T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH ANABİLİM DALI
TARİH PROGRAMI
DOKTORA TEZİ

HİTİT BÜYÜ RİTÜELLERİ VE SEGMENT ALANLARININ ÇÖZÜMLENMESİ (CTH 390-470)

Sevgül ÇİLİNGİR CESUR

Danışman
Prof. Dr. Ş. Recai TEKOĞLU

İZMİR-2017

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum "Hitit Büyü Ritüelleri ve Segment Alanlarının Çözümlenmesi (CTH 390-470)" adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Tarih

..../..../.....

Sevgül ÇİLİNGİR CESUR

İmza

ÖZET

Doktora Tezi

Hitit Büyü Ritüelleri ve Segment Alanlarının Çözümlenmesi (CTH 390-470)

Sevgül ÇİLİNGİR CESUR

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Tarih Anabilim Dalı

Tarih Programı

Hititler, Anadolu topraklarında egemenlik kurmaya başladıkları MÖ 17. yüzyıl ortalarından yıkıldıkları dönem olan MÖ 12. yüzyıl sonlarına kadar din ve onun gerekliliği olan uygulamalar ile iç içe bir hayat sürdürmüşlerdir. Bu bakımdan din, devletin idaresinden, yasalara, sosyal düzenden günlük yaşama kadar toplumun her noktasında etkili olmuştur. En genel ifadeyle kutsal varlıklara odaklanan, bilinçli ve istekli olarak tekrar edilen ve geleneksel bir biçimde icra edilen sembolik davranışlar olarak tanımlanan ve bu çalışmanın konusunu oluşturan ritüeller ise Hitit dininin dinamik boyutunu temsil eder. Büyü ile harmanlanmış bu dini pratikler, Hitit toplumunun tanrılarla iletişim kurmasında her zaman en etkili araçlardan biri olmuştur. Hititler yaşadıkları tüm olumsuzlukların tanrılar tarafından gönderildiğine ve bunların ancak tanrılar tarafından ortadan kaldırılabileceğine inanıyordu. Bu nedenle büyü ritüellerinde tanrılarla bozulan ilişkinin düzeltilmesi ve yaşanan olumsuzluğun ortadan kaldırılması temel amaçtı. Ritüel uygulayıcıları tarafından icra edilen bu dini pratikler esnasında çok sayıda ve çeşitli malzemeler kullanılırdı. Bu çalışma; söz konusu malzemeler arasında herhangi bir ilişkinin var olup olmadığının parçadan bütüne gitme yoluyla araştırılması ve elde edilen sonuçların karşılaştırmalı olarak değerlendirilmesini amaçlamaktadır. Parçalarına ayırarak inceleme şeklinde tanımlayabileceğimiz segmentasyon yöntemi ile Hitit büyü ritüellerinde kullanılan kil, hamur, taş, ahşap ve metal malzemeler incelenmiştir. Yapılan değerlendirme sonucunda büyü ritüelleri arasında yapılış

amacı ve kullanılan malzemeler bakımından bir ilişkinin olduğu ve kimi ritüel davranışları ile bunlar esnasında başvurulan malzemelerin ortak özellikler sergiledikleri ortaya çıkarılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hitit Dini, Büyü, Ritüel, Büyü Ritüeli, Segmentasyon.

ABSTRACT

Doctoral Thesis

Doctor of Philosophy(PhD)

The Magical Rituals of Hittites and Analyzing Their Segment Categories

(CTH 390-470)

Sevgul CILINGIR CESUR

Dokuz Eylül University

Graduate School of Social Sciences

Department of History

History Program

Religion and religious practices affected Hittite culture from 17th century BC till the collapse of the empire through the end of 1200 BC. It is known that religion has an influence on every single aspect of Hittite society i.e. state administration, laws, social patterns, daily life etc. As being the dynamic dimension of Hittite religion, rituals can be defined as symbolic behaviours which focuses on sacred beings. Additionally a ritual is performed consciously and willingly in traditional ways. Hittite religious life was encircled by magical practices and these religious activities were one of the most significant ways of communicating with their gods and goddesses. Hittites believed that all negative things they experience such as plague, illness, curse, death, black magic were sent by deities living both in heaven and netherworld and they could only be taken away with the help of their deities. Therefore, in magical rituals, the main purpose is always to reform the disrupted relations with the gods and thus wipe the negativeness out and become purified. When the cuneiform tablets are taken into account, it is understood that the magical rituals were performed by ritual experts and a wide range of materials were applied during these ceremonies. This research aims to investigate whether there are any interrelations among these materials with the help of part-to-part research. By means of segmentation

method, which can be defined as examining something by disassembling its components, the materials of Hittite magical rituals have been examined in detail. The segment categories of this study are the materials made of clay, dough, stone, wood and metals. This research support the idea that there is a close relationship between the materials applied during rituals. Furthermore, some ritual behaviours and materials also show common features.

Keywords: Hittite Religion, Magic, Ritual, Magical Ritual, Segmentation.

HİTİT BÜYÜ RİTÜELLERİ VE SEGMENT ALANLARININ ÇÖZÜMLENMESİ (CTH 390-470)

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ii

YEMİN METNİ iii

ÖZET iv

ABSTRACT vi

İÇİNDEKİLER viii

KISALTMALAR xxix

ŞEKİLLER LİSTESİ xxxv

EKLER LİSTESİ xxxvi

GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM
RİTÜEL KAVRAMI VE DİN

1.1. RİTÜEL KAVRAMI VE RİTÜEL TEORİLERİ 6

1.1.1. Kavramlar: Ritüel, Rit, Seremoni 7

1.1.2. Ritüel Teorileri 15

1.1.2.1. Dinin Kökeni Olarak "Ritüel" 16

1.1.2.1.1. Erken Dönem Araştırmacıları 16

1.1.2.1.2. Mit-Ritüel Kuramı 19

1.1.2.1.3. Din Fenomenolojisi ve Ritüel 23

1.1.2.1.4. Psikanalizin Çalışma Nesnesi Olarak "Ritüel" 31

1.1.2.2. Toplumun Sosyal Boyutu Olarak "Ritüel" 35

1.1.2.2.1. İşlevselci Yaklaşım ve Ritüel 36

1.1.2.2.2. Yapısalcı Yaklaşım ve Ritüel 51

1.2. RİTÜELLERİN SINIFLANDIRILMASI 72

1.2.1. Geçiş Ritüelleri 77

1.2.2. Takvimsel-Döngüsel Ritüeller 80

1.2.3. Takas ve Paylaşım (*komünyon*) Ritüelleri 82
1.2.4. Felaket-Hastalık Ritüelleri: İyileştirme ve Arındırma 84
1.2.5. Bayram Ritüelleri 86
1.2.6. Politik Ritüeller 87
1.3. RİTÜEL VE BÜYÜ İLİŞKİSİ 89

İKİNCİ BÖLÜM
HİTİT DİNİNDE RİTÜEL VE BÜYÜ

2.1. HİTİT DİNİNİN GENEL HATLARI 101
2.2. HİTİTLERDE RİTÜEL VE BÜYÜ 132
2.2.1. Hititçe'de "Ritüel" Sözcüğü ve Kullanımı 132
2.2.2. Hititçe'de "Büyü" Sözcüğü ve Kullanımı 139
2.2.3. Hitit Büyü Ritüellerinin Genel Özellikleri 148
2.2.3.1. Hitit Büyü Ritüellerinde Başvurulan Uygulamalar 185
2.2.3.1.1. Benzetme (Analoji) Büyüsü 186
2.2.3.1.1.1. Bağlantı Kurma ve Aktarma 187
2.2.3.1.2. Özdeşleştirme ve Yerine Geçme Büyüsü 188
2.2.3.1.2.1. *tarpalli*- Uygulaması 189
2.2.3.1.2.2. *nakkušši*- Uygulaması 191
2.2.3.1.3. Etkileme Büyüsü, Kötülüğe Karşı Büyü ve Döndürme Büyüsü 192
2.3. HİTİT BÜYÜ RİTÜELLERİNİN SINIFLANDIRILMASI 193
2.3.1. Coğrafi Sınıflandırma 193
2.3.2. Yapılış Amacına Göre Sınıflandırma 214

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
HİTİT BÜYÜ RİTÜELLERİNDEKİ SEGMENT ALANLARI

3.1. KİL VE KİLDEN MALZEMELER 218

3.1.1. IM 218

3.1.1.1. Metin Yerleri 218

3.1.1.2. Yorum 219

3.1.2. *u̯ila(n)-/u̯iln-/ulin-* 222

3.1.2.1. Metin Yerleri 222

3.1.2.2. Yorum 222

3.1.3. *purut-* 222

3.1.3.1. Metin yerleri 222

3.1.3.2. Yorum 223

3.1.4. *šalu̯ena-/šalu̯ina-* 225

3.1.4.1. Metin Yerleri 225

3.1.4.2. Yorum 225

3.1.5. *ḫalena-/ḫalina-* 227

3.1.5.1. Metin Yerleri 227

3.1.5.2. Yorum 227

3.1.6. Kilden Tanrı Figürleri 227

3.1.6.1. Metin Yerleri 227

3.1.6.2. Yorum 228

3.1.7. Kilden İnsan Figürleri 229

3.1.7.1. Metin Yerleri 229

3.1.7.2. Yorum 229

3.1.8. Kilden Hayvan Figürleri 230

3.1.8.1. Metin Yerleri 230

3.1.8.2. Yorum 230

3.1.9. Kilden Uzuvlar 231

3.1.9.1. Metin Yerleri 231

3.1.9.2. Yorum 231

3.1.10. Kilden Yiyecek Malzemeleri 232

3.1.10.1. Metin Yerleri 232
3.1.10.2. Yorum 233
3.1.11. Kilden Kaplar 233
3.1.11.1. Metin Yerleri 233
3.1.11.2. Yorum 234
3.1.12. Kilden Figürler ve Diğer Malzemeler 236
3.1.12.1. Metin Yerleri 236
3.1.12.2. Yorum 238
3.2. HAMUR VE HAMURDAN MALZEMELER 242
3.2.1. *išna-/eššana-/iššana-* 242
3.2.1.1. Metin Yerleri 242
3.2.1.2. Yorum 242
3.2.2. Hamurdan Hayvan Figürleri 245
3.2.2.1. Metin Yerleri 244
3.2.2.2. Yorum 245
3.2.3. Hamurdan Vücut Uzuvları 246
3.2.3.1. Metin Yerleri 246
3.2.3.2. Yorum 247
3.2.4. Hamurdan Kaplar 248
3.2.4.1. Metin Yerleri 248
3.2.4.2. Yorum 248
3.2.5. Hamurdan Figürler ve Diğer Malzemeler 249
3.2.5.1. Metin Yerleri 249
3.2.5.2. Yorum 250
3.3. TAŞLAR, MİNERALLER VE TAŞTAN YAPILMIŞ MALZEMELER 251
3.3.1. NA_4 251
3.3.1.1. Metin Yerleri 251
3.3.1.2. Yorum 252
3.3.2. $^{NA}{}_4$*paššila-/paššilu-/paššili-* 253
3.3.2.1. Metin Yerleri 253
3.3.2.2. Yorum 254

3.3.3. $^{NA}_{4}$*zapzagai- /zapzaki-/zapziki-* 256
3.3.3.1. Metin Yerleri 256
3.3.3.2. Yorum 257
3.3.4. $^{NA}_{4}$ZÚ 258
3.3.4.1. Metin Yerleri 258
3.3.4.2. Yorum 259
3.3.5. $^{NA}_{4}$*lulluri-* 259
3.3.5.1. Metin Yerleri 259
3.3.5.2. Yorum 259
3.3.6. $^{NA}_{4}$*parašḫa-/parašḫi-/parušḫa-* 260
3.3.6.1. Metin Yerleri 260
3.3.6.2. Yorum 260
3.3.7. $^{NA}_{4}$*kunkunu(z)zi-* 261
3.3.7.1. Metin Yerleri 261
3.3.7.2. Yorum 262
3.3.8. $^{NA}_{4}$ŠU.U 263
3.3.8.1. Metin Yerleri 263
3.3.8.2. Yorum 263
3.3.9. $^{NA}_{4}$*ku(u̯a)nna(n)-/*$^{NA}_{4}$*kunnan-* 264
3.3.9.1. Metin Yerleri 264
3.3.9.2. Yorum 264
3.3.10. $^{NA}_{4}$NUNUZ 265
3.3.10.1. Metin Yerleri 265
3.3.10.2. Yorum 265
3.3.11. $^{NA}_{4}$*ḫékur-/ḫegur-* 266
3.3.11.1. Metin Yerleri 266
3.3.11.2. Yorum 266
3.3.12. $^{NA}_{4}$*peru-/peruna-/piruna-* 267
3.3.12.1. Metin Yerleri 267
3.3.12.2. Yorum 267
3.3.13. *šamena-/šamana-* 268
3.3.13.1. Metin Yerleri 268

3.3.13.2. Yorum 270
3.3.14. $^{NA}_{4}$*ḫuu̯aši-* 271
3.3.14.1. Metin Yerleri 271
3.3.14.2. Yorum 271
3.3.15. $^{NA}_{4}$*nitri-* 273
3.3.15.1. Metin Yerleri 273
3.3.15.2. Yorum 273
3.3.16. $^{NA}_{4}$*ḫušta-/ḫušti-/ḫušza-* 274
3.3.16.1. Metin Yerleri 274
3.3.16.2. Yorum 274
3.3.17. $^{NA}_{4}$ZA.GÌN 275
3.3.17.1. Metin Yerleri 275
3.3.17.2. Yorum 276
3.3.18. $^{NA}_{4}$KA.GI.NA 277
3.3.18.1. Metin Yerleri 277
3.3.18.2. Yorum 277
3.3.19. $^{NA}_{4}$GUG 277
3.3.19.1. Metin Yerleri 277
3.3.19.2. Yorum 278
3.3.20. $^{NA}_{4}$DU$_{8}$.SÚ.A/DUḪ.ŠÚ.A 278
3.3.20.1. Metin Yerleri 278
3.3.20.2. Yorum 279
3.3.21. $^{NA}_{4}$TI 280
3.3.21.1. Metin Yerleri 280
3.3.21.2. Yorum 280
3.3.22. $^{NA}_{4}$KÁ.DINGIR.RA 281
3.3.22.1. Metin Yerleri 281
3.3.22.2. Yorum 281
3.3.23. $^{NA}_{4}$ARÀ$_{5}$ 282
3.3.23.1. Metin Yerleri 282
3.3.23.2. Yorum 282
3.3.24. $^{NA}_{4}$*ḫararazi-* 284

3.3.24.1. Metin Yerleri 284
3.3.24.2.Yorum 284
3.3.25. $^{NA}_{4}$AŠ.NU$_{11}$.GAL/ $^{NA}_{4}$AŠ.ŠIR.GAL 284
3.3.25.1. Metin Yerleri 284
3.3.25.2. Yorum 285
3.3.26. $^{NA}_{4}$*AYARTU(M)* 286
3.3.26.1. Metin Yerleri 286
3.3.26.2. Yorum 286
3.3.27. $^{NA}_{4}$*ḫulala-/ḪULALU(M)* 287
3.3.27.1. Metin Yerleri 287
3.3.27.2. Yorum 287
3.3.28. $^{NA}_{4}$IM.BABBAR 287
3.3.28.1. Metin Yerleri 287
3.3.28.2. Yorum 288
3.3.29. $^{NA}_{4}$KIŠIB 288
3.3.29.1. Metin Yerleri 288
3.3.29.2. Yorum 288
3.4. AHŞAP MALZEMELER 289
3.4.1. Ahşaptan İnsan Figürleri 289
3.4.1.1. Metin Yerleri 289
3.4.1.2. Yorum 289
3.4.2. Ahşaptan Hayvan Figürleri 289
3.4.2.1. Metin Yerleri 289
3.4.2.2. Yorum 290
3.4.3. Ahşaptan Yapı Malzemeleri 291
3.4.3.1. ^{GIŠ}ZA.LAM.GAR 291
3.4.3.1.1. Metin Yerleri 291
3.4.3.1.2. Yorum 291
3.4.3.2. ^{GIŠ}*armizzi-* 293
3.4.3.2.1. Metin Yerleri 293
3.4.3.2.2. Yorum 294
3.4.3.3. ^{GIŠ}*kurakki-* 295

3.4.3.3.1. Metin Yerleri 296
3.4.3.3.2. Yorum 296
3.4.3.4. ^{GIŠ}DÌM 296
3.4.3.4.1. Metin Yerleri 296
3.4.3.4.2. Yorum 297
3.4.3.5. $^{GIŠ/URUDU}$GAG 297
3.4.3.5.1. Metin Yerleri 297
3.4.3.5.2. Yorum 298
3.4.3.6.^{GIŠ}*šarḫuli-* 299
3.4.3.6.1. Metin Yerleri 299
3.4.3.6.2. Yorum 299
3.4.3.7.^{GIŠ}*palzaḫḫa-*/^{GIŠ}*palzaḫa-*/^{GIŠ}*palzašḫa-* 299
3.4.3.7.1. Metin Yerleri 299
3.4.3.7.2. Yorum 300
3.4.3.8. ^{GIŠ}ÙR 300
3.4.3.8.1. Metin Yerleri 300
3.4.3.8.2. Yorum 300
3.4.3.9. ^{GIŠ}*išparuzzi-* ve ^{GIŠ}*iškiššana-* 301
3.4.3.9.1. Metin Yerleri 301
3.4.3.9.2. Yorum 301
3.4.3.10. ^{GIŠ}*ḫuimpa-* 302
3.4.3.10.1. Metin Yerleri 302
3.4.3.10.2. Yorum 302
3.4.3.11. ^{GIŠ}*ḫitašša-* 303
3.4.3.11.1. Metin Yerleri 303
3.4.3.11.2. Yorum 303
3.4.3.12. ^{GIŠ}KUN$_5$ 304
3.4.3.12.1. Metin Yerleri 304
3.4.3.12.2. Yorum 304
3.4.3.13. GIŠ GUNNI 305
3.4.3.13.1. Metin Yerleri 305
3.4.3.13.2. Yorum 305

3.4.3.14. ^{GIŠ}AB 305
3.4.3.14.1. Metin Yerleri 305
3.4.3.14.2. Yorum 306
3.4.3.15. ^{GIŠ}*lutta-*/^{GIŠ}*luttai-* 306
3.4.3.15.1. Metin Yerleri 306
3.4.3.15.2. Yorum 306
3.4.3.16. Kapı ve Kapıyla İlişkili Ahşap Malzemeler 307
3.4.3.16.1. ^{GIŠ}IG 307
3.4.3.16.1.1. Metin Yerleri 307
3.4.3.16.1.2. Yorum 308
3.4.3.16.2. KÁ 310
3.4.3.16.2.1. Metin Yerleri 310
3.4.3.16.2.2. Yorum 310
3.4.3.16.3. KÁ.GAL 311
3.4.3.16.3.1. Metin Yerleri 311
3.4.3.16.3.2. Yorum 311
3.4.3.16.4. KÁ.GAL GI 312
3.4.3.16.4.1. Metin Yerleri 312
3.4.3.16.4.2. Yorum 312
3.4.3.16.5. KÁ.GAL ^{GIŠ}*ḫatalkišna-*/^{GIŠ}*ḫattalkešna-* 314
3.4.3.16.5.1. Metin Yerleri 314
3.4.3.16.5.2. Yorum 314
3.4.3.16.6. ^{GIŠ}*alanzanaš* KÁ.GAL-*aš* 315
3.4.3.16.6.1. Metin Yerleri 315
3.4.3.16.6.2. Yorum 315
3.4.3.16.7. ^{GIŠ}*araša-*/ ^{GIŠ}*araši-*/^{GIŠ}*ašari-* 316
3.4.3.16.7.1. Metin Yerleri 316
3.4.3.16.7.2. Yorum 317
3.4.3.16.8. ^{GIŠ}*ḫatalu̯aš* GIŠ-*ru* 317
3.4.3.16.8.1. Metin Yerleri 317
3.4.3.16.8.2. Yorum 317
3.4.3.16.9. ^{GIŠ}SAG.KUL 319

3.4.3.16.9.1. Metin Yerleri 319
3.4.3.16.9.2. Yorum 319
3.4.3.16.10. ^{GIŠ}*tarzu-*/^{GIŠ}*tarzuu̯a-* ve ^{GIŠ}*ḫatallu-*/^{GIŠ}*ḫattalu-* 320
3.4.3.16.10.1. Metin Yerleri 320
3.4.3.16.10.2. Yorum 320
3.4.3.16.11. ^{GIŠ}*u̯au̯arkima-* 321
3.4.3.16.11.1. Metin Yerleri 321
3.4.3.16.11.2. Yorum 322
3.4.3.16.12. ^{GIŠ}*kattaluzzi-* 322
3.4.3.16.12.1. Metin Yerleri 322
3.4.3.16.12.2. Yorum 322
3.4.4. Ahşap Mobilyalar 322
3.4.4.1. ^{GIŠ}BANŠUR 322
3.4.4.1.1. Metin Yerleri 322
3.4.4.1.2. Yorum 324
3.4.4.2. ^{GIŠ}BANŠUR.GIŠ 325
3.4.4.2.1. Metin Yerleri 325
3.4.4.2.2. Yorum 325
3.4.4.3. ^{GIŠ}BANŠUR.AD.KID 326
3.4.4.3.1. Metin Yerleri 326
3.4.4.3.2. Yorum 326
3.4.4.4. ^{GIŠ}ZAG.GAR.RA 327
3.4.4.4.1. Metin Yerleri 327
3.4.4.4.2. Yorum 328
3.4.4.5. ^{GIŠ}*ištana-*/^{GIŠ}*ištanana-* 328
3.4.4.5.1. Metin Yerleri 328
3.4.4.5.2. Yorum 328
3.4.4.6. ^{GIŠ}*tarše-* 329
3.4.4.6.1. Metin Yerleri 329
3.4.4.6.2. Yorum 329
3.4.4.7. GIŠ.NÁ 329

3.4.4.7.1. Metin Yerleri 329
3.4.4.7.2. Yorum 330
3.4.4.8. ^{GIŠ}*niniya(l)l-*/^{GIŠ}*niniyalla-* 331
3.4.4.8.1. Metin Yerleri 331
3.4.4.8.2. Yorum 332
3.4.4.9. ^{GIŠ}*patiyalli-*/^{GIŠ}*padiyalli-* 332
3.4.4.9.1. Metin Yerleri 332
3.4.4.9.2. Yorum 332
3.4.4.10. ^{GIŠ}ŠÚ.A 332
3.4.4.10.1. Metin Yerleri 332
3.4.4.10.2. Yorum 333
3.4.4.11. ^{GIŠ}GU.ZA 337
3.4.4.11.1. Metin Yerleri 336
3.4.4.11.2. Yorum 336
3.4.4.12. ^{GIŠ}DAG 336
3.4.4.12.1. Metin Yerleri 336
3.4.4.12.2. Yorum 337
3.4.4.13. ^{GIŠ}*ḫalmašuit-* 337
3.4.4.13.1. Metin Yerleri 337
3.4.4.13.2. Yorum 337
3.4.4.14. ^{GIŠ}GÌR.GUB 338
3.4.4.14.1. Metin Yerleri 338
3.4.4.14.2. Yorum 338
3.4.4.15. ^{GIŠ}*ḫapšalli-* 339
3.4.4.15.1. Metin Yerleri 339
3.4.4.15.2. Yorum 339
3.4.4.16. ^{GIŠ}*karnaši-*/^{GIŠ}*karnaš(š)a-* 340
3.4.4.16.1. Metin Yerleri 340
3.4.4.16.2. Yorum 340
3.4.4.17. ^{GIŠ}*kuppiššar-*/^{GIŠ}*kuppeššar-* 340
3.4.4.17.1. Metin Yerleri 340
3.4.4.17.2. Yorum 341

3.4.5. Ahşap Aletler 341
3.4.5.1. ^{GIŠ}TUKUL 341
3.4.5.1.1. Metin Yerleri 341
3.4.5.1.2. Yorum 342
3.4.5.2. ^{GIŠ}*šarpa-* 343
3.4.5.2.1. Metin Yerleri 343
3.4.5.2.2. Yorum 343
3.4.5.3. ^{GIŠ}*ḫaḫra-*/^{GIŠ}*ḫaḫḫara-* 344
3.4.5.3.1. Metin Yerleri 344
3.4.5.3.2. Yorum 344
3.4.5.4. ^{GIŠ}*tekan-/tegan-* 344
3.4.5.4.1. Metin Yerleri 344
3.4.5.4.2. Yorum 345
3.4.5.5. ^{GIŠ}AL 345
3.4.5.5.1. Metin Yerleri 345
3.4.5.5.2. Yorum 345
3.4.5.6. ^{GIŠ}MAR 346
3.4.5.6.1. Metin Yerleri 346
3.4.5.6.2. Yorum 346
3.4.5.7. ^{GIŠ}*intaluzi-* 347
3.4.5.7.1. Metin Yerleri 347
3.4.5.7.2. Yorum 347
3.4.5.8. ^{GIŠ}NÍG.GUL 348
3.4.5.8.1. Metin Yerleri 348
3.4.5.8.2. Yorum 348
3.4.5.9. ^{GIŠ}ŠUKUR 348
3.4.5.9.1. Metin Yerleri 348
3.4.5.9.2. Yorum 349
3.4.5.10. ^{GIŠ}*mari-*/^{GIŠ}*marit-* 349
3.4.5.10.1. Metin Yerleri 349
3.4.5.10.2. Yorum 349
3.4.5.11. ^{GIŠ}*ḫatalla-* 350

3.4.5.11.1. Metin Yerleri 350
3.4.5.11.2. Yorum 350
3.4.5.12. ^{GIŠ}PAN/BAN 350
3.4.5.12.1. Metin Yerleri 350
3.4.5.12.2. Yorum 351
3.4.5.13. $^{GI/GIŠ}$GAG.Ú.TAG.GA/$^{GI/GIŠ}$GAG.TAG.GA 352
3.4.5.13.1. Metin Yerleri 352
3.4.5.13.2. Yorum 352
3.4.5.14. $^{KUŠ/GIŠ}$MÁ.URU$_5$.URU/ $^{KUŠ/GIŠ}$É.MÁ.URU$_5$$^{(RU)}$ 353
3.4.5.14.1. Metin Yerleri 353
3.4.5.14.2. Yorum 353
3.4.5.15. ^{GIŠ}GIDRU 354
3.4.5.15.1. Metin Yerleri 354
3.4.5.15.2. Yorum 354
3.4.5.16. ^{GIŠ}*ḫuiša-*/^{GIŠ}*ḫueša-* ve ^{GIŠ}*ḫulali-* 355
3.4.5.16.1. Metin Yerleri 355
3.4.5.16.2. Yorum 355
3.4.5.17. GIŠ.ÉRÍN ZI.BA.NA/GIŠ. ÉRÍN *ZI-BA-NA* 357
3.4.5.17.1. Metin Yerleri 357
3.4.5.17.2. Yorum 357
3.4.5.18. GIŠ.ÉRÍN 358
3.4.5.18.1. Metin Yerleri 358
3.4.5.18.2. Yorum 359
3.4.5.19. ^{GIŠ}NUNUZ ZI.BA.NA 359
3.4.5.19.1. Metin Yerleri 359
3.4.5.19.2. Yorum 360
3.4.5.20. ^{GIŠ}*pakkušuu̯ar-* 360
3.4.5.20.1. Metin Yerleri 360
3.4.5.20.2. Yorum 360
3.4.5.21. ^{GIŠ}*tuḫḫan-*/^{GIŠ}*tuḫḫana-* 361
3.4.5.21.1. Metin Yerleri 361
3.4.5.21.2. Yorum 361

3.4.5.22. ^{GIŠ}*karputaḫḫa-* 361
3.4.5.22.1. Metin Yerleri 361
3.4.5.22.2. Yorum 361
3.4.5.23. *šappuu̯aš* GIŠ-*ru* 362
3.4.5.23.1. Metin Yerleri 362
3.4.5.23.2. Yorum 362
3.4.5.24. ^{GIŠ}*šartuliya-* 362
3.4.5.24.1. Metin Yerleri 362
3.4.5.24.2. Yorum 362
3.4.6. Ahşaptan Müzik Aletleri 363
3.4.6.1. Metin Yerleri 363
3.4.6.2. Yorum 364
3.4.7. Ahşaptan Diğer Malzemeler 366
3.4.7.1. ^{GIŠ}APIN 366
3.4.7.1.1. Metin Yerleri 366
3.4.7.1.2. Yorum 366
3.4.7.2. ^{GIŠ}GÍGIR/^{GIŠ}GIGÍR 368
3.4.7.2.1. Metin Yerleri 368
3.4.7.2.2. Yorum 369
3.4.7.3. ^{GIŠ}MAR.GÍD.DA 370
3.4.7.3.1. Metin Yerleri 370
3.4.7.3.2. Yorum 371
3.4.7.4. ^{GIŠ}*ḫuluganni-* 371
3.4.7.4.1. Metin Yerleri 371
3.4.7.4.2. Yorum 372
3.4.7.5. ^{GIŠ}*ḫurki-* 372
3.4.7.5.1. Metin Yerleri 372
3.4.7.5.2. Yorum 372
3.4.7.6. ^{GIŠ}UMBIN 373
3.4.7.6.1. Metin Yerleri 373
3.4.7.6.2. Yorum 373
3.4.7.7. ^{GIŠ}*iuga-*/^{GIŠ}*iuka-* 373

3.4.7.7.1. Metin Yerleri 373
3.4.7.7.2. Yorum 373
3.4.7.8. ^{GIŠ}ŠÙDUN/^{GIŠ}ŠUDUL 374
3.4.7.8.1. Metin Yerleri 374
3.4.7.8.2. Yorum 374
3.4.7.9. ^{GIŠ}GA.ZUM 375
3.4.7.9.1. Metin Yerleri 375
3.4.7.9.2. Yorum 375
3.4.7.10. ^{GIŠ}*šarra-* 376
3.4.7.10.1. Metin Yerleri 376
3.4.7.10.2. Yorum 377
3.4.7.11. ^{GIŠ}*zappitanu-* 377
3.4.7.11.1. Metin Yerleri 377
3.4.7.11.2. Yorum 378
3.4.7.12. ^{GIŠ}*zuppari-*/^{GIŠ}*zupparu-* 378
3.4.7.12.1. Metin Yerleri 378
3.4.7.12.2. Yorum 378
3.4.7.13. ^{GIŠ}*kišdu-*/^{GIŠ}*kištu-*/^{GIŠ}*keštu-*/^{GIŠ}*kištem-* 379
3.4.7.13.1. Metin Yerleri 379
3.4.7.13.2. Yorum 380
3.4.7.14. ^{GIŠ}MA.SÁ.AB 380
3.4.7.14.1. Metin Yerleri 380
3.4.7.14.2. Yorum 380
3.4.7.15. $^{GI/GIŠ}$*pattar-* 381
3.4.7.15.1. Metin Yerleri 381
3.4.7.15.2. Yorum 381
3.4.7.16. $^{GI/URUDU}$PISAN 385
3.4.7.16.1. Metin Yerleri 385
3.4.7.16.2. Yorum 386
3.4.7.17. ^{GI}PISAN.TÚG 386
3.4.7.17.1. Metin Yerleri 386
3.4.7.17.2. Yorum 386

3.4.7.18. ^{GIŠ}*puri-*/^{GIŠ}*puriya-* 386
3.4.7.18.1. Metin Yerleri 386
3.4.7.18.2. Yorum 386
3.4.7.19. ALAM GIŠ 387
3.4.7.19.1. Metin Yerleri 387
3.4.7.19.2. Yorum 387
3.4.7.20. ALAM ^{GIŠ}ERIN 388
3.4.7.20.1. Metin Yerleri 388
3.4.7.20.2. Yorum 388
3.4.7.21. *TUP-PA* ^{GIŠ}*LI-IḪ-E* 388
3.4.7.21.1. Metin Yerleri 388
3.4.7.21.2. Yorum 389
3.5. METAL VE METALDEN MALZEMELER 389
3.5.1. Gümüş ve Gümüşten Malzemeler 389
3.5.1.1. KÙ.BABBAR 389
3.5.1.1.1. Metin Yerleri 389
3.5.1.1.2. Yorum 390
3.5.1.2. Gümüşten Hayvan Figürleri 394
3.5.1.2.1. Metin Yerleri 394
3.5.1.2.2. Yorum 394
3.5.1.3. Gümüşten Uzuvlar 395
3.5.1.3.1. Metin Yerleri 395
3.5.1.3.2. Yorum 396
3.5.1.4. Gümüşten Kaplar 397
3.5.1.4.1. Metin Yerleri 397
3.5.1.4.2. Yorum 398
3.5.1.5. Gümüşten Taşlar 400
3.5.1.5.1. Metin Yerleri 400
3.5.1.5.2. Yorum 400
3.5.1.6. Gümüşten Ahşap Malzemeler 401
3.5.1.6.1. Metin Yerleri 401
3.5.1.6.2. Yorum 403

3.5.1.7. Gümüşten Bitki Figürleri 404
3.5.1.7.1. Metin Yerleri 404
3.5.1.7.2. Yorum 405
3.5.1.8. Gümüşten Takı Malzemeleri 405
3.5.1.8.1. Metin Yerleri 405
3.5.1.8.2. Yorum 405
3.5.1.9. Gümüşten Yapı Malzemeler 406
3.5.1.9.1. Metin Yerleri 406
3.5.1.9.2. Yorum 407
3.5.1.10. Gümüşten Diğer Malzemeler 408
3.5.1.10.1. Metin Yerleri 408
3.5.1.10.2. Yorum 408
3.5.2. Altın ve Altından Malzemeler 409
3.5.2.1. GUŠKIN 409
3.5.2.1.1. Metin Yerleri 409
3.5.2.1.2. Yorum 409
3.5.2.2. KÙ.GI 413
3.5.2.2.1. Metin Yerleri 413
3.5.2.2.2. Yorum 414
3.5.2.3. Altından Hayvan Figürleri 415
3.5.2.3.1. Metin Yerleri 415
3.5.2.3.2. Yorum 415
3.5.2.4. Altından Vücut Uzuvları 415
3.5.2.4.1. Metin Yerleri 415
3.5.2.4.2. Yorum 416
3.5.2.5. Altından Kaplar 418
3.5.2.5.1. Metin Yerleri 418
3.5.2.5.2. Yorum 419
3.5.2.6. Altından Ahşap Malzemeler 420
3.5.2.6.1. Metin Yerleri 420
3.5.2.6.2. Yorum 421
3.5.2.7. Altından Bitki Figürleri 422

3.5.2.7.1. Metin Yerleri 422
3.5.2.7.2. Yorum 422
3.5.2.8. Altından Yapı Malzemeleri 422
3.5.2.8.1. Metin Yerleri 422
3.5.2.8.2. Yorum 424
3.5.2.9. Altından Diğer Malzemeler 424
3.5.2.9.1. Metin Yerleri 424
3.5.2.9.2. Yorum 424
3.5.3. Bakır ve Bakırdan Malzemeler 425
3.5.3.1. URUDU 425
3.5.3.1.1. Metin Yerleri 425
3.5.3.1.2. Yorum 426
3.5.3.2. *kuu̯anna-* 427
3.5.3.2.1. Metin Yerleri 427
3.5.3.2.2. Yorum 428
3.5.3.3. Bakırdan Hayvan Figürleri 428
3.5.3.3.1. Metin Yerleri 428
3.5.3.3.2. Yorum 428
3.5.3.4. Bakırdan Kaplar 429
3.5.3.4.1. Metin Yerleri 429
3.5.3.4.2. Yorum 429
3.5.3.5. Bakırdan Takı Malzemeleri 431
3.5.3.5.1. Metin Yerleri 431
3.5.3.5.2. Yorum 431
3.5.3.6. Bakırdan Yapı Malzemeleri 432
3.5.3.6.1. Metin Yerleri 432
3.5.3.6.2. Yorum 433
3.5.3.7. Bakırdan Aletler 433
3.5.3.7.1. Metin Yerleri 433
3.5.3.7.2. Yorum 435
3.5.4. Tunç ve Tunçtan Malzemeler 437
3.5.4.1. ZABAR 437

3.5.4.1.1. Metin Yerleri 437
3.5.4.1.2. Yorum 437
3.5.4.2. Tunçtan Hayvan Figürleri 438
3.5.4.2.1. Metin Yerleri 438
3.5.4.2.2. Yorum 438
3.5.4.3. Tunçtan Uzuvlar 439
3.5.4.3.1. Metin Yerleri 439
3.5.4.3.2. Yorum 439
3.5.4.4. Tunçtan Kaplar 440
3.5.4.4.1. Metin Yerleri 440
3.5.4.4.2. Yorum 440
3.5.4.5. Tunçtan Bitki Figürleri 441
3.5.4.5.1. Metin Yerleri 441
3.5.4.5.2. Yorum 442
3.5.4.6. Tunçtan Yapı Malzemeleri 442
3.5.4.6.1. Metin Yerleri 442
3.5.4.6.2. Yorum 443
3.5.4.7. Tunçtan Diğer Malzemeler 444
3.5.4.7.1. Metin Yerleri 444
3.5.4.7.2. Yorum 445
3.5.5. Demir ve Demirden Malzemeler 447
3.5.5.1. AN.BAR 447
3.5.5.1.1. Metin Yerleri 447
3.5.5.1.2. Yorum 447
3.5.5.2. *ḫapalki-* 449
3.5.5.2.1. Metin Yerleri 449
3.5.5.2.2. Yorum 450
3.5.5.3. AN.BAR GE_6 450
3.5.5.3.1. Metin Yerleri 450
3.5.5.3.2. Yorum 450
3.5.5.4. Demirden Hayvan Figürleri 451
3.5.5.4.1. Metin Yerleri 451

3.5.5.4.2. Yorum 451
3.5.5.5. Demirden Uzuvlar 451
3.5.5.5.1. Metin Yerleri 451
3.5.5.5.2. Yorum 452
3.5.5.6. Demirden Ahşap Malzemeler 452
3.5.5.6.1. Metin Yerleri 452
3.5.5.6.2. Yorum 452
3.5.5.7. Demirden Bitki Figürleri 453
3.5.5.7.1. Metin Yerleri 453
3.5.5.7.2. Yorum 454
3.5.5.8. Demirden Yapı Malzemeleri 454
3.5.5.8.1. Metin Yerleri 454
3.5.5.8.2. Yorum 455
3.5.5.9. Demirden Diğer Malzemeler 455
3.5.5.9.1. Metin Yerleri 455
3.5.5.9.2. Yorum 456
3.5.6. Kurşun ve Kurşundan Malzemeler 457
3.5.6.1. A.BÁR 457
3.5.6.1.1. Metin Yerleri 457
3.5.6.1.2. Yorum 457
3.5.6.2. A.GAR$_5$ 458
3.5.6.2.1. Metin Yerleri 458
3.5.6.2.2. Yorum 458
3.5.6.3. *šulai-/šuli-/šuliya-* 458
3.5.6.3.1. Metin Yerleri 458
3.5.6.3.2. Yorum 458
3.5.6.4. Kurşundan Ahşap Malzemeler 459
3.5.6.4.1. Metin Yerleri 459
3.5.6.4.2. Yorum 459
3.5.7. Kalay ve Kalaydan Malzemeler 459
3.5.7.1. AN.NA 459
3.5.7.1.1. Metin Yerleri 459

3.5.7.1.2. Yorum 460
3.5.7.2. NAGGA 460
3.5.7.2.1. Metin Yerleri 460
3.5.7.2.2. Yorum 460
3.5.7.3. ^{URUDU}*kakkari*- NAGGA 462
3.5.7.3.1. Metin Yerleri 462
3.5.7.3.2. Yorum 462

SONUÇ 463
KAYNAKÇA 472
EKLER

KISALTMALAR

Yayın Kısaltmaları

AJA	American Journal of Archaeology, Archaeological Institute of America - 1885/1897vd.
AJS	American Journal of Sociology, The University of Chicago - 1895vd.
AnAnt	Anatolia Antiqua/Eski Anadolu – Paris, İstanbul 1991vd.
ANET	Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, Ed. J. B. Pritchard, 3rd Edition - Princeton 1969.
AnSt	Anatolian Studies, Journal of the British Institute of Archaeology at Ankara - London 1951vd.
AOAT	Alter Orient und Altes Testament: Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte des Alten Orients und des Alten Testaments, Kavelaer/Neukirchen-Vluyn - Münster 1968vd.
AoF	Altorientalische Forschungen - Berlin 1974vd.
AOS	American Oriental Series - New Haven.
ArAnat	Archivum Anatolicum/Anadolu Arşivleri, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri – Ankara 1995vd.
ArOr	Archív Orientální – Praha 1929vd.
ASOR	American Schools of Oriental Research – New Haven.
AuOr	Aula Orientalis. Revista de estudios del Próximo Oriente Antiguo – Barcelona 1983vd.
AÜ	Ankara Üniversitesi – Ankara.
AÜDTCFD	Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi – Ankara 1942/43vd.
AÜDTCFY	Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları – Ankara 1944vd.
BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research – New Haven 1920vd.

BCBO	Biblioteca de Ciencias Bíblicas y Orientales – Madrid.
BiOr	Biblioteca Orientalis – Leiden 1943vd.
BJS	The British Journal of Sociology – London 1950vd.
BMECCJ	Bulletin of the Middle Eastern Culture Center in Japan – Wiesbaden 1984vd.
CAD	The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago – Chicago 1956vd.
CANE	Civilizations of Ancient Near East – New York 1995.
CHANE	Culture and History of the Ancient Near East – Leiden, Boston, Köln 1982vd.
CHD	The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago – Chicago 1982vd.
ChS	Corpus der hurritischen Sprachdenkmäler – Rome 1984vd.
CNI	The Carsten Niebuhr Institute of Near Eastern Studies – Copenhagen.
CollAn	Colloquium Anatolicum/Anadolu Sohbetleri (Institutum Turcicum scientiae antiquitatis cum collaboratione Societatis Anatolicae/Türk eskiçağ bilimleri enstitüsü Societas Anatolica'nın isbirliği ile) - İstanbul 2002vd.
CoS	The Context of Scripture Online – Leiden, Boston 2003vd.
CTH	Emmanuel Laroche, Catalogue des textes hittites - Paris 1971vd.
DBH	Dresdner Beiträge zur Hethitologie - Dresden 2002vd.
DMOA	Documenta et Monumenta Orientis Antiqui – Leiden.
Eothen	Collana di studi sulle civiltà dell'Oriente antico – Firenze 1988vd.
ePSD	Electronic The Pennsylvania Sumerian Dictionary.
FsCarruba	Natalicium. Studi di Ittitologica in onore di Onofrio Carruba (OrNs 73/4) – Rome 2004.
FsGordon	Orient and Occident: Essays Presented to Cyrus H. Gordon (AOAT 22) - Neukirchen-Vluyn 1973.
FsGüterbock	Kaniššuwar: A Tribute to Hans G. Güterbock on his Seventy-fifth Birthday May 27, 1983 (AS 23) – Chicago 1986.

FsGüterbock²	Recent Developments in Hittite Archaeology and History. Papers in Memory of Hans G. Güterbock – Winona Lake, Indiana 2002.
FsHaas	Kulturgeschichten. Altorientalische Studien für Volkert Haas zum 65. Geburtstag – Saarbrücken 2001.
FsHawkins	*Ipamati kistamati pari tumatimis*. Luwian and Hittite Studies Presented to J. David Hawkins on the Occasion of his 70th Birthday. (Tel Aviv University, Sonia and Marco Nadler Institute of Archaeology, Monograph Series Number 28) – Tel Aviv 2010.
FsHoffner	Hittite Studies in Honor of Harry A. Hoffner Jr. on the Occasion of His 65th Birthday – Winona Lake, Indiana 2003.
FsImparati	Anatolia antica: studi in memoria di Fiorella Imparati (Eothen 11) – Firenze 2002.
FsKošak	Tabularia Hethaeorum: Hethitologische Beiträge Silvin Košak zum 65. Geburtstag (DBH 25) – Wiesbaden 2007.
FsKramer	Studies in Literature from the Ancient Near East, by Members of the American Oriental Society, Dedicated to Samuel Noah Kramer (JAOS 103) – New Haven 1983.
FsMelchert	Ex Anatolia Lux. Anatolian and Indo-European studies in honor of H. Craig Melchert on the occasion of his sixty-fifth birthday – Ann Arbor, New York 2010.
FsOtten	Festschrift Heinrich Otten – Wiesbaden 1973.
FsOtten²	Documentum Asiae Minoris antiquae: Festschrift für Heinrich Otten zum 75. Geburtstag – Wiesbaden 1988.
FsPopko	Silva Anatolica: Anatolian Studies Presented to Maciej Popko on the Occasion of His 65th Birthday – Warsaw 2002.
FsSinger	Pax Hethitica: Studies on the Hittites and their Neighbours in Honour of Itamar Singer (StBoT 51) – Wiesbaden 2010.
GGAM	Glass and Glass Making in Ancient Mesopotamia: An Edition of the Cuneiform Texts Which Contain Instructions for

	Glassmakers with a Catalogue of Surviving Objects – New York 1970.
HANE/M	History of the Ancient Near East/Monographs – Padova.
HbOr	Handbuch der Orientalistik – Leiden.
HDT	Hittite Diplomatic Texts – Winona Lake, Indiana 1999.
HED	Hittite Etymological Dictionary – Berlin, New York 1984vd.
HEG	Hethitisches Etymologisches Glossar – Innsbruck 1977vd.
HHB I	Die hattisch-hethitischen Bilinguen I (DMOA 17/1) – Leiden 1974.
HHB II	Die hattisch-hethitischen Bilinguen II (DMOA 17/2) – Leiden 2002.
HS	Historische Sprachfroschung bkz. KZ
HT	Hittite Texts in the Cuneiform Character from the Tablets in the British Museum. Autographed by Leonard William King – London 1920.
HWb	J. Friedrich, Hethitisches Wörterbuch – Heidelberg 1952.
HZL	Hethitisches Zeichenlexikon: Inventar und Interpretation der Keilschriftzeichen aus den Boğazköy-Texten (StBoT 2) – Wiesbaden 1989.
IHAC	Institute for the History of Ancient Civilizations – Changchun.
JAC	Journal of Ancient Civilizations – Changchun 1986vd.
JANER	Journal of Ancient Near Eastern Religions – Leiden 2001vd.
JAOS	Journal of American Oriental Society – Baltimore, Maryland 1851vd.
JCS	Journal of Cuneiform Studies – New Haven 1947vd.
JISMOR	Journal of the Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions – Kyoto 2005vd.
KASKAL	Rivista di storia, ambienti e culture de Vicino Oriente Antico – Rome 2004vd.
KBo	Keilschrifttexte aus der Boghazköy - Leipzig 1916-1923, Leiden 1954vd.
KUB	Keilschrifturkunden aus der Boghazköy - Berlin 1921vd.

KZ	Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung (ZVS) daha sonra Historische Sprachforschung (HS) – Berlin, Göttingen 1852vd.
MDOG	Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin – Berlin 1899vd.
MSS	Münchener Studien zur Sprachwissenschaft – München 1952vd.
NABU	Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires – Paris 1987vd.
NINO	The Netherlands Institute for the Near East – Leiden.
Or	Orient: Reports of the Society for Near Eastern Studies in Japan – Oxford 1960vd.
OrAnt	Oriens Antiquus. Rivista del Centro per l'Antichità e la Storia dell' Arte del Vicino Oriente – Rome 1962vd.
OrNs	Orientalia (Nova Series) – Rome 1932vd.
RA	Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale – Paris 1886vd.
RAI	Rencontre Assyriologique Internationale.
RANT	Res Antiquae – Bruxelles 2004vd.
RGTC	Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes, Tübinger Atlas der Alten Orient Beihefte Reihe B7 – Wiesbaden.
RHA	Revue Hittite et Asianique – Paris 1930-1978.
RlA	Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie – Berlin 1928vd.
SBL	Society of Biblical Literature – Winona Lake, Indiana.
SCO	Studi Classici e Orientali, Università degli Studi di Pisa. Istituto di archeologia e di storia – Pisa 1951vd.
SEL	Studi Epigrafici e Linguistici Sul Vicino Oriente Antico – Verona.
SMEA	Studi micenei ed egeo-anatolici - Rome 1966vd.
SOr	Sources Orientales **–** Paris 1957vd.
StBoT	Studien zu den Boğazköy-Texten - Wiesbaden 1965vd.
StMed	Studia Mediterranea – Pavia 1980vd.
THeth	Texte der Hethiter - Heidelberg 1971vd.

TTKY	Türk Tarih Kurumu Yayınları – Ankara.
TU	Technische Universität – Dresden.
TUATNF	Texte aus der Umwelt des Alten Testaments – Gütersloh 2004vd.
VBoT	Verstreute Boghazköi-Texte, Albrecht Goetze - Marburg 1930.
VO	Vicino Oriente. Annuario dell'Istituto del Vicino Oriente – Rome 1978vd.
YKY	Yapı Kredi Yayınları – İstanbul.
YOSR	Yale Oriental Series, Researches – New Haven.
ZA	Zeitschrift Assyriologie Vorderasiatische Archäologie – Leipzig, Berlin 1887vd.
ZVS	Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung. (Bkz. KZ.)

