the Animal World in the Ancient Near East (HdO I/64)*. Leiden-Boston-Köln, s. 3-75.
- Giorgieri 2004 M. Giorgieri, “Das Beschwörungsritual der Pitte”, *Orientalia Nova Series* 35, s. 409-426.
- Goedegebuure 2008 P. Goedegebuure, “Hittite Historical Texts I: The Bilingual Testament of Hattusili I”, M. W. Chavalas (Ed.), *The Ancient Near East: Historical Sources in Translation*. Leiden-Boston, s. 222-228.
- Goedegebuure 2014 P. Goedegebuure, *The Hittite Demonstratives. Studies in Deixis, Topics and Focus (StBoT 55)*, Wiesbaden.
- Goetze 1947 A. Goetze, “Review of Untersuchungen zu den Beamtennamen im hethitischen Festzeremoniell, by S. Alp”, *Journal of Cuneiform Studies* 1(1), s. 81-86.

- Goetze 1962 A. Goetze, “[Review of keilschrifttexte aus Boghazköi, Zehntes Heft, by H. G. Güterbock & H. Otten]”, *Journal of Cuneiform Studies* 16(1), s. 24-30.
- Goetze 1969 A. Goetze, “The Hittite Laws”, J. B. Pritchard (Ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament 3rd Edition*, Princeton-New Jersey, s. 188-197.
- Groddek 1994 D. Groddek, “Fragmenta Hethitica dispersa I”, *Altorientalische Forschungen* 21/2, s. 328-338.
- Haas 1978 V. Haas, “Bemerkungen zu ^{GIŠ}ēja(n)-”, *Altorientalische Forschungen* 5, ss. 269-270.
- Haas 1994 V. Haas, *Geschichte der Hethitischen Religion (HbOr I/15)*, Leiden-Boston.
- Haas 2003 V. Haas, *Materia Magica et Medica Hethitica*, Berlin.
- Haas 2010 V. Haas, “Ein jatro-magisches Ritual gegen einen Fluchzwang”, Y. Cohen, A. Gilan ve J. J. Miller (Ed.), *Pax Hethitica: Studies on the Hittites and their Neighbours in Honour of Itamar Singer (StBoT 51)*, Wiesbaden, s. 178-190.
- Hoffner 1997 H. A. Hoffner, *The Laws of the Hittites (DMOA 23)*, Leiden-New York-Köln.
- Hoffner 1998 H. A. Hoffner, *Hittite Myths. 2nd Edition. (SBL Writings from the Ancient World 2)*, Atlanta-Georgia.
- Hoffner 2015 H. A. Hoffner, “On Some Passages about Fish”, A. Müller-Karpe, E. Rieken ve W. Sommerfeld (Ed.), *Saeculum. Gedenkschrift für Heinrich Otten anlässlich seines 100. Geburtstags (StBoT 58)*, Wiesbaden, s. 63-75.
- Hutter 1988 M. Hutter, *Behexung, Entsühnung und Heilung: Das Ritual der Tunyawija für ein Königspaar aus Mittelhethitischer Zeit (KBoXXI 1- KUB IX 34-KBo XXI 6)*, Göttingen.
- Imparati 1992 F. Imparati, *Hitit Yasaları*, E. Özbayoğlu (Çev.), Ankara.
- Jakob-Rost 1966 L. Jakob-Rost, “Zu einigen hethitischen Kultfunktionären”, *Orientalia Nova Series* 35, s. 417-422.
- Jakob-Rost 1978 L. Jakob-Rost, “Zu hethitisch ^{LÚ}hapija-“, *Altorientalische Forschungen* 5, s. 263-267.
- Kloekhorst 2008 A. Kloekhorst, *Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon*, Leiden.
- Košak 1978 S. Košak, “The Inventory of Manninni (CTH 504)”, *Linguistica* 18, s. 99-123.
- Laroche 1973 E. Laroche, “Fleuve et ordalie en Asie Mineure hittite”, E. Neu, C. Rüster (Ed.), *Festschrift Heinrich Otten. 27. Dezember 1973*, Wiesbaden, s. 179-189.
- Lebrun 1995 R. Lebrun, “Continuité culturelle et religieuse en Asie Mineure”, O. Carruba, M. Giorgieri ve C. Mora (Ed.), *Atti del*

