

# MARDUK ORDAL'I MITOSU ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

## AN ASSESSMENT ON THE MYTH OF MARDUK'S ORDEAL

Kübra KARAKÖZ\*

### Makale Bilgisi

Başvuru: 26 Ocak 2024

Kabul: 28 Mart 2024

### Article Info

Received: January, 26, 2024

Accepted: March, 28, 2024

### Öz

Eski Mezopotamya çivi yazılı kaynaklarında, dikkat çeken ve spesifik metinlerden biri, tanrı Marduk'un tutsaklığını konu alan metindir. Metin, Yeni Asur Dönemine aittir ve iki farklı versiyondan oluşmaktadır. Metin her iki versiyonunda, içerik açısından dinamik bir yapı yoktur. Metindeki konular arasındaki geçiş, bağlantısızdır. Metin genel olarak tanrı Marduk'un tutsaklığını konu almaktadır. Marduk, kendi tapınağında esir tutulmaktadır. Esaretinin nedeninin açıklanmadığı metinde, Marduk, Asur'un çıkarlarını gözetip koruduğunu ifade etmektedir. Tapınağında esir tutulduğu esnada kaçmaya çalışan tanrı, kendi muhafızları tarafından darp edilip Asur'un önde gelen tanrılarının huzurunda masumiyetini dile getirmekte ve yaşamak için onlardan izin istemektedir. Marduk'un masumiyeti, nehir ordali ile sağlanmaktadır. Marduk'u, tanrı Aşşur yargılamıştır. Yargılanan tanrının metindeki akıbeti, belirsizdir. Metne göre, bu tutsaklık Babil'de Akītu Festivalinin kutlandığı zaman meydana gelmiştir. Bu nedenle Babil'deki Akītu Festivalinde okunacak Enūma Eliš'in konusunun da Marduk'un tutsaklığı olması gerektiği, metinde ifade edilmektedir. Metin, tanrı Marduk'a ve dolayısıyla Babil'e karşı, Asur ve tanrı Aşşur'un gücünün vurgulandığı bir metindir. Tanrı Marduk'un dramatize edilen sıkıntıları, tarihsel bir gerçekliğin metaforik yorumudur. Çalışmamız, metnin, metaforik yönüne değinerek, siyasi bir üstünlüğün teolojik bir zeminde aktarılmasını değerlendirmesini amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Marduk, Asur, nehir ordali, tanrı-zaptı, Eski Mezopotamya

### Abstract

One of the distinctive and specific texts in the cuneiform literature of ancient Mesopotamia is the text about the captivity of the god Marduk. The text originates from the Neo-Assyrian period and consist of two distinct versions. In both versions of the texts, there is no dynamic structure in terms of content. The transition between the subjects in the texts is disconnected. The texts is generally about the captivity of

\* Dr., karakozkubraa@gmail.com; ORCID: 0000-0003-3624-0332; İstanbul-Türkiye.

*the Marduk. Marduk is being held captive in his own temple. In the text, in which the reason for his captivity is not explained, Marduk expresses that he looks after and protects the interests of Assyria. The god who tried to escape while being held captive in his temple, was beaten by his own guards and expressed his innocence in the presence of the foremost gods of Assyria and asked their permission to live. Marduk's innocence is ensured by the river ordeal. The god Marduk was judged by the god Aššur. The fate of the judged god is unclear in the text. According to the text, this captivity coincided with the celebration of the Festival of Akītu in Babylon. For this reason, it is stated in the text that the subject of Enūma Eliš to be recited at the Akītu Festival in Babylon should be the captivity of Marduk. The text emphasises the power of Assyria and the god Aššur against the god Marduk so thus Babylon. The dramatised distress of the god Marduk is a metaphorical interpretation of a historical reality. By addressing the metaphorical aspect of the text, our study aims to evaluate the transfer of a political superiority on a theological ground.*

**Keywords:** Marduk, Assur, river ordeal, godnapping, Ancient Mesopotamia.

## 1. Giriş

Bir toplumun devamlılığını sağlayabilmesi için belirli unsurlara ihtiyaç vardır. Değerler, inanışlar ve kültürel öğeler gibi faktörler, toplumsal bütünlüğün korunmasında yardımcı olur. Toplumsal düzen ise kendiliğinden oluşmaz ve biçimlendirilmez<sup>1</sup>. Öncelikle toplum, farklı yaş gruplarındaki bireylerin benzer inanç, kurum ve geleneğe dayanan, bir araya gelmesiyle oluşan ve genel olarak tüm opluluklar arasındaki birliği ifade eden bir kavramdır<sup>2</sup>. Toplumsal yapının temel unsurları, değerler, statüler ve alt gruplardan ibarettir. Sosyo-kültürel değerler, önceki kuşakların davranışlarını nesilden nesile aktaran ve böylelikle toplum yapının birey-bütün oluşumunu hazırlayan önemli unsurlardır<sup>3</sup>. Fiziki ve doğal ihtiyaçların karşılanması, nesillerin devamlılığı için hayati bir önem taşırken, aynı zamanda ortak değer ve yargılar da toplumun devamlılığını etkilemektedir<sup>4</sup>. Toplumun devamlılığını sağlayan faktörler, tarihsel süreç boyunca iç ve dış dinamiklerle etkileşim halinde olan ve değişime açık olan unsurlardır. Bu unsurlar arasında din, dil, inanç, kültür, önemli olay ve günler, ritüeller, festivaller, toplumsal hafızada yer edinen mekân ve kişiler, kurumlar yer alır. Bu unsurlar, bireyleri sosyal değerler ve tabulara bağlayarak toplumsal yapıyı bütünleştirmektedir.

<sup>1</sup> Özer Ozankaya, "Ulusal Toplumun ve Ulusal Kültürün Kurucu Öğeleri", *Atatürk Yolu Dergisi* 3, S. 10, 1991, s. 1-2.

<sup>2</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1969, s. 292.

<sup>3</sup> Serkan Güzel "Sosyal Yapı ve Toplumsal Yapı Bileşkesinde Sosyo-Kültürel Yapı Kavramı", *Sosyoloji Konferansları*, S. 34, 2006, s. 89.

<sup>4</sup> Faruk Sinanoğlu, "Toplumsal Yapının Oluşumu: Bilim, Din ve Toplum Arasındaki İlişkiler" *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 4, S. 2, 2015, s. 215-216.

Durkheim'e göre, insanın biyolojik bütünselliğinin dışında, toplumsal bir gerçekliği mevcuttur. Bu, bireyin doğa, dünya ve yaşamla ilgili her şeyi bir bağlamda değerlendirmesine olanak sağlayan, geçmişten günümüze gelen toplumsal yaşamla birlikte gelişen zihnin, şekil ve ortak yaşamını mümkün kılan bir anlayış ortaklığıyla gerçekleşmektedir<sup>5</sup>. Bireyin zihinsel işleyişini etkileyen bilinçdışı zihinsel mekanizmalar, nesiller boyunca süregelen gelenek ve törenler sayesinde dinsel, geleneksel, mitolojik kültürlerin anlam ve ruhsal yaşama şekil vermesiyle gerçeklik sağlayarak birey ve toplumun zihnini canlı tutmaktadır<sup>6</sup>.

Toplumun zihnini canlı tutmak adına, uygulamaların her aşaması, hatırlama ve hatırlatma sürecini içermektedir. Sosyal grupların veya toplumun bütünlüğü adına ortak bir çaba sarf edildiğinde, başlangıcın hafızada canlı tutulması önem arz etmektedir. Başlangıç, zamansal düzenin sürekliliğini dışarıya taşıyan ve zamansallık dizisini etkileyen unsurlardır<sup>7</sup>. Bu durum, canlı ve dinamik bir toplumsal hafızaya neden olur. Toplumsal hafıza, bilgilerin ve deneyimlerin yeniden yapılanma sürecidir<sup>8</sup>. Toplumsal hafızanın, belleğin uyduğu yine kendisidir. Otorite, toplumsal hafızada sürekli olarak pekiştirilir. Düşünceler de gruplarda özerktir ve referansı yine kendi kriterlerine dayanmaktadır.

Referanslar, belirli günlerde kutlanan festivaller, anma törenleri, kahramanlar, kütler, mitoslar, mekân ve tarihlerle ortaya çıkmaktadır. Toplumun temel hafızasının canlı kalması, toplumun hayati devamlılığı açısından oldukça kritiktir. Assmann, toplumsal hafızanın korunmasında tekrarın önemli bir rol oynadığını vurgulamaktadır. Tekrarlanan olaylar ve değerler, bireylere aktarılarak hatırlanması temel alınır. Bu şekilde, kültürel bir olgunun toplum ve toplum tarihinden silinmesinin engellendiğini aktarmaktadır<sup>9</sup>. Tarihsel hafıza, Halbwachs'a göre, hafızanın taşıyıcı bireyle ilişkili olduğunu aktarmaktadır. Bireye ait olan hafıza ise toplumsal düzey ile belirlenebilmektedir<sup>10</sup>. Toplumsal hafızanın ürünü olan gelenek, toplumu oluşturan bireyler tarafından anlamlandırılır. Bireyler, geleneği yeniden yorumlayarak ve geçmişle bağlantı kurarak, toplumdaki 'ben'liklerini oluştururlar. Bu süreçte, semboller ve aktarımlar önemli rol oynamaktadır<sup>11</sup>.

<sup>5</sup> Emile Durkheim, *Toplumsal İş Bölümü*, çev. Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İzmir 2014, s. 41.

<sup>6</sup> Sigmund Freud, *Totem ve Tabu*, çev. Zehra Yılmaz, Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul 2020, s. 169-170.

<sup>7</sup> Paul Connerton, *How Societies Remember*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, s. 6-7.

<sup>8</sup> Connerton, 2009, s. 13.

<sup>9</sup> Jan Assmann, *Kültürel Bellek*, çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı Yay., İstanbul 2001, s. 25.

<sup>10</sup> Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, Chicago University Press, Chicago 1992, s. 22-23.

<sup>11</sup> Mustafa Aksoy, "Semboller ve Damgalar Neyi Anlatır", *2023 Dergisi*, S. 82, 2008, s. 40.

Bu sembol ve aktarımlar, toplumsal düzenin kurucusu ve güvencesi olan merkezi iktidar tarafından sağlanır. Belleğin canlı kalması için bütünlüğün değişmemesi ve sürekliliğini koruması gerekmektedir.

Bloch, hafıza aktarımının toplumun dirliği konusunda hayati fonksiyona sahip olduğundan bahsetmektedir. Ona göre, özellikle toplumun genç bireyleri, yaşlılar ya da merkezi otorite tarafından yapıldığını aktarmaktadır. Her yeni zihnin şekillenmesinde aynı zamanda bir geriye dönüş söz konusudur. Hafıza aktarma, gelenekselliğe önemli katkı sağlamakla beraber aynı zamanda ondan beslenmektedir. Anlatılar, gündelik hayat için bir etkinlik olmakla beraber eylemin karakterleşmesi ve toplum hafızasının örneğidir. Özellikle ritüel, tören ve festivallerde bedensel uygulamalar geçmişe dair görüntü, bilgilerin ritüelleşmesiyle şekillenip sürdürülmektedir<sup>12</sup>.

Bu belleğin canlı kalması, tarih boyunca toplumların ve krallıkların önem verdiği konulardan biri olmuştur. Eskiçağ'da krallıklar ve toplumun dirliği ritüeller, kültürler, festivaller ve mitoslar gibi unsurlar ile sağlanırdı. Ritüel ve mitoslar, toplumun devamlılığı, düzeni gibi işlevsel yönleriyle, politik bir kaygı da taşımaktadır. Kimi zaman toplumda doğal nedenlerle kutlanan ritüeller ve festivaller de zamanla politikleşmiştir<sup>13</sup>. Gücün sistematik bir biçimde dağıldığı siyasi bağlamda ritüeller, bilişsel egzersiz olarak politikleşmektedir. Özellikle imparatorluk bünyesinde sembolik hareket ve törenler; toplum açısından kolaylıkla okunabilen metinlerdir. Bu ritüel formları, sembolik temsilin ileri götürülmesidir. Ritüelin icadı hem genel bir sorun hem de geleneksel toplumlarda ilgi uyandıran bir olgudur.