Metin Kısaltmaları

Ak.	Akusatif, ismin –i hali
Akk.	Kendisinden sonraki kelimenin Akadça olduğunu belirtir.
bkz.	Bakınız
c.	common gender-hem dişi hem de eril cins
Gen.	Genetif, aitlik durumunu ifade eder.
Hit.	Kendisinden sonraki Hititçe olduğunu belirtir.
Hurr.	Kendisinden sonraki kelimenin Hurrice olduğunu belirtir.
Lat.	Kendisinden sonraki kelimenin Latince olduğunu belirtir.
Nr.	Number
Part.	Partizip-Ortaç
s.	Sayfa No
ss.	Sayfadan Sayfaya
Süm.	Kendisinden sonraki kelimenin Sümerce olduğunu gösterir.
Süt.	Sütun-Kolon
Ug.	Ugarit dili
vd.	Ve devamı

TRANSKRİPSİYON VE TRANSLİTERASYON İŞARETLERİ

[ ]	Tabletin söz konusu kısmının kırık olduğunu gösterir
[( )]	Yuvarlak parantez içerisindeki bölümün, metnin dublikatı ya da paralelinden tamamlandığını gösterir.
[x]	Kırık metin yerlerinde sayısı hesaplanamayan işaretler yerine kullanılır.
[. . .]	Kırık metin yerlerinde sayısı yaklaşık olarak hesaplanabilen işaretler yerine kullanılır.
( )	Tercümenin daha iyi anlaşılabilmesi için yapılan ilaveleri gösterir.
+	Direk "join"lenen kısımları gösterir.
(+)	İndirek "join"leri gösterir.
< >	Kâtiplerin unutmuş oldukları işaretleri içine alır.
<< >>	Metinden çıkarılmış kısımları gösterir.
?	Tercümenin şüpheli olduğunu gösterir.
??	Söz konusu tercümenin çok şüpheli olduğunu gösterir.
!	Kendisinden önce gelmiş olan işaretin, metnin söz konusu kısmında uygunsuzluğuna işaret eder.
_____	Tabletin paragraf ayrımında olduğunu gösterir.
X	Metinlerde okunamayan işaret ya da işaretleri gösterir.
x+1	Tabletin baş kısmının eksik olduğunu ve numaralamanın bu satırdan başladığını gösterir. Birden fazla Sümerce işaretten oluşan kelimelerde işaretlerin arasına yerleştirilir.
-	Hititçe ve Akadça kelimeleri oluşturan işaretlerin arasına konur.
(. . .)	Tarihi belli olmayan yayınlar için yayın tarihi yerine yazılır.
.	Harflerin altında olan nokta işareti işaretin hasarlı kısmını gösterir.
{ }	Kâtip tarafından silinen işaretleri gösterir.
§	Hititçe metinlerde paragrafın başlangıcını gösterir.

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1: Émile Durkheim'ın Ritüel Sınıflandırması s. 75
Şekil 2: James George Frazer'ın Büyü Sınıflandırması s. 92
Şekil 3: James Frazer'ın Sempatik Büyü Şeması s. 92
Şekil 4: Émile Durkheim'ın Din ve Büyü Ayrımı s. 94
Şekil 5: Bronislaw Malinowski'nin Büyü ve Din Ayrımı s. 97
Şekil 6: Hitit Büyü Ritüeli İçin Bir Şema Çalışması s. 184

EKLER LİSTESİ

Ek 1: Hitit Büyü Ritüelleri Metin Yerleri ek s. 1
Ek 2: Dizin ek s. 16

GİRİŞ

"Ritüeller, kalabalıkları bir arada tutan bağlardır ve eğer bağ ortadan kaldırılırsa toplumda karmaşa olur."[1]

Ritüel; kutsal varlıklara odaklanan, bilinçli ve istekli olarak tekrar edilen sembolik davranışlar olarak tanımlanabilir. Ancak bizim bir davranışa ritüel diyebilmemiz için onun kimi özellikleri içerisinde barındırıyor olması gerekir. Bunlar arasında, kutsal sembolizmi, kuralcılık, resmiyet, değişmezlik, geleneksellik ve performans vardır. Ritüel, hemen her toplumda, düzenli ve sınırları belirgin, sık sık tekrarlanan standartlaşmış bir edim olarak karşımıza çıkar.

Tezimizin ilk bölümünü oluşturan teorik kısımda ritüelin kavramsal açıklaması yapıldıktan sonra rit ve seremoni gibi kelimelerle iç içe geçmiş bir şekilde kullanılan bu terimin nasıl tanımlanabileceği konusu ele alınmıştır. Daha sonra ise bir dinin temel bileşenlerinden olan ritüelin sosyal bilim alanlarında ne şekilde incelendiği ve ritüel üzerine geliştirilen teoriler incelenmiştir. Bu bölüm ritüelin, "Din nedir ve nasıl ortaya çıkmıştır?" sorusunun tartışılmaya başlanmasından itibaren sosyal bilimlerin ilgi alanına girdiğini göstermektedir. Öyle ki toplumun her noktasına nüfuz eden ve dinin pratik boyutunu temsil eden ritüellerden bağımsız bir din incelemesi yapmak imkânsızdır. Ritüel Kavramı ve Din başlığı, Hitit ritüellerinin aslında günümüz uygulamalarından çok da ayrı bir yerde durmadığını ve bu uygulamaların sanılandan daha derin bir anlam taşıdığını ortaya koymuştur.

Çalışmanın ikinci bölümünde, Hitit dininde ritüel ve büyü olguları ele alınmıştır. İncelenen ritüel metinlerinden yola çıkılarak ritüel ve büyü terimlerinin kavramsal bir analizi yapılmış, metinlerde ritüel ve büyü için kullanılan kavramlar incelenmiştir. Böylece Hitit dininde ritüel ve büyünün ne kadar iç içe geçmiş olduğu açıkça görülmüştür. Büyü ritüelleri, bayramlar, mitoslar, dualar, fallar ve kehanetlerin

[1] The Lî Kî (The Book of Rites), Konfüçyüsçülüğün 5 kitabından biridir ve MÖ 213 yılından Konfüçyüs'ün takipçileri tarafından yazıya geçirilmiştir. Lî, "ritüel, seremoni" olarak tercüme edilmektedir. Lî, insan doğası, etik ve sosyal düzene odaklanarak bunların bireyin yaşamında uygulanmasını öğütler. Talimatlar ve kurumlar, kurallar ve düzenlemeler ile ritüeller ve görgü kurallarını içerir.

tamamlayıcısı olarak işlev görmüş ve bu bakımdan Hitit dininin vazgeçilmez bir parçasını oluşturmuştur.

Çalışmanın amacı; Hitit büyü ritüellerinde başvurulan malzemeler arasındaki bağlantıların tespit edilmesi ve buradan genel bir ritüel değerlendirmesine ulaşılıp ulaşılamayacağının ortaya konmasıdır. Böyle bir değerlendirme yapabilmek için üç aşamalı bir yöntem izlenmiştir. İlk olarak incelenecek büyü ritüeli metinleri tespit edilmiş ve Emanuel Laroche'un "*Kleinasiatische Magie*" başlığı altında topladığı CTH 390-470 arasında yer alan ritüellerin incelenmesi kararlaştırılmıştır. Kuşkusuz Hitit büyü ritüelleri bunlarla sınırlı değildir. Laroche, CTH 471-500 arasında Kizzuvatna kökenli ritüelleri, CTH 591-724 arasında ise bayram ritüellerini listelemiştir. Ancak çalışma için seçtiğimiz ritüel grubu Hitit coğrafyasındaki farklı geleneklere ait veriler sunması ve yapılış amacı bakımından çeşitlilik arz etmesi nedeniyle tercih edilmiştir. Bu çalışma, uygulanma amacı ya da ait olduğu coğrafi geleneğe göre gruplandırılan ritüellere odaklanmamaktadır. Aksine çalışmanın ortaya çıkarmayı amaçladığı temel noktalardan biri, devlet dini altında arşivlerde toplanan birbirinden farklı ritüellerde kullanılan malzemeler arasında herhangi bir ortaklığın tespit edilip edilemeyeceğidir. Hatti, Hurri, Luvi, Arzava ve Kizzuvatna kökenli ritüellerden oluşan geniş bir metin grubunun ele alınmasının en önemli nedeni de budur. Bu çalışma sonucunda farklı bölgelerde icra edilen ritüellerin ortak uygulamalara sahip olup olmadıkları da tespit edilebilecek, böylece Hitit devlet dininin ritüeller üzerindeki kontrol alanının ne kadar ileriye gittiği konusunda çıkarım yapma imkanı sağlanacaktır.

Çalışma alanını oluşturan ritüellerin tespitinden sonra ikinci aşama olarak metinlerin transkripsiyon ve transliterasyon çalışmaları yapılmaya başlanmıştır. Tez kapsamına dâhil edilen ritüel metinleri öncelikle birincil ve ikincil kaynaklardan faydalanılarak tercüme edilmiştir. Bu noktada, tablet metinlerinin duplikatları (tıpkı metin) ve fragmanları da çalışmaya dâhil edilmiştir. Ancak belirtmek gerekir ki kimi ritüeller Hattice, Hurrice ve Luvice bölümler içerdiğinden bu kısımların tercümesini yapmak maalesef mümkün olmamıştır. Öte yandan CTH 470, yalnızca ele geçirilen fragman metinlerini içerdiğinden ve bunların hangi ritüellere ait oldukları henüz tespit edilemediğinden oldukça dağınık bir görünüm sergileyen bu metin grubu da tezin çalışma alanına dahil edilememiştir.

Metinlerin transliterasyon çalışmasından sonra ise tezin yöntemi olarak belirlediğimiz segmentasyon çalışması gerçekleştirilmiştir. Segment kelimesi, Latince *sacere* "kesmek"[2] filinden türemiştir ve ilk olarak *segmentum* "kesilmiş bir şerit veya parça, kesme ve renkli kumaş şeritleri" anlamında kullanılmıştır. *Segmentum,* Ortaçağda bir geometri terimi olarak herhangi yuvarlak bir şeyin segmental bölümü anlamına gelmekle birlikte, 18. yüzyılın ortalarından itibaren hem fiil hem de isim olarak "bir şeyi segmentlerine (parçalarına) bölmek, ayırmak" tanımıyla sosyal bilim literatüründeki yerini almıştır. Çalışma kapsamında, Hitit ritüelleri incelenmeye başlandığında bu metin külliyatının, çok sayıda ve çeşitli malzeme isimleri barındırdığı fark edilmiştir. Metinlerin fragman ve duplikatları göz önünde bulundurulduğunda, ritüellerde kullanılan malzemeleri listeleyebilmek ve aralarındaki bağlantıları tespit edebilmek için bu metinleri parçalarına ayırarak bölme (segmentasyon) gerekliliği olduğu ortaya çıkmıştır. Segment, çalışmada ritüel metinlerinin parçalanarak ayrıştırılması ve kullanılan malzemelerin cinsine ve yapısına göre grupların oluşturulmasına karşılık gelmektedir. Segmentasyon aşamasında karşımıza çıkan zorluk ise Hitit büyü ritüellerinde kullanılan muazzam seviyedeki malzeme çeşitliliğidir. Bu nedenle, büyü ritüellerinde hem hammadde olarak kullanım gören hem de ritüel malzemelerinin şekillendirilmesinde başvurulan kil, hamur, taş, ahşap ve metal, tezin segment alanları olarak belirlenmiştir. Öte yandan belirlenen malzemeler ile ilgili verilerin ortaya konulmasını amaçlayan segmentasyon yöntemi, 400'den fazla ritüel metnine uygulanmış ve buradan çıkarılan sonuçlar çalışmanın üçüncü bölümünde ortaya konmuştur.

Çalışmanın üçüncü bölümünü oluşturan Hitit büyü ritüellerindeki segment alanları başlığı altında sırasıyla, kil ve kilden malzemeler, hamur ve hamurdan malzemeler, taşlar, mineraller ve taştan yapılmış malzemeler, ahşap ve ahşaptan yapılmış malzemeler ile metaller ve metalden malzemeler ele alınmıştır. Her bir başlık altında öncelikle malzemenin incelenen Hitit büyü ritüeli metinlerindeki yerleri liste halinde sunulmuş, ardından ise bu malzemenin ne şekilde kullanım gördüğü, ritüelle ve diğer ritüel malzemeleriyle olan ilişkisi yorum başlığı altında tespit edilmeye çalışılmıştır. Segment alanlarına dahil edilen malzemelerin değerlendirilmesinde birbirine yakın ya da birbiriyle ilişki içinde olan malzemeler alt alta incelenerek

[2] İngilizce'deki *section* "bölüm, kısım" kelimesi de yine *sacere* fiilinden türemiştir.

okuyucuya bir anlam bütünlüğü sağlanması amaçlanmıştır. Böylece, oldukça dağınık bir görüntü çizen malzemeler arasındaki bağlantıların tespit edilmesi ve karşılaştırma yapılması da kolaylaşmıştır. Öte yandan ritüel metinlerinde aynı malzeme için kullanılan Hititçe kelimeler ile Sümerogram ve Akadogramlar ayrı alt başlıklar halinde incelenmiştir. Bu sayede metinde malzemenin ne şekilde yazıldığının da gösterilmesi amaçlanmıştır.

Hitit büyü ritüelleri üzerine günümüze kadar yapılan çalışmalar genellikle kullanılan büyü yöntemleri, ritüellerin yapılış amacı ve geldikleri coğrafi bölgeler üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu dini uygulamalarda kullanılan malzemeler ise bir ritüel grubu ya da tek bir ritüel hakkında yapılan genel bir çalışmanın içinde bölüm olarak kalmıştır. Öte yandan yalnızca bir malzeme üzerinden yapılan araştırmalar da mevcuttur. Maciej Popko'nun "Kultobjekte in der hethitischen Religion (nach keilschriftlichen Quellen)" başlıklı eseri Hitit kültünde kullanılan malzemeleri listelemesi bakımından bu alandaki en erken çalışmalardandır. Hitit ritüel malzemeleri üzerine yapılan en kapsamlı çalışma ise kuşkusuz Volkert Haas'ın büyü ve tıp malzemelerini ele aldığı iki ciltten oluşan "*Materia Magica et Medica Hethitica*"[3] başlıklı eseridir. Haas, eserinde büyü ritüelleri ile ilgili genel bilgiler dışında, bu uygulamalarda kullanılan malzemeleri özelliklerine uygun olarak çeşitli başlıklar altında ele almıştır.

Hitit Büyü Ritüelleri ve Segment Alanlarının Çözümlenmesi (CTH 390-470) üzerine yapılan bu çalışma okuyucuya incelenen ritüel metinlerinde kullanılan kil, hamur, taş, ahşap ve metal malzemelerin geçtiği metin yerlerini ve bunların kullanım şekilleri ile hem ritüel hem de diğer malzemelerle bağlantılarını sunması bakımından önem arz etmektedir. Kuşkusuz çalışma burada noktalanmamıştır. Yaptığımız incelemede on yedi farklı segment alanı tespit edilmiştir. Ancak elde edilen tüm verileri bu çalışmada paylaşmak mümkün olmadığından sonraki süreçte dahil edemediğimiz alanlar üzerinde çalışılmaya ve sonuçların sunulmasına devam edilecektir.

Kuşkusuz bu tez, pek çok kişinin desteği sayesinde ortaya çıkmıştır. Öncelikle çalışma esnasında desteğini hiçbir zaman esirgemeyen, bilimsel yaklaşımını ve disiplinini kendime örnek aldığım, yorum ve görüşleriyle çalışmaya ışık tutan

[3] Volkert Haas, **Materia Magica et Medica Hethitica I-II,** Walter de Gruyter, Berlin, 2003.

danışmanım Prof. Dr. Recai Tekoğlu'na teşekkür etmek isterim. Hititoloji alanında çalışma yapmam için henüz Yüksek Lisans aşamasında beni cesaretlendiren ve tez izleme sürecinde verdiği destek ile akademik gelişimime katkı sağlayan Prof. Dr. Süleyman Özkan'a, tezin ön çalışma ve yazım süreçlerine birebir şahit olan ve desteğini her zaman arkamda hissettiğim bölüm başkanım Prof. Dr. İsmail Gezgin'e teşekkürü borç bilirim. Son olarak kaynaklara ulaşmam konusunda yardımcı olan ve çalışmalarını benimle paylaşmaktan çekinmeyen başta Detlev Groddek olmak üzere, Susanne Goerke, Ahmet Ünal, Magdalena Kapelus, Elisabeth Rieken, Oğuz Soysal, Birgit Christiansen, Norbert Oettinger ve Alice Mouton'a teşekkürlerimi sunmak isterim.

Bu çalışma Dokuz Eylül Üniversitesi BAP Koordinasyon Birimi (Proje No: 2015.KB.SOS.005) ve Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu (TÜBİTAK) tarafından desteklenmiştir.

Sevgül Çilingir Cesur

İzmir, 2017

BİRİNCİ BÖLÜM
RİTÜEL KAVRAMI VE DİN

1.1. RİTÜEL KAVRAMI VE RİTÜEL TEORİLERİ

Din, toplumsal ve kültürel yaşamı etkileyen ve çoğu zaman onu şekillendiren en önemli olgulardan biridir. İnsanın en erken dönemlerinden beri deneyimlediği kültürel aşamaları ve bunların kendine özgü değişkenlerini göz önünde bulundurarak inceleyen ve anlamlandırmaya çalışan sosyal bilimler, din kavramına her zaman yakın ilgi duymuştur. Miletoslu Hekataios[4] ve Herodotos'tan[5] başlayarak pek çok araştırmacı toplumların inanç pratiklerini karşılaştırmalı olarak incelemiştir. Karşılaştırmalı çalışmalar, MS 15. ve 16. yüzyıllarda Batı Avrupalı araştırmacıların, Avrupa dışındaki bölgelere seyahat etmeleri ve daha önce Ortaçağ coğrafi keşiflerinde elde edilen bilgileri doğrulayıp geliştirmeleri ile artış göstermiştir. Bu durum, sosyal bilimlerin çalışma alanının genişlemesine katkı sağlamasının yanında karşılaştırmalı incelemelerin de önünü açmıştır. Bu dönemde etnik köken, din ile coğrafya, gelenek ve göreneklerin yanında toplumsal yaşam biçimlerinin açıklanmasında en fazla dikkate alınan unsurlar olmuştur. 17. yüzyıla gelindiğinde Montaigne, toplumsal yaşamın farklılığını açıklamak için biyolojik değil geleneksel farklılıklar üzerinde dururken, Locke da çevrenin insan davranışını etkileyen en önemli unsur olduğunu ve insanın dünyaya boş bir akılla (*tabula rasa*) geldiğini savunmaktaydı.[6] 18. yüzyılda ise pek çok düşünür ve araştırmacı, toplumsal evrim düşüncesinde birleşmiş ve aynı coğrafyada yaşayan fakat farklı kültürlere sahip toplumların gelişim sürecini incelemiştir. Etnik köken, din, aile, ekonomik faktörler, iş bölümü gibi sosyal etkenler

[4] MÖ 550-476 yılları arasında yaşayan Hekataios'un en önemli iki eseri Periodos Ges (Περίοδος γῆς) "Yeryüzünün Tasviri" ve Genealogia (Γενεαλογίαι) "Soyağaçları"dır. Yeryüzünün tasviri eserinde Avrupa ile Afrika'yı da içine kattığı Asya coğrafyaları hakkında bilgiler yer almaktadır. Soyağaçları ise soylu ailelerin geçmişlerini mitoslara dayandırarak işlemektedir. Detaylı bilgi için bkz. Ayşen Sina, "İlkçağ Tarihyazımının Batı Anadolulu Öncülleri: III-Miletoslu Hekataios", **AÜDTCF Tarih Araştırmaları Dergisi,** Cilt: 7, Sayı: 44, AÜDTCF Yayınları, Ankara, 2008, ss. 113-166.

[5] Herodotos, **Herodot Tarihi,** Çev. Müntekim Ökmen ve Azra Erhat, Remzi Kitabevi, Ankara, 1973.

[6] Locke'un "boş levha" teorisi ile ilgili detaylı bilgi için bkz.
http://onlinebooks.library.upenn.edu/webbin/gutbook/author?name=Locke%2C%20John%2C%20163 2-1704 (14.11.2016)
Nicholas G. Petryszak, "Tabula Rasa-Its Origins and Implications", **Journal of the History of the Behavioral Sciences,** Cilt: 17, Sayı: 1, Wiley Periodicals Inc., New York, 1981, ss. 1-149; İlyas Altuner, "Locke'un Doğuştan İlkeler Eleştirisi ve *Tabula Rasa* Olarak Zihin", **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi,** Sayı: 21, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 107-114.

toplumların yaşadığı "evrim sürecinin" temel nedeni olarak kabul edilmiştir.[7] Özellikle 19. ve 20. yüzyıllarda sanayi devriminin etkisiyle gelişen teknoloji sayesinde kıtalararası seyahatler artmış, farklı kültürlerin birbiriyle daha sık karşılaşmaya başlaması din bilimleri çalışmalarının yoğunlaşmasını sağlamıştır. "Kutsal" kavramı ve bu kavram çerçevesinde geliştirilen çeşitli dini uygulamalar, sosyoloji, antropoloji, teoloji gibi farklı disiplinlerden araştırmacıların ilgisini çekmiştir.

Tezimizin ilk bölümünü oluşturan "ritüel kavramı ve din" başlığı altında, ritüel terimi ve teorileri incelendikten sonra ritüelin büyü kavramıyla ilişkisi ele alınacaktır.

1.1.1. Kavramlar: Ritüel, Rit, Seremoni

Dini uygulamalar, en erken topluluklardan bu yana insan yaşamında önemli bir rol oynamıştır. Tüm bu eylemlerin "ritüel" başlığı altında toplanması çalışmaları 19. yüzyılın sonundan itibaren sosyal bilimlerin ilgi alanına girmiş ve bunları kavramsallaştırma çalışmaları günümüze değin devam etmiştir. Bu çalışmalar, aynı zamanda "Din ve uygarlık nedir?" sorusuna yanıt arayan çeşitli teorileri de ortaya çıkarmıştır. 1800'lü yılların başından itibaren dinin kökeni üzerine ortaya atılan teorilerde, ritüel kavramının merkezi bir rol oynadığını söylemek mümkündür. Günümüzdeki çalışmalarda ise ritüelin karmaşık bir sosyo-kültürel araç olduğu kabul görmektedir.[8]

Ritüel, en genel ifadeyle kutsal varlıklara odaklanan, bilinçli ve istekli olarak tekrar edilen ve geleneksel bir biçimde icra edilen sembolik davranışlar olarak tanımlanabilir.[9] Ancak bu kavram için öne sürülen tanımlamalar, kimi zaman araştırmacıların ilgi alanına giren toplumların özellikleriyle sınırlandırılmış, kimi zaman da klasik bir tanımlama yapabilmek adına belli kalıplara sokulmuştur.[10]

---

[7] Sosyokültürel evrimleşme sürecinde toplumu oluşturan faktörleri inceleyen bu 18. yüzyıl düşünürleri ve eserleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Adam Ferguson, **An Essay on the History of Civil Society**, William Fry Printer, Philadelphia, 1819; John Millar, **Observations Concerning the Distinction of Ranks in Society,** Printed for John Murray, London, 1773.

[8] Catherine Bell, **Ritual: Perspectives and Dimensions,** Oxford University Press, Oxford-New York, 2009, (Ritual), s. Xi.

[9] Evan M. Zuesse, "Ritual (First Edition)", **Encyclopedia of Religion,** (Ed. Lindsay Jones), Cilt: 11, Thompson Gale, Farmington Hills, 2005, s. 7834.

[10] J. A. M. Snoek, "Defining Rituals", **Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts,** (Ed. Jens Kreinath, Jan Snoek ve Michael Stausberg), Brill, Leiden-Boston, 2006, (Defining Rituals), ss. 3-14.

Günümüze kadar yapılmış tanımlama çalışmalarını incelediğimizde karşımıza çıkan tablo oldukça karmaşıktır. Sosyal bilimlerin her alanı ritüeli, birbirinden bağımsız olarak kendi bilimsel yöntemleriyle açıklamaya çalıştığı için yapılan tanımlamalar üzerinde bir uzlaşmaya varmak neredeyse imkânsız bir hale gelmiştir.

Bu çalışmalar incelendiğinde karşımıza çıkan ilk konu, rit ve ritüel meselesidir. Kimi kaynaklarda rit, ritüel terimi yerine kullanılırken, kimilerinde ise birbiriyle ilişkisi yadsınmayan iki farklı terim olarak kullanılmaktadır. Peki rit ve ritüel birbirinden ayrı iki terim midir yoksa bu kavramlar birbirlerinin yerine geçebilir mi?

Dilbilimsel olarak rit, Latince *ritus*[11] kelimesinden gelmektedir ve Nuri Bilgin tarafından, "*Dinsel anlamda belirli bir cemaatin uyguladığı törenler, sosyolojik anlamda ise bir sosyal grubun günlük yaşam ve tören pratiklerini de kapsayan alışkanlık halindeki davranma biçimleri*" olarak tanımlanır.[12] Bu bakımdan rite, ritüel uygulamaları sırasında yapılan çeşitli edimler denilebilir. Latince *ritualis* kelimesinden gelen ritüel ise, topluluk veya dinsel cemaatlerin törenlerinde uyguladıkları ritler bütünü olarak ele alınmaktadır.[13] Bu durumda ritüelin, ritleri içinde barındıran bir üst grubu tanımlayan kavram olduğu söylenebilir.

Rit ve ritüelin tanımı yapılırken zaman içerisinde bunlara "seremoni" terimi de dahil olmuş ve bu üç kavram birbirinin içine geçmiştir. Günümüzde bu konuda çalışma yapan bir araştırmacı, bu üç kavramdan birini ifade etmek için herhangi birini "rahatlıkla" tercih edebilmektedir. Ancak bu terimlerin birbirlerinin yerine kullanılması, kavramların açıklanması girişimlerini engellememiş, her bir kavramın farklı tanımı olduğuna yönelik çalışmalar yapılmıştır. Melford Spiro'nun Budizm ve toplum üzerine yaptığı araştırmalarına yer verdiği eseri konuyla yakından ilgilidir.[14] O, bu üç terimi şu şekilde açıklamaktadır:

---

[11] Forcellini, ritus kelimesinin muhtemelen Etrüskçe "*eritu*" kelimesinden türediğini ve bunun da kutsal hizmet anlamına geldiğini yazmaktadır. Egidio Forcellini, Jacobo Facciolati ve Giuseppe Furlanetto, **Totius latinitatis lexicon**, Cilt: 3, Typis Seminarii, Patavii, 1828, s. 970. Ayrıca rit kelimesinin Latince kaynaklardaki tanımlamaları için bkz. William W. Bassett, "The Determination of Rite, an Historical and Jurical Study", **Analecta Gregoriana Cura Pontificiae Universitatis Gregorianae edita: Series Facultatis Iuris Canonici**, Cilt: 157, Sectio B, N. 21, Gregorian University Press, Roma, 1967, s. 22-23.

[12] Nuri Bilgin, **Sosyal Psikoloji Sözlüğü: Kavramlar ve Yaklaşımlar**, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2003, s. 312.

[13] Bilgin, s. 312.

[14] Snoek, **Defining Rituals**, s. 8.

Ritüel; herhangi bir kült davranışının genel terimidir. Evrensel bir kavram olarak ritüel, onu oluşturan bileşenlerine ayrılmalıdır. Bunlardan biri olan **rit;** ritüel davranışının önem arz eden en küçük birimidir. Tek bir rit, bağımsız ve tam bir ritüel olarak karşımıza çıkabilir. Ona göre ritler, bir diğer ifadeyle geniş ritüel yapılarının bir parçasıdır. **Seremoni** ise ritlerin en küçük yapısıdır ve bu yapıların birleşimi anlamlı bir bütün meydana getirir. Spiro'nun ***seremonyal (ceremonial)***[15] olarak adlandırdığı törensel eşyaları kapsayan terim ise, herhangi bir ritüel olayındaki seremoni yapısını oluşturan unsurdur. Bu bağlamda ritler, seremoniler, seremonyal (törensel malzemeler) ve bunların tamamını içinde barındıran ritüeller, bir dinin kültünü oluşturan unsurlardır.[16]

Joannes Snoek, ritüel sınıflama ve tanımlama çalışmaları için metodolojik bir yaklaşım geliştirdiği makalesinde, bu kavramları daha geniş bir çerçevede ele almış ve kimi özelliklerini detaylandırmıştır. Ona göre hem rit hem de ritüel, bünyesinde iki farklı anlam barındırır. **Ritüel;** hem yasa (yazılı veya yazılı olmayan) hem de törensel eylemin içindeki rol ya da bölümdür. **Rit** ise; hem bir seremoninin en küçük yapı taşı hem de bir kültün tümünü ifade eden bir olgudur. **Seremoni (*caerimonia*);** bir grup ritten oluşurken **seremonyal** ifadesi bir grup seremoniyi kapsamaktadır.[17]

Elbette burada amaç, kavramların dilbilimsel tanımlamalarını tartışmaktan ziyade okuyucuya tüm bu kavram karmaşası içinde bir pencere aralayabilmektir. Konunun daha anlaşılır hale gelmesi ve kavramsal bir karmaşaya sebebiyet vermemesi adına metnin bundan sonraki bölümlerinde rit kelimesi, ritüelin içinde sergilenen eylemleri nitelemek için; ritüel ise tüm bu davranışları kapsayan genel bir ifade olarak kullanılacaktır.

Öte yandan bir davranışa ritüel diyebilmemiz için kimi özellikleri bünyesinde barındırması gerekmektedir. Bunlar resmiyet, geleneksellik, değişmezlik, kuralcılık, kutsalın sembolize edilmesi ve performanstır. Catherine Bell, bir edime ritüel

---

[15] Bu kavram "törensel" olarak Türkçeleştirilmesine rağmen aynı anlama gelmediği düşüncesiyle "seremonyal" şeklinde Türkçeleştirilmiştir.

[16] Melford E. Spiro, **Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes,** Second Expanded Edition, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1982, s. 199.

[17] Joannes A. M. Snoek, **Initiations: A Methodological Approach to the Application of Classification and Definition Theory in the Study of Rituals,** Dutch Efficiency Bureau, Pijnacker, 1987, (Initiations), s. 58-60.

denilebilmesi için onun bu özelliklerden en az birini ya da birkaçını barındırıyor olması gerektiği görüşünü savunmaktadır.[18]

Resmiyet, bireyin dünya ile kendisi arasında bir denge kurmasını ve bu dengeyi anlamlandırmasını sağlayan ritüel davranışı ile günlük davranış arasında bir ayrım oluşturur. Gerçek şudur ki bir davranış ne kadar resmiyse o kadar ritüel dünyasına aittir. Resmiyette önceden kuralları belli, sınırlanmış ve öznel olmayan bir davranış bütünlüğü mevcuttur. Öte yandan bir ritüel uygulamasında, yalnızca eylemin değil söylemin resmiyetinin yoğunluğu da olan bitenin toplum tarafından kabul edilmesini etkiler. Söylemdeki bu resmiyet, aynı zamanda ritüel uygulayıcısının ve katılımcıların üstlendikleri rollere bürünmelerini kolaylaştırır.[19] Maurice Bloch'a göre resmi söylem, sosyal hiyerarşi ve otoritenin geleneksel şekilleriyle yakından ilişkilidir ve mevcut durumu pekiştirmeye yardımcı olur.[20] Sınırları belli davranış grupları ve ezberlenmiş bir şekilde tekrar edilen resmi söylemler, ritüel katılımcılarına gündelik hayatlarında deneyimleyemedikleri tanrısal kusursuzluğun çekiciliğini sunar. Ritüelin antropolojik çalışmalarına odaklanan Roy. A. Rappaport da ritüelin resmiyet özelliğine vurgu yaparak onu, değişmez resmi davranış dizisi ve kodlanmış ifadelerin uygulanması olarak tanımlar.[21]

---

[18] Bell, **Ritual,** s. 138; Aaron C. T. Smith ve Bob Stewart, "Organizational Rituals: Features, Functions and Mechanisms", **International Journal of Management Reviews**, Cilt: 13, Sayı: 2, John Wiley & Sons Ltd and the British Academy of Management, 2011, ss. 113-237; Snoek, **Defining Rituals,** s. 11. Snoek, bu özellikleri detaylandırmış ve çalışmasında bir davranışa ritüel denilebilmesi için onun özelliklerini bir liste halinde okuyucuya sunmuştur. Buna göre bizim bir davranışa ritüel diyebilmemiz için onun özellikleri şunlar olmalıdır: kültür tarafından inşa edilmiş, gelenek tarafından onaylanmış, davranış, performans, beden hareketleri ve söylemler, uygulayıcıları kadar kendi katılımcıları da olan, gündelik rutinin dışında, çerçevesi belli, liminal (bilinç eşiğine ait), anti-structure (karşıt-yapısal), özel zamanlarda ve yerlerde vuku bulan, kolektif, umumi, metinsel, toplum ve sosyal grupları yaratan ve organize eden, değişim/geçiş yaratan, katılımcılar için umut dolu, tekrar edilen, standartlaşmış, yinelenen, dinsel, kutsal, insan aklını aşan, esnek olmayan, basmakalıp, durağan, gereğinden fazla, mükerrer, sembolik, katılımcılar için anlam yüklü, iletişimsel, aracı olmayan, önceden yazılmış, yazılı, resmileşmiş, geleneksel, stilize edilmiş, planlanmış, kalıbı belli, düzenlenmiş, sıralı, kurallı, duygusallığa yol açan, kavramaya rehberlik eden. Ritüel çalışmalarıyla tanınan Ronald Grimes de bir ritüelin bileşenlerini eylem, mekan, zaman, nesneler, sembol-metafor, grup, birey, kutsal varlıklar, dil, nitelik, nicelik, tema olarak sıralamaktadır. Ronald Grimes, "Research in Ritual Studies: A Programmatic Essay", **Religious Studies Review,** Cilt: 10, Sayı: 2, Blackwell Publishing, 1984, (Research in Ritual Studies), ss. 134-135.

[19] Bell, **Ritual,** s. 140.

[20] Maurice Bloch, "Symbols, Song, Dance and Features of Articulation: Is Religion an Extreme Form of Traditional Authority?", **Archives Europeénes de Sociologie**, Sayı: 15, Cambridge University Press, Cambridge, 1974, ss. 55–81.

[21] Roy A. Rappaport, **Ritual and Religion in the Making of Humanity,** Cambridge University Press, Cambridge, 1999, s. 24.

Geleneksellik özelliği pek çok ritüelde farklı şekilde karşımıza çıkmaktadır. Ancak belirtmek gerekir ki, bir ritüel kendinden önceki uygulanma şeklini yakından takip eder hatta çoğu zaman hem uygulayıcıların hem de katılımcıların geçmiş örneklerin dışına çıkmaları uygun görülmez. Bu bakımdan geleneksellik özelliğinin, ritüelin muhafazakâr doğasını güçlendirdiğini söylemek yerinde olacaktır. Sosyal antropolog J. Goody de ritüeli, araçlarla amaç arasındaki ilişkinin içkin olmadığı, standartlaştırılmış davranış grubu (gelenek) olarak tanımlayarak onun geleneksellik özelliğine vurgu yapmaktadır.[22] Öte yandan bir davranış grubu birbiriyle aynı özellikleri gösteriyorsa ve kendinden önceki kültürel örneklerle uyum içindeyse bu durum **gelenekselleşme** olarak adlandırılır. Ve bir ritüel, herhangi bir gelenekle hiçbir bağlantı kurmuyorsa o zaman bu davranış, insanların çoğu tarafından aykırı, yapay veya yetersiz olarak görülür. Bu nedenle gelenekselleşme, bizim bir davranışı ritüel olarak tanımlamamız için önemli bir araçtır.[23] Bu durum bir sembol olarak ritüel kıyafetlerinde de karşımıza çıkar. Ritüel uygulayıcısı mümkünse atalarının bu ritüeli uygularken giydiği kıyafetleri tercih eder. Gelenekler, bir resmileşme ve ritüelleşme süreciyle de ortaya çıkabilir. Geleneksel olan ritüel davranışı ne katılımcılar ne de uygulayıcılar tarafından sorgulanabilir. O, atalardan gelen bir davranış modelidir ve olduğu gibi kabul edilmiştir. Benzer biçimde ritüel söylemi de resmi olduğu kadar gelenekseldir. Günlük konuşma diline ait olmayan söylem, ritüelin gelenekselliğini artırarak litürjik[24] bir dilin oluşmasını ve geleneğin devam etmesini sağlar. Bu süreçte davranışların kurallı sembolik doğasına, tekrar edilen ve geçmişe vurgu yapan kimi değerler ile normlar katılarak bir ritüel davranışı oluşturulur.[25] Sosyolog Gordon Marshall da ritüelin tekrarlanmasına atıfta bulunarak onu; "*uygun zamanlarda yerine getirilen ve sembollerin de kullanılabildiği, sık sık tekrarlanan bir davranış modeli"* olarak tanımlamaktadır.[26]

---

[22] Jack Goody, "Religion and Ritual: The Definitional Problem", **BJS**, Cilt: 12, Sayı: 2, London School of Economics and Political Science, Wiley, New York, Cilt: 12, Sayı: 2, 1961, ss. 142-164.
[23] Bell, **Ritual,** s. 145.
[24] Latince, halka ya da bir topluluğa hizmet anlamına gelen litürji, bir ritüelin uygulanması için çeşitli gerekliliklerin düzenli ve sıralı bir şekilde uygulanması anlamına gelmektedir. Terim hakkında detaylı bilgi için bkz. Lawrence A. Hoffman, "Liturgy", **Encyclopedia of Religion,** (Ed. Lindsay Jones), Cilt: 8, Thompson Gale, Farmington Hills, 2005, ss. 5489-5493.
[25] Eric Hobsbawm, "Introduction: Inventing Traditions," **The Invention of Tradition**, (Ed. Eric Hobsbawm ve Terence Ranger), Cambridge University Press, Cambridge, 1983, ss. 1-14.
[26] Gordon Marshall, **Sosyoloji Sözlüğü**, Çev. Osman Akınay ve Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999, s. 623.

Değişmezlik, ritüel davranışının en temel özelliklerinden biri olarak karşımıza çıkar. Değişmezlik özelliği, bir koreografiyi, uygulayıcının özdenetimini ve düzenli eylemin tekrar edilmesinin ahengini içinde barındırır. Bu bakımdan geleneksellik, geçmişin otoritesine başvururken, değişmezlik ise genel olarak zaman geçişleri ile ilgilenir. Değişmezlik yalnızca bir ritüel eyleminin tekrar tekrar yapılmasını değil aynı zamanda onun detaylara fazlaca uygun, dakik ve kontrollü yapılmasını temsil eder. Bu nedenle ritüel davranışlarının, özellikle uygulayıcılar için bir öğrenme süreci gerektirdiğini söyleyebiliriz. Bunun yanında değişmeyen, dakik, kurallı ve kontrollü davranışlar, bir yandan tutkuları ortaya çıkarırken bir yandan da korku ve umutsuzluk yaratabilir.[27] Fakat her şeye rağmen bir ritüel davranışının değişmezlik özelliği, bireyin sosyalleşmesinin ve herkesin aynı davranışlarda ve benzer söylemlerde bulunduğu bir gruba aidiyet hissetmesinin kapısını aralar.[28]

Kuralcılık, bir davranışın ritüele dönüşmesinde önemli rol oynar. Kültürel antropoloji çalışmalarıyla tanınan ve semboller ile ritüeller üzerine yoğunlaşan V. W. Turner, kuralcılık özelliğine vurgu yaparak, "*teknik olarak bir rutine teslim edilmemiş mistik varlıklar ve güçlere inanmak için kaynağı ve kuralları belli, usulüne uygun davranışları*" ritüel olarak tanımlar.[29] Özellikle savaş ritüellerinde karşımıza çıkan, belli kurallara sıkı sıkıya bağlı kalma davranışı, koca bir ordunun nasıl ritüel kuralları çerçevesinde hareket ettiğini gösterir. Askerlerin aynı üniformaları giymeleri, savaş esnasında belli durumlarda hep bir ağızdan aynı sözleri tekrarlamaları, her bir ordu mensubunun belli kurallara uygun davranması, onları bir ritüel dünyasının içine sokarak şiddetin ve akan kanın meşrulaşmasını kolaylaştırır. Kuralcılık özelliği kullanılarak bir durumun ritüelleştirilmesi, yalnızca kuvvetli toplumsal güçlerin çatışmasını kontrol etmez, aynı zamanda bu güçlerin varlığını hissettirir. Ritüelleştirmenin bir parçası olarak kuralcılık, ritüeli insan eyleminin ve etkileşiminin

[27] Bell, **Ritual,** ss.150-153.

[28] Benedict Anderson, Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism adlı eserinde bir ülke vatandaşlarının hepsinin birden aynı ulusal marşı söylemesinin bağlılığı artıracağına vurgu yapmaktadır. Burada da ritüelin değişmezliği marşın sözlerinin belirgin olması, belli bir tonda okunması, belirli zamanlarda ve yerlerde okunabilir olmasındadır. Detaylı bilgi için bkz. Benedict Anderson, **Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism**, Verso Press, London-New York, 1983, ss. 144-145.

[29] V. W. Turner, **The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual**, Cornell University Press, New York, 1967, (The Forest of Symbols), s. 19. Barbara Myerhoff, "A Death in Due Time", **Rite, Drama, Festival, Spectacle: Rehearsals Toward a Theory of Cultural Performance, (**Ed. John J. MacAloon), Institute for the Study of Human Issues, Philadelphia, 1984, s. 151.

kaosu üzerine yüklenmiş normlar olarak düşünmemizi sağlar. Bu normatif kurallar, kabul edilebilir olanın sınırlarını tanımlama ya da her aşamayı düzenleme eğilimindedir. Her iki durumda da kurallar, toplumsal kabul görmüş davranış kalıpları olarak algılanır ve bir toplumsal otoritenin gücünü ve meşruluğunu kanıtlar.[30]

Kutsal sembolizmi (*sacral symbolism*), her dinin içinde mevcuttur. Kutsalı temsil eden soyut ya da somut olgular, ölümlüyle ölümsüz arasındaki bağı kuvvetlendirir. Bu özellik; kutsalla kutsal olmayan, özelle rutin olan ve insanüstü idealler ile somut gerçeklikler arasında bir ayrım yapılmasına da katkı sağlar. Kutsal sembolizmi, tüm ritüel katılımcılarının duygu ve düşüncelerinin tek bir sembol altında birleşmesidir.[31] Böylece ritüelin bir araya getiriciliği tesis edilir. Buradaki en önemli nokta, insan dünyasına ait ölümlü malzemelerin, ritüel uygulaması içinde ölümsüz bir varlık olarak kutsalı temsil etmesi ve kutsiyet kazanmasıdır. Ritüel uygulamasının kendisinin kutsal ve kutsal olmayan ayrımını yaratmasından hareketle, onun kutsal sembolizmini doğal olarak bünyesinde barındırdığını söylemek mümkündür. Victor Turner'ın da ritüelin en küçük birimi olarak kabul ettiği sembol[32] özeldir ve diğer nesnelerle bir tutulamaz. O, özel bir şey için vardır ki zaten görünen ve sahip olduğundan daha derin bir anlam ihtiva eder. Dahası bu kutsallık, yalnızca nesnelere değil mekânlara, yapılara hatta kimi zaman insanlara da yüklenebilir. Kutsal sembolizmi olan mekânlar, yalnızca önemli olaylara ev sahipliği yapan ya da yapmış yerler değildir, onlar ziyaretçileriyle duygusal bağ da kurar. Bu noktada antropolog ve tarihçi D. I. Kertzer'in ritüel tanımına yer vermekte fayda vardır. O, ritüeli iletişimsel boyutuna vurgu yaparak, semboller ağıyla sarılmış bir davranış modeli olarak tanımlar. Böyle bir sembolizmden mahrum olan standartlaşmış ve tekrarlanan davranışların, ancak alışkanlık ya da gelenek olabileceğini, buna ritüel demenin doğru olmadığını savunur.[33] Öte yandan Ortner'e göre, kimi semboller insan deneyimlerini özetleyici ya da yoğunlaştırıcı iken kimileri de onları düzenlemeye yardımcı olarak

---

[30] Bell, **Ritual,** s. 153-155.

[31] Sembollerin birleştirici etkisi üzerine detaylı bilgi için bkz. Sherry B. Ortner, "On Key Symbols,", **American Anthropologist**, Sayı: 75, 1973, ss. 1338–1346. Sembole antropolojik yaklaşımla ilgili detaylı bilgi için bkz. Don Handelman, **Models and Mirrors: Towards an Anthropology of Public Events**, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

[32] V. Turner, **The Forest of Symbols,** s. 48.

[33] Sembollerin de üç önemli özelliği vardır. Bunlar; anlamın yoğunlaşması, çokseslilik ve çift anlamlılıktır. Ona göre ritüel, geçmişle şimdiyi ve şimdiyle geleceği bağlayarak dünyayı anlamlandırmamıza yardımcı olur. D. I. Kertzer, **Ritual, Politics and Power,** Yale University Press, New Haven&London, 1988, ss. 9-11.

kültürel kategorilerin içine yerleştiririr.[34] Kutsal sembolleri özetleyici ve detaylandırıcı olarak iki grupta inceleyebiliriz. Özetleyici semboller, duygusal tepkiler bakımından düşünceyi engellerken; detaylandırıcı semboller ise düşünmek, hayal ve iletişim kurmak için aracı olur. Diğer taraftan detaylandırıcı semboller katılımcıdır, yaratma ve düzenin ayakta kalma sürecine katılır. Sonuç olarak; kutsal sembollere sahip olan grubun her bir üyesi kendini kutsala bağlı ve grubun parçası olarak hisseder.[35]

Performans özelliği, oldukça sembolik olan bilinçli eylemlerin icra edilmesinde yatmaktadır. Sosyal antropolog S. J. Tambiah, ritüelin tüm özelliklerine değindiği tanımlamasında, onun belirgin özelliğinin performansta yattığını vurgular. Ona göre ritüel, semboller aracılığıyla iletişim kurmanın kültürel bir biçimde inşa edilmiş halidir. Genellikle içeriğinin ve düzeninin gelenekselliği, değişmezliği, sıklığı ve yoğunluğu farklı aşamalarda karakterize edilmiş kalıplar halindeki sıralı sözler ve davranışlar dizisidir. Bir ritüelin belirleyici özelliği edimsel olmasıdır.[36] Kutsal sembolizmi ya da kuralcılık özelliği ile karşılaştırıldığında performans, bir ritüel eyleminin olmazsa olmazıdır. Performansın özellikleri pek çok açıdan incelenebilir. Ancak, onu ritüel eylemi için vazgeçilmez yapan beş duyuya hitap etmesidir. Bir performans, ritüel eylemini görme, çeşitli ritüel söylemlerini duyma, kutsal sembollere dokunma, koklama ya da ritüel esnasındaki sunumların tadına bakma duyularının tamamını ya da birkaçını barındırabilir. Böylece katılımcılar, tüm duyusal özellikleriyle ritüel anını deneyimleme imkanı bulurlar. Barbara G. Myerhoff ritüeli, bir grup tarafından isteyerek yapılan, yinelenen, resmi, titiz bir şekilde uygulanan ve stilize edilmiş olarak sembollere de başvurulan eylem ya da eylemler olarak tanımlarken; inanmak için yalnızca görmenin yeterli olmadığını, bir ritüeli performansa dökmenin inanmanın etkisini artırdığını belirtmektedir.[37] Performansın bir diğer özelliği ise yapı dinamiklerinde yatmaktadır. Kutsal sembollerle, kutsal olanla kutsal olmayan, özel olanla rutin olan, insanüstü idealler ile somut gerçekler

[34] Ortner, ss.1138-1346.
[35] Bell, **Ritual,** ss. 155-159.
[36] Bu edimsellik üç şekilde kendini gösterir: İlki, bir şeyi söylemek klasik olarak onu yapmak anlamına gelebilir. İkincisi, birden fazla ortamda sergilenen performansla katılımcılar olayı yoğun hissedebilirler. Son olarak da performanslar esnasında ritüel uygulayıcıları belli bir düzende ve birbirine sıkıca bağlı değerler hakkında çıkarım yapabilirler. S. J. Tambiah, "A Performative Approach to Ritual", **Culture, Thought, and Social Action**, Harvard University Press, Massachusetts, 2013, ss. 123-166.
[37] Barbara G. Myerhoff, "We Don't Wrap Herring in a Printed Page: Fusion, Fictions and Continuity in Secular Ritual", **Secular Ritual, (**Ed. Sally F. Moore ve Barbara G. Myerhoff), Van Gorcum&Comp. B. V., Amsterdam, 1977, ss. 199-226.

birbirinden nasıl ayrılıyorsa, performansla da katılımcılara bunun özel, farklı, önemli ve planlı bir an olduğu hissettirilir. Ritüele katılanlar, uygulayıcıların üstlendikleri rollerin yaşamda bir karşılığı olmadığını içten içe bilmelerine rağmen, performansın her aşamasında bu kurgulanmış dünyanın içine çekilmekten kendilerini alamazlar. Sosyal antropolog Edmund Leach, bu görüşü destekleyen bir ritüel tanımı yapmaktadır. Ona göre ritüel, kültürel olarak tanımlanan davranış gruplarına yani onun belirgin dini, sosyal ve diğer bağlamlarından ayrı olan sembolik boyutuna karşılık gelmektedir.[38] Böylece performans, rutin gerçeklikten farklı algılanır. Performans, esasında evrenin mikrokozmik tasviridir ve tam da bu yüzden, hem ritüel uygulayıcılarına hem de katılımcılara bunu deneyimleme olanağı sunar.[39]

Son olarak Hititolog Trevor Bryce, Hitit ritüelleri temelinde bu kavramın, *özel bir sonuç elde etmek, bir şeyi anmak veya münferit bir etkinliği uzatmak için ortaya konan simgesel bir edim ya da performansı kapsadığını* belirtmektedir.[40]

Buraya kadar incelediğimiz ritüel tanımlama çalışmalarından anlaşıldığı üzere, bizim bir davranışa ritüel dememiz için onun sık tekrarlanan (geleneksel) ve standartlaşmış (değişmezlik) bir edim olması yeterli değildir. Ritüeli gündelik davranıştan ayıran özellikler, içinde barındırdığı kutsal sembolizmi, kuralcılık, resmiyet ve en önemlisi önceden üzerinde çalışılmış, düzenli ve sınırları belli bir performanstır.