- McMahon 1991 *Il Congresso Internazionale di Hittitologia*, Pavia, s. 249-256.
G. McMahon, *The Hittite State Cult of the Tutelary Deities* (AS 25), Chicago-Illinois.
- Mouton 2007 A. Mouton, *Rêves hittites. Contributions à une histoire et une anthropologie du rêve en Anatolie ancienne* (CHANE 28), Leiden-Boston.
- Mouton 2011 A. Mouton, “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, s. 1-38.
- Mouton 2012 A. Mouton, “Trois fragments hittites inédits en provenance d’une collection privée d’Istanbul”, *Anatolia Antiqua* 20, s. 13-17.
- Mouton 2021 A. Mouton, “Dog-men, bear-men, and the others: men acting as animals in Hittite festival texts”, L. Recht ve C. Tsouparopoulou (Ed.), *Fierce lions, angry mice and fat-tailed sheep. Animal encounters in the ancient Near East*, Cambridge, s. 79-94.
- Neu 1980 E. Neu, *Althethitische Ritualtexte im Umschrift*, (StBoT 25), Wiesbaden.
- Oettinger 2004 N. Oettinger, “Entstehung von Mythos aus Ritual: Das Beispiel des Hethitischen Textes CTH 390A”, H. Manfred, S. Hutter-Braunsar (Ed.), *Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität. Akten des religionsgeschichtlichen Symposiums “Kleinasien und angrenzende Gebiete vom Beginn des 2. bis zur Mitte des 1. Jahrtausends v. Chr. (AOAT 318)*, Münster, s. 347-356.
- Oettinger 2007 N. Oettinger, “Nochmals zu Luwisch-Hethitisch *hantiyara-*, *hantiyassa* und *summiyara-*”, M. Alparslan, M. Doğan-Alparslan ve H. Peker (Ed.), *Belkıs Dinçol ve Ali Dinçol’a Armağan VITA Festschrift in Honor of Belkıs Dinçol and Ali Dinçol*, İstanbul, s. 543-547.
- Otten 1969 H. Otten, “Noch einmal hethitisch „Löwe“”, *Die Welt des Orients* 5/1, s. 94-95.
- Otten 1973 H. Otten, *Eine althethitische Erzählung um die Stadt Zalpa* (StBoT 17), Wiesbaden.
- Otten 1983 H. Otten, “Kurša”, *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 6, s. 372.
- Öz 2015 E. Öz, “Eski Mezopotamya’da Hukuk Kurallarının Oluşumu Sürecinde Adalet Anlayışı ve Bazı Hukuki Sorunların Çözümünde Nehir/Su Ordali Uygulaması”, İ. Albayrak, H. Erol ve M. Çayır (Ed.), *Cahit Günbattı’ya Armağan. Studies in Honour of Cahit Günbattı*, Ankara, s. 185-202.
- Pecchioli Daddi 1982 F. Pecchioli Daddi, *Mestieri, professioni e dignità nell’Anatolia*