Bu uğraşlar, belirli bir sembolik sermayeye yapılan zaman ve beceri yatırımını temsil eder. En etkili sembolik güçlere sahip nesnelere, sahiplerinin doğasında bulunan nitelikleri açıkça göstererek, sahiplenilmeleri için gerekli kaliteyi yansıtmaktadır. Çünkü sahip olunna şeyin bazı yönleri, edinildiği geçmişle doğrudan ilişkilidir. Eskiçağ'da özellikle şehirlerin kurucuları ve yaratıcıları olan tanrılar, tanrılar etrafında gelişen mitler, ritüeller ve kültürler, bu edinim sürecinin devamlılığını sağlamaktadır. Ritüeller ve mitoslar, kökenlerine bakılmaksızın değişime açık olmuştur. Bu düşünce törensel hareketlilik ve sözlü inanç aktarımı, toplumsal belleğin unutturulması ya da değiştirilmesi amacıyla bazen politik kaygılara maruz kalmıştır. Toplumun kutsal nitelendiren güçler arasındaki ilişkiyi düzenleyen yapısı mitolojiyi de bir ideoloji yapmaktadır<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Connerton, 2009, s. 39-40.

<sup>13</sup> Connerton, 2009, s. 47-51.

<sup>14</sup> Fuzuli Bayat, *Mitolojiye Giriş*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2007, s. 4.

Mitos, söylemlerin, kendi kriterinde bilinçli bir şekilde biçimlenerek, hayatı anlama ve hayatı anlamlandırma gayesinin gelenekselleşmiş ürünleridir<sup>15</sup>. Normatif işleve sahip mitoslar, insan ve toplumun düşüncel temellerini yansıtmaktadır.<sup>16</sup> Mitos gibi söylemler, sosyo-kültürel ve politik normlar içermektedir. Eskiçağ'da toplumların düşünce ve normları sözler aracılığıyla paylaşıldı. Söylem, gelenek ve inançla etkileşim halindeydi. Dolayısıyla mitoslar, geleneksel otoriteyle biçimlenen kalıplara sahiptir<sup>17</sup>. Eskiçağ'da, mitosların bir kısmı, her ne kadar edebi içerikli olsalar da krallık ideoloji içermektedir. Yazılı kaynakların neredeyse tamamı, krallık bünyesindeki kâtipler tarafından yazılmaktaydı. Bu, krallık ideolojinin metinlere geçmesine neden olmuştur. Mitoslar, tarihsel retorik metinler olmakla beraber gerçek dışı ve pozitivist bir politik kavram benimsemiştir. Öncelikle mitos, politika dışı bir kapsamda değildir. Politika, geleneksel otoritenin, din, ritüel, tören, sanat ve mitosların soyut, sosyal, politik ve ekonominin somut yapılarını karakterize etmektedir. Hegel'e göre, bu durum devletin tanrılaştırılmasıdır. Mitoslar, söylencenin patolojik varlığına yönelik anlamlandırma girişimidir. Bu açıdan mitoslar, düşünsel, sanatsal ve ahlaksal güçlerle denetim altına alınan zararsız anlatılardır. Bu nedenle mitoslar, modern politikada manipülasyona açıktır. Normatif açıdan bir değerlendirmeye konu edinen her zaman ve her yerde insan zihninin irrasyonel ve şiddete eğimli yönlerini de içeren genellemeyi barındırmaktadır<sup>18</sup>.

Geleneksel otoriter yönetimlerde, kurallar, törenler, festivaller ve ritüeller nesilden nesile söylemler ve uygulamalarla aktarıldı. Sözlü aktarımın olduğu toplumlar, normatif açıdan daha iyi kontrol edilirdi. Mitoslar, törenler ve festivaller gibi toplumu ilgilendiren alanlarda anlatıldığında ise mitos, bireylerde direktif sağlamaktaydı. Bu açıdan, mitosların her ne kadar gelişim süreci anlam arama üzerine olduğu aktarılsa da işlevsel açıdan politik bir arka plana sahip, normatif metinlerdir. Amaca hizmet etmesinden dolayı, tarih boyunca mitoslar, çeşitli nedenlere bağlı olarak değiştirilmiştir.

Eski Mezopotamya'da, krallar, kendi otoritelerini iktidarda bulunan şehir tanrılarında almaktaydı<sup>19</sup>. Kent-krallık-din ilişkisinde, Eskiçağ'da krallıkların kurucu tanrılarının yer aldığı söylem ve eylemler tarih boyunca

<sup>15</sup> Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat, Om Yayınevi, İstanbul 2001, s. 20-22.

<sup>16</sup> Güven Arif Sargın, "Myth, Ideology, and Hegemony: The Political Syntax of American Environmental Design Tradition", *METU JFA*, C. 17, S. 1-2, 1997, s. 27; Barış Çoban-Zeynep Özarlan, *Söylem ve İdeoloji: Mitoloji, Din ve İdeoloji*, Su Yayınevi, İstanbul 2003, s. 261.

<sup>17</sup> Martin Nilsson, *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*, University of California Press, California 1932, s. 122-123.

<sup>18</sup> Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, çev. Necla Arat, Remzi Kitapevi, İstanbul 1984, s. 299.

<sup>19</sup> Okay Pekşen, "Babil Krallarının Siyasi Meşrulaştırma Aracı: Tanrı Marduk", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 14, 2. 1, 2017, s. 105.

kendi iç dinamikleri yahut dış etkenlere bağlı olarak değişmiştir. Özellikle rekabetin yoğun biçimde yaşandığı Mezopotamya’da söylemler, eylemlerin sonucu ya da eyleme bağlı farklılıklara sahip olmuştur. Eskiçağ’da toplumsal belleğin birleştirici rolünde geleneksel söylemler, mevcut iktidarın tanrısal söylemleriyle ön plana çıkmıştır. Pekşen’in de belirttiği gibi, toplumun şekillenmesinde önemli rolü olan tanrılar, toplumun devletleşme sürecinde toplumsal açıdan birleştirici rol oynamıştır<sup>20</sup>.

Bu şehir tanrıları, neredeyse her Mezopotamya kentinde görülmektedir. Bu tanrılar, çeşitli mitoslara konu olmuştur. Genellikle kahramanlık ve ulûhiyetleri mitoslarda ön plana çıkmaktadır. Fakat bazı mitoslarda, tanrının alışlagelmiş anlatıların içerisinde olduğu görülmektedir. Bu mitoslar spesifik olmakla beraber bir amaca hizmet etmektedir. Marduk’un Ordali<sup>21</sup>, bu metinlerden biridir.

## 2. Marduk Ordali/ Esareti

Marduk Ordali, Marduk’un Esareti adıyla da bilinen bir mitolojik kompozisyonudur. Asurologlar tarafından en çok değerlendirilen metinlerden biridir. Temelde iki versiyondan oluşmaktadır<sup>22</sup>. Bu iki versiyon çok sayıda tablet fragmanı içermektedir. Tabletlerin bir kısmı Asur’dan, bir kısmı Ninova’dan ve bir de Kalhu’dan ele geçmiştir<sup>23</sup>. Babil’in yağmalanmasının teolojik bir karşılığı olma ihtimali oldukça yüksek olan kompozisyon, MÖ 698 ila 612 yıllarına tarihlenmektedir. Metne dair en son tarih ise MÖ 612 yılı, yani Ninova’nın yıkıldığı tarihtir<sup>24</sup>.

Her iki versiyonun kolofon kısımlarında, kompozisyona dair anlatıların dilden dile dolaşmasına yönelik talimat verilmiştir. Metin, duyduklarını, bildiklerini başkalarına aktarmayan kişilere yönelik lanetler yağdıran bir kınama formülü içermektedir. Lanetleme kısımlarının işleyişi, bilginin aktarılmasının zorunluluğu metni tıpkı Erra Destanı ve Enūma Eliş gibi geniş alanlara aktarılması için tasarlandığını göstermektedir<sup>25</sup>. Metnin yayılmasını istemek, asli söylemin kabul edilmesinin istendiği anlamına gelmektedir. Marduk ordalini konu alan metin,

<sup>20</sup> Pekşen, 2017, s. 108.

<sup>21</sup> Nehir ordali, bir suç ile itham edilen kişinin yargılanmasının nehir tanrısına bırakıldığı eski bir uygulamadır. Bk. Faruk Akyüz, “Asur Belgelerinde Nehir Ordali”, *OANNES – Uluslararası Eskiçağ Tarihi Araştırmaları Dergisi*, C. 2, S. 2, 2020, s. 166.

<sup>22</sup> Alasdair Livingstone, *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars*, Oxford University Press, Oxford 1986, s. 205-206.

<sup>23</sup> Tikva Frymer Kensky, “The Tribulations of Marduk the So-Called ‘Marduk Ordeal Text’”, *Journal of the American Oriental Society*, S. 103, 1983, s. 132-133.

<sup>24</sup> Livingstone, 1986, s. 222.

<sup>25</sup> Frymer-Kensky, 1983, s. 131.

diğer mitoslardan farklı olarak ise Mezopotamya'nın en bilinen tanrılarında birinin içine düştüğü aşağılayıcı durumu içermektedir.

Metnin iki versiyonu bulunmaktadır. Bunlar, Ninova'da bulunan Akadca Ninova versiyonu<sup>26</sup> ile Asur'da bulunan Asur versiyonudur<sup>27</sup>. Ayrıca Kalhu'da bulunan CTN 2 268, Akadca metin de yer almaktadır. Fakat bu metin, kompozisyona dâhil edilmemiştir. Metinlerin tamamı Yeni Asur Dönemi metinleridir. Ninova versiyonundan farklı olarak Asur versiyonu hem kült hem de mitoloji metnidir<sup>28</sup>. Metinlerdeki anlatı, sabittir, benzer ifadeler içermektedir. Metinlerdeki olayların sıralamasında da farklılıklar azdır. Aktarılan olaylarda, mekânsal açıdan bir dinamiklik söz konusu değildir. Metindeki olay sirkülasyonu durağandır. Metindeki figürlerin rolü ise muğlaktır, tanrılarının rolü, işlevsel açıdan tam anlamıyla belirtilmemiştir. Her iki versiyonda da geçişler arasında kopukluklar mevcuttur. Bu nedenle mitos, birkaç farklı anlatının bir araya getirildiği ve içerisinde başka mitosların da referans edildiği bir anlatıdır. Metin, Babil'in Asur tarafından ele geçirilmesinin ardından yazılmış olmalıdır, bu da metni kısmen bir propaganda yapmaktadır<sup>29</sup>.

Metin fragmanları Asurologlar tarafından değerlendirilmiştir. VAT 9555 numaralı metin ilk kez Zimmern tarafından ele alınmış, yorumlanmıştır. Zimmern, söz konusu metnin, tanrı Marduk'un ölümü ve ardından dirilişiyle ilgili olduğunu öne sürmüştür<sup>30</sup>. Yazar, Marduk'un ölüm ve dirilişini, metnin Akıtu festivalinde okunması gibi temellerden yola çıkarak Mesih'in ölüm ve dirilişiyle karşılaştırmıştır<sup>31</sup>. Metinler arasında bir benzerlik kuran yazar,

---

<sup>26</sup> Metinlerin transkripsiyon ve tercümesi Livingstone, 1986 ve Oracc'tan alınmıştır. Metin, BM 134503 + BM 134504 + Sm 1903 + K 7979 + K 6330 + 6359 + 9138 numaralı tabletlerden oluşmaktadır. Çalışmada bahsedilen derleme, Oracc'ta SAA 03-035 koduyla portale eklenmiştir. (<http://oracc.org/saao/P336245/>) Ayrıca CDLI'de P336245 künye numarasıyla yer alan metne dair bilgilerden yararlanılmıştır. Bk. "MMEW 242 giriş (No. P336245). (9 Eylül 2023). Cuneiform Digital Library Initiative (CDLI). <https://cdli.ucla.edu/P336245> (Çalışma 2006 yılında yayınlanmıştır).

<sup>27</sup> Metinlerin transkripsiyon ve tercümesi, Livingstone, 1986 ve Oracc'tan alınmıştır. Metin, VAT 09538+ VAT 09555 numaralı tabletlerden oluşmaktadır. Çalışmada yararlanılan metin, Oracc'ta yer alan çalışma SAA 03-034 numarasıyla portalin bünyesine kaydedilmiştir (<http://oracc.org/saao/Q009250/>). Ayrıca CDLI'de eser P336230 künye numarasıyla yer almaktadır ("KAR 143 Girişi." (2006) 2023. Cuneiform Digital Library Initiative (CDLI). 7 Ağustos 2023. <https://cdli.ucla.edu/P336230>).