1.1.2. Ritüel Teorileri

Ritüel çalışmaları dinin kökeninin sorgulanmasıyla başlamış ve zaman içinde farklı teorik yaklaşımlarla şekillenmiştir. Kuşkusuz hem mit hem de ritüel üzerine yapılan çalışmalar temelde konuyu ele alma biçimleri bakımından bir ayrıma tabi tutulabilir. Böylece uzun yıllar üzerinde çalışma yapılan bu ve benzeri olgular daha iyi anlaşılabilir. Burada, öncelikle mit ve ritüeli dinin kökenine koyan araştırmalar ele alınacaktır. Konu üzerine çalışma yapan araştırmacıların öne sürdükleri görüşler dört ana grupta toplanabilir: Tartışmayı başlatan erken dönem araştırmacılar, ritüeli din ve

[38] Edmund Leach, "Ritual", **International Encyclopedia of the Social Sciences, (**Ed. David L. Sills), Cilt: 13, New York, 1968. s. 524.
[39] Bell, **Ritual,** ss. 159-164.
[40] Trevor Bryce, **Hitit Dünyasında Yaşam ve Toplum,** Çev. Müfit Günay, Dost Kitabevi, Ankara, 2003, (Hitit Dünyasında Yaşam ve Toplum) s. 217

kültürün kaynağı olarak gören mit-ritüel kuramı, mit üzerine yoğunlaşan din fenomenolojistleri ve tüm bu alanlardan etkilenerek gelişen psikanalitik yaklaşım.[41] Daha sonra ritüelin sosyal işlevi ve yapısı üzerinde duran teoriler incelenecek ardından ise ritüelin kültürel açıdan anlamlandırılması konusunda yapılan çalışmalar üzerinde durulacaktır.

1.1.2.1. Dinin Kökeni Olarak "Ritüel"

1.1.2.1.1. Erken Dönem Araştırmacıları

Dinin kökeni ve mahiyeti üzerine fikir beyan eden filolog **Friedrich Max Müller**[42] **(1823-1900)**, kendisinden önce yalnızca teologlar tarafından yanlı bir biçimde çalışılan din olgusunun bir bilim olarak ele alınması gerekliliğini vurgulayan ilk kişidir. Bu açıdan "din bilimi" çalışmalarının kurucusu kabul edilir.[43] Din ve bilim olgularının birbirine zıt olduğunu düşünerek bunların bir araya gelmesinin doğru olmayacağını savunan çağdaşlarının aksine, dinin bilimle açıklanması gerektiği ve böyle bir çalışmanın her iki alana da sunacağı önemli şeyler olduğu görüşündedir. O, dinin temeline sınırsız (*infinité*)[44] kavramını yerleştirirken dini de "sınırlı olanın sınırsız olanı idrak etmesi durumu" olarak tanımlar.[45] Öte yandan, filolog olması sebebiyle dilbilim çalışmalarından yola çıkarak Hindistan ve Avrupa'nın büyük kısmındaki konuşma türlerinin eski bir Hint-Avrupa topluluğu olan Aryanlar'dan[46] geldiğini savunur. Aryanlar, muhteşem doğa olayları olan gündoğumu ve

---

[41] Bell, **Ritual,** s. 3.

[42] Friedrich Max Müller'in hayatı ve eserleri ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Lourens P. van den Bosch, **Friedrich Max Müller: A Life Devoted to the Humanities,** Brill, Leiden-Boston, 2002; İbrahim Ethem Karataş, **Max Müller: Hayatı, Eserleri ve Dinler Tarihindeki Yeri, (**Yayınlanmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2006; John R. Stone (Ed.), **The Essential Max Müller: On Language, Mythology and Religion,** Palgrave Mcmillan, New York, 2002.

[43] Daniel L. Pals, **Eight Theories of Religion,** Oxford University Press, New York-Oxford, 2006, s. 3; detaylı bilgi için bkz. Friedrich Max Müller, **Introduction to the Science of Religion, Four Lectures Delivered at the Royal Institution**, **in February and May, 1870,** Read Books Design, 2010.

[44] Müller'in sınırsız kavramı ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Friedrich Max Müller, **Lectures on the Origin and Growth of Religion,** Longmans, Green and Co., London, 1878, (Lectures), ss. 27-55.

[45] Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1994, s. 445.

[46] Aryanlar hakkında detaylı bilgi için bkz. Charles Morris, **The Aryan Race: Its Origins and Its Achievements**, Cosmo Classics, New York, 2005; Ramaprasad Chanda, **The Indo-Aryan races: a study of the origin of Indo-Aryan people and institutions**, Varendra Research Society, Rajshahi, 1916.

günbatımında, sınırsız olanı (*infinité*) algılamayı, yani dünyanın arkasındaki tek ilahı deneyimlemişlerdi. Fakat bunları dualarında ve şiirlerinde ifade etmeye kalktıklarında söylemleri onlara ihanet etmişti. Örneğin; Aryan ailesine ait olan Yunanca'da, Apollon bir zamanlar yalnızca "güneş", Daphne ise "şafak" anlamına geliyordu. Zamanla bu anlamları unutuldu ve güneşin doğmasını ve batmasını hatırlamak yerine Daphne'nin Apollon'un kollarında ölmesiyle ilgili hikâyeler anlatılmaya başlandı. Müller, dildeki bu anlam kaymasına "*dilin hastalığı*" adını verir. Bu sürecin sonunda insanların, dinin uçsuz bucaksızlığını algılamak ve aktarmak yerine özden uzaklaşmış mitolojik hikâyeler anlatmaya başladıklarını söyler.[47] Bu bakımdan teorilerinde, dinin kendisini öne çıkarırken miti ise genellikle arka plana ittiği açıkça görülür.[48] Sonuç olarak Müller, din, mit ve diğer kültür bileşenlerinin temelinde dilin yattığını savunur ve dinin insanların görkemli ve güçlü doğa olaylarına tepki vermesiyle mitlerden ortaya çıktığı görüşündedir.

Müller'in çağdaşı olan halkbilimci **Andrew Lang (1844-1912)** ise onun mit teorisine karşıt görüşler sunmuştur. Lang'a göre mit ve din uyum içindedir. Din asla mitin içinde yozlaşmış bir parça değildir. Müller'in aksine, dinin başlangıcında yalnızca bir tanrı olduğu ve onun iletişim kuracağı başka tanrılar olmadığından mit olgusunun da dinin başlangıcında ortaya çıkmasının mümkün olmadığını savunur.[49]

Evrimci antropolog **Edward Tylor (1832-1917)**, mitin dünyayı anlamak ve anlamlandırmak için felsefi bir yaklaşım olduğunu savunur. O, miti düşüncenin ilkel hali olarak kabul eder. Din ise rüyada ölüleri görme deneyiminden hâsıl olmuştur. "İlkel" insanlar bu deneyimleri ruhlar ve hayaletler yoluyla açıklarlar. Belirgin kimi manevi ya da animistik güçlerin hayvanlar ve bitkiler gibi insan olmayan varlıkları da kapsadığına inanırlar. Tylor, bu eski insanların dinini tanımlamak için Yunanca'da ruh

---

[47] Pals, s. 21; Friedrich Max Müller, **Lectures**, s. 31. Müller, dinin tanrı ihtiyacından değil tanrıyı deneyimleme ihtiyacından doğduğunu savunur. Din tanrı arayışından değil tanrıyla beklenmedik bir şekilde karşılaşma durumundan gelir. O, güneşi ve diğer göksel olayları tanrının varlığı olarak görür. Sınırsız olanla tam anlamıyla bu olaylarla karşılaşılır. Yani gün doğumu aslında doğanın vahyidir ve insan aklında yüce güçlere bağımlılık, acziyet, umut, sevinç ve inanma duygularını uyandırır. Ki bu bütün bilginin temeli ve dinin kaynağıdır. Detaylı bilgi için bkz. Friedrich Max Müller, **Comparative Mythology: An Essay**, (Ed. A. Smythe Palmer), Routledge and Sons, London, 1909, s. 124.

[48] Robert A. Segal, "Friedrich Max Müller on Religion and Myth", **Publications of the English Goethe Society,** Cilt: 85, Sayı: 2-3, 2016, (Friedrich Max Müller on Religion), ss. 135.

[49] Segal, **Friedrich Max Müller on Religion**, 2016, ss. 143-144; Lang'ın din teorisi için bkz. Andrew Lang, **The Making of Religion,** 3. Baskı, Longmans, Green and Co., London, 1909; Andrew Lang, **Myth, Ritual and Religion,** Cilt: 1, Longmans, Green and Co., London, 1887; Andrew Lang, **Myth, Ritual and Religion,** Cilt: 2, Longmans, Green and Co., London, 1913; Andrew Lang, **Magic and Religion,** Longmans, Green and Co., London, 1901.

anlamındaki "anima" (*ανίμα*)[50] kelimesinden gelen "animizm" kavramını kullanır.[51] O, araştırmalarında etnografi ve etnolojiden faydalanarak bir toplumun, kültürün ya da etnik grubun tüm bileşenleriyle birlikte tanımlanması ve bilimsel olarak incelenmesi yöntemini izler.[52] Diğer taraftan, Tylor için temel mantıksal düşünce ile "sosyal evrim" kültürün her alanında görülmektedir. Bu düşüncesini "ilkel" topluluklarda görülen büyü olgusuyla açıklar. Büyü, insan düşüncelerinin birleşimidir ve insanın dünyayı anlamlandırma eğiliminin başlangıcına dayanmaktadır.[53] Mitos ise mantık dışı düşüncelerin ve genellikle de komik hikâyelerin deposudur. Buna rağmen bu anlatılar bir grup akılcı düşünce tarafından yönetilir. Mit, her düşünceyi somut bir şekle dönüştürme eğilimindedir. İster uzak geçmişin insanları, isterse modern zaman insanları tarafından yaratılmış olsun mitler, her zaman düzenli bir gelişim süreci izler.[54] Onlar, benzetme ve karşılaştırmalar yardımıyla doğaya ve yaşama tanıklık ederler. Bir mit, düşsel olayları efsanevi ya da tarihi figürlerle bağlayabilir. Buradan yola çıkarak Tylor'ın mitlerin ortaya çıkışını, Müller'e benzer şekilde dilin etkisine ve doğa olaylarıyla insan yaşamını benzetme arzusuna dayandırdığını söyleyebiliriz. Ona göre "ilkeller", güneş, ay ya da yıldızları canlandırdıklarına ve gerçekten onların insana dair özellikler taşıdıklarına inanıyorlardı.[55] Tylor'ın yaklaşımında tüm dinlerce ortak olan tek bir özellik vardır; o da insan gibi düşünen, hisseden ve davranan ruhlara olan inançtır.[56]

Doğu bilimci ve Eski Ahit uzmanı olan **William Robertson Smith (1846-1894)** ile birlikte, kendisinden önce mite odaklanan çalışmaların aksine, dinin kökeninde mit mi yoksa ritüel mi olduğu tartışmaları ön plana çıkmıştır. Smith, Tylor'ın çalışmasını desteklerken bir yandan da din ve toplumun kökenindeki ruh

---

[50] Animizm, tüm canlılarda var olduğuna inanılan ruhun fiziksel evrene atfedilmesi ve onun insan ilişkilerinde etkili olduğuna inanılmasıdır. Animistlere göre canlı ve cansız her şeyde bir ruh vardır. Detaylı bilgi için bkz. Kees W. Bolle, "Animism and Animatism", **Encyclopedia of Religion,** (Ed. Lindsay Jones), USA, 2005, ss. 362-368.

[51] Bell, **Ritual,** s. 4; Robert A. Segal, "The Myth-Ritualist Theory of Religion", **Journal for the Scientific Study of Religion,** Cilt: 19, Sayı: 2, Wiley, New York, 1980, (The Myth-Ritualist Theory), ss. 174.

[52] Pals, s. 20.

[53] Edward B. Tylor, **Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom,** John Murray, London, 6. Baskı, 1920, (Primitive Culture), ss. 115-116.

[54] Burada Tylor'ın evrimci bir bakış açısıyla miti nasıl ele aldığı açıkça görülür. Tylor, **Primitive Culture,** s. 408.

[55] Pals, s. 25.

[56] Tylor, **Primitive Culture,** s. 424.

kavramı üzerinden ritüelin önceliğini tartışır.[57] O, dinin, nesnelerin doğası hakkındaki şüpheli mitlerden değil, sosyal düzenin kendisinin kutsal tasvirlerine inanan ritüelden kaynaklandığını ve insanın atalarına kutsanma amacıyla sunumlar yaptıklarını ileri sürer.[58] Öte yandan Smith, semitik[59] dinler incelemesinde bunların çoğu zaman totem ve kurban davranışı sergileyen ritüele odaklandığını öne sürerken, kurban ritüelini tanrılarla insanlar arasındaki bir bayram birleşmesi olarak tanımlar.[60] Smith için ritüel, dinin temel bileşenlerinden biridir ve temelde toplumun sürekliliğinin sağlanmasına hizmet etmektedir.[61] Mit, ritüelden türemiştir çünkü ritüel sabittir, mit ise değişkendir. Ritüel mecburidir fakat mitteki kader, inananın kendi özgür kararıdır.[62] Smith'in ritüel yorumu, dini açıklayan üç güçlü teorinin temel doktrinlerine altyapı oluşturmuştur. Bunlardan ilki, Sir James Frazer'ın bir miti anlamak için öncelikle onun eşlik ettiği ritüelin anlaşılması gerektiğini tartışan ünlü mit-ritüel kuramıdır. İkincisi dini, var olanın sosyal yaratısı olarak gören ve Émile Durkheim ile ilişkilendirilen sosyolojik yaklaşım, üçüncüsü ise Sigmund Freud'un kurduğu psikanalitik yaklaşımdır.[63]

1.1.2.1.2. Mit-Ritüel Kuramı

Mit-ritüel kuramı, hem ritüelin hem de mitin önemini vurgularken her iki olguyu da dinin odağına yerleştirir. Dindeki inanç ve pratikler arasında bir ayrım olduğu tezini kabul etmez. Tam tersine mit ve ritüel bütünleşiktir. Öte yandan mit-ritüel kuramıyla din ve bilim ilişkisi yeniden sorgulanmaya başlanmış ve bilimin dünyayı fiziksel olarak açıkladığı, dinin ise onun anlamını bulmamıza yardımcı olduğu görüşü ortaya çıkmıştır.[64] Bu kuram dini, pratiğe dayalı, somut ve dünyevi bir girişim

[57] William Robertson Smith, **Lectures on the Religion of the Semites: The Fundamental Institutions,** Adam and Charles Black, London, 1897, (Lectures on the Religion), ss. 17-18.
[58] W. Smith, **Lectures on the Religion,** s. 16.
[59] Semitik dinler, genel olarak tek tanrılı olan ve gökle ilişkili dinlerdir. Kabul gören yaklaşım islam, hristiyanlık ve yahudiliğin de içinde olduğu bir grubu temsil ettiği yönündedir. Semitik dinler hakkında detaylı bilgi için bkz. Samuel Ives Curtiss, **Primitive Semitic Religion To-Day,** Wipf&Stock Publishers, Eugene-Oregon, 2004; David M. Kay, **The Semitic Religions: Hebrew, Jewish, Christian and Moslem,** T. & T. Clark, Edinburgh, 1923.
[60] Robert Ackerman, "Frazer on Myth and Ritual", **Journal of the History and Ideas,** Cilt: 36, Sayı: 1, University of Pennsylvania Press, 1975, (Frazer on Myth), s. 119.
[61] W. Smith, **Lectures on the Religion,** ss. 28-29.
[62] W. Smith, **Lectures on the Religion,** s. 18; Bell, **Ritual,** s. 4.
[63] Bell, **Ritual,** s. 5.
[64] Segal, **The Myth-Ritualist Theory**, ss. 173-174.

olarak görür ve onun gereklilikten ortaya çıktığını savunur. Burada ağırlık, inançtan çok eylemde yani ritüeldedir.[65]

Robertson Smith'in öğrencisi olan **Sir James Frazer (1854-1941)**, dinin kaynaklandığı deneyimler ve eylemlerle ilgilenmiştir. O, Tylor'un mit teorisini tanım olarak uygulamış fakat zaman içinde miti, ritüelin ikincil parçası olarak görmeye başlamıştır. Frazer için kültürel yaşamın en etkileyici formlarının kökeninde ritüel vardır.[66] Ona göre, bir ritüeli açıklamak için mit oluşturulabilirken, bir miti açıklamak için ritüelin ortaya çıktığı tek bir örnek mevcut değildir. Bu nedenle ritüel, mitin atasıdır.[67] Öte yandan Altın Dal adlı eserinde, Frazer'ın birbirinden bağımsız üç farklı mit teorisi kullandığını görürürüz. Bunlardan ilki, mitleri tanrı fikrinin kökeni olan kahraman ve kralların hayatlarındaki gerçek olaylara dayandıran "*euhemerism*" kuramıdır.[68] İkinci kuram olan bilişselcilik (*cognitionism*), Tylor'ın mitlerin ilkel insanın dünyayı anlamak için bir girişimi olduğunu öne süren doktrinidir. Üçüncüsü ise ritüelleştirme (*ritualization*) ve bu teori iki çıkarımla başlar. İlki, Frazer'ın insanın tanrılara ritüel yoluyla emir vererek dünyayı kontrol etme davranışından dinin ortaya çıktığı görüşüdür. İkincisi ise tapınan insanın en başta bir aktör olduğunu ve zamanla tanrılarının desteğini almak için ritüeller yaptığını kabul eden çıkarımdır. Buna göre insan önce şarkı söyler, ilahi okur ve en sonunda da dans eder. Böylece, hareket ettiğinde tanrılardan ne istediğini de dışa vurmuş olur. Frazer'a göre mit, bu ritüeller kullanılamaz hale geldiğinde ortaya çıkar. Sözler, sergilenen performansın dışa vurumudur ve artık tanrıların hareketlerinin hikâyeleri haline gelmiştir. Bu nedenle mitin arkasında artık kullanılmayan bir ritüel vardır. Burada bir başka özellik olarak ritüel, ilkel insanın evrenle olan ilişkisini algılama şeklini deneyimleme imkânı

[65] Segal, **The Myth-Ritualist Theory,** s. 174.
[66] Bell, **Ritual,** s. 5
[67] Sir James Frazer, **Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökenleri,** Cilt: 2, Çev. Mehmet H. Doğan, Payel Yayınları, İstanbul, 1992, (Altın Dal II), ss. 226-227.
[68] Adını dinin kökenleri üzerine çeşitli yazıları olan MÖ 340-260 yılları arasında yaşamış olan Euhemeros'tan alan bu kuram temelde tanrıları, çevresine faydalı icraatlerde bulunmuş tarihi şahsiyetlerin yüceltilmiş simgeleri olarak açıklayan din izahıdır. Detaylı bilgi için bkz. Kees W. Bolle, "Euhemerus and Euhemerism", **Encyclopedia of Religion**, Cilt: 5, (Ed. Lindsay Jones), Thomson Gale, Farmington Hills, 2005, ss. 2882-2884; John Daniel Cooke, "Euhemerism: A Mediaeval Interpretation of Classical Paganism", **Speculum**, Cilt: 2, Sayı: 4, The University of Chicago Press, Chicago, 1927, ss. 396-410.

sağlar.[69] Frazer, mitin ritüeli değil, ritüelin miti doğurduğunu savunarak mit-ritüel adı verilen akımın en önemli temsilcilerinden biri olmuştur.[70]

William R. Smith'in katkısıyla James Frazer'ın önderliğinde ortaya atılan mit-ritüel kuramı, birbirinden bağımsız iki araştırmacı grubu tarafından ele alınmıştır.[71] Bunlardan ilki, İncil ve Eski Yakındoğu araştırmalarıyla ilgilenen gruptur ve en önemli temsilcisi **Samuel Henry Hook (1874-1968)**'tur. Mit ve ritüel kuramını temel alan Hook, söylenen mit ve eyleme dökülen ritüelin eski medeniyetlerde de birbirinden bağımsız olmadığını savunmuştur. Ona göre Mısır, Babil ve Filistin'deki dinler, temelde ritüel dinleriydi. Burada genel olarak ölümün dramatize edilmesi ve kralın tanrı olarak yeniden dirilmesi (*eniautos daimon*) konuları işleniyordu. Kral aşağılanarak öldürülüyor ve yeraltına gidiyor, kaosu yenerek yeniden dirilip kutsal evliliği (*hieros gamos*) gerçekleştiriyordu. Yeniden dirilen kral, aynı zamanda ülkenin yasalarını da tayin ediyordu. Hooke, tüm bunların canlandırılmasına ezberden okunan hikâyelerin yani mitlerin eşlik ettiğini öne sürmektedir. Fakat zamanla söylem ve eylem birbirinden ayrılmış, bu da yeni dini ve dramatik türlerin doğmasına neden olmuştur.[72]

İkinci grupta ise edebiyat ve halkbilimin toplumların hayal dünyasından ya da gerçek tarihten değil de, İncil ve Eski Yakındoğu araştırmacılarının atıfta bulunduğu kutsal kralların ritüel eylemlerinden ortaya çıktığını savunan Cambridge klasikçileri vardır. **Gilbert Murray (1876-1957)**, **Francis M. Cornford (1874-1943)** ve **Arthur B. Cook (1868-1952)** gibi araştırmacılar, ölen ve yeniden dirilen Eski Yakındoğu tanrı kralının, Yunan dramasına nasıl bir temel model oluşturduğunu açıklama eğilimindedirler. Yine aynı grupta yer alan **Jane Ellen Harrison (1850-1928)** ise ritüeli, mitin kaynağı olarak görür. O, Yunan dininin sosyal köklerini araştırırken Yunan sanatının bu toplumun ritüel davranışının erken örneklerinden etkilendiğini

[69] Ackerman, **Frazer on Myth**, ss. 124-125.
[70] Ackerman, **Frazer on Myth**, s. 115.
[71] Frazer'ın zaman zaman Tylor'ın animizm etkisindeki mit kuramı ile mit-ritüel kuramı arasında gidip geldiği pek çok araştırmacının gözlemlediği bir şeydir. Bu nedenle Frazer, bir yandan mit-ritüel kuramını eleştirirken bir yandan da bu kuramcıların eleştirilerine maruz kalmıştır. Segal, **The Myth-Ritualist Theory,** s. 174; Robert Ranulph Marett, **The Threshold of Religion,** 2nd Edition, Methuen & Co. Ltd., London, 1914.
[72] Bell, **Ritual,** s. 6; Samul Henry Hooke'un mit-ritüel teorisi yaklaşımı ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Samule Henry Hooke, **Ortadoğu Mitolojisi,** Çev. Alâeddin Şenel, İmge Kitabevi, İstanbul, 2015; Samuel H. Hooke (Ed.), **The Labyrinth: Further Studies in the Relation between Myth and Ritual in the Ancient World,** Society for Promoting Christian Knowledge, London, 1935; Samuel H. Hooke (Ed.), **Myth and Ritual**, Oxford University Press, London, 1933.

yazmaktadır. Harrison'ın çalışmasındaki en önemli nokta, birbirine coğrafi bakımdan yakın olan farklı toplumlarda ritüelin önceliğinin sık sık vurgulanmasıdır.[73] Gilbert Murray ve Francis M. Cornford da bu görüşü paylaşmışlar ve Harrison'ın, Yunan dininin sosyal köklerini aradığı çalışmasına birer bölüm yazarak katkıda bulunmuşlardır. Murray, Yunan tragedyasında korunmuş olan ritüel formlarını incelediği çalışmasında, tragedyanın aslında bir ritüel dansı (*sacer ludus*) olduğunu ve onun Dionyssos adına yazılmış ilahilerden meydana geldiğini ve tam da ölen ve yeniden dirilen bir tanrı modelini temsil ettiğini ifade eder.[74] Cornford ise, Yunan Olimpik oyunlarının arkasında, cenaze törenleri sırasında yapılan ritüellerin yattığını belirtir.[75] Arthur B. Cook ise ritüeli, Yunan mit kahramanlarının canlandırılması olarak görür.[76]

Mit-ritüel teorisine katkıda bulunan karşılaştırmalı din, dinler tarihi ve mitoloji çalışmalarıyla bilinen **Theodore Gaster (1906-1992)** ise Cambridge klasikçilerinden farklı olarak, ölen ve yeniden dünyaya gelen tanrı kral motifinin mevsimsel döngüyü ifade ettiğini öne sürmüştür. Periyodik olarak yerine getirilen faaliyetlere bütün toplum katılır ve yaşamın yenilenmesi, yeniden doğması için etkinlikler düzenlenir. Bu uygulamalar, Eski Yakındoğu inançlarının mevsimsel tören kalıplarını oluşturur. Gaster, bu törenleri "boşalma" (*kenosis*) ve "dolma" (*plerosis*) ritüelleri olarak iki grupta ele alır. Boşalma ritüelleri, yaşamın ve canlılığın yok oluşunu temsil ederken; dolma ritüelleri ise yeni bir sürecin başlangıcını ve yeniden doğuşu ifade eder. Öte yandan, ritüel ve mitin yorumlanmasının dramanın temelini oluşturduğu görüşüne katılır. Fakat miti ne Robertson Smith gibi ritüelin doğal bir parçası ve kutsal edimlere zorla yüklenen sanatsal ya da yazınsal bir yorum olarak, ne de Jane Ellen Harrison gibi yapılmış eylemlerin sözlü karşılığı olarak görür. Ona göre mit, zaten başlangıçtan beri

[73] Detaylı bilgi için bkz. Jane Ellen Harrison, **Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion,** Cambridge University Press, Cambridge, 1912.
[74] Gilbert Murray, "Excursus on the Ritual Forms Preserved in Greek Tragedy", **Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion,** Cambridge University Press, Cambridge, 1912, ss. 341-363. Ayrıca Yunan tragedyasının kökeni ile ilgili tartışmalar hakkında detaylı bilgi için bkz. Donald Clive Stuart, "The Origin of Greek Tragedy in the Light of Dramatic Technique", **Transactions and Proceedings of the American Philological Association,** Cilt: 47, The Johns Hopkins University Press, Maryland, 1916, ss. 173-204.
[75] F. M. Cornford, "The Origin of the Olympic Games", **Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion,** Cambridge University Press, Cambridge, 1912, ss.212-259.
[76] Bell, **Ritual,** s. 6.

tüm bunların içinde vardır ve anlık olanı devamlının, gerçek olanı ise ideal olanın diline dönüştürür. Yani mitos, dinsel toplumsal davranışın bir işlevidir.[77]

Mit-ritüel kuramı üzerine tartışmalar 1960'lara kadar devam etmiş ve bu tarihten itibaren ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. **Clyde Kluckhohn (1905-1960),** bu kuramdaki mitin mi yoksa ritüelin mi daha eski olduğu tartışmasının anlamsız olduğunu vurgulamıştır. Kimi toplumlarda mitlere eşlik eden ritüeller seyrek iken, kimilerinde ise ritüellere eşlik eden mitlerin sayısı oldukça azdır. O, bu duruma örnek olarak Yunan tanrısı Ares'e ait pek çok mitos varken bu tanrıyla ilgili ritüellerin sayısının gözle görülür şekilde az olmasını verir. Aynı şekilde erken Roma döneminde de halkın mitos olmadan yaşamını devam ettirdiğini vurgular.[78] Kluckhohn, mit ve ritüel arasında bağlantıların ve ilişkilerin bulunması gerekliliğine inanmıştır.

Yunan dini ve mitolojisi üzerine araştırmalar yapan **Joseph Eddy Fontenrose (1903-1986)** de mit-ritüel kuramını eleştirenlerdendir. O, tüm mitlerin aslında ritüel metinleri olduğunu savunur. Kralın veya tanrının ölüp yeniden dirilmesi hikayesinin ise ne yazılı tarihte ne de gerçekte mit-ritüel ilişkisiyle bir bağlantısı olmadığını öne sürer. Frazer'ın ortaya atmış olduğu ve kutsal kralın öldürülmesiyle ilgili teorinin etnografik bir kanıtının bulunmadığı görüşüne de çalışmalarında sıkça yer verir.[79]

1.1.2.1.3. Din Fenomenolojisi ve Ritüel

20. yüzyılın ilk çeyreğine gelindiğinde hermenötik yaklaşımların[80] da etkisiyle din çalışmalarının, teolojiden ve metafiziksel sorulardan arınması gerektiği düşüncesi ortaya çıkmıştır. Bu düşünce, dine fenomenolojik yaklaşımın kapısını aralamış, zaman içinde çalışmalar hızla artmıştır.

---

[77] Theodor H. Gaster, **Thespis: Eski Yakındoğu'da Ritüel, Mit ve Drama,** Çev. Mehmet H. Doğan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000, ss. 23-26.

[78] Clyde Kluckhohn, "Myths and Rituals: A General Theory", **The Harvard Theological Review,** Cilt: 35, Sayı: 1, Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School, 1942, s. 48.

[79] Detaylı bilgi için bkz. Joseph Fontenrose, **The Ritual Theory of Myth,** University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1971.

[80] Yunanca "Ερμηνεύς" kelimesinden gelen Hermenötik (Hermeneutik) yorumsama ya da yorum bilim olarak Türkçeleştirilmektedir. Hermenötik kelimesi, tanrıların emirlerini insanlara ulaştıran Yunan tanrısı Hermes'e dayandırılır. Başka bir kültüre ait metni ya da düşüceyi anlaşılır bir şekilde aktarma ve çevirme sanatıdır. Detaylı bilgi için bkz. Doğan Özlem, **Hermeneutik Üzerine Yazılar,** İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2003.

Fenomen, Yunanca "phainomenon" (*φαινόμενον*) kelimesinden gelen ve "kendini gösteren şey ya da gözüken, zuhur eden" anlamlarına gelir.[81] Fenomenoloji olarak kavramsallaştırılan yöntem ise "görüngü bilim" ya da "olay bilim" olarak tanımlanır. Somut gerçekliklere dönülmesini öngören bu yaklaşım sosyoloji[82], psikoloji,[83] felsefe[84], dinler tarihi gibi pek çok sosyal bilimi etkisi altına almıştır.

Din fenomenolojisinin amacı, bir grup dini olguyu bir araya getirerek onların temel hususlarını ve tipolojilerini tespit etmektir.[85] Bu alan, *gözlemcinin inanç ve kabullerini askıya alarak insanların sonsuz değer atfettikleri kutsal olana karşı verdikleri uygun cevaplarını, tepkilerin farklı formlarını, sembolik tutum ve davranışlarını, özü ve aslı itibariyle anlamak ve anladığı fenomenin özünü kendi sınırları içerisinde bütünlüklü tasvir etmeye*[86] çalışır.

Fenomenolojik yaklaşımı diğer teorilerden ayıran en önemli özellik, din çalışmalarına getirdiği kendine özgü (*sui generis*) metodolojik yöntemdir. Fenomenolojik yöntemi geliştiren filozof **Edmund Husserl (1859-1938)[87]**, nesnel bir ampirizm için hayati tecrübeleri göz ardı eden metodu reddederek sezgisel bir yöntem kullanma eğilimine girmiştir. "Aşkın (*transendental*) fenomenoloji"[88] yaklaşımını savunan Husserl'a göre bir araştırmacı, araştırdığı konunun özüne inmek için kişisel duygularından, inançlarından, tecrübelerinden ve ön yargılarından tamamen arınmalıdır. Bunun için de öncelikle *epoché* (paranteze alma) ve *eidetik sezgi* (özü

---

[81] Douglas Allen, "Phenomenology of Religion", **Encyclopedia of Religion,** (Ed. Lindsay Jones), Cilt: 10, Thompson Gale, Farmington Hills, 2005, s. 7087.
[82] Fenomenolojik yaklaşımın sosyolojik boyutu hakkında detaylı bilgi için bkz. Marshall, ss. 241-243.
[83] Fenomenolojik yaklaşımın psikolojik boyutu için bkz. E. Husserl, **Phenomenological psychology,** Çev. J. Scanlon, Springer, New York, 1977; A. Giorgi, **Psychology as a human science: A phenomenologically based approach**, Harper & Row, New York, 1970; A. Giorgi, "Sketch of a psychological phenomenological method", **Phenomenology and psychological research**, (Ed. A. Giorgi), Duquesne University Press, Pittsburgh, 1985, ss. 8-22.
[84] Fenomenolojik yaklaşımın felsefi boyutu hakkında detaylı bilgi için bkz. Richard Schmitt, "Phenomenology", **The Encyclopedia of Philosophy**, Cilt: 5, New York, 1967, ss. 133–151; Takiyettin Mengüşoğlu, "Fenomenoloji Felsefesi", **İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi,** Cilt: 1, Sayı: 1, İstanbul Üniversitesi Yay., İstanbul, 1945, ss. 47-74.
[85] Allen, ss. 7086-7087.
[86] Muharrem Yıldız ve Mehmet Meçin, "Din Fenomenolojisi ve Belli Başlı Öncüleri", **Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı (EKEV) Akademi Dergisi,** Sayı: 53, Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınevi, Erzurum, 2012, ss. 259-260.
[87] Detaylı bilgi için bkz. Edmund Husserl, **Fenomenoloji Üzerine Beş Ders,** Çev. Harun Tepe, BilgeSu Yayınları, Ankara, 2010; James L. Cox, **A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates,** T&T Clark International, London-New York, 2006, ss. 9-34.
[88] Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Cox, ss. 21-26.

sezme) adını verdiği aşamaları başarıyla tamamlamalıdır.[89] Husserl'ın geliştirdiği bu yöntem, din fenomenolojisi çalışmalarında da etkili olmuştur. Yöntemin ilk aşaması *epoché*'nin uygulanmasıdır. Burada araştırmacı, bir din fenomenini inceleyebilmek için kendi inançlarını ve birikimlerini paranteze almalı yani bunlardan bağımsız olarak ele aldığı fenomeni değerlendirebilmelidir. Daha sonra *empatik müdahaleyi (interpolation) yerine getirme* gelir. Araştırmacı anlamak, tatmak ve kısmen de olsa yaşamak için tecrübeye bizzat katılır. Husserl'a göre bu aşama içeriden anlamanın gerçekleştiği aşamadır ve din fenomenoloğu da bu aşamada dünyayı, inananın gözünden görmeyi deneyimlemeye çalışır. Bundan sonra *epoché'yi sürdürme* aşaması gelir. İlk aşamada bahsedilen, din fenomenoloğunun tüm duygu ve düşüncelerini askıya alması durumunun araştırma süresi boyunca devam etmesidir. Sonraki aşamalar olan *fenomenleri tasvir etme* ve *fenomenleri isimlendirme*de ise bilgiler, gözlemler, belgeler sistematik bir biçimde kaydedildikten sonra tasvir edilir ve isimlendirilir. Fenomenolog, tasvir ve isimlendirme çalışmalarını gerçekleştirdikten sonra *ilişkilerin ve süreçlerin tasviri*ne geçer. Burada fenomenler arasındaki ilişkiler, fenomenin aldığı son şekil, bu şekli alana kadar yaşadığı değişim ve dönüşümler incelenir. Sonrasında gelen *paradigmatik model inşa etme* aşaması, fenomenoloğun geldiği en önemli noktalardan biridir. Çünkü artık o, elindeki verilerle paradigmatik bir model inşa eder ve bununla fenomenlerin temel özelliklerini tespit ederek gelenekler arasındaki benzerlik ve farklılıklara işaret edebilir. Buradan hareketle bir din fenomenoloğu da bu aşamada farklı dinlerdeki inançların tarihi seyrini inceleyebilir ve bunlar arasındaki farklılıkları tespit edebilir. Sonrasında ise *eidetik sezgiyi inşa etme* yani fenomeni özsel bir tanıma kavuşturma süreci başlar. Nihayet *sezgiyi test etme* aşaması gelir. Burada, araştırma yapan din fenomenoloğu, dini fenomenlerin her zaman kişisel unsurlar barındırması sebebiyle takip ettiği süreci en başından itibaren tekrar değerlendirir. Böylece gerekli görülen eklemelerin de yapılması sağlanır.[90]

Din fenomenolojisi yöntemi içinde zamanla dört farklı araştırmacı grubu ortaya çıkmıştır. İlk grupta, Friederich Schleiermacher (1768-1834)[91] ve William James

[89] Yıldız ve Meçin, s. 259.
[90] Yıldız ve Meçin, ss. 260-263; Allen, ss. 7088-7089.
[91] Modern hermenötiğin babası kabul edilen Schleiermacher'in din üzerine görüşleri için bkz. Friedrich Schleiermacher, **On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers,** K. Paul, Trench, Trübner & Co., London, 1893; Robert R. Williams, "Some Uses of Phenomenology in Schleiermacher's Theology", **Philolosophy Today,** Cilt: 26, Sayı: 2, Philosophy Documentation Center, Virginia, 1982, ss. 171-191.

(1842-1910)[92] gibi bu yaklaşımı yalnızca din olgusunun araştırılması olarak kabul edenler vardır. İkinci grupta din bilimi uzmanı ve teolog **P. D. Chantepie de la Saussaye (1848–1920)**[93] ve onun çağdaşı olan dinler tarihi uzmanları **Geo Widengren (1907-1996)**[94] ve **Åke Hultkrantz (1920-2006)**[95] yer alır. Bu araştırmacılar için din, karşılaştırmalı bir çalışmadır ve dini olguların farklı türlerinin sınıflandırılması anlamına gelir. Üçüncü grupta dinler tarihi uzmanı **W. Brede Kristensen (1867-1953)[96], Gerardus van der Leeuw (1890-1950)[97],** din bilimci **Joachim Wach (1898-1955)[98], C. Jouco Bleeker (1898-1983)[99], Mircea Eliade (1907-1986)** ve **Jacques**

[92] Detaylı bilgi için bkz. James M. Edie, "William James and the Phenomenology of Religious Experience," **American Philosophy and the Future: Essays for a New Generation**, (Ed. Michael Novak), Scribner, New York, 1968, ss. 247-269.

[93] Din fenomenolojisi terimini ilk kez de la Saussaye kullanmıştır. P. D. Chantepie de la Saussaye, **Manual of the Science of Religion,** Çev. Beatrice S. Colyer-Fergusson, Longmans, Green and Co., London, 1891, s. 67 vd.

[94] Detaylı bilgi için Widengren'in ritüel, mit, büyü, kurban gibi dinin temel bileşenlerini fenomenolojik yaklaşımla incelediği kitabına bkz. Geo Widengren, **Religionsphänomenologie,** Walter de Gruter & Co., Berlin, 1969.

[95] Hultkrantz, çalışmalarını Kuzey Amerika'da yaşayan Hintli topluluklar üzerine yoğunlaştırır. O, "bölgesel fenomenoloji" olarak adlandırdığı ve sınırları belli coğrafi bir bölgede yapılan karşılaştırmalı din çalışması yöntemini geliştirir. Onun tarihi-tipolojik fenomenolojik yaklaşımı diğer bilimsel din çalışmalarına önemli katkılar sağlamıştır. Detaylı bilgi için bkz. Åke Hultkrantz, "The Phenomenology of Religion: Aims and Methods", **Temenos,** Cilt: 6, The Finnish Society for the Study of Religion, Finland, 1970, ss. 68-88; Summer B. Twiss ve Walter H. Conser (Ed.), **Experience of the Sacred: Readings in the Phenomenology of Religion,** University Press of New England, Hannover & London, 1992, ss. 200-220.

[96] Kristensen'in din fenomenolojisi yaklaşımı ile ilgili bkz. George Alfred James, **Interpreting religion : the phenomenological approaches of Pierre Däniel Chantepie de la Saussaye, W. Brede Kristensen, and Gerardus van der Leeuw,** Catholic University of America Press, Washington D. C., 1995, SS. 141-202.

[97] van der Leeuw'un fenomenolojik yaklaşımı hakkında detaylı bilgi için bkz. Gerardus van der Leeuw, **Religion in Essence & Manifestation: A Study in Phenomenology**, Çev. J. E. Turner, 2 Cilt, Harper Torchbooks, New York, 1963; James, ss. 203-266.

[98] Wach'ın din fenomenolojisi yaklaşımı hakkında detaylı bilgi için bkz. Joachim Wach, **Introduction to the History of Religions and Joachim Wach: Essays in the History of Religions**, (Ed. Kitagawa Joseph M. ve Alles Gregory D.), Macmillan Publishing Company, New York, 1988.

[99] Bleeker, Kristensen ve van der Leeuw'un din fenomenolojisi yaklaşımında yoğun bir şekilde etkilenmiştir. O, gerçekleştirilmiş "varlık" ışığında, din fenomeninin anlamını araştıran belirgin bir akademik disiplin olarak din fenomenolojisini kurmakla ilgilenmiştir. Dinin üç şekilde yapılandığını öne sürer. İlki, yüce varlığın ya da tanrının varlığının ve isteğinin bir tasavvuru, ikincisi bir insanın günahından ve çilesinden kurtulmak için takip etmesi gereken kutsal yol, üçüncüsü ise bir inananın din pratiğinde ve kendi dinsel yaşamında takip etmesi gereken kutsal eylem. Din fenomenolojisinin üç temel amacı olduğunu ileri sürer. Birincisi hemen hemen tüm din sistemlerinde ortaya çıkan bireysel fenomeni, örneğin duayı anlamak için çaba göstermelidir. O bunu "theōria" olarak adlandırır. İkinci olarak belirli bir dinin yapısını belirleyen içsel kuralları keşfetmeye çalışmalıdır. Bunu "logos" olarak isimlendirir. Son olarak da dinlerin ortaya çıkma ve gelişme şeklini açıklamaya çalışmalıdır. Bleeker bunu "entelecheia" olarak adlandırır. Detaylı bilgi için bkz. C. Jouco Bleeker, **The Rainbow: A Collection of Studies in the Science of Religion,** Brill, Leiden, 1975, s. 8 vd.

Waardenburg (1935-2015)[100] vardır ve onlar din olgusunu özel bir disiplin ya da dinler tarihinin bir metodu olarak tanımlarlar. Bu araştırmacılar, din fenomenolojisi akımına en fazla katkı sağlayanlardır. Dördüncü grupta ise felsefi bir yaklaşımla fenomenolojiyi ele alan **Max Scheler (1874-1928)** ve **Paul Ricoeur (1913-2005)** yer almaktadır. Öte yandan **Rudolf Otto (1869-1937)**[101], van der Leeuw ve Eliade de kısmen fenomenolojik felsefe yaklaşımından etkilenmişlerdir.[102]

Peki din bilimine getirilen bu sistematik ve yöntem bilimsel yaklaşım ritüel çalışmalarını ne şekilde etkilemiştir?

Bu sorunun cevabı olarak öncelikle, "din fenomenolojisi" tanımını kullanan ilk araştırmacı olan de la Saussaye'nin görüşlerine yer vermekle başlayacağız. O, din fenomenolojisini, dini inançları ve uygulamaları sınıflandırma ve karşılaştırma yöntemi olarak tanımlamaktadır. Ona göre bu yöntem, dinler tarihi ile din felsefesinin ortasında duran yeni bir disiplin yaratacaktır. De la Saussaye, din fenomenolojisini, tarih ve etnografi çalışmalarıyla elde edilen geniş malzeme ağını kullanarak yeni tipolojiler yaratan bir yöntem olarak görür ve dini eylemleri, kült ve gelenekleri, ki bunlar en net biçimde ritüellerde hayat bulurlar, bu yöntemin en zengin unsurları olarak görür. Ona göre her dini davranış bir düşünceden gelir. Öte yandan pek çok dini öğreti, ritüel davranışından daha ilkeldir ve kökenini onu açıklama girişimine borçludur. Bu nedenle, ne davranışın yani ritüelin ne de öğretinin öncelliği tartışılacak bir konu değildir. Her ikisi de dinsel izlenimler, duygular ve durumlardan ortaya çıkar. Bu unsurların ritüelle ilgili olanları ise en özgün ve kalıcı olanlardır. Ritüelle ilgili gelenekler, yüzyıllar boyunca devam ederken zaman zaman birbirine geçebilir ya da farklı düşüncelerle birleşebilir. Kimi davranışlar, zamanla resmi olarak ritüel olmaktan çıkıp popüler hale gelseler bile din içindeki en durağan öğelerdir ve bizi geçmişimizdeki en uzak zamana taşıma özelliğini korurlar. Din öğretileri ise kendilerini ihtiyaçlara göre yeniler veya bunlara uyum sağlar. Ritüel, dini duyguların dışa vurumunun belirgin örneğidir ve araştırmacılar bir kişinin arzu ettiği şeyleri kendi

[100] Waardenburg'un din fenomenolojisi yaklaşımı hakkında detaylı bilgi için bkz. Jacques Waardenburg, **Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research Introduction and Anthology,** Walter de Gruyter, New York-Berlin, 1999, ss. 72-73.
[101] Otto'nun fenomenolojik yaklaşımı hakkında detaylı bilgi için bkz. Rudolf Otto, **The Idea of Holy: An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational,** Çev. John W. Harvey, Oxford University Press, London-New York, 1958.
[102] Allen, ss. 7086-7087.

dininden isteme şeklini en net biçimde ritüel davranışında izleyebilir.[103] Bu nedenle dini bilimsel olarak anlamak isteyen araştırmacılar, insanların tanrıya verdikleri cevapların yöntemlerini ve bunlar arasındaki farklılıkları tarihsel olarak bir araya getirmeli, fenomenolojik tipolojiye bağlı kalarak onları sınıflandırmalıdırlar.[104]

De la Saussaye ile aynı dönemde din fenomenolojisi[105] çalışmaları yürütmüş ve kendisinden sonraki fenomenologları da etkisi altına almış, Eski Yakındoğu dinleri ve dilleri uzmanı W. Brede Kristensen'e göre fenomenoloji, "karakteristik verinin" gruplandırılması yöntemidir. Bu yaklaşım da onun fenomenolojik bakışını sistematik bir disiplin haline dönüştürür. Bir fenomenolog, dini inançları, kült eylemlerini ve ritüel performanslarını mümkün olduğunca dinin önemli ve kendine has öğelerine karşılık gelen özelliklerine bağlı kalarak sınıflandırır ve düzenler. Birlikte çalışan bir dinler tarihçisi ve din fenomenoloğu için, kült aktiviteleri ve baskın inançlar din fenomenini içinde barındırır. Bunlar, doğaya ya da doğaüstü varlıklara tapmak için yapılan hatta günümüze kadar süregelen ritüellerde görülebilir. Kurban ya da kehanet gibi diğer aktivitelerin izleri de günümüze kadar sürülebilir. Dini verilerin kesintisiz varlığı aynı zamanda onların din içindeki önemini de gösterir. Din fenomenoloğu da karşılaştırma yapabilmek için çok sayıdaki dini inancı ve davranışı düzenleyerek çeşitli din tipolojileri oluşturulabilir.[106] Anlaşıldığı üzere Kristensen ritüelleri, üst grup olan din tipolojileri için vazgeçilmez unsurlar olarak görmektedir.

Öte yandan birlikte yaptıkları fenomenoloji araştırmaları ile bilinen **Gerardus van der Leeuw (1890-1950)** ve **Raffaele Pettazzoni (1883-1959)**'nin de ritüeli bu yaklaşımın önemli bir noktası olarak gördükleri açıktır. Onlar, iki adet resmi din bileşeni belirleyerek fenomenolojik yaklaşımı daha sistematik hale getirmeye çalışmışlardır. İlki, "fenomenolojik boyut"tur ve bununla, dini deneyimin altında yatan genelgeçer yapı elemanlarını kastetmektedirler. İkincisi ise "tarihi boyut"tur ve bu,

[103] de la Saussaye, s. 67-70.
[104] Cox, s. 107.
[105] Kristensen, kitabının giriş bölümüne din fenomenolojisinin hem "karşılaştırmalı din" hem de "dinler tarihi" kavramlarına karşılık gelebileceğini örnekleriyle açıklar. W. Brede Kristensen, **The Meaning of Religion,** Çev. John B. Carman, Springer-Science+Business Media, Netherlands, 1960, s. 1-17.
[106] Kristensen, ss. 1-17. Kristensen'ın din fenomenolojisi yaklaşımı ve bu yönteme yapmış olduğu katkılar hakkında detaylı bilgi için bkz. John Carman, "Modern Understanding of Ancient Insight: Distinctive Contributions of W. B. Kristensen's Phenomenology of Religion", **Man, Meaning and Mystery: Hundred Years of History of Religions in Norway. The Heritage of W. Brede Kristensen,** (Ed. Sigurd Hjelde), Brill, Leiden-Boston-Köln, 2000, ss. 157-172.

yapıların sahip oldukları kendilerine özgü biçimlerdir.[107] İki bileşenin bir araya gelerek *homo religious*'ı meydana getirdiğini öne sürerler. Yine de belirtmek gerekir ki van der Leeuw, fenomenolojik boyuta ağırlık verirken, Pettazzoni ise çalışmalarında tarihi boyutu ön plana koymuştur. Van der Leeuw'a göre bir fenomenolog, fenomeni "göze göründüğü şekilde" tanımlamalıdır. Fenomen, özne ile nesne arasında doğrudan bir ilişki kurar ve böylece öze ulaşılmış olur. Fakat bu, gözlemciye görünen biçimidir, dolayısıyla da van der Leeuw, "fenomenin tecrübe edilmesinin" kaçınılmazlığına vurgu yapar.[108]

Mit-ritüelciler ve erken dönem ritüel kuramları, evrimsel-tarihi motiften bahsederken, fenomenolojistler daha karmaşık bir tarih dışı evrensellik belirlemeye çalışmışlardır.[109] Özellikle Pettazzoni, din fenomenolojisinin kendine özgü (*sui generis*) olduğunu ve dinler tarihi alanından ayrı bir noktada durduğunu sıklıkla dile getirmiştir. O, mitleri kültürün başlangıcına koyarken ritüellerin ise baştan beri var olduğunu ve aynı şekilde uygulanageldiklerini öne sürmüştür.[110]

Kuşkusuz **Mircea Eliade (1907–1986)** fenomenolojik yaklaşımın en ünlü savunucularından biridir ve çalışmalarında dinsel mit ve sembollere açık ara öncelik tanımıştır. Dinin tarihselliği ve anlamı üzerine odaklanan eserinde konuyla ilgili şu cümlelere yer vermektedir: "*Bir dinler tarihçisi için bir mit ya da ritüelin tarihsel olarak uygun olması o mit ve ritüelin gerçekten var olduğunu açıklamaz. Bir diğer deyişle, dini bir deneyimin tarihselliği son tahlilde bize dini bir deneyimin ne olduğunu anlatmaz."*[111] Eliade, mit ve sembollere *a priori* olma özelliği atfederken, ritüeli inançlar, semboller ve fikirlerin eylem olarak ikincil bir dışavurumu olarak görmektedir. Sembol ve ritüel o kadar farklı seviyelerde dururlar ki, ritüel asla sembolün ortaya çıkardığını çıkaramaz. Eliade'ye göre mit, kutsal bir tarih anlatır. Ritüeller ise kozmogonik olayın ya da mitte geçen bir olayın tekrarlanmasıdır. Bu nedenle fenomenologlar, mit-ritüelcilerin tersine yukarıda da bahsettiğimiz üzere mitin altındaki yapılarda durağanlık ve hatta ölümsüzlük görme eğilimindedirler. Öte

[107] Detaylı bilgi için bkz. van der Leeuw, ss. 671-696; Raffaele Pettazzoni, **Essays on the History of Religions,** Çev. H. J. Rose, Brill, Lieden, 1954, ss. 215-220.
[108] Detaylı bilgi için bkz. van der Leeuw, s. 669 vd.; Cox, ss. 122-125; Allen, s. 7091.
[109] Bell, **Ritual,** s. 9.
[110] Detaylı bilgi için bkz. Pettazzoni, ss. 215-220.
[111] Mircea Eliade, **The Quest: History and Meaning in Religion,** The University of Chicago Press, Chicago ve London, 1969, s. 53.

yandan Eliade'ye göre "yaşayan" mit ile ritüeli ayırmak pek mümkün değildir. Eğer böyle bir ayrım yapılacak olursa o zaman mit artık mit değil, bir edebiyat ya da sanat haline gelir. O, mitin inançlar, semboller ve fikirler konusu olarak *homo religious*u tanımlayan bilişsel motiflere daha yakın olabileceğini belirtir.[112] Buraya kadar verdiğimiz bilgilerden anlaşılacağı üzere, fenomenolojik yaklaşımın en önemli etkisi mite göre ritüelin önemini azaltması olmuştur.