Hitit Kültüründe Kurt ve Kurt Adamlar

- ittita, (Incunabula Graeca 79)*, Roma.
- Pecchioli Daddi 1987 F. Pecchioli Daddi, "Aspects du culte de la divinité hattie Teteshapi", *Hethitica* 8, s. 361-379.
- Polit 1999 A. Polit, "Die Stadt Katapa im Lichte hethitischer Keilschrifttexte", *Hethitica* 14, s. 81-96.
- Popko 1994 M. Popko, *Zippalanda. Ein Kultzentrum im hethitischen Kleinasien (THeth 21)*, Heidelberg.
- Puhvel 1971 J. Puhvel, "Hittite *hurkiš* and *hurkel*", *Sprache* 17, s. 42-45.
- Puhvel 1986 J. Puhvel, "Who were the Hittite *hurkilas pesnes*?", A. Etter (ed.), *o-o-pe-ro-si. Festschrift für Ernst Risch zum 75. Geburtstag*, Berlin-Boston, s. 151-155.
- Riemschneider 1970 K. K. Riemschneider, *Babylonische Geburtsomina in hethitischer Übersetzung (StBoT 9)*, Wiesbaden.
- Rutherford 2005 I. Rutherford, "The Dance of the Wolf-Men of Ankuwa", A. Süel (Ed.), *V. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri, Çorum 02-08 Eylül 2002 – Acts of the Vth International Congress of Hittitology, Çorum, September 02-08, 2002*, Ankara, s. 623-639.
- Schachner 2019 A. Schachner, *Hattuša: Efsanevi Hitit İmparatorluğu'nun İzinde*, İstanbul.
- Schwartz 1938 B. Schwartz, "The Hittite and Luwian Ritual of Zarpıya of Kezzuwatna", *Journal of the American Oriental Society* 58(2), s. 334-353.
- Siegelová 1986 J. Siegelová, *Hethitische Verwaltungspraxis im Lichte der Wirtschafts- und Inventardokumente*, Praha.
- Singer 1983 I. Singer, *The Hittite KI.LAM Festival. Part One (StBoT 27)*, Wiesbaden.
- Singer 1984 I. Singer, *The Hittite KI.LAM Festival. Part Two (StBoT 28)*, Wiesbaden.
- Soysal 1989 O. Soysal, *Mursili I. - Eine historische Studie. PhD Dissertation, Würzburg Universität, Würzburg*.
- Sommer ve Falkenstein 1938 F. Sommer ve A. Falkenstein, *Die hethitisch-akkadische Bilingue des Hattušili I. (Labarna II.)*, München.
- Starke 1985 F. Starke, *Die Keilschriftluwischen Texte in Umschrift (StBoT 30)*, Wiesbaden.
- Taggar-Cohen 2006 A. Taggar-Cohen, *Hittite Priesthood (THeth 26)*, Heidelberg.
- Taracha 1985 P. Taracha, "Zu den Hethitischen *taknāz da*- Ritualen", *Altorientalische Forschungen* 12/2, s. 278-282.
- Taracha 1990 P. Taracha, "More About the Hittite *taknāz da* Rituals", *Hethitica* 10, s. 171-184.
- Trabazo ve Groddek 2005

- J. V. G. Trabazo ve D. Groddek, *Hethitische Texte in Transkription: KUB 58 (DBH 18)*, Wiesbaden.
- Ünal 1998 A. Ünal, “Ein Vogelarakel aus Bogazköy mit pseudo-rechtlichen Bemerkungen über Familienrecht (KUB 43.22+ = Bo 854 mit Dupl. KBo 13-71)”, *Altorientalische Forschungen* 25/1, s. 112-118.
- Ünal 2007 A. Ünal, *Hititçe Çok Dilli El Sözlüğü*, Hamburg.
- Weitenberg 1991 J. Weitenberg, “The Meaning of the Expression “To Become a Wolf” in Hittite”, *Perspectives on Indo-European Language, Culture and Religion. Studies in Honor of Edgar C. Polomé*, Virginia, s. 189-195.
- Weszeli 2016 M. Weszeli, “Wolf (Werwolf). A. In Mesopotamien”, *Reallexikon der Assyriologie* 15/1, s. 124-126.
- Yiğit 1997 T. Yiğit, “Hititçe Çivi Yazılı Belgelerde ^{MUNUS(MEŞ)}KAR.KID”, *Tarih Araştırmaları Dergisi* 19/30, s. 289-297.
- Yiğit 2002a T. Yiğit, “Hititçe Çivi Yazılı Belgelere Göre Çoban”, *Belleten* 66 (247), ss. 765-788.
- Yiğit 2002b T. Yiğit, “Boğazköy Arşivi Belgelerine Göre ^{MUNUS(MEŞ)}KAR.KID Üzerine Bir İnceleme”, *Tarih İncelemeleri Dergisi* 17/1, s. 73-81.
- Yiğit 2007 T. Yiğit, “Eski Hitit Dönemine Ait Bir Ferman”, *Tarih Araştırmaları Dergisi* 26 (41), s. 1-8.
- Yiğit 2008 T. Yiğit, “A Study of the ^{MUNUS(MEŞ)}KAR.KID in the Hittite Cuneiform Texts”, *Orientali Nova Series* 77, s. 75-78.

