

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH (ESKİÇAĞ TARİHİ)
ANABİLİM DALI

HİTİTLERDE ÖLÜLERE ve YERALTI TANRILARINA SUNULAN KURBANLAR

Doktora Tezi

Fatma SEVİNÇ

Ankara-2007

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH (ESKİÇAĞ TARİHİ)
ANABİLİM DALI

HİTİTLERDE ÖLÜLERE ve YERALTI TANRILARINA SUNULAN KURBANLAR

Doktora Tezi

Fatma SEVİNÇ

Tez Danışmanı
Yrd. Doç Dr. Sedat ERKUT

Ankara-2007

TEZ ONAY SAYFASI

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH ANABİLİM DALI
ESKİÇAĞ BİLİM DALI**

**HİTİTLERDE ÖLÜLERE VE YERALTI TANRILARINA
SUNULAN KURBANLAR**

DOKTORA TEZİ

Tez Danışmanı : Yrd. Doç. Dr. Sedat ERKUT

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

Prof. Dr. Cahit GÜNBATTI

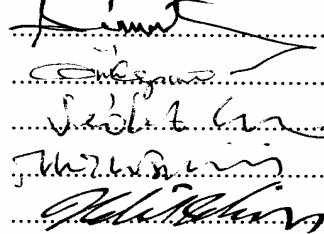
Prof. Dr. Ömer ÇAPAR

Yrd. Doç. Dr. Sedat ERKUT

Doç. Dr. Turgut YİĞİT

Yrd. Doç. Dr. Halil TEKİN

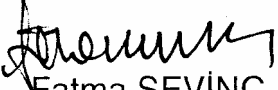
İmzası



Tez Sınavı Tarihi 09/02/2007

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (.9.../.2.../2007.)


Fatma SEVİNÇ

ÖNSÖZ

İnsanoğlu başına gelen felaketleri bertaraf etmek için tarihin başlangıcından beri pek çok yol denemiştir. Bu felaketlerin en korkuncu -en azından her insanın kişisel tarihi için- onun varlığına ebediyen son veren ölümdür. İnsanoğlu ölüm nedenlerinden tamamen uzaklaşmak veya bu nedenleri yok etmek ister. Başlangıçtan beri insanoğlunun bu konudaki çabası onu hem zihinsel hem de teknik anlamda çok ileri noktalara taşımıştır. Bütün gelişmelerin ardında yatan neden olarak elbette sadece ölüm korkusunu gösteremeyiz. Ancak yaşamı ve ölümü anlamaya çalışmak büyük adımları beraberinde getirmiştir.

Örneğin Hititler veya Hitit dönemi Anadolu'sunda yaşayan insanlar, yaşam dengelerini alt üst eden ölüm ve ölüme neden olabilecek birçok felaket için kurbanları devreye sokarak tanrılarla uzlaşmaya çalışmışlardır. Söz konusu olan ölümse ölüye ve onun eşliğinde pek çok tanrıya, ölüme neden olan olgularsa yeraltı tanrılarına kurbanlar sunmuşlardır. Bununla birlikte sıkıntı, kavga, cinayet ya da vicdan azabı gibi ölüme neden olmasa de ruhu karanlıklara sürükleyen her şey için yeraltı tanrılarına hediyeler vermişlerdir.

Başlarına gelen felaketlerin nedenlerini algılamak konusunda henüz çok yeterli olmayan o dönem insanının her şeyi tanrılara bağlaması olağan bir durumdur. Ancak felaketler için özel bir tanrı grubunu düşünmeleri bile büyük bir aşamadır.

Hititlerin yaptığı yeraltı ve yerüstü ayrımını ve bu ayrımında yeraltı tanrılarına düşen payı incelemek, ölümlerin aldığı kurbanların hangi kategoride değerlendirilmesi gerektiğini belirlemeye çalışmak benim için metodolojik bir tez çalışması oldu. Özellikle de metinleri temel alarak bu tür ayrımlar yapmak ve doğru sonuçlara varmak oldukça zor ve sorumluluk gerektiren bir çalışmadır.

Bu çalışmanın altından hakkıyla kalkabildiğimi umarım.

Bu konuda bana destek veren dostlarımı ve saygı değer hocalarımı tek tek saymak benim için bir vicdan borcudur.

Değerli dostlarım Murat Önür'e, Yrd. Doç. Dr. Numan Elibol'a, Doğan Gün'e ve Medeni Beyaztaş'a, tezimi araştırırken ve yazarken karşıma çıkan yabancı dilde literatürün Türkçe'ye aktarılması konusunda bana gösterdikleri destek için çok teşekkür ederim.

Sevgili kardeşim Soner Sevinç'e ve değerli dostlarım Uzman Nurşen Gök ve Dr. Hülya Taş'a İngilizce ve Almanca tercümeler konusunda yaptıkları yardım ve tezimle ilgili gösterdikleri yakın ilgi ve manevi destek için teşekkür ederim.

Çok değerli iki dostum Arş Gör. Funda Selçuk ve Dr. İbrahim Şirin'e bana önerdikleri bazı kaynaklar ve sundukları değişik bakış açıları için teşekkür etmek istiyorum. Aynı zamanda mesai arkadaşım Arş. Gör. Kamil Doğancı'ya her türlü sıkıntıda bana yardımcı olduğu için teşekkür etmek istiyorum. Çok sevdiğim arkadaşım Hatice Küçük Kurt'un tez yazımıyla ilgili bana verdiği desteği de belirtmek ve teşekkür etmek isterim. Aynı zamanda tezimin tablolar bölümünün oluşmasında bana yardımcı olan Yıldız ve Bülent Karanlık çiftine de teşekkürler.

Çivi yazılı metinlere ulaşmam ve değerlendirmem için her türlü yardımı esirgemeyen sevgili arkadaşım Yrd. Doç. Dr. Esmâ Reyhan'a ve Prof. Dr. Aygül Süel'e de sonsuz teşekkürler.

Prof. Dr. Cahit Günbattı'ya, Doç. Dr. Turgut Yiğit'e ve Yrd. Doç. Dr. Halil Tekin'e önerileri ve değerlendirmeleri için minnettarım. Ölülere sunulan kurbanlarla ilgili arkeolojik veriler hakkında yol gösterici önerilerde bulunan Doç. Dr. Tayfun Yıldırım ve Prof. Dr. Tuğba Ökse'ye de ayrıca teşekkür ederim.

İçki kurbanı hakkındaki değerlendirmelerimi yaparken karşıma çıkan "tanrıyı içme" ifadesini yorumlarken danışmış olduğum Doç. Dr. Mahmut Aydın'a da çok teşekkür ediyorum.

Değerli danışmanım Yrd. Doç. Dr. Sedat Erkut'a baş vurmam gereken kaynaklar ve metinler konusunda bana yardımcı olduğu ve her zaman yol gösterdiği için sonsuz teşekkürlerimi ve saygılarımı sunuyorum.

Son olarak aileme, özellikle de sevgili anneme her türlü desteğini her zaman verdiği ve hiç esirgemediği için sonsuz teşekkürler...

Fatma Sevinç

Ocak 2007

ÖNSÖZ

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR

TRANSKRİPSİYON VE DİĞER YERLERDE KULLANILAN İŞARETLER

GİRİŞ	1

BÖLÜM I

HİTİTLERDE KURBAN	19
I. 1. Hititlerde “Kurban”ın Uygulama Alanları ve Türleri	21
I. 2. Kurban Törenlerindeki Görevliler Hakkında Genel Bilgiler	24
I. 3. Çivi Yazılı Hitit Metinlerinde Kurban Kelimesi:	
Tanımı ve Anlamı	27
I. 3. 1. Hititlerde Kansız Kurbanlar ve Metinlerdeki İfadesi	31
I. 3. 1. 1. Hititlerde İçki Kurbanı	32
I. 3. 1. 2. Hititlerde Ekmek Kurbanı	43
I. 3. 2. Hititlerde Kanlı Kurbanlar ve Metinlerdeki İfadesi	48
I. 3. 2. 1. Hititlerde Hayvan Kurbanı	48
I. 3. 2. 2. Hititlerde İnsan Kurbanı.....	58
I. 3. 3. Yakma Kurbanlar ve Metinlerdeki İfadesi	70
I. 4. Gökyüzü ve Yeraltı Tanrılarına Sunulan Kurbanlarda, Kurbanı Sunuş Biçimi Açısından Farklılıklar	79

BÖLÜM II

HİTİTLERDE ÖLÜM, ÖLÜLER, YERALTI DÜNYASI ve YERALTI TANRILARI	81
II. 1. Ölüm ve Ölü	81
II. 2. Yeraltı Dünyası	82

II. 3. Yeraltı Tanrıları	93

BÖLÜM III

ÖLÜLERE SUNULAN KURBANLAR HAKKINDA

BELGE ÖRNEKLERİ VE DEĞERLENDİRİLMESİ	111

III. 1. Hitit Cenaze Törenleri ve Bu Törenlerde Ölülere ve Yeraltı

Tanrılarına Sunulan Kurbanlar	111

III. 1. 1. Hitit Cenaze Törenleri Hakkında Genel Bilgiler	111

III. 1. 2. Hitit Dönemi Mezarlıkları ve Bu Mezarlıklarda Tespit

Edilen Kurban Uygulamalarına Dair İpuçları	115

III. 1. 3. Hitit Cenaze Töreni İle İlgili Metinler	125

III. 1. 3. 1. <i>šalliš waštaiš</i> Grubuna Ait Metinler	128

III. 1. 3. 2. Yabancı Kaynaklı Metinler.....	132

III. 1. 3. 3. Cenazede Sunulan Kurbanlara Ait Metinlerin

Transkripsiyonu, Tercümesi ve Yorumu	133

III. 1. 4. Hitit Cenaze Törenine Görsel Örnek Sağlayan

Tyskiewicz Mührü	209

III. 2. Hititlerde Ata Kültü (Ölmüş Krallara Sunulan Kurbanlar).....	214

III. 3. Ölülere Sunulan <i>mantalliya</i> - “Kefaret” Kurbanları	221

BÖLÜM IV

BÜYÜ RİTÜELLERİNDE YERALTI TANRILARINA

SUNULAN KURBANLAR HAKKINDA

BELGE ÖRNEKLERİ VE DEĞERLENDİRİLMESİ	226

IV. 1. Yeraltının ve Yeraltı Tanrılarının Büyüyle İlişkisi	226

IV. 1. 1. Din ve Büyü Arasındaki Ayrım	226

IV. 1. 2. Hititlerde Kirlilik Kavramı ve Büyüyle İlişkisi	227

IV. 2. Büyü Ritüellerini Yöneten Büyücüler	230

IV. 3. Hitit Dönemi Büyüsünün Genel Özellikleri	233

IV. 4. Büyü Ritüellerinin Uygulanış Türlerine Dair	237

IV. 5. Yeraltı Dünyası ve Yeraltı Tanrılarıyla

İlişkili Olan Metinler Hakkında	239
IV. 6. Büyü Ritüellerine Ait Örnek Bir Metin: <i>Bir Evin Kandan Arındırılması İçin Yeraltı Tanrılarına Çağrı</i>	244
SONUÇ.....	289
TABLolar	296
KAYNAKÇA.....	336
ÖZET	364
ABSTRACT	366

KISALTMALAR

<i>AIPHO</i>	: Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales
<i>AAA</i>	: Annals of Archaeology and Anthropology
<i>AfO</i>	: Archiv für Orientforschung
<i>Ahw</i>	: W. von Soden, Akadisches Handwörterbuch, Band 1: A-L, Wiesbaden, 1965
<i>AJA</i>	: American Journal of Archaeology
<i>ANET</i>	: Ancient Near Eastern Texts, Relating to the Old Testament, J. B. Pritchard, (ed.), Princeton, New Jersey, 1955
<i>AnSt</i>	: Anatolian Studies. Journal of the British Institute of Archaeology at Ankara
<i>AOS</i>	: American Oriental Studies
<i>AuOr</i>	: Aula Orientalis. Revista de estudios del Próximo Oriente Antiguo
<i>AÜDTCFD</i>	: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi
<i>AÜDTCFTAD</i>	: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi
<i>BA</i>	: Biblical Archaeologist

<i>BASOR</i>	: Bulletin of the Ameircan Schools of Oriental Research
<i>Bkz.</i>	: Bakınız
<i>BoStu</i>	: Boghazköi-Studien
<i>BiOr</i>	: Bibliotheca Orientalis
<i>C.</i>	: Cilt
<i>CAD</i>	: The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago
<i>CANE</i>	: Civilizations of the Ancient Near East
<i>CHD</i>	: The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, H. G. Güterbock-H. A. Hoffner (eds.), Chicago, 1980/1989/1997.
<i>CTH</i>	: E. Laroche, Catalogue des Textes Hittites, Paris, 1971
<i>Çev.</i>	: Çeviren
<i>DANE</i>	: Dictionary of the Ancient Near East
<i>d. n.</i>	: Dipnot
<i>et al.</i>	: Ve diğerleri
<i>Fs S. Alp</i>	: Hittite and Other Anatolian and Near Eastern Studies in Honor of Sedat Alp, H. Otten et al (eds.) , Ankara 1992

- Fs Cumont*** : Mélanges Franz Cumont, (AIPHO 4) 1936
- Fs H. Otten*** : Festschrift Heinrich Otten, E. Neu – Ch. Rüster (eds.), Wiesbaden 1973
- Fs H. Otten 2*** : Documentum Asiae minoris antiquae. Festschrift für Heinrich Otten zum 75. Geburtstag, E. Neu – C. Rüster (eds.), Wiesbaden 1988
- Fs H.G. Güterbock I*** : Anatolian Studies Presented to H. G. Güterbock on the Occasion of his 65th Birthday, İstanbul, 1974
- Fs H. G. Güterbock II***: Kaniššuar. A Tribute to Hans G. Güterbock on his seventy-fifth Birthday, H. A. Hoffner – G. M. Beckman (eds.), Chicago, 1986
- Fs J. Friedrich*** : Festschrift Johannes Friedrich zum 65. Geburtstag am 27. August 1958 gewidmet, Heidelberg 1959
- Fs N. Özgüç*** : Aspects of Art and Iconography. Anatolia and its Neighbors. Studies in Honor of Nimet Özgüç, M. J. Mellink – E. Porada – T. Özgüç (eds.), Ankara 1993
- Gs Sachs*** : A Scientific Humanist. Studies in Memory of Abraham Sachs, (S.N. Kramer Fund Occasional Publications 9), E. Leichty – M. de Jong Ellis – P. Gerardi (eds.), Philadelphia 1988
- Gs E. von Schuler*** : Gedenkschrift Einar von Schuler, M. Marazzi – G. Wilhelm (eds.), 1990
- HWb*** : J. Friedrich, Hethitisches Wörterbuch, Heidelberg, 1952

<i>HWb Erg. 1</i>	: J. Friedrich, Hethitisches Wörterbuch: Kurzgefasste Kritische Sammlung der Deutungen Hethitischer Wörter, 2. Ergänzungsheft, Heidelberg, 1957
<i>HWb Erg. 2</i>	: J. Friedrich, Hethitisches Wörterbuch: Kurzgefasste Kritische Sammlung der Deutungen Hethitischer Wörter, 1. Ergänzungsheft, Heidelberg, 1961.
<i>HWb Erg. 3</i>	: J. Friedrich, Hethitisches Wörterbuch: Kurzgefasste Kritische Sammlung der Deutungen Hethitischer Wörter, 3. Ergänzungsheft, Heidelberg, 1966
<i>JAOS</i>	: Journal of the American Oriental Society
<i>JBL</i>	: Journal of Biblical Literature
<i>JCS</i>	: Journal of Cuneiform Studies
<i>JCS</i>	: Journal of Juneiform Studies
<i>JIES</i>	: Journal of Indo-European Studies
<i>JNES</i>	: Journal of Near Eastern Studies
<i>KBo</i>	: Keilschrifttexte aus Boghazköi. Leipzig/Berlin 1916 vdd.
<i>KUB</i>	: Keilschrifturkunden aus Boghazköi. Berlin 1921 vdd.
<i>KlF</i>	: Kleinasiatische Forschungen
<i>MDOG</i>	: Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft zu Berlin

<i>MIO</i>	: Mitteilungen des Instituts für Orientforschung
<i>Ml Mansel</i>	: Mansel'e Armağan (Mélanges Mansel), E. Akurgal – U. B. Alkım (eds.), Ankara 1974
<i>M.Ö.</i>	: Milattan Önce
<i>M.S.</i>	: Milattan Sonra
<i>NHF</i>	: Neuere Hethiterforschung, hrsg. von G. Walser. (Historia Einzelschriften 7)
<i>no.</i>	: Numara
<i>OLZ</i>	: Orientalistische Literaturzeitung
<i>OIP</i>	: Oriental Institute Publications
<i>Or</i>	: Orientalia
<i>Or NS</i>	: Orientalia, Nova Series
<i>RAI</i>	: Rencontre Assyriologique Internationale
<i>RA</i>	: Revue d'assyriologie et d'Archéologie orientale
<i>RHA</i>	: Revue Hittite et Asianique
<i>RIA</i>	: Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie
<i>s.</i>	: Sayfa

S.	: Sayı
S.Ü. ZFD	: Selçuk Üniversitesi Ziraat Fakültesi Dergisi
SMEA	: Studi Micenei ed Egeo-Anatolici
StBoT	: Studien zu den Boğazköy-Texten
T.T.K.Y.	: Türk Tarih Kurumu Yayınları
TAD	: Tarih Araştırmaları Dergisi
TED	: Tarih Enstitüsü Dergisi
Theth	: Texte der Hethiter
TUAT	: Texte aus der Umwelt des Alten Testaments
UF	: Ugarit Forschungen. Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien-Palästinas
vd.	: ve devamındaki sayfa
vdd.	: ve devamındaki sayfalar
WdO	:Die Welt des Orients. Wissenschaftliche Beiträge zur Kunde des Morganlandes
WVDOG	:Wiissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient Gesellschaft
ZA	:Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie

TRANSKRİPSİYON VE DİĞER YERLERDE KULLANILAN İŞARETLER

- [] : Tablet o kısmının kırık olduğunu gösterir.
- [()] : Yuvarlak parantez içerisindeki kısmın metnin dublikatı ya da paralelinden tamamlandığını belirtir.
- [x] : Kırık metin yerlerinde sayısı hesaplanamayan işaretler için kullanılmıştır.
- [. .] : Kırık metin yerlerinde sayısı takriben hesaplanabilen işaretler için kullanılmıştır.
- () : Tercümenin daha iyi anlaşılabilmesi için yapılan ilaveyi gösterir.
- +
- (+) : Direkt “join”lari gösterir.
- < > : Metni yazan katip tarafından unutulmuş olan işaretleri içine alır.
- ?
- ? ? : Tercümenin çok şüpheli olduğunu gösterir.
- !
- : Kendinden önce gelen işaretin anormal olduğunu gösterir.

_____,_____

: Tabletın paragraf ayırımını gösterir.

X : Okunamayan işaret veya işaretleri gösterir.

x + 1 : Tabletın ilk satır sayısında görülür. Tabletın baş kısmın tam olmadığını numaralamanın görülen bu ilk satırdan başladığını belirtir.

, : Satır sayısı üzerinde kullanılır. Tabletın baş kısmının tam olmadığını, numaralamanın görülen ilk satırdan başladığını belirtir.

. : Sümerce birden fazla işaretlerden oluşan kelimelerde işaretlerin arasına konur.

- : Hititçe ve Akadça kelimeleri oluşturan işaretlerin arasında konur.

(...) : Tarihi tespit edilemeyen yayınlar için yayın tarihi yerine konmuştur.

GİRİŞ

M.Ö. II. bin yıl Hitit Çağı Anadolu'sunda ölümlere ve yeraltı tanrılarına kurbanlar konusuna başlamadan önce, Hitit Uygarlığı hakkında belirli ölçüde bilgi sahibi olmak gerektiğini düşündüğümüzden öncelikle Hitit tarihi ve dini hakkında kısa bir giriş yapmayı uygun gördük. Konunun bütünlük içinde değerlendirilebilmesi, bağlantı ve etkileşimlerin görülebilmesi için bu bilgiler önemli bir temel oluşturacaktı.

Bu kısa girişten sonra kurban konusunda genel hatlarıyla bir tanımlama yaptık. Önce “kurban”ı kelime olarak ele alıp, ayrıntılı şekilde tanıttık. Ardından bilimsel düzeyde “kurban” ile ilgili ilk araştırmaları ve bu araştırmaların ışığında varılan sonuçları değerlendirdik. Bu konuda söz söyleyen ilk uzmanların –çoğunlukla antropologlar- görüşleri “kurban”ın ortaya çıkışına ve hizmet ettiği amaca ışık tutması açısından bizim için önemliydi. Bu değerli görüşler tezimizin konusunu oluşturan Hitit Anadolu'sunda kurban uygulamalarını doğru anlamak ve bu anlayış içinde bir sonuca ulaşmak için çıkış noktası oluşturdu. Ancak tezimizin merkezini Hitit döneminde kurban, özellikle de ölümlere ve yeraltı tanrılarına sunulan kurbanlar oluşturduğu için söz konusu görüş ve yaklaşımlar çok detaylı bir şekilde ele alınmadı.

Girişin ardından Hititlerde kurban konusunu metinlerde ifade edilişi ve çeşitli türlerde sunulmaları ile Bölüm I'de detaylı şekilde tarif ettik. Daha sonra Bölüm II'de özel olarak seçtiğimiz ölümlere ve yeraltı tanrılarına sunulan kurbanlar konusunun başlıklarını oluşturan, ölüm, ölü ve yeraltı kavramlarını doğru bir zemine oturtma ve yeraltı tanrıları hakkında aydınlatıcı bilgiler verme çabası içine girdik.

Bölüm III'de ölümlere sunulan kurbanlar hakkındaki belli başlı belgeleri –yazılı ve yazısız arkeolojik belgeler- gözler önüne sermeye çalıştık. Yazılı belgelere dayalı olarak ele aldığımız ölü kurbanları içinde öncelikli yeri Hititlerin kral ve kraliçeleri için düzenledikleri cenaze törenine ait metinlerde anlatılan kurbanlar aldı. Ölmüş olan kral ve kraliçelere sunulan kurbanların gelenekselleşmiş olduğu ve “Hititlerde Ata Kültü” kapsamında değerlendirilebilecek konu hakkında da kısaca bilgi verdik. Bu bölümü kısa tutmamızın nedeni konunun Hititlere ait bir organizasyon olarak ele

alınıp, incelenmesi gerekliliğidir. “Hititlerde Ata Kültü” ölü kurbanı yanı sıra çok çeşitli boyutları olan bir araştırma konusudur. Aynı şekilde “Ölülere Sunulan *mantalliya*- “kefarete kurbanları” konusuna da kısaca değindik. Bu kurban türü de siyasi tarihle, özellikle de III. Hattuşili dönemiyle çok yakından ilişkili olduğu için tezimizin sınırlarını aşan bir nitelik taşımaktadır.

Bölüm III’de ve Bölüm IV’de izlediğimiz yöntemi kullandık ve mevcut belgelerden yola çıkarak yeraltına ve yeraltı tanrılarına sunulan kurbanlar hakkında bilgi verdik.

Bölüm III ve IV arasında izlediğimiz yöntem açısından farklılık oluşturan nokta ise şudur: ilkinde cenaze ritüelleri ile ilgili metinlerin transkripsiyon ve tercümesini verdikten sonra, metinlerin açıklamasını ve yorumunu ikincisine göre çok daha ayrıntılı ele aldık. Cenaze ritüelinin sistemi ve tekniği bu açıklamalar sayesinde adım adım ortaya çıktı. Bununla birlikte Bölüm IV’de yeraltı kurbanları ile ilgili olarak verdiğimiz örnek metnin açıklama bölümünde sadece metnin içindeki bazı terimleri aydınlattık ve anlaşılmayan satırlara belli ölçüde yorum getirdik. Çünkü büyü ritüellerinde genel olarak kullanılan teknikler ve ritüllerin ana şeması söz konusu bölüm içinde daha önce açıklandı.

Ölüler için ve yeraltı tanrıları için sunulan kurbanları aktarırken iki farklı yol izlenmesinin nedeni her ikisinin birbirinden nicelik olarak ayrılmasıdır. Kral veya kraliçenin cenazesinde yapılan ölü kurbanları için elimizde sadece tek bir metin ve bu metnin çeşitli kopyaları vardır. Cenazede uyulması gereken kurallar ve protokol bu metin sayesinde resmileşmiştir. Ancak büyü ritüelleri çok sayıdadır. Hatta aynı büyücüye ait pek çok ritüel örneğine rastlamak mümkündür. Buna rağmen ritüellerin birbirine benzer ve ortak yönleri çok fazladır. Biz de bu gerçekten hareketle büyü ritüellerinin sistemini genel olarak tanıtp, seçtiğimiz karakteristik bir büyü ritüelinin metnini inceleme yoluna gittik. Cenaze metninin karakteristik özelliği ise metnin içinde gizli olduğu için önce metinleri verip ardından cenaze törenini söz konusu metinlerin ışığında gözler önüne serdik.

Nitelik olarak ele alındığında ikisi –hem cenaze metinleri hem de büyü ritüellerine ait metinler- arasındaki benzerlikler ise şaşırtıcı derecede fazladır. Bu benzerlikler hakkında söz konusu konuları içeren bölümlerde ayrıntılı açıklamalar yaptık.

Sonuç bölümünde de ölü ve yeraltı kurbanlarını karşılaştırarak, elde ettiğimiz verileri sonuca bağladık.

Hitit Siyasi Tarihi

Hattuša merkezli Hitit Devleti'nin ilk kralı I. Hattušili (M.Ö. 1650-1620)¹ dir.

I. Hattušili'den önce elbette başka krallar olmuştur. Ancak I. Hattušili Hitit belgelerine göre Hattuša'daki ilk Hitit kralıdır.

Hititler M.Ö.2. bin yılın başlarından itibaren Anadolu'da görülmektedirler. Anadolu'nun yerli halkı olmayan Hititler devlet sürecinin başlangıcına kadar Anadolu'da uzun süreli bir egemenlik mücadelesi yaşamışlardır. Anadolu'ya ilk adım attıkları zamanlarda bu topraklar merkezi idare gücünden yoksun küçük prenslikler halinde örgütlenmişti. Üstelik bu prenslikler birbirleriyle üstünlük yarışı içindeydiler².

Bu arada Asur'dan gelen tüccarlar Anadolu'daki bu dağınık yapıyı kendi lehlerinde kullanıyor, Asur'dan ya da o dönemin dünyasının çeşitli yerlerinden getirdikleri ticari ürünleri satıp büyük karlar sağlayarak ve Anadolu'dan da altın, gümüş ve bakır alarak Asur ile Anadolu arasında mekik dokuyorlardı³. Anadolu'da pek çok ticari istasyon kurmuşlardı. Bu istasyonların büyüklerine Asurca “liman”, “rıhtım” anlamında *karum* ve küçüklerine “misafir” anlamında *wabartum* diyorlardı. Anadolu'daki karumların merkezi bugün Kültepe olarak anılan ve Kayseri ili sınırlarımız içinde yer alan Kaniş idi⁴.

¹ Bu çalışmada kralların hüküm sürdükleri zaman dilimine ait tarihler, G. McMahon, “The History of the Hittites”, **BA 52**, 1989, s. 64'deki “Hitit Kral Listesi” temel alınarak verilmiştir.

² Hitit Devleti'nden önceki dönemde Anadolu'nun siyasi yapısını en çarpıcı şekilde gözler önüne seren eser, Kültepe kazılarında saray kompleksi içinde ele geçirilmiş olan ve iki yerel kralın mektuplaşmasını konu alan tablettir. Bu mektup ve içeriği hakkında bkz. K. Balkan, **Mama Kralı Anum-hirbi'nin Kaniş Kralı Waršama'ya Mektubu**, Ankara, 1955.

³ Asurlu tüccarların Anadolu halkıyla yaptıkları ticarete elde ettikleri büyük kârlar ve uyguladıkları yüksek faiz oranları hakkında bkz. H. Sever, “Anadolu'da Borsa ve Enflasyonun İlk Şekilleri”, **Archivum Anatolicum/Anadolu Arşivleri 1**, Ankara, 1995, s.124 vd.; T. Özgüç, **Kültepe Kaniş / Neša**, İstanbul, 2005, s. 31 vd.

⁴ T. Özgüç, 2005, s. 6 vdd.

Asurlu tüccarlar yerel prensliklerle belli başlı bazı konularda anlaşmalar yapıyorlar, onlara sadakatlerini sunuyorlar ve karşılığında ticari teminat alıyorlardı. Yerel prenslerin de bu durumdan faydalandıkları ve aktif olarak ticaretin içine katıldıkları durumlar oluyordu⁵.

Böyle bir ticari ve siyasi örgütlenme herhangi bir yerel beyin diğerinin aleyhine genişlemesine ve büyük bir merkezi devletin ortaya çıkmasına uzun süre meydan vermedi.

Ancak daha o dönemde belgelerde etimolojik olarak farklı bazı adların anılması ve Asurca olmayan birçok teknik terim Anadolu'ya yeni insanların geldiğini haber verir nitelikteydi. Üstelik bu isimler ve terimler uzmanlarca Hint-Avrupa dil ailesine bağlanmaktaydı. Şüphesiz daha sonra dünya tarihinde yazılı belge bırakmış en eski Hint-Avrupa kökenli topluluk olarak anılacak olan Hititlerin bunlarla bir bağlantısı vardı⁶.

Ön Asya'da siyasi güç dengelerinin hızla bozulmasıyla birlikte Asurlu tüccarların etkinliği azalmaya başlayınca Anadolu'da bazı beylikler hegemonyalarını genişletme yarışı içine girdiler. Bunlar arasında en çok öne çıkan kişi Kuşşara kralı Anitta oldu (takriben M. Ö. 18. yüzyılın ortaları). Anitta önce Kaniş şehrini ele geçirerek orasını yeni başkenti yaptı; daha sonra o zamanki adı Hattuş olan Hattuşa'yı yerle bir ederek şehri ve şehri mesken edinecek olanları lanetledi⁷.

Ondan birkaç kuşak sonra ise Hititlerin ilk krallarından biri olarak kabul edilen kişi lanete rağmen Hattuşa merkezli Hitit Devleti'ni kurdu ve şehrin adına gönderme yaparak Hattuşalı anlamında Hattuşili adını aldı⁸. I. Hattuşili (M. Ö. 1650-1620)

⁵ Asur koloni dönemi yerel prensler ve Asurlu tüccarlar arasındaki ilişkiler için bkz. C. Günbattı, "Two New Tablets Throwing Light on the Relations Between Anatolian Kings and Assyrian Merchants in the Period of the Assyrian Colonies", *Archivum Anatolicum/Anadolu Arşivleri* 2, Ankara, 1996, s. 25 vdd.

⁶ Hititlerin Anadolu'da ortaya çıkışları hakkında bkz. A. M. Dinçol, "Hititler", *Anadolu Uygarlıkları Ansiklopedisi I*, İstanbul, 1982, s. 23 vd.; S. Alp, "Asur Ticaret Kolonileri Çağında Kaneş Neşa'da Hititler'in Varlığı ve Yoğunluğu (Bilimsel Bir Oluşumun Öyküsü)", *Archivum Anatolicum/Anadolu Arşivleri (Emin Bilgiç Kitabı)* 3, Ankara, 1997, s. 1 vdd.

⁷ Anitta'nın Anadolu'daki etkinlikleri, bizzat kendisinin yazdırdığı, Anitta metni olarak bilinen ve Hitit arşivinde kopyalanmış ve saklanmış olarak ele geçen tablette ayrıntılı bir şekilde anlatılmıştır. Bkz. E. Neu, *Der Anitta Text (StBoT 18)*, Wiesbaden, 1974; A. M. Dinçol, 1982, s. 26 vd.

⁸ I. Hattuşili'nin, Orta Anadolu'nun yerli halkı Hattililerin merkezi şehri Hattuş'un adını hiç değiştirmeyip, Hint-Avrupalı söylenişe uygun şekilde Hattuşa demesi ve kendi adını da

yaptığı işleri anlattığı tabletlerden birinde kendini tanıtırken Kuşşara krallığı soyundan geldiğini özellikle belirtmektedir. Bu durumda Anitta'nın birkaç kuşak sonraki ardılı olması muhtemeldir. Ancak Anitta'yı haleflerinden biri olarak göstermez.

I. Hattuşili Hitit devletinin sınırlarını oldukça genişletti⁹. Onun ardından gelen kral I. Murşili (M.Ö.1620-1590) Babil'e kadar ilerleyerek Eski Babil Hanedanlığına son verdi. I. Murşili'nin saray içinde suikasta uğramasından sonra Hitit tahtı karmaşaya sürüklendi ve uzun süre karanlık bir dönem yaşandı. Bu döneme son veren kişi kanun yapıcı kişiliğiyle tanınan kral Telipinu (M.Ö.1525-1500) oldu. Telipinu özellikle tahta çıkış kurallarını belirleyen bir kanun yaptı ve bu sayede taht kavgalarına bir son vermeyi hedefledi. Taht kavgaları nedeniyle bir istikrar tutturaktan uzak olan Hitit Devleti Telipinu'dan sonraki dönemde, Anadolu'da daha önce kazanmış olduğu üstünlüğü yeniden ele geçirmeye başladı.

İmparatorluk döneminin ilk krallarından kabul edilen I. / II. Tuthaliya (M.Ö.1450-1420) ve I. Arnuwanda (M.Ö.1420-1400) dönemi Anadolu'da üstünlük kurma mücadeleleri ile geçti. Hem Batı Anadolu'daki yerel krallarla hem de kuzeyde, Karadeniz Bölgesi'nde oturan Gaşkaların¹⁰ saldırılarıyla meşgul olundu. Aynı zamanda kuzey Suriye'de egemenlik elde etmek amacıyla, özellikle bu coğrafyanın kapısı konumundaki Halpa (bugünkü Halep) bölgesine akınlarda bulunuldu.

Üstünlük mücadelesi Hitit imparatorluk döneminin ve Hitit tarihinin en büyük krallarından biri olan I. Šuppiluliuma (M.Ö.1380-1340) zamanında doruk noktasına ulaştı. I. Šuppiluliuma Batı ve Doğu Anadolu'daki yerel krallıkları kontrol altına alarak, kuzey Suriye'ye yöneldi ve Hitit egemenliğini Mısır'ın aleyhine genişletti. Özellikle de Hurri etnik temele dayalı Mitanni Devleti'ni, Hitit ve Mısır arasında Hitit yandaşı tampon bir krallık haline getirerek askeri başarılarını dış politika sahasında da devam ettirdi. Fethettiği bölgelerde yer alan stratejik merkezlere – Kargamış ve Halpa gibi- oğullarını vali olarak atadı.

“Hattuşalı” manasında şehrin adına uydurması yerel halkla uyum içinde yaşamak veya onların desteğini kazanmak istemesinden kaynaklı olmalıdır.

⁹ Hititlerin siyasi tarihi hakkında özet bilgi için bkz. O. R. Gurney, *The Hittites*, London, 1990, s. 16 vdd.

¹⁰ Gaşkalar Hitit tarihi boyunca Hititlerin başına bela olmuş ve Hitit Devleti'nin zayıfladığını hissettikleri her dönemde saldırmaktan geri durmamışlardır. Gaşkalar ve Hitit tarihindeki yerleri için bkz. E. von Schuler, *Die Kaškäer*, Berlin, 1965.

Ondan sonra tahta geçen oğlu II. Murşili (M.Ö.1339-1306) babasının bıraktığı mirasa sahip çıktı ve tahta çıkmasıyla birlikte başlayan isyanlara, kuzeyden gelen Gaşka saldırılarının tekrarlanmasına ve tahtta olduğu süre boyunca karşılaştığı geniş çaplı salgın hastalıklara rağmen Anadolu’da kurulmuş olan Hitit üstünlüğünü devam ettirdi.

II. Murşili’den sonra tahta oğlu Muwatalli (M.Ö.1306-1282) geçti. Muwatalli’nin dönemi Hitit tarihi açısından yeni gelişmelere sahne olmuştur. Onun döneminde Batı Anadolu’daki yerel krallar ile bir takım çatışmalar içine girilmiş ve antlaşmalar yapılmıştır; aynı zamanda Mısırlılar ile Hititler arasındaki gerginlik zirveye tırmanmış ve Kadeş savaşını hazırlayan nedenler olgunlaşmıştır. Muwatalli Hitit merkezini, Hatti ülkesinin güneyinde ve Hitit belgelerinde “aşağı ülke” olarak tanımlanan bölgede yer alan Tarhuntaşša¹¹ şehrine taşıma gereği duymuştur. Bu taşınmayı tetikleyen durumlardan biri de kardeşi Hattuşili’nin -o sırada Hakmiş (bugünkü Amasya civarı) valiliği yapmaktadır- “Yukarı Ülke”de etkinliğini arttırmış olmasıdır. Söz konusu taşınma olayı Hitit Ülkesi’nin iki kardeş arasında paylaşılması olarak da yorumlanmaktadır¹². Takriben M.Ö. 1285 yılında gerçekleşen Kadeş Savaşı sırasında Hattuşili’nin komuta ettiği Hitit birliklerinin içinde Gaşka askerlerinin yer alması, onun Hititler’in ezeli düşmanları Gaşkaları dahi dize getirdiğinin göstergesidir.

Savaştan kısa bir süre sonra Muwatalli ölür ve oğlu III. Murşili (M.Ö.1282-1275) babasının tahtına oturur. III. Murşili başkenti yeniden Tarhuntaşša’dan Hattuşa’ya taşır. Bu durum Hattuşili’nin “Yukarı Ülke” de yaratmış olduğu etkinlik alanını daraltır ve amca ile yeğenin arası gün be gün açılır.

Sonuç olarak Hattuşili yeğenin tahtını bir hükümet darbesi ile gasp eder ve onu sürgüne gönderir. III. Hattuşili (M.Ö.1275-1250) ile birlikte Hitit tarihinde yeni bir dönem başlar. III. Hattuşili dönemi kuşkusuz aynı zamanda Kraliçe Puduhepa dönemidir. Puduhepa Hurri bölgesinde yer alan Lawazantiya şehrinin baş rahibinin kızıdır. III. Hattuşili Kadeş Savaşı’ndan ülkesine dönerken Lawazantiya şehrinin

¹¹ Tarhuntaşša’nın bugün tam olarak nerede yer aldığı kesin olarak saptanamamıştır. Bu konu hakkında bkz. A. M. Dinçol – J. Yakar, “The Borders of the Appanage Kingdom of Tarhuntaşša a Geographical and Archaeological Assessment”, *Anatolica XXVI*, Ankara, 2000, s. 1 vdd.

¹² A. Ünal, *Hititler Devrinde Anadolu 1*, İstanbul, 2002, s. 181.

tanrıçası İştar’a kurbanlar sunmak üzere uğramış ve burada Puduhepa ile tanışarak onu o sırada kendisinin yönetiminde bulunan Hakmiş kentine getirmiştir. Tahta oturduktan sonra Hurrili eşi Puduhepa ile birlikte çok yeni icraatlar gerçekleştirir. Öncelikle M.Ö. 1270 yılında Mısır ile antlaşmaya varılır ve iki ÷lke arasında sonsuz barış ve dostluk kurulur.

Hattuşili ve Puduhepa kral çifti dini açıdan Hitit ÷lkesinde önemli reformlar gerçekleştirmiş, sosyal alanda değişiklikler yapmış ve dış ilişkileri, yapılan evliliklerle –oğullarını veya kızlarını komşu ÷lkelerin kralları ve kral çocukları ile evlendirme- sağlama bağlamışlardır. Söz konusu kral çiftinin dönemi Hitit tarihinde çok parlak bir çağa işaret etse de bazı sıkıntıların kendini göstermeye başladığı bir gerçektir.

IV. Tuthaliya (M.Ö.1250-1220) babasının tahtına oturduğunda güçlü bir krallığı devralmıştır. Başarılı bir kral olduğu halde ebeveynleri dönemde baş gösteren sıkıntılar karşı konulamaz biçimde büyür.

Bunlar arasında giderek güçlenen ve Hitit Devleti’nin kuzey Suriye’de kurmuş olduğu hegemonyayı sarsan Asur tehdidi vardır. Üstelik Hatti ÷lkesi ciddi bir kuraklık tehlikesi ile yüz yüze kalmıştır. Ayrıca her zaman için kontrol altında tutulmaya çalışılan vassal beylikler ayaklanmaya başlar.

Hitit Devleti’nin son kralı olarak bilinen II. şuppiluliuma (M.Ö.1215-1200) belgelerden anlaşıldığına göre hala güçlü bir krallığa hüküm sürmektedir. Ancak birden bire her şey karanlığa göm÷ldü.

Son olarak batıdan deniz yoluyla gelen kavimler Hititlerin yıkılışına doğrudan neden olmasalar da Ön Asya’daki güç dengelerini tamamen değiştirirler ve tarihte yeni bir sayfa açılır.

Hitit Dini

Genel olarak Hitit panteonu homojen bir yapıya sahip değildi. Hititler Anadolu’ya Anadolu dışından bir yerden geldiklerinde¹³, yanlarında kendilerine ait tanrıları getirmiş olmakla beraber, Anadolu’nun ve evre k÷ltürlerin dini inançlarından

¹³ Hititlerin anayurdu hakkında teoriler için bkz. P. Taracha, “Hittites in Alaca Hüyük? An Old Question Reconsidered”, *Archaeologia Polona* 29, 1991, s. 71 vdd.

etkilenmiş, başkentte yarattıkları devlet panteonuna bu kültürlerin tanrı ve tanrıçalarını ilave etmişlerdir. Bunun yanında yerel inançlar ve yerel tanrı ve tanrıça kültleri de devam etmiş ve saygı görmüştür¹⁴.

Hititlerin hem yerli kültürlere ve inanışlara hem de topraklarına yeni kattıkları halkların kültür ve inanışlarına saygı göstermeleri, uyguladıkları askeri ve idari politikanın bir uzantısıdır. Bu politika kendilerinden önce Anadolu’da var olan yerel prenslikleri egemenlik altına alarak bölgede merkezi bir güç yaratmaktır. Amaç bu olunca çok çeşitli tanrı ve tanrıça kültü de Hitit merkezi Hattuša’da yerini almıştır.

Bu durumda Hitit tanrıları ya da tanrıçaları denince o dönem Anadolu’suna ait farklı kültürlerin, örneğin Hurrilerin, Hattililerin, Luwilerin ve belki çoğunu bugün bile bilmediğimiz unutulmuş halkların ve daha pek çoğunun tanrı ve tanrıçaları akla gelir. Hatta Hititler birbirine benzer karakterdeki pek çok tanrı ve tanrıçayı özdeşleştirerek farklı halkları inanç aracılığıyla birbirine yaklaştırma yolunu da izlemişlerdir. Bu uygulama devlet merkezinde görece olarak suni bir panteonun oluşmasına neden olsa da yerel halkın inançları ve gelenekleri konusunda herhangi bir baskı yapılmadığı açıkça anlaşılmaktadır. Çünkü kral veya kraliçe belli başlı şehir ve kasabaları bayramların kutlandığı günlerde hiç gocunmadan ziyaret etmekte ve bayramlara bizzat katılmaktadır.

Hitit metinlerinde karşımıza çıkan “Hatti’nin bin tanrısı” ifadesini doğrulayacak kadar çok sayıda tanrıları vardır¹⁵. Birden fazla Güneş Tanrısı ve Tanrıçası, birden fazla Fırtına Tanrısı ve birden fazla Yeraltı Tanrısı ve Tanrıçası ... Bütün bu tanrıları sadece tapınaklarda duran bir heykel olarak algılamayıp, kendilerine ait tapınakları, bu tapınakların personeli, bu tapınakların arazisi vb. ile birlikte değerlendirirsek bir tanrı kültürünün ne kadar çok şey ifade ettiğini daha iyi anlayabiliriz.

Hititlerin özellikle imparatorluk döneminde karakter olarak birbirinin aynısı olan tanrı veya tanrıçaları özdeşleştirme yoluna gittiğine dair örnekler vardır¹⁶. Ancak her

¹⁴ Hititlerin din politikaları, tanrı ve tanrıça tapınımları hakkında bkz. A. Goetze, *Kleinasien*, München, 1957a, s. 130 vdd; O. R. Gurney, *Some Aspect of Hittite Religion*, London, 1977, s. 4 vdd; Gurney, 1990, s. 109 vdd.; A. M. Dinçol, 1982, s. 77 vdd.

¹⁵ Metin içinde geçen tüm tanrı adları ve metin yerleri için bkz. B. H. L. van Gessel, *Onomasticon of the Hittite Pantheon I-II*, Leiden. New York. Köln, 1998.

¹⁶ Tanrı veya tanrıçayı, benzeri olan bir başkasıyla özdeşleştirmeye en güzel örnek Kraliçe Puduhepa’nın duasıdır. Burada kraliçe Arinna’nın Güneş Tanrıçası’nı Hurrili tanrıça Hepat

tanrının ardında dünyasal güçler söz konusu olunca, bir tanrıyı diğeriyle birleştirme çabalarının ne büyük çatışmaları ve kargaşaları beraberinde getirmiş olduğunu tahmin etmek hiç de zor olmayacaktır.

Çok çeşitli kültleri içinde barındıran bu panteonun kabataslak görüntüsü şöyledir:

Hititlerin devlet panteonunun en üst sırasında Fırtına Tanrısı (Hitit metinlerinde ^DIM)¹⁷ ile Arinna'nın Güneş Tanrıçası (Hitit metinlerinde ^DUTU ^{URU}Arinna)¹⁸ yer almaktaydı. Bu iki kutsal güç karı-koca olarak düşünülmekteydi ve oğulları Nerik ve Zippalanda şehirlerinin Fırtına Tanrıları ile kızları Mezulla¹⁹ da onlar gibi büyük saygı görmekteydi.

Hatti kökenli oldukları düşünülen bu tanrı ve tanrıçaların yanında Hititlerin bizzat kendilerine ait olduklarını düşündüren ve panteonda en üst sırada yer alan diğ er tanrı Güneş Tanrısı (Hitit metinlerinde Šiušummi)²⁰ idi.

Fırtına Tanrısı'nın oğlu olan ve bereketliliği simgeleyen Hatti kökenli bir başka önemli tanrı Telipinu²¹, dur.

Bunların dışında pek çok yerel tanrı ve tanrıça ile dışardan ithal edilmiş tanrı ve tanrıça vardı. Özellikle imparatorluk döneminin sonlarına doğru, kral III. Hattuşili ve kraliçe Puduhepa dönemi itibarıyla tanrı ve tanrıçaların sayısı daha fazla artmış, hatta panteon bambaşka bir yapıya bürünmüştür. En çarpıcı değişiklik baş tanrı çiftinde görülmektedir. Fırtına Tanrısı ve Arinna'nın Güneş Tanrıçası, Hurri tanrı çifti Teşup²² ve Hepat²³, in adlarıyla anılmaya başlanmış ve onların oğulları Šarruma²⁴ da Hititler tarafından büyük saygı görmüştür. Bunun en iyi göstergesi başkent Hattuša'nın çok yakınında tesis edilmiş olan ve doğal kaya oluşumları üzerine

ile açıkça özdeşleştirmektedir. KUB 21.27 I 3-7; metin hakkında bkz. S. Erkut, "Hitit Çağının Önemli Kült Kenti Arinna'nın Yeri", *Fs S. Alp*, H. Otten et al. (eds.), Ankara, 1992, s. 160; Yazılıkaya'da temsil edilen tanrılar alayında da Fırtına Tanrısı'nın Hurrili tanrı Teşup ile özdeşleştirildiği açıkça ortadadır.

¹⁷ E. Laroche, "Recherches sur les noms des dieux hittites", *RA* 41, Paris, 1947, s. 108 vdd.

¹⁸ Laroche, 1947, s. 105 vd.

¹⁹ Laroche, 1947, s. 30.

²⁰ Laroche, 1947, s. 76.

²¹ Laroche, 1947, s. 34 vd.

²² Laroche, 1947, s. 61 vdd.

²³ Laroche, 1947, s. 47 vdd.

²⁴ Laroche, 1947, s. 58.

işlenmiş Hitit tanrılar alayıdır. Tanrıların katıldığı bir tören alayını simgeleyen bu kabartmalar daha çok Hurri tanrı ve tanrıçalarını gösteriyor gibidir.

Hititlerin kültür ve dinlerinden etkilendikleri halklar arasında, Hurriler'in öncelikli yere sahip olduğu açıkça ortadadır²⁵. Bu durum Hititlerin izlediği siyasi ve askeri politikanın bir sonucudur. Çünkü Hititler o dönemin ekonomik ve sosyal koşulları gereği her zaman Kuzey Suriye bölgesine yönelik bir politika izlemişlerdir. Hititler ile Mısırlıları Kadeş'te karşı karşıya getiren de Suriye'nin o günkü koşullarda taşıdığı stratejik ve jeopolitik durumdur. Kuzey Suriye bölgesinde nüfuz bakımından üstünlük oluşturan halk ise Hurrilerdir.

Hurri kültürü Hitit devlet arşivindeki belgelere baktığımızda Hitit inançlarını ve tanrı sistemini en çok etkileyen kültürdür. Hititlerin Hurri bölgelerinde kazandıkları askeri başarılarla, özellikle de orta Hitit döneminden itibaren Anadolu'da Hurrilerin çoğunluk oluşturduğu Kizzuwatna²⁶,nın, imparatorluk döneminin büyük kralı I. Şuppiluliuma döneminde Hitit Devleti'ne bağlanmasıyla²⁷, Hurri tanrıları, tanrıçaları ve Hurri gelenek ve görenekleri ve hatta Hurrili din adamları ve pek çok konuda uzman kişiler Hitit başkentine akmaya başladı²⁸.

Bunun öncesinde Hititler ile Hurriler'in arası pek de iyi değildi. Hurriler yurtlarını ve hakim oldukları bölgeleri, Anadolu'ya sonradan gelmiş bu savaşçı ve yayılmacı insanlara, Hititlere kaptırmamak için çok uğraştılar. Hititler için Hurri kültüründen ve kültürlerinden etkilenme işte bu dönemlerde başlar; bu başlangıcı I. Hattuşili²⁹ zamanında aramak gerekir. I. Hattuşili'nin Kuzey Suriye'ye ve özellikle Halpa (bugünkü Halep)'ya yaptığı askeri seferler, Hurri ülkesinin kalbine girmek demektir.

²⁵ Hurriler hakkında daha detaylı bilgi için bkz. G. Wilhelm, *The Hurrians*, (translated from German by J. Barnes), Warminster, 1994; E. Akurgal, *Anadolu Uygarlıkları*, İzmir 1993, s. 119 vdd.

²⁶ Klasik çağlarda Kilikya, bugünkü Çukurova bölgesi. Kizzuwatna bölgesi ve şehirlerinin lokalizasyonu hakkında ilk önemli çalışma için bkz. A. Goetze, *Kizzuwatna and the Problem of Hittite Geography*, New Haven, 1940.

²⁷ Goetze, 1940, s. 78.

²⁸ Hurrilerin Anadolu'daki varlığı ve Hitit İmparatorluğu'nda Hurri unsurları için bkz. H. G. Güterbock, "The Hurrian Element in the Hittite Empire", *Perspectives on Hittite Civilization: Selected Writings of Hans Gustav Güterbock*, H. A. Hoffner- I. L. Diamond (eds.), Chicago, 1997, s. 179 vdd; A. Alpman, "Hurriler", *TAD 1981-1982*, C. XIV, S. 25, Ankara, 1982a, s. 295 vdd.

²⁹ T. Yiğit, *I. Hattusili ve Zamanı*, AÜDTCF Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 1994.

Daha sonra Hititler aşama aşama Hurri şehir ve kasabalarını kendilerine bağladılar. Ancak iki halkın en çok barış içinde oldukları dönem kuşkusuz İmparatorluk Dönemi'nin büyük kralı III. Hattuşili³⁰ zamanında olmuştur. Çünkü eşi Puduhepa³¹ Hurri tapınak şehirlerinden Lawazantiya'nın baş rahibinin kızıdır. Bu evlenme ile birlikte "Hitit panteonu Hurri tanrı ve tanrıçalarına teslim olmuştur" demek herhalde yanlış olmaz.

Hititlerin Anadolu'da kendilerinden çok önce var oldukları ispatlanan Hurriler'den dini ve kültürel açıdan çok etkilendikleri inkar edilemez. Bu nedenle Hurrilerle ilgili ya da Hurrilere ait her türlü belge Hitit tarih ve kültür araştırmaları için büyük önem taşır. Ancak Hurriler de bulundukları coğrafi konumları itibarıyla – bugünkü Güneydoğu Anadolu ve Kuzey Suriye- Eski Mezopotamya uygarlıklarının etkisine büyük ölçüde açıktırlar.

Dolayısıyla Hurriler Mezopotamya tanrı ve tanrıçalarının Hitit dinine taşınmasında ve yorumlanmasında da etkin rol oynamışlardır. Tezimizin konusunu oluşturan ölümlere ve yeraltı tanrılarına sunulan kurbanlar konusu da Hurri kültür ve dini ile çok yakından ilgilidir. Hem ölümler dünyası hem de yeraltı dünyası ve yeraltı tanrıları konusunda Hurriler çok öncelikli bir yere sahiptirler. Bu konu hakkında aşağıda çok daha açıklayıcı bir yaklaşım sunacağız.

Hitit tarihi ve dini hakkında verdiğimiz bütün bu bilgilerden sonra ve tezimizin konusunu oluşturan ölümler ve yeraltı tanrıları için sunulan özel kurban türlerini ortaya koymadan önce, insanlık tarihi ile eş değer bir olgunun "kurban"ın genel bir değerlendirmesini yapmak zorundayız. Ancak bu sayede genel olarak Hititlerde kurbanın ve özel olarak ölümler ve yeraltı tanrıları için yapılan kurbanın amacını ve değerini anlayabiliriz.

³⁰ Th. P.J. van den Hout, "Khattushili III, King of the Hittite", *CANE II*, J. M. Sasson (ed.), 1995a, s. 1107 vdd.

³¹ M. Darga, "Puduhepa: An Anatolian Queen of the Thirteenth Century B. C.", *MI Mansel*, Ankara, 1974, s.939 vdd; A. Ünal, *Hititler Devrinde Anadolu 3*, İstanbul, 2005, s. 127 vdd.

“Kurban” Kelimesinin Kökeni ve Tanımı

“Kurban” kelimesinin modern batı dillerindeki karşılığı şöyledir: Fransızca ve İngilizce’de *sacrifice*, İspanyolca ve İtalyanca’da *sacrificio*, Almanca’da *opfer*, Hollanda dilinde *slachtoffer*, İsveç ve Danimarka dillerinde *offer*, Polonya dilinde *ofiara*. Görüldüğü gibi modern Batı dillerinin çoğunda “kurban” *sacrifice* kelimesiyle ifade edilmektedir. *Sacrifice* Latince *sacer* ‘kutsal’ ve *facere* ‘yapmak’ kelimelerinin birleşimiyle oluşmuş *sacrificium* sözüyle ilişkilidir. Almanca’da ve İskandinav dillerinde “kurban” anlamına gelen *opfer* ya da *offer* kelimeleri ise İngilizce *offer* “sunmak, sunu” sözüyle ortak etimolojiye dayanmaktadır ve burada sözü edilen sunu kutsal bir anlam içermektedir.

Hem modern doğu dünyasında hem de eski doğu dünyasında “kurban” kelimesinin kökenine baktığımızda, bizim ele aldığımız konu açısından çok daha anlamlı ve açıklayıcı tanımların yer aldığını görmekteyiz. Örneğin Türkçe “kurban” kelimesinin kökeni Arapça’ya dayanmaktadır³² ve Arapça’nın en eski şekillerinden biri olan Akadça’daki *qarābu*³³ ya da *karābu*³⁴ köklerinden gelir; ilkinin anlamı “yaklaşmak, yakınlık kurmak”, ikincisinin anlamı ise “dua etmek, yakarmak”tır. Her iki fiilin anlamı da hem bugünkü “kurban” kelimesinin anlamıyla hem de genel anlamda kurban etmenin mantığıyla örtüşmektedir. Çünkü kurban tanrıyla yakınlık kurmak için yapılan dua ve yakarılardan bir türüdür. Bir başka deyişle dua ve yakarılardan elle tutulur hediyelerle güçlendirilmesidir³⁵.

Kurbanın genel tanımlarında da tanrıyla kurulmak istenen yakınlık için yapılan törenler veya onunla bütünleşmek ve onun sonsuz gücünden faydalanmak için ona sunulup, onunla paylaşılan canlı ya da cansız objeler söz konusu edilir.

Türk Dil Kurumu’nun sözlüğünde kurban sözü için beş farklı anlam verilmiştir:

³² “Kurban”ın Arapça “*krb*” kökünden geldiği hakkında bkz. G. Erginer, **Kurban: Kurbanın Kökenleri ve Anadolu’da Kanlı Kurban Ritüelleri**, İstanbul, 1997, s. 17.

³³ *Qarābu* (*qerēbu*) fiilinin anlamları için bkz. **CAD**, Vol. Q, 1982, s. 228.

³⁴ *Karābu* fiilinin anlamları için bkz. **CAD**, Vol. K, 1971, s. 192.

³⁵ Belli başlı kaynak eserlerde kurbanın tanrıya yaklaşma anlamını vurgulayan diğer tanımlar için bkz. Erginer, 1997, s. 17 vdd.

“1. Dinin bir buyruğunu veya bir adağı yerine getirmek için kesilen hayvan 2. Müslümanlarda kurban bayramı 3. Bir ülkü uğrunda feda edilen veya kendini feda eden kimse 4. Bir kazada veya felakette ölen kimse 5. Maddi ve manevi bakımdan felakete sürüklenmiş veya insani değerlerini yitirmek zorunda kalmış veya bırakılmış kimse”³⁶.

Türkçe sözlükte verilen bu tanımlar içinde yalnızca ilk ikisi dünyadaki kültürlerin tarihinde önemli bir unsur olan ve Hititlerde kurban anlayışı ile de paralellik gösteren kurban olgusu için geçerlidir. Ancak ilk tanımda ifade ettiğimiz ve aşağıda daha da ayrıntılı ele alacağımız gibi, Hititlerde tanrı için yalnızca hayvan kesilmemekte başka şeyler de kurban edilmektedir. İkinci tanımdaki kurban bayramı anlamı ise, tanrı için düzenlenen törenin bütününe verilen bir isim olarak Hititlerde de karşımıza çıkacaktır.

Hititlerde kurban kelimesinin içerdiği anlamları açıklamaya başlamadan önce modern zamanlarda yapılan kurban tanımlarını ifade etmek ve dünya üzerinde yaşamış birçok kültür için önemli bir unsur olan kurban hakkındaki düşünceleri gözden geçirmek tarihsel süreci anlamak açısından yararlı olacaktır.

Kurbanın kökeni ve ortaya çıkışı ile ilgili ilk bilimsel teoriler 19. yüzyılın ikinci yarısında antropologlar tarafından ileri sürülmüştür ve onlar bu olguyu araştırırken öncelikle kutsal kitaplardan yola çıkmışlardır³⁷.

Halbuki insanoğlunun bilincinde kurban olgusunun gelişimi için kutsal kitaplardan çok daha öncesine bakmak gerekir. Ancak eski uygarlıkların tam anlamıyla açığa çıkartılıp, yorumlanmadığı bir dönemde bu yolun izlenmesi olağandır. Bazı antropologlar da kurban olgusunu açıklamak için dünyanın çeşitli coğrafyalarında yaşayan kabilelerin ritüellerini de inceleyerek bir takım sonuçlara varmaya çalışmışlardır.

Batılı çağdaş antropologlar içinde kurban konusuna ilk dikkati çeken ve açıklama yapan kişi E. B. Tylor’dur. Kurbanı “insanın kendi isteğinin karşılanması için kutsal olarak algıladığı unsurla bağ kurma çabası” olarak değerlendirmekle bilimsel araştırmanın yolunu açmıştır. Bu konuda ortaya attığı hipotezde kurbanı temelde

³⁶ *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, Ankara, 1998, s. 1409.

³⁷ E. O. James, “Sacrifice”, *Encyclopaedia of Religion and Ethich XI*, J. Hastings (ed.), Edinburg, 1920, s. 1.

doğaüstü güçlerin teveccühünü kazanmak ya da düşmanlıklarını en aza indirmek için onlara sunulan hediye olarak ifade eder³⁸.

H. Spencer da büyük ölçüde aynı fikirdedir. Kurbanın kökeninin ölü mezarlarına yani ata ruhlarına yiyecek ve içecek bırakma geleneğine dayandığını öne sürer. Ölüler bu şekilde memnun edilmezse onların ruhları geri gelip çeşitli felaketlere neden olabilirler. Sonuç olarak ölü için taze yiyecek ve içecek sunma zamanla kurban, ölü için yapılan cenaze törenleri de tören ve ritüellere dönüşmüştür³⁹.

R. Smith'in kuramı kurbanın, hatta dinin totemizmden⁴⁰ doğduğu yönündedir. Kendisiyle akrabalık bağı olduğu düşünülen hayvan veya bitki toteminin tanrıyla özdeşleştirildiğini ve zaman içinde tanrının totemci topluluk için akrabalık bağını güçlendiren bir kurban haline geldiğini ileri sürer. Totemin eti belirli zamanlarda yendiği zaman topluluğun bireylerinin birbirleriyle olan bağı güçlenmekte ve totemle bütünleşme sağlanmaktadır. Ancak tanrı insan karakterine bürününce insan etinin yenmesi zamanla tiksindirici bir şey haline gelmiş ve onun yerini hayvanlar almıştır. R. Smith'e göre, totemizm yerini sistemli dinlere bırakmaya başladığı zaman bile kurban töreni kutsal anlamını korumaya devam etmiş, kurban eti topluluğun paylaştığı kutsal nesneden tanrıyla paylaşılan kutsal nesneye dönüşmüştür. Kurban her zaman ziyafetin ya da törenin önemli bir parçası haline gelmiştir. Kurbanın olmadığı bir ziyafet düşünülemez. Çünkü yemek etsiz olmaz. Yemek bir birliktelik çağrısı, kurban ise bu birlikteliğe tanrıyı da davet etmedir⁴¹.

J. Frazer kurbanı açıklarken çok farklı yorumlar ortaya atmış, totemizmle olan ilişkisini de yadsımamıştır. Ancak totemizmi R. Smith ve yandaşlarına göre çok daha genel bir bakış açısıyla ele almış, onun dinsel yönünden çok sosyal yönüne dikkat

³⁸ E. B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom II*, New York, 1924, s. 375 vd.; James, 1920, s. 1; Erginer, 1997, s. 20 vd.

³⁹ H. Spencer, *The Principles of Sociology*, New York, 1898, s. 267'den itibaren çeşitli örneklerle ve s. 281; James, 1920, s. 1; Erginer, 1997, s. 33.

⁴⁰ Totem, ilksel toplumlarda topluluğun ondan türediği sanılan ve kutsal sayılan hayvan, ağaç, rüzgâr gibi herhangi bir tabii nesnedir. Totemizm ise kısaca insanla totem arasında bir akrabalık ilişkisi ya da gizemli bir bağ bulunduğu inancına dayanan düşünce ve davranış sistemidir. Totemizm ve totem hakkında ayrıntılı açıklama için bkz. O. Hançerlioğlu, *Dünya İnançları Sözlüğü: Dinler, Mezhepler, Tarikatlar, Efsaneler*, İstanbul, 1993, s. 517.

⁴¹ W. R. Smith, *The Religion of the Semites*, London, 1901, s. 255; James, 1920, s. 1 ve 2; Erginer, 1997, s. 21 vd; Gurney, 1977, s. 28.

çekmiştir. R. Smith’e benzer şekilde, kurbanın totem olarak kabul edilen hayvanların öldürülüp yenmesinden doğduğunu öne sürer⁴². Kutsal sayılan totemin öldürülüp yok edilmesi, kutsalla yakın ilişki içinde olan kralın veya şefin de öldürülüp yenmesini gündeme getirir. Böylece bir insan kurbanı organizasyonu ortaya çıkar. J. Frazer, bu ritüelin sosyal hayatın devamlılığı için şart oluşturmasının dini niteliğinden çok daha ağır bastığını öne sürerek R. Smith’den ayrılır⁴³. Çünkü *“tanrı kralın güçlerinin zayıflamaya başladığı belirtilerini gösterir göstermez öldürülmesi ve ruhunun tehdit edici çürümeyle ciddi bir biçimde bozulmadan önce güçlü kuvvetli bir ardılına aktarılması gerekir”*⁴⁴.

E. Westermarck’a göre kurbanın ortaya çıkış nedeni ise doğaüstü varlıkların insan iştahına ve insan isteklerine sahip olduğu inancıdır. Bu güçler kendilerine takdim edilen kurbanlardan tatmin oldukları sürece insanoğlu için bir tehlike yoktur. Aksi takdirde birçok felaketin kaynağı olabilirler. Bu durumda insanlar kötü ruhları ve olumsuzlukları kovmak için kurban sunarlar⁴⁵. İnsan kurbanı uygulaması ise tehlike içinde yaşayan diğer bireyler için birinin feda edilmesidir. Daha sonra insanların yerini hayvan sunuları almıştır⁴⁶.

Buraya kadar kısaca anlatmaya çalıştığımız kurban olgusunun nasıl ortaya çıktığına dair görüşler, kurbanı içten dışa doğru anlamlandırmaya yöneliktir. Ancak kurban olgusunun ortaya çıkışında dıştan gelen etkilerin de yadsınmaması gerekir. İnsanları, kurban etmeye yönelten maddi koşullar nelerdi? Soyut tanımlamaların ötesinde bu olgunun bir takım somut nedenleri olmalıydı. Akılda tutulması gereken önemli bir nokta vardır ki, kurban –insan kurbanı da dahil olmak üzere- asla basite indirgenecek bir uygulama değildir. Tarih boyunca kurban için düzenlenen bütün törenlerin arkasında bir uygarlık yer almaktadır. Kurbanın uygulandığı en geri kabul

⁴² J. G. Frazer, *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökleri II*, (Çev. M. H. Doğan), İstanbul, 1992, s. 127 vd.

⁴³ J. G. Frazer, *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökleri I*, (Çev. M. H. Doğan), İstanbul, 1991, s. 211 vdd; James, 1920, s. 3.

⁴⁴ Frazer, 1991, s. 213.

⁴⁵ E. Westermarck, *The Origin and Development of the Moral Ideas*, Vol. II, London, 1908, s. 611 vd; James, 1920, s. 3.

⁴⁶ Westermarck, Vol. I, 1908, s. 469 vd; James, 1920, s. 3.

edilen toplumlarda bile belirli bir sistemin ve uygulamanın olmaması mümkün değildir. Çünkü kurban etme bir sistem ve düzen işidir.

Kurbanın maddi nedenlerle açıklanması, onun sosyo-ekonomik temellerini anlamakla mümkündür. Olay ve olguları ekonomik nedenlerle açıklayan felsefe sistemlerine göre kurbanı bir “artı değer” olarak tanımlamak yanlış olmaz. Bu felsefeye yakın duran G. Bataille kurban olgusunu “harcama” ile ilişkilendirir⁴⁷: kurban yok edilmesi gereken bir artı değerdir, bir tüketmedir, ritüel bir tüketme çılgınlığı içinde toplumun psikolojik olarak doyurulması ve sakinleştirilmesidir; artan enerji ve büyüme tamamen emilemiyorsa bu enerji zorunlu olarak yitirilmeli ve harcanmalıdır. G. Bataille’nin aşağıdaki sözleri konuya söz konusu yaklaşımı daha anlaşılır kılacaktır:

“...Yıkımın payını hesaba katmak, kalanı ölümcül bir salgın tehlikesinden korumak, her zaman kurban etmenin sorunudur. Kurban etmeyle ilgili olan her şey tehlike içindedir ama törensel, sınırlı biçiminin düzenli olarak kurban edenleri güvence altına alma etkisi vardır. Kurban etme, içinde ortak eserler sistemini oluşturanların içtenliğinin bulunduğu sıcaklıktır. Şiddet bunun özüdür ama eserler bu şiddeti zaman ve mekan içinde sınırlamaktadırlar; şiddet ortak işleri birleştirme ve koruma kaygısına boyun eğer. Bireyler zincirlerinden boşanırlar ama onları eriten ve ayırsız benzerlerine karıştıran bir boşalma, din dışı zamanın eserleri içine zincirlenmelerine katkıda bulunur. Kurban faydalı zenginliğin kütlesi içinden alınan bir fazlalıktır. Ve kurban ancak yararsızca yok edilmek için alınır. Kurban, seçildiği andan itibaren şiddetli yok edişe vaat edilen, lanetli pay’dır”⁴⁸.

Yukarda kısaca açıkladığımız kurbanla ve kurbanın ortaya çıkışı ile ilgili çeşitli düşünürlerin görüş ve düşüncelerinin, Hitit çivi yazılı belgelerinde anlatılan kurban törenlerine belirli ölçülerde paralellik gösterdiği aşağıda ele alacağımız metin örneklerinin açıklanması ve yorumlanması sayesinde görülecektir. Kurban tanrıya verilen bir sunu, ölümler için bir armağan, olumsuzlukları ve kötü güçleri kovmak için bir araç ve hatta tanrıya en yakın olan kişinin yani kralın öldürülmesiyle topluluğun refahını sağlayan bir ritüel olarak, Hitit metinlerinde karşımıza çıkabilmektedir. Son

⁴⁷ G. Bataille, **Lanetli Pay**, (çev. M. M. Yakupoğlu), Ankara, 1999, çeşitli yerlerde.

⁴⁸ Bataille, 1999, s. 96 ve 97.

planda kurbanı toplumsal düzeni sağlamak için bir tüketme ve harcama olarak göstermek Hitit toplumu için de mümkün olabilmektedir. Metinlerde buna dair açık ifadeler bulunmamasına rağmen metinlerin iyi okunmasıyla yakın sonuçlar elde edilebilir. Doğal olarak elde edilecek sonuçlar, pek çoğu sanayi devriminden sonra ortaya çıkmış kavramlarla değil de o dönemi kendi koşulları içinde değerlendirerek ifade edilecektir.

“Kurban”ın ne olduğu hakkında genel bir tanımlama ise *Religion and Ethics* adlı ansiklopedide özet olarak şu şekilde yapılmaktadır:

*“Kurban genel olarak, ruhani bir güç kaynağı ile -onun gücüne duyulan ihtiyaçtan dolayı- ilişki kurmak için herhangi bir şeyin yok edilmesi ya da tahrip edilmesi sırasında yapılan ayin olarak tanımlanabilir. Kurulan bu ilişki sayesinde kurban nesnesi topluluğun üyeleri ve ruhani güç tarafından paylaşılır, bu paylaşım sırasında da ruhani güçle kurulan yakınlık onun gücüne ortak olmayı sağlayarak birlik ruhunu doğurur; veya tam tersine bu ilişki insanı bir zaafın sindirilmesi ve etkisiz duruma getirilmesi için kurulabilir. İlki için kurban nesnesinin kutsal ziyafette tüketilmesi, ikincisi için ise kurban nesnesinin kirli olarak düşünülmesi ve vahşi hayvanlara terk edilmesi örnek olarak gösterilebilir”*⁴⁹.

Kurbanın bizim ele aldığımız biçimi daha çok ikinci türü kapsamaktadır. Tanımlayacağımız kurbanların kutsal yemekte insanlar tarafından yenilip içilmesinden çok gömülmesi, yakılması ya da terk edilmesi söz konusudur. Kurban nesneleri kirlidir ya da kir onlara yüklenmiştir. Ancak tanrıya sunulan veya tanrıları çağırmak için kullanılan nesne olması açısından bayram törenlerindeki kurbanlarla paralellik göstermektedir.

Hititlerde ölümlere sunulan kurbanlar ise çok farklı boyutlarda değerlendirilmesi gereken bir konudur. Bu tür kurbanlarda ruhani gücün yerini ölü alır ve yakınlık onunla kurulmaya çalışılır. Çünkü o da tanrılar gibi gücünden korkulması ve memnun edilmesi gereken insan üstü bir güç vasfı kazanmıştır. Bunun yanında yaşamını yitirmekle farklı bir boyuta geçmiş olan kişi, ona yakın olan kişilerce her zaman hatırlanmalıdır. Bu hatıraya en büyük saygı, sunulan kurbanlarda kendini gösterir.

⁴⁹ James, 1920, s. 1.

Ölölere ve yeraltı tanrılarına sunulan kurbanları değerlendirirken uygulanan ritüelin doğrudan ölü/ölüler veya yeraltı tanrılarını için düzenlenmiş ve sunulan kurbanların da tamamıyla onlar için hazırlanmış olması çalışmamızda esas tutulmuş ve tezimizin sınırları bu esasa göre çizilmiştir.

BÖLÜM I

HİTİTLERDE KURBAN

Eski Yakındoğu’da kabul gördüğü biçimiyle genel olarak kurban tanrının veya tanrıların beslenmesidir. İnsanlar ancak tanrıları besleyerek onların gücünden yararlanabilir ya da bu gücün korkunç etkilerinden korunabilir⁵⁰. Tanrıların da insanlar gibi yemeye ve içmeye ihtiyaçları vardır. Bu ihtiyaçlarını ise insanlardan talep ederler. İnsanla tanrı arasındaki ilişki köleyle efendisi arasındaki ilişki gibidir⁵¹. Köle efendiyi memnun edip, ihtiyaçlarını karşıladığı sürece efendi de kölesine iyi davranır, onu koruyup kollar, aksi takdirde onu yıkıma sürükler. Tanrıların insanları koruyup kollaması için ise insanların onlara eksiksiz bir şekilde yiyecek ve içecek sunmaları gerekir.

Hititlerdeki kurban uygulamaları da aynı mantığa dayanmaktadır. Bununla birlikte Hititlerde kurbanın sunuluş biçimlerini homojen bir sisteme dayandırmak çok zordur. Hitit tarihinin başlangıcından itibaren gelişerek ortaya çıkan kurban törenlerinde Hititlerin kendi teknikleri yanı sıra Mezopotamya, Hurri ve yerli Hatti kültürlerine ait öğeler de barınmaktadır⁵².

Hititler tanrıların bakımı ve beslenmesi konusunu çok ciddiye alırlar. Hatta bu konuda çok iddialıdırlar. Üzerlerine aldıkları sorumluluğu kendilerinden başka hiç kimsenin en iyi şekilde yerine getiremeyeceği konusunda tanrılara güvence verirler ve tanrıların ihtiyaçlarının karşılanması için Hitit egemenliğinin mutlak olması gerektiğini ima ederler. Bu iddialar ve Hititler için kurban sunmanın altında yatan iktidar hırsı için en güzel örnek, M.Ö. 15. yüzyılda İmparatorluk Dönemi’nin ilk krallarından I. Arnuwanda (M.Ö.1420-1400) ve kraliçe Asmunikal tarafından

⁵⁰ V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion*, Leiden. New York. Köln, 1994, s. 640 vd.

⁵¹ Bu karşılaştırma için bkz. A. Goetze, “Die Pestgebete des Muršiliš”, *KIF* 1, 1930, s. 216; A. Süel, *Hitit Kaynaklarında Tapınak Görevlileri İle İlgili Bir Direktif Metni*, Ankara, 1985, s. 149 vd; F. Kınal, *Eski Anadolu Tarihi*, Ankara, 1987, s. 219.

⁵² G. M. Beckman, “Opfer. A. II. Nach schriftlichen Quellen, Anatolien”, *RIA* 10, Berlin. New York, 2003, s. 106.

yazdırılmış duadır⁵³. Bu duada kral çifti, kuzeydeki Gaşkalar tarafından ele geçirilen kült merkezlerini kaybetmekten duydukları üzüntüyü dile getirirler. Tapınaklar yağmalanmış, içindekiler alınıp götürülmüştür. Duada çarpıcı biçimde şu ifadelerle devam ederler: “Bu yüzden, bu topraklarda artık hiç kimse sizin adınızı anarak dua etmeyecek, tanrılar. Hiç kimse sizin için günlük, aylık ve yıllık kurbanları sunmayacak. Hiç kimse bayramlarınızı ve törenlerinizi kutlamayacak”⁵⁴. Bu dua, düşman sınırları içindeki kült merkezlerine sunuların gönderilmesi sözü ile biter.

Duada dikkat çekici olan, Gaşkalara terk edilmek zorunda kalınmış bölgelerin tapınak ve kültlerine sahip çıkılmış olmasıdır. Hitit ordusu kült merkezi olan şehirleri terk etmek zorunda kalsa bile, Hitit Devleti oralara kurbanlar göndermeye devam edecektir. İnançların ve ibadetlerin ne kadar önemsendiği açıkça ortadadır. Bu durum inanç üzerinden yürütülen siyasi bir manipülasyondur.

Hititlerde kurban olgusuna en fazla açıklık getiren ifadelerden biri kuşkusuz mitolojik bir metinde yer almaktadır. Bu mitolojik hikayede Hititler için kurbanın ne anlama geldiğine dair önemli bir ipucu yakalıyoruz. Tanrılar arasındaki egemenlik mücadelesini konu alan ve Kumarbi Destanı ile başlayan destanlar zincirinin bir halkası olan Hedammu mitinde bilgelik ve akıl tanrısı Ea tanrılar toplantısında insanlığın yok edilmesi karşısında tanrılarının ne hale geleceği konusunda acıklı bir konuşma yapar. Konuşma şöyledir: “Neden [insanoğlunu] yok ediyorsunuz? Onlar tanrılara kurban sunmayacaklar. Onlar sizin için sedir (ağacından) tütüsü yakmayacaklar. Eğer insanoğlunu yok ederseniz, artık tanrılara [tapınma]yacaklar. Hiç kimse [ekmek] sunmayacak ya da sizin için artık libasyon yapmayacak. Hatta sabanı bizzat Kummiya’nın kahraman kralı Teşup sürecek, Şauška ile Hepat ise değirmen taşında (un) öğütecekler”⁵⁵. İnsanlar kıtlık dönemlerinde tanrılara kurban

⁵³ Duanın tamamı için bkz. Schuler, 1965, s. 152 vdd; A. Goetze, “Hittite Prayers”, *ANET*, J. B. Pritchard (ed.), New Jersey, 1955b, s. 399 vd.

⁵⁴ KUB 17.21+ öy 19 vdd.; Transkripsiyon ve tercüme için bkz. Schuler, 1965, s. 152 vd.

⁵⁵ J. Siegelová, *Appu-Märchen und Hedammu-Mythos (StBoT 14)*, Wiesbaden, 1971, s. 46 vdd; H. A. Hoffner, *Hittite Myths*, Chicago, 1990, s. 49; Haas, 1994, s. 640, d. n. 2; R. Lebrun, “Aspects Particuliers du Sacrifice Dans le Monde Hittite”, *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, J. Quaegebeur (ed.), Leuven, 1993, s. 225; B. J. Collins, “Ritual Meals in the Hittite Cult”, *Ancient Magic and Ritual Power*, M. Meyer–P. Mirecki (eds.), Leiden-New York-Köln, 1995, s. 92; A. Ünal, *Hititler Devrinde Anadolu 2*, İstanbul, 2003, s. 79.

sunma görevlerini yerine getirmekte zorlanıyorlardı ve tanrılar da bu durumdan etkilenecek çok güç duruma düşüyorlardı. Bu yüzden Ea, tanrılarını bir açlık sıkıntısı ile karşı karşıya oldukları konusunda uyarmaktadır.

Bu pasaj tanrılarını kendi işlerini kendileri yapamayan, insanların sundukları kurbanlarla beslenen zavallılar gibi göstermektedir. Bununla birlikte tanrılar istedikleri zaman insanoğlunu yok edecek kadar güçlüdürler. Bu nedenle Hititler mümkün olduğunca tanrılarını şımartmışlar, her fırsatta onlara kurbanlar sunarak, onların teveccühünü kazanmaya çalışmışlardır.

II. Murşili'nin veba dualarında tanrılarının, insanların sundukları kurbanlara ihtiyaç duydukları inancı bir kez daha gözler önüne serilmiştir. II. Murşili bu dualarda vebayı durdurmaları için tanrılara dualarla yakarmakta ve onları durum değerlendirmesi yapmaya davet etmektedir: veba sona ermediği takdirde Hatti ülkesindeki bütün insanlar ölecek ve tanrılara ekmek ve içki kurbanı sunacak kimse kalmayacaktır⁵⁶. Böylece veba sadece insanları yok etmekle kalmayacak, tanrılarının da çok zor duruma düşmesine yol açacaktır.

Elbette tanrılara kurbanların belirli kurallar çerçevesinde sunulması beklenir. Bu kurallar Hitit çivi yazılı metinlerinde harfiyen belirtilmiştir. Tanrılarının hiçbir hatayı affetmediği ve cezalarının da korkunç olduğu göz önünde bulundurulursa kuralların en ince ayrıntısına kadar yazıya dökülmüş olmasının nedeni daha iyi anlaşılacaktır. Kurallar metnin içeriğine, kurbanın uygulama alanına ve türlerine göre farklı şekillerde ortaya çıkarlar. İçinde kurban törenlerinin yer aldığı metinler, yani kurbanın uygulama alanları ve türleri aşağıdaki bölümde açıklanmıştır.

I. 1. Hititlerde “Kurban”ın Uygulama Alanları ve Türleri

Hititlerin kurban uygulamaları hayatın farklı yönlerine uygunluk gösterir şekilde çeşitlidir. Kurbanların sunulduğu durumları çivi yazılı Hitit metinlerine göre

⁵⁶ Goetze, 1930, s. 236 vdd; Haas, 1994, s. 640; Gurney, 1990, s. 131; T. Bryce, *Hitit Dünyasında Yaşam ve Toplum*, (çev. Müfit Günay), Ankara, 2003, s. 94; G. M. Beckman, “Herding and Herdsman in Hittite Culture”, *Fs H. Otten 2*, Wiesbaden, 1988, s. 36, d.n. 27.

sınıflandıracak olursak⁵⁷ en başta bayram metnlerinin⁵⁸ yer aldığını görürüz. Daha sonra ritüel metinleri⁵⁹ gelir. Bunların yanında ölmüş olan kralları listeler⁶⁰ halinde onlara sunulan kurbanlarla gösteren metinler ve cenaze törenlerinde⁶¹ sunulan kurbanları anlatan metinler yer almaktadır. Ayrıca tapınak personelinin eğitimi ile ilgili metinlerde⁶², kült envanterlerinde⁶³, mitolojik metinlerde⁶⁴, dualarda⁶⁵, adaklarda⁶⁶ ve kehanetle ilgili metinlerde⁶⁷ tanrılara veya ölümlere sunulan kurbanlardan bol bol söz edilmektedir. Birkaç Luwi metninde ve ender olarak tarihi ve hukuki metinlerde de kurbanla ilgili ifadeler yer almaktadır.

Metinlerin dışında görsel tasvirli sanat eserlerinde ve kaya kabartmalarında da tanrılara kurbanların sunulduğu sahneler rastlamak mümkündür.

Kurban nerede, ne zaman veya hangi niyetle yapılırsa yapılsın temelde üç türü kapsamaktadır: kanlı, kansız ve yakma kurbanlar. Kansız kurbanlar genel olarak ekmek ve içki kurbanlarıdır. Kanlı kurbanlar ise doğal olarak yenilebilir evcil hayvanlardır. Ancak zaman zaman tanrılara sıra dışı bazı kurbanlar da sunulmaktadır ki, bu tür kurbanlar işlediğimiz konu açısından bizi çok daha fazla ilgilendirmektedir. Bu tür kurbanların içinde eti yenmeyen köpek ya da at gibi hayvanlardan başka çok nadir olarak insan da yer alabilmektedir.

Hem kanlı hem de kansız kurbanların törene katılanlarca asla tüketilemeyeceği çok özel uygulamalar da gerçekleştirilebilmektedir. İşte bu özel durumlarda

⁵⁷ Bu sınıflandırma Boğazköy çivi yazılı metinlerinde yapılan titiz bir taramadan sonra yapılabilmiştir. Beckman, 2003, s. 106'da verilen bilgiler de göz önünde bulundurulmuştur.

⁵⁸ *CTH* 591 vdd.

⁵⁹ *CTH* 390-500.

⁶⁰ *CTH* 661.

⁶¹ *CTH* 450; H. Otten, *Hethitische Totenrituale*, Berlin, 1958a; A. Kassian et al., *Hittite Funerary Ritual: šalliš waštaiš*, Ugarit-Verlag Münster, 2002.

⁶² *CTH* 264.

⁶³ *CTH* 501-530.

⁶⁴ *CTH* 321-370.

⁶⁵ *CTH* 371 vdd.

⁶⁶ *CTH* 583-590; J. de Roos, *Hettitische geloften. Een texteditie van Hethitische geloften met inleiding, vertaling en critische noten*, I-III. Diss. Universiteit van Amsterdam, 1984.

⁶⁷ *CTH* 531-582.

kurbanlar yakılmaktadır. Yakma kurbanlarda en çok kullanılan canlı kurbanlar kuşlardır⁶⁸.

Kendisine kurban sunulan tanrı, tanrısal anlamlar yüklenen nesne veya ölü, kurban töreninin bizzat gerçekleştirildiği anda hali hazırda bulundurulur. Tanrıyı veya ölüyü simgeleyen nesne genellikle bir heykeldir ve krali cenaze törenleri hakkındaki bölümde yeniden ele alacağımız üzere çivi yazılı metinlerdeki adı Hititçe *ešri-*, Sümerce ALAM olarak anılmaktadır.

Bayram törenlerini konu alan çivi yazılı metinlerden anladığımız kadarıyla törenlerin tapınağın dışında gerçekleştirildiği durumlarda bazen tanrı heykellerinin yerini ^{NA}4*huwaši* (Sümercesi ^{NA}4ZL.KIN)⁶⁹ denen kutsal taşlar alabilmektedir. Tapınağın içinde gerçekleştirilen törenlerde ise kurbanlar kutsallık atfedilen bazı yerlere sunulabilmektedir⁷⁰.

Bayram törenleri olarak adlandırdığımız Hititlerin devlet törenlerinde kurbanlar çoğunlukla hiyerarşinin en tepesinde yer alan kral tarafından sunulur. Kral Hitit panteonunun bütün tanrılarının baş rahibi konumundadır. Eşi kraliçe de baş rahibedir ve kurban sunma yetkisi kraldan sonra ona aittir. Kral ekmek ve içki kurbanlarında çok özel bir takım hareketlerle ve belirli bir düzen çerçevesinde tanrıyla yakınlık kurar, içkisini ve yemeğini onunla paylaşır. Elbette hayvan kurbanlarında hayvanların kesilmesini ve parçalanmasını bizzat üstlenmesi beklenemez. Kurban hayvanını takdis eder ve bu görevi tapınakta bu işle görevli rahiplere aktarır.

Yeraltı tanrılarına sunulan kurbanlar için ise çok daha özel mekanlar oluşturulmaktadır. Onlardan söz ettiğimiz aşağıdaki bölümde görüleceği gibi bu tanrılar tapınakları ve örgütlü bir kültürleri yoktur. Genellikle kurbanları yere kazılan çukurlar aracılığıyla kabul ederler. Yakma kurbanlarla birlikte diğer kurban türlerinin de uygulandığı ve büyüsel işlemlerin gerçekleştirildiği bu törenleri her zaman

⁶⁸ Hitit metinlerinde genellikle MUŠEN sümerogramı ile ifade edilir. Hitit metinlerinde kuşlar ve kuş türleri için bkz. H. Ertem, **Boğazköy Metinlerine Göre Hititler Devri Anadolu'sunun Faunası**, Ankara, 1965, s. 169 vdd.

⁶⁹ M. Darga, "Über das Wesen des *huwaši*-Steines nach hethitischen Kultinventaren", **RHA XXVII**, Paris, 1967, s. 5 vdd; M. Darga, "Hitit Metinlerinde Geçen ^{NA}4ZL.KIN=^{NA}4*huwaši* Kelimesinin Anlamı Hakkında Bir Araştırma", **Belleten XXXIII**, Ankara, 1969, s. 493 vdd; I. Singer, "The *huwaši* of the Storm-God in Hattuša", **IX. Türk Tarih Kongresi (Ankara 21-25 Eylül 1981)**, Ankara, 1986, s. 245 vdd; Gurney, 1990, s. 124.

⁷⁰ Beckman, 2003, s. 106 vd; Gurney, 1977, s. 32.

“ritüel” olarak tanımlıyoruz. Ritüellerde geleneksel kurban törenlerinden çok farklı şekilde kral geri planda kalır ve tanrılara kurban sunma işini tek başına tapınağa ya da saraya bağlı olmadığı halde, sıradan bir insan olarak kabul edilemeyecek kadar becerikli olan kişiler üstlenir.

Geleneksel dini törenlerde arka planda yer alan, ancak her zaman önemli ve ulvi işler yapan ve aslında ya rahip ya da kral ailesi grubundan olan; ritüellerde ise kendi isimlerini ve geldikleri yerin ismini metinlere kaydettirecek kadar ön planda yer alan bu görevliler kimlerdir? Şimdi kısaca onları tanımaya çalışalım.

I. 2. Kurban Törenlerindeki Görevliler Hakkında Genel Bilgiler

Törenin başlangıcından sonuna kadar bu ulvi işlerin eksiksiz ve hakkıyla gerçekleşmesi için geri planda tapınak ya da saray personeli hazır beklemektedir. Çoğu zaman da kralın hemen yanı başında tören sahnesinde yer alırlar. Bu durum Hititlere ait görsel sanat eserlerince de desteklenmektedir.

Saki (^{LÚ}SAGI.A), aşçıbaşı (UGULA ^{LÚ}MUHALDIM) ve sofracı (^{LÚ}GIŠBANŠUR) kurban törenlerinin gerçekleşmesi sırasında en çok öne çıkan görevlilerdir⁷¹. Saki içki kurbanında birinci derecede sorumlu görevlidir. Onun ne kadar önemli biri olabildiği aşağıda ele alacağımız cenaze törenlerine ait metinlerin bazılarının yorumlanması sırasında Bölüm III.1.3.3.’de açıklanmıştır. Aşçıbaşı ve yardımcıları ise genellikle hayvan kurbanı törenlerinde kralın hayvanı takdisinden hemen sonra kesme, parçalama ve pişirme işlerinin tümünden sorumludurlar. Sofracı ise ekmek kurbanı törenlerinde, ekmeğin tören yerine getirilmesinden ve dağıtılmasından sorumlu olan görevlidir.

Hem aşçıların ve kasapların hem sakinin hem de sofracının Hitit dönemine ait kabartmalı vazolarda tasvir edildiklerini görmekteyiz.

⁷¹ Beckman, 2003, s. 107.

İnandık'ta bulunan Eski Hitit Dönemi'ne ait tasvirli bir kült vazosu üzerinde boğanın kurban edilişi açıkça gösterilmektedir⁷² (Tablo 10). Kesim işinden sorumlu olanlar ayakları bağlanmış olan boğanın üzerine eğilmiş işlerini yapmaktadırlar. Tasvirli Hitit sanatında aşçılara ait başka örnekler de vardır. Örneğin Alacahöyük kapı ortostatlarında sürülerek götürülen (büyük olasılıkla kesim yerine) hayvanların hemen ardındaki üç figür aşçıları temsil ediyor olmalıdır⁷³; zaten en baştakinin elinde bir bıçak tuttuğu açıkça anlaşılmaktadır⁷⁴. (Tablo 27) Boğazköy'de aşağı şehirde ele geçirilmiş tunç kap parçasındaki frizde yer alan sola yönelik erkek, ileri uzatarak yukarı doğru açtığı ellerinde bir hayvan başı taşımaktadır. Bu erkek figürünün kestiği hayvanın başını ileri doğru uzatan bir baş aşçı olduğunu iddia edenlerin yanı sıra, bu hayvan başının bir *BIBRU*'yu temsil ettiğini söyleyenler de vardır⁷⁵.

Yine İnandık vazosunda alttan ikinci frizde saki, kral mı yoksa tanrı mı olduğu açıkça belli olmayan bir şahsa içki sunarken tasvir edilmiştir (Tablo 9). Bugün New York Metropolitan Museum'da Norbert Schimmel koleksiyonuna ait geyik biçimli gümüşten bir Hitit kült vazosunun boyun kısmında da bir içki kurbanı sahnesi canlandırılmaktadır⁷⁶. Libasyon yapan kralın arkasında, sıranın sonunda, diz çökmüş ve sağ elinde tuttuğu kabı ileri uzatmış ve sol eliyle de dua jesti yapmış olan şahıs saki olmalıdır⁷⁷ (Tablo 16). Geyik ritonundaki sakiye benzer şekilde tasvir edilen başka bir saki, Boston Fine Arts Museum'da sergilenen yumruk biçimli gümüşten bir

⁷² T. Özgüç, *İnandıktepe: Eski Hitit Çağında Önemli Bir Kült Merkezi*, Ankara, 1988, s. 33, Lev. H-1; H. Baltacıoğlu, "Alacahöyük Sfenksli Kapı Aşçıları Kabartması", *Archivum Anatolicum (Anadolu Arşivleri)*, C. VI, S. 1, Ankara, 2003, s.83.

⁷³ Bu üç figürün aşçıları temsil ettiği hakkında bkz. Baltacıoğlu, 2003, s. 59 vdd.

⁷⁴ Elinde bıçak tutan en baştaki figürün aşçı olarak tanımlanabileceği hakkında bkz. M. Darga, *Hitit Sanatı*, İstanbul, 1992, s. 144; Baltacıoğlu, 2003, s. 62 vdd.

⁷⁵ Konu hakkındaki tartışmalar için bkz. Baltacıoğlu, 2003, s. 68 vd.

⁷⁶ O. W. Muscarella, "Stag Rhyton", *Ancient Art: The Norbert Schimmel Collection*, O. W. Muscarella (ed.), Mainz, 1974, s. 123 vdd; S. Alp, *Beitrage zur Erforschung des hethitischen Tempels: Kultanlagen im Lichte der Keilschrifttexte*, Ankara, 1993, s. 97; K. Bittel, *Beitrag zur Kenntnis hethitischer Bildkunst*, Heidelberg, 1975, s. 8 vdd.

⁷⁷ Geyik ritonu üzerinde sıranın sonunda tasvir edilen şahsın saki olduğu hakkında bkz. Alp, 1993, s. 97.

Hitit kabı üzerindedir⁷⁸. Bununla birlikte burada sakinin tasvir edildiği bölümün önemli bir kısmı tahrip olmuştur ve ancak kap tutan eli korunabilmiştir (Tablo 19).

Kısmen çalışmamızın konusunu oluşturan yeraltı tanrılarına sunulan kurbanların içinde yer aldığı ritüellerde, kurban sunma işlerini gerçekleştiren baş sorumlular büyücü kadınlar (metinlerde Sümerce ^{MUNUS}ŠU.GI, Hititçe *hašawa-* olarak anılan “yaşlı kadın” ve bazen de *patili-* rahibi denen bir görevli büyü ritüellerinde büyücü olarak karşımıza çıkarlar) ya da büyücü adamlardır (Sümerce ^{LÚ}AZU). Kanlı ve kansız kurbanları ya da yakma kurbanları hep onlar sunar. Kral veya kraliçe ise genellikle kurban işini gerçekleştirmekten çok ritüeli bizzat talep eden müşteri konumundadır⁷⁹. Çünkü bu ritüeller bayram törenleri gibi düzenli olarak değil, sadece bir sorun ortaya çıktığında ya da olağandışı durumlarda uygulanırlar.

Ritüellerde sunulan kurbanları ve bu kurbanları sunan büyücüleri tasvir eden herhangi bir görsel öge bizim bilgimize göre yoktur. Bunun nedenini şuna bağlıyoruz: bu uygulayıcılar genellikle halktan kişilerdi ve hem saraydan hem de tapınaktan bağımsızdılar. Bu durumda onların kral veya kral ailesinden kişiler olması söz konusu bile değildir. Asıl ya da ruhban sınıfından olmayan insanların görsel tasvirlerinin yapılarak ölümsüzleştirilmeleri beklenemez.

Onların bağımsız hareket etmeleri kontrol edilmelerini gerektiriyordu. Bu nedenle ritüel metinleri titizlikle yazıya dökülmüş ve metinlerde öngörülen talimatların dışında ritüel icra edilmesi yasaklanmıştır. Çünkü büyücüler ve büyüler devletin ve toplumun kaderini etkileyebilecek kadar güçlüdürler. Talimatların dışına çıkanlar her zaman yasalarda belirtilen ve cezası ölüm olan “kara büyü” yapmakla suçlanabilirler⁸⁰.

⁷⁸ H. G. Güterbock-T. Kendall, “A Hittite Silver in the Form of a Fist”, *The Ages of Homer: A Tribute to Emily Townsend Vermeule*, J. B. Carter and S. P. Morris (eds.), Austin, 1994, s.51; S. Alp, *Hititlerde Şarkı, Müzik ve Dans, Hitit Çağında Anadolu’da Üzüm ve Şarap*, Ankara, 1999, s. 28 vd.

⁷⁹ Ritüeli talep eden müşteriye Hitit metinlerinde EN.SISKUR denmektedir. Bkz. F. P. Daddi, *Mestieri: Professioni e Dignita nell’Anatoli Ittita*, Roma 1982, s. 490.

⁸⁰ A. S. Kapelrud, “The Interrelationship Between Religion and Magic in Hittite Religion”, *Numen* 6, Oslo, 1959, s. 32 vdd.

Çivi yazılı metinlere göre Hititlerde “kurban”ın uygulanışı ve uygulayıcıları karşımıza bu şekilde çıkmaktadır. Ancak çivi yazılı Boğazköy metinlerinde Hititçe ya da Hititçe olmayan kelimelerden hangisi kurban anlamına gelmektedir? Kurban anlamına gelen tek bir kelime mi vardır yoksa çeşitli kurban türleri için ayrı ayrı kelimeler mi kullanılmaktadır? “Kurban”ın ve “kurban”la ilgili teknik terimlerin Hitit metinlerindeki karşılıklarına aşağıdaki bölümde ışık tutmaya çalışacağız.

I. 3. Çivi Yazılı Hitit Metinlerinde Kurban Kelimesi: Tanımı ve Anlamı

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Hitit çivi yazılı metinleri arasında bayram ve ritüel metinleri kurbanın en çok anıldığı metinlerdir. Tanrılara sunulan kurbanlarla ilgili ayrıntılı bilgileri de bu metinlerden öğreniyoruz. Hem bayram hem de ritüel metinlerinde anlatılan kurban törenleri bazen birbirine çok benzemektedir. Bu nedenle Hitit katipleri ikisini de çok farklı teknik terimlerle adlandırarak, birbirinden kesin çizgilerle ayırmışlardır.

Düzenli tekrarlanan kurbanları veya tanrılara yönelik belirli kült kutlamalarını aktaran ve “bayram”, “ziyafet”, “festival” anlamlarına gelen EZEN Sümerogramı (Akadçası *isinnu*, Hititçe anlamı ise hala bilinmemektedir) ile ifade edilen metinler tamamen bayram metinleridir⁸¹. Burada sözü edilen bayram metinleri, devlet eliyle kültürlerin idaresine, tanrıların doğru şekilde kutsanmasına ve kurbanların yeterli sayıda yapılmasına yöneliktir ve daha çok idari metinleri hatırlatmaktadır⁸². “Kurban” bayramın bütününe değil sadece bayramın bölümlerinden birini oluşturur. Ancak bayramların içinde her türlü kurban örneğine rastlamak mümkündür.

⁸¹ H. G. Güterbock, “Some Aspects of Hittite Festivals”, *Actes de la XVII^e Rencontre Assyriologique Internationale 1969*, Bruxelles, 1970, s. 175; G. Frantz-Szabó, “Hittite Witchcraft, Magic, and Divination”, J. M. Sasson (ed.), *CANE III*, 1995, s. 2008; EZEN Sümerogramı Eski Mezopotamya metinlerinde de şenlik ve bayramları tanımlar. Bu konu hakkında bkz. H. Limet, “Le Sacrifice SISKUR”, *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, J. Quaegebeur (ed.), Leuven, 1993, s. 244 ve 246.

⁸² J. Klinger, “Arınma Ritüelleri ve Kötülükleri Defetme Büyüleri”, *Hititler ve Hitit İmparatorluğu: 1000 Tanrılı Halk*, s. 456.

Törenin yöneticisi olan bir kişinin ismen “yazar” şeklinde bildirildiği ritüeller ise çok daha kendine özgü yapıdadır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi burada töreni yöneten ve kurbanları sunanlar genellikle “yaşlı kadın” olarak anılan büyücü kadınlar ya da büyücü adamlardır. Yeri geldikçe bu meslek grubundan kişiler için daha ayrıntılı bilgi verilecektir.

Ritüeller genellikle büyüsel işlemleri tasvir eden çivi yazılı metinlerdir ve SISKUR Sümerogramı ile ifade edilirler⁸³.

SISKUR Sümerogramının Hitit çiviyazılı metnindeki karşılığı “ritüel” anlamına gelse de aslında onun Sümerce anlamı çok daha başkadır. Sümer dilinde SISKUR sözünün kullanımı, onu daha sonra kendi dillerine aktaran Samiler tarafından açıkça anlaşılamamıştır. SISKUR, Sümer metnlerinde ne tam olarak “kurban” ne de “dua” anlamına gelmektedir. O daha çok bütün bunları içinde barındıran dinsel eylemlerin tümüdür. Tanrıya yapılan kurbanların, yürekten söylenmiş sözlerin ve saygıyla selamlamaların tümü, kutsal dünyayla kurulan kutsal ilişkilerin tamamıdır⁸⁴. Ancak Hititler için en belirgin anlamı ritüel metinlerini tanımlayan bir ideogram olmasıdır.

SISKUR’un Hititçe’deki karşılıkları *malteššar*⁸⁵ “dua” ve *mugeššar*⁸⁶ “yakarı” kelimelerinin içerikleriyle bağdaştırılabilir. Bu iki kelime daha çok ritüellerin sözel içeriklerini vurgulayan soyutlamalardır⁸⁷.

Ritüelleri tanımlayan SISKUR Sümerogramının cümlede nesne olarak yer aldığı durumlarda, nadiren de bayramlar için kullanılan EZEN Sümerogramının cümlede nesne olarak yer aldığı durumlarda, Hititçe’de çoğunlukla kurban etmek anlamına gelen “*šipant-*” fiili kullanılabilir. İnfinitiv haldeki *šipant-* fiili⁸⁸ “kurban etmek” veya “kurban hayvanını takdis etmek” anlamlarına gelse de SISKUR ile

⁸³ Klinger, (...), s. 456; Frantz-Szabó, 1995, s. 2008; Haas, 1994, s. 641.

⁸⁴ Limet, 1993, s. 244, 245 ve 255.

⁸⁵ *Malteššar*’ın “dua”, “ilahi” veya “adak”, “adak sunusu” anlamları için bkz. **HWb Erg. 1**, s. 13; **HWb Erg. 3**, s. 23; **CHD**, 1980, s. 136 vdd.

⁸⁶ *Mugeššar*’ın “dua ile yakarma”, “çağırma” ve “çağırma ritüeli” anlamları için bkz. **HWb Erg. 1**, s. 14; **CHD**, 1980, s. 324 vdd.

⁸⁷ Klinger, (...), s. 456.

⁸⁸ *Šipant-* fiilinin metinlerde çeşitli kurban türlerinde kullanılışıyla ilgili açıklamaları aşağıda kanlı ve kansız kurbanlar bölümünde bulabilirsiniz.

kullanıldığında “ritüeli gerçekleştirmek”, EZEN ile kullanıldığında ise “bayramı kutlamak” şeklinde tercüme edilmektedir⁸⁹.

Šipant- fiilinden birçok isim türetilmiş olmasına rağmen⁹⁰, “kurban” a karşılık gelebilecek bir isme Hitit çivi yazılı metinlerinde rastlanmaz. Türkçe’deki hem ismin hem de fiilin aynı kelime olduğu “kurbanı kurban etmek” gibi bir cümleye Hititçe’de rastlanmaz.

Akadlar SISKUR için *ikribū*, *niqū* ve *teslītu* kelimelerini kullanmışlardır. *Niqū*⁹¹ kelimesi büyük olasılıkla ilk olarak tanrıların onuruna yerlere şarap, süt dökme (libasyon) anlamındaki *naqu*⁹² fiilinden yola çıkarak “kurban” anlamına gelir. *İkribū*⁹³, *karābu(m)*⁹⁴ fiil kökünden ve *teslītu*, *salū* kökünden istek, dua, hayır duası (tanrının lütfü) anlamlarını çağrıştırır⁹⁵.

Bugün kullandığımız “kurban” kelimesinin Akadça “*karābu*” köküne dayandığını yazımızın en başında belirtmiştik. “Kurban”ın bugünkü anlamıyla yakın ilişkisi olan Akadça *ikribū* kelimesinin aynı kökten bir fiil olan *karabu(m)*’dan türemiş olması dikkat çekicidir.

İkribū kelimesinin içeriği Asur Dönemi’nden Hitit İmparatorluk Dönemi’ne uzanan zaman sürecinde çok değişik boyutlar kazanmıştır.

Asur Ticaret Kolonileri Dönemi’nde Asur’dan Anadolu’ya getirilen ticaret eşyası bazen *ikribū* olarak adlandırılmaktaydı. Kelimenin anlamı yukarda belirttiğimiz gibi “dua etmek, yemin etmek” anlamları taşısa da, tüccarların tapınakla olan ekonomik ilişkileri çerçevesinde bir ticaret terimi haline gelmiştir. Çünkü bazen tapınak tarafından tüccarlara sağlanan “sermaye” bazen de bu “sermayeden elde edilen karın tapınağa ödenmesi gereken bölümü” anlamlarına gelmektedir. J. G. Dercksen,

⁸⁹ *Šipant-* fiilinin SISKUR ve EZEN ile kullanımları için bkz. A. Goetze, “Hittite *šipant-*“, *JCS XXIII*, New Haven, 1970, s. 80 vd.

⁹⁰ *šipant-* fiilinde türetilen isimler için bkz. Lebrun, 1993, s. 226, d.n. 3.

⁹¹ *CAD*, Vol. N, 1980, s. 252 vdd.

⁹² *CAD*, Vol. N, 1980, s. 336 vdd; D. J. McCarthy, “The Symbolism of Blood and Sacrifice”, *JBL 88*, 1969, s. 167, d. n. 5.

⁹³ *CAD*, Vol. I-J, 1956, s. 62 vdd; W. von Soden, *AHw*, Band 1: A-L, Wiesbaden, 1965, s. 369 vd.

⁹⁴ von Soden, 1965, s. 445 vd.

⁹⁵ Limet, 1993, s. 244.

ikribū'yu "tanrıların gümüşü" olarak tanımlayan bir başlıkla yazdığı makalede konuyu ayrıntılı bir şekilde değerlendirmiştir⁹⁶.

Hitit çivi yazılı metinlerinde *ikribū*'nun bir terim olarak ortaya çıkışı ise İmparatorluk Dönemi'ndedir. Özellikle III. Hattuşili ve Puduhepa kral çiftinin Hitit tahtında hüküm sürmeye başladığı zamandan itibaren *ikribū* adak metinlerinin standart yazılışında "adak" için kullanılan kelime olmuştur⁹⁷.

Söz konusu kral çifti, Hitit tahtına hukuka uygun olmayan yollarla oturmuştur. III. Hattuşili'nin taraftarlarının desteği olmadan tahta oturmuş olması beklenemez. Ancak kendisine karşı olanların hiç de az sayıda olmadıkları ve kutsal saltanat halkasını bozarak tahtı gasp ettikleri göz önünde bulundurulursa her zaman bir isyan tehdidi altında yaşadığını düşünmek herhalde yanlış olmaz. Hurri nüfusunun yoğun olduğu ve Hitit ülkesinden görece olarak uzakta yer alan Kizzuwatna'dan getirdiği eşi Puduhepa, soruna çok akılcı bir çözüm bulmuştur: adaklar. Eşinin hastalığını bahane ederek, iyileşmesi karşılığında çeşitli tanrıların öncelikle de Lelvani'nin tapınağına adaklar adamıştır. Bu adakların tapınakları, dolayısıyla da Hitit devletinde etkili oldukları düşünülen rahipleri zenginleştirdikleri düşünülürse bir rüşvet olarak algılanmaları yanlış sayılmaz. Puduhepa'nın gücünü adakların ardında kullanmakta olduğu görülmektedir.

Ancak kral çiftinin tahta oturmasıyla birlikte Hitit tarihinde yeni bir dönemin başladığı da inkar edilemez. Hem dini, hem siyasi hem de sosyal anlamda büyük değişiklikler yaşanmıştır. Adak metinlerinde de sosyal yapıdaki hızlı düzenlemenin izleri yakalanabilmektedir.

Puduhepa'nın adak metinleri ile ilgili bütün bu açıklamaların nedeni aslında Akadça "söz ve yemin" anlamlarına gelen *ikribū*'nun İmparatorluk Dönemi Hitit metinlerinde kazandığı içeriği vurgulamak içindir. Hitit metinlerinde de "söz" ya da "yemin" gibi anlamlarında bir değişiklik olmasa da tanrılara verilen sözün içeriği

⁹⁶ J. G. Dercksen, "The Silver of the Gods on Old Assyrian *ikribū*", *Archivum Anatolicum (Anadolu Arşivleri): Emin Bilgiç Kitabı*, S. 3, Ankara, 1997, s. 75 vdd.

⁹⁷ Hitit İmparatorluk Dönemi adak metinleri için bkz. *CTH* 583-590; E. Ebeling, "Gelübde in Hatti", *RIA*, Band 4, s. 200; de Roos, 1984; J. de Roos, "Gott und Mensch in den hethitischen Gelübdetexten", *Anatolica XIV*, 1987, s. 102 vdd; J. de Roos, "Hittite Votive Texts", *III. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri (Çorum 16-22 Eylül 1996)*, Ankara, 1998, s. 491 vdd.

siyasi ve toplumsal hatta Asur Ticaret Kolonileri döneminde olduğu gibi ekonomik niteliklerle doldurulmuştur.

Şimdiye kadar yazdıklarımızı özetlemek gerekirse Hitit dünyasında “kurban” tanrıya bir yaklaşma çabası, onun inayetini kazanma, ona duada ve yakarıda bulunma gayretidir. Sunulan içki ve yiyecek kurbanlarıyla bu dua ve yakarılar daha belirgin ve somut hale getirilir.

“Kurban yemeği tanrıyla basit bir paylaşımı yaşamaktan çok tanrı veya tanrıçanın iyiliğini kazanma şansıdır. Böyle durumlarda kurban duayı güçlendirme işlevi taşır”⁹⁸.

Yukarıda Hitit çivi yazılı belgelerinde soyut anlamda “kurban” için kullanılan kelimelere açıklık getirdik. Ancak bizzat kurban işini gerçekleştirirken kullanılan bazı kavram ve terimler de vardır. Bildiğimiz gibi kurbanlar kanlı, kansız ve yakarak kurban etmeler olarak farklı şekillerde uygulanmaktadır. Bütün bu uygulamalar metinlerde farklı fiil ya da sözlerle ifade edilir. Şimdi onları yakından tanımaya çalışacağız.

I. 3. 1. Hititlerde Kansız Kurbanlar ve Metinlerdeki İfadesi

Hititlerde kansız kurbanlar derken, aslında hemen hemen bütün Eski Yakınoğu uygarlıklarına ait bir gelenekten söz ediyoruz. Kansız kurbanlar amaç olarak diğer kurban türlerinden farklı bir anlama sahip değildirler. Tanrıları beslemek için onlara sunulurlar. Genellikle bayram ya da ritüel ziyafeti sırasında katılımcıların yeyip içtiklerinin en kaliteliyelerinden tanrıya da verilir ve onunla bir paylaşım içine girilerek, yakınlık kurulur.

Bayramlarda ya da diğer tür ritüellerde en dikkat çekici kansız kurban töreni kuşkusuz tanrıya içki sunma veya içki kurbanıdır. Diğer bir kansız kurban örneği içki kurbanı ile peş peşe yapılan ve öğünün temel besinlerinden biri olan ekmeğin kurban edilmesidir. Şimdi sırasıyla bu kurban türlerini yakından tanımaya çalışalım.

⁹⁸ Kurbanın duayı güçlendirme işlevi hakkında bkz. Collins, 1995, s. 90, d. n. 66’dan M. H. Jameson, *Civilization of the Ancient Mediterranean: Greece and Rome*, 1988, s. 963 vd.

I. 3. 1. 1. Hititlerde İçki Kurbanı

Bayram ya da ritüel sırasında kurban töreninin bir parçası olarak tanrıya adanmış bir sıvının –çoğunlukla şarap ve çeşitli bira türleridir⁹⁹- zemine veya belirli bir noktaya (örneğin bir kabın içine) dökülmesi tanrıya yapılan içki kurbanı anlamına gelir ve bu eylem uluslararası literatürde Latince *libare* fiilinden türemiş olan ve modern Batı dillerinde de kullanılan libasyon¹⁰⁰ sözüyle ifade edilir.

“Libasyon yapmak” İmparatorluk Dönemi Hitit metinlerinde *šipant-* fiiliyle gösterilir. Fiilin Eski Hititçe’deki kullanımı *išpant-*’dır¹⁰¹. Yunanca *σπένδω/sipendo* ve *σπένδιν/spéndein*, Latince *spendēre* ile bu fiil aynı anlamda kullanılmakta ve büyük olasılıkla ortak etimolojiye dayanmaktadır¹⁰². *Šipant-*’ın Sümerce BAL¹⁰³’a karşılık geldiği özellikle M.Ö. 13. yüzyıl dini metinlerinden anlaşılmaktadır¹⁰⁴. Fiilin M.Ö. 2. bin yılda konuşulan Anadolu dillerinden biri olan Luwice’deki karşılığı da tespit edilmiştir ki, bu fiil *šarlai-*’dir. *Šarlai-* kökünden “libasyon” ve “kurban” anlamlarına gelen *šarlatt(a)-* kelimesi türetilmiştir¹⁰⁵. Bununla birlikte Hititçe *šipant-* fiilinden kurban anlamına gelen bir başka kelime türetilmemiş olduğuna dikkat çekeriz.

Šipant- fiili bir sıvıyı yere veya yere yakın bir noktaya döküp saçmanın kutsal anlamlarla yüklü olduğunun en iyi göstergesidir. Çünkü aynı işlem dünyevi bir anlamda gerçekleştirildiğinde *lahuwai-*¹⁰⁶ veya *šuhha-* fiilleri kullanılmaktadır¹⁰⁷.

⁹⁹ M. Popko, *Zippalanda: Ein Kultzentrum im hethitischen Kleinasien*, Heidelberg, 1994, s. 61.

¹⁰⁰ S. Kabağaç-E. Alover, *Latince/Türkçe Sözlük*, İstanbul, 1995, s. 343.

¹⁰¹ Fiilin *išpant-* olarak kullanımı için bkz. H. Otten-V. Soucek, *Ein althethitisches Ritual für das Königspaar (StBoT 8)*, Wiesbaden, 1969, s. 77 ve 97.

¹⁰² G. Frantz-Szabó, “Libation: Philologisch. Bei den Hethitern”, *RIA*, Band: 7, Berlin. New York, 1987-1990, s. 5; Goetze, 1970, s. 77; Gurney, 1977, s. 28; Lebrun, 1993, s. 226.

¹⁰³ R. Labat, *Manuel D’épigraphie Akkadienne*, Paris, 1948, s. 45; C. Rüster-E. Neu, *Hethitisches Zeichenlexikon (StBoT 2)*, Wiesbaden, 1989, no. 4; *HWb*, s. 266.

¹⁰⁴ Goetze, 1970, s. 77; Lebrun, 1993, s. 226, d.n. 4; Frantz-Szabó, 1987-1990, s. 5; Beckman, 2003, s. 110.

¹⁰⁵ Lebrun, 1993, s. 227.

¹⁰⁶ *Lahuwai-*’nin özellikle sıvı malzemeler için “dökmek”, “boşaltmak” anlamlarına geldiği hakkında bkz. CHD, 1980, s. S. 13 vd.

¹⁰⁷ Frantz-Szabó, 1987-1990, s. 5; Popko, 1994, s. 58.

Libasyon sahnesi en çok bayram törenlerinde karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanında büyü ve cenaze ritüellerinde de libasyonlar gerçekleştirilmektedir. Ancak arkeolojik verilerin ışığında ilerlersek Anadolu’da libasyon töreninin Hititlerden çok daha önceye dayandığını görürüz. Örneğin Alacahöyük Kral Mezarları’nda bulunan altın bir sürahi ve kadeh (Tablo 12-13), elinde bir testi tutan çıplak kadın heykeli kralî içki sunusunun yapıldığına dair kanıtlardır¹⁰⁸.

Bunun yanında libasyon Eski Mezopotamya’da da törensel bir uygulamadır¹⁰⁹.

Libasyonlar, bayram törenlerinde kurbanlık hayvanların etleri yemek haline getirilip ziyafet masasına dağıtıldıktan sonra, yemeğe başlamadan önce törensel bir şekilde yapılmaktadır. Her ne kadar daha az sıklıkla olsa da libasyonlar yemekten sonra da yapılabilmektedir¹¹⁰.

Libasyonun özünde tanrıların kutsal sıvıyla susuzluklarını gidermelerini sağlamak yatmaktadır. Tanrıların susuzluklarını gidermek ve onunla içkiyi paylaşmak söz konusu olduğunda libasyon tam anlamıyla kurbanın taşıdığı nosyonla örtüşmektedir. Onun genellikle yere yani toprağa dökülmesi “yeraltı tanrılarıyla” bağlantı kurmanın en doğrudan yoludur¹¹¹. Sıvı kurbanı sırasında yapılan hareketi gözümüzün önünde canlandırırsak önceliğin toprağa olduğu açıkça anlaşılır. Canlandırma için Hitit dönemine ait görsel tasvirli eserler yeterli malzeme sağlarlar (Tablo 17).

Ancak libasyonun doğası gereği aşağı, toprağa doğru bir hareket söz konusu olsa da aslında diğer bütün tanrıların içkiye ihtiyacı vardır ve onlar için de libasyon yapılmaktadır. Peki diğer tanrılar libasyon sırasında bu içkiden nasıl faydalanırlar?

Tören sırasında libasyon, törenin yapıldığı mekanda kutsal kabul edilen bir takım yerlerin önüne, yanına veya üzerine yapılmaktadır¹¹². Libasyonlar öncelikle tanrıya (ANA DINGIR^{LIM}) yani onu simgeleyen imaja –çoğunlukla bir heykeldir- (Hititçe

¹⁰⁸ M. J. Mellink, “Anatolian Libation Pourers and the Minoan Genius”, *Monsters and Demons in the Ancient and Medieval Worlds*, A. E. Farkas- P. O. Harper- E. B. Harrison (eds.), Mainz on Rhine, 1987, s. 65 vd.

¹⁰⁹ Mezopotamya’da libasyonun uygulanışı hakkında bkz. W. Heimpel, “Libation.: Philologisch. Mesopotamien”, *RIA*, Band: 7, Berlin. New York, 1987-1990, s. 1 vdd.

¹¹⁰ Collins, 1995, s. 85.

¹¹¹ Lebrun, 1993, s. 226.

¹¹² Frantz-Szabó, 1987-1990, s. 6; libasyonun nerelere yapıldığını gösteren örnek bir metin için bkz. Alp, 1993, s. 42, d. n. 45.

ešri-, Sümerce ALAM¹¹³), daha sonra –bazen bu listeye tam uyulmasa da- sunağa (Hititçe *ištanana-*, Sümerce ^{GIŠ}ZAG.GAR.RA¹¹⁴), tanrılaştırılmış tahta (^DHalmašuit-¹¹⁵), ocağa (Hititçe *hašša*, Sümerce GUNNI¹¹⁶), kapıya (^{GIŠ}IG¹¹⁷), kapı sürgülerine (*hattalwa* GIŠ-ı¹¹⁸), tanrılaştırılmış lire (GIŠ INANNA DINGIR^{LIM} ¹¹⁹), sütunlara, duvarlara, pencerelere (Hititçe’si *luttai-*, Sümercesi ^{GIŠ}AB¹²⁰) yapılmaktadır.

Karakteri ne olursa olsun kutsal alana dökülüp saçılan bu içki sayesinde tanrı susuzluğunu giderir. Zaten içki kurbanının öncelikle onu temsil eden heykelin önünde gerçekleştirilmesi içkinin ona adanması anlamına gelmektedir.

Devlet törenleri olarak adlandırılan bayram törenlerinde libasyonlar öncelikle kral tarafından yapılırsa da, başka bazı görevliler tarafından da gerçekleştirilebilmektedir¹²¹. Örneğin Hititlerin ünlü bahar bayramı EZEN AN.TAH.ŠUM^{ŠAR}, da aşçıbaşı krala libasyon kabını uzatmakta ve kral da (sembolik olarak) elini ona dokundurmakta (metinlerdeki ifadesi *QATAM dāi-*) ve bundan sonra bütün libasyonları aşçıbaşı gerçekleştirmektedir¹²².

Eli dokundurma jesti, bizzat kral tarafından yapılmayacak ve başkasına devredilecek kurban işleri için kral tarafından yetki verme/görevlendirme uygulamasından başka bir şey değildir. Eli dokundurma, el verme, yetki verme ve görevlendirme gibi çeşitli ifadelerle tanımlayabileceğimiz bu jestin özellikle hayvan kurbanı sırasında her zaman uygulandığını görüyoruz. Hayvan kurbanı kral

¹¹³ *HWb*, 1952, s. 264.

¹¹⁴ M. Popko, *Kultobjekte in der hethitischen Religion*, Warszawskiego, 1978, s. 66 vdd; Alp, 1993, s. 39; Haas, 1994, s. 514 vdd; J. Garstang, *The Hittite Empire*, London, 1929, s. 134; Gurney, 1990, s. 124; R. Naumann, *Eski Anadolu Mimarlığı*, (çev. Beral Marda), Ankara, 1991, s. 471.

¹¹⁵ Popko, 1978, s. 59 vdd; M. Popko, *Religions of Asia Minor*, Warsaw, 1995, s. 71.

¹¹⁶ Popko, 1978, s. 48 vdd.

¹¹⁷ Popko, 1978, s. 41 vd.

¹¹⁸ Popko, 1978, s. 42 vdd.

¹¹⁹ Popko, 1978, s. 83 vd.

¹²⁰ Popko, 1978, s. 44 vdd.

¹²¹ Libasyonları gerçekleştirenlerin kronolojik olarak sıralanan metinlerde dağılımı hakkında bkz. Frantz-Szabó, 1987-1990, s. 6.

¹²² Ünal, 2003, s. 95 vd; kralın libasyon için bir görevliye yetki vermesi konusunda ayrıca bkz. Popko, 1994, s. 58.

tarafından tanrıya adanmış olsa da kesim işlemi gibi zor ve uzmanlık gerektiren bir işin kral tarafından gerçekleştirilmesi beklenemez¹²³.

Büyük ritüellerinde ise libasyon yapan kişi bizzat ritüeli yöneten kişidir. Ritüeli sipariş eden tarafından ona yetki verilmiştir. Bununla birlikte bazen ritüeli yaptıran kişi de kurbanla ilgili görevleri bizzat üstlenir. Ancak onun kimliği ya da sıfatı ritüel boyunca ön planda değildir. O içinde bulunduğu olumsuz durumu tersine çevirmek için uzmana baş vuran müşteri konumundadır ve metinlerde adı, EN.SISKUR¹²⁴ “kurban sahibi” olarak anılmaktadır.

İçki kurbanında kurban edilen içkinin veya tanrıyla paylaşılan içkinin niteliği de önemlidir. Libasyon sıvısı olarak çoğunlukla şarap (Hitit metinlerindeki kullanımı Sümerce bir kelime olan GEŠTIN) ve biranın (Hititçe šeššar, Sümerce KAŠ) çeşitli türleri kullanılmaktadır. Bal, yağ çeşitleri ve sütün de libasyonda kullanıldıkları görülmektedir¹²⁵.

Çok özel durumlarda libasyon sırasında suyun ya da kanın kullanılması da mümkündür. Özellikle kanın yeraltı tanrıları için, suyun ise cenaze törenlerinde libasyon edilen bir sıvı olarak ön plana çıkması konumuz açısından dikkat çekicidir¹²⁶.

Šipant- fiili ile ifade edilen libasyon için kullanılan kaplar da belirleyici nitelik taşımaktadır. Metinlerde adları anıldıkça açıklamaya ve yorumlamaya çalışacağımız bu kaplar hakkında Y. Coşkun dikkate değer bir sınıflandırma yapmıştır¹²⁷. Özellikle šipant- fiilinden türetilmiş olan išpantuzzi- isimli kap bir numaralı libasyon kabıdır ve hem görsel eserlerde hem de arkeolojik kazılar sırasında karşılığı bulunmuştur¹²⁸ (Tablo 15-a).

¹²³ “Eli dokundurma jesti” hayvan kurbanı ile ilgili bölümde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

¹²⁴ Daddi, 1982, s. 490.

¹²⁵ Frantz-Szabó, 1987-1990, s. 6.

¹²⁶ Libasyon sırasında suyun ve kanın kullanıldığı büyük ritüellerine ait pasajlar için bkz. Gurney, 1977, s. 29.