Bu başlık altında son olarak, çalışmalarını dinler tarihi alanında sürdürmekte olan **Jonathan Z. Smith**'in görüşlerine yer vermek yerinde olacaktır. Smith, dini ritüel ve pratik üzerine yapılmış çalışmaları eleştirel bir gözle yeniden değerlendirmektedir. O, tarihsel olarak özel olan ritüel türlerinin altında hangi evrensel kalıpların yattığı sorusu yerine, bu ritüel türlerinin nasıl daha geniş düzen ve anlam kalıpları yarattıkları sorusuyla ilgilenir. Bu da ritüele, duruma bağlı bir yaklaşım geliştirilmesini gerektirir.[113] Smith'e göre katılımcıları gerçek yaşamın kaosu ve anlamsızlığı tehdit etmeye devam etse de ritüel, bu dünyadaki nesnelerin olması gereken düzeninin ideal şeklini göstermektedir. Ritüeli, olan ve olması gerekenin ayrılığını yansıtmak için bir fırsat olarak görür. Ritüel aracılığıyla insanlar, gerçek yaşamda neyin önemli olduğunu görüp tartışabilirler.[114] Smith'in etkisiyle fenomenoloji, dini anlamak, açıklamak, düzenlemek ve alışmak için merkezi bir bilişsel ihtiyaç olarak görülmeye başlanmıştır. Bu ister ilkellerin, isterse de modern insanın konusu olsun din, insanın varoluşunun tesadüfi, kaotik ve kaygan gerçeklerinin arkasındaki durgun ve anlamlı boyutları hazırlar. Her ne kadar fenomenologlar "kutsal"ı farklı anlam kalıplarına yerleştirseler de vardıkları sonuçlara bakıldığında mit ve ritüellerin tüm insanlara mantıklı ve sistematik bir bütünlüğü sundukları, şekillendirdikleri ve yükledikleri tartışılmazdır. Fenomenologlar için mit ve ritüel, insan deneyiminin birliğine kimi anlamlar yüklemenin bir yoludur.[115]

[112] Bell, **Ritual,** s. 11.
[113] Jonathan Z. Smith, **To Take Place: Toward Theory in Ritual**, University of Chicago Press, Chicago, 1987, s. 104.
[114] Jonathan Z. Smith, **Imagining Religion: From Babylon to Jonestown**, University of Chicago Press, Chicago, 1982, ss. 64–65.
[115] Bell, **Ritual,** s. 12.

1.1.2.1.4. Psikanalizin Çalışma Nesnesi Olarak "Ritüel"

Dinin kökeni olarak ritüel tartışmaları başlığı altında son olarak ele alacağımız yaklaşım, insan davranışlarının olduğu kadar toplum davranışlarının da altında yatan dinamikleri incelemeyi amaçlayan psikanalitik yaklaşımdır. Burada her ne kadar psikanalizin kurucusu Sigmund Freud'un görüşleriyle konuya başlayacak olsak da onun öncesinde Robertson Smith[116], James Frazer[117] ve Edward Tylor'ın[118] sosyal unsurlardan ziyade, psikolojiye dayanan bir din teorisi geliştirdiklerini göz ardı etmemek gerekir. Hatta Sigmund Freud (1856-1939)'un psikanalitik kuramla ritüeli incelerken, başta Frazer olmak üzere Tylor ve Smith'in totemizm çalışmalarından yoğun bir şekilde etkilendiği bilinmektedir. Bu araştırmacıların en önemli ortak noktası, rüyalar, doğa ve büyünün etkisiyle ortaya çıkan akıl karıştırıcı psikolojik deneyimleri rasyonalize etmek ve açıklamak için ilkel toplulukların dini ürettikleri görüşünde birleşmeleridir.[119]

Freud'un psikanalitik yaklaşımını incelediğimizde ilk olarak "saplantılı nevroz" ile "dini davranışlar" arasındaki ortaklığa dikkat çektiğini görürüz. Saplantılı

---

[116] Robertson Smith, ritüelin sosyal önceliği üzerine yaptığı araştırmalarında bu sosyal davranışın şekillenmesinde etkili olan bilinçdışı güçleri ortaya koymaya çalışmıştır. O, kurbanın ve totem hayvanının kabilenin tamamı tarafından paylaşılması davranışını, grubun sosyal bağlarını birleştirmede en önemli araç olarak görür. Fakat katılımcılar, bunun ritüelin ana amacı olduğunun bilincinde değillerdir. Bu nedenle Smith, toplu yemek töreni (*komünyon*) düzenlerken grubun bu davranışın nedenleri hakkında hiçbir şey bilmediğini söyler. Böylece ritüelin gerçek amacı ve önemi zaman zaman ona katılanların bile inandıklarından farklı olabilmektedir. Bu görüş Sigmund Freud'un yaklaşımında da etkisini gösterir. O, ritüelin altında yatan bastırma (*repression*), bilinçsizlik ve psikanalitik durumu açıklayabilmek için Smith'in görüşlerinden yoğun bir şekilde etkilenmiştir. Bell, **Ritual,** s. 12-13. Detaylı bilgi için bkz. Thomas O. Beidelman, **Robertson Smith and the Sociological Study of Religion**, University of Chicago Press, Chicago, 1974.

[117] Frazer, Avustralya Aborjinleri ve Güney Afrika toplumlarındaki totemizm ve egzogami (dış evlilik) olgularını incelemiştir. Frazer'a göre totem, ilkelin kutsala saygısının etkisiyle onun ve grubun arasında homojen ve bütünlüklü bir ilişki yarattığına inanılan ortak bir araçtır. Totem ve insan arasındaki bağ, iki taraf için de faydalıdır. Zira totem insanı korurken insan da eğer hayvansa öldürmeyerek bitki ise kesmeyerek saygısını gösterir. Totem asla tekil değildir, her zaman ya bir hayvan türü ya da bir bitki cinsidir. Nadir de olsa doğal ya da yapay nesneler de totem olarak kabul edilmektedir. Çalışmasında Frazer, 3 farklı türde totem olduğunu söyler. Birincisi tüm klanın kabul ettiği bir totem türü olan "klan totemi" dir. İkincisi ise "cinsiyet totemi"dir ve yalnızca klandaki kadınlara ya da erkeklere ait olan, varlığı diğer cinsi dışarıda bırakan totem türüdür. Üçüncüsü ise "kişisel totem"dir, tek bir bireye aittir ve kendisinden sonraki kuşaklara geçmez. Freud, Frazer'ın totemizm üzerine olan görüşlerinden etkilenerek psikanalitik yaklaşımla totemizmi incelemiştir. Detaylı bilgi için bkz. Sir James G. Frazer, **Totemism and Exogamy,** Cilt: 1, Cosimo Inc., New York, 2009.

[118] Tylor'ın totemizm üzerine görüşleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Edward Tylor, "Remarks on Totemism, With Especial Reference to Some Modern Theories Respecting It", **Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland,** Cilt: 28, Sayı: 1/2, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, London, 1899, ss. 138-148.

[119] Bell, **Ritual,** s. 12.

nevroz, her zaman aynı şekilde ya da metodolojik olarak farklılaşan yöntemlerle uygulanan, günlük yaşamın çeşitli aktivitelerindeki düzenlemeler, kısıtlamalar, ufak yönergeler ya da performanslardır. Bu davranışlar sahiplerine bile anlamsız gelmesine rağmen kişi, bu şekilde davranmaktan kaçamaz ve eğer nevrotik ritüeller gerçekleşmezse saplantılı nevroz endişeye dönüşebilir.[120] Freud'a göre, sınırları belirgin ritüel eylemleri ve bu eylemlere eşlik eden endişe ve suçluluk duyguları ile yukarıda tanımını yaptığımız saplantılı nevroz davranışları arasında bir benzerlik vardır. Nasıl ki nevrotik ritüeller gerçekleşmediğinde kişide endişe, korku gibi duygular ortaya çıkıyorsa, tanrısına ya da atasına gerekli ritüeli yapıp kurban sunmayan bir toplulukta da aynı endişe ve korku ortaya çıkabilir. Nevrotik ritüeller oldukça sembolik anlamlar içerir ve kişinin geçmiş yaşantısıyla ilgili bilgiler ihtiva eder. Aynı şekilde ritüeller de kutsal güç, ölümsüzlük gibi olguların sembolik tasvirleri olmakla beraber onları birbirinden ayıran kimi özellikler de vardır. Bunlardan ilki, nevrozun uygulanma şeklidir. Nevrotik davranış kişiden kişiye göre değişirken, ritüelinki sabittir ve herkes için aynıdır. Bir diğer fark ise ritüelin en küçük detayları bile anlamla dolu olup sembolik manalar içerirken, nevrotik davranışın dışarıya anlamsız ve saçma görünmesidir. Freud ayrıca, bir ritüelin hayata geçirilmesini sağlayan motivasyonların tam olarak bilinmediğini belirtir ve nevroza neden olan motivasyon üzerinde düşünür. Ona göre en önemli nokta, bir ritüel yapılmazsa kötü şansın kişiyi yakalayacağına yönelik korku ve endişedir. Ritüelin uygulanması duyguları sağaltır. Bu nedenle, ritüelin "koruyucu önlem" olarak topluma hizmet ettiğini söylerken,[121] "*nevroz bireysel dindarlık ise din de evrensel nevrozdur*" çıkarımını yapar.[122]

Öte yandan Freud, özellikle James Frazer ve Robertson Smith'in çalışmalarını okuduktan sonra, totemizm ve totem[123] hayvanına zarar verilmesine karşı duran

[120] Christopher N. Chapman, **Freud, Religion and Anxiety: How Freud's Critique of Religion Neglected His Advances in Psychoanalytic Theory,** Lulu.com, Morrisville, 2007, s. 23 ve devamı. Detaylı bilgi için bkz. Sigmund Freud, **Character and Culture**, Collier Books, New York, 1963.
[121] Chapman, ss. 24-25.
[122] Bell, **Ritual,** s. 13.
[123] Totem genellikle yenilebilir, zararsız veya tehlikeli, korkutucu bir hayvandır. Nadiren bir bitki ya da yağmur gibi bir doğa olayı olarak da karşımıza çıkar. Totem tüm sülaleyle özel bir ilişki içindedir ve onun atası, koruyucu ruhu ve yardımcısıdır. Çoğu zaman onlara kehanetler gönderir. Sülalenin çocuklarına zarar vermez. Üyeler kutsal bir yükümlülük olarak onu ne öldürür ne de etinden faydalanırlar. Totem özelliği türün bütün bireylerine atfedilir. Kimi zaman onun için ritüeller yapılır, bu esnada dans edilerek totemin hareketleri ya da kimi özellikleri taklit edilir. Devamı için bkz. Sigmund Freud, **Totem ve Tabu,** Çev. Akın Kanat, İlya Yayınevi, İzmir, 2006, s. 57. Totemizm ile ilgili detaylı

tabular üzerine çalışmalarını yoğunlaştırmıştır. "Totem ve Tabu" eserinde, saplantılı nevroza neden olan bastırma (*repression*) ile dinin doğmasına neden olan bastırma (*repression*) davranışının neredeyse aynı olduğunu tartışır. İki durumda da bastırılan ensestik ve cinsel arzulardır. Daha sonra egzogami[124] pratiği ile totemizm ortaklığı üzerinde durmuştur. Buna göre totemik grubun üyeleri, kan bağları olmasa dahi kendi içlerinde evlenemez ya da cinsel ilişkiye giremezler. Freud, bunu normal olmayan boyuttaki "ensest korkusu" ya da "ensest hassasiyeti" olarak görür. Ayrıca, ilkel topluluklardaki totem hayvanının öldürülmemesi ve karşı cinsle cinsel bir ilişki kurulmaması tabuları üzerinde durur. Totemlerin, baba ya da atalar olarak tanımlandığını fark etmesinden sonra ise bu iki totemik tabunun ve onun altında yatan arzuların Oidipus'un suçları yani babayı öldürme ve anneyle cinsel birleşme ile ilgili olduğu kanaatine varır. Freud, genç bir erkeğin annesini arzulamasını ve babasını öldürecek kadar kıskanırken aynı zamanda ondan korkma duygusunun üstesinden gelmesini, "Oidipal kompleks" olarak adlandırır. Totemik sistemin de Oidipus kompleksini ortaya çıkartan aynı koşullardan oluştuğunu tartışır. Çalışmasının sonunda Freud, Robertson Smith'in totem hayvanının kesildiği ve kendi klanı tarafından yenildiği ilkel kurban yemeği ritüelini, Charles Darwin'in "ilkel aşiret/kavim" (*primal horde*) kuramı ile birleştirmektedir. Bu olayda zalim, kıskanç baba tüm dişileri kendisine alır ve büyümekte olan erkek çocukları onlardan uzaklaştırır. Bunun üzerine bir gün, uzaklaştırılan erkek kardeşler güçlerini birleştirirler, babalarını katlederek yerler ve babanın aşiretini bitirirler. Totemik kutlama, bu unutulmaz suç davranışının anılması ve tekrarlanmasıdır. Çünkü bu davranışla sosyal organizasyon, ahlaki kısıtlamalar ve din gibi pek çok şey ortaya çıkmıştır.[125]

Freud, buradan hareketle suçluluk duyan erkek kardeşlerin, suçlarını geri almak adına, uğruna babalarını öldürdükleri kadınlardan vazgeçerek, onun vekili olan totemin öldürülmesini yasakladıkları teorisini geliştirir. Bu yüzden bu ilk baba katli, kutsallaştırılan totemin öldürülmesine ve ensest ilişkiye karşı olan tabuları ile birlikte bir totemik külte dönüşmüştür. Ayrıca ensest ilişki tabusu, aynı gruptan kan bağı

bilgi için bkz. Hikmet Tanyu, "Totem, Totemizm ve Tabu Üzerinde Yeni Araştırmalar", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** Cilt: 26, Say:1, Ankara, 1984, ss. 155-172.

[124] Dışarıdan evlilik. Bir grup ya da topluluk üyelerinin kendi üyeleriyle evlenmemesi durumu.

[125] Bell, **Ritual,** s. 14.

olmayan kadınlarla cinsel ilişkinin yasaklanmasına kadar genişlemiştir. Totemik kült, arzu ve cinayet kökenli gerçekliğini saklamasına rağmen, hala baskılanmış arzuların, duygu karmaşalarının ve gerçek suçun suçluluğunun dinsel, sembolik göstergeleridir. Bu dini göstergeler, öldürülen babanın tanrılaştırılması ve onunla birleşmenin kurban ritüelini kapsar. Bu nedenle Freud, tabuların ritüel pratiklerinden ayrı düşünülemeyeceğini savunur. Ritüel, saplantılı nevrotiklerin bastırma mekanizmasının dışa vurumudur; tabu, ritüele gereksinim duyar. Ritüel; baskılananı ve tabulaştırılmış arzuları ve bu arzuların neden olduğu içsel çatışmaları çözmeye çalışarak yatıştıran saplantılı mekanizmadır.[126]

Freud'un ilk öğrencilerinden olan **Theodor Reik (1888-1969)**, saplantılı nevroz belirtilerinin, dinin önemli özelliklerinin abartılmış ve patolojik anlamda kaba bir şekli olduğunu söyler. Ayrıca dini törenin kökeni ile bastırma (*repression*) davranışının işlevlerinin benzer olduğunu savunur. Reik, mit yerine ritüel eylemine odaklanmanın psikanalitik çalışmalar için daha uygun olduğu görüşündedir. Bu bakımdan ritüele mitten daha fazla önem atfettiğini söyleyebiliriz. Reik, insanların bu davranışları yapma nedenlerini araştırırken ritüelin, eylemlerden elde edilecek sözel bilgilerden yani mitlerden daha önemli olduğunu öne sürmüştür. Miti ise, ilkel toplumlardaki psikolojik çatışmaları anlamanın bir yolu olarak görür. Ona göre mit, din kurumunun ortaya çıkmasına neden olan olayların hafızada saklanmasıdır. Hem Reik hem de psikanalitik yaklaşım için ritüellerin incelenmesi mit, dogma ve kültün anlaşılmasına yardımcı olur.[127]

Freud ve onun ardıllarının aksine çalışmalarını kutsal ve şiddet kavramları, özellikle kurban davranışı ve bunlar arasındaki engellenemez ilişki üzerine yoğunlaştıran **René Girard (1923-2015)**'a göre kurban bunalımı ve günah keçisi[128] mekanizması dinsel inancın konusunu teşkil eder. Din ise bu mekanizmanın etkilerinin sürdürülmesine, yenilenmesine ve şiddetin toplumun dışında tutulmasına yarar. Günah keçisi, toplum içindeki şiddete son verirken kurban ritüelinin de başlatıcısı olur. Bu

[126] Bell, **Ritual,** s. 14.
[127] Bell, **Ritual,** s. 14-15; Michael Palmer, **Freud and Jung on Religion,** Routledge, London-New York, 1997, s. 51 vd. Reik'in ritüele Psikanalitik yaklaşımı ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Theodor Reik, **Ritual: Psycho-analytic Studies,** Green Wood, Westport Connecticut, 1975.
[128] René Girard'ın sosyal düzenin neredeyse temeline yerleştirdiği bu kavram üzerine görüşleri hakkında detaylı bilgi için bkz. René Girard, **Günah Keçisi,** Çev. Işık Ergüden, Kanat Yayınları, İstanbul, 2003.

ritüel döngüsü de kültürün bekasını sağlar.[129] Girard, ritüeli "*karşılıklı şiddet içinde yitirilmiş olan birliği, günah keçisine karşı ve onun çevresinde yeniden oluşturarak topluluğa düzeni geri getirmiş olan o başlangıçtaki kendiliğinden linç olayının yinelenmesidir*." şeklinde tanımlar. [130] Oidipus gibi kurbanın da, kirli bir şey olduğu ve çevresine bunu yaydığı varsayılarak yok edildiğini, böylece arınmayı ve huzuru sağladığını öne sürmektedir. Kurban; baba katli, ensest ve her türlü cinsel aykırılıkla suçlanan bir prototipi temsil eder. Bu edimin yinelenmesi ile ritüel ortaya çıkar ve sistematik bir biçimde tekrarlanır.[131] Ona göre, günah keçisinin kurban edilmesi tüm sosyal eylemlerin temelinde ritüelin yattığını gösterir. Kurban edilen totem hayvanı aracılığıyla bir topluluk, grup olduğunun bilincine varır. Ancak bu grup, kurban ile kendini özdeşleştirmez aksine kurban edilen kirli totemin karşısında birbirine kenetlenmiş "öteki" görevini üstlenir. Bu süreç, Freudiyen yaklaşımda arzu ve şiddetin altında yatan dürtülerin bastırılması olarak kabul edilir.[132]

Hem mit-ritüel kuramının hem de psikanalitik yaklaşımın etkisinde kalan **Joseph Campbell (1904-1987)**, iki kavramın birbiriyle yakın ilişkisini şu sözleriyle açıklar: "*Mitler ritüellerin zihinsel destekçileridir; ritüeller mitlerin fiziksel kabulleridir. Sosyal grubunun mitlerini özümseyen ve onlara katılan bir genç adam doğal çevresine olduğu kadar sosyal çevresine de uyumludur ve biçimsiz doğal bir üründen, tanımlanmış ve ehil bir üyesi olduğu etkili bir biçimde işleyen sosyal düzenin içine doğmuş olur."*[133] Öte yandan Campbell, "The Power of Myth" kitabında ritüelin, mitin uygulamaya dökülmüş hali olduğunu ve aslında ritüele katılan birinin aynı zamanda bir mite de dâhil olduğunu söyler.[134]

1.1.2.2. Toplumun Sosyal Boyutu Olarak "Ritüel"

Sosyal bir olguyu ya da problemi anlamak ve çözümlemek için yöneltilen soru, bir araştırmaya yön veren etkenlerin başında gelir. Yani sorulan soru, aslında cevabın

[129] René Girard, **Şiddet ve Kutsal,** Çev. Necmiye Alpay, Kanat Yayınları, İstanbul, 2003, (Şiddet ve Kutsal), s. 130.
[130] Girard, **Şiddet ve Kutsal,** s. 133.
[131] Girard, **Şiddet ve Kutsal,** ss. 163-164.
[132] Bell, **Ritual,** s. 16.
[133] Joseph Campbell, **Myths to Live By,** Viking Penguin Inc,, New York, 1972, s. 45.
[134] Joseph Campbell ve Bill Moyers, **The Power of Myth,** (Ed. Betty Sue Flowers), Anchor Books, New York, 1988, s. 103.

kendisini etkilemekle kalmadığı gibi kimi zaman da onu yönlendirir. Buradan hareketle erken dönemde ritüel fenomenini çalışan araştırmacıların "Dinin kökeninde ne var?" sorusunu yanıtlayabilmek için araştırmalarını belli sınırlar içerisinde yaptıklarını söylemek mümkündür. Ancak yukarıda incelediğimiz, ritüeli dinin kökenine yerleştirme çabaları ve bu çerçevede ortaya çıkan teoriler zamanla yerini "Ritüel fenomeninin toplum içindeki yeri ve işlevi nedir?" sorusuna bırakmış ya da bırakmak durumunda kalmıştır. Zira toplumun en önemli değerlerinden biri olan din, hiç şüphesiz tüm sosyal bilimleri içine alan disiplinlerarası bir alandır. Dine yöneltilen bilimsel disiplinler çoğaldıkça din fenomeninin toplum içindeki yeri ve işlevine yönelik tartışmalar da artmıştır. Ritüelin sosyal boyutuyla ilgilenen antropolog, sosyolog ve dinler tarihi araştırmacıları erken dönem teorisyenlerini göz ardı etmediler. Tüm bu teoriler ve tartışmalar, işlevselci ve yapısalcı ritüel yaklaşımının ortaya çıkmasında önemli rol oynadı. Özellikle işlevselci yaklaşım, Bronislaw Malinowski ve A. R. Radcliffe-Brown'ın eserlerine kadar tam olarak varlığını gösterememiş olsa da erken dönemde yapılan etnografik saha çalışmaları ve dinin uygulanmasıyla ilgili çeşitli yorumlar, ritüelin sosyal boyutu üzerine yapılacak çalışmalara zemin hazırlamıştır. Çalışmanın bu bölümünde öncelikle ritüelin toplum içindeki işlevine vurgu yapan işlevselci yaklaşıma daha sonra ise ritüeli toplumu oluşturan yapılardan biri olarak gören yapısalcı yaklaşıma yer verilecektir.

1.1.2.2.1. İşlevselci Yaklaşım ve Ritüel

Sosyal ve fiziksel dünyanın deney ve gözlem yoluyla test edilerek incelenmesini savunan ve 19. yüzyılın başında Auguste Comte (1798-1857)[135]

[135] Sosyolojinin isim babası sayılan Auguste Comte'un pozitivist yaklaşımında insan düşüncesi birbirini takip eden üç evreden geçmektedir. "Üç Hal Kanunu" adı verilen bu yaklaşımda ilk aşamayı "teolojik dönem" oluşturur. Bu, insanın olguları doğaüstü güçlerle açıklamaya çalıştığı dönemdir. İkinci aşamada ise "metafizik dönem" gelir ki burada insan, tüm olguları soyut güçlerle açıklamaya çalışır. Üçüncü ve son aşama ise "pozitif aşama"dır. Bu evrede artık insan, tüm olguları bilimsel çerçevede değerlendirir. Doğaüstü ve soyut güçler reddedilerek gözlem yapılabilen olgular arasındaki ilişkiler, evrensel yasalar çerçevesinde değerlendirilir. Comte'un pozitivist yaklaşımında bütünün parçaya önceliği esastır. Sosyal bir olgu ancak var olduğu bütün içinde değerlendirilebilirse tam anlamıyla anlaşılır olacaktır. O sosyolojiyi iki farklı başlıkta inceler ve ikisinde de temele dini yerleştirir. Bunlardan ilki "sosyal statik" ya da "sosyal uzlaşma"dır. Buna göre, din gibi sosyal bir olguyu incelemek için onu toplumun belirli bir anında bütünün içinde ele almak gerekir. Comte, sosyolojik yaklaşımında tarihsellikten de destek almıştır. Bu durum sosyolojinin ikinci alt başlığı olan "sosyal dinamik"te açık bir şekilde görülür. Buna göre herhangi bir sosyal olguyu anlayabilmek için toplumun geçirdiği tarihsel aşamalar incelenmelidir. O, insan topluluğunun olduğu yerde dinin olmamasının imkânsız olduğunu savunur. Toplumu, din, aile

tarafından geliştirilen pozitivist tutum, sosyolojinin temel yöntemlerinden biri kabul edilmiştir. Pozitivizmin içinden doğan işlevselcilik[136] ise, *bir fenomenin varlığını ya da bir eylemin yapılmasını, sonuçlarına (istikrarlı bir toplumsal bütünün korunmasına katkısına) göre ortaya koyar.*[137] İşlevselci yaklaşıma göre toplum; din, aile ve ekonomi gibi sosyal kurumlardan meydana gelir ve varlığını devam ettirebilmesi için temel ihtiyaçlarının doyuma ulaşması gerekir. İhtiyaçların doyurulması için ise her bir sosyal kurum kendi işlevini ortaya koyar. Bunlar içinde din olgusu, değer uzlaşması ve sosyal dayanışmanın oluşmasında en önemli unsurdur.

İşlevselciliğin tartışmasız en önemli ismi, sosyolog **Émile Durkheim (1858-1917)**'dır. Din sosyolojisine yaptığı katkılarla tanınan Durkheim, çalışmalarının büyük bölümünde, işlevselci yaklaşımla toplumu anlamaya çalışmıştır. Her bireyin bir topluluğa ait olduğunu savunur ve toplumu kurumlarına ayırarak incelemenin önemine odaklanır.[138] Freud'a benzer şekilde, hem psikoloji hem de sosyoloji bilimlerinden faydalanan Durkheim, özellikle din sosyolojisi alanındaki çalışmalarını genişlettikçe kendisinden önce bu alanda çalışanların da karşısına çıkan "Din nedir? İnsan ilişkilerinde neden bu kadar önemli ve merkezi bir noktadadır? Birey ve toplum için ne işe yarar?" gibi sorulara kendi yöntemleriyle cevap vermeye çalışmıştır.[139]

Durkheim'ın din çalışmalarını incelediğimizde, bunları 1894 yılında vermeye başladığı din derslerinden önceki ve sonraki dönem olmak üzere iki aşamada ele almak mümkündür. Bu süreçte, başta Robertson Smith (bkz. Başlık 1.1.2.1.1.) olmak üzere

---

ve devlet arasındaki ahenkli ilişkinin sonucu olarak görür. İnsan düşüncesinin temeline de dini koyar. Detaylı bilgi için bkz. Gertrud Lenzer (Ed.), **The Essential Writings: Auguste Comte and Positivism,** Transaction Publishers, 5. Baskı, New Brunswick-London, 2009; Münir Koştaş, "Auguste Comte'un Din Sosyolojisi", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** Cilt: 34, Sayı: 1, Ankara, 1995, ss. 67-73.

[136] Bu kavram kimi kaynaklarda **fonksiyonalizm** olarak da geçmektedir. Ancak bu çalışmada İngilizce *functionalism* terimi herhangi bir anlam kaybına uğramadan Türkçeleştirilebileceği için "işlevselcilik" olarak kullanılması tercih edilmiştir. İşlevselcilik yaklaşımı hakkında detaylı bilgi için bkz. Mark Abrahamson, **İşlevselcilik,** Çev. Nilgün Çelebi, Sebat Ofset, Konya, 1990.

[137] Marshall, s. 363.

[138] Durkheim, toplumun bir kişinin kafasından geçen düşünceden ibaret olmadığını onun dil, yasalar, gelenekler, düşünceler, değerler, ürünlerden birikmiş gerçekler yığını olduğunu kabul eder. Bu gerçeklerin hepsi bir birine bağlıdır ve insan zihni tarafından "dışsal" görülür. Bunlar bizden önce var olmuştur ve doğduğumuz anda kendilerini bize empoze ederler. Çocukluğumuzda bizi şekillendirirler, gençliğimizde bizi canlandırır ve yönlendirirler, ölümde bizi baki kılarlar. Dahası eğer bizi çevreleyen böyle sosyal gerçekler varsa, onlar üzerine çalışmaya adanmış bilimsel bir disiplin de olmalıdır. Yaşayan bir organizmayı yalnızca fizik ve kimya ile açıklayamayız elbette biyolojiye de ihtiyacımız vardır. Aynı şekilde toplumu da yalnızca biyoloji ya da psikoloji hatta ekonomiye bakarak açıklamamız mümkün değildir. Toplum sosyolojiye ihtiyaç duyar, diğer bilimler bunun için yeterli değildir. Devamı için bkz. Pals, s. 92.

[139] Pals, s. 86.

Spencer,[140] Tylor[141] (bkz. bkz. Başlık 1.1.2.1.1.) ve Müller'in (bkz. Başlık 1.1.2.1.1.) din yaklaşımlarından etkilendiği açıktır.[142] Durkheim, özellikle Robertson Smith'in eserlerini okuduktan sonra yaşadığı değişimi şu cümlelerle anlatır: "*1895 yılından sonra sosyal yaşamda dinin oynadığı önemli rolü idrak etmeyi başarabildim. O yıl, ilk kez din çalışmasını sosyolojik olarak çözmenin yollarını buldum. Bu benim için bir keşifti. Bu 1895 süreci benim düşünce sistemimin gelişimini ikiye böldü. Öyle ki, önceki araştırmalarımın tamamı bu yeni iç görülerle uyum sağlaması için yeniden ele alınmalıydı... Bu yeniden yönlendirme tamamıyla, giriştiğim dinler tarihi çalışmaları ve başta Robertson Smith olmak üzere onun ekolünün temsilcilerinin çalışmalarını okumam yüzündendi.*"[143] Öte yandan Durkheim, görüşlerini okuduğu bu teorisyenlerin çıkarımlarının fazlasıyla iddialı olduğunu da düşünür. Çünkü bu yaklaşımlar, toplumun uzun bir gelişim sürecinin sonucu olduğunu öne sürüyor ve ilk insanın düşünceleri ile duygularını öğrenebilmek için geçmişe yolculuk (tarihsellik) yapmanın önemine değiniyordu. Durkheim ise dine bilimsel bir yaklaşım geliştirebilmek için insanların tarihin başlangıcında nasıl düşündükleri üzerine yapılan tahminlere güvenmemek gerektiğini savunur. Bunun yerine hâlihazırda dini oluşturan ve insanları her dönemde inanmaya ve dini davranışlar sergilemeye iten nedenleri araştırmak gerektiği üzerinde durur. Buradan hareketle Durkheim, var olan en basit sisteme sahip toplumun dininin, bizim hakkında fikir yürütebileceğimiz en temel dini oluşturduğu kanısındadır. Eğer biz bu dini açıklayabilirsek, genel anlamda din olgusunu da

[140] Sosyolog Herbert Spencer (1820-1903), Comte'un pozitivist yaklaşımından etkilenmiş ve din ile bilim arasında bir çatışmanın olduğu görüşünü savunmuştur. Tarihi ve etnolojik materyalden hareket ederek toplumların her birinin kendi içinde basitten karmaşığa doğru giden bir yol izlediğini belirtir. Ona göre bir toplum ne kadar "basit" ise dini de o kadar "basit"tir. O dinin merkezine ibadetleri ve ritüelleri koyar. Detaylı bilgi için bkz. Jay Rumney, **Herbert Spencer's Sociology,** Aldine Transaction A Division of Transaction Publishers, New Brunswick-London, 2009; Sylvan Drey, **Herbert Spencer's Theory of Religion and Morality,** Williams and Norgate, London, 1887.

[141] Tylor'ın totemizm yorumlarına Durkheim'ın getirdiği eleştiriler için bkz. Émile Durkheim, **Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri,** Çev. Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İstanbul, 2010, (Dinsel Yaşam), ss. 239-244.

[142] Tim Olaveson, "Collective Effervescence and Communitas: Processual Models of Ritual and Society in Emile Durkheim and Victor Turner", **Dialectical Anthropology**, Sayı: 26, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 2001, ss. 91-92. Dinin kökeni olarak ritüel başlığı altında incelediğimiz Müller'in din yaklaşımı, natürizm akımının etkisinde kalmış ve insanın karşılaştığı doğa olaylarını açıklamak için dini ürettiğini savunmuştur. Ondan sonra Tylor'ın öncülüğündeki animizm akımı ise dinin ruh düşüncesinden geldiğini ve her şeyin bir ruhu olduğunu savunuyordu.

[143] Steven Lukes, **Émile Durkheim: His Life and Work A Historical and Critical Study,** Stanford University Press, Stanford-California, 1985, s. 237. Durkheim'ın Robertson Smith'in eserleriyle tanışmadan önceki din yaklaşımı hakkında detaylı bilgi için bkz. W. S. F. Pickering, **Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories,** James Clarke&Co. Ltd., Cambridge, 1984, ss. 47-60.

açıklamaya başlamış oluruz.[144] İşte, 1912 yılında basılan ve Durkheim'ın din üzerine görüşlerine yer verdiği en önemli eseri (*magnum opus*) olarak görülen "Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri" kitabı da Avustralya Aborijinlerinin dini uygulamalarından yola çıkarak din olgusunu açıklamaya odaklanır. Ölümünden yalnızca 5 yıl önce basılan bu kitapta Durkheim, dinin tanımlanması, en erken dinler, totemizm, dinsel inanç ve törenler gibi aslında bir kültü meydana getiren hemen her konuya değinmiştir. Bu çalışmada, onun din görüşlerini etraflıca incelemenin imkânsız olduğu aşikârdır. Bu nedenle, aşağıdaki satırlarda Durkheim'ın dine genel yaklaşımı kısaca ele alınacak daha sonra ise tezin temel araştırma alanı olan "ritüel" üzerine görüşlerine yer verilecektir.

İlk olarak, Durkheim'ın dinin en erken şekli olarak totemizmi gördüğünü belirtelim. Totemizmden daha erken bir din algısına ulaşmak imkânsızdır. Öte yandan totemizm, bir ürün olmadığı gibi dinin en temel şeklinin bir türevi de değildir. Diğer bütün dini inançları ortaya çıkaran bir kaynaktır. Durkheim, Tylor'ın aksine totem olarak tapım görenin bir hayvan ya da nesne değil, bunların temsil ettiği "tanrı" olduğu görüşündedir. Tüm inanç ve ritüellerin merkezinde olan totem ilkesinden bahsederken onun, kabile üzerinde hem manevi hem de fiziksel olarak devasa bir gücü temsil ettiğini söyler. İnsanlar ona saygı duyarlar ve duygusal olarak ritüel düzenleme zorunluluğu hissederler. Böylece toteme olan sadakatlerini de göstermiş olurlar.[145] Durkheim'ın din yorumunun temelinde "kutsal olan (*sacred*)" ve "kutsal olmayan (*profane*)" ayrımı yatmaktadır.[146] Ona göre kutsal nesneler üstün nitelikli, güçlü, teması yasak ve büyük bir saygı duyulandır. Kutsal olmayanlar ise tam tersi, rutinin gündelik, sakin ve pratik doğasına aittir. Kutsal olan her zaman grubun tamamının iyiliği için endişe ederken, kutsal olmayan, bireyin gündelik, daha basit, özel eylemlerini yansıtır. Durkheim, bu noktada okuyucuyu uyarır ve kutsal olan ile olmayan arasında ayrım yapılırken kutsal olan iyidir, kutsal olmayan ise kötüdür hatasına düşülmemesi gerektiğini belirtir. Kutsalın iyi ya da kötü olabileceğini ancak onun asla kutsal olmayana dönüşemeyeceğini ya da tam tersi kutsal olmayanın iyi ya da kötü olabileceğini fakat onun da asla kutsal olamayacağını belirtir. Kutsal, toplumu ilgilendiren bir şey olarak ortaya çıkarken, kutsal olmayan ise daha özel ve bireysel

[144] Pals, s. 97.
[145] Pals, s. 99.
[146] Durkheim, **Dinsel Yaşam,** s. 65.

endişelerin alanıdır.[147] İlkel toplumlarda kutsal olmayan hayvanlar yenilebilirken totem hayvanı asla yenmez. Ancak özel bir tören düzenlenmişse o zaman totem hayvanı kurban edilerek yenilir ve kutsallığın topluluğa geçmesi sağlanırdı. Durkheim, totem hayvanının "amblem" ya da "logo"sunun yalnızca kutsal olduğu için değil, kutsal nesnenin en güzel örneğini temsil ettiği için önemli olduğunu söyler.[148]

Dini, kişinin bireysel deneyimleri ve yaşamına yön veren olgular dizisi olarak gören psikanalitik kuramın aksine Durkheim, onun topluma yön veren sosyal bir kurum olduğunu savunur. Dinin toplumu harekete geçirme özelliğinin farkındadır ve onu sosyal yaşamın ve düşüncenin temeline yerleştirir.[149] Dinsel olguları ise ikiye ayırır. Bunlar; "inançlar" ve "dinsel törenler"dir. İnançlar, birtakım düşünüş biçimleridir. Dinsel törenler ise eylemsel olmalarıyla düşünceyi hareketten ayırır. Bir dinsel törenin tanımlanabilmesi için öncelikle inancın anlaşılması gerekir.[150] Öte yandan da bir grupta inançlar ne kadar diniyse o kadar bağlayıcı olur.[151]

Durkheim için dini inançlar ve ritüeller, sosyal gerçeklerin sembolik ifadeleridir. Ancak belirtmek gerekir ki, dini ritüel ve inanç arasındaki ilişki konusunda Frazer ve Tylor'ın görüşlerinden ayrılır. Onlar, inançlar ve düşüncelerin dinsel yaşamın temel öğeleri olduğunu kabul ederler. Din pratikleri olan gelenekler ve ritüelleri ise ikinci sıraya yerleştirirler. Yani daha çok inanç temelli bir din yaklaşımı geliştirdiklerini söylemek mümkündür.[152] Durkheim ise ritüelleri inancın önüne yerleştirir. Bir dinin olmazsa olmazlarından olan ritüeller ve yenilenerek adanmayı ifade eden törensel davranışlar aracılığıyla katılımcılara, her zaman grubun üyeden daha önemli olduğunun hatırlatıldığını vurgular. Ona göre totemik ritüeller, araştırmacıları dini pratiği açıklamaya iten en önemli etkenlerden biridir. Çünkü toteme tapınma, kabileye bağlılığın göstergesidir. Totemi yeme ise grubu onaylama ve desteklemeyi, onu her zaman için bireyin önüne koymayı ifade eder. Özellikle kutlama günleri ve bayramlar, insanların kafasında toplumu birincil noktaya yerleştirmek, kişisel ve kendini düşünen tutumların ait oldukları yere yani ikincil plana gerilemeleri için vardır. Öte yandan Durkheim, sosyal gerçekliğin bir başka boyutu olan inançların,

[147] Pals, s. 96.
[148] Pals, s. 98.
[149] Olaveson, s. 91.
[150] Durkheim, **Dinsel Yaşam,** ss. 64-65.
[151] Lukes, s. 241.
[152] Pals, s. 109.

ölümsüz olmadığını hatta onların dinin spekülatif tarafını temsil ettiğini belirtir. Bunlar, dinden dine ya da aynı dinin içinde dönemsel olarak değişiklik gösterebilirler. Fakat ritüellere olan ihtiyaç hiçbir zaman değişmez.[153] Ritüelin bir gücü vardır ve o, yalnızca bireylerin daha güçlü hissetmelerini sağlamaz aynı zamanda onları, gerçekten güçlendirir.[154] Bu davranışlarda sosyal birleşmenin kaynağı vardır ve onlar bir toplumu birbirine bağlayan gerçek bağlardır. Dinin gerçek anlamı da işte bu davranışlarda yatar.[155]

Durkheim'ın yaklaşımına göre ritüeller, bir yandan da kutsalın gözünde insanın nasıl davranacağını belirleyen kurallardır. Bu dini uygulamalar, sosyal bir grubun bir araya gelmesi için fırsat sunarlar ve topluluğu temsil eden kutsal imgeleri yansıtarak tutkunun yoğunlaşmasını, bireylerin kendilerinden daha büyük bir şeyi deneyimlediklerini düşünmeleri sonucu ortaya çıkan coşma duygusunu artırmak için düzenlenirler.[156] Durkheim, kutsal olmayan zamanın monoton, durgun ve sıkıcı olduğunu, kolektif "coşku" (*collective effervescence*)[157] ile tanımladığı kutsal zamanın ise genellikle ritüele ayrıldığını söyler.[158] Ritüelin ortaya çıkardığı bu toplum ise Durkheim'ın din tanımlamasında önemli bir rol oynar. O, dini, kutsal nesnelere bağlı inançlar ve davranışlar sistemi olarak tanımlar.[159]

Durkheim, ritüelleri **yasaklayıcı (negatif)**" ve "**yapıcı (pozitif**)" olmak üzere temelde ikiye ayırır. Ancak Latince *piaculum* yani "kefaret, günah çıkarma" kelimesinden gelen "**piacular**" adını verdiği ritüelleri, bu iki temel gruptan ayırarak üçüncü bir grup olarak değerlendirir. Negatif ritüellerin temel amacı, kutsal olan ve olmayanı zaman içinde karşı karşıya getirmekten kaçınmaktır. Bu nedenle de kimi bayramlar için belli kutsal günler tayin edilir ve bu süreçteki en önemli yasak, gündelik hayattaki işleri yapmaktır. Pozitif ritüeller ise normal şartlarda hiçbir şekilde iletişime

---

[153] Pals, s. 105.
[154] Olaveson, s. 94.
[155] Pals, s. 110.
[156] Bell, **Ritual,** s. 24.
[157] Kolektif coşku kavramı ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Chris Shilling ve Philip A. Mellor, "Durkheim, Morality and Modernity: Collective Effervescence, Homo Duplex and the Sources of Moral Action", **The British Journal of Sociology,** Cilt: 49, Sayı: 2, Wiley, New York, ss. 193-209; Olaveson, ss. 89-124; William Ramp, "Effervescence, Differantiation and Representation in the Elementary Forms", **On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life,** (Ed. N. J. Allen, W.S.F. Pickering ve W. Watts Miller), Routledge, London-New York, 1998, ss. 136-148.
[158] Robert N. Bellah, "Durkheim and Ritual", **The Cambridge Companion to Durkheim,** (Ed. Jeffrey C. Alexander ve Philip Smith), Cambridge University Press, Cambridge, 2005, s. 184.
[159] Bellah, s. 184.

açık olmayan kutsal ile belli zaman ve yerlerde, ritüel aracılığıyla iletişime geçilmesinin önünü açar.[160] Durkheim, özellikle kurban yemeği davranışı sırasında kabile ile tanrı arasında bir alışveriş gerçekleştiğini, kabilenin tanrıya hayat verirken tanrının da kabilenin canlanmasını sağladığını belirtir.[161] "Günah çıkarma/kefaret ritüelleri (*piacular*)" ise genellikle ölüm veya başka trajik bir olayın ardından icra edilir ve yası temsil eder. Tylor, bunların ölünün ruhuyla barışmak için icra edildiğini öne sürerken, Durkheim ise bu ritüelleri sosyal bir nedene bağlar. Kabileden bir kişinin eksilmesi durumunda üyeler, kült aracılığıyla yeniden bir araya gelme, canlanma ve kendilerini yeniden onaylama ihtiyacı duyarlar. Günah çıkarma ritüelleri kutsalın, karanlık ve demonik, aynı zamanda da aydınlık ve ilahi olan iki yönlülüğünü sembolize eder. Pozitif ritüel nasıl tam bir canlılık içindeki kabilenin neşesi ve güveninin kutlanmasıysa, günah çıkarma ritüelleri de kabilede her an her yerde ortaya çıkabilecek keder, felaket, korku ve belirsizlik gibi karanlık durumların üstesinden gelinmesine yardımcı olur.[162]

Sosyolojik olarak baktığımızda din, planlı ve sembolize edilmiş toplumun kendisidir. Din tarafından sembolize edilen hakikat, aslında sosyal gerçekliktir.[163] Durkheim'ın en nihayetinde geldiği nokta ise, ritüelin altında sosyal motivasyonun yattığı ve dini uygulamaların buna göre şekillendiğidir.[164]

Onun bu din algısı, hem yeğeni hem de öğrencisi olan ve birlikte çalışmalar yaptığı sosyolog **Marcel Mauss (1872-1950)**'un[165] din yaklaşımını da şekillendirmiştir.[166] Mauss'un çalışmalarının etkisi, özellikle ileriki sayfalarda ritüel görüşlerine başvuracağımız, yapısalcı yaklaşımın kurucusu da kabul edilen Lévi Strauss'un eserlerinde açıkça görülmektedir. Mauss, dini ve diğer gerçekleri "bütüncül

[160] Durkheim, **Dinsel Yaşam,** s. 449 vd.
[161] Pals, s. 104.
[162] Pals, s. 106.
[163] Waardenburg, s. 301.
[164] Pals, s. 106.
[165] Marcel Mauss'un hayatı ve sosyoloji yaklaşımı ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Marcel Fournier, **Marcel Mauss: A Biography,** Çev. Jane Marie Todd, Princeton University Press, Princeton-Oxford, 1994; Wendy James ve N. J. Allen (Ed.), **Marcel Mauss: A Centenary Tribute,** Berghahn Books, New York & Oxford, 1998.
[166] Marcel Mauss ve Émile Durkheim'ın ortak çalışması olan "Primitive Culture" adlı kitapta kültürün, toplumun çevresindeki dünyayı anlamlandırmak için sınıflandırmaya başvurulmasıyla ortaya çıktığı öne sürülmektedir. Bu sınıflandırmanın temelinde ise toplumsal yapı ve bunların işlevleri vardır. Ahlaki ve duygusal yönü bulunan sınıflandırma, kültürün değerini de ortaya çıkaran unsurdur. Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Émile Durkheim ve Marcel Mauss, **Primitive Classification**, Çev. Rodney Needham, Routledge, London, (Primitive Classification), 2009.

sosyal fenomen (*total social phenomenon*)" olarak kabul eder ve toplumla bireyi birbirine zıt iki varlık olarak görmez. Dini inançları ve değerleri, bu bütüncül sosyal fenomenin bir parçası olarak değerlendirerek, dinin fazlasıyla sosyal bir olgu olduğunu savunur. Sosyal yaşam, din ve kültürel düşünceler arasındaki ilişkiyi, sınıflandırma, kurban ve hediye değişimi[167] üzerine yaptığı araştırmalarından sonra şekillendirdiği söylenebilir.[168] Ritüelin tek başına bir anlam ifade etmeyip organize olmuş bir grubun parçası olarak varlığını sürdürdüğü görüşündedir.[169] Bu organize olmuş grup eylemi, kuşkusuz ki pek çok toplumda en net biçimiyle kurban etme davranışında kendisini gösterir.

Henry Hubert ile ortak çalışması olan ve Vedik[170] kurban davranışı üzerine görüşlerine yer verdiği eserinde Mauss'un ritüeli, sosyal yapının işlevsel bir parçası olarak gördüğü açıkça anlaşılmaktadır.[171] Çalışmada, kurbanın esasında bir kutsama olduğu ve bir şeyin dünyevi hayattan uhreviye geçişini simgelediği düşüncesi hakimdir.[172] R. Smith'in kurban ritüelinin tek bir primitif, basit formdan türediği görüşünü kabul etmeyen Mauss ve Hubert, onun çift yönlü bir doğası olduğunu yani ikililik arz ettiğini öne sürerler. Bunlar en genel şekliyle, "kutsallaştırma (*sacralization*)" ve "kutsallığın bozulması (*desacralization*)"dır. Çalışmada, kutsallık

---

[167] "The Gift" adlı eserde Mauss, ilkel olarak adlandırılan ya da arkaik olarak karakterize edilen toplumların alt grupları veya farklı bölümleri arasında işleyen sözleşme hukuku ve ekonomik hizmetlere odaklanmaktadır. Bu, aynı zamanda oldukça karmaşık olan gerçeklikleri de kapsamaktadır. Mauss'a göre toplumların kurallı sosyal yaşamını oluşturan her şey birbirine geçmiş durumdadır. O, tüm bunları "bütüncül sosyal fenomen (*total social phenomena*)" olarak adlandırır ve bu karmaşık çokluk içinde tek bir özelliğe yoğunlaşır. Bu da tüm bu hizmetlerin "**gönüllülük**" özelliğidir. Bunlar neredeyse her zaman "hediye" şeklini alır ve nazik bir şekilde bir işleme eşlik eder biçimde verilir. Onun bu eserde cevabını aradığı sorular şunlardır: "Önceki ya da arkaik toplumlarda hangi yasal kural ve kişisel çıkar karşılıklı ve alınması mecbur olan hediyeyi zorunlu kılar?" "Verilen nesne karşılığında bir şey verilmesine neden olan güç nedir?" Ahlak ve ekonomi kavramlarını da işin içine katarak bu soruların cevaplarını bulmak için karşılaştırma yöntemini kullanan Mauss, Polinezya, Melanezya ve Kuzeybatı Amerika'da yaşayan toplulukların hediye değişimi ve karşılıklılık sistemini etraflıca incelemiştir. Mauss'un hediye ve hediye değişimini konu alan çalışması hakkında detaylı bilgi için bkz. Marcel Mauss, **The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies,** Routledge Classics, London & New York, 2002; Marcel Mauss, **Sosyoloji ve Antropoloji**, Çev. Özcan Doğan, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2005, ss. 203-374.