Kısaltmalar

- AHw Wolfram von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch. Unter Benutzung des lexikalischen Nachlasses von Bruno Meissner (1868-1947)* - Wiesbaden 1965-1981.
- CAD The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago - Chicago 1956vd.
- CDA J. Black, A. George ve N. Postgate (Ed.), *A Concise Dictionary of Akkadian*, Wiesbaden 2000.
- CHD The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago - Chicago 1980vd.
- CTH E. Laroche, *Catalogue des textes hittites* - Paris 1971vd.
- HED J. Puhvel, *Hittite Etymological Dictionary* - Berlin, New York 1984vd.
- HEG J. Tischler, *Hethitisches Etymologisches Glossar* – Innsbruck 1977vd.
- HW J. Friedrich, *Hethitisches Wörterbuch* - Heidelberg 1952.
- HW² J. Friedrich ve A. Kammenhuber, *Hethitisches Wörterbuch*,

2nd Edition - Heidelberg 1975vd.

IBoT

İstanbul Arkeoloji Müzelerinde bulunan Boğazköy Tabletleri(nden Seçme Metinler) - İstanbul 1944, 1947, 1954, Ankara 1988.

SUMMARY

Hittite texts contain various idioms and similes about domestic and wild animals. These uses reveal the symbolic dimension of language and allow us to identify various features attributed to the animals in Hittite culture. Wild animals as well as the domestic ones affected the daily life of the Hittites, a large part of which depended on agriculture and animal husbandry. As the forests and steppes surrounding the Hittite cities are the natural habitats of wild animals, it is most likely that the Hittites frequently encountered with them.

The wolf is defined with the Sumerogram UR.BAR.RA in Hittite texts. The Luwian terms *ulip(p)ana-* and *wetna-* are thought to correspond to this Sumerogram. The latter is still being argued as there are few occurrences in the texts to support its meaning as wolf. The most precise attestations come from the edict and testament of Hattusili I, in which the expression “be united like a wolf” is formed with both UR.BAR.RA and *wetna-*. Regarding these texts, Collins asserts two possibilities for Luwian *wetna-*. She considers the term denotes either the striped hyena (*Hyaena hyaena*) or the golden jackal (*Canis aureus*). However, it is also noteworthy that there are only two subspecies of wolf seen on the Anatolian plateau: The Indian wolf (*Canis lupus pallipes*) and the Eurasian wolf (*Canis lupus lupus*). They have some differences in shape and the expansion of the Indian wolf concentrates on the south, while the Eurasian wolf is seen on the northern parts of Anatolia. Thus, it should be kept in mind that *wetna-* could define one of these subspecies as well.

The wolf is a natural predator of the domestic animals and therefore it posed a threat to the Hittite livestock. Two paragraphs in the Hittite laws (§75 and §80) deal with the case of a wolf attack. The first one focuses on what will happen if a wolf attacks an ox, horse, mule or donkey, while the second addresses the loss of a sheep. In case of the former situation, the animal, who falls prey to a wolf must be replaced while in the latter the remains of the sheep are taken by the owner and the person who brings about the loss of the sheep. Therefore, it is inferred from the texts that the penalty varies according to the animals attacked as the ox, mule, donkey and horse are not only important for agriculture but also essential for the transportation of the goods in Hittite society.