<sup>28</sup> Amar Annus, "The Marduk Ordeal and Two Babylonian Omens", *NABU*, S. 4, 2010, s. 103.

<sup>29</sup> Joanna Töyräänvuori, "Trial by Water through the Ages", *Studia Antiqua et Archaeologica*, 27, S. 2, 2021, s. 315.

<sup>30</sup> Ichiro Nakata, "Problems of the Babylonian Akitu Festival", *JANES*, C. 1, S. 1, 1968, s. 43.

<sup>31</sup> Kanonik İncillere göre, İsa, sonradan çile haftası olarak adlandırılan Fısıh-Mayasız festivallerinin kutlandığı ilkbaharda, bir eşek üzerinde Kudüs'e girmiştir. Kudüs'te insanlar kendisini kral olarak selamlamıştır. Mayasız bayramı, Yahudilerin kölelikten kurtulmaları

Monoteist literatüründe yer alan anlatıda, bahsi geçen Mezopotamya metninin etkisinin yer aldığını öne sürmüştür.

Langdon ise Zimmern gibi tanrının ölüp dirildiğini savunan bir çalışma yayınlamıştır<sup>32</sup>. İsa'nın çilesi ile Marduk'un başına gelenlerin zaman ve olay örgüsü açısından benzer olduğunu iddia etmiştir. Pallis de Akītu festivalinden yola çıkarak tanrının ölümü, ardından gelen ağıt ve dirilmesindeki paralelliklere dikkat çekmiştir. Bu içerikten dolayı Marduk'un, ölüp dirildiğini ifade etmiştir. Pallis metinde, tanrının yeniden dirilmesinden kaynaklı bir mutluluğun yer aldığını ifade etmiştir<sup>33</sup>. Bu hipotezlerden dolayı metin İsa'nın tutkusu, çilesi kompozisyonuna benzer biçimde Marduk'un çilesi, sınavı olarak adlandırılmıştır.

Metin oldukça tartışmalıdır. Marduk ordali ve İsa'nın çilesi anlatılarında, benzerlikler yer almasına rağmen iki metnin birbirine paralel olmadığı da savunulmuştur. Bu benzetmelere ilk karşı çıkanlardan biri Jensen'dir. Jensen, metinde, tanrının ölümünden açıkça bahsedilmediğinden yola çıkarak, tanrının sorgusuz esir alındığı, metnin de onun tutsaklığını anlattığını öne sürmüştür<sup>34</sup>. İsa'nın öyküsüyle paralellikler olmasına rağmen bu metinde Marduk'un ölmediğini savunmuştur.

Soden, kompozisyonun Asur versiyonlarını yorumlayarak bir düzenleme yapmıştır. Yaptığı düzenlemede, tanrının herhangi bir ölüm ve diriliş olayını deneyimlemediğini belirtmiştir<sup>35</sup>. Metnin, Marduk'un ölümü ile ilgili değil, Babil'in yıkılmasıyla ilişkili olduğunu öne sürmüştür. Marduk'un burada Babil kentini temsil ettiğini dolayısıyla kendi tutsaklığının da Babil'in Asurlular tarafından ele geçirilmesi olarak yorumlamıştır. Liagre-Bohl ise metnin, Marduk'un tutukluluğu ile ilgili olduğunu öne sürmüştür. Metinde, tanrının

---

anısına kutlandığı için siyasi geçmişi olan 15-21 Nisan arasında kutlanan bir bayramdır. Ardından İsa, Kudüs'te mabedinde iken, havarileri tarafından kendisine kumpas kurulmuştur. Mabette, bizzat mabedin muhafızları tarafından yakalanıp Sanhedrin meclisine ve kurul üyelerinin huzurunda yargılanmıştır. Yahudiler tarafından Mesih, Romalılar tarafından ise Yahudi kralı olma iddiası nedeniyle Roma Valisi Pontus Pilatus tarafından çarpmıha gerilerek öldürülme cezası verilir. Mabette bir süre tutulan İsa, çarpmıha gerilir. Ölümünün üçüncü gününde ise dirilerek göğe yükselmiştir (Markos, 11-15; Yuhanna, 11-19).

<sup>32</sup> Livingstone, 1983, s. 205-206.

<sup>33</sup> Svend Aage Pallis, *The Babylonian Akitu Festival*, Hovedkommissionær, København 1926, s. 43, 203.

<sup>34</sup> P. Jensen, "Bel im Kerker und Jesus im Grabe" *Orientalistische Literaturzeitung*, C. 27, S.1, 1924, s. 288.

<sup>35</sup> Wolfram von Soden, "Gibt es ein Zeugnis dafür, daß die Babylonier an die Wiederauferstehung Marduks geglaubt haben?", *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie*, S. 51, 1955, s. 145.



ölümü ile ilgili bilgi verilmediğini yalnızca tutsaklığının konu alındığını belirtmiştir. Liagre-Bohl'a göre tanrının tutulduğu mekân da ölümler diyarıydı<sup>36</sup>.

Jacobsen, metindeki bazı noktalara dikkat çekmektedir. Bunlar, Babil'in Akītu festivalinde yaşanan olayların, Marduk'un tanrı Aššur'a ihaneti ve bu nedenle Asurlular tarafından yargılanması olaylarıdır. Metni açıkça, Marduk'un tanrı Aššur'a ve Asur krallığına boyun eğmesi olarak değerlendirmiştir. Metni, Marduk'un mağlubiyetini içeren, Babil'in yıkımının metaforik olarak anlatıldığı bir mitos olarak değerlendirmiştir<sup>37</sup>. Marduk'un ölümü ya da tutsaklığını ifade eden kısımların, Babil'in Asur egemenliği altındaki süreci olarak değerlendirmiştir.

Metinde açıkça görülen tanrı Aššur'un Marduk'a karşı üstünlüğünü Frymer Kensky farklı değerlendirmiştir. Yazara göre, Marduk heykeli Asurlular tarafından ele geçirilmiştir. Bu durumun Asur'a yarattığı üstünlüğe, muhtemelen Asarhaddon'un oğlu Šamaš-šuma-ukin tarafından son verilmiştir. Šamaš-šuma-ukin, heykeli Babil'e geri iade ederek tanrıyı kültüne geri kazandırmıştır. Nitekim kral, tıpkı birçok Mezopotamya kralı gibi kendi meşruiyetini ve toprakları üzerindeki hâkimiyetini güçlendirmek adına dini destek almıştır<sup>38</sup>. Frymer Kensky de bu geri dönüş sonrasında heykelin dolayısıyla Marduk'un Akītu Festivaline yeniden dâhil edildiğini öne sürmektedir<sup>39</sup>.

Annus, metnin, Babil törensel kehanet metinleriyle benzerlik gösterdiğini belirtmiştir. Annus'a göre, metinde bahsedilen ordal, aslında tören için tanrının heykelinin taşınmasını ve teknenin Akītu'ya giderken alabora olmasını anlatmaktadır<sup>40</sup>. Metinde tam anlamıyla bir ordalden bahsedilmediğini ifade etmektedir. Bu durumda, anlatının aslında heykelin, Marduk'un Tiamat'a karşı yıllık savaşının nasıl yorumlandığına dair zorlu bir sınavdan geçtiğini öne sürmüştür. Bu değişiklikler arasında, Marduk'un zaferinin artık anlık bir başarı olarak değil, daha ziyade Marduk'un hapsedilmesini takiben uzun süren bir savaşın sonucu olarak görülmesi de vardır<sup>41</sup>.

Araştırmacıların farklı görüşlere sahip olması, mitosun içeriği ve dizininden kaynaklanmaktadır. Mitosun Asur versiyonu, Ninova versiyonundan farklıdır.

---

<sup>36</sup> Kensky, 1983, s. 131.

<sup>37</sup> Thorkild Jacobsen, "Religious Drama in Ancient Mesopotamia", *Unity and Diversity: Essays in the History, Literature, and Religion of the Ancient Near East (The Johns Hopkins Near Eastern studies)*, ed. Hans Goedicke, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1975, s. 76.

<sup>38</sup> Okay Pekşen, "Southern Policy of the Neo-Assyrian State and the Elamite-Babylonian Alliance", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, S. 36, 2021, s. 633.

<sup>39</sup> Kensky, 1983, s. 140-141.

<sup>40</sup> Amar Annus, "The Political Inversion of the Religious Narrative: The Case of the Marduk Ordeal", *ASOR Newsletter*, C. 61, S. 4, 2012, s. 25.

<sup>41</sup> Annus, 2012, s. 25-26.

Asur versiyonuna göre, Marduk, kendi tapınağında tutukludur<sup>42</sup>. Tutukluluğundan dolayı tanrının oldukça öfkeli olduğu aktarılmaktadır. Metne göre, Šamaš ve Adad'ın veziri, 7 Nisan'da, Marduk'u hapisten çıkartırlar. Marduk'a, Šamaš ve Adad sayesinde tutukluluğunun bittiği bilgisini verip tanrıyı Huršan'a götürürler. Huršan, tam anlamıyla bilinmemekle beraber nehir kıyısında bir yerdir. Burada Marduk'un sorgusu gerçekleşir. Metin kırıklı olduğundan dolayı anlatı bu noktada kesilir. Metin, Borsippa'dan gelen Nabû'yu ve şehirde Marduk'u arayan Belet-ili ile devam eder. Tanrılar, Marduk'un yaşaması için Šarpanitu, Šamaš ve Sîn'e dua ederler.

Metinde Marduk'un durumuna dair anlatı kesilir, Belet-ili'den bahsedilir. Marduk'u arayan Belet-ili, onu mezarlıkta aramaya başlamıştır. Bu esnada Marduk, tutuklu bulunduğu kendi zigguratının tepesinden kaçmaya çalışmış, fakat muhafızları tarafından yakalanmıştır. Yakalanma sırasında Marduk, darbe almış, aldığı darbelerden dolayı da elbisesi kan içinde kalmıştır. Sıklıkla masumiyetini dile getiren tanrı, suçlandığı konuyla alakalı ilgisinin olmadığını aktarmaktadır. Metinde, Tašmetu'nun, Marduk'u görmeye gitmesine rağmen onunla beraber gitmediği aktarılmaktadır.

Kompozisyon, Marduk'un, Aššur tarafından sorgulanmasıyla devam etmektedir. Kırıklı kısımların ardından anlatı, Marduk'un suçlu bulunup başının Babil'in hanımının boynuna asıldığı bilgisiyle devam eder. Kompozisyon bu noktada konudan saparak Nabû'nun, şehrin isyan etmesinden dolayı Borsippa'ya geri döndüğü bilgisiyle devam eder<sup>43</sup>. Metin, bahsedilen savaşa dair kısaca bilgi verilir. Ardından, Babil'in hanımının huzuruna habercilerin gelip Marduk'un Huršan'a götürüldüğü bilgisi ile devam eder. Bu esnada, şehirdeki Marduk tapınakları yağmalanmış, değerli eşyalar kaçırılmıştır. Tapınakların yağmalanması ve Marduk'un durumu, Ninova'lı İštar'ı etkilemiştir. Duruma üzülen İštar, Marduk'a süt göndererek açlığını dindirmek istemiştir.