[168] Bell, **Ritual,** s. 26.

[169] Marcel Mauss, "Classification Systems and Religion", **Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research. Introduction and Anthology**, (Ed. Jacques Waardenburg), Walter de Gruyter, New York & Berlin, 1999, ss. 325.

[170] Hinduizmin erken dönemi için kullanılan terim.

[171] Hubert ve Mauss'un Vedik kurban ritüelini çalışmalarının esas örneği olarak seçmelerindeki temel neden, bu ritüelin katılımcıları ve ritüel malzemeleriyle başından sonuna kadar detaylı bir şekilde anlatılmasıdır. Detaylı bilgi için bkz. Henry Hubert ve Marcel Mauss, **Sacrifice: Its Nature and Function,** Çev. W. D. Halls, The University of Chicago Press, Chicago, 1964, (Sacrifice), s. 19.

[172] Hubert ve Mauss, **Sacrifice,** ss. 9-13.

içermeyen bir kurban ritüelinde bile, kurbanın kutsallaştırılması eğiliminin görüldüğü belirtilmektedir. Benzer şekilde, kutsal kurban ritüelinde de kurbanın kalan parçalarının yenmesi ya da kullanılması başka türlü mümkün olamayacağından kutsallığın bozulması (*desacralization*) eğilimi vardır. Yani kutsallaştırma ya da kutsallığın bozulması olgularından birinin olmaması durumunda, diğeri zaten var olamayacaktır.[173]

Mauss ve Hubert'e göre her ritüel belli durumlara ve belirgin bir amaca yönelik olarak icra edilir. Fakat bir ritüel birkaç farklı amaca yönelik de olabilir. Bu bakımdan kurban ritüeli örneği oldukça önemlidir. Kurban, dini hayatın kutsallığını kutsal olmayan dünyaya geçiren bir aracıdır. Kurbana kutsallığı yükleyen ise yapılan ritüelin kendisidir. Ritüel, kurban edilecek olana çeşitli güçler yükler ve böylelikle aynı ritüel içinde ya da farklı ritüellerde çeşitli işlevlerin yerine getirilmesini mümkün kılar.[174] Ritüelin sahibi kutsal olmadığı halde kutsalla ilişkiye girmek için kurbanı aracı seçer. Kurban sahibini kutsala ulaştıracak olan hayvan ölmek için yerini aldığında, ritüel sahibi de korunmuş olur. Tanrılar onun yerine kurbanı alırlar ve böylece ritüel sahibinin kefareti ödenmiş olur. Ancak bu feragat kendi içinde ritüel sahibinin bencilliğini taşır çünkü onun tanrılara sunduğu şey kendisi değil, bir "kurban" yani aracıdır. Çünkü ritüelde almak için verme vardır. O, hem faydalı bir eylem hem de bir zorunluluktur. Bu nedenle uygulamada tarafsızlıkla bencillik iç içe geçer. Bu bakımdan kurban bir anlaşma olarak düşünülür. Ayrıca bu eylemle birlikte, kutsal ile kutsal olmayan hizmet değiş tokuşu yani karşılıklı fayda sağlanmış olur.[175]

Mauss, dinsel düşüncelerin inanıldığı için var olduklarını ve onların toplumda, sosyal gerçekler olarak nesnelleştiklerini vurgular. Kurban uygulamalarıyla ilişkili olan kutsal nesneler aynı zamanda sosyal nesnelerdir ve her birinin toplum içinde işlevi vardır.[176] Bu nesneler, sosyal yaşam içinde gündelik bir fonksiyon üstlenirken, ritüel sırasında kutsalın dünyasına dahil olurlar.

Durkheim'ın dini, işlevselci bir yaklaşımla incelemesi Fransa'da olduğu kadar İngiltere'de de ses getirmiş ve onun görüşlerini benimseyerek geliştiren bir ekolün oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu ekolün en etkili isimlerinden biri de **Alfred**

[173] Hubert ve Mauss, **Sacrifice,** s. 95.
[174] Hubert ve Mauss, **Sacrifice,** s. 97.
[175] Hubert ve Mauss, **Sacrifice,** ss. 98- 100.
[176] Hubert ve Mauss, **Sacrifice,** ss. 102-103.

Reginald Radcliffe-Brown (1881-1955)'dır. Özellikle 1906-1908 yılları arasında Andaman[177] adalarında, daha sonra da 1910-1912 yıllarında Batı Avustralya'da yaptığı alan çalışmaları, onun dinin sosyal belirleyicileri üzerine görüşlerini şekillendirmiştir.[178] Radcliffe-Brown dini, planlı ve düzenli sosyal ilişkilerin içinde insanın birlikte yaşadığı sosyal düzenin bir parçası olarak benimser. Köken tartışmalarına girmekten ziyade, dinin toplumsal düzenin kurulması ve devam ettirilmesine katkısı gibi sosyal işlevleriyle alakadar olur ve onu tarihsel olmayan bir bakış açısıyla anlamaya çalışır.[179] Bu tarihsellikten[180] uzaklaşma düşüncesi, çağdaş kabile topluluklarının, özellikle de herhangi bir yazılı tarihsel kaydı olmayan sözsel toplumlar olarak adlandırılabilecek grupların anlaşılmasına katkı sağlamıştır.[181]

Radcliffe-Brown, sosyal uyum ve dengeyi sağlamada en önemli rolü dinin oynadığını ve onun, toplum yapısının bir parçası olduğunu savunur. Her din, bir yandan belli fikirler ve inançlar içerirken bir yandan da kendine özgü törenleri barındırır. O, pozitif ve negatif törenleri ritüel olarak adlandırır. Ritüelleri, inançların bir sonucu olarak gören antropolojik yaklaşımları reddeder ve inançlar ile ritüellerin birlikte geliştiklerini yani eşzamanlı olduklarını söyler. Fakat burada inancı belirleyen ve kontrol eden şeyin aslında duyguların sembolik ifadesi olan eylem ya da eylem ihtiyacı olduğunu vurgular. Bu nedenle, dini anlamaya çalışırken öncelikle odaklanacağımız nokta, ritüellerin kendisidir. İnsanlar arasındaki düzenli bir sosyal yaşam, toplum üyelerinin taşıdığı duygu ve düşüncelerin ahengine dayanır. Bu da bireyler arasındaki ilişkileri düzenler. Ritüeller, belli duyguların düzenlenmiş ve sembolik ifadeleri olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle özel bir sosyal işleve sahipmiş gibi algılanırlar ve toplum yapısının dayandığı duyguları bir kuşaktan diğerine

[177] Hindistan ve Bengal arasındaki takım adalar.
[178] Waardenburg, s. 588.
[179] Radcliffe-Brown'a göre dini anlayabilmek için tek yol sosyal antropolojinin deneysel yöntemidir. Bir sonuç elde etmek için makul miktarda din ve dini kültlerin ilişki içinde oldukları toplumların araştırılması ve çalışılması gerektiğini vurgular. A. R. Radcliffe-Brown, "Religion and Society**", The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland**, Cilt: 75, Sayı: 1/2, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, London, 1945, (Religion and Society), ss. 33-43.
[180] Tarihsel özgücülüğün kurucusu antropolog Franz Boas'tır. Ortaya çıktığı dönemde oldukça yaygın bir şekilde kabul görmüş hatta kendisinden sonraki kimi işlevselcileri de etkisi altına almıştır. Bu anlayış temel kültürel gelişmeyi anlamak için her bir toplumun kendi gelişim sürecine ve tarihine bakmak gerektiğini savunur. Detaylı bilgi için bkz. Herbert Applebaum, "The Boasian Attack: Historical Particularism", **Perspectives in Cultural Anthropology, (**Ed. Herbert Applebaum), State University of New York Press, Albany, 1987, ss. 61-69.
[181] Bell, **Ritual,** s. 27.

aktarma, sürdürme ve düzenleme etkisine sahiptirler. Böylece bu duygular, aktif ve canlı tutularak sürdürülebilir bir sosyal yaşamın varlığı sağlanır. Hiçbir toplumun yapısı ve duyguları bir diğerine benzemez. Bu nedenle toplumun işlevsel bir unsuru olan din olgusu da her toplum için farklıdır.[182]

Radcliffe-Brown, dini açıklamak için "Ata Kültü" ve "Avustralya totemizmi" ni irdelemiştir. Her ikisinde de, din ile toplum yapısı arasında yakın bir uyum olduğunu ve dini ritüellerin sosyal düzenin dayandığı duyguları nasıl onayladığını ve güçlendirdiğini gözler önüne sermiştir. Dinlerin doğası ve sosyal evrimdeki rolüyle ilgili çıkarımların, yaşayan dinlere uygulanması ve bunun ancak yeterli miktarda veriye sahip olunmasıyla anlaşılabileceğini söyler.[183] Ata kültünün bir parçası olan ritüellerin, bütünleştirici olmalarının yanında geçmişi, şimdiyi ve geleceği birbirine bağlayan bir özelliği olduğunu vurgular. Onların toplumsal işlevi, resmi ve kolektif bir anlam taşıyarak, sosyal birlikteliğin dayandığı duyguları onaylamak, yenilemek ve güçlendirmektir.[184] Öte yandan, insan toplumundaki tek evrensel fenomenin totemizm olduğunu göstermeye çalışır. Totemizm, toplumun maddesel ya da ruhsal iyiliğine önemli etkileri olan herhangi bir nesne ya da olayı kapsayan genel bir yasa olarak ritüel davranışının nesnesi olmaya yatkındır.[185] Özellikle Avustralya Aborjinleri konusunda Durkheim'ın dini ritüeli, toplumun birliğinin bir ifadesi olarak kabul eden görüşünü benimser. Fakat eldeki verilerin artması nedeniyle bu teorinin yeniden gözden geçirilmeye ihtiyacı olduğunu vurgular. Radcliffe-Brown'a göre Avustralya Aborjinlerinin iki temel ritüel grubu vardır. Bunlardan ilki, belli noktalarda yerine getirilen ve genellikle "totem merkezlerine"[186] atfedilen ritüellerden meydana gelir. Durkheim'ın totem ritüelini, grubun birliğini, bütünlüğünü ve diğer gruplardan farklılığını ifade etmenin yolu olarak gören düşüncesini biraz abartılı bulur. Ona göre yerel totemik gruplar, birbirlerinden ayrı devam eden sosyal varlıklardır ve akrabalık

[182] Radcliffe-Brown, **Religion and Society,** ss. 34-36.
[183] Radcliffe-Brown, **Religion and Society,** s. 40.
[184] Radcliffe-Brown, **Religion and Society,** s. 38.
[185] E. E. Evans-Pritchard, **Theories of Primitive Religion,** The Clarendon Press, Oxford, 1965, s. 74.
[186] Totem merkezi, kimi nesnelerle, bunlar özel hayvan ya da bitki türleri veya yağmur, sıcak hava gibi doğa olayları olabilir, özellikle ilişkilendirilmiş bir noktadır. Her bir merkez bir ya da birden fazla Şafak Varlığı (Dawn Being) ile ilişkilidir ve onların bu noktadan yer altına indiklerine inanılır. Her totem merkezi bir mitle ilişkilidir. Totem merkezi, onunla ilişkili mit ve orada düzenlenen ritüeller bölgenin sahibi olan yerli gruba aittir. Her merkezin, kendi içinde bir kaya, ağaç, su havuzu ya da taş yığını olduğuna inanılır. Ki biz bunları totem türlerinin yaşam ruhu ya da yaşam gücü olarak adlandırabiliriz. İşte yerel grubun üyeleri tarafından burada düzenlenen ritüellerin, totemlerin yaşam ruhunun canlılığını yenilediğine inanılır. Detaylı bilgi için bkz. Radcliffe-Brown, **Religion and Society,** s. 39.

sisteminden gelen daha geniş bir toplumsal yapının parçalarıdır.[187] Ancak, Avustralya totemizmi, her yerel grubu birbirinden ayırarak onlara özerklik vermesine rağmen bir yandan da onları birbirine bağlar. İkinci grupta "Şafak Varlığıyla (*Dawn Being*)" ilişkili olanlar vardır. Her grup doğa düzeninin belli bir parçasıyla ve "Şafak Varlığıyla" ilişkilidir. Bu bakımdan bir toplum, aslında totem dini yoluyla tüm doğa düzenine ve "Şafak Varlıklarına" bağlıdır. Bu en iyi şekilde uygulayıcıların çeşitli "Şafak Varlıklarını" canlandırdıkları kutsal dramalardan oluşan bir başka totem kültünde görülebilir. Burada yapılan danslar, yalnızca pek çok yerel grubun bir araya geldiği dini buluşmalarda sergilenir. Bu ritüellerde oğlanların erkekliğe ve sosyal yaşama geçişi sağlanır. Bu görüşleriyle Durkheim'dan ayrılsa da onun Avustralya'nın totemik dini ve ritüelleriyle ilgili temel teorisini kabul eder.[188]

Radcliffe-Brown, çalışmasında dini yaptırımlara da değinmiş ve bunların farklı türleri olduğunu belirtmiştir. Dinsel yaptırımlara aykırı davranışlar, bireye ya da topluma temizlenmesi gereken bir kirlilik olarak geri döner ve ritüelin uygulanmasına zemin hazırlar. Kirlilik ve günahkârlığın tersi ise dua etme, oruç tutma, kefaret ödeme ve kutsal kitapların okunması gibi dini davranışlarla sağlanan kutsallıktır.

Radcliffe-Brown'ın çağdaşı olan ve Trobriand Adaları'nda yaptığı çalışmalar ve büyü olgusu üzerine görüşleriyle tanınan sosyal antropolog **Bronislaw Malinowski (1884-1942)**, dinin kişisel deneyimden ortaya çıktığını ve bunda ölüm korkusunun hatırı sayılır payı olduğunu öne sürer.[189] İlkel insanın tecrübeye dayalı bir bedeni olduğunu savunur. İlkel insan, doğayı taklit ederek kendi ihtiyacını da karşılayacak bir sonuç elde ediyordu. Kimi zaman bu hareketlerine karşılık olumsuz sonuçlar da ortaya çıkabiliyordu; tıpkı usulüne uygun bir şekilde toprağı ektikten sonra yaşanan kuraklık veya ekinine bulaşan hastalık gibi. Bu durumda, ilkel topluluklar bizim endişe dediğimiz duyguyu yaşıyor ve durumu tersine çevirmek için büyü ritüelleri düzenliyorlardı. Ritüeller, aynı zamanda onlara güven duygusu veriyordu.[190]

[187] Radcliffe-Brown, **Religion and Society,** s. 39
[188] Radcliffe-Brown, **Religion and Society,** s. 40.
[189] Malinowski din teorisini oluştururken bireye odaklanır. Ancak çağdaşı Radcliffe-Brown ise toplum odaklı yöntemle dini anlamaya çalışır. Malinowski ritüelleri ortaya çıkaran şeyin belli durumlarda bireylerin duyduğu endişe olduğunu belirtirken, Radcliffe-Brown ise toplumun belli durumlarda bireyin endişe duymasını beklediğini savunur. George C. Homans, "Anxiety and Ritual: The Theories of Malinowski and Radcliffe-Brown", **American Anthropologist**, New Series, Cilt: 43, Sayı: 2/1, Wiley, New York, 1941, s. 168.
[190] Homans, s. 164.

Malinowski, büyü ritüelleri ile dini ritüelleri birbirinden ayırır. Öyle ki büyü ritüelinde temelde yatan düşünce ve hedef aleni, basit ve tanımlıyken; dini ritüellerde sonraya yönelmiş bir niyet görülmez. Büyü ritüeli yapan bir yerliye amacı sorulduğunda onun her zaman bir cevabı vardır. Ancak dini ritüelin amacı sorulduğunda ise atalarının da böyle yaptığını, böyle yapılması gerektiğini belirtir ya da bu ritüelle ilgili bir efsane anlatır.[191] Radcliffe-Brown ise bu görüşü eleştirir ve bir ritüelin altında yatan gerçek nedeni öğrenmenin her zaman için o kadar kolay olmadığını, yerlilerin söyledikleri nedenlerin kimi zaman gerçeği yansıtmayabileceğini ifade eder.[192] Ona göre pek çok durumda endişeyi ortaya çıkaran şey, olayın gerçekleşmesi değil, bu durum için icra edilen ritüellerin gerektiği şekilde yapılmadığı duygusudur. Andaman adalarında yaptığı çalışmasında, doğum öncesinde anne ve babanın yaşadığı endişenin doğum olayının kendisiyle değil, yapılan ritüellerin eksik olup olmadığıyla ilgili olduğunu gözlemlemiştir. Malinowski ise, anne ve babanın yaşadığı endişenin doğum anında gerçekleşecek herhangi olumsuz bir duruma yönelik olduğunu savunur ve düzenlenen ritüelin bu endişeyi gidermeye yardımcı olduğunu, ritüel eksiksiz bir şekilde yerine getirilirse bu endişenin gizli kaldığını belirtir.[193]

Ayrıca Malinowski, kişisel düşünce sürecini, bireysel etkileşimlerin esnekliğini ve gerçek kişilerin pragmatik aktivitelerini vurgulamıştır. Malinowski, bazı umumi ritüellerin sosyal fonksiyonları olduğunu ancak, kimilerinin de böyle bir işleve sahip olmadığını öne sürer. Aslında o, büyü ritüellerinin endişeyi bastırmadaki sosyal işlevini tanımlarken dini ritüellerin bu tarz bir sosyal amacı olmadığını ve bunların yalnızca tanrılarla iletişim kurma amacı güttüğünü ifade etmektedir.[194]

Sonuç olarak işlevselcilik ritüelin doğasını ve toplum içindeki önemini anlamaya önemli ölçüde katkı sağlamıştır. Ancak 20. yüzyılın ikinci yarısında Yeni-İşlevselcilik olarak adlandırılan ve kendilerini işlevselci yaklaşımın verileriyle

---

[191] Bronislaw Malinowski, **Büyü, Bilim ve Din,** Çev. Saadet Özkal, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000, s. 32.

[192] Bu konu hakkında detaylı bilgi için "**1.3. Ritüel ve Büyü İlişkisi**" başlığını inceleyiniz. A. R. Radcliffe-Brown, **Structure and Function in Primitive Society: Essays and Addresses,** The Free Press, Glencoe-Illinois, 1952, ss. 137-139.

[193] Homans, Radcliffe-Brown ve Malinowski'nin büyü ve ritüel yaklaşımlarını incelediği çalışmasında ritüelin işlevinin toplumun dışındaki dünyayla değil toplum yapısının iç dünyasıyla ilgili olduğunu belirtir. Ritüel, toplumun üyelerine güven verip onları yatıştırırken bir yandan da sosyal düzeni kontrol altında tutar. Detaylı bilgi için bkz. Homans, ss. 169-170.

[194] Malinowski, ss. 71-72; Bell, **Ritual,** s. 28.

sınırlandırmak yerine çeşitli kültürler arasındaki ilişkileri açıklamaya çalışan bir akım ortaya çıkmıştır.

Yeni-İşlevselciler, ritüelin sosyal yaşamla kurduğu ilişkiye yoğun bir şekilde odaklanmışlardır. Bu teorisyenlerin başında ise ritüele getirdiği antropolojik yaklaşımla tanınan **Roy A. Rappaport (1926-1997)** gelmektedir. Yeni Gine'de yaşayan kabileler üzerine yoğunlaştırdığı çalışmalarıyla ritüele yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Rappaport'a göre ritüel, yalnızca bir insan topluluğunun diğeriyle etkileşimini değil, insanların yerel nesneler, yiyecek maddeleri ve hayvanlarla olan etkileşimini de düzenler. Ritüel gibi sosyal süreçleri, daha geniş ve kapsamlı bir kültürel ekosistem içerisine yerleştirir. Ritüel, sosyal uzlaşmanın sahneye konmasıdır ve insan toplumunun temelinde yer alan sosyal bir davranıştır.[195] O, daha çok, ritüeli yöneten kutsallık ilkeleri ve bu ilkelerin bireyleri, toplumları ve ekosistemleri nasıl bir araya getirdiği gibi iç dinamikleri anlamaya çalışmış ve onun evrensel bir güven oluşturmadaki baskın rolüne vurgu yapmıştır. Rappaport'un kutsal algısı, söylemsel litürjik düzeni, hem insanoğlunun kendisini kurallara teslim etmesine olanak tanıyan ve söylemsel olmayan dini deneyime hem de ekolojik dengeyi sağlayan kültürel geleneklere bağlar.[196]

Rappaport'a göre ritüel, sosyal grubu bir araya getiren ilişkileri meşrulaştırır ve yoğunlaştırır. Bir yandan da sosyal grubu çevresine bağlayan ilişkileri sembolize eder.[197] Yeni Gine'de Tsembaga Maring kabilesinin evcil domuzlarını yalnızca ritüel yapılacağı zaman öldürmesi üzerinde durur. Bu kabilede ritüeller, genellikle herhangi bir savaş, hastalık, yaralanma, ölüm gibi kötü talih ya da acil durumlarda yapılmaktadır. Özellikle savaş esnasında yapılan ritüellerde, domuzlar öldürüldükten sonra yenir. Rappaport burada, öldürülen ritüel hayvanını yeme hakkının yalnızca o durumu deneyimleyenlere yani o anın stresini yaşayanlara ait olduğunu vurgular.[198] Bu durum aynı zamanda askerlerin protein ve tuz ihtiyacını da karşılar ve daha iyi savaşmalarına yardımcı olur. Yani burada ritüel, normalde yasak olan domuz

[195] Roy. A. Rappaport, "Ritüel", Çev. Kürşat Korkmaz, **Milli Folklor Dergisi,** Sayı: 33, Geleneksel Yayıncılık, Ankara, 1997, ss. 106-111.
[196] Ellen Messer, "Roy A. Rappaport", **Encyclopedia of Religion**, Cilt: 11, (Ed. Lindsay Jones), Thomson Gale, USA, 2005, ss. 7618-7619.
[197] Roy. A. Rappaport, "Ritual Regulation of Environmental Relations among a New Guinea People", **Ethnology**, Cilt: 6, Sayı: 1, University of Pittsburgh- Of the Commonwealth System of Higher Education, Pittsburgh, 1967, (Ritual Regulation), s. 29.
[198] Rappaport, **Ritual Regulation,** ss. 22-23.

kurbanını meşrulaştırmış olur ve kabul edilebilir kılar. Rappaport'un yaklaşımı, ritüelin anahtar rol oynadığı bir "sistem analizi" şeklindedir.[199] Onun Yeni-İşlevselci ritüel yaklaşımı, kültür antropoloğu **Marvin Harris (1927-2001)**'in Hint geleneğindeki inek tapımını anlamasında oldukça etkili olmuştur. Hint toplumunda kutsal kabul edilen inek, uzun süren kuraklık gibi büyük buhran zamanlarında kesilip yenilebilirdi. Ancak burada kutsal bir yasak ihlal edilmiş olmazdı. Çünkü hayatta kalan Hindular, daha fazla ineğin yaşamına devam etmesini sağlamış olurdu.[200]

Kültürel antropolog olan Rappaport ve Harris'in yanında Yeni-İşlevselcilik içinde zamanla ritüele etolojik[201] yaklaşımlar da geliştirilmiştir. Bu yaklaşımın en önemli temsilcileri **Julian Huxley (1887-1975)** ve etolojinin kurucularından kabul edilen **Konrad Lorenz (1903-1989)**'dir. Etologlar, hayvanların sergilediği bazı davranışların, ritüel özellikleri gösterdiğini ve bunların işlevsel bir doğası olduğunu öne sürerler. Onlara göre hayvanların sergilediği bu davranışlar, grubun iyiliği için faydalı olan bilgiyi aktaran şifreler ya da işaretler olarak hizmet eder. Bu bakımdan insan ve hayvan ritüelleri arasında benzerlikler tespit edilebilir. Özellikle Huxley'e göre, modern hayatta azalan ritüel davranışı kusurlu iletişime, çatışmanın artmasına, kendi türünü nedensiz öldürmeye ve ait olduğu gruba zayıf kişisel ve sosyal bağlarla bağlanmaya yol açmaktadır.[202]

Son olarak, davranış biyolojisi de diyebileceğimiz etoloji ile eşzamanlı devam eden biyogenetik çalışmalar, ritüelin köklerine olduğu kadar, insanın fiziksel ve sosyal çevrelere adaptasyonunda şekillendirilmiş davranış kalıplarının rolünün önemli olduğu fikri üzerinde yoğunlaşır. Bu bakımdan ritüel, beynin nasıl çalıştığı ile ilgili varsayılan bileşim olan teknoloji ve mekanizma olarak görülür. Ritüele etolojik ve

---

[199] Bell, **Ritual,** s. 30.

[200] Detaylı bilgi için bkz. Marvin Harris, "The Cultural Ecology of India's Sacred Cattle", **Current Anthropology,** Cilt: 7, Sayı: 1, The University of Chicago Press, Chicago, 1966, ss. 51-59.

[201] Etoloji; evrim kuramının hayvanların ilk dönemlerine ve insanların çocukluk davranışlarına uygulanmasını anlatır. Hayvan davranışları ile insan davranışlarının içgüdüsüel temeli üzerine odaklanan etoloji, 1960'lı yıllarda oldukça popüler olmuştur. Ancak bu akım sosyologlardan çok psikologları etkisi altına almıştır. Marshall, s. 220.

[202] Huxley ve Lorenz'in ritüel yaklaşımı ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Sir Julian Huxley (Ed.), "A Discussion on Ritualization of Behavior in Animals and Man", **Philosophical Transactions of the Royal Society**, Seri: B, Cilt: 251, 1966, ss.247–525; Konrad Z. Lorenz, "Evolution of Ritualization in the Biological and Cultural Spheres", **Philosophical Transactions of the Royal Society**, Seri: B, Cilt: 251, Royal Society Publishing, London, 1966, ss.273-284.

biyogenetik yaklaşımları **Erik Erikson (1902-1990)**[203] ve **Jean Piaget (1896-1980)**'nin[204] fiziksel ve psikolojik olgunlaşmayı kapsayan teorileri başlatmıştır. Özellikle Erikson, ritüeli tıpkı Rappaport gibi, doğasında uyumluluk olan bir dini uygulama şekli olarak kabul eder[205] ve ontogeni (bireyoluş) ya da insanın yaşam döngüsündeki olgunlaşma aşamalarında ritüelleşmenin gelişimine dikkat çekerek ritüelin yaşam döngüsünden ortaya çıktığını savunur. Özellikle ilk dört aşama, insan yaşamının ritüelleşmesine olanak sağlayan ontolojik kaynaklardır. Dini ritüelleri de kapsayan tüm sosyal ritüeller, bebeklikte ya da çocukluk döneminde deneyimlenir. Bu nedenle de ritüelin ilahilik özelliği güven-güvensizlik aşamasında; yasal olma özelliği otonomi-utanç ve kendinden şüphe aşamasında; olağanüstülük özelliği girişkenlik-suçluluk aşamasında ve resmiyet özelliği ise çalışkanlık-aşağılık aşamasında ortaya çıkar. Bu yaklaşım, Erikson'un ritüelin tüm toplumsal türlerini, insanın normal gelişim süreci ile eşdeğer gördüğünü açıkça ortaya koymaktadır. Gelişimdeki bu aşamalar, kişilere ve topluma yaşamla ilgili problemlerini çözmede yardımcı olur. Öte yandan bir ritüel, problemleri çözmede bir araç değil son da olabilir. Bu olduğunda ise ritüeller artık Freud'un da vurguladığı üzere obsesif bir özellik göstermeye meyilli olur.[206]

1.1.2.2.2. Yapısalcı Yaklaşım ve Ritüel

20. yüzyılın ortalarına gelindiğinde Hint-Avrupa dillerini, özellikle de Slav dillerini inceleyen dil bilimci **Ferdinand de Saussure (1857-1913)**'ün[207] çalışmalarında yöntem olarak belirlediği yapısalcılık,[208] sosyal bilimleri de etkisi altına almaya başlamış, özellikle sosyoloji, antropoloji ve felsefede bu yaklaşım oldukça benimsenmiştir. Yapısalcılığın özü "yapı" kavramından gelmektedir.

---

[203] Erikson'un ritüel yaklaşımı hakkında detaylı bilgi için bkz. Donald Capps, "Erikson's Theory of Religious Ritual: The Case of the Excommunication of Ann Hibbens", **Journal of Scientific Study of Religion,** Cilt: 18, Sayı: 4, Wiley, New York, 1979, ss. 337-349.

[204] Terence S. Turner, "Piaget's Structuralism. Genetic Epistemology. JEAN PIAGET: Le structuralisme.", **American Anthropologist**, Cilt: 75, Sayı: 2, Wiley, New York, 1973, ss. 351–373.

[205] Capps, s. 337.

[206] Capps, s. 338.

[207] de Saussure'ün yapısalcı dilbilim yöntemi hakkında detaylı bilgi için bkz. Jonathan Guller, **Ferdinand de Saussure,** Cornell University Press, Ithaca-New York, 1986.

[208] Latince *structura* kelimesinden gelen bu kavram, Türkçe kimi kaynaklarda **"strüktüralizm"** olarak da geçmesine rağmen, tam olarak aynı anlamı verdiğine inanıldığı için bu çalışmada *yapısalcılık* olarak kullanılacaktır.

Yapıların bir araya gelerek bir bütün oluşturması ve bunlar arasındaki ilişkilerin incelenmesi bu yöntemin amacını oluşturur.

Yapısalcılık, temelde bir yapının - bu bir toplum, kültür gibi canlı ya da cansız bir organizma olabilir - alt birimleri arasındaki bağlantıları ve ilişkileri inceler. Alt birimler asla birbirinden bağımsız değildir ve bütüncül bir yaklaşımla ele alınır. Böylece yapısalcılık, herhangi bir toplumu ya da sosyal grubu inceleyen bir araştırmacıya, parçadan bütüne gitme olanağı tanır ve kültürel sistemin bütünsel bir yaklaşımla ele alınmasına olanak sağlar.[209]

Önceki bölümde detaylı bir şekilde yer verilen işlevselci yaklaşımın, sosyal yapılar ile ritüeldeki semboller ve inanç kalıpları arasındaki bağlantıları açık bir şekilde göstermede başarılı olamaması, din çalışmalarında yapısalcı yaklaşımın gelişmesine zemin hazırlamıştır.[210]

Bu yaklaşımın ilk temsilcilerinden olan antropolog **Gregory Bateson (1904-1980)[211]**, Yeni Gine'deki Iatmul halkı ile uzunca bir süre birlikte yaşamış ve onların kültürünü sembolik (anlamsal) antropoloji ve yapısalcı bir yöntemle incelemiştir. Bateson, bu süreçte elde ettiği pek çok veri arasından Iatmul dilinde bir ritüel olan *naven*'i çalışmalarının merkezine yerleştirmiştir. *Naven* ritüeli esnasında annenin erkek kardeşi kadın gibi, babanın kız kardeşi ise erkek gibi giyinir ve anne kadınsı özelliklerini de koruyarak bir ata figürüne dönüşür. Bu, açıkça onun davranışları ve bedenine eklenen çeşitli işaretler aracılığıyla olur. Genellikle bu roller annenin akrabaları tarafından icra edilir.[212] Yani bu ritüelde erkekler kadın, kadınlarsa erkek

---

[209] Mehmet Şükrü Nar, "Yapısalcılık Kavramına Antropolojik Bir Yaklaşım: Levi-Strauss ve Yapısalcılık", **AÜDTCF Antropoloji Dergisi,** Sayı: 27, Ankara, 2014, s. 32

[210] Bell, **Ritual,** s. 34.

[211] Bateson'ın sosyal bilim yaklaşımı hakkında detaylı bilgi için bkz. Noel G. Charlton, **Understanding Gregory Bateson: Mind, Beauty and The Sacred Earth,** State University of New York Press, Albany, 2008.

[212] Iatmul halkı ve *naven* ritüeli Bateson'dan sonraki antropologların da ilgi alanına girmiştir. Houseman ve Severi bu kendi içinde bir düzen barındırmayan ritüel uygulamasını yeniden ele alarak geleneksel tipolojilerden bağımsız bir yaklaşımla ritüel olgusunu anlamaya çalışırlar. Onlar Bateson'ın ritüeli, insan aklının kimi kısıtlamalarında anlamı aranan kişisel davranış kalıpları olarak gören teorisini reddederler. Detaylı bilgi için bkz. Michael Houseman ve Carlo Severi, ***Naven* or the Other Self: A Relational Approach to Ritual Action,** Brill, Leiden, 1998. Naven ritüeli ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Bernard Juillerat, "Séparation, retour, permanence. Le lien maternel dans le rite naven des Iatmul", **L'Homme: Revue française d'anthropologie,** Cilt: 139, Sayı: 151, éditions EHESS, Paris, 1999, ss. 151-179; Eric K. Silverman, **Masculunity, Motherhood and Mockery: Psychoanalyzing Culture and the Iatmul Naven Rite in New Guinea,** The University of Michigan Press, Michigan, 2001; Florence Weiss ve Milan Stanek, "Aspects of the "Naven" Ritual: Conversations with an Iatmul Woman of Papua New Guinea", **Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice,** Cilt: 50, Sayı: 2, Berghahn Books, New York-Oxford, 2006, ss. 45-76.

gibi giyinir ve ritüel, hem kadın hem de erkek davranışının karşı cins tarafından abartılı bir şekilde icra edilmesiyle devam eder. İki cinsin birbiriyle alay etmeleri ve seslerini değiştirmelerinden sonra büyük bir ciddiyet ve sessizlik içinde son bulur. Bateson'a göre bu uygulama, yalnızca Iatmul halkının yapısı ve kültürünün pragmatik işlevi ile değil aynı zamanda onun *etos* yani "değerler sistemi" ile de ilişkilidir. O, duygusal geçmişin kültür içinde yaşamaya devam ettiğini savunur. Bir kültürü, yapısal ve pragmatik yollarla açıklamak için onun duygu durumu ve *eto*suyla bağlantı kurulması gerekliliğini vurgular.[213] Bu yöntemi oluşturmak için pek çok farklı analizi bir araya getirir. Bunlar arasında, ritüelin hitap ettiği sosyal yapılar, Iatmul yaşamının ritüelde ifade edilen duygusal değerleri, bireysel duygular ve eylemler arasındaki bağlantı, paylaşılan kültürel değerler ve eylemler vardır. Ayrıca, kendi teorik açıklamalarının asla Iatmul halkının *naven* ritüeli algısıyla tam olarak örtüşemeyeceğini çünkü tespitlerinin Yeni Gine yaşamının gerçekleri olmadığını, bunların kendisi gibi sosyal bilimcilerin oluşturduğu ve şekillendirdiği soyutlamalar olduğunu belirtmekten de kaçınmaz.[214]

Sosyal antropolog **E. E. Evans-Pritchard (1902-1973)[215]** da Bateson'a benzer şekilde ritüele, hem yapısal hem de sembolik (anlamsal) bir açıklama yöntemi getiren önemli araştırmacılardandır. Evans-Pritchard, dinin ancak sosyal yapıyla ilişkilendirilerek anlaşılabileceğini savunur. İşlevselci yaklaşımı ön plana çıkarmasına rağmen sosyal düzeni sağlayan ve bir toplumun değerlerinde, ritüellerinde ve genel düşünce sisteminde etkili olan ekonomik, tarihi ve çevresel faktörlerin önemini vurgular.[216] Ona göre sosyal yapılar arasındaki ilişkileri, geçmişlerini göz önünde bulundurmadan ele almak mümkün değildir. Bu nedenle de yaptığı araştırmalarında

[213] Gregory Bateson, **Naven: A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View,** Cambridge University Press, Cambridge, 1936, s. 2.
[214] Bell, **Ritual,** s. 34.
[215] Evans-Pritchard'ın sosyal antropoloji yöntemi ve eserleriyle ilgili detaylı bilgi için bkz. Mary Douglas, **Evans-Pritchard,** Fontana Paperbacks, Glasgow, 1980; Thomas O. Beidelman, "Sir Edward Evan Evans-Pritchard (1902-1973). An Appreciation", **Anthropos,** Cilt: 69, Anthropos Institut, Sankt Augustin, 1974, ss. 553-567.
[216] Bell, **Ritual,** s. 34.

deneye dayalı, yapısal, karşılaştırmalı ve tarihsel[217] bir yöntem kullanır.[218] Tylor ve Frazer'ın ilkel inancı, antik düşünürlerin yalıtılmış fikirleri olarak algılamalarını, bunu yaparken de insanların düşünce dünyasını temelden etkileyen bir toplum içinde yaşadıkları gerçeğini göz ardı etmelerini doğru bulmaz.[219] Öte yandan Evans-Pritchard, R. Smith, Durkheim[220] ve Mauss'un dinlerin, sosyal yaşamın ürünleri olduğu düşüncelerini paylaşır. Fakat bu araştırmacılardan farklı olarak dinin, sosyal düzenin sembolik tasvirinden başka bir şey olmadığı görüşündedir[221] ve buradan yola çıkarak ritüeli anlamada farklı bir yöntem izler.

---

[217] Evans-Pritchard, Durkheim'a benzer şekilde antropolojik yöntemin tarihsellikten uzak olamayacağını, bu şekilde yapılmış bir çalışmanın her zaman eksik kalacağını belirtir. Oldukça karmaşık bir yapı olarak gördüğü Nuer dinini incelerken de etnolojik ve arkeolojik verilerin desteğiyle tarihsel bir analiz yapmanın önemine değinir. Ona göre sosyologlar dinin evrimsel ve psikolojik açıklanmasına her zaman temkinli yaklaşmışlardır. Onlar dinleri ve bu dinlerin bileşenlerini sosyal yaşamın ürünleri olarak görme eğilimdedirler. O, Smith, Durkheim, Mauss ve Hertz gibi araştırmacıların dinlerin özelliklerini onları sosyal yapıyla ilişkilendirerek analiz etmelerinin doğru olduğuna inansa da kutsalın oluşumu, günah olarak görülen hatalar, temel seremonilerin, din adamlarının ve kahinin kurban davranışındaki rollerinin sosyal düzeni bilmeden de anlaşılabileceğini öne sürer. Fakat Durkheim ve meslektaşlarının sosyal yaşamın bir parçası olarak dinin sosyal yapıdan yoğun bir şekilde etkilendiği konusunda ikna olmadıklarını belirtir. Onlar ilkel insanın dini algılarının sosyal düzenin sembolik tasvirinden başka bir şey olmadığını düşünürler. Fakat Evans-Pritchard bu görüşe katılmaz. O, ilkel dinlerin ancak yeni teoriyle ve problemleri bu teori bağlamında açıklayarak anlaşılabileceğini savunur. Bu teoride en önemli nokta ilkel felsefelerin sistematik bir şekilde çalışılmasıdır. Ancak bu yapıldıktan sonra bizi genel sonuçlara ulaştıracak sınıflandırmanın mümkün olacağını belirtir. Dinlerin temelinde ne olduğunu bulmak için bu yöntemin kullanılabileceğini ve her dinin kendine özgü bir karakteri olduğunu vurgular. Edward E. Evans-Pritchard, **Nuer Religion,** Clarendon Press, Oxford, 1956, (Nuer Religion), ss. 313-315.

[218] Evans-Pritchard'a göre bir antropolojik analiz üç önemli aşamadan oluşur. Bunların ilki bir antropoloğun adeta bir tarihçi gibi kültürün önemli özelliklerini anlaması ve onları kendi kültüründe kullanılan kavramlara tercüme etmesidir. İkinci aşama ise antropoloğun daha ileriye giderek analiz yoluyla toplumun veya kültürün altında yatan yapıyı ve kalıpları açıklamaya girişmesidir. Son aşamada ise bir antropolog farklı toplumların sosyal yapılarını açık veya kapalı bir biçimde karşılaştırır. Detaylı bilgi için bkz. Brian Morris, **Anthropological Studies of Religion: An Introductory Text,** Cambridge University Press, Cambridge, 1987, s. 189-190; Evans-Pritchard'ın sosyal antropoloji yöntemi ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Edward E. Evans-Pritchard, **Sosyal Antropoloji,** Çev. Fuat Aydın, İrfan İnce ve Muharrem Kılıç, Birey Yayınları, İstanbul, 2005.

[219] Pals, s. 233.

[220] Evans-Pritchard, Durkheim'ın sosyal antropolojinin en önemli isimlerinden olduğunu düşünür. Özellikle Durkheim'ın çağdaşı olan ve sosyal etkenlerin insanların düşünce sistemine etkisini tartışan filozof Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939)'un eserlerini antropoloji bilimi için oldukça faydalı bulur. Lévy-Bruhl, ilkel insanın düşünce sisteminin tamamen farklı bir sosyal sistem içinde geliştiğini savunur. Bu duruma ise "mantık öncesi" (*prelogical*) terimini uygun görür. Onlar gizemli katılımların hüküm sürdüğü ve bizim mantıksal bağlantılarımızı takip etmeyen bir yaşam sürerler. Bu durumda farklı düşünce kalıplarına sahip oldukları için kendilerini aynı anda herhangi bir şey olarak algılayabilirler. Evans-Pritchard, Lévy-Bruhl'un ilkel insanı farklı bir şekilde olgunlaşmış ve zeki varlıklar olarak kabul eden görüşünü alan çalışmaları sırasında tüm antropologların akıllarında tutmaları gerektiğinin altını çizer. Detaylı bilgi için bkz. Pals, s. 234; Waardenburg, ss. 334-351; Lucien Lévy-Bruhl, **İlkel İnsanda Ruh Anlayışı,** Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2006; Lucien Lévy-Bruhl, **Primitive Mentality,** The Gresham Press, London, 1923.

[221] Bell, **Ritual,** s. 34; Evans-Pritchard, **Nuer Religion,** s. 313.

İşlevselci yaklaşımın önemli isimlerinden Malinowski'nin öğrencilerinden biri olan Evans-Pritchard, ilk önemli çalışmasını 1926-1930 yılları arasında birlikte yaşadığı ve alan araştırmalarını gerçekleştirdiği Güney Sudan'daki Azande[222] hakkında yapmıştır.[223] Bu çalışmasını aynı zamanda doktora tezi olarak da sunan Evans-Pritchard'ın, Malinowski'nin pozitivist ve işlevselci yaklaşımından etkilendiği açıkça görülmektedir.[224] Ancak 1930-1935 yılları arasında Güney Sudan'daki Nuer kabilesini konu edindiği eserinde, inanç sistemlerini kendi içinde ve özgün terimleriyle anlamaya çalışmış, işlevselci yaklaşımı yetersiz bulmaya başlamıştır.[225] 1940'lardan sonra ise artık inançların öğelerini bir sistemin parçaları olarak ele almış ve onların sosyal yapısal bağlantılarını incelemeye girişmiştir.

Evans-Pritchard'ın ritüel üzerine görüşlerini en açık şekilde ortaya koyduğu çalışma, Nuer dinini ele aldığı eseridir. Özellikle kurban davranışı üzerinden ritüelin işlevini ve sosyal yapısal durumunu tartışır. Nuer dininde tanrı, her ne kadar insana yardım etse de kimi zaman ona zarar da verebilir. Bu nedenle Nuer dini uygulamalarının merkezinde duran kurban davranışı, bir yandan korkulan ve çekinilen kutsala dönmeyi ifade ederken öte yandan araştırmacıya bu kabilede insan ve tanrı arasındaki ilişkinin nasıl şekillendiğinin bilgisini sunar. Kurban ritüellerini iki temel grupta inceler. İlk gruptakiler, insanların üzerinde dolaşan günah, tanrıyı kızdırma, kötü talih, kuraklık ya da hastalık gibi tehlikeli durumları ortadan kaldırmak için yapılanlardır. İkinci grupta ise erginlenme, evlilik ve ölüm gibi geçiş ritüelleri

---

[222] Azande kelimesi Zande dilinde "Zande"nin çoğulu olarak kullanılmaktadır. Pals, s. 231.

[223] Evans-Pritchard'ın Azandeler üzerine görüşleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Edward E. Evans-Pritchard, **Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande,** Clarendon Press, Oxford, 1937.

[224] Evans-Pritchard, Malinowski'nin tek bir toplumdan yola çıkarak genelleme yapan işlevselci yaklaşımı eleştirir. Ona göre tüm toplum türleri incelenip karşılaştırıldıktan sonra genel bir çıkarım yapılabilir ve toplumların alt katmanları ile yapıları arasındaki ilişkiler ortaya konabilir. Detaylı bilgi için bkz. Kudret Emiroğlu ve Suavi Aydın, **Antropoloji Sözlüğü,** Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003, s. 290.

[225] Evans-Pritchard, 1930 yılında ziyaret etmeye başladığı Nuer kabilesi ile altı yıl boyunca birlikte yaşamış, onların dilini öğrenmiş ve böylece kültürünü daha iyi deneyimleme imkânına sahip olmuştur. Bu süreçte yaptığı gözlemlerini üç kitapta toplamıştır. Bunlardan ilki Nuer halkının ekonomik ve siyasi yaşamını ele aldığı "The Nuer" adlı eseridir. Detaylı bilgi için bkz. Edward E. Evans-Pritchard, **The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People**, Clarendon Press, Oxford, 1940. 1951 yılında ise Nuer kabilesinin toplumsal akrabalık evlilik kalıplarını incelediği eseri yine aynı adı taşıyarak "The Nuer" ismiyle basılmıştır. Detaylı bilgi için bkz. Edward E. Evans-Pritchard, **Kinship and Marriage Among the Nuer**, Clarendon Press, Oxford, 1951. Üçlemenin son kitabı ise bu kabilenin dini uygulamaları ve kutsal algısını ele aldığı "The Nuer Religion" eseridir. Evans-Pritchard bir antropoloğun gözlem yapmasının ve incelediği toplumu bire bir deneyimlemesinin çalışmasının yapı taşını oluşturacağı görüşündedir. Detaylı bilgi için bkz. Evan-Pritchard, **Nuer Religion.**

kapsamında yapılan kurban ritüeli uygulamaları vardır. Evans-Pritchard, bireysel ve toplumsal kurban ritüellerini de birbirinden ayrı tutar. Bireysel kurban, kefaret ödemek içinken kolektif kurban ise onaylayıcı ve sağlamlaştırıcı bir işleve sahiptir. Yani ilkinde Hubert ve Mauss'un da atıfta bulunduğu *kutsallığını bozma* (desacralization) varken ikincisinde ise *kutsallaştırma* (sacralization) görülür. Ona göre kolektif kurban davranışının yapısal bir karakteri vardır. Burada kurban, toplumun tamamı için yapılır. Böylece sosyal eylemlerin bir parçası olarak icra edilir ve sosyal düzen içinde bireylerin birbirleriyle olan ilişkilerini kapsar.[226]

Evans-Pritchard'a göre Nuer dini kavramları bilinçaltının dışavurumudur ve gözlemlenebilirdir.[227] Bunlar incelendiğinde, ritüel katılımcıları ve ritüel uygulayıcılarının duygularının her ritüelde farklı bir şekilde açığa çıktığını hatta kimi zaman, aynı ritüelde bu iki grubun farklı hissiyatlara sahip olduklarını vurgular. Kurban ritüelinde önemli olan insanların nasıl davrandıkları ya da hissettikleri değil, doğru bir şekilde icra edilen, yapılması gerekli temel davranış kalıplarıdır.[228] Ayrıca kurban davranışında dört temel aşama belirler. Bunlar sunum, kutsama, dua ve son olarak kurban etmedir. Bunların dışında kalan ritüel davranışlarının ikincil önemde olduğunu belirtir.[229]

Evans-Pritchard'ın Nuer kurban davranışı analizi, karşılıklı bağımlılığın düzenli ilişkilerini vurgular. Bu durum aynı zamanda insanları, hayvanları, ataları ve tanrıları birbirine bağlar. Böylece Nuer ritüellerinin ancak onun kendi kavramsal karşıtlıklarıyla, temelde de kutsalın dünyası ve insanın dünyasının karşıtlığıyla anlaşılabileceğini tartışır. Ritüel, bu ilişkilerin karmaşık sistemini ortaya çıkarırken karşılıklı düzenin de altını çizer ve onlar arasında bir bağ kurar. Yani ritüel, Nuer kabilesinin yapısal düzenini yansıtır. Öte yandan, bu düzenin alt yapılarını birbirine bağlayarak sosyal ilişkilerin yapısal düzenini de etkilemiş olur.[230] Son olarak dinin, kabiledeki özel bir kişi için belirlenmiş bir zaman diliminde ne anlama geldiğini araştırır. Dinin uyumlu doğasını ve bileşenlerinin ahengini ortaya çıkarır. Aynı

[226] Evans-Pritchard, **Nuer Religion,** ss. 197-199.
[227] Bell, **Ritual,** s. 35.
[228] Evans-Pritchard, **Nuer Religion,** ss. 208-209.
[229] Evans-Pritchard, **Nuer Religion,** s. 208.
[230] Bell, **Ritual,** s. 35.

zamanda dinin kültürel anlamda Nuer toplumunun yaşam kalıplarına bağlı olduğunu, onun kişisel ve sosyal ihtiyaçlara verdiği cevaplardan yola çıkarak tespit eder.[231]

Hem işlevselcilik hem de yapısalcılıktan oldukça etkilenmiş olan etnograf ve halkbilimci **Arnold van Gennep (1873-1957)**, araştırmalarında tarihsel yöntemi eleştirerek karşılaştırmalı yönteme başvurur.[232] Özellikle sınıflandırma çalışmalarıyla ritüel konusuna büyük katkı sağlamıştır. Ritüelin iç dinamikleri ile ilgili araştırmaları, ritüel ve sosyal düzen arasındaki ilişkilerin incelenmesine yeni bir boyut getirmiştir.[233]

Van Gennep, herhangi bir takvime bağlı kalmadan yapılan bir ritüel sınıfı olduğunu keşfetmiş, sosyal geçişi kolaylaştıran buhran (*life-crisis*) ve geçiş ritüelleri üzerine yoğunlaşmıştır.[234] Frazer ve diğer araştırmacıların, cinsine göre tasniflenmiş ritüel sınıflandırması görüşlerini paylaşsa da bu ritüellerin gerçek bağlamından uzaklaşılarak incelenmesini eleştirir.[235] Ona göre ritüeller, kendi orijinal sosyal yapıları içinde ele alınmalı ve anlaşılmaya çalışılmalıdır. Özellikle Frazer'ın kullandığı, dünyanın çeşitli yerlerinde uygulanan ritüelleri bir araya getirerek inceleyen fakat onları kendi bağlamları içinde ele almayan yöntemi doğru bulmaz. Çünkü van Gennep'e göre bir ritüeli takip eden ya da ona öncülük eden başka ritüeller vardır ve bunlar genellikle belli bir sıra içinde uygulanır.[236] Geçiş ritüellerinin konusunu oluşturan bir gruptan ya da bir sosyal statüden diğerine geçme, aslında aynı son ve başlangıçlara sahip birbirini takip eden aşamalardan oluşur. Bu aşamaların her birine eşlik eden ritüeller ise yapı bakımından farklı olsalar da aynı işleve sahiptirler.[237] Bu dini uygulamalar, işleyiş bakımından birbirine benzemekle beraber doğum, çocukluk, ergenlik, evlenme, hamilelik, çocuk sahibi olma ve ölüm gibi doğal bir sırayı takip ederler. Van Gennep, bu bakımdan da aslında insanın hayatının doğayla benzer olduğunu söyler.[238] Özellikle çocukluktan gençliğe geçişte yapılan erginlenme

---

[231] Pals, s. 254.
[232] Arnold van Gennep, "On the Method To Be Followed in The Study of Rites and Myths", **Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research. Introduction and Anthology,** (Ed. Jacques Waardenburg), Walter de Gruyter, New York & Berlin, 1999, (Rites and Myths), ss. 289.
[233] Bell, **Ritual,** s. 35.
[234] Waardenburg, s. 287.
[235] Van Gennep, dinlerin de sosyal bir çevrede oluşup geliştikleri ve onların ancak doğal ortamlarında incelenirlerse tam olarak anlaşılacakları görüşündedir. O, bu yöntemi, "etnolojik yöntem" ya da "doğal ortam yöntemi" olarak adlandırır. Van Gennep, **Rites and Myths,** s. 296.
[236] Van Gennep, **Rites and Myths,** s. 298; Bell, **Ritual,** s. 36.
[237] Van Gennep, **The Rites of Passage,** Çev. Monika B. Vizedom ve Gabrielle L. Caffeee, Routledge, London, 2004, (The Rites of Passage), s. 189.
[238] Van Gennep, **The Rites of Passage**, s. 3.

ritüellerinin fiziksel olgunlaşmaya eşlik eden biyolojik süreçle de ilişkisi vardır. Ritüelin de bir parçası olduğu sosyo-kültürel düzen, biyolojik düzeni rasyonalize etmek için vardır. Van Gennep, geçiş ritüellerini yalnızca toplumun yapısal-işlevsel durumu için değil, bireylerin psikolojik durumu için de önemli görür. Bu ritüeller, bireye yeni statüsünde başarılı olması için güç ve enerji vererek onun toplumdan uzaklaşmasını engeller.[239] Geçiş ritüellerinin, toplumu rahatsız eden kaotik sosyal değişikliklere hizmet ettiğini belirtir. Çünkü bu tarz ritüeller, grupların durumlarını keskin sınırlarla birbirinden ayırır ve bu durum, sosyal kimliklerin ve rollerin sabitlenmesine katkı sağlar. Ritüeller, grupların değişimi ve yeniden inşasının yoludur. Bunlar, onaylanmış tutumlardır ve grubun bütünlüğüne katkı sağlar. Tüm bunlardan anlaşılacağı üzere işlev, van Gennep'in ritüel çalışmalarının önemli bir bileşenidir.