¹²⁷ Y. Coşkun, “Libasyonla İlgili ‘šipant-’ ve ‘eku-’ Terimleri Üzerinde Bir İnceleme”, **VII. Türk Tarih Kongresi (Ankara: 25-29 Eylül 1970) I**, Ankara, 1972, 90 vd.; Libasyonda kullanılan kaplar için ayrıca bkz. Frantz-Szabó, 1987-1990, s. 6.

¹²⁸ išpantuzzi- kabı için bkz. S. Alp, “Libasyon Kapları ‘Gaga Ağızlı Desti’ İle ‘Kol Biçimli Alet’ ve Hitit Metinlerindeki Karşılıkları”, **Belleten XXXI**, Ankara, 1967, s. 513 vdd; Y. Coşkun, “Boğazköy Metinlerinde Geçen Başlıca Libasyon Kapları”, **AÜDTCFD**, C. XXVII,

Hitit metinlerinde anlatılan libasyon sahnelerinin görsel tasvirleri de mevcuttur. Bunlar arasında Boston Fine Arts Museum’da da sergilenen yumruk şeklindeki Hitit ritonu, New York Metropolitan Museum’da sergilenen geyik biçimli Hitit ritonu ve Fraktin kaya rölyefi¹²⁹ belli başlı örneklerdir.

Yumruk şeklindeki kapta, büyük kral Tuthaliya libasyon kaplarından biriyle¹³⁰ libasyon yaparken tasvir edilmiştir (Tablo 19). Geyik biçimli kapta ise muhtemelen bir geyik avından sonra kral sembolü geyik olan ve ikonografik olarak geyiğin üzerinde ayakta temsil edilen Kırkların Koruyucu Tanrısı’na geleneksel libasyon kabı *işpantuzzi-* ile libasyon yapmaktadır (Tablo 16-17). Fraktin’deki kaya anıtında kral ve kraliçe bu kapla libasyon yapıyorlar –solda III. Hattuşili Hava Tanrısı için Hava tanrısı’nın giysisinde; sağda Puduhepa oturmakta olan Arinna’nın Güneş Tanrıçası için Arinna’nın Güneş Tanrıçası’nın giysisinde (Tablo 6)¹³¹.

Devlet törenlerinde düzenlenen yemek ziyafetlerinde veya aşağıda değerlendirmeye alacağımız cenaze ritüellerinde *şipant-* fiiliyle ifade edilen içki kurbanından başka, içki kurbanı ya da libasyon olarak tanımlanıp tanımlanamayacağı şüpheli olan “tanrıyı içme” seremonisi de vardır ki, bu seremoni ziyafet sürecinin doruk noktasını oluşturur.

Herhangi bir kurban töreninde son hareket “tanrıyı içme” törenidir. Metinlerde törenin yöneticisi konumundaki kişinin -bu genellikle kral, kraliçe veya prens¹³²-

S. 3-4, Ankara, 1969, s. 3 vdd; A.Müller-Karpe, *Hethitische Töpferei Der Oberstadt Von Hattusa*, Marburg /Lahn 1988, s. 24 vd; Frantz-Szabó, 1987-1990, s. 6; Popko, 1994, s. 61.

¹²⁹ E. Laroche, “Les Deux Reliefs de Fraktin”, *Anadolu/Anatolia XXIII*, Ankara, 1994-1997, s. 123 vdd; M. N. van Loon, *Anatolia in the Second Millenium B.C.*, Leiden, 1985, s. 15; R. L. Alexander, “Contributions to the Interpretation of the Fraktin Reliefs”, *III. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri (Çorum 16-22 Eylül 1996)*, Ankara, 1998, s. 15 vdd.

¹³⁰ Bu kap için bkz. Y. Coşkun, *Boğazköy Metinlerinde Geçen Bazı Seçme Kap İsimleri*, Ankara, 1979, s. 91 vdd.

¹³¹ Haas, 1994, s. 672.

¹³² Prensın töreni yönettiği ve tören boyunca baş rolde yer alıp, kralın daha törenin başında sahneden çekildiği “*haššumaš* bayramı” olarak tanımlanan münferit bir bayram töreni vardır. Metin yeri: IBoT I 29; H.G. Güterbock, “An Initiation Rite for a Hittite Prince”, *AOS 50*, 1969, s. 99 vdd.

tanrıyı içmesi Hititoloji'nin başlangıcından beri konuyla ilgilenenlerin kafasını meşgul etmiştir¹³³.

“Tanrıyı içmek” ifadesiyle ne kast edildiği çok muğlaktır. Sorun *eku-* “içmek” fiili ile kullanılan nesnenin -ki bu her zaman bir tanrı olmaktadır- dativ formdan çok akkuzativ formda olmasından kaynaklanır. Bu durumda içilen nesne doğrudan doğruya tanrının kendisi olmaktadır¹³⁴.

Bu konuyu ilk olarak ele alıp yorum yapan E. Forrer, *eku-* fiiliyle yapılan içmeye mistik bir anlam yükleyerek bunu, tanrıyı içerek tanrıyla bütünleşmek olarak açıklar. E. Forrer makalesine verdiği “*Das Abendmahl im Hatti Reiche*” başlığından da anlaşılacağı gibi, Hititlerdeki “tanrıyı içme” ritüelini İsa'nın son akşam yemeği ile karşılaştırmıştır¹³⁵. E. Friedrich de sözlüğünde bu görüşü açıkça destekleyerek “*an unser Abendmahl erinnern*”¹³⁶ diyerek bir anlamda *eucharist*¹³⁷ ile bağlantı kurar.

Ancak cenaze töreni metinlerine bakarsak ilginç bir ayrıntı dikkatimizi çeker. “Tanrının içildiği” devlet törenleri bir yana cenaze sırasında da benzer bir seremoni ile ölünün ruhu içilmektedir. Bu durumu eylemin farz edilen mantığına ters bulan bazı uzmanlar, çoğunlukla akuzativ formun kullanıldığı bu cümleyi içerdiği anlamın farklı bir şekilde ifade edilişi olarak yorumlamaya çalışırlar.

Örneğin J. Puhvel bu ifadeyi “tanrının ya da ölünün onuruna içmek”, basitçe “tanrıya içmek”, “tanrının sağlığına içmek” şeklinde değerlendirmiştir ve bu yorumu *eku-* fiilinin dativ formda tanrı ismiyle nadiren karşımıza çıkan örnekleriyle

¹³³ Törenler ya da ritüeller sırasında içilen tanrıların metinlerde ifade edildiği örnek pasajlar için bkz. Collins, 1995, s. 85 vd, d. n. 42, 44, 45; Haas, 1994, s. 669 vdd.

¹³⁴ *Eku-* seremonisindeki “tanrıyı içme” tartışmaları hakkındaki bibliyografya için bkz. Beckman, 2003, s. 110; Collins, 1995, s. 85, d.n. 46.

¹³⁵ E. Forrer, “*Das Abendmahl im Hatti-Reich*”, *Actes du XX^e Congrès International des Orientalistes, Bruxelles*, 1938, s. 124 vdd.

¹³⁶ *HWb*, s. 40.

¹³⁷ Hristiyan kilisesine ait *Aşai Rabbani* (şarap ve ekmek yeme) ritüeli ve bu ritüel için kutsanan şarap ve ekmek. Bilindiği gibi Hristiyan kilisesine göre bu ritüellerde kullanılan ekmek İsa'nın eti, şarap ise kanıdır. İsa çarmıha gerilmeden önceki son akşam yemeğinde havarilerine şarap ve ekmek ikram etmiş olduğuna, ekmek için “bu benim etim” şarap için “bu benim kanım” dediğine Hristiyanlar tarafından inanılmaktadır. İsa tanrının oğlu dolayısıyla tanrı olarak kabul edildiği için, söz konusu ritüelde ekmek yemek ve şarap içmek mecazi olarak İsa ile bütünleşmek anlamına gelir. Bkz. F. M. Young, *The Use of Sacrificial Ideas in Greek Christian Writers from the New Testament to John Chrysostom*, Philadelphia, 1979, s. 239 vdd; J. Wales, “Eucharist”, http://en.wikipedia.org/wiki/Eucharist#Names_for_the_Eucharist , 25.01.2006.

desteklemiştir¹³⁸. O. Carruba da aynı örnekleri “tanrının onuruna içme” yorumunu doğrulamak için kullanmıştır¹³⁹. A. Goetze ise ritonun, temsil ettiği tanrının kutsal hayvanı şeklinde olduğunu ve bu ritonun doldurulmasının libasyona uygun düştüğünü söyler¹⁴⁰. Konu hakkında daha önceki tartışmaları özetleyen H. C. Melchert “tanrı X(in onurun)a içme” anlamını yeniden ileri sürer¹⁴¹.

M. Popko, Fırtına Tanrısı’nın en önde gelen kült merkezlerinden biri olan Zippalanda’da yapılan törenlere ait metinlerde “tanrı NN’i içmek” ifadesinin çok nadir olarak kullanıldığına dikkat çeker. Çoğunlukla imparatorluk dönemi metinlerinde kullanılan bu ifadenin gramatik olarak yanlış olduğunu ileri sürer. Ona göre “içme töreni” tanrıya gösterilen saygının alışılmış bir ifade biçimi olan kurbanın yanı sıra gerçekleştirilen ve bir kutlamada ritüel akışının zirvesi olarak değerlendirilmesi gereken “tanrının onuruna içme”dir¹⁴².

A. Kammenhuber ise “tanrıyı içme”nin “tanrı kupasını içmek” ile aynı olduğu görüşünü savunur; ona göre “tanrı kupasını içme” ifadesi sadeleştirilerek kısaca “tanrıyı içme” olarak ifade edilmiştir¹⁴³. Ayrıca A. Kammenhuber “tanrıyı içme” seremonisini bir tür libasyon olarak da değerlendirmek ister. Ancak *šipant-* fiili ile yapılan libasyondan ayrı tutmak gerektiğini vurgular. Bu tür libasyonun çok daha derin ve büyümlü anlamlar çağrıştırdığını belirtir¹⁴⁴.

Ayrıca E. Neu, Eski Hititçe Fırtına ritüelinde “tanrı NN’nin kupası” söz diziminin devamlı kullanıldığını göstererek “tanrının kupasından içme” tercümesinin en azından bu ritüel için doğru olduğunu ispatlamıştır¹⁴⁵.

¹³⁸ J. Puhvel, “On an alleged eucharistic expression in Hittite rituals”, *MIO* 5, 1957, s. 31 vdd.

¹³⁹ O. Carruba, *Das Beschwörungritual für die Göttin Wisurijanra (StBoT 2)*, 1966, s. 40 vd.

¹⁴⁰ Goetze, 1957a, s. 168.

¹⁴¹ H. C. Melchert, “‘God-Drinking’: A Syntactic Transformation in Hittite”, *JIES* 9, 1981, s. 245 vdd.

¹⁴² Popko, 1994, s. 63.

¹⁴³ A. Kammenhuber, “Heth. *haššuš 2-e ekuzi* ‘Der König trinkt zwei’” *SMEA XIV*, Roma, 1971, s. 143 vdd.

¹⁴⁴ Kammenhuber, 1971, s. 153.

¹⁴⁵ E. Neu, *Ein althethitisches Gewitterritual (StBoT 12)*, Wiesbaden, 1970, s. 13, d.n. 15.

“Tanrıyı içme” olarak tercüme edilen içinde *eku-* fiilinin bulunduğu cümle ister bayram metinlerinde isterse cenaze ritüellerinde kullanılsın H. G. Güterbock bu eylemi doğrudan doğruya “tanrıyı içmek” olarak değerlendirir. Ona göre, içme eyleminde tanrının kutsal karakterine ortak olunması ya da kral ya da kraliçenin öldükten sonra tanrılaşması ile bu tanrılaşmış ruha ortak olunması amaç olarak görülmektedir¹⁴⁶.

Bu konuya açıklık getirebilecek en önemli noktalar kuşkusuz “tanrıyı içme”de kullanılan araçlardır. Yani içilen nesnenin gerçekte ne olduğu, nereden ve ne şekilde içildiği önemle üzerinde durulması gereken unsurlardır.

Y. Coşkun *eku-* fiili ile akuzativ formda kullanılan tanrının hangi kap içine konulduğu konusunda dikkatli bir sınıflama yapmış ve *šipant-* “libasyon” ile kullanılan kaplar arasında sadece GAL ve BIBRU kaplarının *eku-* fiili ile de kullanıldığını tespit etmiştir. Bu iki kabın dışında *šipant-* için kullanılan kapların hiçbirisi *eku-* ile kullanılmaz. Y. Coşkun buna neden olarak libasyonda kullanılan kapların boyutlarının nispeten büyük olmasını ve içmeye elverişli olmamasını – dökmeye elverişli olduğunu-gösterir. Örneğin libasyon kapları içinde en önde gelen iki kap *išpantuzi-* (Tablo 15-a) ve *kattakurant-* (Tablo 15-b) hiçbir zaman *eku-* fiili ile birlikte anılmaz¹⁴⁷. *Eku-* ile ilgili olarak kullanılan bütün kaplar GAL kabı gibi küçük kaplardır. Bu durumda bir libasyondan çok bizzat tanrıyı içme söz konusudur¹⁴⁸.

GAL kabı –yazılışından anlaşıldığı gibi metinlerde çoğunlukla Sümerce ifade edilmektedir- Hititçesi *zeri* (neut.) ve *teššummi-* (com.) olarak adlandırılan bir

¹⁴⁶ H. G. Güterbock, “To Drink A God”, **XXXIV. Uluslararası Assirioloji Kongresi**, Ankara, 1998, s. 129.

¹⁴⁷ Libasyon kapları *išpantuzzi-* ve *kattakurant-* için bkz. Alp, 1967, s. 513 vdd; Coşkun, 1972, s. 89 vdd; *kattakurant-* için ayrıca bkz. R. Amiran, “The ‘Arm-Shaped’ Vessel and Its Family”, **JNES XXI**, Chicago, 1962, s. 161 vdd; Y. Coşkun, “Hitit Kap İsimleri”, **Anadolu Medeniyetleri Müzesi 1991 Yılı Sonbahar Dönemi Konferansları**, Ankara, 1992, s. 33 vd.

¹⁴⁸ Coşkun, 1972, s. 94 vdd.

kadehtir¹⁴⁹. Bu kadehin Akadça okunuşunun ise ^{DUG}KAZU olduğu anlaşılmıştır¹⁵⁰. GAL kapları adak kapları kategorisinde değerlendirilmektedir¹⁵¹.

Akadça *BIBRU* ise genellikle hayvan bazen de değişik başka bir şey şeklinde yapılan kapların genel adıdır. O. Carruba, *BIBRU* adının Sümerce “kuş” anlamına gelen *BIBRA*’dan alınmış olduğunu ve Hititçe anlamının *halwani-* olduğunu ifade eder¹⁵². Y. Coşkun, Akadça bir kelime olan *BIBRU*’nun UKUŠ ideogramı ile uyuşumuna dikkat çeker ve bu ismin Hititçe karşılığı konusunda *aššuzeri* tekliflerine atıfta bulunur¹⁵³.

Bu tür kaplar literatürde Eski Yunanca kökenli “*riton*” genel adıyla ifade edilirler. Ritonların kullanımı, Kültepe kazılarına ait buluntulardan da anlaşılacağı üzere Asur Ticaret Kolonileri Dönemi’nden beri -bu dönem Erken Hitit Dönemi olarak da adlandırılabilir- yaygındır. Kültepe kazılarında ele geçen ritonlar, Hitit Dönemi’ne ait metinlerde sık sık atıfta bulunulan ritonların nasıl görüldüğü hakkında belirgin bir fikir vermektedir¹⁵⁴.

“Tanrıyı içme” seremonisinde genellikle prosedür şu şekildedir: önce *BIBRU* veya onun yerini tutabilecek başka bir kap içki ile doldurulur ve daha sonra içki bu kaptan GAL kadehi gibi kadeh niteliğindeki daha küçük kaplara dağıtılır¹⁵⁵. Ancak ritona doldurulan içkinin doğrudan kral tarafından içildiğini ifade eden metinler de az değildir ve aslında ritondan içmeye hakkı olan tek kişi kraldır¹⁵⁶.

Ekü- seremonisi için kullanılan kaplar hakkında böyle bir parantez açmamızın nedeni “tanrıyı içme” deyiminin arkasında yatan nedenin bizzat kabın kendisiyle ilgili olup olamayacağıdır.

¹⁴⁹ Güterbock, 1998, s. 127; Coşkun, 1969, s. 25; *zeri-* için ayrıca bkz. *HWb Erg.* 3, s. 38.

¹⁵⁰ Coşkun, 1969, s. 25, d. n. 5 ve 6.

¹⁵¹ Alp, 1993, s. 23, d.n. 27; adak kaplarının Boğazköy’de buluntu yerleri ve sınıflandırması için bkz. F. Fischer, *Die Hethitische Keramik von Boğazköy*, Berlin, 1963, s. 69.

¹⁵² O. Carruba, “Rytyta in den hethitischen Texten”, *Kadmos VI*, 1967, s. 89.

¹⁵³ Coşkun, 1969, s.39.

¹⁵⁴ Kültepe ritonlarının Hitit ritonlarına örnek teşkil edip etmediği hakkında bkz. N. Özgüç, *Türk Tarih Kurumu tarafından Yapılan Kültepe Kazısı Raporu 1949*, Ankara, 1953, s. 93.

¹⁵⁵ Bu prosedürü içeren metin yerleri ve anlatım için bkz. Güterbock, 1998, s. 128; ayrıca bkz. B. Rosenkranz, “Kultisches Trinken und Essen bei den Hethitern”, *Festschrift Heinrich Otten*, Wiesbaden, 1973, s. 284; Carruba, 1967, s. 95.

¹⁵⁶ Rosenkranz, 1973, s. 285.

O. Carruba, bazı *BIBRU*'ların bir tanrıya adanmış hayvan şeklinde olduğunu ve tanrıyı sembolize ettiğini söyler ve *BIBRU*'lar için bir bayram organize edilmiş olmasının onların diğer kaplar karşısındaki ayrıcalıklı yerlerini gösterdiğini belirtir¹⁵⁷. Ancak bu kapların değerli madenler yanında taştan, ağaçtan ve topraktan da yapılabildikleri göz önünde bulundurulursa bütün *BIBRU*'lar için eşit derecede bir kutsiyetten söz etmek mümkün olmayacaktır. Arkeolojik kazılarda ele geçen topraktan yapılmış *BIBRU*'lar büyük olasılıkla üst sınıfın kullanımında olanlar değildi¹⁵⁸.

Bu durumda özellikle devlet törenlerinde kullanılan ki, bunlar değerli madenlerden yapılmıştır, *BIBRU*'lar tanrıyı içinde barındıran bir şekil ve hatta tanrının kendisi olarak saygı görüyor olmalıydılar. *BIBRU*'ların içine konulan içki de tanrıya dönüşüyor ve onun içinden başka bir kaba dökülse bile tanrısallığından bir şey yitirmiyordu.

Zaten Hitit metinlerinde bir takım objelerin tanrı olarak saygı görmesi hatta tanrı determinativi ile metin içinde ifade edilmeleri olağan bir durumdur. Örneğin güneş kurslarına Güneş Tanrıçası olarak ibadet edilebilmektedir¹⁵⁹. Bazı kapların da bizzat tanrı olarak ibadet gördüğü metinlerden bilinmektedir¹⁶⁰. Yani kap tanrının kupası olmaktan çok tanrının kendisidir.

V. Haas da “içme” seremonisinin anlamının tanrıların hayvan kapları yani *BIBRU*'lar ile açıklanabileceğini belirtir; kabın kendisi bizzat tanrısallık ortaya koyduğu için ondan içen “tanrıdan içmiş” olacaktır¹⁶¹.

Bir bakıma tanrının içinde barınan içki de tanrısallaşmıştı; onun ruhu, kanı gibi bir şey olmuştu. B. Rosenkranz içkinin libasyondaki gibi tanrıya sunulan bir kurban malzemesi değil de tanrının kendisi olduğuna kanıt olarak gösterilebilecek en doğrudan örnekleri içeren metinlerin varlığına dikkat çekmiştir. Bu metinlerde *eku-*

¹⁵⁷ Carruba, 1967, s. 95 vd; Bu konu hakkında ayrıca bkz. Bittel, 1975, s. 11.

¹⁵⁸ T. Özgüç, “A Bull-Shaped Drinking Cup Discovered in the Vicinity of Kırşehir”, *Mansel'e Armağan (Melanges Mansel) II*, Ankara, 1974, s. 965.

¹⁵⁹ Erkut, 1992, s. 161.

¹⁶⁰ Kapların tanrı olarak anıldığı bazı metin yerleri için bkz. Rosenkranz, 1973, s. 285 vd; Metin yeri ve açıklaması için ayrıca bkz. Güterbock, 1998, s. 128 vd; boğa şeklindeki kaba Fırtına Tanrısı olarak ibadet edildiği konusunda bkz. van Loon, 1985, s. 13.

¹⁶¹ Haas, 1994, s. 672.

seremonisinden önce gerçekleşen libasyon töreninde içkinin niteliğinden söz edildiği halde, *eku-* seremonisinde içkinin hangi içki olduğunu ifade etmekten kaçınılmıştır. B. Rosenkranz’a göre inanan bir kişi açısından tanrının basit bir içki adıyla “şarap” veya benzeri olarak nitelendirilmesi utanç verici bir durum arz edebilir¹⁶².

Ritondan içmeye hakkı olan tek kişinin kral olduğu düşünülürse, riton-tanrı bağlantısı daha açık hale gelir. B. Rosenkranz tören sırasında davetlilerden hiç kimsenin kralın bu ayrıcalığını paylaşmadığını, kraldan başka hiç kimsenin ritonu içki içmek için kullanmaya –her ne kadar Hitit devletinin ileri gelenleri de olsalar- yetkili olmadığını belirtir. Bu durumda kralın tanrıyla olan ilişkisi diğer katılımcılarla karşılaştırıldığında daha samimidir. Bu, kralın öldüğünde “tanrı” olacağını hatırlatan önemli bir ayrıntıdır¹⁶³. Riton, içindeki içki ve kral o anda bütünleşmiştir.

Sonuç olarak *eku-* töreni tamamen soyut anlamlar çağrıştırmaktadır. Bilimlerin ortaya çıkmadığı ve maddenin tam olarak kavranmadığı bir çağda, tanrı ritonunun içine dökülen içki artık sıradan bir içki olmaktan çıkıyor –bu ritondan başka kadehlere dökülse bile- tamamen tanrının kendisine dönüşüyordu.

Hristiyanların *eucharist* ayininin, Hititlerdeki “tanrıyı içme” törenlerinin bir uzantısı olabileceği fikri mantık dışı görünmemektedir. Nitekim aşağıda ele alacağımız üzere, Hitit metinlerinde ekmeğin de tanrı sıfatıyla yendiği nispeten nadir örnekler bulunmaktadır.

Çağımızın önde gelen filozoflarından B. Russel içki veya ekmeğin nasıl olup da tanrı olarak kabul edilebileceği hakkında doğru bir açıklama yapmaktadır: “.... *bir töz, taşıdığı bütün niteliklerden apayrı bir şeydir. Bu ekmekle şarabı İsa’nın etiyle kanına dönüştüren eucharist öğretide açıkça görülür. Ekmek kendi niteliklerinden bir şey yitirmemekle birlikte töz bakımından İsa’nın gövdesine dönüşür*”¹⁶⁴.

Bu durum Hititlerdeki “tanrıyı içme” törenleri için de durum aynı olmalıdır. Yani içilen içki ve yenilen ekmek gerçek niteliklerinden hiçbir şey kaybetmeseler de içlerindeki tözün onları tanrıya dönüştürdüğüne inanılır.

Hem Hristiyanlığın, hem Müslümanlığın hem de Museviliğin Ortadoğu topraklarında doğmuş dinler olmaları itibarıyla *pagan* dinlerden etkilenmiş olmaları

¹⁶² Rosenkranz, 1973, s. 285.

¹⁶³ Rosenkranz, 1973, s. 285.

¹⁶⁴ B. Russel, *Din ile Bilim*, (çev. Akşit Göktürk), İstanbul, 1990, s. 85.

ve içlerinde bu dinlerin ibadetlerine ilişkin unsurlar barındırmaları olağandır. Zamandaki süreklilik hiçbir kopuşa meydan vermez ve aslında yeni gibi görünen her şey bağrında bir öncekinin izini taşır. Tanrının bir içkiye ve bir ekmeğe dönüşmesinin altında yatan nedenin totem inancı ile bağı olabileceği gibi, İsa'nın etinin ve kanının ekmek ve şarapla sembolize edilmesinin kökeni de pekala Ortadoğu'nun eski dinlerine hatta Hitit metinlerinde karşımıza çıkan seremonilere dayandırılabilir. Üstelik Hititlerin “tanrıyı içme” ayinlerinde önemli rol oynayan kutsallık atfedilmiş kapların bir yansımasına, son akşam yemeğinde İsa'nın içmek için kullandığı ve Arimatea'lı Yusuf'un çarmıha gerilen İsa'nın kanını doldurduğu kadeh olduğuna inanılan “kutsal kase” efsanesinde rastlanmaktadır¹⁶⁵.

“Tanrıyı içme” törenin en yakın benzerine Hristiyan kilisesi ayinlerinde rastlansa da Müslümanlıkta da tasavvuf inancı içinde “vahdet-i vücut” prensibinde benzer bir yaklaşımı yakalamak mümkündür.

Peki acaba Hititlerde “tanrıyı içme” seremonisi kurban fikriyle ne kadar ilişkiliydi? Kurban “tanrıya verilen bir hediye” olarak düşünüldüğünde bu seremoni kurban kapsamı içinde değerlendirilemez. Ancak kurbanın özünde “tanrıya yaklaşma, onunla bir ve akraba olma” fikrinin yattığını göz önünde bulundurursak “tanrıyı içme” seremonisinde bu fikrin belirgin olduğu anlaşılır. Çünkü tanrının içilmesi bir anlamda “o”na dönüşme, “o”nunla yakın olma hatta “o” olmasıdır.

I. 3. 1. 2. Hititlerde Ekmek Kurbanı

Hitit devlet törenlerinde protokole uygun şekilde bir biri arkasından gelen kurbanların içinde ekmek kurbanı da önemli bir yere sahiptir. Libasyon ve “tanrıyı içme” seremonileri ile birlikte ekmeği parçalamak/bölmek suretiyle gerçekleştirilen ekmek kurbanı kansız kurbanlar zincirinin üçüncü halkasını oluşturur. Elbette ki sadece devlet törenlerinde değil tanrı veya tanrılarla iletişim kurmak için düzenlenen her türlü organizasyonda bu üçlüye rastlamak mümkündür.

¹⁶⁵ “Kutsal kase” efsanesi için bkz. M. Aydın, “Kutsal Kase: Gerçekte Sadece Antika Bir Kadeh mi?”, <http://www.dinlertarihi.com/dosyalar/yazilar.htm>.

Ekmek kurbanı, libasyon ve “tanrıyı içme” seremonilerinden hemen sonra yapılabildiği gibi iki eylemin arasındaki zaman diliminde ya da her ikisinden önce de gerçekleştirilebilmektedir.

Metinlerde *parš-* fiili ile ifade edilen “ekmek kurbanı” tam olarak ekmeği bölme veya parçalama eylemini anlatmaktadır¹⁶⁶.

Ekmeği parçalama hareketi törenlerde bizzat kral tarafından gerçekleştirilse de, içki kurbanında olduğu gibi kralın elini ekmeğe dokundurarak görevliye yetki verdiği ve ekmeği görevlinin parçaladığı durumlar da vardır¹⁶⁷. *Parš-* fiilinin neden bir kansız kurbanı gönderme yaptığı sorusunun karşılığı ise, metinlere göre bu hareketten hemen sonra parçalanan ekmeklerin tıpkı içki libasyonunda olduğu gibi tanrılara sunulmasıdır¹⁶⁸.

A. Süel, tapınak görevlileri ile ilgili bir direktif metnine dayanarak ekmeğin kurbandaki önemini şöyle açıklamaktadır:

*“Hititlerde ekmek, en gerekli kutsal maddeydi, denebilir ki Hititlerde kurban maddeleri arasında ekmek olmadan hiçbir ayin yapılamazdı. Bu nedenle, önemi bakımından ekmeğin hazırlanması için ayrılan kişiler de kutsal kanunun emrettiği bütün koşulları yerine getirebilecek olanlardı. Ekmek yapanların faaliyetlerinin tam bir saflık ve özen içinde uygulanması, onları sunan din adamları için de çok önemliydi. ... Bu ekmekleri hazırlayanlar temiz olmalı, banyo yapmalı, tırnaklarını ve vücut kıllarını kesmiş olmalıydılar. Bu kişiler saç ve sakallarını uzatamazlardı, belki de saçları kazıtılırdı. ... Muhtemeldir ki, Hititler bu kuralı hiç değilse tapınak için çalışan ekmekçiler için uygulayarak tanrılara sunulan ekmeğin kirlenmesini önlemiş oldular”*¹⁶⁹.

Tören sahnesinde pek görülmeseler de çok sıkı kurallarla bağlanmış olan bu ekmekçilerin Hitit metnlerindeki adları LÚ.NINDA.ŠE veya daha genel bir deyişle LÚ.NINDA.DÙ.DÙ olarak transkribe edilen Sümerce söz dizimleri ile ifade

¹⁶⁶ Pars- fiilinin “kırmak”, küçük parçalara ayırmak” anlamlarına geldiği hakkında bkz. **CHD**, 1997, s. 180 vdd; ekmek kurbanı için kullanılan fiil olduğu hakkında ayrıca bkz. Beckman, 2003, s. 110; Haas, 1994, s. 643.

¹⁶⁷ Lebrun, 1993, s. 231 vd.

¹⁶⁸ Lebrun, 1993, s. 231 vd; Haas, 1994, s. 643 ve 669.

¹⁶⁹ Süel, 1985, s. 156.

edilmekteydi¹⁷⁰. Metinlerde anlatılan tören sahnelerinde ve görsel sanat eserlerinde pek sık rastlanmasalar da Eski Hitit Dönemi'ne ait İnandık'ta ele geçen tasvirli kült kabının en alt frizinde büyük olasılıkla un öğütürken tasvir edilen görevliler ekmekçiler olabilir (Tablo 8).

Hem geleneksel Hitit devlet törenlerinde hem de ritüellerde tanrılara sunulan ekmeklerin çeşidi çok boldu. Ancak tapınak kültürü için verilen kurban payları listesinde ilk aşamada, tanrılara ekmek bölme töreni için adanmış olan pide ve somunlar yer almaktadır¹⁷¹.

Genel olarak ekmek türleri NINDA¹⁷² Sümerogramı ile ifade edilse de bu Sümerogram aslında bütün unlu mamullerin determinativi durumundadır. Yukarıda sözünü ettiğimiz pide ve somun Hititçe metinlerde NINDA.SIG¹⁷³ ve NINDA.GUR₄.RA¹⁷⁴ olarak transkribe edilmektedir.

NINDA.SIG “ince ekmek”, NINDA.GUR₄.RA “kalın ekmek” anlamına gelmektedir. Bu iki ekmek birbirinin zıttı konumundadır. Özellikle ikincisi metinlerde ^{DUG}išpantuzzi- (libasyon kabı) ile yan yana anılır. İçki ve ekmek kurbanının ard arda gerçekleştiği düşünüldüğünde NINDA.GUR₄.RA aynı zamanda “kurban ekmeği” anlamına gelmektedir¹⁷⁵.

Bu ekmeklerin görsel sanat eserlerinde tasvir edildikleri de olmuştur. Bunların arasında en güzel örnekler kuşkusuz yukarıda sık sık adını andığımız yumruk biçimli ve geyik biçimli Hitit ritonlarıdır (Tablo 16, 19). Bu ritonlar üzerindeki kabartmalar metinlerde çok detaylı ve uzun bir şekilde anlatılan kült törenlerini mükemmel şekilde özetlemektedirler. Her iki riton üzerinde de tanrı imajına doğru ilerleyen tören alayının içinde, ekmeği göğüs hizasının biraz üzerinde taşıyan kült görevlisi, metinlerinden ismini iyi bildiğimiz sofracı olsa gerektir. Onun metinlerdeki ismi

¹⁷⁰ H. A. Hoffner, *Alimenta Hethaeorum: Food Production in Hittite Asia Minor*, New Haven, 1974, s. 129.

¹⁷¹ Haas, 1994, s. 643.

¹⁷² NINDA yazılışı için bkz. Rüster-Neu, 1989, no. 369; NINDA hakkında genel bilgi için ayrıca bkz. Hoffner, 1974, s. 129 vdd. ve 213 vdd.

¹⁷³ Bu ekmeğin “düz, yassı, ince ekmek” olduğu hakkında bkz. *HWb*, s. 288.

¹⁷⁴ Bu (ekmek) somununun Hititçe karşılığının ^{NINDA}harši- olduğu ve “kalın ekmek” olarak tercüme edildiği hakkında bkz. *HWb*, s. 288.

¹⁷⁵ Hoffner, 1974, s. 200.

Sümerce sözcük grubu LÚ^{GIŠ}BANŠUR¹⁷⁶ ile ifade edilir. Yumruk biçimli ritonda ilginç bir ayrıntı daha dikkati çekmektedir: tanrı imajının hemen önünde yer alan sunu masasına baktığımızda ekmek olduğu hemen belli olan nesneyi görürüz ki, bu tanrıya sunumu gerçekleştirilmiş olan ekmektir. Peki ama zaten sunulmuş olan bir kurban malzemesinin tören alayında görevli tarafından tanrı imajına doğru taşınmasının ne anlamı olabilir? Bize göre bunun anlamı, sınırlı bir yüzeye yansıtılmak zorunda olunan büyük bir töreni, eş zamanlı olmayan bütün aktiviteleriyle beraber sığdırabilmek çabasıdır. Bu durumda ekmek hem sunudan önce hem de sunudan sonra tasvir edilmiştir. Görevlilerin ekmeği saygıyla ve göğüs hizasının üzerinde taşıma jestleri ise, taşınan nesnenin kutsallığına yapılmış bir atıftır. Bizlere çocukluğumuzdan beri ekmeği yere düşürmememizin ve onu iyi taşımamızın öğretilmiş olması nesillerden nesillere aktarılan bir kutsiyetin yansıması gibi görünmektedir.

Bununla birlikte geyik ritonu üzerinde tasvir edilen kült görevlisinin iki elinde ve başıyla aynı seviyede taşıdığı ekmeği bir müzik enstrümanı olan tamburin olarak değerlendiren araştırmacılar da vardır¹⁷⁷. Ekmeğin tutuş şekli ile tamburin çalma jesti arasında çarpıcı bir benzerlik olduğu açıkça ortadadır. Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi bu tutuş şekli büyük olasılıkla ekmeğin kutsallığından kaynaklanmaktadır.

S. Alp'in de belirttiği gibi ekmeğin tam ortasındaki çizgi ve yüzeyindeki benekler, bir kurban ekmeği olduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir¹⁷⁸. Yumruk ritonunda da sunu masasının üzerinde duran ekmek aynı şekilde tasvir edilmiştir.

Ekmeğin ortasındaki bu çizgi, H. G. Güterbock tarafından, pişme anında böyle şekil verildiğini vurgulamak için sanatçının yapmış olduğu bir iş olarak açıklanır: Ekmek daha hamur halindeyken ikiye ayrılmak üzere bu şekle getirilir ve tören sırasında gerçekleşecek olan “ekmeği bölme/parçalama” hareketi bu şekilde kolaylaştırılmış olur¹⁷⁹. Her iki riton üzerinde de tasvir edilen ekmekler bize Ramazan ayında yediğimiz pideleri anımsatmaktadır. Hatta yüzey üzerine işlenen

¹⁷⁶ S. Alp, *Hitit Merasim Memurları Hakkında Araştırmalar II*, (AÜDTCF: Basılmamış “Habilitation/Doçentlik” Tezi), Ankara, 1941, s. 36 vdd; Daddi, 1982, s. 151 vdd.

¹⁷⁷ Muscarella, 1974, s. 124; Bittel, 1975, s. 13.

¹⁷⁸ Alp, 1993, s. 97.

¹⁷⁹ Güterbock-Kendall, 1994, s. 50.

benekler sanki pidenin üzerindeki çörek otu gibidirler. Ancak Hititlerde çörek otunun ekmeklerde kullanılıp kullanılmadığını tam olarak bilmediğimiz için böyle bir iddianın kesinliği yoktur¹⁸⁰. Bu benzetme M. N. van Loon tarafından da yapılmış ve pidenin Türkiye’de hala yenen bir ekmek türü olduğu vurgulanmıştır¹⁸¹.

Ekmeğin çok güzel ve özel bir şekilde tasvir edildiği bir başka kült kabı Ankara yakınlarındaki Eskiypar’da bulunmuştur ve Ankara Anadolu Medeniyetleri Müzesinde sergilenmektedir (Tablo 20). Tek kulplu fincan şeklindeki bu kap aslında bayram törenlerinde belli başlı kurbanların gerçekleştirildiği kült mekanının bir sembolüdür. Kabın iç kısmında kulpun tam karşısında bir sunağın üzerinde ikiye bölünmüş halde, nispeten kalın bir ekmek parçası tasvir edilmiştir. Sunağın bir yanında tanrıça tasviri, diğer yanında geleneksel libasyon kabı gaga ağızlı testi tasviri yer alır¹⁸².

Eskiypar kült kabının iç çeperinde sunağın üzerinde tasvir edilmiş olan ekmek parçası, parçalanmış halde tanrıya sunulmuş olan “kurban ekmeği”, “kalın ekmek” veya “somun” NINDA.GUR₄.RA olmalıdır. Bu kap bayram törenindeki üç önemli aktiviteyi olağanüstü bir şekilde canlandırmaktadır. Burada içkinin kurban edildiği libasyon kabı, kurban edilen ekmek ve “içilen tanrı” bir arada bulunmaktadır.

Ekmeğin kutsallığı ve kurban malzemesi olmasının yanında ekmeğin hammaddesi unun da çok önemli olduğunu biliyoruz. Özellikle tahıl tanrısı Halki için düzenlenen bazı törenler ona verilen önemi göstermektedir¹⁸³.

Ekmek türlerinin çok çeşitli olduğunu daha önce de ifade etmiştik. Görsel tasvirlerde ve metinlerde öncelikle tanık olduğumuz pide ve somundan başka ekmek türleri de vardı.

Bayram törenlerinde yüzün üstünde pasta ve çörek ismi nakledilmiştir. Bazı çörekler sadece belirli kurbanlar için öngörülmüş ve kendine özgü bir ayinle bağlantılı olmuştur¹⁸⁴.

¹⁸⁰ Hitit metinlerine göre, çörek otu büyü ritüellerinde veya et yemeklerinde kullanılan bir üründür. Hitit metinlerindeki karşılığı ve hakkında bilgi için bkz. Hoffner, 1974, s. 103 vd.

¹⁸¹ van Loon, 1985, s. 32.

¹⁸² Alp, 1993, s. 93.

¹⁸³ Haas, 1994, s. 643.

¹⁸⁴ Haas, 1994, s. 643.

V. Haas, tapınak fırınının belirli kurbanlar için pasta türünde ekmekler hazırladığından söz eder: ^{NINDA}*ninnattani*- çöreği gibi tanrı şeklinde ekmekler, ayrıca yine bir tanrı ismi olan Hulla'dan türetilmiş ^{NINDA}*hulliti*- çöreği veya büyük olasılıkla tanrı Tunapi'yi temsil eden ^{NINDA}*tunapti*- çöreği, tanrının gücünün kendi tasvirinde bulunduğu görüşünü yansıtmaktadır; böylelikle bu ekmeği yiyen “tanrıyı içme” seremonisindeki benzer şekilde adeta tanrıyla bütünleşmiş olmaktadır¹⁸⁵.

Bununla birlikte tanrı şeklinde ekmeklerin yenmesi sırasında “o tanrıyı yiyor” şeklinde net bir ifadenin olmayışı, ekmek yiyerek tanrıyla bütünleşme fikrinin Hititler için geçerliliği konusunda şüphe uyandırmaktadır¹⁸⁶.

Burada önemli olan nokta içki kurbanında ve aşağıda ele alacağımız hayvan kurbanlarında da görüldüğü gibi kurban nesnesinin tahrip edilmesidir. Ekmek bölünerek veya parçalanarak tahrip ediliyor ve böylece tanrının kullanımına adanmış oluyordu. Kurbanın özünde var olan “yok etme”, “tüketme” prensibi ekmek için de geçerliliğini korumaktadır.

I. 3. 2. Hititlerde Kanlı Kurbanlar ve Metinlerdeki İfadesi

Kanlı kurbanlar deyince canlı bir varlığın kanını akıtarak onu kurban etmek akla gelmektedir. Bu durumda kurban nesnesi olan ya bir hayvan ya da insan olmalıdır. Hititlerde insan kurbanı çok yaygın olmamakla birlikte acil durumlarda bir takım ritüellerle başvurulmuş bir yöntemdir.

Ancak hayvan kurbanı örnekleri çok daha fazladır ve neredeyse bütün bayram törenlerinde ve ritüellerde uygulanmaktadır. Hayvan kurbanı, içki ve ekmek kurbanına göre daha değerli kabul edilmektedir. Şimdi bu kurban türünü daha ayrıntılı bir şekilde ele alarak, Hitit belgelerinde bu kurbana yapılan atıfları değerlendireceğiz.

¹⁸⁵ Haas, 1994, s. 644.

¹⁸⁶ Bkz. Rosenkranz, 1973, s. 288 vd.

I. 3. 2. 1. Hititlerde Hayvan Kurbanı

Bayram törenlerinde veya cenaze törenlerinde içki kurbanı, “tanrıyı içme” ve ekmek kurbanı seremonilerinden sonra ziyafet başlar. Ziyafetin ana yemeği ettir ve et kurban edilmiş bir hayvanın tanrıya sunulmuş olan parçalarından geriye kalanlardır. Hayvanı kesme, doğrama, parçalama, pişirme işlemleri çoktan tamamlanmış ziyafete katılanların huzuruna getirilmiştir¹⁸⁷.

Yeraltı tanrılarına sunulan kanlı kurbanların etlerinin ise ritüele katılanlarca tüketilmesi mümkün değildi. Aşağıda ele alacağımız metinlerde daha iyi anlaşılacağı üzere kesilen bu hayvanlar murdar kabul edildikleri için yenemezler ve bütünüyle yeraltı dünyasının hizmetine gönderilirlerdi.

Özellikle bayram törenleri için hazırlanan kurbanlık hayvanların sayıca çok fazla olduğu görülmektedir. Büyük bayram törenleri için yüzlerce hatta binlerce koyun ve nispeten daha az olmakla birlikte çok sayıda büyük baş hayvanın hazırlandığı metinler sayesinde bilinmektedir¹⁸⁸.

Kurban edilmek amacıyla seçilen en yaygın hayvan türleri koyunlar, keçiler ve ineklerdi. Bunların içinde koyun, ekonomik nedenlerden kaynaklı olarak en çok kullanılan kurbanlık hayvandı. Onu diğer küçükbaş hayvanlar izliyordu. Sığır gibi büyük baş hayvanlar özellikle de boğa maliyeti yüksek olduğundan daha az sıklıkla kurban edilen hayvanlardı¹⁸⁹.

Ceylan, geyik, leopar, ayı ya da yılan gibi vahşi hayvanların kurban edildiğine hemen hemen hiç rastlanmıyordu. Köpek, eşek, at veya çeşitli kuş cinslerini içeren ve yenilmeyen bazı hayvanlar ise ancak çok özel durumlarda kurban edilirlerdi¹⁹⁰.

Hitit metinlerine baktığımızda genellikle tanrılar için erkek, tanrıçalar için ise dişi hayvanların kurban edildiği görülmektedir: örneğin Hepat veya Güneş Tanrıçası için bir inek tercih edilirken, öküz veya koç Fırtına Tanrısı'na özgü kurbanlar olarak

¹⁸⁷ Collins, 1995, s. 86; A. Archi, “Das Kultmahl bei den Hethitern”, **VIII. Türk Tarih Kongresi I**, Ankara, 1979, s. 208 vdd.

¹⁸⁸ Haas, 1994, s. 649; Beckman, 1988, s. 34.

¹⁸⁹ Collins, 1995, s. 90.

¹⁹⁰ Haas, 1994, s. 646 vd; B. J. Collins, “Animals in the Religions of Ancient Anatolia”, **A History of the Animal World in the Ancient Near East**, B. J. Collins (ed.), Leiden. Boston. Köln, 2002b, s. 320.

tanzim edilmektedir¹⁹¹. Bununla birlikte kurban edilecek hayvanların gelişigüzel seçildiği de olurdu; bazen de belirleyici öğeyi kurbanlık hayvanların renkleri oluştururdu.

Siyah veya koyu renkli hayvanların yeraltı tanrılarına, açık renklilerin ise göksel tanrılara kurban edildiği dikkat çekmektedir¹⁹². Örneğin Yeryüzünün Güneş Tanrıçasına yapılan bir çağırma ritüelinde bu tanrıçaya biri siyah ikisi beyaz üç koyun kurban edilmiştir ki, siyah olan onun yeraltı güneşi görüntüsüne beyazlar ise yerüstü görüntüsüne takdim edilmiştir¹⁹³.

Bütün bunların yanında kurbanlık hayvanın niteliği de büyük ölçüde önem taşır. Örneğin açık renkli ve parlak hayvanlar, herhangi bir bedensel kusuru olmayanlar ve çiftleşmeyi gerçekleştirmemiş olanlar tercih edilmekteydi¹⁹⁴. Özellikle de yeni doğmuş hayvanlar en nadide kurbanlıklardı¹⁹⁵.

Peki ama hayvanı kurban ederken yapılan işlemler nasıl ve kimler tarafından gerçekleştirilir ve hayvan kurbanı için kullanılan terminoloji nedir? Aşağıda belirli aşamalarla gerçekleşen hayvan kurbanı sürecini tanımlanmaya çalıştık.

Hayvanların kesilerek kurban edildiği kanlı kurban törenlerini birkaç aşamadan oluşan belirli bir prosedürle tanımlayan araştırmacılar olmuştur¹⁹⁶. Hitit dininin

¹⁹¹ Haas, 1994, s. 647, d. n. 69; Collins, 1995, s. 90.

¹⁹² Haas, 1994, s. 648, d. n. 77; Collins, 1995, s. 90, d. n. 65.

¹⁹³ Haas, 1994, s. 648; Yerin Güneş Tanrıçası'nın çifte karakteri hakkında aşağıda daha ayrıntılı bilgi verilecektir.

¹⁹⁴ Haas, 1994, s. 648; Gurney, 1990, s.125.

¹⁹⁵ Hayvanların doğum zamanında tanrılara, oğlak ya da buzağı sunulması, taze şeylerin hiçbir insan tatmadan önce tanrılara sunulması gerekiyordu. Tanrılara ait taze, ilk ürün olan yiyeceklerden görevlilerin kendilerinin faydalanmaları çok ağır bir suç olarak kabul edilmekteydi. Bu konu hakkında bkz. T. Yiğit, "Hititçe Çivi Yazılı Belgelerine Göre Çoban", *Tarih Araştırmaları Dergisi XX*, Ankara, 2002, s. 773, d .n. 36 ve 37.

¹⁹⁶ Örneğin V. Haas, kurban talimatlarına göre kurbanlık hayvanların kesimi için yapılan tüm işlemleri yedi aşamadan oluşan genel bir çerçeveye oturtmuştur ki bu aşamalar kurbanlık hayvanların tapınağın içine sokulması, takdis edilmeleri, dışarı çıkartılmaları, kesme işlemi, parçalanmaları, parçalanmış etlerin tapınağın avlusunda hazırlanması ve etin tanrılara ve katılımcılara dağıtılmasıdır. Bkz. Haas, 1994, s. 649 vdd; B. J. Collins ise kült ziyafetinin bütününe göz önünde bulundurarak bir sınıflandırma yapmış ve hazırlık, kesme-parçalama, masaya yerleştirme, yemeleri için tanrılar çağırma, ziyafet ve ayrılış olmak üzere altı madde halinde değerlendirmiştir. Bkz. Collins, 1995, s. 78; G. M. Beckman da benzer şekilde bir sınıflandırma yapmıştır. Bkz. Beckman, 2003, s. 109.

heterojen yapısını düşünürsek, ayrıntılı, karmaşık ve zahmetli bir görev olan kurbanlıkların kesimi için katı bir prosedür uygulanmasını, belirli bir plana uyulmasını bekleyemeyiz.

Sonuç olarak kanlı hayvan kurbanını temelde üç aşamada özetleyebiliriz: kesim öncesi, kesim ve kesim sonrası.

Törenler tapınağın içinde gerçekleştirilebildiği gibi bazen de yerleşim yerinin dışında, bu iş için tesis edilmiş mekanlarda gerçekleştirilebilmekteydi¹⁹⁷.

Kurbanın gerçekleşeceği yer (ister dışarıda ister içerde) ve zaman (sabah, öğlen, akşam veya gece) önemlidir. Kurbanların sayısı da belirli görüşü yansıtır şekilde ifade edilir: buna göre sıkça üç, yedi, dokuz, on iki veya otuz kurbanlık kurban ediliyordu¹⁹⁸.

Kesim öncesinde kurbanlık hayvanların kesim alanına getirilmesi (Hititçe *anda unna-*) söz konusudur¹⁹⁹. Kurbanlık hayvanların bakımından ve kurban edilmek üzere seçilmelerinden her zaman tapınağa bağlı çobanlar (Sümerce ^{LÚ}SIPA, Hititçe *weštara*)²⁰⁰ sorumludur²⁰¹. Tanrı için ayrılmış hayvanların tapınağa ya da kesim yerine sevk edilmesi sırasında besili hayvanları daha zayıf hayvanlarla değiştirmek ölüm cezasını gerektiren bir suçtur²⁰². Tanrıya adanmış hayvanların kutsiyetinin ne derece yüksek olduğu buradan da anlaşılmaktadır.

Kurbanlık hayvanlar kesim yerine getirildikten sonra temizlendiklerine, takılan takılarla süslandiklerine şahit oluruz²⁰³.

Kurban törenlerini farklı rahipler, kraliyet çifti, kral veya kraliçe yalnız olarak, prens veya bir diğer “kurban sahibi” gerçekleştirebiliyordu. “Uzaktan” da

¹⁹⁷ Beckman, 2003, s. 107 vd; Collins, 1995, s. 78 vd; Haas, 1994, s. 642.

¹⁹⁸ Haas, 1994, s. 641.

¹⁹⁹ Kurban edilecek hayvanların tapınağa sevk için görevli olanların ki, bunlar genellikle hayvan sürülerinin bakımından sorumlu olan çobanlardır, katı kurallarla sorumlu tutulmaları hakkında bkz. KUB 13.4 Öy.II 11-29; Süel, 1985, s. 37 vdd, s. 176 vd.

²⁰⁰ Daddi, 1982, s. 21 vdd.

²⁰¹ Tapınağa bağlı çobanlar ve görevleri hakkında bkz. Beckman, 1988, s. 35; Yiğit, 2002, s. 179 vdd.

²⁰² Süel, 1985, s. 83 vdd.

²⁰³ Haas, 1994, s. 650; Beckman, 2003, s. 109.

gerçekleşebilecek olan ve büyük önem taşıyan “eli kurbanı dokundurma” töreni, kurbanı kimin sunduğunu göstermektedir²⁰⁴.

QATAM dāi-²⁰⁵ yani “eli dokundurma” jestini yapan kişinin hangi kurban töreni olursa olsun –içki, ekmek veya hayvan- bu hareketten sonra kurbanı bizzat gerçekleştirmesi söz konusu değildir. El dokunduran kişi hiyerarşik olarak üstün konumdadır ve bir bakıma kurban etme için emir vermiştir. Bu hareketi İslam dinindeki kurban törenlerinde, kurbanı Allah’a adayan kişinin kesim işi için kasaba yetki vermesi ile benzeşmektedir²⁰⁶.

Hareketin kendisi *QATAM dāi*- fiiliyle tanımlansa da bu aslında bir takdis işlemidir ve derin bir anlamı vardır. Takdisi gerçekleştirecek olan önce tanrı heykeli önünde saygıyla eğilir, sonra kurbanlık hayvanının üzerine elini dokundurur, bazen de başından aşağı kutsal kabul edilen bir sıvı döker²⁰⁷. Bu sıvı su veya şarap olabildiği gibi bazen de bir temizlik maddesi olarak tanımlanan *tuhhueššar*²⁰⁸, dır.

Eğer kurban töreni uzaktan gerçekleştiriliyorsa kralın yukarıda tanımladığımız şekilde yetki vermesinden sonra kurban işinden sorumlu rahip de tanrı heykelinin önünde kutsama işlemini tekrarlayabilmektedir.

Eli kurbanı koyma jestinin örneklerine İslam dininde olduğu gibi Tevrat’ta da rastlanmaktadır²⁰⁹. Bu uygulama birbirine yakın coğrafyalarda yaşayan insanlar arasında bir gelenek haline gelmiştir ve günümüze kadar yaşamaya devam etmiştir.

H. Ertem Hitit dönemine ait tasvirli sanat eserlerinde *QATAM dāi*- hareketini gösteren örnekleri 5 madde halinde sıralamıştır²¹⁰. Bu hareket Hitit tanrı ve kral

²⁰⁴ Haas, 1994, s. 641.

²⁰⁵ *QĀTAM dāi* - : “to put the hand to one side” (gesture of Worship) / “eli bir tarafa koyma” (dua jesti). Bkz. Hittite Lexikon, *dāi*-, *tāi*- (II 2 b),

http://www.premiumwanadoo.com/cuneiform.languages/en_lexique_hittite.htm#dt

²⁰⁶ Alp, 1941, s. 56, d. n. 1; H. Ertem, “Hattiler ve Hititler Dönemi’nden Eski Türklere, Osmanlılara ve Günümüz Anadolusuna Kadar Uzanan Bazı Benzer Unsurlar-I”, *Archivum Anatolicum (Anadolu Arşivleri)*, C. VI, S. 2, Ankara, 2003, s. 51; Popko, 1994, s. 58.

²⁰⁷ C. Kühne, “Hethitische *auli*- und einige Aspekte altanatolischer Opferpraxis”, *ZA* 76, 1986, s. 89; Collins, 1995, s. 79, d. n. 6; Haas, 1994, s. 650; Lebrun, 1993, s. 232.

²⁰⁸ S. Alp, “Hititlerin Dinsel Törenlerinde Kullanılan Temizlik Maddesi *tuhhueššar* Üzerinde Bir İnceleme”, *Belleten XLVI*, Ankara, 1982, s. 247 vdd; Collins, 1995, s. 79, d. n. 10; Lebrun, 1993, s. 232.

²⁰⁹ “El koyma” jestinin Tevrat’taki örnekleri için bkz. Ertem, 2003, s. 52 ve 57 vd.

²¹⁰ Ertem, 2003, s. 52 vd.

tasvirlerinden çok iyi tanıdığımız tipik Hitit dua jestidir. Boston Fine Arts Museum’da sergilenen yumruk biçimli gümüş Hitit ritonu da bizzat bu dua jestini sembolize etmektedir (Tablo 19).

Ancak kurban töreni sırasında hayvanın bu el jesti ile takdis edilişini gösteren tasvirli sanat eserleri konumuz açısından daha anlamlıdır. Eski Hitit Dönemi’ne ait tasvirli kaplar arasında özellikle iki örnek çok dikkat çekicidir.

Örneğin Kabaklı’da ele geçen Eski Hitit dönemine ait bir kap parçası²¹¹ üzerinde baş tarafı korunamamış büyükbaş bir hayvanın hemen arkasında yer alan bir görevlinin/rahabin belki de prens ya da kralın elini dua jestinde kaldırmış olması hayvanın takdis edilişini gösteriyor olmalıdır (Tablo 25). Eski Hitit dönemine ait İnandık vazosu üzerinde yer alan boğa kurbanı sahnesinin yanında ayakta duran ve törenin baş rolünü oynayan kişi de böyle bir takdis görevini henüz yerine getirmiş gibi elinde bir kap belki de bir riton ile beklemektedir²¹² (Tablo 10).

Kurbanlık hayvanın tanrı heykelinin önünde takdis edilişi metinlerde *šipant-* fiili ile ifade edilmekle birlikte bu fiil sadece takdis anlamı içermemektedir²¹³. Bilindiği gibi fiil, içki kurbanı yani libasyon için de kullanılmaktadır ve bazen de törenin bütünü için kullanılan bir terime dönüşmektedir²¹⁴. Bu terim ile kurban edilecek hayvanın “tabu haline getirildiği, kutsallaştırıldığı” vurgulanmaktadır; dolayısıyla burada kurbanlık hayvan dünyevi amaçlı kullanımdan bütünüyle uzaklaştırılmış olur²¹⁵. A. Goetze *šipant-* fiili ile gerçekleştirilen hareketten sonra hayvanın hayatta kaldığını ve zarar görmediğini açıkça ortaya koyan pasajların var olduğunu göstermektedir²¹⁶.

Takdis töreni sona erdikten sonra hayvan öldürülür. Ama daha önce tanrı heykelinin bulunduğu tapınaktan dışarı çıkartılır veya tören tapınak dışında başka bir

²¹¹ R. H. Boehmer, *Die Reliefkeramik von Boğazköy*, Berlin, 1983, s. 25, Tafel 15; T. Özgüç, 1988, s. 32, Lev. 68/2.

²¹² T. Özgüç, 1988, s. 32.

²¹³ Collins, 1995, s. 80, d. n. 14; Lebrun, 1993, s. 232.

²¹⁴ *šipant-* fiilinin içerdiği çok çeşitli anlamlar için bkz. Goetze, 1970, s. 77 vdd.

²¹⁵ Lebrun, 1993, s. 232, d. n. 23.

²¹⁶ Goetze, 1970, s. 88.

yerde gerçekleştiriliyorsa öldürüleceği kesim yerine sürülür²¹⁷ (Hititçe'si *parā penna*-²¹⁸).

Kurbanlık hayvanların kesim yerine sürülüşünü canlandıran bir tasvir Alacahöyük ortostatları üzerinde karşımıza çıkmaktadır. Görevlilerden biri koyun ve koçlardan oluşan küçük bir sürünün önünde ilerlemektedir ve hayvanlardan birini boynuzlarından sürüklemektedir (Tablo 26).

Çorum ili sınırları içindeki Yörüklü Hüseyindede'de ele geçmiş olan ve İnandiktepe vazosunun paraleli kabartmalı büyük kült vazosu üzerinde, alttan ikinci frizde yer alan sahneler de kurban hayvanlarının sürülerek götürülmesini canlandırmaktadır. Burada kült görevlileri üç ayrı hayvanı –birinin kimliği belirlenememekle birlikte, diğer ikisi ala geyik ve koç- çekerek götürmektedirler. Bunlar tanrıya sunulmak üzere götürülen hayvanlardır²¹⁹.

Kurban edilmeye hazır şekilde bekleyen bir hayvan tasvirine Eskiypar'da ele geçmiş ve Eski Hitit dönemine ait olan bir kap parçası üzerinde rastlanmaktadır. Burada ayakları bağlanmış şekilde yere uzanmış ineğin kurbanlık bir hayvan olması kuvvetle muhtemeldir (Tablo 11).

Hayvanların kurban yerine sürülmesinden ve hazırlanmasından sonra kesim işlemi başlar. Kesim işlemi genellikle bir sunak veya *huwaši* taşında²²⁰ bu işten sorumlu rahip, aşçı ya da kasap tarafından gerçekleştirilir. Bu görevliler tapınağın mutfak personeli arasında yer alıyor olmalıdır ki, metinlerdeki isimleri Sümerce LU.MEŠ MUHALDIM²²¹ olarak transkribe edilmektedir.

Bazı durumlarda kesilmeden önce kurban hayvanının alnına bir darbe indirilir ve hayvan bu sayede uyuşturulur. Özellikle sığır gibi büyükbaş hayvanlar için bu

²¹⁷ Beckman, 2003, s. 109; Haas, 1994, s. 651.

²¹⁸ *Penna*-nın özellikle hayvanları sürmek anlamları hakkında bkz. **CHD**, 1997, s. 264 vd.

²¹⁹ T. Yıldırım, "Eski Hitit Çağı'na Ait Yeni Bir Kült Vazosu", **Anadolu Medeniyetleri Müzesi: 2005 Yılı**, Ankara, 2006, s. 343 vd, Şek, 3, Res. 9-11.

²²⁰ Metinlerde sunak ve *huwaši* kelimesi genellikle dativ-lokotiv olarak kullanılmıştır ki, bu durumda sunak ve *huwaši*'nin üzerinde tercümesinden çok sunakta veya *huwaši*'de tercümesi geçerlidir. Bu tercüme de kesimin onların üzerinde ya da yakınlarında bir yerde yapıldığını yansıtır niteliktedir. Kurbanın sunak veya *huwaši*'de kesilişi hakkında bilgi için bkz. Boehmer, 1983, s. 31; Collins, 1995, s. 81; Lebrun, 1993, s. 233.

²²¹ Alp, 1941, s. 53 vdd; Daddi, 1982, s. 64 vdd.

uygulamanın gerekli olduğu gör÷lmektedir²²². Büyük olasılıkla uyuşmuş haldeki hayvanın direnç göstermeyeceğı düşün÷lmüştür. Bu sayede hayvanı kesmek daha kolay olacaktır. Örneğın AN.TAH.ŞUM^{ŞAR} bayram töreninin 11. gününde aşçı taş baltayla koyunun başına üç kez vurur ve daha sonra kafasını keserek onu kurban eder²²³.

Kurban hayvanının başına bir darbe indirilmesi ile ilgili olarak görsel bir belge günümüze ulaşmış değildir. Bununla birlikte Eski Hitit Dönemi'ne ait kabartmalı vazolardan birinde sözü edilen konuya gönderme yapabileceğimiz bir ayrıntıya dikkat çekmek istiyoruz. Çorum ili sınırları içindeki Yör÷klü Hüseyindede'de Doç. Dr. Tunç Sipahi ve Doç. Dr. Tayfun Yıldırım tarafından açığa çıkartılan Eski Hitit yerleşiminde ele geçen kült vazosunun üst bölümünde yer alan frizde, elinde *lituus* benzeri bir asa tutan görevli diğeri eliyle bir boğayı baş kısmından kavramış göz÷kmektedir. Bu görevlinin elinde tuttuğı objeyi, kurban etmeden önce hayvanın kafasına darbe indirmek için kullanacağı şekilde bir yorum yapmak mümkün olsa da biz bu fikre katılmıyoruz. Böyle bir değerlendirmeyi mümkün kılan, elinde obje taşıyan görevlinin tasvir edilişindeki devinim ve boğaya yakın oluşudur. Ancak tasvir edilen tören alayının yansıttığı atmosfer buradaki boğayı kurban edilmek üzere olan bir hayvan olarak yansıtmaktan uzaktır. Yukarıda adı geçen hafirlerden biri –T. Sipahi- tarafından yapılan yayında da, tasvir edilen görevliyle ilgili olarak böyle bir niyetin varlığına atıfta bulunulmamıştır. Açıkçası bu sahne bir eğlence sahnesidir ve boğa bu eğlencenin figürlerinden biridir.

T. Sipahi bir elinde *lituus* benzeri obje tutan bu kişinin büyük olasılıkla törenin müzik ve dansla ör÷lü atmosferinde, müziğın ve dans hareketlerinin ne zaman bitip ne zaman başlayacağını belirten bir yönetici konumunda olduğunu ifade eder²²⁴.

Kurban hayvanının kesilerek öldür÷lmesi metinlerde genellikle çok ayrıntılı olarak tarif edilmez. Nadir sayıda ayrıntılı tarif veren metinlerde kurbanlık hayvanın kanı sadece *huek-* ya da *hatta-* ile tanımlanan hareketten sonra akar ki, her iki fiil de yaklaşık olarak “kesmek” anlamına gelmektedir. İki fiil eş anlamlı gibi görünse de

²²² Haas, 1994, s. 653.

²²³ Haas, 1994, s. 653, d. n. 119.

²²⁴ T. Sipahi, “Hüseyindede'den Hitit Tasvir Sanatı İçin Yeni Bir Sahne”, **V. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri (Çorum 02-08 Eylül 2002)**, Ankara, 2005, s. 667.

farklı anlamlar taşıdıkları bazı metinler sayesinde ortaya çıkmaktadır. *Huek-* basit şekilde “öldürmek, kesmek” anlamlarına gelir; *hatta-* fiili²²⁵ ise daha kesin bir “öldürme” anlamı taşımaktadır²²⁶. Ancak her iki fiil sonunda da hayvanın kanı akmaktadır. Bunların dışında *kuer-* fiili de “kesmek” anlamına gelmektedir. Hayvanın öldürülmesinden sonra etleri parçalanıp, iç organları çıkarılır. Bu işlemler için kullanılan fiiller ise *ark-*, *mark-* ve *happešnai-*’dir. Her üç fiil arasında da çok fazla bir anlam farkı yoktur. Son olarak da kurban eti pişirilir (Hititçe *zeya-*) veya kızartılır/ızgara yapılır (Hititçe *happinit zanu-*)²²⁷.

Bu sırada tanrılara çiğ veya pişmiş olarak sunulacak olan ve kurbanlık hayvanın iç organlarından oluşan –kalp ve karaciğer öncelikli yere sahiptir- en değerli parçalar ayrılır; tanrı heykelinin huzurundaki taşınabilir kurban masalarının ya da sunakların üzerine yerleştirilir; geri kalanlar da törene katılanlara kutsal ziyafette yemeleri için görevlilerce dağıtılır²²⁸.

Çiğ etlerin tanrılara sunulan kurbanlık etler arasında daha çok tercih edildiği görülür. Çiğ etin daima sunulan hayvanın canlı bir biçimini yansıttığına inanılır bu nedenle çiğ et için kullanılan söze *huiši-* “canlı” terimi ilave edilir²²⁹.

Kurbanlık hayvanın iç organları ve eti bol olan göğüs ve kürek kemiği gibi parçaları tek bir tanrıya takdim edildiği gibi, birden fazla tanrı veya tanrıçaya da takdim edilir ve aynı zamanda tapınağın kutsal yerlerine yerleştirilir²³⁰.

Kurbanlık hayvanın kesilişi ile ilgili birkaç önemli ayrıntıya daha dikkat çekmek isteriz. Bu ayrıntılar hayvanı kesmek için yapılan ilk hamle, bu hamlenin hangi lokal bölgeyi hedef aldığı, sonuçta akan kan ve kanın akış yönü ile ilgilidir.

²²⁵ EZEN *hadauri-* bayramının *hatta-* fiilinden türetilmiş bir bayram adı olduğu da iddia edilmektedir ki, bu bayram için “kurban bayramı” tercümesi uygun görülmüştür. Bkz. B. Balcıoğlu, “Bir Hitit Bayramı (EZEN *hadauri-*) Hakkında Bazı İzlenimler”, *AÜDTCFD* 364, C. XXXIV, S. 1-2, Ankara, 1990, s. 5 vdd.

²²⁶ İki fiilin anlam farklılıklarını ortaya koyan pasajlar için bkz. Gurney, 1977, s. 28 vd; iki fiil arasındaki farklılığın açık bir tanımlaması için ayrıca bkz. Kühne, 1986, s. 93.

²²⁷ Haas, 1994, s. 651 vdd; Beckman, 2003, s. 109; Lebrun, 1993, s. 232; Collins, 1995, s. 80.

²²⁸ Haas, 1994, s. 641 ve 657; Collins, 1995, s. 83; Lebrun, 1993, s. 232; Beckman, 2003, s.109.

²²⁹ Lebrun, 1993, s. 232.

²³⁰ Haas, 1994, s. 655.

Kesim işlemi doğrudan doğruya kurbanlık hayvanın boynu hedef alınarak gerçekleştirilir. Boyundaki atar damar yarılarak kanın hızla akışı sağlanır. İçinde atar damarın yer aldığı gırtlak için kullanılan kurban terimi “*auli*”²³¹ dir. Kurbanın asil sahibi sembolik olarak kurbanlık hayvanın *auli*-‘sine elini dokundurur ve aşçılar bu el vermeden sonra kurbanlık hayvanı keserler²³².

Kurbanın *auli*-‘sine yapılan bir kesim hamlesinden sonra fışkıran kan nedeniyle söz konusu terimin zaman içinde “kan akıtmak”, “kan libasyonu” ve “hayvan kurbanı” gibi soyut nitelemeler için kullanılan genel bir ifadeye dönüşmüş olması mümkündür²³³. Hatta kurban edilecek hayvanlar grubu için kullanıldığı da olmuştur²³⁴.

Kurbanlık hayvanın kanının ne kadar önemli olduğu, kesimin kanın fışkırarak aktığı boyun bölgesinden –burada atar damar yer almaktadır- başlatılmasından anlaşılmaktadır²³⁵. Bu durumda kanın nereye aktığı veya kesimin nereye doğru yapıldığı da önemli olmalıdır. Çünkü “kesmek” anlamına gelen fiiller kesimin yönünü belirten preposition’lar ile birlikte kullanılır.

Örneğin kutsal heykel ya da sembolün yukarısına doğru anlamında *šarā huek*- “yukarı (doğru) kesmek” ve bir kap ya da çukurun içine doğru anlamında *katta huek*- “aşağı (doğru) kesmek”²³⁶.

Kurban hayvanının boğazı ve boğazın kesimi sırasında kanın akış yönü veya kanın nereye akıtıldığı konusunda ayrıntılı bir araştırma yapmış olan C. Kühne Anadolu-Hitit kültürünün kurban kesimi konusunda, Mezopotamya geleneği ve Eski Yunan-Roma uygarlığı arasında özel bir konuma sahip olduğunu ifade eder²³⁷.

Burada karşımıza aydınlatılması oldukça güç ve karmaşık bir sorun çıkmaktadır. “Yukarı kesmek” gökyüzü tanrılarına sunulan kurbanı, “aşağı kesmek” yeraltı

²³¹ Kühne, 1986, s. 85 vdd; Beckman, 2003, s. 109 vd; bu terim için diğer bir öneri insanda “parmak”, hayvanda “toynak” anlamlarına geldiği şeklindedir: Ertem, 1965, s. 259.

²³² Kühne, 1986, s. 89.

²³³ Kühne, 1986, s. 107 ve 114 vd; Haas, 1994, s. 651.

²³⁴ Kühne, 1986, s. 107 vdd, 114 vd; Ertem, 1965, s. 258.

²³⁵ Kurban hayvanının en hoş giden kısmının kan olduğu hakkında bkz. Haas, 1994, s. 654.

²³⁶ Beckman, 2003, s. 109 vd; Collins, 1995, s. 84; Gurney, 1977, s. 30, d. n. 4; ayrıca Haas, 1994, s. 652’de “aşağı” ve “yukarı” kesimler hakkında bilgi vererek Eski Mezopotamya’ya özgü benzer uygulamalara dikkat çeker.

²³⁷ Kühne, 1986, s. 115 vd.

tanrılarına sunulan kurbanı mı işaret etmektedir? “Aşağı kesim”de kurban hayvanının kanının hemen hemen her zaman bir çukura akıtıldığı²³⁸ göz ardı edilmezse bu tür kesimler yeraltı tanrılarına yapılıyor olmalıdır. Çünkü Bölüm II. 2’de ayrıntılı olarak ele alacağımız gibi çukurların yeraltı ile çok yakından bağlantıları vardır.

Çukura akıtılan kanın yeraltı tanrıları için bir sunu olduğu kabul edilmektedir²³⁹.

H. A. Hoffner Eski Yunan’da hayvan kurbanı uygulaması ile Hitit hayvan kurbanı arasında bir karşılaştırma yapar. Eski Yunanlılar Olimpos tanrıları için kurban sunuyorsa hayvanın boğazını yukarı doğru tutarak kesmektedirler; kitionik²⁴⁰ tanrılar için ise -kanın toprağı kolaylıkla ıslatması için- kurban hayvanının boğazını aşağı doğru tutarak kesmektedirler. Ancak Hitit metinlerinde kurban hayvanının boğazıyla ilgili özellikle bir yön belirtilmediğini vurgular²⁴¹. Bu durumda Hitit kurbanı için kesin bir gökyüzü ve yeraltı ayrımı söz konusu olamayacağını düşünmektedir.

Ancak “aşağı kesme” ve “yukarı kesme” ifadelerinin amaçsız bir şekilde kullanılmış olmasını düşünemiyoruz. Çukurların yeraltı bağlantısı kuşkuyla yer bırakmayacak şekilde açıktır. Bu nedenle çukura doğru kesimler mutlaka yeraltı tanrılarını memnun etmek için yapılıyordu.

Bugün dahi bizler kurban bayramında kurbanlık hayvanı kesip, parçaladıktan sonra yenilmeyen kısımlarını asla gelişigüzel atmayız. Çünkü o tanrıya adanmış kutsal bir hayvandır. Ona ait her parça –herhangi bir fayda sağlanmasa da- kutsaldır. Bu parçaları köpek veya kedi gibi murdar kabul edilen hayvanların yememesi için kazdığımız bir çukura gömeriz. Hatta çukurun çok derin olmasına da özen gösteririz ki söz konusu hayvanlar bu çukuru eşeyip açmasınlar. Böylece tanrımıza adanmış hayvanın bir kısmını kara toprağa göndermiş oluruz!

²³⁸ Bir rahip eşliğinde dosdoğru çukurun içine “aşağı doğru” yapılan kurban hakkında bkz. Haas, 1994, s. 657.

²³⁹ H. A. Hoffner, “Second millenium antecedents to the Hebrew ’*ôbh*”, *JBL* 86, 1967a, s. 385; Lebrun, 1993, s. 232.

²⁴⁰ Yeraltına ait, cehennem

²⁴¹ Hoffner, 1967a, s. 399.

I. 3. 2. 2. Hititlerde İnsan Kurbanı

Hititlerde insan kurbanı çok sık rastlanmasa da görülmektedir. Eski toplumların hemen hepsinde az veya çok insan kurbanına rastlanmaktadır.

İnsan kurbanı (hatta kanlı kurbanın her türü) kültürel seviyesi düşük halklara ya da uygar olmayan topluluklara yakıştırılan bir uygulama olsa da aslında tam tersidir. Tarihin ilk uygarlıklarında ve daha sonrasında sık sık karşımıza çıkmaktadır. En eski çağlarda, toplumsal örgütlenmenin ve siyasi sistemlerin şekillenmediği dönemlerde - burada sözünü ettiğimiz dönemler paleolitik dönemlerdir- bu tür kurbanların olduğuna dair hiçbir kanıt yoktur. Çünkü olaya hukuki açıdan bakarsak her insan kurbanı resmi bir cinayettir. Bu durumda bu cinayetin olması için resmi bir kurumun var olması gerekmektedir. Bu cinayeti işleyen kişi de bir topluluğun, en azından bir sınıfın temsilcisidir ve ona yüklenen görevi yerine getirir²⁴².

Bir insanın toplumun onayı ya da kabullenmesi ile belirli kurallar çerçevesinde, törenle öldürülmesinin çeşitli nedenleri vardır. İnsan kurbanına yol açmış olan etkenler hala mevcudiyetini korumaktadır ve temel olarak aynı, fakat sadece isim olarak farklı sonuçlara yol açmaktadırlar.

İnsan kurban etmenin neden ve amaçları diğer kurbanlarla belli ölçülerde paralellik göstermektedir. Ancak eğer amaç tanrının beslenmesi ise insan etinin tanrı için iyi bir yemek olamayacağı makul bir düşüncedir. Çünkü insan daha çok tanrının hizmetini yapan bir köle görünümü arz etmektedir. Nasıl ki, insan kölesini öldürürse kendi işini kendi yapmak zorunda kalır, tanrılar da ölü insandan çok fazla bir çıkar elde edemeyeceklerdir.

İnsan etinin tanrılar için tiksindirici olduğu, salgın hastalığa karşı düzenlenen bir Hitit ritüel metninde söz konusu edilmektedir. Salgın yüzünden birçok insanın ölmesini engellemek için tanrıya, onun için çok daha cazip olabilecek koçlar sunulmaktadır ve insan eti yerine bunları kabul etmesi istenmektedir²⁴³.

²⁴² A. E. Crawley, "Human Sacrifice", *Encyclopaedia of Religion and Ethics VI*, J. Hastings (ed.), New York, 1913, s. 840.

²⁴³ A. M. Dinçol, "Aşhella Rituali (CTH 394) ve Hititlerde Salgın Hastalıklara Karşı Majik İşlemlere Toplu Bir Bakış", *Belleken* 193, Ankara, 1985, s.14 ve 24; Gurney, 1977, s. 49, d. n. 1.

Tanrıyı beslemek için uygun olmayan insan kurbanının nedenleri şu başlıklar altında açıklanabilir²⁴⁴:

- Tanrılar için insan kurban etmenin kötü şansı iyiye dönüştürebileceği düşüncesi
- Tapınak ya da köprü gibi yeni inşa edilen bir yapının adağı olarak (örneğin hikayelerde Çin setti yapılırken binlerce insanın duvarların içine gömüldüğü anlatılmaktadır)
- Bir kral, baş rahip ya da büyük bir liderin ölümü üzerine mahiyetinden bazı kişilerin diğer dünyada ona hizmet etmesi için onunla birlikte ölmesi gerektiği düşüncesi
- Kehanet için kurban: Bir rahip tutuklu bir mahkum ya da kölenin vücut parçalarını kullanarak geleceği görmeye çalışabilir. (Keltlerde bu tür insan kurbanı örneklerine rastlanmaktadır).
- Doğal afetler döneminde kurban. Kuraklık, deprem, volkanik patlamalar vb. felaketler tanrıların kızgınlıklarının ya da memnuniyetsizliklerinin bir işareti olarak görülürlerdi.
- Ritüel dövüş: Bir insan düzmece bir dövüşte savaşçının karşısına çıkarılıp onun tarafından öldürülerek kurban edilir.

Bütün bu nedenler bir yana insan kurbanında önemli bir etken unsur vardır ki, o da toplumsal tatmin duygusudur. İnsanların kan dökme, intikam alma ve şiddet duygularının tatmin edilmesidir. Toplumda bu tür duyguların neden ve nasıl oluştuğu tezimizin kapsamını aşan sosyolojik bir konudur. Ancak sonuç ortadadır: seçilen bir kişinin öldürülmesi ile toplumsal rahatlama sağlanır!

Kurban olarak seçilen kişinin niteliği de konuya açıklık getirmesi açısından önemli bir ip ucudur. Kurban asla rasgele seçilmez. Onun tanrıya adandığı düşünülürse, kurban edilen insan aynı zamanda bir elçidir: tanrısal yasayı ihlal etmekle tanrıyı kızdırmış bir kişi veya tanrıya mesaj ileteceği düşünülen bir taşıyıcı

²⁴⁴ Wikipedia The Free Encyclopedia, “Human sacrifice”, http://en.wikipedia.org/wiki/Human_sacrifice, 05.04.2006.

olabilir. Romalılar dahil pek çok eski toplumda tanrılara kurban edilen kişiler suçlulardı ki, tarihte en uzun süre yaşayan insan kurbanı budur²⁴⁵.

Hititlerde insan kurbanı uygulamalarına baktığımızda kurban olarak seçilenlerin genelde savaş esirleri olduğu görülmektedir. Bu uygulama pek çok eski toplumda örneklerine rastlanan bir uygulamadır²⁴⁶. Savaşçı ve yayılmacı bir politika izleyen Hititler için kendi vatandaşlarından birini kurban etmek makul bir uygulama değildir. Güçlü bir kara ordusuna sahip olan Hitit Devleti için asker sayısı önemlidir. Hitit yasalarında ölüm cezasına çok sık rastlanmaması da bu konuyla ilgili olabilir. Bununla birlikte kurban edilen insanların savaş esirleri arasından seçilmesi bazı durumlarda sadece yaratacağı psikolojik etki nedeniyle. Esirleri öldürmek düşman tarafa güç ve hegemonya gösterisi olarak algılanabileceği gibi, psikolojik olarak onları yıpratma taktiği olarak da düşünülebilir!

Hititleri insanları kurban etmeye iten nedenlere gelince, bunlar yukarda maddeler halinde sıraladığımız nedenlerin bazılarıyla kısmen de olsa örtüşmektedir: tanrılar için insan kurban etmenin kötü şansını iyiye dönüştürebileceği düşüncesi, doğal afetler döneminde insan kurban etme ve ritüel dövüş sırasında öldürülen insanlar.

Şimdi Hititlerde insan kurbanı uygulamalarına dair örnekleri açıklayalım ve sınıflandıralım²⁴⁷.

Ele alacağımız ilk örnekler “bedel” olarak seçilen insanın kurban edilmesi hakkındadır ve bu tür kurban Hititler için kötü şansını iyiye dönüştürmenin bir yoludur.

Hitit metinlerinde en dikkat çekici insan kurbanı örneklerinden biri kralın sağlığı ve varlığının korunması ile ilgilidir²⁴⁸. Metinden anlaşıldığı kadarıyla eğer kral için bir kehanet ya da rüya aracılığıyla bildirilmiş bir ölüm tehdidi varsa kralın yerini

²⁴⁵ Crawley, 1913, s. 841.

²⁴⁶ Savaş esirlerinin hangi toplumlarda ve nasıl kurban edildiği hakkında bkz. Crawley, 1913, s. 841; Frazer, 1992, s. 202 vdd.

²⁴⁷ Hititlerde insan kurbanına ait metinler için bkz. *CTH* 455.

²⁴⁸ Kralın esenliğinin Hitit toplumu için ne kadar önemli olduğu ve siyasi meseleler, savaşlar ve salgın hastalıklar kadar ciddiye alındığı Hitit krali cenaze törenlerinin anlatıldığı bölümde ayrıntılı olarak açıklanacaktır. Bkz. Bölüm IV.1. 3. 1.

alacak bir savaş tutsağı getirilir²⁴⁹. Kral sarayı terk eder ve makamını onun bedeli olacak savaş tutsağına bırakır. Bedel krala yedi gün boyunca gerçek kralmış gibi hizmet edilir. Yiyecek ve içecek verilir, iyi yataklarda yatırılır ve sarayda kralın oturduğu yerde oturur. Ancak yedinci günün sonunda öldürülür. Metnin sonu tam olarak korunamadığı için ölümün nasıl gerçekleştiği tam olarak bilinmiyor. Bununla birlikte “o ölür” ifadesi korunmuştur. Bedel olarak kullanılan savaş tutsağının yedinci günün sonunda idam edildiği açıktır.

Bedel krala ait Hitit ritüeli Mezopotamya’da karşımıza çıkan bu tür bir gelenekle zorlukla da olsa paralellik göstermektedir. Aynı şekilde orada da bedel kralın temin edilmesi kötü güçleri uzaklaştırmak amacı taşımaktadır²⁵⁰.

O. R. Gurney bu konuyu şu şekilde açıklık getirmektedir: “Açık olan şudur ki, bir güneş veya ay tutulması olduğu zaman bu kralın “ölümünü haber veriyor” anlamına gelmektedir, bedel geçici olarak gerçek monarkın yerine öldürülmek üzere tahta oturtulur, böylece gerçek monark korunmuş olur”²⁵¹.

Bunu Hitit metinlerinde tam olarak buluyoruz. Bu tür metinler, Babil literatüründeki eksik fragmanları da tamamlayarak ritüel hakkındaki bilgimizin genişlemesini sağlamaktadır. Gerçekten de bu metinlerdeki pek çok Akadça terim, Hitit metinlerinin başka bir yerinde geçmez²⁵².

Kralın sağlık ve esenliği için onun yerine geçici olarak birini atamak ve sonunda o kişiyi idam etmek dünya tarihinde benzerlerine rastlanan bir ritüeldir. “Bedel kralı öldürme” ritüeline yaşadığımız döneme yakın zamanlarda da rastlanmıştır²⁵³.

Hititlerde bu gibi bedeller için kullanılabilecek kelime “*tarpalla*” veya “*tarpaššaš*”dır. Bu kelime Yunanca θεραπων (terapon) kelimesinin orjini olarak gösterilmektedir ki, kelime Homeros kahramanlarının “alter egosu” için

²⁴⁹ Metnin transkripsiyonu için bkz. H. M. Kümmel, *Ersatzrituale für den hethitischen König (StBT 3)*, Wiesbaden, 1967, s. 62; metnin tercümesi için bkz. Kümmel, 1967, s. 63; Gurney, 1977, s. 57 vd.

²⁵⁰ Gurney, 1977, s. 58.

²⁵¹ Gurney, 1977, s. 58, d.n.3; Babil’de bedel kralın öldürülmesiyle ilgili anlatılar hakkında bkz. Frazer, 1991, s. 221 vdd.

²⁵² Gurney, 1977, s. 58.

²⁵³ M. S. 16. yüzyılda Meksika yerlilerince bir savaş esirinin kralın yerine geçirildiği ve görece olarak uzun bir süre ona kral gibi hizmet edildiği, daha sonra da öldürüldüğü hakkında bkz. Frazer, 1992, s. 202 vdd.

kullanılmaktadır. Kelimenin Akadçası *pūhu*'dur; Hurrice *puhugari* de bu kelimeden türetilmiştir ve Hitit metinlerinin bazılarında *tarpalla* yerine kullanılabilmektedir²⁵⁴.

Tarpalla ifadesinin altında yatan anlam kötü güçlerin hedefi olan kişi ile bedeli özdeşleştirme hareketidir; burada hedef kişi yerine tanrılara onun bedeli teklif edilir.

Bedel olarak bir insanı kurban etme uygulamasına dair bir başka örnekten II. Mursili'nin karısına ait bir dua metni sayesinde haberdar oluyoruz. II. Murşili'nin karısı Gaššuliyawiya ölümcül bir hastalıktan acı çekmektedir ve bu duada bir kadını, tanrı Lelvani²⁵⁵'ye *tarpalla* olarak gönderdiğini anlatır. Ancak metinden bu kadının canlı mı yoksa bir heykel mi olduğu, canlıysa öldürülüp öldürülmediği kesin değildir. Ancak bedel “*tarpalla*” olarak adlandırılıyorsa insan ya da hayvan olsun her zaman bir imha etme söz konusudur. Bu durumda söz konusu duada eğer kadın canlıysa mutlaka öldürülüyor, hatta belki de canlı canlı gömülüyor olmalıdır. Çünkü aynı kraliçeye ait bir başka duada bedel olarak bir heykel tespit edilir ve bu heykel bir çukura gömülür²⁵⁶.

Hititlerde insan kurbanı ile ilgili örneklerle baktığımızda -özellikle de kurban edilen insanlar “bedel” olarak adlandırılıyorsa- sonunda insanların öldürüldüğü ritüellerin, yeraltı dünyası veya yeraltı tanrılarıyla bağlantısı olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

Doğal afetleri engellemek için insanların kurban edildiğine az da olsa Hitit metinlerinde de rastlanmaktadır: Kralın düşman ülkesinden dönüşünde insanlar arasında veba çıktığında o düşman ülkesinden biri kadın diğeri erkek iki esir getirilmekte ve bedel insan olarak tanrıya sunulmaktaydı ki, bu insanlar büyük olasılıkla kurban edilmekteydiler²⁵⁷.

Bir insanın/insanların düzmece bir dövüşte savaşçının/savaşçıların karşısına çıkarılıp onun/onların tarafından öldürülerek kurban edilmesine Hitit metinlerde çok

²⁵⁴ Gurney, 1977, s. 52.

²⁵⁵ Bir yeraltı tanrısıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bölüm III. 3.

²⁵⁶ Gurney, 1977, s.55, d. n. 4.

²⁵⁷ Bu ritüel Pulisa ritüeli olarak adlandırılmaktadır. Bu ritüel hakkında bkz. Kümmel, 1967, s. 111 vdd; Haas, 1994, s. 896, d. n. 124; A. Ünal, “Hitit Tıbbının Ana Hatları”, **Belleten** 175, Ankara, 1980a, s. 486 vd, d. n. 60.

sık rastlanmaz. Ancak bir metin vardır ki, zorlukla da olsa bu tür bir insan kurbanı yapıldığını kanıtlamaktadır²⁵⁸. Fırtına Tanrısı için açık alanda düzenlenen bir güz bayramında her türlü kurban törenleri ve sunular yapıldıktan ve çeşitli eğlencelerden sonra –büyük olasılıkla- yine eğlence amaçlı bir oyun düzenlenir. Genç erkekler ikiye ayrılırlar ve bir grup “Hatti erkekleri”, diğer grup ise “Maša²⁵⁹ erkekleri” olarak adlandırılır. Hatti erkeklerinin silahları bronzdan, Maša erkeklerinin silahları kamıştandır. Çarpışma gerçekleşir ve Hatti erkekleri kazanır. Sonra da bir savaş esirini alırlar ve onu tanrıya adarlar²⁶⁰.

Burada tanrıya adandığı ifade edilen esirin öldürüldüğü farz edilebilir²⁶¹. Kurban edilen kişi çarpışmaya katılmış ve bu çarpışma sırasında ölmüş biri olmamasına rağmen söz konusu sembolik çarpışmanın uğruna feda edilmiştir.

Yukarıda aktardığımız “insan kurbanı” olarak değerlendirilebilecek örneklerde insanın kurban edildiğini gösteren ifadelere bire bir rastlanmamaktadır. İnsanların öldürülmüş olabileceği sonucuna metinlerde anlatılan olayların gidişatından varmaktayız. Yani yukarıdaki metinlerde insanın kesildiğine, canlıyken yakıldığına ya da gömüldüğüne veya boğazlandığına dair kayıt varsa bile günümüze ulaşmamıştır. Bu durumda sadece bu metinlerden yola çıkarak Hititlerde “insan kurbanı vardır” demek doğru olmaz.

²⁵⁸ KUB 17. 35 iii 9 vdd; Kümmel, 1967, s.160; C. W. Carter, *Hittite Cult Inventories*, Chicago, 1962, s. 129 vd, s. 143; J. Hazenbos, “Die lokalen Herbst- und Frühlingsfeste in der späten hethitischen Grossreichszeit”, *Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religionsität*, M. Mutter et al (eds), Münster, 2004, s. 244 vd; Gurney, 1977, s. 27.

²⁵⁹ Batı Anadolu’da güney Marmara bölgesine lokalize edilen bir yer. Bkz. Tablo 2.

²⁶⁰ Burada Hititler tarafından önceden kazanılmış bir zafer canlandırılıyor olmalıdır. Hititler bronz silahlarının verdiği güçle Maša ülkesinde başarı kazanmış olmalıdırlar. Maša ordusunun zayıflığı ise sembolik karşılaşmada onlara uygun görülen kamıştan silah metoforu ile vurgulanmaktadır. Ancak tanrıya adanan esirin hali hazırda bulunan savaş esirlerinden biri olduğu bellidir.

²⁶¹ H. M. Kümmel dışında uzmanların hemen hepsi burada tanrıya adanan insanın öldürüldüğü görüşünü savunmaktadırlar. Çünkü *hinkanzi*- “sunarlar, adarlar” şeklinde tercüme edilen *hink*- fiili kurban objesinin sunulması sırasında kullanılan çok yaygın bir ifadedir. Ancak H. M. Kümmel, kelimesi kelimesine tercümenin kabul edilmemesi gerektiğini ve bu insanın belki de tanrının tapınağına hizmete adanmış olabileceğini öne sürer. Bkz. Kümmel, 1967, s. 160 vd.

Hititlerde insan kurbanının olduğunu gösteren tek örnek Hititlerin savaş sırasında gerçekleştirdikleri bir ritüeldir ve bu ritüelde bazı hayvanların yanında insan da çok vahşice öldürülerek kurban edilmektedir. Son olarak ele alacağımız bu insan kurbanı örneği kötü şansı iyiye çevirme amacı yanında askerler üzerinde psikolojik bir etki yaratmak veya baskı kurmak amacını da taşıyor olmalıdır. Metnin tercümesi ana hatlarıyla aşağıdaki gibidir²⁶²:

Hitit askeri birlikleri düşman tarafından yenilgiye uğratıldığında, nehrin öte yanında şöyle bir ritüel gerçekleştirilir: Bir insan, bir teke, yavru bir köpek ve bir domuz yavrusu alınıp ortalarından kesilir²⁶³; bir tarafa bir yaraları diğer tarafa diğer yaraları yerleştirilir. Bunların hemen yanına sembolik bir kapı yapılır ve kapıların her iki tarafında ateş yakılır. Askeri birlikler kapının ortasından geçerler ve nehir kıyısına gelirler. Nehre geldiklerinde üzerlerine nehrin suyu serpilir.

Suda yıkanma bunun bir arınma (*lustration*) ritüeli olduğunu gösterir; bir insan kurban edildiği için kefarete kurbanı (*expiation*) olarak da nitelendirilebilir.

Bu ritüelde ortasından kesilen insanın kadın mı yoksa erkek mi olduğu belirtilmemiştir ki, cinsiyetinin önemli olmadığı açıktır. Yukarıda tek tek açıkladığımız insan kurbanı örneklerinden farklı olarak kurban edilen insanın bir savaş esiri olmadığını da özellikle belirtmek isteriz. Bu kişinin kim olduğu belirtilmemiştir. Ancak Hititler için pek de hoş olmayan köpek ve domuz gibi kurbanlıklarla aynı kategoride değerlendirilmiştir. Metinde kullanılan ifade onun insan olduğu için herhangi bir ayrıcalığı olduğunu düşündürmez; hatta diğer kurbanlıklar kadar sıradandır. Ancak yine de burada bir insanın kurban edilmesinin özel bir amacı olmalıdır. A. Ünal bu ritüeli yenilmiş askerlere moral vermek için düzenlenen bir ritüel olarak yorumlar:

*“Yani askerler ölüm ve ölüyle burun buruna getirilmek suretiyle, onlara eğer kahramanca savaşmazsanız, sizin de sonunuz bu insan ve köpeğinki gibi olacaktır, pekala sizin bedeniniz de bir düşman kılıcı tarafından ikiye bölünebilirdi, denir”*²⁶⁴.

²⁶² Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Kümmel, 1967, s. 151 vd; metin hakkında ayrıca bkz. Haas, 1994, s. 899.

²⁶³ Burada kullanılan fiil kesmek anlamına gelen *kuer-* dir ve fiilin 3. çoğul şahıs presens hali *kuranzi-* “keserler” kullanılmıştır. Bu fiil hayvan kurbanı başlığı altında da aktardığımız gibi kanlı kurbanlar sırasında tipik olarak kullanılan bir fiildir.

²⁶⁴ Ünal, 2003, s. 99.

A. Ünal ayrıca askerlerin nehirde yıkanmakla yenilginin yarattığı “kirlilik” duygusundan arınmış olduklarını ifade eder²⁶⁵.

Bu ritüelde askerlere moral vermek yanında onlar üzerinde baskı kurmak amacı da gizlidir. Öldürülen kişinin Hitit ordusundan bir kişi de olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Belki de bu ritüelle savaştan korkmamak ve savaştan kaçmamak gerektiği dikte edilmektedir.

Herodot’un tarihinde Hititlerin bu savaş ritüeline çok benzeyen bir anlatı vardır: Lydia’lı Pythios, Pers Kralı Kserkses’den savaşa göndermiş olduğu beş oğlundan en büyüğünü, yanında kalıp kendisine bakması için ordudaki görevinden azat etmesini ister. Kral bu isteğe çok sinirlenir ve bu isteği küstahlık olarak nitelendirir. Emrindekilere hemen Pythios’un büyük oğlunu bulmalarını ve onu ikiye bölerek bir yarısını ordunun geçtiği yolun bir yanına, diğer yarısını diğer yanına koymalarını emreder. Emir yerine getirilir ve ordu bu iki insan parçasının arasından geçer²⁶⁶.

Hititler ve Pers-Yunan savaşları arasındaki yaklaşık dokuz yüz yıllık zaman farkına rağmen, Anadolu ve yakın coğrafyalarda bu tür bir uygulamanın askerler üzerinde etki yaratmak için kullanıla geldiğini göstermektedir!

Ancak Hitit ritüelinde insan yanında üç çeşit hayvan kullanılmıştır ve hepsi insana yapıldığı gibi ortalarından iki parça halinde kesilmiştir. Kesilen hayvanların ne olduğu da çok önemlidir. Çünkü köpek ve domuz birçok Hitit metninde yapılan göndermeden dolayı bilinmektedir ki, kirli hayvanlardır ve kurbanlık olarak kullanılmaları çok nadirdir²⁶⁷. Her ikisinin de yeraltı dünyasıyla ilişkisi vardır ve yeraltı tanrılarını çağırma ritüellerinde kullanılmaktadırlar²⁶⁸. Teke ise her türlü bayram töreninde ve ritüelde kullanılan bir hayvandır. Ancak onun bu ritüelde kullanımı eğer özel bir amaca hizmet ediyorsa, tekenin günah çıkartma (*katharsis*) ritüellerinde çok sık kullanılan bir hayvan olduğunu ve krali cenaze töreninin ilk

²⁶⁵ Ünal, 2003, s. 99.

²⁶⁶ Herodotos VII 38. 39. 40.

²⁶⁷ Köpek ve domuzun kirli hayvanlar olarak nitelendirilmeleri hakkında bkz. KUB 13.4 Öy. I 20; Süel, 1985, s. 22 vd, s. 157; J. Friedrich, *Hethitischen Gesetze*, Leiden, 1959, s. 115.

²⁶⁸ H. M. Kümmel köpek ve domuzun yeraltı ile ilişkilendirilmesini sürekli olarak toprağı eşeleleyen hayvanlar olmalarına bağlamaktadır. Bu konu hakkında bkz. Kümmel, 1967, s. 152, d. n. 9, 10; domuzun yağlı ve bol kanlı eti nedeniyle yeraltı tanrılarını için eşsiz bir kurban olarak değerlendirilişi hakkında bkz. A. Ünal, *The Hittite Ritual of Hantitaššu From the City of Hurma Against Troublesome Years*, Ankara, 1996, s. 67.

gününde yakıma hazır haldeki kralın cesedi üzerinde gezdirildikten sonra muhtemelen kesildiğini belirtmek yerinde olacaktır²⁶⁹.

Yeraltı dünyasıyla bağlantılı bu üç hayvanın yanında insanın kurban edilmesi ve bu kurban parçalarının arasından askerleri yürütmek, onları ölüm ve ölümler dünyası ile yakınlaştırmak ve bu sayede ölüme yabancılaşarak ölümden korkmamalarını sağlamak da olabilir.

J. Puhvel bu tür bir insan kurbanını Hint-Avrupalılara özgü kurbanlıkların sınıflandırılmalarını göz önünde bulundurarak açıklamıştır²⁷⁰. Hintlerin eski Brāhmanik metinlerinde kurban için uygun görülen beş varlık açıkça ifade edilmektedir. Bunlar önem sırasına göre insan, at, sığır, koyun ve keçidir. Keçinin en son kurbanlık olarak belirlenmesi domuz ve köpek gibi bazı hayvanların ve evcil olmayan başka birçok hayvanın asla onaylanmayacak kurbanlıklar olduğunu göstermektedir. Ancak çok özel durumlarda bu hayvanlar kullanılabilmekteydi. Hint-Avrupalı bir kavim olan Hititlerin bu ritüelinin en üstün kurbanlık olan insanla, en alt gruptaki hayvanın ve asla onaylanmayan diğer iki kurbanlık hayvanın beraber kurban edildiği tek örnek olduğunu söyler. Bunun açıklamasını, Hint-Avrupalılara özgü kurbanlıklar sıralamasının yerel halkın yaygın uygulamaları ile karışarak bozulduğu şeklinde yapar²⁷¹.

J. Puhvel'in ortaya koyduğu bu sıralamanın Hint-Avrupalı kavimlerin tamamı tarafından katı bir şekilde uygulanmış olması gerektiği kuralı mantık dışıdır. Bu sıralamanın yerel gelenekler tarafından bozulmuş olması gibi bir durum ise kabul edilemez. Hitit devlet arşivinde yazıya dökülmüş her türlü bayram ya da ritüel uygulaması, Anadolu'nun yerel inançlarını da içermekle birlikte, Hititler tarafından bizzat benimsenmiştir ve onların kimliğini oluşturan unsurlardandır.

²⁶⁹ Hem günah çıkartma ritüellerinde hem de cenaze töreninde tekeye “günah keçisi” misyonu yükleniyor gibidir. İlki için bkz. Gurney, 1977, s. 47 vdd. Cenaze töreni hakkında bkz. Bölüm IV. 1. 3. 3.

²⁷⁰ J. Puhvel, “Victimal Hierarchies in Indo-European Animal Sacrifice”, *AJP* 99, 1978, s. 354.

²⁷¹ Puhvel, 1978, s. 355.

Bu metin sayesinde “Hititlerde insan kurbanı vardır” demek kesinlikle doğrudur. Üstelik günümüze parçalar halinde ulaşmış olan bazı metinlerde başka insan kurbanı örneklerine de rastlanmaktadır. Ancak metinlerin tahribatı yüksek olduğundan kesin bir sonuca varmak mümkün görünmemektedir. Hatta metinlerden birinde bir insanın öldürüldüğü ve etlerinin tencerede pişirildiği hakkında bölük pörçük ifadeler vardır. Aynı metinde (askeri) sefer kelimesi de korunmuştur. Herhalde yine askeri bir sefer sırasında insan kurbanı söz konusudur²⁷².

İnsan kurbanı ile birlikte kullanılan çok tanıdık bir fiil dikkati çekmektedir. Bu fiil *šipant-* fiilidir. Bilindiği gibi *šipant-* libasyon yapmak anlamında kullanıldığı gibi “takdis etmek” veya “adamak” gibi anlamları da içermektedir. A. Goetze fiilin anlamları ile ilgili yaptığı incelemede *kaša anduhšeš tawana šipandandāt* “Bak! İnsanlar ... sana (?) kurban edildiler” ifadesine dikkat çeker. Bununla birlikte bu ifadenin tam olarak neyi işaret ettiğinin net olmadığını belirtir²⁷³.

Çivi yazılı Hitit metinlerinden yola çıkarak insan kurbanı hakkında yaptığımız değerlendirmelerden sonra Hitit dönemine ait tasvirli sanat eserlerine ve arkeolojik buluntulara da bakmamız gerekir.

Acaba insan kurbanını gösteren tasvirli Hitit sanat eserleri var mıdır? Bu konuda özellikle iki örnek dikkat çekicidir.

İlki, fragmanter olarak ele geçen bir küp üzerindeki silindir mühür baskısıdır²⁷⁴. İstanbul Eski Şark Eserleri Müzesi eserleri arasında yer alan, fakat buluntu yeri tam olarak tespit edilemeyen, bununla birlikte parçaları müzeye satan kişi tarafından Güney Doğu Anadolu’dan çıktığı aktarılan bu küpün üst kısmına yuvarlanan silindir mührün tasvirleri tipik bir libasyon töreni ve tanrıya tapınma jestidir (Tablo 46).

Soldan sağa ilk sahnede bir Hitit kralı Fırtına Tanrısı’nın huzurunda içki libasyonu yapmaktadır. İkinci sahne ki, sahneler bir ağaç tasviri tarafından bölünmüştür, insan biçimli bir başka tanrı, belki yine Fırtına Tanrısı ya da bir insanın

²⁷² Kümmel, 1967, s. 156 vd.

²⁷³ Goetze, 1970, s. 87, d. n. 70a.

²⁷⁴ E. Uzunoğlu, “Küp Üzerinde Bir Hitit Silindir Mühür Baskısı”, *Anadolu Araştırmaları VI*, İstanbul, 1979, s. 179 vdd.

önünde diz çökmüş durumdaki bir başka küçük insan figürünü gösterir. Söz konusu silindir mühür baskısını yayınlayan E. Uzunoğlu'nun, tek dizi üzerine çökmüş, tapan, dua eden veya yalvaran şahısların tasvirlerine Eski Babil Çağı'ndan itibaren rastlandığını ve bu konunun aynı çağın mühürcülüğünde de çok görüldüğünü belirtmesine rağmen²⁷⁵ bu sahneyi bir insanın öldürülüş anı olarak yorumlamanın da mümkün olabileceğini ifade etmek isteriz.

Diz çökmüş durumdaki insanın görece olarak küçük boyutta tasvir edilişi, sağ elinin yüzünün kapatır gibi, sol elinin karşısındaki kişiyi engellemek ister gibi bir ifadeyle tasvir edilişi, önünde diz çöktüğü tanrı ya da insan figürünün ise elindeki silahı karşısındaki insan üzerinde kullanmak üzere olduğunu belirtir bir devinimle tasvir edilişi bir insanın öldürülme anı ile karşı karşıya olduğumuzu düşündürmektedir. Bununla birlikte tasvirlerin bütünlük içinde değerlendirmesi ve karşılaştırmalı örneklerin göz önünde bulundurulması sonucu böyle bir ihtimalin zayıf olduğunu söylemek zorundayız.

İnsan kurbanı hakkında değerlendirmeye almamız gereken bir diğer görsel örnek Tyskiewicz silindir-damga mühür baskısıdır (Tablo 43). Boston Fine Arts Museum'da korunan bu mühür Eski Hitit Dönemi'ne ait bir eserdir²⁷⁶. Silindir mührün üzerinde belli başlı üç sahne tasvir edilmektedir. Özellikle bu sahnelerden ikisi konumuz açısından dikkat çekicidir. Üst üste tasvir edilmiş iki hayvanın (üstteki aslan, alttaki boğa) ki, Tanrıça İştâr bunların da üstünde tülünü üzerinden sıyrırken gösterilmektedir, hemen önünde sırtı bu grubun oluşturduğu sahneye dönük olarak hareket halinde gösterilen bir tanrı veya insan figürü tasvir edilmiştir. Bu şahıs sanki bir savaş anı söz konusuymuş gibi, bir kolunu yukarı kaldırmış, diğerini de elinde tuttuğu uzun bir kargıyı ayaklarından birinin altına aldığı düşmana saplamaktadır. Mağlup yere boylu boyunca uzanmıştır; ancak ayaklarından biri geriye doğru kıvrıldığı halde, diğeri son bir gayretle kendisini öldürmek üzere olana tekme atmak ister gibi ileri uzatılmış şekilde tasvir edilmiştir. Bu sahnenin hemen önünde

²⁷⁵ Uzunoğlu, 1979, s. 188 vd.

²⁷⁶ R. L. Alexander, "The Tyszkiewicz Group of Stamp Cylinders", *Anatolia V*, Ankara, 1973-1976, s. 144 vdd; S. Alp, *Konya Civarında Karahöyük Kazılarında Bulunan Silindir ve Damga Mühürler*, Ankara, 1994, s. 259 vd; Alp, 1999, s. 43 vdd; İ. M. Akyurt, *M.Ö. 2. Binde Anadolu'da Ölü Gömme Adetleri*, Ankara, 1998, s. 153.

sahneyle nispeten iç içe geçmiş olan başka ilginç bir tören gerçekleşmektedir. Bir platform üzerine yatırılmış bir şahsın üzerinden dumanlar ya da alevler üç dalga halinde yükselmektedir. Şahsın baş ucunda yer alan bir adam gaga ağızlı testiye ileri doğru uzatmıştır; ayak ucundaki adam ise elinde maşa? benzeri bir aleti üzerinden dalgalar yükselen adama doğru tutmaktadır. Platform üzerindeki adamın ölü olduğu ve yakıldığı fikrine tamamiyle katılmaktayız²⁷⁷.

Ancak bir önceki sahne bir insan kurbanı sahnesi olarak değerlendirilebilir mi? Bu sahnede bir savaş anının gerilimi yansıtılmış olsa bile açıkça bir insanın öldürülüşü tasvir edilmektedir. Savaşta öldürülen insanların bir anlamda kurban olduklarını göz önünde bulundurursak bu sahne bir insan kurbanı sahnesidir. Ancak metinlerden yola çıkarak tarif ettiğimiz insan kurbanı kavramına ters düşmektedir ve genel geçer anlamda insan kurbanı değildir. Bununla birlikte bu sahneyi bir savaş anı olarak düşünmezsek ki, bu mühürde ele alınan konu bütünlüğü içinde savaş sahnesinin hangi amaca hizmet ettiği tarafımızdan anlaşılmış değildir, sahneyi “insan kurbanı” başlığı altında değerlendirmek zorundayız.

R. L. Alexander bu sahneyi ele alırken “belki kurban” demekten kaçınmamıştır²⁷⁸.

Tyskiewicz mührü tezimizin konusu itibarıyla çok özel bir yere sahiptir ve yeri geldikçe yeniden değerlendirilecektir. Bu mührün üzerinde bize göre metinlerde söz konusu edilen pek çok unsur başka hiçbir yerde olmadığı kadar açıkça gözler önüne serilmiştir.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, Hititlerde insan kurbanı vardır. Ancak insan kurbanı için kullanılabilecek özel bir kurban teriminin var olduğunu söylemek mümkün değildir. “Hititlerde İnsan Kurbanı” başlığı altında karşımıza çıkan *tarpalli* terimi bu anlamda dikkat çekici bir ifade olabilir. Ancak *tarpalli* yani “bedel” sadece insanlardan oluşmamaktadır. İnsanların yanında bazı hayvanlar, hatta eşyalar da “bedel” olabilmektedir.

²⁷⁷ Tyskiewicz mührü üzerindeki bu sahnenein tamamiyle bir ölü yakma sahnesi olduğu hakkında bkz. Alp, 1999, s. 44 vd; Akıurt, 1998, s. 153.

²⁷⁸ Alexander, 1973-1976, s. 149.

I. 3. 3. Yakma Kurbanlar ve Metinlerdeki İfadesi

Hitit Anadolu'sunda tanrılara sunulan kurbanların bazı durumlarda yakıldığı görülmektedir. Yakılan kurbanlar, kesilip etleri tanrılara sunulan ve/veya kutsal ziyafette yenip bitirilen kurbanlardan çok farklı nitelik taşırlar. Kurban hayvanlarının yakılması daha çok büyü ritüelleri esnasındadır. Geleneksel bayram törenlerinde kurban edilen hayvanların etleri yemeye uygundur. Kurban yemeğine katılan herkes bu katılım sayesinde kendini güçlü ve onurlu hisseder. Çünkü kurban yemeği aynı zamanda tanrıyla bir paylaşımdır. Ancak büyü ritüellerinde insanın zaafı ön plandadır ve kurban bu zaafı yok etmek için sunulur ve asla yenmez. Çünkü basitçe “kirlilik”²⁷⁹ olarak adlandırılan bu zaaf bizzat yakılacak olan kurban hayvanına yüklenmiştir.

Aslında yakma kurbanlar daha çok Hurri-Luwi kültür bölgesine ait bir özelliktir ve amaçlandığı gibi ritüele katılanlara yakılan kurbandan hiçbir şey kalmaz²⁸⁰.

M. Ö. 2. bin yılın ortalarından itibaren Kuzey Suriye ve Anadolu'da yakma kurbanlar *am-* “yakmak” fiilinden oluşturulan Hurrice terim *ambašši* ile nitelendirilmektedir. *Ambašši* terimi hem kurban ritüelini hem de kurban yerini belirtmektedir²⁸¹. *Ambašši* ritüelleri şehrin ya da yerleşim yerinin dışında, *ambašši* için ayrılmış özel bir yerde gerçekleştiriliyor olmalıydı²⁸².

Ambašši ritüelleri her zaman akşamları ya da gece gerçekleştirilmektedir²⁸³. Bunun bir kural olarak benimsenmesinin nedeni, yeraltı tanrılarının geceleri aktif olduklarına duyulan inanç olmalıdır.

Ritüeli güneş doğmadan önce tan vakti ve güneş battıktan hemen sonra alaca karanlıkta gerçekleştirmek de çok yaygın bir uygulamadır²⁸⁴.

²⁷⁹ Kirlilik kavramı yeraltı dünyasına özgü bir kavramdır ve bu kavram Bölüm III. 2'de ayrıntılı şekilde açıklanacaktır.

²⁸⁰ Beckman, 2003, s. 110.

²⁸¹ J. Puhvel, *Hittite Etymological Dictionary 1-2*, Berlin. New York. Amsterdam, 1984, s. 49 vd; Haas, 1994, s. 661; *ambašši*'nin bir mekan olarak “park” şeklindeki tercümesi için ayrıca bkz. *HWb*, s. 20.

²⁸² Haas, 1994, s. 661.

²⁸³ Bu konuyla ilgili örnekler için bkz. Haas, 1994, s. 662.

²⁸⁴ Haas, 1994, s. 906.

B. J. Collins, “Yeryüzünün Güneş Tanrıçası” akşamları ufukta kaybolup batan güneşin yeraltına inmiş tezahürü olduğu için ona ya da onun için düzenlenen ritüellerin güneş doğmadan önce yapılması gerekliliğini vurgular²⁸⁵.

Yeryüzünün Güneş Tanrıçası geceleri kara toprağın derinliğine ışık getirmekte ve yeraltı tanrıları için gece gündüz olmakta, hayat onlar için gece başlamaktadır.

Yakma kurban öncelikle Kuzey Suriye ve Güney Anadolu kültür bölgesine ait ve 2. bin yıldan çok daha eskiye dayalı özel bir kurban türü olsa da²⁸⁶ Hititler tarafından da benimsenmiştir. Hatta Hititler bu kurban türünü kendilerine göre yeniden şekillendirmişlerdir. Hititlere özgü yakma törenlerinin uygulandığı bu tür metinlerde Hurri bölgesi ritüellerine ait *ambašši* gibi teknik terimlerin kullanıldığına pek rastlanmaz.

Örneğin bir metinde, Zippalanda’nın Hava Tanrısı için öküz ve koçun kesildiğinden ve Hattuša tarzında yakıldığından söz edilir²⁸⁷.

Başka bir metinde “Fırtına Tanrısı ve Güneş Tanrısı’na krallık için kurban gerçekleştirdiğinde bir boğayı ve bir kuzuyu kurban etti ve onları yaktı” ifadesi yer almaktadır. Burada “kurban etmek” için kullanılan fiil çok yakından tanıdığımız *šipant-* fiilidir. Yakmak için ise bütün yakma işlemleri için kullanılan tek fiil olan *warnu-* kullanılmıştır²⁸⁸.

Yakılan hayvanların genellikle öldürüldükten sonra ateşe atıldığı görülmektedir. Bununla birlikte tersi durumlar da söz konusudur. Örneğin bir tören sırasında Fırtına

²⁸⁵ B. J. Collins, “Necromancy, Fertility and the Dark Earth: The Use of Ritual Pits in Hittite Cult”, *Magic and Ritual in the Ancient World*, (eds. By Paul Mirecki and Marvin Meyer), Leiden. Boston. Köln, 2002a, s. 224.

²⁸⁶ M. Ö. 3. bin yılın ikinci yarısına ait önemli bir merkez olan Ebla’da takvimin altıncı ayı yakma kurbanı ayı olarak nitelendirilmiştir. Bkz. Haas, 1994, s. 661, d. n. 169; yazılı belgelerin yanı sıra arkeolojik kazılarla ele geçen yazısız bir takım belgelerin ışığında Anadolu’da yakma geleneğinin prehistorik dönemlere kadar gittiği kanıtlanabilir. Ocağın kutsallığı ve ocağın bulunduğu mekanda ritüellerin icra edilmesi bilinen bir gerçektir ve tezimizde daha sonraki bölümlerde ayrıca üzerinde durulacaktır. Alishar, Kusura, Puhur ve Korucutepe gibi merkezlerin prehistorik döneme ait katlarında ele geçen ocakların çevresinde tam olarak tespit edilemeyen bir takım nesnelerin yakılarak kurban edildiğini gösteren kalıntılara rastlanmıştır. Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. E. Wasilewska, “Organization and Meaning of sacred Space in Prehistoric Anatolia”, *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, J. Quaegebeur (ed.), Leuven, 1993, s. 486 vdd.

²⁸⁷ Haas, 1994, s. 661, d. n. 171.

²⁸⁸ Goetze, 1970, s. 86, no. 125.

Tanrısı'nın rahibi iki keçiyi ayrı ayrı iki tanrı için takdis (*šipant-*) ettikten sonra, muhtemelen canlı canlı yakar²⁸⁹.

Keçinin yakıldığı bir diğer örnekte görevli rahip keçi yavrusunu takdis ettikten sonra bir değnekle boynuna vurup öldürmekte ve sonra onu ateşe atmaktadır²⁹⁰.

Bazı büyükbaş hayvanlar, koyunlar, keçiler, atlar, domuzlar ve köpeklerin yakılarak kurban edildikleri bilindiği halde²⁹¹ yakma kurbanlarda yakılan kurban hayvanının genellikle kuşlar olduğu görülmektedir. Kuşların yakılması bu kurban türünün en tipik uygulamasıdır. Kuş kurbanları Hurri tarzında günahahtan arındırma (*catharsis*) ritüellerine hizmet ederler²⁹².

G. Wilhelm metinlerde özellikle ifade edilmediği halde kuş kurbanlarının yeraltı tanrılarına yönelik olduğunu ve kuşların bir arındırma ritüeliyle kirliliği kabul etmeye ve onu yeraltının güvenli uzaklığına hapsetmeye zorlandıklarını belirtir²⁹³.

Bununla birlikte yeraltı tanrıları için özellikle kuş kurbanlarının tesis edildiğini belirten en azından bir metin vardır. Bölüm IV. 5.'de bu metin ele alınmıştır.

Kuşlardan Eski Mezopotamya'da Eski Babil Dönemi'nden sonraya ait ritüel metinlerden birinde de kötülüğü önleyici özelliklerinden dolayı söz edilmektedir²⁹⁴.

Ancak en eski kuş kurbanı ritüeli Alalah²⁹⁵'dan gelmektedir: M.Ö. 16 yüzyıla ait bu metinde kral Yarim-lim'in yemin ritüelinde kuş kurbanları gerçekleştirilmektedir ve yeraltı tanrılarından söz edilmektedir²⁹⁶.

²⁸⁹ KUB 25. 44 ii 25 vd; transkripsiyon ve tercüme için bkz. Goetze, 1970, s. 88, no. 146

²⁹⁰ KUB 9.28 ii 11 vd; transkripsiyon ve tercüme için bkz. Goetze, 1970, s. 88 vd, no. 153.

²⁹¹ Köpeğin ve domuzun bir büyü ritüelinde arınma amaçlı olarak yakılması hakkında bkz. Haas, 1994, s. 910, d. n. 193.

²⁹² Collins, 2002b, s. 321.

²⁹³ Wilhelm, 1994, s. 74.

²⁹⁴ Heimpel, 1987-1990, s. 1.

²⁹⁵ Bugünkü Antakya. Alalah'ın da içinde yer aldığı bu bölgenin Hurri nüfusunun yoğunlukta olduğu bir bölge olması dikkat çekicidir.

²⁹⁶ Haas, 1994, s. 658.

Kirlilik, günah ve günahtan arındırma gibi durumlar söz konusu olunca ritüellerin amaç ve niteliği çok karmaşık bir yapı ortaya koyar. Bu tür ritüeller uzman büyücüler tarafından yönetilmesi gereken karmaşık ve anlaşılması güç aktivitelerle örülüdür.

Bu noktada karşımıza pek çok Hurrice kurban terimi çıkmaktadır²⁹⁷. Yukarıda da belirttiğimiz gibi yakma eyleminin isimleşmiş hali *ambašši* terimidir. Ancak arındırma için yapılan yakma/*ambašši* başlığı altında arınmanın neden ve nasıl olacağını belirten özel terimler oluşturulmuştur. Günahların çeşitliliği düşünülürse bu günahlardan arınmak için yapılan işlemlere verilen adların da bir o kadar çeşitli olması doğaldır.

Hurrice kurban terimleri arasında Hitit çivi yazılı metinlerinde en çok karşımıza çıkanlardan biri “rahatlık veya esenlik” anlamına gelen *keldi*’dir. *Keldi* kurbanları için kuşların yanı sıra kuzu ve oğlakların yakıldığına dair örnekler vardır²⁹⁸.

Hitit kültüründe genellikle günahtan arındırma (*catharsis*) görevi yapan yakma/*ambašši* kurbanlar Hitit çivi yazılı metinlerinde en erken II. Murşili dönemine ait bir ritüelde karşımıza çıkmaktadır ve bu tür kurban terimlerinin kullanımı için en iyi örnektir. II. Murşili’nin dil tutulmasına çare olsun diye yapılan bu ritüelde II. Murşili’nin başına böyle bir felaketin gelmesine neden olan “kirlilik” durumu kuşlara aktarılmış, kuşlar da yakmak suretiyle yok edilince arınma sağlanmıştır²⁹⁹.

Yakma işleminde tamamen yok olan kuşlarla birlikte, kuşlara yüklenen kirlilik de yok olur ve artık kimseye zarar veremez³⁰⁰.

Kuşların genellikle büyü ritüellerinde kullanıldığı açıkça anlaşılmaktadır.

Ancak Hitit bayram metinlerinden birinde de kuşlar kullanılmakta ve yakılmaktadır. (*H*)*išuwa* olarak adlandırılan bu bayram tamamıyla Hurri karakteri taşımaktadır ve bayram metninde *ambašši* ve *keldi* Hurrice teknik terimleri pek çok defa ifade edilmektedir³⁰¹.

²⁹⁷ Hurrice kurban terimlerinin sayısı çok fazladır ve bazılarının anlamı henüz açıklanamamaktadır. Bu terimler için bkz. V. Haas - G. Wilhelm, *Hurritische und luwische Riten aus Kizzuwatna (Hurritologische Studien I)*, Verlag, 1974; açıklanabilen kurban terimlerinin bazılarının anlamı hakkında ayrıca bkz. Haas, 1994, s. 659.

²⁹⁸ Haas, 1994, s. 659.

²⁹⁹ Frantz-Szabó, 1995, s. 2010.

³⁰⁰ Haas, 1994, s. 908.

³⁰¹ A. M. Dinçol, “Die Fünfte Tafel des Isuwas-Festes”, *RHA XXVII*, Paris, 1969, s. 25 vdd.

Bu bayram Hitit kraliçesi Puduhepa'nın talimatları üzerine (yaklaşık M. Ö. 1250) Hattuša'da kaleme alınmıştır. Metin tamamıyla Hititçe yazılmış olmasına rağmen içeriğindeki karmaşa ve adı geçen tanrıların genellikle Hurri tanrıları olması onun orijinal bir Hitit bayramı olmadığı konusunda fikir vermektedir³⁰².

(H)išuwa bayramının karmaşık bir yapı arz etmesi konumuz açısından da dikkate değerdir. Genellikle büyü ritüellerinde rastlanan kuşları yakarak kurban etme uygulaması, kral ve kraliçenin katıldığı böyle resmi bir törende karşımıza çıkmakta ve bu törende geleneksel anlamda içki ve ekmek sunuları da yapılmaktadır. Bu tören Hitit ve Hurri unsurlarının iç içe geçmişliğinin bir simgesidir.

Kuşların insanî zaafı ve sıkıntıları etkisiz duruma getirme konusunda özel bir becerilerinin olduğuna inanıldığı kesindir. Çünkü kuşların bu tür ritüellerde kullanımı sadece Hititlerde değil başka pek çok uygarlıkta karşımıza çıkar. Örneğin eski Türklerde şamanlar için kuş sembolü dikkat çekici ölçüde yaygındı. Şamanların niteliklerini göz önünde bulundurursak, Hitit metinlerinde karşımıza çıkan büyücülerden çok da farklı olmadıklarını görürüz.

Deli Dumrul öykülerinden birini temel alarak eski Türklerin inançları hakkında detaylı bilgiler veren E. B. Saydam konumuzla paralelliği dikkat çekici olan önemli tespitler yapmıştır:

*“Göge yakın, ruhla özdeş kuşların, değişik özellikleri nedeniyle Şamanların en yakın yardımcı hayvanları olması çok doğaldır. Ölen kişinin ruhu kuş olup uçar, bedeni terk eder. Şamanlar bazen kuş kılığında insanın yapamayacaklarını gerçekleştirirler; ruh alemine uçar, dünyaya yukarıdan bakabilir, hızla yol alırlar. İslamiyet'in kabulünden sonraki dönemde de benzer kuş motiflerine değişik menkıbe ve halk hikayelerinde sıkça rastlanmaktadır”*³⁰³.

“Genelde Şamanların, özelde Orta-Asya Şamanlarının hasta tedavi ritüellerinde de benzer bir şema ayırt edilebilir:

1) Hasta bedensel ya da ruhsal bozukluk gösterir; ölümü beklemektedir.

³⁰² Wilhelm, 1994, s. 64 vd.

³⁰³ M. B. Saydam, *Deli Dumrul'un Bilinci: “Türk-İslam Ruhu” Üzerine Bir Kültür Psikolojisi Denemesi*, İstanbul, 1997, s.133.

2) *Kötü ruhlar bundan sorumlu tutulur (haksız olarak veya cezalandırıcı nitelikte). Hastanın ruhunu etkilemişler veya çalmışlar, kaçırmışlardır.*

3) *Şaman koruyucu ruhlarının yardımıyla, bir kuşun kılavuzluğunda, ya da onun cismine bürünerek ruhlar alemine uçar (gökyüzüne ya da yeraltına); çoğunlukla havyan şekilli kötü ruhlarla çarpışarak, hileyle ya da kurban karşılığı anlaşarak, kaçırılmış hasta ruhu kurtarmaya, geri getirmeye çalışır*³⁰⁴.