Kompozisyon, Nisan Ayında Marduk'un huzurunda okunan Enūma Eliš'in onun tutukluluğu ile ilgili olduğu bilgisiyle devam eder. Sorguya çıkmadan önce Marduk, Šamaš'ın huzurunda, sadece tanrı Aššur'a iyilik yaptığını suçsuz olduğunu ve yaşamak istediğini ifade eder. Metin, 8 Nisan'da bir domuz kurbanı verildiğini aktarılır. Babil'in hanımı da suçlu konusunda sorgulanmaktadır. Bu esnada Marduk, Akītu evine götürülmüştür. Aç ve susuz olduğu aktarılan tanrı, masada bulunan yemekleri görmüştür. Hepsisi, esir düşmeden önce bizzat kendi tapınağında yer alan ürünlerden yapılmıştır. Ellerini, kendi gözyaşlarıyla oluşan suyla yıkamıştır. Metne göre, ardından

<sup>42</sup> <http://oracc.org/saao/Q009250/>

<sup>43</sup> <http://oracc.org/saao/Q009250/>

Enūma Eliš okunur. Yeryüzü ve gökyüzü yaratılmamışken tanrı Aššur'un var olduğu her şeyin sahibi olduğu bilgisi aktarılır. Tanrı Aššur'a övgülerin ardından Ninurta'nın yarışından bahseder. Aššur Ninurta'yı, demon Asakkü'yu mağlup etmesi amacıyla göndermiştir. Ninurta, Asakkü'yu yenmiştir. Tüm tanrılara müjde verilir. Metinde artık Marduk'tan bahsedilmez. Babil'in hanımına sembolik ayakkabı verildiği, dışarı çıkmasının yasaklandığı bilgisi yer alır. Ardından tabletlerin kırılma ihtimaline karşı, kıran kişilerin, tablette yer alan anlatının herkese anlatılması gerektiği, anlatmayanların da lanetleneceği bilgisi yer almaktadır. Asur'un tanrıları sıralanır ve bir kez daha lanetleme kısmı yer alır. Tanrıların kimseye merhamet etmeyecekleri bilgisiyle anlatı son bulmaktadır<sup>44</sup>.

Ninova versiyonunda ise, Marduk tacıyla şehrinin başındadır. Ardından nedeni bilinmeyen biçimde Marduk hapsedilmiştir. 7 Nisan'da, Šamaš ve Adad'ın elçisi Marduk'u hapisneden çıkartıp Huršan'a doğru yola çıkarlar. Nabû, Borsippa'dan gelerek Marduk'u aramaya başlamıştır. Metnin kurgusu, Asur versiyonuna benzemekle beraber, içerikte yaşanan olayların sıralamasında farklılıklar vardır<sup>45</sup>.

Metne göre, Nabû, Šamaš'ın ışığı sayesinde Marduk'u arayabildiğini düşünmektedir. Oldukça kırıklı olan bir bölümün ardından kompozisyon, Nabû'nun gelirken domuz kamışlarının üzerine basmasını ve bunların da Marduk'a yardım eden suçlular olduğunu öğrenmesiyle devam eder. Asur versiyonunda da yer aldığı gibi Borsippa'da bir isyan meydana gelmiştir ve Nabû acilen Borsippa'ya geri dönmüştür. Kompozisyon Marduk'tan bahsederek sorgulandığı bilgisiyle devam eder. Marduk, kimden bahsedildiği anlaşılmayan bir kişi ile ilgisinin olmadığını bu nedenle suçlu olmadığı savunmaktadır. Yargılama tanrı Aššur tarafından yapılmaktadır. Bu esnada Belet-ili, ormanda Marduk'u aramaktadır. Belet-ili'ye Marduk'un elbisesi yırtılmış biçimde Huršan'a götürüldüğü bilgisi verilmiştir. Bu esnada Marduk ise Aššur, Sîn, Šamaš ve Adad'a dua ederek yaşamak istediğini aktarır. Marduk, Huršan'a doğru götürülürken, önünde büyü rahipleri feryat etmektedir. Oldukça kırıklı olan kısımda bir ölüden bahsedilmekte üzerindeki yünün kırmızı olmasının da onun kanından kaynaklandığı bilgisi aktarılmaktadır. Metin, Akītu Evine giden Marduk'un korku ve susuzluktan önüne konulan suyu hızlıca içtiği anlatısıyla devam etmektedir. Önünde Akītu festivali için hazırlanan yiyecekler vardır, Marduk bu esnada hâlâ tutsaktır. Metin, Marduk'un ellerini yıkamak için aldığı suyun onun gözyaşları olduğu bilgisini aktarır. Ninova versiyonunda, Nisan'da Marduk'un önünde okunan Enūma Eliš'in onun tutukluluğu ile ilgili olduğu aktarımı verilir. Šamaš'ın

<sup>44</sup> <http://oracc.org/saao/Q009250/>

<sup>45</sup> <http://oracc.org/saao/P336245/>

huzurunda dava yeniden görülür. Marduk, “*ben yalnızca Aşşur’a iyi olanı yaptım. Aşşur’un emriyle savaş yaptım suçum nedir?*” ifade etmiştir. O esnada Şarpanitu, Aşşur, Anu, Sîn, Şamaş ve Adad’a Marduk’un yaşamasını, öldürmemesini istemiştir. Metin, Babil’in hanımına bir ulak tarafından Marduk’un Hurşan’a götürüldüğü bilgisini vermesiyle devam etmektedir<sup>46</sup>. Bu esnada Belet-ili, mezarlıkta Marduk’u aramaktadır. Marduk’u bulunca onu mezara gömmeyi temenni etmektedir. O esnada üzerinde siyah kıyafetleriyle Babil’in hanımı, üzüntüden kalbinden akan kan ile temsil edilmiştir. Nisan ayının 8. gününde domuz kurbanının ardından suçlunun ağzının kapatılarak getirildiği bilgisiyle devam etmektedir. Babil’in hanımının boynuna başını asmışlardır. Bu esnada tapınakta sergilenen gösterinin bir simge olduğu aktarılır. Oldukça kırıklı bir kısım sonunda Ninovalı İstar’ın ona şefkat gösterdiğini ve taze sağılmış sütü hapishaneye gönderdiği bilgisi yer almaktadır. Bu esnada Marduk, zigguratın tepesinden kaçmaya çalışırken yakalanıp aşağıya indirilmiş ve yeniden hapsedilmişlerdir. Ardından metin Enūma Eliş’ten bilgiler vererek devam etmektedir. Yer ve gök yokken tanrı Aşşur’un varlığına değinilmiştir. Kırıklı kısımlarda bir kişinin öldürüldüğü bilgisi yer almaktadır. Metin, rahiplerin yas tuttuğu bilgisiyle devam eder. Marduk’un tüm kült merkezlerinin önünde Ninurta’nın yarışı olduğu ifade edilir. Ardından Ninurta’nın Asakkü ile verdiği mücadele ve Asakkü’yu yendiği bilgisi aktarılır. Bu zaferin müjdesi tüm tanrılara verilmiştir. Metin kırıklı bir yapıdadır. Sağlam kısımlarda, cenaze gösterisinden, Marduk için ağlamaktan bahsedilir. Metnin son kısımlarında tanrılar sıralanır ve göklerin ve yerin Asur tanrılarınca lanetlendiğini, kimsenin onları yenemeyeceği, tanrılarının kimseye merhamet etmediği bilgisi yer alır. Onun adı ve soyu topraklardan kazınsın, etini köpekler çiğnesin lanetleriyle tablet son bulmaktadır<sup>47</sup>.

Metin, spesifikdir. Metnin benzer bir anlatımı, günümüze kadar gelen başka bir mitosta yer almamaktadır. Her iki versiyonda da masum olduğunu ifade eden tanrı Marduk, bizzat kendi tapınağında tutukludur. Şehirde Akītu festivali kutlanırken, kutlamalarda kullanılan malzemeler bizzat kendi tapınağına aittir. Buna rağmen tanrı, aç ve susuz olarak betimlenmiştir. Kendisine ait olanı kullanamayıp ondan mahrum kalması, metaforik olarak Babil’in işgal edildiğini göstermektedir. Nitekim tanrı Aşşur ve diğer Asur tanrılarının mitostaki pozisyonu, Asur işgaline referanstır.

Akītu festivali ve Enūma Eliş, kralların yürüttüğü dini propogandanın yoğunlukta olduğu siyasi arka planlı festival ve anlatıdır<sup>48</sup>. Babil Akītu festivalleri, Nisan ayının birinci gününden itibaren yaklaşık olarak on bir gün

<sup>46</sup> <http://oracc.org/saao/P336245/>

<sup>47</sup> <http://oracc.org/saao/P336245/>

<sup>48</sup> Pekşen, 2017, s. 107.

boyunca kutlanmaktadır<sup>49</sup>. Festivalin dördüncü gününde, Enūma Eliš okuması gerekmektedir. Metne göre okunacak Enūma Eliš'te yüceltilen tanrı, Aššur'dur. Metnin her iki versiyonunda da Marduk'a okunan Enūma Eliš'in onun hapsedilmesiyle ilgili teması hâkimdir. Böyle bir festivalde, bizzat kendi şehrinde Marduk'un aşağılanması, Babil'de Marduk onuruna kutlanan Akītu festivalinde, Asurluların yaptığı aşağılayıcı bir yorumu olduğu düşünülebilir. Nitekim Marduk, Mezopotamya'nın en büyük tanrılarının biri olsa da Asurlular, mağlup kentlerin tanrılarını kendi tanrılarının daha aşağı görmekteydi<sup>50</sup>.

Marduk, Babil'de kral olacak kişileri belirleyen ve kendisine vekil olarak seçen tanrıydı. Krallar, bizzat Marduk tarafından seçildiğini beyan ederdi. Marduk'un panteonun başı haline gelme sürecinde, Babil edebiyatında çeşitli mitoslar oluşturulmuştur. Etkin bir dini propogandanın sonunda, Marduk yalnızca kralı seçen tanrı değil; aynı zamanda edebi metinlerde metaforik açıdan kralı temsil etmiştir<sup>51</sup>. Annus'a göre, Marduk burada Babil kralını temsil ediyordu<sup>52</sup>. Asur versiyonunda, domuz kamışları ve Babil'in hanımının önünde kesilen domuzla temsil edilen suçlunun, Asur krallarının baş düşmanı Marduk-aplu-iddin olabileceği önerilmektedir. MÖ 8. yüzyılın sonlarında domuz, Marduk'un Akītu evine giden geçit töreni sırasında teknesinden indiği gün olan 8 Nisan'da kesilirdi. Metinde de bu tarihte domuz kurban edilmiştir. II. Šarru-kēn'in yıllıklarında, Marduk-aplu-iddin'i tutukladığını ve içeri kapattığını aktarmaktadır. Yıllıklara göre bu, kralın dua ettiği Babil'deki Akītu festivalini (MÖ.709) kutlamasının hemen ardından meydana gelmiştir<sup>53</sup>. Marduk-aplu-iddin'in Asur tahtındaki karışıklıktan dolayı bağımsızlığını ilan etmiştir. Bu süreçte, Elam krallarıyla da ittifak halindedir<sup>54</sup>. Ayrıca Basra Körfezindeki ticari faaliyetler açısından önemli bir kent olan Uruk'u da ele geçirmiştir<sup>55</sup>. Babil kralının gerek tutumu gerekse ittifakı nedeniyle, Asu kralı II. Šarru-kēn, Marduk-aplu-iddin'i hem cezalandırmak hem de Basra Körfezindeki ticaretin güzargahlarından olan Babil'de Asur hegemonyasını kurmak amacıyla Babil'e sefer düzenlemiştir<sup>56</sup>. Yapılan bir dizi savaşın ardından Asur ordusu, Babil'i ele geçirmiştir. Dolayısıyla metin gerçek bir olaydan referansla Babil kralını temsil ediyor olabilir.

---

<sup>49</sup> Nakata, 1968, s. 42-43.

<sup>50</sup> Okay Pekşen, "Eski Mezopotamya'daki Savaşlarda Tanrıların Rolü", *History Studies*, C. 2, S. 8, 2016, s. 64-65.

<sup>51</sup> Pekşen, 2017, s. 106.

<sup>52</sup> Annus, 2010, s. 103-104.

<sup>53</sup> Annus, 2010, s. 103-104.

<sup>54</sup> Koray Toptaş, "Asur Kaynaklarında Araplar ve Arap Krallıkları", *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 22, S. 3, 2020, s. 906.

<sup>55</sup> Pekşen, 2021, s. 625; Toptaş, 2020, s. 906.

<sup>56</sup> Pekşen, 2021, s. 625-626.

Metinde, tanrı Aşşur ve ilkel tanrı Anşar arasında bir bağ kurulmuştur. Bu, Şarru-kēn döneminde yaygınlaşmış eski bir formun, Yeni Asur'da yeniden görülmesidir. Nitekim dönemin kâtipleri, Tanrı Aşşur'u sıklıkla Anşar olarak yazmıştır. Bu kullanım aslında Şarru-kēn dönemi sonrası zamanla azalmıştır. Metinde, ilksel bağlantı gibi Asur tanrılarının üstünlüğü, temel vurgudur. Nitekim Marduk'a merhamet gösteren Babil'in hanımı değil, Asurlu Ninovalı/Uruklu İştâr'dır<sup>57</sup>.