Onun ritüel konusunda ortaya koyduğu önemli bir nokta da, pek çok toplumun ritüel uygulamalarında karşımıza çıkan "mekânsal değişiklik" konusudur. "Mekânsal değişikliğin" sosyal kimlik üzerine etkisini tartışır. Hitit ritüellerinde de sık sık karşımıza çıkan belirli bir mekândan ya da yapıdan geçme, van Gennep'e göre çoğu zaman sosyal statüde gerçekleşen bir değişimin sembolik ifadesidir. Bu geçiş sonrasında kişiler, yeni statüleriyle arınmış bir şekilde tekrar sosyal yapı içindeki yerlerini alırlar. Van Gennep'in bu görüşleri, ritüellerin iç dinamiğini ve sosyal değişikliklerin düzenlenmiş sembolik ifadelerini anlamada önemli bir yer teşkil eder.[240]

Van Gennep, kutsal kavramına da yeni bir yaklaşım getirir. Kutsalı, farklı durumlara ve ritüel aşamalarına uyum sağlayan göreceli bir girişim ve nitelik olarak görür. Özellikle az gelişmiş toplumlarda, kutsaldan bağımsız hiçbir davranışın olmadığını, bu tarz toplumların bireylerinin yaşamlarındaki her değişimin kutsal ve kutsal olmayan arasındaki eylemleri ve bunların etkilerini kapsadığını vurgular. Bu davranışlar, toplumda herhangi bir uyumsuzluk ve rahatsızlık meydana gelmemesi için devamlı surette düzenlenir ve gözlemlenir.[241]

Van Gennep'in ritüeldeki anlamlı sembollerin bağlamsal ve işlevsel dinamiklerini ortaya koyduğu teorisi, özellikle Max Gluckman ve Victor Turner'ın ritüel yaklaşımında etkili olmuştur.

---

[239] Bell, **Ritual,** s. 37.
[240] Bell, **Ritual,** s. 37.
[241] Van Gennep, **The Rites of Passage,** s. 3.

Güney Afrika doğumlu sosyal antropolog **Max Gluckman (1911-1975)**, önce Durkheim'ın daha sonra da van Gennep'in teorilerini geliştirerek ritüel yaklaşımına yeni bir soluk getirmiştir. Durkheim'ın ritüeli, sosyal kaynaşmanın ve grubun birliğinin ifadesinin bir yansıması olarak gören teorisini tam anlamıyla kabul etmez. Çünkü ona göre, her sosyal sistem aslında belirsizliğin, ortaklığın ya da çatışan çıkarların gerilimiyle doludur. Gluckman, bu gerilimin yalnızca yerleşik sistemlerde değil, değişen ve gelişen sistemlerde de var olduğunu savunur. Bir sosyal düzende her zaman haklar ve görevlerin, imtiyazlar ve gücün paylaşımının söz konusu olduğunu ve ritüellerin, tüm bu dengelerin uygun bir şekilde kurulmasında aracı olduğunu öne sürer.[242]

Gluckman, toplumdaki sosyal gerilimlerin dışavurumu olarak gördüğü "isyan (*rebellion*) ritüelleri"ni toplum çalışmalarının merkezine koyar. Ona göre, sosyal birliğin sağlanması oldukça zordur ve ritüeller, bu birliğin onaylanmasından çok toplumdaki sosyal gerilimleri yansıtma işlevi görür. Ritüellerde, sosyal ilişkilerin düzenlenmesinde ortaya çıkan çatışmalar abartılır ve daha sonra tüm bu yapısal çatışmalara rağmen toplumsal birlik onaylanır.[243] Bu ritüeller, resmi ve kutsal geleneksel sistemler içerisinde ortaya çıkar ve sistemin yapısını değiştirmek için değil, sistem içindeki gücün dağıtımında meydana gelen ihtilaf nedeniyle uygulanırlar. Bu da kurumsal bir karşı çıkışa olanak sağlar ve toplumun birliğinin yenilenmesine yardımcı olur.[244]

Gluckman'ın "isyan ritüeli" teorisini geliştirmesinde en etkili isim Frazer'dır. O, rahip-kralın naibi tarafından öldürülmesi motifiyle başlayan "Altın Dal" adlı kitabında bu durumu Adonis, Tammuz, Osiris ve Dionysos mitlerinde geçen olaylarla karşılaştırarak bunun, tarım toplumlarındaki ekim ve hasadın yapıldığı yıllık döngüyü sembolize ettiğini öne sürer.[245] Ancak Frazer ve çağdaşları, ritüellerin toplumsal geleneklerin altında yattığını öngördükleri düşünsel yapı kalıplarıyla ilgilenirlerken,

---

[242] Max Gluckman, **Order Rebellion in Tribal Africa,** Routledge, London, 2004, (Order Rebellion), ss. 128-128. Gluckman'ın bu eserindeki "Rituals of Rebellion in South-East Africa" başlıklı bölümü Manchester Universitesi tarafından ayrı basım olarak yayımlanmıştır. Max Gluckman, **Rituals of Rebellion in South-East Africa,** Manchester University Press, Manchester, 1953.

[243] Bell, **Ritual,** s. 37.

[244] Gluckman, **Order Rebellion,** s. 112.

[245] Susanne Schröter, "Rituals of Rebellion - Rebellion as Ritual: A Theory Reconsidered", **The Dynamics of Changing Rituals: The Transformation of Religious Rituals Within Their Social and Cultural Context,** (Ed. Jens Kreinath, Constance Hartund ve Annette Deschner), Peter Lang Publishing, New York, 2004, s. 41.

Gluckman ise üzerinde çalıştığı Zulu, Swazi ve Mozambik[246] gibi farklı bölgelere ait ritüellerin sosyal bileşenlerini ele alır.[247] Gluckman, Frazer'ın ortaya koyduğu veriler ile kendisinin Güneydoğu Afrika toplumlarından elde ettiği bilgileri karşılaştırır ve çalışmasını yalnızca rahip-kralın katledilmesi konusuyla sınırlandırmaz. O, Frazer'ın kralın katledilmesinden yola çıkarak tarımsal dönemi açıklama fikrini genişletip, bu konuyu belirli toplumlar arasındaki sosyal çatışmalar üzerinden ele alır.[248]

Gluckman'a göre bilhassa yağmur, ekin ekme, ilk ürün hasadı gibi zamanlarda yapılan yerel uygulamaların en dikkat çekici özelliği, toplumdaki sosyal gerilimleri yansıtmalarıdır. Afrika ve Eski Yakındoğu ritüellerinde de geçen kralın aşağılanarak öldürülmesi ve yeniden dirilmesiyle, bereketin ve yağmurun gelmesinin hem sevgi hem de nefret duygularını içinde barındıran ikircikli bir durum olduğunun farkındadır. Bu aynı zamanda sosyolog, psikolog ve biyologların da ilgi alanına giren kültürel bir mekanizmadır. Ritüelde sosyal bir çatışma kutsanır ve Aristoteles'in de üzerinde düşündüğü toplumsal bir *katarsis* (boşalma) ile karşı karşıya kalınır. Bu boşalmada aşağılama, korku ve telkin yoluyla bir duygunun temizlenmesi vardır.[249]

Gluckman, araştırma alanlarından biri olan Güney Afrika'daki Zulu kabilesinde, kadınlar ve erkekler arasındaki çatışmayı ortaya çıkaran ritüeli, isyan ritüelleri kapsamında detaylı bir şekilde ele alır.[250] Buna göre Zulu kadınları, *Nomkubulwana* olarak adlandırılan gökyüzü tanrıçalarına atfettikleri bereket ritüellerinde, ataerkil sistemin töresiyle çatışarak erkek kıyafetleri giyerler, bu kıyafetlerle geçit töreni yaparlar ve normalde kendileri için yasak olan davranışları sergilerler. Gluckman tarafından bu durum, toplumda var olan cinsiyet eşitsizliği ve erkeklerin kadınlar üzerindeki hâkimiyetine karşı bir isyan olarak yorumlanır.[251] Ritüelin uygulanması esnasında, erkekler ve kadınlar arasındaki gerilim açığa çıkar ve bu gerilim, yapılan ritüel aracılığıyla yatıştırılır. Gluckman öte yandan, bu ritüelde Zulu kadınlarının isteklerinin, var olan ataerkil sistemi değiştirmek değil toplumdaki dengeyi ayakta tutmak olduğunu belirtir.[252] Aynı şekilde bu uygulamada ataerkil

[246] Bu bölgelerde yaşayan kabileler aynı zamanda Frazer'ın da ilgi alanına girmektedir.
[247] Gluckman, **Order Rebellion,** s. 111-112.
[248] Gluckman, **Order Rebellion,** s. 118.
[249] Gluckman, **Order Rebellion,** s. 126.
[250] Schröter, ss. 42-43.
[251] Gluckman, **Order Rebellion,** s. 127.
[252] Gluckman, **Order Rebellion,** s. 127.

sistem tersine dönmesine rağmen, Zulu kabilesinin erkekleri de bunun toplum için faydalı olduğuna inanırlar.[253] Çünkü her ne kadar düzen geçici bir süreliğine tersine dönse de bu ritüel, topluma düzenin normalliğini hatırlatır.[254]

İsyan ritüelleri kurulmuş ve itiraz edilemez bir sosyal düzen içinde ortaya çıkar. Gluckman, tıpkı yukarıda bahsi geçen Zulu kadınlarının yoğun fiziksel baskı, itaat ve yabancılarla zorla evlendirilmelerine rağmen evlilik, çocuk ve ailelerini beslemek için bereketli araziler istemeleri gibi Güneydoğu Sudan'da yaşayan Bantu halkının da kimi otoritelere ve kişilere karşı ayaklandıklarını, fakat kurumların sistemini asla sorgulamadıklarını buna örnek olarak verir. Bu ritüellerde, sosyal çatışmaların açık bir şekilde gösterilmesinin toplumsal nedenlerini sorguladıktan sonra, onların kesinlikle var olan sosyal ve siyasi düzeni değiştirme amacında olmadıkları kanaatine varır. Aynı şekilde, Afrika siyasi yaşamında erkekler devrimci değil asidirler. Kral, kralın rakibi ve vekili, var olan düzen ile onun kurumlarını doğru kabul ederler. Herhangi bir isyan ritüelinde onların istedikleri, düzeni değiştirmekten ziyade sadece var olan otoriteye sahip olmaktır.[255] Yani Gluckman'ın yaklaşımında ritüellerin rolü, toplumun dengesini ve üyeleri arasındaki birliği sağlamaktır. Ritüeller, toplumsal birliği sağlayan mekanizmalardır. Ancak onu, klasik işlevselci yaklaşımdan ayıran şey bu birlik durumunun, sosyal çatışmalara, sosyal normlar ile değerlerin rekabetine rağmen sağlanmasıdır.[256]

Öte yandan Gluckman, Durkheim'dan farklı olarak ritüeli, sosyal davranışın daha kapsayıcı bir kategorisi olarak görür. Bu uygulamalar, bir yandan dini iken bir yandan da abartılarak yapılan sosyal davranışlardır. Bu nedenle ritüel, resmi bir davranış modeline karşılık gelmesine rağmen dini olmak zorunda değildir. Ritüel çalışmaları yalnızca din ve din kurumları ile değil, toplum ve sosyal düzenle de ilişkilidir. Ritüelleştirme, sosyal ilişkilerin yapısının yansıması değil sosyal ilişkileri düzenlemenin özel bir yolu olarak da görülmelidir. Bu dini uygulamalar, sosyal

[253] Gluckman, **Order Rebellion,** s. 114.
[254] Bell, **Ritual,** s. 38.
[255] Gluckman, **Order Rebellion,** s. 127.
[256] Mathieu Deflem, "Ritual, Anti-Structure, and Religion: A Discussion of Victor Turner's Processual Symbolic Analysis", **Journal for the Scientific Study of Religion,** Cilt: 30, Sayı: 1, Wiley, New York, 1991, s. 4.

düzenin sürmesinin ve yeniden işlev görmesinin temel araçlarından biri olarak kabul edilmelidir.[257]

Son olarak Gluckman eserlerinde, van Gennep'in geçiş ritüelleri çalışmasından yola çıkarak her sosyal ilişkinin geçiş ritüeline neden ihtiyaç duymadığını açıklar. Kabile toplumlarındaki sosyal ilişkilerin ve geçişlerin ritüelleştirilmesi ile sanayi toplumlarında bu durumun az görülmesini karşılaştırır. Kabile toplumunda, ekonomik geçimi sağlamak için her bir sosyal ilişki, çeşitli ve birbiriyle örtüşen amaçlara ve rollere uygun hareket eder. Topluma bağlılığın ve sosyal düzenin içinde var olan rekabetin çatışmasını önlemek için uyarlanmış törensel teknikler, rolleri birbirinden ayırmak ve gerilimi azaltmak için kullanılır. Bu tarz toplumlarda sosyal ilişkiler, sosyal rollerin daha mekanik bir biçimde ayrıldığı gruplarda, ihtiyaç duyulandan fazla ritüelleşir. Kabile toplumlarında ise en çok ritüelleşmiş davranış, otorite konumlarıdır. Bu gibi durumlarda otoritenin yasalaşması mistik bir hal alır çünkü otorite sahibi olanlar takipçileriyle çok yönlü bir ilişki içindedir.[258]

Sembolik antropolojinin kurucusu kabul edilen, hem Radcliffe-Brown'ın hem de Gluckman'ın öğrencisi olan **Victor Turner (1920-1983)[259]**, antropolojik açıdan dinin ve ritüelin anlaşılabilmesi için önemli adımlar atmıştır. O, işlevselci yaklaşımın sosyal dengeyi sürdürmek için mekanizmaya olan ilgisi ile sembollerin düzenlenmesindeki yapısal yaklaşımı birleştirmiştir.[260]

Turner'ın çalışma alanı Gluckman'ın tavsiyesiyle Zambiya'daki Ndembu kültürüdür ve o, teorilerinin büyük bir kısmını bu toplumun işleyişinden yola çıkarak şekillendirmiştir. Ancak belirtmek gerekir ki Turner, Ndembu hakkındaki ilk çalışmalarını daha çok bu toplumun siyasi yapısı üzerine yoğunlaştırmıştır. Ndembu toplumunun sosyal yapısını yöneten temel ilkelere ve sosyal çatışmaların çözümüne odaklandığı doktora çalışmasında da, ritüel uygulamaları ile ilgili henüz detaylı bir

---

[257] Bell, **Ritual,** s. 39; Catherine Bell, **Ritual Theory, Ritual Practice,** Oxford University Press, Oxford, 1992, ss. 197-223.
[258] Bell, **Ritual,** ss. 38-39.
[259] Victor Turner, asker olarak katıldığı II. Dünya Savaşı'ndan sonra İngiltere'nin Rugby kentine yerleşmiş ve buradaki halk kütüphanesinde Margaret Mead'in "Coming of Age in Samoa" ve A. R. Radcliffe-Brown'ın "The Andaman Islanders" adlı kitaplarını okuduktan sonra antropoloji eğitimi almaya karar vermiştir. University College of London'da Daryll Forde, Meyer Fortes ve Edmund Leach'ten dersler aldıktan sonra Max Gluckman tarafından kendisine Afrika'daki Mambwe kabilesini araştırması için burs teklif edilmiştir. Ancak o, yine Gluckman'ın tavsiyesi ile çalışma alanını Ndembu kabilesi olarak tayin etmiş ve burada yaptığı araştırmalarla antropolojiye önemli katkılar sağlamıştır. Detaylı bilgi için bkz. Deflem, ss. 1-25.
[260] Bell, **Ritual,** s. 39.

araştırma yaptığı görülmez. Yine de bu çalışmasında ele aldığı sosyal drama, Turner'ın sonraki ritüel araştırmalarının önünü açmıştır. Özellikle, tez metninde "*Ritüelin Politik Olarak Bütünleştirici İşlevi*" başlığı, onun bu dini uygulamaları anlamaya çalışmasının önemli bir göstergesidir. Bu dönemde Turner, tıpkı Gluckman gibi ritüelleri, sosyal çatışmayı çözen mekanizmalar olarak algılamıştır. Ayrıca o, sosyal hayatı durağan değil süreçsel bir yapı olarak görmüş ve bu yaklaşım, tüm çalışmalarında etkisini göstermiştir.[261] Sonraki dönemlerde, özellikle Gluckman'ın geçiş ritüelleri üzerine görüşlerini okuduktan sonra ritüel konusuna ilgisi artmış, hatta ritüelleri Ndembu toplumunun "sosyal tutkalı" olarak kabul etmiştir.[262] Ona göre Ndembu dinini meydana getiren dört farklı bileşen vardır. Bunlar; dünyayı yaratan fakat dünyevi insan eylemlerine müdahalede bulunmayan yüksek bir tanrının varlığına olan inanç (ki bu tanrı büyük oranda Ndembu ritüelinde ve duasında yer almaz.), Ndembu'yu etkileyecek olan ata ruhlarının ya da Turner'ın deyişiyle "gölgelerin" varlığına olan inanç (bunların önemi sayısız ritüel performansında açığa çıkar.), kimi hayvan ve bitkilerin gerçek/içkin etkisine olan inanç, kadın ve erkek büyücülerin yıkıcı güçlerine olan inanç.[263] Turner için din durağan değil sürekli eylem halindedir. Onun için dinin ne yaptığı, insan eylemi için ne kadar güdüleyici olduğu önemlidir. Bu nedenle de onun yaklaşımında din olgusunun ritüeller aracılığıyla ele alındığını ve dinin, ancak ritüel davranışları yoluyla anlaşılabileceğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Turner'ın erken dönem çalışmalarındaki odak noktalardan biri sosyal dramadır. Bu, onun ileriki eserlerinde ritüele duyacağı ilginin de bir prototipini oluşturur. Bu toplumsal davranışlar, kendi içinde bir uyumu söz konusu olmayan ve çoğu zaman yükselen bir gerilimi barındıran süreçlerdir. Ona göre bizim sosyal dramayı gözlemleyebilmemiz için dört temel toplumsal davranış aşamasını incelememiz gerekir. Bunlar; normal ilişkilerdeki bozulma (*breach of regular social relations*), yükselen bir kriz duygusu (*escalation of crisis*), çözüm/düzeltme için harekete geçme

[261] Turner'a göre sosyal yaşam hem zamanı üretir hem de onun bir ürünü haline gelir. Yani sosyal hayat var olan (statik) değil oluşan (dinamik) bir dünyadır. Victor Turner, **Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society: Symbolic Action in Human Society,** Cornell University Press, Ithaca & London, 1974, (Dramas, Fields and Metaphors), ss. 23-24.

[262] Turner ayrıca van Gennep'in geçiş ritüelleri üzerine olan çalışmasından etkilenmiş ve bu konuda bir makale kaleme almıştır. Turner'ın konu üzerine görüşleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Victor Turner, "Betwixt and between: The liminal period in rites de passage", **Proceedings of the 1964 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society**, (Ed. J. Helm), American Ethnological Society, Seattle, 1964, (Betwixt and Between), ss. 4-20; Deflem, ss. 2-4.

[263] Deflem, s. 9.

(redressive action) ve yabancılaşanın topluma yeniden dâhil olması (*reintegration*) ya da onun onarılmaz statüsünün sosyal olarak tanınmasıdır (*recognition*).[264]

Turner, Ndembu toplumuyla birlikte geçirdiği dönemlerde ritüelin, sosyal düzenin vazgeçilmez bir parçası olduğunu gözlemlemiş ve çalışmalarının ikinci döneminde bu konu üzerine yoğunlaşmıştır.[265] Durkheim gibi ritüelin, toplumu inşa etme ve yeniden inşa etme işlevleri olduğuna inanır. Onun için ritüel, geleneğin yoğunlaşmasıdır. Ritüelde toplumun değerleri, normları ve ulvi bilgi yaratılır ya da var olanlar yeniden onaylanır.[266] Turner ritüeli, teknolojik rutinlere teslim edilmemiş olaylar ve mistik varlıklar veya güçlerle ilişkili olan, önceden yazılmış resmi davranış olarak tanımlar. Sembol ise ritüel davranışının en küçük birimidir ve içinde çok sayıda bilgi barındıran bir depolama özelliği gösterir.[267] Nesneler, eylemler, kelimeler, ilişkiler, olaylar, mimikler ve mekânsal birimler sembol olabilir. Turner'ın yaklaşımında bir ritüeldeki dini inançlar ve semboller birbirinden bağımsız değildir. Ritüeller anlamlı sembollerin depolarıdır. Öte yandan semboller, hayati ve dini

---

[264] Bu aşamalar hakkında detaylı bilgi için bkz. V. Turner, **Dramas, Fields and Metaphors,** ss. 38-42.
[265] Deflem, s. 5.
[266] Olaveson, s. 93.
[267] V. Turner, **The Forest of Symbols,** s. 19. Turner, ritüel sembolleri içinde bir ayrıma gider ve onları baskın olanlar (*dominant*) ve araçsal (*instrumental*) olanlar olarak ikiye ayırır. Baskın semboller, pek çok ritüelde ortaya çıkar fakat tüm sembolik sistem içinde onların anlamı yüksek bir otonomi ve tutarlılık meydana getirir. O Ndembu toplumunun baskın ritüel sembollerini de kendi içinde iki grupta inceler. Bunlardan ilki hastalığa, kısırlığa ve kötü talihe neden olan ata ruhlarını teskin etmek için belirli bir ağaçtan alınan yaprakların, kabukların ya da köklerin iyileştirme ritüelinde kullanılmasıdır. Yani burada belli bir ağaç baskın semboldür. İkinci baskın sembol ise yine iyileştirme ritüellerinde içinde ritüel sahibinin oturduğu kutsal mekan/mabettir. Bu baskın semboller ritüelin amacına göre değişiklik gösterir. Onlar kimi zaman tüm ritüel sürecini etkilerken kimi zaman da yalnızca belli ritüel aşamaları üzerinde etkili olurlar. Baskın semboller, ritüelin amacı düşünüldüğünde makul bir özerkliğe de sahiptirler. Bunlar hem sosyal hem de kültürel yapısaki belli noktaları teşkil ederken bir yandan da bu iki yapıyı birbirine bağlar. Turner her ne kadar baskın sembolleri sosyal davranış içinde değerlendirse de bunların sembol sınıflandırması içindeki yerlerinden ziyade morfolojik (biçimbilimsel) açıdan değerlendirilmelerinin de gerekli olduğunu vurgular. Turner'ın ikinci sembol sınıfını oluşturan araçsal semboller, her bir ritüel performansının kendine özgü hedeflerine ulaşmasının aracıdırlar. Yani her ritüelin kendi teleolojisi (erekbilimi) vardır. Onların anlamı ancak diğer sembollerle girdikleri ilişkiyle anlaşılabilir. Örneğin, bir kadının üreme sorunu için yapılan Ndembu ritüelinde meyve veren ve çok köklü ağaçlar araçsal sembol olarak kullanılır. Burada meyveler ve kökler bereketi sembolize eder. Turner, araçsal sembollerin bilinçli ya da bilinçsiz güçlü duygular ve isteklerle bağlantılı olduğunu düşünür. Detaylı bilgi için bkz. V. Turner, **The Forest of Symbols,** ss. 30-33. Öte yandan Turner, sembollerin üç aşamalı bir anlam dünyası olduğunu savunur. Bunlardan ilki yorumsal (*exegesis*) anlamdır ve bu yerli haber kaynaklarının ritüel davranışı hakkında sorgulanmasından elde edilir. Böylelikle ritüel sahiplerinin zaten bilgisi dahilinde olan sembolün anlamı açığa çıkarılabilir. İkinci aşama ise işleyiş (*operational*) aşamasıdır. Bir sembolün işleyişinin anlamı yalnızca onun hakkında söylenenden değil, aynı zamanda onunla ne yapıldığından ve onun nasıl kullanıldığından da elde edilebilir. Üçüncü aşama ise konumsal (*positional*) aşamadır. Bu, tüm ritüel karmaşasının içinde sembolün diğer sembollerle olan ilişkisine atıfta bulunur ve onun gizli kalmış anlamlarını ortaya çıkarır ki bundan ritüelin öznelerinin dahi haberi yoktur. Detaylı bilgi için bkz. V. Turner, **The Forest of Symbols,** ss. 50-58.

değerleri açığa çıkarmakla kalmaz, aynı zamanda onları insan davranışları ve düşüncelerine dönüştürmede etkin bir rol üstlenir. Ritüelde sembollerin kullanılması onların ne kadar etkili olduğunu gösterir ve bu semboller ritüel performansına katılan kişileri de değiştirir. Yani Turner'ın ritüeli algılama süreci sembollerden bağımsız düşünülemez. Ona göre bu semboller, toplum için önemli görevleri yerine getirir. Onlar, toplumun çatışmacı dengesine olumlu katkı sağlar, ritüel içinde anlamın taşıyıcısı olarak görev yapar ve son olarak ihtiva ettikleri anlamlarla sosyal düzenin ahlakına ve bireyin duygusal ihtiyaçlarına birlik katar.[268]

Ndembu toplumunun ritüel yapısını süreçsel bir yaklaşımla incelerken Turner, onların temelde iki ritüel grubu olduğunu tespit eder. Bunlar, "kriz ritüelleri" ile "felaket ritüelleri"dir. Kriz ritüelleri, bireylerin hayatlarındaki önemli sosyal ve biyolojik durumları göstermek için icra edilmektedir. Bu uygulamalar, toplumda birliği sağlamanın yanında ritüelin birincil öznesi ve diğer öznelerin sosyal statülerindeki değişiklik tarafından kurulan toplumsal yapıdaki kargaşalarla da başa çıkmak için yapılır. Turner'a göre Ndembu toplumundaki en önemli üç kriz ritüeli; erkeklerin sünnet ritüeli (*mukanda*),[269] kız çocuklarının erginlik ritüelleri (*Nkang'a*) ve ölüm ritüelidir. Buradan da açıkça anlaşılacağı üzere Turner, geçiş ritüellerini kriz ritüellerinin bir alt grubu olarak ele almaktadır. Öte yandan felaket ritüelleri ise yeterince tahıl ve bira sunulmayan ölü ataların ruhları tarafından "yakalandığına" inanılan ya da dua sırasında adının söylenmesi unutulan bireyler için düzenlenirdi. Kişiler, yakın akrabalarıyla ya da akraba grubun lideriyle girdikleri kavgadan sonra da bu ruhlar tarafından yakalanabilirlerdi. Bir kişinin bu ruhlar tarafından yakalandığı hasta olmasından, avda başarılı olamamasından ya da çocuk sahibi olamamasından anlaşılırdı.[270]

Ritüelin süreçsel olduğunu öne süren Turner, van Gennep'in geliştirdiği "ayrılma (*separation/pre-liminal*), geçiş (*margin/limen*) ve yeniden bütünleşme (*aggregation/post-liminal*)" süreçlerinden oluşan üç aşamalı ritüel dizilimini, sosyal süreçlerdeki zaman algısının altını çizerek geliştirir. Bu yöntemi yalnızca geçiş

[268] Deflem, ss. 5-7.
[269] Bu ritüel hakkında detaylı bilgi için bkz. V. Turner, **The Forest of Symbols,** ss. 151-279.
[270] Victor Turner, **Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life,** Manchester University Press, Manchester, 1957, s. 292; Victor Turner, "Three Symbols of Passage in Ndembu Circumcision Ritual: An Interpretation", **Essays on the Ritual of Social Relations,** (Ed. Max Gluckman), Manchester University Press, Manchester, 1962, ss. 124-174.

ritüellerine değil tüm ritüel türlerine uygulamıştır. Turner dizilimde, *liminal* (bilinç eşiğine ait) aşamaya odaklanır ve bu liminal aşama içinde Turner'a göre *komünitas* yani "birlik" ortaya çıkar.[271] Bu eşitlik, dayanışma ve sosyal ayrımların, rollerin ve hiyerarşilerin dışındaki bir genel varlığı ifade eder. O, tüm sosyal yapıyı, yapı (*structure*) ve yapı karşıtı/anti-yapı (*anti-structure*) arasındaki etkileşimin diyalektik süreci olarak görür.[272] Turner, "*The Forest of Symbols*" adlı eserinde özellikle van Gennep'in üzerinde durduğu geçiş ritüellerinin geçiş aşamasına odaklanır. Geçiş ritüellerinin neredeyse tüm toplumlarda var olduğunu ancak en geniş ifadesini küçük çaplı, kolay kolay değişmeyen ve döngüsel toplumlarda bulunduğunu savunur. Bu ritüeller[273], bir durumdan diğerine geçişe hizmet eder. O, daha gelişmiş bir liminal sürece sahip olduğunu düşündüğü erginlenme ritüellerini, kendisine model olarak belirler. Geçiş ritüelinin liminal sürecinde özne, yapısal olarak görünmezdir. Toplumun üyeleri olarak bizler, ne görmek istiyorsak onu görürüz ve görmeyi arzu ettiğimiz şey aslında kültürümüzün tanımlamalarından ve sınıflandırmalarından öğrendiğimiz bir bakıma şartlandığımız şeydir. Geçiş yapan kişi "*liminal persona*", ya bir isimle ya da bir semboller dizisiyle tanımlanır ve bu semboller karmaşık olduğu kadar tuhaftır. Bu süreçte geçiş yapan kişinin ne statüsü, maddi varlığı, rütbesi ve seküler kıyafetleri, ne de akrabaları vardır. Bu süreçte o ne kadın ne erkektir. Bir ismi yoktur, ne canlı ne ölüdür. Süreç boyunca *liminal persona* tam bir araf durumundadır. Onu yapısal olarak diğerlerinden ayıracak hiçbir özelliği yoktur.[274] O, zamanın içinde ya da dışında olmadığı gibi, seküler sosyal yapının da içinde veya dışında değildir.[275] Sürecin sonunda geçiş yapan kişi artık yeni statüsüne, ismine kavuşur, sorumluluklarını üstlenir ve ondan parçası olduğu sosyal yapının devam etmesine katkıda bulunması beklenir.[276] Turner, liminal sürecin üç bileşeni olduğunu öne sürer. Bunlardan ilki, nesneler (maskeler, enstrümanlar gibi gizli sembollerin ritüel öznesiyle iletişimi), eylemler (dans etme) ve izahatler (mitik tarih) yoluyla kutsalla girilen

[271] Detaylı bilgi için bkz. Victor Turner, **The Ritual Process: Structure and Anti-Structure,** Cornell University Press, Ithaca & New York, 1977, (The Ritual Process), ss. 94-165.
[272] Olaveson, s. 93.
[273] Turner, ritüellerin sosyal geçişlerle ilişkili ritüel davranış şekillerine daha uygun olduğunu, seremoninin ise siyasi ve yasal kurumların önemli olduğu sosyal durumlarla ilişkili olduğunu belirtir. Ona göre ritüel dönüştürücüdür, fakat seremoni ise onaylayıcıdır. V. Turner, **The Forest of Symbols,** s. 95.
[274] V. Turner, **The Forest of Symbols,** ss. 95-96.
[275] V. Turner, **The Ritual Process**, s. 96.
[276] V. Turner, **The Forest of Symbols,** s. 96-97.

iletişim; ikincisi, kutsalın nesnelerinin abartılması ve bozulmasıyla gerçekleşen tanıdık kültürel yapıların yeniden birleşmesi, son olarak da sosyal yapı ilişkilerinin basitleştirilmesidir. Bu son aşamada tüm *liminal persona*lar birbirinin aynı olur ve aralarında bir fark gözlenmez. İşte Turner, buradan yola çıkarak *komünitas* yani birlik kavramını şekillendirir.[277] Ona göre *komünitas*, yapının karşıtıdır ve onun olmadığı yerde ortaya çıkar. Turner, bu çıkarımlarından sonra sosyal yaşamın hem bireyler hem gruplar için mantıksal (*diyalektik*) bir süreç olduğunu, onun yüksek ve düşük statünün ardışık deneyimini, komünitas ve yapıyı, homojenliği ve farklılığı, eşitliği ve eşitsizliği içinde barındırdığını belirtir. Alçak statüden yükseğe geçiş ancak bir statüsüzlük arafıyla mümkündür. Böyle bir süreçte, zıtlıklar birbirini oluşturur ve birbirinden ayrılamaz. Yani bir bireyin hayat deneyimi; yapıya, komünitasa, durumlara ve geçişlere farklı şekillerde maruz kalmanın ta kendisidir.[278] Bu durumda yapısal düzenin ve karşı yapısal komünitasın düzenlenmiş sırasını yalnızca ritüel değil, sosyal yaşamın kendisi de içinde barındırır.[279]

Turner'ın ritüel çalışmalarına getirdiği bir diğer yenilik ise kriz ve felaket ritüelleri ayrımını geliştirerek "sosyal alan"ı "kültürel alan"dan ayırmasıdır.[280] Sosyal alan (eylem alanı), içinde ritüel icrasının olduğu gruplara, ilişkilere ve toplumun sosyal-yapısal örgütlenme ilkelerine tekabül eder. Ndembu toplumunda ise sosyal alan, çözümleyici bir mekanizma olarak sosyal dramadaki ritüelin işlevine, köyler arasındaki ilişki modellerine ve ritüele katılan insanların amaçları ve hedeflerine hizmet eder. Ndembu toplumunda sosyal alana anasoyluluk ve babasoyluluk arasındaki çatışma hâkimdir. Kriz anında ise felaket ritüelleri çözümleyici mekanizmalar olarak işlev görürken kriz ritüellerinin ise herhangi bir etkisi yoktur. Çünkü bu ritüeller, kişiler ve gruplar arasındaki gerçek dengeyi hesaba katmaz. Dogmatik olarak önemli değerleri, gerçek ve somut tarihi olaylardan bağımsız bir şekilde Ndembu toplumunun genel düşüncesini vurgular. Kültürel alan ise ritüel

[277] Deflem, s. 14.
[278] V. Turner, **The Ritual Process,** s. 97.
[279] Bell, **Ritual,** s. 40.
[280] Deflem, s. 8. Bu konuda Turner, Kurt Lewin tarafından 1950'li yıllarda geliştirilen ve bireysel davranışları anlamak için bireyin hem psikolojik durumunu hem de yaşam alanını etkileyen faktörleri bütünüyle ele almayı öneren "alan kuramı"ndan etkilenmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Kurt Lewin, **Filed Theory in Social Science: Selected Theoretical Papers,** Chicago University Press, Chicago, 1976.

sembollerini, soyut anlam kümeleri olarak kabul eder. Ritüeller kültürel alanda sergilenir. Bu alanda ritüel, bütünsellik içinde ele alınır.[281]

Turner, pek çok Ndembu ritüelinde kırmızı, beyaz ve siyah renklerin sembolik nesnelerde temsil edildiğini keşfetmiştir. Bilgi verenlerin raporlarından, bu üç rengin arasındaki ilişkinin üç nehrin gizemine (beyazlığın, kırmızılığın ve siyahlığın nehirleri) atıfta bulunduğunu öğrenmiştir. Bu nehirler, genel bir kaynaktan yüksek tanrıya akan gücü temsil eder. Ndembu ritüellerinde kırmızı, beyaz ve siyah sembollerin yorumsal, işlevsel ve durumsal anlamları vardır. Ritüelde kullanılan beyaz semboller uyum, devamlılık, temizlik, açıklık ve meşruluğu temsil ederken, kırmızı farklı kan çeşitleri ile ilişkilendirilir. Kırmızılık hem iyilik hem de hastalık için kullanılır. Siyah semboller ise kötülük, hastalık ve büyü ile ilişkilidir. Siyah, ritüel bakımdan sıklıkla göz ardı edilir çünkü o, kirlilik ve ölümle bağlantılıdır. Kırmızı ve beyaz ise yaşamı vurgular. Beyaz yaşamın koruyucusudur; kırmızı ise canlılığı alma ya da toplumsal iyilik için kan dökülmesine atıfta bulunur. Kırmızı ve beyaz arasındaki bu ikili yapı, daha geniş bir üçlü sınıflandırma durumunda ele alınır. Burada üçüncü element, ölüm anlamına gelen siyahtır. Bu üçlünün en büyük çatışması ise beyaz ve siyah, yani yaşam ile ölümün karşıtlığında yatar.[282]

Turner, ritüelleri tıpkı Gluckman gibi sosyal çatışmanın dışavurumu olarak görmektedir. Bu dini uygulamalar yoluyla toplumun üyeleri, hem otoriteyi hem de sosyal düzenin esnekliğini tecrübe ederler. Ancak onun, sosyal çatışmanın ritüele etkisi konusunda Gluckman'dan ayrıldığı nokta, ritüellerin sosyal çatışmayı katartik bir dışavurumla rahatlatmasından çok onların, çatışmaları ve grubu bir arada tutan baskın değerleri şekillendirdikleri görüşüdür.[283]

---

[281] Deflem, s. 9; Detaylı bilgi için bkz. Victor W. Turner, **The Drums of Affliction: A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia,** Clarendon Press, Oxford, 1968, ss. 87-88.

[282] V. Turner, **The Forest of Symbols,** ss. 59-92. Turner'ın bu yaklaşımı özellikle kendisinden sonraki yapısalcı teorisyenlerinden de Heusch tarafından sıklıkla eleştirilir. Çünkü o, Turner'ın mitolojiyi ve ritüel esnasında kullanılan sözleri, eylemleri ve sembolik nesneleri bir bütünlük içinde değerlendirmediğini düşünür. O Turner'ın iyiliği sembolize ettiğini düşündüğü kırmızının hem iyi hem kötü kanı temsil ederek üçüncü bir kategoride ele alınması gerektiğini savunur. Ayrıca de Heusch Turner'ın tek bir semboli temel alarak yaptığı çıkarımlarına karşı tüm ritüellerin sembollerinin birbirleriyle bağlantılarının mercek altına alınmasının onları anlamamızda daha etkili olacağı kanaatindedir. Detaylı bilgi için bkz. Luc de Heusch, "What Shall We Do with the Drunken King?", **Africa: Journal of the International African Institute,** Cilt: 45, Sayı: 4, Cambridge University Press, Cambridge, ss. 363-372.

[283] Bell, **Ritual,** s. 40.

Sonraları Ortadoğu Meksika ve Kuzey Amerika'da da alan çalışmaları yapmış olan Turner, ritüeli durağan ya da başlangıçtan gelen bir olgu olarak değil, bir süreç olarak kabul eder. [284] Onun süreçsel antropolojik ritüel yaklaşımı, kendisinden sonra pek çok farklı alanda ritüel üzerine çalışan araştırmacıları etkisi altına almıştır. Çalışmaları, hem düşünce yapısında hem de sosyal eylem içinde ritüelin rolünü anlamaya geniş katkı sağlamıştır. Turner'ın çalışmaları yapısalcı yaklaşım içinde kimi zaman eleştiriler alsa da her zaman ilgiyle karşılanmıştır.

Turner'ın Afrika toplumundan yola çıkarak ritüel üzerine yaptığı değerlendirmeler, yapısalcı yaklaşımın kurucusu kabul edilen **Claude Lévi-Strauss (1908-2009)** tarafından da mercek altına alınmıştır. Lévi-Strauss, antropolojik araştırmalarında akrabalık kurumu ve ilişkileri üzerine yoğunlaşmıştır. Ritüel, mitos ve akrabalık gibi tüm sosyal fenomenleri, insan beyninde şekillenen düşünce yapıları sonucunda ortaya çıkmış sembolik iletişim sistemleri olarak görür. Bu nedenle, bu sistemler içinde düzenlenen sembollerin birbirleriyle ilişkileri, sosyal yapının yansımaları değildir. Aksine insanlar, sosyal ilişkileri yapılandırmak ve organize etmek için bu sembolik sistemlere bunları empoze ederler. Lévi-Strauss'a göre sosyal yapı, insan etkileşimlerinden çok insan beyninin bilinçsiz süreçlerinde var olur.[285]

Lévi-Strauss, R. Smith ve Durkheim başta olmak üzere kendisinden önceki pek çok teorisyenin ilgi alanına girmiş olan totemizmle ilgili çalışmalar da yapmıştır. Totemizmi, kültürel sınıflandırma sistemlerinin bilişsel süreçte ortaya çıktığının kanıtı olarak görür. Ona göre göre totemizm, doğal dünya ve kültürel dünya arasındaki ilişkileri kapsar. Buna göre doğal olanda türler (*categories*) ve özgü olanlar (*particular*) varken kültürel olanda ise gruplar (*groups*) ve bireyler (*persons*) vardır.[286] Lévi-Strauss, insanların zihinlerinde doğal ve kültürel dünyayı karşı karşıya getirdiklerini savunur. Daha sonra ise doğal bir taksonomi uygulayarak kültürel dünyayı organize etmeye, açıklamaya ve sosyo-kültürel ilişkileri yasalaştırmaya çalışırlar. Bu süreçte ise totemizm onlara yardımcı olur. Çünkü onların gözleri önündeki hayvanlar arasındaki ilişkiler, sosyal klanlar arasındaki ilişkilere örnek oluşturur. Bu nedenle bir hayvan türü ile insan grubunun bir araya gelmesi mistik bir birliktelikten çok mantıklı temellere dayanır. Lévi-Strauss'a göre insan beynindeki

[284] Olaveson, s. 93.
[285] Bell, **Ritual,** s. 42.
[286] Claude Lévi-Strauss, **Totemism,** Çev. Rodney Needham, Merlin Press, London, 1962, s. 16.

doğal ve kültürel olanın karşıtlığı insan düşüncesini kontrol eden en temel olgudur. Bu karşıtlık, onun ritüel ve mit algısında da görülür. Öyle ki o, mit ve ritüeli birbirine karşıt görür. Ona göre ritüel sözsüz iken mit sözlüdür. Ritüel bir şekil konusuyken mit içerik konusudur. Ritüel süreci ise mitik düşünce tarafından yaratılan ayrık birimlerdir. Lévi-Strauss'a göre ritüel, ne dünyaya karşı duygusal bir tepki ne de mitteki kültürel grubun kavramsal kategorilerinin bir yasasıdır. Bundan daha ziyade ritüel, düşünce ve mitin dünyaya karşı tepkisidir. O, hiçbir zaman bir ritüel teorisi geliştirmenin peşinde olmamıştır. Çünkü ritüeli mitin bir alt kolu olarak kabul eder. Fakat onun teorileri, özellikle Mary Douglas ve Edmund Leach'in görüşlerini oldukça derinden etkilemiş gibi görünmektedir.[287]

Mary Douglas (1921-2007), Turner gibi yapısal-işlevselci bir yaklaşımla ritüel olgusunu anlamaya çalışır. Turner'ın yapısal ve anti-yapısal kavramlarını, "dizge (*grid*)" ve "grup"un derecelerini karşılaştırarak geliştirir. Dizge, bir toplumdaki bireysel roller ile yasal konumlar arasındaki karşılıklı ilişkiyi yöneten kuralların gücünü tanımlar. Grup ise sıkı bir şekilde bağlanmış ve kapalı bir toplum olarak insanların birliklerinin gücünü tanımlar. Dizge; düzen, sınıflandırma, sembolik sistemdir. Grup ise baskı ve diğer insanların yoğun isteklerini kabul etmekten başka seçim şansı bırakmayan bir deneyimdir. Douglas, dizge ve grubun derecesini göstermek için birbiriyle kesişen iki eksen ve bunların ortaya çıkardığı dört farklı tür belirler. Bunlar; güçlü dizge zayıf grup, zayıf dizge güçlü grup, güçlü dizge güçlü grup, zayıf dizge zayıf gruptur. Ona göre güçlü dizge ve güçlü grup olan toplumlar, bireyler üzerinde büyük bir kontrol uygular ve çok sayıda ritüel aktivitesine sahiptir. Fakat zayıf dizge ve zayıf gruba sahip toplumlar daha az kontrol, daha az ritüele sahiptir ve bireyselliğe daha fazla izin verir. Douglas'ın bu görüşü, Turner'ın ritüelin, *komunitas*ın hem dizgesel yapı hem de grupsal anti-yapı deneyimlerini geliştirmeye imkân sağladığı düşüncesini destekler. Douglas, sosyal organizasyon şekillerindeki sembolik sistemlerin kökeni konusunda Durkheim'dan hiçbir zaman ayrılmamıştır. Öte yandan o, Lévi-Strauss'un da pek çok yaklaşımını kullanır. Ona göre ritüel, en başta bir iletişim şeklidir. O, dil gibi sosyal ilişkiler ve davranışlardan meydana gelmiştir. Ayrıca Douglas'a göre ritüelin, sosyal davranış üzerinde zorlayıcı etkisi de

[287] Bell, **Ritual,** s. 43.

vardır. Douglas için, ritüel aktivitesinin sembolik iletişimi, insanlar arasındaki gerçek ilişkileri tekrar tekrar üretir ve çoğaltır.[288]

Edmund Leach (1910-1989) ise van Gennep ve Turner'ın "geçiş ritüeli" ve Evans-Pritchard'ın "ritüel kurbanı" konularını yeniden ele alabilmek için ikili karşıtlıklar üzerine yapısal bir yaklaşım getirir. Bu nedenle, Lévi-Strauss tarafından kenara atılmasının aksine Leach, aracılık eden ya da liminal gruplarının ritüeldeki ikili karşıtlıklarının rolünü vurgular. Bu liminal durum, sosyal düzendeki eski ve yeni durumların ilişkilenmesini sağlar. Benzer şekilde kurban davranışları da insanlar ile tanrılar dünyası arasında aracılık eder. Leach için ritüeller, düzenin sürdürülmesini sağlar. Bu düzen kutsal, kutsal olmayan, doğal ve kültürel olan gibi eşzamanlı kavramsal bir sistemdir. Ritüel, sözsüz iletişimin bir şeklidir fakat tıpkı sözlü iletişim gibi onun işaretleri ve sembolleri, yalnızca diğer sembollerle olan ilişki sistemlerindeki yerleri aracılığıyla anlam kazanır. Ritüel, en temel kavramsal kategoriler hakkında bilgi aktarmasına rağmen, genellikle bir bütün olarak sistem ve kategorilerin bütünlüğünü saptar ve bir kategoriden diğerine dönüşmek için kullanılır. Bir diğer deyişle bir çocuğu yetişkine, bir hayvanı tanrılara verilen bir hediyeye yalnızca bir ritüel dönüştürebilir. Leach'in van Gennep'in temel çıkarımlarını Lévi-Strauss'un yöntemiyle yeniden açıkladığını söylemek mümkündür.[289]

Son olarak sembolik antropolojiye yaptığı katkılarla adından söz ettiren **Clifford Geertz (1926-2006)**'in görüşlerine yer vereceğiz. Geertz, işlevselci yaklaşımın toplumsal değişime yeterince vurgu yapmadığı görüşündedir. Bunun ise toplumbilimsel ve kültürel süreçleri eşit şekilde ele almamasından kaynaklandığını belirtir. Ona göre işlevselci yaklaşımda, ya bu iki süreçten birine daha fazla ağırlık verilmiş ya da biri diğerinin yansıması olarak görülmüştür. Öte yandan Geertz, insanların bir krizle karşılaştıktan sonra onunla başa çıkmak için dinsel bir sembol geliştirdikleri düşüncesinin aksine toplumda ortaya çıkabilecek bir kriz için onların önceden kimi dinsel semboller geliştirdikleri görüşünü savunur. Bu nedenle de sembolün, gerçekliğin kalıcı doğasını yansıttığına ve tanımladığına inanılması gerekliliği mevcuttur. Kişiler, her ne kadar acı verici olsa da yaşamanın tek doğru yolunun sembolden geçtiğini kabul etmelidir. Bu inancı pekiştirmek için toplumlar

[288] Bell, **Ritual,** ss. 43-44.
[289] Bell, **Ritual,** s. 44.

ritüele başvurur. Ritüeller, sembollerin dışavurumudur ve her ritüelde kainatın doğası ile dünyevi yaşamın birbirine uyumu söz konusudur. Bu şekilde ritüelde, günlük yaşamın doğruluğu vurgulanır ve yaşanan ile hayal edilen dünyanın aynılığı ortaya konmuş olur. Semboller ve ritüeller aracılığıyla toplumun *nomos*a (yasa) olan bağlılığı da pekişir.[290]

1.2. RİTÜELLERİN SINIFLANDIRILMASI

Çalışmanın bu bölümüne kadar incelediğimiz tüm yaklaşımların en önemli ortak noktası bir toplumu ya da grubu anlayabilmek için onun sahip olduğu "dil" ve "din" unsurlarını incelemenin gerekliliğidir. Bu nedenledir ki toplumu ve insanı anlamayı temel alan sosyal bilimler, geliştirdikleri teorileri çoğunlukla bu iki alan üzerinden şekillendirirler. Öte yandan, din konusu üzerine çalışan bir sosyal bilimcinin, araştırdığı toplumun ritüel davranışlarını incelemeden fikir üretmesi pek de mümkün değildir. Çünkü, ritüel uygulamaları bir toplumun içinde yaşadığı dünyayı nasıl algıladığının ve anlamlandırdığının göstergeleridir. Bu uygulamaların ortaya çıkışı ve gelişimi hemen her toplum için farklı bir seyir izlediğinden zaman içinde ritüel teorileri de çeşitlenmiştir. Teori üretme sürecinde araştırmacıların karşısına çıkan en belirgin zorluk ise ritüel uygulamalarının ve amaçlarının çeşitliliğidir. Her toplumun kendine özgü ritüellere sahip olmasının yanında farklı toplumlarda ancak benzer şekilde uygulanan ritüeller de mevcuttur. Bu nedenle sosyal bilim çalışmalarında sıkça kullanılan yöntemlerden biri olan sınıflandırma yöntemine, ritüel çalışmalarında da başvurulmuştur. Bu yöntem, hem bir toplumun kendine özgü ritüelleri içerisinde yapılan sistemli bir çalışmayı, hem de birbirinden farklı toplumlarda ortak olan kimi uygulamaların, karşılaştırmalı incelenmesini sağlayarak eldeki veri çeşitliliğinin doğru bir şekilde değerlendirilmesine yardımcı olur. Sonraki satırlarda detaylı bir şekilde ele alınacak olan ritüellerin sınıflandırılması konusundaki temel değişkenler "amaç" ve "zaman"dır. Bir ritüel amacına ya da yapıldığı zaman dilimine göre veya her ikisine göre sınıflandırılabilir. Ancak durumun göründüğü kadar basit olmadığını belirtmek gerekir.