Büyü ritüellerinin Hitit dönemi Anadolu'sunda genellikle hastaları iyi etmek için ya da birden bire ortaya çıkan olumsuz durumu engellemek için uygulanması ve bu ritüellerde genellikle kuşların kullanılması eski Türklerde kullanılan yöntemlerle çok büyük benzerlikler göstermektedir.

Kullanılan yöntemlerin birbirinden çok uzak coğrafyalarda ve farklı zaman dilimlerinde yaşamış iki halk için de benzer olması çok ilginçtir. Elbette iki halkın birbiriyle ilişkili olması yer ve zaman farklılığı dikkate alınırsa mümkün değildir. Zaten dünyanın pek çok coğrafyasında ve tarih boyunca büyücüler ya da şamanlar benzer yöntemleri kullanmışlardır. Bu durum insan aklının olaylara bakış açılarında ve sorunları çözmede ortak bir işleyiş ve kavrayış gösterdiğinin kanıtıdır.

Gökteki güneşin ufuk çizgisinden yeraltına inmesi gibi, kuşların da o eşsiz kanatlarıyla güneşi izleyip yeraltına inebildiğine inanıyor olmalıydılar. Belki de tam da bu nedenle, yeraltı tanrıçalarının ya da bir şekilde yeraltıyla ilişkisi olan tanrıçaların bazıları kanatlı olarak tasvir edilmiştir:

1.) Bu tasvirlerin ilki Hititlerin egemenlik bölgesinin uzağından, Mezopotamya bölgesinden ele geçmiş ve 1933'de İngiltere'ye British Museum'a getirilmiş bir plakadır (Tablo 42). Eski Babil Dönemi'ne (M.Ö. 1800-1750) aittir ve bir yeraltı tanrıçasını simgelediği için "Queen of the Night"/Gecenin Kraliçesi olarak adlandırılmıştır³⁰⁵.

Bu plaka Mezopotamyalı aşk ve savaş tanrıçası İştar'ı tasvir etmektedir. Bununla birlikte o İştar'ın ablası, yeraltı tanrıçası Ereşkigal'dır. Ereşkigal ise İştar'ın gece

³⁰⁴ Saydam, 1997, s. 133 vd.

³⁰⁵ D. Collon, "The Queen of the Night", **Prof. Dr. Tahsin Özgüç'ü Anma Toplantısı**, Ankara, 2006.

görüntüsünden başka bir şey değildir. Bu durum mükemmel bir kurguyla “İnanna’nın Cehenneme İnişi” efsanesinde açıkça gözler önüne serilir³⁰⁶. Cehennem aslında bir yeraltı dünyası imgesidir.

Efsanenin orijinali Sümerce olmasına rağmen Akadça kopyaları da vardır. Sümerce metinde tanrıçanın adı İnanna, Akadça metinde ise İştar’dır. “İştar’ın Cehenneme İnişi” metinlerinden birinde İştar’ın kanatlı olduğu görülmektedir ve hatta o bazı metinlerde kuşa benzemektedir³⁰⁷.

Bu plakada da İştar’ın kuşa benzer şekilde tasvir edilmesi ve arka planının tamamen siyaha boyanmış olması –gerçi siyah boya tam olarak korunamamıştır– onun gecenin ve yeraltının tanrıçası olduğunu göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Hititlerin egemenlik bölgesinin dışından bir eser olmasına rağmen Hititlerin Eski Mezopotamya inançlarından, tanrı ve tanrıçalarından ne kadar etkilendikleri, daha doğrusu Anadolu ve Mezopotamya arasında kültürel anlamda taşıyıcı rol oynayan Hurri halkının Hitit uygarlığının en önemli yapı taşlarından birini oluşturdukları göz önünde bulundurulursa, Eski Babil Dönemi’ne ait bu eserin Hititlerin yeraltı dünyası inanışları için ne kadar anlamlı olduğu daha iyi anlaşılacaktır. Efsanenin kendisine Boğazköy arşivinde rastlanmamış olmasına rağmen, içindeki öğeler Hitit mitolojisinde ve tanrı inançlarında önemli bir yer tutmaktadır.

Ayrıca hem “İnanna’nın/İştar’ın Cehenneme İnişi” efsanesi hem de bu efsanenin görsel simgesi olan söz konusu plaka, Hitit büyü metinlerinde rastlanan kuş kurbanlarının yeraltıyla bağlantısına ışık tutacak niteliktedir.

2.) İkinci örnek, ilkinin aksine Hitit egemenlik bölgesine çok yakın bir yerde, Konya-Karahöyük arkeolojik kazı bölgesinde ele geçmiş bir İştar heykelciğidir ki, o da kanatlı tasvir edilmiştir³⁰⁸. Kurşundan yapılmış bu İştar heykelciği Asur Ticaret

³⁰⁶ İki tanrıçanın kardeş oldukları ve hatta aynı tanrıçanın iki farklı görüntüsü olduğu hakkında bkz. F. Kinal, “Inanna’nın Cehenneme İnişi Efsanesi”, *AÜDTCTAD III*, S. 4-5, Ankara, 1967, s. 1 vdd.

³⁰⁷ C. Penglase, “Some Concepts of Afterlife in Mesopotamia and Greece”, *The Archaeology of Death in the Ancient Near East*, S. Campbell, A. Green (eds.), Oxford, 1995, s. 193.

³⁰⁸ S. Alp, “İştar auf dem Karahöyük”, *Melanges Mansel (Mansel’e Armağan)*, Ankara, 1974, s. 703 vdd.

Kolonileri Dönemi'ne, bir başka deyişle Erken Hitit Çağı'na (yak. M.Ö. 1750) tarihlenmektedir (Tablo 40).

3.) Üçüncü örneğimiz yine bir İştâr tasviridir. Bu İştâr, Yazılıkaya'da tören alayında erkek tanrıların arasında tasvir edilmiş olan 38 no.'lu figürdür. Mezopotamya karakterli aşk ve seks sembolü tanrıçadan farklı olarak Hitit Anadolu'sunda İştâr veya Hurrice adıyla Şauška, kişiliğinde savaşçı unsurlar barındıran bir tanrıçadır (Tablo 29).

4.) Kanatlı tanrılar ve tanrıçalar hakkında bir başka örnek yine Yazılıkaya'dan gelir. Yazılıkaya A odasında 35 numaralı figür ^DEN.ZU (Hititçesi ^DKuşuh)³⁰⁹ "Ay Tanrısı"dır (Tablo 29). Kanatlı olarak tasvir edilmesi onun yeraltı bağlantısından başka bir şeyin göstergesi olamaz. Eski Mezopotamya'da Ay Tanrısı'nın meskeninin yeraltı olduğuna inanılmaktaydı (bkz. Bölüm II. 2). Yeraltı tanrılarına atıfta bulunulan büyü ritüellerine ait bazı metinlerde de Ay Tanrısı'nın adı geçmektedir (bkz. Bölüm IV. 5.).

5.) Sonuncu örneğimiz Berlin Museum'da sergilenen Boğazköy kapı sfenksidir ki, bir tanrıçayı simgelemektedir ve kanatları vardır. Bu tanrıçanın İştâr olduğunu söylemek kesin olarak mümkün değildir. Bu kapı sfenksi daha çok Hitit panteonunun önde gelen tanrıçası Arinna'nın Güneş Tanrıçası'nı çağrıştırmaktadır. Eğer bu tanrıça Arinna'nın Güneş Tanrıçası ise yeraltı ile ilişkili olduğunu düşündüğümüz kanatları nasıl açıklarız? Aşağıda yeraltı tanrıları ile ilgili bölümde Arinna'nın Güneş Tanrıçası'nın bir yeraltı tanrıçası olarak da ibadet gördüğünü açıklayacağız. Bu açıklama sonucunda onu kanatlı olarak hayal etmek hiç de zor olmayacaktır (Tablo 39).

Sonuç olarak söylemek zorunda olduğumuz şey şudur ki, kuşların ve kanatlı tasavvur edilen her türlü varlığın şöyle ya da böyle yeraltı dünyası ile bağlantısı vardır. Hatta onlar iki dünya arasında bağlantı kuran varlıklar olarak da düşünülüyor

³⁰⁹ Laroche, 1947, s. 58 ve 108.

olabilir. Dolayısıyla yeraltı dünyası için layık görülen en uygun kurbanlar kanatlı olanlardır.

Kuşların yakılarak kurban edilmesinin altında yatan nedenle Hitit kralının veya kraliçesinin yakılmasındaki mantık arasında bir bağ kuracak olursak, hem kuşlar hem de kralî cenaze yakılmakla en çabuk ve en rahat bir şekilde yeraltı dünyasının güvenliğine gönderilmiş olmaktadır.

I. 4. Gökyüzü ve Yeraltı Tanrılarına Sunulan Kurbanlarda, Kurbanı Sunuş Biçimi Açısından Farklılıklar

Gökyüzü ve yeraltı tanrılarına sunulan kurbanlarda, kurbanların sunuluşunda biçimsel açıdan çok büyük farklılıklar olmamasına rağmen dikkati çeken birkaç önemli nokta vardır³¹⁰.

Öncelikle yeraltı tanrılarına kurban sunarken özel olarak bir Hititçe terim kullanılmış değildir. “Libasyon yapmak”, “takdis etmek”, “kesmek”, “yakmak” gibi terimler –bütün bu terimler Bölüm I. 3 ve devamında ayrıntılı olarak açıklanmıştır– genel terimlerdir ve her iki alanı da kapsayabilmektedir.

Hayvan kurbanının anlatıldığı Bölüm I. 3. 2. 1.’de kesilen hayvanın kesiş tarzındaki ayrıntılar, her iki dünya için sunulan kurbanların farklı prensipleri içerdiğine dair bir fikir verebilir. Eğer kurban hayvanı yeraltı tanrıları içinse hayvanın aşağıda, çukurda kesilmesi ve kanının aşağı, yere veya çukura akıtılmasına özen gösterilmesi söz konusudur.

Dikkati çeken bir başka farklılık sunağın kullanılıp kullanılmaması ile ilgilidir. Gökyüzü tanrıları için kesilen kurbanlar için her zaman yer seviyesinden yüksekte bir sunak (Hititçesi *ištananaš*)³¹¹ kullanılır. Yeraltı tanrılarına sunulan kurbanlarla ilgili

³¹⁰ Eski Yunan’daki uygulamalarla karşılaştırarak Hititlerde gökyüzü ve yeraltı tanrılarına kurban sunmada yöntem açısından farklılıklar hakkında bkz. Hoffner, 1967a, s. 399 vd.

³¹¹ Haas, 1994, s. 514; Popko, 1978, s. 66 vdd; A. Ünal, “Zur Beschaffenheit des hethitischen Opfertisches aus philologischer und archäologischer Sicht”, *Beiträge zur Altorientalischen*

metinlere baktığımızda ise (bkz. Bölüm IV. 4. 2.) sunak hakkında herhangi bir atıf yapılmadığını görürüz. Kurbanlar her zaman yerde kesilir ve çukura gömülür.

Her iki dünyanın tanrıları için seçilen kurbanlıklar arasında da belirgin bir farklılık vardır. Örneğin kanlı kurbanlar söz konusuysa gökyüzü tanrılarına çoğunlukla öküz kurban edilir ki, en değerli kurban hayvanlarından. Oysa yeraltı tanrıları için domuz gözde bir kurbandır. Ancak onlar için karakteristik olan Bölüm I. 3. 3’de de belirttiğimiz gibi yakma sunular özellikle de kuşlardır. Bunun yanı sıra yeraltı tanrıları için kansız sunular, örneğin bal çok gözde bir sunudur.

Gökyüzü ve yeraltı tanrıları için sunulan kurbanların renginde de farklılık vardır. Gökyüzü tanrılarına beyaz renkli kurbanlar ve sunular hediye edilirken, yeraltı tanrıları siyah renkli olanları kabul eder.

Bu tür farklılıklar Hitit dünyasında gökyüzü ve yeraltı olarak düşünülen evren anlayışının kurban uygulamalarına da yansıdığının bir göstergesidir.

BÖLÜM II

HİTİTLERDE ÖLÜM, ÖLÜLER, YERALTI ve YERALTI TANRILARI

II. 1. Ölüm ve Ölü

Hititlerde ölümlere ve yeraltı tanrılarına sunulan kurbanlar konusuna başlamadan önce, ölümler dünyası ve yeraltı kavramını, aynı zamanda yeraltı tanrılarını açıklamak gerekir. Hitit dünyasında ölüm ve ölü kavramlarının yeraltıyla çok sıkı bir bağlantısı vardır. Bu nedenle “ölüm” ve “ölü” sözcüklerinin Hitit çivi yazılı metinlerindeki karşılıkları hakkında çok kısa açıklamalar yaptıktan sonra, yeraltı dünyası ve yeraltı tanrıları başlıklı bölümlerde daha ayrıntılı açıklamalar yapacağız.

Hitit çivi yazılı metinlerine baktığımızda ölüm olgusunun sıradan insan ve kral için farklı farklı anlamlar taşıdığını görürüz. Kral veya kraliçe veya onların çocuklarından biri öldüğünde “tanrı olur” (metinlerdeki ifadesi DINGIR^{LIM}-iṣ kiṣ-³¹²); sıradan insanlar ise bildiğimiz anlamda ölür (“ölmek” fiilinin Hititçe’si *ak-‘tır*³¹³).

Bununla birlikte “ölü” için metinlerde kullanılan sözcük genel olarak tüm ölümler için kullanılmaktadır. “Ölü” anlamına gelen sözcük *ak-* “ölmek” fiilinden türetilmiş olan *akkant-‘tır*. *Akkant-* daha çok “ceset” anlamı taşımaktadır³¹⁴.

Sümerce GIDIM sözcüğü de “ölü” anlamına gelmekle ve Hitit metinlerinde kullanılmakla birlikte biraz daha soyut bir anlam taşımaktadır³¹⁵. GIDIM daha çok bir hayalet veya bir ruh olarak karşımıza çıkmaktadır ve bu anlam sözcüğün yer aldığı Sümerce metinler sayesinde açıklık kazanmaktadır³¹⁶.

³¹² Bu ifadenin kullanılışı Bölüm III. 1. 3. 3’de krali cenaze törenlerini anlatan metinler içinde görülecektir. Bu ifadenin “tanrı olmak” anlamına geldiği hakkında bkz. *HWb*, s. 268.

³¹³ H. A. Hoffner, “An English-Hittite Glossary”, *RHA XXV*, 1967b, s. 34; *HWb*, s. 17 vd.

³¹⁴ Hoffner, 1967b, s. 34; *HWb*, s. 18.

³¹⁵ Hoffner, 1967b, s. 34; *HWb*, s. 273.

³¹⁶ Penglase, 1995, s. 193, d.n. 12.

Mezopotamya'nın yeraltı dünyası inançlarından etkilenmiş ve bu inançları benimsemiş görünen Hititler için de GIDIM yani "ölülerin ruhları/hayaletler" yeraltı dünyasının sakinleri arasında yer almaktadır.

Ancak ölüm anında bedenden ayrılan varlık ki, buna "ruh" diyebiliriz, Sümerce ZI, Hititçe *ištan(zan)* sözcükleri ile ifade edilir. Bu sözcüklerin yanında GIDIM biraz daha somut bir anlam içermektedir. GIDIM daha çok canlı bir beden gibi ihtiyaçlara ve isteklere sahip bir olgudur; bununla birlikte canlı bir beden değildir³¹⁷.

Kral ve kral ailesinin öldükten sonra gittiği yer muhtemelen gökyüzü/cennettir; sıradan insan ise yeraltına, kara toprağa gider. Bu inanişra rağmen ölmüş olan kralların yeraltı dünyası ile bir bağlantısı olmalıdır. Bu konuyu aşağıdaki bölümlerde aydınlatmaya çalışacağız.

II. 2.Yeraltı Dünyası

Öncelikle "Yeraltı" kavramını bir sözcük olarak ele almamız gerekir. Türk Dil Kurumu'nun Türkçe sözlüğünde³¹⁸ yeraltı kelimesine ait iki anlam verilmiştir: ilki "yerin yüzeyi altındaki bölümü", ikincisi ise "gizli ve zararlı (çalışma)"dır; yeraltı dünyası ise "yasal olmayan, kirli ve karanlık işlerin gerçekleştirildiği ortam" olarak tanımlanmaktadır.

Peki Hititler için bu anlamlar ne kadar geçerlidir ve onların söz dağarcığında yeraltı ve yeraltı dünyası ne demektir ve nasıl bir çağrışım yapmaktadır? Yeraltının kutsal, korkulan ve saygı duyulan bir anlamı olduğu muhakkaktır. Çünkü orada da kutsal varlıklar –tanrıçalar ve tanrılar oturmaktadır. Hititçe *dankuiš daganzipaš* – veya Sümerce GE₆-iš KI-aš-, "karanlık yeryüzü" ya da Türkçe konuşma diline daha yakın bir ifadeyle "kara toprak", yeraltı tanrılarının krallığını yansıtır³¹⁹.

³¹⁷ Th. P.J. van den Hout, "Death as a Privilege the Hititte Royal Funerary Ritual", *Hidden Futures Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World*, J.M. Bremer- Th. P.J. van den Hout - R. Peters (eds.), Amsterdam, 1994, s. 44.

³¹⁸ *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, Ankara, 1998, s. 2436.

³¹⁹ Collins, 2002a, s. 224; N. Oettinger, "Die 'dunkle Erde' im Hethitischen und Griechischen", *WO 20/21*, Göttingen, 1990, s. 83.

Bununla birlikte *dankuiš daganzipaš* “kara toprak” deyimini çok daha derin ve farklı anlamları da barındırmaktadır. Toprağa “kara” denmesinin nedeni, onun rengini belirten bir sıfat olmaktan çok, yeraltının karanlık ve kasvetli niteliğine vurgu yapmak içindir; yeraltı karanlık ve kasvetli bir mekan olarak belirlenince orası sadece yeraltı tanrılarının krallığı olarak kalmamakta, her türlü kötülük ve olumsuzluğun büyü yoluyla sürgün edildiği bir ülke olmaktadır; ayrıca aşağıda ele alacağımız üzere sıradan ölümlüler de orada yaşamaktadırlar.

N. Oettinger, sağlam delillere dayanarak, Hititçe ve eski Yunanca edebi metinlerde kullanılan “kara toprak” ifadesinin, Hititçe’ye ya da Hint-Avrupa dillerine özgü bir deyim olmadığını, Eski Mezopotamya literatüründe de kullanılmadığını göstererek tamamen Hurrilerin buluşu olduğunu ispatlar; Hurriler aracılığıyla da Hititlere ve güney Kilikya ve Fenike ile deniz yoluyla ilişki kurmuş olan eski Yunanlılara M. Ö. 1. bin yılın başlarında geçmiş, onların edebi metinlerinde kullanılmıştır³²⁰.

Hititler Anadolu’da kendilerinden çok önce var oldukları ispatlanan Hurriler’den dini ve kültürel açıdan çok etkilenmişlerdir. Bu nedenle Hurrilerle ilgili ya da Hurrilere ait her türlü belge Hitit tarih ve kültür araştırmaları için büyük önem taşır. Ancak Hurriler de bulundukları coğrafi konumları itibarıyla –bugünkü Güneydoğu Anadolu ve Kuzey Suriye- Eski Mezopotamya uygarlıklarının etkisine büyük ölçüde açıktırlar. Bu nedenle Hitit metnindeki yeraltı kavramına açıklık getirmek için çevre kültürleri takip etmek, özellikle de Eski Mezopotamya uygarlıklarının inançlarına göz atmak hiç de yanlış olmayacaktır.

Eski Yakındoğu halklarının hemen hepsinin inandığı, gökyüzü ve yeryüzünün daha ötesinde yerin altında daha başka bir dünya olduğu fikri Ugarit³²¹,’de bulunan Hurrice-Sümerce sözlüğün girişinde şu şekilde ifade edilmiştir³²²:

³²⁰ Oettinger, 1990, s. 83 vdd.

³²¹ Bugünkü Suriye sınırları içinde yer alan doğu Akdeniz kıyısında Lazkiye şehrinin 5 km. içersinde Ras-Şamra. Ras-Şamra höyüğü ve höyükte yapılan kazıların tarihi ve höyüğün stratigrafisi hakkında bkz. M. Yon, *The City of Ugarit at Tell Ras Shamra*, Winona Lake, 2006; Ugarit şehri, tarihi varlığının son dönemleri olan yaklaşık M.Ö. 1300-1200 yıllarına ait çok sayıda çivi yazılı tablet bırakmıştır. Coğrafi konumu gereği o dönemin Anadolu ve Mezopotamya uygarlıkları hakkında çok aydınlatıcı bilgiler sunan bu tabletlere yazılan metinlerde, Sümerce, Akadça, Hurrice ya da Ugaritçe olmak üzere dört çeşit dil kullanılmıştır. Ugarit’in söz konusu dönemi için bkz. F. Kınal, “Ugarit Krallarının Tarihi”, *AÜDTCTAD VIII-XII (1970-1974)*, Ankara, 1975, s. 1 vdd.

turi = KI = “aşağı”

ašhu = AN = “yukarı”

Bu sözcükler -bir alt-üst ilişkisi belirtmesi açısından- bizim bu bölümde ele aldığımız konu, yani Hititlerin dolayısıyla da Hurrilerin yeraltı düşüncesi için önemli bir temel oluşturur.

Böyle bir sözlüğün varlığı iki ayrı coğrafyaya ait halkların birbiriyle sıkı ilişkisinin göstergesidir. Hititler ve Hurriler arasındaki yakın ilişkiyi göz önünde bulundurarak Hititlerde yeraltı düşüncesinin pek çok konuda olduğu gibi Eski Mezopotamya’ya ait unsurları içinde barındırdığını söyleyebiliriz.

Mevcut edebi belgelerin ışığında öncelikle Sümerler tarafından tasavvur edilen Eski Mezopotamya’da “Yeraltı Dünyası” inancı S. N. Kramer tarafından şu şekilde tarif edilmektedir:

“Yeraltı Dünyası genellikle devasa kozmik bir boşluk olarak algılanmaktadır; bu boşluk yeryüzünün gökyüzünün altında olmasına benzer, yeraltı da yeryüzünün altındadır –yani üç katlı bir evren tasavvurunda en alttaki katı oluşturmaktadır. Ölüler ya da en azından onların ruhları mezardan sonra herhalde oraya inmektedir. . . Ölülerin bir kayıkçı tarafından geçirildiği bir nehir olsa da, bu nehrin yeraltı ya da yeryüzü ile ilişkisi hiçbir yerde belirtilmez. Yeraltında Ereškigal’in, avlusunda oturduğu yedi kapılı bir sarayı vardır, fakat yerinin tam olarak neresi olduğu belirsizdir. Yeraltı Dünyası, özel mahiyetleriyle beraber Ereškigal ve Nergal tarafından yönetilmektedir. Bu mahiyetin içinde yedi Anunnaki, çeşitli şanssız gökyüzü tanrıları, galle olarak bilinen güvenlikçilere benzer görevliler yer almaktadır. Galle’ler dışında bunların hepsinin tıpkı gökyüzündeki tanrılar ve yeryüzündeki ölümlüler gibi, yiyecek, giyecek, silahlar, çeşitli tipte kaplar, mücevherler ve benzeri şeylere ihtiyaç duydukları görülmektedir. Ölülere, yaşarken olduğu gibi bir hiyerarşi uygulanmaktadır; kuşkusuz en iyi “sandalyeler” ölü krallara ve Gılgamış ve Ur-Nammu gibi kralların ölümlerinde özel kurbanların bakımından sorumlu olan yüksek rahiplere ayrılmıştır. ... Genelde Yeraltı Dünyası karanlık ve kasvetli olarak algılandığı halde, bunun yalnızca gün içinde böyle olduğu, geceleri güneşin oraya ışık getirdiği ve ayın son on gününde ayla bağlantılı olarak orasının

³²² V. Haas, “Die Unterwelts- und Jenseitsvorstellungen im hethitischen Kleinasien”, *Or* 45, 1976, s. 198, d.n.4; V. Haas, “Death and the Afterlife in Hittite Thought”, *CANE III*, J. M. Sason (ed.), 1995, s. 2021.

aydınlık olduğu görülmektedir. ... Utu (Güneş Tanrısı) tarafından yönetilen, Nanna (Ay Tanrısı) tarafından da kesin kararın alındığı bir ölü mahkemesi vardır, eğer yargılama olumluysa, büyük olasılıkla ölü adamın ruhu mutluluk ve memnuniyetle yaşayacaktır ve ‘kalbindeki arzuların’ hepsini elde edecektir.”³²³.

Hititler, yeraltı konusunda Eski Mezopotamyalıların yukarıda belirttiğimiz yeraltı tasavvurlarına büyük ölçüde katılırlar; ancak önemli bir noktada Eski Mezopotamya’dan ayrılmaktadırlar. Mezopotamya’da krallar da diğer insanlar gibi – hiyerarşi orada da devam etmekle beraber- ölüncü yeraltına iner³²⁴; oysa Hitit kralları öldüklerinde gökyüzüne çıkar ve diğer tanrılarla beraber orada otururlar; sıradan insanların “ruhları” ise öldükten sonra karanlık yeraltına/kara toprağa gider. Bu kurgunun kaynağı, Hitit krallarının öldükten sonra tanrı oldukları, büyük olasılıkla da Güneş Tanrısı oldukları düşüncesi olmalıdır; sağlıklarında Hitit krallarına ^DUTU^{ŠI} “Güneşim” diye hitap edilmesi bu düşüncenin en güzel göstergesidir.

İkonografide Güneş Tanrısı ve kralın aynı şekilde tasvir edilmeleri ki, bunun en güzel örneği Yazılıkaya’dır, (Tablo 30) kralların öldükten sonra Güneş Tanrısı’na dönüştüklerini destekler niteliktedir³²⁵. Daha önce de belirttiğimiz gibi krallar öldüklerinde “tanrı oldu” deyiminin (Hitit metinlerindeki ifadesi: DINGIR^{LIM}-i^š ki^š-) kullanılmasının nedeni bu olmalıdır. Hitit krallarına ait aşağıda ele alacağımız cenaze metinlerinde bu durum açıkça gözler önüne serilecektir. Bununla birlikte cenaze törenleri bir başka gerçeği daha ortaya koyar. Hitit kralları öldükten sonra tanrı olmalarına rağmen bir şekilde yeraltı dünyasıyla ilişki içindedirler.

Hitit metinlerindeki yeraltı kavramı ile Mezopotamya arasında bir başka ayrım evrenin algılanışı hakkındadır. Mezopotamya’da evren gökyüzü, yeryüzü ve yeraltı olmak üzere üç katmanlı olarak düşünüldüğü halde Hititler evreni daha sade bir şekilde sadece gökyüzü ve yeryüzü olarak düşünmüşlerdir ki, buna göre yeraltı dünyası yeryüzünün bir parçasıdır.

³²³ S. N. Kramer, “Death and Nether World According to the Sumerian Literary Texts”, *Iraq* 22, London, 1960, s. 65.

³²⁴ Uruk kralı Gilgamiş’in yeraltı dünyasındaki yaşantısı ve ondan sonra ölüp yeraltına inen Ur kralı Ur-Nammu’nun Gilgamiş tarafından yeraltı dünyasının kuralları ve düzeni konusunda eğitilmesi hakkında bkz. Kramer, 1960, s. 59 vdd, d. n. 3 ve 4.

³²⁵ H. G. Güterbock, “Sungod or King?”, *Fs N. Özgüç*, Ankara, 1993, s. 225.

Hurri kaynaklı Kumarbi Destanı içinde bağımsız bir parça oluşturan Ullikummi Şarkısı bu anlayışı açıkça gözler önüne serer. Şarkının içinde yeryüzü ve gökyüzünün bakırdan bir bıçakla ikiye ayrılmış olan bir bütün olduğundan söz edilmektedir³²⁶.

Gökyüzü ve yeryüzü Yazılıkaya'nın A odasında tasvir edilmiştir. Yeryüzü hiyeroglifinin üzerinde ayakta duran iki boğa başlı adam (no. 28-29) yukarıya kaldırdıkları elleri üzerinde gökyüzü hiyeroglifini taşımaktadırlar³²⁷ (Tablo 29 ve 31). Ayakları bastıkları yer ise yeryüzü hiyeroglifi ile simgelenmiştir ki, bu aynı zamanda yeraltının simgesidir³²⁸. Hitit-Hurri tanrı inançlarının iç içe geçmişliğinin bir simgesi olan Yazılıkaya bizlere o dönemin evren tasavvuru hakkında açık bir görüntü verir. Boğa adamların taşıdığı gökyüzü ile üzerine bastıkları yeryüzü, bu eseri yaratan insanların evren hakkında düalist bir anlayışa sahip olduklarının göstergesidir.

Yeraltı dünyasının Hititler için ne kadar olumsuz çağrışımlarla yüklü olduğu Eski Hitit dönemine ait “Tanrı Telipinu’nun kayboluşu mitos” ile çok iyi anlaşılmaktadır. Birçok başka tanrının kayboluşuyla ilgili mitoslar da Hitit katipleri tarafından işlenmiştir; bunların arasında Fırtına Tanrısı, Güneş Tanrısı, Tanrıça Hannahanna³²⁹ ve çeşitli kentlerin Fırtına tanrıları da bulunmaktadır³³⁰.

Kaybolan tanrı motifini işleyen mitoslar içinde Telipinu’nun kayboluşunu anlatan mitos³³¹, bu tür mitosların en iyi korunmuş ve en çok bilinenidir ve ayrıca Hititler için

³²⁶ H. G. Güterbock, “The Song of Ullikummi Revised Text of the Hittite Version of a Hurrian Myth”, *JCS VI*, New Haven, 1952, s. 29; Hoffner, 1990, s. 59; H. Otten-J. Siegelova, “Die hethitischen Gulš-Gottheiten und die Erschaffung der Menschen”, *AO 23*, 1970, s. 38.

³²⁷ Boğa adamların taşıdığı sembolün gök hiyeroglifi olduğu hakkında bkz. S. Alp, *Hitit Güneşi*, Ankara, 2003, s. 27 vd; gök hiyeroglifi ve ilgili açıklamalar için ayrıca bkz. E. Laroche, *Les Hieroglyphes Hittites*, Paris, 1960, s. 96 vd, n. 182.

³²⁸ Yer ve yeraltı hiyeroglifi ve ilgili açıklamalar için bkz. Laroche, 1960, s. 109 vd, no. 201.

³²⁹ İsminin tekrar niteliğinden de anlaşılacağı üzere “tanrıların anası” anlamına gelmektedir ve genellikle eski tanrılar yani yeraltı tanrıları grubunda yer alır. Diğer bir söylenişi DINGIR.MAH’dır. Bkz. Laroche, 1947, s. 73.

³³⁰ Kaybolan tanrı mitoslarıyla ilgili bkz. Hoffner, 1990, s.14 vdd; Gurney, 1990, 155 vd; Bryce, 2003, s. 229 vdd; A. M. Dinçol, 1982, s. 100 vd.

³³¹ Telipinu’nun Kayboluşu mitosunun tercümesi üç farklı versiyon halinde Hoffner, 1990, s. 14 vdd.’inde vardır. Bunun dışında ayrıca bkz. A. Goetze, “A Hittite Myth: The Telepinus

yeraltı dünyasının nasıl bir yer olduğu konusunda bizi aydınlatmaktadır. Konusu kısaca şöyledir: Tanrı Telipinu metindeki kayıptan dolayı tam olarak bilinmeyen bir nedenden kaynaklı olarak kızar ve ortadan kaybolur; onun kaybolması ile birlikte doğada da büyük bir yıkım meydana gelir, hayvanların ve doğanın bereketliliği uçup gider, bu sırada Fırtına Tanrısı oğlu Telipinu'nun yokluğunu tanrılar toplantısında fark eder ve onun bulunması için büyük ve küçük pek çok tanrı işe koyulur, Güneş Tanrısı bu araştırma için kartalı görevlendirir, fakat kartal bu araştırmadan eli boş döner, bütün çabalardan sonra Fırtına Tanrısı, tanrıça Hannahanna'ya başvurur, Hannahanna Telipinu'yu bulması için bir arıyı görevlendirir, Fırtına Tanrısı arıyı küçümsese de sonuçta arı Telipinu'yu bulur ve onu sokup geri gelmesini sağlar; ancak arının sokması tanrıyı daha da kızdırmıştır; sonuç olarak Telipinu'nun öfkesi yatıştırılır ve onun geri dönüşü doğayı yeniden canlandırır.

Telipinu mitosunu anlatan metnin küçük bir bölümünde yeraltı dünyasına atıfta bulunmaktadır³³²: Telipinu geri dönmesine rağmen, arının da sokmasıyla bütün kızgınlığı, öfkesi, küskünlüğü, gazabı yani bütün olumsuz duyguları hala üzerindedir; metnin içeriğine bakılırsa bütün bu olumsuzlukların karanlık yeryüzünün/kara toprağın içine hapis olması için bir çeşit büyü yapılır. Metinde karanlık yeryüzünün Güneş Tanrısı'nın mekanı olduğu da ayrıca belirtilir. Metne göre karanlık yeryüzünün bir kapıcısı vardır; kapıcı yedi kapıyı açıp, yedi demir sürgüyü çeker, kara toprağın altında tunçtan *palhi*-³³³ kazanları vardır, kapakları kurşundan, kulpları demirdendir, onların içine giren tekrar asla yukarı çıkamaz, onun

Myth", *ANET*, J. Pritchard (ed.), Oxford, 1958, s. 87 vdd; H. G. Güterbock, "Gedanken über das Wesen des Gottes Telipinu", *Fs Friedrich*, 1959, s. 207 vdd; Haas, 1994, s. 707 vdd; G. Kellerman, "The Telipinu Myth Reconsidered", *Fs H. G. Güterbock II*, Chicago, 1986, s. 115 vdd; Gurney, 1990, s. 153 vd; S. H. Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi: Mezopotamya, Mısır, Filistin, Hitit, Musevi Hristiyan Mitosları*, (çev. Alaeddin Şenel), Ankara, 1995, s. 118 vdd; mitos hakkında genel bilgi ve mitosun farklı bir bakışla değerlendirmesi için bkz. Kapelrud, 1959, s. 34'ten itibaren çeşitli yerlerde.

³³² Hoffner, 1990, s. 17; Goetze, 1958, s. 91; Gurney, 1977, s. 53, d. n. 4; Bryce, 2003, s. 198, d. n. 330; M. Vieyra, "Ciel et Enfers Hittites (A propos d'un ouvrage récent)", *RA* 59, Paris, 1965, s. 129 vd; Coşkun, 1979, s. 46 ve Oettinger, 1990, s. 90 (metin yerleri ile birlikte).

³³³ Genellikle büyük ve geniş olarak düşünülen *palhi*- kapları için bkz. Coşkun, 1979, s. 44 vdd.

içinde yok olur. Telipinu'ya ait bütün olumsuz duyguları -bunlar yeryüzüne felaket getirmişlerdi- bu kapların alması ve ebediyen içinde tutması için bir dua edilir³³⁴.

Burada anlatılmış olan yeraltı, yukarıda belirttiğimiz Mezopotamya'daki yeraltı dünyası tarifi ile paralellik göstermektedir; yeraltı yedi kapılı korkunç bir yer olarak gösterilmekte ve Güneş Tanrısı ile ilişkisi belirtilmektedir.

Bu durumda Hititlerin ya da Hititlerle çağdaş pek çok halkın gözünde, yeraltının bütün kötülüklerin ve olumsuz duyguların içine hapsedilebileceği bir mekan olarak düşünüldüğü açıkça ortadadır.

Aslında yeraltı, ritüel anlamda “temizlik” ve “kirlilik” karşıtlıkları içinde “kirliliğe” tekabül eder. Bütün olumsuzlukları içine çekme ve hapsetme özelliğinin yanı sıra zaten bizzat kendisi “kirli ve kötü”dür. Buradaki kirlilik daha çok mecazi bir anlam içerir, yani insanoğlu için karanlık ve kötü olan, olumsuz ve sinir bozucu olan unsurları çağrıştırır. O dönem insanının yeraltını algılayışı ile bugün bizlerin kafasındaki cehennem kavramının birbirine paralel olduğunu söyleyebiliriz.

Yeraltı tanrılarını aşağıdaki bölümde ayrıca ele aldığımızda göreceğiz ki, onlar göksel hükümdarlıklarını kaybettikleri anda artık “temiz” değildirler.

Peki bu “kirli” yeraltına inmek ya da onunla bağlantı kurmak mümkün müydü? Doğal olarak yaşayan bir insanın yeraltına inmesi ancak ölmekle mümkün olabilirdi ve bir daha geriye etiyile kanıyla, canlı olarak çıkması mümkün değildi.

Eski Mezopotamya kaynaklı olan, ancak Hitit arşivinde de bir kopyası bulunmuş olan Gılgamış Destanı'nda³³⁵, Gılgamış'ın sevgili dostu Enkidu'nun, öldükten sonra geri döndüğü ve Gılgamış'la sohbet ettiği anlatılsa da bu dönüş geçici olmuş, Enkidu

³³⁴ Telipinu mitinde sözü edilen, bütün kötülükleri içinde barındırdığına inanılan palhi-kapları ile Eski Yunan mitolojisindeki Pandora'nın Kutusu miti arasında bir benzerlik vardır. “Telipinu miti bu mite kaynaklık etmiştir” diyebiliriz. Pandora'nın öyküsü şöyledir: Tanrılar tarafından yaratılmış ilk dişi insandır ve tanrılar ona bütün kötülük ve acıların içinde olduğu kapalı bir kutu vermişlerdir. Ona açmamasını tembihledikleri halde, kutuyu açar ve bütün acı ve kötülükler dünyaya yayılır, kutunun içinde sadece umut kalır. Bkz. Hançerlioğlu, 1993, s. 395.

³³⁵ M. Ramazanoğlu, *Gılgamesh Destanı*, Ankara, 1944; W. Moran, “The Gilgamesh Epic: A Masterpiece from Ancient Mesopotamia”, *CANE IV*, J. M. Sason (ed.), New York, 1995, s. 2327 vdd.

tekrar yeraltına inmek zorunda kalmıştır³³⁶. Yeraltı öyle bir yerdir ki, orasının sakinleri dışında oraya gelen her kimse tanrı ya da tanrıça bile olsa canlı kalamaz.

Bunun en güzel kanıtı “Tanrıça İnanna’nın Yeraltına İnişi” mitosunda bulunmaktadır³³⁷: Yeraltı dünyasının hakimi olan ablası Ereškigal’i ziyaret etmek için yeraltına inen İnanna³³⁸, her adımda bütün giysilerinden ve süslerinden sıyrılarak yeraltının derinliklerine ilerler ve orada çıırılçılak bir şekilde yeraltının yedi hakimi Anunnaki’ler tarafından cesede dönüştürülüp çiviye asılır, ancak su tanrısı Enki’nin verdiği hayat suyu onu yaşama döndürür; bununla beraber bu yaşam, yeraltı dünyasında kendi yerini alacak bir başkasını bulana kadar sürecektir; İnanna yeraltının galle’leri eşliğinde yeryüzüne çıkıp kendisi için bir bedel arar ve sonunda kocası Dumuzi’de karar kılar ve onu yeraltına gönderir.

Bu mitos Eski Mezopotamya, ya da daha çok Sümer kökenli olsa da, Mezopotamya kültüründen çok etkilenmiş olan Hititler için de –Telipinu mitosunda görüldüğü gibi- yeraltı dünyası hakkında benzer anlamlarla yüklüdür. Aslında bu durum bir etkilenmenin yanı sıra insanoğlunun ölüm ve hayatı algılayışındaki ortaklıkla ilişkilidir.

Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi Hititlerin hem göksel tanrılarının hem de kral ve kral ailesinin yeraltı ile bağlantısı gerektiği zaman ve gerektiği kadardır.

Metinlerin bize yansıttığı bilgilerden yola çıkarak, yeraltının sıradan ölümlünün ruhunun yaşamdan sonraki meskeni olduğunu söyleyebiliriz³³⁹. Sıradan ölümlü orada, krallardan çok farklı şekilde yaşar. Eski Krallık dönemine ait Hitit çivi yazılı mitolojik konulu metinlerden birinde onların yeraltındaki yaşantısı çok kasvetli bir üslupla tasvir edilmiştir. Bu tasvir şu şekilde yapılmıştır:

³³⁶ Gılgamış Destanı’nın 12. tabletinde yer alan yeraltı dünyası ve Enkidu’nun yeraltına iniş ve çıkış öyküsü için bkz. S. N. Kramer, *Tarih Sümer’de Başlar*, (çev. Muazzez İlmiye Çığ), Ankara, 1998, s. 170 vdd.

³³⁷ Kinal, 1967, s. 1 vdd; S. N. Kramer, *Inanna’s Descent To the Nether World*, Paris, 1937; Kramer, 1960, s. 64 vd, d. n. 22 ve 24; Hooke, 1995, s. 21 vdd.

³³⁸ İnanna’nın Akadça karşılığı İştar’dır ve Hitit Anadolu’sunda İştar’ın farklı isimlerle farklı görünüşleri vardır. Bu konu hakkında bkz. Wilhelm, 1994, s. 51; H. G. Güterbock, “Hittite Religion”, *Forgotten Religions, JAOS 78*, Vergilius Ferm (ed.), New York, 1949, s. 91 vd; Bryce, 2003, s. 162 vd; Akurgal, 1993, s. 107.

³³⁹ Vieyra, 1965, s. 129 vd; Ünal, 2003, s. 104.

“İnsanlar birbirini tanımaz. Aynı anadan doğan kız kardeşler birbirini tanımaz. Aynı babanın oğulları birbirini tanımaz. Aynı babanın oğulları birbirini tanımaz. Anne kendi çocuklarını tanımaz. Çocuk kendi annesini tanımaz. (...) Güzel bir masada yemek yemezler. Güzel bir taburede yemek yemezler. Güzel bir fincandan içmezler. İyi yiyecekler yemezler. İyi içkiler içmezler. Çamur yerler. Çamurlu sular (?) içerler”³⁴⁰.

Metinlerden anlaşıldığı kadarıyla kral, kraliçe ve kralın çocukları dışında hiç kimse ölümden sonraki bu korkunç hayattan kurtulamıyordu. Kraliyet ailesine yakın asil kişilerden biri olan Kantuzili bile yeraltının Güneş Tanrıçası’na ettiği bir duada ölümü kederle anmıştır: *“hayat ölüme bağlıdır, ölüm de hayata, bir insan sonsuza kadar yaşayamaz, günleri sayılıdır”³⁴¹.*

Yeraltına geçiş, insanın bu dünyadaki varlığının sona ermesiyle birlikte kaçınılmaz ve değiştirilemez bir olguydu; Sümerce GIDIM yani “ölünün hayaleti” yeraltı dünyasının sakinleri arasındaydı ve yeraltı dünyası aynı zamanda “ölü hayaletlerinin evi” idi³⁴².

Yaşayan insan için kendisini bekleyen korkunç son buydu ve bu sondan kurtulmak için elinden gelen her şeyi yapıyordu ve ironik bir şekilde çoğu kez ölümden kurtuluşun çarelerini yeraltı güçlerine başvurmakta arıyordu. Çünkü yeraltı güçleri bütün kötü ve olumsuz durumları -bunların içinde yaşamı sekteye uğratan ve ölüme neden olan hastalıklar da vardı- içine çekiyordu. Bu güçlerin yeryüzüne inip çıkabilmelerini sağlayan bazı yerler vardı; ancak çoğunlukla onlarla bağlantı kurmak için yapay bağlantı noktaları yaratılırdı.

Doğal oyuklar ya da mağaralar, karanlık yeraltına/kara toprağa girişi sağlardı. Yeraltı dünyasına kurban edilen hayvanlar ise çukurlarda kesilirdi. Pınarlar, kaynaklar, göller yeraltı dünyası ile bağlantılıydı. Büyücü adam ya da kadın, yapay çukurlar aracılığıyla, yeraltı dünyasının güçleri ile bağlantı kurardı; yeraltı tanrılarının ritüel aktivitelere katılmak için yeraltından yukarı tırmanabilsinler diye

³⁴⁰ KBo 22.178 4; KUB 48.109 ii 4-8, iii 1-7; Tercüme için bkz. H. A. Hoffner, “A Scene in the Realm of the Dead”, *Gs Sachs*, Philadelphia 1988, s. 191 vd; Hoffner, 1990, s. 32 vd; A. Ünal, “Hethitische Mythen und Epen”, O. Kaiser (ed.), *TUAT III/4*, 1994b, s. 859 vd; Ünal, 2003, s. 105; Bryce, 2003, s. 198.

³⁴¹ KUB 30.10 öy 20 vd.; metnin tercümesi için bkz. Goetze, 1955b, s. 400 vd; de Roos, 1987, s. 102; Vieyra, 1965, s. 130.

³⁴² Haas, 1995, s. 2023.

çukurun içine bronz bir merdiven yerleştirdi; çağrılar duyabilsinler diye oraya bakır bir kulak da koyardı. Aynı zamanda yeryüzündeki her bir mezarın, yeraltına giden bir geçit olduğu önerilmektedir³⁴³.

A. Ünal, iki boyut arasında bağlantıyı sağlayan mağara, yer çatlağı, düdenler vs. gibi boşluklardan her an yeraltı ruhlarının çıkabileceğine ve insanları kötü yönde etkileyebileceğine inanılmakta olduğunu yazar; bundan dolayı da Hitit insanının asıl çabası, bu ruhları yeryüzüne çıkarmamak, çıkmış olanları da kovalamaktır, çünkü bunlar diğer her türlü musibet yanında, hastalıklara da neden olabilmekteydi³⁴⁴.

Yeraltı güçleri ile bağlantı kurmak için çukurların her zaman ön planda yer alması çukurun (Hititçe'si *apí*) pek çok ritüel metninde tanrı determinativi ile anılmasına neden olmuştur. Çukur bir anlamda yeraltı dünyasına açılan kapı olduğu için, ona doğaüstü güçler yüklenmiş ve yeraltı tanrıları bahsinde yeniden ele alacağımız gibi, yeraltı tanrıları arasına dahil edilmiştir.

Ritüellerde kullanılan çukurlara gönderme yapan metinlerde, *apí* dışında, aslında ilk sessiz harf değişikliği dışında aynı kelimeler olan Hititçe *hatteššar*³⁴⁵ ya da *patteššar* da kullanılmaktadır; özellikle nehir kıyıları boyunca kazılan kil çukurlar için ise Hititçe *wappu-* kullanılmaktadır, aynı zamanda ARÀH Sümerogramının “depo çukuru” anlamına geldiği görülmektedir³⁴⁶.

Çukur anlamına gelen *apí* sözcüğünün, en çok Hurri kültür unsurlarının sinmiş olduğu ya da kökeninde Hurrice olan ritüellerde kullanıldığı tespit edilerek bu sözcüğün Hurrice bir *terminus techinus* olduğu ve bu terimin Tevrat'da adı geçen İbranice *ôb* ile, tartışmaya açık bir şekilde bağlantılı olabileceği öne sürülmüştür³⁴⁷.

Hitit metinlerinde geçen çukur ve onun yeraltı dünyası ve ölümlerle bağlantısı Eski Yunan mitolojisine de kaynaklık etmiş görünüyor. Homeros'un *Odyseia* Destanında, *Odyseia*'nın yeraltı dünyasına inmek için çukur kazması³⁴⁸ ve çukura

³⁴³ Haas, 1995, s. 2022.

³⁴⁴ Ünal, 1980a, s. 483.

³⁴⁵ J. Tischler, *Hethitisches Etymologisches Glossar*, Lieferung 1: a-k, Innsbruck, 1977, s. 222.

³⁴⁶ Collins, 2002a, s. 225.

³⁴⁷ Hoffner, 1967a, s. 385 vdd; Collins, 2002a, s. 225; Wilhelm, 1994, s. 75.

³⁴⁸ Homeros, *Odyseia*, XI, 25.

kurbanlar sunması Hititlerin yeraltı tanrıları ile uzlaşmak için çukurlarda gerçekleştirdikleri ritüellerle karşılaştırılabilir³⁴⁹.

Çukurların, yeraltı dünyası ve yeraltı güçleriyle bağlantı kurmada hizmet ettikleri en belirgin fonksiyonları şunlardır: Öncelikle *apí* “çukur” dünyalar arasında geçişi sağlayan bir kapıdır, bu kapıdan yeraltı tanrıları çağrılır ve yeraltı tanrıları kendilerine sunulan kurbanları almak için bu kapıyı kullanırlar; ayrıca çukur, ritüel kirliliğin (olumsuzluk ya da kötülüğün) yüklendiği hayvanların, içinde ya da üstünde kurban edildiği, daha sonra gömüldüğü ve böylece kirliliğin yeraltına gönderilip yok edilmesinin sağlandığı bir araç olarak kullanılır³⁵⁰.

Maalesef arkeolojik kazılarda söz konusu çukurların izlerine rastlamak hemen hemen imkansızdır. Çünkü bu basit çukurlar yerleşim duvarlarının dışında yer alıyor olmalıydı³⁵¹. Bu tür ritüeller tarıma açılmamış bir yerde (*dammeli pedi*), ya da yerleşim ve tarım bölgelerinden uzağa taşınmış bazı yerlerde, örneğin kaya çıkıntılarında (^{NA4}*peruna*) nehir kenarlarında (*wappu*) kaynak ya da kuyularda (*luli*-) gerçekleştirilirdi³⁵². Bununla birlikte Bölüm IV. 5.’de işlediğimiz metinde de görüldüğü gibi evin içinde kazılan çukurlar da vardır. Bu durumda bu çukurlara arkeolojik kazılar sırasında bulunan mimari unsurların iç tarafında rastlanması ihtimal dışı değildir.

Hitit metinlerinde karşımıza çıkan ve yeraltıyla bağlantı kurmak için açılan çukurlar, Şanlıurfa ili Birecik ilçesinin 15 km. güneyinde yer alan Gre Vrike kazılarında M.Ö. 3. bin yılın ilk yarısına ait tabakada bulunan kurban çukurları ile karşılaştırılabilir. Aradaki yaklaşık bin yıllık farka rağmen benzerlikler dikkat çekicidir. Bu çukurlarda hayvan kemikleri ile çeşitli adak eşyası bulunmuştur. Üstelik kurban çukurlarının pek yakınında yeraltına inen bir kanal vardır; bu kanal

³⁴⁹ G. Steiner, “Die Unterweltsbeschwörung des Odysseus im Lichte hethitischer Texte, *UF* 3, Kevelaer and Neukirchen-Vluyn, 1971, s. 265 vdd; Hoffner, 1967a, s. 389 vdd; Collins, 2002a, s. 225 vdd.

³⁵⁰ Collins, 2002a, s. 226; Wilhelm, 1994, s. 75.

³⁵¹ Hoffner, 1967a, s. 401.

³⁵² Beckman, 2003, s. 108.

bir su kanalı olmalıdır ve bu kompleksin bir su kültüyle bağlantısı olmalıdır³⁵³. Ayrıca M.Ö. 3. bin yıla ait kurban çukurlarıyla ilgili Gre Virike’de karşımıza çıkan buluntular ilk değildir. Gaziantep ili sınırları içinde bulunan Gedikli Höyük’de de benzer kurban çukurlarına rastlanmıştır³⁵⁴.

Bilindiği gibi yeraltı ve yeraltı tanrılarıyla ilgili Hitit büyü ritüelleri de her zaman için suyla bağlantılıdır. Metinlere baktığımız zaman su kenarlarına açılan çukurlar dikkat çeker.

Alt ve üst dünya arasında bağlantıyı sağlayan çukurun fonksiyonlarını da tanımladıktan sonra, Hititlerin yeraltı dünyası inancı bölümünü noktalyoruz. Yeraltının Hititler için taşıdığı anlamı araştırırken ve bu dünyanın derinliklerine inerken, klasik din düşüncesinden uzaklaşıp, başta belirttiğimiz Türkçe sözlükteki anlamın çok yakınına ulaştığımız görülmektedir. Yeraltı dünyası Hititler için de yasakların, kirli ve karanlık işlerin, insanoğluna felaket getirecek unsurların, ölümlerin ve ölümün diyarıdır.

II. 3. Yeraltı Tanrıları

Daha önce de belirttiğimiz gibi Hitit panteonunda Hititlerin kendi tanrılarının yanında Anadolu’nun ve çevre halkların pek çok tanrı ve tanrıçası yer almaktadır. Özellikle de Hurri tanrıları Eski Hitit döneminden başlayarak İmparatorluk döneminin sonuna kadar giderek artan bir çoğunluğu oluştururlar.

Bizim araştırma konumuzu oluşturan yeraltı tanrıları için de durum çok farklı değildir. Yeraltı tanrıları grubuna baktığımızda Hurri etkisi göz ardı edilemez. Ancak Hurri panteonu da homojen bir yapıya sahip değildir. Bu panteondaki pek çok tanrı ve tanrıçanın kökeni konusunda uzmanlar hala kafa yormaktadır.

Hurrilerin oturdukları coğrafi bölge Mezopotamya’ya çok yakın olduğu için Hurri tanrıları ve tanrıçaları Eski Mezopotamya uygarlıklarının tanrı ve tanrıçalarından çok

³⁵³ A. T. Ökse, “Gre Virike: a ritual centre for Early Bronze Age rural communities on the Middle Euphrates”, *Antiquity* 79, <http://antiquity.ac.uk/ProjGall/okse/index.html>, Ankara, 2005, s. 1 vdd.

³⁵⁴ Ökse, 2005, s. 1.

etkilenmiş, onlarla özdeşleştirildikleri de olmuştur. Yine de Hurri dini ve kültürünün kendine özgü bir yanı vardır. Örneğin daha önce belirttiğimiz gibi Eski Mezopotamya'daki üç boyutlu evren (gökyüzü, yeryüzü ve yeraltı) düşüncesine rağmen Hurriler sadece gökyüzü ve yeryüzünden oluşan dualist bir anlayışı tercih etmişlerdir. Büyük olasılıkla Hititleri de bu konuda etkileyen onlardır.

Bununla birlikte yeraltı tanrıları konusunda Hitit panteonunu etkileyen tek halk Hurriler değildir. Anadolu'da çok çeşitli kültlere sahip başka halklar da vardır. Yeraltı Tanrıları konusunda Hurrilerin yaptığı katkılardan başlayarak Hitit panteonundaki diğer tüm yeraltı tanrılarını tanımaya çalışacağız:

Hurrilerin karmaşık tanrı sistemi³⁵⁵, Anadolu'nun diğer kültürlerine ait tanrı ve tanrıçalarla birlikte Hitit panteonuna girdiği için Hititlerin tanrı ve tanrıçalarını değerlendirmek içinden çıkılması zor bir iş haline gelmiştir. Yeraltı Dünyası'na ait tanrı ve tanrıçaların çözümlemesini yapmak da aynı ölçüde zordur.

Yeraltı tanrılarının serüveni öncelikle mitolojik metinlerden takip edilebilir. Ancak bu konudaki tek kaynak mitolojik metinler değildir. Hitit devlet arşivinde yeraltı tanrılarıyla ilgili pek çok imaya rastlansa da en çok antlaşma metinleri³⁵⁶ ve büyü ritüellerinde karşımıza çıkarlar.

Yeraltı dünyasında yaşayan tanrılar için mitolojik metinlere baktığımızda devasa bir yapıt çıkar karşımıza. Bu Hurri kökenli "Kumarbi Destanı"dır³⁵⁷. Kumarbi Destanı daha sonra eski Yunan mitolojisini çok etkilemiş ve Hesiodos'un Theogonia (Tanrıların Yaratılışı)'sına kaynaklık etmiştir³⁵⁸. Kumarbi Destanında göksel krallık için yapılan mücadelelerden söz edilmektedir. Gökteki krallığın tahtında Alalu

³⁵⁵ Bu konu hk. bkz. E. Laroche, "Hurriler'de Ulusal Panteon ve Yerel Panteonlar", (çev. Adil Alpman), *TAD 1979-1980*, C. XIII, S. 24, Ankara, 1980, s. 117 vd.

³⁵⁶ Antlaşma metinlerindeki yemin tanrılarının hiyerarşik sıralaması için bkz. Goetze, 1957a, s. 130 vd; Gurney, 1977, s. 4 vd; Ünal, 2003, s. 77.

³⁵⁷ H. G. Güterbock, *Kumarbi Efsanesi*, (çev. Sedat ALP), Ankara, 1945; H.G. Güterbock, "Kumarbi. Mythen vom churritischen Kronos aus den hethitischen Fragmenten zusammengestellt, übersetzt und erklärt", *Istanbuler Schriften 16*, Zürich - New York, 1946; P. Meriggi, "I miti di Kumarpi, il Kronos currico", *Athenaeum 31*, 1953, s. 110 vd; E. Laroche, "Textes mythologiques hittites en transcription 2. Mythologie d'origine étrangère", *RHA 26/82*, 1968, s. 39; Hoffner, 1990, s. 40 vd; Gurney, 1990, s. 158 vd; Wilhelm, 1994, s. 59 vd; Akurgal, 1993, s. 108; J. G. Macqueen, *Hititler ve Hitit Çağında Anadolu*, (çev. Esra Davutoğlu), Ankara, 2001, s. 165 vd; A. M. Dinçol, 1982, s. 104; Bryce, 2003, s. 240 vdd.

³⁵⁸ A. Erhat-S. Eyuboğlu, *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*, Ankara, 1991, s. 58 vdd.

otururken, ona saki olarak hizmet eden ve muhtemelen “oğlu”³⁵⁹ olan Anu, onun krallığını ele geçirmiş ve onu yeraltına sürmüştür; ancak Anu’nun tahtı da yine ona saki olarak hizmet eden ve yine muhtemelen “oğlu” olan Kumarbi tarafından çetin bir mücadele sonucunda ele geçirilir; bu mücadele sırasında Kumarbi Anu’nun erkeklik organını ısırması, Anu’nun tohumları Kumarbi’nin içine akmıştır; Anu hırsla ve intikamla Kumarbi’ye, bu tohumlar sayesinde içlerinde onu gasp ettiği tahttan edecek oğlun da bulunduğu üç evlada gebe kaldığını bildirir. Kumarbi babasının içine akıttığı tohumları yere tükürse de yer, ona karşı gelecek evladı ve diğer ikisini doğurmakta gecikmez; isyankar oğul Fırtına Tanrısı (Tešup)’dır. Diğerleri ise babalarıyla olan mücadelesinde kardeşlerine destek olacak olan Tašmišu ve Aranzah (Dicle Irmağı)’dır. Destan Fırtına Tanrısı ile babası Kumarbi arasındaki krallık savaşını çok ilgi çekici detaylarla anlatmaktadır.

Sonuç olarak ana teması, insanlığın psikolojisinde önemli yer tutan kuşak çatışması olan bu destan, Fırtına Tanrısı’nın, babası da dahil olmak üzere kendisinden önceki kuşaklara ait tanrıları yeraltına sürmesiyle bitiyor olmalıdır. Metnin günümüze tam olarak ulaşamamasından dolayı bu bilgiyi, sadece diğer metinlere –özellikle antlaşma ve ritüel metinlerine- bakarak doğrulayabiliyoruz.

Yeraltına sürülen bu tanrılar aynı zamanda “önceki ya da ilk tanrılar” olarak adlandırılmaktadır. İlk olarak E. Forrer³⁶⁰, bu ilk tanrılar, antlaşmaların önsözünde tanık olarak gösterilen tanrılar listesinde önemli bir grup oluşturduklarına dikkat çekmiştir.

Ancak bu tanrılar grubu genellikle tanrılar listesinin en sonunda yer almaktadır³⁶¹.

“Eski tanrılar” veya “ilk tanrılar” *karuileš šiuneš* olarak adlandırılmakta, aynı zamanda onlara “ikinci derecede tanrılar” anlamına gelen *kattereš šiuneš* de

³⁵⁹ Muhtemelen “oğlu” ifadesini kullanmamızın nedeni metnin orijinalinde böyle bir kan bağına atıfta bulunulmamış olmasıdır. Bu durumda Kumarbi’den önceki iki kuşak için baba-oğul ilişkisi kesin değildir. Ancak metnin kavramsal çerçevesi bu ilişkiyi doğrular görünmektedir.

³⁶⁰ E. Forrer, “Eine Geschichte der Götterkönigtums aus dem Hatti-Reiche”, *Fs Cumont*, Bruxelles, 1936, s. 697 vdd.

³⁶¹ A. Archi, “The Names of the Primeval Gods”, *Or* 59, Roma, 1990, s. 115; Gurney, 1977, s. 15.

denmekte ve “yerin tanrıları” *taknaš šiuneš* ifadesi de kullanılmaktadır³⁶². Tanrıların ilk jenerasyonuna ait bu tanrılar yerin altında yaşamaktadırlar. Hurriiler sayesinde Mezopotamya kültüründen haberdar olan Hititler, bu tanrıları Akadça ^DA-NUN-NA-KE₄ ve Sümerce ANUNNAKĪ denen tanrılarla eşitliyorlardı³⁶³. Ancak yukarıda da belirttiğimiz üzere Sümerler için ANUNNAKĪ, sadece yeraltının hakimi olan tanrıların mahiyetini oluşturan sayıları yedi olan ikinci derecede tanrılarıdır.

Buna karşın Hitit metinlerinde ANUNNAKĪ yeraltı tanrıalarının bir grubu için kullanılan bir terimdir ve sayıları farklıdır. Bu terimin kapsadığı tanrıların isimlerine Hitit metinlerinde bakıldığında, Sümer ve Batı Sami dillerine çok yakın bir çağrışım yapsalar da bilinen bir dile kesin olarak atfedilemeyecekleri açıkça ortadadır. Hem A. Archi³⁶⁴ hem de O. R. Gurney³⁶⁵ bazı tanrıların Mezopotamya kaynaklı olduğunu, fakat Hurriilerin aktarımı sırasında isimlerin değişikliğe uğradığını, bununla birlikte “ilk tanrıların” Hurri bölgesinde düzenli, bir başka deyişle sistemli bir şekilde karşımıza çıktığını ifade etmektedirler.

Antlaşma listelerinde isimleri çiftler halinde ya da üçlü, dördü gruplar halinde ya da sırayla verilen ve Sümerler’in büyük tanrıları ANUNNNAKĪ ile eşitlenen yeraltı tanrıları şunlardır: Nara-Namšara/Napšara, Minki–Tuhuši-Ammunki, Ammizzadu-Alalu, Antu-Anu-Apantu, Enlil-Ninlil, Kumarbi. İsimlerinde ses benzerliği olan tanrı çiftlerinin genellikle erkek-kadın karşıtlığını vurguladığı tespit edilmiştir³⁶⁶. Antlaşma listelerinde verilen “ilk tanrıların” sayılarının en fazla on iki olması ve çoğunlukla bu sayının sabit olması dikkat çekicidir.

Bilindiği üzere, Hitit-Hurri tanrısal sinkretizmasını en güzel şekilde yansıtan Yazılıkaya anıtının A odasındaki 1-12 numaralı³⁶⁷ ve B odasındaki 69-80³⁶⁸ numaralı

³⁶² E. Laroche, “Les dénominations des dieux "antiques" dans les textes hittites”, *Fs H.G. Güterbock I*, İstanbul, 1974, s. 175 vdd; H. Otten, “Eine Beschwörung der Unterirdischen aus Boğazköy”, *ZA 54*, 1961, s. 145 vdd.

³⁶³ Archi, 1990, s. 114; Haas, 1994, s. 132, d. n. 135 ve 136; H. G. Güterbock, “Religion und Kultus der Hethiter”, *NHF*, Wiesbaden, 1964, s. 55; Hooke, 1995, s. 22, d. n. a.

³⁶⁴ Archi, 1990, s. 121.

³⁶⁵ Gurney, 1977, s. 15.

³⁶⁶ Archi, 1990, s. 121 vdd.

³⁶⁷ K. Bittel et al., *Boğazköy-Hattusa. IX. Das hethitische Felsheiligtum Yazılıkaya*, Berlin 1975, s. 125 vdd; A odasındaki 1-12’deki 12 tanrının “ilk tanrılar” ile özdeşleştirilmesi hakkında ayrıca bkz. H.G. Güterbock, “A Votive Sword with an Old Assyrian Inscription”, *Studies in Honor of Benno Landsberger*, Chicago, 1965, s. 197 vd.

ileriye doğru adım atmış şekilde tasvir edilen ve yeraltı tanrıları olarak kabul edilen tanrıların sayısı da on ikidir.

Ašša-Apašta ile Muntara-Mutmuntara tanrı çiftleri sadece ritüellerde karşımıza çıkmaktadır; bu iki çiftin yanı sıra ritüel metinlerinde bir üçlü halinde yer alan ve epithetlerinden büyüyle bağlantıları olduğu anlaşılan tanrılar şunlardır: ^DAduntarri ^{LÚ}AZU/HAL (büyücü/kahin tanrı Aduntarri), ^DZulki ^{MUNUS}ENSI (kadın bilici/rüya yorumcusu tanrı(ça) Zulki), ^Dİrpitiga *hannešnaš išhaš* (yeryüzünün ya da adaletin efendisi tanrı İrpitiga)³⁶⁹; ^DNara, ^DNamšara, ^DMinki, ^DAmmunki, ^DAmizzadu, ^DAlalu, ^DIšhara, ^DEnlil, ^DApantu, ^Dİyandu, ^Dİltara, ^DTaištara, ^DMemešarti, ^DAunammu, ^DAlammu, ^DNapirra, ^DTuhuši, ^DKumarbi, ^DElluita, ^DUndurupa ve tanrılaştırılmış olan ^DApí yani “çukur tanrısı”, isimleri ritüel metinlerde geçen diğer tanrılardır³⁷⁰.

Apí, “çukur”un pek çok ritüel metninde tanrı determinativi ile anılması dikkat çekici bir konudur³⁷¹. Çukur, insanla yeraltı tanrıları arasında bağlantı kurmayı sağladığı için ve bir anlamda yeraltı dünyasına açılan kapı olduğu için, ona doğaüstü güçler yüklenmiş ve yeraltı tanrıları arasına dahil edilmiştir³⁷².

Ritüellerde yeraltı tanrılarının sıralaması, antlaşma listelerine göre çok daha düzensizdir; sayıları 5, 7, 8, 10, 12, 13 ya da 15 olabilmektedir. A. Archi’nin belirttiği üzere ritüellerde antlaşma listelerindeki gibi ne Enlil ve Ninlil ne de Anu, Antu ve Apantu görülmez (ancak Enlil ve Apantu’nun adının geçtiği tek bir istisna vardır); bununla birlikte antlaşma listelerinde de öncelikle isimleri yer alan Nara, Namšara, Minki, Ammunki hemen hiç eksik olmaz; ritüel metinlerinden birinde adı geçen Napirra’nın Nara-Namšara’nın bozulmuş şekli olduğu anlaşılmaktadır, Amizzadu, Tuhuši ve Alalu çok az sıklıkla çıkar karşımıza; Alammu, Apašta, Ašša,

³⁶⁸ Bittel et al., 1975, s. 160 vd.

³⁶⁹ Bu üç tanrı ve taşıdıkları epithetler için bkz. Collins, 2002a, s. 225; Archi, 1990, s. 118, d. n. 14; Otten, 1961, s. 145 vd.

³⁷⁰ Burada belirtilen yeraltı tanrılarının isimlerinin geçtiği ritüel metinlerin düzenli bir sunumu için bkz. Archi, 1990, s. 123 vdd.

³⁷¹ Çukurun Hitit metinlerinde tanrı determinativi ile ve tanrı determinativi olmaksızın kullanıldığı yerler hakkında bkz. Puhvel, 1984, s. 99 vdd; çukurun diğer bir etimolojik açıklaması için bkz. Tischler, 1977, s. 47; ^DApí “çukur tanrısı” için bkz. Laroche, 1947, s. 45.

³⁷² Collins, 2002a, s. 225; Wilhelm, 1994, s. 57; Laroche, 1947, s. 45.

Aunammu, Elluita (İltara'nın kuraldışı söylenişi olabilir), İyantu, İltare, Memešarti (tanrıça Iṣhara'nın epitheti *šarrat māmīti* “yemin kraliçesi”nin ters söylenişi olmalıdır), Muntura, Mutmuntara, Napirra, Taištara, Undurupa (İštar'ın veziri Undurumma ile aynı olmalıdır) ise yerel geleneğe ait olduğu düşünülen ve adları yalnızca birkaç kez ifade edilen tanrılardır; en baştaki epithetleriyle ifade edilen Aduntarri, Zulki ve İrpitiga'dan oluşan üçlü grup ritüel metinlerinin karakteristik özelliğini oluşturan tanrılardır ve epithetleri, ritüelde bir fonksiyonları olduğuna işaret eder³⁷³.

A. Archi, hem antlaşma hem de ritüel listelerinde Nara, Namšara, Minki, Ammunki ve Amizzadu'nun yer alışının ortak bir özün varlığını gösteriyor olabileceğini, bu tanrıların hepsinin, Suriye bölgesinde 3. bin yıldan beri (Ebla³⁷⁴ belgelerinin gösterdiği gibi) büyük ölçüde yeminlerin koruyucu tanrıçası Iṣhara'nın “babası” ve “annesi” olarak dikkate alınan Enlil ve büyük olasılıkla Apantu ile birlikte “krallığın” başlangıcını akla getirmekte olduğunu, ayrıca hepsinin “güçlü (ve) sebatla kurulmuş/sonsuz”, *daššaueš wakturiš* DINGIR^{MEŠ}-iṣ epithetini almakta olduğunu belirtir; böylece tanrılar tarafından güvence altında tutulan düzenin çoklu kaynağına atıfta bulunularak yemin etmenin kutsallığı gösterilmiş olacaktır³⁷⁵.

Hem antlaşma hem de ritüel metinlerinde yeraltı tanrıları arasında adı geçen Iṣhara'nın Suriye ve Mezopotamya'da 3. bin yılda aşk tanrıçası olarak ibadet görmesi ve yeraltı dünyası ile bağlantılı olarak ise Orta Hitit Dönemi'nde ortaya çıkması dikkate değerdir; 2. bin yılda ise Alalah³⁷⁶ ve Ebla'da Tešup'un eşidir ve Hitit Dönemi'nde tanrıça Allani'nin mahiyetinde bir yemin tanrıçasıdır ve bazen Ay'la beraber anılır³⁷⁷. Allani ise aşağıda tekrar ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız üzere “Yeraltı Dünyası'nın Hanımı” olarak geçer.

³⁷³ Archi, 1990, s. 117 vd.

³⁷⁴ Ebla (kuzey Suriye'de Tel Mardih) M.Ö. 3. bin yıla ait büyük bir Sami krallığının merkezidir; Tel Mardih'te yapılan kazılarda 3. binyılın sonlarına ait geniş bir çivi yazısı tablet arşivi bulunmuş ve bu sayede aynı dönem Mezopotamya'sı hakkında aydınlatıcı bilgilere ulaşılmıştır. Ebla ile ilgili genel bilgi için bkz. J. Oates, **Babil**, (çev. Fatma Çizmeli), Ankara, 2004, s. 16, 33 vdd, 38, 45, 174.

³⁷⁵ Archi, 1990, s. 119.

³⁷⁶ Bugünkü Antakya şehrinde Tel-Açana; P. Bienkowski - A. Millard (eds.), “Alalah”, **DANE**, London 2000, s. 10 vd; A. Goetze, “Alalah and Hittite Chronology”, **BASOR** 146, 1957b, s. 20 vdd.

³⁷⁷ Popko, 1995, s. 98.

Yeraltı tanrılarının, yeraltında yaşadıkları ya da oraya sürüldükleri için artık “kirli” olduklarını belirtmiştik. Onlar aynı zamanda “eski tanrılar” oldukları için kutsal egemenlikte artık hiçbir rolleri yoktur; “üst” tanrılarının temel niteliklerinden yoksundurlar yani büyüsel anlamda onlar gibi “temiz” değildirler. Oysa “temizlik” kutsal gücün ön koşuludur ve ondan küçük bir sapma bile tanrının gücünü sınırlayıp, insanoğlunun esenliğini tehlikeye atar. Bu bağlamda alt tanrılar üst tanrılarının tam anlamıyla karşıtıdır: kirlilik onlara zarar vermez, tersine tamamen onların etki alanındadır³⁷⁸.

Yeraltı dünyasında yaşayan bu ikinci derecede “kirli” tanrılarının dışında hepsinin hakimi durumunda yer alan ve yeraltının yöneticisi olan çok daha üst düzey tanrılar vardır. Sümer mitolojisine göre onlar, yeraltındaki yedi kapılı sarayda oturan Ereškigal ve Nergal’dır.

Ereškigal Ur III. Hanedanlık döneminden itibaren Eski Mezopotamya metinlerinde ismi anılan en eski yeraltı tanrıçasıdır³⁷⁹.

Ereškigal adı “hanımefendi” anlamındaki “EREŠ” ile yeraltı dünyası için kullanılan “büyük ülke” anlamındaki “KI.GAL” kelimesinin birleşiminden oluşmuştur ve yazılışından da anlaşıldığı gibi Sümercedir; onun Akadça karşılığı Allatum’dur, tanrıça Allatum’un adı da yeraltı dünyasının Hurri kraliçesi olan Allani (*allai-ni* “Hanımefendi”)’ye kadar uzanır³⁸⁰.

Aslında Allani ve Allatum Hitit tradisyonunda her zaman birbiriyle özdeş tanrılar değildir. Allatum Anadolu kökenli ölüm ve yeraltı tanrıçası Lelvani ile, tanrı Allani ise yeraltı dünyası tanrıçası olan “yerin hanımı” ile özdeşleştirilmiştir ve “yerin hanımı”nın Lelvani ile bir tutulduğu herhangi bir örnek yoktur³⁸¹.

Orta Anadolu’da Hititlerden önce yaşamış olan Hattililer, güneşin yerkürenin üzerinden geçip, akşam batıda battığına, gece boyunca yeraltı dünyasında seyrini devam ettirdiğine, sabahleyin doğudan tekrar yeryüzüne çıktığına inanırlardı ve bu nedenle güneş tanrıçaları gündüz ve gece güneşi olmak üzere iki farklı karakterde

³⁷⁸ Wilhelm, 1994, s. 56.

³⁷⁹ H. Otten, “Die Gottheit Lelvani der Bogazköy-Texte”, *JCS* 4, 1950, s. 119.

³⁸⁰ Haas, 1995, s. 2021; Haas, 1994, s. 132 vd.

³⁸¹ Haas, 1994, s. 405.

karşımıza çıkmaktadır³⁸². Aslında bu inanç herhalde Eski Yakındoğu halklarının ortak inancıydı. Güneş ufukta kaybolduktan sonra yolculuğunu gün içinde olduğu gibi gece boyunca yeraltında da sürdürdüğü inancı Sümer edebi metinlerinde de bir görüş olarak karşımıza çıkar, aynı zamanda onlar ayın da gökyüzünde görünmediği günleri yeraltında geçirdiğini düşünmekteydiler³⁸³.

Bu mantıktan hareketle, Güneş Tanrıçası'nın, hem yeryüzünün ve hem de yeraltının yöneticisi olarak değerlendirilmesi gerekir, ancak tanrıça dışında bir de Güneş Tanrısı'nın varlığı, üstelik güneş tanrıları ve tanrıçalarının Hitit metinlerinde çeşitli isimlerle anılması onların karakterlerini tanımlamada güçlük yaratmaktadır.

Hatti dilinde büyük olasılıkla dişi değil erkek olan Güneş Tanrısı Eştan, Hitit dilinde bir tanrıça ismi olan Iştanu olarak karşımıza çıkar³⁸⁴; bununla birlikte Hitit devlet panteonunun baş tanrıçası olan Arinna'nın Güneş Tanrıçası'nın Hattice ismi de Wurunzimu olarak bilinmektedir³⁸⁵.

H. G. Güterbock, güneşin batıp yeraltına inmesiyle cinsiyet değiştirdiğini ve Güneş Tanrıçası denen tanrıçanın aslında Yeraltı Tanrıçası olduğunu ve göğün Güneş Tanrısı'ndan farklı karakter taşıyarak, ölü ritüellerinde tapınılan tanrıçanın o olduğunu ifade eder³⁸⁶.

Hattili bir tanrı olan, sonradan Hititler tarafından -Akad teolojisinin etkisi altında- kimliği değiştirilerek tanrıça yapılan Lelvani daha önce adını andığımız gibi bir yeraltı ve ölüm tanrısıdır³⁸⁷. A. Archi, teolojik sistemde Ereşkigal ve Allani ile özdeş kabul edilen Lelvani'nin, antlaşma listelerinde, yukarda uzun uzadıya anlattığımız eski/ikinci derece tanrılardan önce yer aldığına dikkat çeker³⁸⁸. Teolojik sistemde Lelvani ile Allani özdeş gibi görünse de, V. Haas bu tanrıçanın daha çok Allatum'la

³⁸² Oettinger, 1990, s. 86; Haas, 1994, s. 132 ve 421; Collins, 2002a, s. 224.

³⁸³ Kramer, 1960, s. 63.

³⁸⁴ Haas, 1994, s. 420.

³⁸⁵ Gurney, 1977, s. 10 ve 12; Haas, 1994, s. 133.

³⁸⁶ Güterbock, 1949, s. 91.

³⁸⁷ Otten, 1950, s. 119 vdd; Goetze, 1957a, s. 144, d. n. 4; Gurney, 1977, s. 16; A. Kammenhuber, "Review of KBo 17", *Or* 41, 1972, s. 299; Bryce, 2003, s. 158, d. n. 248.

³⁸⁸ Archi, 1990, s. 115 vd.

bir tutulduğunu belirtmiştir³⁸⁹. H. Otten da Lelvani-Allatum özdeşliğine referans teşkil eden bir metin listesi vermektedir³⁹⁰.

Lelvani'nin adı, Hitit İmparatorluk döneminde Puduhepa'nın adaklarının kaydedildiği çivi yazılı metinlerde baş rolü oynamaktadır; kocası III.Hattuşili ile tahtı gasp ettiklerini unutturmak ya da mazur göstermek için Puduhepa, III.Hattuşili'nin hastalığını öne plana çıkartmış ve bu hastalığı yeraltı tanrıçası Lelvani'ye adaklar adayarak iyi etmeye çalışan, müşfik ve sevgi dolu bir eş olarak gözükmiştir³⁹¹. Bizim ele aldığımız konu açısından, burada dikkat edilmesi gereken nokta, gerçek nedeni ne olursa olsun, bir yeraltı tanrıçasına şifa için adak adanmasıdır; bu durum yeraltı tanrıalarının hastalıkları dolayısıyla “kirliliği” içlerine çekme özelliklerini bir kez daha göstermektedir.

E. Laroche'un tanrılar sözlüğüne baktığımızda ise, “Šamuha şehri kırların İştär'ının” adının Lelvani olarak gösterildiğini görürüz³⁹². Ancak H. G. Güterbock, yerel tanrıçalarının isim yazılışlarında genellikle Babilce'deki İştär ideogramlarının kullanılmış olduğuna dikkat çeker³⁹³. Šamuha İştär'ı ile aynı olması ihtimali üzerinde durulan bir başka tanrıça ^DGE₆ “Kara Tanrıça”dır³⁹⁴. Söz konusu özdeşleştirmeyi yapan F. Kinal, tanrıçaya “kara” adının takılmasını onun bir göktaş ile simgelenmesine bağlamaktadır³⁹⁵. Biz bu özdeşleştirmeyi göz ardı etmeksizin “Kara Tanrıça”nın “kara toprak” ile ilişkisine de dikkat etmek istiyoruz. Bilindiği gibi “kara toprak” metinlerde GE₆-iš KI-aš (Hititçe'si *dankuiš daganzipaš*) olarak da ifade edilmektedir. Bu durumda tanrıçanın adı ile yeraltı dünyasının adı arasında belirgin bir sıfat birliği vardır. Kara Tanrıça belki de İştär'in karanlık yüzü veya yeraltına

³⁸⁹ Bkz. d.n. 375.

³⁹⁰ Otten, 1950, s. 121 vdd.

³⁹¹ H. Otten, - V. Souček, *Das Gelübde der Königin Puduhepa an die Göttin Lelvani (StBoT 1)*, Wiesbaden, 1965; E. Laroche, “Le voeu de Puduhepa”, *RA* 43, 1949, s. 55 vdd; Goetze, 1955b, s. 393 vd; Bryce, 2003, s. 192.

³⁹² Laroche, 1947, s. 75.

³⁹³ Güterbock, 1949, s. 92 vd.

³⁹⁴ F. Kinal, “Kara Tanrıça Olarak Kybele”, *IX. Türk Tarih Kongresi*, C. I, Ankara, 1986, s. 239; T. Yiğit, “M.Ö. II. Binyıl Anadolu Kentlerinden Šamuha'nın Tarihi ve Lokalizasyonu Üzerine”, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, S. 30, Ankara, 1997, s. 281, d. n. 50.

³⁹⁵ Kinal, 1986, s. 238.

indikten sonraki görüntüsü olarak düşünülebilir³⁹⁶. Daha önce İştar'ın yeraltı tanrıçası Ereşkigal ile özdeşliği konusundan söz etmiştik.

III. Hattuşili ve Puduhepa döneminde, eski bir Hatti tanrısı olan Lelwani'nin, tanrıçaya dönüştürölüp kendisine adaklar sunularak gözde hale getirilmesi unutulmamalı ve aynı dönemde şamuha şehrinin İştar'ının III. Hattuşili'nin koruyucu tanrıçası olarak ön planda yer aldığı gözden kaçırılmamalıdır³⁹⁷. Farklı tanrı ve tanrıçaları birleştirerek, onlara aynı tanrıların gibi dua eden Puduhepa'nın³⁹⁸ Lelwani ve şamuha şehrinin İştar'ı için de benzer bir politika izlemiş olması çok doğalıdır. Çünkü dönem tam anlamıyla bir *sinkretizma* dönemidir.

Lelwani gibi Hatti kökenli olan iki yeraltı tanrıçası daha vardır. Bunlar Lelwani'nin aksine başlangıçtan beri kadındırlar; çünkü ellerinde kadınlık simgeleri olan ayna ve iç taşırlar³⁹⁹. Hattili yeraltı tanrıçaları İřtuřtaya⁴⁰⁰ ve Papaya⁴⁰¹, aynı zamanda insanların yaşam sürelerini belirleyen kader tanrıçalarıdır. A. Archi, bu iki tanrıçanın, Lelwani ve yeraltının hanımı gibi, ikinci derecede alt tanrılardan ayrı tutulması gereken yeraltı tanrıları olduğunu belirtmektedir⁴⁰².

Yeni bir sarayın inşa ritüelinde yer alan mitolojik bölümde bu iki tanrıçadan şu şekilde söz edilmektedir: “Kral yeni eve girince, Taht (Tanrıçası) kartalı çağırır: ‘Gel! Seni denize yollayacağım. Oraya gittiğinde, yeşil ormana bak, orada kim oturuyor?’ Kartal cevap verir: ‘Baktım! Yeraltı tanrıçaları İştuştaya ve Papaya orada oturmuş, öne eğilmişler’. Taht (Tanrıçası) sorar: ‘Ne yapıyorlar?’ Kartal cevap verir: ‘(Birisi) bir iç tutuyor, onların (ikisinin de) aynaları dolu. Ve onlar kralın yıllarını eğiriyorlar. O yılların sonu yok, saymak (olası değil)!’”⁴⁰³. Bu iki tanrıça insanların bu dünyada yaşadıkları günleri iplik gibi dokumaktadırlar; ancak

³⁹⁶ Bu konuda bkz. Kınal, 1967, s. 1 vdd.

³⁹⁷ şamuha şehrinin İştar'ının III. Hattuşili'nin koruyucu tanrısı olması hakkında bkz. Yiğit, 1997, s. 279.

³⁹⁸ Puduhepa'nın Arinna'nın Güneş Tanrıçası ve Hurrilerin baş tanrıçası Hepat'ı aynı kabul ettiği duasının transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Erkut, 1992, s. 160.

³⁹⁹ A. M. Dinçol, 1982, s. 77.

⁴⁰⁰ Laroche, 1947, s. 26.

⁴⁰¹ Laroche, 1947, s. 87.

⁴⁰² Archi, 1990, s. 114.

⁴⁰³ H. G. Güterbock, “Hittite Mythology”, S. N. Kramer (ed.) *Mythologies of the Ancient World*, New York - Chicago 1961a, s. 149; A. M. Dinçol, 1982, s. 101; Haas, 1994, s. 373.

görülen odur ki kral, insanların içinde en ayrıcalıklı olanıdır, onun ömrünün günlerinin bitmek bilmezliği ise iyi niyetli bir dilekten başka bir şey değildir ve ritüelin amacına da uygunluk göstermektedir.

Aynı inşa ritüelinde adı geçen ilginç bir tanrı daha vardır; bu tanrı *İzziştanu* ile eşitlenen ^DUD.SIG₅ “İyi Gün”dür⁴⁰⁴. Aslında “İyi Gün” deyimini oldukça yumuşatılmış bir deyimdir, çünkü söz konusu gün ölüm günüdür. İnsanın aynı gün içinde hem bu dünyada hem de bu dünyanın dışında olduğu ikinci gün (ilki doğum günüdür), Hititler için çok güçlü anlamlarla yüklü olmalıdır ki, bu günü tanrılaştırmışlardır. Bu tanrıya Hititlerin cenaze metinlerinde göreceğimiz gibi cenaze töreni boyunca türlü kurbanlar sunmaktan da geri kalmazlar. Ancak bu ritüel metni ve cenaze töreni metinleri dışında adının anıldığını göremiyoruz.

Ritüel metinlerinde karşımıza çıkan bir grup kader tanrıçası daha vardır. Bunlar ^DGulšeš’dir. Metinlerde çoğunlukla DINGIR.MAH (Hititçe’si Hannahanna) ile peş peşe anılırlar. Bu tanrı(ça) grubuna bir ritüel metninde de atıfta bulunmaktadır. Burada tanrıların gökyüzü ve yeraltını paylaştıklarından, nehrin ise ayrı bir yerinin olduğundan, kendisine temizliği ve üreme gücünü aldığından, DINGIR.MAH ve ^DGulšeš’in ise nehir kıyısının tanrı(ça)ları olduğundan söz eder ve onları insanların yaratıcısı –herhalde doğumla ilişkilerinden dolayı- olarak tanımlar⁴⁰⁵. O. R. Gurney bu tanrıçaların –herhangi bir kanıt olmamasına rağmen- Hattili tanrıçalar İştüşaya ve Papaya ile özdeşleştirilebileceğini söyler⁴⁰⁶.

Farklı dillerde farklı isimlerle karşımıza çıkan ve yeraltının hanımı olarak bilinen tanrıçanın aslında bir güneş tanrıçası olduğu açıkça ortadadır. Acaba Hitit panteonunun baş kadın tanrısı olan Arinna’nın Güneş Tanrıçası’nın da bir yeraltı tanrısı karakteri var mıdır?

⁴⁰⁴ M. Darga, *Hitit Mimarlığı/1: Yapı Sanatı (Arkeolojik ve Filolojik Veriler)*, İstanbul, 1985, s. 44; iki tanrının eşitliği hakkında bkz. Laroche, 1947, s. 26.

⁴⁰⁵ Otten- Siegelova, 1970, s. 32 vd.

⁴⁰⁶ Gurney, 1977, s. 18.

Bilindiği gibi Nerik'in Fırtına Tanrısı, panteonun baş tanrısı Fırtına Tanrısı ile Arinna'nın Güneş Tanrıçası'nın oğludur⁴⁰⁷. Arinna'nın Güneş Tanrıçası'na bir yeraltı tanrısı vasfı yüklendiği Nerik'in Fırtına Tanrısı'na yapılan bir yağmur duası sayesinde ortaya çıkmaktadır; bu duada, Eski Mezopotamya'nın yeraltı tanrıçası Ereškigal'in adı, -Nerik'in Fırtına Tanrısı'nın annesi vasfıyla- Arinna'nın Güneş Tanrıçası ile dönüşümlü olarak anılmaktadır⁴⁰⁸. Arinna'nın Güneş Tanrıçası'nın bir yeraltı tanrıçası ile özdeşleştirildiği bu dua, güneş tanrıçalarının yeraltıyla/kara toprakla ilişkili karakterlerine ışık tutmaktadır. Çünkü aynı duada Güneş Tanrıçasına, "Ey Güneş Tanrıçası, sen, yukardan, gökteki tanrılardan koparak, kara toprağın eski tanrılarına mı gidiyorsun?" şeklinde hitap edilmektedir⁴⁰⁹.

Yine de belirtmek gerekir ki Arinna'nın Güneş Tanrıçası, bütün diğer güneş tanrıçalarından farklı ve çok üstün bir yere sahiptir. O, "Hatti Ülkesinin Kraliçesi, Göklerin ve Yeryüzünün Kraliçesi, Hatti Ülkesi krallarının ve kraliçelerinin Hanımı, Hatti Kraliçesi ve Kralının yol göstericisi"⁴¹⁰ dir.

B. J. Collins, yeryüzünün (aslında bu ifade daha çok yeraltının ya da kara toprağın şeklinde anlaşılmalıdır) Güneş Tanrıçası'nın aynı zamanda ölü ruhlarını yeraltındaki yeni ikametgahlarına taşıyan bir *psychopomp*⁴¹¹ olduğunu belirtir⁴¹².

Eski krallık döneminde oluşmuş mitolojik bir metinde bu fikri doğrulayan bir pasaj vardır⁴¹³:

"Ruh büyüktür. Ruh büyüktür. Kimin ruhu büyüktür? Ölümlü ruh büyüktür. Ve o hangi yoldan geçer? O görünmez yoldan geçer. Bu yol bizzat yolcunun kendisi için uygundur⁴¹⁴. Güneş Tanrıçası'nın ruhu, Ana'nın ruhu kutsal bir şeydir. Neden ben

⁴⁰⁷ Popko, 1995, s.113.

⁴⁰⁸ KUB 36.89; Transkripsiyon ve tercüme için bkz. V. Haas, *Der Kult von Nerik*, Roma, 1970, s. 140 vdd; konu hakkında ayrıca bkz. Haas, 1994, s. 423.

⁴⁰⁹ Oettinger, 1990, s. 87.

⁴¹⁰ KUB 21.19 (*CTH* 383) i I-5; tercüme için bkz. Gurney, 1990, s. 115.

⁴¹¹ Ruhların rehberi, kayıp ruhları araştırıp, bulan ve onları yeni evlerine götüren.

⁴¹² Collins, 2002a, s. 224.

⁴¹³ Hoffner, 1990, s. 33.

⁴¹⁴ Bize göre, her insan için ölümün kaçınılmaz olduğu, yaşamın sadece ölüme giden bir yolculuk olduğu, öldükten sonra da öteki dünyaya gidişin bu yolculuğun bir parçası olduğu vurgulanmak istenmiş; bu nedenle de cümleyi belki "yolcu yolunda gerek" diye düşünmek gerekir. Metindeki sözlerin derinine inerek çok felsefi bir yaklaşımla karşı karşıya kalırız.

ölümlü olmak zorundayım, çukurun⁴¹⁵ içine girmek (zorundayım). ...'nın içine girmeyi tercih ederim. Irmağın içine girmeyi tercih ederim. Havuzun içine [girmeyi tercih ederim].”.

Bu metnin de bizlere gösterdiği gibi sıradan ölümlü toprağın altına giriyor ve yolculuğuna orada devam ediyor. Ana olarak düşünülen Güneş Tanrıçası'nın bu sırada anılması ise çok anlamlıdır. Belli ki tanrıça ona bir ana gibi yol göstermektedir. Ancak bu metinde ölüme karşı korkuyu ve isyanı, mezara girmenin ne kadar ürkütücü algılandığı da gözden kaçmaz. Ölüm ve kara toprağın karanlık ve kasvetli yüzü burada bir kez daha karşımıza çıkar.

Ölüm gününün aynı zamanda bir *annaš* UD-az “anne günü” olarak adlandırılması, ölmekle yeraltına inen ruhun, burada Güneş Tanrıçası'nın hükmüne ve korumasına girdiğinin habercisidir. H. Otten'ın işlediği cenaze ritüel metinleri içinde yabancı kaynaklı metinler grubuna yerleştirdiği metinlerden birinde⁴¹⁶, ölüm gününde ruhun anne tarafından öteki dünyaya taşındığına dair göndermeler vardır. Bu metinde *patili*-⁴¹⁷ rahibi bir çatının üstüne çıkmıştır ve ölüyü kast ederek “o nereye gitti?” diye aşağıya yedi kez seslenir. Aşağıdakiler yedinci seferinde ona “ana onun için geldi ve onu elinden tutup uzağa götürdü” cevabını verirler⁴¹⁸. Metnin devamında Yeryüzünün Güneş Tanrıçası'na yapılan sunulardan söz edilir.

Metinde sözü edilen ananın *taknaš* ^DUTU “Yeryüzünün Güneş Tanrıçası” olduğu, Ana'nın ölüyü alıp götürmesi konulu ritüelden sonra, metnin Yeryüzünün Güneş Tanrıçası'na yapılan sunularla devam etmesi ve aynı zamanda ona “ana” diye hitap edilen yukarda belirttiğimiz mitolojik metin sayesinde ispatlanabilir⁴¹⁹.

A. Ünal, ölüm gününe “anne günü” denmesinin nedenini, daha önce öldüğü için yeraltı dünyasını iyi tanıdığına inanılan annenin, ölüyü elinden tutup, ölüler diyarına

⁴¹⁵ Mezar olsa gerek

⁴¹⁶ H. Otten'ın cenaze metinlerini sınıflandırması hakkında bkz. Otten, 1958a, s. 10.

⁴¹⁷ Daddi, 1982, s. 253 vdd.

⁴¹⁸ KUB 30.28 ay. 1-20; transkripsiyon ve tercüme için bkz. Otten, 1958a, s. 96 vd; metnin tercümesi için ayrıca bkz. G. M. Beckman, *Hittite Birth Rituals (StBoT 29)*, Wiesbaden, 1983, s. 236; Collins, 2002a, s. 224; Haas, 1995, s. 2027; H. Otten, “Bestattungssitzen und Jenseitsvorstellungen nach den Hethitischen Texten”, *Die Hethitischen Grabfunde von Osmankayası. WVDOG 71*, K.Bittel et al. (eds.), Berlin, 1958b, s. 84.

⁴¹⁹ Cenaze metninde adı geçen “ana” ile *taknaš* ^DUTU “Yerin Güneş Tanrıçası”nın eşitliği hakkında ayrıca bkz. Otten, 1958b, s. 84; Beckman, 1983, s. 236.

götürmesine bağlar⁴²⁰. Ancak her insanın, annesinden önce ölme olasılığı vardır ve metinler buradaki “ana”nın açıkça yeraltının hanımı Güneş Tanrıçası olduğunu gösterir.

Yeraltının hanımı güneş tanrıçası ismi ne olursa olsun, orayı geceleri ziyaret eden bir “ana”dır ve orada sürekli oturan kirli tanrılara göre çok daha olumlu anlamlar çağrıştırmaktadır. Güneşin ışığı yeraltını bile aydınlatmakta ve kara toprağa hayat vermektedir.

B. J. Collins, ritüel metinlerinde adları anılan kara toprağın kirli tanrıları için hiçbir kültün olmadığına dikkat çeker; onlara yöneltilen ritüeller tamamen tepkiseldir yani yukarıda adları verilen yeraltı tanrıları, bir sorun ortaya çıktığında başvurulacak tanrılardır. Onlarla iletişim şehir kapılarının dışında yere kazılmış yapay çukurlar aracılığıyla sağlanırdı⁴²¹.

Hitit şehirlerinin hiçbirinde yeraltı tanrılarına özel tapınaklar yapılmış değildir. Ancak yeraltının hakimi konumundaki Lelwani, *taknaš* ^DUTU “Yeryüzünün Güneş Tanrıçası”, kader tanrıçaları İştüşaya ve Papaya ile ^DUD.SIG “İyi Gün” kralların mezarları için hazırlanmış tapınaklarda ibadet görmekteydiler ve bayramlarda onlara da kurbanlar sunuluyordu⁴²².

Yeraltı tanrıları deyince, çukurdan sonra ilk akla gelen şey, bu çukuru açmak için kara toprağın bağrına saplanan, tanrılaşmış ya da tanrı simgesi olan sivri uçlu bir kılıç ya da hançerdir. Bunu en görkemli şekliyle, imparatorluk döneminin son safhasında Hititlerin artık Hurrileşmiş olan tanrılarını kayalara yonttukları yerde, onların ne isim verdiklerini hala kesin olarak bilmediğimiz⁴²³ ancak bizim Yazılıkaya dediğimiz yerde buluyoruz.

Yazılıkaya’daki B odasına baktığımızda, üst kısmı insan başı, alt tarafı ise kayaya saplanmış bir kılıç şeklinde yontulmuş olan devasa büyüklükteki muammanın (Tablo 32-33) ne olabileceğini, büyü ritüellerinden birindeki bir pasaj yardımıyla açığa

⁴²⁰ A. Ünal, “Hititlerde Ölülere Sunulan Kurban Hakkında Bazı Düşünceler”, *Anadolu (Anatolia) XIX*, (1975-1976), Ankara, 1980b, s. 166.

⁴²¹ Collins, 2002a, s. 225.

⁴²² Gurney, 1977, s. 38.

⁴²³ Yazılıkaya’nın Hitit döneminde hangi amaçla inşa edilmiş olabileceği hakkındaki tartışmaların değerlendirilmesi için bkz. Gurney, 1977, s. 40 vdd.

çıkartmak mümkün olabilir (bu pasaj Bölüm IV. 5.'de ele alınmış olan metne ait bir pasajdır).

Bu pasajda “eski tanrılar” olarak bilinen yeraltı tanrılarını sembolize eden kilden veya balçıktan modeller yapılır. Metindeki ifadeye bakılırsa bu modeller kılıç şeklindedir. Ritüeli yöneten kılıç şekli verdikten sonra onları yere saplar⁴²⁴.

Yazılıkaya A odasında tasvir edilen tanrılar alayının en sonunda yer alan ileri doğru adım atmış 12 tanrı ve B odasında da aynı şekilde tasvir edilen ileri doğru adım atmış 12 tanrı, yukarıda atıfta bulunduğumuz büyü metninde tarif edilen kilden/balçıktan kılıç şekli verilen yeraltı tanrıları ile özdeş olmalıdır. A odasında sıranın sonunda tasvir edilişleri, anlaşma metinlerinde tanrılar listesinin sonunda tasvir edilişleri ile benzerlik oluşturmaktadır. B odasında yeniden tasvir edilmeleri ise büyük yeraltı tanrısı Nergal’ın –tam karşısındaki duvarda yer almaktadır– mahiyetinde olmalarındandır.

Bu duruma kanıt oluşturan bir başka metin yeraltı tanrılarının hakimi Nergal’ in bronz kılıçları’ndan ve “kavşak yolunun on iki tanrısı”ndan birlikte söz edilmesidir⁴²⁵. 12 sayılı Yazılıkaya’da koşar şekilde kol kola tasvir edilen tanrılarının sayısı ile uyum göstermektedir⁴²⁶ (Tablo 35).

Eski Mezopotamya mitolojisine göre yeraltının hakimi konumundaki tanrıların Ereškigal ve Nergal olduğunu bölümümüzün başlarında belirtmiş ve Ereškigal hakkında ayrıntılı açıklamalarda bulunmuştuk.

Nergal ise aynı şekilde bir yeraltı tanrısıdır ve Ereškigal’ın eşidir. Nergal’ın aslında –Hatti Güneş Tanrısı Eştan gibi– bir güneş tanrısı olduğu görülmektedir. Hatta bazen Eski Mezopotamya’nın Güneş Tanrısı Šamaš ile özdeşleştirilir. Ancak onun gece döngüsünde ortaya çıkan karanlık yüzüdür. Nergal ikonografide aslan

⁴²⁴ Otten, 1961, s. 122 vd; Güterbock, 1965, s. 198; Bryce, 2003, s. 215, d. n. 368.

⁴²⁵ Gurney, 1977, s. 22 vd, d.n.1.

⁴²⁶ Yazılıkaya’nın 12 tanrısının bir yeraltı tanrılar grubu olarak “kavşak yolunun 12 tanrısı” ile özdeşleştirilmesini kabul etmekle birlikte onların kralın muhafızlığını yapan ve 12 kişilik bir grup oluşturan ^{LÚ.MEŠ}MEŠEDI “meşedi adamları” olabileceği de öne sürülmüştür: J. Suistola, “An Attempt to Interpret Yazılıkaya”, *Oulun Yliopisto Historian Laitos: Eripainossaja No: 186*, Oulu, 1988, s. 30.

olarak resmedilir. Dua ve mitoslarda savaş ve salgın hastalık tanrısı olarak anılır. Ölüler ülkesinin hükümdarı olması da bu özelliği ile uyumludur⁴²⁷.

Gılgamış Destanı'nda yeraltı dünyasının anlatıldığı 12. tablette Nergal “ölüm” ile aynı anlamda yazılmıştır⁴²⁸.

G. Wilhelm, Hitit tablet arşivinde tanrı Nergal'i tanımlayan metinlere rastlamanın zorluğundan söz eder; Hattusa'da yazılan metinlerde Nergal için, Orta Babil Dönemi örneklerinde görüldüğü gibi U.GUR logogramının mı kullanılmış olduğu yoksa bu logogramın doğrudan Tanrı Ugur'u mu gösterdiği konusunda kesin bir fikir sahibi olmak için daha fazla araştırma yapmak gerektiğini belirtir⁴²⁹. E. Laroche ise tanrılar sözlüğünde, geleneksel olarak kabul edilen biçimiyle U.GUR'un Tanrı Nergal'e gönderme yaptığını yazar⁴³⁰.

Hititler tanrı Nergal'i Yazılıkaya B odasında kafası insan, gövdesi iki yatay iki dikey dört aslan, bacakları kılıç olan tanrı şeklinde tasvir etmişlerdir. Gövdenin - insan pozuna uydurularak hem de bir kılıç kabzası görünümü verilerek- dört aslan tarafından resmedilmesi Nergal'in ikonografide zaman zaman aslan olarak gösterilmesi ile uyum oluşturmaktadır.

Yazılıkaya B odasının IV. Tuthaliya'nın mezar anıtı olabileceği pek çok önemli araştırmacı tarafından düşünülmüş ve tartışılmıştır⁴³¹. Yukarıdaki verdiğimiz bilgilerin ışığında yeraltı tanrısı Nergal olduğu açıkça anlaşılan devasa kılıç tanrının hemen yanında, koruyucu tanrısı Šarruma⁴³² ile birlikte IV. Tuthaliya'nın ona selam durur şekilde tasvir edilmesi⁴³³, Yazılıkaya B odasının ölümle ve ölüler diyarının efendisi Nergal'le ve yeraltı tanrılarıyla bağlantılı olduğunu göstermektedir.

⁴²⁷ “Nergal”, <http://en.wikipedia.org/wiki/Nergal>, 20 September 2006; M. F. Lindemans, “Nergal”, <http://www.pantheon.org/articles/n/nergal.html>, 3 March 1997.

⁴²⁸ Kramer, 1998, s.171.

⁴²⁹ Wilhelm, 1994, s. 54.

⁴³⁰ Laroche, 1947, s. 124.

⁴³¹ Gurney, 1977, s. 41 ve 62 vd; Wilhelm, 1994, s. 66 vd.

⁴³² Hurrilerin baş tanrı çifti Teşup ve Hepat'ın oğlu, bkz. Laroche, 1947, s. 58.

⁴³³ Yazılıkaya B odasının Yeraltı Dünyası'nın tanrılarına ibadet edilen bir yer olduğu ve IV. Tuthaliya'nın koruyucu tanrısı Šarruma ile birlikte cehennem tanrısı Nergal'e doğru yönelmesi ve hem tanrının hem de insanın sağ yumruklarını ona selam verir gibi ileri uzatmaları hakkındaki değerlendirmeler için bkz. van Loon, 1985, s. 26.

Yazılıkaya'nın B odasında yeraltı tanrılarının ön planda olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Ancak A odasındaki tanrılar alayı içinde de yeraltı tanrılarına rastlamak mümkündür. B odasındakilerin aynısı olan no. 1-12'deki koşan tanrılar zaten yeraltı tanrılar olarak belirlemiştik. No. 26'da sol eliyle omzunun üzerinde orak taşıyan tanrı Pišaišaphi isimli tanrı ile no. 27'de yine sol eliyle omzunun üzerinde dirgen taşıyan ve Nergal (?) ile eşitlenen tanrı da yeraltı tanrılar grubu içinde değerlendirilebilir⁴³⁴ (Tablo 29).

Savaş Tanrıları arasında yer alan Hatti tanrısı Šulinkatte⁴³⁵ ve Hurri tanrısı Šuwaliyatta⁴³⁶ da Nergal ile özdeşleştirilmektedir⁴³⁷. Šulinkatte, savaş tanrısı olmasının yanında, salgın hastalık ve veba tanrısıdır⁴³⁸; Yazılıkaya A odasındaki tanrılar alayında no. 30'daki Hurrili tanrı Hešui ile de özdeşleştirilmektedir ki, Hešui da salgın hastalık ya da savaş tanrısı olarak anılmaktadır⁴³⁹. Bunun yanı sıra no. 33'deki savaş tanrısı Aštapi de Hešui gibi yeraltı ile yakından ilgili bir tanrıdır.

Bunların yanında Hitit panteonuna girmiş olan Luwili tanrı Yarri⁴⁴⁰ de, Nergal ile benzer rolleri üstlenmekte, yayını kuşanmış bir salgın hastalık ve veba tanrısı olarak tanımlanmaktadır.

Yazılıkaya'nın A odasında tanrılar alayından ayrı olarak onların karşısındaki bir duvara işlenmiş olan IV. Tuthaliya tasviri çok ilgi çekicidir. Burada kral iki dağ üzerindedir; başka bir deyişle bir tanrı gibi resmedilmiştir. M. N. van Loon IV. Tuthaliya'nın bu tasvirinin B odası rölyefleri ile aynı zamanda yapıldığını yani IV. Tuthaliya'nın ölüp tanrı olduktan sonraki zamana denk düştüğünü ifade eder⁴⁴¹.

⁴³⁴ Gurney, 1977, s. 24; van Loon, 1985, s. 21.

⁴³⁵ Laroche, 1947, s. 31.

⁴³⁶ Laroche, 1947, s. 60; H. G. Güterbock, "The God Šuwaliyat Reconsidered", *RHA XIX/68*, 1961b, s. 1 vdd.

⁴³⁷ Güterbock, 1949, s. 92.

⁴³⁸ A. M. Dinçol, 1982, s. 77; Gurney, 1977, s. 17; Šulinkatte'nin bir savaş ve salgın hastalık tanrısı olarak binaları ve şehirleri bütün bu kötülüklerden uzak tutmakla görevli olduğu ve Boğazköy'deki kral kapısındaki tanrı kabartmasının Šulinkatte olduğu hakkındaki öneri için bkz. Darga, 1985, s. 43 vd.

⁴³⁹ H. Otten, "Die Götter Nupatik, Pirinkir, Hešue und Hatni-Pisaisaphi in den hethitischen Felsreliefs von Yazilikaya", *Anatolia* 4, 1959, s. 27 vdd; Güterbock, 1961b, s. 11; A. Kammenhuber, "Hesui, Hisue", *RIA* 4, Berlin, 1975, s. 369 vdd; Gurney, 1990, s. 117.

⁴⁴⁰ Laroche, 1947, s. 82; Gurney, 1977, s. 16; Güterbock, 1949, s. 92.

⁴⁴¹ van Loon, 1985, s. 19.

Yazılıkaya B odasında söz konusu kralın yeraltı tanrılarıyla iç içeliği bu mekanın bir ölü kültü için inşa edildiği tezini destekler niteliktedir. Ancak öldükten sonra yeraltına değil de ışıklı gökyüzüne gidip tanrı olan bir Hitit kralı için, yeraltı tanrılarıyla bu kadar yakın bir ilişki şaşırtıcıdır! Belki de bunun nedenini ölen kişide değil de ölüm olgusunda aramak gerekir. Çünkü yeraltı tanrıları ölümün nedenidir, ölümü onlar getirir; bu bağlamda Yazılıkaya'da B odasında da tasvir edilmiş olan Nergal'i tek tanrılı dinlerin Azrail'i gibi düşünmek mümkündür. Ya da kralların öldükten sonra yeraltına değil de gökyüzüne gittikleri fikrini sorgulamak gerekir.

Hitit yeraltı tanrıları ile ilgili olarak yaptığımız bu küçük incelemeden çıkardığımız sonuç, pek çok yeraltı tanrısı olduğu halde bunların temelde iki ana gruba ayrılabilenidir. İlk grup yeraltında önemli nüfuzları olan ve zamanlarının belli bölümlerini orada geçiren ve çoğunlukla güneş tanrı ve tanrıçalarıyla özdeşleştirilen veya güneş tanrıçalarının alt kimliğini oluşturan tanrılardan oluşur. İkinci grup ise yeraltının içine hapis olmuş, oradan hiçbir koşulda çıkamayan ve bu alt dünyanın yerlisi tanrılardır. Hastalıkları sağaltmak ya da olumsuz bir durumu olumluya çevirmek için büyü ritüelleri çerçevesinde kendilerine kurban sunulan tanrılar genellikle bu ikinci gruptakilerdir.

Hitit yeraltı tanrıları ile ilgili bölümü noktalarken, Hitit metinlerinde yansıtılan eski Anadolu'nun ölüm ve yeraltı inançlarının zenginliğini vurgulamak istiyoruz. Kara toprağın altında bir dünya kuran eski halkların, yeraltı tanrılarından ne kadar ürkütükleri, onunla ilgili her şeye tanrısal bir anlam yüklemelerinden anlaşılmaktadır. Aslında tanrı olmayan çukur tanrılaştırılmış, ölüm günü "İyi Gün Tanrısı" adını almıştır. Çukuru açmakta kullanılan kılıç ve hançerler bile kutsallık kazanmıştır.

Hititlerin kara topraktan ve onun ilahlarından korkup, çekinmelerine rağmen onlarla nasıl konuştukları, pazarlık yaptıkları, daha çok yaşamak, daha iyi olmak için onları nasıl zorladıkları konusunu ise büyü ritüelleri kapsamında yeraltı tanrılarına sunulan kurbanlar bölümünde göreceğiz.

BÖLÜM III

ÖLÜLERE SUNULAN KURBANLAR HAKKINDA BELGE ÖRNEKLERİ VE DEĞERLENDİRİLMESİ

Hititlerde ölümlere sunulan kurbanları çeşitli başlıklar altında değerlendirdik. Öncelikle ölüm anından hemen sonra başlayan cenazeyi defnetme hazırlıkları sırasında sunulan kurbanlar ele alındı. Hitit çivi yazılı metinleri bize yalnızca kraliyet ailesinin cenaze törenleri hakkında bilgi vermektedir. Kralî cenaze törenlerinde sunulan kurbanları ayrıntılı bir şekilde gözler önüne sermeye çalıştık. Kraliyet ailesi dışındaki insanların ölümlerine cenaze törenlerinde nasıl ve hangi kurbanları sunduklarına dair bilgi açığı ise arkeolojik kazılarda ele geçen belgeler göz önünde bulundurularak kapatılmaya çalışıldı.

Cenazelerde sunulan ölü kurbanları dışında ölümlere olağan dışı durumlarda sunulan kurbanlar da vardır. Bunlar da ayrı bir başlık altında ele alınmıştır.

III. 1. Hitit Cenaze Törenleri ve Bu Törenlerde Ölümlere ve Yeraltı Tanrılarına Sunulan Kurbanlar

III. 1. 1. Hitit Cenaze Törenleri Hakkında Genel Bilgiler

Hitit devlet arşivinde cenaze törenleri hakkında bilgi veren metinler Hititlerin kral ve kral ailesine mensup kişilerin öldükten sonra yaktıklarını göstermektedir. Cenaze törenlerinde yapılan kurbanlar da diğerlerine göre farklı bir nitelik taşır.

Teknolojinin getirdiği kolaylıklar sayesinde cesedin yakılarak defni günümüz için sorun teşkil etmez. Bununla beraber tarihin derinliklerine indiğimizde, cesedin

yakılmasının, ancak zahmetli bir uğraştan sonra mümkün olduğu görülmektedir⁴⁴². İnsan bedenini yakmaktan kaynaklanan bir takım zorluklardan dolayı, cesedi ateşe vermeden önce dikkatli bir hazırlık yapılması şarttır.

Bütün zorluklarına rağmen, yakarak defnedilmenin neden tercih edildiği konusunda düşünmek gerekir. Bunun nedenini belgelerde bulamıyoruz. Öbür dünya inancı ile yakma arasında sıkı bir bağ olduğunu ancak tahmin edebiliriz.

Yakarak defnetmede temel hedefin, yakılmayan bir bedende ölü ruhunun, beden yok olmadan bedeni terk edemeyeceği için maruz kalacağı çeşitli sıkıntılardan onu kurtarmak olduğu düşünülebilir. Yakılmayan bedenin çekeceği sıkıntılar, toprağın altında çürüme, kokma, kurtlanma vb. şeklinde sıralanabilir. Belki yakarak tamamen yok olması sağlanan bedenin içindeki ruh, bu şekilde rahatça hareket edebilecek ve ölümsüzler dünyasına karışabilecektir. Cesedin toprağa gömülmeyp yakılması, Bölüm II. 2’de açıkladığımız yeraltı dünyasının veya toprağın “kirli” kabul edilmesiyle de ilişkili olabilir. Ayrıca Bölüm I.3.3.’de kirlilikten arınmanın en kestirme yolunun “kirli” olanı yakmak olduğuna dair ifadeler kullanmıştık. Cesedin yakılması da ölen kişinin “kirlilik”ten dolayısıyla günahlarından kurtulmasının en kestirme yolu olarak düşünülmüş olabilir. Toprağa gömülerek kirliliğe terk edilmiş bir beden yerine, duman olup gökyüzüne karışan bir beden tercih edilmiş olabilir.

Hitit kralının ya da kraliçesinin ruhunu ne sıradan Hitit insanının ruhuyla ne de günümüzün ruh inancı ile karşılaştırmak doğru olmaz. Bilindiği gibi Hitit kralı öldükten sonra tanrı oluyor ve ruhu gökyüzüne çıkıyordu; bu ruhun sıradan ölümlüler gibi yeraltı dünyası ile herhangi bir bağlantısı yok gibi gözükmektedir. Ancak aşağıda ele alacağımız cenaze metinlerinde yeraltı dünyasına ve yeraltı tanrılarına ilişkin bir takım ritüellerin yapıldığının anlatılması bazı soru işaretlerine neden olmaktadır. Bu konuya yeri geldikçe değinecek ve bu sorunu çözmeye çalışacağız.

Metinlere dayalı olarak ele alınabilecek cenaze törenleri sadece kralların ya da kral ailesine mensup kişilerin cenazeleridir. Bu cenazeler, anlaşıldığı kadarıyla 14 gün süreyle devam etmekte ve ölmüş olan kral/kraliçe son derece ayrıntılı bir ritüel kapsamı içinde yakılarak defnedilmektedir.

Eski krallık dönemine ait tek bir belge, kralî cenazenin toprağa gömerek defniyle ilgili bir ipucu sağlamaktadır. Bu belge, Hitit krallığının kurucusu olarak kabul edilen

⁴⁴² P. T. Barber, “Cremation”, *JIES* 18, McLean, Virginia, 1990, s.380.

I. Hattuşili'nin vasiyetnamesidir. I. Hattuşili, hastalığının son günlerinde yazdırdığı anlaşılan vasiyetnamesini bitirirken (karısına?) bir direktifte bulunur. Son derece duygusal bir şekilde dile getirilen bu direktif şöyledir: “bedenimi yakışık aldığı şekilde yıka, beni göğsüne bastır ve göğsündeki beni toprağa göm”⁴⁴³. Ancak, herhangi bir Hitit kralının ya da kraliçesinin yakmadan toprağa gömülüşünü anlatan ya da bu gömülüşte yapılması beklenen ritüelleri tanımlayan hiçbir yazılı belge açığa çıkartılmamıştır. I. Hattuşili'nin vasiyetnamesi dışında, Hitit krallarının yakılmadan gömüldüğüne dair başka bir Hitit metninde herhangi bir atıf yoktur.

Kral ailesinin yakılarak gömüldüğünü anlatan metinler ise imparatorluk döneminde yazıya dökülmüştür. Bu durumda Hitit krallarının, krallığın ilk yıllarında gömülerek, daha sonraki yıllarda ise yakılarak defnedildikleri sonucunu çıkarabiliriz. Yakma geleneğini Hurriler'den öğrenmiş olabilirler⁴⁴⁴.

Yakma kurbanların daha çok Hurri kültür bölgesine ait bir özellik olduğunu Bölüm I. 3. 3'de belirtmiştik. Aşağıda ele almış olduğumuz cenaze metinlerinde de göreceğimiz gibi cesedin yakılması yanı sıra pek çok yakma kurban söz konusudur. “Hem cesedin, hem de ölünün mülkiyetine geçmiş canlı ve cansız kurbanların büyük çoğunluğunun yakılması aynı mantığa dayanmaktadır” diye düşünüyoruz ve yakma olgusunun kirlilik kavramıyla bağlantısını da göz ardı etmiyoruz.

Cesedi yakarak defnetme geleneğinin Hurriler tarafından da uygulandığı bilinmektedir. Örneğin Hurri konfederasyonu kralı Parattarna'nın yakılmış olduğuna dair bir kayıt mevcuttur⁴⁴⁵.

U. B. ve H. Alkım da Eski Ahit'de kremasyonun varlığına kanıt teşkil eden bir pasajı değerlendirmişlerdir: “İsrail Kralı Saul ve oğullarının, Philist'ler tarafından Gilboa Dağında yenilgiye uğratıldıkları zaman öldüklerine, Beth Shan suruna asılmış başları kesik cesetlerinin kurtarıldıktan sonra yakıldıklarına ve kemiklerinin

⁴⁴³ I. Hattuşili'nin vasiyetnamesinin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. F. Sommer –A. Falkenstein, *Die hethitische-akkadische Bilingue des Hattusili I (Labarna II)*, München, 1938, s. 16 vd; ayrıca bkz. Otten, 1958a, s.9; A. M. Dinçol, 1982, s. 29; Haas, 1994, s. 216; Haas, 1995, s. 2023.

⁴⁴⁴ Ceset yakma geleneğinin Hurri etkisi sonucunda ortaya çıktığı hakkındaki görüş için bkz. Haas, 1994, s. 219.

⁴⁴⁵ U. B. Alkım - H. Alkım, “Gedikli (Karahüyük) Kazısı Birinci Ön-Rapor”, *Belleten XXX*, Sayı 117, Ankara, 1966, s. 24 vd, d. n. 41; A. Alpman, “Kral Parratarna Öldü ve Yakıldı mı?”, *Tarih Araştırmaları Dergisi 1981-1982*, C. XIV, S. 25, Ankara, 1982b, s. 315 vdd.

*de Jabesh-Gilead'da gömülmüş olduklarına (yakl. ol. M.Ö. 1010) dair kaydı da (I. Krallar 31: 1-13) ayrıca hatırlatmak isteriz*⁴⁴⁶.

Hurriler ile aynı kültür bölgesinde yaşayan İsraililer büyük olasılıkla onlardan etkilenmişlerdir.

Hitit öncesi Anadolu ve çevre kültürlerde kremasyonun var olduğuna dair ipuçlarına yazınsal örnekler dışında arkeolojik sitelerde de rastlanmıştır. Örneğin Gaziantep sınırları içindeki Gedikli Höyük'de, Eski Tunç Dönemi'nin son evresinde Anadolu'nun, Suriye'nin ve Kuzey Mezopotamya'nın yaygın bir ölü yakma adetine sahip olduğunu gösteren kremasyon (ölü yakma) mezarlığı açığa çıkartılmıştır⁴⁴⁷ (Eski Anadolu kronolojisi için bkz. Tablo 1).

A. M. Dinçol, Anadolu'da kremasyonun ortaya çıkışı ile ilgili sorunları şu şekilde özetlemektedir⁴⁴⁸:

“Yakma gömü geleneği acaba belirli bir etnik gruba bağlanabilir mi? Bu gömü türü en eskiden başlamak üzere belli bir toplumun doğudan batıya ya da batıdan doğuya gelişini gösterebilir mi? Bu sorulara yanıt verebilmek için, arkeolojik verilerin çoğalmasını beklemek gerekmektedir. Hitit kültür alanının dışında kalan ve Osmankayası ile Ilıca mezarlıklarından daha geç bir zamana tarihlenebilen Troya'nın VI. katının son evresine rastlayan yakma gömü mezarlar, ilk bakışta, İÖ 3. bin yılda yakma gömülerin Anadolu'daki en eski örneklerini veren Gedikli ile başlayan ve İÖ 2. bin yılda Hititler'e geçen, oradan da Batı Anadolu (Troya) aracılığı ile batı dünyasını etkileyen bir geleneğin yayılım yolunu belirler gibi gözükmesine karşın, şimdilik bu soruları yanıtsız bırakmak daha uygun olacaktır”.

Kral ailesinden olmayan insanların ya da halktan kişilerin öldükten sonra nasıl bir törenle defnedildiğine dair ise kesinlikle hiçbir yazılı belge yoktur.

Ancak bu konuda, arkeolojik kazılarda tespit edilen mezarlara bakarak bir takım sonuçlara varmak mümkün olabilir. Kazılardan elde edilen bulgular bize Hitit dönemi Anadolu'sunda yaşayan insanların ölümlerini hem gömerek hem de yakarak

⁴⁴⁶ U. B. Alkım - H. Alkım, 1966, s. 25.

⁴⁴⁷ U. B. Alkım - H. Alkım, 1966, s. 26.

⁴⁴⁸ A. M. Dinçol, 1982, s. 94.

defnettiklerini göstermekte ve bu defin törenlerinin nasıl yapıldığı konusunda az çok bir ipucu sağlayabilmektedirler.

Şimdi M.Ö. 2. bin yılda Hitit bölgesi içinde yer alan bir takım mezarlık buluntularını değerlendirelim.

III. 1. 2. Hitit Dönemi Mezarlıkları ve Bu Mezarlıklarda Tespit Edilen Kurban Uygulamalarına Dair İpuçları

Arkeolojik kazılarla açığa çıkarılan M.Ö. 2. bin yıl Hitit bölgesi mezarları, o dönemde insanların ölümlerini nasıl defnettikleri konusuna ışık tutar. Defin sırasında yapılan kurbanlar hakkında, cenaze metinlerinin verdiği bilgilerin dışında, arkeolojik kazılarda tespit edilen halk mezarlıklarında, sıradan Hitit vatandaşının da defnedilirken bir takım kurban törenlerinden mahrum bırakılmadığına dair az da olsa izler bulmak mümkündür. M.Ö. 2. bin yıl Hitit mezarları, cesetlerin hem yakılarak hem de yakılmadan defnedildiğini gösterir⁴⁴⁹.

Asur Ticaret Kolonileri döneminin geç dönemi olarak kabul edilen ve Kültepe Ib ile çağdaş olan tabakalar, Hitit'in az öncesi ya da Erken Hitit Çağı olarak da değerlendirilebilmektedir. Söz konusu döneme ait mezarları, genellikle yerleşim yeri içi gömmeler oluşturur. Bunlar arasında, Acemhöyük⁴⁵⁰, Alishar⁴⁵¹, İkiztepe⁴⁵², Kusura⁴⁵³, Kültepe⁴⁵⁴ ve Boğazköy “büyük kale”, “kuzeybatı yamacı”, “aşağı şehir”

⁴⁴⁹ Akyurt, 1998, s. 43 vdd; Macqueen, 2001, s. 147 vd.

⁴⁵⁰ N. Özgüç, “Acemhöyük Kazıları (Excavations at Acemhöyük)”, *Anadolu/Anatolia X*, Ankara, 1966, s. 1 vdd.

⁴⁵¹ H. H. von der Osten, “The Alishar Hüyük, Seasons of 1930-32”, Part II, *OIP (Oriental Institute Publications) XXIX*, Chicago, 1937, s. 84.

⁴⁵² U. B. Alkım, “Haberler-1975 Samsun Bölgesi Araştırmaları ve İkinci Dönem İkiztepe Kazıları”, *Belleken XL*, Ankara, 1976, s.717 vd.

⁴⁵³ W. Lamb, “Excavations at Kusura near Afyon Karahisar”, *Archaeologia LXXXVII*, Ankara, 1937, 1-64.

⁴⁵⁴ T. Özgüç, “Kültepe Kazısı Raporu 1948 (Ausgrabungen in Kültepe 1948)”, *TTKY V-10*, Ankara, 1950; T.-N. Özgüç, “Kültepe Kazısı Raporu (Ausgrabungen in Kültepe 1949)”, *TTKY V-12*, Ankara, 1953.

ve “batı yamacı” kesimleri⁴⁵⁵ yer alır. Ancak Boğazköy’deki bu yerleşim yeri içi gömme mezarlar, Hitit öncesi dönemden Hitit imparatorluk dönemine kadar uzanan bir dağılım gösterirler⁴⁵⁶. Maşathöyük’de⁴⁵⁷ de hangi yapı katına ait olduğu tam olarak tespit edilemeyen bir yerleşim yeri içi Hitit mezarı bulunmuştur. Bunların yanında Hitit ülkesinin batı sınırında, Eskişehir’in 35 km. kuzeybatısında Demircihöyük’te hem Erken Hitit dönemine hem de Eski Hitit dönemine tarihlendirilen yerleşim yeri içi gömmeler bulunmuştur⁴⁵⁸.