Asurologların metin üzerindeki farklı yorumlamaları Hurşan'dan kaynaklanmaktadır. Hurşan, Marduk'un tutuklu iken götürüldüğü yerin adıdır. Hurşan, Sumerce dağ, ülke, anlamına gelen HUR.SAG'ın<sup>58</sup> eş anlamlısı olarak düşünülmüştür<sup>59</sup>. Hurşan, Frymer Kensky'e göre, yeryüzünde herhangi bir yeri temsil eden bir şehir ya da dağ değil, kozmik bir mekândır<sup>60</sup>. Metnin, Tiamat'tan olduğu düşünülen Marduk'un zaferinden önceki bir dönemi hatırlatarak Akītu evindeki olaylarla ilgili olduğunu belirttiğini ifade etmektedir<sup>61</sup>. Tutukluluğu, metaforik bir gerçekliğe atfı değildir. Orta Asur Döneminden itibaren nehir ordali kavramının soyutlanmasıyla alakalıdır. Nehir ordali zamanla soyutlanarak Yeni Asur Döneminde, Hurşan'a eşitlenmiştir<sup>62</sup>.

Soden ise Hurşan kelimesinin yanlış çevrildiği önerisiyle metinde yer alan şaptu- kelimesinin, Hurşan ifadesi ile kullanılmadığını belirterek Hurşan'ın nehir ordali mekânı olabileceği üzerinde durmaktadır<sup>63</sup>. Jensen de terimin tam olarak dağı temsil etmediğini, dağdan ziyade nehir ve dere kenarına gönderme yaptığını belirtmiştir<sup>64</sup>. Bahsedilen yerin nehir ordali mekânı olduğunu belirtmiştir. Metin, Jensen tarafından teolojik kompozisyon olarak ya da tanrının esaretini dramatize eden "fastnachtspiel" olarak değerlendirilmiştir.

Metnin, birbirinden farklı yapıdan bir araya getirilmiş farklı söylemlerden oluştuğu görünmektedir. Metinde mekân olarak işlevsel bir bütünlük görülmemektedir. Akītu evi ve Borsippa ile ilgili birkaç aktarım dışında, metinde bir dinamik yapı yoktur. Birbirinden farklı tanrılarının lokalizasyonu verilmiştir. Tanrılarının metinde, bir araya geldiği görülmemekle beraber, metin içlerindeki rollerinin de birbirinden bağımsız olduğu fark edilmektedir. Bu da

<sup>57</sup> Annus, 2010, s. 103.

<sup>58</sup> (e-PSD, HUR.SAG bk. <http://psd.museum.upenn.edu/>)

<sup>59</sup> Annus, 2010, s. 102.

<sup>60</sup> Kensky, 1983, s. 139.

<sup>61</sup> Kensky, 1983, s. 139.

<sup>62</sup> Kensky, 1983, s. 138.

<sup>63</sup> Nakata, 1968, s. 42-43.

<sup>64</sup> Jensen, 1924, s. 88.

metinde bir bütünlüğün sağlanmadığını göstermektedir. Yine metinde yer alan tanrıların hangi rollerde nasıl bir imaj çizdikleri de belirsizdir. Metinde, açıkça gönderme yapılan iki mitos bulunmaktadır. Bunlar Enūma Eliš ve Ninurta-Asakkū mücadelesidir. Enūma Eliš gerek kutlandığı festival gerekse metnin kendi dinamiği gereğince oldukça önemli ve politik zeminli bir metindir. Bu metinde, Marduk'un huzurunda Aššur'un övülmesi, bu övgünün de Babil kentinde gerçekleşiyor olması, Marduk ordali metninde politik kaygının önemini vurgulamaktadır. Ayrıca Marduk ordali metninde gönderme yapılan bir diğer metin, Ninurta-Asakkū'nun mücadelesi de politik arka planlı mitoslardan biridir. Her iki metin de kaos ve kaosun getirdiklerine karşın düzeni temsil eden politik arka planlı metinlerdir.

Annus'a göre, nehir ordalinden kurtulmak demek, ahlaki üstünlüğü, fiziksel uygunluğu ve düşmana karşı üstünlüğü kanıtlamaktır. Teknenin devrilmesi kasıtlı olsun ya da olmasın, heykelin geri getirilmesi ve festivalin bu dönemde yeniden düzenlenmesi yönündeki edimsel söylem, Asarhaddon'un Babil üzerindeki egemenliğini meşrulaştırma işlevi görmüştür<sup>65</sup>. Annus'a göre, Akītu festivalinde törenden önce yapılan kehanette, tekne nehirde alabora olursa savaş çıkacak omeninden dolayı metnin bu kısmında geleneksel Babil kehaneti ile bağdaştırmıştır. Marduk, mavnasından suya atlayarak, istemeden nehir ordaline maruz kalmıştır<sup>66</sup>. Tiamat, denizin sular diyarını ve yeraltındaki Hubur nehrini temsil ettiğinden Marduk'un suya düşüşü onu Tiamat'a karşı her yıl yapılan kozmik savaşa sürüklemiştir. Metinde bahsedilen ordal mekânı, bu kozmik savaşın sembolize edildiği yer olarak önerilmektedir.

Metin, Vanstiphout'a göre, farklı kompozisyonların bir araya getirildiği kurgunun ise tam anlamıyla yapılamadığı bir metindir. Referans ettiği Enūma Eliš ve Ninurta metni dışında metnin dinamiği belli değildir. Aktif figürler yalnızca Marduk, Nabû ve Belet-ili'dir<sup>67</sup>.

Asur metni, Asurlu Ninurta'yı Kislev ayında tanrıların canavar düşmanlarını yenen kişi olarak sunar, ancak Akītu Festivaline katılan Marduk hakkında açık bir bilgi vermez<sup>68</sup>. Metin, Enūma Eliš'in ters bir anlatımını kullanarak Marduk'u Asur tanrılarında daha aşağı düzeyde tanımlamayı amaçlayan bir kurgu parçası gibi görünmektedir<sup>69</sup>. Bu kurgulama ise ancak Asur'un galibiyetinden kaynaklanıyor olmalıdır. Aššur-bāni-apli saltanatının

<sup>65</sup> Annus, 2010, s. 102-103.

<sup>66</sup> Annus, 2010, s. 102.

<sup>67</sup> Herman L. Vanstiphout, "The n<sup>th</sup> Degree of Writing at Nineveh", *Iraq*, S. 66, 2004, s. 51-52.

<sup>68</sup> Annus, 2010, s. 103.

<sup>69</sup> Annus, 2010, s. 103.

başlangıcında, Asur'un zapt ettiği Marduk heykelinin Babil'e iadesiyle ilişkili olmalıdır<sup>70</sup>. Metin ayrıca, Asurlulara, Marduk'un geçmişte hiçbir zaman gönülsüzce Babil'den ayrılmadığı ve Asur'a yaptığı önceki ziyaretin bir Asur saygısızlığı değil, daha ziyade Asurlulara imparatorluk hâkimiyeti bahşeden ilahi bir lütuf jesti olduğu konusunda güvence verdiğini ifade etmektedir.

Marduk heykelinin iadesinin söz konusu olma ihtimalinde, heykelin tutsaklığının bizzat tanrının suçundan kaynaklandığı düşünülmektedir. Nitekim metinde, Marduk, Aşşur'un iyiliğini gözettiğinden bahsetmektedir. Yani Marduk heykelinin Asur'a gitmesi ve ardından geri iade edilmesi söz konusu ise bu bizzat Marduk'un kendi iradesinden kaynaklanmaktadır.

Tanrıların heykellerini gasp etmek, zapt etmek, bulunduğu yerden farklı bir mekâna taşımak God-napping, tanrı zaptı fenomenidir. Tanrı zaptı, tarihsel süreçte başta Mezopotamya olmak üzere Eski Önasya'da sıklıkla karşılaşılan bir fenomendir<sup>71</sup>. Savaş sonrasında, yenilginin sembolü olarak zapt edilen, taşınan ve düşman himayesi altına giren heykellerin aracılığıyla mağlup şehrin kontrol altına alınmasını, şehir üzerinde üstünlük kurulmasını, şehrin değerlerinin yok edilmesini ve aşağılanmasını temel almaktadır<sup>72</sup>. Düşmanın himayesindeki tanrı ve tanrı heykelinin genellikle statüsü düşürülür ve galip tanrıların tanrılarının tapınaklarına hizmetli konumunda sunulurdu<sup>73</sup>. Tanrı zaptı, ölümlülerin kendi tanrıları aracılığıyla, yalnızca toplum üzerinde değil aynı zamanda ölümsüzler üzerinde de güç sahibi olabileceğini göstermektedir.

Eski Mezopotamya'da tanrı zaptı, Babil, Asur ve Sumer ekseninde farklılık göstermektedir. Asur'un politikası, saldırganlığı, tanrı zaptının, birer ceza niteliğinde uyguladığını göstermektedir. Eylem, stratejik bir şekilde şehre ve krala ceza verme niteliği taşımaktadır<sup>74</sup>. Bilinçli bir biçimde uygulanan bu politika, Asur egemenliğine karşı gelen, isyankâr ve itaatsiz şehirlere ve o şehirlerin sakinlerine uygulanmıştır<sup>75</sup>. Bu şehirler, stratejik açıdan önem arz etmektedir. Askeri, ekonomik ve siyasi açıdan kentleri zarara uğratan

<sup>70</sup> Martti Nissinen, *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*, Society of Biblical Literature, Society of Biblical Literature, Atlanta 2003, s. 136.

<sup>71</sup> Livingstone, 1997, s. 168-169.

<sup>72</sup> Mark A. Brandes, "Destruction et mutilation de statues en Mesopotamie", *Akkadica*, C. 16, 1980, s. 39-40; Shana Zaia, "State-Sponsored Sacrilege: "Godnapping" and Omission in Neo-Assyrian Inscriptions", *Journal of Ancient Near Eastern History*, C. 2, S. 1, 2015, s. 20.

<sup>73</sup> Erika Diane Johnson, "The Phenomenon of God-nap in Ancient Mesopotamia: A Short Introduction", UK, *University of Birmingham*, 2008, s. 4.

<sup>74</sup> Zaia, 2015, s.30.

<sup>75</sup> Steven Holloway, *Aşşur is King! Aşşur is King! Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire*, Culture and History of the Ancient Near East 10. Boston and Köln, Leiden 2002, s. 144.



Asurlular, kentleri tanrılarından ayırarak da teolojik açıdan yıpratırlardı<sup>76</sup>. Asur'un bu sistematik korku taktiği, şehirlerin kendi bütünlüğünü oluşturan ve koruyan tanrılarından mahrum bırakılmasını içermektedir<sup>77</sup>. Koruyucu tanrıların şehirlerinden uzaklaştırılması, şehirleri siyasi boyunduruğun altına alınmasını dolayısıyla Asur etkisinin ve gücünün daha fazla hissedilmesini kolaylaştırmıştır<sup>78</sup>. Zapt edilen tanrılar, Asur tanrılarının tapınaklarına adanarak, mağlup toplumların boğun eğdirilmesi amaçlanmıştır<sup>79</sup>. Bu tanrılar ise yazılı belgelere göre başta Aşşur, Adad ve Ninlil'dir<sup>80</sup>.

Asur'da tanrı zaptı, üç biçimde, herhangi bir tanrının zapt edilmesi, belirli tanrının zapt edilmesi ve bir tanrının yok edilmesiyle gerçekleşmekteydi<sup>81</sup>. Kralların, savaşlardaki yöntem, uygulama ve motivasyonları uygulamanın gelişmesine ve doruk noktasına ulaşmasına neden olmuştur. Eski Mezopotamya'da bu uygulama en yoğun biçimde Asurlular tarafından yapılmıştır. Zapt edilen ve tapınaklara yerleştirilen tanrılar, gerekli durumlarda diplomatik üstünlüğün sağlanabileceği ortamda, mağlup şehirlere geri iade edilirdi<sup>82</sup>. Mağlup kentlere yönelik, galip kralın bir lütfunu içermekteydi<sup>83</sup>. Tanrının dönüşü bağlılık sağlayan bir yöntem olsa da önemli bir pazarlık aracıydı.