[290] Geertz'in ritüel üzerine görüşleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Clifford Geertz, **Kültürlerin Yorumlanması,** Çev. Hakan Gür, Dost Kitabevi, Ankara, 2010, ss. 169-197.

Ritüelleri sınıflandırarak inceleme fikrinin en erken örneklerinden birini din ve toplumun temeline ritüeli koyan sosyolog Émile Durkheim "Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri" adını verdiği eserinde sunmaktadır. Ona göre her ritüelin "**yasaklayıcı (negatif)**" ve "**yapıcı (pozitif**)" olmak üzere temelde iki boyutu vardır. Bunlar gerçekte hem birbirine sıkı sıkıya bağlı hem de birbirinden farklıdır. Bu durumda aralarındaki bağı anlamak için bir sınıflandırma yapma gerekliliği vardır. Yasaklayıcı ritüellerin en önemli işlevi, kutsal olan ile kutsal olmayan arasındaki yersiz karışmaları ve yakınlaşmaları engellemektir. Bu nedenle bir takım yasaklar ya da tabular[291] koyabilirler. Ancak bir yasaklayıcı ritüel, inananlara asla bir şeyi yapmalarını buyurmaz, o yalnızca belli davranış kalıplarını yasaklar. Bu yasak, bir inananın kutsal varlıkla ilişki kurarken asla sapmaması gereken yolu ifade eder. Buna örnek olarak; kutsal olmayanın kutsalla dokunarak, bakarak, konuşarak, duyarak temas kurması yasağı, kutsal olanın (hayvan veya bitki) yenmesi[292] yasağı, çalışma yasağı verilebilir. Durkheim'a göre insan ancak kendisindeki kutsal olmayanı arındırarak kutsalla ilişki kurabilir. Yani yasaklayıcı ritüel yapıcı ritüel için bir zemin ve koşul oluşturur. Yasakları yerine getiren insan artık arınmıştır ve kutsala daha yakındır. Bu süreçte bir yasaklar dizgesinden geçtiği için de çileciliğin tohumları atılmış olur. Durkheim'a göre zaten çileciliği içermeyen bir din de yoktur. Tüm bu yasaklar dizgesini ortaya çıkaran şeyi, en basit biçimde kutsalın olduğu yerde saygı duygusunun kaçınılmazlığı ve bunun inananın kafasında yasak davranışlar olarak zuhur etmesiyle açıklar.[293] Yapıcı (pozitif) ritüeller ise kutsalla etkileşime girmeyi, olumlu ve karşılıklı bağlar kurmayı sağlar. Bu ritüel davranışı en açık şekliyle kurban davranışında kendisini gösterir. İnsan yağla ovma, dualar okuma suretiyle kurbanı kutsal bir şeye dönüştürür, daha sonra ise bu kutsallık yeme yoluyla inanana geçer. Bu temelde bir katılma eylemidir ve kurban yemeğinin birlikte yenmesi önemlidir. Normal şartlarda kendisine yasak olan ve hem arzu edilen hem de korkulan besine, kurban ritüeli sayesinde tehlikeli ve sarsıcı bir süreç oluşmadan ulaşılmış olur. Durkheim, belirli aralıklarla tekrar

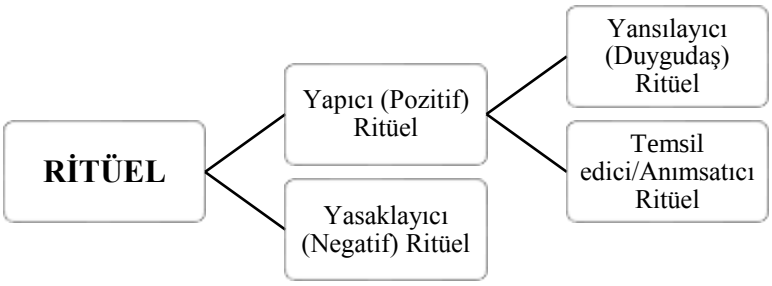
[291] Durkheim, Polinezya kökenli tabu kelimesinin tüm dinlere uygulanamayacağını bu nedenle bir dinin yapılmamasını öngördüğü davranışları "yasaklar" ya da "yasaklamalar" şeklinde kullanmanın daha doğru olduğu görüşündedir. Detaylı bilgi içi,n bkz. Durkheim, **Dinsel Yaşam,** s. 414.
[292] Bazı yiyecekler ise kutsal olmadıkları için kutsal olanlar tarafından yenilemezler.
[293] Durkheim, **Dinsel Yaşam,** ss. 413-448. Toplumbilimci Ziya Gökalp (1876-1924) de ritüelleri olumlu ve olumsuz ritüeller olmak üzere iki grupta incelemektedir. Detaylı bilgi için bkz. Ziya Gökalp, "Dinin İçtimai Hizmetleri II", **Makaleler VIII**, Haz. Ferit Ragıp Tuncor, Birinci Baskı, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1981, ss. 51-53.

edilmesinin yapıcı ritüellerin ayırt edici özelliklerinden biri olduğunu savunur. Ona göre dinsel yaşamın uyduğu bu düzen aslında toplumsal yaşamın düzenini de yansıtır. Belli aralıklarla kutsal için bir araya gelen toplum üyeleri arasında birlik sağlanmış olur. Bu düzen içinde özellikle mevsim geçişlerinin, yapıcı ritüellerin icra edildiği dönemler olması elbette tesadüfi değildir. Doğa için birer bunalım dönemi olan bu süreçler dinsel toplanmalar için bir fırsat sunar.[294] Durkheim, yapıcı ritüeller içinde bir sınıflandırmaya da gitmiştir. Üremesi istenen hayvanın bir takım hareketlerini ve görünümlerini yansılamaya yönelik eylemler içeren uygulamaları **"yansılayıcı (duygu benzerliği)"** ritüeller olarak ele alır. Bunların iki temeli vardır. İlki "*bir şeye etkide bulunan bir etken o şeyle herhangi bir yakınlık ya da dayanışma ilişkisi bulunan her şeyi etkiler"*[295] yani parçayı etkileyen şey bütünü de etkiler. İkincisi ise benzerin benzeri yaratmasıdır. Bir varlığın ya da durumun canlandırılması o varlığı ya da durumu ortaya çıkarır.[296] Yansılayıcı ritüeller bireylere ve gruplara manevi olarak yeniden canlılık verir. Öte yandan **"temsil edici"** ya da **"anımsatıcı"** ritüeller olarak sınıflandırdığı davranışların amacı ise atanın söylencesel tarihini anmak ve adak ya da yansılayıcı hareketler olmadan geçmişi anımsatarak gerçek bir sahne temsili yoluyla onu şimdiye taşımaktır. Ritüeli yürüten kişi temsil ettiği atanın somut halidir ve bir oyuncu olarak algılanır. Burada atanın geçmişte yaptığı dinsel törenler ve destansı, kimi zaman da komik olaylar temsil edilir. Bu ritüeller, tam anlamıyla bir drama örneğidir ve ait oldukları toplumun söylencesel geçmişini yansıtarak ortak bilincin canlı tutulmasına hizmet ederler. Böylece gözlerinin önünde canlandırılan şanlı anılar, grup üyelerine güç ve güven duygusu verir.[297] Durkheim'ın ritüel sınıflandırmasını[298] bir şema halinde gösterecek olursak;

---

[294] Durkheim, **Dinsel Yaşam,** ss. 449-477.
[295] Durkheim, **Dinsel Yaşam,** s. 487.
[296] Durkheim, **Dinsel Yaşam,** ss. 482-505.
[297] Durkheim, **Dinsel Yaşam,** ss. 508-527.
[298] Durkheim sınıflandırmanın manevi ve duygusal doğası üzerinde durur. Sınıflandırma yöntemlerini basit bir düşünsel uygulama olarak asla görmez. Bu düşünceleri yeğeni Marcel Mauss'u da etkilemiştir. Durkheim ve Mauss birlikte kaleme aldıkları "Primitive Classification" kitabında sınıflandırma yöntemleri için şu düşüncelerin birleştiği ve ayrıldığı kutsal olan ya da kutsal olmayan, temiz ya da kirli, arkadaş ya da düşman, faydalı olan ya da faydalı olmayan durumlarının sınıflandırmadaki baskın özellikler olduğunu ifade ederler. Durkheim ve Mauss, **Primitive Classification,** ss. 50-51. Marcel Mauss, Durkheimcı yaklaşımı benimsemiştir. O, ilkel toplumdaki hediye değişimi davranışına odaklanır ki bu davranış hediye verme, bayram hazırlığı ve kurban davranışlarını da içinde barındırır. Philip Smith, **Cultural Theory: An Introduction,** Blackwell Publishing, Oxford, 2001, ss. 75-77.

Şekil 1: Émile Durkheim'ın Ritüel Sınıflandırması



Antropolog Victor Turner'ın Durkheim'dan oldukça farklı olan ritüel sınıflandırmasına baktığımızda ise bu yöntemin her araştırmacıya ve araştırılan topluma göre değişiklik arz edebileceği açıkça ortaya çıkar. Zambiya'daki Lunda halkına bağlı Ndembu toplumunu araştıran Turner, onların dini uygulamalarından yola çıkarak ritüelleri "**buhran/kriz (life-crisis)**" ve "**felaket (affliction)**" ritüelleri olmak üzere temelde iki grupta inceler. O, pek çok araştırmacının geçiş ritüeli kapsamında değerlendirdiği buhran ritüellerinin, kişinin sosyal ve fiziksel yaşamındaki önemli bir gelişmeyi vurguladığı görüşündedir. Doğum, ergenlik ve ölüm olaylarını bu ritüeller içerisinde değerlendirir. Bu, bireylerin yaşamındaki yeni bir döneme geçişi ifade eder. Ayrıca buhran ritüelleri yalnızca bireyleri etkilemez, onlarla kan, evlilik, ekonomi, siyasal durum ve daha pek çok farklı şekilde bağı olan insanların ilişkilerinde de değişikliklere yol açar. Ayrı bir sınıf olarak ele aldığı felaket ritüelleri ise kadınların doğurganlığının azalması, erkeklerin avda başarısız olması gibi kişinin vücuduna giren kötü bir ruhun yol açtığı çeşitli olumsuzluklara karşı düzenlenir. Burada kötü ruh tarafından ele geçirilen kişi, ritüel aracılığıyla arındırılır. Turner, felaket ritüellerini de kendi içinde av ritüelleri, doğurganlık ritüelleri ve iyileştirici ritüeller olarak üç başlık altında inceler.[299]

Ritüel sınıflandırması konusunu biraz daha derinleştirerek inceleyen Ronald Grimes, bir ritüel sınıflandırması yapmanın aslında oldukça zor olduğunu belirtir ve detaylı bir sınıflandırma yöntemi kullanır. Ritüelleri, geçiş ritüelleri, evlilik ritüelleri, ölüm ritüelleri, bayramlar, arınma, resmi törenler, değiş-tokuş ritüelleri, kurban ritüeli,

[299] Turner, ritüel sınıflandırmasını Ndembu toplumunun uygulamalarından yola çıkarak yapmıştır. Oldukça detaylı bir şekilde açıkladığı ritüel sınıflandırması için bkz. V. Turner, **The Forest of Symbols,** ss. 6-16.

tapım, büyü, iyileştirme ritüelleri, etkileşim ritüelleri, meditasyon ritüelleri, evrilme ritüelleri, ritüel drama şeklinde on altı ayrı grupta ele alır.[300]

Özellikle geçiş ritüelleri çalışmasıyla tanınan Arnold van Gennep ise ritüel çalışmalarının sayısının fazla olmasına rağmen doğru bir sınıflandırma yapılabilmesi için eldeki verilerin yetersiz olduğunu belirtir. Ona göre bu tarz bir ayrım yapabilmek için öncelikle ritüelleri "**sempatik (duygudaşlı)**" ve **"bulaşıcı"** ritüeller olmak üzere iki grupta incelemek gerekir. Sempatik ritüeller, benzerin benzerle, karşıtın karşıtla, kapsayanın kapsananla, parçanın bütünle, gerçek nesnenin hayalle, eylemin sözle karşılıklı inancına dayanır. Bulaşıcı ritüeller ise karakteristik olarak doğal bir inanca dayanırlar. Bunların en önemli özellikleri maddesel ve aktarılabilir olmalarıdır. Van Gennep ritüellerin **"dolaysız ritüeller"** ve **"dolaylı ritüeller"** olmak üzere iki farklı gruba daha bölünebileceğini söyler. Dolaysız ritüel bir lanet veya büyüdür ve herhangi bir etkenin müdahalesi olmaksızın hızlı sonuca ulaştırmaya yönelik yapılır. Dolaylı ritüel ise yemin, dua veya dini bir hizmet olarak karşımıza çıkar. Bu, ritüel uygulayıcısı yerine geçen kimi özerk ve kişisel güçleri harekete geçiren bir çeşit ilk darbedir. Dolaysız ritüelin etkisi kendiliğinden ortaya çıkarken dolaylınınki yansıma şeklinde gelir. Van Gennep'in son sınıflandırması ise "**negatif ritüeller**" ve "**pozitif ritüeller**" şeklindedir. Negatif ritüeller tabuları içerir ve yapılmaması ya da uygulanmaması gereken şeyleri barındırır. Fakat pozitif ritüeller, harekete dökülmüş olumlu istemlerdir.[301]

Şimdiye kadarki anlatımdan görüldüğü üzere ritüel çalışmaları içerisinde farklı gruplandırma yöntemleri bulunmaktadır. Ancak çalışmanın ana konusunu oluşturan ve ikinci bölümde geniş bir şekilde yer verilecek Hitit ritüelleri de göz önünde bulundurularak ritüellerin en genel sınıflandırma şekli olan geçiş ritüelleri, takvimsel ritüeller, takas ve paylaşım ritüelleri, kriz ritüelleri, bayram ritüelleri ve politik ritüellerin özellikleri ve kavramsal açıklamaları ele alınacaktır.

[300] Grimes'ın bu ritüel sınıflandırması hakkında detaylı bilgi için bkz. Grimes, **Research in Ritual Studies,** ss. 1-31.
[301] Van Gennep, **The Rites of Passage,** ss. 1-9.

1.2.1. Geçiş Ritüelleri

Toplum, hiçbir zaman durağan bir yapı teşkil etmez; dinamik ve sürekli değişen, dönüşen canlı bir organizasyondur. Bu organizasyon içinde küçük sosyal gruplar vardır ve onlar kutsal olan ile olmayanı anlamlandırma konusunda çoğu zaman birbirlerinden ayrılırlar. Ancak bu ayrımın paylaştığı tek ortaklık kutsal olmayandan kutsal olana ya da tam tersi bir duruma geçerken icra edilen dini uygulamalardır.[302]

Geçiş ritüeli (*rites of passage*) kavramı ilk kez 20. yüzyılın başında sosyal antropolojide teknik bir terim olarak ortaya çıkmıştır. Bu kavramı ilk olarak antropolog Arnold van Gennep kullanmıştır. En genel tanımıyla bir sosyal statüden diğerine geçişi ifade eden bu ritüelin en önemli özellikleri çoğu zaman belli bir sırayı takip etmesi ve toplumun her bireyi için aynı şekilde icra edilmesidir. Bu ritüellerin ardında insan yaşamının tamamının değişimle belirlenmesi gerçeği yatmaktadır.[303] Geçiş ritüelleri, insanın yaşamı boyunca tecrübe ettiği doğum, ergenlik, evlilik, ebeveyn olma, bir üst sınıfa geçiş, mesleki uzmanlaşma ve ölüm gibi değişimi getiren önemli süreçlerde uygulanır.[304] Turner başta olmak üzere kimi araştırmacılar bu ritüelleri "**buhran (*life-crisis*)"** ya da "**yaşam döngüsü (*life-cycle)"** ritüelleri olarak da adlandırmaktadır. Geçiş ritüelleri ile birey bir süreçten diğerine rahatlıkla geçerken, kültürel deneyimlerini biyolojik kaderle birleştirir. Yalnızca bireyler için değil sosyal gruplar için de düzenlenebilen bu uygulamalar, bir toplumun üyeleri arasındaki ortaklıkları artırarak toplumsal birliğin inşasına da katkı sağlamış olurlar.

Van Gennep'in geçiş ritüeli yaklaşımının kuramsal temelinde onun insan davranışını sosyal yaşam bağlamında inceleme arzusu yatmaktadır. Antropolojiyi, farklı davranış kalıplarının açıklanması için aydınlatıcı bir yol olarak görür. Geçiş ritüellerini tespit ederek en azından sosyal değişim sırasında icra edilen davranışları çözdüğünü düşünür. Pek çok toplumda uygulanan bu davranış kalıplarını karşılaştırarak genel bir sınıflandırma ortaya koyar.[305] Van Gennep, "*The Rites of Passage"* adlı çalışmasında geçiş ritüellerinin üç aşamalı süreçsel bir özellik gösterdiğini belirtir. Ona göre bu aşamalar, "**ayrılma (*separation/pre-liminality*)**",

[302] Van Gennep, **The Rites of Passage,** s. 1.
[303] Douglas Davies, "Introduction: Raising the Issues", **Rites of Passage, (**Ed. Jean Holm ve John Bowker), Pinter Publishers, London, 1994, s. 1.
[304] Van Gennep, **The Rites of Passage,** s. 189.
[305] Davies, ss. 2-3.

"**geçiş (*liminality*[306])**", ve **yeniden birleşme/bütünleşme (reaggregation/*post-liminality*)**"dir.[307] Ancak bu süreçlerin her biri ayrı bir ritüele ya da ritüel grubuna ev sahipliği yaptığından ayrı ritüel grupları olarak da değerlendirilebilir. Çünkü van Gennep'e göre bütün ritüeller, içinde geçiş fenomenini taşır ve bu kavram, ritüelleri altında toplayan bir şemsiye görevi görür. Genel olarak ölüm ritüellerini ayrılma, hamilelik/doğum ritüellerini geçiş, evlenme ritüellerini ise yeniden birleşme başlıkları altında ele alır. Ancak tek bir ritüelde bu üç aşamanın görülmesi de mümkündür. Buna örnek olarak da erginlenme ritüellerini verir. Çünkü bu ritüellerde ayrılma, geçiş ve yeniden birleşme aşamalarının üçünü de gözlemlemek mümkündür.[308] Ölüm ritüellerinde ise aynı anda iki farklı aşama deneyimlenebilir. Burada ölen kişi kutsal dünyaya geçiş yaparken yani liminal aşamadayken törene katılanlar ve onun yakınları ayrılma yani pre-liminal aşamadadır.[309] Ayrıca van Gennep, doğa ile insan yaşamının benzer olduğunu ve periyodik süreçler tarafından yönetilen evrenin bu özelliğinin insan yaşamına yansıdığı görüşündedir. Bu nedenle ayın ve mevsimlerin değişmesi durumunda yapılan uygulamaları da geçiş ritüelleri içinde ele alır.[310]

Geçiş ritüellerinin merkezinde kültürel ve biyolojik varlığın karşılıklı etkileşimi yatar. Bu ikisi arasındaki çatışma insanın ölümlü dünyasının en önemli paradoksudur. İnsan, hem kültüre hem de doğaya ait bir canlı olarak muğlak bir dünyanın içinde yaşar. Geçiş ritüelleri, insanın bu muğlak yaşamının doğanın kurallarına göre değil, sosyal ve kültürel olgulara göre şekillenmesinin en güzel örneğini sunar. Çünkü bu ritüeller her ne kadar biyolojik değişimlere bağlı gibi görünseler de aslında sosyokültürel düzene hizmet ederler. Öyle ki doğum ritüelleri doğumun gerçekleştiği anda değil öncesinde ya da sonrasında uygulanır. Erginlenme ritüellerinde ise erkek ya da kadın olacak bireyin geçirdiği fizyolojik değişimler, bir noktaya kadar dikkate alınırken, toplumun onları olgun bireyler olarak kabul etme zamanı yaşanan fizyolojik değişime sıkı sıkıya bağlı değildir. Bu bakımdan geçiş

---

[306] Van Gennep geçiş aşamaları için Latince bir terim olan ve "eşik" anlamına gelen ***limen*** kelimesinin İngilizcesi olan *liminality* terimini kullanır.

[307] Van Gennep'in Geçiş Ritüeli aşamalarını tablo şeklinde görmek için bkz. Paul Garwood, "Rites of Passage", **The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual & Religion,** Oxford University Press, Oxford, 2011, ss. 261-284. Van Gennep, **The Rites of Passage,** s. 11.

[308] Alan Barnard ve Jonathan Spencer, "Rite of Passage", **Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology,** (Ed. Alan Barbard ve Jonathan Spencer), Routledge, London, 2002, ss. 737-738.

[309] Davies, s. 6.

[310] Van Gennep, **The Rites of Passage,** ss. 1-4.

ritüellerinde biyolojik düzenin sosyal olana nazaran daha az belirleyici olduğu çıkarımı rahatlıkla yapılabilir. Çünkü fiziksel olarak dünyaya gelmek başka bir şey, toplum tarafından sosyal bir grubun üyesi olarak kabul edilmek başka bir şeydir. Tıpkı Lévi-Strauss'un dediği gibi bu ritüellerde fiziksel olarak kaçınılmaz durumları kültürel düzenlemelere dönüştürme konusunda yoğun bir dürtü vardır. Bu ritüellerin arkasında yatan en temel mantık, sembolik aşamalar ve geçişler yaratılmak suretiyle değişen sosyal ve bireysel kimliğin yeniden tanımlanmasıdır.[311]

Van Gennep'in bu üçlü geçiş sürecinin kapsayan teorisi 20. yüzyılın en önemli sembolik antropologlarından Victor Turner ve Mary Douglas'ı da etkilemiştir. Turner, geçiş aşamasına odaklanır ve bunu tam olarak bir araf durumu şeklinde değerlendirir. Kişi *liminal* süreçte ne ritüel sonrası kavuşacağı statüsünde ne de ritüel öncesindeki konumundadır, o hiçbir yere ve zamana bağlı değildir.[312] Ayrıca Turner, bu geçiş evresini paylaşanların oluşturduğu komünitası yani birliği toplumsal yapı ile karşıtlık içinde değerlendirir.[313] Douglas ise bu aşamayı daha yapısalcı bir yaklaşımla değerlendirir. Douglas, Turner'ın geçiş sürecinde karşıt olarak benimsediği toplumsal yapı ve komünitasın *liminal* süreçte tam tersine bir araya geldiği görüşündedir. Bu kuramın sahip olduğu belirsizlik durumunu doğal bir eksiklik olarak görür ve bu belirsizliğin araştımacıları, her geçiş aşamasını bir ritüel olarak algılamaya teşvik ettiğini düşünür.[314]

Öte yandan antropolog Terence Turner geçiş ritüeline yeni yaklaşımlar[315] sunar. Van Gennep'in bu ritüellerin sosyal geçişin yapısını yansıttığı görüşüne katılır fakat bu yapının dikey ve hiyerarşik bir boyutu olduğunu belirtir. Bunlar aynı aşamadaki ilişkileri yansıtan ve sadece birbirinin ardından gelen aşamalar değildir.

---

[311] Bell, **Ritual,** ss. 94-95.
[312] Turner'ın geçiş aşaması ve komünitas ile ilgili görüşlerine "Ritüel Teorileri" başlığı altında geniş yer verildiği için burada tekrara düşmemek adına bu yaklaşım kısaca açıklanmıştır. Ayrıca detaylı bilgi için bkz. V. Turner, **Betwixt and Between,** ss. 4-20.
[313] Marshall, s. 326.
[314] Rodanthi Tzanelli, "Rite of Passage", **The Blackwell Encyclopedia od Sociology,** (Ed. George Ritzer), Blackwell Publishing, Oxford, 2007, ss. 3940-3941.
[315] Geçiş ritüellerine yeni bir yaklaşım getiren antropoglardan biri de Ronal Grimes'tır. Onun geçiş ritüeli ile ilgili görüşleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Ronald L. Grimes, **Deeply into the Bone: Re-inventing Rites of Passage,** University of California Press, London, 2000.

Turner'a göre özellikle birbirine yakın olan aşamalar hiyerarşik bir takım ilişkiler içindedir.[316]

Geçiş ritüelleri uygulanış açısından farklılıklar gösterse de hemen her toplumda rastlanan bir ritüel grubudur. Bir toplumda ve bireyin hayatında yaşanan en önemli değişimleri içermesi bakımından bu ritüeller toplumun yapısı ve işleyişi ile ilgili önemli bilgiler sunarlar. Çalışmanın ikinci bölümünde ele alınacak olan Hitit toplumunun ritüel uygulamaları içerisinde de geçiş ritüellerinin önemli bir yeri vardır.

1.2.2. Takvimsel-Döngüsel Ritüeller

Doğanın yaşadığı değişimlere vurgu yapan, önemli doğa olayları ile ekimin ve hasadın yapıldığı mevsim geçişlerine odaklanan ritüeller takvimsel ritüeller olarak adlandırılır. Özellikle tarımsal toplumları incelediğimizde doğanın uyanışını simgeleyen ilkbahar mevsimi, yeni yılın başlangıcı olarak kabul edilir ve bu dönem çeşitli ritüellerle kutsanmaktadır.[317] Tıpkı geçiş ritüellerinin biyokültürel yaşama anlam katması gibi takvimsel ritüeller de zamanın geçişini, günlerin, ayların, yılların kusursuz bir şekilde her seferinde yeniden başlayıp sona ermesini anlamlandırır. Böylece her iki ritüel sınıfı da yeniden başlama ve tekrarın değişmez, sonsuz düzenine atıfta bulunmuş olur.[318]

Takvimsel ritüeller, genel olarak periyodik bir şekilde mevsim geçişlerinde, tarımsal dönemin başı ve sonu olmak üzere toplumsal yaşamı da etkileyen zamanlarda uygulanmaktadır. Mevsimsel kutlamalar ve ritüeller, çiftçilerin ekim ve hasad yaptıkları davranışların sembolik tekrarına dayanır ve böylece bu eylemler kutsal bir çember içine dâhil edilir. Takvimsel ritüeller, toprağın verimliliğine bağlı olarak dolaylı ya da dolaysız bir şekilde tüm toplumlarda görülebilir. Ancak ritüelin uygulanma şekli coğrafyaya bağlıdır. Toprağa ekilen ürüne ve zamanına göre uygulamalar da değişiklik gösterebilir. Öte yandan aynı coğrafyada olmasına rağmen

---

[316] Detaylı bilgi için bkz. Terence S. Turner, "Transformation, Hierarchy and Transcendence: A Reformulation of Van Gennep's Model of the Structureof Rites de Passage", **Secular Ritual,** (Ed. Sally Falk Moore ve Barbara G. Myerhoff), Van Gorcum & Comp., Amsterdam, 1977, ss. 53-72.

[317] Joseph Martos, insan kültüründeki en belirgin takvimsel ritüelin yeni yıl ritüelleri olduğu görüşündedir. Detaylı bilgi için bkz. Joseph Martos, **The Sacraments: An Interdisciplinary and Interactive Study,** Liturgical Press, Minnesota, 2009, ss. 66-67.

[318] Bell, **Ritual,** s. 102.

her tarımsal ürünün hasad ya da ekim takvimi aynı değildir. O nedenle kimi döngüsel ritüeller belli ürünlerin takvimine göre de icra edilebilir. Takvimsel ritüeller genellikle atalara ya da tanrılara yapılan sunumlarla başlar. Burada amaç tanrıların desteğini de alarak verimin artırılmasıdır. Ekilen ürünün hasad zamanında ise genel bir uygulama olarak ilk ürün yine tanrılara ya da atalara sunulur. Ardından ise yemeğin, müziğin, dansın yoğun olduğu birlikteliği ve tanrılara bağlılığı vurgulayan kutlama yemekleri yenir. Öte yandan çoğunlukla tanrıların ve ataların da bu kutlama törenlerine katıldıklarına inanılır. Bu nedenle yemeklerin bir kısmı onlar için ayrılır. Geçiş ritüelleri gibi takvimsel ritüellerin de doğanın düzenine sosyal ve kültürel temalar yükledikleri söylenebilir. Bu temaların doğayı etkileyebileceği ya da kontrol edebileceği inancı hâkimdir. Öte yandan bir kişinin ya da olayın anısına yapılan ritüeller de takvimsel ritüeller içine dahil edilebilir. Bunlar belirgin tarihleri olmayan ancak o toplumun kültürel ve tarihi belleğinde yer etmiş hadiselerdir. Özellikle Eski Yakındoğu toplumlarının ortak bir takvim anlayışı olmamasına rağmen bütün bir takvim yılının bir dizi ritüelle tanımlandığı görülür. Bunlar toplumun en temel inançlarını yansıtmaları bakımından da önemlidir.[319] Eliade, temel olayların ritüelle tekrarlanmasının anlamlı, mitik ve döngüsel bir zaman algısı (*eternal return*) yarattığına dikkati çeker. Bu ritüeller aracılığıyla tarihi olay tekrar tekrar yaşanmış ve olay anında orada olmayanların da bunu tecrübe etmesi sağlanmış olmaktadır. Bu da toplumsal birliğin güçlenmesine hizmet eder.[320]

Kimi teorisyenler bir kültürün ne kadar tarihi ve seküler olursa o kadar fazla takvimsel ritüele başvurduğunu savunurlar. Bu ritüellerin çoğunda vurgu ileride ya da geride olan bir zaman dilimine kaydırılabilir ve böylece kozmik yenilenme sağlanırken tarih bilinci de korunur. Sonuç olarak takvimi şekillendiren zaten mevsimsel ve tarihi olayların tekrarlanmasını yaratan bu ritüellerin kendisidir. Öte yandan takvimsel ritüeller zamansal düzenleri şekillendiren farklı ritüelleri de ortaya çıkarır. Bunlar zamanı kutsal olaylara göre şekillendirir ve insanlara gerçek olayları deneyimleme olanağı sağlar.[321]

---

[319] Bell, **Ritual,** ss. 103-105.
[320] Eliade'nin "*eternal return*" teorisi hakkında detaylı bilgi için bkz. Mircea Eliade, **Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return,** Harper Torchbooks, New York, 1954.
[321] Bell, **Ritual,** s. 108.

Turner, *liminal* aşamanın döngüsel ve takvimsel ritüellerde de karşımıza çıktığını ve bunların genellikle kolektif bir özellik gösterdiğini vurgular. Bu ritüeller yıllık üretim döngüsünün belli zamanlarında icra edilir ve çoğu zaman kıtlıktan bolluğa ya da tam tersine geçişi simgelemektedir. Turner özellikle mevsimsel döngü ritüellerinde karşımıza çıkan yönetici ya da kralın aşağılanması davranışına değinir. Normal şartlarda sosyal yapıda düşük statüyü işgal eden kişilerin ritüel otoritesini deneyimlemesinin yasak olduğunu ancak bu ritüellerde durumun tam tersine döndüğünü, kral aşağılanırken sıradan kabile üyesinin yüceltilebildiğini belirtir. Bu nedenle, hem gruplar için yapılan geçiş ritüellerinin hem de takvimsel ritüellerin ortak bir şekilde "**statünün tersine dönmesi ritüelleri *(rituals of status reversal*)**" olarak da adlandırılabileceği görüşündedir.[322]

1.2.3. Takas ve Paylaşım (*komünyon*) Ritüelleri

Takas ve paylaşım ritüelleri dini ritüeller arasında en yaygın olan ritüel grubudur. Bu ritüeller tanrılara çeşitli sunumlar yapılması ve bunların karşılığının beklenmesi düşüncesi (*do ut des*) üzerine kuruludur. Tanrılardan beklenen şey, hasadın iyi geçmesi, toprağın verimli olması gibi somut şeyler olabilirken derdin bitmesi, ruhsal bir hastalığın iyileşmesi, toplumun ya da bir kişinin selameti gibi soyut bir şey de olabilir. Bu ritüel grubunun doğal bileşeni olan hediye verme, sunu ya da kurban gibi uygulamalar, ritüel konusu üzerine yapılan çalışmaların merkezinde durur. Kimi araştırmacılar hediye, sunu ve kurban davranışlarının birbirlerinden farklı olduğunu, her birinin insan ve tanrılar arasındaki farklı bir ilişkiye tekabül ettiğini savunur. Kimileri ise bu davranışları özellikle hediye olarak verilen nesneleri "rüşvet" edimi altında toplar. Öte yandan belirtmek gerekir ki bir ritüelde hiçbir uygulama tamamen çıkarcı ya da tamamen yansız değildir. Ritüeldeki sunum, takas davranışları ve paylaşma insanla kutsal arasındaki dikotomik ve karmaşık ilişkilerin sonucudur. Ayrıca bu davranışlar, yalnızca insan ve tanrı arasındaki ilişkiler için değil aynı zamanda toplumun düzenlenmesi ve anlaşılmasının sosyal ve kültürel süreçleri için de önemlidir.[323]

[322] V. Turner, **The Ritual Process,** ss. 167-169.
[323] Bell, **Ritual,** ss. 108-109; Martos, ss. 71-76.

Bu ritüellerin doruk noktasını kutsal ile insanın karşılaştığı an oluşturur. Bu karşılaşma tanrının evinde yani tapınakta olabildiği gibi açık bir alanda da gerçekleşebilir. Öte yandan tanrıya yapılan adak sunumları her zaman hızlı ve somut bir karşılık görmeyebilir ve yalnızca bozulan tanrı-insan ilişkisinin tekrar kurulmasına hizmet edebilir. Elbette verilen sunuların temel amacı ilahi gücü yüceltme, memnun etme ve yatıştırma yoluyla tanrıların insanlara karşı ılımlı davranmasını garanti altına almaktır.[324]

İnsan tanrı ilişkisinin farklı bir şekli olarak kurban ve takas davranışı Tylor ve R. Smith'in çalışmalarından itibaren ritüel araştırmalarının temel konularındandır. Ritüelin diğer şekillerine nazaran kurban, neredeyse tüm kültürlerde karşılaşılan bir uygulamadır. Hubert ve Mauss kurban davranışının altında yatan nedenleri anlamaya çalışırken kutsama ilkesiyle onu diğer ritüel sunumlarından ayrı bir yere koyarlar.[325] (Bkz. 1.1.2.2.1. başlığı altında Hubert ve Mauss) Öte yandan kurban davranışında görülen kutsamanın[326] mantıklı ve doğal bir sonucu olarak, sunulan nesne ritüel esnasında tamamen yok edilir. Yok edilme, yakma ya da kurbanın yenmesi yoluyla yapılır. Cansız ve kansız olan nesnelerin de kurban sunumu olarak kullanılabilmesine rağmen bu davranış genellikle hayvanların, insanların ya da onların vekillerinin kanının kurban edilmesi anlamına gelir. Kurban teorileri, insanlar ve tanrılar arasında gerçekleşen paylaşmaya (*komünyon*) odaklanır. Kurbanın doğaüstü alıcılarıyla birleşme düşüncesi ölümlü ile ölümsüz dünyaların birliğini ifade eder. Kurbanı sunan, onu alan ve kurbanın kendisinin bir araya geldiği kabul edilir. Bu tarz kozmik bir birleşmenin amacı kâinatın yenilenmesi ve insan-tanrı ilişkilerinin yeniden düzenlenmesi olarak açıklanır. Yine de kurban ritüellerinin başka amaçları da vardır. Bunlar şükranı ifade etme, kötülüğün kefaretini ödeme veya güçlü ve kızgın tanrıları teskin etme olabilir. Tarım kültürlerindeki ilk hasadın tanrılara sunulması ya da çobanlıkla geçinen toplumların evcilleştirilmiş hayvanlarını kurban etmeleri bu ritüeller ile sosyo-ekonomik yapı arasında kimi ilişkiler olduğunu ortaya koyar. Kurban ritüeli esnasında yapılan sunu davranışı ise o toplumun tanrı algısı hakkında

[324] Bell, **Ritual,** ss. 108-110.
[325] Ritüel Teorileri başlığı altında Hubert ve Mauss'un kurban davranışı yaklaşımına geniş yer verildiği için burada tekrara düşmemek adına konuya kısaca değinilmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Hubert ve Mauss, **Sacrifice,** 1964.
[326] Kurban kelimesinin İngilizcesi olan sacrifice terimi de Latince "kutsal yapmak" anlamına gelen "*sacer facere"* kelimelerinden gelmektedir.

bilgiler sunar. Örneğin; kurbanı yukarıya taşımak için yakma ya da tütsüleme yöntemlerinin kullanılması, tanrıların gökyüzünün dışında bir yerde ikamet ettikleri düşüncesinden doğabilir. Suya batırma, sunumların su tanrılarına iletilmesi, sunumun bir vadide ya da bir dağın tepesinde bırakılması ise tanrıların doğal çevrede, uzak bir yerde yaşadıkları düşüncesine dayanır. Ayrıca kurbanın yok edilme şekli de insan ve tanrı arasındaki ilişkinin aynası gibidir.[327]

Marshall Sahlins'e göre kurbanın kutsanması ekonomik bir takas türüdür. Tanrılara yiyecek olarak sunulan kurban bu uygulamayla tanrı özelliği kazanır. Daha sonra da insanlar tarafından tüketilerek tanrısal gücün insana geçmesi sağlanmış olur. Ona göre kurban, sunanla tanrı arasında döngüsel bir ilişki kurar ve bu ilişki isteklerin aktarımını kolaylaştırır. Sahlins, insan kurbanı üzerine de çeşitli görüşler ortaya koyar. Ona göre kurban olarak sunulan insan etinin tüketilmesi de bir tür ilahlaştırmadır. Burada kurbanın türü ve kurban edilme şekli konusunda kimi temel benzerlikler söz konusu olsa da ritüele atfedilen sosyal ve kozmik amaçlar arasında farklılıklar vardır. Öte yandan insan kurbanı, diğer sunum şekillerinin altında yatan düşüncenin bir uzantısı olarak da görülebilir. Kötülüğü engellemek, tanrıları yatıştırmak, paylaşımı sağlamak, karşılıklı ilişkileri yeniden kurmak ya da ebedi ve ölümlü dünya arasındaki karşılıklı düzeni sağlamak bu ritüellerin temel amaçlarıdır. Tüm bunların temelinde yatan neden ise toplumun ve kozmosun iyiliğinin korunması ve devamının sağlanmasıdır.[328]

1.2.4. Felaket-Hastalık Ritüelleri: İyileştirme ve Arındırma

Felaket (hastalık) ritüelleri, en genel ifadeyle herhangi bir nedenle doğaüstü güçler tarafından lanetlenmiş kişiler ya da gruplar için düzenlenir. Bu ritüeller özellikle Victor Turner'ın çalışmalarında Ndembu toplumunun ritüellerini sınıflandırdığı bir grup olarak karşımıza çıkar. Ndembu halkı, ruhlar tarafından cezalandırıldığına inanılan insanlar üzerindeki etkiyi azaltmak adına çeşitli dini uygulamalara

[327] Bell, **Ritual,** ss. 111-112.
[328] Detaylı bilgi için bkz. Marshall Sahlins, "Culture as Protein and Profit", **New York Review of Books,** New York, 1978, ss. 45-53.

başvuruyordu. Örneğin; bir kişi ölünün ruhu tarafından yakalanmışsa o zaman can sıkan ruhu memnun etmek ya da uzaklaştırmak için detaylı bir ritüel uygulanırdı.[329]

Felaket ritüellerinin en önemli unsurları **arındırma** ve bunun bir sonucu olarak da **iyileştirmedir**. Kişi kötü ruhlardan, hastalıktan, günahtan ya da geçmiş yaşamın olumsuzluklarından ritüel aracılığıyla arındırılırak sağlığına kavuşur. İyileştirme kimi zaman içinde geçmiş durumun onarılmasını kimi zaman ise yeni bir duruma geçişi temsil eder. Öte yandan felaket ve hastalık kimi toplumlarda varoluştan gelirken kimilerinde ise yatıştırılmaya ihtiyacı olan bir durum olarak karşımıza çıkar. Hastalığa neden olanlar ise dengesiz davranışlar, kontrol edilemeyen sinir, kıskançlık ve korku duyguları, günah ve manevi tatminsizlik, ritüel kirliliği ya da atalara, tanrılara ve ruhlara gereken hizmetlerin sunulmamasıdır. Kirlilik ya da hastalık, ataların günahları, başkası tarafından gönderilen fiziksel ya da duygusal olaylar, kötü gözle bakma, hakkında olumsuz bir şey söyleme ya da direk olarak kötü büyü yoluyla da bir kişiye veya gruba dışarıdan aktarılabilir.[330]

Arındırmanın en önemli araçları olarak karşımıza genellikle ateş ve su çıkmaktadır. Ancak bu malzemeler toplumdan topluma göre değişebilir. Felaket ritüelleri insanların yanlışı çözmek, acıyı bastırmak ve iyiliği garantilemek için ısrarcı çabalarının bir sonucudur. Burada insanın durumu ile kozmosun iyi ve kötü güçleri arasındaki ilişkinin karmaşık kültürel yapısı ortaya çıkmaktadır. [331]

Felaket (hastalık) ritüellerinin genellikle büyü uygulamaları içerdiği görüşü yaygındır. Bu uygulamalar çoğunlukla dokunma (*contagious*) ve benzetme (*sympathetic*) büyüsüdür. İyileştirmede kullanılan bir diğer yöntem ise dua ve meditasyondur. Hastanın kendisi şifa bulmak için dua edebilirken onun yerine bir aracının (ritüel uygulayıcısı) dua etmesi de mümkündür. Üçüncü iyileştirme yöntemi ise hastalığa neden olan deneyim, duygu, ruh, güç ya da kişinin ritüel aracılığıyla uzaklaştırılmasıdır. Bu uygulama içinde genellikle yüksek sesle itiraf etme, duayla çıkartma ve çeşitli şekillerde arındırmayı barındırır. Uzaklaştırma yönteminin tam tersi olan ve büyü yoluyla arındırılmış ilaç ya da kimi nesnelerin hastanın vücuduna yaklaştırılması veya direkt olarak hasta tarafından vücuda alınması da iyileştirmede

[329] Ndembu toplumunda hastalığın iyileştirilmesi için başvurulan yönetmler hakkında detaylı bilgi için bkz. V. Turner, **The Forest of Symbols,** ss. 299-358.
[330] Susan S. Sered ve Linda L. Barnes, "Teaching Healing Rituals/Ritual Healing", **Teaching Ritual,** (Ed. Catherine Bell), Oxford University Press, Oxford, 2007, ss. 195-197.
[331] Bell, **Ritual,** ss. 118-120.

kullanılan bir diğer yöntemdir. Dördüncü yöntem ise dokunmadır ve hastanın vücudunun ovulması ya da çeşitli masaj yöntemleriyle kötü ruhun bedenden ayrılmasının sağlanmasını içerir. En yaygın görülen iyileştirme ritüeli yöntemlerinden biri ise çeşitli dualaların ve sözlerin tekrarlanması veya rüyaya yatma yoluyla transa, başka bir bilinç eşiğine geçmedir.[332]

Öte yandan yukarıda bahsettiğimiz iyileştirme yöntemleri uygulama anında hastanın ritüel dünyası içine alınmasını ve böylece bir *placebo* etkisinin yaratılmasını sağlar. Burada en önemli nokta hastaya verilen iyileşme umudu ve bunun için elinden gelen tüm çabayı gösteren ritüel uygulayıcısı ile çeşitli görevlilerdir. Bu uygulamalara zaman zaman ataların ve çeşitli doğaüstü güçlerin de katıldığına inanılır ve bu durum ritüelin etkisinin artmasına katkıda bulunur. Ritüel esnasında anlatılan çeşitli mitoslar ve hikayeler ise etkiyi artırmanın bir diğer yoludur.