Asur Ticaret Kolonileri çağının geç evresi ile Eski Hitit döneminin kesiştiği döneme ait ve “Hitit mezarları” kapsamı içinde değerlendirilebilecek, yerleşim yeri dışında bazı mezarlık alanları da keşfedilmiştir.

Bunlar arasında, Acemhöyük yakınlarında bulunan Arıbaş mezarlığı dikkate değerdir⁴⁵⁹. Mezarlıkta iki farklı defin geleneği uygulanmıştır: kremasyon ve gömme. Her ikisinde de hem basit hem de incelikli yöntemlerin uygulanmış olduğu görülmektedir. Kremasyon mezarlarda urneler kullanılmış veya basit kremasyon yapılmıştır. Gömü mezarlarda da basit gömüler ve pithos gömüler olmak üzere iki tarz vardır⁴⁶⁰.

Yassihöyük (Gordion)’un kuzeydoğusunda yer alan mezarlık⁴⁶¹, yerleşim yeri dışı gömme mezardır ve gömülerde kremasyon izine rastlanmaz. Hitit ülkesinin batısı olarak kabul edilebilecek Afyon yöresinde, Yanarlar mevkiinde de söz konusu döneme ait bir mezar tespit edilmiştir. Bu mezarda ölümler küpler içine gömülmüş ve burada da herhangi bir kremasyon izine rastlanmamıştır⁴⁶².

⁴⁵⁵ K. Bittel-R.Naumann, “Boğazköy-Hattuša. Aus den Grabungskampagnen 1931-1939 und 1952-1969”, *WVDOG* 87, Berlin, 1972, s. 116 vd.

⁴⁵⁶ Akyurt, 1998, s.63.

⁴⁵⁷ Maşathöyük, “Haberler: T.T.K. (Türk Tarih Kurumu) “Genel Kurulu” nun Yıllık Toplantısı Maşathöyük Kazısı”, *Belleten* X/37, Ankara, 1946, s. 220 vd.

⁴⁵⁸ B. Kull, “Demircihöyük V. Ergebnisse der Ausgrabungen 1975-1978”, *Die Mittelbronzezeitliche Siedlung*, Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern, 1988, s. 216 vd.

⁴⁵⁹ A. Öztan, “Preliminary Report on the Arıbaş Cemetery at Acemhöyük”, *Essays on Ancient Anatolia in the Second Millenium B. C.*, (ed.) H.I.H. Prince T. Mikasa, Wiesbaden, 1998, s. 167 vdd.

⁴⁶⁰ Öztan, 1998, s. 168 vd.

⁴⁶¹ M. Mellink, *A Hittite Cemetery at Gordion*, Philadelphia, 1956, s. 4 vdd.

⁴⁶² K. Emre, *Yanarlar: Afyon Yöresinde Bir Hitit Mezarlığı*, Ankara, 1978, s. 1 vd.

Bunların yanında, Ilıca⁴⁶³ ve Boğazköy yakınlarındaki Osmankayası'nda⁴⁶⁴ yakma mezarların çokluğuna rağmen, yakmadan gömme mezarlar da açığa çıkartılmıştır. Yazılıkaya açık hava tapınağının hemen yanında, A odasının kuzeyinde de, Eski Hitit dönemine ait dört basit toprak mezar saptanmıştır⁴⁶⁵. Ayrıca Konya Karahöyük'de, yerleşim yerinin çeşitli noktalarında, Asur Koloni Dönemi'nin geç evresine ya da Erken Hitit dönemi olarak kabul edilen döneme ait, yakma ve yakmadan gömme mezarlar açığa çıkarılmıştır. Bu nedenle söz konusu Karahöyük mezarlarını, yerleşim yeri içi gömmeler olarak değerlendirmek de mümkündür⁴⁶⁶.

Hitit Çağı'na ait tabakalarda her iki gömü tipine de rastlanması, Hitit toplumu içinde birbirinden farklı geleneklerin beraber yaşadığının kanıtıdır.

Homeros destanlarında son derece etkileyici bir şekilde anlatılan yakma törenlerinin⁴⁶⁷, Hitit çivi yazılı metinleri arasında rastladığımız kral ya da kraliçenin cenaze merasimi ile çok yakın benzerlik göstermesi ilginçtir. Destanlarda anlatılan cenaze törenleri ile Hitit metinlerindeki törenlerin benzerlikleri, pek çok araştırmacının dikkatini çekmiştir⁴⁶⁸. Bilindiği gibi İlyada ve Odysseia destanlarında anlatılan konunun Hititlerin imparatorluk dönemi ile eş zamanlı olduğu farz edilir. Hititler ile çağdaş olan dönemde yani M.Ö. 2. binde Hellas'da yakma geleneğinin izlerine, arkeolojik veriler göz önünde bulundurulduğunda yaygın olarak rastlanmamıştır⁴⁶⁹. Oysa, Anadolu'da M.Ö. 2. bin yıla ait Hitit yerleşmelerinde

⁴⁶³ W. Orthmann, *Das Gräberfeld bei Ilıca*, Wiesbaden, 1967, s. 10 vdd.

⁴⁶⁴ K. Bittel et al., "Die hethitischen Grabfunde von Osmankayası", *WVDOG 71*, Berlin, 1958, s. 1 vdd.

⁴⁶⁵ Bittel et al., 1975, s. 80, şek. 61 a-c, 63.

⁴⁶⁶ S. Alp, "Konya-Karahöyük Hafriyatı 1953", *Türk Arkeoloji Dergisi VI-1*, Ankara, 1956, s. 35 vdd.

⁴⁶⁷ Homeros, *İlyada*, XXII, 1-255.

⁴⁶⁸ K. Bittel, "Hethitische Bestatungsbräuche", *MDOG 78*, 1940, s.12 vdd; U. B. Alkım-H. Alkım, 1966, s.20; L. Christmann-Franck, "Le rituel des funerailles royales hittites", *RHA 29*, 1971, s.6; Gurney, 1990, s.139; J. Puhvel, *Homer and Hittite*, Innsbruck, 1991, s. 7; Popko, 1995, s.155.

⁴⁶⁹ Ö. Çapar, "Homeros Destanları Işığında Anadolu-Hellas Ölü Gömme Adetleri", *AÜDTCFD XXXIII*, Ankara, 1990, s.72 vd.

yakma mezarlar, pek çok arkeolojik sitede tespit edilmiştir⁴⁷⁰. Bu mezarlar sayesinde, Hitit döneminde sadece kral ya da kraliyet ailesine mensup kişilerin değil sıradan insanların da yakılabildiğini anlıyoruz. Bu durumda destanda anlatılan bu tür kültürel yaşam özelliklerine ait bilgiler, Hellas (günümüzün Yunanistan'ı)'dan çok Anadolu'ya özgü nitelikler taşımaktadır.

Yukarıda da sözünü ettiğimiz gibi Ilıca (Ayaş'ın kuzeybatısında yer alan Ilıca köyündedir), Osmankaya ve Bağlarbaşı mezarlıkları, yalnızca kral ve üst düzey kişilerin değil halktan insanların da ölümlerini yaktıklarını ortaya koyar.

Ilıca ve Osmankaya'daki mezarlarda yakılarak gömülen cesetlerin sıradan insanlara ait oldukları, çok zengin olmayan mezar hediyeleri sayesinde anlaşılmıştır. Mezar hediyeleri dışında bu mezarların, alt tabakadan insanlara ait olduğu konusunda başka bir kanıt daha vardır. T. van den Hout, iskeletler hakkında yapılan araştırmaların, burada gömülen insanların yaşlarının 30-35 yılı geçmediğini gösterdiğini ifade eder⁴⁷¹. Oysa Hititlerin yüksek sosyal sınıfına ait insanların çok uzun yıllar yaşadığı bilinmektedir. Örneğin III. Hattuşili'nin 70 yıldan fazla yaşadığı, Puduhepa'nın da 90 yaşlarında öldüğü iddia edilmektedir⁴⁷². Bu durumda söz konusu mezarların, yüksek tabakadan insanlara ait olamayacağı açıkça ortadadır.

Yukarıda sözü edilen ve halk mezarlıkları olarak nitelendirilebilecek mezarlarda, cenaze töreninde yapılan kurbanlarla ilgili bir takım bilgiler elde edebiliyoruz. Örneğin kansız kurban uygulamalarından biri olan içki kurbanına dair kalıntılar pek çok mezarlıkta açığa çıkarılmıştır. Hayvan kurbanıyla ilgili olarak da yine birkaç nekropolde hayvan kemikleri ve kalıntıları göze çarpmaktadır.

Ölünün mezarı başında ya da cesedin yanında yapılan içki kurbanı (libasyon), metinlerde açıkça anlatılmaktadır. Aslında ölü için içki kurbanı, Hititler dışında pek çok toplumda uygulanmaktadır ve evrensel bir nitelik kazanmıştır.

Örneğin, İ. M. Akyurt, Yanarlar mezarlığında, küp mezarların dışında bulunan testi ve ibrik türü kapların libasyonla ilgili olması gerektiğini vurgulamıştır⁴⁷³. Özellikle de Yanarlar'da bulunan emziği antilop başı şeklindeki ibriğe dikkat

⁴⁷⁰ Bu mezarların M.Ö. 2. Binde Anadolu'da dağılışını gösteren harita için bkz. Akyurt, 1998, Harita 2.

⁴⁷¹ van den Hout, 1994, s. 55.

⁴⁷² van den Hout, 1994, s. 55.

⁴⁷³ Akyurt, 1998, s.132.

çekmiştir⁴⁷⁴. İ. M. Akyurt'a göre bu tür ibriklerin Kültepe mezarlarında da bulunması ve Kültepe mühür baskılarının birinde benzerinin temsil edilmesi onun ölü kültürüyle bağlantılı olduğunu göstermektedir. Bununla bağlantılı olarak Ilıca mezarlık alanında bulunmuş bir ritonun da aynı anlamı taşıyor olabileceğini ve bu tür ibriklerin Ilıca, Alişar, Kültepe ve Acemhöyük'teki mezarlarda da açığa çıkarıldığını ifade etmiştir. Aslında cenaze töreni metinlerinde, riton kullanımına dair ipucu bulmak mümkündür⁴⁷⁵.

Libasyonda kullanılan seramiğin kırıldığını, aşağıda ele alacağımız, cenaze törenini anlatan metinlerde okuyoruz. Hitit dönemine ait halk mezarlarında da kırılmış seramik parçaları gün yüzüne çıkarılmıştır. Bu da göstermektedir ki bu adet, en tepeden en aşağıya kadar, Hitit toplumunun bütün sosyal katmanlarında uygulanmıştır. K. Emre⁴⁷⁶, Yanarlar mezarlığında bazı kapların ağız kenarlarının veya kulplarının kırık olarak bırakıldığını belirtmektedir. Gordion'daki mezarlıkta da muhtemelen libasyondan sonra kırılmış olan seramikler, parçalar halinde tespit edilmiştir⁴⁷⁷. Cesetlerin yakılarak defnedildiği Ilıca'da da, yakıldıktan sonra cesetten kalanların içine konulduğu urnelerin üzerinde, kırılmış seramik parçaları gözlemlenmektedir⁴⁷⁸. Ilıca'da açığa çıkartılan bütün kapların, genellikle libasyonda kullanılan gaga ağızlı testiler olduğu görülür⁴⁷⁹.

Libasyonda kullanılan seramiklerin hangi düşünceyle kırıldığı ya da parça parça edildiği konusu çok açık değildir. Ancak bu konuda, son derece akla uygun tespitler yapılmıştır.

G. Thomson, bu nesnelerin içlerindeki büyüü salıvermek amacıyla kırıldığını söyler. Ona göre, bunlar ölenin kişisel eşyası olarak, onun yaşamından bir şeyler taşımaktadırlar; dolayısıyla onun eski durumuna döndürülmesinde etkili olacaklardır⁴⁸⁰. Anlaşıldığı üzere G. Thomson'a göre, kırma eylemi, ölünün belki de

⁴⁷⁴ Akyurt, 1998, s. 133.

⁴⁷⁵ van den Hout, 1994, s.66.

⁴⁷⁶ Emre, 1978, s. 34.

⁴⁷⁷ Mellink, 1956, s.8.

⁴⁷⁸ Orthmann, 1967, Lev. 7:143.

⁴⁷⁹ van den Hout, 1994, s. 54.

⁴⁸⁰ G. Thomson, *Eski Yunan Toplumu Üstüne İncelemeler: Tarih Öncesi Ege II*, (çev. Celal Üster), İstanbul, 1985, s. 265.

bir hayalet olarak, canlılar dünyasına geri dönüşünü engellemek için yapılan büyüsel bir hareketten başka bir şey değildir. T. van den Hout ise seramiklerin başkaları tarafından bir daha kullanılmaması ve sonsuza kadar ölünün malı haline gelmesi için kırıldığını söyler ve ancak bunun sadece kederden kaynaklı bir hareket olabileceğini de ekler⁴⁸¹.

Ölü için düzenlenen ritüelde ölüye yakın ya da temas ettirilerek kullanılan bir seramiğin artık kirlendiği ve kirliliğin de her türlü kötülüğün kaynağı olduğu düşüncesi bu seramiklerin tahrip edilmesinin bir başka nedeni olabilir. Burada sözü edilen kirlilik elbette ki mecazi bir nitelik taşımaktadır⁴⁸².

Özellikle yakılarak defnedilen bir cesedin ani olarak biçim değiştirmesine paralel olarak, libasyonda kullanılan seramiğin de benzer biçimde parça parça edilerek deforme edilmesini ve ölünün aidiyetine terk edilmesini, söz konusu seramiğin kurban edilmesi olarak yorumlamak istiyoruz.

2. bin yıl Anadolu'sunun Hitit bölgesine tekabül eden mezar buluntularına baktığımızda, metinlerle paralellik gösterir şekilde, ölüler için hayvan kurbanı yapılmış olduğunu görmekteyiz. Hayvan kurbanı için delil sağlayan hayvan kemikleri sadece, ölülerin yakılarak gömüldüğü mezarlarda değil, ölülerin yakılmadan gömüldüğü mezarlarda da karşımıza çıkar. Kurban edilen hayvanların bütün olarak ya da belli başlı vücut parçalarının ölüyle birlikte gömülmesi, Anadolu'da Hitit Çağı'nın başlamasından önce de uygulanıyordu. Bu gelenek de, ölüye libasyon gibi sadece Hititlere özgü değildi. Pek çok başka uygarlıkta bu adet vardı. Aslında ölü için hayvan kurbanı biraz da “cenaze yemeği” ile bağlantılı bir ritüeldi.

Hititlerden önce orta Anadolu'da yaşayan Hatti halkına ait olduğu düşünülen Alacahöyük kral mezarlarında, ölüler için yapılan kurbanlar ve cenaze yemeği ile ilgili son derece çarpıcı kalıntılar ele geçmiştir⁴⁸³. Mezarların pek çoğunda, koyun ve sığır kalıntıları, köpek iskeleti açığa çıkarılmıştır. Koyun ve sığırların yalnızca baş ve bacak kemikleri ölüye sunulmuş olmasına rağmen, köpek iskeletleri tam olarak ele

⁴⁸¹ van den Hout, 1994, s.54 vd.

⁴⁸² Kirliliğe neden olan unsurlar hakkında bkz. A. Ünal, *Hititler-Etiler ve Anadolu Uygarlıkları*, Ankara, 2000, 173; ölüye temasın kirlilik nedeni olduğu hakkında bkz. Goetze, 1957a, s. 153.

⁴⁸³ T. Özgüç, *Öntarihte Anadolu'da Ölü Gömme Adetleri*, Ankara, 1948, s. 92 vd.

geçmiştir. Bu da, yenilebilir hayvanların cenaze yemeğinde tüketildiğini, hayvandan geriye kalanların ölüye sunulduğunu, köpeğin ise öldürüldükten sonra bütün olarak ölüyle beraber öbür dünyaya gönderildiğini gösterir. Alacahöyük’de ölünün mezarı üzerine düzenli olarak yerleştirilen kurban hayvanlarının kemiklerine bakıldığında eşine rastlanmayan bir cenaze yemeği ve ölü kurbanı ile karşı karşıya kalırız. T. Özgüç, bugüne kadar, Anadolu’da dahil olmak üzere hiçbir yerde, mezar üzerine düzenli bir şekilde yerleştirilmiş bu türlü kurban hayvanları bulunmadığını belirtir ve ekler:

“Bu, Alacahöyük’ü bütün Ön Asya mezarlarından ayıran bir kurban merasimidir. Sığır bacaklarının tırnaklarıyla beraber bulunması, bu parçaların yenmeden konulduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Alacahöyük’de mezar üstündeki eksik kemikli, kurban hayvanlarını mezarın içine, ölünün yanına gömen Kıbrıs ve Ege Dünyası’nın çeşitli hayvanlarından ayırmak gerekir. Alacahöyük’dekiler ölü gömüldükten sonra başlayan ölü yemeğinde, mezar sahibinin hissesine düşen kurban kalıntılarıdır. Ege ve Kıbrıs’dakiler ise bizzat ölüye ait olan ve yenilemeyen veya ölüye kurban edilen hayvanlardan ibarettir”⁴⁸⁴.

Örneğin yine Eski Tunç Dönemi’ne ait bir mezarlıkta, Çorum il sınırları içinde tespit edilen Resuloğlu mezarlığında açığa çıkartılan küp mezarların etrafına bırakılan sığır başları ve ayakları da bir kurban merasimi ve cenaze yemeği ile ilgili olmalıdır⁴⁸⁵.

Şanlıurfa ili Birecik ilçesinin 15. km. güneyinde yer alan Gre Vrike’de Eski Tunç Dönemi’ne ait mezar alanı da ilginç bir örnek teşkil etmektedir. Burada çeşitli tiplerde 10 mezar açığa çıkartılmıştır. Basit toprak mezarlar, oval oda mezarlar, kerpiç sanduka, taş sanduka, çömlek ve küp mezarlar, taş çevrili mezarlar M.Ö. 3. binde Anadolu ve Suriye’de kullanılmış olan mezar tipleridir. Bu mezarların bazılarında bulunan hayvan kemikleri ve adak kapları bir cenaze yemeği ve ölü kurbanının gerçekleştirildiğinin işaretidir⁴⁸⁶.

⁴⁸⁴ T. Özgüç, 1948, s. 95.

⁴⁸⁵ T. Yıldırım, “Çorum’un Güneybatısında Yen Bir Erken Tunç Devri Mezarlığı”, **Çorum Kültür-Sanat**, S. 1, Çorum, 2004, s. 6 vdd.

⁴⁸⁶ A. T. Ökse, “Gre Vrike Kazıları”, **Argos Gemicileri** 7, Ankara, 2002, s. 47 vd; Ökse, 2005, s. 2 vdd.

Hitit dönemine gelindiğinde, defin geleneklerinin, ölüye hayvan kurbanı ya da cenaze yemeği konusunda çok fazla değişmediğini görürüz. M.Ö. 3. bin yıldan hatta daha öncesinden başlayan ölü kurbanı gelenekleri M.Ö. 2. bin yıla tekabül eden Hitit döneminde de uygulanmaya devam etmiştir. Özellikle de metinlerle paralellik sağlayan ölü kurbanına dair bir takım kanıtlara, Hitit mezarlarının bazılarında da rastlamak mümkündür. Çoğunlukla içinde yakma mezarların bulunduğu Ilıca mezarlık alanı, bu açıdan zengin bir malzeme vermektedir. Mezarların içinde veya dışında, ölü gömme törenleri ile ilgili görülen, yanmış ya da yanmamış 13 keçi veya koyun, 4 domuz ve 4 sığıra ait kemikler saptanmıştır⁴⁸⁷.

Osmankayası mezarlığında da, yakılmış cesetlerin küllerinin konulduğu urnelerin altında veya çevresinde çeşitli hayvan kemikleri bulunmuştur⁴⁸⁸. En azından 13 at-eşeğe ait olmak üzere, grup halinde 3 kafatası ve bazı vücut kemikleri ele geçmiştir⁴⁸⁹. Bir at bütün olarak gömülmüştür⁴⁹⁰. Ayrıca 6 köpek, 3 domuz, 3 koyun ve bir sığırın kalıntıları bulunmuştur⁴⁹¹. Sığır, domuz, koyun, keçi ya da benzeri hayvanlar çoğunlukla da katırlar sık sık yalnızca başları ile bulunmuşlardır. T. van den Hout, bulunan hayvanların tamamının, güçlerinin doruğunda ve erkek cinsinden olduklarını vurgular⁴⁹².

Osmankayası ve Ilıca mezarlıkları ile ortak özellikler taşıyan –kremasyon ve gömme şeklindeki iki farklı defin geleneğinin eş zamanlı olarak uygulanması-Acemhöyük Arıbaş mezarlığında da kurban hayvanlarının kalıntılarına, çoğunlukla da öküz başlarına rastlanmaktadır⁴⁹³.

Maşathöyük’de E. Akurgal tarafından yapılan kazılarda, Hitit dönemine ait yapı katında bir gömmeyle ilgili olup olmadığı tam olarak anlaşılamayan bir at, etrafı

⁴⁸⁷ H. Helmuth, “Anthropologische Untersuchungen von Leichenbränden”, W. Orthmann, *Das Gräberfeld bei Ilıca*, Wiesbaden, 1967, s.66, 68 ve 70; Akyurt, 1998, s. 47.

⁴⁸⁸ Bittel et al., 1958, s. 16 vdd.

⁴⁸⁹ Bittel et al., 1958, Lev. XI, s. 1 vd; Haas, 1995, s. 2023.

⁴⁹⁰ Akyurt, 1988, Lev. 27.

⁴⁹¹ V. W. Herre – M. Röhrs, “Die Tierreste aus den Hethiter Grabern von Osmankayası”, *Die hethitischen Grabfunde von Osmankayası, WVDOG 71*, K. Bittel et al. (eds.), Berlin, 1958, s. 63 vd.

⁴⁹² van den Hout, 1994, s.55.

⁴⁹³ Öztan, 1998, s. 171.

taşlarla örtülü düzenli bir çukura gömülü olarak bulunmuştur⁴⁹⁴. Bu yönüyle, Osmankayası mezarlığında bulunan at gömüsü ile benzerlik göstermektedir.

Atların cenaze törenleri sırasında kurban edildiğini, aşağıda aktaracağımız Hitit kralî cenazelerine ait pasajlardan da öğreniyoruz.

Cenaze ritüelleri dışında, atların kurban edildiğine dair neredeyse hiçbir bilginiz yoktur. Yalnızca Güneydoğu Anadolu bölgesi kaynaklı bir bayram töreninde sıra dışı bir at kurbanına değinilmektedir. Bu törende atlar yakılmaktadır. Bu törenin içeriği ile cenaze töreni metinleri arasında benzerlikler vardır. Belki de Güneydoğu Anadolu kökenli bu törende, cenaze törenine ait ritüeller anlatılmaktaydı⁴⁹⁵. Çünkü burada da, aşağıda göreceğimiz Hitit ölü ritüellerinde olduğu gibi atların yanında sekiz koyun ve bir inek kurban edilmektedir.

Demircihöyük'deki yerleşim yeri içi gömmeler arasında da bir köpek mezarı açığa çıkartılmıştır⁴⁹⁶.

At ve köpek gibi hayvanların yenilebilir hayvanlardan farklı olarak, bütün halinde gömüldüğü açıkça ortadadır. Bütün ya da parçalar halinde de olsa, ölünün mezarına ya da yakınlarına bırakılan hayvanlar, ölüye sunulan kurbanlar kapsamında düşünülmelidir.

Hem Hitit cenaze metinleri hem de Hitit mezarlık buluntularında karşımıza çıkan kurban hayvanları arasında kuşun da özel bir yeri vardır. Kuş yeraltı dünyasıyla bağlantılı ritüellerde kullanılır ve genellikle de yeraltı tanrılarına kurban edilir⁴⁹⁷. Başka hiçbir canlıda bulunmayan uçuş yeteneği, insanların her zaman ilgisini çekmiş ve ona olağanüstü vasıflar yüklemelerine neden olmuştur. Belki de Hititler, gökyüzünde özgürce süzülecek kadar hafif olan bu yaratığın, diğer dünya için eşsiz bir elçi olacağını düşündüler.

Hitit mezarlarına baktığımızda kuş kurbanına ait izlerle karşılaşmıyoruz. Ancak, Hitit cenaze metinlerinden kralların ve kraliçelerin cenazelerinde kuşların kurban edildiğini biliyoruz. Bu konuda bize ipucu sağlayan mezarlık alanına Hitit yurdunun çok uzağında, Anadolu'nun kuzey batı kıyılarında Troya'da rastlıyoruz. Defin

⁴⁹⁴ E. Akurgal, "Haberler-Zile Maşathöyüğü Kazısı", *Belleten* X, 37, Ankara, 1946, s. 221; Akyurt, 1998, s. 56.

⁴⁹⁵ Haas, 1994, s.417.

⁴⁹⁶ Akyurt, 1998, s. 144.

⁴⁹⁷ Wilhelm, 1994, s.74.

gelenekleri bakımından Hititler ile yakınlıkları tartışılmaz olan Troya mezarlıklarında da yakılarak defnedilen mezarlar tespit edilmiştir. Bu mezarlar, Hitit mezarlarıyla aynı tarihi dönemi paylaşmaktadır. Troya mezarlık alanlarında ve yakma alanı olarak düşünülen alanlarda pek çok büyük ve küçük baş kurban hayvanına ait kalıntıların yanında, yakılmış ya da yakılmamış kuş kurbanına ait kalıntılar da tespit edilmiştir⁴⁹⁸.

Kuş iskeletlerine rastladığımız bir başka yer Hitit Yazılıkaya'sıdır. Dönemin kazı başkanı K. Bittel'in verdiği bilgiye göre, Yazılıkaya aynı zamanda mezarlık alanı olarak kullanılan bir kaya anıtı olmuştur; 1966'da yapılan kazılar bu durumu açıkça gözler önüne sermiştir⁴⁹⁹: kaya anıtının kuzeyindeki dış kenarda iki derin oyuk bulunmuş ve burada da daha sonraki dönemlerde alt üst edilen mezarlara rastlanmıştır, ancak ele geçen seramiklerin tarihi kesin olarak Hitit İmparatorluk Dönemi'ne aittir; ayrıca A odası ile B odasına giden yol üzerindeki kayada bir başka yarık tespit edilmiş ve bu yarıktaki insan iskeletlerinin yanında kuş iskeletleri açığa çıkartılmıştır; kuşlardan biri on dört bronz çiviyle yere sabitlenmiş ve küçük bir çukurun içine kasıtlı olarak hapsedilmiştir⁵⁰⁰. Bu durum bir kuş kurbanı yapıldığını kesin olarak göstermektedir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi kuş kurbanı yeraltı dünyası ile ilgili ritüellerde karşımıza çıkmaktadır. Yere çakılmış çivi ya da benzeri nesnelerin yeraltı dünyası ve dolayısıyla ölümler dünyası ile bir bağlantısı olduğunu da Bölüm II'de anlatmıştık. Yazılıkaya B odasındaki alt tarafı yere çakılmış kılıç şeklindeki acayip figürün de yeraltı tanrısı Nergal'in simgesi olduğu bazı metinler aracılığıyla teklif edilmişti (bkz. Bölüm II. 3). Kuş kurbanına ait bu tür arkeolojik veriler ve B odasının duvarını süsleyen ve yeraltı dünyasının hakimi Nergal'i simgelediği düşünülen devasa figür, Yazılıkaya B odasının ölü kültürüne adandığına dair önemli bir ipucudur⁵⁰¹.

Hitit dönemine ait mezar buluntularına baktığımızda, kesin olarak bir krala ait mezar yeri saptayamıyoruz. Bazı kaya anıtlarının ve Boğazköy'deki bazı yapıların, cesetleri yakılmış olduğu düşünülen Hitit kral ve kraliçelerinin mezarları olduğu öne

⁴⁹⁸ Akyurt, 1998, s.11 vd.

⁴⁹⁹ K. Bittel, *Hattusha, Capital of the Hittites*, Oxford, 1970, s. 108 vd.

⁵⁰⁰ Bittel, 1970, s. 110.

⁵⁰¹ Bittel, 1970, s. 110; Bittel et al., 1975, s. 12; Gurney, 1977, s. 42; Güterbock-Kendall, 1994, s. 50; Macqueen, 2001, s. 145 vd.

sürülmektedir. Ancak gömülerek defnedilen herhangi bir Hitit kralına ait mezar yapısı için öneri yoktur.

Hitit krallarının mezarlarının gizemi konusunu sorgulayacak olursak, genellikle yakılarak defnedilen ve yalnızca kül ve kemikleri kalan Hitit kral ve kraliçelerinin mezarlarının taşınmasının kolaylığıdır. Bu mezarlar zaman zaman değişik yerlere, oluşturdukları kültlerle birlikte taşınmışlardır. Örneğin Muwatalli, başkenti Hattuša'dan Tarhuntašša'ya taşıdığında atalarının kültünü de beraberinde götürmüştür. Büyük olasılıkla ölü atalarının kültü için, Tarhuntašša'da yeni yapılar inşa ettirmiştir⁵⁰².

III. 1. 3. Hitit Cenaze Töreni ile İlgili Metinler

Hitit cenazesini anlatan mevcut çivi yazılı tabletlerde ilginç ayrıntılar ve özenli anlatım hemen dikkati çeker. Ölünün yakılmasını takiben gerçekleşen ritüelleri konu edinen tabletler ve tablet fragmanları, nitelikleri bakımından kendi içlerinde ayrılabilir. E. Laroche, cenaze metinlerini, “ritüel metinleri” başlığında 450 katalog numarası altında toplamıştır; sınıflama yaparken ise bunları büyü ritüelleri kategorisine yerleştirmiştir ki, büyü ritüellerinin SISKUR başlığı altında toplandığını daha önce belirtmiştik. Çünkü, aşağıda da görüleceği gibi, büyü ritüelleri cenaze töreni boyunca geniş yer tutmaktadır ve yapılan kurbanların önemli bir çoğunluğu ritüelde analogi (taklit) büyü tekniği kullanılarak gerçekleştirilmektedir. Aslında büyü ile tipik tapınak kültü ritüelleri burada kaynaştırılmıştır. Örneğin çeşitli tanrılara ve ölünün ruhuna “içme” (Hititçe'si *eku-*) ve çoğu pasajda anlatılan müzisyenlerin icraatları, bayram törenlerindekiyle ayırt edilemez.

Ritüelleri gün gün anlatan metinlerin tek kopyadan oluşmadığı anlaşılmıştır. Bunların birden fazla duplikatları olabilmektedir. Boğazköy'de yapılan kazıların çeşitli noktalarından, cenaze törenine ait metinlerin duplikatlarının bulunması bu düşüncüyü doğrulamıştır⁵⁰³.

⁵⁰² Otten, 1958a, s.110; Haas, 1995, s. 2024; Ünal, 2002, s. 177 vdd.

⁵⁰³ Metinlerin buluntu yerleri için bkz. Otten, 1958a, s.8; Th. P.J. van den Hout, “An Image of the Dead? Some remarks on the Second Day of the Hittite Royal Funerary Ritual”, *Atti*

Hitit cenaze töreni hakkında bir kitap yazmış olan H. Otten cenaze metinlerini, birbirleriyle karşılaştırarak farklı gruplar altında değerlendirmiştir. Bazılarının tamamen Hitit karakterinde yazılmış olduğuna, bazılarının ise başka bir kültürün etkisiyle ve farklı bir zihniyetle yazıldığına dikkat çeker⁵⁰⁴. Daha sonra, cenaze töreni ile ilgili başka bazı metinleri iki ayrı yerde yeniden yayınlamıştır⁵⁰⁵. Aynı zamanda bu metinlerin Fransızca tercümesi de yapılmıştır⁵⁰⁶. Son yıllarda cenaze metinlerinin *šalliš waštaiš*- grubuna dahil olanları transkripsiyonu ve İngilizce ve Rusça tercümesiyle birlikte yeniden yayınlanmıştır⁵⁰⁷.

Ancak cenaze ritüellerinin ayrıntılarına göz atılırsa Hurri geleneğinin etkisi inkar edilemez. Hitit karakterinde yazılmış metinler ve yabancı bir kültürün etkisiyle yazılmış metinler ayrımı, daha çok dilin kullanılışı göz önünde bulundurularak yapılmıştır.

Cenaze töreni metinlerindeki kompozisyon, kral ya da kraliçenin ölümünden hemen sonra başlaması gereken 14 günlük cenaze töreninin organize edilmesine kolaylık sağlamak üzere hazırlanmıştır. Daha açık bir ifadeyle bu belgeler, resmi bir törenin nasıl gerçekleştirileceğine dair bir talimatnameden başka bir şey değildir. Metnin içeriğine baktığımızda, ölen kişi için özel olarak bir kral ya da kraliçe ismi verilmediğini görürüz. Hatta tam tersine, “ölen kişi krala şöyle yapılır” ya da “ölen kişi kraliçeye böyle yapılır” gibi ifadeler yer almaktadır.

T. van den Hout bu törene, pek çok görevlinin, 100’ün üzerinde hayvanın, bol miktarda yiyeceğin ve her çeşit malzemenin dahil edildiğini ve bütün ritüellerin hatasız olarak gerçekleştirilmesinin çok önemli olduğunu belirtir⁵⁰⁸. Bu durumda, herhangi bir karışıklığı önlemek ve sistemli bir ritüeller zinciri oluşturabilmek için, yazılı bir talimatname hazırlamanın zorunlu olduğu ortaya çıkar. Eski bir Latin atasözünün de altını çizdiği üzere, *verba volat, scripta manet* “söz uçar yazı kalır”.

del II Congresso Internazionale di Hittitologia, (a cura di: O. Carruba-M. Giorgieri-C. Mora), Pavia, 1995b, s. 196.

⁵⁰⁴ Otten, 1958a, s. 7 vdd.

⁵⁰⁵ H. Otten, “Eine Lieferungsliste zum Totenritual der hethitischen Könige”, *WdO* 2, 1954-1959, s. 477 vdd; H. Otten, “Zu den hethitischen Totenrituale”, *OLZ* 57, 1962, s. 229 vdd.

⁵⁰⁶ Christmann-Franck, 1971, s. 61 vdd.

⁵⁰⁷ Kassian et al., 2002.

⁵⁰⁸ van den Hout, 1994, s.57.

Hitit cenaze ritüellerini yazıya döken katiplerin emekleri sayesinde bugün, Hitit kral ya da kraliçelerinin cenazelerinde, bol miktardaki hayvanın, yiyecek ve içeceğin kurban olarak kullanımı hakkında tez ileri sürerek, araştırma yapabiliyoruz. Büyük olasılıkla Hitit yazmanları, Hitit krallarının talimatı doğrultusunda, pek çok cenaze törenini dikkatle izleyerek, bütün gözlemlerini tek bir metinde yazıya dökmüşler.

Hitit cenaze töreni metinleri, dünya tarihinde eşine az rastlanan belgelerdendir. Kendi döneminde tektir. Ne M.Ö. 2. bin yıl, ne daha öncesi, ne de sonrası için böylesine ayrıntılı bir cenaze töreni anlatımı yoktur. Pek çok parlak uygarlığın merkezi olmuş Eski Yakındoğu’da, cenaze törenlerinin bu derece ayrıntılı ve özenli bir şekilde anlatıldığına dair kayıt bulunamamıştır. Kralların cenazeleri ile ilgili böyle ayrıntılı bir talimatname için, en yakın örnekleri ancak M.S. 10. yüzyılda Bizans’ta, Ortaçağ İngiltere’sinde ya da Rönesans dönemi Avrupa’sında bulabiliriz⁵⁰⁹.

İsmi bilinen bir Hitit kralının cenazesinin, böyle bir talimatname doğrultusunda defnedildiğini kanıtlayan başka bir belgeye daha ulaşmış bulunuyoruz. Bu sayede Hititlerin dünyasını daha yakından algılayabiliyoruz. Bu belge, Hitit kralı II. Murşili’nin (M.Ö. 1339-1306) yıllıklarında karşımıza çıkar. II. Murşili bu belgede, Kargamış kralı olan kardeşi Şarrukuşuh’un ölümünden söz eder. Kardeşinin hastalandığını, öldüğünü ve cenazesinin Hattuşa’ya getirilerek, Hattuşa’da bu cenaze için gün be gün ritüeller düzenlendiğini anlatır⁵¹⁰.

Bu ritüelleri anlatan metinlerin hem içerik hem de biçim açısından nasıl özelliklere sahip olduklarını daha yakından görmek için, metinleri - gruplar halinde ele aldık ve iki temel ayırımda karar kıldık.

III. 1. 3. 1. *šalliš waštaiš* Grubuna Ait Metinler

Cenaze metinleri, 14 gün süren cenaze töreninde gerçekleştirilen ritüellerin, gün be gün kaydedildiği belgelerdir. Yukarda sözünü ettiğimiz, Hitit karakterinde

⁵⁰⁹ Bu konu için daha ayrıntılı bibliyografya için bkz. van den Hout, 1994, s.58, d. n. 84 ve 85.

⁵¹⁰ KBo 4.4 i 5’-8’//KUB 14.29 i 28’-30’//KBo 10.38, 2’-8’; *CTH* 61; A. Goetze, “Die Annalen des Mursilis”, *MVAG* 38, Leipzig, 1933, s. 108 vdd; Otten, 1958a, s. 9.

yazılmış belgeler, 14 günden oluşan cenaze törenini anlatan ve kendi içinde bütünlük arz eden belgelerdir. Bu metinlerin arasında bağ kurmamızı ve onları belirli bir bütünün parçası olarak kabul etmemizi sağlayan bir şifre vardır. Bu şifre, çoğunlukla metnin başında bir giriş cümlesidir; zaman zaman da son söz olarak karşımıza çıkar. Bu cümle ile Hattuša'da bir kral ya da kraliçenin öldüğü bildirilmektedir.

H. Otten, tabletleri, söz konusu ifadeyi göz önünde bulundurarak sınıflandırmıştır. Bu sınıflandırmaya göre, ilk sırada 1., 2., 7., 12. ve 13. güne ait tablet ve tablet fragmanları yer almaktadır. 5. günden 14. güne kadar olanları genel çerçevesiyle özetleyen KUB 39.6 numaralı tabletin, cenaze törenine ait tabletlerin sonuncusu olduğu anlaşılmaktadır. Bu tablet, bütün günlerde yapılan işlerin özetini sunan bir tablettir. 5. günden 14. güne kadar her gün için hangi ritüelin yapıldığı bu tablette yazılıdır. Günler adeta yapıldıkları işlerle adlandırılır.

En sonda da, cenazenin hangi gününe ait oldukları tam olarak tespit edilemeyen üç tableti sıralamıştır.

Söz konusu tabletlerin ortak yönünü oluşturan özel giriş cümlesinde, “büyük bir kayıp” anlamına gelen, *šalliš waštaiš* ifadesi yer almaktadır.

İkinci sırada, içinde *šalliš waštaiš* özel ifadesi olmamasına rağmen, içeriğine ve metnin yapısına göre aynı ritüel grubuna dahil edilebilecek tablet ve tablet fragmanları gelir. Bunlar, KUB 30.24a + KUB 34.65 + KUB 30.24'dir ve büyük olasılıkla 8. güne ait tabletlerdir. Yine bu grup içinde değerlendirilebilecek, KUB 30.15 + KUB 39.19 + KUB 39.11 + KUB 39.12 numaralı metinler de çok önemlidir. Bu metinlerde ikinci günde ölünün yakılmasından sonraki olaylar anlatılır.

Söz konusu metinlerden birinin (KUB 30.23) duplikatı niteliğindeki KBo 25.184'ü yayınlayan T. van den Hout, bu metnin, cenazenin özellikle ikinci gününü aydınlatıyor olabileceğini belirtmiştir⁵¹¹. KBo 25.184, bütün karakteristik özellikleriyle değerlendirildiğinde, metin içinde *šalliš waštaiš* özel ifadesi yer almamasına rağmen, bu gruptaki metinlerden biri olarak kabul edilmelidir.

Yukarda sıraladığımız cenaze ritüeli metinleri, kralın veya kraliçenin ölümünden hemen sonra hazırlanan ritüelleri anlatmaktadır. Bu metinlerde, *šalliš waštaiš* sözlerinin geçtiği hatırlatıcı bir maddenin yer alması, kralî bir cenazenin

⁵¹¹ van den Hout, 1995b, s. 196.

anlatılacağıının işaretidir. Bu tarzda yazılmış metinlerin içinde barındırdığı mantık, onların kesinlikle Hititçe bir metin olduğunu gözler önüne serer.

Bunlardan başka, farklı bir cenaze metnine ait olsa da *šalliš waštaiš* grubu içine dahil edilen bazı metinler vardır. Bu metinler, KUB 30.26 (VAT 13041), KUB 30.27 (Bo 2805) ve IBoT 2.130’dur. KUB 30.26, katibin isminin verilmesi sayesinde, yaklaşık M.Ö. 1250 (IV. Tuthaliya dönemi) tarihlerine kesin olarak yerleştirilmiştir.

Šalliš waštaiš metinleri, diline bakılırsa, aynı şekilde imparatorluk dönemine (M.Ö.14./13.yüzyıllar) tarihlenebilir. Bununla birlikte kralın yakılarak defnedildiği cenaze töreninin anlatıldığı *šalliš waštaiš* metinlerinde Eski Hitit Dönemi’ne ait bazı dil özelliklerinin korunması ve bazı Hatti tanrıalarının adlarının anılması, orijinal kompozisyonun Eski Hitit Dönemi’nde yaratıldığına dair şüphe uyandırmaktadır⁵¹². Bu durumda kremasyonun Hurrilerden öğrenilmiş olabileceğine dair öneri tartışmaya açılmalıdır. *Šalliš waštaiš* metinlerinde adı geçen tanrıların Hurrili tanrılar olmadıkları göz önünde bulundurulursa kremasyonu Hititlerin kendilerine özgü bir uygulama olarak değerlendirebiliriz. Ancak bu kez, metinlerin içindeki Hurri kültür unsurları ve ayrıca M.Ö. 3. bin yıldan beri Anadolu’da kremasyonun var olduğuna dair izler açıklama gerektiren sorunlar olarak tekrar gündeme gelir. Anadolu’da kremasyonun varlığıyla ilgili en makul açıklama, onun belirli bir ırka mal edilemeyeceği, herhangi bir halk tarafından öğrenilip, uygulanabileceği şeklindedir.

Šalliš waštaiš ifadesinin içinde yer aldığı cümle tam olarak, *mān*^{URU} *Hattuši šalliš waštaiš kišari*’dır. Bu cümlenin tam çevirisi, “Hattuša’da büyük bir kayıp gerçekleştiğinde” şeklindedir. Bu ifadenin neyi çağrıştırdığı ya da bununla ne demek istendiği tam olarak anlaşılmış değildir. Kökü *waštai-* olan fiilin anlamını, J. Friedrich sözlüğünde, *Sünde* “günah”, *Vergehen* “kaybolmak, yok olmak” ve *Frevel* “ilahi suç” olarak vermiştir⁵¹³.

A. Goetze, buradaki ifadenin üstü kapalı bir şekilde ölümü çağrıştırtıyor olabileceğini ve Akadça *hītu* (*hīttu*)⁵¹⁴,ya benzer şekilde, “hata”, “başarısızlık” ya da

⁵¹² Kassian et al., 2002, s. 11 vd.

⁵¹³ *HWb*, s.249.

⁵¹⁴ *hītu* (*hīttu*)’nun “şanssızlık, başarısızlık, suç, günah” gibi anlamları için bkz. *CAD*, Vol. I-J, 1956, s. 210.

“şanssızlık” anlamına gelebileceğini vurgular⁵¹⁵. H. Otten, *waštai-* kelimesini cümle içinde “yok olma” olarak tercüme etmiştir; kral ya da kraliçenin ölümünün, ülke için doğal olmayan bir durum yarattığını ve bunun bir “yok olma” olarak tanımlandığını düşünür⁵¹⁶. Aynı zamanda bunun, tanrısal düzenin bozulması olarak algılandığını ifade eden bir cümle olduğunu söyler⁵¹⁷. E. Laroche, *waštaiš* kelimesini “yanlışlık/hata” olarak yorumlamıştır⁵¹⁸. Buna benzer şekilde, O. Gurney de, “günah” anlamına gelen *waštaiš* kelimesinin bu cümle içinde hangi anlamda kullanıldığını, modern dillere tercüme etmenin çok zor olduğunu ve kral ya da kraliçenin ölümünün kutsal düzenin ilhakıyla ilgili görüldüğü için böyle bir ifadenin kullanılmış olması gerektiğini belirtir⁵¹⁹. V. Haas bu cümleyi tam olarak şöyle tercüme eder: “*when a great sin occurs in Khattusha, in that the king (or) queen dies*” (Hattuša’da büyük bir günah olduğunda, orada kral ya da kraliçe ölür). Kral ya da kraliçenin ölümü “büyük günah” tır, ilahi düzende bir krize yol açan derin bir olaydır; yöneticinin karizmasının yokluğu toplumun var oluşunu ve ülkenin kaderini tehlikeye sürükleyecektir⁵²⁰.

Pek çok anlamı çağrıştıran *waštai-* fiilinin, *šalli-* “büyük” sıfatı ile kullanılması da özel bir deyim oluşturuyor olabilir. T. van den Hout bu kelimenin, krallığı çağrıştıran ifadeler için bir terim haline geldiğini örnekleriyle gösterir; bu örnekler arasında, taht ya da krallık için kullanılan *šalli pedan* “büyük yer”, kraliyet hanedanını ifade etmek için kullanılan *šalli haššatar* “büyük aile” yer alır⁵²¹. Hitit dini törenlerinde genellikle kült salonu *halentuwa*’da gerçekleşen, *šalli ašeššar*⁵²² “büyük oturum (toplantı)” ifadesi de karakteristiktir. S. Alp’in dikkati çektiği üzere bu oturuma, kral,

⁵¹⁵ A. Goetze, “Hethitische Totenrituale, by Heinrich Otten. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientforschung, Veröffentlichung Nr. 37. Pp.156. Akademie-Verlag, Berlin, 1958”, *AJA* 64, 1960, s. 378; Otten, 1958a, s. 119.

⁵¹⁶ Otten, 1958a, s.12.

⁵¹⁷ Otten, 1958b, s. 81.

⁵¹⁸ E. Laroche, “Heinrich OTTEN, Hethitische Totenrituale. Berlin, Akademie-Verlag, 1958 (in-4, 156 pp.)=Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientforschung, Veröff. Nr. 37.”, *Bibliotheca Orientalis XVIII*, Leiden, 1961, s. 83.

⁵¹⁹ Gurney, 1977, s. 59.

⁵²⁰ Haas, 1995, s. 2023.

⁵²¹ van den Hout, 1994, s.57; van den Hout, 1995b, s.195, d. n. 2.

⁵²² *ašeššar* kelimesi, Hititçe *aš-* “Oturmak” fiilinden türetilmiş bir isimdir.

kraliçe, veliaht prens, diğer prensler, prensesler ve genellikle kraliyet ailesi mensubu oldukları düşünülen üst düzey yetkililer katılmaktadır⁵²³.

Örneklerde de görüldüğü gibi, *šalli*- “büyük” kelimesi kralla ya da kraliyetle ilgili çağrışımlar yapmaktadır. Bu durumda *šalliš waštaiš* ifadesi, kralî bir ölümü haber veren şifre gibi kullanılmış olmalıdır.

Kralın ya da kraliçenin ölümünün, Hattuša’da neden bir “kayıp” ya da “felaket” gibi algılandığı ise, üzerinde pek çok fikir yürütülebilecek bir konudur. Hitit katipleri yapılanların açıklamasını ve yazılanlarla aslında tam olarak neyi anlatmak istediklerini aktarmadıkları için –bunun nedeni anlatılan ve söylenen her şeyin kendileri ve çağdaşları için son derece açık olduğunu bilmeleridir-, karanlıkta kalan noktalar ancak bizim muhakeme çabalarımızla aydınlanabilir:

Krallık kurumu, bugün de pek çok toplumda görüldüğü gibi, eski çağlarda daha kuvvetli biçimde, ülkenin birliğini sağlayan ve temsil eden yegane güçtü. Yaşayan kral her zaman için ve her yerde, uzun ve kesintisiz bir zincirin halkası olmuştur. Ülkenin kaderi onun ellerindedir ve kendi şahsi kaderiyle bütünleşmiştir. O güçlü ve sağlıklı olduğu sürece ülkesi de öyle olacaktır. Kralın hastalanması ya da ölmesi, mecazi anlamıyla, zincirin halkasında bir kopuş olması, halkı şaşkınlığa ve paniğe sürükleyecek bir durum yaratır. Yakın geçmişimize, Osmanlı tarihine baktığımızda “fetret” dönemi gibi dönemleri ya da savaşta ölen padişahların ölümünün gizli tutulduğunu görürüz. Tarihin her döneminde, yönetici boşluğu, bir istikrarsızlık ve olumsuzluk duygusu yaratmıştır. Bu, günümüz için de böyledir. T. van den Hout dünya liderlerinin sağlık ve refahıyla, borsanın iniş ve çıkışı arasındaki inanılmaz ilişkiye dikkat çekmiştir⁵²⁴.

Hititler için de durumun farklı olmadığı açıkça ortadadır. Onlar için de kralın ölümü büyük bir felaketin habercisi, bir yok oluşun tezahürüdür.

V. Haas, kral veya kraliçenin ölümünü (kozmik) düzenin bozulması ile sonuçlanan önemli bir gelişme olarak açıklar. Ona göre tanrılar ve insanlar arasında aracılık misyonu üstlendiğine inanılan kralın ölümü toplumun mevcudiyeti ile ülkenin geleceğini tehdit eden bir olay olarak algılanmaktadır⁵²⁵.

⁵²³ Alp, 1993, s.101; Archi, 1979, s. 207, d. n. 25.

⁵²⁴ van den Hout, 1994, s. 37.

⁵²⁵ Haas, 1994, s. 216.

Bize göre, *šalliš waštaiš* ifadesinin kullanımı, dildeki mantığı Türkçe’ye ve bugüne uyarlıysak “biz sensiz ne yapacağız” yakarışından başka bir şey değildir. O yüzden Hititler, krallarının ölümünü telafi etmek amacıyla, aşağıda da ele alacağımız gibi, onu temsil eden ve onu canlıymış gibi gösteren bir heykele, kralın yakılmasını takip eden günler boyunca, ritüellerin baş rolünü verirler ve kralın halefinin adı anılmaz. Çünkü ruhu gökyüzüne çıkana ve tam anlamıyla tanrı sıfatını kazanana dek, ülkenin kralı hala odur.

T. van den Hout, bu tür kralî cenaze törenlerinde bir heykelle ölen kişinin simgelenmesine tarihin başka dönemlerinde –örneğin Roma dönemi, ortaçağ ve Rönesans dönemi Avrupa’sı ile batılı olmayan pek çok uygarlıkta- de rastlandığına dikkat çeker⁵²⁶.

İşte *šalliš waštaiš*’in içinde barındırdığı anlam bütün bu düşünce sistemiyle iç içedir. Bu büyük kayıp Hitit yaşamını felce uğratmıştır ve bu sancılı dönemin cenaze ritüelleriyle atlatılması gerekir.

III. 1. 3. 2. Yabancı Kaynaklı Metinler

Yukarıda iki grup halinde sınıflandırdığımız *šalliš waštaiš* metnlerinin ardından üçüncü sırada, genel olarak cenaze karakteri taşıdığı halde önceki metinlerin bütünlüğüne uymayan metinler yer alır. Bunların içinde öncelikli olarak, KUB 39.20-22, IBoT 2.130 ve KUB 30.28, 27, 26’yı sayabiliriz.

Hititçe *akkant-* “ölünün bedeni” veya Sümerce GIDIM “ölünün ruhu/hayaleti” kelimeleri geçtiği halde, diğerlerinden farklı olan ve çeşitli küçük fragmanlardan oluşan metinler şunlardır: ABoT 56 Kol III (bir talimatname), KUB 13.8 (bir bağış belgesi), KUB 16.39 (kehanet metni), Bo 3826 (ölünün heykelinin tanımlanması ile ilgili). Ancak bunlar içerik olarak çok sağlıklı sonuçlar vermezler.

Sonuç olarak, bazı fragmanların aralara yerleştirilmesi söz konusu olsa da, 4.-6., 8.-11. ve 14. güne kadar cenaze töreninin akışında büyük bir boşluk var. Büyük olasılıkla bazı tabletler tamamen eksiktir.

Farklı cenaze ritüellerine ait metinler içinde, KUB 30.28 + KUB 39.23 kesinlikle *šalliš waštaiš* grubuna dahil edilemez. Metnin içinde *akkant-* “ölü”, ^{GIŠ}NA “yatak”

⁵²⁶ van den Hout, 1994, s. 63.

ve ALAM “heykel” sözcüklerinin kullanılmış olması, bu metnin bir cenazeyi anlattığını kuvvetli şekilde ortaya koyar. Ancak, özellikle *patili-* rahibinin ve tanrı *Hamrišhara*’nın adının geçmesi dikkat çekicidir. Bu durumda *šalliš waštaiš* grubuna yerleştirilmesi mümkün gözükmemektedir. Çünkü *patili-* rahibi gibi, *Hamrišhara* da dil bakımından yabancı, daha doğrusu Hurri alanına işaret eder. Aynı şekilde KUB 30.27’de tanrıça Allani’nin çağrılması ve bunun yanında *lilanzi-* sözcüğünden önce, özellikle Luwi kökenli yabancı kelimelerin başına konan “köşe çengeli”nin kullanılması⁵²⁷, metnin Hititçe olmayan bir kaynağa dayandığını gösterir.

Allani’nin Hurrili yeraltı tanrıçası olduğunu Bölüm II. 3’de anlatmıştık. Allani’nin Hititçe eşiti *taknaš* ^DUTU “Yeryüzünün Güneş Tanrıçası”dır ve *šalliš waštaiš* metinlerinde onun adı her zaman bu şekilde yazılmaktadır.

Üçüncü metin, KUB 30.26’da da bol miktarda Hurrice sözcükler ve Hurri tanrıları yer aldığından, yabancı kökenli metinler grubuna dahil edilmektedir.

Cenaze ritüeli metinlerini temelde ikiye ayırsak da, bizim için önemli olan kurbanla ilgili bilgi veren metinlerdir.

III. 1. 3. 3. Cenazede Sunulan Kurbanlara Ait Metinlerin Transkripsiyonu, Tercümesi ve Yorumu

Cenaze törenine ait metinlerin gün sırasına göre ele alınıp yorumlanması doğru bir yaklaşım olmakla beraber, özellikle ilk günlere ait metinlerin çok dağınık ve eksik oluşu, işimizi zorlaştırmaktadır. Buna rağmen cenaze töreninin hangi gününe ait olduğu açıkça bilinen metinleri ve özet tabletini⁵²⁸ göz önünde bulundurursak net bir gerçeğe karşı karşıya kalırız: cenaze töreninin her günü kendine özgü bir nitelik taşıyan özel bir eyleme odaklanmıştır; bu eylemler ölünün yeni yaşamında rahatını temin etmeye odaklı, birbirini tamamlayan ve cenaze töreninin son gününde –14. gün tableti ya da tabletleri elde olmamasına rağmen sonuç açıktır- ölüden geriye kalanların ve ölüye adananların “Taş Ev”e bırakılması ile son bulan eylemlerdir.

Cenaze töreninin birinci ya da ikinci gününde, ceset henüz yakılmadan önce, ilginç bir ritüel gerçekleştirilir. Bu ritüelde kullanılan sığır ve keçi, bayram

⁵²⁷ Ünal, 1980b, s. 174.

⁵²⁸ KUB 39.6. Bkz. Otten, 1958a, s. 48 vd; Kassian et al., 2002, s. 610 vd.

törenlerinde kullanılan kurban hayvanları ile karşılaştırıldığında farklı işlemlere tabi tutulmaktadır. Kanser kurban olarak nitelendirdiğimiz libasyon töreni de, burada çok çarpıcı bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Aşağıda vereceğimiz transkripsiyon ve tercüme, ritüeli daha yakından incelememiz için olanak sağlayacaktır. Tören boyunca yapılan kanlı ve kansız kurbanların, geleneksel bayram törenlerindekiyle pek az farklı olduğunu göz önünde bulundurursak, aşağıdaki unik örneğin, cenaze töreni kurbanlarına ait farklı bir boyutu yansıttığını daha iyi anlayabiliriz. Bu ritüel, ruhun bedeni henüz terk etmediği inancıyla ona ulaşmak için düzenlenmiştir:

1./2. Gün

Transkripsiyon:

KUB 30.16+39.1⁵²⁹

Öy. 1

- 1 *ma-a-an*^{URU} *Ha-at-tu-ši šal-li-iš wa-aš-ta-a-iš ki-ša-ri*
- 2 *na-aš-šu-za LUGAL-uš na-aš-ma MUNUS.LUGAL-aš DINGIR^{LIM}-iš ki-ša-ri*
- 3 *nu-za-kán hu-u-ma-an-za šal-li-iš am-mi-ia-an-za*
- 4 *^{GI}ŠU-UL-PA-TE^{MEŠ}-ŠÚ-NU ar-ha da-an-zi*
- 5 *nu ú-e-iš-ki-u-wa-an ti-an-zi*
- 6 *DINGIR^{LIM}-iš-ma-aš ku-e-da-ni UD-ti ki-ša-ri nu a-pí-e-da-ni*
- 7 *UD-ti kiš-an i-ia-an-zi I GU₄.APIN.LÁ šar-lu-ma-aš-kán*
- 8 *á-pi-el ZI-ni ši-pa-an-da-an-zi*
- 9 *na-an ki-it-kar-ši ha-ad-da-an-zi [nu k]i-iš-ša-an*
- 10 *me-ma-an-zi zi-ik-wa-za GIM-an k[i-iš-]ta-at*
- 11 *ka-a-ša-wa-az QA-TAM-MA ki[-š]a-ru*
- 12 *nu-ua-aš-ša-an ZI-KA ki-i-da-ni GU₄-i [ka]t-ta tar-na*

⁵²⁹ Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Otten, 1958a, s.18 vd; Kassian et al., 2002, s. 46 vd.

13 *nam-ma*^{DUG}HAB.HAB GEŠTIN *ú-da-an-zi na-an á-pi-e-el*
14 *ZI-ni ši-pa-an-da-an-zi nam-ma-an ar-ha*
15 *du-wa-ar-na-an-zi*

16 *ma-ah-ha-an-ma* GE₆-az *ki-ša-ri na-aš-ta ak-kán-ti*
17 *I MAŠ.GAL še-er ar-ha wa-ah-nu-wa-an-zi*
18 *na-aš-ta an-da ki-iš-ša-an me-ma-an-zi*

Tercüme:

1 /2 Hattuša’da, kral ya da kraliçenin tanrı olduğu “büyük kayıp” gerçekleştiğinde,

3 ondan sonra büyük, küçük hepsi
4 içme kamışlarını çekip alırlar
5 ve ağlamaya başlarlar

6 Onun tanrı olduğu günde, o
7 günde şöyle yaparlar: İyi cins bir çift sığırını
8 onun “ruhuna” kurban ederler.

9 ve ayak ucunda onu keserler ve şöyle
10 söylerler: “eğer ki sen (nasıl) olduysan,
11 işte bu (kurban) da aynı şekilde olsun
12 ve “ruhunu” da bu sığırinki (gibi) aşağı bırak!”

13 ayrıca bir testi şarap getirirler ve onun
14 “ruhuna” kurban sunarlar. Sonra onu
15 kırarlar.

16 Gece olduğunda ise ölünün
17 üzerinde bir erkek keçiyi gezdirirler
18 ve o sırada şöyle seslenirler:

(metnin bundan sonrası kırılmıştır)

Metnin Açıklama ve Yorumu:

Bu metin, başlangıç cümlesinden de anlaşıldığı gibi, *šalliš waštaiš* “büyük kayıp” grubuna ait bir metindir.

Bu metinde, hem hayvan kurbanı, hem de içki kurbanı anlatılmıştır.

Metnin ilk satırları büyük bir kaybın belki de bir felaket ya da olumsuz durumun, kral ya da kraliçenin ölümüyle bağlantısı hakkındaki tipik cümleyle başlar: “Hattuša’da ‘büyük kayıp’ gerçekleştiğinde kral ya da kraliçe ‘tanrı’ olur” ya da “Hattuša’da kral ya da kraliçenin ‘tanrı’ olduğu ‘büyük kayıp’ gerçekleştiğinde”. Bilindiği gibi kral ya da kraliçe için “tanrı oldu” deyiimi, onların öldüğünü gösterir. Öldükten sonra yeraltı dünyasına inen sıradan halkın aksine, kral ya da kraliyet ailesine dahil olan kimseler, tanrıların oturdukları göğe çıkıyorlardı. Burada kullanılan “tanrı oldu” deyiimi, bu inancın bir göstergesidir⁵³⁰.

Daha sonraki satırlarda, üst ya da alt sınıftan olsun herkesin⁵³¹ içme kamışlarını (metinde ^{GI}ŠU-UL-PA-TE) bırakarak⁵³², ağlamaya ya da feryat etmeye başlaması anlatılır. Kamışların bırakılması bir anlamda oruç tutmaya başlamaktır. Buradaki oruç matem havasının bir parçasıdır. İçme kamışları yeme ve içmeyi simgelemektedir. Bu simge özellikle Kültepe’den Asur Ticaret Kolonileri Dönemi’ne ait mühürlerde karşımıza çıkmaktadır (Tablo 28).

Yas töreninden sonra kurban törenleri başlar. Önce, ölünün ruhu için bir sığır kurban edilir. Bu metinde kullanılan Sümerce ZI kelimesi, “ruh” anlamına gelmektedir⁵³³. Aslında Hititlerin ruhtan ne anladıkları ya da ruhu nasıl yorumladıkları konusunda fazla bir bilgimiz olmamasına rağmen, ölümden sonra ölen kişiden bir şeyler kaldığını düşünmeleri ve o şeyin memnun edilmesi ve rahatça

⁵³⁰ Ünal, 1980b, s.166; Otten, 1958a, s.113; Vieyra, 1965, s. 127 vd.

⁵³¹ Metnin çevirisinde kullanılan “büyük ya da küçük herkes” ifadesi “üst ya da alt sınıftan herkes” olarak yorumlanmalıdır. Daha önce de belirttiğimiz gibi *šalli* “büyük” sözü, kraliyetle ilgili bir anlam çağrıştırmaktadır. Bu durumda, üst sınıf “saray çevresi”, alt sınıf da “halk” olarak düşünülmelidir.

⁵³² İçme kamışlarının bırakılışı, V. Haas tarafından yas tutmayla birlikte yapılan bir yeme yasağının temsili olarak düşünülmüştür: bkz. Haas, 1995, s. 2024.

⁵³³ *HWb*, s. 30; Otten, 1958a, s. 122 vd; Otten, 1958b, s. 81.

yeni mekanına gidişinin sağlanması için böyle ayrıntılı ritüeller düzenlemeleri, bizim ruh dediğimiz bir kavramın, onların inançlarında da bir yeri olduğunun göstergesidir.

GU₄.APIN.LAL, ölünün ruhu için kurban edilmektedir. Bir çeşit sığırdır ve ismi Sümerce bir sözcük grubu kullanılarak yazılır. H. Ertem, bu şekliyle yalnızca Hitit çivi yazılı belgelerinde geçtiğini ve Mezopotamya kaynaklarında, GU₄.APIN şeklinde kullanıldığını söylemiştir⁵³⁴. GU₄ “sığır”, GİŞ⁵³⁵APIN “saban”, LAL ise “tartmak, taşımak, koşmak” anlamlarına gelmektedir. Böylece GU₄.APIN.LAL, “sabana koşulan sığır” ya da kısaca “çift sığır” anlamına gelir. Hitit yasalarına göre sığır cinsi içindeki en pahalı hayvan (KBo 6.26 öy. II 30-34) GU₄.APIN.LAL’ dir⁵³⁵. H. Ertem, özellikle iş hayvanı olarak kullanılmasından dolayı, bu sığırın erkek cinsinden olması gerektiğini vurgular⁵³⁶.

GU₄.APIN.LAL’in pahalı bir hayvan olması, iyi cins olduğunun bir başka göstergesidir. Aynı zamanda bu sığırın erkek olduğu, yasa maddelerinden birinden de (KBo 6.26 II 21-23)⁵³⁷ dolaylı olarak anlaşılmaktadır. Bu maddede sığırların üçüncü senesinde çiftleşmeye hazır boğa oldukları anlamı çıkmaktadır. Bu sığırlar arasında GU₄.APIN.LAL de sayılmaktadır.

Bu verilerin ışığında, Hitit cenaze metinlerinde söz edilen hayvan kurbanı ile Hititlerin mezarlık alanlarında açığa çıkarılan hayvan kurbanlarına ait kalıntılar arasında paralellik kurmak mümkün olacaktır. Şöyle ki, T. van den Hout’ un da dikkati çektiği ve yukarda belirttiğimiz üzere, mezarlıklarda bulunan hayvanların kafatasları, onların güçlerinin doruğundaki erkek cinsinden olduklarını göstermiştir⁵³⁸. GU₄.APIN.LAL’ in de en azından üç yaşında işlevini yerine getiren, erkek sığır olduğu açıkça ortadadır.

Sığırın, ölünün ayak ucunda kurban edilişi analogi (taklit) büyü tekniği kullanılarak gerçekleştirilmiştir (büyü teknikleri hakkında bkz. Bölüm IV. 4). Çünkü burada sığırla ölünün ruhu arasında bütünlük kurma çabası vardır. Kurban edilen

⁵³⁴ Ertem, 1965, s. 42, d. n. 12.

⁵³⁵ Ertem, 1965, s.56; Friedrich, 1959, madde 63, s.78 vd.

⁵³⁶ Ertem, 1965, s.59.

⁵³⁷ Ertem, 1965, s.59; Friedrich, 1959, madde 61, s.78 vd.

⁵³⁸ van den Hout, 1994, s.55.

sığırın, ölünün ruhunu taşıma görevi üstlenmesi ve bu ruhun diğer dünyaya rahatça ulaşmasını sağlaması için böyle bir ritüelin yapıldığını düşünüyoruz.

Sığır kurbanından ve bu kurbanla beraber söylenen dua niteliğindeki sözlerden sonra içki kurbanı gelir. Ölüye kurban edilen içki GEŠTIN “şarap”, şarabın sunulduğu ve daha sonra kırılarak “ölünün kullanımına sunulan” kap ise ^{DUG}HAB.HAB’ dır.

Şarabın pek çok törende libasyon içkisi olarak kullanıldığını biliyoruz. Ancak, içki kurbanından sonra yere atılıp kırılan ^{DUG}HAB.HAB üzerinde, biraz durmak istiyoruz. Bu kabın Hititçe karşılığı olarak ^{DUG}hanešša gösterilmektedir⁵³⁹. Kabın Akadça karşılığı olarak KUKKUBU teklif edilmiş olsa da Y. Coşkun her iki kelimenin bir tabletin aynı satırında yan yana geçmesi nedeniyle bu teklifin desteklenemeyeceğini ifade etmektedir⁵⁴⁰

Metinlerden anlaşıldığına göre, söz konusu kap altın ve bronzdan da yapılmaktadır; bunun yanında metinlerde uzun boyunlu olduğunu belirten ifadelere rastlanmaktadır⁵⁴¹. Y. Coşkun, bu kabın genellikle šipant- “kurban sunmak” fiiliyle kullanıldığını ve pek çok metinde adının şarapla dolu olarak geçtiğini –bizim metnimizde de görüldüğü gibi- tespit etmiştir⁵⁴². Ayrıca, har- “tutmak” ve bazen de katta ep- “altından tutmak” fiiliyle yan yana kullanılması⁵⁴³, kabın uzun boyunlu olduğu göz önünde bulundurulursa, kulplu olduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Ayrıca kabın ismi, habhab tekrarından da anlaşılacağı gibi onomopoetik bir nitelik taşıyor olmalıdır. Habhab sesi, uzun boyunlu bir kaptan dökülen bir sıvının sesini çağrıştırmaktadır. Sonuç olarak, genellikle libasyon yani içki kurbanı için kullanılan ^{DUG}HAB.HAB’ ın, “sürahi” ya da “testi” şeklinde gözümüzde canlandırabileceğimiz bir kap olduğunu söyleyebiliriz⁵⁴⁴. Bu nedenle ^{DUG}HAB.HAB için “testi” tercümesini uygun gördük.

⁵³⁹ Coşkun, 1979, s.60, d.n. 220; Müller-Karpe, 1988, s. 24; **HWb Erg. 2**’de kattakurant- kabı J. Friedrich tarafından çekinceli olarak ^{DUG}HAB.HAB ile özdeşleştirmektedir.

⁵⁴⁰ Coşkun, 1979, s.59 vd, d.n. 218.

⁵⁴¹ Coşkun, 1979, s.60.

⁵⁴² Coşkun, 1979, s. 59 vdd.

⁵⁴³ Coşkun, 1979, s. 62.

⁵⁴⁴ Frantz-Szabó, 1987-1990, s. 6’da da ^{DUG}HAB.HAB libasyonda kullanılan kaplardan biri olarak söz konusu edilir.

Metinde, içkinin kurban edilişinden sonra erkek keçinin (metinde MAŠ.GAL⁵⁴⁵), ölünün üzerinde bedenine dokundurmadan dolaştırılmasından/ gezdirilmesinden söz edilir. Ancak bu ritüel, metindeki ifadeye göre hava karardıktan sonra yapılmaktadır. Söz konusu hayvanın daha sonra kurban edildiğini düşünmememiz için hiçbir neden yoktur.

Sonradan kurban edildiği düşünülen bu erkek keçinin, “günah keçisi” kavramı ile bir bağlantısının olabileceği düşünülmüştür⁵⁴⁶. Belki de bu yüzden, kurban edilmeden önce ölünün bedeni üzerinde, günahlarını üzerine mıknaş gibi toplansın diye dolaştırılıyordu. Bu tür hayvanlar, günah çıkarma/arınma ritüellerinde de kullanılıyordu.

Bu durumda sığırın, ölen kişinin ruhuna ait pozitif güçleri, erkek keçinin ise bu ruhun negatif güçlerini ya da günahlarını yüklenip, diğer dünyaya onunla beraber gönderildiklerini düşünebiliriz. Sığır ve keçi, büyük olasılıkla büyü karakterli bazı günah çıkarma/arınma ritüellerinde karşımıza çıkan *nakkušši*- ya da *tarpalla*- gibi “bedel” olarak düşünülmüş olmalıdır⁵⁴⁷.

Tabletteki kırık nedeniyle ritüelin geri kalanı hakkında bilgimiz yoktur. Ancak bu günü takip eden geceyi herkesin uyanık geçirdiği KUB 39. 1 Öy. II 12-14’de geçen ifadelerden anlaşılmaktadır⁵⁴⁸.

Sığır ve erkek keçiyle yapılan bu ritüelden sonra –büyük olasılıkla ertesi gün-ölü, yakma yerine (krematoryum, Hititçe’si *ukturi*) sevk edilmiş olmalıdır. Kısmi olarak korunan bir metinde⁵⁴⁹, ölünün hayvanlar tarafından çekilen bir arabayla (metinde GIŠ.MAR.GÍD.DA⁵⁵⁰) ceset yakım yerine götürülmesi anlatılmaya çalışılmıştır.

⁵⁴⁵ Ertem, 1965, s. 63 vd.

⁵⁴⁶ Gurney, 1977, s. 59.

⁵⁴⁷ Her iki terim de “bedel” olarak tanımlanmaktadır. Uğursuzluk ve olumsuzluk çoğunlukla canlı olan bu bedellere yüklenir ve bedeller yok edilir veya uzağa sürülür. *Tarpalla*- için Bölüm I. 3. 2. 2.’de insan kurbanı ile ilişkili olduğu için ayrıntılı açıklama yapmıştık. *Nakkušši*- için bkz. E. Laroche, “Hittite *nakkuš*-*nakkušši*”, *Fs H. G. Güterbock II*, Chicago, 1986, s. 137 vdd; Gurney, 1977, s. 52 vdd.

⁵⁴⁸ Otten, 1958a, s. 20 vd; Kassian et al., 2002, s. 50 vd.

⁵⁴⁹ KUB 30.17 öy. ve ay.’un tamamı; Otten, 1958a, s. 52 vd; H. Otten, 1958b, s. 81; Kassian et al., 2002, s. 214 vdd.

⁵⁵⁰ GIŠ.MAR.GÍD.DA “yük arabası” tercümesi için bkz. Rüster - Neu, 1989, no. 191, s. 336.

Yakma yerinde bir çadır (metinde ^{GIŞ}ZA.LAM.GAR⁵⁵¹) kurulmuştur ve ritüellerin pek çoğu bu çadırın içinde veya çevresinde gerçekleştirilecektir.

Ölünün taşınmasından sonra, burada ölüyle konuşulur, ölüye hitaben “eşin ve çocukların” ifadesi kullanılır. Daha sonra çadırın içine sokulur; üç kez el yıkama suyu, yiyecek ve içecek verilir. Bundan sonra, cenaze töreni boyunca çok sık rastladığımız ve ölünün ruhuyla ilişkili olduğu düşünülen tanrı, UD. SIG₅ “İyi Gün” ortaya çıkar.

UD.SIG₅ “İyi Gün”, cenaze ritüeline ait metinlerin bazılarında tanrı determinativi taşır, bazılarında ise taşımaz.

Belki de ölüyü gücendirmemek için ya da törene katılanları onun ölümünün verdiği acıya boğmamak için “ölüm günü”, daha yumuşak bir ifadeyle “İyi Gün” olarak telaffuz edilmiştir. Bu tür üstü kapalı anlamlar taşıyan sözlerin tören boyunca kullanıldığını görüyoruz.

Ölünün, sanki hiç ölmemiş gibi *eku-* “içme” seremonilerine dahil edildiğini gösteren metinler kısmi olarak korunmuştur. Bundan sonra hem ölüye hem de bazı tanrılara içki ve ekmek kurbanı yapıldığını görüyoruz.

Aşağıda transkripsiyon ve tercümesini vereceğimiz iki metni, yakma töreninin gerçekleştirilmesinden önce yapılan ritüeller kapsamında değerlendiriyoruz. Tabletlerden birinde belirtildiği üzere, bu kurbanlar törenin ikinci gününde gerçekleştirilmiştir. Cenaze töreni boyunca, ön planda yer alan tanrılar, ilk defa bu metinlerde karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca bu iki metin, kansız kurban ritüellerine örnek teşkil etmesi açısından bizim için önemlidir:

1./2. Gün

Transkripsiyon:

KUB 30.16+39.1⁵⁵²

⁵⁵¹ ^{GIŞ}ZA.LAM.GAR “çadır” tercümesi için bkz. Rüster - Neu, 1989, no. 366, s. 360; kullanıldığı fiiller için ayrıca bkz. Y. Arıkan, “Hitit Çivi Yazılı Belgelerinde *šuhha-* ‘(Düz) Dam, Çatı’ ve Onun Dinsel ve Sosyal Hayattaki Yeri”, *Archivum Anatolicum (Anadolu Arşivleri)*, C. VI, S.1, Ankara, 2003, s. 45, d.n. 144.

⁵⁵² Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Otten, 1958a, s. 22; Kassian et al., 2002, s. 54 vdd.

Ay. III

-
- 2 GIM-an-m[a]
3 nu ku-it x[]
4 nu ak-kán-t[i a-ku-wa-an-na[?] pi-an-zi[?]]
5 a-da-an-na na-a[-ui pi-an-zi[?]]
6 LÚ <^{GIŠ}BANŠUR ^{GIŠ}>BANŠUR ú-da-a-i [...]
7 i-ia-zi nu I NINDA pár-šu[-ul-li tak-na-aš ^DUTU-i]
8 I NINDA pár-šu-ul-li ^DUTU A[N-E I NINDA pár-šu-ul-li]
9 hu-uh-ha-aš ha-an-na-aš I ^{NINDA}p[ár-šu-ul-li ^DUD.SIG₅]
10 ti-an-zi EGIR-an-da ^{NINDA}ša-r[a-am-ma ...]
11 nu ku-e-da-ni-ia A-NA DINGIR-LIM I ^{GIŠ}[BANŠUR
12 nu EGIR-an-da ^{LÚ}SAGI.A ^{DUG}iš[-pa-an-tu-uz-zi]
13 KAŠ ku-wa-pí-it-ta III-ŠÚ BAL-a[n-ti]
14 nam-ma ak-kán-ti a-da-an-na Q[(A-TAM-MA pí-an-zi)]
15 nam-ma-aš-ši a-ku-u-wa-an<-na> III-ŠÚ p[(í-an-zi)
16 I-NA III KAŠKAL-ma-aš-ša-an <^D>UD.SIG₅ [(an-da) te-iz-(zi)]
-

Tercüme:

-
- 2 olduğunda i[se]
3 ve ki o x[]
4 ve ölüy[e içmesi[?] için verirler[?]]
5 yemesi için henüz [vermezler[?]]
6 Sofracı <sofrayı>getirir [...]
7 yapar. Ve [Yeryüzünün Güneş Tanrıçası'na bir ufalan]mış ekmek
8 bir ufalanmış ekmek göğ[ün Güneş Tanrıçası'na, iki ufalanmış ekmek]
9 büyükbabalara (ve) büyükannelere, bir u[falanmış ekmek "İyi Gün" tanrısına]
10 koyarlar. Ardından ekmek ...[...]
11 Ve her bir tanrıya bir [sofra[?]]
12 ve ardından saki bir iš[-pa-an-tu-uz-zi] kabı (ile)[?]

- 13 birayı her birine üç kez kurban ed[er]
14 ayrıca ölüye yiyecek v[erilir]
15 ayrıca ona üç kez içecek [verirler]
16 üçüncü defasında “İyi Gün” tanrısını [(ismiyle) çağırırlar]
-

Transkripsiyon:

KUB 30.18 + KUB 39.3⁵⁵³

Ay. IV

2 [m]e-na-ah-ha-an[-da]

3 A-NA GAL GIR₄ la-h[u-wa-i ...]

4 pa-ra-a pa-a-i na-an-ká[n]

5 [n]u II NINDA.KU₇ I^{EN} NINDA^A ta-kar-ra[-mu-un par-ši-ia]

6 [nu-]uš-ša-an II NINDA.KU₇ GUNNI [-i iš-tar-na pí-di ak-kán-da-aš]

7 [Z]I-ni A-NA NINDA.ERIN^{MEŠ} še-er da-q[-i I^{NIND}]^A t[a-kar-ra-mu-un-ma-aš-
ša-an]

8 [Š]A^DUD.SIG₅ A-NA NINDA.ERIN^{MEŠ} da-a-[i]

9 ma-a-an ku-u-uš DINGIR^{MEŠ} ir-ha-iz-zi ta ap-pa-a[-i]

10 na-aš-ta ú-e-eš-ki-u-wa-an-zi an-da tar-na-an [-zi]

11 nu u-e-eš-ki-u-wa-an ti-an-zi UD II^{KAM} tuh-hu-uš-t[a]

12 DUB II^{KAM} ŠA UD II^{KAM}

13 ma-a-an^{URU} Ha-at-tu-ši šal-li-i[š]

14 wa-aš-ta-iš ki-ša-ri

15 Ú-UL QA-T[I]

⁵⁵³ Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Otten, 1958a, s. 22; Kassian et al., 2002, s.150 vdd.

Tercüme:

2 [k]arşısında []

3 pişmiş topraktan bir GAL kadehine dök [er ..]

4 iade eder ve on[u]

5 [v]e iki tatlı ekmeğini ve bir *takarmu*-ekme[ğini parçalar]

6 [ve] onların (içinden) iki tatlı ekmeği ocağ(a) [.... ölünün]

7 [ru]hu için asker tayınlarına koya[r bir *takarm*[u-ek]meğini ise]

8 “İyi Gün” tanrısını[n] asker tayınlarına koya[r]

9 Bu tanrılara (kurban) bittiğinde, tamamdı[r]

10 ve o sırada sürekli yakınmak için içeri bırakır[lar]

11 ve sürekli yakınmaya başlarlar. İkinci gün bit[ti]

12 İkinci günü (anlatan) ikinci tablet,

13 Hattuša’da büyü[k]

14 “kayıp” olduğunda (tableti)

15 sona ermedi.

Metinlerin Açıklama ve Yorumu:

KUB 30.16+39.1 Ay. III’ ün 7-16. satırlarında törende baş rolleri oynayan ve kurbanları kabul eden ilahi varlıklar karşımıza çıkıyor. Ancak daha önce Ay. III 4’de ölüye içmesi için verirler. Metindeki kayıp nedeniyle tam anlaşılamasa da içmesi için verilenin “su” olduğu -törenin bütününü de göz önünde bulundurarak- sanıyoruz⁵⁵⁴. Ekmek ve içki kurbanlarını kabul eden ilahi varlıklar ise şunlardır:

⁵⁵⁴ Eski Yakınoğu’da ölüye taze su vermenin bir gelenek olduğu hakkında bkz. Ökse, 2002, s. 48.

taknaš ^DUTU “Yeryüzünün Güneş Tanrıçası”⁵⁵⁵; Hitit karakterli bu tanrıça, yeraltı dünyasını ve bir anlamda ölümler dünyasını simgeleyen bir karakter taşır. Güneşin battıktan sonra yeraltına gittiği inancı, öldükten sonra (belki kısa bir süreliğine) yeraltına gidebileceği düşünülen kral ile belirgin bir paralellik oluşturmaktadır. Bu durumda kralî bir cenaze töreninde bir yeraltı tanrıçasının sunuları öncelikli olarak kabul etmesi son derece olağandır. Daha önce belirttiğimiz gibi H. G. Güterbock, erkek güneş tanrısının, güneşin batıp yeraltına inmesiyle cinsiyet değiştirdiğini ve Güneş Tanrıçası denilen tanrıçanın aslında yeraltı tanrıçası olduğunu ve bu yüzden cenaze ritüellerinde ibadet gördüğünü ifade eder⁵⁵⁶.

^DUTU AN^E “Göğün Güneş Tanrısı”; Hitit karakterli Güneş Tanrısı’nın kralın kişiliğiyle yakından ilişkili olduğunu ve kralın sağlığında “güneşim” diye anıldığını, öldükten sonra da muhtemelen “güneş tanrısı” olduğunu biliyoruz. Güneş göklerdeki erişilmez güneşin ilahi karşılığıdır. Cenaze töreni ile ilişkisi, yukarıda anlattığımız kral ve Güneş Tanrısı birliğinden kaynaklıdır. Göğün Güneş Tanrısı, Hititçe *nepiš-*“gök” kelimesi kullanılarak *nepišaš* ^DUTU olarak da ifade edilir⁵⁵⁷.

huhhāš hānnāš “Büyükbaba ve Büyükanneler”; Burada daha önceki kral ve kraliçelerin ruhları kastedilmiştir. Öldükten sonra kutsal varlıklar katına yükselen ataların, cenaze törenlerinde ruhları bir kez daha anılmakta ve sunulan kurbanlarda öncelikli sıralarda yer almaktadırlar. Büyükbaba ve büyükannelere, cenaze metinleri dışında da “ata kültü” kapsamında kurbanlar sunulmaktadır (bkz. Bölüm III. 2).

^DUD.SIG₅⁵⁵⁸ “İyi Gün” Tanrısı; Daha önce de belirttiğimiz gibi bu tanrı, büyük olasılıkla “ölüm günü”nü simgeliyordu ve Hattili bir tanrı olmalıydı⁵⁵⁹. Aynı zamanda ölü/ata kültü ile bağlantısı vardı (bkz. Bölüm III. 2).

akkant “Ölü”; Törenin merkez noktasında yer alan “ölü”, kendisine kurbanlar sunulan ilahi varlıkların yanında yerini alır. Çünkü o, sıradan bir ölümlü değildir. Öldükten sonra tanrılar katına ulaşan kraldır ya da kraliçedir.

⁵⁵⁵ Güterbock, 1949, s. 91; Laroche, 1947, s. 106, d. n. 3.

⁵⁵⁶ Güterbock, 1949, s. 91.

⁵⁵⁷ Laroche, 1947, s. 106.

⁵⁵⁸ Laroche, 1947, s. 26 ve 106, d.n. 4.

⁵⁵⁹ İyi Gün tanrısının Hatti kökenli olduğu hakkında bkz. Kassian et al., 2002, s. 13.

Yukarıda sıraladığımız tanrılara, bu metinde ilk önce kurban sınıfına sokamayacağımız ekmek sunusu yapılır. Çünkü, ekmek kurbanı için kullanılan *parš-* “ekmek kurban etmek/ekmek parçalamak” fiili değil, *dai-* “koymak, sunmak” fiili, parçalanmış ekmekleri tanrılara ve ruhlara sunmak manasında metin içinde, pret. 3. Pl. halde *tianzi* “sunarlar” şeklinde kullanılmıştır.

KUB 30.16 + 39.1 Ay. III 7-9’da ^{NINDA}*paršulli*-⁵⁶⁰ “ufalanmış/parçalanmış ekmek”, Yeryüzünün Güneş Tanrıçası’na, Göğün Güneş Tanrısı’na, büyükanne ve büyükbabalara ve “İyi Gün” e birer defa sunulur.

Devam eden satırda tam olarak okunamayan, ancak ^{NINDA}*šar[a-* heceleriyle başlayan bir ekmek sunusu daha vardır ve bu ekmek anlaşıldığı kadarıyla her bir tanrıya ve ruhlara sunulmaktadır. Bu hecelerle başlayan iki ekmek ismi bilinmektedir. Bunlardan biri ^{NINDA}*šaramnas*⁵⁶¹, diğeri ^{NINDA}*šara marrantes*⁵⁶², dir. İlkinin, S. Alp’in teklif ettiği gibi “saray” anlamına geldiğini kabul edersek, bu ekmek, bayramlarda kral ailesinin, yüksek rütbeli görevlilerin ve konukların katıldığı kült yemeğine, saray tarafından gönderilen ve “saray böreği” olarak tercüme edilebilecek bir çeşit hamur işidir.

Ekmek sunumundan sonra, içki libasyonu yani içki kurbanı gelir. Bu kansız kurban, özel bir kült görevlisi olan ^{LÚ}*SAGI.A*⁵⁶³ “saki” tarafından gerçekleştirilir. Sakiliğin çok önemli bir görev olduğu ve zaman zaman prenslerden bazılarının sakiliğe getirildiği bilinmektedir. Metnimizde saki, Hititçe metinlerde KAŠ olarak geçen ve dini törenlerde en yaygın olarak kullanılan içkilerden biri olan “bira”yı, her bir tanrıya ve ruhlara üçer kere kurban eder. İçki kurbanı büyük olasılıkla, tanrıların heykellerinin önünde gerçekleştirilmiştir. Son olarak, ölüye yiyecek ve içecek sunusunun yapıldığı anlaşılmaktadır.

⁵⁶⁰ *Paršulli-* kelimesi, ekmek kurbanı için kullanılan *parš-* “parçalamak” fiilinden, fiilden isim yapan *-ulli-* soneki ile türetilmiştir ve “ufalanmış/parçalanmış” anlamına gelir. Bu konu için bkz. Hoffner, 1974, s. 176.

⁵⁶¹ Hoffner, 1974, s. 179 vd; S. Alp, “Hitit Dilinde Saray Sözünün Karşılığı”, *Belleten XLIII*, Ankara, 1979, s. 279 vd, d.n. 8.

⁵⁶² Hoffner, 1974, s. 181.

⁵⁶³ Daddi, 1982, s. 180 vdd; Alp, 1941, s. 14 vdd; H. G. Güterbock, “The Hittite Temple According to Written Sources”, *Compte rendu de la XX^e Rencontre Assyriologique Internationale*, Leiden 1972, s. 130.

Sakinin bira libasyonu için kullandığı kabın ismi ne yazık ki tam olarak korunamamıştır. Sadece ^{DUG}iš[- hecesi okunmaktadır. Bu da bize *šipant-* “kurban sunmak ya da libasyon yapmak” fiilinden, *-uzzi-* son ekini alarak türetilmiş bir kap ismi olan *išpantuzzi-*’yi çağrıştırmaktadır. Bu kabın saki tarafından içki kurbanı için kullanıldığının anlaşılması, onun *išpantuzzi-* kabı olduğunun en açık kanıtıdır. Çünkü *išpantuzzi-* özellikle saki tarafından, içki kurbanı yapılırken kullanılan bir kaptır.

H. Otten, *išpantuzzi-* kabıyla bira libasyonu yapıldığına dair tek örneğin cenaze törenine ait metinler olduğunu bildirir; diğer ritüellerin hepsinde bu kap her zaman şarapla doldurulur⁵⁶⁴. Uzun boyunlu ve gaga ağızlı bir testi şeklindeki bu kap hakkında, daha önce ele aldığımız içki kurbanı ile ilgili bölümde bilgi verilmiştir (bkz. Bölüm I. 3. 1. 1.) .

Yukarıda transkripsiyon ve tercümesini verdiğimiz metinlerin ikincisi KUB 30.18+KUB 39.3 Ay. IV’de, metnin sonundaki ifade göz önünde bulundurulursa, ceset yakıldıktan sonra yapılmış olan bir törene de ait olabilir. Ancak, ilk metinle arasında konu itibarıyla bir bütünlük vardır. Ay. IV 5-8’de, önceki metinde yapılan içki kurbanlarının devamı niteliğinde, ocağın hemen yanı başında, ölü ve “İyi Gün Tanrısı” için ekmek kurbanları ve ekmek sunuları yer alır.

Burada kurban edilen ekmekler (“parçalamak, bölmek” anlamına gelen *parš-* fiilinin kullanılması bu ekmeklerin kurban edildiğinin göstergesidir), NINDA.KU₇⁵⁶⁵ “tatlı ekmek” ve *takarmu*⁵⁶⁶ ekmeğidir. Tatlı ekmekler ocağa konur. Ocak (Sümerce GUNNI, *hašša*)⁵⁶⁷, kutsallığı ve ritüellerde oynadığı önemli rolle burada ilk kez karşımıza çıkmaktadır. Hakkında daha sonra ayrıntılı açıklama yapılmıştır.

⁵⁶⁴ Otten, 1958a, s. 23, d.n. 1; Coşkun, 1972, s. 90 vd.

⁵⁶⁵ Hoffner, 1974, s.199.

⁵⁶⁶ Hoffner, 1974, s.185.

⁵⁶⁷ S. Alp, *Untersuchungen zu den Beamtennamen im hethitischen Festzeremoniell*, Leipzig, 1940, s. 39 ve 41; A. Archi, “Il culto dei focolare presso gli Ittiti”, *SMEA* 16, 1975, s. 77 vdd; Popko, 1978, s. 48 vdd; G. Kellerman, “KUB 17.8 IV: un mythe du feu”, *Hethitica* 8, 1987, s. 215 vdd; G. McMahon, “A Public Ritual for the Tutelary Deity of the Hunting Bag and the Heptad”, *Atti del II. Congresso Internazionale di Hittitologia*, O. Carruba-M. Giorgieri-C. Mora (eds.), Pavia, 1995, s. 265; Baltacıoğlu, 2003, s. 65, d. n. 59.

Ay. IV 7-8’de ölünün ruhu ve “İyi Gün” tanrısının NINDA.ERIN^{MEŞ568} “Asker tayınları” ile bir ritüel yapılmaktadır. Büyük olasılıkla bu ekmekler, askerlere verilen tayınlardır. Askerlerin koruyucu ve savunmacı rolü bu ekmeklere yüklenmiş olmalıdır. Ölünün ve ölüm gününü simgeleyen “İyi Gün”ün korunması amacıyla asker tayınları kullanılarak yapılan bu ritüel, yeni doğan çocukları hastalıklardan uzak tutmak için aynı ekmeklerin kullanıldığı başka bir ritüelle⁵⁶⁹ paralellik oluşturmaktadır.

Metnin sonraki satırlarında kurbanların bittiği haber verilir. Anlaşıldığı kadarıyla bu kurbanlar sınırlı sayıda yetkili kişiyle gerçekleştirilmiştir. Çünkü hemen sonrasında yakınmak için içeri başkaları alınır ve bu kişiler mütemadiyen yakınmaya başlar. Bunların tören boyunca ölü için ağlayıp, feryat eden ^{MUNUS}taptara yani ağıtçı kadınlar olup olmadığı bu metinden anlaşılmaz. Belki de ölen kişinin yakın çevresidir. Ancak ikinci günün bu yakınmalarla sona erdiği görülmektedir.

İkinci günün ilk ışıkları ile yanmış cesetten kalan kemiklerin *ukturi*⁵⁷⁰’den toplanmasını konu edinen tablet dışında, ölünün yakıldığını anlatan metin günümüze ulaşmamıştır. Ne yazık ki kremasyonun gerçekleşme anında neler olduğu ya da bundan önce cesedi yakmak için ne gibi hazırlıklar yapıldığı bilinmemektedir.

L. Christmann-Franck, Homeros’un İlyada’sında anlatılan Patrokles ve Hektor’un cenaze ritüelleri arasındaki çarpıcı benzerliğe dayanarak bu boşluğu doldurmanın mümkün olabileceğini ifade eder⁵⁷¹. İlyada XXIII 115 ve devam eden satırlar (Patrokles’in cenazesi) ile XXIV 780 (Hektor’un cenazesi) ve devam eden satırlarda⁵⁷², Hitit metinlerinden ayrıntılarını öğrenemediğimiz, cenaze için kullanılan odun yığınının hazırlanışı anlatılmaktadır. İlyada’da anlatılan cenaze

⁵⁶⁸ Hoffner, 1974, s. 194 ve 188.

⁵⁶⁹ KUB 35.89.

⁵⁷⁰ *HWb*, s. 233’de Leichenverbrennungsplatz “ceset yakma yeri” olarak tanımlanmaktadır. *Ukturi*-nin anlamı ve Hattuşa’daki konumu hakkındaki ayrıntılı bir inceleme için bkz. J. Börker-Klähn, “Auf der Suche nach Nekropolē: Hattusa”, *SMEA XXXV*, Roma, 1995, s. 74 vd, s. 86 vd.

⁵⁷¹ Christmann-Franck, 1971, s. 62 vd.

⁵⁷² Homeros, *İlyada*, XXIII, 115; XXIV, 780.

törenine göre, ölünün odun yığınının üzerine yerleştirilmesinden sonra, kurban hayvanları kesilir ve cesedin çevresine yerleştirilir, ceset yağlanır ve odun yığını tutuşturulur. Ölü beden gece boyunca yandıktan sonra ateş şarapla söndürülür ve ölünün kemikleri, altından bir kaba konur ve kap güzel kokulu bir yağ ile doldurulur; son olarak bir bezle örtülüp kaldırılır.

Günümüze ulaşan Hitit cenaze metinlerinde, kremasyon sahnesinin boşluğuna rağmen, kemikleri toplamak için kadınların *ukturi* “odun yığını”nın başına gelişiyile ikinci gün başlar⁵⁷³.

Törende görevli kadınlar, gün doğar doğmaz bu işleri yapmak için *ukturi*’ye gelirler. KAŠ “bira”, GEŠTIN “şarap” ve *walhi*- içeceği ile ateşi söndürürler. Güzel kokulu bir yağla dolu, gümüşten bir *huppar*- kabına, yine gümüş bir kaşıkla topladıkları kemikleri koyarlar; sonra yağlanmış kemikleri çıkartıp *gazzarnulli*- isimindeki bir kumaşa sararlar ve kumaşın altından geçirilmiş bir sicimle hafifçe bağlarlar; kemikleri eğer ölen kişi bir erkekse ^{GIŠ}ŠÚ.A.AN “sandalye”ye, kadınsa bir ^{GIŠ}*hapšalli*- “tabure”ye yerleştirirler.

Daha sonra *ukturi*’nin önünde bir cenaze yemeği yenir. Kemiklerin üzerinde durduğu sandalyenin önüne bir masa konur. Ekmekler kopartılır, aşçılar ve sofracılar ilk servisi yaparlar ve kemikleri toplamak için gelen herkese yiyecek verilir. Üç kez de içecek verilir ve üçünde de –hemen yanı başlarında kemikleri duran- ölünün ruhuna içilir. Anlaşılan yemek sakın bir ortamda gerçekleştirilmiştir; çünkü lirin yokluğu özellikle belirtilir. Yemek bittikten sonra odun yığınının yanındaki törenin son bulduğu haber verilir⁵⁷⁴.

Metnin bundan sonrasında, ölüyü simgeleyen bir imajın yaratılışı anlatılır. Bedeni yakılarak yok olan ölü, artık bu simgeyle törende yerini alacaktır.

⁵⁷³ İkinci günün sabahı ve takip eden olaylar için bkz.: KUB 30.15+KUB 39.11+19; Otten, 1958a, s. 66 vd; Christmann-Franck, 1971, s. 65 vd.

⁵⁷⁴ KUB 30.15+KUB 39.19 ö.y. 1-20; Otten, 1958a, s. 66 vd; Kassian et al., 2002, s. 260 vd.

Ukturi'nin tam ortasına, incirler, kuru üzümler ve zeytinlerle -metinde ALAM Sümerogramı ile ifade edilen- bir insan tasviri yapılır. Odun yığınının üstüne çeşitli yiyecek maddeleri de konur, bira dökülür⁵⁷⁵.

Bazı araştırmacılar, ölüye ait tasvirin, incir, kuru üzüm ve zeytin gibi lezzetli meyvelerden yapılmasını, ölünün ruhunu etkileyip tasvirin içine girmesini sağlamak ve odun yığının üstüne yiyecek ve içecek maddelerinin konulması ve biranın dökülmesinin de bu ruhu cezbetmek için yapıldığını dile getirmişlerdir⁵⁷⁶. Kansız kurban olarak değerlendirebileceğimiz bu tatlı meyvelerin yeraltı tanrıları tarafından da çok sevildiğini özellikle belirtmek isteriz.

Metnin devamında, ^{MUNUS}ŠU.GI “yaşlı kadın”ın yönettiği bir ritüel vardır. Bu ritüelin baş rollerini adı geçen yaşlı kadın ve ona eşlik eden meslektaşları üstlenir. Bu ritüelde bir terazi kullanılmaktadır. Yaşlı kadın terazinin bir kefesini altın, gümüş ve pek çok değerli taşla doldurur, diğer kefesine ise sadece çamur koyar. Sonra meslektaşı olan diğer büyücü kadınla tuhaf bir diyaloga girer. Burada değerli taşlarla çamuru karşılaştırarak bir pazarlık yapılır. Sonunda çamur tercih ediliyormuş gibi yapıp terazi kırılır ve Güneş Tanrısı'nın huzuruna konur. Bu ritüelden sonra ağıtlar eşliğinde şarkılar söylenir⁵⁷⁷.

Buradaki yaşlı kadın büyü ritüellerinde görev alan yaşlı kadınla aynı meslektendir. Bu meslek hakkında Bölüm IV. 2'de daha ayrıntılı bilgi verilmiştir.

Yaşlı kadının burada yürüttüğü ritüel, tamamen simgeseldir ve önceden prova edilmiş bir oyunun sahnelenişi gibidir. Çamur, ölünün ruhunu temsil eder; ruhun, altın, gümüş ve değerli taşlarla tartılması, günahlarının kefareti ödendiğini gösterir; çünkü, çamur değerli taşlara tercih edilmiştir. Özet tableti, KUB 39.6 öy. II'de 5. ve 6. günün karşılığında ne ve nasıl olduğu tam olarak anlaşılamasa da kefareti (Hititçe'si *lilai-*) anlamına gelen fiil yer almaktadır⁵⁷⁸. Yaşlı kadının teraziyle gerçekleştirdiği ritüel de bir kefareti ödeme ritüeli olduğuna göre 5. ve 6. günlerde de

⁵⁷⁵ KUB 30. 15+KUB 39.19 ö.y. 20-25; Otten, 1958a, s. 67 vd; Kassian et al., 2002, s. 261 vd.

⁵⁷⁶ Gurney, 1977, s. 60; Haas, 1995, s. 2024.

⁵⁷⁷ KUB 30.15+KUB 39.19 ö.y. 26-36; Otten, 1958a, s. 68 vd; Kassian et al., 2002, s. 262 vd.

⁵⁷⁸ Otten, 1958a, s. 48 vd; Hoffner, 1967b, s.20.

benzer ritüeller yapılmış olmalıdır ya da bu ritüeli belki de 5. ve 6. gün için düşünmeliyiz!

Bundan sonra tören, Yeryüzünün Güneş Tanrıçası ve ölünün ruhu için yapılan hayvan kurbanları ve kemiklerin taşınması ile devam eder:

2. Gün

Transkripsiyon:

(KUB 30.15)+KUB 39.11⁵⁷⁹

Öy.

40' [x x x x x-]ni iš-tar-na ti-an-zi nu i-ni ŠA^{GIŠ}IN-BI^{HI.A} e-eš-r[i ...]

41' [x x x x x-a]n-zi na-aš X MA.NA-aš i-wa-ar ša-ra-a ti-id-da-nu-w[a-an-zi]

42' [x x x x tak-n]a-aš^DUTU-i ši-pa-an-ti nam-ma-kán SAHAR^{HI.A}-uš IŠ-TU

Í.DÙG[.GA ...]

43' [x x x x-z]i nu ki-i uk-tu-[ri]

44' [x x x x x] IŠ-TU É.GAL^{LIM} II GU₄ II-ŠU IX UDU^{HI.A} na-a-i-ir na-aš-ta I [GU₄
IX UDU^{HI.A}]

45' [ták-na-aš^D]UTU-i ši-pa-an-da-an-zi I GU₄-ma-kán IX UDU^{HI.A}-ia ak-kán-da-
a[š ZI-ni ši-pa-an-da-an-zi]

46' [nu-kán h]a-aš-ta-a-i ša-ra-a da-an-zi na-at-kán uk-tu-ri-ia-az p[a²-ra-a ú-da-
an-zi]

47' [na-at] I-NA É.NA₄-ŠU pí-e-da-an-zi nu-kán I-NA É.NA₄ É[.ŠÀ²an-da]

48' [GIŠNÁ^{ME}]^Š iš-pár-ra-an-zi nu-kán ha-aš-ta-i IŠ-TU^{GIŠ}ŠÚ.A ar-ha d[a-an-zi]

49' [na-a]t-ša-an^{GIŠ}NÁ-aš iš-pár-ra-an-da-aš ti-an-zi ša-ša-an-n[a-an ...]

50' Š[A] x GÍN IŠ-TU Í.DÙG.GA ha-aš-ti-ia-aš pí-ra-an ti-ia-an-zi x[-]

⁵⁷⁹ Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Otten, 1958a, s. 68; Kassian et al., 2002, s. 268 vdd.

51' [nam-m]a-kán I GU₄ I UDU-ia ak-kán-da-aš ZI-ni ši-pa-an-d[a-an-zi]

52' [EGIR-i]z-zi-az-ma-kán ak-kán-da-an ku-e-da-aš A-NA É^{MEŠ} a[n-da ti-an-zi]

53' nu a-p[i-i]a I GU₄ IX UDU^{HLA}-ia ki-iš-ša-an ši-pa-an-da-an-z[i]

Tercüme:

Öy.

40' [] <krematoryumun> ortasına koyarlar ve adı geçen meyvelerden tasvi[ri]

41' [] ve o 10 mina koy[arlar]

42' [Yeryüzün]ün Güneş Tanrıçası'na kurban eder. Ayrıca külleri güzel kokulu yağ ile

43' [..].. ve bu krematory[um]

44' [] saraydan 2 sığır ve iki kez 9 koyun sevk ederler ve sonra 1 [sığır 9 koyunu]

45' [Yeryüzünün] Güneş Tanrıçası'na kurban ederler, 1 sığır ve de 9 koyunu ölünü[n ruhuna kurban ederler]

46' [k]emikleri kaldırırlar ve onları krematoryumdan []

47' [ve onları] onun “Taş Ev”ine taşırlar. Ve “Taş Ev” deki [yatak odası]nda, ...

48' [yatakları] sererler ve kemikleri sandalyeden alır[lar]

49' [ve onl]arı serilmiş yatağa koyarlar, (bir) lamb[a]

50' []x şekel güzel kokulu yağı kemiklerin önüne koyarlar x []

51' [son]ra 1 sığır ve 1 koyunu ölünün ruhuna kurban ede[rler]

52’ sonunda da i[çinde] ölünün olduğu evlere

53’ [..].. 1 sığır ve 9 koyun şöyle kurban edilir[..]

Bundan sonra tablet sona erer

Metnin Açıklama ve Yorumu:

Ölünün bedeni yakılıp, sadece kemikleri ve külleri kalınca, onu çeşitli meyvelerden yapılmış bir şeklin temsil ettiğini biliyoruz. Bu şeklin Hititçe metinlerdeki karşılığı, tercümesi “heykel” olan ALAM Sümerogramı’dır. Ancak yukarıdaki metnin 40’. satırında meyvelerden yapılmış şekil için Hititçe *ešri-* kelimesi kullanılır. Aslında her ikisi de aynı anlamdadır; biri Sümerce diğeri ise Hititçe’dir ve dönüşümlü olarak kullanılmaktadır. Hem ALAM Sümerogramı’nın hem de Hititçe *ešri-* kelimesinin tercümesini sadece “heykel” olarak yapamayız. Çünkü *ešri-*, yukarda sözünü ettiğimiz satırda meyvelerden yapılmış bir şekil için kullanılmıştır. Öyleyse bu ifadeleri heykelden başka her türlü sembol, imaj ya da tasvir için kullanılan ifadeler olarak değerlendirmeliyiz.

41’. satırdaki MA.NA (mina) Sümerogramı ise bir ağırlık ölçüsüdür. Bu ağırlık ölçüsü güzel kokulu yağın ağırlığının ölçüsü olmalıdır. Hem meyvelerden yapılmış şekil hem de 10 mina ağırlığında güzel kokulu yağ yerleştirilir ve kurban törenleri başlatılır. Tabletteki tahrip nedeniyle tam olarak anlaşılmasa da Yeryüzünün Güneş Tanrıçası’na bir kurban sunulur. Daha sonra SAHAR “kül” ve Í.DÙG.GA “güzel kokulu bir yağ” ile ritüel devam eder; ancak ne yapıldığı açık olarak anlaşılmamaktadır. Acaba burada kast edilen cesetten geriye kalan küller midir?

44’. satırda, 2 sığırın ve iki kere 9 koyunun yani 18 koyunun saraydan sevk edildiği yazılır. Sığır ve koyun için, bu hayvanları genel olarak ifade eden GU₄ (sığır) ve UDU (koyun) Sümerogramları kullanılmış, herhangi bir özellik belirtilmemiştir. Bu sığırlardan 1 tanesi ve 9 tane koyun, törenin en öncelikli ilahi varlığı Yeryüzünün Güneş Tanrıçası’na kurban edilir (Hititçe’si *šipant-*) ve diğer sığır ve 9 koyun da ölünün ruhu için kurban edilir. Buradaki hayvanların cenaze yemeği için kurban edildiklerini düşünebiliriz. Ancak hayvanların sayısının özel bir anlamı olabilir.

Bundan sonraki satırlarda kemiklerin bulundukları yerden É.NA₄ “Taş Ev”e götürülüşü ve burada hazırlanan yatağa serilişi anlatılır. Yatak, binanın en kutsal mekanlarından bir olan É.ŠÀ “yatak odası”ndadır ve tapınaklarda da bulunur. É.NA₄ “Taş Ev”, ölü için hazırlanan bir anıtkabir ya da mozole olarak düşünülmektedir⁵⁸⁰. Bu durumda bu yapı bir tapınak gibi tesis edilmiş, içinde yatak odası da bulunan tam teşekküllü bir binadır. Bu arada bir lambadan söz edilir (metinde *šašanna*). Anlaşıldığına göre yatağın üzerine konan ölüye ait kemiklerin yanında bir de lamba bulundurulmaktadır. Aynı zamanda güzel kokulu bir yağ (belki de bu, bir çeşit parfümdür) kemiklerin önüne yerleştirilir. Bütün bunların ölüden kalan kemiklerin rahatı için yapılan düzenlemeler olduğunu anlıyoruz.

En sonunda da yine hayvan kurbanı gündeme gelir. Metindeki ifadeye göre, bu kurbanların ne şekilde yapıldığı, günümüze ulaşmayan bir tablette anlatılmaktadır. 52'. satırda ilginç olan nokta bir takım evlerden (É^{MEŠ}) söz edilmesidir ki, bu evler, içinde ölünün olduğu evlerdir. Öyle görünüyor ki, 52'. satırda kurban edileceği belirtilen 1 sığır ve 9 koyun bu evler içindir. Bu evlerin, ölü için inşa edilen anıt mezara ait yapılar olabileceği üzerine fikir yürütülmüştür⁵⁸¹. J. Börker-Klähn, konuşlandırılışları bakımından iki farklı yapıya karşılık gelen É ile É. NA₄ isimli yapılardan ilkinin yerüstünden görülebilen bir bina olduğunu diğer yapının ise yeraltında inşa edildiğini ve her ikisinin birbiriyle bağlantısının olduğunu öne sürer⁵⁸². Bu iddia personeli, özel mülkleri ve özel arazileri ile bir kurum hatta bir vakıf olarak düşünülen Taş Ev'lerin bir yapı kompleksi olması fikrini destekler. Aşağıda ölünün bedeninden geriye kalan küller ve kemikler korunurken, yukarıda bu işle yükümlü geniş personelin ikamet ettiği yapılar yer almaktadır⁵⁸³. Yer seviyesinin altında taşlarla inşa edilmiş bir bina temelinin içinde kraliyet mensuplarının hatıratlarının korunması, onların öldükten sonra yeraltıyla da bağlantılarının olduğunun sembolik bir işaretidir.

⁵⁸⁰ van den Hout, 1994, s. 48 vdd; Börker-Klähn, 1995, s. 68 vdd.

⁵⁸¹ Otten, 1958a, s. 69, d.n.4; Christmann-Franck, 1971, s. 66, d.n. 20.

⁵⁸² Börker-Klähn, 1995, s. 74 vd.

⁵⁸³ Taş Ev'lerin aynı zamanda bir organizasyon olduğu hakkında bkz. Gurney, 1977, s. 62.

Ölüye ait kemiklerin É.NA₄ “Taş Ev/Mozole”’ye götürülüp, ışığın açık bırakılması ve bu anıt mezar için kurbanların sunulmasından sonra, ikinci günün bittiği anlaşılmaktadır.

Ne yazık ki, cenaze töreninin 3., 4. 5. ve 6. gününü anlatan tabletler tam anlamıyla günümüze ulaşmamıştır.

Ölen kralın yerine tahta oturan yeni kraldan tören boyunca neredeyse hiç söz edilmez. Dini törenlerde her zaman törenin yöneticisi konumunda yer alan kral, cenaze metinlerinde geri plandadır. Burada töreni yöneten kişi, yeni kral dahi olsa adı hiç anılmamakta, belli başlı eylemleri gerçekleştiren kişi için sürekli olarak 3. tekil şahıs kullanılmaktadır.

Bununla beraber, 4. güne ait olan, ancak hiç de iyi korunamayan bir metinde (KUB 39. 9 öy.1-19) yeni kralın ve saray erkanının (metinde ^{LÚ}DUGUD) cenaze törenine eşleriyle birlikte katıldıkları anlatılmaktadır. Metinde başlarının örtülü olduğundan söz edilir ki, herhalde bundan cenaze töreninin protokolüne uygun bir giysi kast edilmektedir⁵⁸⁴. Cenaze törenine ait metinler içinde yeni kralın adı, ilk defa anılmaktadır. Metinden açıkça anlaşılamasa da burada yeni kralın tahta geçişi konu ediliyor olabilir.

Hangi güne ait olduğu kesin olarak belirlenemeyen bazı tablet ve tablet fragmanlarını söz konusu günler için düşünmek mümkün olabilir. Dağınık haldeki bu tabletlerde kurban bahsinin yer aldığı metinleri aşağıda sunacağız. Bu metinlerden biri törenin baş rolündeki tanrı ve tanrıçalar için yapılan içki ve ekmek kurbanlarını konu edinir. Cenaze töreninin 2-5. günlerinden birinde gerçekleştirilmiş olması muhtemel olan bu töreni anlatan metnin transkripsiyon ve tercümesi şöyledir:

2. - 5. Günler[?]

Transkripsiyon:

⁵⁸⁴ Otten, 1958a, s. 52 vd.

-
- 1' [... -]an-na pí-an-zi
 2 [... -]x pa-iz-zi na-aš^{GIŠ}BANŠUR-i
 3 [...^{LÚ}S]AGI.A GAL GIR₄pí-e-da-a-i
 4 [...]na-an DUMU É.GAL ak-kán-ti ZI-ni
 5 [pa-a-i ...GIŠ]^DINANNA NINDA.GUR₄.RA NU.GÁL
-
- 6 [EGIR-ŠU-ma^DMe-ez-]zu-ul-la e-ku-zi
 7 [^{LÚ}SAGI.A II^{NINDA}Mi-i]t-ga-mi-uš u-da-a-i na-aš pár-ši-ia
 8 [na-aš-kán EGIR-pa^{GIŠ}BAN]ŠUR-i da-a-i^{LÚ.MEŠ}NAR hu-un-zi-na-ri-it
 9 [SÌR^{RU}^{LÚ.MEŠ}AL]AM.ZU₉ a-ha-a hal-zi-an-zi
 10 [me-mi-an-m]a h[u-]u-uš-ti-iš-kán-zi
-
- 11 [^{LÚ}SAGI].A-ma GAL KÙ.GI da-a-i na-aš-ta ak-kán-za(-) k[u-e-da-ni]
 12 [É.ŠÀ-n]i an-da na-an-kán É.ŠÀ-ni an-da A-NA DUMU É.[(GAL)]
 13 [pa-a-i D]UMU É.GAL-ma-an GIDIM-ti pa-ra-a e-ep[-zi]
 14 na[m-ma-a]n-kán ša-aš-ti pí-ra-an kat-ta A-NA GAL GIR₄la[-hu-wa-ai]
 15 [GAL KÙ.G]I-ma EGIR-pa A-NA^{LÚ}SAGI.A pa-a[-i]
 16 [na-an--ká]n pa-ra-a pí-e-da-an-zi [-zi]
-
- 17 [EGIR-ŠU-m]a^DU^DU^{URU}Zi-ip-pa-la-an-da e-ku-zi
 18 [^{LÚ.MEŠ}NA]R hu-un-zi-na-ri-it SÌR^R[^U]
 19 [^{LÚ.MEŠ}ALA]M.ZU₉ a-ha-a hal-zi-eš-ša-an [-zi]
 20 [me-mi-an-m]a hu-u-uš-ti-iš-kán [-zi]
-

⁵⁸⁵ Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Otten, 1958a, s. 72 vdd; Kassian et al., 2002, s. 160 vd; metnin yeni bir kopyası bulunmuş ve yayınlanmıştır. Bkz. van den Hout, 1995b, s. 195 vdd.

- 21 [nam-ma-aš-š]i ša-aš-ti GAL^{AM} me-na-ah-ha-an-da pa-ra-a
- 22 [e-ep-z]i nam-ma-aš-ši LÚ^{SAGI.A} GAL GIR₄ kat-ta-an
- 23 [ta-ma-i]n e-ep-zi na-an-ša-an kat-ta A-NA GAL GIR₄
- 24 [la-hu-wa-]a-i LÚ^{GIŠ}BANŠUR-kán II^{NINDA} Mi-it-ga-i-mu- [uš]
- 25 [a-aš-ka-a]z ú-da-a-i na-aš par-ši-ia na-aš- kán E[GIR-p]a
- 26 [A-NA^{GIŠ}BA]NŠUR da-a- [i]
-
- 27 [EGIR-ŠU-ma] D^{LAMMA} e-ku-zi LÚ^{NAR} GIŠ^{hu-un-zi-n}[a-ri-it]
- 28 [SÌR^{RU} LÚ^{MEŠ}>A]LAN.ZU₉ a-ha-a hal-zi- an- [zi]
- 29 [me-mi-an-ma hu-]u-uš-ti-iš-kán-zi NINDA.GUR₄.RA NU.[GÁL]
-
- 30 [EGIR-ŠU-ma^D x x x -]x-nu e-ku-zi LÚ^{NAR} hu-z[i-na-ri-it]
- 31 [SÌR^{RU} LÚ^{MEŠ}ALA]M.ZU₉ a-ha-a hal-zi- an [- zi]
- 32 [me-mi-an-ma hu-u-uš-]ti-iš-kán- [zi]
-

Ay. III

- 1 [LÚ^{SAGI.A}] I NINDA.GUR₄.RA EM-SA a-aš-ka-az ú[-da-a-i]
- 2 [na-an A-NA DUMU] É.GAL pa-a-i na-an pár-ši[-ia]
- 3 [na-an EGIR-p]a A-NA^{LÚ.MEŠ}SAGI.A pa-a[-i]
- 4 [na-an-kán p]a-ra-a pí-e-da-a [-i]
-
- 5 [EGIR-an-da-]ma^DUD.SIG₅ e-ku-zi LÚ^{MEŠ}[NAR]
- 6 [GIŠ^{hu-un-z}]i-na-ri-it SÌR^{RU} LÚ^{MEŠ}ALAM[ZU₉]
- 7 [a-ha-a hal]-zi-iš-ša-an-zi me-mi-an-ma hu-u-uš-t[i-iš- kán-zi]
- 8 [LÚ^{SA}]GI.A II NINDA.GUR₄.RA EM-SA a-aš-ka-az ú-da-[a-i]
- 9 [na-an] A-NA DUMU É.GAL pa-a-i na-an pár-ši[-ia]
- 10 [na-an EG]IR-p]a A-NA^{LÚ}SAGI.A pa-a[-i]
- 11 [na-an-kán] pa-ra-a pí-e-da-a [-i]

-
- 12 [EGIR-an-]da-ma nam-ma ^DÍz-zi-iš-ta-nu e-ku[-zi]
 13 [^{LÚ.MEŠ}NA]R hu-un-zi-na-ri-it SÌR^{RU} ^{LÚ.MEŠ}ALA[M.ZU₉]
 14 [a-ha-]a hal-zi-iš-ša-an-zi me-mi-an-ma hu-u-uš-ti-i[š- kán-zi]
 15 [^{LÚ}SA]GI.A NINDA.GUR₄.RA EM-SA a-aš-ka-az ú-da-a-[i]
 16 [na-a]n A-NA DUMU É.GAL pa-a-i na-an pár-ši[-ia]
 17 [na-an EG]IR-p)a A-NA ^{LÚ}SAGI.A pa-a[-i]
 18 [na-an-kán]n pa-ra-a pí-e-da-a [-i]
-

- 19 [EGIR-an-]da-ma ták-na-as ^DUTU-un e-ku-zi ^{LÚ.MEŠ}N[AR]
 20 [^{GIŠ}h]u-un-zi-na-ri-it SÌR^{RU} ^{LÚ.MEŠ}ALAM.Z[U₉]
 21 [a-ha-]a hal-zi-iš-ša-an-zi me-mi-an-ma hu-u-uš-ti-iš- kán-zi
 22 [^{LÚ}SA]GI.A NINDA.GUR₄.RA EM-SA a-aš-ka-az ú-da-a-[i]
 23 [na-a]n A-NA DUMU É.GAL pa-a-i na-an pár-ši[-ia]
 24 [na-a]n EGIR-pa A-NA ^{LÚ}SAGI.A pa-a-i
 25 [na-a]n-kán pa-ra-a pí-e-da-a -i
-

- 26 [EGIR-an-d]a-ma a-pí-el ZI-an III-ŠÚ e-ku-zi ^{LÚ.MEŠ}NAR
 27 [^{GIŠ}hu-]un-zi-na-ri-it SÌR^{RU} ^{LÚ.MEŠ}ALAM.ZU₉
 28 [a-ha-]a hal-zi-iš-ša-an-zi me-mi-an-ma hu- uš-te-iš- kán-zi
 29 [II N]INDA.GUR₄.RA KU₇^{TIM} DUMU É.GAL pár-ši-ia na-an-kán GUNNI-i
 30 iš-tar-na pí-di A-NA NINDA.ERIN^{MEŠ} zi-ik-kán [-zi]
-

- 31 GIM-an-ma I-NA III KASKAL^{NI} a-pí-el ZI-an e[-ku-zi GIM-an
 32 ^{LÚ}SAGI.A GAL wa-ah-nu-u[z-zi ak-kán-t]i-pát
 33 ^{LÚ.MEŠ}NAR ^{GIŠ}hu-un-zi[-na-ri-it SÌR^{RU} ^{LÚ.}MEŠALAM.ZU₉
 34 a-ha-a hal-zi-iš-ša-an-z[i me-mi-an-ma hu- uš-t]e-iš- kán-zi
 35 ^{LÚ}SAGI.A NINDA.GUR₄<.RA> EM-SA [a-aš-ka-az ú-d]a-a-i
 36 na-an A-NA DUMU É.GAL pa-a[-i na-an pár-ši-]ia
 37 na-an EGIR-pa ha-aš-ši-i i[š-tar-na pí-] ti
 38 A-NA NINDA.ERÍN^{MEŠ} še-er [da-a-]i
-

- 39 [GIM-a]n-ma ŠA ZI-ŠU GAL GIR₄ wa[-ah-nu-uz-]zi
 40 [na-an-kán]d[a-ag-g]a-an GUL-ah-z[i nu kal-ga-li-]na-a-iz-zi
 41 [nu ú-e-iš-ki-u-wa-an] ti-an-zi nam-ma-kán pa-ra-a
 42 [pár-ah-ha-an-zi na-aš-ta]ša-an-ha-an-zi
 43 [^{MUNUS.MEŠ}tap-ta-ri-ia ^{NIND}]^Aša-ra-a-am-ma pí-a[n-]zi

-
- 44 [GIM-an-ma UD^{KAM}-az SI]G₅-ri nu ha-la-tu-u-wa hal-zi[-i]a
 45 [...-]zi nu DUMU É.GAL ag-ga-an-t[i[?]-]- x x
 46 [...-]x pí-e-da-an-zi Ì.DÙG.GA-i[a]
 47 [T]A-PAL ^{GIŠ}ZA-LAM-GAR ša-aš-t[a-]
 48 [...na-a]t-kán É.ŠA-ni an[-da]
 49 [...]x-kán-ta ŠU^M^{ÉŠ}wa-a-tar[?] ...]
 50 [...]x pa-ra-a[...]

Tercüme:

Öy. II

-
- 1 [-]..... verdiler
 2 []x gider ve masaya
 3 [S]aki pişmiş topraktan GAL kadehini götürür
 4 []ve onu saray oğlanı ölünün ruhuna
 5 [] tanrısal lir, somun yoktur

-
- 6 [Ardından Tanrıça Mēz]ulla'yı içer
 7 [Saki ta]tlı ekmekleri getirir ve parçalar
 8 [ve sonra onu ma]saya koyar. Erkek şarkıcılar *hunzinar* çalgısı ile
 9 [şarkı söylerler, ritüel gö]revlileri *aha* (diye) bağırırlar
 10 [ve ses]leri kı[sık]tır

11/12 [sak]i ise altından bir GAL kadehini alır. Ve sonra, ölünün [(bulunduğu) yatak odasının]daki saray oğlanına

13 [verir]. Saray oğlanı ise onu, ölüye doğru uzatı[r],
14 [ve o sırada or]ada yatağın önünde aşağıda (duran) pişmiş topraktan GAL
kadehinin içine d[öker]
15 ve al[tından GAL kadehini] tekrar sakiye veri[r]
16 [ve onu] dışarı çıkarırla[r]

17 [ve onun arkasından] Fırtına Tanrısı'nı ve Zippalanda şehrinin Fırtına Tanrısı'nı
içe[r].
18 [Şarkıcı]ı *hunzinar* çalgısı ile şarkı söyle[r]
19 [heykel tapını]cısı *aha* (diye) bağırla[r]
20 [fakat sesl]eri kısık[tır]

21 [ve ona] yatağa karşı GAL kadehini tutar []
22 Sonra saki pişmiş topraktan GAL kadehini aşağıya []
23 []x tutar. Ayrıca onu aşağıya []'ya
24 [döke]r. Sofracı iki tatlı ekmeği
25 [kapıd]an getirir ve onları parçalar ve onları tekrar
26 Sofr[aya] koya[r].

27 [Onun arkasından ise] Koruyucu Tanrıyı içer. Şarkıcı *hunzin[ar]* çalgısı ile
28 [şarkı söyler heykel] tapıcısı *aha* (diye) bağırl[ar],
29 [fakat sesleri kısık]tır. Somun bulun[maz].

30 [Onun arkasından tanrı] x'i içer. Şarkıcı *hunzi[nar]* çalgısı ile
31 [şarkı söyler, heykel] tapıcısı *aha* (diye) bağırl[ar],
32 [fakat sesleri kıs]ıkt[ır]

Ay. III

1 [Saki] bir mayalı somun ekmeğini kapıdan g[etirir]
2 [ve onu] saray [oğlanına] verir, ve onu parça[lar].