Asur kralları, Asur'un egemenliğinin dünyaya yayılması ve tanrı Asur'un dünya hükümdarlığı iddiası konusunda pragmatik bir görüşe sahiptir. Dolayısıyla yağma gibi uygulamaları içerse de tanrı zaptı fenomeni tam olarak motive edilmiş bir yağma olarak düşünülmemiştir. Nitekim Asur'un üstünlüğü vurgulansa da yerel kültürden destek alınarak da Asur'un gücünün sağlamlaştırılmak için siyasi bir araç olarak kullanılmıştır<sup>84</sup>. Ayrıca tanrılardan aldıkları destekle, eylemlerini tanrısal onayla destekleyen Asur kralları, yayılmacı politikalarını da bu şekilde meşru zemine oturtmaktaydı<sup>85</sup>. Asur'da,

<sup>76</sup> L. Gürkan Gökçek, *Asurlular*, Bilgin Kültür Sanat Yayınları, Ankara 2015, s. 247-248.

<sup>77</sup> Gökçek, 2015, s. 247-248; Mattias Karlsson, *Relations of Power in Early Neo-Assyrian State Ideology*, Studies in Ancient Eastern Records: de Gruyter, 2016, s. 142-144.

<sup>78</sup> Karlsson, 2016, s. 142-144.

<sup>79</sup> Erika Diane Johnson, *Stealing the Enemy's Gods: An Exploration of the Phenomenon of Godnap in Ancient Western Asia*, Birmingham Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Birmingham 2011, s. 135-136.

<sup>80</sup> Morton Cogan, *Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eight and Seventh Centuries BCE*, SBLMS 19, Society of Biblical Literature, Missoula 1974, s. 104-105.

<sup>81</sup> Johnson, 2008, s. 4.

<sup>82</sup> Karlsson, 2016, 2. 143; Pekşen, 2017, s. 106-107.

<sup>83</sup> Gökçek, *Asurlular*, 2015, 181-183.

<sup>84</sup> Cogan, 1974, s. 25-40; Karlsson, 2016, s. 142.

<sup>85</sup> Pekşen, 2016, s. 62-63.

tanrı zaptı ilk olarak Orta Asur Dönemi sonlarında I. Tukultī-apil-Ešarra ile başlamış ve Aššur-bāni-apli'nin hükümdarlığı boyunca devam etmiştir<sup>86</sup>.

Marduk ordalini konu alan metnin yazılma ihtimalinin olduğu dönemde ise Asur kralı Sîn-ahhī-erība (Sanherib), Güneydoğu Anadolu ve Levant bölgelerine yönelik sefer düzenlemiştir. Kral, beş farklı zapt etme eyleminde bulunmuştur<sup>87</sup>. İlk olarak Aşkelon, şehrini ele geçirmiştir<sup>88</sup>. Aşkelon kralı Sidqa'yı, ailesini ve "babasının evinin tanrıları" ile birlikte sürgüne göndermiştir<sup>89</sup>. Aşkelon seferi, yalnızca çivi yazılı belgelerde değil aynı zamanda Tanakh'ta da yer alır: "Ya Rab gerçek şu ki, Asur'un kralları, toplumların çoğunu ve devletlerini harabeye çevirdi. Onların tanrılarını yakıp yok ettiler. Fakat onlar gerçek birer ilah değil, insanın kendisi elleriyle yaptığı taşlar ve tahtalardır. Ya Rab Ya Elohim, sen bizi Sanherib'ten onun ellerinden kurtar. Kurtar ki tüm dünyanın krallıkları, yalnızca senin tek tanrı olduğunu bilsin, anlasın."<sup>90</sup>

Kral, Levant'ın ardından Basra Körfezine doğru ilerlemiştir. Krala karşı bir koalisyon kurulmuş ve savunma hattı oluşturulmuştur. Kralın ilerlediğini duyan Bit-Yakin şehri, şehrin tanrılarını toplayıp Asur zaptından kaçırma amacıyla deniz üzerinden Nagitu'ya göndermiştir<sup>91</sup>. Kral, yüklü miktarda ganimet ele geçirdiği Nagitu-di'bina, Hilmu, Billatu ve Hupapanu şehirlerinin tanrılarını da zapt etmiştir<sup>92</sup>. Yazılı kaynaklarda, ülkenin tanrılarını, birçok zenginlik ile beraber alıp götürdüğü ifade edilmektedir<sup>93</sup>. Yine yazılı kaynaklarda, şehirlerin harap edildiği ve topraklarda ölüm sessizliğinin hüküm sürdüğü aktarılmaktadır. Kral, ardından aynı zaptı Uruk şehrinde gerçekleştirmiştir.

Kral, Marduk-aplu-iddin'in Elam ile olan ittifakı nedeniyle Babil'e doğru ilerlemiştir<sup>94</sup>. MÖ 689 yılında ise Babil şehrini yok etmiştir<sup>95</sup>. Sîn-ahhī-erība,

<sup>86</sup> Zaia, 2015, s. 28.

<sup>87</sup> Johnson, 2011, 150.

<sup>88</sup> Karlsson, 2016, s. 323; Oded Borowski, "Sennacherib In Judah -The Devastating Consequences Of An Assyrian Military Campaign", *ERETZ-ISRAEL Archaeological, Historical and Geographical Studies*, 2018, s. 33.

<sup>89</sup> RINAP 3 Q003496 bk. <http://oracc.org/rinap/Q003496>; Borowski, 2018, s. 33-34.

<sup>90</sup> Yeşaya 37:14-20.

<sup>91</sup> Daniel David Luckenbill, *The Annals of Sennacherib*, University of Chicago Press, Chicago 1924, s. 62.

<sup>92</sup> Pekşen, 2021, s. 630.

<sup>93</sup> Pekşen, 2021, s. 630.

<sup>94</sup> Yuval Levavi, "The Sound of Silence: The Destruction of Babylon By Sennacherib and the Babylonian Chronicles", *Culture of Defeat Submission in Written Sources and the Archaeological Record*, ed. K. Streit, Proceedings a Joint Seminar of the Hebrew University of Jerusalem and the University of Vienna, Gorgias Press, 2021, s. 168.

<sup>95</sup> Johnson, 2011, s. 154.

Babil'e yöneldiğinde, Babil Kralı Marduk-aplu-iddin, ülkedeki tüm tanrıların saklanması talimatını vermiştir<sup>96</sup>. Tanrı heykelleri, değerli malzemeleri, gümüş, altın ve tanrılara ait tüm kült eşyalarını, Elam Kralı Umman-Menanu'ya rüşvet olarak vermiştir<sup>97</sup>. Fakat Sîn-ahhî-erība, Elam'a ilerleyerek Babil kuvvetlerini yenmiş ve heykelleri zapt etmiştir<sup>98</sup>. Savaş sırasında, ordusunu tapınaklara göndererek tanrı heykellerini parçalanmasını ve tapınakları yıkılmasını emretmiştir<sup>99</sup>. Seferin ardından yazdırdığı yazıtta, Babil tanrılarını yok ettirdiği için pişmanlık duyduğu ve tanrıların heykellerinin yok edilmesiyle ilişkilendirilmemek istememiştir<sup>100</sup>.

Marduk ordalini konu alan metin ise, bu dönemde yaşanan olaylara atıf olmalıdır. Nitekim Marduk'un hem esareti hem cezalandırılması hem de tüm bunları Tanrı Aşşur için yaptığını söylemesi zapt eyleminde ele geçirilen tanrı heykelinin bizzat kendi isteği doğrultusunda olduğu izlenimini vermektedir. Metinde ayrıca Asur tanrılarının Marduk'u cezalandırmasının nedeninin de Babil'in iyiliğini gözetme ihtiyacı olduğu fark edilmektedir.

Bu algı, Babillilerin tanrı zaptına bakış açısıyla orantılıdır. Yazılı kaynaklarda, tanrı zaptı Babil ekseninde daha çok Babil'den götürülen tanrı heykelleriyle ilişkilidir<sup>101</sup>. Babil'de, zapt, tanrının bizzat kendi isteği doğrultusunda kendi şehrini terk etmesiyle gerçekleşirdi. Tanrı zaptı, kaynaklarda ilk olarak I. Nabû-kudurri-uşur Dönemine (MÖ 1121-1100) tarihlenir. Babil Elamlılar tarafından yerle bir edilmiş; Marduk ise zapt edilmiştir. Yazılı kaynaklarda, "*efendi (Marduk) hiddetle doldu ve kızdı. Onun emri, ülkenin tanrılar tarafından terk edilmesi oldu... barış bekçileri öfkeleniler ve gök kubbeye çıktılar, adaletin koruyucu ruhu bir kenarda kaldı. Canlıları koruyan o tanrılar, insanları terk etti, hepsi, tüm şehir tanrısızlar gibi oldular.*" ifadesiyle aktarılmaktadır<sup>102</sup>. Yazıtın son kısmında, kralın dualarını duyan Marduk, öfkesini kontrol ederek Babil'e geri dönmüştür. Başka bir yazıtta ise Marduk'a Elam'dan Babil'e dönmesi için yalvaran bir kralın kaydı yer almaktadır<sup>103</sup>. Metinde, Babil'deki kült merkezlerindeki tanrıların ve ikinci ruhların sürgüne gönderildiği, tapınakların Elam kralı tarafından yakıldığı bilgisi yer almaktadır<sup>104</sup>.

<sup>96</sup> RINAP Q003496 bk. <http://oracc.org/rinap/Q003496>.

<sup>97</sup> Levavi, 2021, s. 168.

<sup>98</sup> Johnson, 2011, s. 158.

<sup>99</sup> Levavi, 2021, s. 168.

<sup>100</sup> Holloway, 2002, s. 144.

<sup>101</sup> Zaia, 2015, s. 23.

<sup>102</sup> Holloway, 2002, s. 116.

<sup>103</sup> Holloway, 2002, s. 116.

<sup>104</sup> (Holloway, 2002, s. 116.

Bir başka anlatı Kūruš Silindirinde yer alır. Marduk, öfkeli bir biçimde yanına diğer tanrıları da alarak Babil'i terk edip uzaklaşmıştır. Ardından Marduk, Pers kralını, Babil kralı ilan ederek şehre yeniden dönmüştür. Bu durum, Kūruš'un Babil Kralı olmamasına rağmen Babil'in yaşadığı zorlukları kendi iktidarını yükseltmek için bilinçli olarak kullandığını ve Babil'in kült ve dini öğelerini benimsediğini göstermektedir. Babil'de tanrılar, bizzat kendi iradeleriyle şehri terk etmekteydi. Öfkelenen, sinirlenen tanrıların şehirleri terk etmesi, tanrı zaptı iradesini ölümlü krallardan alınmasına neden olmuştur.

Marduk'un Babil'e geri dönüşü, Šamaš-šuma-ukin, (MÖ 668-648) döneminde, yer almaktadır. Yazılı kaynaklara göre Marduk, Asur'daki süresinin sonuna gelerek Babil'e geri dönmüştür. Asur'daki sürgünün son bulmasından kaynaklı Šamaš-šuma-ukin, tanrıların gözdesi konumuna gelmiştir. Akad tanrıları da Asur'u terk etmiş, onun saltanatında da Babil'e dönmüştür<sup>105</sup>.

Babil'de, tanrı zaptı üç paradigmadır. Tıpkı Yeni Asur dönemindeki gibidir. Babil'de az sayıda kral, heykel zapt etmiştir. Tanrıların dönüşü, Babilliler için çok daha önemli bir eylemdir. Ayrıca Babilliler, kaçırılmayı önlemek için tanrıları daha güvenli bir yere taşımışlardır<sup>106</sup>. Babilliler, tanrıları en çok Asurlulardan saklamıştır. Heykelleri almaktan çok iade etmekle ilgilenseler de heykellerin onlarda bulunması doğal olarak savaş ile ilişkili olduğu için zapt etme eylemini gerçekleştirmişlerdir.

Tanrıların şehirleri terk edişi, düşman krallıklar için şehri ele geçirmeleri için bir işarettir. Bu, tanrıların kendi şehirlerini cezalandırmaları için seçtikleri bir yöntemdir. Tanrı zaptı, ödül teolojisi bağlamında "ilahi terk" terimiyle ifade edilmiştir. Günahlar, fethedilen ulusun başarısı ve gücü, güvenmiş tanrıları kendi halklarını reddedip terk etmeye itmiştir<sup>107</sup>. İlahi terk edilme, bir düşmanın kutsal imgelerinin yağmalanmasının mitolojik boyutu, ifadesidir.