Hittite texts also inform us about the metaphorical expressions attributed to the wolf. Although these are usually negative, it is likely to encounter positive attestations as well. The phrases formed with a wolf in Hittite texts can be listed as “to be a wolf”, “to howl like a wolf” and “to be united like a wolf”. The expression “to be a wolf” is mentioned in Hittite laws and it describes a man, who abducts a woman. It is also used in one of the palace chronicles, which refers a man named Huzziya sent to the river ordeal to prove his innocence. With regard to these texts, it is significant that the phrase “to be a wolf” has a negative connotation in Hittite culture. The expression “to howl like a wolf” is an idiom attested in the ritual of Zarpıya, a doctor from the land of Kizzuwatna. As far as I know, this is the only one occurrence of this expression. According to the text, one of the young boys’ dresses in goatskin and howls like a wolf. The wolf-like howl of the boy wearing a goatskin can be considered as a symbolic ritual behavior indicating that the prey has transformed into the hunter. The third phrase formed with the wolf is “to be united like a wolf” and cited in the edict and testament of Hattusili I as an advice to his people. This expression has a positive connotation since the wolves’ roam in nature as a family and the king apparently puts emphasis on this. Moreover, P. Goedegebuure points out that only the alpha-

couple breeds in a pack of wolves and the pack often consists of the offspring of the alpha-couple. Thus, Hattusili reminds his people that they all belong to the royal family and have responsibilities towards the king.

This study also reinforces the idea that there is a close relationship between the wolf and the birth rituals. At least three rituals refer to the wolf as apotropaic paraphernalia. In the birth ritual of Pittei and in a Luwian birth incantation the image of a prowling wolf is used, while in another birth ritual performed to protect the newborn from evil a wolf head is burned.

The second part of the article focuses on the wolf-men, who play an important role in the Hittite cult especially in the festivals of the Hattic milieu. It is inferred from the texts that the wolf-men are responsible for various actions such as dancing, crouching, walking or jumping forward, running, slaughtering animals and giving paraphernalia to other officials. They come from certain cities such as Ankuwa, Kartapaha, Katapa, Ulusna and Salampa. The wolf-men are frequently attested in the texts that belong to the KILAM Festival and the festival of Zippalanda and Mount Daha. Although there is not much information about the appearance of these officials, the bronze belt and *war(a)šhuwar* are referred to as the materials of the wolf-men in the texts of the KILAM Festival. Although the meaning of the term *war(a)šhuwar* is not clear yet, there is a tendency to consider it as one of the objects the wolf-men carry or even wear. On the other hand, the wolf-men not only give the paraphernalia to other officials but they also receive some materials during these ceremonies. In particular, in the KILAM Festival they receive five sheep and an ox, in one of the offering lists for the local cults five sheep are given to them, and in the festival for Zippalanda and Mount Daha the wolf-men of Kartapaha receive an ox and twelve sheep. As A. Mouton suggests, the wolf-men do not have low status in the social rank as they wear a bronze belt, which is a prestigious object in the Hittite society. Besides this, one fragment of a festival for the Tutelary Deities cites the chief of the wolf-men (UGULA LÚ.MEŠUR.BAR.RA). This expression shows that there is also a hierarchical order among these officials. Although the wolf-men perform with many officials in the festivals, they commonly interact with the *hapiya*-men, acrobats and KAR.KID-women. A table showing the officials with whom the wolf-men interact is presented at the end of the article.

Lastly, this study suggests that the wolf seems closely related with the water sources. In the festival of Zippalanda and Mount Daha, the wolf-men go to the water source and take a sheep from there. Since wolves go to water springs to quench their thirst, it is likely that they frequently encounter the sheep around these sites. Thus, the wolf-men taking a sheep from a water source in the festival of Zippalanda and Mount Daha may represent the impersonation of this scene. Additionally, a fragment in which a dream of the Hittite queen is explained relates the wolf with the water source. According to the text, the dead father of the queen pulls up a wolf from a water source.