- 3 [ve onu tekrar] sakilere veri[r]
4 [ve onu dı]şarı çıkarır

-
- 5 ve [ondan sonra] “İyi Gün” tanrısını içer, erkek [şarkıcı]lar
6 [*hunz*]inar çalgısı ile şarkı söylerler, heykel [tapıcıları]
7 [*aha* (diye) bağı]rılar, fakat sesleri kıs[ıktır]
8 [Sak]i iki mayalı ekmeği kapıdan getir[ir]
9 [ve onu] saray oğlanına verir, ve onu parça[lar],
10 [ve onu tek]rar sakiye veri[r]
11 [ve onu] dışarı çıkarı[r]

-
- 12 ve [ondan sonra] tanrı İzziştanu’yu bir kez daha içer,
13 [erkek şarkıcılar] *hunzinar* çalgısı ile şarkı söylerler, heykel tapıcı[ları]
14 [*aha*] (diye) bağırılar, fakat sesleri kısıkt[ır]
15 [Sak]i mayalı somun ekmeğini kapıdan getir[ir]
16 [ve on]u saray oğlanına verir, ve onu parça[lar]
17 [ve onu tekra]r sakiye veri[r].
18 [ve on] u dışarı çıkarı[r]

-
- 19 ve [ondan sonra] Yeryüzünün Güneş Tanrıçası’nı içer, [erkek] şarkıcılar
20 [*h*]unzinar çalgısı ile şarkı söylerler, heykel tapıcı[ları]
21 [*ah*]a (diye) bağırılar, fakat sesleri kısık[tır].
22 [S]aki bir mayalı somun ekmeğini kapıdan getir[ir]
23 [ve on]u saray oğlanına verir, ve onu parça[lar]
24 [ve on]u tekrar sakiye verir.
25 [ve on]u dışarı çıkarır.

-
- 26 ve [ondan sonra] onun ruhunu üç kez içer, erkek şarkıcılar
27 [*h*]unzinar çalgısı ile şarkı söylerler, heykel tapıcıları
28 [*ah*]a (diye) bağırılar, fakat sesleri kısıktır.
29 [2²] tatlı somun ekmeğini saray oğlanı parçalar, ve onu ocağın
30 içine bir yere, asker tayınlarına koyarl[ar]

31 Ve onun ruhunu üç kez i[çtiği]nde,
32 saki GAL kadehini çevirdiği zaman
33 erkek şarkıcılar *hunzi*[*nar* çalgısı ile şarkı söylerler hey]kel tapıcıları
34 *aha* (diye) bağırırla[r, fakat sesleri kısıktır.
35 Saki mayalı somun ekmeğini [kapıdan get]irir
36 ve onu saray oğlanına ver[ir ve onu parça]lar
37 ve onu tekrar ocağa x[-]..
38 asker tayınlarının üzerine [koya]r

39 Pişmiş topraktan GAL kadehini onun ruhu için ç[evirdi]ği [zam]an,
40 [] onu yere çarpar ve “şarkı söyler”.
41 [Ve sürekli feryat etmeye] başlarlar ve ayrıca dışarıya
42 [sürerler, sonra] süpürge yaparlar.
43 [] saray ekmeğini ise ve[ir]ler.

44 [] iyi günde] ve kült salonuna seslen [i]r
45 []... ve saray oğlanı ölü-x[-]
46 []x götürürler ve iyi cins yağ-...[..
47 [] çift çadır .. yatak ..[..
48 [] ve] iç odaya []

Metnin Açıklama ve Yorumu:

Yukarda transkripsiyon ve tercümesini verdiğimiz aynı seriye ait iki metni, konuları itibarıyla cenaze töreninin üçüncü gününe yerleştirmek mümkün olabilir. Birinci ve ikinci günlerde yapılan ritüelleri anlatan metinler, yakma töreninden önce yapılan içki ve hayvan kurbanı, cenazenin yakılması, cenaze törenine katıldığı varsayılan ruhani varlıkların ve tanrıların memnun edilmesi için yapılan içki ve ekmek kurbanlarıyla ve birçok sığır ve koyunun Yeryüzünün Güneş Tanrıçası ve ölünün ruhu için kurban edilmesiyle ilgiliydi.

Ancak yukarıdaki metinlerde konu, ölünün ruhu ve tanrıların sofraya davet edileceği bir cenaze yemeğinin hazırlığıdır. Yemek için gereken et ihtiyacı yapılan

kurbanlar sayesinde bol bol karşılanmıştır. Cenaze töreninin bu bölümünde yapılan ritüeller ile geleneksel dini törenlerde yapılan ritüeller arasında önemli ölçüde paralellik vardır. “Tanrıları içme” ve ekmeği parçalamak suretiyle kurban etmek, pek çok kült töreninde kült ziyafetinin başlayacağını haber veren eylemlerdir. Üstelik müziğin ve şarkının, “içme” ve “ekmek parçalama” ritüellerine eşlik etmesi son derece karakteristiktir⁵⁸⁶.

Bununla beraber buradaki yemek sahnesine –cenaze yemeği olmasından dolayı– ağır bir kasvet havası çökmüştür. Geleneksel kült törenlerinde “tanrıyı içme” ve “ekmek parçalama” ritüellerini öncelikli olarak kral ve ardından kraliçe yapıyor olsa da cenaze töreninde bu işleri törenin yöneticisi gerçekleştirmekte ya da metinde adı geçen kült görevlileri, ritüelle ilgili bu tür sorumlulukları yerine getirmektedirler.

Çünkü her zaman için ritüelin baş rolünde yer alan kral artık yoktur ve yeni bir kralın onun tahtına oturmuş olması mümkünse de tören bitinceye kadar arka planda kalması uygun düşer.

Öy. II’ye ait ilk satırlar, tabletin tahrip olmasından dolayı açıkça okunamasa da, sakinin ve saray oğlanının yaptığı hazırlıklarla başlar. Saki pişmiş topraktan GAL kadehini masaya getirir. Bu masa, Hitit törenlerinde pek çok kez karşımıza çıkan ve kurban malzemelerinin ya da törensel diğer gereçlerin üzerine yerleştirildiği masa olarak da düşünülen ve ^{GIŠ}BANŠUR⁵⁸⁷ Sümerogramı ile ifade edilen kült malzemelerinden biridir. Metnin ön yüzüne ait daha sonraki satırlar birbirinin tekrarı niteliğinde ritüelleri anlatır.

Bu ritüellere göre tören yöneticisi, Tanrıça Mezulla’yı, Fırtına Tanrısı’nı, Zippalanda’nın Fırtına Tanrısı’nı, Koruyucu Tanrıyı ve ismi okunamayan bir tanrıyı içer⁵⁸⁸. Burada adı geçen tanrılar, cenaze töreninde ilk olarak karşımıza çıkarlar ve daha önce kendilerine içki kurbanı yapılan ve bu metnin arka yüzünde de içilecek olan tanrılardan farklı bir grup oluştururlar.

⁵⁸⁶ Archi, 1979, s. 200 vd.

⁵⁸⁷ Ünal, 1996, s. 40 vdd; Hoffner, 1967b, s. 18 ve 86; Popko, 1978, s. 78 vd.

⁵⁸⁸ H. Otten, ismi okunamayan tanrı için *İzzištanu* önerisini getirir. Bkz. Otten, 1958a, s. 74, d.n.g; bu eşitlik için ayrıca bkz. Laroche, 1947, s. 26.

Burada Hitit panteonunun en önde gelen tanrıları ve tanrıçaları ile karşılaşıyoruz. Bu tanrılara, bayram törenlerinde sık rastlanmaktadır. Tanrıça Mezulla, Hititlerin baş tanrıçası olan Arinna'nın Güneş Tanrıçası'nın kızı olarak panteonun en ön sıralarında yer alır. Güneş Tanrıçası'nın kızı Mezulla'nın belli başlı kült merkezi, annesi gibi Arinna⁵⁸⁹ şehrinde ve annesi gibi bir güneş sembolü şeklinde saygı görür⁵⁹⁰. Aynı zamanda Hatti kökenli bir tanrıçadır⁵⁹¹.

Fırtına Tanrısı (^DU) ise Arinna'nın Güneş Tanrıçası'nın kocasıdır ve Hititlerin baş tanrısıdır. Zippalanda'nın Fırtına Tanrısı ise bu çiftin oğullarıdır. Bilindiği gibi Zippalanda, Nerik şehri ile birlikte Fırtına Tanrısı'nın en önemli kült merkezleri arasında yer alır.

Koruyucu Tanrı (^DLAMMA), Hitit panteonunda genellikle “koruyucu tanrı” adıyla anılan önemli bir tanrıdır. ^DKAL adıyla da bilinen ^DLAMMA'nın Hatti dilindeki adı İnara'dır⁵⁹²; dolayısıyla tanrı Hatti kökenli bir tanrıdır. M. Popko ölü kralların genellikle koruyucu tanrılar olarak ibadet gördüklerini belirtmiştir⁵⁹³. Taş Ev'lerle ilgili metinlerin çoğunda da É.NA₄ *hekur*⁵⁹⁴ “Taş Ev” ^DLAMMA'nın adıyla birlikte anılmaktadır⁵⁹⁵. ^DLAMMA'nın cenaze töreninde içilmesinin altında yatan neden bu bilgilerin ışığında tartışılabilir.

Metnin arka yüzünü okuduğumuzda, daha önce kendilerine içki kurbanı ve yer yer hayvan kurbanı sunulan tanrılar ve ölünün ruhu, içme eyleminin nesnesine dönüşürler. Yalnızca Ay. III 12'de İzziştanu adıyla yeni bir tanrı çıkar karşımıza. Tanrı İzziştanu'nun bir kez daha içildiği ifade edildiğine göre bunun daha önce adı

⁵⁸⁹ Erkut, 1992.

⁵⁹⁰ Haas, 1994, s. 423.

⁵⁹¹ Mezulla'nın Hatti kökenli olduğu hakkında bkz. Kassian et al., 2002, s. 13.

⁵⁹² Laroche, 1947, s. 100 vd; Hitit kültüründe koruyucu tanrılar hakkında ayrıca bkz. G. McMahon, *The Hittite State Cult of the Tutelary Deities*, Chicago, 1991.

⁵⁹³ Popko, 1995, s. 153.

⁵⁹⁴ *Hekur* deyiminin “kutsal dağ zirvesi” anlamına geldiği, çoğunlukla É.NA₄ “Taş Ev” ile birlikte kullanıldığı hakkında bkz. Börker-Klähn, 1995, s. 74 vd; É.NA₄ “Taş Ev” ile *hekur* deyiminin aynı anlama geldiği hakkındaki görüş için ayrıca bkz. Gurney, 1977, s. 63, d.n.1.

⁵⁹⁵ Th. P. J. van den Hout, “Tombs and Memorials: The (Divine) Stone House and Hegur Reconsidered”, Recent *Developments in Hittite Archaeology and History (Papers in Memory of H. G. Güterbock)*, K. Aslıhan Yener and H. A. Hoffner (eds), Winona Lake, 2002, s. 87.

geçen tanrı olması gerekir. Daha önce adı geçen tanrı, “İyi Gün” tanrısıdır. İki tanrının eşitliği H. Otten tarafından vurgulanmıştır⁵⁹⁶.

Metnin ön yüzünde anlatılan ritüelin ilk bölümünde, kurban edilen ekmek literatüre, “tatlı ekmek” adıyla geçen ^{NINDA}*mitgaimi*’dir. Bu isim, NINDA.(GUR₄.RA).KU₇’nin yerine de kullanılmaktadır ve tatlı olmasının nedeni içine bal konulduğu içindir; bu ekmek, ballı ekmektir⁵⁹⁷.

Tatlı ekmeği getiren sakidir ve saki, ekmeği parçaladıktan/böldükten (Hititçe *parš-* fiili) sonra masaya yerleştirir. Masaya ekmeklerin dağıtılması Tanrıça Mezulla’nın içilmesinden hemen sonra gerçekleştirilmiştir. Bu sırada *hunzinar* çalgısı ile şarkı söylenmektedir ki, bunun bir cenaze ilahisi olduğunu ancak tahmin edebiliriz. *Hunzinar*, Eski Yakındoğu’da tanrıça İnanna’nın yani İştâr’ın çalgısı olarak bilinen ve Sümerce adı GIŠ^DINANNA olan çalgıdır⁵⁹⁸. Bu çalgı müzik tarihinin en eski çalgılarından biri olan lirdir. GIŠ^DINANNA’nın büyük (GAL) ve küçük (TUR) olmak üzere iki çeşidi vardır. *Hunzinar*, büyük İştâr yani İnanna çalgısının Hititçe adıdır. Büyük ve küçük lirin Hitit sanatında en güzel tasvirleri kuşkusuz Eski Hitit dönemine ait İnandık vazosu üzerinde yer alır⁵⁹⁹ (Tablo 8).

Lir çalgısı eşliğinde söylenen bu ilahiye, ritüelde önemli sorumlulukları olan LÚ^UALAM.ZU₉⁶⁰⁰ adındaki heykel tapıcısı ya da tapıcıları ‘*aha*’ diye bağırarak eşlik etmekte, törenin muhtevası gereği fısıltıyla bir nevi tempo tutmaktadırlar. J. Friedrich sözlüğünde, “*aha*” kelimesinin muhtemelen Hatti dilinde bir seslenme ünlemi olduğunu ifade eder⁶⁰¹.

Sakinin görevi ekmek kurbanı ile bitmez. Bu yemekte ölü için de bir hazırlık yapılacaktır. Bu mekanda, üzerine ölüye ait kemiklerin yerleştirildiği yatak da

⁵⁹⁶ Otten, 1958a, s. 77, d. n. 1.

⁵⁹⁷ A. Goetze, “Contributions to Hittite Lexicography”, *JCS* 5, 1951, s. 67 vdd; Hoffner, 1974, s. 123, 171 ve 199.

⁵⁹⁸ *HWb Erg* 2, s. 13; S. de Martino, “Music, Dance, and Processions in Hittite Anatolia”, J. M. Sasson (ed.), *CANE*, Vol. III, 1995, s. 2661; H. G. Güterbock, “Reflection on the Musical Instruments *arkammi*, *galgalturi*, and *huhupal* in Hittite”, *Studio Historiae Ardens: Ancient Near Eastern Studies Presented to Philo H. J. Houwink ten Cate on the Occasion of his 65th Birthday*, İstanbul, 1995, s. 57; Güterbock- Kendall, 1994, s. 51; E. Laroche, “Etudes de Vocabulaire V”, *RHA LXVII*, Paris, 1955, s. 72 vdd; Popko, 1978, s. 83.

⁵⁹⁹ T. Özgüç, 1988, s. 29 vdd.

⁶⁰⁰ de Martino, 1995, s. 2663 ve 2666; Daddi, 1982, s. 275 vdd.

⁶⁰¹ *HWb*, s. 17.

bulunmaktadır. Bu yatak, tapınağın en kutsal bölgesinde yer alan iç oda ya da kutsal yatak odasıdır. Metinlerde É.ŠÀ Sümerogramı ile ifade edilen bu odanın Hititçe'si *tunakkešsar*'dır⁶⁰². Saki elinde tuttuğu altından GAL kadehini, yatak odasında, ölünün başında duran saray oğlanına (DUMU É.GAL)⁶⁰³ verir. Saray oğlanının altından GAL kadehinin -önce ölüye doğru uzatıp bir sunu jesti yaptıktan sonra- içinde bulunan ve ismi belirtilmeyen içkiyi yatağın önünde duran topraktan GAL kadehinin içine boşalttığı anlaşılmaktadır. Burada yapılan işlemi ölüye içki sunumu olarak düşünüyoruz. Çünkü kullanılan fiil, içki kurbanı için kullanılan *šipant-* değil, "dökme, boşaltma" anlamındaki *lahuwai-*'dir. Saray oğlanının işi bitince altın kabı sakiye geri verir, o da onu dışarı çıkartır.

Bu sırada, kutsal yatak odasının dışında, tören yöneticisi Fırtına Tanrısı'nı ve Zippalanda şehrinin Fırtına Tanrısı'nı içme ritüelini, çalgıların çalınması ve şarkı eşliğinde gerçekleştirmiştir.

Yatak odasında yapılan ritüeller sona ermemiştir. Saki GAL kadehini yatağa karşı ve aşağı doğru tutar ve onu aşağıya doğru, büyük olasılıkla yerde bulunan bir kabın içine döker. Hemen arkasından sofracı (LÚ^{GIŠ}BANŠUR⁶⁰⁴) iki tane tatlı ekmeği, kapıdan getirir ve onları bölüp masanın üzerine koyar. Bu masa ölünün bulunduğu yatağın yanında olabilir. Bu durumda ölünün hemen yanında onun eşliğinde yenilecek bir yemek söz konusudur.

Son olarak aynı ritüel düzeni içinde Koruyucu Tanrı ve ismi tam olarak okunamayan başka bir tanrı (belki İzziştanu) daha içilir. Ancak Koruyucu Tanrı içilirken somunun bulunmadığı özellikle belirtilmiştir.

Metnin arka yüzünde yer alan ritüelin diğer bölümünde tören, aynı görevlilerle aynı düzen içinde gerçekleştirilir. Cenaze töreninin bilinen tanrı ve tanrıçaları ile ölünün ruhu içilir; bu kez içme törenini, NINDA.GUR₄.RA IM-ZA⁶⁰⁵ yani mayalı ekmeğin, saki (LÚ^{GIŠ}SAGI.A) ve saray oğlanı (DUMU É.GAL) arasında el değiştirmesi ile bölünerek kurban edilmesi takip eder. Bu sırada *hunzinar* çalgısı çalınmakta,

⁶⁰² Alp, 1993, s. 6; Darga, 1985, s. 61; Popko, 1978, s.32.

⁶⁰³ Daddi, 1982, s. 91 vdd; Alp, 1940, s. 25 vdd.

⁶⁰⁴ Daddi, 1982, s. 151 vdd; Alp, 1941, s. 36 vdd.

⁶⁰⁵ Hoffner, 1974, s.197 vd; Goetze, 1951, 67 vd.

şarkılar söylenmekte, şarkıcılar “aha” diyerek fısıltıyla eşlik etmekte, fakat her şey sükunet içinde gerçekleştirilmektedir.

Ölünün ruhunun içilmesi ile ilgili bölümde, ikinci güne ait içki kurbanı ritüellerinde de olduğu gibi, ocak (Sümerce GUNNI, Hititçe *hašša*) önemli bir yer tutmaktadır. Ay. III 29-30 ve 37-38’de ölünün ruhunun içilmesinden sonra kurban edilen ekmeklerin ocağın üzerine yerleştirildiğini görmekteyiz. Burada ölen kişi ile ocak arasında bir bağlantı olduğu vurgulanmaktadır.

Ocağın kutsallığı, devletin var oluşu ve birliğiyle, dolayısıyla da kraliyetle özdeşliği, kökleri uygarlığın ilk ortaya çıktığı dönemlere kadar giden bir olgudur⁶⁰⁶. Hititlerde ocağın kraliyet ailesi ile özdeşliği mitolojik metinlerden birinde karşımıza çıkmaktadır: “Tanrılar tarafından yerleştirilen ve süslenen ocağın etrafında kraliyet ailesi ve tanrılar, bir sarayın kuruluşunun sonunda “o”na kurbanlar sunmak üzere bir araya gelirler; tanrılaştırılmış olan ocak, ‘herkesin kendisini memnun ettiğini’ dile getirir”⁶⁰⁷. Burada söz konusu edilen bir kraliyet cenazesi olduğuna göre, ocağın bu törende rol alması şaşırtıcı değildir. Aslında ocak, bütün diğer kraliyet törenlerinde de önemli rol oynayan ve kendisine kurbanlar sunulan bir unsurdur. H. Gonnet⁶⁰⁸, bayramlarda ocak için daima iki kurban sunulduğuna dikkat çeker: biri ocağın üstüne yani içine, diğeri de yanına. Ocağın üzerine konan kurban ilahi varlıklarla iletişimi duman yoluyla sağlamak içindir; yanına konan kurban ise bizzat ocağın kendisi tarafından tanrıya ulaştırılacaktır. Yukarıdaki metinde ilk yöntem, ekmek kurbanı için kullanılmış, ocağın üstüne konan ekmek, ilahi varlıklar arasına karışmış olan ölünün ruhu için -dumanı aracılığıyla- kurban edilmiştir.

Son olarak, törenin muhtelif zamanlarında yapıldığı gibi, burada da pişmiş topraktan GAL kadehi yere çarpılır; büyük olasılıkla “kirlenmiş” kabul edildiği için tahrip edilmiştir. Bunun arkasından acılı feryatlar başlar; törende görevli olanlar GAL kadehinden kalan parçaları dışarı sürerler ve sonra bunları süpürürler. Metnin bundan sonrası büyük ölçüde tahrip olduğundan bir anlam çıkarmak çok güçtür.

⁶⁰⁶ D. Collon, “Eski Yakındoğu’da Rahip ve Rahibe Tasvirleri”, (Çev. Fatma Sevinç), *AÜDTCFD*, C. 44, S. 2, Ankara, 2005, s. 82.

⁶⁰⁷ *CTH* 414: KUB 29.1 III 39-IV 1-28; G. Kellerman, *Recherches sur les rituels de fondations hittites*, Paris, 1980, s. 17 vd, s. 30 vd.

⁶⁰⁸ H. Gonnet, “Les espaces hittites du sacrifice, leur aménagement et leur utilisation”, *Fs S. Alp*, Ankara, 1992, s. 207.

Tapınağın *cella* (*halentu(wa)*)’sına seslenildiğini, çadır, yatak ve yatak odasından söz edildiğini okuyoruz, ancak konunun tam olarak ne olduğunu çıkartamıyoruz.

Bu metinlerde dikkati çeken diğer bir önemli nokta, adı geçen tanrıların içilmesidir. “Tanrıyı içen” ifadesi hakkında daha önce ayrıntılı bir açıklama yapmıştık⁶⁰⁹.

7. Gün

Transkripsiyon

KUB 30. 25+KUB 34.68+KUB 39.4+KBo 41.117⁶¹⁰

Öy.

- 1 [*ma-a-an I-N*]A UD VII^{KAM} *lu-uk-kat-ta nu A-NA ALAM a-ša-a[-an-ti]*
- 2 ŠU^{MEŠ} *-aš w*]a-a-tar *pí-an-zi na-aš-ta Ì.DÙG.GA an-da za-pa-nu-wa[-an-zi]*
- 3 *nu[-kan A-NA A]LAN I GU₄ NIGA 8 UDU^{HLA} ši-pa-an-du-wa-an-zi pí-an[-zi]*
- 4 Š[À.BA 1U]DU *ták-na-aš^DUTU-i 1 UDU ha-an-na-aš hu-uh-ha-aš*
- 5 3[UDU-]ma I GU₄-ia *ak-kán-da-aš ZI-ni I UDU-ma [-kán]*
- 6 [A-N]A^DUD.SIG₅ *ši-pa-an-da-an [-zi]*

-
- 7 [*ma-ah-*]ha-an-ma-aš-ša-an^{UZU} NÍG.GIG EGIR-pa ti-an[-zi]
 - 8 [*nu ak-*]kán-ti a-ku-wa-an-na pí-an[-zi]

-
- 9 *ma-ah[-ha-a]n-ma wa-ga-an-na ap-pa-a-i [n]a-aš-ta AL[AM]*
 - 10 MUNUŠ.MEŠ[*tap-d*]a-ra-aš É-ir-zi pa-ra-a [ú-d]a-a nu-kán e-ez-z[a]-a[n]
 - 11 É^{hi}[-lam-ni] *an-da wa-ar-nu-wa[-an-z]i nu ki-i kat-ta-a[n]*
 - 12 wa-a[r-nu-w]a-an-zi 1^{NU.TIM} [TÚ]^G NÍG.LÁM^{MEŠ} I DUG Ì.DUG.GA-ia
 - 13 *nam-ma I G[U₄] 8 U[DU^{HLA}-ia a-w[a-a]n kat-ta ha-ad-da-an-zi*
 - 14 *nu 1 DUG GEŠTIN 1 DUG KAŠ du-wa[-a]r-na-an- z[i]*
 - 15 *nam-ma-at-kán^{MUNUŠ.MEŠ} tap-d[a-r]a-aš a-ra-ah-za-an-d[a]*
 - 16 *wa-ah-nu-uz-zi nu [1 NINDA] a-a-an I NINDA.GUR₄.RA GA.KIN.AG^DUTU-[i]*

⁶⁰⁹ Bkz. Bölüm I. 3. 1. 1.

⁶¹⁰ Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Kassian et al., 2002, s. 320 vd; Otten, 1958a, s. 24 vdd; metnin tercümesi için ayrıca bkz. Christmann-Franck, 1971, s. 68 vdd.

- 17 *me-na-ah-ha-an-da par-ši-ia-an-zi na-at-ša-an* ^{GIŠ}BANŠ[UR-i]
 18 *ti-an-zi nu* ^{MUNUŠ}ŠU.GI [*ak-ká*]n-ti ^{TI} SAHAR^{HI.A}-uš *ša-ra-a da-a-[i]*
 19 *nu* SAG.DU^{MEŠ} ANŠU.KUR.RA^{MEŠ} S[AG.DU]^{MEŠ} GU₄^{HI.A} *ku-wa-pí wa-ra-*
an[-da-at]
 20 *na-aš a-pi-ia pí-e[-da-an-zi x]*^{HI.A}-ma [-za]
 21 ^{MUNUŠ}ŠU.GI [] *da-a- [i]*
-
- 22 *nam-ma-kán* ALA[M (wa-ga-an)-n]a *pí-e-da-an[-zi]*
 23 *ma-ah-ha-an-ma* UD^{KAM}-az SIG₅-ri *na-aš-ta ša-an-ha-an[-zi]*
 24 *nu* NAP-TA-NU [G]AL *hal-zi-ia* E[GIR-]ŠÚ^DUTU^{URU}PÚ-na *e-ku-z[i]*
 25 ^{LÚ}NAR ^{GIŠ}D^DINANNA GAL KÙ.BABBAR GAR.RA SÌR^{RU}^{LÚ}.^{MEŠ}ALAM.ZU₉
 26 *a-ha-a hal-zi-ia-an-zi me-mi-an-ma hu-uš-te-eš-kán-zi*
 27 ^{LÚ}SAGI.LIŠ.A 2 ^{NINDA}*Mi-it-ga-i-mu-uš* ^{GIŠ}BANŠUR-az *da-a-i*
 28 *na-aš par-ši-ia na-aš-kán* EGIR-pa ^{GIŠ}BA[NŠUR-i] *da-a-i*
-
- 29 EGIR-ŠU-ma ^DU^DU^{URU} *Zi-i[p-pa-la-an-da (e-ku-)]zi*
 30 ^{LÚ}NAR ^{GIŠ}D^DI[NANNA GAL SÌR^{RU}^{LÚ}.^{MEŠ}(ALAM.ZU₉ a-h)]a-a
 31 *hal-zi-an-zi [(me-mi-ia-a)n-ma hu-uš-te-eš-kán-]zi*
 32 ^{LÚ}SAGI.LIŠ.A 2 ^{NIN}[(^{DA}*Mi-it-ga-im-mu-uš* ^{GIŠ}BA)]NŠUR-az *da-a-i*
 33 *na-aš par-ši-ia n[a-aš-kán* EGIR-pa ^{GIŠ}B]ANŠUR-i *da-a-i*
-
- 34 EGIR-ŠU^DLAMMA *e-ku-zi* [(^{LÚ}N)AR ^{GIŠ}D^DINANNA GAL] SÌR^{RU}
^{LÚ}.^{MEŠ}ALAM[(Z)]U₉
 35 *a-ha-a hal-zi-ia-an-zi me[-mi-an-ma hu-u(š-t)]e-eš-kán-[zi]*
 36 NINDA.GUR₄.RA NU.GÁL NINDA.Ì [] *p] a [(r-)]ši[-(i)]a*
-

Tercüme:

Öy.

- 1 Yedinci günd[e] gün ağardığı [zaman] otura[n] heykele
- 2 el s]uyu verirler ve sonra güzel kokulu yağ]ı damlatı[rlar]
- 3 [ve heyk]ele 1 semiz sığır, 8 koyun kurban etmek için sunar[lar].

4 [1 ko]yun Yeryüzünün Güneş Tanrıçası'na, 1² koyun büyükannelere ve
büyükbabalara

5 3 [koyun] ve 1 sığırı ise ölünün ruhuna ve 1 koyunu da

6 'İyi Gün' tanrısı[na] kurban ederl[er]

7 Karacığeri geriye koydukları zaman ise,

8 ve ölüye içmesi için verirler

9 /10 Yemek sona erdiği za[man] ise, [v]e sonra [tapt]ara kadınları heykeli
evden dışarı [çık]artır ve ezz[a]n[ı]

11 av[lu]nun içinde yakarlar ve şunları kül oluncaya kadar (tamamıyla)

12 ya[k]rlar: 1 takım [tör]en giysisi ve bir kap güzel kokulu yağ

13 ayrıca 1 sığır ve 8 koyunu aşağı doğru keserler

14 ve bir şarap kabını ve bir bira kabını kır[a]rla[r]

15 ayrıca tapt[ar]a kadınları etrafın[da]

16 döner. 1 sıcak [ekmek], 1 somun <ve> peyniri Güneş Tanrısı'nın

17 karşısında parçalarlar ve onu sofraya

18 koyarlar. Yaşlı kadın külleri ölü için yerden kaldırı[r]

19 ve at kafaları ve sığır k[afa]larının yakıl[mış] olduğu yere

20 ve onları oraya geti[rirler]leri ise [-]

21 Yaşlı kadın (kendisi için) [...]ları alı[r]

22 Ayrıca heyk[ele yemesi için (yemek)] götürür[ler].

23 Eğer gün iyi olursa o zaman süpürürler

24 ve [bü]yük yemeğe çağırır. Sonra Arinna'nın Güneş Tanrıçası'nı içe[r].

25 Erkek şarkıcı gümüşle kaplı büyük boy tanrısal liri çalar. Heykel tapıcılar

26 aha (diye) bağırırlar, fakat sesleri kısıktır.

27 Saki 2 mitgaimu ekmeğini sofradan alır.

28 ve onları parçalar. Sonra sof[raya] geri koyar.

29 Onun arkasından ise Fırtına Tanrısı'nı (ve) Zi[ppalanda] şehrinin Fırtına
Tanrısı'nı [(içe)]r

- 30 Erkek şarkıcılar büyük boy tanrısallırlı çalar, (heykel tapıcılar *ah*)]*a* (diye)
31 bağırırlar, [fakat (sesler)i kısıktı]r.
32 Saki 2 [(*mitgaimu* ekmeğini sofr)]adan alır.
33 ve onları parçalar. S[onra so]fraya geri koyar.

-
- 34 Onun arkasından Koruyucu tanrıyı içır. [(Erkek şa)rkıcılar büyük boy tanrısallırlı]çalar. Heykel [(tapıcılar)]
35 *aha* (diye) bağırırlar, [fakat sesleri kısıktı]]kt[ır.]
36 Somun yoktur. Yağlı ekmeği pa[rçala]r.
-

Metnin Açıklama ve Yorumu:

7. gün oturan heykele -bu heykel büyük olasılıkla meyvelerden yapılmış tasvirden farklı olarak bir heykel olmalıdır- el suyu verilmesi ile başlar. Burada verilen suyu bir kurban olarak değerlendirmiyoruz. Belki de onu canlı insanlar gibi düşündükleri için ellerini yıkaması için vermişlerdir.

Daha sonra heykele, güzel kokulu bir yağ damlatılır ve kendisine bir tane semiz sığır ve sekiz tane koyun kurban etmek üzere sunulur. Burada sığır ve koyunların ölünün heykelinin huzuruna getirilerek ona gösterilişi ve kurbanlık olarak takdis edilişleri –takdis etmek için *şipant-* fiilinin kullanıldığını Bölüm I. 3. 2. 1.’de ayrıca belirtmiştik- gözümüzün önünde canlanmaktadır. Nasıl ki, olağan bayram törenlerinde hayvanlar kurban edilmeden önce kral tarafından takdis ediliyorsa burada da kralın yerini alan heykel tarafından takdis edildiği farz edilmektedir. Bu hayvanlar belli tanrılar için adanmıştır. Koyunlardan biri Yeryüzünün Güneş Tanrıçası için takdis edilir; bir diğeri büyükanne ve büyükbabalar için takdis edilir⁶¹¹; ölünün ruhu için ise 3 koyun ve 1 sığır takdis edilir; bir koyun da İyi Gün Tanrısı içindir. Hayvanların sayısal dağılımı, başta heykelin huzuruna sunulan hayvanların toplamını yaklaşık olarak vermektedir. Geri kalan fazlalıkların da cenaze yemeği için kesileceğini düşünebiliriz.

⁶¹¹ Metinde büyükanne ve büyükbabalara bir tane koyun adandığı belirtilse de, benzer ayinlerin yapıldığı metinlerde büyükanne ve büyükbabalara her zaman iki tane koyun adanır. Herhalde biri büyükanneler, diğeri büyükbabalar içindir.

Öy. 7-8’de karaciğerin ölü için özel olarak ayrıldığını görüyoruz. Karaciğerin geriye konduğundan söz edilmektedir. Bundan ne kastedildiğini anlamak güçtür. Belki de yemek sofrasının gerisinde yer alan ölünün yani ölüyü simgeleyen heykelin önüne konuluşu anlatılmak istenmiştir. Ancak karaciğerin yenilecek bir malzeme olduğu bilindiği halde *eku-* fiilinin infinitiv hali *akuwanna*’nın kullanılmış olmasını katibin yaptığı bir yanlışlığa bağlıyoruz. Çünkü benzer törenlerin yapıldığı metinlerde, ölüye karaciğer verilirken her zaman yemek anlamına gelen fiil kullanılmıştır. Ancak metinde söz edilen hayvanlar henüz kesilmemiş olduğuna göre, burada ölüye sunulan karaciğerin daha önce kesilmiş olan pek çok hayvan karaciğerinden biri olması mümkündür. Ölü için karaciğerin özellikle ayrılmış olmasını ise, kanlı bir organ olduğu için ölünün hoşuna gideceği inancına bağlıyoruz.

Yemeğin sona ermesinden sonra 7. günün anlam ve önemini belirleyen eylem için hazırlık başlar. Özet tabletinde⁶¹² 7. gün *ezzan*’ın yakıldığı gün olarak belirtilmiştir. Peki nedir bu *ezzan*? H. Otten bu kelimeyi kesin olmamakla beraber “tuz” olarak düşünmüştür⁶¹³. Ancak A. Kassian et al.’da *ezzan* “saman” olarak tercüme edilmiştir⁶¹⁴. Etimolojik sözlüklerde de *ezzan* için “saman” tercümesi verilmektedir⁶¹⁵.

Samanın yakılmış olması, Hitit kral ya da kraliçesi için tasarlanan öbür dünya için çok daha anlamlıdır. A. Goetze *ezzan*’ı “ölünün kişisel mülkü” olarak tarif etmiştir⁶¹⁶. Saman bir anlamda, ölümden sonraki tanrısal dünyada onun sonsuz çayırılığını simgeleyen bir metafordur.

Büyük olasılıkla ölen kişiye ait tören giysisinin de yakılmasıyla ritüeller devam eder.

Bundan sonra metnin başında sözü edilen ve Yeryüzünün Güneş Tanrıçası’na, büyükanne ve büyükbabalara, ölünün ruhuna ve İyi Gün Tanrısı’na adanan 1 sığır ve 8 koyundan oluşan kurban hayvanları aşağı doğru kesilir. “Aşağı doğru kesme”

⁶¹² Özet tablet KUB 39. 6 öy.II ve ay.III: Otten, 1958a, s. 48 vdd.

⁶¹³ Otten, 1958a, s. 127.

⁶¹⁴ Kassian et al., 2002, s. 789.

⁶¹⁵ Tischler, 1977, s. 119; Puhvel, 1984, s. 321 vdd.

⁶¹⁶ Goetze, 1960, s. 378.

buradaki tanrıların yeraltı dünyası ile bağlantısının bir işaretidir. Ölüye adandığını bildiğimiz kaplar kırılır ve ağıtçı kadınlar (metinde *taptara* kadınları), etrafında dolanmaya başlar. Kutsal içkileri içinde barındıran kapların un ufak halde yerde duruşu ve bunların etrafını halka halinde çeviren kadınların döne döne ağlayıp feryat edişini gözümüzün önünde canlandırabiliriz. Kırılan dökülen ve yakıp kül edilen herşey artık ölen kralın/kraliçenin varlığıyla bütünleşmiş ve onun ebedi krallığının bir parçası olmuştur. Güneş Tanrısı'nın karşısında (törenin gerçekleştiği mekanda bir Güneş Tanrısı heykelinin hazır bulunduğunu düşünmeliyiz) sıcak ekmekler ve somunlar parçalanıp herhalde yemek için sofraya konur. Herkesin yemeğe hazırlandığı bir sırada yaşlı kadın sorumluluklarını yerine getirmekte, yakılan nesnelerin küllerini at kafalarının ve sığır kafalarının yakıldığı yere taşımakta, bu işi yaptıktan sonra da kendisi için ayrılan payı –metindeki tahripten dolayı anlaşılamasa da ekmek olmalıdır- alarak çekilmektedir. Mesleği büyü yapmak olan yaşlı kadınların da ücret olarak törende kullanılan bir takım malzemeyi kendileri için aldıkları Bölüm IV.2'de ayrıca anlatılmıştır. Buradaki yaşlı kadın, daha önce belirttiğimiz gibi, büyü ritüellerinde görev alan yaşlı kadınla aynı meslektendir. Öy. 22'den itibaren, yemek hazırlığı anlatılmaktadır. Önce yemesi için heykele yani ölünün heykeline yemek götürülür ve yemek yenilecek yer süpürülür. Sonra herkes yemeğe davet edilir. Bu yemek Akadça *NAPTANU*⁶¹⁷ “yemek” ve Sümerce GAL “büyük” sözü ile ifade edilen büyük yemektir. S. Alp, *NAPTANU* GAL'in Hititçe'sini *šalli ašeššar* “büyük oturma” olarak düşünmüştür⁶¹⁸. Cenaze metnlerinin konsepti göz önünde bulundurulursa, bu düşüncenin ne kadar haklı olduğu anlaşılabilecektir. Zaten *šalliš waštaiš* deyimini açıklarken *šalli* “büyük” sıfatının krali olan her eylemle uygunluk gösterdiğini Bölüm III. 1.3.1.'de belirtmiştik.

Bu yemeği, üst ya da alt tabakadan, görevliler de dahil törene katılan herkesin davet edildiği büyük bir yemek olarak düşünmekteyiz. Daha sonra törene katılan tanrıların ve tanrıçaların içilmesi –içilen tanrılar arasında Arinna'nın Güneş Tanrıçası da vardır ki, Bölüm II. 3'de onun yeraltı tanrıçası kimliği hakkında bilgi vermiştik- ve ekmeklerin kırılması, tanrısal lir eşliğinde gerçekleştirilir; heykel tapıcılar bu sırada her zamanki gibi “*aha*” diye fısıldamaktadırlar.

⁶¹⁷ *Naptanu*'nun “yemek” “ziyafet” anlamları için bkz. *CAD*, Vol. N, 1980, s. 319.

⁶¹⁸ Alp, 1993, s. 84 ve 101.

7. güne ait bundan sonraki ritüeller, daha önce adı geçen tanrıları, ölüyü, ölüm gününü içme ve ekmek parçalama törenleriyle sürüyor. Erkek şarkıcılar çalgılarını çalıyor, heykel tapıcısı her zamanki gibi “*aha*” diye fısıltıyla sesleniyor. Daha önce transkripsiyon ve tercümesi verilen metinlerde geçtiği şekilde ocak başında da törenler yapılıyor.

Her gün verilen cenaze yemeğine 8. günde de belirli bir protokol dahilinde başlanmakta olduğu anlaşıyor. Cenaze töreninin 8. gününde de kanlı ve kansız kurbanların verildiği gözlenmektedir. Aşağıda transkripsiyon ve tercümesi verilen metin 8. güne aittir:

8. Gün

Transkripsiyon:

KUB 30.24a+KUB 34.65⁶¹⁹

Öy. I

- 3'' [x x]x^{GIŠ}AL^{GIŠ}MAR Š[A (GIŠ-*pát*) ...]
- 4'' [1 DUG GEŠ]TIN 1 DUG *ta-w*[(*a-al*) ...]
- 5'' [*nam-m*]a x 1 ŠAH-*an* 5 *ar-du-uš-ša*^{MUŠEN.HI.A} ...]
- 6'' [n]*a-aš-ta* A-NA ŠAH KA^xU KÙ.BABBAR [(*an-d*)*a ne-ia-an-zi*]
- 7'' [] A-NA 5 *ar-ta-aš-ma-kán* 5 D[(UG^{HI.A} K)Ù.BABBAR K Ò.GI-*ia*]
- 8'' ŠA 5 GÍN.GÍN KI.LÁ.BI *an-da* [(*ne-ia*)-*an-zi nam-ma* ŠAH-*an*]
- 9'' *ar-du-uš-ša*^{MUŠEN.HI.A} A-NA [(PÚ *a*)]*n-da* x[...]
- 10'' *na-aš-ta* ŠAH-*aš wa-a-ta*[r n]*a-a-i nu ki-iš-š[a-an me-ma-i]*
-
- 11'' *ka-a-ša-wa-kán* ŠAH[-*aš*] *wa-a-tar na-a-iš nu-wa-at-t[a... (e-eš-du)]*
- 12'' *nu-wa-za* GU₄^{HI.A} UDU^{HI.A} [AN]ŠE.KUR.RA^{MEŠ} ANŠE.GÌR.NUN.NA^{HI.A}
ša[(-ak-ru-a)n-da-ru]
- 13'' *nu* 1 GU₄ 7 UDU^{HI.A}-*i[a]*A-NA PÚ *a-u-wa-an kat-ta ha-ad[-da-an-zi]*
-
- 14'' *nam-ma* A-N[A^{I?}] 3 NINDA *a-a-an* I NINDA.GUR₄.RA GA.KIN.AG

⁶¹⁹ Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Kassian et al., 2002, s. 374 vd; Otten, 1958a, s. 58 vdd; tercüme için ayrıca bkz. Christmann-Franck, 1971, s. 71 vd.

- MUNUSŠ[U.GI *da-a-i*]
- 15'' A-NA^{GIŠ}[ÉRIN ZI-B]A-NA-ia-aš-ša-an za-ap-za-ga-a-ia [*da-a-i*]
- 16'' [*na-]*at²-kán[?] [MUNUSŠ]U.GI^DUTU-i me-na-ah-ha-an-da e-ep-z[*i nu ki-iš-ša-an*]
- 17'' [*me-mi-iš-ki-iz-z*]i^DUTU-i ka-a-ša-wa-ták-kán ke-e [[?]šu-up-pa-la]
- 18'' [*ha-ad-da-ú-]*en nu-wa-ra-at-ši-iš-ša-an šar-ri[-iz-zi le-e]
- 19'' [*ku-iš-ki ha-a*]n-na-ri-ia-ua-aš-ši-iš-ša-an le[-e ku-iš-ki]
-
- 20'' [*nam-ma-aš-t*]a^{GIŠ}GIGIR a-ša-an-na-aš še-er A-NA ALAM [*a-ku-u-wa-an-na*]
- 21'' [*pí-an-zi* ^L]^{Ú.MEŠ}NAR-ma^DUTU ŠA-ME-E IŠ-TU^{GI}[^Šhu-an-zi-na-ri-it SÌR^{RU}]
- 22'' [*nu* ^{LÚ}SAG]I.A NINDA.GUR₄.RA EM-SA pár-ši-ia nam-ma-an-ká[n ...]
-
- 23'' [EGIR-ŠU-ma 1 ŠAH-]]an 5 ar-du-uš-ša MUŠEN^{HI.A} ha-at-te-eš-ni [*ha-ad-da-an-zi*[?]]
- 24'' [KAxU KÙ.BABBAR-i]a-ma-aš-ši-kán ar-ha da-an-zi A-NA MUŠEN^{HI.A}-i[a-kán D(UG^{HI.A})]
- 25'' [(KÙ).BABBAR KÙ].GI-ia ar-ha da-an-zi A-NA^{GIŠ}ŠEN-ia-ká[n KÙ.BABBAR]
- 26'' [*ar-h*]a da-an-zi na-at an-da ki-na-an-zi na-at-š[a-an I-NA É.NA₄]
- 27'' [*pí-e-*] da-an[-zi]
-
- 28'' [DUG KA(Š (DU))G GEŠTIN ar-ha du-wa-ar-na-an-zi^{GIŠ}AL-ma^{GIŠ}MAR a[(*pí-e-da-ni*)]
- 29'' [(*pí*)-(di w)]a-ar-nu-u-wa-an-zi SAHAR^{HI.A}-uš-ma ša-ra-a da-an-zi nu SA[(G.DU^{MEŠ} ANŠE.KUR.RA^{MEŠ})]
- 30'' [SAG.DU^M]^{EŠ}GU₄^{MEŠ}ku-wa-pí wa-ra-an-da-at nu-uš a-pí-ia iš-hu-u-w[a-an-zi]
-
- 31'' [(*nam-ma* ^G]^{IŠ}AL^{GIŠ}MAR a-pí-e-pát ŠA^{GIŠ} da-an-zi na-aš-ta Ú[.SAL-lu]
- 32'' [(*kar*)-ša-a]n-zi nu-uš-ša-an Ú.SAL^{LAM MUNUS}SU.GI A-NA NINDA.GUR₄.RA [še-er]

33'' [da-a-i na-at ^DUT]U[-i] me-na-ah-ha-an-da ap-pa-an-zi ^{GIŠ}ÉRIN ZI.BA.NA
da-an-zi]

34'' [na-at ^DUTU-i me-na-a]h-ha-an-da ap-pa-an-zi nu ki-iš-ša-an me-ma-i]

KUB 30.24 + KBo 39.292⁶²⁰

Öy. II

- 1 ku-un-na-wa-aš-ši Ú.SAL^{LAM} ^DUTU-uš a-a-ra i-ia-an har-ak
- 2 nu-wa-ra-aš-ši-iš-ša-an šar-ri-iz-zi ha-an-na-ri le-e
- 3 ku-iš-ki nu-wa-aš-kán ke-e-da-ni A-NA Ú.SAL GU₄^{HLA} UDU^{HLA}-ia
- 4 ANŠE.KUR.RA^{MEŠ} ANŠE.GÌR.NUN.NA^{HLA} ú-še-ed-du nu SAG.DU^{MEŠ}
ANSE.KUR.RA^{MEŠ}
- 5 SAG.DU^{MEŠ} GU₄^{HLA} ku-wa-pí wa-ra-an-da-at nu Ú.SAL^{LU} a-pí-ia
- 6 pí-e-da-an-zi na-an-ša-an a-pí-ia še-er iš-hu-u-wa-an-zi
- 7 NINDA.GUR₄.RA-ma-za ŠA I ŠA-A-TI^{MUNUS} ŠU.GI da-a-i

Tercüme:

Öy.

- 3'' [(ağaç)ta]n kazma ve kürek [...]
 - 4'' [1] şarap [kabı] (ve) 1 tawal- iç[kisi] kabı [...]
 - 5'' [Ayrı]ca [onlar ...] 1 domuz [(ve)] 5 arda kuş[(u)] [...].
 - 6'' [v]e sonra domuza gümüş ağız [(ta)karlar]
 - 7''/ 8'' [] 5 arda kuşuna ise ağırlıkları 5 şekel (olan)[(gü)müş ve altın] 5 k[(ap)]
[takarlar; sonra domuzu]
 - 9'' ve arda kuşlarını [pınarın içi]ne [(koyarlar²).
 - 10'' ve sonra domuz suy[a yöne]lir ve şöy[le der:]
-
- 11'' İşte! Domu[z] suya yöneldi, henüz san[a ...]
 - 12'' henüz sığırlar, koyunlar, [a]tlar ve katırlar [.....]

⁶²⁰ Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Kassian et al., 2002, s. 384 vd; Otten, 1958a, s. 62 vdd.

13'' ve 1 sığır v[e] 7 koyunu pınarda aşağı doğru keser[ler]

14'' ayrıca yaş[lı kadın] 3 sıcak ekmeğ[in üzeri]ne 1 somun ve peynir [koyar].

15'' [Terazinin] üstüne *zapzagai*- [koyar]

16'' [ve] sonra [ya]şlı kadın Güneş Tanrısı'nın karşısına tuta[r ve şöyle]

17'' [devamlı olarak der :] “Bak! Ey Güneş Tanrısı, şimdi [biz] bu [hayvanları]
senin için

18''/19'' [kes²]tik, ve [hiç kimse] ona zarar vermesin, h[iç kimse] ona itiraz
etmesin”

20'' [Sonra] arabada oturan heykele [içmesi için]

21'' [verirler]. Gökyüzü'nün Güneş Tanrısı'nın erkek şarkıcıları ise [*hunzinar*
çalgısıyla ile şarkı söylerler].

22'' [Sak]i mayalı somunu parçalar, ayrıca onu [...].

23'' [Ondan sonra 1 domuz] ve 5 *arda*-kuşunu çukurda [keserler].

24''/25'' [ve] onun [gümüş ağız]ını çıkartırlar. Ve kuşların [da gümüş] ve al[tın
kapları]nı çıkartırlar ve su borusundaki [gümüşü] de

26'' [çıkart]ırlar ve onları gruplara ayırırlar ve sonra on[ları Taş Ev'e]

27'' [götürürler].

28'' [Bira testisini ve] şarap [testisi]ni tamamen kırarlar. Kazma ve küreği o[rada]

29'' [(bulundukları) yerde y]akarlar. Külleri ise kaldırırlar ve [at kafaları]

30'' ve sığır [kafaları]nı yakmış oldukları yere boşal[tırlar].

31'' [(Ayrıca)] oradaki ağaçtan [(k)]azma ve küreği alırlar ve sonra ç[(ayırı)]

32'' [(kes)er]ler. Ve yaşlı kadın çayırı somunun [üzerine] çayırı

33'' [koyar ve Güneş Tan]rısı[nın karşısına doğru tutarlar]. Te[raziyi alırlar]

34'' [ve onu Güneş Tanrısı'nın karşısına tutarlar ve şö [yle der:]

Öy. II

1 “O halde ey Güneş Tanrısı, bu çayırı yasal olarak ona bağışla!

2/3 hiç kimse bu hükmü bozmasın; bu çayırda onun sığırları, koyunları,
4 atları ve katırları otlasın!” At kafaları
5 (ve) sığır kafalarının yakıldığı yere ve çayırı oraya
6 getirirler ve o yerin üstüne boşaltırlar.
7 Yaşlı kadın somundan bir parça alır.

Metnin Açıklama ve Yorumu:

Özet tabletinde 8. gün⁶²¹, domuzun suya sürüldüğü ve çayırın kesildiği gün olarak tanımlanır. Yukarıdaki metnin içeriği de bu tanımlamaya uygunluk göstermektedir. Burada dikkati çeken nokta, her günün bir önceki gün yapılanları tamamlayacak nitelikte aktivitelerle devam etmesidir. Ölen kralın/kraliçenin göksel krallığı için tesis edilen sonsuz çayırılığın içi, hayvanlarla doldurulmakta ve bir hayvan çiftliği kurulmaktadır. Güneş Tanrısı ise her zamanki gibi 8. günde de ön plandadır. Çünkü bir anlamda ölen kral onunla bütünleşmiştir.

Ancak 8. günde oldukça sıra dışı kurbanlarla karşılaşmaktayız. Bunlar arasında domuz ve kuş da bulunmaktadır. Bu kurbanların muhakkak yeraltı dünyasıyla ilişkisi vardır.

Metnin ilk satırlarında o günün ritüelinde kullanılacak malzemeden söz edilir: kazma (^{GIŠ}AL), kürek (^{GIŠ}MAR), şarap kabı, *tawal* içkisi kabı, bir domuz (ŠAH) ve 5 tane *arda* kuşu. Kazma ve küreğin Bölüm IV.2.2.’de ele aldığımız yeraltı tanrılarına sunulan kurbanlarla ilgili metinde de anılmış olması dikkat çekicidir.

Domuza gümüş bir ağız, gümüş ve altından 5 kabı ise *arda* kuşlarına takarlar. Buradaki domuza ve *arda* kuşlarına gümüşten parçalar monte edildiği göz önünde bulundurulursa bunların canlı olmadığı düşünülebilir. T. van den Hout, buradaki domuz ağzının bir ritonu yani libasyon kabını çağrıştırdığını söyler⁶²².

Kültepe kazılarında burada ifade edilen ritonu anımsatır şekilde bir domuz ritonu bulunmuştur, yaklaşık olarak M.Ö. 18. yüzyıla tarihlenir⁶²³ (Tablo 22). Riton dışında

⁶²¹ KUB 39.6: bkz. Kassian et al., 2002, s. 610 vd; Otten, 1958a, s. 48 vd.

⁶²² van den Hout, 1994, s. 66.

⁶²³ T. Özgüç, *Kültepe-Kaniş. New Researches at the Center of the Assyrian Trade Colonies*, Ankara, 1959, s. 63 vd, Tablo 47, Şekil 3-4. Bu konu için ayrıca bkz. Ertem, 1965, s. 73.

yine Kültepe’de mezar hediyesi olarak akikten yapılmış bir domuz başı oldukça dikkat çekicidir⁶²⁴. Mezarda bulunmuş olması bizim için ayrıca önemlidir. Domuz simgesinin yeraltıyla ya da ölümler dünyasıyla bir bağlantısı olduğu kanısını güçlendirmektedir.

Kuşlara da kaplar monte edildiğine göre bunlar da bir çeşit riton olabilirler. Kuş ritonlarına ait en güzel örnekler yine Kültepe kazılarında ele geçenlerdir⁶²⁵ (Tablo 23-24).

Ondan sonra hem kuşlar hem de domuz pınarın yani bir çeşit su kaynağının (PÚ) içine yerleştirilir. Domuz suya sürülür ve o sırada bu tür ritüellerin baş aktörü olan yaşlı kadın konuşmaya başlar. Söylediklerinde ölüye bir sesleniş vardır; domuzun suya yöneltilmesiyle, ölünün diğer dünyadaki mekanı arasında bir ilişki kurduğu açıktır, ayrıca sığırlar, koyunlar, atlar ve katırlardan da söz eder. Anlaşılan kurban edilen ya da yakılan bütün hayvanlar onun sonsuz çayırılığında otlayacaktır.

Bu seslenişin hemen arkasından 1 sığır ve 7 koyun daha aşağı doğru pınarda kesilir. Burada *katta hattai*- “aşağı doğru kesme” fiilinin kullanılışı anlamlıdır. Aşağı doğru pınarda kesim yapma yeraltıyla ilişkili bir durumu anlatmak için özellikle vurgulanmış olmalıdır. Bunun açıklamasını eline terazi alıp Güneş Tanrısı’na doğru tutan yaşlı kadın yapar. Terazinin kefelerinde ekmek ve peynir ile *zapzagai* vardır. *Zapzagai*⁶²⁶ cam olarak tercüme edilmektedir⁶²⁷. Güneş Tanrısı’na bu hayvanları onun için kestiklerini ve hiç kimsenin buna itiraz edip, zarar vermeyeceğini haykırır. Daha önce de belirttiğimiz gibi Güneş Tanrısı’nın en önemli kimliklerinden biri aynı zamanda bir yeraltı tanrısı olmasıdır. Bütün bu ritüeller sırasında araba üzerindeki koltuğunda oturan ve her şeyi izleyen heykele içmesi için içki verilir ve büyük boy tanrısallık lir çalınır, mayalı somun parçalanır.

Bundan sonra, metnin başında sözü edilen domuz ve kuşlara çukurda (*hatteššar*, sg. dat.-lok. *hattešni*) birşeyler yaparlar. Metindeki boşluk *hatta*- “kesmek” fiili ile

⁶²⁴ T. Özgüç, 2005, s. 203.

⁶²⁵ T. Özgüç, 2005, s. 174 vdd.

⁶²⁶ *HWb*, s. 260.

⁶²⁷ Hititlerde camın kullanımı hakkında bkz. Y. Coşkun, “Cam Hamuru, Fayans”, *Archivum Anatolicum (Anadolu Arşivleri): Emin Bilgiç Kitabı 3*, Ankara, 1997, s. 67 vdd; Hitit dönemi Anadolu’sunda arkeolojik sitelerdeki dağılımına göre cam eşyalar ve Hititlerin cam yapımını öğrenişi hakkında ayrıca bkz. E. Erten, “Glass in Hittites”, *V. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri (Çorum 02-08 Eylül 2002)*, Ankara, 2005, s. 319 vdd.

tamamlanmış olsa da bunların canlı olmadıklarını farz edersek kesilmek yerine libasyon kaplarına yapıldığı gibi parçalandığını düşünmemiz gerekir. Ritüel metinlerinde kuşların genellikle yakılarak kurban edildiğini biliyoruz. Kesilen kuş örneğine pek fazla rastlamıyoruz. Bu durumda Kassian et al. tarafından Öy. 23’de yapılan *hattanzi*- “keserler” anlamındaki tamamlamanın doğru olmayabileceğini söylemek zorundayız. Kuşların kesildiğine çok sık rastlanmadığını göz önünde bulundurunca, burada verilen tamamlama tarafımızdan çok şüpheli görülmüştür. Aynı metinler üzerinde çalışan bir başka uzman T. P. J. van den Hout ile iletişim kurduk ve o bize burası için başka bir tamamlama önerdi ki, bu “koyarlar/yerleştirirler” anlamına gelen *tiyanzi*-‘dir. Kuşların canlı değil de çeşitli malzemelerden yapılmış modeller olduğu düşünülürde, “çukurda kesilmek” yerine, “çukura yerleştirmek” çok daha makul bir tercüme olacaktır.

Yine de bunların canlı olma olasılıkları da göz ardı edilemez. Sonuçta canlı bir domuza gümüş bir ağız ve canlı kuşlara gümüş kaplar takmak olanaksız değildir; *arda* kuşlarının 5 şekel (yaklaşık 60 gr.) ağırlığında kapları taşıyabilecek türde kuşlar olmaları mantıksız değildir. Ne yazık ki, *arda* kuşları yalnızca cenaze töreni metinlerinde karşımıza çıkar; bu nedenle de bu kuşların kimliklerini tespit etmek şu an için olanaksızdır⁶²⁸. Ne olursa olsun burada kuşlar ve domuzla çok özel bir ritüelin gerçekleştirildiği muhakkaktır.

Domuz ve kuş kurbanlarının yeraltı tanrılarıyla ilişkili ritüellerde kurban olarak kullanıldığı bilinmektedir. Çukurun kullanılması da karakteristiktir. Bölüm IV.2.2.’de ele alınmış olan yeraltı kurbanları hakkındaki metin, çukurun yeraltı bağlantısını çok daha açık gözler önüne sermektedir.

Cenaze ritüelinde domuz ve kuş kurbanlarının sunulması ve çukura gönderme yapılması 8. günün yeraltı dünyası ve onun tanrılarına adandığının bir göstergesi gibidir. Öldükten sonra tanrı olan bir kralın cenaze töreninde, yeraltı dünyasına özgü kurban sunma biçimlerinin yer alması, kralın öldükten sonra yeraltına gittiği konusundaki şüphelerimizi güçlendirmektedir.

Esasen II. Murşili’nin, karısının hastalığından duyduğu üzüntüyü dile getirirken kullandığı ifade (“yaşadığım günler boyunca, ruhum, onun yüzünden alttaki karanlık

⁶²⁸ Ertem, 1965, s. 225.

dünyaya yaklaşır”⁶²⁹), kralların da diğer insanlar gibi öldükten sonra yeraltına gittikleri fikrini doğrular niteliktedir. Eğer bir kral öldükten sonra Güneş Tanrısı oluyorsa, zaten ölümden sonraki yaşantısında gecelerini yerin altında geçirmeye mecburdur.

T. van den Hout kralların diğer sıradan insanlardan farklı olarak, Güneş Tanrıçası’nın kendisi gibi, istedikleri zaman yeraltını terk edebileceklerini ve oradan kaçıp kurtulmaya yetkili olan kişilerin sadece kralî kişiler olduğunu öne sürmektedir⁶³⁰.

A. Ünal, domuzun bol kanlı ve yağlı etinden dolayı yeraltı tanrılarının çok beğendiği bir kurban olduğunu belirtir; yere açılan çukurlara akıtılan kan yeraltındaki tanrıların iştahını kabartacaktır⁶³¹. Bütün bunlardan sonra simgesi domuz olan bir tanrının Hitit panteonunda var olup olmadığından söz etmek yerinde olur. H. Ertem, KUB 9.4 Ay. III 22-24’de “Tanrı Pannun[ta]’nın ŞAH.TUR”u şeklinde bir ifadenin yer aldığını yazar⁶³². Kültepe mühür baskılarından birinde domuz üzerinde duran iki yüzlü tanrı *USMU* vardır⁶³³. Bilindiği gibi bu tür eserlerde, tanrılar genellikle kutsal hayvanlarının üzerinde tasvir edilirler. Tasvir sanatında domuzun tanrı *USMU*’nun simgesi, metinlerde ise tanrı Pannunta’nın kutsal hayvanı olarak geçmesi dikkat çekicidir. Tanrı *USMU* özellikle Eski Mezopotamya’da her zaman iki yüzlü şekilde tasvir edilir ve su tanrısı Ea’nın veziridir⁶³⁴. Hitit cenaze ritüeline görsel örnek teşkil eden Tyszkiewicz mühründe de iki yüzlü tanrı *USMU*’nun tasvir edildiğini bu noktada belirtmek isteriz.

Kuşların yeraltı dünyası ile ilişkileri ise daha karmaşıktır. Belki de onlar yeraltı dünyasının tanrılarıyla bağlantı kuran haberciler olarak düşünülüyordu. Belki de

⁶²⁹ H. A. Hoffner, “A Prayer of Mursili II About his Stepmother”, *JAOS* 103, 1983, s. 188.

⁶³⁰ van den Hout, 1994, s. 44.

⁶³¹ Ünal, 1996, s. 67.

⁶³² Ertem, 1965, s. 77 ve s. 225.

⁶³³ N. Özgüç, *The Anatolian Group of Cylinder Seal Impressions from Kültepe*, Ankara, 1965, s. 19 vdd; Lev. 7.

⁶³⁴ T. Özgüç, 2005, s. 173.

onlardan başka hiçbir canlının sahip olmadığı uçuş yeteneklerini kullanarak diğer dünyaya gidebildikleri düşünülüyordu⁶³⁵.

Bundan sonra domuza ve kuşlara takılan gümüş ve altınlar sökülür, gruplara ayrılarak Taş Ev'e götürülür. Bu gümüş ve altınları mezar hediyesi olmalıdır.

Domuz ve kuşlarla yapılan ritüel bitince o günün ikinci bölümünü oluşturan çayır kesme töreni başlar. Ancak önce en başta sözü edilen testiler kırılır, kazma ve kürek yakılır, küller kaldırılıp at ve sığır kafalarının yakılmış olduğu yere boşaltılır. Çayır kesilir ve yaşlı kadın çayırı somunun üzerine koyarak Güneş Tanrısı'na uzatır ve elinde terazi de vardır. Güneş Tanrısı'nın huzurunda, ölünün ebedi hayatı için dua eder. Terazi belki de Güneş Tanrısı'nın yargısı için bir simgedir; yaşlı kadın çayırı ve bu çayırda otlayacak sığırları, koyunları, atları ve katırları ölünün ebedi hayatına bağışlaması için yalvarır. Bu çayırılık, az önce yapılan ritüelde kesilen hayvanlar ve kesilen çayır parçasıyla temin edilmiştir. Dikkati çeken nokta domuz ve kuşlardan bu çayırılığın bir unsuru olarak söz edilmemesidir. Bu hayvanların çukurda sadece yeraltı tanrıları için adanmış oldukları anlaşılmaktadır. Çayırı da at ve sığır kafalarının yakılmış olduğu yere boşalttıktan sonra yaşlı kadının işi bitmiştir ve ücreti olan ekmekten bir ölçek alıp çekilir.

8. güne ait törenin bundan sonrası yeme ve içme ritüelleri ile devam eder⁶³⁶. Törenin baş aktörü olan tasvire –bu tasvir daha önce de belirttiğimiz gibi ölünün tasviridir- içki verilir. Güneş Tanrısı'nın içilmesi, erkek şarkıcılar ve diğer ritüel görevlileri daha önce anlatılanlara benzer şekilde görevlerini yerine getirirler. Bu arada tören yerinde bir çadır kurulmuştur. Tasvir arabadan indirilip, çadırın içine sokulmuş ve altın bir tahta oturtulmuştur; ancak ölen bir kraliçeyse altın bir tabure söz konusudur. Bu taht ve tabure büyük olasılıkla kral ya da kraliçenin ölmeden önceki makamlarını sembolize etmektedir. Bundan sonra yemeğin başladığı haber verilir. 8. günde ağıtçı kadınların (Hititçe'si *taptara* kadınları) etkinliği göze çarpmaktadır. Yemek başlarken ağıtçı kadınlara öncelik tanınarak bir saray ekmeği (Hititçe'si *šaramna*-) ve saki tarafından içki ikram edilir. Ancak yemek başlamadan

⁶³⁵ Kuşların yeraltıyla bağlantısı hakkında: Bittel, 1970, s.108 vd; Bittel et al., 1975, s. 53 ve 61 vd.; Otten, 1961, s. 130 vd; Haas –Wilhelm, 1974, s. 50 vd.

⁶³⁶ Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Kassian et al., 2002, s. 384 vd; Otten, 1958a, s. 60 vdd; Christmann-Franck, 1971, s. 72 vd.

önce adet olduğu üzere yukarıda adı geçen tanrıların ve ölünün ruhunun içilmesi ritüelleri gerçekleşir.

9. güne ait metinler bugüne kalmamıştır. Özet tabletinde süslemekle ilgili bir gün olduğu yazılmıştır; özet tabletinde 10. gün ise, harman yeri sabanının günüdür⁶³⁷. Sabanın kırılıp, yakılmasından önce, gün doğar doğmaz kurban ritüellerinin de içinde yer aldığı aktiviteler başlar.

10. Gün

Transkripsiyon:

KUB 39.10⁶³⁸

Öy. I

1 [I-NA UD 10^K]AM *ma-a-an lu-u[k-kat-ta ALAM-kán (nu-u-wa É-ri-a)n-da nu-kán]*

2 [A-NA A]LAN DUMU^{MEŠ} É.GAL[*a-ku-wa-an-na IŠ-TU hu-u-up-(pár KÙ.GI)*]

3 [(pí-i)]*a-an-zi nam-ma A-N[A ALAM 1 GU₄.NIGA 7 UDU^{HL.A} ši-pa-an-du-wa-a(n-zi)]*

4 [(pí-an)]-zi 1 UDU *tak-na-aš*^DU[TU-i 1 UDU^DUTU ŠA-ME-E 2 UDU *hu-(uh-ha-aš ha-a-an-n)a-aš]*

5 [2 UDU] 1 GU₄-ia *ak-kán-t[a-aš ZI-ni 1 UDU-ma A-N(A^DUD.SIG₅ ši-pa-a)n-da-an-zi]*

6 [ma-]ah-ha-an-ma-aš-ša-an^U[^{ZU}NÍG.GIG (EGIR-pa ti-an-zi) *nu ak-kán-ti]*

7 [w]a-ga-an-na pí-an-zi[*nu a-pí-e-da-ni-pát pí-di* (^{GIŠ}ZA.LAM.GAR^{HL.A} *ka-r)u-ú ši-ia-an]*

Tercüme:

Öy. I

⁶³⁷ KUB 39.6: bkz. Kassian et al., 2002, s. 610 vd; Otten, 1958a, s. 48 vd.

⁶³⁸ Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Kassian et al, 2002, s. 432 vdd; Otten, 1958a, s. 54 vdd.

- 1 [10. günde] gün [ağardığı] zaman [heykel (hala ev)dedir ve]
- 2 saray oğlanları [(altın) *hup(par)* kasesinden içmesi için] hey[kele]
- 3 [(verir)]ler. Ayrıca [1 besili sığır (ve) 7 koyunu heyke]le [kurban etmek(için)]
- 4 [(sunar)]lar: 1 koyunu Yeryüzünün G[üneş] Tanrıçası'na [1 koyunu
Gökyüzü'nün Güneş Tanrısı'na 2 koyunu bü(yükbaba ve büyükanne)lere]
- 5 [2 koyunu] ve 1 sığırı ölünü[n ruhuna 1 koyunu ise (İyi Gün Tanrısı'na kurban
eder)ler]

-
- 6 Ka[raciğeri (geriye koydukları za)man [ve ölüye]
 - 7 [ye]mesi için verirler [ve (çadır) aynı yerde (bir önceki yere) kurulur]

Metnin Açıklama ve Yorumu:

10. gün, güneş doğar doğmaz, evin içinde bulunan heykele *huppar-* kabı ile ismi belirtilmeyen bir içki, belki de su verilmesi ile başlar. Daha önceki metinlerde de okuduğumuz gibi, törene heykelin bir aktör olarak katılımından beri bütün günler ona su verilmesi ile başlamaktadır.

Heykele içki vermek amacıyla kullanılan araç *huppar-* kasesidir. *Huppar-* kasesi daha önce törenin ikinci gününde ateşte yanan cesetten geriye kalan kemiklerin içine konduğu kap olarak geçmiştir ki, 2. gün kullanılan *huppar-* kasesinin boyut olarak daha büyük olduğu düşünülmelidir. Buradaki *huppar-* kasesi J. Friedrich tarafından Terrine “çorba kasesi” olarak tercüme edilmiştir⁶³⁹. Bu kabın isminin *hup(p)-* “biriktirmek, bir araya toplamak” fiilinden türetildiği iddia edilmiştir⁶⁴⁰. Öyleyse bu bir “biriktirme, toplama” kabıdır. Metinlerde ona yapılan atıflar bu özelliğini doğrular niteliktedir⁶⁴¹. Bütün bunlardan yola çıkarak bu kabın geniş ağızlı ve taşınması kolay bir kap olduğu sonucuna varıyoruz. Cenaze töreninde ceset yakıldıktan sonra geriye kalan kemiklerin içine konulduğu düşünülürse kabın geniş ağızlı olması zorunludur. Tasvirli sanat eserlerinde bu kabın en yakın benzeri M.Ö.

⁶³⁹ *HWb*, s. 75.

⁶⁴⁰ Coşkun, 1969, s. 49, d. n. 5.

⁶⁴¹ *Huppar-*’ın içine libasyon sahnelerinde içki akıtıldığına, kral ve kraliçenin GAL kadehiyle içkilerini içtikten sonra geri kalanı *huppar-* kabına boşalttıklarına dair metin yerleri için bkz. Coşkun, 1969, s. 51 vd.

1. bin yıla ait Malatya kabartmalarında karşımıza çıkar. Metinlerde anlatıldığı gibi içine libasyon yapılmaktadır⁶⁴² (Tablo 45).

Heykele içki verilmesinden sonra 7. gün yapılan ritüele benzer şekilde 1 besili sığır ve 7 koyunu onun huzuruna, takdis etmesi amacıyla getirirler. Nasıl ki, olağan dini törenlerde hayvanlar kurban edilmeden önce kral tarafından takdis ediliyorsa, burada da kralın yerini alan heykel tarafından takdis edildiği farz edilmektedir. Koyunlardan biri Yeryüzünün Güneş Tanrıçası, diğeri Gökyüzü'nün Güneş Tanrısı için kurban edilir; 2 koyun ise biri büyükannelere, diğeri büyükbabalara olmak üzere kurban edilir. Yine ölünün ruhuna ayrıcalık tanınır ve ona 1 besili sığır ve 1 koyun kurban edilir; yedinci koyun ise İyi Gün Tanrısı için kurban edilir. Ölüye yemesi için karaciğeri koyarlar.

Metnin bundan sonrası çok açık değildir; ancak heykelin çadırın dışına çıkartıldığından ve arabaya oturtulduğundan söz edilmektedir.

10. günde kısmi olarak korunan metinler içinde KBo 40.178+KUB 39.14 öy. I'de ise 10. gün ritüellerinin ana temasını oluşturan saban, yapılan kurbanlarla beraber çarpıcı bir biçimde konu edilmektedir. Metnin başı çok iyi korunamamış olmakla beraber, bir görevlinin sabanı yerde bir iki kez sürüttüğü anlatılmaktadır. Metin şöyle devam eder:

Transkripsiyon:

KBo 40.178+KUB 39.14⁶⁴³

Öy. I

13' nu^{GIŠ} APIN ar-ha ki-iš-ša-an-zi na-an a-pí-e-da-ni-pát pí-di

14' ar-ha wa-ar-nu-wa-an-zi ha-aš-uš-ma^{MUNUS} SU.GI ša-ra-a da-a-i

15' nu SAG.DU^{MEŠ} [AN]ŠE.KUR.RA^{MEŠ} SAG.DU GU^{HI.A} ku-wa-pí wa-ra-an-da-at

16' nu-uš a-pí-a iš-hu-u-wa-i GU^{HI.A} -ma ha-ad-da-an-zi

17' [nu-u]š^{LÚ.MEŠ} MUHALDIM da-an-zi

⁶⁴² Bu özdeşleştirme için bkz. Coşkun, 1969, s. 53, d. n. 3.

⁶⁴³ Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Kassian et al., 2002, s. 450 vd; Otten, 1958a, s. 78 vdd; tercüme için ayrıca bkz. Christmann-Franck, 1971, s. 73 vd.

Tercüme:

Öy. I

-
- 13' ve sabanı k[ır]arlar ve onu o yerde
14' tamamen yakarlar, yaşlı kadın külleri kaldırır,
15' ve at kafaları (ve) sığır kafalarının yakılmış olduğu
16' yere boşaltır. Ve sığırları keserler,
17' [ve] aşçılar onları alırlar.
-

KUB 39.14+KBo 40.178+KBo 40.311⁶⁴⁴

Öy. II

-
- 5' [nu na]m-ma DUG^{HL.A} KAŠ
6' [DUG^{HL.A} GEŠTIN] DUG^{HL.A} ta-wa-al
7' [DUG^{HL.A} wa-]al-hi ša-an-na-pí-la
8' [x x] šar-t]u-li-i-ia-li
9' [du-wa-ar-ni-i]a-an-zi
-
- 10' [nu^{GI}]ŠBALAG-ma^{GI}[Š- x x x]x-an-na
11' [a-pí-d]a-ni-pát pí-d[i ar-ha] wa-ar-nu-u-wa-an-zi
12' [SAHAR^{HL.A}-u]š-ma [ša-ra-a] da-an-zi
13' n[u SAG.DU]^{MEŠ} GU₄^{HL.A} [SA]G.DU^{MEŠ} ANŠE.KUR.RA^{MEŠ}
14' ku[-wa-pí w]a-ra-an-[d]a-at
15' nu-u[š a-pí-ia i]š-hu-u-wa-an-zi
-

Tercüme:

Öy. II

⁶⁴⁴ Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Kassian et al., 2002, s. 456 vd; Otten, 1958a, s. 80 vd.

- 5' [ay]rıca bira testileri,
6' [şarap testileri], *tawal* testileri
7' [wal]hi [testileri] her biri boş halde (ve)
8' [şart]uliyali
9' [kıra]rlar
-

- 10' [ve] BALAG çal[gısını] ve ağaçtan] başka şeyleri?⁶⁴⁵ [x x x]
11' [o yer]de [tamamen] yakarlar
12' ve [külleri] [kal]dırırlar
13' ve [sığır kafaları] (ve) at [ka]falarının
14' ya[kılmış (olduğu) ye]re
15' ve [oraya bo]şaltırlar
-

Transkripsiyon:

KUB 39.33+KBo 39.34⁶⁴⁵

Öy. II

6	<i>nam-ma ak-kan-</i>	<i>t[i]</i>
7	<i>a-ku-u-wa-an-na pi-an-</i>	<i>[zi]</i>
8	<i>nu ^DUTU-un e-ku-</i>	<i>zi</i>
-

Tercüme:

Öy. II

- 6 ayrıca ölüy[e]
7 içmesi için verir[ler]
8 ve o, Güneş Tanrısı'nı içer.
-

Transkripsiyon:

KUB 39.14+KBo 40.311⁶⁴⁶

⁶⁴⁵ Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Kassian et al., 2002, s. 454 vd.

⁶⁴⁶ Kassian et al., 2002, s. 458 vd; Otten, 1958a, s. 80 vd.

Ay. III

3 GU₄[^{HL.A}-m]a ku-i-e -eš [[?]an-da t]u-u-ri-ia-an-te-eš

4 nu-uš ha-ad[-da-an-]zi

5 nu-uš [MUHALDIM] ^{LÚ.MEŠ}MUHALDIM [] da-a-an-zi

Tercüme:

Ay. III

3 [ko]şum sığır[larını]

4 keserler

5 ve aşçılar [(onları[?])] alırlar

Metinlerin Açıklama ve Yorumu:

Yukarıdaki metinlerin üçünde de kullanılan malzemelerin yakılması konu edilir. Sembolik bir şekilde yere sürtüldükten sonra kırılıp, tamamen yakılan saban, ölünün diğer yaşamında içinde yer alacağı çiftliğin gereçlerinden biridir. Onunla beraber yakılan her şey gibi saban da ölünün sonraki hayatına dahil edilmiştir. Burada dikkati çeken çok önemli bir nokta vardır: nasıl ki, yakarak en kolay ve en acısız şekilde öteki dünyaya gönderilen ölünün bir ruhu varsa, öyle anlaşıyor ki onunla beraber ya da ondan sonra tahrip edilip (öldürülüp?) yakılan bütün hayvanların ve cansız eşyaların bir ruhu olduğu düşünülmektedir. Küller her zaman yaşlı kadın tarafından at kafaları ve sığır kafalarının olduğu yere götürülüp, boşaltılmaktadır. Burası *ukturi*'den farklı bir yer olmalıdır. Bu metinlerde kesilen sığırların aşçılar tarafından alınması anlatılmaktadır. Törenin başlangıcından beri aşçılar ilk defa karşımıza çıkar. ^{LÚ}MUHALDIM'in tam karşılığı "mutfak adamları"dır. Ancak bunların kesilen hayvanları parçalayıp, yenilir duruma getirmekle sorumlu kişiler olduğunu ve mutfakta çalıştıklarını bildiğimiz için onları "aşçılar" diye tercüme ediyoruz⁶⁴⁷.

Ayrıca KUB 39.33+KBo 39.34 Öy. II satır 6 vd.'nda da ilginç bir ifadeye rastlıyoruz. Burada içmesi için ölüye verirler ve o da Güneş Tanrısı'nı içer. Olağan dini törenlerde kralın tanrıları içmesi gibi burada da büyük olasılıkla ölü, Güneş Tanrısı'nı içerek onunla bütünleşmektedir. Özellikle öldükten sonra Güneş Tanrısı olan kralın cenaze töreninde yapılan böyle özel bir ritüel çok anlamlıdır. Doğal

⁶⁴⁷ Daddi, 1982, s. 64 vdd.

olarak burada ölü derken onun heykelinin kast edildiğini ve ölü yakıldıktan sonra geçen bütün ölü (Hititçe’si *akkant-*) sözlerinin heykelle dönüşümlü olarak kullanıldığını düşünüyoruz. Ölünün Güneş Tanrısı’nı içmesinden sonra daha öncekilerden farksız bir şekilde ekmekler parçalanır ve bira kabı kırılır ve terazi ile Güneş Tanrısı’nın karşısına geçilir.

10. gün gümüşten boynuzların, gümüş ve bronz *aramni*’lerin⁶⁴⁸ “Taş Ev”e götürülmesi ile son bulur. ^{GI}*nadi*⁶⁴⁹ ve ^{KUŠ}*kurša*⁶⁵⁰ da buraya getirilir. Bütün bu değerli eşyaları birer mezar hediyesi olarak kabul ediyoruz.

New York Metropolitan Museum’da sergilenen Hitit Dönemi’ne ait gümüşten geyik ritonu üzerinde bu iki eşyanın tasvirini görüyoruz. Oturan tanrının hemen arkasında yer alan ağaçta asılı bir çanta büyük olasılıkla sözünü ettiğimiz ^{KUŠ}*kurša*’ya ait bir tasvirdir; hemen yanında ise bir okdanlık görülmektedir. Ağacın altındaki geyik, bir avın sonucunda öldürülmüş ve ağacın altına yerleştirilmiş olmalıdır. Bu sahnenin avla ilişkili olduğu çok açıktır⁶⁵¹ (Tablo 16).

Bugün yine içme ve yeme törenleri ile devam eder. Bu yeme içme törenlerinin içinde önemle üzerinde durulması gereken bir ritüel vardır. O da şöyledir:

Transkripsiyon:

KUB 39.33+KBo 39.34⁶⁵²

Ay. III

5 *hal-zi-ia-ri* EGIR-an-da GAL^{HLA}

⁶⁴⁸ *Aramni*-’nin “bir kuş tasviri”/ “bir kült malzemesi” olduğu hakkında bkz. S. Ö. Savaş, “Yumruk Biçimli Gümüş Hitit Kabı ile Fraktin Kaya Anıtı Üzerinde Görülen Bazı Kült Nesnelerinin İdentifikasyonu”, *IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie*, Wiesbaden, 2001a, 612.

⁶⁴⁹ ^{GI}*nadi*-’nin “ok” veya “kamuş” anlamlarına geldiği ve cenaze metinlerinde “ok” anlamında kullanıldığı hakkında bkz. *CHD*, 1989, s. 406 vd.

⁶⁵⁰ Kraliyetle özdeşleşmiş bir fetiş veya tılsım. Tischler, 1977, s. 654 vdd; Puhvel, 1984, s. 270 vdd; ^{KUŠ}*kurša*’nın kült odasının kutsal eşyaları arasında yer aldığı hakkında bkz. Alp, 1993, s. 98 ve 101; ^{KUŠ}*kurša*’nın “avcı çantası” anlamına geldiği hakkındaki öneriler için bkz. Baltacıoğlu, 2003, s. 65, d.n. 60; Koruyucu tanrılar (Hitit metinlerinde ifade edilişleri ^DLAMMA) ve kutsal nesne ^{KUŠ}*kurša*’nın onların sembolü olması hakkında bkz. McMahon, 1991, s. 2 vdd.

⁶⁵¹ Muscarella, 1974, s. 123 vdd.

⁶⁵² Metnin transkripsiyon ve tercümesi: Kassian et al., 2002, s. 460 vd.

- 6 *ki-iš-ša-an ir-ha-iz-zi*
- 7 ^DUTU ^DU ^DLAMMA *tak-na-aš ^DUTU-an*
- 8 *ku-in-na ar-ha-ia-an*
- 9 1-ŠU- [zi] *e-ku-zi*
- 10 EGIR-ŠU-ma *a-pí-el ZI-an*
- 11 3-ŠU *e-ku-zi ^DUD.SIG₅-ia-aš-ša-an*
- 12 [a]n-da *te-iz-zi*
-

Tercüme:

Ay. III

- 5 çağrıldı, ondan sonra kupaları
- 6 şu şekilde tanzim etti:
- 7 Güneş Tanrısı, Fırtına Tanrısı, Koruyucu Tanrı, Yeryüzünün Güneş Tanrıçası
- 8 her birini ayrı ayrı
- 9 1 defa içer,
- 10 ve sonra onun ruhunu
- 11/12 İyi Gün Tanrısı'nı anarak 3 defa içer
-

Metnin Açıklama ve Yorumu:

KUB 39.33+KBo 39.34 Ay.III 5-9'da her bir tanrının ayrı ayrı kupası olduğu ve bu kupaların tanrının kendisi ile özdeşleştirilerek içildiği ve "tanrıyı içme" eyleminin arkasında yatanın da bu olduğu açıkça görülmektedir. İçme ritüeli bir çağırma eyleminin arkasından gelir ki, törene ait metinlerin bütününe baktığımızda bunun, "yemeğe çağırma" olduğu anlaşılmaktadır.

Ay. III 10-12'de ise onun ruhu yani ölünün ruhu İyi Gün Tanrısı'nın adı anılarak içilmektedir. Burada ölüyle onun öldüğü gün arasında bağlantı kurulmak istendiği açıktır.

10. güne ait ritüelleri bu şekilde inceleyip yorumladıktan sonra 12. günün ritüellerine geliyoruz. Çünkü 11. güne ait törenler ne yazık ki elimize ulaşmamıştır.

Özet tabletinde 12. gün, “asmanın kesilmesi” yani bağbozumu günü olarak tanımlanmaktadır⁶⁵³.

12. Gün

Transkripsiyon

KUB 30.19+20+21+22+39.7⁶⁵⁴

Öy. I

- 1 *ma-a-an I-NA UD 12^{KAM} lu-uk-kat-ta ALAM- kán nu-u-wa É[-ri an-]da*
- 2 *[n]u-u-kán A-NA ALAM 1GU₄ ŠE 7 UDU^{HL.A}-ia ši-pa-an-da-a[n-]zi*
- 3 *1 UDU ták-na-aš^DUTU-i 1 UDU^DUTU ŠA-ME-E 2 UDU hu-uh-ha[-aš h]a-an-na-aš*
- 4 *2 UDU 1 GU₄ ŠE ak-kán-ta-aš ZI-ni 1 UDU-ma-kán A[-N]A^DUD.SIG₅ ši-pa-an-da-an-zi*

-
- 5 *ma-ah-ha-an-ma-aš-ša-an^{UZU}NÍG.GIG EGI[R-pa] ti-an-zi nu ak-kán-ti*
 - 6 *wa-ga-an-na pí-an-zi na-aš-ta [ALAM] É-ir-za pa-ra-a ú-da-an-zi*
 - 7 *na-at-ša-an A-NA [GÍŠGIGIR a-ša-an-]na-aš a-še-ša-an-zi EGIR-an-ma*
 - 8 *^{MUNUŠ.ME}[^Štap-]da-ra-aš i[-ia-at-t]a-ri nu ú-e-eš-kán-zi*
-

Tercüme:

Öy. I

- 1 12. gün, gün ağardığı zaman, heykel henüz evin içindedir,
- 2 [v]e heykele 1 semiz sığır, 7 koyun kurban etmek için suna[r]lar;
- 3 1 koyunu Yeryüzünün Güneş Tanrıçası'na, 1 koyunu Gökyüzü'nün Güneş Tanrıçası'na 2 koyunu büyük ba[ba (ve) bü]yük annelere
- 4 2 koyunu ve 1 semiz sığırı ölünün ruhuna, 1 koyunu ise “İyi Gün” Tanrısı'[n]a kurban ederler.

⁶⁵³ KUB 39.6: bkz. Kassian et al., 2002, s. 610 vd; Otten, 1958a, s. 48 vd.

⁶⁵⁴ Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Otten, 1958a, s. 32 vdd; Christmann-Franck, 1971, s. 74 vdd.

- 5 Daha sonra karaciğeri geriye koydukları zaman, ve ölüye
6 yemesi (için) verirler, ve sonra [heykeli] evden dışarı çıkarırlar
7 ve sonra onu [arabada duran otura]ğa oturturlar. Ve arkasından
8 [tap]tara kadınları ilerlerler ve devamlı olarak ağlarlar.
-

Metnin Açık|aması ve Yorumu:

12. gün, güneş doğar doğmaz ilk iş olarak evin içinde olan heykele, 1 semiz sığır ve 7 koyun, adandıkları tanrılara kurban etmek için takdis ettirilir. Daha sonra da bu hayvanlar sırayla, artık cenaze töreni için karakteristik olan tanrılara ve diğer ilahi varlıklara (büyük olasılıkla onları simgeleyen heykellere) takdis ettirilir. Karaciğer her zamanki gibi ölünün yemesi için geriye bırakılır. Geriye bırakmaktaki amaç belli ki, ölünün heykelinin bunu yemesi mümkün olmadığı için, yiyecek kişinin sonradan bunu almasıdır. Heykelin arkasında duran karaciğeri sonradan bu kişi alacak ve herkes de sanki bunu ölü sonradan gelip almış gibi davranacaktır.

Tören, heykelin dışarı çıkartılıp arabadaki oturağına oturtulması ile devam eder; tören alayının içinde *taptara* kadınları da yer almakta ve ağlayarak heykeli takip etmektedirler.

Metnin devamında ise 12. günün ana teması, asma kesme ritüeli başlar. Asmayı getirirler; sonra onu bez bir kuşakla bağlarlar, üzüm ve başka meyve salkımları ve yün parçaları ile süslerler; *taptara* kadınları onu çadırın içine sokar ve ölünün masasının (^{GIŞ}BANŠUR) karşısına dayarlar. Oraya önceden altın ve gümüş süslemeli bir başka masa (metinde ^{GIŞ}*tarše*) getirilmiştir; üzerine, içinde bir takım değerli giysi, bir kap güzel kokulu yağın da yer aldığı pek çok şey koyarlar. Sonra asmanın üzerine şarap dökerler ve yukarıdaki söz edilen 1 sığır ve 7 koyunu bu masanın üzerinde keserler ve sonra aşçılar onları alır. Bu bölümün transkripsiyon ve tercümesi aşağıdaki gibidir:

Transkripsiyon:

KUB 30.19+20+21+22+39. 7⁶⁵⁵

Öy. I

⁶⁵⁵ Kassian et al., 2002, s. 480 vd; **HWb**, s. 32 vd.

-
- 21 *nam-ma-kán A-NA* ^{GIŠ}GEŠTIN GEŠTIN [*la-hu-u-wa-an-zi*]na-x [....]
22 *na-an-ša-an* ^{GIŠ}tar-še-ia-aš [x x x ^{SÍG}i-]ia-at-na-aš-š[a ...]
23 *mu-u-ri-ia-nu-uš* ^{TÚG}ŠÀ-KA-D[Ù x x x x]nu? ^{GIŠ}tar-še 1 GU₄ 7 UDU^{HLA}-ia
24 *hu-kán-zi nam-ma-aš za* [x x x x ^L]^{Ú.MEŠ}MUHALDIM *da-an-zi*
25 *nu* ^{GIŠ}GEŠTIN *ú[-da-an]-zi*
-

Tercüme:

Öy. I

-
- 21 Ayrıca üzüm asmasına şarap [dökerler], ve [...]
22 ve onu masanın [x x x i]adar- iplerini[n ...]
23 salkımları <ve> kumaş kemer[i x x x x] masada 1 sığırı ve 7 koyunu
24 keserler. Sonra [x x x x x] aşçılar alır.
25 ve üzüm asmasını gö[türür]ler.
-

Metnin bundan sonrası büyük yemeğin haber verilmesi, tanrıların sırayla içilmesi, şarkıcıların İnanna çalgısını çalması ve heykel tapıcısının ‘aha’ diye bağırması gibi tipik ritüel akışını yansıtır. Aynı metnin öy. 48. satırından itibaren ise üzerinde hayvan kesilen masanın yıkanması, onu süsleyen altın ve gümüşün sökülerek Taş Eve götürülüşü ve masanın parçalanarak ocağın içine atılışı anlatılmaktadır. Ritüelde kullanılan her objenin tahrip edilmesini, onun artık ölünün mal varlığına geçmesi ya da onunla bütünleşmesi olarak anlıyoruz. Aynı zamanda ölüye değen ya da ölü için adanan her şey başkasının elini süremeyeceği/kullanamayacağı ölçüde kirlenmiş demektir. Bu kirlilik bilinen anlamda kirlilikten çok simgesel bir nitelik taşır. Yani artık o obje yeraltı dünyasının malı haline gelmiştir ve ölümü simgelemektedir; yaşayan insanlar için bu durum şiddetle kaçılması gereken bir durumdur. Eğer varsa objenin üstündeki değerli madenlerin ya da süslemelerin Taş Eve mezar hediyesi olarak götürülmesi de aynı simgesel anlamı işaret eder.

Masanın kırılıp ocağın içine konmasından sonra, devam eden satırlarda ocağa bir takım bayram giysisinin konulduğunu ve üzerine güzel kokulu yağ döküldüğünü de görüyoruz. Ocağın ne kadar önemli bir rol oynadığı bu satırlarda tekrar karşımıza çıkmaktadır.

Bundan sonra ise çok özel bir tören başlar. Ölünün ailesinden bir kişi yani kral ailesinden bir kişi, muhtemelen veliaht prens, elinde gümüş bir baltayla gelir ve üzüm asmasını keser; bu sırada saki yere bir kap fırlatır ve kral ailesinden katılımcı *taptara*- kadınları ile ağlamaya başlar. Kesilenler tekrar ocağın içine atılır ve *taptara*-kadınları ateşin çevresinde döner. Bu güne ait törenler heykelin dışarı çıkartılıp, arabaya oturtulması ve *taptara*-kadınlarının onu izlemesi ile sona erer.

Elimizdeki metinlere göre cenaze töreninin son günü olan 13. gün, özet tabletinde⁶⁵⁶ *lahhant*- kuşlarının günüdür. Bugüne ait karşımıza çıkan kurbanlar sadece kuş kurbanlarıdır ve kuşlar yakılarak kurban edilir. Bunları anlatan metnin transkripsiyon ve tercümesi aşağıdaki gibidir:

13. Gün

Transkripsiyon:

KUB 39. 7⁶⁵⁷

Öy. II

-
- 7 I-NA UD 13^{KAM} na-aš-ta É-ri an-d[a] la-ah-ha-an-zi-na-aš^{MUŠEN}
8 hi-mu-uš i-ia-an-zi nu ŠA GIŠ^{HL.A} 10 la-ha-an-za^{MUŠEN} i-ia-an-za
9 nu-uš IŠ-TU KÙ.BABBAR ha-liš-ši-ia-an-zi nu A-NA 5 la-ha-an-za-ni-a
10 SAG.DU^{MEŠ}-ŠU-NU KÙ.GI GAR.RA SÍG i-ia-at-na-aš-ša 10 la-ha-an-za^{MUŠEN}
11 i-ia-an-za iš-na-aš-ša 10 la-ah-ha-an-za^M[(UŠ)]^{EN.HL.A} i-ia-an-za na-aš 30
12 la-ah-ha-an-za hu-u-i-iš-wa-an-te-iš-ša na-aš-šu 4 la-ah-ha-an-za
13 na-aš-ma 6 la-ha-an-za^{MUŠEN} ap-pa-an-zi ma-a-an la-ha-an-za-ma Ú-U[L]
14 me-hur nu^{MUŠEN} HUR-RÍ^{HL.A} ap-pa-an-z[i]

⁶⁵⁶ KUB 39.6: bkz. Kassian et al., 2002, s. 610 vd; Otten, 1958a, s. 48 vd.

⁶⁵⁷ Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Kassian et al., 2002, s. 491 vdd; Otten, 1958a, s. 36 vdd; metnin 7-14. satırlarının transkripsiyon ve tercümesi için ayrıca bkz. **CHD**, 1980, s. 6 vd.

-
- 15 nu 2 ^{GI}gur-da-li IŠ-TU NINDA ^{HI.A} GA.KIN.AG p[ár[-š]i-an-te[-it (šu-un-)]na-an-zi
- 16 me-na-ah-ha-an-da-ma ^{GIŠ}IN-BI ^{HI.A} hu-u-ma-an-da ^{GI}[ŠPÈŠ ^{GIŠ}GEŠTIN
HÁD.DU.A ^{GIŠ}S]E₂₀-ER-DUM
- 17 ^{GIŠ}ša-ma-am-ma-an-za ^{GIŠ}HAŠHUR ^{GIŠ}HAŠHUR.KUR.RA ku-it-t[a (pa-ra-a)
im-m]i-ia-an-zi
-
- 18 hu-iš-wa-an-du-uš-ma-aš-ša-an la-ah-ha-an [-zu-uš (ha)-liš-(š)i-an]-da-aš
- 19 la-ah-ha-an-za-nu-uš ^{MUŠEN.HI.A} an-da ha-me-in-kán[(-zi) x x x x]x- an
- 20 ^{SÍG}i-ia-at-na<-aš> la-ap-pi-na-an i[(-ia-an)-zi x x x ŠA^{??} Z]I-ŠU
- 21 ku-iš ^{GIŠ}TUKUL nu-uš-kán a-pí-iz-za [...] -zi
-
- 22 nam-ma-aš-kan ^{GIŠ}AB-az an-da-an 2-Š[U ap-pa-an-zi (I-NA 3 KASKAL-N)]I-ma-aš-kán
- 23 ma-ah-ha-an an-da-an ap-pa-an-zi [(nu ki-iš-š)a-an me-mi-ia-a]n-zi
- 24 šu-me-eš-wa-az la-ha-an-zi-i[š (IT-TI) x x x x x x x x]u-me-eš-ša
- 25 a-ša-an [-du ...NU.]GÁL
-

Tercüme:

Öy. II

-
- 7 13. günde evin içind[e] lahhant- kuşunun
- 8 figürlerini yaparlar. 10 lahhant- kuşu ağaçtan yapıldı.
- 9 ve onları gümüşle kapladılar ve 5 lahhant- kuşunun
- 10 başları altınla kaplandı. Ve 10 lahhant- kuşu iyadar- yünüyle
- 11 yapıldı. 10 lahhant- kuşu hamurdan yapıldı. Ve (hepsi) 30
- 12/13/14 lahhant- kuşu. Ve canlı olarak ya 4 lahhant- kuşu ya da 6 lahhant- kuşu yakaladılar. Ve eğer lahhant- kuşu zamanı değils[e], HURRI kuşlarını yakaladıl[ar]
-

- 15 ve 2 sepeti par[ç]alanmış ekmek ve peynir[le (doldurur)]lar.

16 Bunun karşısında (buna ilaveten[?]) bütün meyveleri: i[ncir, kuru üzüm, z]eytin,
17 *šamamma*- meyvesini, elma (ve) kayısıyı her bi[rini (iyice) karış]tırırlar.

18 canlı *lahant*- (kuşlarını) ise [gümüşle (kap)](a)n)mış
19 *lahant*- kuşlarına bağlar[(lar) x x x x]x ...
20 *iyadar*- yününü alev almaya bı[(rakırlar) x x x ru]hunun
21 hangi silah ki, onları onunla [... yapar^{???}]lar.

22 Ayrıca pencerenin içinden 2 de[fa yakalarlar.] Fakat [3. defasında]]
23 onları içerde yakaladıkları zaman (ve şöyl)e söyle]rler:
24 “Sen *lahant*- kuşları[s(n) (ile) x x x x x x] ve sen
25 olursu [n ...de]ğil.

Metnin Açıklama ve Yorumu:

KUB 39.7 öy. 7’den başlayan metnin ilk satırlarında 12. günün bitişi anlatılmaktadır. Yani aynı tablette hem 12. gün hem de 13. gün ritüelleri tasvir edilmiştir. 13. günde *lahant*-⁶⁵⁸ kuşları özel bir önem taşır. A. Kassian et al., metni tercüme ederken *lahant*-’ı “*duck*” “ördek” olarak tercüme ederler. H. Otten ise bu kuş için –şüpheli olarak- bir ev hayvanı teklifinde bulunur⁶⁵⁹. Ancak bu ritüelde kullanılan kuşların büyük çoğunluğu canlı değildir. Yalnızca küçük bir kısmı canlıdır. Bu kuşlar çeşitli malzemelerden yapılmıştır.

Kuşların 10 tanesini ağaçtan yaparlar -ağaçtan yapılan kuşları gümüşle kaplayıp, 5 tanesinin de başını altınla kaplarlar; 10 *lahant*- kuşunu *iyadar*- yünüyle, diğer 10 *lahant*- kuşunu da hamurla yaparlar. Böylece toplam 30 tane kuş modeli yapılmış olur. Ancak bu kuşlara 4 ya da 6 tane canlı *lahant*- kuşu da eklenir. Bunların bizzat görevliler tarafından yakalandığı, eğer bu kuşların mevsimi değilse onların yerine

⁶⁵⁸ Ertem, 1965, s. 226; *Lahant*- kuşlarının “ördek” olarak tercüme edilişi hakkında bkz. *CHD*, 1980, s. 6 vd.

⁶⁵⁹ Otten, 1958a, s. 133.

HURRI kuşlarının yakalandığı metinde açıkça ifade edilmektedir. Bu durumda *lahant-* kuşlarının, H. Otten’ın düşündüğü gibi evcil hayvanlar olmadığı ve belli mevsimlerde ortaya çıktığına göre göçmen kuşlar oldukları düşünülmektedir. Yokluklarında yerini alan *HURRI* kuşları ise daha çok fal metinlerinde geçer ve genellikle “kızıl keklik” olarak tercüme edilir⁶⁶⁰.

Öy. II 15-17’de, içinde ekmek, peynir ve çeşitli meyveler olan bir sunu sepetinin (metinde ^{GI}*kurtal-*) hazırlanışı anlatılmaktadır. *Kurtal-*’ın önüne kamıştan yapılmış eşyaların başına getirilen GI determinativi konulduğu ve içine herhangi bir şey koymaya elverişli bir malzeme olduğu metinden açıkça anlaşıldığı için, ^{GI}*kurtal-*’ı “sepet” olarak tercüme etmeyi uygun gördük⁶⁶¹. Bu sunu sepeti herhalde ölü için hazırlanmaktadır; ancak kuşlarla yapılan ritüelle bağlantısı nedir?

Bu satırlardan sonra canlı kuşların, gümüşle kaplanmış kuşlara bağlandığından söz edilir. Metnin bundan sonrası iyi korunamadığı için çok iyi anlaşılamaz. Ancak *iyadar-* yünüyle yapılan kuşların, ateşe verildiğini düşündürecek ifadeler vardır. Öy. 22’den itibaren, kuşların pencereden odanın içine bırakıldıkları ve sonra da yakalandıkları anlatılmaktadır. Metindeki tahripten dolayı tam anlamasak da, bu kuşların ölünün ruhuyla özdeşleştirilmek istendiği düşünülebilir. Bundan sonraki satırlar ise doğru bir anlam çıkarmaktan uzak bir şekilde tahrir olmuştur.

Aynı metnin 31. satırında kuşların heykelin yanında yakıldığından söz edilir⁶⁶². İlk önce altın ve gümüşle kaplanan cansız kuş modelleri yakılmış, altın ve gümüşler sökülerek Taş Eve götürülmüştür. Canlı *lahant-* kuşlarının da aynı akıbete uğradığını görüyoruz; ancak canlı kuşların bir kısmı heykelin yanında yakılmış, bir kısmı da meşe ağacına bağlanmış ve orada yakılmıştır. Metnimizde ^{GIŠ}*al-la-an-GIŠ-ru-i* olarak transkribe edilen ağaç, meşe ağacıdır⁶⁶³. Bu olayları anlatan metnin transkripsiyon ve tercümesi aşağıdaki gibidir:

Transkripsiyon:

⁶⁶⁰ Ertem, 1965, s. 194 vd.

⁶⁶¹ ^{GI}*kurtal-*’ın “sepet”, “kasa” anlamına geldiği hakkında bkz. J. Puhvel, *Hittite Etymological Dictionary* 4, Berlin, New York, Amsterdam, 1997, s. 277 vdd; *HWb Erg. 1*, s. 11; *HWb Erg. 2*, s. 16; *HWb Erg. 3*, s. 21’de ağaçtan veya örgü işi muhafaza.

⁶⁶² Kuşların yakılarak kurban edilmesinin yeraltına sunulan kurbanlar kapsamında değerlendirildiği hakkında bkz. Bölüm I. 3. 3.

⁶⁶³ H. Ertem, *Boğazköy Metinlerine Göre Hititler Devri Anadolu’sunun Florası*, Ankara, 1987, s.79.

Öy. II

-
- 31 [x x x x x x IT-TI ALA]M wa-ar-nu-u-wa-an-zi nu la-ha[-a]n-zu-uš
32 [x x x x x x x x] nu KÙ.BABBAR KÙ.GI I-NA É.NA₄ pí-e-da-an-zi
33 [x x x x (ma) la-ah-ha-an-]zu-uš hu-u-is-wa-an-du-sa-kán la-ah-[(h)]a-an-zu-uš
34 [x x x x x x IT-T]I ALAM wa-ar-nu-u-wa-an-zi
35 [x x x x x x x]x-an la-ah-ha-an-zu-uš^{MUŠEN GIŠ}al-la-an-G[(I)]Š-ru-i
36 [an-da ha-me-in-kán-zi] na-aš-kán a-pí-ia an-da wa-ar-nu-u-wa-an-zi
-

- 37 [nu^{GIŠ}al-la-an-GIS-ru-i k]u-e-da-ni la-ha-an-zi-uš an-da
38 [x x x x x x x]x-ma na-an I-NA É.NA₄ pí-e-da-an-zi
-

Tercüme:

Öy. II

-
- 31 [x x x x x x] hey[kelin yanında] yakarlar. Lah[a]nt- (kuşları)
32 [x x x x x x x x] Ve gümüş (ve) altını Taş Eve götürürler.
33 [x x x x lahan]t- (kuşları) ve ancak canlı la[(h)]ant- (kuşları)nı
34 heykelin yanın[da x x x x x x] yakarlar.
35 [x x x x x x x]x lahant- kuşlarını me[(ş)]e ağacına
36 [bağlarlar]. Ve onları orada iyice yakarlar.
-

- 37 [ve] üzerinde lahant- (kuşları)nın oldu[ğ]u meşe ağacını]
38 [x x x x x x x]x , ve Taş Eve götürürler.
-

Kuşların yakılmasından sonra büyük yemeğin başladığı haber verilir; saki *taptara-* kadınlarına ekmek ve içki ikramında bulunur. Burada, daha önceki metinlerle de karşılaştırma yaparak vardığımız sonuç, yapılan her eylemin

⁶⁶⁴ Kassian et al., 2002, s. 496 vd; Otten, 1958a, s. 36 vdd.

arkasından yeme ve içme ritüelinin gelmesidir. Öyle görünüyor ki, cenaze ritüelinde görev alan personel, yaptıkları işlerin karşılığında ağırlandı ve yorgunluklarını gidermektedirler. Devam eden satırlarda ocağın yanında yapılan bir başka ritüel anlatılmaktadır; daha önceki satırlarda ekmek, peynir ve çeşitli meyvelerle doldurulan sepetin içindekiler tek tek boşaltılır ki, biz bunları sunu olarak düşünüyoruz. Bundan sonra ocak başındaki ritüel devam etmekte ve kurbanlar verilmektedir:

Transkripsiyon:

KUB 34.66+39.7+KBo 34.57+38.173+39.148+40.22⁶⁶⁵

Ay. III

-
- 1 *na-aš-ta* ALAM^{GIŠ} *ku-ra-ak-ki-ia pá-r-ki-ia-an-[zi]*
 - 2 *na-at IŠ-TU* ^{GIŠ}GU.ZA KÙ.GI GAR.RA *iš-tar-na pí-di [x]*
 - 3 *a-še-ša-an-zi x x[x nu-]uš-ša-an ga-pa-nu ha-aš-ši-i ti[-an-zi]*
 - 4 *nam-ma-kán IT-TI [G(UNN)I 1 GU₄.NIG]A 8 UDU^{HI.A} ak-kan-ta-aš Z[(I-ni)]*
 - 5 *ši-pa-an-ti n[(a-aš-t)a kat-ta]-an-da ha-ad-da-an- [zi]*
 - 6 *[(nam-ma^{UZU} NÍG.GIG^{HI.A} U)^{ZUŠÀ} za-n]u-u-wa-an-zi na-at a[(q-qa-an-da-aš)]*
 - 7 *[(Z)I-ni wa-ga-an-na pí-an-] [zi]*
-

- 8 *[(nam-ma Ì.DÙG.GA^{DUG} ku-u)n-ga-]ni-li-iš ha-aš-ši a-u-wa-a[(n [(kat-ta)]*
 - 9 *[(ar-t)a-ri x x x x]nu ga-pa-nu IŠ-TU Ì.D[ÙG.G(A)]*
 - 10 *[(ši-pa-an-da-an-z)i nu ak-]kán-ti a-ku-u-wa-an-n[a pí-(an-zi)]*
 - 11 *[(nu a-pí-e-el ZI-an) e-ku-]zi^{LÚ} NAR^{GIŠ D} INA[NNA (GAL SÌR^{RU})]*
 - 12 *[(^{LÚ.MEŠ} ALAM.ZU₉) a-ha-a hal-]zi-an-zi me-mi-an-m[(a hu-u-uš-t)e-eš-kán-zi]*
 - 13 *[NINDA.GUR₄.RA KU₇ pá-r-ši-i(a na-an-š)]a-an ak-kán-ta-a[(š ZI- i)]*
 - 14 *[A-NA NINDA.ERÍN^{MEŠ}] [t(i-an-zi)]*
-

- 15 *[(EGIR-an-da-ma) a-pí-e-e]l ZI-an e-[(ku-)]zi^{LÚ} NAR^{GIŠ D} INANNA GAL*
- 16 *[(SÌR^{RU} LÚ^{MEŠ} AL)AM.(ZU₉)] a-ha<-a> hal-zi-an-[(z)]i me-mi-an- ma*

⁶⁶⁵ Kassian et al., 2002, s. 500 vd; Otten, 1958a, s. 40 vd.

17 [(hu-u-uš-ti-iš-kán-zi) NINDA.GUR₄.RA KU₇ pá]r-ši-ia na-an-ša-an ak-kán-
da-aš

18 [(ZI-ni A-N)A NINDA.ERÍN^{MEŠ}] ti-an-zi

Tercüme:

Ay. III

- 1 Heykeli *kurakki*-‘nin üstüne kaldırır[lar]
 - 2 ve onu altın kaplı tahtla (o) yerin ortasına
 - 3 oturturlar. x x[x ve] ocağın içine *gabanu*-‘yu yerleş[tirirler].
 - 4 Ayrıca [o(cağ)ın] yanında [1 semiz sığır] (ve) 8 koyunu ölünün r[(uhu için)]
 - 5 takdis ederler. V[(e sonra) tam aşağı] doğru keser [ler].
 - 6 [(ayrıca ciğerleri, yü)rekleri kı]zartırlar. Ve onları ö[(lünün)]
 - 7 [(ru)huna yemesi için verir] [ler].
-

- 8 [(ayrıca güzel kokulu yağ kabı *kunkan*]ili- ocağın yanında ta](m aşağıda)]
 - 9 [(duru)r x x x x x] ve par[fü(m)]lü *gabanu*-‘yu
 - 10 [(takdis ederle)r. Öl]üye içmesi içi[n ve(rirler)].
 - 11 [(Ve onun ruhunu) içe]r. Erkek şarkıcı [(büyük boy)] tanrı[sal liri (çalar)].
 - 12 [(Heykel tapıcılar) *aha* (diye) bağır]ırlar; [fakat] sesleri [(kısıktır)].
 - 13 [Tatlı somunu parçala(r ve on)]u ölünün [(ruhunun)]
 - 14 [asker tayınlarına] [k(oyar)].
-

- 15 [(Ve ondan sonra) onu]n ruhunu i[(çe)]r. Erkek şarkıcı büyük boy tanrısal liri
 - 16 [(çalar. Hey)kel (tapıcılar)] *ah<a>* (diye) bağırır[(lar)]. Fakat sesleri
 - 17 [(kısıktır). Tatlı somunu par]çalar ve onu ölünün
 - 18 [(ruhunun) asker tayınları(na)] koyar.
-

Metnin Açıklama ve Yorumu:

13. gün yapılan ritüellerden birini anlatan bu metnin başında heykelin *kurakki*-denen bir objenin üstüne kaldırılışı anlatılmaktadır. Mantıksal olarak düşünersek bunun bir heykel kaidesi ya da herhangi bir yükselti olduğu sonucuna varırız. A. Kassian et al.’ın adı geçen çalışmasında da, metin tercümesinde *kurakki*- “pedestal” olarak tercüme edilmiştir. Bununla beraber J. Friedrich sözlüğünde bu kelimenin karşısına “vierfach vorhandener Teil des Hauses”⁶⁶⁶ açıklamasını yazmıştır. J. Puhvel’in etimolojik sözlüğünde *kurakki*- “sütun, direk” olarak tanımlanmıştır⁶⁶⁷. M. Popko da *kurakki*-‘yi çekinceli bir şekilde “sütun” olarak düşünmüştür⁶⁶⁸. Bu yükseltinin tam ortasına yerleştirilen heykel, önce altın kaplı bir tahta oturtulduktan sonra oraya konur. Bu taht, ölmeden önce onun her zaman oturduğu, onun gücünü ve iktidarını simgeleyen bir objedir.

Hemen arkasından ocağın yanında başlayan kurban ritüeli gelir. İlk önce ocağın içine *gabanu*-⁶⁶⁹‘yu yerleştirirler. Daha sonra 1 semiz sığır ve 8 koyun ölünün ruhu için takdis edilir ve bu hayvanları aşağı doğru keserler. Aşağı doğru kesmenin, ritüelin yeraltı dünyası ile bağlantısını gözler önüne serdiğinden daha önce söz etmiştik. Kesilen hayvanların karaciğer ve yüreklerini kızartıp, yemesi için ölünün ruhuna verirler. Kızartma işlemi ocakta yapılmaktadır. Kızartılanların aslında heykele takdim edildiğini düşünebiliriz.

Bu arada ocağın yanında aşağıda içi güzel kokulu yağ dolu bir *kunkanili*- kabı durur. 9. satırdaki eksiklikten dolayı ne olduğunu tam anlayamıyoruz; ancak güzel kokulu yağın, ocağın içine daha önceden yerleştirilmiş *gabanu*-‘yu ıslatmak için kullanıldığı sonucunu çıkartıyoruz. Belki de yanan ocağın içinde bulunan *gabanu*- güzel kokulu yağla ıslatılınca mekana hoş bir koku yayılıyordu!!! Bundan sonra güzel kokulu yağa bulanmış *gabanu*- da takdis edilir. Ancak bunun niçin takdis edildiği açık değildir. Daha önce takdis edilen herşey sonradan kurban edilecek canlı ya da cansız malzeme sınıfından olduğu halde, buradaki *gabanu*-‘nun tam işlevi anlaşılamamaktadır. Bundan sonra ölüye içmesi için bir içki[?] verilir. Ölünün ruhu içilir, tanrısallık çalınır ve heykel tapıcıları fısıltıyla *aha* diye bağırırlar.

⁶⁶⁶ *HWb*, s. 117.

⁶⁶⁷ J. Puhvel, *Hittite Etymological Dictionary* 4, Berlin, New York, 1997, s. 260 vd.

⁶⁶⁸ Popko, 1978, s.40.

⁶⁶⁹ Ağaç ya da bitki kökü. Tischler, 1977, s. 490.

Daha sonra tatlı somun parçalanır ve bu somunlar ölünün ruhu için kurban olarak asker tayınlarının üzerine konur. 15-18. satırlarda aynı ritüel bir kez daha tekrar edilir.

Ay. III 18'den sonrasında ölünün ruhu müzik ve insan sesleri eşliğinde bir kez daha içilir; yeniden ekmekler parçalanır, asker ekmeklerinin üzerine konur; sonra ölünün ruhu iki kez daha içilir; *taptara-* kadınları ağlamaya başlarlar ve birden susarlar. Bu ritüel yeniden ve yeniden tekrar edilir. Aynı ritüelin tekrar tekrar yazılması herhangi bir yanlış uygulamaya meydan vermemekten kaynaklı olmalıdır. Ancak her seferinde cenaze ritüelinin bilinen tanrıları ayrı ayrı içilir; hepsi için de birbirinin aynısı olan törenler düzenlenir. Gece olduğunda da törenler devam eder. Artık yavaş yavaş, cenaze töreninin sonuna yaklaşmıştır.

Metnin devamında, yapılan ritüellerin geri kalanı anlatılmaktadır. Transkripsiyon ve tercümesi aşağıdaki gibidir:

Transkripsiyon:

KUB 34.66+39.7+KBo 34.57+38.173+39.148+40.22⁶⁷⁰

Ay. III

-
- 56 *ku-it-ma-an ak-kán-da*[(-aš ZI-an ak-ku-uš-kán-zi)]
57 *A-NA GUNNI kat-ta-an*[(ki-e-iz-za 1^{LÚ}SAGI.A)]
58 *a*[(r)-t(a-ri)] *ki-e-iz<zi>-i*[(a 1^{LÚ}SAGI.A ar-ta-ri)]
59 *nu*^{DUG}HAB.HAB [(^{HLA}GE)]Š[(TIN)] *har-kán-z*[(i nu GIM-an ak-kán)-(da-aš)]
60 *ZI-an e-k*[(u-z)]i^{LÚ}SA[(G)]I.A-m[(a-kán ha-aš-ši-i an-da)]
61 *ki-iz-za ki-e*[(iz-)] *zi*[(ia š)]*i-pa-an-z*[(a-kán-zi)]
-
- 62 *EGIR-an-da-ma NINDA*[(.ERIN^{MEŠ}d)]*a-an-zi na-an-ša-an A-N*[A ALAM]
63 *gi-e-nu-wa-aš-š*[(a-aš)]*e-ir ti-an-zi na-a*[n(š)]*i-iš-sa-a*[(n)]
64 boşluk [boşluk] *gi-ni-u-wa-aš an-tu-w*[a-]*ah-ha-aš an-da*
65 boşluk [boşluk] *har-zi*

⁶⁷⁰ Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Kassian et al., 2002, s. 512 vd; Otten, 1958a, s. 44 vd.

Tercüme:

Ay. III

56 ölünü[(n ruhunu içtikleri)] zaman

57 [(1 saki)] ocağın [(yan tarafında)] aşağı (doğru) [(durur)]

58 ve [(1 saki)] diğer tara[(fın)]d[(a)] [(durur)]

59/60/61 ve onlar [(şa)]r[(ap)] testilerini tutarlar. Ve [(o ölünün)] ruhunu

içer[(ken)] saki[(ler¹ bir taraftan (biri) [(ve diğ)]er taraftan (biri) ocağın içine
[(li)]basyon yapa [(r)]

62 ve daha sonra onlar [(asker)] tayın[(larını a)]lır [(heykel)] in

63/64/65 dizlerine koyar. Ve birisi o[nu] onun dizleri üzerinde tutar

Metnin Açıklama ve Yorumu:

Bu metinde ölünün ruhu törende ismi anılmayan kişi tarafından içilmektedir ve bu içme işlemi anlaşıldığı kadarıyla birçok kez yapılmaktadır ve böylece onunla bütünleşme sağlanmış olur. Burada kraliyetle kutsal bir bağ içinde olan ocak yeniden karşımıza çıkar. Ocağın iki tarafında birer saki beklemektedir. Hatta birinin aşağıda durduğu ifade edilir. Muhtemelen hafifçe eğildiği veya çömelmiş olduğu vurgulanmak istenmiştir. Ölü yeniden içildiği sırada ocağa şarap testileri ile (metinde ^{DUG}HAB.HAB) şarap libasyonu yaparlar.

Kullanılan testi ^{DUG}HAB.HAB, törenin ilk günlerinde yere atılıp kırıldıktan sonra ilk kez karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu kabın sadece cenazenin ilk günlerinde ve son günlerinde kullanılmış olması ilginçtir. Ancak bunun ne anlama geldiğini açıklamak maalesef çok zordur. Sadece bir tesadüf olması da mümkündür.

Daha sonra da heykelin, yani ölünün dizleri üzerine ekmek sunusu konur ve birisi bu sunuyu onun dizleri üzerinde –büyük olasılıkla kayıp yere düşmesini engellemek için- tutar.

Etkinlikler aşağıdaki metinde okunacağı gibi kesintisiz olarak devam etmekte ve cenaze töreni sona ermektedir.

Transkripsiyon:

KUB 30.19+30.20+39.7⁶⁷¹

Ay. IV.

-
- 1 nu ki-iš-ša-an da-ra-a[(n-zi)] ka-a-ša-wa-ad-du-uš-ša[(-an A-NA GÌR^{MEŠ}-KA)]
2 še-ir NINDA.ÉRIN^{MEŠ} da-a-ú-u-e[(-en nu-wa-ká)]n nam-ma li-e kar-tim-m[(i-ia-
ši)]
-
- 3 nu-u-wa-za-kán A-NA D[(UMU^{MEŠ}-KA an-da-)]an a-aš-šu-uš e-eš tu-el
[(LUGAL-UT-TA)]
4 kat-ta ha-aš-ša[(ha-an-za-aš-ša uk-)]tu-u-ri e-eš-ta nu-wa ú[(-iz-zi)]
5 tu-e-el-p[(át^Éka-ri-im-mi)] na-ak-ki-ia-ah-ha- [(an)]
6 SISKUR-ia-a[(t-ta ša-ra-a)] ar-ta[(-r)]i nam-ma a-pí-e[(-da-ni UD^{KAM}-ti)]
7 L[Ú^M]^{EŠ} GIŠ^B[(ANŠUR)] NINDA^{ar-pa-mar} GIŠ^{IN}[-BI^{HIA} da-a(n-zi)]
8 nu ak-kán-t[(i) p]í-ra-an kat-ta z[(i-ik)-kán-zi]
-
- 9 ma-ah-ha-an-m[a] GÌR^{MEŠ}-aš kar-ap-ta-ri nu[šum-(ma-an-za-na-an ú-da-an-zi)]
10 na-at IŠ-TU Ì.DÙG.GA iš-ki-iz-z[(i na-at-ša-an ha-aš-ši-i an-da)]
11 pi-eš-ši-iz-zi ZÌ.DA-ia-kán an-da[(šu-un-ni-eš-kán- zi)]
12 ^{MUNUS.MEŠ} tap-da-ra-aš-ša ki-iš-ša-an a[(-la-la-am-ni-eš-ki-iz-zi)]
13 ma-a-an-wa-kán Ú.SAL-wa pa-a-i-ši[(na-aš-ta šum-ma-a)n-za-na-a(n li-e)]
14 hu-it-ti-ia-ši tu-e-el-wa-za [Z(I-za ki-ša)-r(i)]
-
- 15 ma-ah-ha-an-ma-kán GE₆-ti wa-ak-šur a[(-aš-zi) nu ^{DUG}l(i-el-hu-un-ta-al-li-in)]
16 ú-da-an-z[i] na-at-ša-an ha-aš-ši-i A-N[(A PA-NI ALAM ti-an-zi)]
17 nu li-el-h[u-]u-un-da-an-zi nu ^{NINDA}har-aš-pa-u-wa[-an-du-uš (^{NINDA}ta-al-lu-
uš)]
-

⁶⁷¹ Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Kassian et al., 2002, s. 514 vd; Otten, 1958a, s. 44 vd.

18 *i-ia-an-zi n[(u-)uš PA-NI ALAM zi-ik-kán-[z(i)]*
19 *A-NA GUNNI ku-e har-pa-li har-pa-an-da nu-uš-š[a-a(n^{NINDA} har-aš-pa-u-wa)-*
an-du-uš]
20 *a-pí-e-da-aš še-ir zi-ik-kán-zi nu ki-iš-š[a-an da-ra-an-zi]*
21 *ki-i-wa-at-ta ta-al-li-eš a-ša-a[n-du]*

22 *ma-ah-ha-an li-el-hu-u-un-da-u-wa-an-zi zi[-in-na-an-z(i)]*
23 *na-aš-ta^{DUG} li-el-hu-un-da-in ar-ha da-a[n-zi (nu A-NA ALAM)]*
24 ^{LÚ}SAGI.A *a-ku-wa-an-na pa-a-i nu a-pí-e-el Z[I-an e-ku-zi]*
25 ^{LÚ}NAR GIŠ^DINANNA GAL SÌR-RU NINDA.GUR₄. RA *pár-ši<ia> na-an*
ká[n ...]

26 *ma-ah-ha-an-ma^{LÚ} SAGI.A GAL GIR₄ ŠA ZI-ŠU wa-ah[-nu-uz-zi]*
27 *na-an-kán da-a-ga-an du-wa-ar-ni-ia-an-zi^{DUG} li-e[l-hu-un-ta-(al-li-i)n]*
28 *tar-ša-an-zi-pí EGIR-an da-a-ga-an du-u-wa-ar-n[i-ia-an-zi]*
29 *nu kal-ga-li-na-iz-zi^{MUNUS.MEŠ} tap-ta-ra-aš-ša ú-e-eš-k[i-u-wa-an (da-a-i)]*

30 ^{GIŠ}ZA.LAM.GAR-*ma-kán ku-e É-ri an-da ši-ia-an-da na-a[t ša-ra-a]*
31 *da-an-zi <n(a-at-kán)>^É hi-lam-ni an-da tar-na-an-[(zi)]*

Tercüme:

Ay. IV.

1/2 Ve onlar şöyle der[(ler)]: “Bak! [(Senin ayaklarına)] asker tayınlarını koyd[u(k
ve bu yüz)]den bir daha hiç kız[(ma!)]

3 Her zaman ço[(cukları)]na iyi ol! Senin [(krallığın)]
4 torun[(larının torunlarına)] kadar [(eb)]edi olsun!
5 senin ken[(di tapınağın)] ululaştırıla[(cak)]
6 ve [(senin için)] kurbanlar hazır[(lanaca)]k!” Ayrıca [(bugün)]
7 sof[(racıla)]r *arpamar* ekmeğini <ve> mey[veleri alır(lar)]

8 ve ölün[(ün) hu]zuruna <onları> ko[(yar)lar]

9 v[e] ayaklar bitirildiği zama[n] ise ve [(onlar ipi getirirler)]

10 ve onu güzel kokulu yağa bulaştırı[(r ve ocağın içine)]

11 atarlar. Ve unu da içine [(serperler.)]

12 Ve *taptara* kadınları şu şekilde ağ[(laşırlar)]

13 “Sen çayırılığa gittiğinde asla

14 [(o zaman i)]pi çekme! Senin [r(uhun ger)çekleşe(cek!)]