Marduk ordali metninde, tanrının kendi tapınağında esir tutulması; muhafızları tarafından darp edilmesi, tapınaklarının yağmalanması, kendi hâkimiyetindeki yiyecek-içeceklerden faydalanamaması esaretinin kendi şehrinde bulunmamasından kaynaklı olduğunu düşündürebilir. Nitekim Marduk'un öz iradesi ile Babil'i terk etmesi, Babil kaynaklarında yer alan bir kurgudur. Ordal metinleri ise Asur kaynaklıdır. Asurlular bu duruma kendilerince yorum getirmiş olabilirler.

<sup>105</sup> Shana Zaia, "My Brother's Keeper: Assurbanipal Versus Šamaš-šuma-ukin", *Journal of Ancient Near Eastern History*, C. 9, S. 1, 2019, s. 40.

<sup>106</sup> Andreas Johandi, "The Motif of Divine Abandonment in Some Mesopotamian Texts Featuring the God Marduk", *Kings, Gods and People Establishing Monarchies in the Ancient World*, T.R. Kammerer, V. Sazonov (ed.), Ugarit-Verlag, Münster 2016, s. 160.

<sup>107</sup> Cogan, 1974, s. 21; Holloway, 2002, s. 145.

Metinde, Belet-ili'nin Marduk'u mezarda araması ve yoksa dahi mezarının olması gerektiğine yönelik ifadesi de zapt ile ilişkilidir. Bir kült heykelini kendi şehrinden ayırmak kısmen onun teolojik uykuya/yarı-ölümüne neden olmaktadır. Heykeller, Eski Mezopotamya'da canlı kabul edilirdi. Kült heykelleri, aktif, düşünen ve duyguları olan tanrılara verilen formun yansımasıdır<sup>108</sup>. Heykeller yapılış aşamasında, bir formla şekillenmezdi. Eski Mezopotamya'da, heykellerin üretimi ile doğum arasında paralellik kurulurdu. Heykellerin yapımı anlatılırken, genellikle “doğum” ifadesi kullanılırdı. İnsanın doğum ve büyüme sürecini anlatan kelimeler, heykel üretimi için de kullanılırdı. *Aladu-*, doğmak, *šamahu-* gelişmek ve *šahu-* boyu uzamak kelimeleri heykeller için de kullanılmaktadır<sup>109</sup>. Heykel inşaatı, tanrıların izni olmadan yapılamazdı, dolayısıyla tanrının onayını alınması gerekmektedir<sup>110</sup>. Örneğin, Šamaš tapınağı, tanrının heykelini yapmadan önce heykelin bir kopyasının ortaya çıkarması için 150 yıl beklemek durumunda kalmıştır<sup>111</sup>. Tanrılar, görünüşlerini onaylamama hakkına sahipti, heykellerini terk edebilirlerdi. Bir başka örnekte, Erra Destanında, Erra, Marduk'un heykelinin restorasyona ihtiyacı olduğu için onu orada bırakmaya ikna etmiş, tuzağına düşürmüştür. Heykelinden ayrılan Marduk, Erra'nın ortalığı kasıp kavurmasını izlemiştir<sup>112</sup>. Marduk, kült heykelini terk edince, tüm ülke kurak bir araziye dönüşmüş, insanlar ise köleliğe zorlanmıştır.

Mitosta bir diğer dikkat çeken konu Ninurta ve Asakkü arasındaki savaşıdır. Asakkü, bir demondur. Büyü ve tıp metinlerinde geçmektedir. Issız yerler, terk edilmiş mekânlar, harabe, mezar, pis yer ve sularda yaşadığına inanılmaktadır. Ayrıca bozkır ve çöl gibi vahşi alanlarda var olduğuna inanılırdı<sup>113</sup>. Ayrıca tabu, hastalık, yanmak anlamları da bulunmaktadır. Yeraltı suyu, kirli su ile eşitlene demon, ateşli hastalıklara neden olmaktadır<sup>114</sup>. Hastalandırıldığı insanların vücut ateşlerini etkileyen demonun, kişiye uzun ve acılı bir hastalıktan sonra ölüm verdiğine inanılırdı<sup>115</sup>.

<sup>108</sup> Anglika Berlejung, *Die Theologie der Bilder: Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik*, Orbis Biblicus et Orientalis, Göttingen 1998, s. 35-36.

<sup>109</sup> Berlejung, 1998, s. 135.

<sup>110</sup> Bill Arnold-Piotr Michalowski, “Achaemenid Period Historical Texts Concerning Mesopotamia”, *The Ancient Near East: Historical Sources in Translation*, M. W. Chavalas (ed.), Blackwell Pub., Malden 2006, s. 410-413.

<sup>111</sup> Christopher Walker-Michael B. Dick, *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia: The Mesopotamian Mīs Pi ritual. Transliteration, Translation, and Commentary*, State Archives of Assyria Literary Texts 1. Helsinki 2001, s. 8; Johnson, 2008, s. 2.

<sup>112</sup> Walker ve Dick, 2001, s. 8.

<sup>113</sup> Andras Bácskay, “Asakkü: Demon and Illness in Ancient Mesopotamia”, *Studies on Magic and Divination in the Biblical World*, (ed.) Helen R. Jacobus vd., Gorgias Press, New Jersey 2013, s. 3.

<sup>114</sup> Gina Konstantopoulos, *They are Seven: Demons and Monsters in the Mesopotamian Textual and Artistic Tradition*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Michigan, Michigan 2015, s. 62.

<sup>115</sup> Bácskay, 2017, s. 50.

Asakkü'yu, insanların cezalandırılmasını isteyen Enlil yaratmıştır. Enlil, insanların gürültülerinden sıklıkla rahatsız olmaktadır. İnsanların yarattığı kaosu dizginleyebilmek adına Anu'nun spermleriyle Ki'yi birleştirerek Asakkü'yu meydana getirmiştir<sup>116</sup>. Asakkü'nün da yaratabilme yetkisi bulunmaktaydı. Bu yetki, genellikle demonlarda olmayan bir özelliktir. Asakkü, Ninurta ile olan savaşının konu alındığı metne göre, kendisine dağlardan bir ordu meydana getirmiştir. Bu ordunun derisi, silah geçirmezdir. Bu nedenle yenilmesi ve karşı koyulması oldukça zordur. Asakkü'nün yaratma gücü gibi ordusu da diğer demonlarda gözükmez, yalnızca Asakkü'ya özgüdür. Nitekim bahsi geçen ordu, Asakkü'ya her daim eşlik etmekteydi<sup>117</sup>.

Marduk ordali metninde, atıf yapılan anlatı, Ninurta'nın zaferlerini başarılarını anlatan bir mitostur<sup>118</sup>. Mitos, MÖ II. ve I. binyıla ait çok sayıda fragmanda yer almakla beraber oldukça sevilen bir mitostur<sup>119</sup>. Birçok farklı kentte versiyonu olduğu bilinmektedir. Mitoslar arasında herhangi bir farklılık gözükmez. Mitosa göre, Ninurta halk tarafından oldukça sevilen bir tanrıdır. İnsanlar, onun onuruna bir ziyafet düzenlerler. Burada bahsedilen bir kült ya da festival olmalıdır. Ziyafet sırasında, Asakkü, gökyüzünde belirmiştir:

*“Yemyeşil yeryüzünün, Cennetin Efendisi'dir Ninurta.... Korkusuz Asakkü birden doğdu dağların arkasından...Asakkü ki o kendisinden başka bir yavrunun süt içmesini engelleyecek şekilde annesinden beslenendir! “Ey Ninurta! Beyim, dağların ardından bize doğru gelen Asakkü'dur o acımasız bir katildir. O utanmazdır, kibirlidir. Hiç kimse Asakkü'ya karşı koyamaz! Onun dehşeti korkunçtur, kimse bu korkuya karşı koyamaz. Biz, insanlar ondan korkarız. Bize hissettirdiği dehşet, bedenlerimizde yer alır. Onun öfkesi kontrol edilemez. Dehşeti büyüktür, ağırdır. Asakkü'nün gücü, fevkaledir. Silahlar onu deviremez. Ey Ninurta! Baltalar, mızraklar, silahlar onu etkilemez. Asakkü o denli zekidir!”<sup>120</sup>”*

Asakkü'nün gelişi, halkı huzursuz etmiştir. Mitosta halk, Ninurta'ya ondan korktuklarını anlatır. İnsanlar gözlerini sabit biçimde Asakkü'ya yöneltmiştir<sup>121</sup>. Asakkü ziyafeti dağıtmak ve Ninurta'yı alt edebilmek için saldırıya geçmiştir. Ninurta, dev bir kasırga göndermesine rağmen Asakkü ve

<sup>116</sup> Lorenzo Verderame, “Their Divinity is Different, Their Nature is Distinct!” Nature, Origin and Features of Demons in Akkadian Literature”, *AJR*, C. 14, S. 1, 2013, s. 117.

<sup>117</sup> Rosemary Ellen Guiley, *The Encyclopedia of Demons and Demonology*, Facts on File Infobase Publishing, New York 2009, s. 18.

<sup>118</sup> Markham J. Geller, “Translators of Sumerian. The Unsung Heroes of Babylonian Scholarship”, *Plurilingualism in Traditional Eurasian Scholarship*, ed. Glenn Most vd., Brill, Leiden 2003, s. 301.

<sup>119</sup> Geller, 2003, s. 301.

<sup>120</sup> <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.6.2#>

<sup>121</sup> <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.6.2#>

ordusuna zarar verememiştir. Ninurta'nın konuşan asası Šarur, Asakkü'nün gerçek ordusunun dağların ardında gizli olduğunu ve henüz ortaya çıkmadığını söylemiştir<sup>122</sup>. Ninurta, Šarur'un söylediği bilgiye kulak asmadan saldırılarına devam etse de sonuç alamamış, kendi ordusunu zayıf düşürmüştür. Bu esnada Asakkü'nün gerçek ordusu ortaya çıktığı için Ninurta zor duruma düşmüştür. Šarur, Asakkü'nün yaratıcısı Enlil'e giderek yardım istemiştir. Enlil Ninurta'ya: “*Ninurta! Daha önce yaptığın gibi, dağıt zehrini! Saldır düşmana! Asakkü'nün omzuna bırak, bırak karacığeri delsin, izin ver. Asakkü ki o düşmanların kafasından dağlar yaratmıştır. Dehşetinden dağlar ağlar! Herkesi bir yırtıcı kuş gibi dağlardan izler!*”<sup>123</sup> Ninurta, Enlil'den aldığı yardımla, Asakkü'yu yakalamıştır. Asakkü'nün penisini bir tuğla gibi kırmış ardından onu yok etmiştir: “*Bugün, bugünden itibaren senin adın Asakkü değil, senin adın Zalag taşı olacak!*”<sup>124</sup> Zalag taşının tam olarak ne olduğu bilinmemekle beraber oldukça parlak ve renkli bir taşın adıdır.

Ninurta'nın Asakkü'ya karşı kazandığı zafer, yerel unsurlardan etkilenecek oluşturulan bir metindir<sup>125</sup>. Ninurta, parçalanmış ordunun taşlarından, dağlardan doğan su kaynaklarını, değerlendirilebilmesi açısından Dicle'ye doğru yönelmiştir. Böylelikle, Dicle Nehri'nin su kapasitesinin hacmi artmış ve tarlalara su yolları inşa ederek kıtlığın önüne geçmiştir<sup>126</sup>. Bu zafer, Kulhu'daki Ninurta tapınağında da sahnelenmiştir. Mitos, sembolik olarak dönemin gerçekliğinin yansımasıdır. Ninurta, Yeni Asur Devletini temsil ederken dağlarla ve doğu ile ilişkilendirilen Asakkü ise Zagros Dağlarını temsil etmekteydi. Yani Asakkü bu metinde Elamlılar olabilir<sup>127</sup>. Mevcut yenilgiye yapılan atfın yer aldığı Marduk ordalı metni de Asurluların hem Elam hem de Babil'e karşı kazandığı üstünlüğün sembolik anlatımıdır. Nitekim Babil ve Elam bu dönemde, Asur'a karşı müttefiklerdir.