15 Gece olduğunda <yalnızca bir> *wakšur* ölçüsü <iyi yağ> k[(alır)] ve

l[(*elhuntalli* kabını

16 getirirle[r] ve onu ocağa [(heykelin huzurun)]a [(koyarlar)]

17 ve *lelh[u]want* libasyonunu yaparlar ve *harašpawa[nduš* ekmeği (ve *talluš* ekmeğini)]

18 v[(e o)]nları heykelin huzuruna koya[(r)].

19 Ocağa, *harpali*-‘ye ayrılmış olan yerin üstüne [(*harašpawa*)]nt-
[(ekmeklerini)]

20 oraya koyarlar ve şöy[le derler]:

21 “Bunlar senin için uygun olsun[lar]”.

22 Dökme işini bi[tirdikler(i)] zaman

23 ve sonra *lelhuwant*- kabını uzağa ko[yarlar (ve)] saki [(heykele)]

24 içmesi için verir. Ve o, onun ruhu[nu içer].

25 Şarkıcı büyük boy tanrısal liri çalar ve somunu böle<r> ve [...]

26 Fakat saki, onun ruhuna ait pişmiş topraktan kabı çevirdi[ği]

27 ve onu ayrıca yerde kırdıkları zaman *le[lhuwant]* kabını [(da)]

28 *taršanzipi*-‘nin arkasında yerde kırar[lar].

29 O ağlar. *taptara*- kadınları feryat et[meye (başlar)]

30 Fakat ayrıca evin içine kurulmuş çadırı [yukarı]

31 alırlar <v(e onu)> *hila[mni]*-‘nin içine koyar[(lar)].

Metnin Açıklama ve Yorumu:

13. günün sonuna yaklaşılmış, akşam olmaya başlamıştır. Ölü mümkün olduğunca memnun edilmeye çalışılır. Ölünün, yani onun heykelinin ayaklarının üzerine ekmek sunuları konduktan sonra ona hitaben adeta bir kapanış konuşması yapılır. Ona karşı görevlerini yerine getirdikleri ve artık onun bu dünyadan kızgın ayrılması için hiçbir nedenin kalmadığı vurgulanır. Kızgın bir ölünün yaşayanlar dünyasına getireceği felaketlerden çok korkulduğunu daha önce ifade etmiştik. Konuşmaya ebedi krallık temennileri ile devam edilir. Ölü kralın kendi nesline karşı iyi davranması istenir. Onun hiçbir şeyinin eksik edilmeyeceğine, ona düzenli olarak kurbanlar sunulacağına dair söz verilir. Ay. IV 5’de ^É*karimmi* (metinlerde Sümerce É.DINGIR olarak da geçer) olarak anılan ve ölünün tapınağı olarak işaret edilen yapı büyük olasılıkla daha önce adı geçen “Taş Ev” olmalıdır. Verilen sözlerden biri bu tapınağın yüceltileceği şeklindedir.

Bu konuşmadan sonra Ay. IV. 7’den itibaren ölüye ekmek (*arpamar*- ekmeği) ve meyve sunuları yapılmaya devam eder. Burada sunulan ekmek özel bir ekmek olmalıdır. Çünkü *arpamar*- ekmeğine Hitit cenaze törenleri dışında hemen hemen hiç rastlanmaz⁶⁷².

Ay. IV. 9, “ayaklar bitirildiği zaman” ifadesiyle başlar. Buradan çıkardığımız sonuç, önceki satırlarda yapılan sunuların ölünün ayakları dibine bırakıldığı ve hatta konuşmanın onun ayak ucunda yapıldığı şeklindedir. Ayak ucunda yapılan ritüel tamamlandıktan sonra iple ilgili gizemli bir ritüel başlar. Görevliler ipi getirip, güzel kokulu yağa bulaştırır ve ocağın içine atarlar. Yakılan her şeyin ölüyle bütünleştiği varsayımından yola çıkarak, güzel kokulara bulaştırılmış bu ipin de ölü kralın mülkiyetine gönderildiğini söyleyebiliriz.

Ama niçin ip kullanılır ve ip yakıldıktan sonra ocağın içine serpilen unun anlamı nedir? Ağıtçı kadınların “sen çayırılığa gittiğinde ipi asla çekme” diyerek ağlamaları konuya açıklık getirmekten uzaktır. Belki ölünün istediği zaman ipi kullanarak yeryüzüne çıkabilmesi için bu ipi yakarak göndermek zorunluydu. Bununla birlikte ipi kullanıp yeryüzüne çıkması, istenen bir durum olmadığı için –ölünün yaşayanlar

⁶⁷² Hoffner, 1974, s. 152.

dünyasına geri dönmesi ancak mutlak bir öfke söz konusu olduğunda gerçekleşir- “çayırılığa gittiğinde asla ipi çekme” sözleri kullanılmaktadır. Çünkü ölüye bol bol kurbanlar sunulmuş ve o memnun edilmiştir. Artık yaşayanların dünyasına dönmesi için bir neden yoktur.

Tören bitmek üzeredir; 13. günü 14. güne bağlayan gece olmuştur ve bu gece kimse uyumayacaktır. Gece boyunca kurbanlar devam eder; ekmek ve içki kurbanları mekanın merkezinde, ocakta gerçekleştirilir. Bu arada güzel kokulu yağın sadece bir *wakšur*⁶⁷³ ölçüsü kaldığı yani azaldığı belirtilir. *Lelhuntalli*- isimli bir kabın ocağa, heykelin huzuruna konmasından sonra (bu hareket heykele, yani ölüye söz konusu kabı göstermek amacını taşıyor olmalıdır) kap boşaltılır. Boşaltma işlemi için *lilhuwai*⁶⁷⁴ fiilinin kullanılması kabın isminin bu fiilden türediğini gösterir. Bu durumda *lelhuntalli*- kabı bir “boşaltma kabı”dır. İçki sunusundan sonra ekmek sunuları gelir. İki çeşit ekmek *harašpawant*⁶⁷⁵ ve *talluš*- ekmekleri heykelin huzuruna konur. Ekmeklerden ilkinin özellikle ocakta *harpali*-için ayrılmış yere konduğu belirtilir ve yine ölüye hitaben sunuların kendisi için memnun edici olması temennisinde bulunurlar. *Harpali*-, “yığın, küme” anlamına gelen *harpa*- isminden türemiş bir sıfat olarak karşımıza çıkmaktadır⁶⁷⁶. Buradaki “yığın” ritüel eşyalarından oluşan bir yığın olmalıdır.

Ay IV. 22’den anladığımız kadarıyla dökme işlemi ile ekmek sunularının yerleştirilmesi eş zamanlı olmuştur ve bu işler bittikten sonra *lelhuwant*- kabı ritüelin gerçekleştiği mekandan biraz daha uzağa konur. Bundan sonra saki heykele içmesi için bir içki (ismi belirtilmemiş) verir. Bunun yanı sıra onun yani ölünün ruhunu içen biri daha vardır. Bu kişi tören boyuncu ismi hiç anılmayan kişidir ve muhtemelen veliaht prenstir. Bu sırada tanrısal lir çalınmakta, sesi ritüele eşlik etmektedir. Ekmek bölme işlemi de o sırada gerçekleştirilir.

Ay. IV. 26’dan itibaren sakinin pişmiş toprak kabı çevirdiğinden ve onu yere atıp kırdığından söz edilir. *Lelhuwant*- kabı da *taršanzipa*- denilen yerin arkasında kırılır.

⁶⁷³ *wakšur*-‘un değerli yiyecek ve içecek maddeleri için bir ölçü birimi olduğu hakkında bkz. *HWb*, s. 242.

⁶⁷⁴ Fiilin kullanım yerleri ve bu fiilden türeyen kap ismi ^{DUG}*lelhuntalli* için bkz. J. Tischler, *Hethitisches Etymologisches Glossar*, Lieferung 5-6: l-m, Innsbruck, 1990, s. 57 vd.

⁶⁷⁵ Hoffner, 1974, s. 154.

⁶⁷⁶ Tischler, 1977, s. 180.

İkincisi daha önce biraz uzak bir yere konmuştu. Bu yer *taršanzipa-* denilen yerin arkası olmalıdır. S. Alp, bu kelimenin TAR-*šanzipa-* olarak yazıldığını Hititçe'sinin *haššanzipa-* olduğunu göstermiştir ve tercümesini Herdsockel “ocak kaidesi” olarak yapmıştır ve *haššanzipa-*’nın kült odasının içinde yer aldığını vurgulamıştır⁶⁷⁷. M. Darga kelimeyi S. Alp’in görüşüne uygun şekilde “ocak sekisi” olarak tercüme etmiştir⁶⁷⁸. M. Popko ise *taršanzipa-*’nın kült odasının dışında, kapının arkasında yer aldığını iddia eder⁶⁷⁹⁻⁶⁸⁰.

On üçüncü gece gerçekleşen bu ritüelin ocağın merkezinde gerçekleştiğini açıkça görüyoruz. *Haššanzipa-* kelimesinin *hašša-* “ocak” isminden *-anzipa* ekiyle türemiş bir başka isim olduğu da anlaşılmaktadır. Öyleyse bu yerin ocakla iç içe inşa edilmiş bir bina unsuru olduğu kesindir.

Pişmiş toprak kabın kırılmasından önce onun ölünün ruhuna ait olduğunun belirtilmesi, diğer kabın ise ölüye su vermekte kullanılması bu kapların başka hiçbir kimse veya hiçbir şey için kullanılamayacağını göstergesidir. Onlar törenin başından beri kullanıldıktan sonra kırılan diğer kaplar gibi ölünün mülkiyetine geçmişlerdir. Hatta daha önce sözünü ettiğimiz gibi ölüyle temas ettirildikleri için kirlenmişlerdir.

Kapların yere çarpılıp kırılmasıyla birlikte ağlama sesleri yükselir. Her şey ölümün yarattığı kederin bir yansımasıdır. Törenin başından beri ağlamaları hiç eksik olmayan ağıtçı kadınların feryadının yanında “o da ağlar”. “O” büyük olasılıkla ölünün en yakın akrabasıdır. Daha önce de olduğu gibi “o”nun ağlayışına dair bir ifadenin yer alması, ismi belirtilmese de bu kişinin önemli biri olduğunun göstergesidir. Bir kral cenazesi söz konusuysa bu kişi pekala bir veliaht prens olabilir.

Cenaze töreni onun ağlayışı ile noktalanır. Tören boyunca ritüellerin içinde gerçekleştiği çadır sökölür ve avluya konur.

⁶⁷⁷ Alp, 1993, s. 40.

⁶⁷⁸ Darga, 1985, s. 142.

⁶⁷⁹ Popko, 1978, s. 65 vd.

⁶⁸⁰ *Taršanzipa-* hakkındaki görüşlerin karşılaştırmalı yorumu hakkında bkz. N. Boysan-Dietrich, *Das hethitische Lehmhaus aus der Sicht der Keilschriftquellen, (Texte der Hethiter 12)*, Heidelberg, 1987, s. 108, d. n. 13, 110, d. n. 16.

14 günlük cenaze ritüeli böylece bitmiş olur. Ölü için sunulan kurbanlar cenaze töreni ile sınırlı kalmayacaktır. Onun Taş Ev’inde her zaman dizlerine ekmek konacak, ona her türlü içki sunulacak ve hayvan kurbanları yapılacaktır. Bunun böyle olduğunu kral listeleri sayesinde biliyoruz. Kurbanlarda en küçük bir ihmâl ölünün - yeraltının tüm kirliliği ile beraber- geri gelip yaşayanların dünyasında karışıklık yaratması için yeterli nedendir. Bu nedenle ölü, özellikle de yetkisi ve gücü sınırsız olan krala hiçbir zaman ihmale gelmez.

III. 1. 4. Hitit Cenaze Törenine Görsel Örnek Sağlayan Tyskiewicz Mührü

Hitit cenaze töreninin metinlerde ne kadar ayrıntılı olarak tasvir edildiğini gördük. Tyskiewicz mührü bu metinlerle şaşırtıcı derecede paralellik oluşturur.

Boston Fine Arts Museum’da sergilenmekte olan mühür, S. Alp tarafından, Konya-Karahöyük mühürleriyle ortak işçiliklerini göz önünde bulundurarak, yapılan karşılaştırma sonucu Kültepe Ib tabakasıyla aynı döneme tarihlenmiştir⁶⁸¹. Kültepe Ib tabakası Erken Hitit Çağı’na tekabül eder; bu durumda mührün yapılış tarihi M. Ö. 17. yüzyıl civarına yerleştirilir⁶⁸². Mühür tarz bakımından tam olarak Anadolu özellikleri taşımaktadır⁶⁸³.

Bu mühür baskısında iki temel sahne yer almaktadır. Sahnelerden biri tanrılar alayını, diğeri kremasyonu temsil eder. Ancak her iki sahnede de yeraltı dünyasına ilişkin semboller dikkat çekicidir.

S. Alp’in ifadesiyle tanrılar alayı sahnesinde tasvir edilen olaylar şöyledir:

“Tahtında oturan, kaldırdığı sağ elinde kadeh, sol elinde üç lituus tutan bilgi tanrısı Ea’dır. Karşısında iki yüzlü veziri tanrı Usmu gaga ağızlı bir libasyon testisinden içki, şarap (?) sunuyor. Bilgi tanrısı Ea ile veziri arasında dünya tasvirini ellerinin üstünde tutan karşılıklı iki canavar biçiminde atlas figürü. Krş. Yazılıkaya

⁶⁸¹ Mührün biçimi ve tasvirleri göz önünde bulundurularak yapılan tarihleme için bkz. Alp, 1994, s. 259 vd.

⁶⁸² Mührün tarihlemesinin Konya-Karahöyük mühürlerinin ışığında yeniden ifadesi için bkz. Alexander, 1973-1976, s. 151.

⁶⁸³ Alexander, 1973-1976, s. 178 vd.

28-29 numaralı figürler. Baş tanrının, atlas figürlerinin ve Usmu'nun altında herhalde yeraltı dünyası tasvir ediliyor. Yatan bir ölü ile mezar hediyesi olan kaplar dikkat çekicidir. Yeraltı dünyasını anlatan bu sahne yerine Yazılıkaya 28-29'da yalnız yer hiyeroglifi kullanılmıştır. Yer hiyeroglifi herhalde aynı zamanda yeraltı dünyasını anlatıyordu. İki yüzlü tanrıyı baş tanrıya doğru yürüyen üç tanrı izliyor. Üçünün de sağ elleri adarasyon jestinde kalkmıştır. Sol ellerinde birer hançer tutuyorlar. Bellerinden öne doğru birer lituus sarkıyor. Öndeki uzun giysili tanrı, başında taşıdığı başlığa göre hüküm vermek gerekirse, bir tanrıça olmalıdır. Başının üzerindeki daire herhalde bir güneş sembolüdür. Eğer bu düşünce doğru ise burada bir güneş tanrıçası söz konusudur. İkinci figür de, başındaki boynuzlu külaha göre bir tanrıdır. Üçüncü uzun giysili figür, külahı üzerinde bir lunala taşıdığından burada bir ay tanrısı söz konusudur. ...Tyskiewicz mühründe üç tanrı grubunu tahtında oturan baş tanrının karşısında ve uzaktan tülünü açıp striptiz yapan tanrıça Istar izliyor”⁶⁸⁴.

S. Alp, mühür üzerindeki üç tanrı tasvirini, Boğazköy'de 20 no.'lu tapınakta keşfedilen fildişinden bir kanatlı güneş altındaki üç tanrılı kompozisyonla (Tablo 47) ve kuzey Suriye'de Ras Şamra'da bulunan elektrondan yapılmış bir pendentif olan üçlü tanrı kompozisyonu ile karşılaştırır⁶⁸⁵.

S. Alp'in mühürdeki kremasyon sahnesi için açıklaması şöyledir:

“Alçak bir masa üstünde yatmış bir kişinin (ölünün) yakılması anlatılıyor. Ölünün yakıldığı üç huzme halinde yükselen alevlerden anlaşılıyor. Masanın solundaki kısa etekli kişi elindeki bir nesne körük (?) ile ölünün karşısında duruyor. Masanın sağ tarafında uzun elbiseli sol elini dua jestinde kaldırmış bir kişi sağ elindeki gaga ağızlı libasyon testisinden yanan ölünün üstüne içki, şarap (?) döküyor. Ölü yakma ritüeline sağ yanında üzerinde sular akan bir figür dansıyla eşlik ediyor. Altta sağ yanda ölü ritüelinde kullanılan hayvan biçimli ve diğer türde içki kapları görülüyor. Bu kaplar herhalde ateşi söndürmek için içi dolu olarak hazır tutuluyordu. Ölü yakma sahnesinin sol yanında yere yatmış bir düşman (?) sağ elinde bir topuz (?) tutan bir asker (?) tarafından sol ayağı ile çiğneniyor. Sol elinde tuttuğu mızrak (?)

⁶⁸⁴ Alp, 1999, s.44 vd; mühür üzerindeki tasvirlerin anlatımları için ayrıca bkz. Alexander, 1973-1976, s. 149 vd.

⁶⁸⁵ Alp, 1999, s. 44.

ile sağ kolunu kaldırmış olan yerde yatan (düşmana) saplıyor. Bu sahnenin sol yanında üstte bir aslan (?) ve altında bir boğa görülüyor. Bu hayvanlar üstlerindeki tülünü açan İştâr tasvirine de ait olabilir”⁶⁸⁶.

Bizim için can alıcı sahne kremasyonun gerçekleştiği sahnedir (Tablo 44). Başında ve ayak ucunda birer kişinin bulunduğu cesedin yakıldığı sahnenin hemen yanında, düşmanı[?] öldüren kişinin düşmanı yere bastırdığı noktadan başlamak üzere ileriye doğru bir platform uzanmaktadır. Bu platform ve altını yeraltı dünyası olarak yorumluyoruz. Ölmekte olan kişi başından itibaren bu platformun altına doğru girmeye başlamıştır. Tamamen ölmediği için bedeni de tamamıyla yeraltına gitmemiştir. Hemen yanındaki kremasyon sahnesi ise, ölünün yere temas etmeyen bir yükselti (*ukturi*) üzerine yerleştirilip yakıldığını ve ateşin bir kap içindeki içki ile söndürüldüğünü anlatan cenaze metinleriyle uyum göstermektedir. Ancak gaga ağızlı testi ile libasyon yaparak ateşi söndüren uzun etekli figürün bastığı platformun hemen altında yer alan bir kap ve iki hayvan başının –boğa ve eşek⁶⁸⁷ - ne anlama geldiği tartışmaya açıktır. Yukarıda da görüldüğü gibi S. Alp bunlar için ateşi söndürmek için hazır bulundurulmuş içki kapları açıklamasını yapmıştı⁶⁸⁸. R. L. Alexander ise bu üç unsura hemen yanlarındaki nar tasviri ile buğday demetini sembolize eden tasviri de dahil ederek hepsini tanrılar için kurban olarak değerlendirir⁶⁸⁹.

Cenaze metinlerinde ateşin içki ile söndürüldükten sonra geriye kalanların *huppar*- kasesine konulduğu bölümü hatırlayacak olursak buradaki geniş ağızlı kabın *huppar*- kabı olduğunu söylemek mümkündür. Eğer öyleyse bu kap kemikler için hazır bulunduruluyor olabilir. Diğer yandan hem kap hem de boğa ve eşek kafası platformun altında yani yeraltı dünyasındadır. Kabın aslında ölünün kemiklerini barındıracağı, dolayısıyla onun malı olacağı düşüncesinden hareketle onun yeraltında tasvir edilmiş olmasını makul karşılıyoruz. Boğa ve eşek kafasını ise, öküz ve at kafası olarak değiştirirsek Hitit cenaze metinlerinde sık sık gönderme yapılan öküz

⁶⁸⁶ Alp, 1999, s. 44 vd.

⁶⁸⁷ Hayvan başlarının öküz ve eşek olarak tanımlanması için bkz. Alexander, 1973-1976, s. 150.

⁶⁸⁸ Hayvan başlarının riton (Hitit metinlerinde BIBRU) olarak değerlendirilişi hakkında ayrıca bkz. Coşkun, 1969, s. 45.

⁶⁸⁹ Alexander, 1973-1976, s. 150.

ve at kafalarıyla bir özdeşlik kurmamız mümkün olur. Bu metinlerde ölüye öküz ve at kurbanları yapıldığını ve kafalarının da yakıldığını biliyoruz. Bu tür kurbanlara nekropol kazılarında da rastlanıldığını daha önce Bölüm III. 1. 2’de anlatmıştık. Sonuç olarak biz bu kafaları ölü kurbanı olarak değerlendiriyoruz.

S. Alp’in yukarda belirttiği görüşleri doğrultusunda platformun alt tarafının devamında boylu boyunca uzanmış insan figürünü ölü, önündeki kapları da mezar hediyesi olarak düşünüyoruz. Ancak ölünün neden yüzermiş gibi devinim halinde olduğunu açıklamak zordur. Yanındaki kaplar ise Telipinu’nun Kayboluşu ile ilgili mitte söz edilen yeraltı dünyasındaki bronzdan *palhi*- kaplarını da çağrıştırmaktadır. O kaplar yeraltının bütün kirliliğini içinde barındırır ve kapakları kurşundandır (bkz. Bölüm II. 2). Platformun üstünde oturan tanrı ile onun huzuruna çıkan ilk tanrı arasındaki iki canavarın Yazılıkaya 28-29 numaralı figürleri hatırlatır şekilde ellerinin üzerinde gökyüzü hiyeroglifini taşımaları ve söz konusu ettiğimiz platforma basmaları S. Alp’in belirttiği gibi çizginin altının yeraltını simgelediğine şüphe bırakmamaktadır.

Konusu cenaze töreni ve yeraltı dünyası olan bu mühürde Tanrı Ea ve veziri iki yüzlü tanrı Usmu, Güneş Tanrıçası ve Ay Tanrısı gibi figürlerin temsil edilmesi ve hatta İhtar’ın sahneyi seyrederken tasvir edilmesi burada anlatılan cenaze töreninin mitolojik bir çerçeve içinde değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koyar.

Kremasyon sahnesi olarak değerlendirdiğimiz sahne için R. L. Alexander (kendisi bu sahneyi kremasyon sahnesi olarak değerlendirmez) “M.Ö. 2. bin yılın başları için paraleli olmayan bir sahne” demiştir⁶⁹⁰. A. Öztan da “*tasvir gerçekten bir yakma töreni ise Hititli özellikler içeren bu mühür de, bu konudaki en eski ve tek örneği oluşturmaktadır*” demektedir⁶⁹¹.

Bunun bir yakma sahnesi olduğu yanan kişinin durumundan anlaşılmaktadır. M. Akyurt yanan bir kişide vücut kaslarının yapısından dolayı, dizlerin karna doğru çekilmeye başladığının ve büzüldüğünün bilindiğini, Hititlerin de bu durumu gözleyip ayrıntıyı mühürde yansıttıklarını yazar⁶⁹².

⁶⁹⁰ Alexander, 1973-1976, s. 149.

⁶⁹¹ A. Öztan, *Eski Hitit Çağı Tasvir Sanatı (Yayınlanmamış Doktora Tezi)*, Ankara, 1980, s. 21.

⁶⁹² Akyurt, 1998, s. 153.

Cesedi yakılan ölünün kim olduğu ise net değildir. Bu mühürde tasvir edilen hemen hemen bütün figürlerin tanrısal figürler olduğu düşünülürse, yakılan cesedin de bir tanrı olup olmadığını incelememiz gerekir. Yakılan kişinin temsil ediliş özelliklerini yakından incelersek iki yüzlü olduğunu ve sivri bir külah taktığını görebiliriz. Bu durumda onu Tanrı Ea'nın huzuruna çıkan iki yüzlü tanrı Usmu ile özdeşleştirmemiz mümkündür. Aslında bu özdeşleştirme R. L. Alexander tarafından tartışmaya açık bir şekilde öne sürülmüştür⁶⁹³. Bu özdeşleştirme gerçek olsa bile tanrı Usmu'nun neden kremasyona tabi tutulduğu soru işareti olarak kalır. Onun kutsal hayvanının domuz olması ve domuzun yeraltı tanrıları tarafından çok sevilen bir kurban olması bu özdeşleştirmeye katkı sağlar mı bilemiyoruz⁶⁹⁴. Ancak cenaze töreninin 8. gününde domuzun ne kadar ön planda olduğunu hatırlatmamızda yarar vardır.

Kremasyon sahnesinde yakılan şahsın kimliği konusunda A. Öztan tarafından daha farklı bir öneri getirilmiştir. A. Öztan, masa üzerinde yakılan iki yüzlü figürün mitolojik bir sahneyi ifade ettiği görüşündedir⁶⁹⁵.

İ. M. Akyurt ise bu düşünceden hareketle içinde tam anlamı bugün için bilinmeyen birçok Luwice ifadenin kullanıldığı bir büyü ritüelinde "... Nergal yandığı zaman... baktım ve söndürmek istedim ... 12 tanrıyı aynı şekilde (söndürmek istedim)... Nergal'i söndürdüğüm esnada ..." şeklindeki anlatımın yer aldığını ve bu metne göre Tyskiewicz mühründe yakılırken temsil edilen şahsın Nergal olması gerektiğini öne sürer⁶⁹⁶.

Nergal'in bir yeraltı tanrısı olması mührün teması ile bütünlük arz etmektedir. Ancak Tanrı Usmu özdeşliğini de göz ardı etmek istemediğimiz için bu konuyu, soruna yeterince açıklık getirilmeden sonuçlandırıyoruz. Açık olan şudur ki mühür, tezimizin konusunu oluşturan kremasyon, ölü kurbanları ve yeraltı dünyası için eşsiz bir görsel örnek teşkil etmektedir.

⁶⁹³ Alexander, 1973-1976, s. 149.

⁶⁹⁴ Tanrı Usmu'nun simgesinin domuz olduğu hakkında bkz. T. Özgüç, 2005, s. 173.

⁶⁹⁵ Öztan, 1980, s. 21.

⁶⁹⁶ Akyurt, 1998, s. 153 vdd, d. n. 1148.

III. 2. Hititlerde Ata Kültü (Ölmüş Krallara Sunulan Kurbanlar)

Hititlerde ata kültürü hakkında bilgi vermeden önce ata kültürünün ne anlama geldiğini ifade etmekte fayda görüyoruz.

“Ölü kültürü, atalara tapma, ölen atalarının yardımlarını sağlama ve anılarını tazeleme amacıyla, onlara yemek ve içki sunma, kurban kesme, yontularını ve maskelerini yapma, adlarına ve anılarına taşlar dikme ve dinsel törenler düzenleme çerçevesinde toplanan işlemler olarak tanımlanabilir”⁶⁹⁷.

Hititlerde de “ata kültürü” önemli bir yere sahiptir:

Ölmüş olan krallar ölümden sonra güç ve yetkilerini yitirmiş olmuyorlardı⁶⁹⁸. Aksine hala hayatta olan ailesinin işlerinde söz sahibi olmaya devam etmesi, anılarına dikilen heykellerin içine girer girmez, dini şenlikler sırasında ailesinin sunularını almasını sağlayan bir ata kültürü aracılığıyla mümkün oluyordu⁶⁹⁹.

Esasen Hititlerin ata kültürüne verdikleri önem Bölüm III. 1. 3. 3.’de ele aldığımız cenaze metinleri sayesinde de anlaşılmaktadır. Cenaze töreni sürecinde pek çok defa büyükannelere ve büyükbabalara kurbanlar sunulması ve onların “içilmesi” atalara duyulan saygının en belirgin ifadesidir. Cenaze töreninin çeşitli günlerinde “Taş Ev” denilen bir binadan söz edilmesi ve ölüden geriye kalan kemiklerin ve ölünün mülkiyetine terk edilen bazı eşyaların buraya getirilmesi ölü için özel bir mekanın tasarlandığını göstermektedir. Törenin son gününde Taş Ev’de ölünün heykelinin dizlerine bırakılan ekmek sunularının ve yapılan içki kurbanlarının sürekli olacağı, ona yani ölüye hitaben yapılan konuşmalardan ve verilen sözlerden anlaşılmaktadır⁷⁰⁰.

⁶⁹⁷ Akyurt, 1998, s. 154’de S. V. Örnek, *Budunbilim Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1973, s. 14’den aktarılmıştır.

⁶⁹⁸ Haas, 1995, s. 2027.

⁶⁹⁹ Bryce, 2003, s. 199 vd.

⁷⁰⁰ Cenaze töreninin son gününe ait son metinde, ölü için kurban sunulmaya her zaman devam edileceği ve bu konuda ölüye hitaben herhangi bir endişe beslememesi için ekmek sunularının manipüle edilmiş olabileceği ve aynı zamanda ölü kral ve kraliçe ile onun neslinden olanlar arasında bu kurbanlar sayesinde bir bağ kurulmaya çalışıldığı hakkında bkz. Otten, 1958a, s. 136.

Hititler ölü kral ve kraliçelerini cenaze törenlerinden sonraki zamanlarda da kurbanlarla yüceltmeye devam edeceklerdir. Ölü krallara/kraliçelere sunulan daimi kurbanlar iki farklı biçimde kendini gösterir. İlkinin yeraltına gittiğine, ikincisinin ise gökyüzüne çıktığına inanılıyor olması mümkündür. İlki ölen kralın/kraliçenin fiziki kalıntılarına kurbanlar sunulması, ikincisi ölen kralın ruhani varlığına bir başka deyişle onun hatırasına kurbanlar sunulmasıdır.

Ölen kralın/kraliçenin fiziki kalıntıları demek, onun yakılmasından sonra geriye kalan kül ve kemikleri demektir ki, bunlar “Taş Ev”lerde korunmaktadırlar. Ancak cenaze metinlerinin bize gösterdiği gibi Taş Ev’lerde de ölü kral veya kraliçenin heykeli yer almaktaydı; büyük olasılıkla da kurbanlar bu heykelin huzurunda gerçekleştirilmekteydi. Bu durumda Taş Ev’lerde hem kralın/kraliçenin kemikleri korunuyor ve ona kurbanlar sunuluyor, hem de onun hatırası her zaman kurbanlarla taze tutuluyordu.

Taş Ev’lerde sunulan kurbanların yanı sıra, ölen kralın hatırasını yad etme Hattuša’daki çeşitli tapınaklarda eski krallara ait heykellere dini bayramlarda kurbanlar sunulmasıyla da gerçekleştiriliyordu.

Ölmüş krallara/kraliçelere sunulan kurbanların kaydının tutulması, bugün bizim “kurban listeleri” adını verdiğimiz ve Hitit krallarının kronolojisiyle ilgili çalışmalara büyük katkı sağlayan belgeleri ortaya çıkartmıştır⁷⁰¹.

Bu tür listeler temelde iki gruba ayrılmaktadır. Birinci grupta sadece daha önce tahta çıkmış olan büyük krallara sunulan kurbanlardan söz edilir. İkinci grupta ise büyük krallar, büyük kraliçeler ve ailenin diğer fertleri yer alır. I. Šuppiluliuma sülalesinden özellikle söz edilir, ondan önceki hükümdarlara ise daha az yer verilir.

Tezimizin girişinde II. Muwatalli’nin Kadeş Savaşından hemen önce Hitit merkezini Hattuša’dan Tarhuntašša’ya taşıdığından söz etmiştik.

II. Muwatalli’nin atalarının kemiklerini de aşağı ülkedeki Tarhuntašša şehrine nakletmiş olması güçlü bir varsayımdır⁷⁰².

⁷⁰¹ *CTH* 661; H. Otten, “Die hethitischen ‘Königlisten’ und die altorientalische Chronologie”, *MDOG* 83, 1951, s. 47 vdd; H. Otten, “Hitit Tarihinin Kaynakları ve Eski Doğu Kronolojisi”, (Çev. H. Ertem), *Belleten*, C. XXXIII, S. 131, Ankara, 1969, s. 361 vdd.

⁷⁰² Börker-Klähn, 1995, s. 92; Ünal, 1980b, s. 169.

Ancak oğlu Urhi-Tešup (III. Muršili)'un başkenti Hattuša'ya geri taşıdığını da biliyoruz. Bu durumda ölü kültleri de geri getirilmiş olmalıdır. Kurban listelerinin II. Muwatalli ile son bulması söz konusu taşınma ile ilgili olabilir. Ancak V. Haas, bu metinlerin daha ileri bir tarihte bir araya getirildiğini –dolayısıyla da düzenleyen kralların isimlerinin içinde yer almasının mümkün olamayacağını- vurgular⁷⁰³.

Aşağıda Eski Hitit Dönemi'ne ait ölmüş krallara ve onların eşlerine yapılan öküz ve koyun kurbanlarına ait bir örnek verebiliriz:

“Kral Labarna'ya bir sığır (ve) ay[nı şekilde] bir koyun, Kraliçe Kadduši'ye bir sığır (ve) aynı şekilde bir koyun, Kral Mursili'ye bir sığır (ve) aynı şekilde bir koyun, Kraliçe Kali'ye bir sığır (ve) aynı şekilde bir koyun, Kral Pimpira'ya aynı şekilde sığır, Hakmiş'li adam Kral Huzziya'ya [bir] sığır (ve) aynı şekilde bir koyun, Kral Hantili'[ye] bir sığır (ve) aynı şekilde bir koyun, Kraliçe Harapšeki'[ye] bir sığır (ve) aynı şekil[de] bir koyun, Kral Ammuna'[ya] bir sığır (ve) aynı şekil[de] bir koyun, Kraliçe Tawanna'[ya] bir sığır (ve) ay[nı şekilde] bir koyun”⁷⁰⁴⁻⁷⁰⁵.

Hititlerde krallara sunulan kurbanlara ilişkin böyle listelerin var olması M.Ö. 3. bin yıldan beri Suriye ve Mezopotamya'da var olan ata kültü geleneğine Hititlerin de sahip olduklarının göstergesidir⁷⁰⁶.

Bu tür kurbanların genellikle “Taş Ev”lerde gerçekleştirildiğini daha önce de belirtmiştik. Kurbanların aksamadan, düzenli olarak, eksiksiz ve en mükemmel şekilde gerçekleştirilmesi çok önemliydi. Bu nedenle Taş Ev yapısı bir bina olmasının çok ötesinde bir vakıf, bir organizasyon niteliği kazanmıştı. Bu vakfın kendine ait toprakları, sürüleri, zengin bir personeli ve bu personelin içinde barındığı evleri –cenaze törenlerine ait metinlerde bu evlere birkaç kez gönderme yapılmıştır– bulunmaktaydı⁷⁰⁷. Taş Ev'lerin önüne vergiden ve kamu hizmetinden muaf

⁷⁰³ Haas, 1995, s. 2029.

⁷⁰⁴ KUB 36. 120 2-12; metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. V. Haas-M. Wäfler, “Bemerkungen zu ^Éhešti/ā”, *UF* 9, 1977, s. 107'de Otten, 1951, s. 66'dan aktarılmıştır; ayrıca bkz. Haas, 1994, s. 247 vd.

⁷⁰⁵ Bu listelerin II. Muwatalli'ye dek uzanan tablo halinde bir örneği için bkz. Tablo xx. Bu tablo Otten, 1951, s.63'den alınmıştır.

⁷⁰⁶ Haas, 1995, s. 2029.

⁷⁰⁷ Taş Ev'in bir vakıf niteliği taşıması hakkında bkz. Otten, 1958a, s. 104 vdd; Gurney, 1977, s. 62; Ünal, 1980b, s. 169; van den Hout, 2002, s. 87; Bryce, 2003, 200.

olduklarının simgesi olan *eya*- ağacı⁷⁰⁸ dikilirdi⁷⁰⁹. Bu muafiyetler sayesinde Taş Ev’lerin Hitit dünyasında çok güçlü ve ayrıcalıklı bir yere sahip olduklarını tahmin etmek hiç de zor değildir. Bununla birlikte Taş Ev’lerde çok sıkı bir disiplin uygulanmaktaydı. Taş Ev’in personeli, ailesiyle birlikte kuruma hayatı boyunca bağlı kalmak zorundaydı; evlenmek için bile olsa personelden birinin kurumdan ayrılması yasaktı⁷¹⁰.

Metinlerde Taş Ev’lerle ilgili edindiğimiz bilgilerin tersine, arkeolojik kazılardan elde edilen veriler Hitit krallarına ait mezarlar hakkında aydınlatıcı bilgi vermekten uzaktır. Bu konuda dikkate değer öneriler olmasına rağmen, Hitit cenaze törenlerinde anlatılan Taş Ev’lerin bilgisiyle uyuşmayan ayrıntılar çok fazladır. Örneğin metinlerde söz edilen ölü kemiklerinin üzerine bırakılan yatağın bulunduğu tarzda bir mezar odası, mezar odasının içinde yer alan ölü hediyeleri ve Taş Ev’in geniş personelini içinde barındıracak bir bina kompleksi tespit edilmiş değildir.

Metinlerle uygunluk göstermese de bazı yapıların kralların ölü kültü için tasarlandığına dair iddialar vardır. Hattuša sınırları içinde yukarı şehirde Yenice kale ve Sarıkale’nin Kutsal Taş Ev’leri barındırdığı hakkında iddialar vardır⁷¹¹. Bunun yanı sıra yine Yukarı Şehir’de Nişantepe’nin ve aynı zamanda Yazılıkaya B odasının IV. Tuthaliya’nın şahsi ölü kültüne adanmış olduğu hakkında tartışmalar mevcuttur⁷¹² (Hattuša’nın planı için bkz. Tablo 3).

⁷⁰⁸ *Eya*- ağacı sürekli yeşil kalan bir ağaç türü olduğu ve ardıc ağacı ile özdeşliği hakkında bkz. S. Erkut, “Hititçe ^{GIS}*eya* - ve Onun Türkçe Karşılığı Hakkında”, **XIV. Türk Tarih Kongresi (Ankara 9-13 Eylül 2002), Kongreye Sunulan Bildiriler**, C. I, Ankara, 2003, s. 37 vdd; *eya*- ağacının vergi muafiyetini simgelediği hakkında bkz. Friedrich, 1959, madde 50, s. 32; Gurney, 1977, s. 62.

⁷⁰⁹ Taş Ev’in kendine ait toprakları, sürüleri, geniş bir çalışan kadrosu olduğu, önünde bir *eya*- ağacı dikildiği, topraklarının ve sürülerinin başka birine satılamayacağı ve personelinin hiç kimsenin evlenmek için dahi olsa oradan ayrılamayacağı hakkında bkz. KUB 13.8: Otten, 1958a, s. 107.

⁷¹⁰ Hitit kanunlarında Taş Ev’in personeli hakkında doğrudan doğruya İR É.NA₄ “Taş Ev’in kölesi” ifadesinin kullanılmış olması konuya açıklık getirmektedir. Bkz. Friedrich, 1959, madde 52, s. 34; personelin katı kurallara tabi tutulduğu hakkında ayrıca bkz. d. n. 679.

⁷¹¹ van den Hout, 2002, s. 74, d. n. 2.

⁷¹² Nişantepe’nin IV. Tuthaliya’nın anısına adanmış bir yapı, Yazılıkaya B odasının da IV. Tuthaliya’ya ait kemiklerin ve küllerin saklandığı bir mezar olarak değerlendirilmesi hakkında bkz. van den Hout, 1994, s. 50 vdd.

Hattuša sınırları dışında ise Ceyhan ırmağı yakınlarındaki Sirkeli anıtının II. Muwatalli'nin anısına inşa edildiği⁷¹³; Fraktin anıtının III. Hattušili ya da Puduhepa'nın ölü kültleri için tasarlandığı⁷¹⁴ (Tablo 6) ve son olarak Ankara'nın 60 km. güneybatısında yer alan ve Gavurkale (Tablo 38) adıyla bilinen kaya anıtının Taş Ev olabileceği iddia edilmektedir⁷¹⁵.

Bunlar arasında en dikkat çekici olanı ve kuşkusuz konumuz açısından da ayırt edici özellikler taşıyan Yazılıkaya B odasıdır. Bu odanın ölü kültünden çok yeraltı tanrılarıyla ilişkili olması göz ardı edilmemelidir. Yeraltı tanrılarına ait tasvirlerin odanın duvarlarına işlenmesinin yanı sıra IV. Tuthaliya'nın da Koruyucu Tanrısı'nın koltuğu altında gösterilmesi burada IV. Tuthaliya'nın yeraltı dünyasıyla ilişkiye geçtiğine işaret etmektedir. Bu da onun öldüğü ve bu mekanın onun ölümünün anısına inşa edildiğini düşünmemize neden olur. Soru işareti uyandıran nokta ise öldükten sonra gökyüzüne çıkıp Güneş Tanrısı olacaklarına inanılan Hitit krallarının ki, IV. Tuthaliya bunlardan biridir, yeraltı tanrılarıyla olan bu yakınlığıdır. Ancak metinlerde söz edilen ölü kemiklerinin üzerine konulduğu yatak, mezar hediyeleri ve zengin bir personeli içinde barındıracak bir yapı kompleksi fikrinin Yazılıkaya B odası ile örtüşmediğini bir kez daha belirtmek isteriz.

Bununla birlikte Yazılıkaya B odası bir Hitit kralının ölümüne adanmış mekan olarak göz ardı edilemez ve bizce kesinlikle öyledir (Tablo 36).

IV. Tuthaliya'nın oğlu II. Šuppiluliuma *res gestae*'sinde babası için sonsuza kadar yaşayacak bir *hekur*⁷¹⁶ binası yaptırdığını ve onun içine yine sonsuza kadar yaşayacak, babasının bir heykelini koydurduğunu ayrıntılı olarak anlatır⁷¹⁷. Bu metinde geçen *hekur*'un Yazılıkaya'nın B odası olabileceğine dair önemli ipuçları

⁷¹³ van den Hout, 2002, s. 89, d. n. 96.

⁷¹⁴ van den Hout, 2002, s. 91 vd; Fraktin anıtının sadece Kraliçe Puduhepa'nın ölüm anıtı olduğu hakkındaki iddia için bkz. S. Ö. Savaş, "Kizzuwatnalı Büyük Hitit Kraliçesi Puduhepa'nın Evlilik Anıtı ile Ölüm Anıtı", *Kilikia: Mekanlar ve Yerel Güçler (M.Ö. 2. bin yıl-M.S. 4. yüzyıl)*, Uluslararası Yuvarlak Masa Toplantısı Bildirileri, İstanbul, 2-5 Kasım 1999, İstanbul, 2001b, s. 101.

⁷¹⁵ Bir gömü odası izlenimi uyandıran yapının da içinde yer aldığı kaya anıtı Gavurkale'nin, Kutsal Taş Ev olabileceği hakkındaki ayrıntılı bir anlatım ve iddialar için bkz. Naumann, 1991, s. 485 vd; van den Hout, 2002, s. 91, d. n. 106-109.

⁷¹⁶ Bkz. d.n. 588.

⁷¹⁷ KBo 12.38 (CTH 121); H. Otten, "Neue Quellen zum Ausklang des hethitischen Reiches", *MDOG 94*, 1963, Berlin, s. 13 vdd; van den Hout, 1994, s. 49 d. n. 52.

ele geçmiştir. Öncelikle her iki duvara işlenmiş toplam 15 figürün (12 yeraltı tanrısı, kılıç tanrı Nergal ve koruyucu tanrısı Šarruma ile birlikte IV. Tuthaliya) yüzlerinin odanın kuzeyine yönelmesi B odasının kuzey ucunda ne olabileceği sorusunu ortaya çıkartır. Odanın girişinin yer aldığı kuzey köşede bir heykel kaidesi durmaktadır. Kuzeydoğusunda ise yine kaya duvarına işlenmiş bir IV. Tuthaliya kartuşu görürüz. Heykel kaidesinin üzerinde bir zamanlar IV. Tuthaliya heykelinin yer aldığı ve II. Šuppiluliuma'nın *res gestae*'sinde sözünü ettiği heykelin bu olabileceği üzerine iddialar ileri sürülmüştür. Kartuş da bu heykelin kime ait olduğunu tanımlayan bir işarettir⁷¹⁸.

P. Neve, Boğazköy yakınındaki Yekbaz köyünde ele geçen ve üzerinde bir çift ayak bulunan heykel kaidesinin ölçülerinin B odasındaki kaideye uyması nedeniyle kaidenin buraya ait olabileceğini öne sürer; eğer öyleyse bunu, Hattuša'daki anıtsal heykellerin var olduğunun bir işareti olarak kabul etmek gerektiğini de vurgular⁷¹⁹.

K. Bittel ise B odasındaki kaide ile IV. Tuthaliya'nın kartuşu arasında 2.80 m. mesafe bulunmasının, bir bütünü oluşturabilmesi açısından çok fazla olduğunu belirtmekte ve kaide üzerinde yer alan şahsın kral olması halinde, kartuşun bu kadar uzak mesafe yerine, kaidenin üzerinde bir yerde bulunması gerektiğini düşünerek IV. Tuthaliya'nın kartuşunun C odası ile bağlantılı olduğu şeklinde bir yanıt aramaktadır⁷²⁰. İ. M. Akyurt, C odasının içinde küllerin, hayvan kemiklerinin ve bir kanalın bulunması ile B odası ile kült törenlerinin yapıldığı bir yer olduğu düşüncesinden yola çıkarak C odasındaki kaidenin bir sunak olarak kullanılmış olabileceği gibi, IV. Tuthaliya'nın heykelinin konulduğu yer olarak da düşünülebileceğini öne sürer⁷²¹⁻⁷²².

Yukarda sözü edilen bütün ipuçları ve belgeler Yazılıkaya B odasının IV. Tuthaliya'nın É.NA₄ *hekur*'u olabileceği konusunda çekici bir fikir oluşturmakla

⁷¹⁸ Akyurt, 1998, s. 159.

⁷¹⁹ P. Neve, "Die Ausgrabungen in Boğazköy-Hattuscha 1981", *Archäologischer Anzeiger*, Berlin, 1982, s. 392.

⁷²⁰ Akyurt, 1998, s. 159'da K. Bittel, "Der Schwertgott in Yazılıkaya", *Akurgal'a Armağan, Anadolu/Anatolia XXI*, Ankara, 1978/80, Cevdet Bayburtluoğlu (ed.), s. 23'den aktarılmıştır.

⁷²¹ Akyurt, 1998, s. 159.

⁷²² Yazılıkaya B ve C odalarının planı için bkz. Akyurt, 1998, Şek. 80c.

birlikte cenaze metinlerinde tarif edilen ölü kemiklerinin üzerine konulduğu yatak ve mezar odası ayrıntılarıyla tam olarak uyuşmamaktadır.

Bununla birlikte bütün delilleri bir araya getirdiğimizde, burasının IV Tuthaliya'nın ölü kültüne adanmış bir mekan olduğu gerçeğine ulaşıyoruz. Ancak klasik anlamda bir Taş Ev olmadığını da belirtmek zorundayız. Burası, IV. Tuthaliya'nın Taş Evi yanı sıra inşa edilmiş ve ona adanmış bir başka anıt olmalıdır.

Taş Ev merkezli ata kültü konusunu bu şekilde noktaladıktan sonra, ölü krallara kurbanların sunulduğu diğer mekanlardan söz etmek istiyoruz. Bu mekanlar Hititlerin tapınaklarıdır. Tapınakların bazılarında eski kralların heykellerinin bulunduğunu ve bu heykellere gereken sunuların yapıldığını metinlerden biliyoruz.

Örneğin AN.TAH.ŠUM^{ŠAR} bayramının⁷²³ 18. gününü anlatan metinlerde Hattuša'daki Fırtına Tanrısı'nın tapınağında I. Hattušili, I./II. Tuthaliya, I. Šuppiluliuma'nın heykellerine kurbanlar sunulduğuna dair ifadeler yer alır; paralel metinlerde bu krallara II. Muršili de eklenmiştir⁷²⁴.

Arinna'nın Güneş Tanrıçası ve Savaş Tanrısı ZA.BA.BA tapınaklarında da I. Hattušili'nin heykeline ibadet edilmektedir⁷²⁵.

Metinler sayesinde bu bilgilere ulaşmamıza rağmen, Hattuša'daki tapınaklar içinde söz konusu krallardan birine ait heykel ele geçmiş değildir.

Bu konuda ipucu olabilecek tek buluntu, 1985 kazı mevsiminde Yukarı Şehir'de yer alan 5 numaralı tapınağın (Tablo 4) kuzey ve doğu bölümünde açığa çıkartılmış olan dört yapıdan birinin içinde tespit edilmiştir. Bunlardan üçü –a,b,c binası- yan yana yer alıp, aynı boyutları aynı planı gösteren tek odalı yapılardır. En iyi korunanlar a ve b yapılarıdır; ilkinde asker giyimli, sağ elinde bir mızrak tutan bir figürü gösteren taş kabartma bir eser bulunmuştur (Tablo 5). Figürün sol elinin üzerinde bulunan hiyeroglif yazıt sayesinde bunun Büyük Kral Tuthaliya'ya ait

⁷²³ Hititlerin bahar bayramı. Bu bayram hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. H. G. Güterbock, "An Outline of the Hittite AN.TAH.ŠUM Festival", *JNES XIX*, Chicago, 1960, s. 80 vdd; Haas, 1994, s. 772 vdd.

⁷²⁴ Haas, 1994, s. 804 vd.

⁷²⁵ Savaş Tanrısı'nın bayramında I. Hattušili'nin heykeline libasyon yapıldığı hakkında bkz. A. Goetze, "Hittite Rituals, Incantations, and Description of Festivals", *ANET*, J. B. Pritchard (ed.), New Jersey, 1955a, s. 359; Haas, 1994, s. 247.

olduğu anlaşılmıştır⁷²⁶. P. Neve bu tasvirin boynuzlu başlığından dolayı, ölmüş bir Tuthaliya'ya ait olabileceğini ve Yazılıkaya'da tasvir edilen IV. Tuthaliya tasvirinden çok farklı bir özellik taşımasından dolayı onun Eski Krallık Dönemi'ndeki krallardan biri olduğu ve bu binanın da söz konusu kralın ölü kültü ile ilişkili olduğu görüşündedir ve b ve c binalarının da IV. Tuthaliya'nın diğer atalarına, büyükbabası II. Murşili ile babası III. Hattuşili'ye ait olabileceği fikrini taşımaktadır.⁷²⁷

Bu tek odalı küçük yapıların metinlerde sözü edilen ölü kralların heykellerinin konulduğu odaların tarifine uyduğunu söyleyebiliriz. Eski krallara sunulan kurbanlar için bu mekanların kullanıldığı açıktır. Üstelik bire bir olmasa da tapınakla bağlantılıdır.

Sonuç olarak, arkeolojik kazılarda ölü krallara sunulan kurbanlarla ilgili herhangi bir mekana şimdiye kadar rastlanmıştır değildir. Halktan insanların atalarına ne çeşit kurbanlar sundukları veya onları nasıl andıkları konusuna dair ise ne yazılı ne de yazısız hiçbir belgeye ulaşılmamıştır.

III. 3. Ölülere Sunulan *mantalliya*- “Kefaret”

Kurbanları

M.Ö. 13. yüzyıldan itibaren başta fal metinleri olmak üzere, Hitit metinlerinde bir çeşit ölü kurbanı veya ölülerle ilişkili bir ritüel türü ortaya çıkmaktadır⁷²⁸. ^{SISKUR}*mantalliya*- olarak adlandırılan bu kurban türü ölmüş olan kişilere ve bazen ölmüş olan kişilerce, yaşayanlar tarafından ödenen bir diyet ya da kefareti niteliğindedir.

Mantalliya- kelimesinin anlamı kesin olarak belirlenememiştir. J. Tischler sözcüğün “düşmanca, zararlı” anlamlarına gelebileceğini düşünmüş ve bazı

⁷²⁶ P. Neve, “Boğazköy/Hattusa 1985 Kazı Mevsiminin Sonuçları”, **VIII. Kazı Sonuçları Toplantısı**, Ankara, 1987, s. 235 vd.

⁷²⁷ Neve, 1987, s. 236.

⁷²⁸ Ünal, 1980b, s. 169.

metinlerde *maltalli-* olarak yazıldığını göz önünde bulundurarak *malteššar-* “dua, adak, ritüel” kelimesiyle de ilişkili olabileceği ihtimali üzerinde durmuştur⁷²⁹.

Ayrıca kelime Eski Batı Anadolu dillerine ait bazı kelimelerle karşılaştırılmış ve olumsuz çağrışımlarla yüklü bir anlam taşıyor olabileceği sonucuna varılmıştır⁷³⁰.

Mantalliya- kelimesinin Hititçe olmadığı, metinlerde bu sözcüğün başına getirilen “köşe çengeli” sayesinde anlaşılmaktadır. Köşe çengelleri genellikle Luwice sözcüklerin başına getirildiği için bu kelimenin Luwice bir sözcük olduğu düşünülmüş ve bu konu hakkında yapılan araştırmalarda Batı Anadolu’nun eski dillerinin incelenmesine ağırlık verilmiştir⁷³¹.

Ancak A. Ünal köşe çengelinin sadece Luwice sözcüklerin başına değil, başka yabancı sözcüklerin başına da getirildiğine dikkat çekmiştir ve *mantalliya-* kelimesinin, Luwice *-alli-* soneki dışında Hurrice veya yerli Kilikya-Kizzuwatna kökenli olabileceğini öne sürmüştür; fakat kelimenin Hurrice’de ne anlama gelebileceği hakkında bir önerisi yoktur⁷³².

Bu kelime anlam itibarıyla aydınlığa kavuşmasa da *mantalliya-* kurbanları hakkında -taşıdıkları niyet açısından- bir fikir oluşmuştur.

Mantalliya- ritüeli, şahsi tartışmaları sona erdirmek için düzenlendiği ve tartışmanın taraflarından biri mutlaka ölü olduğu için başlangıçta “ölü kurbanı” olarak değerlendirilmiştir⁷³³.

Ancak ^{SISKUR}*mantalliya-*’da kurban olarak neyin sunulduğu hiçbir şekilde belirtilmediği gibi, ölümler dışında tanrıları ve bazı kült nesnelerini de kapsadığı durumlar söz konusudur⁷³⁴.

Bu durumda *mantalliya-*’yı gerçek anlamda ölü kurbanı olarak değil, özel bir zamanda çok özel nedenlerle ortaya çıkmış bir icraat olarak tanımlamakta fayda görüyoruz. Çünkü bu tür bir icraat III. Hattušili-Puduhepa kral çiftinin siyasi

⁷²⁹ Tischler, 1990, s. 126 vd.

⁷³⁰ Karşılaştırmalar ve bibliyografya için bkz. Tischler, 1990, s. 127.

⁷³¹ Bkz. d.n. 722.

⁷³² Ünal, 1980b, s. 174.

⁷³³ Tischler, 1990, s. 126.

⁷³⁴ A. Ünal, *Hattušili III: Hattušili bis zu seiner Thronbesteigung I, (Theth 3)*, Heidelberg, 1974, s. 171.

iktidarlarını karşı oluşabilecek bir muhalefeti kırmak ve aynı zamanda iktidarı yasal olmayan yollardan ele geçirmiş olmalarının vicdan azabını tolere edebilmek amacıyla gündeme alınmıştır.

İcraatın ortaya çıkış nedenlerinden biri de ölü ruhlarından ve bu ruhların yaşayanlar dünyasına vereceği zarardan duyulan korkudur. Ancak III. Hattusili Dönemi'nden itibaren kendilerine zarar vereceği düşünülen ve bunu engellemek amacıyla *mantalliya*- denilen özel bir ritüel aracıyla kızgınlıkları yatıştırılmaya çalışılan ölü ruhları arasında III. Hattuşili'nin yaşarken kendilerine büyük haksızlıklar yaptığı insanlara ait olanlar büyük çoğunluğu oluşturur.

Kendilerine kurban sunulan ve ölmüş olan şahıslar arasında Armatarhunda, Armatarhunda'nın oğulları ve Urhi-Teşup'un isimleri de geçmektedir.

İlki III. Hattusili'den önce Yukarı Ülke eyaletinin⁷³⁵ valisi olan kişiydi ve Hattuşili bu eyaleti henüz kral olmadan önce ondan zor kullanarak almıştı. III.Hattuşili ile Armatarhunda arasındaki husumet büyümüş ve III. Hattuşili bu kişiyi, kendisine karşı “kara büyü” yaptırmakla suçlamıştır⁷³⁶. Bu tür suçlamalar III. Hattuşili'nin haksız yoldan ele geçirdiği yönetime boyun eğmek istemeyen ve önemli yetkilere sahip bir kişinin gözden düşürülme çabasından başka bir şey değildir. Armatarhunda öldükten sonra oğulları da babalarına yapılan haksızlığın peşini bırakmamışlardır. Çünkü eyalet yöneticiliği babadan oğla sirayet ettiği için Armatarhunda'nın oğulları da pek çok haktan mahrum bırakılmış oluyordu. Armatarhunda'nın oğlu Şipaziti'nin III. Hattuşili'ye savaş açtığı bizzat III. Hattuşili'nin kendisi tarafından savunma metninde kaydedilmiştir⁷³⁷.

İkincisi ise III. Hattuşili'nin tahtı kendisinden gasp etmiş olduğu yeğeni, Muwatalli'nin öz oğlu, tahtın gerçek sahibidir. III. Hattuşili onun tahtına oturmakla kalmamış, onu haksızmış gibi göstermek için elinden geleni yapmıştır. Urhi-Teşup

⁷³⁵ Yukarı Ülke eyaleti daha I. Şuppiluliuma Dönemi'nde tesis edilmişti. Eyaletin sınırlarına Hattuşa dahil olmadığı halde, III. Hattuşili Hattuşa'yı da dahil ederek yönetimi kendi eline almıştı. Hitit siyasi tarihindeki bu gelişmeler için bkz. Ünal, 1974, Band 1, s. 92 vdd; Ünal, 2002, s. 180.

⁷³⁶ Ünal, 1974, Band 1, s. 97 vd.

⁷³⁷ A. M. Dinçol, 1982, s. 46.

(taht adı III. Muršili) sürgüne yollanmış, ülkesinden kaçmak zorunda kalmış, büyük olasılıkla ülkesine geri dönmeden yabancı topraklarda ölmüştür⁷³⁸.

Kendilerine *mantalliya*- ritüeli düzenlenen şahısların ölmeden önce III. Hattušili'nin gasp ettiği tahta muhalefet göstermiş kişiler oldukları anlaşılmaktadır⁷³⁹. Bu kişilerin arasında yetkileri, toprakları ve mülkleri ellerinden alınmış insanların olması da mümkündür.

A. Ünal, bu tür bir ritüele III. Hattušili Dönemi öncesinde rastlanmamasının ve sadece iki Hitit kralı tarafından -III. Hattušili ve IV. Tuthaliya- sunulmuş olmasının, onun Puduhepa'nın etkisiyle Luwi-Hurri bölgesi Kizzuwatna'dan Hattuša'ya yapılan büyük kült aktarmaları sırasında oradan alındığının bir işareti olduğunu ifade eder⁷⁴⁰.

III. Hattušili ve oğlu IV. Tuthaliya tarafından gerçekleştirilmiş olsa da *mantalli*-ritüelleri I. Šuppiluliuma devrine kadar gider. Çünkü III. Hattušili tarafından büyükbabası Šuppiluliuma adına da haksızlığa uğramış kişilerin kefareti ödenmiştir. Yazımızın başında da belirttiğimiz gibi *mantalliya*- ölülerin adına yaşıyanlar tarafından sunulabiliyordu. Bu durumda III. Hattušili kendi kefaretləri yanı sıra büyükbabasınıninkileri de ödeme gayreti göstermiştir. Ne de olsa Hititlerde babanın günahları oğla geçiyordu⁷⁴¹.

Aynı şekilde IV. Tuthaliya babası Hattušili öldükten sonra da onun haksızlık yaptığı kişilerin kefareti ^{SISKUR}*mantalliya*- aracılığıyla ödemeye devam etmiştir. Armatarhunda ve Urhi-Tešup'un oğulları için kefarete kurbanları sunduğu ve bu kurbanları sunarken “ben onlara hiçbir kötülük yapmadım” sözleriyle suç ortaklığından uzak durmaya çalıştığı göze çarpar⁷⁴².

^{SISKUR}*mantalliya*-'nın bir “ölü kurbanı” olmaktan çok daha farklı anlamlar taşıdığı açıkça ortadadır. Özellikle de kurbanın anlamını tam olarak doldurmayan bir

⁷³⁸ III. Hattušili ve Urhi-Tešup arasındaki çatışmalar hakkında bkz. Ünal, 1974, Band 1, s. 103.

⁷³⁹ Yukarıda tanıttığımız iki kişi dışında kendilerine *mantalliya*- ritüeli düzenlenen diğer kişilerin listesi için bkz. Ünal, 1980b, s. 170 vd.

⁷⁴⁰ Ünal, 1980b, s. 173.

⁷⁴¹ Ünal, 1980b, s. 172.

⁷⁴² Otten, 1958a, s. 136.

uygulama olduğunu vurgulamak isteriz. Bu ritüelle neyin sunulduğu açıkça anlaşılmadığı için, ortada somut bir kurban yoktur. Kurbanın en belirgin niteliği onun sunulduğu kutsal varlıklar, tanrılar ya da tanrıçalar, tanrılaştırılmış atalardır. Ancak bu unsurlar ^{SISKUR}*mantalliya* ‘nın konusu değildir.

^{SISKUR}*mantalliya* bir hesaplaşma aracı olarak kullanılmıştır. Kendini suçlu hisseden ve muhtemelen belirli çevreler tarafından da yaptığı haksızlık hoş görülmeyen bir kral, bu tür bir ritüeli icat ederek veya dışardan ithal ederek “ben elimden geleni yapıyorum” pozu takınmıştır.

BÖLÜM IV

BÜYÜ RİTÜELLERİNDE YERALTI

TANRILARINA SUNULAN KURBANLAR

HAKKINDA BELGE ÖRNEKLERİ VE

DEĞERLENDİRİLMESİ

IV. 1. Yeraltının ve Yeraltı Tanrılarının Büyüyle İlişkisi

Yeraltının ve yeraltı tanrılarının büyüyle ilişkisi ilk bakışta çok karmaşık bir yapı arz eder. Bu karmaşayı aydınlatıp, büyüünün yeraltı tanrıları ile ne kadar yakından ilişkili olduğunu gösterebilmek için konuyu birkaç başlık altında değerlendirip, Hitit büyüünü yakından tanımaya ve onun özelliklerini gözler önüne sermeye çalıştık.

IV. 1. 1. Din ve Büyü Arasındaki Ayrım

Hitit Çağı'nda Anadolu'da yeraltı ve yeraltı tanrılarına kurban sunma ritüellerini “büyü” kapsamında değerlendiriyoruz. Çünkü gökyüzü ile yeryüzü/yeraltı arasındaki ayrım ile göksel tanrılar ile yeraltı tanrıları arasındaki ayrım, din ve büyü arasındaki ayrımın bir yansıması niteliğindedir. Yeraltı tanrılarının gökyüzü tanrılarının alt kimliğini oluşturmaları gibi, yeraltı tanrılarına sunulan kurbanların oluşturduğu ritüellerle bezeli büyü uygulamaları da dinin ve dinsel uygulamaların –ibadetlerin- alt kimliğidir. Her iki unsur da bir bütünün parçaları olmakla birlikte birbirinden keskin şekilde ayrılır ve farklı şekilde tanımlanır.

İnsanoğlunun uygarlık serüveninde hem dinin hem de büyüünün yönelimleri çok farklı olmuştur. İlki daha sakin, bütüncül ve genel iken, ikincisi her zaman çok daha spesifik, zorlayıcı ve hatta rahatsız edicidir. Çünkü büyü her zaman -kendisini ortaya

çıkartan ihtiyaçlar gibi- olumsuz çağrışımlarla yüklüdür. Din ve büyüün birbirlerine benzerlikleri ve bir bütünün parçaları olması konusuna gelince, her ikisi de benzer yöntemleri kullanmakta (belirli bir sisteme sahip ritüeller) ve her ikisi de doğaüstü güçlere yönelmektedir⁷⁴³.

Ancak daha sonra değineceğimiz gibi Hititler politikaları gereği din ve büyüü uzlaştırmaya çalışmışlar, her ikisini de merkezi otoriteye azami fayda sağlayacak şekilde sistemleştirmişlerdir.

IV. 1. 2. Hititlerde Kirlilik Kavramı ve Büyüyle İlişkisi

M.Ö. II. binyılda Anadolu insanı da büyüün (Hititçesi *alwanzātar*⁷⁴⁴) yöntemlerinden faydalanıyordu ve yeraltı tanrılarına büyü ritüelleri çerçevesinde kurbanlar sunuyordu ve kurban sunma eyleminin doğasına uygun olarak tanrılardan olumlu bir karşılık bekliyordu. Ancak yeraltı tanrılarına kurban sunmadan önce, aslında hiç de istenmeyen çok özel koşulların ortaya çıkmış olması gerekliydi ve tanrıdan gelecek “olumlu karşılık” acil olarak gerçekleşmeliydi. Çünkü ortaya çıkan özel durumlar aciliyet gerektiriyordu. Örneğin bir hastalığın iyi edilmesi için bayram gününü bekleyip Fırtına Tanrısı’na ya da Arinna’nın Güneş Tanrıçası’na sunulan kurbanlardan medet ummak o dönem insanı için bile rasyonel değildi.

Söz konusu özel durumlar genel olarak *papratar*⁷⁴⁵ “kirlilik” olarak adlandırılmaktaydı. Kirliliğin kaynağı çok çeşitli olabiliyordu: bedenin bir takım nedenlerden kaynaklı olarak kirlenmesinden sonra temizlenmesinin ihmal edilmesi (örneğin bir kadınla cinsel ilişki) ve herhangi bir şekilde kirlenmiş olan bir nesneye farkında olmadan dokunma (örneğin ölüye dokunma) dıştan müdahale ile yok edilebilecek dış kirliliklerdi. Bunun dışında insana acı veren, bedensel olmayıp ruh

⁷⁴³ Din ve büyü ayrımı hakkındaki tartışmalar için bkz. A. Ünal, “The Role of Magic in the Ancient Anatolian Religions According to the Cuneiform Texts from Boğazköy- Hattusa”, *Essays on Anatolian Studies in the Second Millenium B.C.*, H.I.H. Prince Takahito Mikasa (ed.), Wiesbaden, 1988, 52 vdd.

⁷⁴⁴ *HWb*, s. 20.

⁷⁴⁵ *Papratar*-’ın “kirlilik”, “kirlenme” anlamları için bkz. *CHD*, 1997, s. 103 vd.

kirliliği ile ilgili olan *waštul* “günah” durumu ise iç kirlilik olarak değerlendirilmekteydi⁷⁴⁶.

“Kirlilik” kavramının soyut bir nitelik taşıması ve bu şekilde ifade edilmesi Eski Mezopotamya’dakinden farklıdır. Orada her türlü kötülüğe yol açan, kötü demonlardır. Oysa Hititlerde kötülüğe neden olduğu düşünülen “kirlilik” belirttiğimiz gibi soyut bir kavramdır⁷⁴⁷.

Kirliliği kirli olana yani kaynağına, kara toprağa göndermek için, yeraltı ritüeller düzenlemek, kirliliği kara toprağa taşımaları için onlara yalvarmak en önde gelen çözüm yoluydu. Başarısız bir hasat, bir cinayet, hastalık ya da yalan yere yemin etme gibi iç ve dış kirliliklerin yeraltı dünyasının güvenliğine gönderilmesi gerekiyordu⁷⁴⁸.

Yeraltı tanrıları ile ilgili bölümde değindiğimiz üzere, yeraltındaki tanrılar oraya sürgün edilmişlerdi ve sonsuza kadar kara toprağın bağrında yaşamak zorundaydılar; belki de göksel hükümdarlığı kaptırmanın acısını insanoğluna felaketler getirerek çıkartıyorlardı. Bu tanrıların her zaman hastalık ve ölüm gibi olumsuz anlamlar çağrıştırmalarının altında yatan neden bu olmalıydı.

Kumarbi destanında yeraltına sürülen tanrıların insanlığı yok etmek istemesi vurgulanmaktadır ve tanrı Ea bu duruma tepki gösterip onlara şu şekilde nasihat vermiştir: “*İnsanlığı niçin mahvetmek istiyorsunuz? Onlar tanrılara kurban sunup, ıtriyaat olarak sedir ağacı yakmıyorlar mı? Eğer insanları mahvederseniz, tanrılar varlıklarını sürdürebilirler mi? Onlara ekmek ve şarabı kim sunacak? Kahraman Fırtına Tanrısı’nın sabana yapışıp ekin ekmesi, Istar ve Hepat’ın da öğütme taşında (un) öğütmeleri gerekmeyecek mi?*”⁷⁴⁹.

A. Ünal, insanoğluna türlü kötülükleri bulaştıran kara toprağı ve onun “kirli” tanrılarının yarattığı duyguyu çok özenli bir şekilde şöyle tarif eder:

“..... Eski Anadolu insanı da birbirine zıt iki boyut arasında sıkışmış kalmış dar bir ortamda, yani yeraltı ile gökyüzü arasındaki dünya üzerinde oturduğunu sanıyordu. Tanrıların ikametgah olarak seçmiş oldukları gökyüzü temizdi, fakat insanın sürekli olarak yaşamak zorunda olduğu, her gün ayağını bastığı, ekip biçtiği,

⁷⁴⁶ Goetze, 1957a, s. 153; büyü uygulamalarını gerektiren durumlar hakkında ayrıca bkz. Ünal, 1988, s. 70 vdd; A. M. Dinçol, 1985, s. 7.

⁷⁴⁷ Güterbock, 1949, s. 98.

⁷⁴⁸ Wilhelm, 1994, s. 56.

⁷⁴⁹ KUB 33.100+36.16 III 1-8; Ünal, 1980a, s. 478.

savaşlarla işgal ettiği, bir kaybedip bir ele geçirdiği, alıp alıp bir türlü tatmin olamadığı, her karışını alın teri ve kan ile ıslattığı şu kara toprak çok kirliydi, nankör insan ise onu gün be gün kirletmekteydi; doğa adeta bir kirlenme ve kirletmenin intikamını alırcasına doğa afetleri ve salgın hastalıklar olarak bilinen tezahuratları ve sürekli müdahaleleriyle insana yaşamı zehir ediyordu, ama niye? Çünkü insan da doğaya kan kusturuyordu ve o bu büyük suçunun pekala farkındaydı. Gök ile yer arasındaki iki boşluk arasında mağara, in, yer çatlakları, su kaynakları, düdenler gibi yeryüzünü yeraltı ile bağlayan boşluklar vardı ve bu deliklerden her an hastalık yapan kötü ruhlar çıkabilirdi. Bundan dolayı insan ilk başta hasta olmamak ve diğer felaketlere maruz kalmamak için önce bu ruhları yeryüzüne çıkarmamaya gayret etmiş, onları hep yeraltında tutmaya çalışmış, onlara sürekli kan ve içki kurbanları dökmüş, şu veya bu şekilde çıkmış olanları ise kovalamaya çalışmıştır.”⁷⁵⁰.

Yeraltı tanrılarına istedikleri kurbanları vermek için düzenlenen ritüeller her zaman onlara ulaşmanın en kolay olduğu yerlerde düzenlenirdi. Çünkü onlar için bir kült ya da tapınak yoktu (zaman zaman göksel tanrılarla eşitlenen efendi ya da hanım niteliğindeki güneş tanrı ve tanrıçalarını hariç tutuyoruz). Genellikle mağaralar, düdenler, yer çatlakları, nehir kenarları gibi yerler söz konusu tanrıların yeryüzüne çıkış kanalları olarak düşünülürdü⁷⁵¹. “Yeraltına giden su yolu” olarak adlandırılmış olan bu tür yerlerden biri de ^DKASKAL.KUR idi⁷⁵². Bu tür yerlere ulaşmanın zor olduğu durumlarda yere bir çukur açılırdı ve ritüel burada icra edilirdi. Aslında çukur kavramı yeraltı tanrılarına sunulan kurbanlarla özdeşleşmiştir. Yeraltı tanrılarına bir kurban sunmak ve kirlililiği yerin içine göndermek için büyücü bu çukuru kazmak zorundadır. Çukur o kadar önemlidir ki, ^DApı adında bir tanrı olmuştur (bkz. Bölüm II 3).

⁷⁵⁰ Ünal, 2003, s. 106 vd.

⁷⁵¹ Ünal, 1980a, s. 483.

⁷⁵² ^DKASKAL.KUR son zamanlarda Hitit-Troya ilişkileri hakkındaki araştırmalarda sık sık gündeme getirilmektedir. Hititlerin Wiluša Kralı Alaksanduš ile yaptıkları antlaşmada bir Wiluša tanrısı olarak adı geçen ^DKASKAL.KUR aslında bir doğal su oluşumudur ve büyük olasılıkla düdenler için kullanılmaktadır. ^DKASKAL.KUR’a atıfta bulunan Hitit metinleri hakkında bkz. E. I. Gordon, “The Meaning of the Ideogram ^DKASKAL.KUR= ‘Underground Water-Course’ and Its Significance for Bronze Age Historical Geography”, *JCS* 21 (1967), A. Sachs (ed.), Honouring Prof. A. Goetze, Cambridge, 1969, s. 71 vdd. Ayrıca ^DKASKAL.KUR hakkındaki çeşitli tartışmalar için bkz. metnin tamamı.

Kirliliğin yarattığı olumsuz durum bir takım ritüellerle “temizlenmek” (Hititçesi *parkueš*) zorundaydı. Aksi taktirde sadece kirliliğe bulaşmış olan kişiyi değil aynı zamanda onun evini, aile üyelerinin tamamını olumsuz etkilerdi; eğer bu kişi krala bütün kraliyet ailesini, hatta bütün ülkeyi ve halkı kapsamı an meselesiydi. Bu nedenle büyü ritüelleri sadece insanlara değil, basit nesnelerden evlere, kentlere, tüm ülkeye ve hatta tanrılara bile uygulanmaktaydı⁷⁵³⁻⁷⁵⁴.

Büyü ritüellerinde kirliliğin arındırılması ve kara toprağa geri gönderilmesi için kurbanların kullanılması ise tipik bir uygulamadır. Bu kurbanları sunmak ise bu işte uzmanlaşmış kişilerin denetiminde gerçekleştiriliyordu.

IV. 2. Büyü Ritüellerini Yöneten Büyücüler

Yeraltı tanrılarını ürkütmemek ve onlardan istenilen şeyleri nazıkçe çekip almak ya da onlara kirliliği geri vermek için kurban sunmanın ne kadar önemli olduğu açıkça ortadadır. Elbette bu kurbanlar gelişigüzel sunulamazdı. Belirli bir yöntemle uygulanması gereken bir ritüelin içinde yer almalıydı ve bu ritüel profesyonel kişilerce gerçekleştirilmeliydi. En küçük bir hata felakete uğramış kişi için çok daha ağır ve katlanılmaz sonuçlar doğurabilirdi.

Büyü ritüelini yöneten kişinin doğrudan yeraltı tanrıları ile iletişim kurabilecek yeteneklere sahip olduğu farz ediliyor olmalıydı.

Hitit arşivindeki büyü ritüelleri ile ilgili metinlerde, ritüelin yöneticisi olarak karşımıza çıkan kişilerin başında “bilge kadın” ya da “yaşlı kadın” gelir⁷⁵⁵. Onun mesleği genelde ŠU.GI “yaşlı” Sümerogramı ile yazılır, fakat terimin Hititçe’si *hašawaš* olarak bilinir. Kelimenin *hašnupallaš* “ebe kadın” kelimesiyle bağlantılı,

⁷⁵³ E. Reyhan, “Hitit Büyü Ritüellerinin Uygulama Şekilleri Üzerine Bir İnceleme”, *Archivum Anatolicum (Anadolu Arşivleri)*, C. VI, S. 2, Ankara, 2003a, s. 113.

⁷⁵⁴ Tanrılara uygulanan büyü ritüeli için, Kaybolan Tanrı Telipinu’nun geri dönüşünden sonra Büyücü Tanrıça Kamrušepa tarafından temizlenmesi dikkate değer bir örnektir. Bkz. Bölüm IV.2.

⁷⁵⁵ Daddi, 1982, s. 581 vdd; G. Ş. Erginöz, *Hititlerde Anatomi ve Tıp*, İstanbul, 1999, s.184; Frantz-Szabó, 1995, s. 2009; M. Darga, *Eski Anadolu’da Kadın*, İstanbul, 1984, s. 78; Gurney, 1977, s. 44, d. n. 1.

hatta onun eş anlamlısı olabileceği de ifade edilmiştir⁷⁵⁶. “Yaşlı kadın” ritüelde büyücülük işini yapan kadının yaşını belirten bir sıfattan çok bir meslek ismidir. O. R. Gurney, bu mesleğin bu kadar basitçe ifade edilmesini kırsal kesimdeki köylülerin hitap biçimi olarak yorumlamaktadır⁷⁵⁷. Günümüz Anadolu’sunda “yaşlı kadın” deyimini çağrıştıran bir ifade kullanılmaktadır. Bugün biz bir takım rahatsızlıkları iyi etmek için modern tıbbı alternatif olarak kullanılan yöntemleri veya ilaçları “kocakarı ilacı” olarak tanımlamaktayız. Bu tanımlama Hititlerin “yaşlı kadın”ı ile neredeyse aynıdır.

Bu noktada büyücülerin icra ettikleri ritüeller temelde tedavi işlevi taşıdıklarından modern tıbbın öncüsü gibi algılanmalıdır. Hastalıkların kaynağını araştırmak ve onları bu kaynağa geri göndermeye çabalamak modern tıbbın da öncelikli hedefidir. Ritüeller sırasında üzerinde kirliliğin bulunduğu her şeyi yakmak⁷⁵⁸ ya da gömmek suretiyle yok etmek bugün hastalıklara neden olduğu kesinleşen mikrop ve bakterileri ya da bedeni zayıf düşürüp ölmesine bile neden olabilen urları ve kanserli hücreleri yakıp yok etmekle aynı şeydir. Aradaki fark çağlar boyunca artan bilgidir.

“Yaşlı kadın” dışında isimleri büyü ritüelleri ile yan yana anılan diğer meslekler ise şunlardır: ^{LÚ}A.ZU “doktor”, ^{LÚ}AZU ya da ^{LÚ}HAL “kahin, büyücü” ve ^{LÚ}MUŞEN.DÙ “kuş gözlemcisi”dir⁷⁵⁹; bunların yanı sıra ^{LÚ}SANGA ^DNN, ^{LÚ}^DNN, MUNUS É.DINGIR^{LIM}ŠA ^DNN gibi bazı tanrı rahipleri, ^{MUNUS}ŠA.ZU “ebe”, *purapi*-insanları, ^{MUNUS}SUHUR.LAL “hierodullar” ve işleri tam olarak anlaşılamayan *patili*-rahipleri ya da adamları⁷⁶⁰.

Hitit mitolojik metinlerinde Tanrıça Kamrušepa’nın “büyücü” sıfatını taşıması da ilginçtir. Kamrušepa’ya böyle bir kimlik yüklenmesi büyü konusunda kadınların erkeklere göre daha ön planda yer aldıklarının ispatı gibidir. Kaybolan Tanrı Telipinu mitinde Telipinu geri döndükten sonra onun kızgınlığını ve olumsuzluğunu tolere

⁷⁵⁶ Frantz-Szabó, 1995, s. 2009.

⁷⁵⁷ Gurney, 1990, s. 136.

⁷⁵⁸ Hitit kanunlarında ritüelden kalanları yakma yerine taşımaksızın herhangi birinin evine ya da tarlasına atmak büyük suçtur ve kraliyet mahkemesi tarafından yargılanır. Bkz. Frantz-Szabó, 1995, s. 2008.

⁷⁵⁹ Frantz-Szabó, 1995, s. 2009.

⁷⁶⁰ Ünal, 1988, s. 65.

etmek amacıyla büyüünün yöntemlerini kullanıp, Hitit büyü metinlerinde büyücü insanların söylediği duaları söylemektedir⁷⁶¹.

Büyücülerin işleri çok hassastır ve büyüünün çok etkili bir gücü vardır. Bu güç iyi niyetli kullanılabilirdiği gibi, kötü amaçlara da alet edilebilir. Bu nedenle Hititler büyüüyü ve büyücülerini devlet kontrolü altına alma gereği duymuşlardır. Büyücülerin ve yaptıkları büyüünün sarayda ve iç politikada nasıl olumsuz sonuçlara neden olduğu hakkında Hitit tarihinde birçok örnek vardır:

Yaşlı kadınlar tarafından gerçekleştirilen büyülerin kaydına ilk olarak I. Hatuşili'nin saltanat döneminde rastlanmıştır. Bu kadınların büyücü kadınlar olup olmadığı tam olarak kesin olmasa da kralı korkutmuşlardır. Büyüsel güçleri ya da politik entrikalarından dolayı I. Hatuşili'nin karısı Haştayar onlarla ilişki halindedir⁷⁶².

Kötü niyetli büyüünün tam anlamıyla yasaklanması ise ünlü Telipinu Fermanı ile gelir. Anlaşılan bu dönem büyü iç politikada öylesine büyük bir karışıklık yaratmıştır ki, Telipinu Fermanında büyü yapanları bilen ve bildiği halde saraya bildirmeyenlerin de ağır cezalar alacağı vurgulanmıştır⁷⁶³.

Büyü II. Murşili'nin saltanatı sırasında bazı ciddi sorunlara yol açmıştır. Kralın babası I. Şuppiluliuma'nın karısı, saltanattaki kraliçe ve aynı zamanda II. Murşili'nin üvey annesi, gelini olan II. Murşili'nin genç karısına ölünceye kadar tekrar tekrar büyü yaptırmıştır⁷⁶⁴.

Kral Muwatalli Dönemi'nde ise “yukarı ülke” eyaletinin valiliği için III. Hattuşili ile Armatarhunda arasındaki çatışmalar sırasında büyüünün politik amaçlar için kullanılması söz konusudur. Armatarhunda düşmanlarını büyülemek için büyücü kadınları kullandığı iddia edilmektedir⁷⁶⁵.

⁷⁶¹ Kapelrud, 1959, s. 37 vdd.

⁷⁶² Sommer- Falkenstein, 1938, s. 16 vd.

⁷⁶³ Reyhan, 2003a, s. 111, d.n.2.

⁷⁶⁴ S. R. Bin Nun, *The Tawananna in the Hittite Kingdom (Theth 5)*, Heidelberg, 1975, s. 186 vd.

⁷⁶⁵ Ünal, 1974, s. 96 vdd.

Genel olarak kral, kraliçe ve tapınak için yapılan arınma ritüellerinin ardında da büyük olasılıkla büyüün yarattığı karışıklıklar yatmaktadır⁷⁶⁶.

Hitit dönemi büyücülerinin eğitimi hakkında ise hemen hemen hiçbir şey bilmiyoruz. Elde bulunan veriler onların mesleklerinin genellikle kalıtsal olduğunu göstermektedir. En azından aynı aileden birkaç kişinin bu mesleği yürüttüğü şüphe götürmemektedir. Büyücülerin ücretleri ise büyük olasılıkla ritüelden geri kalan malzemeyi almak suretiyle ödeniyordu⁷⁶⁷. Ritüellerde bol malzeme kullanıldığı için geriye kalanların büyücü için tatminkar olduğu farz edilebilir. Bununla birlikte büyüü yaptıran kişinin maddi durumu iyi değilse büyücü de nazik davranıp hem ritüel için hem de kendisi için çok fazla malzeme talep etmeyebiliyordu⁷⁶⁸.

Bu nazik büyücülerin insanları nasıl ferahlattıkları ve kötü güçleri nasıl defettikleri ise aşağıda Bölüm IV.5. 2.'de verilen metin örneğinde görülecektir.

IV. 3. Hitit Dönemi Büyüsünün Genel Özellikleri

Uzun ve eski bir geleneğin ürünü olarak ortaya çıkan Hitit arşivindeki dinsel ve büyüsel metinler Hitit egemen sınıfı ve liderleri tarafından belirli bir sistem içinde biçimlendirilmiş ve marjinal yönleri büyük olasılıkla söz konusu egemen sınıfın kalemi altında budanmıştır. Bu nedenle Hitit büyü metinleri, başlangıçta sözünü ettiğimiz büyüün tanrıları zorlayıcı özelliğini -genellikle- taşımazlar. Hatta büyü ritüelleri ile dinsel törenler arasında yapay bir uyum bile yaratılmıştır. Her ikisinin icra edilişi arasında pek çok benzerliğe ve aynılığa rastlamak mümkündür. Eğer büyü otoritenin kontrolü altına alınmamış olsaydı, tanrıların çok daha fazla zorlandığına tanık olabilirdik. Ancak Hitit ülkesinde büyü, yasal büyü uzmanlarının denetimindedir ve herkes tarafından uygulanamaz. Uygulayıcılar metinlerde belirlenen standartları kullanmak zorundadırlar. Yaratılan bu standartlarla büyüün

⁷⁶⁶ Hitit iç politikasında büyüün olumsuz rolü hakkında ayrıca bkz. Ünal, 1988, s. 64; Reyhan, 2003a, s. 112; Frantz-Szabó, 1995, s. 2008.

⁷⁶⁷ Frantz-Szabo, 1995, s. 2011; Ünal, 1988, s. 66.

⁷⁶⁸ Frantz-Szabo, 1995, s. 2011; Ünal, 1988, s. 66.

ve büyücünün etkinliği kırılmıştır⁷⁶⁹. Bunda büyücülerin yarattığı karışıklıkların da önemli bir payı vardır diye düşünüyoruz ki, bu karışıklıklardan bir önceki bölümde kısaca söz etmiştik.

Söz konusu standartlaşmanın en belirgin niteliği Hitit arşivindeki bazı metinlerin SISKUR başlığı altında toplanmasıdır. Bölüm I. 3’de tanıtmaya çalıştığımız SISKUR Sümerogramı büyü ritüellerini tanımlamak için kullanılan bir ifadedir.

Yine de Hitit büyü metinleri Eski Mezopotamya’dakine göre çok daha özgün ve heterojen bir yapı arz eder.

O. R. Gurney Eski Mezopotamya’daki büyü ve büyücülük ile Hitit büyüsünü karşılaştırmış ve şu sonuçlara ulaşmıştır:

“Hitit büyü metinleri Babil’deki gibi tapınak okullarındaki öğretilerin bir sonucu değildi; daha çok ulusal bir koleksiyon karakteri taşıyordu. İkisinin arasında çarpıcı bir zıtlık vardır. Babil’de büyü metinleri gelenekseldi ve bir sonraki nesle aktarılan talimat biçimini taşırlardı ve tanrı Ea tarafından oğlu Asalluhi⁷⁷⁰,’ye yazdırılmış oldukları kurgulanırdı. Büyü talimatlarını icra eden *āšipu* (ya da *maš-maš*) rahibi, Ea’nın talimatlarını harfiyen izlemek zorunda olan tek kişiydi. Kendi şahsiyeti sindirilmişti; büyülerin kendisine değil de Ea, Ašalluhi, Gula ya da diğerlerine ait olduğunu bildirerek kutsal otoritede hak iddia etmiş olma zahmetinden kurtuluyordu. O sadece bir aracıydı ve adı kesinlikle yazar olarak değil, sadece tabletin kopyacısı ya da sahibi olarak görülüyordu. (Eski Mezopotamya) literatüründe ritüellerin yazar *corpus*’u katalogunda *āšipu*, tanrı Ea olarak tanımlanır. ... Ayin ve büyülerin tanrı Hoth’a atfedildiği Eski Mısır’da da durum aynıdır. Benzer bir şekilde Eski Ahit’de ritüel talimatları Musa’ya tanrı tarafından bildirilmektedir. Hitit büyü metinleri ise tersine özel durumlarda faydalanmak için (yazdırılmış) kişisel reçetelerdir. Uygulayıcının adı, mesleğiyle ve bazen milliyetiyle ve aciliyeti gerektiren durumla beraber tabletin sonundaki kolofonda anlaşılır sözlerle açıkça ifade edilir. Metinlerin, yazarın bizzat kendi sözleriyle, bazen ilk elden, yazıldığı açıkça ortadadır; fakat genellikle (metinler) üçüncü eldendir. Nadiren de olsa daha üstün bir güce atıfta bulunarak ayinleri bir otoriteye uydurma girişiminde bulunulduğunu görebiliriz.

⁷⁶⁹ Hitit büyüsünün devlet tarafından denetim altına alınması ve standartlaştırılması hakkında bkz. Kapelrud, 1959, s. 33’ten itibaren çeşitli yerlerde.

⁷⁷⁰ Günahtan arındırma ritüellerine yardım eden bir Sümer tanrısı

Bunlar sade bir şekilde büyücünün kelimeleriyle kaydedilmiştir ve talep edildikçe kullanmak amacıyla düzene sokulmuşlardır. (Metinlerde büyü) uygulayıcılarının büyük bir kısmının krallığın sınır bölgelerindeki eyaletlerden, özellikle de Kizzuwatna ve Arzawa’dan oldukları söylenmektedir⁷⁷¹.

Hitit ve Eski Mezopotamya büyüleri arasında kötülüğe neden olan kavramlarla ilgili olarak da önemli bir farklılık vardır. Hitit metinlerinde kötülük asla Mezopotamya’daki gibi kötü demonlar şeklinde hayal edilmez. Bütün sorunların nedeni *papratar* “kirlilik” ya da kara büyü’nün sonucu olan *alwanzatar* “büyü”dür. Bunlar Eski Mezopotamya’daki gibi demonlar değil, belirli bir kişiliği olmayan güçlerdir⁷⁷².

Hitit metinlerinde karşımıza çıkan büyü ritüelleri, ritüelin yöneticisi kadın ya da erkek büyücü olsun yazarın tarzını yansıtır. Her büyücünün özelde kendine ait bir takım uygulamaları olsa da genelde bütün büyü ritüelleri bazı ortak noktalarda birleşir. Örneğin ritüele başlangıç cümlesi “eğer şöyle ... sorun olduysa, ben böyle ... yaparım” şeklindedir⁷⁷³.

Büyücüler yaptıkları büyü’nün etkinliğini arttırmak amacıyla –veya yeraltı tanrılarıyla rahat ilişki kurabilmek için- ritüeli sıra dışı mekanlarda ve zamanlarda gerçekleştirirlerdi. Bu iş için en uygun zamanlar şafak zamanı ile akşam alacakaranlıdır. Mekan olarak ise günlük yaşamla ilgisi olmayan, ne oturlan ne de tarım için kullanılan, kelimesi kelimesine “bir tarlanın olmadığı, bir pulluğun ulaşmadığı” yerler tercih edilirdi⁷⁷⁴.

Metinlerde karşımıza çıkan Hitit büyüleri, hizmet ettiği amaç açısından her zaman iyi niyetli büyü sınıfında değerlendirilebilecek türdedir; yani “ak büyü”dür. Büyü’nün bütün dengeleri alt üst edecek kadar etkili olabileceğine inanılan bir toplumda “kara büyü”nün ağza alınması bile ürkütücü hale gelmiştir. Bölüm IV.5.2.’de ele alacağımız örnek metinde de görülebileceği gibi iyi amaçlar için icra edilen bir büyü ritüeli metninde “kara büyü” ifadesinin kullanılmasından kaçınılmıştır. Hitit

⁷⁷¹ Gurney, 1977, s. 44 vd.

⁷⁷² Güterbock, 1949, s. 98.

⁷⁷³ Ünal, 1988, s. 457.

⁷⁷⁴ Haas, 1994, s. 906 vd; Ünal, 2003, s. 112; Beckman, 2003, s. 108.

Kanunları'nda kara büyü'nün şiddetle yasaklanması ve ölümle cezalandırılması da bu korkunun bir yansımasıdır. Hitit kanunlarında kara büyü'nün icra edilişi hakkında bilgi veren üç örnek vardır:

İlkinde “eğer bir adam ritüel arınmadan geriye kalan eşyaları yakma yerine götürmek yerine, başka bir adamın tarlasına veya evine bırakırsa, bu kralın yargılamasını gerektirecek kadar büyük bir suçtur” denmektedir⁷⁷⁵. Arınmanın gerçekleştirildiği bir ritüelden sonra, ritüelde kullanılan eşyaların “kirlenmiş” kabul edilmesi ve ancak yakarak bu kirliliğin kimseye bulaştırılamayacağı inancı bu madde sayesinde dikkatimizi çekmiştir.

İkincisi çamurdan bir insan figürü yapılmasıyla ilgilidir. Bu da kraliyet mahkemesinin yargısını gerektiren bir büyü suçu olarak kabul edilir⁷⁷⁶.

Son olarak ölümle cezalandırıldığı açıkça ifade edilen kara büyü örneğiyle karşılaşırız. Eğer bir adam bir yılanı öldürürken, bir adamın adını söylerse bu bir kara büyüdür ve ölümle cezalandırılır. Ancak kanun maddesinde yılanı öldüren adam özgürse para cezası alacağı, köleyse ölümle cezalandırılacağı şeklinde bir ayrımı da vardır⁷⁷⁷.

Ak büyü ve kara büyü arasındaki bu keskin ayrıma rağmen, iki büyü türü de kullandıkları teknikler açısından birbirinin benzeridir.

A. Ünal, insan doğasının kendisine zarar veren büyüü “kara”, kendi çıkarı için kullandığı büyüü ise “ak” olarak damgaladığını, oysa ak ve kara büyü kavramının sınırlarının çizilmesinin bugün için imkansız olduğunu, Hititlerin düşmanlarına zarar vermek için yapmış olduğu büyü ritüelinin kendisi için iyi yani “ak”, düşmanları için ise kötü yani “kara” büyü sınıfına rahatlıkla sokulabileceğini belirtir⁷⁷⁸.

Öyleyse bu tespitin doğruluğundan yola çıkarak ak veya kara olsun bir bütün olarak Hitit Dönemi büyüünde kullanılan teknikleri yakından tanımaya çalışalım.

⁷⁷⁵ Friedrich, 1959, madde 44b, s. 30; F. Imparati, *Hitit Yasaları*, (Çev. E. Özbayoğlu), Ankara, 1992, madde 44b, s. 64.

⁷⁷⁶ Friedrich, 1959, madde 11, s. 62; Imparati, 1992, madde 111, s. 126.

⁷⁷⁷ Friedrich, 1959, madde 55, s. 76; Imparati, 1992, madde 170, s. 158.

⁷⁷⁸ Ünal, 2003, s. 112.

IV. 4. Büyü Ritüellerinin Uygulanış Türlerine Dair

Hitit dönemine ait büyü ritüeli metinlerine baktığımızda sıradan bir büyü ritüeli içinde pek çok farklı tekniğin kullanıldığını gözleriz. Bu teknikler birkaç ana başlık altında sınıflandırılabilir⁷⁷⁹:

a. Analoji (Taklit) Büyü⁷⁸⁰. En yaygın olarak kullanılan türdür. Doğadaki bazı durum ve olaylar, yapay olarak yaratılan durum ve olaylar veya mitolojik temalar, ritüelin uygulanma nedenleriyle bir şekilde benzeştirilerek olumsuz durumun olumluya dönüşmesi için çabada bulunulur. Örneğin “yağmur suyunun evin damını yıkadığı gibi, bu evin ‘kirliliği’ de yıkansın ve temizlensin” ifadesinde olduğu gibi.

b. İlişki kurma ve aktarma büyü⁷⁸¹. Ritüelde kullanılacak olan malzeme (bir kurban hayvanı veya herhangi bir eşya olabilir) ile ritüeli yaptıran kişi arasında bir ilişki kurulur ve hemen ardından “kirlilik” kurban sahibinden (metinlerde EN.SISKUR, bkz. Bölüm I. 3. 1. 1.) söz konusu malzemeye aktarılır. Aktarma işlemi çeşitli şekillerde olabilir. Örneğin eli dokundurma, ritüel malzemeyi kurban sahibinin üzerinde dolaştırma veya sallama, kurban sahibinin hayvanın ağzına tükürmesi gibi yöntemlerle “kirlilik” aktarılır. Daha sonra ise kirliliğin aktarıldığı eşya ya da hayvan bir şekilde (çoğunlukla yakarak) yok edilir.

c. Özdeşlik kurma ve bedel yöntemleri⁷⁸². Bu yöntemin uygulandığı durumlarda kurban sahibi ile genellikle canlı olan ritüel malzemesi (bir hayvan, hatta bir insan olabilir; insan olduğu durumlarda ritüel insan kurbanı olarak değerlendirebileceğimiz uygulamaları içinde barındırır, bu konu hakkında bkz. Bölüm I. 3. 2. 2.) tam anlamıyla –madde b’de belirttiğimiz teknikler kullanılarak- birbiriyle özdeşleştirilir. Kurban sahibi ile özdeşleşen hayvan veya insan kurban sahibinin yerini alır, onun “bedel”i olur. Bedel olan hayvan ya da insan, bazen de bunların cansız modelleri uzağa sürülür veya yok edilir.

⁷⁷⁹ Çeşitli sınıflandırmalar için bkz. Haas, 1994, s. 891 vdd; V. Haas, “Magie und Zauberei”, *RIA* 7, Berlin. New York, 1987-1990, s. 244 vdd; Reyhan, 2003a, s. 111 vdd.

⁷⁸⁰ Taklit büyüye ait çok sayıda örnek ve sınıflandırma için bkz. Ünal, 1988, s. 76 vdd.

⁷⁸¹ Büyü ritüellerinde bu tür uygulamaların içinde yer aldığı metin örnekleri için bkz. Haas, 1994, s. 893 vdd.

⁷⁸² Bedellerin kullanıldığı ritüel örneklerinin seçkin bir derlemesi için bkz. Gurney, 1977, s. 52 vdd.

d. Cezbetme büyü⁷⁸³. Bu tür büyüde, yardımlarına ihtiyaç duyulan tanrıları – bunlar genellikle yeraltı tanrılarıdır- cezbetmek için yollara renkli kumaşlar serme, kumaşların üzerine hoş giden yiyecek sunuları yerleştirme gibi etkinlikler gerçekleştirilir.

e. Savunma büyü⁷⁸⁴. Bu tür büyü, kirliliğe neden olabilecek etkilerden koruduğuna inanılan bir takım objelerin kullanılması şeklindedir. Bunlar arasında nazarlıklar ve gerçek yaşamda koruyucu görevini üstlenen insanların veya köpeğin cansız figürleri yer alır⁷⁸⁴.

Esasen şehirlerin ve kutsal alanların girişlerine yerleştirilen tanrı veya demon kabartmalarının da benzer işlevi vardır. Örneğin Yazılıkaya B odasının girişindeki aslan başlı ve pençeli, kanatlı insan figürü tam olarak bu görevi üstlenmiş olmalıdır (Tablo 37).

Koruyucu amaçlı bu tür önlemlerin yanı sıra, kirliliğe bulaşmış olduğu varsayılan insanları ateşten geçirerek veya onlara dokunmaksızın bir taş veya sopayla vurarak arındırmaya çalışmak da savunma büyü⁷⁸⁵ kapsamında değerlendirilebilir⁷⁸⁵.

f. Psikolojik olarak etkileme⁷⁸⁶. Kurban sahibinin psikolojisini etkileyecek bazı etkinliklerle ritüelin amacına ulaşması sağlanmaya çalışılır. Bu etkinlikler hızlı ve ani yapılan hareketler, ses tonunun alçaltılıp yükseltilmesi gibi etkinliklerdir. Bu yöntem sadece kurban sahibi için değil, bazen de tanrılar için kullanılır. Tanrıların bu tür sıra dışı davranışlar yoluyla dikkatlerinin çekileceği umulur.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: yapılan bu sınıflama tamamen yapay bir sınıflamadır. Büyü ritüellerinde kullanılan teknikler belirli bir düzen içinde ve sistemli olarak uygulanmazlar. Yukarda saydığımız maddelerin sadece birinin ya da birkaçının uygulandığı ritüel örnekleri olduğu gibi, çok farklı, hiçbir sınıfa konulamayan uygulamalara rastlamak da mümkündür. Ritüelin gerçekleştirilme amacı da kullanılan yöntemi belirleyen temel noktalardan biridir.

⁷⁸³ Tanrıları cezbetmek için kullanılan çeşitli etkinlikler hakkında bkz. Haas, 1987-1990, s. 250.

⁷⁸⁴ Nazarlıklar ve koruyucu işlevi olduğuna inanılan figürler hakkında bkz. Haas, 1987-1990, s. 250 vd.

⁷⁸⁵ Açıklama ve metin yeri için bkz. Haas, 1987-1990, s. 251.

⁷⁸⁶ Kullanılan psikolojik etkileme örneklerine dair bkz. Haas, 1987-1990, s. 251.

IV. 5. Yeraltı Dünyası ve Yeraltı Tanrılarıyla İlişkili Olan Metinler Hakkında

Boğazköy arşivinde büyü ritüellerine ait çok sayıda metin bulunmaktadır⁷⁸⁷. Ritüel metinleri doğrudan ya da dolaylı olarak yeraltı tanrılarıyla ve yeraltı dünyası ile bağlantılıdır.

Ritüel metinleri dışında bazen bayram metinlerinde de yeraltı tanrıları için kutlamalar yapıldığı bilinmektedir. Hititlerde bayramların çok uzun sürdüğü metinlerden anlaşılmaktadır. Özellikle bahar bayramlarının süresi 38 günü bulabilmektedir⁷⁸⁸. Bu günler içinde sadece bir ya da iki gün bazı yeraltı tanrılarına ayrılır. Daha önce de açıklık getirdiğimiz üzere, bayramın tamamı onlara ayrılmış değildir. Örneğin AN.TAH.ŠUM^{ŠAR} bayramının 14. gününde kral, *taknaš* ^DUTU “Yeryüzünün Güneş Tanrıçası” için⁷⁸⁹ ve 21. gününde başka bazı tanrıların yanısıra ^DU.GUR “Nergal” için⁷⁹⁰ kutlama yapar. Aynı bayramın 11. gününde *hešti*⁷⁹¹ evinde de bir tören düzenlenir; eski yıl buraya taşınır⁷⁹². İçerik olarak AN.TAH.ŠUM^{ŠAR} bayramına benzeyen başka bir bahar bayramında da (^{EZEN}*purulli*⁷⁹³) *hešti* evinde tanrı Lelwani onuruna kutlamalar yapıldığı II. Murşili tarafından kaydedilmektedir⁷⁹⁴. Bu pasaj ölüm, ölü ve yeraltı bağlantısını bir kez daha gözler önüne serer.

Bayramlarda yeraltı tanrılarına atıfta bulunulması, bayramın temasını belirleyen bir unsur değildir. Bu tür etkinlikler yeni yıl kutlamalarında hiçbir kutsal varlığın ihmal edilmemesi gerektiği inancıyla gerçekleştirilir. *Hešti* evine eski yılın taşınması

⁷⁸⁷ Ritüel metinleri başlığı altında bkz. *CTH* 390-500

⁷⁸⁸ Bahar bayramlarının en ünlüsü AN.TAH.ŠUM^{ŠAR} bayramı 38 gün sürer. Bu konu ve söz konusu bayram için bkz. Güterbock, 1970, s. 178; Güterbock, 1960, s. 80 vdd; Haas, 1994, s. 772 vdd.

⁷⁸⁹ Güterbock, 1960, s. 82 ve 86; Haas, 1994, s. 796, d.n. 143.

⁷⁹⁰ Güterbock, 1960, s. 83 ve 86; Haas, 1994, s. 808, d.n. 189, 190.

⁷⁹¹ *Hešti* evi “kemik evi” anlamına gelmektedir ve É.NA₄ “Taş Ev” ile aynıdır. Bkz. Haas-Wäfler, 1977, s. 122.

⁷⁹² Güterbock, 1960, s. 82 ve 86; Haas, 1994, s. 791, d.n. 123.

⁷⁹³ *Purulli*- bayramı hakkında bkz. Haas, 1994, s. 696 vdd; Gurney, 1977, s. 38 vdd.

⁷⁹⁴ Gurney, 1977, s. 38, d.n. 8’de Goetze, 1933, s. 188’den aktarılmış; ayrıca bkz. Haas, 1994, s. 696, d.n.3.

ise⁷⁹⁵, bitmiş bir yıl için en doğru yerin ölü evi olduğu anlayışından kaynaklı olmalıdır.

Bizim için önemli olan, bütün bütüne yeraltı tanrıları için düzenlenmiş olan büyü ritüelleridir. Yazımızın başında da belirttiğimiz gibi büyü ritüelleri çok sayıdadır. Ancak yeraltı tanrılarının desteği talep edilerek düzenlenen büyü ritüelleri arasında bir seçim yaparsak, çukurların kullanıldığı büyü ritüellerini, onlarla doğrudan iletişim kurmak ve onlara en kısa yoldan kurban sunmak amacıyla düzenlenen ritüeller sınıfına sokabiliriz. Bu konuda karakteristik kabul edebileceğimiz pek çok örnek vardır. Bu örnekler çeşitli uzmanlar tarafından ele alınıp, incelenmiştir⁷⁹⁶.

Bunlar arasından birkaç ritüel metni seçtik ve tezimizin konusuyla an açık şekilde bağlantısı olan pasajları ele alıp, kısaca inceledik. Büyü ritüellerinde birbirine benzer unsurların var olduğunu, bununla birlikte her ritüelin kendine özgü bir tarafı olduğunu da daha önce belirtmiştik. Bu nedenle birden fazla örneğe bakarak Hititlerde yeraltı tanrılarına kurban sunmanın altında yatan mantığın daha iyi kavranacağını düşündük.

Söz konusu pasajlar aşağıdaki gibidir:

a. Hattuša'lı Tunnawiya'nın *taknaz da* “yerden çekip çıkartma” ritüeli⁷⁹⁷: Tunnawiya büyücülük işi yapan bir yaşlı kadındır. Kendisinin gerçekleştirdiği *taknaz da* “yerden çekip çıkartma” ritüelinin anlamı, özel bir şahsın, büyük olasılıkla kral veya kraliçenin, nedeni açık olarak belirtilmeyen bir “kirlilik”ten kaynaklı olarak kara toprağa batmalarıdır. Tunnawiya bu ritüel sayesinde onları topraktan çekip çıkartacaktır⁷⁹⁸. Adı geçen ritüelden seçtiğimiz pasaj şöyledir⁷⁹⁹:

⁷⁹⁵ Eski yılın bir hiyeroglif sembolü şeklinde taşınmış olması gerektiği hakkında bkz. Güterbock, 1964, s. 67.

⁷⁹⁶ Hoffner, 1967a, s. 389 vdd; Collins, 2002a, s. 227 vdd.

⁷⁹⁷ Yaşlı kadın Tunnawiya'ya ait pek çok ritüel metni vardır. Bkz. *CTH* 409 ve 448.

⁷⁹⁸ Tunnawiya'nın düzenlediği *taknaz da* ritüellerinin anlamını açık bir şekilde kavramak için bkz. M. Hutter, “Magie und Religion im Tunnawiya-Ritual KBo XXI 1- KUB IX 34- KBo XXI 6”, *XXXIV. Uluslararası Assirioloji Kongresi*, İstanbul, 1987, s. 79 vd.

⁷⁹⁹ KUB 55.45+Bo 69/142 ii 1-23 w. dupl. Bo 39.16+KUB 12.20: 11-18; P. Taracha, “More About the *taknaz da* Rituals”, *Hethitica X*, Louvain-La Neuve, 1990, s. 173 vdd; Collins, 2002a, s. 229.

Onlar şafak vaktinde, yaşlı kadının huzurunda (bütün) bu (şeyleri) hazırlarken aynı zamanda (yerin içine) iki çukur (ARĀH) kazarlar; bir çukuru Yeryüzü'nün Güneş Tanrıçası'na ve diğerini erkek tanrılara⁸⁰⁰ kazarlar. Onlar çukurları kazarken bir koyunu yukarı sürerler. Yaşlı Kadın onu Yeryüzü'nün Güneş Tanrıçası'na takdis eder. Onlar onun boğazını aşağı doğru çukurun içine yararlar ve onun kanı aşağı doğru akar.

Ve sonra onlar erkek keçiyi yukarı sürerler. Yaşlı Kadın onu Yeryüzü'nün Güneş Tanrıçası'na ve erkek tanrılara takdis eder. Onlar onun boğazını aşağı doğru (ikinci) çukurun içine yararlar ve kanını aşağı doğru bırakırlar.

Sonra onlar başlarına ve ayaklarına göre (hayvanları) doğrarlar. Yağ pişerken askerler bir çukur (ARĀH) arayıp çıkartırlar. Onlar kazı işini bitirdikleri zaman diğer çukura (ARĀH) yakın [kazar]lar. Onu (ilk) çukura bağlamış olurlar. Yağ pişer ve grubun hepsi onu yer⁸⁰¹. Daha önce [onlar] iki çadır [kurar]lar, biri majestenindir; kralın tören giysisi için [çad]ırlar. Bunun yanında, onlar daha sonra kral ve kraliçenin törensel yıkanmayı gerçekleştirdikleri sazdan iki çadır kurarlar.

Daha sonra Yeryüzü'nün Güneş Tanrıçası'nın çukurunun içinde biraz aşağı doğru kil bir çukur (*wappu-*) kazarlar. Onu küçük bir yatak odası (olarak) yaparlar ve sonra içine yatak model[leri] koyarlar. Dokuz bölme ve dokuz küçük mavi yatak örtüsü sererler ve onları (yani yatakları) yaparlar⁸⁰². Çukur (ARĀH) içindeki Yeryüzü'nün Güneş Tanrıçası'nın küçük yatak odası zaten kazılıp çıkartılmıştır. Ve aşağı doğru kazıp çıkarttıkları çukur diğer çukurla bağlantılıdır ve yol oluşturulmuştur. Bunun üzerine kırmızı kumaştan ve mavi kumaştan uzun bir bant gererler, [yol]un üzerine Ā.GA.DU₄- kumaşından bir bant gererler⁸⁰³.

b. Aile kavgasına karşı Kizzuwatna'lı Maštigga'nın ritüeli⁸⁰⁴: Hitit büyü ritüelleri hakkındaki metinlerden gördüğümüz kadarıyla Maštigga Hattuša'da ünlü bir büyücü kadındır. Ele aldığımız metnin pasajında Maštigga kavgalı olan aile üyelerini

⁸⁰⁰ Pek çok metinde ANUNNAKĪ olarak ifade edilen yeraltı tanrıları, burada DINGIR^{MEŠ} LÚ^{MEŠ} "erkek tanrılar" olarak anılmaktadır.

⁸⁰¹ Burada dikkat çekici olan çukura et sunusu yapılmamasıdır. Etler ritüele eşlik eden grup tarafından yenilip bitirilmiştir. Yeraltı tanrıları için kan sunusu yeterli görülmüştür.

⁸⁰² Dokuz yatak, yeraltı tanrılarının her biri içindir.

⁸⁰³ Renkli kumaşlarla yeraltı tanrıları için cezbetme büyüsü gerçekleştirilmiş.

⁸⁰⁴ Yaşlı kadın Maštigga'ya ait pek çok ritüel metni vardır. Bkz. *CTH* 404-405, 454. Maštigga ritüellerinin derlemesi, transkripsiyon ve tercümesi ile açıklaması için bkz. E. Reyhan, *Hitit Kaynaklarında Kizzuwatna'lı Kadın Maštigga'ya Ait Ritüel Metinler*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2002; E. Reyhan, "Kizzuwatnalı Maštigga'ya Ait Ritüel Metinler Üzerine", *Archivum Anatolicum (Anadolu Arşivleri)*, C. VI, S. 1, Ankara, 2003b, s. 165 vdd.

barıştırmak için –yeraltı tanrılarına kurbanların da içinde yer aldığı- bazı büyüsel işlemler gerçekleştirmektedir⁸⁰⁵:

Yaşlı kadın bir domuz yavrusu alır ve onu onların (hastaların) üzerine kaldırır ve şöyle der⁸⁰⁶: “O çayırda (ve) arpayla semirmiş ve bunun şimdi gökyüzünü görmediği gibi ve (diğer) domuzları tekrar göremeyeceği gibi, izin ver bu duacılar aynı şekilde kötü bedduaları görmesinler⁸⁰⁷. ... Onlar domuz yavrularını onların (üzerinde) dolaştırır⁸⁰⁸. Sonra onlar onu öldürürler ve yeri kazarlar ve domuz yavrusunu aşağı koyarlar⁸⁰⁹. Sonra tatlı ekmeği de aşağı koyarlar ve şarap dökerler. Sonra onlar (onu) toprak(la) doldururlar”.

c. Hurma şehrinde Hantitaşşu’nun ritüeli⁸¹⁰: Bu ritüel Hurri ülkesinden bir büyü uzmanı olan Hantitaşşu tarafından, kadın ya da erkek olsun bir insanın sorunlu bir dönemini atlattırması için uygulanır. Ritüelden konumuzla ilgili alıntı şöyledir⁸¹¹:

Güneş hala par[la]r(ken) ritüel uzmanı bir bıçak alır ve onu evin yatak odasına yerleştirir. Karan[lık] çöker çökmez ritüel uzmanı (bu) [bı]çak ile kapı sürgüsünün altındaki toprağın (içine bir çukur) kazar. Sonra o bir domuz yavrusu alır ve onu çukurun içinde keser; onun kanını aşağı doğru (çukura) bırakır⁸¹².

Sonra domuz yavrusu(nun ölüsünü), un, hububat, ekmek gibi sunularla birlikte çukurun içine yerleştirir ve o bir somun alır, onu böler ve onu (da) [(çukurun içine) aşağıya] tanrılar [için] yerleştirir. (Sonra şöyle der): “Es[k]i tanrılar (onları) beğenin! Domuzun kanı[nı] ve unu, hububatı ve ekmekleri yiyin (ve) [için]! Doyuncaya kadar yiyin!” (Ayrıca) çukurun içine üç kez şarap libasyonu yapar. ...

⁸⁰⁵ KUB 32.115++ Öy. II, satır 44-57; Reyhan, 2002, s. 40 vdd; L. Rost, “Ein hethitisches Ritual gegen Familienzwist”, *MIO I*, Berlin, 1953, s. 356 vd; Collins, 2002a, s. 232.

⁸⁰⁶ Yaşlı kadın domuzu kavgalı olan insanların üzerinde dolaştırarak büyüde ilişkilendirme ve aktarma tekniğini kullanıyor.

⁸⁰⁷ Burada bir analogi (taklit) büyü söz konusudur.

⁸⁰⁸ Böyle yaparak aktarma büyüü uygulanıyor.

⁸⁰⁹ Domuzun yeraltı tanrıları için sevilen bir kurban olduğu bu metin sayesinde bir kez daha anlaşılmaktadır. Bu domuz aynı zamanda kendisine kirliliğin aktarıldığı domuzdur.

⁸¹⁰ Hantitaşşu ritüeli için bkz. *CTH* 395; Hantitaşu ritüeline eit metinlerin derlemesi, transkripsiyon ve tercümesi ile açıklaması için bkz. Ünal, 1996.

⁸¹¹ KBo 11.14 ay. iii, satır 5-19; Ünal, 1996, s. 22 ve 30; Collins, 2002a, s. 20; Hoffner, 1967a, s. 390 vd.

⁸¹² Yeraltı tanrıları için domuzun beğenilen bir tanrı olması burada da görülmektedir.

d. DINGIR.MAH ve ^DGulšeš⁸¹³ için ritüel⁸¹⁴: Bu ritüelde tam olarak tespit edilemeyen bir nedenden dolayı adı geçen tanrıçalar cezbedilmeye çalışılmaktadır. Ritüelden yaptığımız alıntı şöyledir⁸¹⁵:

(Onu) dokuz yolla donattıkları zaman, onlar masaları topladılar ve onları çukurun (*āpi*) olduğu yere aldılar. Bu, çukur meselesini tanrılara sorulan bir kehanet sorusuyla tespit etmemizin bir yoludur: onlar yedi tane çukur açarlar. (Sonuç): olumsuz. Sonra onlar sekiz çukur açarlar. (Sonuç): olumlu. Sonra onlar dokuz çukur açarlar. Onları (heykelleri) çukurun olduğu yere getirdikleri zaman tanrıları aşağı koyarlar ve dokuz çukur açarlar. Hemen bir çapa alırlar ve (onunla) kazarlar. Sonra bir göğüs süsü alırlar ve onunla kazarlar. Sonra o, bir *šatta*- “kürek” ve *huppara*- “kova” alır ve (onlarla çukuru) boşaltır. Sonra (çukura) şarap ve yağ döker. İnce somunları parçalar ve onları (çukurun ağızlarının) çevresine o yana, bu yana yerleştirir. Daha sonra ilk çukurun içine gümüş bir merdiven ve gümüş bir göğüs süsü koyar⁸¹⁶. Göğüslük üzerine gümüş bir kulak ve eller koyar, onlar ilk çukurun içinde aşağıdadır⁸¹⁷. Kulaklardan sonuncusuna bir eşarp bağlıdır. O bitirdiği zaman *enumašši* ve *itkalzi* için hepsine bir kuş sunar. O dokuz çukuru kana bulaştırır. Sonra dokuz çukur için, dokuz kuş ve bir kuzu (vardır). *Ambašši* ve *keldi* için dokuz kuş ve bir kuzu sunar. Her bir çukura bir kuş koyar, fakat kuzuyu parça parça keser ve ilk çukura koyar⁸¹⁸.

Büyü ritüellerinde yeraltı tanrılarına sunulan kurbanlar ve sunuş biçimleriyle ilgili olarak yukarıda verdiğimiz dört örnekten sonra beşinci örneğimize geçiyoruz. Örnek metnimizi transkripsiyonunu ve tercümesini vermek suretiyle çok daha ayrıntılı bir şekilde ele alacağız. Bu ritüel doğrudan doğruya yeraltı tanrılarının adları anılarak, onlara hitaben düzenlenmiş en karakteristik büyü ritüelidir. Bir büyü ritüelinin tamamını incelemek, “konunun bütünlük içinde değerlendirilmesini ve yeraltı

⁸¹³ Bu tanrıçalar için bkz. Bölüm II. 3.

⁸¹⁴ *CTH* 434.

⁸¹⁵ KUB 15.31 öy. ii satır 6-26; Haas - Wilhelm, 1974, s. 143 vdd; Hoffner, 1967a, s. 390, Collins, 2002a, s. 227.

⁸¹⁶ Yeraltı tanrılarının gümüşü çok sevdikleri hakkında bkz. Hoffner, 1967a, s. 395.

⁸¹⁷ Çukurun içine merdivenin konulması yeraltı tanrılarının yukarı çıkmasını kolaylaştıran bir semboldür, eller ve kulaklar ise onlarla iletişim kurma isteğini simgelerler.

⁸¹⁸ Ritüel sırasında dokuz çukurun açıldığı anlaşılmaktadır. İlk açılana kuzu kesilerek konur, diğerlerine kuşlar Hurrice kurban terimleriyle yakılarak konur. Kuş kurbanlarının yeraltı tanrıları için en uygun kurbanlar olduğu bilinmektedir.

tanrılarına kurban sunmayla ilgili pasajların doğru bir zeminde oturtulmasını kolaylaştıracaktır” diye düşündük.

IV. 6. Büyü Ritüellerine Ait Örnek Bir Metin: *Bir Evin Kandan Arındırılması İçin Yeraltı Tanrılarına Çağrı*

Aşağıda ele alacağımız büyü ritüeli ismi ve yurdu belirtilmeyen bir erkek büyücü tarafından gerçekleştirilmektedir. Bu nedenle belirli bir şahsa atfedilemez. Oysa yukarıda da belirttiğimiz gibi büyücüler icra edecekleri ritüeli yazdırırken çoğunlukla isimlerini ve nereli olduklarını belirtirler. Bu bilgilerin ışında ritüelimizi anonim bir metin olarak değerlendirebilir.

“Bir evin kandan arındırılması için yeraltı tanrılarına çağrı” başlıklı ritüel, CTH 446’da belirtilen isimle tezimizde yerini almıştır. Doğrudan yeraltı tanrılarına hitaben düzenlemiş bir ritüeldir. Yeraltı tanrılarına kurbanlar sunarken kullanılan teknikleri, bu ritüelde açıkça görmek mümkündür. Ritüel, iki gün sürmektedir ve ritüeli gerçekleştiren büyücü ev ile çukuru kazmış olduğu ırmak kenarı arasında mekik dokumaktadır. Bazen peş peşe gelen ve birbirinin devamı olduğunu düşündüğümüz uygulamaların biri ırmak kenarındayken, diğeri evin içinde olabilmektedir. Bu durumda ya ritüel birden fazla büyücünün önderliğinde gerçekleşmekte ya da olaylar dağınık biçimde anlatılmaktadır. İkincisinin mümkün olabileceğini düşünmüyoruz. Çünkü ritüelde en küçük bir hata felakete neden olabilirdi. Bu yüzden ritüelde yapılacak her şey özenli bir şekilde ve hiçbir ayrıntı atlanmadan yazılmak zorundaydı. Bu durumda ritüelin birden fazla büyücünün rehberliğinde gerçekleştiğini kabul edebiliriz. Ritüel metninin başında büyücü ismi verilmeyişini de bu şekilde açıklamak mümkün olabilir.

KUB 7. 41+KBo 10.45+KUB 41.8+KUB 12.56+⁸¹⁹

Öy. I.

1 [ma-]a-an É-ir e-eš-ha-na-aš pa-ap-ra-an[-na-aš]

2 ku-úr-ku-ri-ma-aš li-in-ki-ia-aš pá-r-ku-nu-wa[-an-zi']

⁸¹⁹ Metnin transkripsiyon ve tercümesi Otten, 1961, s. 116 vdd’ına dayalı olarak yapılmıştır.

3 *nu ut-tar-še-et ki-iš-ša-an* []

4 *ka-ru-ú-a-ri-wa-ar* ^{LÚ}AZU *É-ir ha-a-ši* [*na-aš-kán an-da*]

5 *pa-iz-zi* ^{URUDU}AL ^{URUDU}MAR ^{URUDU}*gul-lu-bi har-zi* []

6 *te-kán* ^{URUDU}AL *pád-da-i pát-te-eš-šar* ^{URUDU}MAR-it [...]

7 *A-NA IV hal-hal-du-um-ma-ri-ia QA-TAM-MA pád-da-i ha-a*[š-ša-aš *ta-pu-uš-za*]

8 *QA-TAM-MA-pát pád-da-i pat-te-eš-šar-ma* ^{URUDU}*gul-lu-bi-i*[-]

9 *nu ki-iš-ša-an me-ma-i ták-na-a-aš* ^{DUTU}*i ki-i u*[*t-tar*[?]]

10 *da-aš-ki-u-wa-ni ki-i É-ir ku-wa-at tuh-ha-it-t*[*a*

11 *ša-ra-a ne-pí-ši ku-wa-at ša-ku-eš-ki-iz*[-*zi*]

12 *na-aš-šu DUMU.LÚ.ULÙ*^{LU} *li-in-kat-ta na-aš-ma e-eš-har i*[-*ia-at*]

13 *nu-uš-ša-an* ^{TÚG}*še-ek-nu-uš-ša-an ki-e-da-aš pár-na-aš* [*ša-ra-a p*(*í-ip-pa-a-aš*)]

14 *na-aš-ma-kán an-da kur-ku-ri-ia-at ku-iš-ki na-aš-ma* [(*hur-za-aš-ta*)]

15 *ku-iš-ki na-aš-ma-kán e-eš-ha-aš-kán-za li-in-kán-za an*[(*-da ú-it*)]

16 [(*n*)]*a-aš-ma-za a-ni-i-e-et ku-iš-ki na(-aš)-ša-an an-da* [*pa-it*[?]]

17 [(*n*)]*a-aš-ma-kán É-ri-pát an-da e-eš-har i-ia-an ki-nu-na* [(*ka-a-aš pár-na-aš*)]

18 *í-dạ-a-lu pa-ap-ra-tar NI-IŠ DINGIR*^{LIM} *e-eš-har hu-ur-ta-in* [(*kur-ku-r*)*a-in*]

19 *e-eš-ha-ah-ru wa-aš-ta-in ar-ha tar-na-ú ta-ga-a-a*[*n-zi-pa-a(š)*]

20 *hu-im-pa-aš É.ŠÀ-na-an-za GUNNI-an-za IV hal-hal-du-um-ma*[-*ri-a(š)*]

21 ^É*hi-i-la-aš KÁ*^{HL.A} *-eš ar-ha tar-na-an* [-*du*]

22 *na-aš-kán pa-ra-a* ^É*hi-i-li pa-iz-zi nu* ^É*hi-i-li p*[(*u-u-ru-ut da-a-i*)]

23 *nu QA-TAM-MA me-ma-i hi-lam-ni pu-u-ru-ut da-a-i nu Q*[(*A-TAM-MA me-ma-i*)]

24 *na-aš-kán pa-ra-a pa-iz-zi KÁ-aš pí-ra-an GI-an^{URUDU} a-t[(e-eš-ši-it)]*
 25 *ar-ha kar-aš-zi nu ki-iš-ša-an me-ma-i ku-u-un-wa [(GI-an GIM-an)]*
 26 *kar-šu-un-na-aš Ú-UL an-da ta-me-ek-ta-ri ka[(-a-aš-ša pár-na-aš)]*
 27 *[i-d]a-a-lu e-eš-har QA-TAM-MA kar-aš-du na-at EGIR-pa le[(-e ú-iz-zi)]*

28 *-l]i EGIR-an^{DUG} ha-ni-iš-ša-an GE[(ŠTIN la-a-hu-u-wa-an-zi)]*
 29 *[nu me-ma-i[?] šu-uh-ha-z]a-kán ma-ah-ha-an wa-a-tar kat-t[(a a-ar-aš-zi)]*
 30 *[na-at nam-ma EGIR-pa^{GIŠ}PIS]ÀN-li Ú-UL pa-iz-zi k[(i-e-el-la)]*
 31 *[(pár-na-aš HUL-lu) pa-ap-ra-ta]r NI-IŠ DINGIR^{LIM} [(e-eš-har)]*
 32 *[(iš-ha-ah-r(]u wa-aš-t[(a-iš hur-ta)]-a-uš kur-ku-ri-im-ma-aš*
 33 *[(pa-r)a-a la-hu-u-wa-ru na-a[(t nam-m)]a EGIR-pa le-e*
 34 *ú-iz -zi*

35 *nə-aš-ta^{DUG} ha-ni-eš-ša-an šu-uh-ha-az GAM pí-eš-ši-ia-zi*
 36 *nə-an ar-ha du-wa-ar-ni-iz-zi pu-ru-ut-mə ku-it*
 37 *də-əš-kí-it nu ku-wa-pí KIN-az hu-mə-an ki-it-ta-at*
 38 *ə-pu-u-un-na a-pí-ia pí-e-da-a [(-i)]*

39 *nə-əš wə-ap-pu-wa-aš pa-iz-zi nu Ì-an da-a-i KAŠ GEŠTIN*
 40 *wa-al-hi mar-nu-wa-an ku-it-ta pə-rə-a GAL.GIR₄*
 41 *NINDA.Ì.É.DE.A me-ma-al^{TU} 7BA.BA.ZA da-a-i SILÁ-ia har-zi*
 42 *nu-uš-ša-an pát-te-eš-ni GAM-an-ta hu-u-uk-zi nu kiš-an me-ma-i*

43 *ka-a-ša DUMU.LÚ.UL Ò^{LU} ú-wa-nu-un GIM-a[(n DINGIR.MAH-aš i-tar)]*
 44 *wa-ap-pu-i da-aš-ki-iz-zi Ò DUMU.LÚ.UL Ò^{LU} [(wa-ap-pu-uš)]*
 45 *ka-ru-i-li-ia-aš DINGIR^{MEŠ}-aš kal-li-eš-šu-wa-an[(-zi)] ú-wa-nu-un*
 46 *nu ták-na-aš^DUTU-uš KA.GAL-aš ha-a-šu na-aš-ta [(k)]a-ru-ú-i-li-ia-əš*
 47 *DINGIR^{MEŠ}-uš ták-na-aš-ša^DUTU-un ták-na-az ša-ra-a*
 48 *tar-na-a- ú*

49 *^DA-du-un-tar-ri-in^{LÚ} HAL^D Zu-ul-ki-in^{MUNUS} ENSI*
 50 *^DIr-pí-ti-ga-an ták-na-aš EN-an^D Na-ra-a-an*

- 51 ^DNa-(am)-ša-ra-a-an ^DMi-in-ki-in ^DA-mu-un-ki-in
52 ^DA-a-bi na-aš-kán ša-ra-a tar-ni DUMU.LÚ.ULÙ^{LU}
53 Ú-UL in-na-ra-a ú-wa-nu-un Ú-UL-ma
54 šu-ul-la-an-ni ú-wa-nu-un É-ri-kán an-da
55 e-eš-har iš-ha-ah-ru NI-EŠ DINGIR^{LIM} šu-ul-la-tar
56 wa-aš-ta-uš ki-ša-at nu-za še-er ne-pí-iš ša-a-it
57 GAM-an-ma-za te-kán ša-a-it
-
- 58 šu-me-eš-ša ka-ru-ú-i-li-ia-aš DINGIR^{MEŠ}-aš ^DU-aš^{LÚ} AZU
59 ták-na-za u-i-ia-at nu-uš-ma-aš ki-i ut-tar te-et
-

Öy. II

- 1 []x HUL-lu pa-ap-raq-tar
2 [(šu-ul-la-tar)u] a-aš-ta-a-iš NI-EŠ DINGIR^{LIM}]
3 [ka-ru-(i-li-)]ia-aš DINGIR^{MEŠ}-aš^{LÚ} HAL kal-l[i-eš]
4 []x ẸGIR-an pa-it-ten nu-kán i-it-ten
5 []HUL-lu pa-ap-ra-tar e-eš-har
6 [(šu-ul-l)]a-tar hur-ta-a-in iš-ha-ah-ru
7 [kur-ku-ri-im-ma-a]n pár-ku-nu-ut-ten
-
- 8 [GÌR^M]^{EŠ}-ŠÚ ŠU^{MEŠ}-ŠÚ iš-hi-ia-at-ten na-at-kán GAM-an-ta
9 [(GE₆-i ták-ni-i) p]í-e-da-at-ten nu wa-ap-pu-wa-aš IM-an da-a-i
10 [p(át-tẹ-eš-ši-m)]a NINDA.Ì.E.DÉ.A me-ma-al^{TU} 7BA.BA.ZA da-a[-i] KAŠ
GEŠTIN
11 [wa-al-hi m]ar-nu-wa-an ši-ip-pa-an-ti ša-ku-ni-ia-an
12 [ša-ra-a]da-a-i na-an-ša-an an-da iš-ha-a-i
-
- 13 [^{TÚG}k]u-ri-eš-šar da-ga-a-an hu-u-it-ti-ia-zi
14 [-]ša-an^{TÚG} ku-ri-eš-ni i-ia-an-na-i na-aš-kán an-da pa-iz-zi
-
- 15 [nu] wā-ap-pu-wa-aš IM-an Ì-it LÀL-it hur-ni-ia-zi

16 [ku-]-uš DINGIR^{MEŠ} DÙ-zi ^DA-du-un-tar-ri-in ^{LÚ}AZU
 17 ^DZu-ul-ki-in ŠA^{MUNUS}ENSI ^DIr-pí-ti-ga-an
 18 ^DNa-ra-an ^DNa-am-ša-ra-an ^DMi-in-ki-in
 19 ^DA-mu-un-ki-in ^DA-a-pí-in nu-uš GÍR^{MEŠ}-aš DÙ-zi
 20 nu-uš KI¹-an iš-pa-a-ri nu-uš-ša-an ku-u-uš DINGIR^{MEŠ} a-ša-ši

21 IV^{DUG}HAB.HAB GEŠTIN NINDA.GUR₄.RA me-ma-al^{TU}₇BA.BA.ZA
^{TU}₇kán-kán-ti da-a-i
 22 na-aš ú-i-te-ni pa-iz-zi nu kī-iš-ša-an me-ma-i
 23 ku-e-da-ni-wa ud-da-ni-ī ú-wa-nu-un nu-mu PÚ-an-za
 24 pu-nu-uš-du ú-i-te-na-an-za kāt-ti-eš-ši-ma-mu
 25 ^DGAŠAN-iš ú-li-li-ia-az ú-it

26 iš-dam-ma-ni-eš-ši-ia-an a-šu-še-eš šu-ra-aš-šu-ra-aš I-[NA G]ÙB?
 27 a-ši-iš-kán-zi na-ak-ki-i^{TÚG}ši-ik-nu-un-ma Ú-UL []x-na-i
 28 ki-eš-šar-ta DUG dan-na-ra-an-ta-an har-zi []
 29 I-NA SAG.DU-ŠÚ-ma šu-um-ma-an-za-a-aš pu-ru-ši-ia[(-)]x-ta-at

30 PÚ-aš me-mi-eš-ta SUG-aš-ša me-mi-eš-ta pí-ti-in[-]
 31 A-aš DINGIR^{LIM}-ni me-mi-eš-ta A-ni-wa ku-e-da-ni ú-wa-nu[-un]
 32 [n]u-wa-mu a-pa-a-at wa-a-tar pí-eš-ten pár-ku-nu-um-ma-aš-w[a]
 33 [k]u-iš ú-i-te-na-an-za e-eš-har NI-EŠ DINGIR^{LIM} pár-ku-nu[-zi]
 34 [ku-i]š^Éhi-lam-mar pár-ku-nu-zi ku-iš pa-an-g[a-u-wa-aš EME-an]
 35 [hur-da-a-]in wa-aš-túl kur-ku-ra-in pár-ku-nu-zi []

36 [EG]IR-pa ^DGAŠAN-li te-ez-zi ha-a-ni wa-a-tar []
 37 [-t]i -ma KASKAL-ši ú-e-ek-ti ku-it
 38 [wa-]a-tar ha-a-ni na-at-za da[-a]

39 ^DKu-mar-pí-ia-aš-ta G[(AM-an ar-h)]a^{GIŠ}ŠÚ.A-za te-x[]
 40 ták-na-ša-at-kán ^DUTU-i[-]na te-da-nu-uš
 41 a-ar-aš-zi ku-it-ma-an [a-pa-a-]at wa-a-tar

- 42 *pí-e-da-at-ti SÚR.DÙ.A^{MUŠEN}-m)a EGIR-an-da*
 43 *da-ma-a-i wa-a-tar a-ru-na-az ú-da-a-i*
 44 *ZAG-za A-tar har-zi GÙB-la-za-ma ud-da-a-ar har-zi*
-
- 45 *^DIŠTAR-iš li-li-wa-an-za na-aš-ta^{URU} Ni-nu-az*
 46 *SÚR.DÙ.A^{MUŠEN} IGI-an-da pa-a-it ZAG-na-az wa-a-tar ME-aš*
 47 *GÙB-la-az-ma ud-da-a-ar ME-aš ZAG-na-za wa-a-tar*
 48 *pa-ap-pár-aš-ki-iz-zi GÙB-la-za-ma ud-da-a-ar me-mi-eš-ki-iz-zi*
-
- 49 *É-ri-kán an-da a-aš-šu pa-id-du na-aš-ta HUL-lu*
 50 *ša-ku-wa-aš ša-ah-du na-at-kán pa-ra-a pí-eš-ši-ia-ad-du*
 51 *pár-ku-nu-ud-du šu-up-pí-iš A-an-za HUL-lu-un EME-an*
 52 *pa-ap-ra-tar e-eš-har wa-aš-túl hur-ta-in iz-za-an GIM-an IM-an-za*
 53 *pát-te-nu-uz-zi na-at-kán a-ru-ni pár-ra-an-ta*
 54 *pí-e-da-i ki-e-el-la pár-na-aš e-eš-har pa-ap-ra-tar*
 55 *QA-TAM-MA pát-te-nu-ud na-at-kán a-ru-ni*
 56 *pár-ra-an-da pí-e-da-a-ú*
-
- 57 *na-aš-ša-an [(an-d)]a HUR.SAG-aš šu-up-pa-ia-aš pa-id-du*
 58 *na-aš-kán hal[(lu-u-wa-aš a)]l-dan-na-aš pa-id-du*
 59 *I NINDA.GUR₄.RA pár-ši-i[(a^{GIŠ}GEŠTIN BA)L-t]i w_a-a-tar VII-ŠÚ ha-a-ni*
 60 *nu-kán ar-ha la-a-hu-w[(a-i) -t(i KASKAL-ši)]*
 61 *ku-it ha-a-ni nu a-pa-a[(-at d)a-a-i nam-ma]*
 62 *II-ŠÚ VII pa-aš-ši-la-aš PÚ-az da-a-i n[(a-a)š] X X X[]*
 63 *an-da pí-eš-ši-ia-az-zi A-NA^{DUG}GAL-ma-kán*
 64 *II-ŠÚ VII kap-pí-in an-da pi-eš-ši-ia-az-zi*
 65 *nu SÍG SA₅ da-a-i na-an-ša-an A-NA an-da ha-ma-an-ki*
-
- 66 *na-aš-ta wa-a-tar É-ri an-da ú-da-a-i nu Ú-NU-DU*
 67 *da-pí-an ku-wa-pí ki-it-ta a-pád-d_a a-pí-i*
 68 *pí-e-da-i na-at-ša-an^{GIŠ} pu-u-ri-ia-aš da-a-i*
 69 *nu KIN-an da-pí-an PA-NI^DA.NU[!].NA.GE₄ da-a-i*

70 KÚ.BABBAR GUŠKIN AN.BAR NAGGA NA₄ Ì LÀL-it Ú-NU-UT GIR₄
 71 Ú-NU-UT AD-KID pár-na-aš pu-u-ru-ut
 72 ^Éhi-lam-na-aš pu-u-ru-ut har-nam-ni-ia-zi

73 na-an e-eš-na-aš DINGIR^{LIM} i-ia-zi na-an tar-ša-zi-pí
 74 pí-ra-an a-ša-a-ši nu NUMUN da-pí-an da-a-i
 75 na-at ^{NA4}ARA₅ ma-al-li-iz-zi

76 ŠA ^{NA4}ha-ra-ra-zi ^{NA4}ku-un-ku-nu-uz-it wa-al-ah-ha-na-i
 77 na-aš-kán pa-ra-a [(wa-)]ar-ša-an-zi na-an ku-gul-la-an
 78 i-en-zi a-aš-zi-ma-kán ku-it na-at kur-ta-li
 79 DÛ-an-zi na-at pu-ru-ut-ti-it šu-un-na-i
 80 na-at e-eš-ha-na<-aš> DINGIR^{LIM}-ni GAM-an da-a-i nu-uš-ša-an
 DINGIR^{MEŠ} še-er a-ša-ši
 81 ku-gul-la-an PA-NI DINGIR^{LIM} da-a-i

Ay. III

1 nu-za-kán ŠU^{MEŠ}-ŠU a-ar-ri nu ^{TU}₇BA.BA.ZA ^{TU}₇ga-an-ga-ti [(da-a-i)]
 2 nu-wa-a-tar ku-it PÚ-az ú-da-aš nu ú -e-te-ni
 3 BAL-an-ti EGIR-ŠÚ-ma-kán I SILÁ A-e-te-ni-it BAL-ti
 4 na-an ha-at-ta-an-zi nu-uš-ša-an e-eš-har IM-aš
 5 hu-u-up-ri tar-na-a-i na-at e-eš-ha-na-aš DINGIR^{LIM}-ni pí-ra-an GAM-ta ME-
 i
 6 nu kiš-an me-ma-i a-a-li-iš ma-am-ma-aš
 7 ^DA.NUN.NA.GE₄ ki-e-da-ni-iš-ma-aš ud-da-ni-i hal-zi-ih-hu-un
 8 nu ke-e-el pár-na-aš DÌ-eš-šar ha-an-na-du-ma-ti
 9 nu-kán ku-it HUL-lu e-eš-šar an-da
 10 na-at šu-me-eš da-at-ten na-at e-eš-ha-na-aš DINGIR^{LIM}-ni pí-eš-ten
 11 na-at kat-ta-an-ta GE₆-i ták-ni-i pí-e-da-a-ú
 12 na-at a-pí-ia tar-ma-ad-du

13 nu PA-NI ^DA.NUN.NA.GE₄ ^DA-a-pí-in GÍR-it ki-nu-zi

14 *nu-kán Ì LÀL GEŠTIN wa-al-hi mar-nu-wa-an-na A-pí*
 15 *an-da BAL-an-ti I GÍN KÚ.BABBAR-ia-kán an-da pí-eš-ši-ia-zi*
 16 *I GADA ŠA QA-TI da-a-i nu-kán ^DA-a-pí-in še-er*
 17 *ka-ri-ia-zi nu kiš-an me-ma-i ^DA-a-pí pár-ku-nu-ma-aš-za*
 18 *^{GIŠ}ŠÚ.A da-a nu-za-kán IGI-an-da pár-ku-nu-ma-aš KIN^{TI} a-ú*

19 *na-aš-ta KÚ.BABBAR GUŠKIN AN.BAR NAGGA ^{NA4}ZA.GÌN ^{NA4}GUG*
 20 *IŠ-TU ^{GIŠ}RÍN ZI.BA.NA IGI-an-da a-ú*
 21 *ku-it-ša-an e-eš-ha-aš-ši-iš te-et ^{LÚ}[x hu-u-ma-an]]*
 22 *ša-ra-at [(i-it)-t]a-nu-ut ^{LÚ}HAL-m[a (x-i)t -T(E^{MEŠ})]*
 23 *ša-ra-at[(i-it-t)a-nu-u]t -(un ^{LÚ}AZU)]*
 24 *iš-ša-ri-at [(-) (a-ri-ša-x) -]a-an du-wa[(-ar-ni-it)]*
 25 *na-an-kán G[UNNI -]i pí-eš-ši-ia [-at]*

26 *ma-a-an-ma šu-m[e-eš ke-(e-e)]l pár-na-aš DI-eš-š [(ar)]*
 27 *ha-an-da-a-an [(Ú-UL ha-an-na-d)u-] ma-at nu-uš-ma-aš [(GAM-an)] KI-aš*
 28 *GUL-wa-an-na-aš k[(i-š)a-ru UG]U-ma ne-pí-iš ^{GIŠ}pa-ak-ku-šu-ar*
 29 *ki-ša-ru nu AN[(x)]an-da za-ah-hu-ra-id-du*
 30 *nu-uš-ma-aš NINDA har-š[i-in] le-e ku-iš-ki pár-ši-ia*
 31 *le-e-ma ^{GIŠ}ER[(IN) w]a-ar-šu-la-an iš-tah-te-ni*

32 *nu-za III MUŠEN da-a-i n[u-k]án II MUŠEN A-NA ^DA.NUN.NA.GE₄*
 33 *BAL-an-ti I MUŠEN-ma-kán A-NA ^DA-a-pí BAL-an-ti*
 34 *nu ki-iš-ša-an te-ez-zi šu-ma-aš-kán ka-ru-ú-i-li-eš-ša(-)mi-i[t(-)]*
 35 *Ú-UL-aš-ša-ma-aš-kán GUD-uš UDU-uš ki-it-ta-ri*
 36 *^DU-aš-ša-ma-aš-kán ku-wa-pí GAM-an-ta GE₆-i ták-ni-i*
 37 *pí-en-ni-eš-ta nu-[u] š-ma-aš-kán ki ši-ip-pa-an-du-wa-ar*
 38 *da-a- iš*

39 *nu MUŠEN^{HI.A} IZI-it [za-]nu-zi na-aš PA-NI DINGIR^{LIM} da-a-i*
 40 *DUG KA.GAG(.A) NAG-i[a] PA-NI DINGIR^{MEŠ} da-a-i nu IV A.DA.GUR*
 41 *tar-na-a-i nu NUMUN^{[HI.]A} hu-u-ma-an PA-NI DINGIR^{MEŠ} da-a-i*

42 ŠE ZÍZ še-pí-it p[ár-h]u-e-na GÚ.GAL GÚ.GAL.GAL GÚ.TUR KAR-aš
DIM₄ BAPPIR

43 ŠE.LÚ^{SAR} HAŠH[UR KUR.R]A[?] ÚUD.TIR BABBAR ÚUD.TIR GE₆

44 ^{GIŠ}ti-it-x[]x-la-an MUN la-ak-kar-wa-an

45 x ia x []ku-i]t-ta pa-ra-a te-pu nu ki-i hu-ma-an

46

47 da-]a-i nu-kán A-NA DUG KA.GAG(.A) NAG

48 DINGIR^{MEŠ}]Š ir-ha-iz-zi UD I^{KAM} QA-TI

49 ^{LÚ}]HAL I UDU I DUG KA.GAG(.A) I NINDA.<GUR₄.>RA
GEŠTIN

50 [da-a-]i na-aš É-ri pa-iz-zi

51 [-z]i ha-an-ta-iz-zi

52 []x GUL-eš-zi nu te-kán

53 []kiš-an te-ez-zi

54 [^DMe-me-šar-ti-iš AN-aš tak-na-aš-š]a ^DEN.ZU-aš ^DIš-ha-ra-aš

55 [NI-EŠ DINGIR^{LIM} hur-ti-ia-aš wa-aš-t]u-la-aš e-eš-ha-na-aš DINGIR^{MEŠ}

56 [-]ah-hu-un ŠA LI MA NI

57 [-]mar(-)du-wa-a-an ú-iz-zi

58 [-a]t-ten nu-uš-ma-aš-kan

59 [-u]š-kat-ten na-at-ká[n

60 []x DINGIR^{MEŠ} URU^{LIM} x[]

Ay. IV.

1 EGIR-an šu-wa-an-du-ma-at nu GE₆-iš KI-aš [(la-ga-aš-mi-it)]

2 ar-ha e-ep pár-na-aš URU-aš e-eš-har wa-aš-túl pa-ap-ra-tar

3 NI-EŠ DINGIR^{LIM} HUL-lu-un GÌR-an pa-an-ga-wa-aš EME-an

4 GAM pa-a-šu

5 nu ^{UZU}NÍG.GIG za-nu-zi na-at ar-ha ku-ir-zi NINDA.GUR₄.RA¹-ia
6 pá-r-ši-ia na-at-kán ha-at-te-eš-ni se-er da-a-i A-NA GUNNI-ia
7 da-a-i GEŠTIN-ia BAL-an-ti nu-kán DUG KA.GAG(.A) NAG la-hu-wa-i
8 nu ^{GI}A.DA.GUR^{HL.A} tar-na-a-i e-ku-zi-ma Ú-UL ku-iš-ki

9 nu te-ez-zi ^DMe-me-šar-ti-iš AN-aš ták-na-aš-ša ^DEN.ZU[-a]š
10 ^DIš-ha-ra-aš NI-EŠ DINGIR^{LIM} hur-ti-ia-aš UG₆-aš DINGIR^{MEŠ}
11 ku-iš kiš-du-an-za ku-iš ka-ni-ru-wa-ḡn-za DINGIR^{LIM}-iš
12 nu-za ú-wa-at-ten iz-za-at-ten e-ku-ut-ten nu-mu-kán ha[r-pí-]ia-at-ten
13 na-aš-ta É-ir-za URU-az HUL-lu p[(a-ap-)]ra-tar ę- ęš-har
14 NI-EŠ DINGIR^{LIM} wa-aš-túl hur-da-a-in ar-ha p[(ár-ku-nu-)] ut-ten na-at
GİR^{MEŠ}-ŠÚ
15 ŠU-ŠÚ iš-hi-ia-at na-at GE₆-iš KI-aš an-da ę- ęp-du

16 [(nu)] É-ri ku-i-e-eš GUNNI^{MEŠ LU^{MEŠ}} uš-ki-iš-kat-tal-li-iš GAM-an
17 a-ša-an-zi nu ^{UZU}Ì ḡ-dḡ-ḡn-zi DUG KA¹.GAG(.A)-ma
18 Ú-UL a-ku-an-zi ^{LÚ}HAL-ma EGIR-pa URU-ri ú-iz-zi pá-r-ni an-da pa-iz-zi
19 na-aš A-NA DINGIR^{MEŠ} UŠ-KI-IN ^{TU}₇BA.BA.Z[(A ^{TU}₇)] kán-ḡa-ti
20 KAŠ GEŠTIN A-NA DINGIR^{MEŠ} BAL-an-ti

21 nu kiš-an me-ma-i ^DA.NUN¹.NA.GE₄ ka-a-ša LÍL-ri ę-šų-un
22 ^DGUL-aš-ša-aš-kán GUL-an-za da-ḡa-zi[-]x
23 ar-ha har-zi ^DMe-mi-šar-ti-iš ne[-pí-š]a-aš KI-pa-aš
24 nu-uš-ma-aš-ša-an DUG KA.GAG(.A) NAG la-ḡ-hu-wa-an-za
25 na-aš-ša-an HUL-la-i pa-ap-ra-an-ni li-in-ki-ia
26 wa-aš-túl-li e-eš-ha-ni hur-ti-ia [(h)]a-ap-pu-ut-ri ha-mi-in-kán-du
27 na-at a-pí pa-ra-a [(hu-u-it-ti-ia-ad-du)] šu-meš-ma-at
28 EGIR-an-d[(a) š]u-wa-at-ten

29 nu ^{LÚ}HAL UDU.A.LUM UDU.SÍG+SAL-ia PA-NI DINGIR^{MEŠ} ti-it-ta-nu-uz-
zi

30 *nu kiš-an me-ma-i* UDU.A.LUM UDU.SÍG+SAL-ia a[(r-)g]a nu-za ar-ma-ah-
 hi
 31 *ka-a-aš-ša-za* URU-az pár-na-an-za-aš-ša [(UD)]U.A.LUM DÙ-ru nu LÍL-ri
 32 GE₆-in KI-an ar-ga-ru nu-za e[(-eš-h)]ar pa-ap-ra-tar
 33 *wa-as-túl* GE₆-iš KI-aš ar-ma-ah-hu-u[d-du (GI)]M-an-ma SAL-za UDU-uš-
 ša
 33 *ar-ma-ah-hu-wa-an-za* ha-a-ši ka-a[(-aš-ša-z)]a UR-aš
 34 *par-na-an-za-aš-ša* HUL-lu e-eš-har QA-TAM-MA ha-a-šu
 35 *na-at* URU-x[(G)]E₆-iš KI-aš [(an-da e-e)]p-du
 36 *na-at* URU-x[(G)]E₆-iš KI-aš [(an-da e-e)]p-du

37 *ka-ri-iz-za-kán* GIM-an URU-az še-e-hur IM-an
 38 *a-ar-ri šu-uh-ha-ma-kán* A-az a-ar-ri
 39 *na-at-kán* GAM^{GIŠ}PISÀN-az a-ar-zi ki-el-la URU-aš par-na-aš
 40 *HUL-lu-un* EME-an ka-a-aš a-ni-ia-wa-ra-an-za
 41 *QA-TAM-MA* pár-ku-nu-ud-du na-at-kán ka-ri-iz a-ru-ni an-da pí-da-a-ú

42 *ma-a-an* zi-en-ni-iz-zi nu-kán^{LÚ}HAL a-ni-ia-an-ta-an
 43 *A-NA*^{URUDU}KAxPA an-da da-a-i še-er-ra-aš-ša-an DINGIR^{MEŠ} da-a-i na-at
 kar-pa-nu-zi
 44 *na-at* LÍL-ri pí-da-a-i nu-kán ku-wa-pí GUL-ša-an-za
 45 *nu* DINGIR^{MEŠ} a-ša-ši a-ni-ia-ad-du-uš-ša-aš-ma-aš
 46 *pí-ra-an-mi-it* da-a-i^{GIŠ}GEŠTIN-ia BAL-an-ti
 47 *nu-kán* I SILA VIII MUŠEN A-NA^DA.NUN.NA.GE₄ BAL-an-ti
 48 *nu* A-NA III GUNNI^{MEŠ} QA-DU NINDA.SIG^{MEŠ} GIŠ^{ERIN}
 49 Ì LÀL wa-ar-nu-zi nu GEŠTIN BAL-an-ti kiš-an me-ma-i

50 DINGIR^{MEŠ}^DA.NUN.NA.GE₄ ka-a-ša š[u-um-m]a-aš ar-kam-ma-an
 51 ša-ra-a ti-it-ta-nu-w[a (-an-za ki-i-ma-aš-ma-aš SISKUR.SISK)]UR <da->at-
 ten
 52 *nu-za* pár-na-aš e-eš-har pa-a[(p-ra-tar wa-aš-túl NI-IŠ DINGIR^{LIM})]
 53 *kur-ku-ra-in* pí-ra-an hu-i-nu-ut-ten na-aš-kán kat-t[a(a-an)]

54 *pí-e-da- ten*

55 *šu-me-ša-kán ka-ru-ú-i-li-eš* DINGIR^{MEŠ} *ku-e-e[z]*

56 *ú-wa-ten na-aš-ta kat-ta-an a-pí-e-ez []*

57 DUB I^{?KAM} *QA-TI e-eš-ha[-]*

58 [^K]^{AM}-ši

*Tercüme*⁸²⁰:

Öy. I.

- 1 bir evi kandan, kirlilikten,
2 nifaktan, yalan yere yeminden temizleyeceklerse
3 onun uygulanaşı⁸²¹ şöyle (olur):

-
- 4 Sabah büyücü evi açar [ve içeri]
5 girer. Kazma, kürek ve çekiç[?] alır []
6 Kazma (ile) toprağı kazar, kürek ile (toprağı) çukurdan [dışarı atar]

-
- 7 (Evin) dört köşesini de kazar ve oc[ağın yan tarafını da]
8 aynı şekilde kazar, fakat çukuru çekiç [ile ...]

-
- 9 ve şöyle der: “Yeryüzünün Güneş Tanrıçası bu mesele[yi]
10 ele alıyoruz. Bu ev niçin sancı çeki[yor]
11 (ve) o niçin yukarıya doğru gökyüzüne bakı[yor]

-
- 12 Ya bir insanoğlu yalan yere yemin etti ya da kan d[öktü],
13 veya *šeknu-* giysisini evin [üstüne doğru yık(tı)],
14 veya bir kişi nifaka yol açtı veya birisi [(beddua etti)],

⁸²⁰ Metnin tamamının tercümesi için Otten, 1961, s. 117 vdd’ından başka ayrıca bkz. B. J. Collins, “Incantations: Purifying a House: A Ritual for the Infernal Deities”, *The Context of Scripture, Vol. I, Canonical Compositions from the Binlical World*, W. W. Hallo (ed.), Leiden. New York. Köln, 1997, s. 168 vdd.

⁸²¹ Kelimesi kelimesine “sözü”

15 veya kan dökmüş, yalan yere yemin etmiş biri içe[(ri girdi)]

16 [(ya)] da birisi (kara büyü)⁸²² yaptı ve onu içeri [getirdi]
17 [(ya)] da evin içinde kan döküldü. Şimdi bu evin
18 kötü kirliliği, yalan yere yemini, kanı, bedduası, [(nifakı)],
19 gözyaşı, günahı (o evi) hemen terk etsin.
20 Ahşap döşe[m(e)], yatak odası, ocak ve (evin) dört köşesi
21 (ve) avlunun kapılarını tamamen terk etsin”.

22 Sonra avluya doğru ilerler ve avludan kerpiç alır
23 ve aynı şekilde konuşur. *Hilammar*’-dan kerpiç alır ve a[(ynı şekilde konuşur)].

24 Sonra o dışarı çıkar, kapının önünde bal[(tayla)] kamışı
25 kesip koparır ve şöyle der: bu [(kamışı nasıl)]
26 kestiysen ve o nasıl birleşmeyecekse b[(u evin)]
27 [kö]tü kanı da aynı şekilde kesilsin ve o as[(la)] geri [(gelmesin)].

28 [Ondan sonra su borusunun] arkasına şa[rap]] dolu bir *hanešša* kabı
[(boşaltırlar)]
29 [ve (şöyle) der]: su [dam]dan nasıl akı[(yorsa)]
30 [ve nasıl su bo]rusu vasıtasıyla [geri] dönmeyecekse
31 [(evden kötü) kirlili]k yalan yere yemin [(kan)]
32 [(gözyaşı)], gün[(ah beddu)]a ve nifak
33 [(akıp)] gitsin ve o asla [(öyl)]e geri
34 gelmesin!”

35 Ve sonra *hanešša* kabını damdan aşağı fırlatır
36 ve tamamen kırar. Almış olduğu kerpici
37/38 bütün ritüel teçhizatının olduğu yere getirir

⁸²² Metnin orjinalinde “kara büyü” ifadesi yer almamasına rağmen, Otten tarafından ilave edilmiştir.

39/40 ve o nehir kenarına gider ve yağ, her biri pişmiş toprak kap içinde olan bira,
şarap, *walhi* (içkisi), *marnuwan* (içkisi) ile

41 yağlı ekmek, kırıntı (ve) arpa çorbası alır. Bir kuzuyu da tutar
42 ve onu çukurda aşağıya (doğru) keser ve şöyle der:

43 “Bak! Ben ‘insanoğlu’ geldim. [(Tanrıça Hannahanna çocuğu)]
44 nehir kenarından nasıl aldıysa, ben insanoğlu da [(nehir kenarına)]
45 Eski Tanrıları çağırmak içi[(n)] geldim.
46 (Öyleyse) Yeryüzünün Güneş Tanrıçası büyük kapıyı aç ve sonra [(e)]ski
47 tanrılar ve de Yeryüzünün Güneş Tanrıçası yerden yukarıya
48 çıksın!

49 Kahin Aduntarri, rüya yorumcusu Zulki
50 yerin efendisi İrpitiga, Nara
51 Namšara, Minki, Amunki
52 ve Āpi’ye ve onlar yukarıya çıksın! Ben insanoğlu,
53 hırslı[?] gelmedim,
54 öfkeli de gelmedim. <Bilakis> evde
55 ka(n), gözyaşı, yalan yere yemin, kavga,
56 (ve) günah oldu(ğu için) yukarda gökyüzü kızdı,
57 aşağıda da yeryüzü kızdı.

58 Siz eski tanrıları Fırtına Tanrısı’nın büyücüsü
59 Yeryüzüne gönderdi ve size şu sözü söyledi:

Öy. II

1 “[Bu evde] kötü kirlilik
2 [(kavga)], suç, yalan yere yemin [oldu].
3 Büyücü [es(ki)] tanrıları çağ[ırdı]
4 [...]x geri gelin ve gidin
5 [...] kötü kirlilik, kan,

6 [(su)]ç, beddua, gözyaşı ırmağı,
7 [nifa]k temizlensin!

8 [..... ayak]ları, elleri bağlansın ve onları aşağıya
9 [(kara toprağa) g]önder”. Nehir kenarından balçığı alır
10 [(ve çukur)]a yağlı ekmek, kırıntı, lapa koya[r]. Bira, şarap
11 [walhi- (içkisi) (ve) m]arnuwan (içkisini) libasyon yapar. “Fıskıran”ı
12 [yukarı] alır ve onu içinde bağlar.

13 [Ondan sonra] baş örtüsünü yere uzatır.
14 [-] örtüden (yapılmış yolda) yürür ve onlar içeriye girer.

15 [Ve] nehir kenarındaki balçığı yağ (ve) bal ile karıştırır.
16 [Ş]u tanrıları yapar: Kahin Aduntarri,
17 Rüya Yorumcusu Zulki, İrpitiga,
18 Nara, Namšara, Minki,
19 Amunki, Api. Ve onları hançerler (şeklinde) yapar.
20 Ve onları yere serer ve bu tanrılar (oraya) yerleşir.

21 4 testi şarap, somun, kırıntı, arpa çorbası, *gangati* yemeğini alır.
22 Ve suya gider ve şöyle der:
23 “Görüşmeye gelmemin nedeni (şudur): Su kaynağı beni
24 sorgulasın!
25 İhtar benimle birlikte çayırdan geldi

26 Onun kulaklarından soldakine *šurašura*- kuşu (şeklinde) süs
27 takarlar. Bu önemlidir. *šeknu*- giysisini[...]mez.
28 O eliyle boş bir kap tutar. [...]
29 Başına ise ipten bir çelenk⁸²³ [yer]leştirilir.

⁸²³ B. J. Collins tarafından buradaki boşluk “çelenk” olarak tamamlanmıştır. Bkz. Collins, 1997, s. 169.

30 O su kaynağına konuştu, sazlığa konuştu. *pi[tin]*
31 suyunun tanrısına konuştu; benim gelme[*min*] nedeni olan suyu
32 [*v*]e bana o suyu verin. Arındırılmış su
33 [*k*]i o su, kanı ve yalan yere yemini temizleyecek,
34 ki o, *hílammar*’ı temizleyecek, ki o yayı[*lmış* dedikoduyu],
35 [*bedduy*]*ı*, günahı, nifakı temizleyecek.

36 [Su kaynağı[?] te]krar Ířtar’a cevap verir: “Suyu çek
37 []- ve yoldan istediğın şey
38 [su]yu çek ve onu a[]”⁸²⁴

39 Ve Kumarbinin tahtına a[(şağı git)]ti .. [...]
40 Yeryüzünün Güneş Tanrıçası[(*na*)] saçları
41 aktı. Sen b[*u*] suyu
42 götürürken (ve) ardından şahin [kuşu]
43 diğer suyu denizden getirir.
44 Sağında su vardır, fakat solunda söz vardır.

45 Ířtar hızlıca (geldi) ve sonra o Ninive’den
46 şahine kıyasla (daha hızlı) gitti. O sağına suyu koydu,
47 fakat o soluna sözü koydu. Sağına suyu
48 serper. Soluna sözü söyler:

49 “Evin içine iyilik girsin! Ve sonra kötülük
50 gözle aransın ve o dışarı atılsın,
51 temiz suyla arındırsın kötü dili,
52 kirliliğı, kanı, günahı ve bedduayı! Nasıl ki, rüzgar
53 saman çöpünü uzağı atar ve onu denizin ötesine
54 taşırsa, bu evin kanını, kirliliğini

⁸²⁴ 36-38. satırlar B. J. Collins tarafından şöyle tercüme edilmiştir: “Su kaynağı Ířtar’ a cevap verdi: ‘Suyu yedi kere çek ya da suyu sekiz kez çek. [Suya yedi ya da sekiz kere] libasyon yap. Fakat istediğın suyu dokuzuncu kerede, [su]yu çek ve onu [a]l. Bkz. Collins, 1997, s. 169, d.n. 16.

55 aynı şekilde taşısın ve onu denizin
56 ötesine taşısın!

57 “Ve o temiz dağın [(için)]e gitsin
58 ve o de[(rin (su) kay)]naklarına gitsin!”
59 Bir somunu böl[(er. Şarabı libas)yon y]apar. Suyu 7 kez çeker
60 ve onu boşaltı[(r in(ci kez)]
61 çektiği (suyu) ve on[(u ko)yar. Ayrıca]
62 2 kez 7 (tane) pınardan çakıl taşı alır [(ve onu)] x x x []
63 içine atar, fakat kovaya
64 2 kez 7 (tane) *kappi*’yi içine fırlatır.
65 ve kırmızı yünü alır ve bunu < >-e bağlar

66 Ondan sonra evin içine su getirir ve aletler
67 orda durduğu için, o (bunu da) oraya
68 götürür ve onları *puriya*- masasına koyar
69 ve bütün ritüel teçhizatını oraya ANUNNAKİ’nin huzuruna koyar.
70 Gümüş, altın, demir, kalay, taş, yağ (ve) balla, pişmiş toprak eserleri,
71 hasır eşyaları, evin kerpici (ve)
72 avlunun kerpici harman eder.

73 ve onu “Kan Tanrısı” yapar. Ve onu *tarşanzipi*-’nin
74 önüne oturtur ve tohumları oraya koyar
75 ve onları el değirmeni (ile) öğütür

76 (onu) değirmen taşı bazaltıyla ezer
77 ve onları iyice [(te)]mizler ve bundan *kugulla*-
78 yaparlar. Ve arta kalanla ise *kurtal*-
79 yaparlar. Ve onu çamurla doldurur.
80 Ve onu “Kan Tanrısı”na aşağıya koyar ve tanrıları onun üzerine oturtur.
81 *Kugulla*-’yı tanrının önüne koyar

Ay. III

- 1 Ve o ellerini yıkar. Arpa çorbası ve *gangati* yemeği [(alır)].
- 2 Su kaynağından getirdiği suyu, suya
- 3 libasyon yapar. Fakat ardından bir kuzuyu suyla takdis eder.
- 4 Ve onu keserler ve kanını topraktan
- 5 *huppar-* kabına bırakır ve onu “Kan Tanrısı”nın önüne aşağıya koyar
- 6 ve şöyle der: “*alliš mammaš*
- 7 ANUNNAKĪ (tanrıları) bu görüşme için (sizi) çağırdım.
- 8 Bu evin davası karara bağlansın!
- 9 Ve içerdeki kötü kan
- 10 ve onu siz alınız ve onu “Kan Tanrısı” na gönderiniz
- 11 ve onu kara toprağa götürsün
- 12 ve onu oraya mıhlansın!”

-
- 13 ANUNNAKĪ (tanrılarının) huzurunda çukuru hançerle açar⁸²⁵.
 - 14 Yağ, bal, şarap, *walhi-* ve *marnuwan-*’ı çukurun
 - 15 içine libasyon yapar, 1 şekel gümüşü de içine fırlatır.
 - 16 1 (tane) keten el bezi alır ve onu çukurun üzerine
 - 17 örter ve şöyle der: “Çukur Tanrısı, arınma
 - 18 tahtını al ve onun arınma teçhizatını tetkik et!

-
- 19 Daha sonra gümüş, altın, demir, kalay, lapis lazuli (ve) akik taşını
 - 20 teraziyle tetkik et!
 - 21 “Kan Tanrısı”nın söyledikleri [(bütün herkes)]
 - 22 yukarı [(kal)dı]rsın v[e] büyücü [(.....)]
 - 23 yukarı [(kal)dı]rsın [(büyücü)]
 - 24 [....] kırdı
 - 25 ve onu o[cağ]a fırlattı

-
- 26 “Fakat eğer siz [(bu)] evin davası[(nı)]

⁸²⁵ Ay. III 13-20’nin tercümesi için ayrıca bkz. Hoffner, 1967a, s. 391.

27 uygun (bir şekilde) [(karara bağlamazsanız)], sizin için [(aşağıda)]toprak
28 ‘havan’a d[(önü)şsün] ve [yuk[arıda gökyüzü tokmağa
29 dönüşsün ve AN[NUNNAKÍ]] (bunun) içinde dövülsün!
30 Sizin için hiç kimse ka[lın] ekmeği bölmesin,
31 ve asla se[(dir)] ağacının serinliğini talep etmeyin!”

32 O 3 kuş alır v[e] 2 kuşu ANUNNAKÍ’ye
33 adar. 1 kuşu ise Çukur Tanrısı’na adar
34 ve şöyle der: “Siz eski [(tanrılar)] sizin için
35 sığır ve koyun bulunmayacak.
36 Fırtına Tanrısı sizi oraya aşağıya kara toprağa
37 sürdü ve [s]ize kurban (olarak) bunları
38 tesis etti”.

39 Kuşları ateşle [pi]şirir ve onları tanrının huzuruna koyar.
40 Tanrılarının huzuruna içmeleri i[çin] sulu bira koyar ve 4 (tane) buhurdanlığı
41 bırakır. Hububa[tı]n tümünü tanrılarının huzuruna koyar:
42 arpa, buğday, *šep̄pit-*, *p[arh]una*, nohut, bakla, mercimek[?], *karaš*, malt,
43 kişniş, zer[da]li, çemen, çörekotu,
44 *ti[ta]pa*la tohumu, tuz, *lakarwan* bitkisi,⁸²⁶
45 *šeniye* bitkisi, her birinden bir parça ve bunların hepsi.
46

47 [..... a]lır ve sonra sulu birayı
48 [..... Tanrıl]ar(ın) çevresinde dolaştırır ve birinci gün biter.

49 [] Büyücü 1 koyun, 1 testi sulu bira, 1 <kurban> ekmeği (ve) şarap
50 [alı]r ve eve girer
51 [.....] hazırlar
52 [.....] x işaretler ve toprak
53 [.....] şöyle der:

⁸²⁶ Ay.III 44-45’in tercümesi Collins, 1997, 170’e göre yapılmıştır.

54 ["Gökyüzü] ve [Yeryüzünün Memeşartisi], Ay Tanrısı, İshara
55 [yalan yere yemin, beddua, gün]ah (ve) kan tanrıları
56 [.....] bana ait
57 [.....] .. o gelir.

58 [.....] ve size
59 [.....] daima! Ve o
60 [.....]x şehrin tanrıları . []

Ay. IV

1 Fakat kendi kendinizi geriye itin! Ve kara toprak [(eğilmeyi)]
2 engelle, evin ve şehrin kanı,günahı, kirliliği,
3 yalan yere yemini, kötü ayağı, yaygın dedikoduyu
4 aşağıya yık!"

5 Ciğeri kızartır ve onu tamamen keser ve somunu
6 böler. Ve onu çukurun üzerine koyar, ocağa da
7 koyar. Şarap libasyonu yapar ve ayrıca sulu bira döker.
8 İçme kamışlarını bırakır. Fakat hiç kimse içmez!

9 O konuşur: "Gökyüzünün ve Yeryüzünün Memeşartisi (ve) Ay Tanrısı
10 (ve) İshara, yalan yere yemin, beddua (ve) ölüm tanrıları
11 her kim aç ve susuz tanrıysa
12 geliniz, yiyiniz, içiniz ve bana ka[tıl]ınız,
13 ve sonra evden (ve) şehirden kötü k[(irli)]liği, kanı,
14 yalan yere yemini, günahı, bedduayı tamamen te[(mizle)]yiniz ve onların
ayaklarını (ve)
15 elini bağladı ve onu kara toprak içinde tutsun!"

16 Evin ocak bekçileri aşağıda
17 otururlar. Onlar hayvan yağı yerler. Fakat sulu bira

18 içmezler. Fakat büyücü kente geri döner, eve girer
19 ve o tanrılara reverans yapar. Arpa çor[(bası)] *gangati* [(yemeği)]
20 bira (ve) şarabı tanrılara libasyon yapar (sunar).

21 Ve şöyle der: “ANUNNAKİ tanrıları bakın! Ben bozkırdayım
22 Gul tanrısı, yeri işaretler [...]x
23 tutar. Gök(yüzü)nün (ve) Yeryüzünün Memeşartisi
24 şimdi sizlere içmek için sulu bira dökülmüştür.
25 Ve onların kötü kirliliğini, yalan yere yeminini
26 günahını, kanını, bedduasını [(h)]*upputri* ile bağlasınlar!
27 Ve onları oraya ileri [(çeksin)] ve siz onları
28 arkad[(an) i]tin!

29 Büyücü koç ve koyunu tanrıların huzuruna yerleştirir
30 ve şöyle der: “Koç koyun(un) üz[(er)]ine biner ve onu gebe bırakır.
31 İşte buradaki şehir ve ev yapısı da [(ko)]ç olsun ve bozkırda
32 o kara toprağa binsin ve onu k[(a)]n, kirlilik (ve)
33/34 günaha kara toprağı gebe bırak[sın]. Fakat [(na)]sıl hamile kalan kadın (ve)
koyun doğurursa iş[(te buradaki)] şehir
35 ev yapısı da kötü kanı aynı şekilde doğursun
36 ve onu [(ka)]ra toprak [(içerde tut)]sun!

37 Sel baskını nasıl şehirden idrarı, çamuru
38 arındırırsa, dam suyla (nasıl) arınırsa
39 ve o (su) borudan aşağıya (nasıl) akarsa bu şehrin ve evin
40 kötü dili de bu ritüelle
41 aynı şekilde temizlensin ve onu sel baskını denizin içine taşıyın”.

42 Bitirdiğinde, büyücü ritüel teçhizatını
43 bakır kabın içine koyar. Tanrıları onun üzerine koyar ve onları yukarı kaldırır.
44 Onları bozkıra götürür ve oraya, işaretlenmiş olan yere
45 tanrıları yerleştirir, ritüel teçhizatını da

46 önüne koyar. Şarap libasyonu yapar
47 ve 1 kuzu (ve) 8 kuşu ANUNNAKİ'ye adar.
48 ve 3 tane ocakta, ince asker tayınlarıyla birlikte
49 yağ, bal yakar ve şarabı libasyon yapar (ve) şöyle der:

50 “ANUNNAKİ tanrıları bakın, s[izi]n haracınız
51 yük[s(eltildi. Bu kurban)]ları <ka>bul edin
52 ve evin kanı, kır[(liliği, günahı, yalan yere yemini)]
53 nifakı önden ilerleyip gitsin, ve (onları) aşağıya
54 götürün”.

55 “Siz eski tanrılar nere[den ...]
56 geldiyseniz, oraya aşağıya dönün []

57 İlk tablet bitti kan [(hakkında) ...]
58

Metnin Açıklama ve Yorumu:

Öy. I'ın ilk üç satırı klasik tanıtım cümlesi ile başlar. “Şu şu ...sorun olduğunda, şöyle yaparım” şeklindedir. Buradaki sorun bir evin kirliliği ile ilgilidir. Bu evde bir kan suçu “cinayet” işlenmiş olmalıdır. Kan suçunun yanı sıra, evin parçalanışı (mecazi anlamda), yalan yere yemin etmenin getirdiği olumsuzluklar temizlenmeye çalışılacaktır. Ritüeli kimliği ve yurdu belirtilmeyen bir erkek büyücü ^{LÚ}AZU icra eder.

Büyücü sabah erkenden kirlenmiş olan eve girer ve kazma, kürek ve ^{URUDU}*gullubi* adında bir gereç kullanarak çukur kazmaya başlar. ^{URUDU}AL “kazma” ve ^{URUDU}MAR “kürek” cenaze metinlerinde de karşımıza çıkmıştı ve yakılan objeler arasında yer alıyordu. Ancak üçüncü gerecin ne anlama geldiği şüphelidir. Sayın danışman hocam Sedat Erkut bana bunun Sümerce ^{URUDU}GUL⁸²⁷-*lu-pi* şeklinde yazılıyor olabileceğini ve Hititçesi'nin ^{URUDU}*walhlupi* olması gerektiğini ifade etti. *Walh-* fiilinin “vurmak” anlamından dolayı bu gerecin çekiç olduğu sonucuna ulaştık. H. Otten tarafından

⁸²⁷ Sümerce GUL “vurmak” anlamına gelir, Hititçesi *walh-*'dir. Bkz. **HWb**, s. 275.

çekinceli olarak “orak” olarak tercüme edilmiştir⁸²⁸. Büyücü bu gereçleri kullanarak evin dört köşesini, ocağın yanını kazar ve ^{URUDU}*gullubi* ile metindeki kayıptan dolayı tam olarak anlaşılmayan bir işlem yapar.

Öy. I 9. satırdan itibaren büyücü, *taknaš*^{DUTU} “Yeryüzü’nün Güneş Tanrıçası”na seslenişte bulunmaktadır. Ev hakkında ona sorular sorar. Evin acı çekmesinin ve yukarı bakmasının nedenini sorar. Yukarı bakmak deyimi evin, çektiği acıya son vermek için arayış içinde olmasına yapılan bir atıf olabilir.

Öy. I 12-17’de kendi sorduğu soruları cevaplar. Evin acı çekmesinin nedenleri arasında, birinin –bu ev halkından biridir- kan dökmesi, yalan yere yemin etmesi veya *šeknu*- giysisini evin üstüne yıkması sıralanır. *Šeknu*- giysisi bir çeşit ceket ya da palto olarak tanımlanmaktadır⁸²⁹. Burada giysinin evin üzerine yıkılması /fırlatılmasından söz edilmesi tamamıyla mecazi anlamdadır ve bir deyimdir. Bu deyim ne anlama geldiği ise şüphelidir. Belki “biri eve kötülük yapmak istedi” anlamında kullanılmış olabilir veya “evi karartmak, evi acıya boğmak” anlamındadır. H. Otten’ a göre burada giysi insanla özdeşleştirilmiştir ve “giysinin evin üstüne fırlatılması” felaketten sorumlu kişinin “içeri girmesi” ile aynı şeydir⁸³⁰. A. Ünal bu giysiyle birlikte kullanılan fiilleri açıklamıştır. Bu fiillerden biri olan *huittiya*- “çekmek”, *šeknu*- giysisi ile kullanıldığında “birisini bir şeyden sorumlu tutmak, bir şeyden ötürü birisinin yakasına yapışmak” anlamlarına gelebileceğini öne sürmüştür⁸³¹. Aynı giysinin *pippa*- “yıkmaq” fiiliyle kullanımında “birinin evi büyük bir acıya boğması” anlamının çıkması mümkün görünmektedir.

Ardından büyücü evin acı çekmesinin nedenlerini sıralanmaya devam eder. Belki de biri eve nifak tohumları ekmiş, beddua etmiştir veya evden biri kan dökmüş, yalan yere yemin etmiştir. Öy. I 16. satırda birinin yapmış olduğu bir şey, neden olarak gösterilir, onu yapmış ve evin içine getirmiştir. İsminin anılmadığı bu iş “kara büyü” olmalıdır. Ondak söz etmek bile “kirliliği” geri getirebilir⁸³². Son olarak birinin evin içinde kan dökmüş olabileceği neden olarak gösterilir.

⁸²⁸ Otten, 1961, s. 117.

⁸²⁹ *HWb*, s.189.

⁸³⁰ Otten, 1961, s. 143.

⁸³¹ Bkz. Ünal, 1980b, s. 170, d.n. 40.

⁸³² Buradaki işin “kara büyü” olarak tercüme edilmesi hakkında bkz. Otten, 1961, s. 117.

Öy. I 18-21’de büyücü, bütün bu kötülüklerin evi terk etmesi gerektiğini söyler ve sözlerinin anlamını güçlendirmek için evin bölümlerini tek tek sayar. Bunlar arasında evin *taganzipaš huimpa*-⁸³³ “ahşap döşemesi”, *É.ŠÀ*⁸³⁴ “yatak odaları”, *GUNNI*⁸³⁵ “ocak”, *halhaltumar*-⁸³⁶ “evin (dört) köşesi” ve *Éhila*⁸³⁷ *KÁ* “avlu kapıları” da vardır. Sıralama en içten dışa doğru yapılır. Kötülüğün en son avludan çıkıp evi terk etmesi temennisinde bulunulur.

Öy. I 22’den itibaren büyücü sözlerini bir takım ritüel işlemler eşliğinde tekrarlar. Bunlardan ilki avluya çıkıp, oradan *purut*- denen nesneyi almasıdır. *Purut*-‘u kerpiç olarak tercüme etmemize rağmen, daha değişik anlamlarını da dikkate almamız gerektiğini düşünüyoruz. J. Friedrich kelime için “çamur”, “kireç” ve “yapı harcı” anlamlarını vermiştir⁸³⁸. Chicago Hittite Dictionary’de *purut*- için “toprak”, “çamur”, “bina kerpici” gibi anlamlar verilmektedir⁸³⁹. Bu durumda büyücü, “avlunun hammaddesinden bir parça almıştır” diye düşünebiliriz. Aynı şekilde *hilammar*- yapısından da kerpiç alır. H. Otten *purut*-‘un metinde *hila*- ve *hilammar*- yapılarıyla kullanıldığına dikkat çeker⁸⁴⁰. Bu yapıların mimarı unsurlar olduğunu göz önünde bulundurarak, büyücünün onlardan aldığı *purut*- nesnesi için en uygun tercümenin “kerpiç” olacağını düşündük.

Hilammar- yapısı H. Otten tarafından “kapı yapısı” olarak tercüme edilmiştir⁸⁴¹. Ancak S. Alp bunu “sütunlu hol” yani avluya açılan “sütunlu revak” olarak düşünmüştür⁸⁴². Boğazköy 5 numaralı tapınakta ortadaki geniş alan (“Hof”

⁸³³ Genellikle tahtadan yapılmış malzemenin başına getirilen *GIŠ* ile kullanılan *huimpa*-‘nın döşeme anlamına geldiği hakkında bkz. Boysan-Dietrich, 1987, s. 33 vd.

⁸³⁴ Yatak odası bazen tapınakla ilgili olarak karşımıza çıkar. Bkz. Alp, 1993, s.6 ve 92; Darga, 1985, s.61; Popko, 1978, s. 32.

⁸³⁵ Bkz. d. n. 547.

⁸³⁶ Genellikle “köşe” anlamına gelen bu sözcük yapıların dört “köşe taşı” için kullanılır; Darga, 1985, s. 34, 38, 55 ve 154; *halhaltumar*- ‘ın “açı” ve “köşe” anlamlarına geldiği hakkında bkz. *HWb*, s. 46.

⁸³⁷ *Éhila*-‘nın “avlu” anlamına geldiği hakkında bkz. *HWb*, s. 69.

⁸³⁸ *HWb*, s. 174; Boysan-Dietrich, 1987, s. 7 ve 92.

⁸³⁹ *CHD*, 1997, s. 395 vd.

⁸⁴⁰ Otten, 1961, s. 144.

⁸⁴¹ Otten, 1961, s. 119.

⁸⁴² Alp, 1993, s. 330.

kelimesiyle belirlenmiştir) *hila*- “avlu”ya, no. 21 *hilammar*- “sütunlu revak”a tekabül etmektedir (Tablo 4). Bu planın bir ev içinde aşağı yukarı aynı olduğunu düşünürsek büyücünün icraatını gerçekleştirdiği mekanın nasıl bir yer olduğunu gözümüzde canlandırabiliriz.

Öy. I. 24’den itibaren bir analogi “taklit” büyü gerçekleştirilmektedir. Büyücü evden dışarı çıkmış kapının önünde baltayla (metinde ^{URUDU} *ates*⁸⁴³) kamışı (metinde GI) kesmiş ve analogi büyüyle kan suçunun bertaraf edilmesi temennisinde bulunmuştur.

Öy. I. 28’den itibaren bir başka analogi büyü, bu kez sembol olarak su borusu kullanılarak gerçekleştirilir. Su borusuna (metinde ^{GIŠ} *PIŠAN*⁸⁴⁴) *hanešša*- kabı ile su boşaltılır ve akan suyun geri dönemeyeceği gibi, evin başına musallat olmuş olumsuzlukların da geri gelmemesi için sözler söylenir. Burada kullanılan *hanešša*-kabının *han*-⁸⁴⁵ “daldırmak, batırmak” fiiliyle ilişkili olarak, içinde çok fazla sıvı barındırabilen büyükçe bir kap olduğu düşünülmektedir⁸⁴⁶. Y. Coşkun bu kabın içki kurbanı işlevi yanı sıra, karıştırma ve toplama kabı olarak kullanıldığını ifade eder ve içinden içkinin çekilip alınmasına yarayan en azından bir maşrapanın sığabileceği genişlikte bir ağza sahip olması gerektiği bilgisini ekler⁸⁴⁷. *Hanešša*- kabının ^{DUG} *HAB.HAB* ile aynı kap olabileceği de –bazı metinlerden yola çıkarak- düşünülmektedir⁸⁴⁸.

Bu kabın şu anda açıkladığımız büyü ritüelinde su borusuna boşaltmak için kullanılması, onun içinde çok su barındıran büyük bir kap olduğu düşüncesini destekler niteliktedir. Ancak bu kap aynı zamanda su borusuna rahatça su boşaltmaya uygun bir ağza da sahip olmalıdır. Büyücü boruya su boşaltmak için büyük olasılıkla dama çıkmıştır ve işini bitirince kabı damdan aşağı atıp paramparça eder. Kabın parçalanmaya elverişli bir malzemeden yapıldığı açıkça ortadadır. Kabın kırılması

⁸⁴³ *HWb Erg. 1*, s. 2; Tischler, 1977, s. 94.

⁸⁴⁴ Başında yer alan GIŠ determinativi sayesinde ağaçtan yapıldığını anlıyoruz. Bu tür borular URUDU “bakır”dan da yapılabilmektedir. Bkz. *HWb*, s. 289.

⁸⁴⁵ *HWb*, s. 50.

⁸⁴⁶ Coşkun, 1979, s. 51’de E. H. Sturtevant-G. Bechtel, *Hittite Chrestomathy*, Philadelphia, 1935, s. 124’den aktarılmış.

⁸⁴⁷ Coşkun, 1979, s. 53 vdd.

⁸⁴⁸ Coşkun, 1979, s. 51, d.n. 186.

ise onun bir daha kullanılmasını engellemek içindir. Çünkü o bir “arındırma” ritüelinde kullanılmış ve kirlenmiştir⁸⁴⁹. Bu ritüelden sonra büyücü avludan ve *hilammar*-‘dan aldığı kerpici diğer ritüel gereçlerinin (metinde KIN-az ‘Hititçesi *anniyaz*⁸⁵⁰’) olduğu yere getirir.

Öy. I 39-42. satırlarda nehir kenarında bir ritüel gerçekleştirilir. Nehir kenarı için kullanılan kelime *wappu*- basit anlamda bir nehir kenarını tanımlamaz. Bu aynı zamanda nehir kenarlarındaki çukurlara da gönderme yapan bir kelimedir⁸⁵¹. Büyücü nehir kenarında yeraltı tanrılarına sunmak üzere bir takım kurbanlar alır. Bunların içinde yağ (metinde *İ*⁸⁵²), ayrı ayrı toprak kaplar içinde bira (metinde KAŠ), şarap (metinde GEŠTIN), *walhu*- ve *marnuwan*- içkisinden oluşan sıvı kurbanlar ile yağlı ekmek (metinde NINDA.İ.É.DE.A), kırıntı (metinde *memal*-⁸⁵³) ve arpa çorbası (metinde ^{TU}₇BA.BA.ZA⁸⁵⁴⁻⁸⁵⁵) vardır.

Yağlı ekmek üzerinde biraz durmak istiyoruz. NINDA.İ.É.DE.A genellikle yeraltı tanrıları için, çukurlara sunulan özel bir ekmek türü olarak bilinmektedir. Hatta bu ekmekle ilgili olarak Hititler asla *parš*- “bölmek, parçalamak” fiilini kullanmazlar. Yağlı ekmek içeriği yağ ve baldan⁸⁵⁶ oluşan bir ekmek olduğu için Türkçe karşılığını “helva” olarak düşünenler de olmuştur⁸⁵⁷. Eğer helva tercümesini kabul edersek yeraltı tanrılarına, çorba, tatlı ve ekmek kırıntılarından[?] oluşan tam teşekküllü bir öğün hazırlandığını görürüz.

⁸⁴⁹ Ritüelden geriye kalanların yok edilmesi gerektiği konusundaki yasa metni için bkz. Bölüm IV. 3.

⁸⁵⁰ Hititçe *annia*- “yapmak, icra etmek” fiilinden türetilmiş isim. KIN-az veya *anniyaz* için bkz. *HWb*, s. 281; Tischler, 1977, s. 30.

⁸⁵¹ Bkz. d.n. 339.

⁸⁵² *HWb*, s. 277.

⁸⁵³ *memal*-‘in “kırıntı” anlamı için bkz. *HWb*, s. 140; “öğütülmüş kaba un” anlamı için bkz. *CHD*, 1980, s. 265 vd.

⁸⁵⁴ ^{TU}₇ “lapa, püre, çorba” isimlerinin başına gelen determinativdir. Eski yazılışı UTÚL için bkz. *HWb*, s. 300 (Hititçesi *paršūr*- olarak verilmiştir); ^{TU}₇’nin Hititçe karşılığı hakkında ayrıntılı bir tartışma için bkz. Hoffner, 1974, s. 102 vd.

⁸⁵⁵ BA.BA.ZA “arpa ezmesi” anlamına geldiği hakkında bkz. Rüster - Neu, 1989, no. 205.

⁸⁵⁶ Balın yeraltı tanrıları için çok gözde bir sunu olduğu hakkında bkz. Hoffner, 1967a, s. 394.

⁸⁵⁷ Hoffner, 1974, s. 196 vd.

Bu öğün sunulmadan önce büyücü bir kuzuyu (metinde SILÁ⁸⁵⁸) tutup (metinde *har-* fiili), çukurda aşağıya doğru keser. Bu kuzunun Yeryüzü'nün Güneş Tanrıçası için kesildiğini anlıyoruz. Çünkü hemen ardından satır 43'den itibaren büyücü ona hitaben bir konuşma yapar.

Büyücünün konuşmasında analogi (taklit) vardır. Bu kez mitolojik bir öyküye gönderme yapılır. “Tanrıça Hannahanna çocuğu nehir kenarından nasıl aldıysa, ben insanoğlu da nehir kenarına Eski Tanrılar çağırarak için öyle geldim” ifadesinde Hannahanna'nın insanoğlunun yaratılışında oynadığı rolün vurgulanışı söz konusudur. Bölüm II. 3'de belirttiğimiz gibi metinlerde çoğunlukla ^DGulšeš ile peş peşe anılan DINGIR.MAH (Hititçesi Hannahanna)'ın üreme ve yaratma gücünden, bir ritüel metninde şu şekilde söz edilir: tanrılar gökyüzü ve yeraltını paylaşırlar, nehir ise apayrı bir yer alır, kendisine temizliği, yaşamı ve üreme gücünü alır, DINGIR.MAH ve ^DGulšeš ise nehir kıyısının tanrı(ça)larıdır⁸⁵⁹.

Burada tanrıça Hannahanna'nın nehir kenarında insanı çamurdan[?] yaratışı ile - İslamiyet inancına benzer şekilde- ile kendisinin Eski Tanrılar çağırması arasında bir paralellik kurmuştur. Daha sonraki satırlarda göreceğimiz gibi kendisi de Eski Tanrılar nehir kenarında çamurdan yaratma girişiminde bulunur.

Öy. I 46'dan itibaren Yeryüzü'nün Güneş Tanrıçası'na hitaben yapılan konuşma devam eder. Onun büyük kapıyı açması⁸⁶⁰ ve hem kendisinin hem de eski tanrıların yeraltından yukarı çıkması için ricada bulunur. Sorunun halledilmesi için bu gereklidir.

Öy. I 49'dan itibaren isimlerini bildiğimiz ANUNNAKİ tanrılarını yani Eski Tanrılar tek tek sayar ve onların yukarı çıkması için Yeryüzü'nün Güneş Tanrıçası'na bir kez daha yalvarır. Buradaki sayıları sekizdir. Yeryüzü'nün Güneş Tanrıçası ile birlikte dokuza çıkar. Büyücü 53. satırdan itibaren kendi ruh halinden – aslında temsilcisi olduğu ev ahalisinin ruh halinden- söz eder. Hırslı[?] ya da öfkeli gelmediğini bilakis sorunu çözmek için geldiğini söylemeye çalışır. Evi saran olumsuzluklardan bir kez daha söz eder. Anlaşıldığı kadarıyla bu olumsuzluklar hem gökyüzünü hem de yeraltını kızdıracak kadar büyüktür (ancak büyücü bu önemli

⁸⁵⁸ Kelimenin “kuzu” anlamına geldiği hakkında bkz. Ertem, 1965, s. 83 vdd; *HWb*, s. 292.

⁸⁵⁹ Otten- Siegelova, 1970 s. 32 vd; Collins, 2002a, s. 231, d.n.15.

⁸⁶⁰ Yeraltının büyük kapısı hakkında bkz. Bölüm II. 2.

sorunu gerçekleştirdiği ritüelle halledecektir; yaptığı işin ne kadar elzem olduğunu vurguluyor).

Öy. I 58'den itibaren büyücü Kumarbi destanında Fırtına Tanrısı'nın Eski Tanrılar yeraltına sürüşü konusunu gündeme getirmiştir⁸⁶¹. Onlar Fırtına Tanrısı'nın büyücüsü tarafından yeraltına sürülmüşlerdir⁸⁶².

Öy. II 1'den itibaren Fırtına Tanrısı'nın büyücüsünün söylemiş kabul edildiği sözler, ritüeli icra eden büyücü tarafından tekrarlanır. Bir evde adı geçen olumsuzluklar olduğu takdirde eski tanrıların yukarı çıkıp bu kirlilikleri almaları ve onlarla birlikte yeraltına geri dönmeleri ve onları ellerinden, ayaklarından iyice bağlayıp kara toprağa göndermeleri gerektiğini bizzat Fırtına Tanrısı'nın büyücüsünün söylemiş olduğu ifade edilerek eski tanrılar ikna edilmeye çalışılır.

Bu sırada büyücü nehir kenarından balçığı (metinde IM⁸⁶³) alır ve Öy. I 39-41'de yanına almış olduğunu belirttiği yiyecek sunularını çukura yerleştirir; içkileri de (çukura) libasyon yapar. Burada kullanılan “fışkıranı yukarı alır ve onu içinde bağlar” ifadesine herhangi bir anlam veremedik.

Çukura sunulan kurbanlardan sonra satır 13'de büyücünün başörtüsünü (metinde TUG⁸⁶⁴ *kureššar*⁸⁶⁴) yere serdiğinden söz edilir⁸⁶⁵. Büyücü başörtüsünün üzerinde yürür ve onlar içeri girerler. Ritüel nehir kenarında gerçekleştirildiğine göre girilen yer neresidir bilemiyoruz; belki de eve geri dönüldü. Ancak bundan sonra ritüel nehir kenarında devam etmektedir.

Öy. II 15'den itibaren büyücünün az önce nehir kenarından almış olduğu balçığı yağ ve balla (metinde LĀL⁸⁶⁶) karıştırmasından söz edilir. Bu karışımdan şekil verilecek bir hamur elde etmiştir ve bu hamurdan ismini verdiği tanrıları hançer şeklinde yapar ve onları yere koyar. “Bu tanrılar oraya yerleşir” ifadesi, hançer şekli

⁸⁶¹ Fırtına Tanrısı'nın kendinden önceki tanrıları yeraltına sürüşünün anlatıldığı tanrılar savaşı Kumarbi Destanı için bkz. Bölüm II. 3.

⁸⁶² Fırtına Tanrısı'nın büyücüsü mitolojide veya ritüelde Fırtına Tanrısı'nı temsil eden şahıs olabilir. Bu konu hakkında bkz. Collins, 1997, s. 169, d.n. 11.

⁸⁶³ IM (Hititçesi *wilan-*)'ın “balçık, kil” anlamları hakkında bkz. *HWb*, s. 277; Rüster-Neu, 1989, no. 337; Boysan-Dietrich, 1987, s. 9.

⁸⁶⁴ TUG⁸⁶⁴ *kureššar*'ın kadınların kullandığı baş örtüsü olduğu hakkında bkz. *HWb*, s. 117.

⁸⁶⁵ Baş örtüsünün yere serilmesi cezbetme büyüüne bir örnek olabilir!

⁸⁶⁶ Hititçesi *milit-*’dir. *HWb*, s. 282; arı ve bal için ayrıca bkz. Hoffner, 1974, s. 123 vd.

verilen tanrıların yere saplandığını ve saplı şekilde yerde dimdik durduklarını gözümüzün önünde canlandırmamıza neden oluyor.

Öy. II 21'den itibaren büyücü 4 testi (metinde ^{DUG}HAB.HAB⁸⁶⁷) şarap, somun (metinde NINDA.GUR₄.RA⁸⁶⁸), kırıntı, arpa çorbası ve *gangati*- yemeğini yanına -büyük olasılıkla kendisi için- alır. Elleri çamura bulaşmış olan büyücü yorulmuş ve bu yiyecekleri hak etmiştir. Elleri kirlendikten sonra kendisi için yiyecek aldığını daha sonraki satırlarda tekrar göreceğiz.

Bu içecek ve yiyeceklerin içinde ilk defa karşımıza çıkan *gangati*- yemeğidir. Bu çorba ya da yemek² *gangati*- isminde bir bitkiden yapılmaktadır. Bitkinin bugün hangi isimle anıldığı tespit edilememiştir. Ancak bizim için en dikkat çekici özelliği, *gangadai*- “kült bakımından temizlemek, kefaret etmek” fiili ile ilişkili olmasıdır⁸⁶⁹. Aynı zamanda bu bitkinin *parkui*-⁸⁷⁰ “temiz” sıfatıyla da karakteristik bir yakınlığı vardır⁸⁷¹. Bu nedenlerden dolayı *gangati*- yemeğinin ritüelimizde özellikle tercih edildiğini düşünüyoruz.

Büyücü daha sonra suya gitmekte ve suyla konuşmaktadır. Bu su, kenarında ritüelleri gerçekleştirdiği nehrin ta kendisi olmalıdır ve daha önce de belirttiğimiz gibi nehir alt ve üst dünya arasında ayrı bir kimliği olan kutsal bir oluşum olarak kabul edilmektedir. Büyücü nehre hitaben, görüşmeye geldiğini söyler ve sorgulanma/yargılanma talep eder (bize göre günaha ve kirliliğe bulaşmış ev ahalisinin temsilcisi olarak). Bu sırada İştâr'dan söz eder (metinde ^DGAŞAN⁸⁷²) ve İştâr'ın kendisiyle birlikte çayırdan geldiğini anlatır. Başka metinlerde Tanrıça İştâr'la ilgili olarak karşımıza çıkan “çayırların İştâr'ı” deyimini hatırlatmaktadır⁸⁷³. Büyük olasılıkla yanında İştâr'a ait bir tasvir, belki bir heykel veya heykelcik vardır.

Büyücü kendisine temsilci olarak Tanrıça İştâr'ı seçmiş görünmektedir. Bu nedenle İştâr süslenir. Öy. II 26'dan itibaren İştâr'ın süslenmesinden söz

⁸⁶⁷ Bkz. Bölüm III. 1. 3. 3.

⁸⁶⁸ Bkz. Bölüm I. 3. 1. 2.

⁸⁶⁹ Hoffner, 1974, s. 112; Ertem, 1987, s. 41.

⁸⁷⁰ “Temiz”, “kirlilikten arındırılmış”, “ritüel anlamda saf” anlamları için bkz. **CHD**, 1997, s. 163 vd.

⁸⁷¹ Bunu ispatlayan metin yeri için bkz. Ertem, 1987, s. 41.

⁸⁷² Laroche, 1947, s. 96.

⁸⁷³ Otten, 1961, s. 149.

edilmektedir. Sol kulağına muhtemelen güzel görünüşlü bir kuş (metinde *šurašura*-kuşu⁸⁷⁴) şeklinde küpe takarlar ve başına da bir çelenk[?] koyarlar. Burada *šeknu*-giysisi yeniden karşımıza çıkar. Bize öyle geliyor ki, bu giysisinin tanrıçaya giydirilmediğinden söz edilmektedir. Ancak niçin böyle yapıldığını, yoksa bunun içinde *šeknu*- giysisinin geçtiği bir deyim mi olduğunu bilemiyoruz. Metinde kayıp vardır. Belki de tanrıçanın çıplaklığına –İştar tasvirleri genellikle çıplaktır- gönderme yapılmaktadır. Kuş şeklinde küpe takılmasıyla, kanatlı İştar tasvirleri arasında bir bağlantı kurmak çok mu zorlama olur bilemiyoruz?

Öy. II. 30’dan itibaren İştar konuşturulur. Bundan sonra metnin büyük bir kısmında İştar’ın ağzından konuşulacaktır. Büyük olasılıkla büyücünün ağzından, onun tasviri konuşturulmaktadır. Su kaynağından (metinde PÚ), sazlıktan (metinde SUG) ve *pitin*- suyunun tanrısından⁸⁷⁵ gelmesinin nedeni olan suyu özellikle ister, “onu bana verin” der. Bu su, arınmış olan, saf sudur ve kanı, kirliliği, yalan yere yemini ve hatta *hílammar*-‘ı (diğer soyut olumsuzlukların yanında, bir bina unsuru olarak istisna oluşturmaktadır, belki de bütün bu olumsuzlukların eve oradan girdiği düşünüldüğü içindir), dedikodu, beddua, günah ve nifakı temizleyecektir.

Öy. II 36’dan itibaren su kaynağının tanrıçaya cevabı anlatılır. Su kaynağı ona suyu yedi kere veya sekiz kere çekip bunlarla libasyon yapmasını, dokuzuncu kez çektiği suyu ise almasını söyler. Buradaki dokuz sayısı metindeki yeraltı tanrılarının sayısı ile ilgili olabilir. İştar sonunda istediği arındırma suyunu bu şekilde alacaktır.

Öy. II 39-40’da metinle ilgisi tam olarak anlaşılamayan bir ifade yer almaktadır. Söz konusu satırlarda meydana gelmiş olan tahrip de konunun anlaşılmasını güçleştirmektedir. Kumarbi’nin tahtından söz edilmektedir. Daha sonra saçlarının akacağından (metinde *arš*- fiili) söz edilir. Saçların akışı, bir ırmağın ya da bir suyun akışı gibi düşünülmüştür⁸⁷⁶. Burada şiirsel bir ifade kullanılmış gibidir. Bize öyle geliyor ki, burada anılan saçlar İştar’a aittir. Sanırsanız, bir önceki satırlarda İştar’ın suyu çekmesi sırasında sarf ettiği gayret, saçlarının suyla bütünleşip, suyun gittiği

⁸⁷⁴ Daha çok fal metinlerinde kullanılan bir kuş türü. Bkz. Ertem, 1965, s. 210 vd.

⁸⁷⁵ Tanrıça İştar’la ilgili bazı metinlerde adı geçmektedir. Bkz. Otten, 1961, s. 151. Tanrılaştırılmış bir su olması muhtemeldir.

⁸⁷⁶ *Arš*- fiilinin ırmak ve su akışı için kullanıldığı hakkında bkz. Otten, 1961, s. 151.

yere kadar uzanmasına, Kumarbi'nin tahtına ve Yeryüzünün Güneş Tanrıçası'na kadar akmasına neden olmaktadır.

Öy. II 41'den itibaren İştar'ın suyu götürüşü ve şahinin (metinde SÚR.DÙ.A^{MUŠEN 877}) hemen onun ardından denizden başka bir su getirişi söz konusu edilir. şahin İştar'ın aldığı suyun yerine, suyu hiç tükenmeyen denizden su taşımaktadır. H. Otten, burada kuşun insana özgü bir davranış sergilediğine dikkat çeker⁸⁷⁸. Arındırma suyunu almış olan İştar'ın, suyu sağına, sözleri de soluna koyduğu hakkındaki beyandan sonra 44. satır biter.

Öy. II 45-46'da İştar'ın Ninive'den çok hızlı bir şekilde geldiği belirtilir ve hızı şahinle kıyaslanır. Görünüře göre İştar şahinden bile daha hızlı gelmiştir. Bu satırlarda açıklığa kavuşturmamız gereken nokta İştar'ın geldiği yerdir. Metnin başından beri adı anılan İştar, Ninive⁸⁷⁹'den gelmektedir. Ninive'nin İştar'ı ise Hitit panteonunda da kabul görmüş bir tanrıçadır ve Hattuša şehrinde kültü vardır⁸⁸⁰. Ninive'nin İştar'ının metinlerde tanrıça İşhara ile birlikte anılması her ikisinin de Hurriler tarafından Hitit panteonuna dahil edildiğinin kanıtıdır ve aslında Eski Mezopotamya tanrıçaları olan bu iki tanrıça, Hurri kimliğine bürünerek Hitit panteonuna girmiştir⁸⁸¹. Hurrilere ait Kumarbi Destanına bakarsak İştar'ın řauřka⁸⁸² adıyla Ninive'li olarak anıldığını görürüz⁸⁸³. Bu durum, Hurrilerin İştar kültünü Ninive'den aldıkları ve Hattuša'nın da bu kültü olduğu gibi kabul ettiği kanısını güçlendirmektedir. Ayrıca H. Otten, Niniveli İştar'ın adının anılmasının, ritüelin kökenine dair bir ipucu olduğunu belirtmektedir⁸⁸⁴.

Öy. II 42'den itibaren şahine atıfta bulunulması ve onun hızına gönderme yapılması, kuşların yeraltı dünyasıyla ilişkilerine ışık tutar niteliktedir. Kanatlı

⁸⁷⁷ Bu kuşun diğer yazılışları ve Hititçesi için bkz. Ertem, 1965, s. 195 vd.

⁸⁷⁸ Otten, 1961, s. 151.

⁸⁷⁹ Eski ve önemli bir Asur merkezi olan Ninive, M.Ö. 7. yüzyılda Asur başkenti yapılmıştır ve bugünkü Musul şehri yakınlarındadır. Bkz. V. Sevin, *Yeni Asur Sanatı I: Mimarlık*, Ankara, 1991, s. 37.

⁸⁸⁰ Gurney, 1977, s. 6.

⁸⁸¹ Gurney, 1977, s. 15.

⁸⁸² şauşka, İştar'ın Hurrice adıdır. Bkz. Laroche, 1947, s. 58.

⁸⁸³ Hoffner, 1990, s. 49.

⁸⁸⁴ Otten, 1961, s. 152.

yaratıkların hızı, her iki dünya arasında aracı, taşıyıcı ve haberci olmalarına olanak tanımıştır. Dikkati çeken bir diğer nokta, İhtar'ın şahinden daha hızlı olduğu hakkındaki ifadedir. Eğer İhtar şahinden daha hızlı ise mutlaka kanatlıdır. Metinde İhtar'ın kanatlı olduğundan söz edilmemiştir. Ancak onun hızı hakkındaki tanımlama kanatlı olduğuna şüphe bırakmamaktadır. Tasvirli sanat eserlerinde İhtar'ın genellikle kanatlı olduğunu Bölüm I. 3. 3'de belirtmiştik.

Öy. II. 47'de İhtar'ın daha önce kaynaktan çektiği arındırma suyunu sağına, sözü ise soluna koyduğu bilgisi tekrar edilir. Şimdi o suyu sağ tarafa serper ve sol tarafa da dua niteliğindeki sözleri söyler.

Öy. II. 49'dan itibaren İhtar'ın sözlerini okuruz. Kirlenmiş olan evin içine iyiliğin girmesi için yakarıda bulunur. Aynı şekilde kötülüğün, evin içine giren iyiliğin⁸⁸⁵ gözleriyle aranıp, bulunması ve dışarı atılması için dua eder. Ayrıca arındırma suyunun, ritüelin başından beri tekrar edilen kirlilik unsurlarını kötü dil, kirlilik, kan, günah ve bedduayı dışarı atması temennisinde bulunur. Bundan sonra analogi (taklit) büyü niteliğindeki sözleriyle, samanı kirliliğe/kötülüğe, rüzgarı da iyiliğe benzeterek "rüzgar nasıl saman çöpünü (metinde *izzan*-⁸⁸⁵) denizin ötesine taşıyorsa, iyilik de kötülüğü denizin ötesine taşısın" şeklinde duasına devam eder.

Öy. II. 57-58'da kirliliğin uzaklara, bir daha geri dönemeyeceği yerlere gitmesini ister. Örnek olarak temiz (metinde *šuppi*-, temizlik yanı sıra kutsallığa da vurgu yapar) dağın içini ve derin su kaynaklarını gösterir. Buradan anlıyoruz ki, hem dağların hem de su kaynaklarının içine hapsettiği şeyleri geri göndermesinin mümkün olmadığı inancı vardır. H. Otten, dağın önüne getirilen temiz/kutsal sıfatına dikkat çeker ve dağların kutsallığının göstergesi kabul eder⁸⁸⁶.

Öy. II. 59'dan itibaren, bizzat ritüeli yöneten büyücü tarafından gerçekleştirilen ritüel işlemlerden yeniden söz edilmeye başlar. Büyücü somunu böler (metinde NINDA.GUR₄.RA) ve şarabı libasyon yapar. Suyu (büyük olasılıkla kaynaktan) yedi kez çeker ve döker, sekizinci kez çektiği suyu dökmekten koyar. Burada İhtar'ın su çekme hareketi tekrar edilmektedir. Ancak bu sefer dokuzuncu değil, sekizinci su dökülmeden korunur. Bundan başka büyücü su kaynağından iki kez yedişer tane taşı (metinde *pašši*-) alır ve onları bir şeyin içine atar. Metindeki kayıptan dolayı taşların

⁸⁸⁵ *İzzan*- ya da *ezzan*-'ın "saman" anlamına geldiği hakkında bkz. Bölüm III. 1. 3. 3.

⁸⁸⁶ Otten, 1961, s. 152.

neyin içine atıldığı tam olarak anlaşılamıyor; ancak metnin devamında iki kez yedişer tane *kappi*-‘nin alındığı ve kovanın (metinde GAL⁸⁸⁷) içine atıldığı söylendiği için, bir önceki satırda okunamayan kısmı GAL “kova” olarak tamamlamak mümkündür. Buradaki *kappi*- somut bir şey olmaktan çok bir ölçü birimi olarak tanımlanmaktadır⁸⁸⁸. Daha sonra kırmızı yün (metinde SÍG=yün, SA₅=kırmızı⁸⁸⁹) alıp, bunu ismi metinde belirtilmeyen bir şeye bağlar. Kırmızı yünün kullanımı bir cezbetme büyüğü taktiği olabilir.

Öy. II. 66’den itibaren ritüel evin içinde devam eder. Büyücü evin içine su getirir. Metinde belirtildiğine göre aletler (metinde *Ú-NU-DU*⁸⁹⁰) evin içindedir ve bu yüzden büyücü, suyu da buraya getirir (bu su, kaynaktan çekilen arındırma suyu olmalıdır). Bütün bunları *puriya*-⁸⁹¹ masasına koyar. *Puriya*- masası, metnin konseptinden de anlaşılabacağı üzere bir sunaktan çok masa işlevi görür. Yeraltı tanrılarına kurbanların sunulduğu ritüel metinlerinde sunaklara rastlamak hemen hemen imkansızdır. Ritüel teçhizatının (metinde KIN-*an*) hepsini ise ANUNNAKÍ tanrılarının huzuruna yerleştirir.

Öy. II. 70’den itibaren büyücünün “kan tanrısı” adı verilen bir şekil vücuda getirmesi anlatılır. Bu tasviri yapmak için, ritüelin başında evden ve avludan aldığı kerpici, bir takım madenleri (metinde KÙ.BABBAR⁸⁹² “gümüş”, GUŠKIN⁸⁹³ “altın”, AN.BAR⁸⁹⁴ “demir”, NAGGA⁸⁹⁵ “kalay”), taşı (metinde NA₄), bal ve yağı, pişmiş topraktan (GIR₄) ve hasırdan (AD-KID) yapılmış eşyaları kullanır. Büyük

⁸⁸⁷ Bölüm I. 3. 1. 1’de GAL kabını “kadeh” olarak düşünmüş ve bu şekilde tercüme etmiştik. Ancak burada büyük boy bir GAL kabı söz konusudur ve bu kap için “kova” tercümesi uygun görünmektedir. Çeşitli boyutlarda GAL kaplarının varlığı hakkında bkz. Coşkun, 1969, s. 33 vd.

⁸⁸⁸ Öy. II. 64’ün “kovanın içine iki kez yedi *kappi*- ölçüsü atar” şeklindeki tercümesi için bkz. Collins, 1997, s. 170; *kappi*-‘nin “küçük” anlamına geldiği hakkında ayrıca bkz. Tischler, 1977, s. 491.

⁸⁸⁹ Rüster - Neu, 1989, s. 345 ve 347.

⁸⁹⁰ *HWb*, s. 314.

⁸⁹¹ *Puriya*-‘nın masa olarak tanımlandığı hakkında bkz. Hoffner, 1967b, s. 86; Ünal, 1996, s. 42.

⁸⁹² Rüster- Neu, 1989, no. 69 ve s. 332; *HWb*, s. 281.

⁸⁹³ Rüster- Neu, 1989, no. 69 ve s. 324; *HWb*, s. 276.

⁸⁹⁴ Rüster- Neu, 1989, no. 8 ve s. 306; *HWb*, s. 265.

⁸⁹⁵ Rüster- Neu, 1989, no. 8 ve s. 339; *HWb*, s. 287.

olasılıkla bunlar tane ya da toz halindedir; bal ve yağ ile karıştırıldığında hamur kıvamına gelir ve büyücü bu hamura rahatlıkla şekil verir. H. Otten, heykelin yapımında ev ve avludan alınan kerpicing kullanılmış olmasını, tanrı heykeli ile arındırılan mekan arasında bir ilişki kurma çabası olarak yorumlar⁸⁹⁶. Yapılmış olan kan tanrısı (metinde *ešnaš* DINGIR^{LIM}) şahsiyeti olan ve tapınım gören bir tanrı değildir. Bu metinde yeraltını, kirliliği ve kötülüğü simgeleyen bir şekil olarak ilk defa karşımıza çıkar. Kan tanrısı, *taršanzipi*- “ocak sekisi”nin önüne oturtulur.

Öy. II. 74. satırdan sonra tohumlarla (metinde NUMUN⁸⁹⁷) yapılan bir başka işlemden söz edilir. Büyücü tohumları el değirmeni (metinde NA₄ ARA₅⁸⁹⁸) ile öğütür ve öğütülmüş olanları değirmen taşı (metinde NA₄ *hararazi*-⁸⁹⁹) bazaltıyla (metinde NA₄ *kunkunuz*-⁹⁰⁰) vurarak iyice ezer ve un kıvamına getirir. Burada değirmen taşının yapımında bazalt kullanılmış olduğu ayrıca dikkatimizi çekmektedir.

Öy. II. 77-81’de büyücünün ezmiş olduğu tohumlarla *kugulla*- yapışı anlatılır. *Kugulla*- yapımından geriye kalanla ise *kurtal*- yapar.

Bu iki objeden ilkinin ne olduğuna dair kesin bir fikir yoktur. *Kugulla*-’yı “bir tür kap” olarak tercüme edenler olmuştur⁹⁰¹. Ancak S. Erkut *kugulla*-’nın asla DUG determinativi ile kullanılmadığını belirtmiş ve kelime için en uygun tercümenin “küre, top, topak ya da yuvarlak şekil” olacağını öne sürmüştür⁹⁰². Metnimiz için bir kaptan çok “topak ya da yuvarlak şekil” tercümesi çok daha uygun düşmektedir. Ezilmiş tohumlar, yuvarlak bir şekil verildikten sonra kan tanrısının huzuruna konulmuştur. Tohumlardan oluşmuş bu harç, kan tanrısı ya da onun simgelediği yeraltı için uygun bir sunu olarak düşünülmüştür. Bu sunuya yuvarlak şekil

⁸⁹⁶ Otten, 1961, s. 152.

⁸⁹⁷ Rüster- Neu, 1989, no. 12 ve s. 344; Hititçesi *warwalan*- bkz. **HWb**, s. 289.

⁸⁹⁸ Rüster- Neu, 1989, no. 333 ve s. 307; **HWb**, s. 265; ayrıca bkz. Hoffner, 1974, s. 132.

⁸⁹⁹ Hoffner, 1974, s. 132 ve 134; Tischler, 1977, s. 171.

⁹⁰⁰ **HWb**, s. 116.

⁹⁰¹ **HWb**, s. 115; Tischler, 1977, s. 617; bir bitki ismi olarak bkz. Tischler, 1977, s. 617 ve Ertem, 1987, s. 46.

⁹⁰² S. Erkut, “The Hittite Word *kugulla*-“, **TAD**, S. 40, s. 107 vdd; aynı öneri için ayrıca bkz. Puhvel, 1997, s. 234.

verilmesi ise, iyilik sembollerinin her zaman yuvarlak olarak tasvir edilmesiyle ilgili olabilir!

Tohumların geri kalanıyla yapılan *kurtal-* ise, cenaze metinlerini ele almış olduğumuz Bölüm III. 1. 3. 3’de de açıkladığımız gibi, bir tür sepet olmalıdır⁹⁰³. Ancak cenaze metinlerinde kamıştan yapılan eşyaların başına konan GI determinativi ile anıldığı halde burada determinativsiz kullanılmıştır. Bunun nedeni ise açıktır. Burada *kurtal-*, ezilmiş ve hamur kıvamına getirilmiş tohumlarla yapılmıştır. İçine doldurulan çamura, daha önce şekil verilmiş olan ANUNNAKİ tanrıları yerleştirilir ve *kurtal-* içindeki tanrılarla birlikte, kan tanrısının aşağısına, büyük olasılıkla yere konur.

Ay. III. 1’de büyücü, ezilmiş tohumlara elleriyle şekil verdiği için kirlenmiş olan ellerini yıkar ve daha önce olduğu gibi kendisine çorba ve yemek alır.

Ay. III 2’den itibaren büyücünün gerçekleştirdiği takdis ve kurbanlar anlatılır. İlk önce kaynaktan getirdiği suyu, başka bir suya libasyon yapar. Suyla yapılan libasyon, çok nadir olarak karşımıza çıkan bir libasyon türüdür. Su, çok özel durumlarda libasyon sıvısı olarak kullanılmaktadır⁹⁰⁴. Suyun ritüellerde kullanım amacı, onun arındırma/temizleme özelliğinden kaynaklı olmalıdır. Zaten ritüeller de kirlilikten arındırma amacıyla düzenlenir. Suyla yapılan libasyondan sonra, yine aynı suyla bir kuzu takdis edilir (metinde BAL-*ti*⁹⁰⁵, su libasyonu için kullanılan fiille aynı fiildir). Suyun arındırıcı özelliği kuzu için de kullanılmıştır. Daha sonra bu kuzu kesilir (metinde *hatta-*) ve kanı topraktan yapılmış kovaya (metinde *huppar-*⁹⁰⁶) bırakılır. Kan dolu kova kan tanrısının huzuruna, aşağıya, büyük olasılıkla yere konur.

Ay. III 6-12’de büyücünün, yukarıda açıkladığımız kurbanları sunuşundan sonra ANUNNAKİ tanrılarına hitaben yaptığı konuşma aktarılır. Büyücü konuşmaya Hititçe olmayan ve anlamı bilinmeyen *alliš mammas*⁹⁰⁷ sözleriyle başlar. Bu bir çağrı ifadesine benzemektedir. Çünkü hemen ardından büyücü, evin durumunu karara

⁹⁰³ Bkz. d.n. 654.

⁹⁰⁴ Suyun libasyon sıvısı olarak kullanılışı hakkında bkz. Gurney, 1977, s. 29.

⁹⁰⁵ Sümerce BAL’in Hititçe *šipant-* ile aynı anlama geldiği hakkında bkz. Bölüm I. 3. 1. 1.

⁹⁰⁶ Metinde içine kan akıtıldığı için büyük boy olduğu düşünülmüş ve “kova” tercümesi uygun görülmüştür. *Huppar-*’ın “biriktirme/toplama” kabı olduğu ve çeşitli boyutlara sahip olduğu hakkında bkz. s. 187.

⁹⁰⁷ Bu sözlerin Luwice olabileceği hakkındaki teklif için bkz. Otten, 1961, s. 153.

bağlamaları için tanrıları çağırdığını söyler. Evin içindeki kanı almalarını ve bu kanı kan tanrısına havale etmelerini, onun da kanı yeraltına götürüp, oraya mıhlamasını (metinde *tarmāi-* fiili) ister. Kan için “mıhlamak” ifadesinin kullanılması, yeraltı tanrılarının genellikle kılıç şeklinde düşünülmesi ve bu metinde de daha önceki satırlarda büyücünün onlara kılıç şekli vererek yere saplaması ile paralellik oluşturmaktadır.

Ay. III 13’de büyücü, ANUNNAKĪ tanrılarının huzurunda, hançer (metinde GÍR⁹⁰⁸) kullanılarak yeni bir çukur açar⁹⁰⁹. Bu çukur, metinde tanrı determinativi ile birlikte kullanılan *apí-*’dir. Açtığı çukurun içine yeraltı dünyası için, sıvı kurbanlar sunar. Bunlar yağ, bal, *walhi-* ve *marnuwan-* içkisinden oluşmaktadır. Bu içkilerin libasyonundan sonra çukura bir şekel (metinde GÍN⁹¹⁰) gümüş fırlatır ve sonra çukurun üzerini keten el bezi (metinde GADA ŠA QA-TI⁹¹¹) ile örter.

H. A. Hoffner, kurbanlar sunulduktan sonra, kirliliğin veya kötülüğün yeraltından yukarı çıkmaması için çukurun ağzının iyi kapatılmasının çok önemli olduğunu belirtir ve bu durumu yeraltındaki tunç *palhi-* kaplarının kapaklarının kurşundan olması ile karşılaştır. Buradaki keten bezinin, narin bir kapak olmakla birlikte kurşun kadar etkili olduğunu vurgular⁹¹².

Ay. III 17’den itibaren, büyücü çukur tanrısına, kendisine sunulmuş[?] olan arınma tahtını (metinde *parkunumaš* ^{GIŠŠÚ.A}) ve arınma teçhizatını (metinde *parkunumaš* KIN^{TI}) tetkik etmesi için çağrıda bulunur. Metnin başından beri karşımıza çıkan ritüel teçhizatının tanrı tarafından tetkik edilmesi için çağrıda bulunulmasını doğal karşılıyoruz. H. Otten da, tanrının bir kenarda oturarak ritüelin tamamını izliyor ve tetkik ediyor olabileceğini öne sürer⁹¹³. Ancak tetkik edilmesi istenen arındırma tahtının ritüeldeki işlevi konusu aydınlığa kavuşturulamıyor. Belki de tanrının oturduğu düşünülen veya tanrı tasvirinin oturtulduğu taht olabilir.

⁹⁰⁸ *HWb*, s. 274.

⁹⁰⁹ Ritüel metinlerinde çukurların açılması için kullanılan aletlerin anlamı hakkında bkz. Hoffner, 1967a, s. 394.

⁹¹⁰ Bir ağırlık ölçüsü. Rüster- Neu, 1989, no. 209 ve s. 321; *HWb*, s. 273.

⁹¹¹ Rüster- Neu, 1989, no. 173 ve s. 318; *HWb*, s. 272.

⁹¹² Hoffner, 1967a, s. 399.

⁹¹³ Otten, 1961, s. 153.

Ay. III 19-20'de ritüelde kullanılan bazı madenlerin de teraziyle (metinde ^{GIŠ}ERIN ZI.BA.NA⁹¹⁴) tetkik edilmesi çağrısında bulunulur. Daha önceki satırlarda adı geçen ve kan tanrısının yapımında kullanılan madenlere lapis lazuli (metinde ^{NA4}ZA.GİN⁹¹⁵) ve akik taşı (metinde ^{NA4}GUG⁹¹⁶) da ilave edilir. Maden ve değerli taşların sıralamasına bakarsak gümüşün her zaman en başta yer aldığını görebiliriz⁹¹⁷. H. Otten, burada gerçekleştirilen işlemin, ritüelde kullanılan maden ve değerli taşların değerinin teraziyle tespit edilmesine yönelik olduğunu belirtmektedir⁹¹⁸.

Ay. III 21-25'den metindeki tahribat nedeniyle herhangi bir anlam çıkartmak mümkün gözüküyor. Sadece büyücünün bir şeyi kırıp, ocağa fırlattığını okuyabiliyoruz.

Ay. III 26'dan itibaren ANUNNAKÍ tanrılarına gözdağı verildiğini gösteren ifadelerle karşılaşyoruz. Ritüele konu olan evin durumuna çözüm getirmediikleri takdirde yeryüzü ve gökyüzü arasında sıkışıp ezilmeleri için, ritüeli yöneten büyücü tarafından direktifte bulunulur. Evin içinde bulunduğu zor durum yasal bir meseleymiş gibi ele alınıp, dava (metinde DI) olarak adlandırılmıştır. Burada yeryüzü havana, gökyüzü tokmağa benzetilir (analoji –taklit- büyü yöntemi). Yeraltı tanrıları davayı karara bağlamazlarsa, hiç kimse onlar için ekmek kurbanı yapmayacaktır ve onlar artık sedir ağacının (metinde ^{GIŠ}ERIN⁹¹⁹) serinliğinden faydalanamayacaklardır.

Ay. III 32-33'de kuş kurbanlarıyla karşılaşyoruz. Büyücü, türü belirtilmeyen 3 kuş (metinde MUŠEN) alır ve bunlardan ikisini ANUNNAKÍ'ye, üçüncüsünü ise çukur tanrısına adar (metinde BAL). Burada kullanılan BAL (Hititçe'si *šipant-*) fiili adamak yanı sıra “takdis etmek” veya “sunmak” anlamına da gelmektedir. Ancak kuşların söz konusu sunma işleminden sonra hayatta kaldıkları muhakkaktır. *Šipant-* fiili eğer canlı kurbanlar için kullanılıyorsa, kurbanın ölmediği bilinmektedir. Bu

⁹¹⁴ Rüster- Neu, 1989, no. 178, 327 ve s. 322.

⁹¹⁵ Rüster- Neu, 1989, no. 366 ve s. 359; **HWb**, s. 300.

⁹¹⁶ Rüster- Neu, 1989, no. 366 ve s. 323; **HWb**, s. 275.

⁹¹⁷ Gümüşün yeraltı tanrılarının en çok sevdiği maden olduğu hakkında bkz. Hoffner, 1967a, s. 395.

⁹¹⁸ Otten, 1961, s. 153.

⁹¹⁹ Ertem, 1987, s. 82 vdd; Rüster- Neu, 1989, no. 62 ve s. 316; **HWb**, s. 271.

metindeki kuşlar için de aynı şey geçerlidir. Kuşlar alışıldığı üzere yakarak kurban edilmiş olmalıdırlar. Ancak onların yakılışı hakkında metinde bilgi verilmemiştir. Ateşte pişirilip, tanrıların huzuruna konduklarını daha sonraki satırlardan öğreniyoruz.

Ay. III 34-38’de yeraltı tanrıları için hangi kurbanların tesis edildiğine dair dikkat çekici bilgiler aktarılmaktadır. Büyücü, yeraltı tanrılarına sığır ve koyun kurban edilemeyeceğini, çünkü onları yeraltına süren Fırtına Tanrısı’nın, onlara kurban olarak sadece kuşları uygun gördüğünü dile getirir.

Ay. III 39’dan itibaren yeraltı tanrıları için hazırlanan zengin bir kurban listesiyle karşılaşyoruz. Büyücü öncelikle biraz önce kurban edilen kuşları ateşte pişirip (metinde IZI-it *zanu*⁹²⁰), tanrıların huzuruna koyar. Daha sonra pişmiş kuşların yanına sulu bira (metinde KA.GAG(.A)⁹²¹) ve 4 tane buhurdanlık (metinde A.DA.GUR⁹²²) bırakır. Yeraltı tanrıları, önlerine konan birayı gözleriyle içebileceklerdir. Buhurdanlıklar sayesinde de duman sunusundan faydalanmaları sağlanır. Bunların yanı sıra tanrıların huzuruna konan ve hububatların çoğunluğu oluşturduğu kansız kurbanların sayısı oldukça kabarıktır. Aşağıda liste halinde verdiğimiz bu kurbanlar, genellikle metinlerde birlikte anılırlar:

ŠE: arpa ya da arpa tohumu veya genel olarak tohum⁹²³. Hititçe’si *halki*-’dir ve metinlerde genellikle buğday ile yan yana, ondan önce veya sonra yazılır⁹²⁴.

ZÍZ: buğday, kızılca buğday⁹²⁵. Metinlerde arpa ile yan yana anılmaktadır. Bizim metinimizde de arpa ve buğdayın, arpa önce gelmekle beraber, yan yana yazıldığı görülmektedir⁹²⁶.

⁹²⁰ Hititçesi *happinit zanu*-. Bu konu hakkında bkz. d. n. 221.

⁹²¹ Bu içkinin kalitesi bir bira olduğu hakkında bkz. Rüster - Neu, 1989, s. 329; kalitesi olduğu için su oranının fazla olduğu düşünülmüş ve H. Otten tarafından “sulu bira” olarak tercüme edilmiştir. Biz de bu tercümeyi benimsedik. Bkz. Otten, 1961, s. 133.

⁹²² Buhurdanlık olarak tercüme edildiği hakkında bkz. Rüster - Neu, 1989, s. 304.

⁹²³ Ertem, 1987, s. 4; tercüme için ayrıca bkz. Rüster - Neu, 1989, s.350.

⁹²⁴ Ertem, 1987, s. 5.

⁹²⁵ Ertem, 1987, s. 8; tercüme için ayrıca bkz. Rüster - Neu, 1989, s. 361.

Šeppit:- ziraî bir mahsul⁹²⁷. Anlamı tam olarak bilinmemektedir. Bir tür tahılı veya onun tohumunu ifade ettiği konusunda müşterek fikirler vardır⁹²⁸.

Parhuena:- J. Friedrich tarafından bir içki türü olarak tercüme edilmiştir.⁹²⁹ Ancak metnimiz bize, onun bir içki olduğuna dair ipucu vermemektedir. Hububatların arasında sayılması, onlardan biri olduğunu gösterir. H. Ertem bunun, ekmeği de yapılan buğday ya da arpa cinsinden bir bitki olduğunu söylemiştir⁹³⁰.

GÚ.GAL: nohut. GÚ.GAL'in bugün hangi tür bitkiye karşılık geldiği hakkında değişik görüşler vardır. H. A. Hoffner onu “nohut” olarak değerlendirmiş ve bir bayramda yemeğinin de yapıldığını ve yemesi için krala getirildiğini işaret etmiştir⁹³¹. Biz de bu değerlendirmenin ışığında GÚ.GAL'i “nohut” olarak tercüme ettik. Bazı uzmanlar onun “fasulye”⁹³² veya “bezelye”⁹³³ olduğunu düşünmüşlerdir.

GÚ.GAL'in “fasulye” olması bize göre imkansızdır. Çünkü fasulyenin anavatanı Güney Amerika'dır. M. S. 16. yüzyılda Avrupa'ya geldiği, Anadolu'ya ise 250 yıl kadar önce getirildiği bildirilmektedir⁹³⁴. Bu durumda Hitit Dönemi için fasulyenin varlığından söz edemeyiz. Ancak nohut için aynı şey geçerli değildir. Nohudun anavatanı Anadolu'dur ve bütün dünyaya buradan yayılmıştır⁹³⁵.

⁹²⁶ Arpa ve buğdayın yan yana kullanıldığı başka metin örnekleri ve buğdayın değirmende un haline getirilişi hakkında Hitit metinlerinden yola çıkarak verilen bilgi için ayrıca bkz. Hoffner, 1974, s. 65 vd.

⁹²⁷ Tercüme için bkz. *HWb*, s. 190.

⁹²⁸ Ertem, 1987, s. 27; Hoffner, 1974, s. 77 vdd.

⁹²⁹ *HWb*, s. 160.

⁹³⁰ Ertem, 1987, s. 25.

⁹³¹ Hoffner, 1974, s. 97.

⁹³² GÚ.GAL'in “fasulye” olarak tercüme edilişi hakkında bkz. *HWb*, s. 274; Ertem, 1987, s. 29.

⁹³³ Rüster - Neu, 1989, s. 322.

⁹³⁴ S. Zengin-N. Kaya, “Taze Fasulyenin Türkiye ve Dünyadaki Durumu”, <http://www.batem.gov.tr/urunler/sebzelerimiz/fasulye/fasulye.htm>

⁹³⁵ H. Bayrak et al., “Bor Uygulamasının Nohut Çeşitlerinde Verim ve Verim Unsurlarına Etkileri”, *S.Ü. ZFD* 19 (35), Konya, 2005, s.66.

Ancak bezelye önerisini de göz ardı edilemez. Çünkü o da vatani Anadolu olan bir bitkidir⁹³⁶.

GÚ.GAL.GAL: bakla⁹³⁷. GÚ.GAL.GAL Sümerogramını bakla dışında “büyük fasulye”⁹³⁸ ya da “büyük bir bezelye türü”⁹³⁹ olarak adlandıranlar da vardır.

GÚ.TUR: mercimek⁹⁴⁰ veya bezelye⁹⁴¹. Biz bu iki seçenek içinde mercimeği tercih ettik ve metinde GÚ.TUR’un karşılığı olarak “mercimek” yazdık. Her ikisinin de anavatanı Asya olmasına rağmen, mercimek eski çağlardan beri tüketimi daha yaygın olan bir bitki olarak karşımıza çıkar. Özellikle yemeğinin Eski Mısır’da fakir halk tarafından rağbet gördüğü aktarılmaktadır⁹⁴².

Mercimek bugün de Anadolu’da çok tüketilmekte ve sevilmektedir. Bezelyeye kıyasla çok daha popüler olduğu söylenebilir.

KAR-aš: anlamı kesin olarak bilinmeyen bir tahıl türü⁹⁴³. KAR-aš’dan elde edilen unun arındırma özelliği olduğu, sütle yapılan hamurunun beddua ve kötü büyüyü içine çektiği ve bunların kurban çukurlarına, yeraltı dünyası tanrıları için sunulduğuna dair bilgilere, metinler sayesinde ulaşılmıştır⁹⁴⁴.

DIM₄ BAPPIR: malt⁹⁴⁵. Bir arpa ürünüdür ve bira yapımında kullanılmaktadır.

⁹³⁶ Bezelyenin anavatanının Anadolu olduğu hakkında bkz. N. Nazlıcan, “Bitkilerin Anadolu Serüveni”, <http://www.yasamdersleri.com/a21.asp?id=3120>.

⁹³⁷ Ertem, 1987, s. 30; Hoffner, 1974, s. 98.

⁹³⁸ *HWb*, s. 274.

⁹³⁹ Rüster - Neu, 1989, s. 322.

⁹⁴⁰ Hoffner, 1974, s. 95.

⁹⁴¹ Ertem, 1987, s. 31; *HWb*, s. 275; Rüster - Neu, 1989, s. 323.

⁹⁴² “Mercimek”, <http://www.tencereonline.com/yemlex/sonuc.asp?id=3803>

⁹⁴³ Ertem, 1987, s. 21 vd.

⁹⁴⁴ Bu değerlendirme için bkz. Hoffner, 1974, s. 77.

⁹⁴⁵ Rüster - Neu, 1989, s. 311.

ŠE.LÚ^{SAR}: kişniş⁹⁴⁶. J. Friedrich bu bitkiyi “bir cins soğan” olarak tercüme etmiştir⁹⁴⁷.

HAŠHUR.KUR.RA: Bunun kayısı ağacının meyvesi “kayısı” veya “zerdali” olduğu konusunda fikir birliğine varılmıştır⁹⁴⁸.

ÚUD.TIR BABBAR: çemen.

ÚUD.TIR GE₆: çörekotu.

Beyaz ve siyah renkte türleri olan ÚUD.TIR bitkisi için “kimyon” tercümesi kabul edilmiş görünmektedir⁹⁴⁹. Bu konudaki literatürü değerlendiren H. Ertem, kimyon bitkisinin tohumlarının ya da meyvesinin siyah ya da beyaz renklerde olmayışından dolayı “beyaz kimyon” ve “siyah kimyon” tercümelerine şüpheyile yaklaşmıştır. H. A. Hoffner ise bunların kimyongillerden bitkiler olduğunu söylemiş ve Türkçe “çemen” ve “çörekotu” ile karşılaştırmıştır. Biz de bu karşılaştırmaya dayanarak kelimeleri “çemen” ve “çörekotu” olarak tercüme ettik.

MUN: tuz⁹⁵⁰. Tuzun bu hububat, meyve ve bitkilerin arasına girmesi kendisinden sonra gelen *lakarwan-* bitkisi ile ilişkili olabilir. H. Ertem metinde ikisinin yan yana kullanılmasını, tuz ve *lakarwan-* bitkisinin bir bütünlük arz edebileceği düşüncesine bağlar⁹⁵¹.

Lakarwan-: Özdeşliği tam olarak sağlanamamış olan bu bitki, J. Friedrich tarafından “ritüellerde kullanılan bir bitki türü” olarak tercüme edilmiştir⁹⁵².

⁹⁴⁶ Rüster - Neu, 1989, s.350; Ertem, 1987, s. 50; kişnişin Eski Yakındoğu’da çok kullanılan bir baharat türü olduğu hakkında bkz. Hoffner, 1974, s. 104 vd.

⁹⁴⁷ *HWb*, s. 293.

⁹⁴⁸ *HWb*, s. 276’da “dağ elması” olarak yazılmıştır. Kayısı tercümesi için bkz. Ertem, 1987, s. 63 vd; Rüster - Neu, 1989, s. 335; kayısının Eski Yakındoğu’da en sevilen yaz meyvelerinden biri olduğu hakkında bkz. Hoffner, 1974, s. 38.

⁹⁴⁹ Rüster - Neu, 1989, s. 356.

⁹⁵⁰ *HWb*, s. 286; Rüster - Neu, 1989, s. 3.

⁹⁵¹ Ertem, 1987, s. 47.

⁹⁵² *HWb*, s.125.

Titapala- ve *ŝeniye-*: bu iki bitki türü hakkında herhangi bir malumata ulaşamadık.

Büyücü listede verdiğimiz yiyecek maddelerinden birer parça alır ve bu parçaların hepsini tanrılarının huzuruna koyar.

Ay III 47'den itibaren, metindeki büyük kayıplar konuyu anlamamızı güçleştirmektedir. Anladığımız kadarıyla büyücü sulu birayı alıp, tanrılarının çevresinde dolaştırır, belki döker ve bu işlemlerden sonra ritüelin birinci günü sona erer. İkinci gün büyücü koyun, sulu bira, somun ve şaraptan oluşan kurbanlarla eve girer. Bundan sonra ne yaptığını tam olarak aydınlatamıyoruz. Bir yere işaret koyar. Sonra da tanrılara hitaben konuşmaya başlar.

Ay III 54'den itibaren, büyücünün konuşma yaptığı tanrılar metinde ilk defa karşımıza çıkmaktadır. Bu tanrılar Gökyüzünün ve Yeryüzünün/Yeraltının Memeşarti'si, Ay Tanrısı (metinde ^DEN.ZU) ve Iŝhara'dır. Memeşarti ve Iŝhara'nın tanrıça olduklarını ve yeraltıyla ilişkilerini Bölüm II. 3'de açıklamıştık. Ay Tanrısı da Eski Mezopotamya inancına göre gökyüzünde görülmediği zamanları yeraltında geçirdiği için bir tür yeraltı tanrısı olarak kabul edilir. Gökyüzü ve Yeryüzünün Memeşarti'si ifadesi bize Güneş Tanrıçası'nı hatırlatmaktadır. Çünkü o hem gökyüzüne çıkmakta hem de yeryüzüne inmektedir. Ancak hem gökyüzünü hem de yeraltını ziyaret eden bir başka tanrı Ay Tanrısı'dır. Memeşarti'nin Iŝhara'nın bir epitheti olabileceği konusundaki fikri Bölüm II. 3'de belirtmiştik. Eğer yanılmıyorsak burada aynı tanrısal varlığa üç değişik biçimde sesleniliyor olabilir.

H. Otten, üç tanrının da Hurri kültür bölgesine ait olduğunu belirtmiştir⁹⁵³. Ritüelin kökeni de bu kültür bölgesinden geliyor olmalıdır.

Ay. III 55'de büyücü bu üç tanrının yanı sıra, “yalan yere yemin”, “beddua”, “günah” ve “kan” gibi bütün olumsuz durumlara da tanrıymışlar gibi hitap etmektedir.

Ay IV 1'den itibaren büyücünün konuşması devam etmektedir. Büyücü bütün bu kötülüklerin kendi kendilerini geriye itmesi çağrısında bulunur. Bu satırlarda büyücü, evin başına musallat olan bütün acıların aşağı devrilmesi/yeraltına gitmesi için bizzat yeraltı dünyasının kendisine seslenir.

⁹⁵³ Otten, 1961, s. 155.

Ay IV 5'den itibaren tekrar kurbanlar devreye sokulur. Ciğeri kızartıp keser ve somunu parçalar. Bir kısmını çukurun üstüne bir kısmını da ocağa koyar. Şarapla içki kurbanı yapar, birayı da döker. Şarap için, içki kurbanı olan BAL-*anti* (Hititçe'si *šipant-*) terimi kullanılırken, sulu bira için *lahuwai-* "dökmek" fiilinin kullanılması, buradaki biranın libasyon için uygun görülmediği sonucunu çıkartmamıza neden oluyor. İçme kamışları (Tablo 28) da oraya bırakılır, ancak onları hiç kimsenin kullanmadığı özellikle belirtilir. Burada ritüele katılanlardan söz ediliyor olmalıdır. Ritüelde kullanılan malzeme ve sunulan kurbanların hiçbirinin tüketime açık olmadığını biliyoruz.

Ay III 9'da itibaren sunulan kurbanları gelip almaları için Ay III 54'de adları anılan tanrılara yeniden seslenilir. Bu kurbanları alırken, evin ve şehrin kirliliğini, kanını, yalan yere yeminini, günahını ve bedduasını da temizlemeleri, ayaklarını ve ellerini bağlayıp, kara toprağın içine hapsedmeleri istenir. Tanrılar kurbanları alır almaz, yeraltına geri dönecek ve söz konusu olumsuzlukları da beraberlerinde götürecek, yeraltı da bunları hapsedecektir. Burada dikkat çeken nokta, söz konusu olumsuzlukların canlı varlığa benzetilip, elleri ve ayaklarının bağlanması isteğidir.

Ay III 16'dan itibaren evin ocak bekçilerinden (metinde GUNNI^{MEŠ LÚ.MEŠ}) söz edilmektedir. H. Otten bu görevlilerden söz edilmesini, yangın tehlikesine karşı önlem alınmasının şart olduğunun hatırlatılması olarak açıklamıştır⁹⁵⁴. Ritüelin ocakla iç içe gerçekleştiği bölümlerin önemli yer kapladığını düşünürsek bu uyarının zorunlu olduğunu anlayabiliriz. Ritüel icra edilirken ortaya çıkabilecek böyle somut bir sorun için ocak bekçilerinin uyarılması ve onların ne yiyip ne içeceklerinin dahi kayda alınmış olması, olayın ciddiyetini açıkça gözler önüne sermektedir. Büyücü, büyük olasılıkla açık arazide/ırmak kenarında gerçekleştirmiş olduğu işlemleri bitirmiş ve eve dönmüştür. Evin içinde hazır bulunan tanrılara reverans yapar ve daha önce kendisi için almış olduğu arpa çorbası ve *gangati-* yemeğini, bira ve şaraplar birlikte tanrılara kurban eder.

Ay. III 21'den itibaren, libasyonu gerçekleştirdikten sonra yaptığı konuşmadan söz edilmektedir. Konuşmasına bulunduğu yeri belirtmekle başlar. Az önce evde libasyon yapan büyücü, bu kez açık arazidedir. Adeta kuş gibi uçmaktadır. Ya da daha önce belirttiğimiz gibi bu ritüel, bir büyücü grubu tarafından icra edilmektedir.

⁹⁵⁴ Otten, 1961, s. 156.

Ay. III 22. satır açıkça anlaşılamıyor. Yine bir yerin işaretlenmesi (metinde işaretleme fiili GUL-aš) söz konusudur. Tanrı determinativi ile birlikte kullanılan GUL-ašeš ifadesi de metinde yer almaktadır. Metinlerde genellikle Tanrıça Hannahanna ile birlikte anılan Gulš- tanrılarının⁹⁵⁵ burada karşımıza çıkması onların kaderi tayin etme rolleri ile ilgili olabilir⁹⁵⁶. Bu metinde Hannahanna ile yan yana anılmamışlardır. Ancak ritüelin birinci gününde Tanrıça Hannahanna'ya atıfta bulunulmuştur. İşaretleme için kullanılan fiilin de, kaderi tayin eden bu tanrıların isimleri ile aynı olması, “işaretleme, tayin etme” anlamına gelen fiilin onların adından türetildiğinin veya tam tersinin göstergesi olabilir. Metindeki kayıptan dolayı olayı tam olarak yorumlayamıyoruz. Ancak açık arazide bir yerin işaretlendiği ve bu işaretlemede Gulš- tanrılarının rolü olduğu sonucuna varıyoruz.

Ay III 23'den itibaren büyücü Gökyüzü ve Yeryüzü'nün Memeşarti'sinin kimliğinde yeraltı tanrılarına direktifte bulunur. Onlar bütün olumsuzluğu ve kirliliği *happutri-* ile bağlayıp çekerek götürmeli ve birileri de arkadan itmelidir. Burada kirliliği ve diğer olumsuzlukları bağlamak için kullanılan *happutri-*, J. Tischler tarafından “sığırı koşma işi için kullanılan deriden yapılmış bir madde” olarak açıklanmıştır⁹⁵⁷. *Happutri-*'nin bağlandığı ve çekerek götürülen sığır ile, ritüele konu olan durum arasında bir benzerlik yaratılmıştır. Kötülük ve kirlilik, sığırın bağlandığı gibi bağlanacak ve onun çekerek götürülüşü gibi arkadan ite ite götürülecektir. Burada bir analogi yapılmıştır.

Ay III 29'dan itibaren örnekler kullanılarak yeni bir analogi (taklit) büyü yapılır. Koç ve koyun tanrıların huzuruna yerleştirilir. Onların çiftleşmesi ve koyunun gebe kalışı hikaye edilerek, doğum olayı ile evin kirlilik ve kandan kurtulması arasında bağlantı kurulur. Ev kanı ve kirliliği doğuracak, kara toprak da onu içine alıp hiç bırakmayacaktır.

Ay III 37'den itibaren başka bir analogi büyüüne geçilir. Bu kez yağmurun temizleme ve arındırma özelliği ile icra edilmekte olan ritüel birbirine benzetilir ve ritüelin yağmur gibi tüm kirliliği denizin derinliklerine taşıması çağrısı yapılır.

⁹⁵⁵ Her zaman çoğul haldedirler. *HWb*, s. 275; Laroche, 1947, s. 98.

⁹⁵⁶ Gulš- tanrılarının kaderi tayin etme rolleri için bkz. H. Otten-J. Siegelova, “Die hethitischen Gulš-Gottheiten und die Erschaffung der Menschen”, *AO 23*, 1970, s. 38.

⁹⁵⁷ Tischler, 1977, s. 168.

Bunlar büyücünün kapanış sözleridir ve gerçekleştirmiş olduğu ritüelin etki ve gücünü arttırmaktadır.

Ay III 42'den itibaren ritüelin artık bittiği ve büyücünün ritüel eşyalarını topladığı anlatılır. Bu eşyaları bakır bir kabın (metinde ^{URUDU}KAxPA⁹⁵⁸) içine koyar. Tanrıları da onların üzerine koyar. Bu tanrılar ritüelin başında balçık, yağ ve bal karışımıyla vücuda getirdiği tanrılar olmalıdır. Sonra bu bakır kabı yukarı kaldırıp, onları bozkıra işaretlemiş olduğu yere getirir. Anlaşılan büyücü ritüel teçhizatını almak için eve dönmüş ve aldıktan sonra bozkıra geri gelmiştir. Tanrıları işaretlenmiş olan yere yerleştirir ve ritüel teçhizatını da onların önüne koyar ve son olarak onlara kapanış kurbanlarını sunar. İlk önce şarapla içki kurbanı sunar. Sonra bir kuzu ve sekiz tane kuşu ANUNNAKİ tanrılarına adar. Kuzu mutlaka Yeryüzü'nün Güneş Tanrıçası, kuşlar ise bu ritüelde sayıları sekiz olan ANUNNAKİ tanrıları içindir.

Ayrıca orada hazır bulunan üç tane ocakta asker tayınlarıyla birlikte yağı ve balı yakar ve tekrar şarapla içki kurbanı gerçekleştirir. Kurbanların yakılışı dikkati çekmektedir. Bu işleri yaparken bir taraftan konuşmaktadır.

Ay III 50'den itibaren büyücü ANUNNAKİ tanrılarıyla, sunulan kurbanları kabul etmeleri için zorlayıcı bir tarzda konuşur. Evin kanının, kirliliğinin, günahının, yalan yere yemininin ve nifakının önden ilerlemeleri, arkadan ANUNNAKİ tanrılarının onları izlemesi için talimat verir. Böylece söz konusu olumsuzluklar ANUNNAKİ tanrılarının gözetiminde, güvenli bir şekilde yeraltına gönderilmiş olur.

Ay III 55-56'da eski tanrılar uğurlanır. Artık onların işi bitmiştir ve mekanları olan yeraltına dönmeleri gerekir.

Son olarak "kan" hakkındaki ritüelin sona erdiği tabletin bittiği ifade edilir.

⁹⁵⁸ Bakırdan bir alet ya da kap olduğu hakkında bkz. Rüster - Neu, 1989, s. 328

SONUÇ

Hititlerde kurban sunmayı gerektiren durumları, iki başlık altında sınıflandırdık. Bu sınıflandırmanın, gökyüzü tanrılarına ve yeraltı tanrılarına sunulan kurbanlar şeklinde somutlaştığını göstermeye çalıştık. Her ikisinde de ortak olan özellik, sunulan kurbanların genellikle insanların da rağbet ettiği yiyecek ve içeceklerden oluşmasıdır. Ayrıldıkları nokta, bu kurbanların sunuluş tarzındaki farklılıktır.

Kendisinden önce gelen tanrılar yeraltına sürmüş olan tanrılar gökyüzü tanrıları, yeraltına sürülenler ise yeraltı tanrıları ya da bir başka deyişle eski tanrılardır.

Gökyüzü tanrılarına sunulan kurbanların, özel bir beklenti olmaksızın, geniş zamanda her şeyin iyi olması temennisiyle, düzenli olarak kutlanan bayramlarda veya günlük ve aylık olarak gerçekleştirildiğini ortaya koyduk. Anladığımız kadarıyla, gökyüzü tanrılarının gönlünü hoş etmek, Hitit yaşamının büyük bir bölümünü kapsamaktaydı.

Bununla birlikte yeraltı tanrılarının da azımsanmayacak ölçüde Hitit yaşamına girdiğini ve kurbanlardan nasibini aldığını tespit ettik. Ölüm ise her zaman olduğu gibi gündemdeydi ve her cenazenin ardından, ölüye kurbanlar sunuluyordu.

Doğrudan ölüye sunulan ve gerçek anlamda “ölü kurbanı” olarak nitelendirilebilecek kurbanların cenazelerde gerçekleştirilenler olduğu sonucuna vardık. Cenaze törenleri bittikten sonra, ölmüş olan eski kral ve kraliçelere düzenli olarak sunulan kurbanları da ölü kurbanları başlığı altında değerlendirmeyi uygun gördük. Bununla birlikte “ata kültü” kapsamında ele aldığımız bu kurbanları “ölü kurbanı”ndan çok, “ölmüş kral ve kraliçelerin kurumlaşmış mezarlarına kurban” olarak düşünmekteyiz.

Cenaze törenlerinde sunulan kurbanlara dair Hitit başkentinde açığa çıkartılan yazılı belgeler, kralların ya da kraliçelerin cenazeleri hakkında bilgi vermektedir. Hitit ülkesinde bir kralın/kraliçenin ölmesi, genel gidişatta bir sapma ve sancılı bir dönemin başlangıcı olarak algılanmaktadır. En azından metinler bize böyle olduğunu gösterir.