### Sonuç

Mitoslar, yalnızca doğaüstü güçlerin yer aldığı kurgusal metinler değildir. Toplumsal belleği diri tutan gelenek ve anlatıları da içermektedir. Bu gelenek ve anlatılar, kimi zaman savaşlar, yıkımlar nedeniyle değişebilmekteydi. Marduk ordalı mitosu, Babil'in ele geçirilmesiyle zapt edilen Marduk heykelini ve ardından heykelin Babil'e geri iadesini kapsamaktadır. Metaforik

<sup>122</sup> Geller, 2023, s. 302-303.

<sup>123</sup> <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.6.2#>

<sup>124</sup> <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.6.2#>

<sup>125</sup> Frans Wiggermann, *Mesopotamian Protective Spirits the Ritual Texts*, Styx Publications, Groningen 1992, s. 92.

<sup>126</sup> Annus, 2002, s. 26.

<sup>127</sup> Annus, 2002, s. 26.

açından Marduk'un ölümü ve dirilişi, kentinden ayrılışını ve geri iadesini temsil etmektedir. Bu metafor, Marduk üzerinden Babil'i dolayısıyla da Babil kralını referans etmektedir. Marduk heykelinin akıbeti ile Ninurta'nın siyasi arka planlı üstünlüğünün açıkça vurgulandığı metinde Asur ve Asur'un mutlak gücü vurgulanmaktadır.

Baharın gelişinin kutlandığı aynı zamanda imparatorluk kültürü için önemi vurgulanan baş tanrının övüldüğü festivalde, bir tanrının kasıtlı olarak küçük düşürülmesi söz konusudur. Bu açıkça bir politik kaygı içermektedir. Festivalin kutlanması, Babil'in Asur'a karşı isyanı ve ardından gelen yıkımın sonucu olarak festival yaklaşık 20 seneye yakın bir süre iptal edilmiş, kutlanmamıştı. Heykelin geri gelip festivallerin devam etmesi de Asur propagandist bakış açısı da metni mitolojik bir kurgu üzerinden politik kaygı taşımaktadır. Zapt edilen tanrının heykeli, metin yazarlarınca Asur bakış açısına uygun biçimde dizayn edilerek, tanrının gönüllü bir şekilde geri çekilmesi olarak ele alınmıştır. Mitosta, Marduk esir tutulmaktadır. Onun esir tutulması, metaforik olarak ölümle temsil edilmiştir.

Bununla beraber, kompozisyonda Babil karşıtı önyargısı açıkça yer almamaktadır. Mitos, Marduk'un boyu eğdirilmesini, çektiği sıkıntıların ardından nihai haklılığını ortaya çıkartarak onuruna kutlanan Festivalin yeniden devam ettirilmesinin muhtemel görüntüsünü de içermektedir. Bu görüntüye izin vererek Marduk'un yaşamasını sağlayan Asur'un etkisi oldukça önemlidir. Kompozisyon, bu olayları Marduk'un siyasi-dinsel sıkıntılarıyla ilişkilendiren bir uygulama sağlayarak bu olaylara yeni bir yorum kazandırmıştır.

### **Kaynakça**

- Aksoy, M. (2008). "Semboller-Damgalar Neyi Anlatır?", *2023 Dergisi*, S. 82, s. 38-40.
- Akyüz, F. (2020) "Asur Belgelerinde Nehir Ordali", *OANNES-Uluslararası Eskiçağ Tarihi Araştırmaları Dergisi*, C.2, S. 2, s. 165-177.
- Annus, A. (2012). "The Political Inversion of the Religious Narrative: The Case of the Marduk Ordeal", *ASOR Newsletter*, C. 61, S. 4, s. 25-26.
- Annus, A. (2010). "The Marduk Ordeal and Two Babylonian Omens", *NABŪ*, S. 4, 2010, s. 102-104.
- Arnold, B., P. Michalowski (2006). "Achaemenid Period Historical Texts Concerning Mesopotamia", *The Ancient Near East: Historical Sources in Translation*, M. W. Chavalas (ed.), Blackwell Pub., Malden, s. 405-428.
- Assmann, J. (2001). *Kültürel Bellek*, çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı Yay., İstanbul.



- Bácskay, A. (2013). "Asakkû: Demon and Illness in Ancient Mesopotamia", *Studies on Magic and Divination in the Biblical World*, (Ed.) Helen R. Jacobus, Anne Katrine de Hemmer Gudme, Philippe Guillaume, Gorgias press, New Jersey, s. 1-7.
- Bayat, F. (2007). *Mitolojiye Giriş*, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- Berlejung, A. (1998). *Die Theologie der Bilder: Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik*. Orbis Biblicus et Orientalis 162. Göttingen.
- Borowski, O. (2018). "Sennacherib In Judah -The Devastating Consequences Of An Assyrian Military Campaign", *ERETZ-ISRAEL Archaeological, Historical and Geographical Studies*, 33-41.
- Brandes, A.M. (1980). "Destruction et mutilation de statues en Mesopotamie", *Akkadica*, S. 16, s. 28-41.
- Cassirer, E. (1984). *Devlet Efsanesi*, çev. Necla Arat, Remzi Kitapevi, İstanbul.
- Cogan, M. (1974). *Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eight and Seventh Centuries BCE*, SBLMS 19, Society of Biblical Literature, Missoula.
- Connerton, P. (2009). *How Societies Remember*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Çoban, B. -Özarlan, Z. (2003). *Söylem ve İdeoloji: Mitoloji, Din ve İdeoloji*, Su Yayınevi, İstanbul.
- Durkheim, E. (2014). *Toplumsal İş Bölümü*, çev. Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İzmir.
- Eliade, M. (2001). *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat, Om Yayınevi, İstanbul.
- Freud, S. (2020). *Totem ve Tabu*, çev. Zehra Yılmaz, Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul.
- Frymer-Kensky, T. (1983). "The Tribulations of Marduk the So-Called 'Marduk Ordeal Text'", *Journal of the American Oriental Society*, S. 103, 1983, s. 131-141.
- Geller, J. M. (2023). "Translators of Sumerian. The Unsung Heroes of Babylonian Scholarship", *Plurilingualism in Traditional Eurasian Scholarship*, ed. Glenn Most vd., Brill, Leiden, s. 300-316.
- Gökçek, L. G. (2015), *Asurlular*, Bilgin Kültür Sanat Yay., Ankara.
- Guiley, R. E. (2009). *The Encyclopedia of Demons and Demonology*. Facts on File Infobase Publishing, New York.
- Güzel, S. (2006). "Sosyal Yapı ve Toplumsal Yapı Bileşkesinde Sosyo-Kültürel Yapı Kavramı", *Sosyoloji Konferansları*, S. 34, s. 83-96.
- Halbwachs, M. (1992). *On Collective Memory*, Chicago University Press, Chicago.

- Holloway, S. (2002). *Aššur is King! Aššur is King! Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire*. Culture and History of the Ancient Near East 10. Leiden, Boston and Köln.
- Jacobsen, T. (1975). "Religious Drama in Ancient Mesopotamia", *Unity and Diversity: Essays in the History, Literature, and Religion of the Ancient Near East (The Johns Hopkins Near Eastern Studies)*, ed. Hans Goedicke, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1975, s. 65-97.
- Jensen, P. (1924). "Bel im Kerker und Jesus im Grabe", *Orientalistische Literaturzeitung*, C. 27, S.1, s. 287-290.
- Johandi, A (2016). "The Motif of Divine Abandonment in Some Mesopotamian Texts Featuring the God Marduk", *Kings, Gods and People Establishing Monarchies in the Ancient World*, T. R. Kammerer, V. Sazonov (ed.) Ugarit-Verlag, Münster, s. 135-187.
- Johnson, E. D. (2008). "The Phenomenon of Gof-nap in Ancient Mesopotamia: A Short Introduction", UK, University of Birmingham.
- Johnson, E. D. (2011). *Stealing the Enemy's Gods: An Exploration of the Phenomenon of Godnap in Ancient Western Asia*. Birmingham Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Birmingham.
- Karlsson, M. (2016). *Relations of Power in Early Neo-Assyrian State Ideology*. Studies in Ancient Eastern Records: Gruyter.
- Konstantopoulos, G. (2015). *They are Seven: Demons and Monsters in the Mesopotamian Textual and Artistic Tradition*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. University of Michigan, Michigan.
- Levavi, Y. (2021). "The Sound of Silence: The Destruction of Babylon By Sennacherib and the Babylonian Chronicles", *Culture of Defeat Submission in Written Sources and the Archaeological Record*, K. Streit (ed.). Proceedings a Joint Seminar of the Hebrew University of Jerusalem and the University of Vienna, October 2017 Gorgias Press, 165-187.
- Livingstone, A (1986). *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars*, Oxford University Press, Oxford.
- Luckenbill, D. D. (1924). *The Annals of Sennacherib*. University of Chicago Press, Chicago.
- Nakata, I. (1968). "Problems of the Babylonian Akitu Festival", *JANES*, C. 1, S. 1, s. 41-49.
- Nilsson, M. (1932). *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*, University of California Press, California.
- Nissinen, M. (2003). *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*, Society of Biblical Literature, Society of Biblical Literature, Atlanta.

- Ozankaya, Ö. (1991). "Ulusal Toplumun ve Ulusal Kültürün Kurucu Ögeleri", *Atatürk Yolu Dergisi*, C. 3, S. 10, s. 1-13.
- Pallis, S.A. (1926). *The Babylonian Akitu Festival*, Hovedkommissionær, København.
- Pekşen, O. (2016). "Eski Mezopotamya'daki Savaşlarda Tanrıların Rolü" *History Studies*, C. 2, S. 8, s. 55-68.
- Pekşen, O. (2017). "Babil Krallarının Siyasi Meşrulaştırma Aracı: Tanrı Marduk", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 14, 2. 1, 2017, s. 102-111.
- Pekşen, O. (2021). "Southern Policy of the Neo-Assyrian State and the Elamite-Babylonian Alliance", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, S. 36, s. 621-641.
- Sargın, G.A. (1997). "Myth, Ideology, and Hegemony: The Political Syntax of American Environmental Design Tradition", *METU JFA*, C. 17, S. 1-2, s. 25-43.
- Sinanoğlu, F. (2015). "Toplumsal Yapının Oluşumu: Bilim, Din ve Toplum Arasındaki İlişkiler", *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 4, S. 2, s. 213-220.
- Toptaş, K. (2020). "Asur Kaynaklarında Araplar ve Arap Krallıkları", *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 22, S. 3, s. 889-934.
- Töyräänvuori, J. (2021). "Trial by Water through the Ages" *Studia Antiqua et Archaeologica* 27, S. 2, 2021, s. 301-330.
- Ülken, H. Z. (1969). *Sosyoloji Sözlüğü*. Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul.
- Vanstiphout, H. (2004). "The nth Degree of Writing at Nineveh", *Iraq*, S. 66, s. 51-54.
- Verderame, L. (2013). "'Their Divinity is Different, Their Nature is Distinct!' Nature, Origin and Features of Demons in Akkadian Literature", *AJR*, C. 1, S. 14, s. 117-127.
- von Soden, W. (1955). "Gibt es ein Zeugnis dafür, daß die Babylonier an die Wiederauferstehung Marduks geglaubt haben?", *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie*, S. 51, 1955, s. 130-166.
- Zaia, S. (2015). "State-Sponsored Sacrilege: "Godnapping" and Omission in Neo-Assyrian Inscriptions", *Journal of Ancient Near Eastern History*, C. 2, S. 1, s.19-54.
- Zaia, S. (2019). "My Brother's Keeper: Assurbanipal Versus Šamaš-šuma-ukīn", *Journal of Ancient Near Eastern History*, C. 9, S. 1, s. 19-52.

### İnternet Kaynakları

The Pennsylvania Sumerian Dictionary (1974- )

<https://psd.museum.upenn.edu/nepsd-frame.html>

The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature (1974- )

<https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.6.2#>

The Open Richly Annotated Cuneiform Corpus (2007-)

<https://oracc.museum.upenn.edu/>

The Cuneiform Digital Library Initiative (1998-)

<https://cdli.mpiwg-berlin.mpg.de/>