Kral veya kraliçenin ölümünün Hatti ülkesinde yarattığı büyük yankıyı ve genel gidişattaki sapmayı dile getirmesi açısından, cenaze ritüeline ait metinlerde karşımıza çıkan *šalliš waštaiš* “büyük kayıp/büyük günah?” deymi, bize göre cenaze ritüelinin

özünü yansıtmaktadır. Ölümün istenmeyen ve üzüntü veren bir durum olduğunu en açık biçimde ifade ettiğini düşündüğümüz için, bu deyimı ayrıntılı bir şekilde ele aldık. Cenaze törenlerinde gerçekleştirilen kurbanlarla bu deyimın arasında sıkı bir ilişki olduğu sonucuna ulaştık. Çünkü kralın ölümü Hitit yaşamını felce uğratmıştır ve bu sancılı dönemin atlatılması için *šalliš waštaiš* ritüeli düzenlenmelidir ve kurbanlar sunulmalıdır. Üstelik ritüel bu işlerde uzman olan bir büyücü kadının önderliğinde gerçekleşmektedir.

Sancılı bir dönemin veya olumsuz bir durumun üstesinden gelmek için düzenlenen ritüellerin çoğunlukla yeraltı tanrılarını çağırma amacı taşıdığını göz önünde bulundurursak, cenaze ritüelleri ile yeraltı tanrılarına kurbanların sunulduğu büyü ritüellerinin birbirinden çok farklı olmadığı sonucuna ulaşırız. Her iki tür ritüele de büyücülerin yön verdiğini bildiğimiz için, cenaze ritüellerinin ve yeraltı tanrıları için düzenlenen büyü ritüellerinin birbirine çok yakın olduğu sonucuna varıyoruz..

Ölü kurbanları söz konusu olduğunda, kral veya birinci dereceden kral soyundan kişilerin -öldüklerinde tanrı oldukları için- bu kurbanlardan en fazla nasiplenene ölü kişiler olduklarını, cenaze ritüellerini konu alan Hitit çivi yazılı metin örnekleri sayesinde ortaya koyduk. Hayatta oldukları sürece insanlar üzerinde kurdukları hegemonyanın, ölümlerinden sonra da devam edeceği inancının Hitit Dönemi Anadolu insanı için geçerli olduğunu düşünüyoruz.

Bununla birlikte toplumsal hiyerarşinin alt basamaklarındaki insanların da ölümlerini memnun etmekten geri durmadıklarını ve ölen kişinin cenazesi sırasında her türlü kurban ritüelini gerçekleştirdiklerini, M.Ö. 2. bin yıl halk mezarlıklarında tespit edilen belgeler sayesinde anladık ve anlatmaya çalıştık.

Ölümden sonraki yaşam konusunda da bazı açıklamalar yaptık. Çünkü ölümlere sunulan kurbanların amaçlarından biri, ölümden sonraki yaşamda onların rahat etmesini sağlamaktır. İnsanların öldükten sonra gittikleri yer, öyle bir yerdir ki, ölümler kızdıkları zaman, yaşarken ellerinde bulunmayan bir takım doğa üstü güçlerle donanıp geri dönerek felaketlere sebep olabilirler. Burası insan zihninde, insanların ölmeden asla göremeyecekleri bambaşka bir dünyadır; bütün olumsuzlukların ve kötülüklerin içinde barındığı bir dünyadır. Bölüm II. 2’de anlattığımız gibi burası sıradan ölümlerin yaşadığı dünya olan yeraltıdır.

Kralların cenaze törenlerinde, onların öldükleri zaman “tanrı” oldukları açıkça gözler önüne serilse de, ölmüş kralların ruhlarının da yeraltının karanlık dehlizlerinden geçmeden ışıklı gökyüzüne çıkıp tanrılar arasına karışamayacaklarını gösteren bir takım ipuçlarını yakaladığımızı sanıyoruz. Cenaze töreni metinlerinde örnekleri bulunan kurbanların sadece ölümlere değil, yeraltının efendilerine de sunulmuş olduğu görülmektedir. Özellikle cenazenin 8. gününde gerçekleştirilen ritüeller açıkça yeraltı dünyasıyla iletişim kurmak amacını taşımaktadır. Cenaze metinlerinde bu durum dile getirilmese de, çukura gönderme yapılması ve yeraltı tanrılarının çok sevdiği domuz ve kuş kurbanlarının kullanılması, bugünün, yeraltı tanrılarına adandığına dair şüphe bırakmamaktadır. Cenazenin 13. gününde de kuşların yakılarak kurban edilişi ölüye sunulan kurbandan çok, onun gideceği mekan için tasarlanmıştır. Bu mekanda huzurlu olması, söz konusu kurbanlar sayesinde gerçekleşecektir. Onun gittiği yerde huzurlu olması ise Hitit Ülkesi’nin refahı ile çok yakından ilişkilidir.

Ölüye sunulan kurbanların yanı sıra yeraltı ve yerüstü tanrılarına da eşit ölçüde pay ayrılması, bu amacın –ölünün gittiği yerde rahat etmesi- gerçekleşmesi için onların işbirliğini sağlama çabasından başka bir şey değildir. Bu nedenle onun cenazesinde sunulan kurbanlar, hem gökyüzü tanrıları, hem de yeraltı tanrıları içindir. Doğal olarak ölen kişinin kral ya da kraliçe olarak tanrılar katında yer alacağı hesap edilerek ona da kurbanlardan pay ayrılır. Esasen ritüelin amacı ölüye kurban sunmaktır; “cenaze sırasında tanrılara kurban sunulması, onun çıkarı gözetildiği içindir” diye düşünüyoruz.

Yeraltının Güneş Tanrıçası’nın ölüm gününde kralî kişiyi elinden tutup götürdüğü yer, yeraltı dünyası olmalıdır. Öldükten sonra “tanrı” olan bir kral için elbette yeraltı dünyasının ebedi bir mekan olduğunu düşünmüyoruz. Öldükten sonra güneş tanrısına dönüştükleri için, diğer sıradan insanlardan farklı olarak, güneş tanrıçasının kendisi gibi istedikleri zaman yeraltını terk edebilirlerdi. Oradan kaçıp kurtulmaya yetkili olan kişiler sadece kralî kişilerdi.

Bu durumda kralların ölümden sonra -tanrıya dönüşseler bile- yeraltına inmekten kurtulamayacaklarını ve hatta orasıyla sürekli ilişki içinde bulunacaklarını ortaya koymuş oluyoruz. Bunu ispatlayan en güzel kanıtlardan biri II. Murşili’nin karısının hastalığından duyduğu üzüntüyü dile getirirken sarf ettiği cümlelerdir: “onun

hastalığına duyduğum üzüntü, benim de ruhumu kara toprağa yaklaştııyor”. Bunun dışında, ata kültüne adanmış olan ve eski kralların kemiklerinin durduğu mezar yapılarının yeraltı tanrılarının adlarıyla birlikte anılması, bayramlarda bu mezarların ziyaret edilerek yeraltı tanrılarına kurbanlar sunulması, kralî ölümlerin yeraltı dünyasıyla yakın ilişkisini gösteren diğer delillerdir.

Bütün bu yazılı belgelerin yanı sıra, Yazılıkaya B odasının IV. Tuthaliya’nın ölü kültüne adanmış olduğu iddiasından yola çıkarak, tezimize görsel örnek de sağlamaktayız. B odasında tasvir edilen tek insan olan IV. Tuthaliya, koruyucu tanrısı Şarruma dışında, yeraltı tanrılarının arasındadır. B odasında “yeraltının efendisi” olarak anılan Nergal’in diğer tasvirlerle kıyasla çok büyük boyutta ve görkemli bir şekilde resmedilişi, bu mekanda yeraltı dünyasına ait unsurların hakim olduğunu gösterir.

Ölüme neden olan ve onun yaklaştığı korkusunu uyandıran bazı durumlar vardır. Bunlar hastalık, savaş, cinayet, kıtlık, zihinsel rahatsızlıklar, savaş vb. durumlardır. Bu durumlarda yeraltı tanrılarına sunulan kurbanların gündeme gelmesi ölüm ve yeraltı bağlantısı için bir başka kanıt oluşturmaktadır. Bu tür olumsuzluklardan dolayı sıkıntı çeken kral bile olsa, yeraltı tanrılarının çağrıldığı bir ritüel sipariş etmekte, “nasıl olsa ölünce tanrı olacağım” diye düşünmemektedir.

Ritüeli gerçekleştirenler ise büyücülerdir. Yeraltı dünyası ile iletişim kurmak için büyüünün aracılığına başvurmanın kaçınılmaz olduğunu bu tezde gösterdik. Zorlayarak ve çeşitli kurbanlarla kandırmaya çalışarak yeraltı tanrılarını çağıran büyücülerin onlardan istedikleri şeyin ne olduğunu belirlemeye çalıştık. Kurbanların yeraltı tanrılarına sunulduğundaki kendine özgülük, sorumuzu cevaplandırmamıza yardımcı oldu. Kurban ritüellerinin bir çukurun etrafında icra edilmesi ve sunulan kurbanların çoğunlukla bu çukurun içine doğru yapılması bilgisi, konuyu açıklığa kavuşturmak için yol gösterici oldu. Ekmek ve içki gibi cansız kurbanlar sıradan bayram törenlerinde yapıldığı gibi parçalanıyor ve dökülüp saçılıyordu. Ancak canlı kurbanlar bazen kesilmekle birlikte çoğunlukla yakılıyordu. Yeraltı tanrılarını için en gözde kurbanların ise etten çok kan ve yağ olduğu, balı ve hububat çeşitlerini ise çok sevdikleri anlaşılmıştır.

En dikkat çekici nokta hem canlı kurbanların –kesilsin veya yakılsın- hem de cansız kurbanların gömülmesiydi. Kurbanların ritüele katılanlarca yenilip içildiğine

dair hemen hemen hiç kayda rastlanmaz. Canlı kurbanlar arasında büyükbaş hayvanların bulunmayışı da ilginç bir ayrıntıdır. Tezimizde ele aldığımız ritüel metninde bunun nedenini açıkladık. Görünürdeki neden, ritüeli icra eden büyücü tarafından ifade edilmiştir.

Ancak biz büyükbaş hayvanların pahalı kurbanlıklar olduğunu bildiğimiz için, bunun gerçek nedenini, sürekli olarak sipariş edilen ritüelleri en ucuz bir şekilde gerçekleştirme isteğine bağlıyoruz. İnsanların sıkıntılarının ölünceye kadar devam ettiği ve her seferinde büyücüye gittikleri düşünülürse buna maddi güçleri yetmeyecektir. Özellikle ikinci dereceden tanrılar için böyle bir sıkıntıya değmez. Yine de bu açıklamanın tarafımızdan yapılmış bir spekülasyon olarak düşünülmelidir. Çünkü bu sonucu destekleyen bir belge bulunmamaktadır.

Biz gömme ve yakma uygulamasının altında yatan neden olarak “kirlilik” kavramını gösterdik. Bu kavram, özellikle yeraltı tanrılarına sunulan kurbanların konu edildiği Hitit çivi yazılı metinlerinde karşımıza çıkmaktadır. Bu bilgiden yola çıkarak, yeraltı dünyasının, bir başka deyişle de kara toprağın ve yeraltı tanrılarının kirli kabul edildiğini ve “kirlilik” kavramıyla özdeşleştirildikleri sonucuna vardık.

Hitit Dönemi Anadolu insanı, başına gelen felaketi kirlilik olarak nitelendiriyor ve kirliliği kaynağına, yeraltına/kara toprağa göndermek için bu ritüelleri düzenliyordu. Yeraltına sunulan kurbanlar da, büyücülerin aracılığıyla, ritüeli sipariş eden kişinin taşıdığı kirliliğin aktarıldığı nesneler haline dönüşüyordu. Üzerine kirlilik yüklenmiş olan kurbanların da yeraltı tanrılarının sevdiği cinsten olmasına özen gösteriliyordu. Çünkü bu kurbanların onlar tarafından bir çırpıda alınıp yeraltına götürülmesi hayati bir meseleydi. Bu sayede arınma gerçekleşecek, kirlilik kara toprağın derinliğine hapis olacak ve ritüeli sipariş eden kişi “psikolojik olarak” rahatlayacaktı.

Hitit Dönemi Anadolu’unda sancılı bir dönemin veya başka olumsuz durumların üstesinden gelmek için yeraltı tanrılarıyla iletişime geçmenin zorunlu olduğu inancı ve bu inanç doğrultusunda gerçekleştirilen kurbanlar hakkında vermiş olduğumuz bilgileri bu şekilde sonuca bağlıyoruz.

Hititlerde ölümlere ve yeraltı tanrılarına sunulan kurbanların, özünde kurbanın asıl amacını barındırdığı gerçeğini ortaya koyduk.

Kurban eğer ölüye sunuluyorsa, ona duyulan sevgi ve saygı yanı sıra, korkudan da kaynaklıdır. Onu rahat ettirmek ve gittiği yerde huzurlu olmasını sağlamak o kadar önemlidir ki, aksi takdirde yaşayanların dünyasına felaketler yağdırabilir. Gittiği yeri ise yeraltı dünyası olarak tanımladığımız için ölümlere sunulan kurbanlarla yeraltı tanrılarına sunulan kurbanlar arasında belirgin bir paralellik olduğu sonucuna vardık.

Ancak kralların cenazeleri için durum biraz farklıdır. Kurbanlar törene katılanlarca tüketilir. Bu tüketim bir cenaze yemeği olarak da tanımlanabilir. Bununla birlikte bayram törenlerindeki benzer şekilde “tanrıyı içer”, “ekmeği böler”, “libasyon yapar” gibi jestlerin tarifi cenaze ritüelinin doğrudan yeraltı dünyasına yönelik düzenlenen bir ritüel olmadığını gözler önüne sermiştir. Ancak yeraltına kurban sunarken kullanılan bazı yöntemlerin kısmen de olsa burada karşımıza çıkması, cenaze ritüelinin her iki dünya arasında bağlantı kuran bir işlevi olduğunu göstermiştir. Bu durumun nedeni, ölüm gününün, yaşamın ölümle buluştuğu sınır olmasıyla açıklanabilir. Ortada bir ceset olmasına ve onun için ağlanmasına, yas tutulmasına rağmen hayat devam etmektedir. Onun için ve onun gittiği yer için kurbanlar sunulacak, ancak yaşayanlar da ihmal edilmeyecektir. Sanıyoruz bu duyguların etkisi altında, bayram törenleri ile yeraltı törenleri karışımı bir cenaze prosedürü ortaya çıkartılmıştır. Bu karışımın ortaya çıkmasında, kralın öldükten sonra tanrı olduğu ve ölüm sonrası mekanının hem yeraltı hem de gökyüzü olduğu inancı büyük rol oynamıştır.

Doğrudan yeraltı tanrılarına sunulan kurbanlarda ise gökyüzü tanrılarında sunulan kurbanlarda olduğu gibi tanrılarının gücünden faydalanma amacı vardır. Ancak bu güçten talep edilen tek şey kendilerine ait olan kötülük ve kirliliği sonsuza kadar yaşadıkları mekana, yeraltına, bir başka deyişle cehenneme götürmeleri ve hep orada tutmalarıdır. Ancak bunun için çok geçtir. Pandora’nın kutusu bir kez açılmıştır. İnsanların, bir gün bütün bu kötülüklerin yok olacağı umuduyla çabalamaktadırlar.

TABLULAR

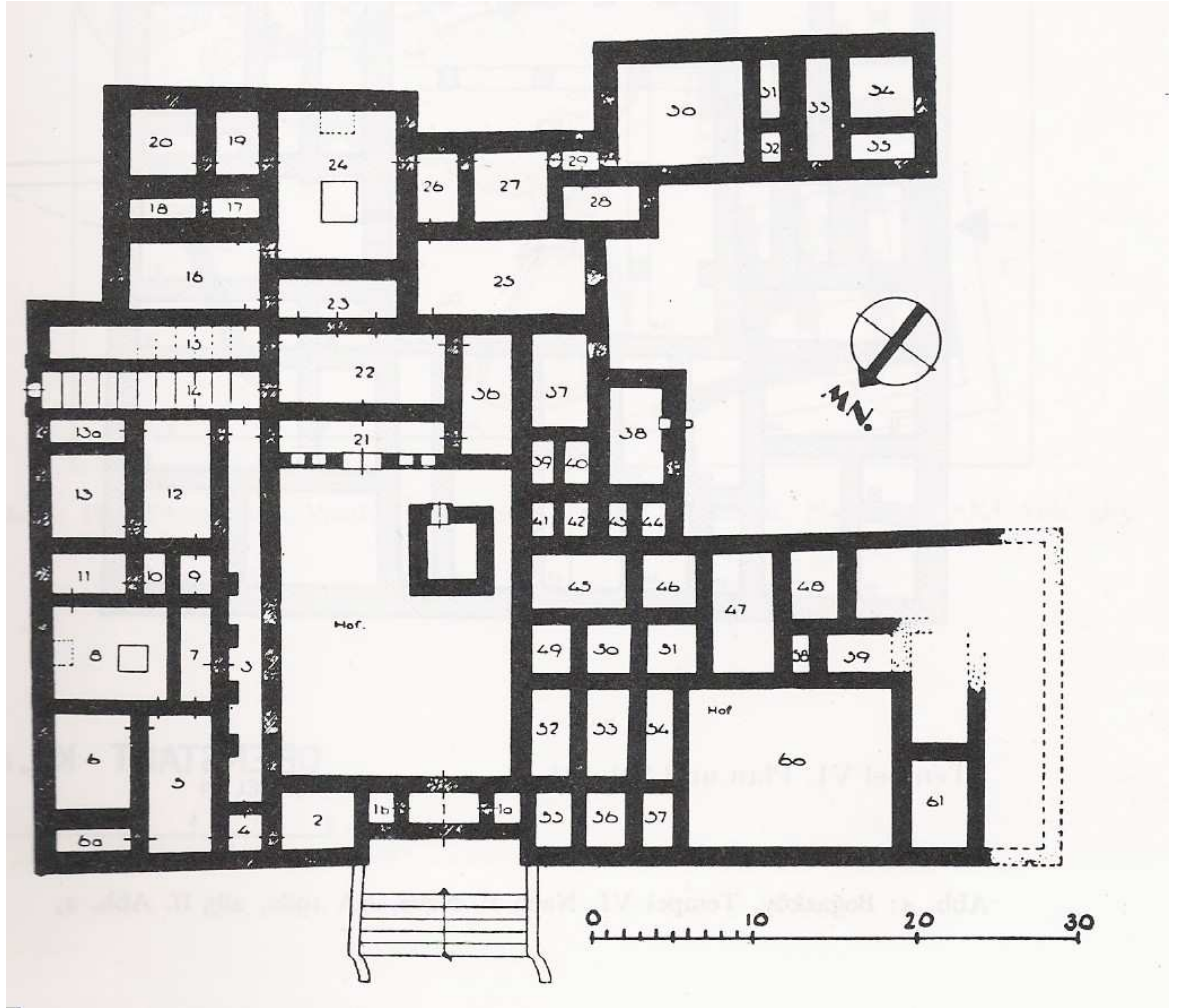
ZAMAN CETVELİ		
İÖ		
?	Alt Paleolitik	Avcılık ve Toplayıcılık
?	Orta Paleolitik	
?	Üst Paleolitik	
?	Mezolitik	İlk Üretim
7000-	-----	
6500-	Erken Neolitik	
6000-	-----	Üretim II. Aşama
	Geç Neolitik	
5500-	-----	
5000-	Erken Kalkolitik	Üretim III. Aşama
4500-	Orta Kalkolitik	
4000-	-----	
	Geç Kalkolitik	Tarihi Çağlar
3500-	-----	
3000-	-----	
	Eski Tunç I	Tarihi Çağlar
2500-	Eski Tunç II	
	Eski Tunç III	
2000-	I	Tarihi Çağlar
	II	
	Orta Tunç	
	III	Tarihi Çağlar
1500-	IV	

	Son Tunç	Tarihi Çağlar
1000-	Demir Çağı	

Tablo 1. Anadolu'nun Eskiçağ Tarihi kronolojisini gösteren zaman cetveli.
M. A. Dinçol, "Hititler", *Anadolu Uygarlıkları Ansiklopedisi I*, İstanbul, 1982, s. 16'dan alınmıştır



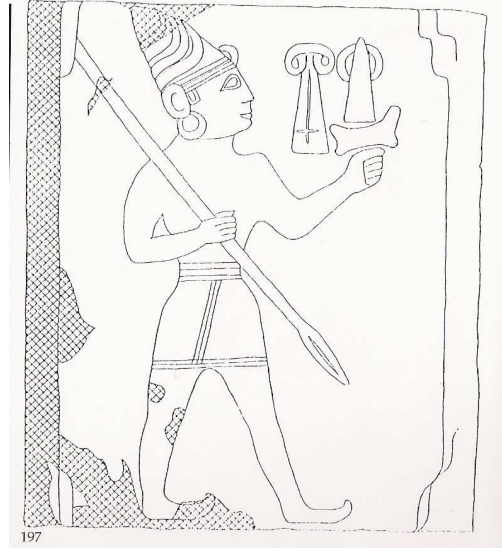
Tablo 2. M.Ö. 2. bin yıl Anadolu haritası (Lokalizasyonlar görecedir; özellikle Batı Anadolu yer isimleri tartışmaya açıktır). T. Bryce, *Hitit Dünyasında Yaşam ve Toplum*, (çev. Müfit Günay), Ankara, 2003, s. 15’den alınmıştır



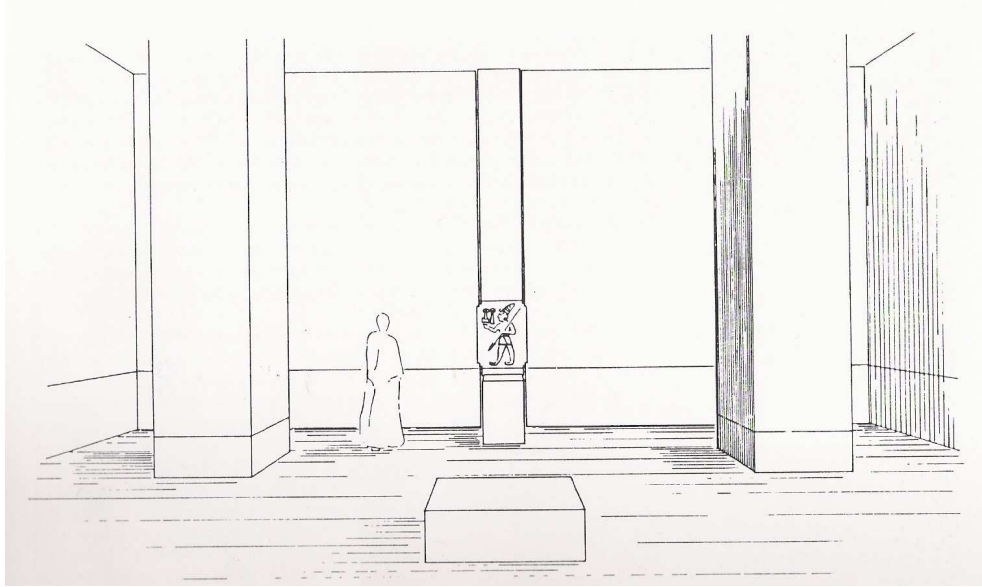
Tablo 4. Hattuša Yukarı Şehir'de 5 numaralı tapınağın planı
 S. Alp, *Beiträge zur Erforschung des hethitischen Tempels: Kultanlagen im Lichte der Keilschrifttexte*, Ankara, 1993, Abb. 3b'den alınmıştır



a



b

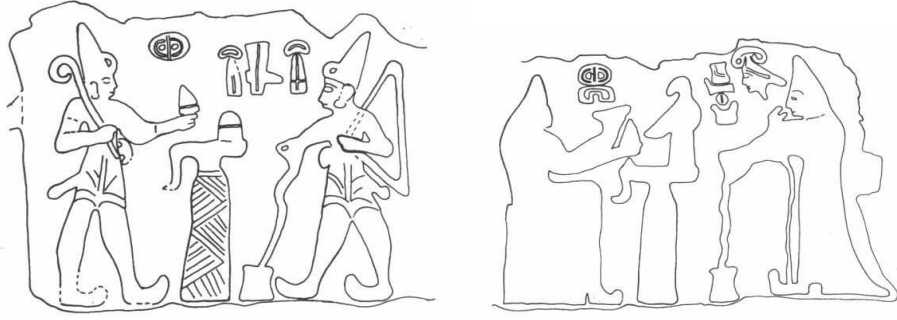


c

Tablo 5. a. Boğazköy yukarı şehirdeki 5 numaralı tapınağın kuzeyinde yer alan a odasında bulunmuş olan tanrılaştırılmış Tuthaliya tasviri. M. Darga, **Hitit Sanatı**, İstanbul, 1992, s. 192, Res. 196'dan alınmıştır

b. Aynı tasvirin çizimi. M. Darga, **Hitit Sanatı**, İstanbul, 1992, s. 192, Res. 197'den alınmıştır

c. Tasvirin bina içinde olası görünüşüne dair rekonstrüksiyon. M. Darga, **Hitit Sanatı**, İstanbul, 1992, s. 193, Res. 199'dan alınmıştır

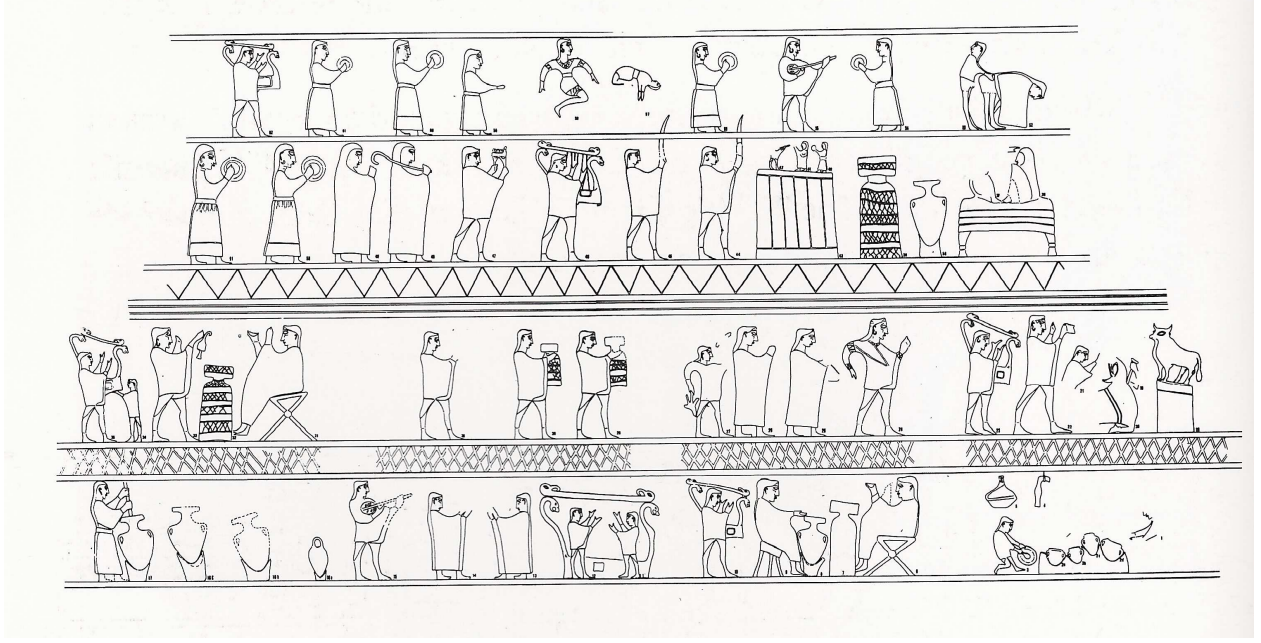


Tablo 6. Kayseri ili sınırları içinde bulunan, III. Hattušili ve Puduhepa'yı tanrı ve tanrıçaya libasyon yaparken gösteren kaya kabartması ve çizimleri.

E. Akurgal, *Hatti ve Hitit Uygarlıkları*, İstanbul, 1995, Lev. 56a'dan alınmıştır



Tablo 7. İnandık vazosu.
T. Özgüç, *İnandıktepe: Eski Hitit Çağında Önemli Bir Kült Merkezi*,
Ankara, 1988, Lev. G'den alınmıştır



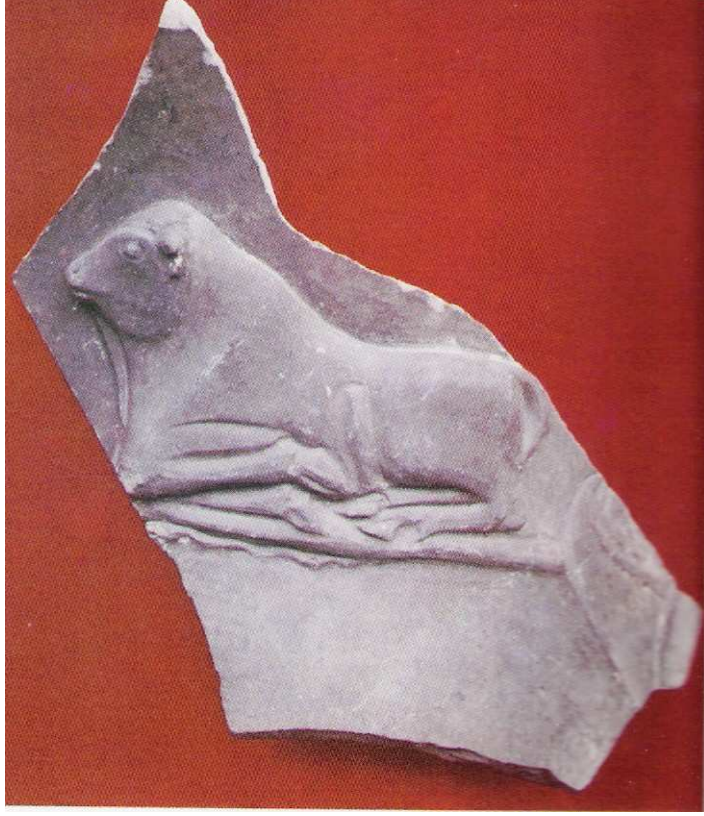
Tablo 8. İnandık vazosu frizlerinin çizimi.
T. Özgüç, *İnandıktepe: Eski Hitit Çağında Önemli Bir Kült Merkezi*, Ankara, 1988, Res.
64'den alınmıştır



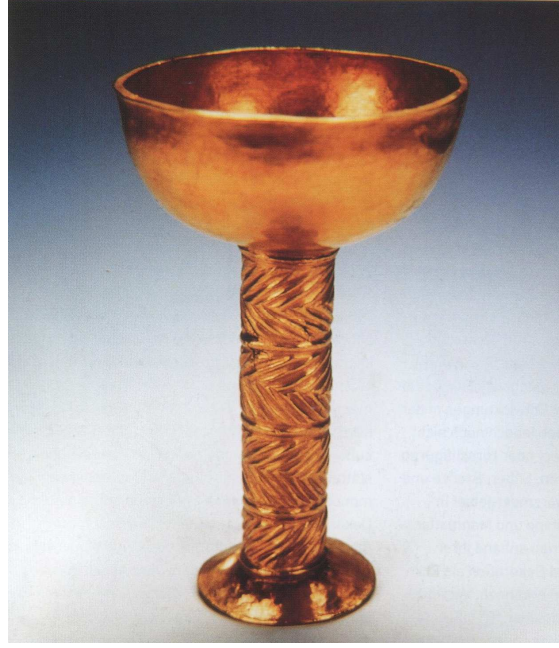
Tablo 9. Eski Hitit Dönemi'ne ait İnandıktepe kabartmalı vazosunun alttan ikinci frizinden ayrıntı, içki sunma sahnesi. T. Özgüç, *İnandıktepe: Eski Hitit Çağında Önemli Bir Kült Merkezi*, Ankara, 1988, Lev I-3'den alınmıştır



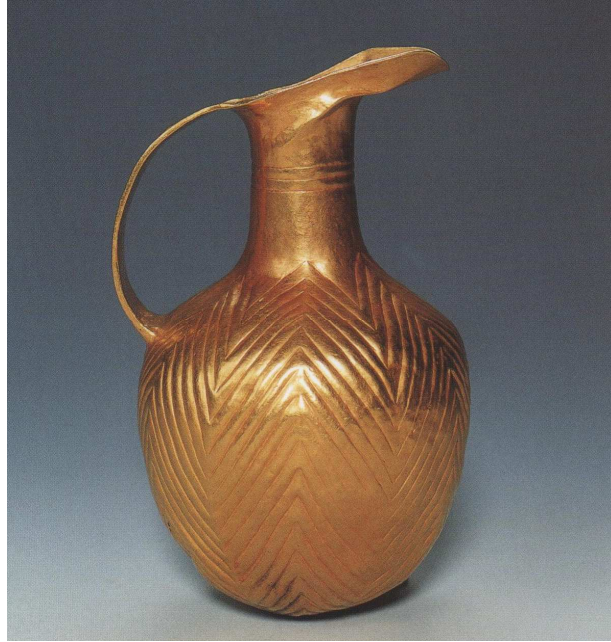
Tablo 10. Eski Hitit Dönemi'ne ait İnandıktepe kabartmalı vazosunun alttan üçüncü frizinden ayrıntı, boğanın kurban edilişi sahnesi. T. Özgüç, *İnandıktepe: Eski Hitit Çağında Önemli Bir Kült Merkezi*, Ankara, 1988, Lev. H-1'den alınmıştır



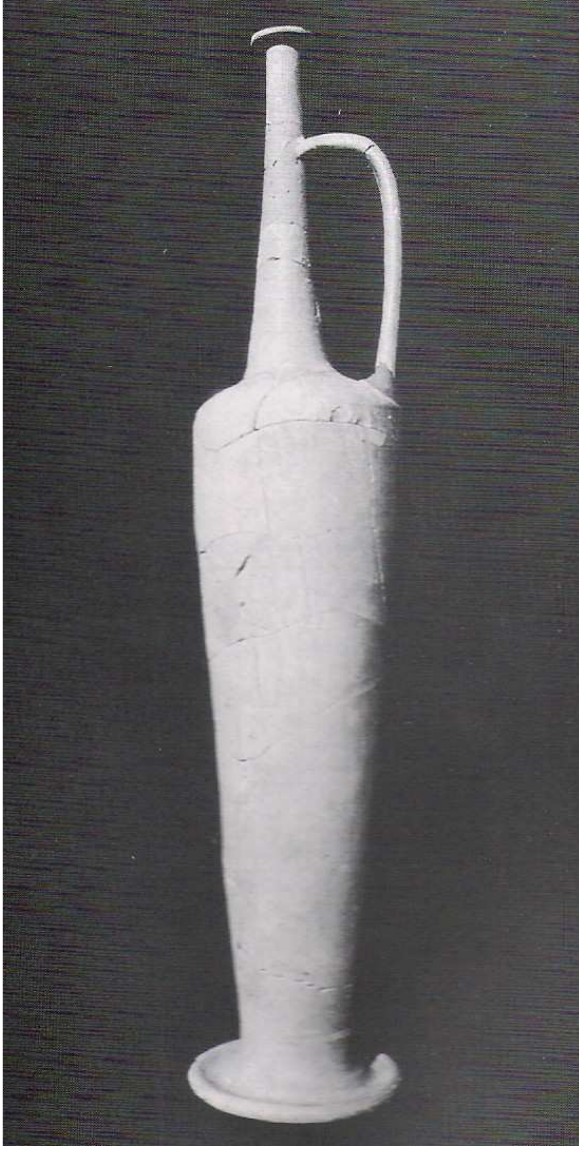
Tablo 11. Eski yapar'da ele geçmiş ve Eski Hitit dönemine ait olan bir kap parçası üzerinde kurban edilmek üzere bekleyen inek. T. Özgüç, *İnandıktepe: Eski Hitit Çağında Önemli Bir Kült Merkezi*, Ankara, 1988, Lev. L-4'den alınmıştır



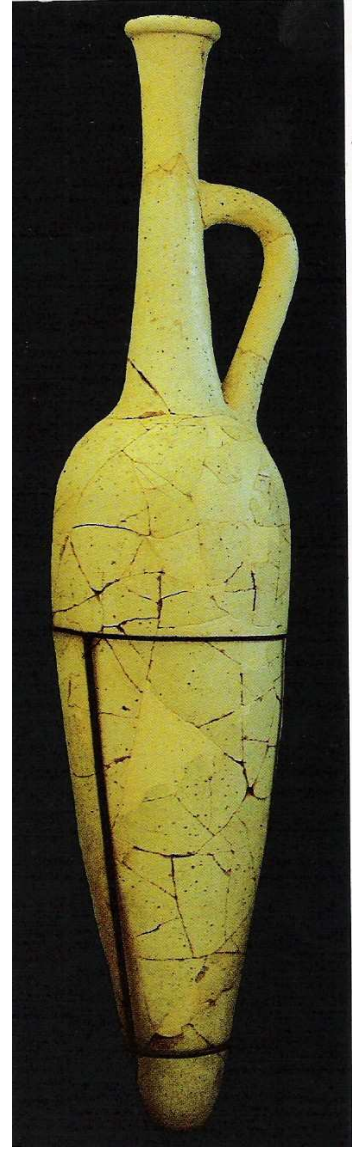
Tablo 12. Ankara Anadolu Medeniyetleri Müzesi'nde sergilenen M.Ö. 3. bin yıla ait Alacahöyük kral mezarlarında ele geçmiş olan altın kadeh
E. Akurgal, **Hatti ve Hitit Uygarlıkları**, İstanbul, 1995, Lev. 12'den alınmıştır



Tablo 13. Ankara Anadolu Medeniyetleri Müzesi'nde sergilenen M.Ö. 3. bin yıla ait Alacahöyük kral mezarlarında ele geçmiş olan altın ibrik.
E. Akurgal, **Hatti ve Hitit Uygarlıkları**, İstanbul, 1995, Lev. 11'den alınmıştır



a



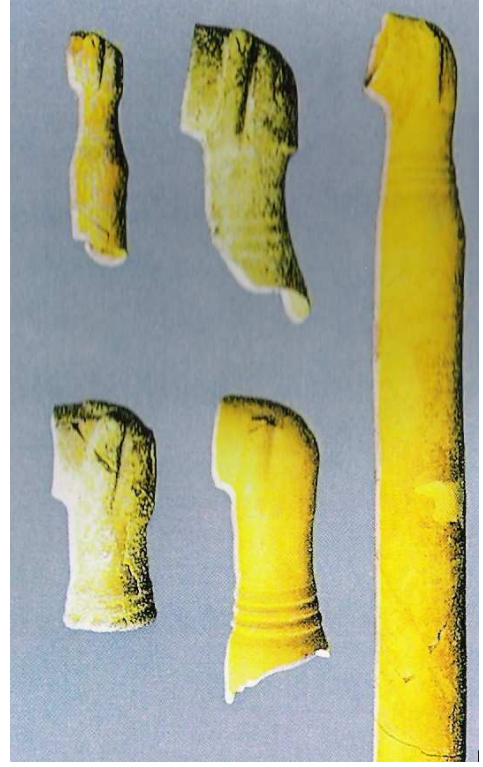
b

Tablo14. Boğazköy’de ele geçmiş uzun boyunlu kap örnekleri

- a. S. Alp, *Hititlerde Şarkı, Müzik ve Dans, Hitit Çağında Anadolu’da Üzüm ve Şarap*, Ankara, 1999, s. 83’den alınmıştır
- b. M. Darga, *Hitit Sanatı*, İstanbul, 1992, s. 217, Res. 225C’den alınmıştır



a

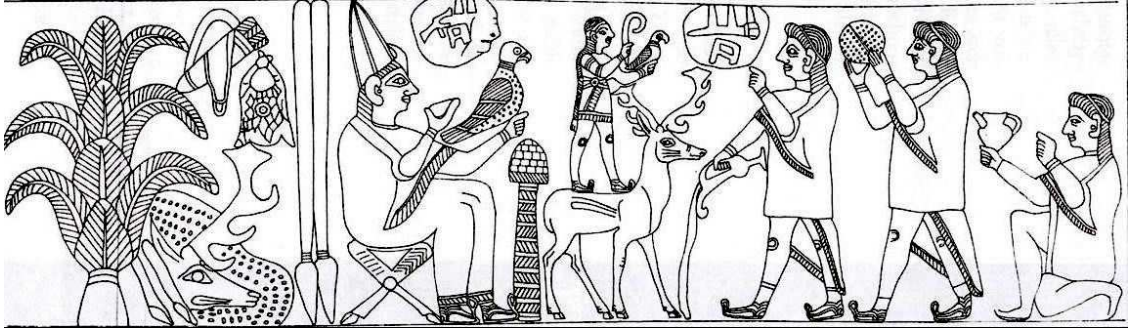


b

Tablo 15

a. Eski Hitit Dönemi'ne ait tapınağın keşfedildiği İnandıktepe'de ele geçmiş gaga ağızlı libasyon kaplarına dair iki örnek. T. Özgüç, *İnandıktepe: Eski Hitit Çağında Önemli Bir Kült Merkezi*, Ankara, 1988, Lev. E- 2 ve 3'den alınmıştır

b. Kol biçimli libasyon kabı. S. Alp, *Hititlerde Şarkı, Müzik ve Dans, Hitit Çağında Anadolu'da Üzüm ve Şarap*, Ankara, 1999, s. 81'den alınmıştır



Tablo 16. Bugün New York Metropolitan Museum’da sergilenmekte olan Hitit İmparatorluk Dönemi’ne ait gümüşten geyik ritonu ve ritonun boyun kısmı üzerindeki kabartmaların çizimi

Ritonun fotoğrafı New York Metropolitan Museum’un internet sitesinden alınmıştır:
http://www.metmuseum.org/Works_of_Art/ViewOne.asp?item=1989.281.10&dep=3

Ritonun çizimi S. Alp, *Hititlerde Şarkı, Müzik ve Dans, Hitit Çağında Anadolu’da Üzüm ve Şarap*, Ankara, 1999, s. 87’den alınmıştır

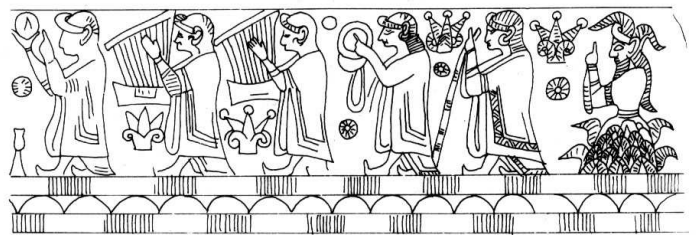
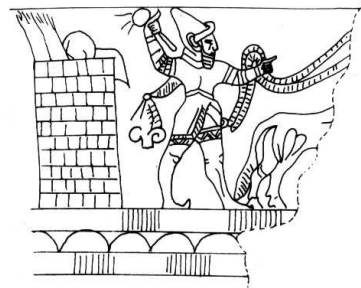


Tablo 17. Gümüşten geyik ritonu üzerindeki kabartmalardan ayrıntı. Libasyon sahnesi

S. Alp, *Hititlerde Şarkı, Müzik ve Dans, Hitit Çağında Anadolu'da Üzüm ve Şarap*, Ankara, 1999, s. 86'dan alınmıştır



Tablo 18. Muhtemelen Hitit İmparatorluk Dönemi'ne ait gümüşten boğa ritonu
S. Alp, *Hitit Güneşi*, Ankara, 2003, s. 9, Res. 6'dan alınmıştır



Tablo 19. Boston Fine Arts Museum’da sergilenen Hitit İmparatorluk Dönemi’ne ait yumruk şeklindeki gümüş ritonun bilek kısmı ve bu kısımda yer alan kabartmaların çizimi

Ritonun fotoğrafı Boston Fine Arts Museum’un 2007 yılı tarihli internet sayfasından alınmıştır: http://www.mfa.org/collections/search_art.asp?coll_package=26156
Ritonun çizimi: S. Alp, Hitit Güneşi, Ankara, 2003, s. 15, Res. 11’den alınmıştır.



Tablo 20. Ankara Anadolu Medeniyetleri Müzesi'nde sergilenen Eskişehir'de bulunmuş Eski Hitit Dönemi'ne ait bir kült kabı



Tablo 21. Kültepe’de bir kadın mezarında ele geçen akik domuz başı
T. Özgüç, *Kültepe Kaniš / Neša*, İstanbul, 2005, s. 203, Res. 237’den alınmıştır



Tablo 22. Kültepe’den domuz ritonu
T. Özgüç, *Kültepe Kaniš / Neša*, İstanbul, 2005, s. 172, Res. 194’den alınmıştır



Tablo 23. Kültepe'den bildirgin ritonları
T. Özgüç, *Kültepe Kaniş / Neša*, İstanbul, 2005, s. 178, Res. 201-202'den alınmıştır



Tablo 24. Kültepe'den uçan kartal şeklinde riton
T. Özgüç, *Kültepe Kaniş / Neša*, İstanbul, 2005, s. 175, Res. 197'den alınmıştır



Tablo 25. Kabaklı'da ele geçen tasvirli kap parçasında
kurban hayvanının takdis edilişi

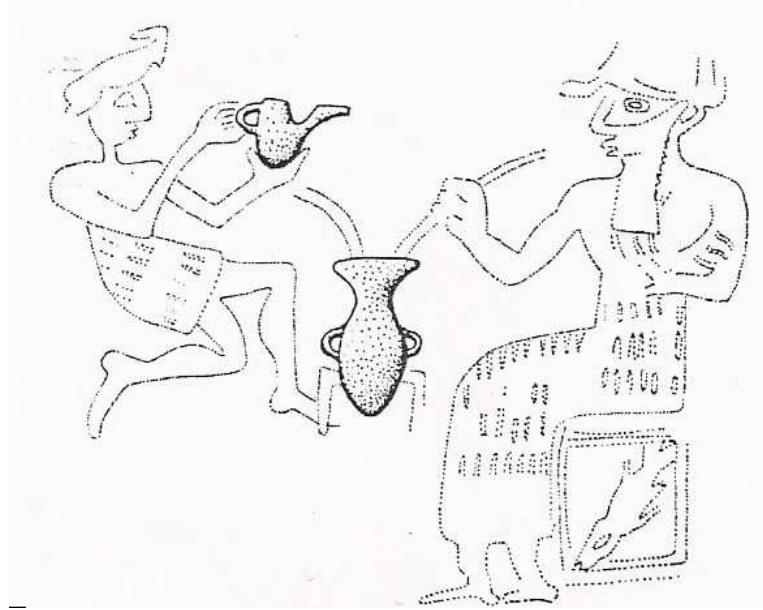
T. Özgüç, *İnandıktepe: Eski Hitit Çağında Önemli Bir Kült Merkezi*,
Ankara, 1988, Lev. 68-2'den alınmıştır



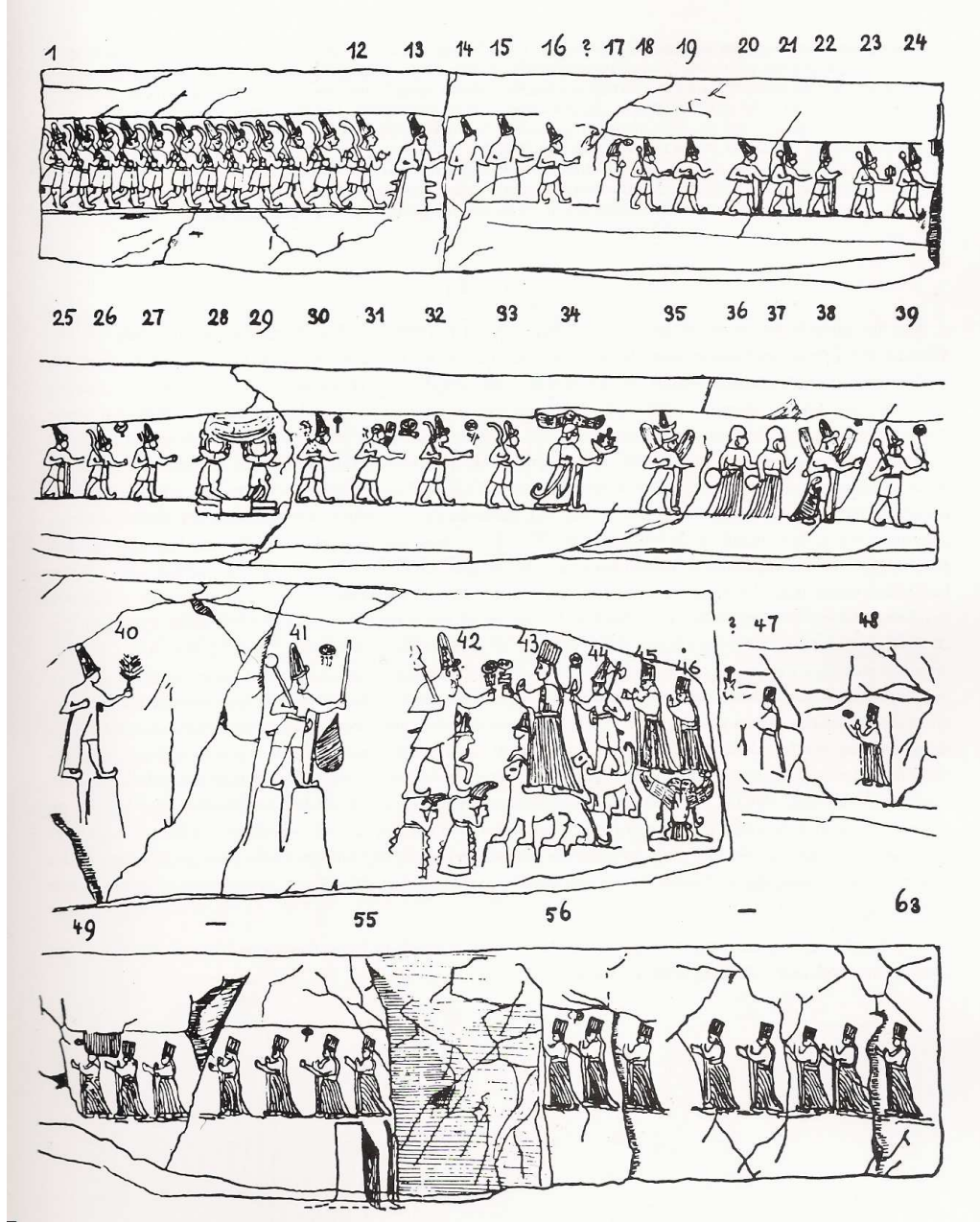
Tablo 26. Alacahöyük ortostatlarında kurbanlık hayvanların götürülüşü.
M. Darga, *Hitit Sanatı*, İstanbul, 1992, s. 147, Res. 152'den alınmıştır



Tablo 27. Alacahöyük ortostatlarında aşçılar olduğu düşünülen üçlü grup
M. Darga, *Hitit Sanatı*, İstanbul, 1992, s. 145, Res. 150'den alınmıştır



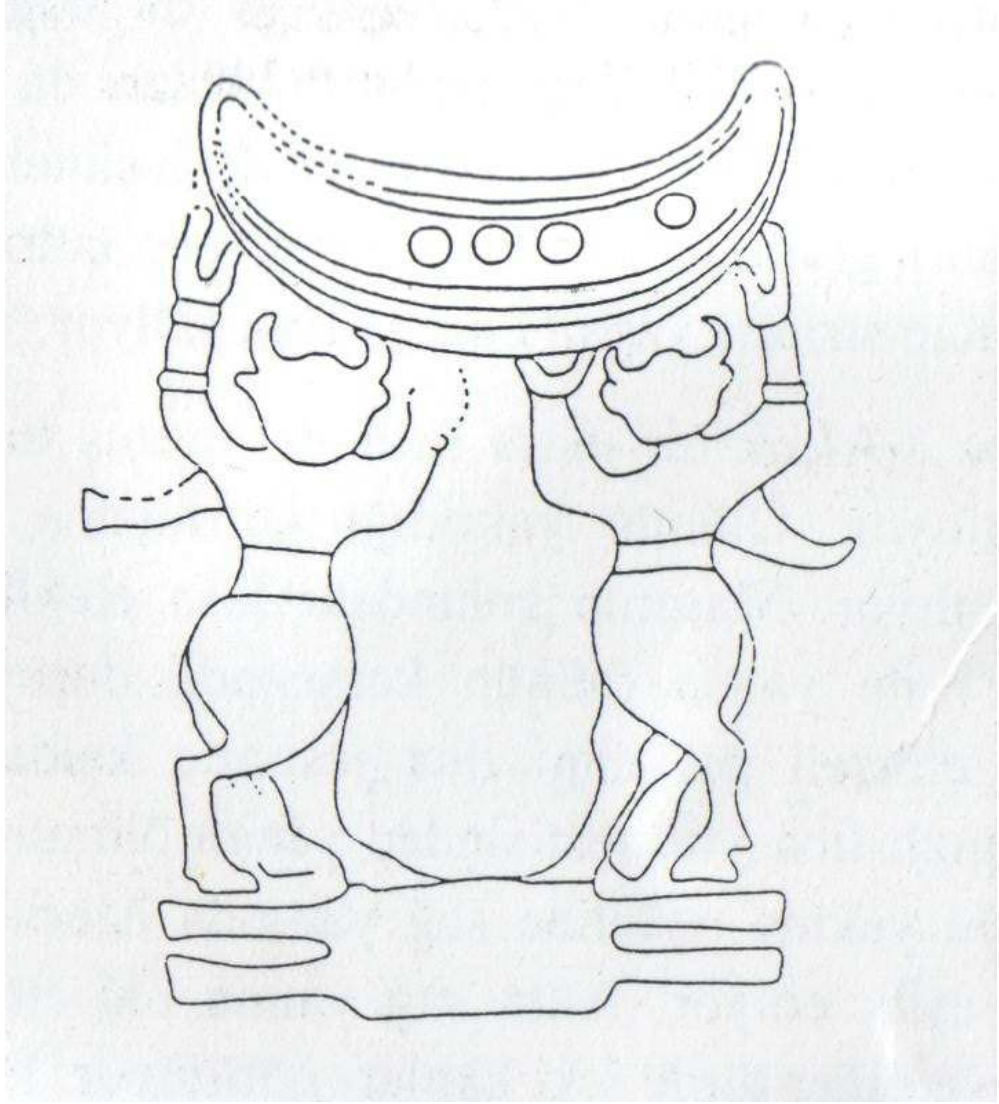
Tablo 28. Kültepe mühür baskılarından iki ayrıntı, içme kamışlarının kullanımı.
A. Müller-Karpe, *Hethitische Töpferei Der Oberstadt von Hattusa*, Marburg /Lahn, 1988, s.
26, Abb 1/6-7'den alınmıştır



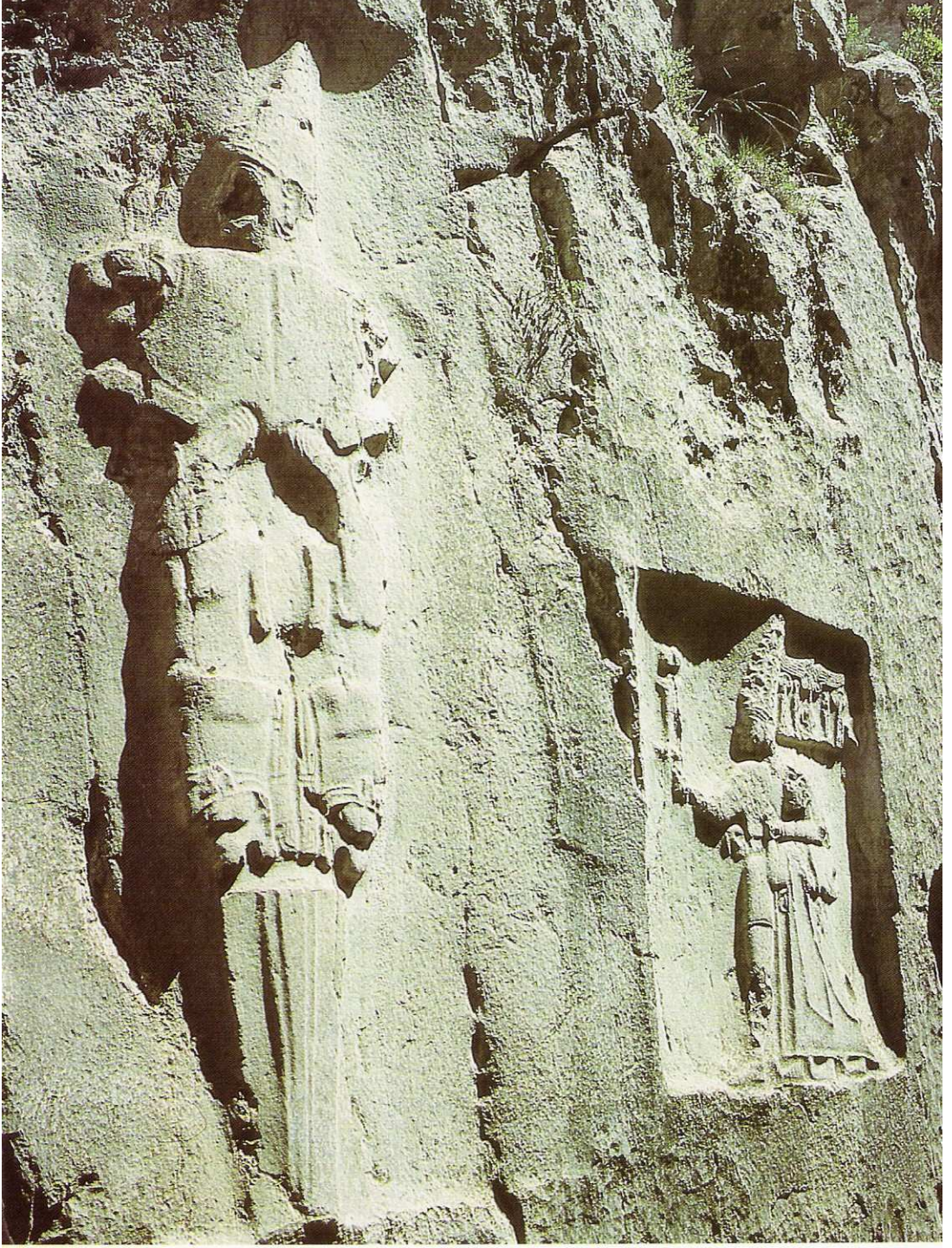
Tablo 29. Yazılıkaya A odasında tanrıların karşılaşması sahnesinin çizimi
E. Akurgal, *Hatti ve Hitit Uygarlıkları*, İstanbul, 1995, Şek. 39'dan alınmıştır



Tablo 30. Yazılıkaya A odasında tanrılar alayı sahnesinin karşısındaki duvarda, kral IV. Tuthaliya'nın Güneş Tanrısı görüntüsünde tasviri.
S. Alp, *Hitit Güneşi*, Ankara, 2003, s. 19, Res. 14'den alınmıştır



Tablo 31. Yazılıkaya A odasında yeryüzü hiyeroglifi üzerine basan boğa adamlar, ellerinin üzerinde gökyüzü hiyeroglifini taşımaktadırlar
S. Alp, *Hittit Güneşi*, Ankara, 2005, s. 28, Şek. 5'den alınmıştır



Tablo 32. Yazılıkaya B odasının kuzey duvarı. Yeraltı Tanrısı ve
IV. Tuthaliya'yı koltuğu altına almış olan Tanrı Šarruma.
E. Akurgal, *Anadolu Uygarlıkları*, İzmir, 1993, Fotoğraf 4'den alınmıştır.



Tablo 33



Tablo 34

Yazılıkaya B odasından ayrıntı. Solda başı insan, gövdesi yan yana ve baş aşağı iki aslan, bacakları yere saplanmış bir kılıç şeklinde tasvir edilen bir yeraltı tanrısı; sağda koruyucu tanrısı Šarruma'nın koltuğunun altında kral IV. Tuthaliya tasviri

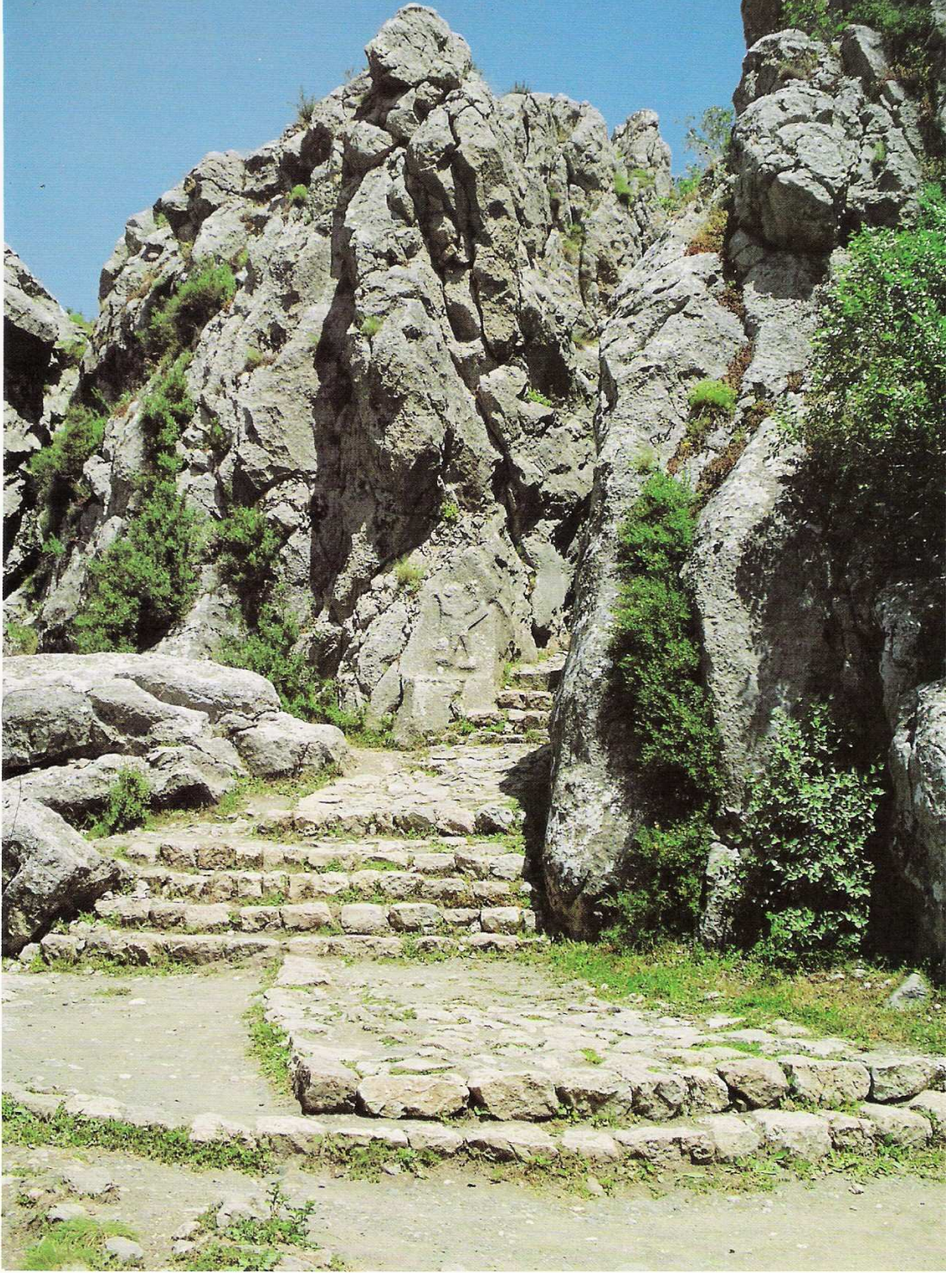


Tablo 35. Yazılıkaya B odasında kılıç tanrı ve tanrı Šarruma ve kral IV. Tuthaliya tasvirinin yer aldığı duvarın tam karşısında 12 yeraltı tanrısının öne doğru ilerlerken tasvir edilişleri

Fotoğraflar The Hittite Rock Sanctuary of Yazılıkaya,
<http://www.hattuscha.de/eng/themen/03-yazilikaya/yazilikaya.htm>, 26.06.2004 tarihli internet sitesinden alınmıştır



Tablo 36. Yazılıkaya B odasının genel görüntüsü



Tablo 37. Yazılıkaya B odası girişı
M. Darga, *Hitit Sanatı*, İstanbul, 1992, s. 166, Res. 171'den alınmıştır

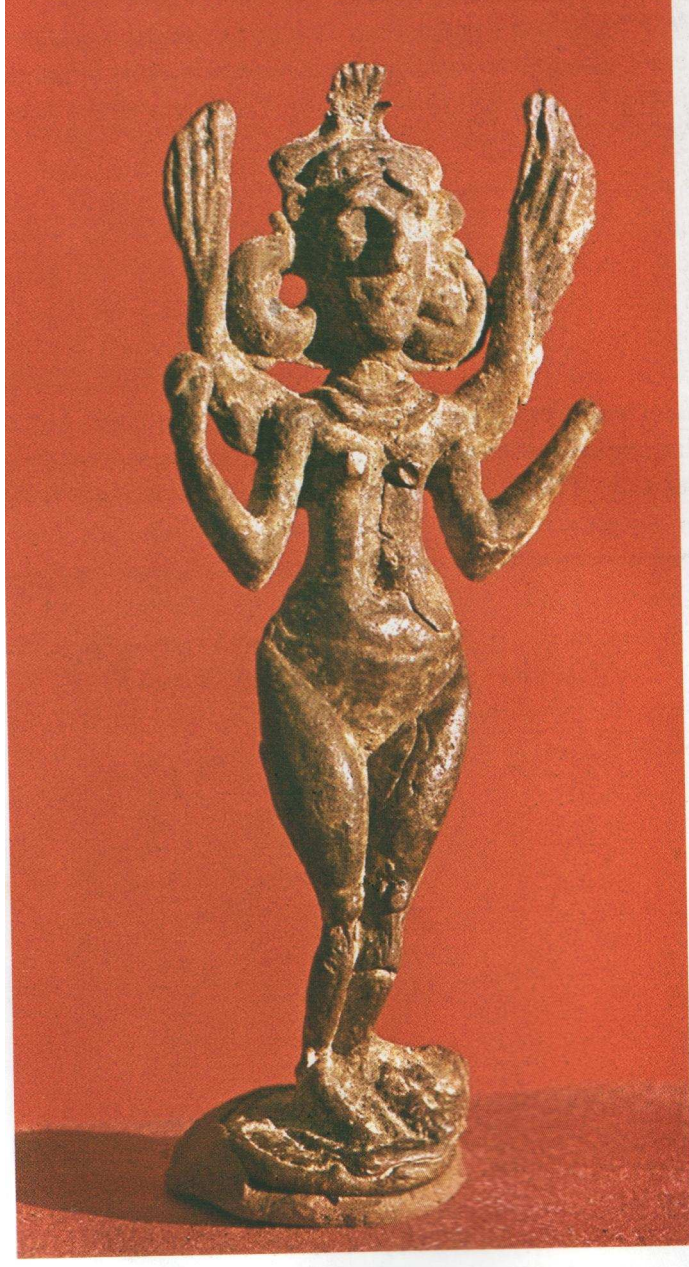


Tablo 38. Ankara il sınırları içinde yer alan ve bir Hitit kral mezarı olduğu düşünülen
Gavurkale'den bir görünüm

M. Darga, *Hitit Sanatı*, İstanbul, 1992, s. 184, Res. 188'den alınmıştır



Tablo 39. Berlin Museum’da sergilenen Boğazköy kapı sfenksi.
M. Darga, *Hitit Sanatı*, İstanbul, 1992, s. 120, Res. 124’den alınmıştır



Tablo 40. Konya-Karahöyük Kazısında ele geçen kanatlı İştar heykelciği.
S. Alp, *Hititlerde şarkı, Müzik ve Dans, Hitit Çağında Anadolu'da Üzüm ve şarap*,
Ankara, 1999, s. 56'dan alınmıştır



Tablo 41. Kargamış. M.Ö. 1. bin yıl. Göğüslerini tutan kanatlı İřtar² Tasviri
E. Akurgal, *Hatti ve Hitit Uygarlıkları*, İstanbul, 1995, Lev. 103a'dan alınmıştır



Tablo 42. Eski Mezopotamya orijinli kanatlı İştar tasviri
Fotoğraflar The British Museum'un 2000 yılı tarihli internet sayfasından alınmıştır:
<http://www.thebritishmuseum.ac.uk/compass/ixbin/goto?id=OBJ1254>



Tablo 43. Boston Fine Arts Museum’da sergilenen Eski Hitit Dönemi’ne ait
Tyskiewicz silindir mührü ve çizimi.
S. Alp, *Hititlerde Şarkı, Müzik ve Dans, Hitit Çağında Anadolu’da Üzüm ve Şarap*,
Ankara, 1999, s. 43’den alınmıştır



Tablo 44. Tyskiewicz silindir mühründen ayrıntı. Ölü yakma sahnesi
İ. M. Akyurt, *M.Ö. 2. Binde Anadolu'da Ölü Gömme Adetleri*, Ankara 1998, Lev. 47b'den alınmıştır



Tablo 45. M.Ö. 1. bin yıl Geç Hitit Dönemi Malatya kent kapısı,
kral tanrının huzurunda bir “biriktirme kabı” içine libasyon yapıyor.
E. Akurgal, *Anadolu Uygarlıkları*, İzmir, 1993, Fotoğraf 30 b’den alınmıştır



Tablo 46. İstanbul Eski Şark Eserleri Müzesi eserleri arasında yer alan bir küpün üst kısmına yuvarlanan silindirik mühür baskısı. S. Alp, *Hititlerde Şarkı, Müzik ve Dans, Hitit Çağında Anadolu'da Üzüm ve Şarap*, Ankara, 1999, s. 84'den alınmıştır



Tablo 47. Boğazköy'de 20 no'lu tapınakta bulunan fil dişinden üç tanrılı kompozisyon S. Alp, *Hititlerde Şarkı, Müzik ve Dans, Hitit Çağında Anadolu'da Üzüm ve Şarap*, Ankara, 1999, s. 46'dan alınmıştır

BİBLİYOGRAFYA

AKYURT M., (1998), *M.Ö. 2. Binde Anadolu'da Ölü Gömme Adetleri*, Ankara.

AKURGAL E., (1946), “Haberler-Zile Maşathöyüğü Kazısı”, *Bellesten X*, 37, Ankara, 220-222.

_____, (1993), *Anadolu Uygarlıkları*, İzmir.

_____, (1995), *Hatti ve Hitit Uygarlıkları*, İstanbul.

ALEXANDER R. L., (1973-76), “The Tyszkiewicz Group of Stamp Cylinders”, *Anatolia V*, Ankara, 141-215.

_____, (1998), “Contributions to the Interpretation of the Fraktin Reliefs”, *III. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri (Çorum 16-22 Eylül 1996)*, Ankara, 15-20.

ALKIM U. B.- ALKIM H., (1966), “Gedikli (Karahöyük) Kazısı Birinci Ön-Rapor”, *Bellesten XXX*, Sayı 117, Ankara, 1-26.

ALKIM U. B., (1976), “Haberler-1975 Samsun Bölgesi Araştırmaları ve İkinci Dönem İkiztepe Kazıları”, *Bellesten XL*, Ankara, 717-719.

ALP S., (1940), *Untersuchungen zu den Beamtennamen im hethitischen Festzeremoniell*, Leipzig.

_____, (1941), *Hitit Merasim Memurları Hakkında Araştırmalar II*, (Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi: Basılmamış “Habilitation/Doçentlik” Tezi), Ankara.

_____, (1947), “La designation du lituus en hittite”, *Journal of Cuneiform Studies I*, New Haven, 164-175.

_____, (1956), “Konya-Karahöyük Hafriyatı 1953”, *Türk Arkeoloji Dergisi VI-1*, Ankara, 35-37.

- _____, (1967), “Libasyon Kapları ‘Gaga Ağızlı Desti’ İle ‘Kol Biçimli Alet’ ve Hitit Metinlerindeki Karşılıkları”, **Belleten XXXI**, Ankara, 513-534.
- _____, (1974), “Ištar auf dem Karahöyük”, **Melanges Mansel (Mansel’e Armağan)**, Ankara, 703-707.
- _____, (1979), “Hitit Dilinde Saray Sözünün Karşılığı”, **Belleten XLIII**, Ankara, 273-280.
- _____, (1982), “Hititlerin Dinsel Törenlerinde Kullanılan Temizlik Maddesi *tuhhueššar* Üzerinde Bir İnceleme”, **Belleten XLVI**, Ankara, 247-259.
- _____, (1993), **Beitrage zur Erforschung des hethitischen Tempels: Kultanlagen im Lichte der Keilschrifttexte**, Ankara.
- _____, (1994), **Konya Civarında Karahöyük Kazılarında Bulunan Silindir ve Damga Mühürler**, Ankara.
- _____, (1997), “Asur Ticaret Kolonileri Çağında Kaneš Neša’da Hititler’in Varlığı ve Yoğunluğu (Bilimsel Bir Oluşumun Öyküsü)”, **Archivum Anatolicum/Anadolu Arşivleri (Emin Bilgiç Kitabı) 3**, Ankara, 1-17.
- _____, (1999), **Hititlerde Şarkı, Müzik ve Dans, Hitit Çağında Anadolu’da Üzüm ve Şarap**, Ankara.
- _____, (2003), **Hitit Güneşi**, Ankara.

ALPMAN A., (1982a), “Hurriiler”, **Tarih Araştırmaları Dergisi 1981-1982**, C. XIV, S. 25, Ankara, 283-313.

_____, (1982b), “Kral Parratarna Öldü ve Yakıldı mı?”, **Tarih Araştırmaları Dergisi 1981-1982**, C. XIV, S. 25, Ankara, 315-320.

AMIRAN R., (1962), “The ‘Arm-Shaped’ Vessel and Its Family”, **Journal of Near Eastern Studies XXI**, Chicago, 161-174.

ARCHI A., (1975), “Il culto dei focolare presso gli Ittiti”, **Studi Micenei ed Egeo-Anatolici 16**, 77-88.

_____, (1979), “Das Kultmahl bei den Hethitern”, **VIII. Türk Tarih Kongresi I**, Ankara, 197-213.

_____, (1990), “The Names of the Primeval Gods!”, **Orientalia, Nova Series 59**, Rome, 114-129.

ARIKAN Y., (2003), “Hitit Çivi Yazılı Belgelerinde *šuhha*- ‘(Düz) Dam, Çatı’ ve Onun Dinsel ve Sosyal Hayattaki Yeri”, **Archivum Anatolicum (Anadolu Arşivleri)**, C. VI, S.1, Ankara, 11-58.

AYDIN M., (...), “Kutsal Kase: Gerçekte Sadece Antika Bir Kadeh mi?”, <http://www.dinlertarihi.com/dosyalar/yazilar.htm>.

BALCIOĞLU B., (1990), “Bir Hitit Bayramı (^{EZEN}*hadauri*-) Hakkında Bazı İzlenimler”, **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi 364**, C. XXXIV, S. 1-2, Ankara, 5-10.

BALKAN K., (1955), **Mama Kralı Anum-hirbi’nin Kaniş Kralı Warşama’ya Mektubu**, Ankara.

BALTACIOĞLU H., “Alacahöyük Sfenksli Kapı Aşçılar Kabartması”, **Archivum Anatolicum (Anadolu Arşivleri)**, C. VI, S. 1, Ankara, 2003, 59-131.

BARBER P. T., (1990), “Cremation”, **Journal of Indo-European Studies 18**, McLean, Virginia, 379-388.

BATAILLE G., (1999), **Lanetli Pay**, (çev. M. M. Yakupoğlu), Ankara.

BAYRAK H. et al., (2005), “Bor Uygulamasının Nohut Çeşitlerinde Verim ve Verim Unsurlarına Etkileri”, **Selçuk Üniversitesi Ziraat Fakültesi Dergisi 19 (35)**, Konya, 66-74.

BECKMAN G. M., (1983), *Hittite Birth Rituals (Studien zu den Boğazköy-Texten 29)*, Wiesbaden.

_____, (1988), "Herding and Herdsman in Hittite Culture", *Festschrift für Heinrich Otten zum 75 Geburtstag (Herausgegeben von Erich Neu-Christer Rüster)*, Wiesbaden, 33-44.

_____, (1989), "The Religion of the Hittites", *Biblical Archaeologist*, 98-108.

_____, (2003), "Opfer. A. II. Nach schriftlichen Quellen, Anatolien", *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 10*, Berlin. New York, 106-111.

BIENKOWSKI P.- MILLARD A. (eds.), (2000), "Alalakh", *Dictionary of the Ancient Near East*, London, 10-11.

BIN NUN S. R., (1975), *The Tawananna in the Hittite Kingdom (Texte der Hethiter 5)*, Heidelberg.

BITTEL K., (1940), "Hethitische Bestattungsbräuche", *Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft zu Berlin 78*, 12-28.

_____, (1970), *Hattusha, Capital of the Hittites*.

_____, (1975), *Beitrag zur Kenntnis hethitischer Bildkunst*, Heidelberg.

_____, (1978/80), "Der Schwertgott in Yazılıkaya", *Akurgal'a Armağan, Anadolu/Anatolia XXI*, Ankara, 21-29.

BITTEL K. et al., (1958), "Die hethitischen Grabfunde von Osmankayası", *Wiissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 71*, Berlin.

BITTEL K.- NAUMANN R., (1972), “Boğazköy-Hattuša. Aus den Grabungskampagnen 1931-1939 und 1952-1969”, **Wiissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 87**, Berlin.

BITTEL K. et al., (1975), **Boğazköy-Hattusa. IX. Das hethitische Felsheiligtum Yazılıkaya**, Berlin.

BOEHMER R. H., (1983), **Die Reliefkeramik von Boğazköy**, Berlin.

BOYSAN-DIETRICH N., (1987), **Das hethitische Lehmhaus aus der Sicht der Keilschriftquellen, (Texte der Hethiter 12)**, Heidelberg.

BÖRKER-KLÄHN J., (1995), “Auf der Suche nach Nekropolē: Hattusa”, **Studi Micenei ed Egeo-Anatolici XXXV**, Roma, 69-92.

BRINKMAN J. et al, (1980), **The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago**, Vol. N, Chicago.

_____, (1982), **The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago**, Vol. Q, Chicago.

BRYCE T., (2003), **Hitit Dünyasında Yaşam ve Toplum**, (çev. Müfit Günay), Ankara.

CARRUBA O., (1966), **Das Beschwörungsritual für die Göttin Wisurijanza, (Studien zu den Boğazköy-Texten 2)**.

_____, (1967), “Rytyta in den hethitischen Texten”, **Kadmos. Zeitschrift für Vor- und Frühgriechische Epigraphik**, Bd. VI, 88-97.

CARTER C. W., (1962), **Hittite Cult Inventories**, Chicago.

CHRISTMANN-FRANCK, L., (1971), “Le rituel des funeraillles royales hittites”, **Revue Hittite et Asianique 29**, 61-111.

CIVIL M., et al., (1971), *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Vol. K, Chicago.

COLLINS B. J., (1995), "Ritual Meals in the Hittite Cult", *Ancient Magic and Ritual Power*, M. Meyer –P. Mirecki (eds.), Leiden-New York-Köln, 77-92.

_____, (1997), "Incantations: Purifying a House: A Ritual for the Infernal Deities", *The Context of Scripture, Vol. I, Canonical Compositions from the Binlical World*, W. W. Hallo (ed.), Leiden. New York. Köln, 1997, 168-171.

_____, (2002a), "Necromancy, Fertility and the Dark Earth: The Use of Ritual Pits in Hittite Cult", *Magic and Ritual in the Ancient World*, P. Mirecki - Marvin Meyer (eds.), Leiden. Boston. Köln, 224-241.

_____, (2002b), "Animals in the Religions of Ancient Anatolia", *A History of the Animal World in the Ancient Near East*, B. J. Collins (ed.), Leiden. Boston. Köln, 309-334.

COLLON D., (2005), "Eski Yakındoğu'da Rahip ve Rahibe Tasvirleri", (Çev. Fatma Sevinç), *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, C. 44, S. 2, Ankara, 79-110.

_____, (2006), "The Queen of the Night", *Prof. Dr. Tahsin Özgüç'ü Anma Toplantısı*, Ankara.

COŞKUN Y., (1969), "Boğazköy Metinlerinde Geçen Başlıca Libasyon Kapları", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, C. XXVII, S. 3-4, Ankara, 1-61.

_____, (1972), "Libasyonla İlgili 'şipant-' ve 'eku-' Terimleri Üzerinde Bir İnceleme", *VII. Türk Tarih Kongresi (Ankara: 25-29 Eylül 1970) I*, Ankara, 89-97.

_____, (1979), *Boğazköy Metinlerinde Geçen Bazı Seçme Kap İsimleri*, Ankara.

_____, (1992), "Hitit Kap İsimleri", *Anadolu Medeniyetleri Müzesi 1991 Yılı Sonbahar Dönemi Konferansları*, Ankara, 29-34.

_____, (1997), “Cam Hamuru, Fayans”, *Archivum Anatolicum (Anadolu Arşivleri): Emin Bilgiç Kitabı 3*, Ankara, 1997, 67-73.

CRAWLEY A. E., “Human Sacrifice”, *Encyclopaedio of Religion and Ethics VI*, J. Hastings (ed.), New York, 1913, 840-845.

ÇAPAR Ö., (1990), “Homeros Destanları Işığında Anadolu-Hellas Ölü Gömme Adetleri”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi XXXIII*, Ankara.

DADDI F. P., (1982), *Mestieri: Professioni e Dignita nell’Anatoli Ittita*, Roma.

DARGA M., (1967), “Über das Wesen des huwasi-Steines nach hethitischen Kultinventeren”, *Revue Hittite et Asianique XXVII*, Paris, 5-20.

_____, (1969), “Hitit Metinlerinde Geçen ^{NA}₄ZI.KIN=^{NA}₄huwaši Kelimesinin Anlamı Hakkında Bir Araştırma”, *Belleten XXXIII*, Ankara, 493-504.

_____, (1974), “Puduhepa: An Anatolian Queen of the Thirteenth Century B. C.”, *Melanges Mansel (Mansel’e Armağan)*, Ankara, 939-961.

_____, (1984), *Eski Anadolu’da Kadın*, İstanbul.

_____, (1985), *Hitit Mimarlığı/1: Yapı Sanatı (Arkeolojik ve Filolojik Veriler)*, İstanbul.

_____, (1992), *Hitit Sanatı*, İstanbul.

de MARTINO S., (1995), “Music, Dance, and Processions in Hittite Anatolia”, J. M. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East III*, 2661-2669.

DERCKSEN J. G., (1997), “The Silver of the Gods on Old Assyrian *ikribū*”, *Archivum Anatolicum (Anadolu Arşivleri): Emin Bilgiç Kitabı 3*, Ankara, 75-100.

de ROOS J., (1984), *Hettitische geloften. Een texteditie van Hethitische geloften met inleiding, vertaling en critische noten*, I-III. Diss. Universiteit van Amsterdam.

_____, (1987), “Gott und Mensch in den hethitischen Gelübdetexten”, *Anatolica XIV*, 102-106.

_____, (1998), “Hittite Votive Texts”, *III. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri (Çorum 16-22 Eylül 1996)*, Ankara, 491-496.

DİNÇOL M. A., (1969), “Die Fünfte Tafel des Isuwas-Festes”, *Revue Hittite et Asianique XXVII*, Paris, 25-40.

_____, (1982), “Hititler”, *Anadolu Uygarlıkları Ansiklopedisi I*, İstanbul.

_____, (1985), “Ašhella Rituali (CTH 394) ve Hititlerde Salgın Hastalıklara Karşı Majik İşlemlere Toplu Bir Bakış”, *Belleken 193*, Ankara, 1-40.

DİNÇOL M. A. – YAKAR J., (2000), “The Borders of the Appanage Kingdom of Tarhuntašša a Geographical and Archaeological Assessment”, *Anatolica XXVI*, Ankara, 1-19.

Drinking vessel in the shape of a fist: Ancient Near Eastern Art,
http://www.mfa.org/collections/search_art.asp?coll_package=26156

EBELING E., (...), “Gelübde in Hatti”, *Reallexikon der Assyriologie*, Band:4, 200.

EMRE K., (1978), *Yanarlar: Afyon Yöresinde Bir Hitit Mezarlığı*, Ankara.

_____, (1991), “Cemeteries of the Second Millenium B.C. in Central Anatolia”, *Essays on Ancient Anatolian and Syrian Studies in the 2nd and 1st Millenium B.C. (Bulletin of the Middle Eastern Culture Center in Japan – BMECCJ 4)*, H.I.H. Prince T. Mikasa (ed.), Wiesbaden, 1-15.

ERGİNER G., (1997), *Kurban: Kurbanın Kökenleri ve Anadolu’da Kanlı Kurban Ritüelleri*, İstanbul.

ERGİNÖZ-ŞAHİNBAŞ G., (1999), *Hititlerde Anatomi ve Tıp*, İstanbul.

ERKUT S., (1992), “Hitit Çağının Önemli Kült Kenti Arinna’nın Yeri”, **Hittite and Other Anatolian and Near Eastern Studies in Honour of Sedat Alp**, H. Otten et al. (eds.), Ankara, 159-165.

_____, (1998), “Hititlerde AN.TAH.ŠUM^{ŠAR} Bitkisi ve Bayramı Üzerine Bir İnceleme”, **III. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri (Çorum 16-22 Eylül 1996)**, Ankara, 189-196.

_____, (2003), “Hititçe ^{GIŠ}eya- ve Onun Türkçe Karşılığı Hakkında”, **XIV. Türk Tarih Kongresi (Ankara 9-13 Eylül 2002), Kongreye Sunulan Bildiriler**, C. I, Ankara, 2003, 37-42.

_____, (2007), “The Hittite Word *kugulla-*“, **Tarih Araştırmaları Dergisi**, S. 40, Ankara, 107-111.

ERTEM H., (1965), **Boğazköy Metinlerine Göre Hititler Devri Anadolu’sunun Faunası**, Ankara.

_____, (1987), **Boğazköy Metinlerine Göre Hititler Devri Anadolu’sunun Florası**, Ankara.

_____, (2003), “Hattiler ve Hititler Dönemi’nden Eski Türklere, Osmanlılara ve Günümüz Anadolusuna Kadar Uzanan Bazı Benzer Unsurlar-I”, **Archivum Anatolicum (Anadolu Arşivleri)**, C. VI, S. 2, Ankara, 39-72.

ERTEN E., (2005), “Glass in Hittites”, **V. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri (Çorum 02-08 Eylül 2002)**, Ankara, 319-329.

EYUBOĞLU S.- ERHAT A., (1991), **Hesiodos Eseri ve Kaynakları**, Ankara.

FISCHER F., (1963), **Die Hethitische Keramik von Boğazköy**, Berlin.

FRANTZ-SZABÓ G., (1987-1990), “Libation: Philologisch. Bei den Hethitern”, **Reallexikon der Assyriologie**, Band: 7, Berlin. New York, 5-7.

_____, (1995), “Hittite Witchcraft, Magic, and Divination”, J. M. Sasson (ed.), **Civilizations of the Ancient Near East III**, 2007-2019.

FORRER E., (1936), "Eine Geschichte der Götterkönigtums aus dem Hatti-Reiche", *Mélanges Franz Cumont, Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves 4 IV*, Bruxelles, 697-700.

_____, (1938), "Das Abendmahl im Hatti-Reich", *Actes du XX^e Congrès International des Orientalistes, Bruxelles*, 124-128.

FRAZER J. G., (1991), *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökleri I*, (Çev. M. H. Doğan), İstanbul.

_____, (1992), *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökleri II*, (Çev. Mehmet H. Doğan), İstanbul.

FREDERICQ D. H., (1987-1990), "Libation.: Archäologisch. Mesopotamien", *Reallexikon der Assyriologie*, Band: 7, Berlin. New York, 7-10.

FRIEDRICH J., (1952), *Hethitisches Wörterbuch*, Heidelberg.

_____, (1957), *Hethitisches Wörterbuch: Kurzgefasste Kritische Sammlung der Deutungen Hethitischer Wörter, 1. Ergänzungsheft*, Heidelberg.

_____, (1959), *Hethitischen Gesetze*, Leiden.

_____, (1961), *Hethitisches Wörterbuch: Kurzgefasste Kritische Sammlung der Deutungen Hethitischer Wörter, 2. Ergänzungsheft*, Heidelberg.

_____, (1966), *Hethitisches Wörterbuch: Kurzgefasste Kritische Sammlung der Deutungen Hethitischer Wörter, 3. Ergänzungsheft*, Heidelberg.

GARSTANG J., (1929), *The Hittite Empire*, London.

GELB I. J. et al, (1956), *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Vol. I-J, Chicago.

GOETZE A., (1930), "Die Pestgebete des Muršiliš", *Kleinasiatische Forschungen 1*, 161-251.

_____, (1933), "Die Annalen des Mursilis", *Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft 38*.

_____, (1940), *Kizzuwatna and the Problem of Hittite Geography*, New Haven.

_____, (1951), "Contributions to Hittite Lexicography", *Journal of Cuneiform Studies* 5, 67-73.

_____, (1955a), "Hittite Rituals, Incantations, and Description of Festivals", *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, J. B. Pritchard (ed.), New Jersey, 346-361.

_____, (1955b), "Hittite Prayers", *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, J. B. Pritchard (ed.), New Jersey.

_____, (1957a), *Kleinasien*, München.

_____, (1957b), "Alalah and Hittite Chronology", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 146, 20-26.

_____, (1958), "A Hittite Myth: The Telepinus Myth", *The Ancient Near East: An Anthology of Texts and Pictures*, J. Pritchard (ed.), Oxford, 87-91.

_____, (1960), "Hethitische Totenrituale, by Heinrich Otten. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientforschung, Veröffentlichung Nr. 37. Pp.156. Akademie-Verlag, Berlin, 1958", *American Journal of Archaeology* 64, 377-378.

_____, (1970), "Hittite *šipant*-", *Journal of Cuneiform Studies* XXIII, New Haven, 77-94.

GONNET H., (1992), "Les espaces hittites du sacrifice, leur aménagement et leur utilisation", *Hittite and Other Anatolian and Near Eastern Studies in Honour of Sedat Alp*, H. Otten et al (eds.), Ankara, 199-212.

GORDON E.I., (1969), "The Meaning of the Ideogram ^DKASKAL.KUR= 'Underground Water-Course' and Its Significance for Bronze Age Historical Geography", *Journal of Cuneiform Studies* 21 (1967), A. Sachs (ed.), Honouring Prof. A. Goetze, Cambridge, s. 70 vdd.

GURNEY O. R., (1940), "Hittite Prayers of Muršili II", *Annals of Archaeology and Anthropology* 27, Liverpool, 3-163.

_____, (1977), *Some Aspects of Hittite Religion*, London.

_____, (1990), *The Hittites*, London.

GÜNBATTI C., (1996), "Two New Tablets Throwing Light on the Relations Between Anatolian Kings and Assyrian Merchants in the Period of the Assyrian Colonies", *Archivum Anatolicum / Anadolu Arşivleri* 2, Ankara, 25 -37.

GÜTERBOCK H. G., (1945), *Kumarbi Efsanesi*, (Çev. Sedat ALP), Ankara.

_____, (1946), "Kumarbi. Mythen vom churritischen Kronos aus den hethitischen Fragmenten zusammengestellt, übersetzt und erklärt", *Istanbuler Schriften* 16, Zürich - New York.

_____, (1949), "Hittite Religion", *Forgotten Religions*, ed. Vergilius Ferm, *Journal of the American Oriental Society* 78, New York.

_____, (1952), "The Song of Ullikummi Revised Text of the Hittite Version of a Hurrian Myth", *Journal of Cuneiform Studies* VI, New Haven, 8-42.

_____, (1959), "Gedanken über das Wesen des Gottes Telipinu", *Festschrift Johannes Friedrich*, 207-11.

_____, (1960), "An Outline of the Hittite AN.TAH.SUM Festival", *Journal of Near Eastern Studies* XIX, Chicago, 80-89.

_____, (1969), "An Initiation Rite for a Hittite Prince", *American Oriental Studies* 50, 99-103.

_____, (1961a), "Hittite Mythology", S. N. Kramer (ed.) *Mythologies of the Ancient World*, New York - Chicago.

_____, (1961b), "The God Šuwaliyat Reconsidered", *Revue Hittite et Asiatique* XIX/68, 1-18.

_____, (1964), "Religion und Kultus der Hethiter", *Neuere Hethiterforschung*, hrsg. von G. Walser. (*Historia Einzelschriften* 7), Wiesbaden, 54-73.

_____, (1965), "A Votive Sword with an Old Assyrian Inscription", *Studies in Honor of Benno Landsberger*, Chicago.

_____, (1970), "Some Aspects of Hittite Festivals", *Actes de la XVII^e Rencontre Assyriologique Internationale 1969*, Bruxelles, 175-180.

_____, (1972), "The Hittite Temple According to Written Sources", *Compte rendu de la XX^e Rencontre Assyriologique Internationale*, Leiden, 125-132.

_____, (1993), "Sungod or King", *Aspects of Art and Iconography. Anatolia and its Neighbors. Studies in Honor of Nimet Özgüç*, M. J. Mellink – E. Porada – T. Özgüç (eds.), Ankara.

_____, (1995), "Reflection on the Musical Instruments *arkammi*, *galgalturi*, and *huhupal* in Hittite", *Studio Historiae Ardens: Ancient Near Eastern Studies Presented to Philo H. J. Houwink ten Cate on the Occasion of his 65th Birthday*, İstanbul, 57-72.

_____, (1997), "The Hurrian Element in the Hittite Empire", *Perspectives on Hittite Civilization: Selected Writings of Hans Gustav Güterbock*, H. A. Hoffner- I. L. Diamond (eds.), Chicago, 179-185.

_____, (1998), "To Drink A God", *XXXIV. Uluslararası Assirioloji Kongresi*, Ankara, 121-129.

GÜTERBOCK H.G. -KENDALL T., (1994), "A Hittite Silver in the Form of a Fist", *The Ages of Homer: A Tribute to Emily Townsend Vermeule*, J. B. Carter - S. P. Morris (eds.), Austin.

GÜTERBOCK H.G. –HOFFNER H. A. (eds.), (1980/1989/1997), *Chicago Hittite Dictionary*, Chicago.

HAAS V., (1970), *Der Kult von Nerik*, Roma.

_____, (1976), "Die Unterwelts- und Jenseitsvorstellungen im hethitischen Kleinasien", *Orientalia* 45, 197-212.

_____, (1987-1990), "Magie und Zauberei", *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* 7, Berlin. New York, 234-255.

_____, (1994), ***Geschichte der hethitischen Religion***, Leiden. New York. Köln.
_____, (1995), “Death and the Afterlife in Hittite Thought”, J. M. Sasson (ed.),
Civilizations of the Ancient Near East III, 2021-2030.

HAAS V.-WILHELM G., (1974), ***Hurritische und luwische Riten aus Kizzuwatna (Hurritologische Studien I)***, Verlag.

HAAS V. - WÄFLER M., (1977), “Bemerkungen zu ^Éheštī/ā”, (2. Teil), ***Ugarit-Forschungen 9***, Neukirchen-Vluyn, 87-122.

HANÇERLİOĞLU O., (1993), ***Dünya İnançlar Sözlüğü: Dinler, Mezhepler, Tarikatlar, Efsaneler***, İstanbul.

HAZENBOS J., (2004), “Die lokalen Herbst- und Frühlingsfeste in der späten hethitischen Grossreichszeit”, ***Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religionsität***, M. Mutter et al (eds), Münster, 249-257.

HELMUTH H., (1967), “Anthropologische Untersuchungen von Leichenbränden”, W. Orthmann, ***Das Gräberfeld bei Ilıca***, Wiesbaden.

HEIMPEL W., (1987-1990), “Libation. : Philologisch. Mesopotamien”, ***Reallexikon der Assyriologie***, Band: 7, Berlin. New York, 1-5.

HERODOTOS, (1991), ***Herodot Tarihi***, (Çev. M. Ökmen), İstanbul.

HERRE V. W. – RÖHRS M., (1958), “Die Tierreste aus den Hethiter Grabern von Osmankayası”, K. Bittel v.d., ***Die hethitischen Grabfunde von Osmankayası, Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 71***, Berlin, 60-80.

HITTITE LEXIKON, “dāi-, tāi- (II 2 b)”,

http://www.premiumwanadoo.com/cuneiform.languages/en_lexique_hittite.htm#dt

HOFFNER H. A., (1967a), “Second millenium antecedents to the Hebrew ’ōbh”,
Journal of Biblical Literature 86, 385-401.

_____, (1967b), “An English-Hittite Glosary”, *Revue Hittite et Asianique* XXV, Paris.

_____, (1974), *Alimenta Hethaeorum: Food Production in Hittite Asia Minor*, New Haven.

_____, (1983), “A Prayer of Mursili II About his Stepmother”, *Journal of American Oriental Society* 103, 187-192.

_____, (1988), “A Scene in the Realm of the Dead”, *A Scientific Humanist. Studies in Memory of Abraham Sachs. S.N. Kramer Fund Occasional Publications* 9, E. Leichty, E. M. de Jong, P. Gerardi (eds.), Philadelphia, 191-199.

_____, (1990), *Hittite Myths*, Chicago.

_____, (1997), “On the Hittite Use of Sumerion BAL in the Expression BAL-nu”, *Archivum Anatolicum (Anadolu Arşivleri): Emin Bilgiç Kitabı*, S. 3, Ankara, 191-198.

HOMEROS, (1988), *İlyada*, (Çev. A. Erhat-A. Kadir), İstanbul.

_____, (1992), *Odysseia*, (Çev. A. Erhat-A. Kadir), İstanbul.

HOOKE S. H., (1995), *Ortadoğu Mitolojisi: Mezopotamya, Mısır, Filistin, Hitit, Musevi Hristiyan Mitosları*, (çev. Alaeddin Şenel), Ankara.

HUTTER M., (1987), “Magie und Religion im Tunnawiya-Ritual KBo XXI 1- KUB IX 34- KBo XXI 6”, XXXIV. *Uluslararası Assiriyoloji Kongresi*, İstanbul, 79-92.

IMPARATI F., (1992), *Hitit Yasaları*, (Çev. E. Özbayoğlu), Ankara.

JAMES E. O., (1920), “Sacrifice”, *Encyclopaedio of Religion and Ethich* XI, J. Hastings (ed.), Edinburg.

JAMESON M. H., (1988), *Civilization of the Ancient Mediterranean: Greece and Rome*.

KABAAĞAÇ S. - ALOVA E., (1995), *Latince/Türkçe Sözlük*, İstanbul.

KAMMENHUBER A., (1971), “Heth. Haššuš 2-e *ekuzi* ‘der König trinkt zwei’”, *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici XIV*, Roma, 143-159.

_____, (1972), “Review of KBo XVII”, *Orientalia 41*, 292-302.

_____, (1975), “Hesui, Hisue”, *Reallexikon der Assyriologie*, Band: 4, Berlin, 369-370.

KAPELRUD A. S., (1959), “The Interrelationship Between Religion and Magic in Hittite Religion”, *Numen 6*, Oslo, 32-50.

KASSIAN A. - KOROLEV A. - SIDEL’TSEV A., (2002), *Hittite Funerary Ritual: šalliš waštaiš*, Ugarit-Verlag Münster.

KELLERMAN, G., (1980), *Recherches sur les rituels de fondations hittites*, Paris.

_____, (1986), “The Telipinu Myth Reconsidered”, *Kaniššuwat. A Tribute to Hans G. Güterbock on his seventy-fifth Birthday*, H. A. Hoffner – G. M. Beckman (eds.), Chicago, 115-125.

_____, (1987), “KUB XVII 8 IV: un mythe du feu”, *Hethitica 8*, 215-235.

KINAL F., (1967), “Inanna’nın Cehennemine İnişi Efsanesi”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi III*, S. 4-5, Ankara, 1-21.

_____, (1975), “Ugarit Krallarının Tarihi”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi VIII-XII (1970-1974)*, Ankara, 1-15.

_____, (1986), “Kara Tanrıça Olarak Kybele”, *IX. Türk Tarih Kongresi*, C. I, Ankara, 236-239.

_____, (1987), *Eski Anadolu Tarihi*, Ankara.

KLINGER J., (...), “Arınma Ritüelleri ve Kötülükleri Defetme Büyüleri”, *Hititler ve Hitit İmparatorluğu: 1000 Tanrılı Halk*, 456-459.

KRAMER S. N., (1937), *Inanna's Descent To the Nether World*, Paris.

_____, (1960), “Death and Nether World According to the Sumerian Literary Texts”, *Iraq* 22, London, 59-68.

_____, (1998), *Tarih Sümer’de Başlar*, (çev. Muazzez İlmiye Çığ), Ankara.

KULL B., (1988), *Demircihüyük V. Ergebnisse der Ausgrabungen 1975-1978. Die Mittelbronzezeitliche Siedlung*, Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern.

KÜHNE C., (1986), “Hethitische *auli*- und einige Aspekte altanatolischer Opferpraxis”, *Zeitschriften für Assyriologie* 76, 85-117.

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

LABAT R., (1948), *Manuel D’épigraphie Akkadienne*, Paris.

LAMB W., (1937), “Excavations at Kusura near Afyon Karahisar”, *Archaeologia LXXXVII*, Ankara, 1-64.

LAROCHE E., (1947), “Recherches sur les noms des dieux hittites”, *Revue d’Assyriologie* 41, Paris, 67-98.

_____, (1949), “Le voeu de Puduhepa”, *Revue d’Assyriologie et d’Archéologie orientale* 43, 55-78

_____, (1955), "Etudes de Vocabulaire V", *Revue Hittite et Asiatique* **LXVII**, Paris, 72-74.

_____, (1960), *Les Hieroglyphes Hittites*, Paris.

_____, (1961), "Heinrich OTTEN, Hethitische Totenrituale. Berlin, Akademie-Verlag, 1958 (in-4, 156 pp.)=Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientforschung, Veröff. Nr. 37.", *Bibliotheca Orientalis* **XVIII**, Leiden, 83-84.

_____, (1968), "Textes mythologiques hittites en transcription 2. Mythologie d'origine étrangère", *Revue Hittite et Asiatique* **26/82**, Paris.

_____, (1971), *Catalogue des Textes Hittites*, Paris.

_____, (1974), "Les dénominations des dieux "antiques" dans les textes hittites", *Anatolian Studies Presented to H. G. Güterbock on the Occasion of his 65th Birthday*, İstanbul, 175-185.

_____, (1980), "Hurriler'de Ulusal Panteon ve Yerel Panteonlar", (çev. Adil Alpman), *Tarih Araştırmaları Dergisi* **1979-1980**, C. XIII, S. 24, Ankara, 115-122.

_____, (1986), "Hittite *nakkuš-nakkuššiš*", *Kaniššuwat: A Tribute to H. G. Güterbock on his Seventy Fifth Birthday*, H. A. Hoffner-G.M. Beckman (eds.), Chicago, 137-140.

_____, (1994-1997), "Les Deux Reliefs de Fıraktın", *Anadolu/Anatolia* **XXIII**, Ankara, 123-129.

LEBRUN R., (1993), "Aspects Particuliers du Sacrifice Dans le Monde Hittite", *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East* (ed. J. Quaegebeur), Leuven, 225-233.

LIMET H., (1993), "Le Sacrifice SISKUR", *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East* J. Quaegebeur (ed.), Leuven, 243-255.

LINDEMANS M. F., "Nergal", <http://www.pantheon.org/articles/n/nergal.html>, 3 March 1997.

MACQUEEN J. G., (2001), *Hittiter ve Hitit Çağında Anadolu*, (çev. Esra Davutoğlu), Ankara.

MAŞATHÖYÜK, (1946), “Haberler: T.T.K. (Türk Tarih Kurumu) “Genel Kurulu” nun Yıllık Toplantısı Maşathöyük Kazısı”, *Belleten* X/37, Ankara, 220-222.

McCARTHY D. J., (1969), “The symbolism of blood and sacrifice”, *Journal of Biblical Literature* 88, 166-176.

McMAHON G., (1989), “The History of the Hittites”, *Biblical Archaeologist*, 62-77.
_____, (1991), *The Hittite State Cult of the Tutelary Deities*, Chicago.
_____, (1995), “A Public Ritual for the Tutelary Deity of the Hunting Bag and the Heptad”, *Atti del II. Congresso Internazionale di Hittitologia*, O. Carruba-M. Giorgieri-C. Mora (eds.), Pavia, 263-268.

MELCHERT H. C., (1981), “‘God-Drinking’: A Syntactic Transformation in Hittite”, *Journal of Indo-European Studies* 9, 245-254.

MELLINK M., (1956), *A Hittite Cemetery at Gordion*, Philadelphia.
_____, (1987), “Anatolian Libation Pourers and the Minoan Genius”, *Monsters and Demons in the Ancient and Medieval Worlds*, A. E. Farkas- P. O. Harper- E. B. Harrison (eds.), Mainz on Rhine.
“Mercimek”, (...), <http://www.tencereonline.com/yemlex/sonuc.asp?id=3803>

MERIGGI P., (1953), “I miti di Kumarpi, il Kronos currico”, *Athenaeum* 3, 110-111.

MORAN W., (1995), “The Gilgamesh Epic: A Masterpiece from Ancient Mesopotamia”, *Civilizations of the Ancient Near East IV*, J. M. Sason (ed.), New York, 2327-2336.

MUSCARELLA O. W., (1974), “Stag Rhyton”, ***Ancient Art: The Norbert Schimmel Collection***, O. W. Muscarelle (ed.), Mainz, 123.

MÜLLER-KARPE A., (1988), ***Hethitische Töpferei Der Oberstadt Von Hattusa***, Marburg /Lahn.

NAUMANN R., (1991), ***Eski Anadolu Mimarlığı***, (çev. Beral Marda), Ankara.

NAZLICAN N., (...), “Bitkilerin Anadolu Serüveni”,
<http://www.yasamdersleri.com//a21.asp?id=3120>.

“Nergal”, ***<http://en.wikipedia.org/wiki/Nergal>***, 20 September 2006.

NEU E., (1970), ***Ein althethitisches Gewitterritual (Studien zu den Boğazköy-Texten 12)***, Wiesbaden.

_____, (1974), ***Der Anitta Text (Studien zu den Boğazköy-Texten 18)***, Wiesbaden.

NEVE P., (1982), “Die Ausgrabungen in Boğazköy-Hattuscha 1981”,
Archäologischer Anzeiger, Berlin, 383-392.

_____, (1987), “Boğazköy/Hattusa 1985 Kazı Mevsiminin Sonuçları”, ***VIII. Kazı Sonuçları Toplantısı***, Ankara, 233-251.

OATES J., (2004), ***Babil***, (çev. Fatma Çizmeli), Ankara.

OETTINGER N., (1990), “Die ‘dunkle Erde’ im Hethitischen und Griechischen”,
Die Welt des Orients 20/21, Göttingen, 82-98.

ORTHMANN W., (1967), ***Das Gräberfeld bei Ilca***, Wiesbaden.

OTTEN H., (1950), “Die Gottheit Lelvani der Bogazköy-Texte”, ***Journal of Cuneiform Studies 4***, 119-136.

_____, (1951), "Die hethitischen 'Königlisten' und die altorientalische Chronologie", *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 83, Berlin, 47-84.

_____, (1958a), *Hethitische Totenrituale*, Berlin.

_____, (1958b), "Bestattungssitzen und Jenseitsvorstellungen nach den Hethitischen Texten", *Die Hethitischen Grabfunde von Osmankayası. Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 71, K.Bittel et al (eds.), Berlin, 81-84.

_____, (1954-1959), "Eine Lieferungsliste zum Totenritual der hethitischen Könige", *Welt des Orients* 2, 477-479.

_____, (1959), "Die Götter Nupatik, Pirinkir, Hešue und Hatni-Pisaisaphi in den hethitischen Felsreliefs von Yazilikaya", *Anatolia* 4, 27-37.

_____, (1961), "Eine Beschwörung der Unterirdischen aus Boğazköy", *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie* 54, 114-57.

_____, (1962), "Zu den hethitischen Totenrituale", *Orientalistische Literaturzeitung* 57, 229-233.

_____, (1963), "Neue Quellen zum Ausklang des hethitischen Reiches", *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 94, Berlin, 1-23.

_____, (1969), "Hitit Tarihinin Kaynakları ve Eski Doğu Kronolojisi", (Çev. H. Ertem), *Belleten*, C. XXXIII, S. 131, Ankara, 359-369.

OTTEN H. - SOUCEK V., (1965), *Das Gelübde der Königin Puduhepa an die Göttin Lelwani (Studien zu den Boğazköy-Texten 1)*, Wiesbaden.

OTTEN H. - SOUCEK V., (1969), *Ein althethitisches Ritual für das Königspaar (Studien zu den Boğazköy-Texten 8)*, Wiesbaden.

OTTEN H. - SIEGELOVA J., (1970), "Die hethitischen Gulš-Gottheiten und die Erschaffung der Menschen", *Archiv für Orientforschung* 23.

ÖKSE, A. T., (2002), "Gre Vrike Kazıları", *Argos Gemicileri* 7, Ankara, 47-48.

_____, (2005), “Gre Virike: a ritual centre for Early Bronze Age rural communities on the Middle Euphrates”, *Antiquity* 79, <http://antiquity.ac.uk/ProjGall/okse/index.html>, Ankara, 1-6.

ÖRNEK S. V., (1973), *Budunbilim Terimleri Sözlüğü*, Ankara.

ÖZGÜÇ, N., (1953), *Türk Tarih Kurumu tarafından Yapılan Kültepe Kazısı Raporu 1949*, Ankara.

_____, (1965), *The Anatolian Group of Cylinder Seal Impressions from Kültepe*, Ankara.

_____, (1966), “Acemhöyük Kazıları (Excavations at Acemhöyük)”, *Anadolu/Anatolia* X, Ankara, 1-28 / 29-52.

ÖZGÜÇ T., (1948), *Öntarihte Anadolu’da Ölü Gömme Adetleri*, Ankara.

_____, (1950), “Kültepe Kazısı Raporu 1948 (Ausgrabungen in Kültepe 1948)”, Ankara.

_____, (1959), *Kültepe-Kaniş. New Researches at the Center of the Assyrian Trade Colonies*, Ankara.

_____, (1974), “A Bull-shaped Drinking Cup Discovered In the Vicinity of Kırşehir”, *Melanges Mansel (Mansel’e Armağan)II*, Ankara.

_____, (1988), *İnandıktepe: Eski Hitit Çağında Önemli Bir Kült Merkezi*, Ankara.

_____, (2005), *Kültepe Kaniş / Neša*, İstanbul.

ÖZGÜÇ T.-N., (1953), *Tarih Kurumu tarafından yapılan Kültepe kazısı raporu 1949 / Bericht über die in Kültepe im Auftrage der Türkischen Historischen Gesellschaft in 1949 durchgeführten Ausgrabungen*, Ankara.

ÖZTAN A., (1980), *Eski Hitit Çağı Tasvir Sanatı (Yayınlanmamış Doktora Tezi)*, Ankara.

_____, (1998), “Preliminary Report on the Arıbaş Cemetary at Acemhöyük”, *Essays on Ancient Anatolia in the Second Millenium B. C.*, (ed.) H.I.H. Prince T. Mikasa, Wiesbaden, 167-183.

PENGLASE C., (1995), "Some Concepts of Afterlife in Mesopotamia and Greece", *The Archaeology of Death in the Ancient Near East*, S. Campbell, A. Green (eds.), Oxford, 192-195.

POPKO M., (1978), *Kultobjekte in der hethitischen Religion (nach keilschriftlichen Quellen)*, Warszawskiego.

_____, (1994), *Zippalanda: Ein Kultzentrum im hethitischen Kleinasien*, Heidelberg.

_____, (1995), *Religion of Asia Minor*, Waršaw.

PUHVEL J., (1957), "On an alleged eucharistic expression in Hittite rituals", *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 5, 31-33.

_____, (1978), "Victimal Hierarchies in Indo-European Animal Sacrifice", *The American Journal of Philology* 99, 354-362.

_____, (1984), *Hittite Etymological Dictionary 1-2*, Berlin, New York, Amsterdam.

_____, (1991), *Homer and Hittite*, Innsbruck.

_____, (1997), *Hittite Etymological Dictionary 4*, Berlin, New York, Amsterdam.

RAMAZANOĞLU M., (1944), *Gilgameş Destanı*, Ankara.

REYHAN E., (2002), *Hitit Kaynaklarında Kizzuwatna'lı Kadın Mastigga'ya Ait Ritüel Metinler*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara.

_____, (2003a), "Hitit Büyü Ritüellerinin Uygulama Şekilleri Üzerine Bir İnceleme", *Archivum Anatolicum (Anadolu Arşivleri)*, C. VI, S. 2, Ankara, 111-142.

_____, (2003b), "Kizzuwatnalı Mastigga'ya Ait Ritüel Metinler Üzerine", *Archivum Anatolicum (Anadolu Arşivleri)*, C. VI, S. 1, Ankara, 165-196.

ROSENKRANZ B., (1973), “Kultisches Trinken und Essen bei den Hethitern”, *Festschrift Heinrich Otten*, Wiesbaden, 283-289.

ROST L., (1953), “Ein hethitisches Ritual gegen Familienzwist”, *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung I*, Berlin, 345-379.

RUSSEL B., (1990), *Din ile Bilim*, (çev. Akşit Göktürk), İstanbul.

RÜSTER C. - NEU E., (1989), *Hethitisches Zeichenlexikon (Studien zu den Boğazköy-Texten 2)*, Wiesbaden.

SAVAŞ S. Ö., (2001a), “Yumruk Biçimli Gümüş Hitit Kabı ile Fraktin Kaya Anıtı Üzerinde Görülen Bazı Kült Nesnelerinin İdentifikasyonu”, *IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie*, Wiesbaden, 610-622.

_____, (2001b), “Kizzuwatnalı Büyük Hitit Kraliçesi Puduhepa’nın Evlilik Anıtı ile Ölüm Anıtı”, *Kilikia: Mekanlar ve Yerel Güçler (M.Ö. 2. binyıl-M.S. 4. yüzyıl)*, Uluslararası Yuvarlak Masa Toplantısı Bildirileri, İstanbul, 2-5 Kasım 1999, İstanbul, 2001, 95-114.

SAYDAM M. B., (1997), *Deli Dumrul’un Bilinci: “Türk-İslam Ruhu” Üzerine Bir Kültür Psikolojisi Denemesi*, İstanbul.

SEVİN V., (1991), *Yeni Asur Sanatı I: Mimarlık*, Ankara.

SEVER H., (1995), “Anadolu’da Borsa ve Enflasyonun İlk Şekilleri”, *Archivum Anatolicum/Anadolu Arşivleri 1*, Ankara, 123 - 133.

SIEGELOVÁ J., (1971), *Appu-Märchen und Hedammu-Mythos, (Studien zu den Boğazköy-Texten 14)*, Wiesbaden.

SINGER I., (1986), “The *huwaši* of the Storm-God in Hattuša”, *IX. Türk Tarih Kongresi (Ankara 21-25 Eylül 1981)*, Ankara, 245-253.

SİPAHİ T., (2005), “Hüseyindede’den Hitit Tasvir Sanatı İçin Yeni Bir Sahne”, **V. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri (Çorum 02-08 Eylül 2002)**, Ankara, 661-669.

SMITH W. R., (1901), **The Religion of the Semites**, London.

SOMMER F. - FALKENSTEIN A., (1938), **Die hethitische-akkadische Bilingue des Hattusili I (Labarna II)**, München.

SPENCER H., (1898), **The Principles of Sociology**, New York.

stag rhyton, Works of art: ancient near eastern art,
http://www.metmuseum.org/Works_of_Art/ViewOne.asp?item=1989.281.10&dep=3

STEINER G., (1971), “Die Unterweltsbeschwörung des Odysseus im Lichte hethitischer Texte, **Ugarit Forschungen. Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien-Palästinas 3**, Kevelaer and Neukirchen-Vluyn, 265-283.

STURTEVANT E. H. - BECHTEL G., (1935), **Hittite Chrestomathy**, Philadelphia.

SUISTOLA J., (1988), “An Attempt to Interpret Yazılıkaya”, **Oulun Yliopisto Historian Laitos: Eripainossaja No: 186**, Oulu, 17-34.

SÜEL A., (1985), **Hitit Kaynaklarında Tapınak Görevlileri İle İlgili Bir Direktif Metni**, Ankara.

SZABÓ G. F., (1987-1990), “Libation: Philologisch. Bei den Hethitern”, **Reallexikon der Assyriologie**, Band: 7, Berlin. New York, 5-7.

TARACHA P., (1990), “More About the *taknaz da* Rituals”, **Hethitica X**, Louvain-La Neuve, 171-184.

_____, (1991), “Hittites in Alaca Hüyük? An Old Question Reconsidered”, *Archaeologia Polona* 29, 71-78.

The Hittite Rock Sanctuary of Yazılıkaya,
<http://www.hattuscha.de/eng/themen/03-yazilikaya/yazilikaya.htm>, 26.06.2004

The 'Queen of the Night' Relief ,
<http://www.thebritishmuseum.ac.uk/compass/ixbin/goto?id=OBJ1254>, 2000 The British Museum.

THOMSON G., (1985), *Eski Yunan Toplumu Üstüne İncelemeler: Tarih Öncesi Ege II*, (çev. Celal Üster), İstanbul.

TISCHLER J., (1977), *Hethitisches Etymologisches Glossar*, Lieferung 1: a-k, Innsbruck.

_____, (1990), *Hethitisches Etymologisches Glossar* , Lieferung 5-6: l-m, Innsbruck.

Türkçe Sözlük, (1998), Türk Dil Kurumu, Ankara.

TYLOR E. B., (1920), *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom II*, New York, 1924.

UZUNOĞLU E., (1979), “Küp Üzerinde Bir Hitit Silindir Mühür Baskısı”, *Anadolu Araştırmaları VI*, İstanbul, 179-196.

ÜNAL A., (1974), *Hattusili III: Hattusili bis zu seiner Thronbesteigung (Band I-II) (Texte der Hethiter 3)*, Heidelberg.

_____, (1978), *Ein Orakeltext über die Intrigen am hethitischen Hof (KUB XXII 70=Bo 2011)*, Heidelberg, 48-51.

_____, (1980a), “Hitit Tıbbının Ana Hatları”, *Belleten* 175, Ankara, 475-495.

_____, (1980b), “Hititlerde Ölülere Sunulan Kurban Hakkında Bazı Düşünceler”, *Anadolu (Anatolia) XIX*, (1975-1976), Ankara, 165-174.

_____, (1983), *Hitit Sarayındaki Entrikalar Hakkında Bir Fal Metni (KUB XXII 70=Bo 2011)*, Ankara.

_____, (1988), “The Role of Magic in the Ancient Anatolian Religions According to the Cuneiform Texts from Boğazköy- Hattusa”, *Essays on Anatolian Studies in the Second Millenium B.C.*, H.I.H. Prince Takahito Mikasa (ed.), Wiesbaden, 52-85.

_____, (1994a), “Zur Beschaffenheit des hethitischen Opfertisches aus philologischer und archäologischer Sicht”, *Beiträge zur Altorientalischen Archaologie und Altertumskunde (Festschrift für Barthel Hrouda zum 65. Geburtstag)*, Wiesbaden, 283-291.

_____, (1994b), “Hethitische Mythen und Epen”, *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments III/4*, O. Kaiser (ed.), 802-865.

_____, (1996), *The Hittite Ritual of Hantitaššu From the City of Hurma Against Troublesome Years*, Ankara.

_____, (2000), *Hititler-Etiler ve Anadolu Uygarlıkları*, Ankara.

_____, (2002), *Hititler Devrinde Anadolu 1*, İstanbul.

_____, (2003), *Hititler Devrinde Anadolu 2*, İstanbul.

_____, (2005), *Hititler Devrinde Anadolu 3*, İstanbul.

van den HOUT Th. P. J., (1994), “Death as a Privilege the Hittite Royal Funerary Ritual”, *Hidden Futures Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World*, J.M. Bremer- Th. P.J. van den Hout - R. Peters (eds.), Amsterdam.

_____, (1995a), “Khattushili III, King of the Hittite”, *Civilizations of the Ancient Near East II*, J. M. Sasson (ed.), 1107-1112.

_____, (1995b), “An Image of the Dead? Some remarks on the Second Day of the Hittite Royal Funerary Ritual”, *Atti del II Congresso Internazionale di Hittitologia*, O. Carruba-M. Giorgieri-C. Mora (eds.), Pavia, 195-211.

_____, (2002), “Tombs and Memorials: The (Divine) Stone House and Hegur Reconsidered”, Recent *Developments in Hittite Archaeology and History*

(*Papers in Memory of H. G. Güterbock*), K. Aslıhan Yener and H. A. Hoffner (eds), Winona Lake, 73-91.

van GESSEL B. H. L., (1998), *Onomasticon of the Hittite Pantheon I-II*, Leiden. New York. Köln.

van LOON M. N., (1985), *Anatolia in the Second Millenium B.C.*, Leiden.

VIEYRA M., (1965), “Ciel et Enfers Hittites (A propos d’un ouvrage récent)”, *Revue d’assyriologie* 59, Paris, 127-130.

von der OSTEN H. H., (1937), “The Alishar Hüyük, Seasons of 1930-32”, Part II, *Oriental Institute Publications XXIX*, Chicago.

von SCHULER E., (1965), *Die Kaškäer*, Berlin.

von SODEN W., (1965), *Akadisches Handwörterbuch*, Band 1: A-L, Wiesbaden.

WALES J., “Eucharist”,
http://en.wikipedia.org/wiki/Eucharist#Names_for_the_Eucharist , 25.01.2006.

WASILEWSKA E., (1993), “Organization and Meaning of Sacred Space in Prehistoric Anatolia”, *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, J. Quaegebeur (ed.), Leuven, 471-489.

WESTERMARCK E., (1908), *The Origin and Development of teh Moral Ideas*, Vol. I-II, London.

WILHELM G., (1994), *The Hurrians*, (translated from German by J. Barnes), Warminster.

Wikipedia The Free Encyclopedia, “Human sacrifice”,
http://en.wikipedia.org/wiki/Human_sacrifice, 05.04.2006.

YILDIRIM T., (2004), “Çorum’un Güneybatısında Yen Bir Erken Tunç Devri Mezarlığı”, *Çorum Kültür-Sanat*, S. 1, Çorum, 6-9.

_____, (2006), “Eski Hitit Çağı’na Ait Yeni Bir Kült Vazosu”, *Anadolu Medeniyetleri Müzesi: 2005 Yıllığı*, Ankara, 339-370.

YİĞİT T., (1994), *I. Hattusili ve Zamanı*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Basılmamış Doktora Tezi, Ankara.

_____, (1997), “M.Ö. II. Binyıl Anadolu Kentlerinden Şamuha’nın Tarihi ve Lokalizasyonu Üzerine”, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, S. 30, Ankara, 273-287.

_____, (2002), “Hititçe Çivi Yazılı Belgelerine Göre Çoban”, *Tarih Araştırmaları Dergisi XX*, Ankara, 179-202.

YON M., (2006), *The City of Ugarit at Tell Ras Shamra*, Winona Lake.

YOUNG F. M., (1979), *The Use of Sacrificial Ideas in Greek Christian Writers from the New Testament to John Chrysostom*, Philadelphia.

ZENGİN S. - KAYA N., (...), “Taze Fasulyenin Türkiye ve Dünyadaki Durumu”,
<http://www.batem.gov.tr/urunler/sebzelerimiz/fasulye/fasulye.htm>

WALES J., “Eucharist”,
http://en.wikipedia.org/wiki/Eucharist#Names_for_the_Eucharist , 25.01.2006.

WASILEWSKA E., (1993), “Organization and Meaning of Sacred Space in Prehistoric Anatolia”, *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, J. Quaegebeur (ed.), Leuven, 471-489.

WESTERMARCK E., (1908), *The Origin and Development of the Moral Ideas*, Vol. I-II, London.

WILHELM G., (1994), *The Hurrians*, (translated from German by J. Barnes), Warminster.

Wikipedia The Free Encyclopedia, “Human sacrifice”,
http://en.wikipedia.org/wiki/Human_sacrifice, 05.04.2006.

YILDIRIM T., (2004), “Çorum’un Güneybatısında Yen Bir Erken Tunç Devri Mezarlığı”, *Çorum Kültür-Sanat*, S. 1, Çorum, 6-9.

_____, (2006), “Eski Hitit Çağı’na Ait Yeni Bir Kült Vazosu”, *Anadolu Medeniyetleri Müzesi: 2005 Yıllığı*, Ankara, 339-370.

YİĞİT T., (1994), *I. Hattusili ve Zamanı*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Basılmamış Doktora Tezi, Ankara.

_____, (1997), “M.Ö. II. Binyıl Anadolu Kentlerinden Şamuha’nın Tarihi ve Lokalizasyonu Üzerine”, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, S. 30, Ankara, 273-287.

_____, (2002), “Hititçe Çivi Yazılı Belgelerine Göre Çoban”, *Tarih Araştırmaları Dergisi XX*, Ankara, 179-202.

YON M., (2006), *The City of Ugarit at Tell Ras Shamra*, Winona Lake.

YOUNG F. M., (1979), *The Use of Sacrificial Ideas in Greek Christian Writers from the New Testament to John Chrysostom*, Philadelphia.

ZENGİN S. - KAYA N., (...), “Taze Fasulyenin Türkiye ve Dünyadaki Durumu”,
<http://www.batem.gov.tr/urunler/sebzelerimiz/fasulye/fasulye.htm>