Geertz'e göre felaket (hastalık) ritüelleri kozmosun düzeni için gereklidir. Ancak yine de bu düzeni sürdürmedeki insan çabası tanrılara, atalara ve kötü ruhlara atfedilen güçle kıyaslandığında oldukça sönüktür. Felaket ritüelleri evrendeki tüm güçleri bir noktaya kadar hesap sorulabilirlik ve hizmet boyutunda tutar. Aslında bu ritüel grubu toplumdaki geleneksel sosyal düzenin mevcut durumunu sürdürmesinde etkilidir. Onlar ölümlü dünyasının tamamen doğaüstü güçlerin emrinde olmadığını gösterirler ve kozmolojik düzeni yeniden tanımlamada insanlar için bir fırsat yaratırlar.[333]

1.2.5. Bayram Ritüelleri

Bayram ritüelleri, insanların temel dini değerlere olan bağlılığının ve sadakatinin toplumsal bir şekilde ifade edilmesidir. Bu kültürel performanslar kimi araştırmacılar için sosyal drama olarak da değerlendirilmektedir. Bu ritüellerde mevcut durum bir kenara bırakılır ve kurban, yeme-içme, dans ve çeşitli performanslar aracılığıyla tanrılarla bağlantı kurulur. Bayram ritüelleri genellikle büyük bir yemek töreniyle noktalanır. Bu tören insan ile doğaüstü güçler arasındaki bağın yeniden

[332] Sered ve Barnes, ss. 197-200.
[333] Detaylı bilgi için bkz. Clifford Geertz, **The Interpretation of Cultures,** Basic Books Inc. Publishers, New York, 1973, ss. 142-169; Clifford Geertz, "Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought", **The American Scholar,** Cilt: 49, Sayı: 2, The Phi Beta Kappa Society, 1980, ss. 165-179.

tanımlanıp onaylanmasına katkı sağlar. Yemek töreninde bir araya gelen grup hiyerarşik ya da temelde egaliter olsun ya da olmasın yemeği paylaşma ilkesi onun toplum olmasında rol oynar. Bayram ritüeli yemeğine katılım kültürden kültüre göre değişiklik göstermektedir. Öyle ki kimilerinde bayram yemeği toplumun her üyesinin katılabileceği bir organizasyon iken kimilerinde sınırları keskin hiyerarşik bir düzen göze çarpar. Öte yandan bayram ritüelleri normalde ayrı duran çok sayıda sosyal grubu da bir araya getirir ve sosyal farklılıkların bir kenara bırakıldığı özel bir zaman dilimi ve yer oluşmasını sağlayarak grubun birbirine bağlılığını ve bütünlüğünü artırır.[334]

Bayram, oruç ya da sosyal değişim uygulamaları sıklıkla geçiş ritüeli kapsamına alınan hac fenomeniyle de ilişkilendirilmektedir. Turner'ın geçiş ritüelinin merkezindeki komünitas ve kültürel değişim süreci teorisi pek çok farklı festival benzeri hac geleneklerini anlamlandırmıştır. Komünal bayramlar ve oruçların neredeyse tamamı hem hiyerarşik sosyal sistemi hem de insan ve tanrı dünyalarının birbirine bağımlılığının ve birliğinin yansımasıdır.[335]

1.2.6. Politik Ritüeller

Sınırları oldukça belirsiz olan politik ritüeller, inşa etme, sergileme ve politik kurumların gücünü ya da uzak seçmenlerin ve alt grupların politik ilgilerini geliştirmeyi kapsar. Geertz, bu ritüellerin bir kabın suya şekil vermesi gibi basit bir düşünceden ibaret olduğunun düşünülmemesi gerektiğini belirtir. Ona göre bu ritüeller güç inşa eder. Bir krallık kültü yaratır, krallığı tanımlar ve içinde kralın başkanı olduğu sosyal hiyerarşinin doğal ve doğru kabul edildiği kozmik çerçeveyi düzenler. Geertz için politik ritüeller, onu somut ve etkili yapan gücün doğası hakkında detaylı tartışmalardır.[336]

Genellikle politik ritüeller gücü iki boyutta tanımlarlar. Bunlardan ilki bir grup insanı ortak değer ve amaçları olan uyumlu ve düzenli bir toplum olarak göstermek için sembol ve sembolik hareketlerin kullanılmasıdır. İkincisi ise toplumsal düzen ve

---

[334] Bell, **Ritual,** ss. 120-126.
[335] Bell, **Ritual,** s. 128.
[336] Detaylı bilgi için bkz. Bernhard Giesen, "Ritual, Power and Style: The Implications of *Negara* for the Sociology of Power", **Interpreting Clifford Geertz: Cultural Investigation in the Social Sciences,** (Ed. Jeffrey C. Alexander, Philip Smith ve Matthew Norton), Palgrave Macmillan, New York, ss. 167-180.

değerlerin sembolikleşerek meşrulaşmasıdır. Bu bakımdan politik ritüel, etkili bir fiziksel güç veya bu gücün ortaya çıkardığı tehditten farklıdır. Yine de gücü tam anlamıyla sağlamak isteyen otorite bunu, hem silahla hem de ritüelle yapabilir ve bu durumda ritüelin kendisi silahların sergilenmesini içerebilir. Gücü talep edenlerin bu ilgilerinin ne kadar doğal ve gerçek olduğu ritüel aracılığıyla belli olur. Etkili olduğunda politik ritüelin sembolik görüntüleri ve yapısal süreçleri, keyfi ve geleneksel olana dönüşür. Politik ritüellerin düzenli ve yasal güç ilişkilerini tanımladığı en belirgin stratejilerden biri bu gösteridir. Zenginliğin, maddesel kaynakların, toplu kabulün ya da en yüksek üretkenliğin aşırı gösterimlerinin hepsi somut bir şekilde belli bir sosyal liderlik ve olması gereken arasındaki uyuma tanıklık eder. Ritüel, güç ilişkilerinin yapılandığı temel araç olduğunda, güç genellikle insan topluluğunun kontrolünün ötesinde bir kaynaktan geliyormuş gibi algılanır.[337]

Hükümdarın karmaşık ritüel yaşamı evrenin kutsal ve sosyal düzeninin bir yansımasını oluşturur. Yönetilenin rızasıyla yöneten modern yöneticilerde bile, yüksek güçlere ve fikirlere başvuran belirgin bir ritüel vardır. Bu da yöneticiyi normal insan etkileşiminin üzerine taşır. Yöneticilerin varlığının kabulünün kısıtlanması ve kabul için gerekli olan davranışın uygun şekilde düzenlenmesi yöneticiyi yetkilendiren ilişkileri yaratır. Bu şekilde bir sistemde hükümdarın diğerlerinden ayrılan statüsü ve gücü onu normal halktan uzaklaştırır.[338]

Politik ritüeller bir araya gelmiş topluluğa gerçek gücün yattığı yeri açık bir şekilde gösterir.[339] Ritüelde sergilenen sembolik davranışlar güç için uğraşan sıradan halk tarafından oldukça ciddiye alınır. David Kertzer çalışmasında ritüellerin politik gerçekliği yarattığını söyler. Bu ritüeller sayesinde insanlar yalnızca sembolik şekilde görülebilen büyük politik güçlerle özdeşleşirler. Ve politik ritüeller sayesinde dünyada olup biteni öğrenebilirler. Çünkü dünya eğer anlaşılmak istenirse şiddetli bir şekilde basite indirgenmelidir. Bu duyguları, yönetici gücü destekleyen ritüelde görmek kolaydır.[340]

Politik ritüeller sembolleri sergiler ve sosyal organizasyonun türlerini ve değerlerini göstermek için sembolik davranışı organize eder. Bu nedenle de insanların

[337] Bell, **Ritual,** s. 129.
[338] Bell, **Ritual,** s. 130.
[339] Bell, **Ritual,** s. 132.
[340] Detaylı bir inceleme için bkz. Kertzer, ss. 174-184.

belli bir düzeni kabul etmelerini sağlamak için zorlayıcı güçten daha etkili olduğu kabul edilir.[341]

Elbette ritüel çalışmaları yalnızca bu kavramın nasıl tanımlanacağı, sosyal yapının neresinde durduğu ve ritüel sınıflandırmasının nasıl yapılması gerektiği sorularını ele almamaktadır. Kabul edilmelidir ki ritüel, din ve kültürün önemli bir bileşenidir fakat yalnız değildir. Ona eşlik eden ve hem onu etkileyen hem de ondan etkilenen çeşitli faktörler vardır. Bu faktörlerden biri olan büyü, ritüel ile iç içe geçmiş özellikleriyle dikkati çekmektedir.

1.3. RİTÜEL VE BÜYÜ İLİŞKİSİ

Büyü, "*belli bir amaca ulaşmak için doğaüstü güçleri kullanmayı hedefleyen eylem ve işlemler*" olarak tanımlanabilir.[342] Türkçe'de büyü olarak kullanılan sözcüğün "sihir, efsun, füsun, bağı" gibi eş anlamlıları da mevcuttur. Avrupa dillerine ise Yunanca "μαγεία (*mageia*)" kelimesinden geçmiştir.[343]

Büyü, özellikle toplumsal denetim ile karar alma süreçleri üzerinde etkilidir ve toplumun bireyleri arasındaki birliktelik duygusunu güçlendirir. Aynı zamanda insan ile doğaüstü güçler arasındaki ilişkileri de etkileyen önemli bir sosyal faktördür. Bu nedenle de büyü, felsefe, din, sosyoloji ve antropoloji gibi toplumu ve onun düşünce sistemini etkileyen yapıları ve bileşenleri inceleyen bilim dallarının her zaman ilgi alanında olmuştur. Özellikle antropolojide büyünün incelenmesi sürecinde iki temel yaklaşım etkileyicidir. Bunlardan ilki büyü uygulamalarının yanlış bir dünya algısından ortaya çıktığını diğeri ise büyü fenomeninin psikolojik hedefleri olduğunu savunur.[344]

Büyü, pek çok toplumda özellikle de Eski Yakındoğu toplumlarında dini düşünce ve davranışın ayrılmaz bir parçası olarak karşımıza çıkar. Doğada ve insanlar arasında belli olayları ve durumları ortaya çıkarabilmek adına sebep sonuç ilişkisine dayanan formüle edilmiş birtakım davranışlar ve sözlerden meydana gelir. Bu

[341] Bell, **Ritual,** s. 135.
[342] Emiroğlu ve Aydın, s. 167.
[343] Emiroğlu ve Aydın, s. 167.
[344] Emiroğlu ve Aydın, s. 169.

eylemler genellikle toplumdaki herhangi biri tarafından değil bilginin kuşaktan kuşağa aktarıldığı büyücü olarak adlandırılan kişiler tarafından uygulanır.

Büyüyle ilgili teorik yaklaşımların geçirdiği sürece bakıldığında bunların ritüel teorilerinin izlediğinden farklı bir seyir izlemediği açıkça görülmektedir. Yani ritüel teorilerinden bağımsız bir şekilde büyü teorilerini incelemek imkansızdır. Öte yandan büyü üzerine kimi temel sorular da çalışmaların seyrini etkilemiştir. Araştırmacılar uzun zaman büyünün din ve bilimle olan ilişkisinin izini sürmüşlerdir. Ayrıca onun yardımcı ve teknik etkisi, sosyal ve psikolojik işlevleri, sembolizmi ve düşünce doğası da mercek altına alınmıştır.[345]

Büyüyle ilgili en önemli ve erken yaklaşımlardan biri Tylor'a aittir. O büyüyü pseudo "yanıltıcı" bilim olarak görür. *Primitive Culture* adlı eserinde büyüyü doğrudan dinle karşılaştırmaz ve onu dinden ayrı tutar. Ona göre büyü ve büyüsel uygulamalar en tehlikeli yanılgılardır. Tylor, kendisinden sonraki araştımacıların da dikkatini çeken iki kritik soru sorar. Bunlardan ilki eğer büyü ve büyüsel uygulamalar yanlış bir sanat ise o zaman büyücü ikiyüzlü ve asılsız bir şekilde inanan halkı kullanmış olmaz mı? İkinci sorusu ise eğer kanıtlar ona karşıysa büyü neden söz verilen sonuçlara ulaşıldığı konusunda ısrar eder? Büyülerin sonucunda istenen şeyler olmadığı halde insanlar neden büyü yapmaya devam eder?[346] Bu soruların cevabı olarak Tylor, büyü ve ampirik davranışların benzer olduğunu ve doğal süreçlerde büyücünün iddia ettiği şeyi her ikisinin de yaptığını belirtir. Başarısızlık ise, düşman büyücülerin kötücül büyüsel güçlerine ya da tabuların ihlal edilmesine dayandırılır. Bu noktada hem başarıda hem de başarısızlık durumunda büyük bir esneklik sağlanmış olur. Tylor'a göre büyü ve din, kültür fenomeninin tamamlayıcı kısımlarıdır ve insanlık tarihinin ilerleyen aşamalarında etkisini yavaş yavaş kaybetmiştir.[347]

Tylor'ın ardından büyü ile ilgili önemli bir teori geliştiren araştırmacı Frazer olmuştur. Frazer, Tylor'dan farklı olarak evrimsel açıdan üç aşamalı bir düşünce modeli belirler. Buna göre en ilkel düşünce modeli "büyü"dür ve onu din düşüncesi ve bilimsel düşünce takip eder. Böylelikle, büyüyü din ve bilim düşüncesinin karşısına ve ilk aşamaya yerleştirir. Onun bu şekilde davranmasının çeşitli nedenleri vardır.

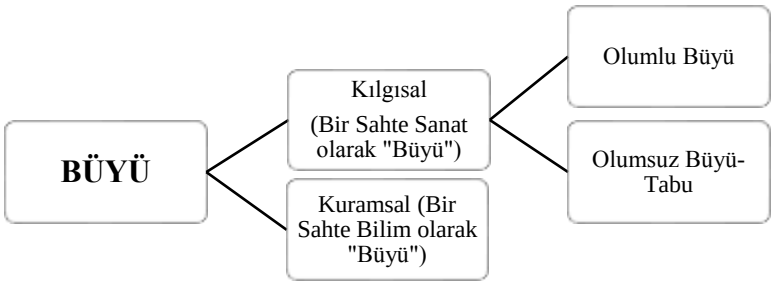
---

[345] John Middleton, "Magic: Theories of Magic", **Encyclopedia of Religion**, Cilt: 8, Thompson Gale, Farmington Hills, ss. 5562-5563.
[346] S. J. Tambiah, **Magic, Science, Religion and The Scope of Rationality,** Cambridge University Press, Cambridge, 1990, ss. 45-46.
[347] Middleton, s. 5564.

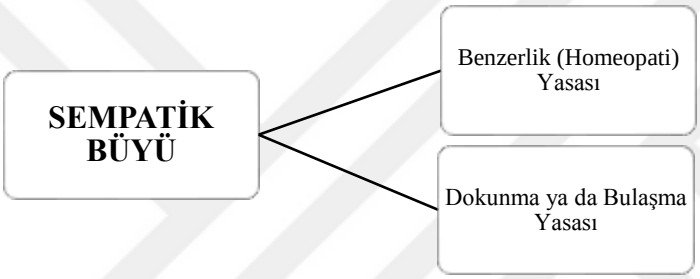
Öncelikle büyü, kesinlikle kendisinden sonraki düşünce sistemlerine nazaran daha basittir, büyü batıl inanç olarak endüstrileşmiş toplumlarda bile görülür. Son olarak ise onun üzerinde çalışmalar yaptığı Avustralya Aborjinleri dinden çok büyüye inanmaktadır. Ancak insanlar zamanla büyüsel uygulamaların etkisizliğini anladılar ve her şeye gücü yeten bir takım tanrıların var olduğu fikrini geliştirdiler. Son olarak ise önce simya daha sonra da gerçek bilim yoluyla doğanın kanunlarını öğrenmeye başladılar ve büyü bir batıl inanç olarak dinin içine yerleşti.[348] Frazer da Tylor gibi büyünün "pseudo bilim" ya da "doğal yasa sistemi" olduğunu düşünür. Ayrıca doğal yasanın ifadesi olan ve sıralı kuralların takip edilmesini gerektiren büyülere **"kuramsal büyü"**, insanların ölümü ve yaşamın sonunu anlamak için yaptıkları ve yargılardan oluşan büyülere ise **"kılgısal büyü"** adını verir. Öte yandan Frazer, duygusal (sempatik) büyü adını verdiği büyüsel düşüncenin iki yöntemi olduğunu belirtir. Bunlardan ilki benzerin benzeri doğuracağı ilkesidir yani "**Benzerlik Yasası"**dır. İkincisi ise bir kez birbiriyle fiziksel temas eden şeylerin uzaktan da birbirini etkileyeceği ilkesi yani **"Dokunma"** ya da **"Bulaşma Yasası"**dır. Benzerlik yasası taklit etme davranışında kendini bulur ve büyücü taklit ederek istediği değişimi sağlayacağına inanır. Dokunma ya da bulaşma yasasında ise büyü yapılan kişiyle bir şekilde temas etmiş maddi nesneye çeşitli uygulamalar gerçekleştirilir. Benzerlik ve dokunma ya da bulaşma yasası kullanılarak yapılan büyülerin içinde ise olumlu büyü ve olumsuz büyü ayrımı vardır. Olumlu büyü gerçekleşmesi istenen şey için yapılırken, olumsuz büyü ise bir olayın ya da durumun gerçekleşmemesi için yapılır. Frazer'a göre olumsuz büyü zaten tabulardan oluşur.[349] Frazer'ın büyü sınıflandırmasını aşağıdaki tablolarda daha net görebiliriz.

[348] Middleton, s. 5564.
[349] Frazer, **Altın Dal II,** ss. 32-47.

Şekil 2: James George Frazer'ın Büyü Sınıflandırması



Şekil 3: James George Frazer'ın Sempatik Büyü Şeması



Öte yandan Frazer'a göre büyü, hem bireylerin hem de topluluğun tamamının yararı için yapılabilir. Bu durumda da büyüler **"özel"** ve **"kamusal"** olarak da sınıflandırılabilir. Ona göre özellikle kamusal büyü yapan kişiler zamanla yetkilerini de kullanarak toplumun başına geçebilirler. Frazer, ilkel kabilelerde yönetici ya da kral olan kişilerin büyücülük özelliklerine de dikkat çekerek bir süre sonra kamu yararına büyü yapan bu kişilerden bir büyücü sınıfı oluştuğunu ve onların çeşitli konularda yaptıkları büyü uygulamalarında uzmanlaştıklarını öne sürmektedir. Frazer, bu büyücüleri doğa bilimleri araştırmacılarının ataları olarak görür.[350]

19. yüzyılın ortasından itibaren Durkheim'ın öncülük ettiği işlevselcilik yaklaşımı, toplumu sosyal bileşenleriyle açıklamaya çalışmış ve dinin kolektif bir davranış olduğunu savunmuştur. İşlevselcilere göre din olgusu içinde ritüel, büyü gibi kimi fenomenleri barındırmaktadır ve her bir fenomen kendi içinde bir sosyal işleve sahiptir. Büyü her ne kadar bireysel bir davranış olsa da bir büyücüye başvurmak kimi

[350] Detaylı bilgi için bkz. Frazer, **Altın Dal II,** ss. 50-81.

zaman kolektif bir edim de olabilir. Öte yandan büyüde ritüeldeki toplumun kaderini güçlendirme duygusu yoktur fakat büyücü kutsal nesneler ve sözlerle belli sonuçları ortaya çıkarmaya çalışır.[351] Dinsel olguları, inançlar ve dinsel törenler olarak iki grupta ele alan Durkheim büyünün de birtakım inanç ve törenlerden meydana geldiğini ifade eder. Ona göre zaten din ve büyü olgularını birbirinden ayırdetmek oldukça zordur. Büyüde de söylence ve dogmaların varlığından ve bunların dindekilere göre daha basit olduklarından söz eder. Durkheim'a göre büyü, dindeki gibi tasarımsal düşüncelerle zaman kaybetmez. Büyücünün başvurduğu varlıklar ve güçler çoğu zaman dininkilerle aynı özelliklere sahiptirler. Ancak Durkheim bu iki olgunun her ne kadar ortak özelliklere sahip olsalar da karşıt olduklarını ve birbirlerinden pek de haz etmediklerini belirtir. Peki bu iki sosyal olguyu birbirinden ayıran şey nedir? Durkheim bunu şöyle açıklar: Dinsel inançlar bir topluluğa hitap ederler ve bunları kabul eden topluluk, gerekliliklerini yerine getirir. Böylece topluluk içinde bir birlik de sağlanmış olur. İnanan bir grubun bir araya gelmesine Yunanca'da inananların yerel birliği anlamına gelen *εκλεσια (*kilise-cemaat) dendiğini ve kilisesi olmayan bir dinin mevcut olmadığını söyler. Büyü inancında da bir genellemenin söz konusu olduğunu fakat büyünün insanları bir grup içine dâhil etmediğini belirtir. Yani *büyünün kilisesi (cemaati) yoktur.*[352] Ayrıca Durkheim büyücü ile ona başvuran arasındaki ilişkiyi hasta hekim ilişkisine benzeterek büyücünün müşterileri olduğunu fakat bunların hiçbir zaman belli bir grup oluşturmadığını öte yandan dinlerin her zaman bir cemaati olduğunu söyler. Zaman içinde aynı büyüyü yapan kişiler arasında dernekler kurulduğunu ancak bunların yandaş toplamak amacıyla değil yapılan büyünün hedefine ulaşmasına yardımcı olan yapılar olduğu söylenir. Fakat dinlerde din adamları için asla bir tapınak ya da kilise kurulmaz. Onlar, bu öğretileri aktaran kişilerdir. Durkheim'a göre aynı ilke ve düşünceler hem büyüde hem de din de görülmesine rağmen büyü bireysel, din ise toplumsal uygulanış biçimidir.[353] Bir şemada Durkheim'ın din ve büyü ayrımını gösterecek olursak;[354]

---

[351] Middleton, s. 5564.
[352] Durkheim, **Dinsel Yaşam,** s. 73.
[353] Durkheim, **Dinsel Yaşam,** ss. 71-76.
[354] Wouter W. Belier, "Religion and Magic: Durkheim and the Année Sociologique Group", **Method & Theory in the Study of Religion,** Cilt: 7, Sayı: 2, Brill, 1995, ss. 171'den uyarlanmıştır.

Şekil 4: Émile Durkheim'ın Din ve Büyü Ayrımı

Din	Büyü
Kolektif	Bireysel
Kilise	-
İyicil	Kötücül

Durkheim, Frazer'ın büyüyü dinin ilkel hali olarak gören ve ikisinin de farklı şekillerde ama aynı şeyi amaçladığını savunan görüşüne katılmaz. Ona göre din, büyünün yerini almak için ortaya çıkmamıştır. Büyü ve din aynı şeyle ilgilenmez. Büyü, fazlasıyla özel bir durumdur ve kutsalla ilişkisi yoktur. Ancak din, daha geniş bir çerçeveyi kapsar. Bu nedenle de din ve büyü yanyana dursa da büyü, kişisel alanı din ise sosyal alanı tanımlar. Büyücünün müşterileri vardır fakat o hiçbir şekilde dindeki gibi bir cemaate sahip olamaz.[355]

Durkheim'ın ardından din fenomeninin sosyal işlevini kurban davranışını merkeze koyarak anlamaya çalışan Hubert ve Mauss da büyü olgusunun işlevini açıklamaya çalışmışlardır. Hubert'e göre toplum, büyüyü belirsiz bir konuma yerleştirirken, din ise toplumun içinde kurulur. Din ile büyü arasındaki fark ile sosyal olan ve olmayan fenomen arasındaki fark benzerdir. Büyü toplumda çoğu zaman yasal olmayan bir uygulama olarak karakterize edilir. Ona göre din kutsalın yönetilmesi iken büyü ise onu manipüle edendir. Yani din ve büyü kutsala başvurmanın farklı yollarıdır. Din, yasal ve toplumsal olanı, büyü ise onun tersine yasal ve toplumsal olmayanı kapsar. Hem Hubert hem de Mauss'a göre büyü ritüelleri organize olmamış dinler içerisinde görülür ve onları dinden ayıran en önemli fark gizli hatta gizemli olmalarıdır. Her ne kadar din ve büyü arasında keskin sınırlar olmadığını belirtseler de Hubert ve Mauss, din ve büyüyü üç noktada birbirinden ayrı yere konumlandırır. Bunlardan ilki dinin yasal, büyünün yasal olmamasıdır. İkincisi, din kurumsaldır, büyünün ise sınırları belli değildir. Son olarak da din, sosyal, büyü ise bireysel bir olgudur. Hem büyü hem de din aynı sosyal bağlamdan ortaya çıkarlar ancak din kurumsallaşmış ritüelleri ve uygulamalarıyla bu bağlamın toplumsal şeklidir. Büyü ise sınırları belli olmayan ritüel uygulamalarıyla daha bireysel bir özellik gösterir. Öte

[355] Pals, ss. 96-97.

yandan büyü sosyal bir fenomendir ve ona katılan kişi belli bir gelenek çerçevesinde düşünür ve hareket eder. Kişi aynı zamanda kolektif telkin yöntemiyle ya da kolektiflik baskısını ifade eden telkin yoluyla motive olur.[356]

Zaman içinde klasik antropolog ve sosyologların alan araştırması yapmadan ilkel kabileler ve onların sosyal sistemi hakkında belirttikleri görüşler yerini, bizzat bu toplumların yaşamlarına ortak olan ve alan araştırması yapan sembolik antopoloji uzmanlarının görüşlerine bırakmıştır. Sembolik antropologlar klasikçilerin teorilerini kimi zaman kanıtlamaya çalışırken kimi zaman da çürütmüş ya da geliştirmişlerdir. Büyü teorileri de elbette bu değişimden etkilenmiştir.

Sembolik antropolojinin en önemli isimlerinden olan Malinowski'nin ritüel üzerine görüşlerine önceki satırlarda yer verilmişti.[357] Ancak Malinowski'nin özellikle Trobriand adalarında gerçekleştirdiği çalışmaları büyü konusunda da önemli fikirler sunmasında etkili olmuştur. Geleneğin güçlenmesinde büyü ritüellerinin önemli payı olduğunu vurgular. Ancak büyüyü sonradan oluşturulan bir şey olarak görmez tersine büyü başlangıçtan itibaren insanın hayatındadır ve onun rasyonel yöntemlerle anlayamadığı bütün şeyler ve olayların tamamlayıcılarından biridir. Büyünün tarihöncesinde var olduğuna ve sonraki nesillere aktarma yöntemiyle intikal ettiğine inanır. Bu yöntem herhangi bir değişikliğe uğramadan uygulanırsa verimli sonuç alınacaktır. Yani büyü ile insan arasında bir bağ vardır. Büyü temelde hastalık, ölüm, avlanma gibi insani olay ve durumlarla ilişki içindedir. Büyü, ritüelde olduğu gibi doğanın ürünü olarak görülmez. Yaşanan etki ve sonuçlar yalnızca büyüye aittir ve onun sonucudur. Malinowski, ritüelde olduğu gibi büyünün doğanın gözlemlenmesiyle değil insanın doğal olarak aktarımıyla gelen arketipik bir bilgi olduğu görüşündedir.[358]

Malinowski'ye göre büyü, "*tekil, özel bir kudret; türünde tek, yalnız insanın içinde bulunan, yalnız büyü sanatıyla serbest bırakılabilen, kendini sesiyle ifade eden ve ayinin uygulanması yoluyla aktarılan bir güçtür."*[359] Büyü bilgisi, insan bedeninde

[356] Belier, ss. 172-179. Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Henri Hubert, "Magia", **Dictionnaire des antiquités grecques et romaines,** Cilt: 6, Hachette, Paris, 1904, ss. 1134-1138; Henri Hubert ve Marcel Mauss, "Esquisse d'une théorie générale de la magie", **L'Année Sociologique,** Sayı: 7, Presses Universitaires de France, Sur, 1904, ss. 1-146.
[357] Bakınız Bölüm "1.1.2.2.1. İşlevselci Yaklaşım ve Ritüel".
[358] Malinowski, ss. 73-74.
[359] Malinowski, s. 75.

depolanır ve sonraki kuşaklara aktarılır. Bu nedenle de büyücüler toplumda var olan her tür tabuya da uymak durumundadır. Bu bilgi ancak erginlenme ya da eğitim yoluyla bir sonraki kuşağa aktarılır. Öte yandan Malinowski, kendisinden önce büyü ve manayı eşitlemek isteyen görüşlerin de yanlış olduğunu, çünkü mananın her yerde olduğunu ve herkese aktarılabildiğini söyler. Ancak büyünün gücü farklı bir şeye aktarılamaz. O, önceden belirlenmiş bir şey için yapılır ve asla her durum için etkili değildir. Yani büyünün gücü hem sınırlı hem de belirlenmiş bir nesne, kişi ya da duruma yöneliktir. Buna ek olarak büyü güncel durum içinde kendiliğinden oluşur ve bu özel durum ile onun duygulanımsal geriliminden doğar.[360] Malinowski'ye göre büyücüler her durumla baş edebilen, yetenekli, cesaretli ve zihinsel gücünü iyi kullanabilen kişilerdir. Büyünün kuralları gibi büyücünün bu özellikleri de deneysel bir olgudur. Onun etrafını saran ve başarılarından, iyileştirme hikâyelerinden, zaferlerinden oluşan bir *büyü mitolojisi* vardır. Bu büyü inancının omurgasıdır. Bu nedenle de miti, büyüyü yenileyen ve yeniden doğuran canlı bir güç olarak görür. Büyü de geleneksel birikimler kullanılsa da her zaman dönemin şartlarına göre değişim söz konusudur.[361]

Malinowski büyü ritüelleri konusunda ise bunların eksiksiz bir şekilde ezberlenmesi ve uygulamaların herhangi bir aşamayı atlamadan yerine getirilmesinin önemine vurgu yapar. Büyücü tabulara ve kurallara tam olarak itimat etmelidir. Böylece büyünün etkisi garanti altına alınır. Ancak yine de kimi durumlarda karşı büyü de ortaya çıkar. Bu durumu sosyal karşılaştırma ve insanın doğasında var olan yarışma ve kıskançlık durumuyla açıklar. Bu gibi durumlar için büyücüler yaptıkları büyünün karşı/kara büyüsünü de bilmek durumundadır. Çünkü büyünün başarısızlığı yalnızca kuralların ihlal edilmesine ya da uygun şekilde yapılmamasına değil karşı büyü yapılmasına da bağlı olabilir. Buradan yola çıkarak Malinowski büyü ve bilimin akraba olduğunu savunur. Hem büyü uygulamalarının hem de bilimin özel teknikler geliştirdiklerini ve ikisinin de bir ilkeler sistemi çerçevesinde hareket ettiklerini belirtir. Bu nedenle o, Frazer'ın büyüyü pseudo bilim olarak kabul eden yaklaşımını benimser. Ona göre bilim, deneyim, çaba ve aklın ışığında ilerleyerek dünyevi alanı kurarken, büyü ise umut ve duygusal salınımlarıyla kutsal algının yarısını kaplar.[362]

[360] Malinowski, ss. 76-78.
[361] Malinowski, s. 83.
[362] Malinowski, ss. 85-88.

Malinowski'nin büyü ve din görüşlerine baktığımızda ise bu iki fenomenin yaşamsal gerilimden ortaya çıktığını savunduğu görülür. Büyü, "*kutsal alanın içersinde yalnızca belli bir amaç için araçlar olan eylemlerden oluşan pratik bir sanat,* din ise, *kendisi zaten amacın gerçekleşmesi olan kendi içine kapalı eylemler bütünü"*dür.[363] Onun büyü ve din ayrımını bir şemada gösterecek olursak;[364]

Şekil 5: Bronislaw Malinowski'nin Büyü ve Din Ayrımı

Büyü	Din
Bütüncül	*Bütüncül değil*
Sınırları belirgin	*Sınırları çok net değil*
Basit	*Karmaşık*
İnsan gücü etkili	*Doğaüstü inanç dünyası etkili*
Kahramanlık mitosları yoğun	*Mitoslar çeşitli*
Özgül	*Ortak*
Ak-kara büyü/karşıtlık yoğun	*İyicil-kötücül güçler arasındaki karşıtlık sınırlı*

Andaman adalarında yaptığı alan araştırmasında Radcliffe-Brown da Malinowski gibi büyünün sosyal işlevine odaklanır. Din ve büyü arasında keskin bir ayrım gözetmez. Andamanlıların kimi nesnelerin ve varlıkların büyüsel özellikler taşıdığına inandıklarını bu nedenle de büyücülerin onları bir hastalığı iyileştirmede, herhangi olumsuz bir durumu kontrol etmede kullandıklarını söyler. Büyücü tüm bunları yerine getirebilmek için büyü bilgisi ve gücünü kullanır. Radcliffe-Brown bu büyü bilgisi ve gücünü genel olarak *mana* olarak adlandırır.[365] Mana yararlıdır fakat kimi durumlarda tehlikeli de olabilmektedir. Ona göre Andamanlılar manayı sosyal durumlardaki dönüşümlerin bir yolu olarak kullanmışlardır. Geçiş zamanlarında mananın tehlikeli özellikleri baskındır ve bu durumda insanlar tabulara sıkı sıkıya bağlı kalmalıdır. Burada büyünün ve büyüyle ilişkili ritüellerin işlevi grubun birliğini

[363] Malinowski, s. 88.
[364] Malinowski, ss. 88-91.
[365] Middleton, s. 5566.

ve birbirlerine olan bağlılığını vurgulamaktır. Manada ortaya çıkan ya da büyücü tarafından ortaya çıkarılan ruhların, varlıkların ve nesnelerin gücü değiştirilen sosyal konumun önemini belirtmek için kullanılır. Bu geçiş dönemlerinde insanlar mananın doğal olarak sahip olduğu tehlikeli güçlere açık hale gelirler. Bu nedenle tabuları kullanırlar ya da büyü performansıyla uzaklaştırılabilecek kirlilikten korkarlar. Böylece toplum, üyeleri arasındaki müşterek bağların ve birbirlerine olan bağlılığının farkına varır. Büyü ritüelleri bireye güven verir ve büyünün şekillendirdiği davranışların önemini ortaya koyar. Onlar komünal davranışları ve tehlikeleri yansıttıkları için bireylerin birbirlerine olan bağlılıklarının sağlanmasında önemli bir rol üstlenirler. Radcliffe-Brown'ın çalışmasında büyü ve ritüeli birbirinden bağımsız düşünmek imkânsızdır. O, büyü ritüelinin sosyal önemine ve işlevine vurgu yaparken büyünün bilimle olan ilişkisine çok önem vermez.[366]

Evans-Pritchard ise büyü çalışmalarının sosyal bağlamını genişletmiştir. Güney Batı Sudan'daki Zande toplumu üzerine yaptığı alan araştırmalarında bu toplumun kötü büyü konusundaki düşüncelerini, kehanetlerin kullanım şeklini, büyüye başvurma nedenlerini ve büyücülerin performanslarını değerlendirir. Zande toplumunun büyü inançları ve uygulamaları hakkında detaylı bilgi veren Evans-Pritchard, onların düşünce şekillerini ve arkasında yatan kolektif tasvirleri araştırır. Zande büyü uygulamaları, genellikle bitki ve sebzelerden oluşan ilaçların kullanımına dayanır. Bu nesnelerde büyücünün harekete geçirmesini bekleyen büyüsel güçler vardır. Bu ilaçlar toplumun üyelerini korurlar ve kötülük yapanları cezalandırmanın yolunu açarlar. Evans-Pritchard, kendisinden önceki araştırmacılara katılarak büyünün belirli kişiler tarafından yürütülen özel bir girişim olduğunu vurgular. Ancak Zande toplumunda savaş, yağmur ve ölüm intikamı gibi durumlar için de büyü yapan halk büyücüleri mevcuttur. Büyüden genellikle erkekler sorumludur. Öte yandan Evans-Pritchard, Malinowski'nin Trobriand adasında yaptığı araştırmalarında büyünün yalnızca kabileler tarafından sahiplenilebileceğini ancak Zande toplumunda onun tüm topluma yayıldığını belirtir. O, sosyal bağlamı Malinowski'den daha fazla vurgulamış ve büyünün ayrı bir fenomen olarak değil ritüel yapısı içinde ele alınabileceğini ileri sürmüştür. Ona göre büyü, sihir, fal ve kehanetler birlik içinde hareket eder. Öte

[366] Middleton, s. 5567. Radcliffe-Brown'ın Andaman adalarındaki toplumların büyü uygulamaları üzerine görüşleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Alfred R. Radcliffe-Brown, **The Andaman Islanders,** Cambridge University Press, Cambridge, 1922, ss. 136-185.

yandan sihire inanmadan Zande büyüsünün pek de bir anlamı yoktur. Büyü kullanımının temel amacı doğayı değiştirmek değil mistik güçler ve başkalarının neden olduğu olaylarla başa çıkmaktır. Evans-Pritchard, tartışılageldiği üzere bilim ve büyü arasındaki bağlantıyı değil sosyal bağların, gerilimlerin ve çatışmaların yapısını araştırmalarının temeline yerleştirir. O, aynı zamanda büyünün bilimsel doğrulamayı kısıtlayan kapalı bir düşünce sistemi olduğunu vurgular. Zande toplumuna baktığımızda da büyü ritüellerinin etkili olmaması başarısızlık olarak algılanmaz. Büyücü uygulamaları doğru bir şekilde yerine getirmez ve karşı büyüye yönelik uygulamaları yapmazsa o zaman başarısız olur. Çünkü sistem kendi problemlerine ancak kendi uygulamalarıyla yanıt verebilir.[367]

Büyü konusuna önemli bir yaklaşım getiren araştırmacılardan biri de Lévi-Strauss'tur. O, uzunca bir süre büyüsel dünya görüşünün doğasıyla ilgilenmiştir. Büyücü kainatın nesnel sistemine kimi düzenlemeler getirir. Birbirine uzak yer ve zamanlardaki olaylar arasındaki neden sonuç ilişkilerini birbirine bağlar. Bu nedenle de o, büyüyü "insan davranışlarının doğallaştırılması" olarak görür. Ritüeller ise "doğa kurallarının insanlaştırılması"dır. Din ve büyü birbirinden ayrılamaz ve birinin diğerine önceliği yoktur. Lévi-Strauss büyü kavramının mana kavramına yakın olduğunu vurgular. Çünkü ikisi de öznel kavramlardır.[368]

Şu ana kadar büyünün özellikle antropoloji ve sosyolojinin önemli bir konusunu teşkil ettiği açıkça görülmektedir. Ancak bilim ve dinde yaşanan gelişmeler ve dönüşümler bir zamanlar onlarla eşitlenen büyü fenomeninin geride kalmasına neden olmuştur. Özellikle aydınlanma süreciyle başlayan gelişmeler büyü uygulamalarını din bağlamından çıkararak yasal olmayan, gizli ve hatta zaman zaman korkulan bir noktaya taşımıştır. Günümüzde ise büyü daha çok okültizmin[369] bir alt alanı olarak kabul edilir.

---

[367] Middleton, s. 5567.
[368] Middleton, s. 5568.
[369] Okültizm, gizlinin bilimi anlamına gelir. Özellikle eskiçağ ve ortaçağda çeşitli aracılar yoluyla gizli doğaüstü varlıkların mesajlarını alınır ve buna uygun davranılırdı. Okült eylemini gerçekleştiren kişi herhangi biri değildir. O, özel bilgi ve yeteneklere sahiptir. Bu yetenekler, sosyal olarak düzenlenmiş, tekrar eden ve ritüelleşmiş geleneğin öğrenilmesinde yatar. Ancak öğretme tüm toplum üyelerine açık değildir. Yalnızca belli kişiler tarafından yine belirlenmiş kişilere aktarılır. Detaylı bilgi için bkz. Edward A. Tiryakian, "Toward the Sociology of Esoteric Culture", **AJS,** Cilt: 78, Sayı: 3, The University of Chicago Press, Chicago, ss. 491-512; Mircea Eliade, **Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions,** The University of Chicago Press, Chicago, 1976.

İKİNCİ BÖLÜM
HİTİT DİNİNDE RİTÜEL VE BÜYÜ

Din, Hitit toplumunun hem siyasal hem de sosyal yaşamını etkisi altına alan ve yönlendiren en temel olgulardan biridir. Günümüze kadar yapılan çalışmaların da gösterdiği üzere, Hitit toplumu ile ilgili herhangi bir olguyu, din konusuna değinmeden incelemek pek mümkün değildir. Bu savı destekleyen en önemli nokta, başkent Hattuşa başta olmak üzere çeşitli Hitit kentlerinde yapılan kazı çalışmalarında ele geçirilen çok sayıda tablet parçasının büyük bir kısmının din ile doğrudan ya da dolaylı yollardan ilişkili olmasıdır. Metinlerden anlaşıldığı üzere Hititler, Anadolu topraklarında egemenlik kurmaya başladıkları MÖ 17. yüzyıl ortalarından yıkıldıkları dönem olan MÖ 12. yüzyıl sonlarına kadar, din ve onun gerekliliği olan uygulamalar ile iç içe bir hayat sürdürmüşlerdir. Din, devletin idaresinden yasalara, sosyal düzenden günlük yaşama kadar toplumun her noktasında etkili olmuştur. Elimizdeki verilerin çok sayıda fakat dağınık olması ve Hitit dininin genel hatlarını anlatan bir metnin henüz bulunmamış olması, araştırmacıları dinin farklı boyutlarını içeren çeşitli tabletler ve tablet parçaları üzerinde yoğun çalışmalar yapmaya sevk etmiştir. Tabletler dışında kazılarda ele geçirilen metalden, fildişinden ya da değerli malzemelerden yapılmış tanrı ve tanrıça tasvirleri, silindir ve damga mühürler ile bunların tablet baskıları, kaplar, bullalar, alçak kabartma tekniğiyle kayaların yüzeylerine yapılan sahneler, tapım sahnelerini gösteren seramikler, Hitit dininin arkeolojik verilerini oluşturur.[370] Öte yandan, Hititler döneminde Anadolu'da var olan yerel kültler hakkında tabletlerden çok kaya anıtlarından bilgi almak mümkündür. Bu tasvirler, belli bölgelere ait tanrıların görünüşleri ve mahiyetleri hakkında bilgi vermeleri açısından önem taşır.[371]

Metinlerde sıkça geçen dini konular, bayram törenleri ($EZEN_4$), büyü ritüelleri (SISKUR) ve mitoslardır. Bu üç uygulamanın Hitit dininin omurgasını oluşturduğu

[370] Gary Beckman, "Hittite Religion", **The Cambridge History of Religions in the Ancient World: From Bronze Age to the Hellenistic Age**, Cilt: 1, (Ed. Michele Renee Salzman ve Marvin A. Sweeney), Cambridge University Press, Cambridge, 2013, (Hittite Religion), ss. 85-86; Hitit sanatı hakkında detaylı bilgi için bkz. A. Muhibbe Darga, **Hitit Sanatı,** Akbank Kültür ve Sanat Kitapları, İstanbul, 1992; Ekrem Akurgal, **Die Kunst der Hethiter,** Hirmer Verlag, München, 1961; Otto Weber, **Hethitische Kunst,** Verlag Ernst Wasmuth, Berlin, 1922.

[371] O. Robert Gurney, **Hititler,** Çev. Pınar Arpaçay, Dost Kitabevi, Ankara, 2001, (Hititler), s. 115.

rahatlıkla söylenebilir. Bayramlar en genel ifadeyle, resmi devlet dininin bir parçası olarak özellikle kral ve kraliyet ailesi üyelerinin ve çok sayıda kült görevlisinin katılımıyla gerçekleşen, tanrıların memnun edilmesine yönelik kutlamalardır. Bu kutlamalar sırasında okunan mitoslar, Hititlerin evren algısı, tanrılar ile insanlar arasındaki ilişkiler hakkında bilgi veren metinlerdir. Tezimizin konusunu oluşturan ritüeller ise, dinin sosyal ve toplumsal boyutunu gözler önüne sermesinin yanında, Hitit günlük yaşamına ait din pratikleri hakkında da oldukça önemli bilgiler içerir. Bu bölümde öncelikle Hitit dininin genel özellikleri ele alınacak ve daha sonra tezin konusunu oluşturan büyü ritüelleri hakkında bilgi verilecektir.

2.1. HİTİT DİNİNİN GENEL HATLARI

Hititler, MÖ 17. yüzyıl ortalarında, Kızılırmak (Hit. *Maraşantiya*) nehri tarafından çevrelenen ve genellikle Hatti halkları tarafından iskân edilen nispeten küçük bir bölgede etkili olmaya başlamışlardır. Bu dönemde, Hattiler dışında Anadolu'da varlığını sürdüren çeşitli halklar, bölgede çok kavimli ve çok dilli bir yapının hüküm sürmesinin nedeniydi. Orta Anadolu'da Hattiler, Kızılırmak nehrinin batısında Palalar[372], Güneydoğu Anadolu, Suriye ve Habur ırmağının kuzeyinde Hurriler[373], Güney ve Batı Anadolu'da Luviler[374], yine Batı Anadolu'nun orta ve kuzey kesimlerinde ise Arzava halkları yaşıyordu.[375]

---

[372] Pala halkı ile ilgili en erken kayıt MÖ II. binyılın ilk çeyreğine tarihlenen ve Kültepe II katmanında ele geçirilen Eski Asur dilindeki metinlerdir. Luviler ve Hattiler ile birlikte Hititler öncesinde Anadolu'da varlığını sürdüren bu halk, hiçbir zaman Hitit devletinin ciddi bir rakibi olamamıştır. Ancak ritüel metinlerinde geçen "*şimdi Pala dilinde konuşurum*" ya da "*şimdi Palaca şöyle derim*" ifadelerinden bu kültürün Hititleri etkilediği açıkça anlaşılmaktadır. Pala ülkesinin, coğrafi olarak kimi zaman Hititler kimi zaman da Kaşkalar tarafından iskân edilen bir bölgede yer aldığı düşünülmekle birlikte henüz sınırları kesin bir şekilde tespit edilebilmiş değildir. Detaylı bilgi için bkz. Hayri Ertem, **Hitit Devletinin İki Eyaleti: Pala-Tum(m)ana,** AÜDTCFY, Ankara, 1980.

[373] Harry A. Hoffner, "Hurrian Civilization from a Hittite Perspective", **Urkesh and the Hurrians: Studies in Honor of Lloyd Cotsen,** (Ed. G. Buccellati ve M. Kelly Buccellati), Undena Publications, Malibu-California, 1998, ss. 167-200; Marie-Claude Trémouille, "La Religion des Hourrites: état actuel de nos conaissances", **Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians in Honor of Ernest R. Lacheman on his Seventy-Fifth Birthday**, (Ed. M. A. Morrison ve D. I. Owen), Eisenbrauns, Winona Lake Indiana, 1999, ss. 277-291.

[374] Hitit yasalarında KUR ^{URU}*Lu-ú-i-ia* "Luvi ülkesi" olarak geçen coğrafi bölgenin sınırlarını net bir şekilde çizmek pek mümkün olmasa da Luviler'in Batı Anadolu'dan başlayarak Anadolu'nun orta ve güney kısımlarına kadar yayıldıkları hatta Güneydoğu Anadolu'daki Hurri kültürü ile etkileşim içerisine girdikleri kabul edilmektedir. Detaylı bilgi için bkz. H. Craig Melchert (Ed.), **Luviler: Anadolu'nun Gizemli Halkı,** Çev. Barış Baysal ve Çiğdem Çidamlı, Kalkedon Yayınları, İstanbul, 2010.

[375] Stefano de Martino, **Hititler,** Çev. Erendiz Özbayoğlu, Dost Kitabevi, Ankara, 2006, (Hititler), ss. 34-35.

Hititler devlet kurmadan önce oldukça zengin bir dönem yaşayan Kaneş (Kültepe) kenti, zaman geçtikçe önemini kaybetmiş ve dönemin *kārum* (pazaryeri) merkezlerinden biri olan *Hattuş* öne çıkmaya başlamıştır. I. Hattuşili (MÖ 1625-1600) adını *Hattuş* denen bu karum merkezinden alarak Hitit krallığını kurduğunda başkent olarak Hattuşa'yı seçmiş ve Hitit devletinin temellerini burada atmıştır.[376]

Hitit siyasi tarihi, Eski Hitit (MÖ 1650-1400) ve İmparatorluk (MÖ 1400-1200) olmak üzere temelde iki döneme ayrılır.[377] Bu, yalnızca tarihi bir bölünme değildir. Zaman geçtikçe değişen yönetimler ile ülkenin içinde ve çevresinde yaşanan olaylar, Hitit kültürünün dini geleneklerini, toplumsal yaşamını ve ekonomik faaliyetlerini etkilemiştir. Özellikle I. Şuppiluliuma (MÖ 1360-1332) ve onun takipçileri döneminde Hitit İmparatorluğu, zamanının süper güçlerinden biri olarak Babil ve Mısır'a karşı koyacak güce ulaşmıştır. Bu süreçte, batıda Ege kıyılarından Anadolu'nun kuzeyine, doğuda ise Suriye'nin iç kesimlerine kadar uzanan geniş bir yayılım söz konusudur. Ancak tüm bu yükseliş salgın hastalıklar, kıtlıklar, ayaklanmalar sonucunda yerini gerilemeye bırakmış ve sonuç olarak Hitit devleti dağılmıştır.[378]

Peki, yaklaşık olarak 500 yıl boyunca Anadolu'nun neredeyse tamamında ve Kuzey Suriye'de hüküm sürmüş olan Hitit toplumu, nasıl bir dini yapıya sahipti? Hitit dininin en önemli öğelerinden biri olan ve bu çalışmanın konusunu oluşturan büyü ritüellerini daha iyi kavrayabilmek için öncelikle bu toplumun dinine ait genel özelliklere kısaca değinmekte fayda vardır. Çünkü bu özellikler, ritüellerin ortaya çıkmasını ve gelişimini doğrudan ya da dolaylı bir şekilde etkilemiş görünmektedir.

---

[376] Kaynaklar Hattuşili'nin öncesinde "Huzziya" ve "Labarna" olarak adlandırılan kralların da isimlerini vermektedir. Detaylı bilgi için bkz. Trevor Bryce, **The Kingdom of the Hittites,** Oxford University Press, Oxford, 2005, (The Kingdom of the Hittites), ss. 61-66.

[377] Burada amacımız Hitit tarihsel gelişiminde dinin yaşadığı değişimleri aktarmak ve Hitit devletinin din ile ilişkisini ve etkileşimini ortaya koymaktır. Bu nedenle siyasi tarihlendirmeyi Eski Hitit ve İmparatorluk dönemleri şeklinde ele almayı uygun bulduk. Ancak Hitit kronolojisi ile ilgili tartışmaların devam ettiğini belirtmek ve kimi araştırmacıların Hitit kronolojisini Eski Hitit, Orta Hitit ve Yeni Hitit olmak üzere üç dönemde ele aldığını belirtmekte fayda vardır. Kronoloji tartışmaları ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Bryce, **The Kingdom of the Hittites,** ss. 376-382; Gary Beckman, "Hittite Chronology", **Akkadica,** Cilt: 119-120, Assyrological Foundation Georges Dossin, Brussels, 2000, ss. 19-32; Michael C. Astour, **Hittite History and Absolute Chronology of the Bronze Age,** Paul Äströms Förlag, Partille, 1994.

[378] Piotr Taracha, **Religions of Second Millenium Anatolia,** DBH, Cilt: 27, Verlag der TU, Dresden, 2009, (Religions of Second Millenium), s. 33.

Her şeyden önce Hitit dini ile ilgili belirtmemiz gereken ilk ve en önemli nokta, onun bir "devlet dini" olduğu gerçeğidir.[379] Günümüze kadar yapılan kazılarda ele geçirilen 30.000'i aşkın tablet parçasının büyük bir kısmını, din ile ilgili konular oluşturur. Özellikle başkent Boğazköy (*Hattuşa*) dışında Maşat Höyük (*Tapigga*), Kuşaklı (*Sarissa*) ve son zamanlarda Ortaköy (*Şapinuva*) ve Eskiyapar (*Tahurpa?)* gibi merkezlerden gelen tabletler, Hitit kültü, bayram törenleri, büyü ritüelleri, mitosları[380], kehanetler ile fal metinleri ve duaları hakkında çok sayıda bilgi içerir.[381] Bu tabletlerin tamamına yakını, tapınak ve saray arşivlerindeki kâtipler (^{LÚ}DUB.SAR)[382] tarafından kayda geçirilmiştir. Bu yazılı metinlerde, devlet dininin resmi uygulamalarının yanında kraliyet ailesinin isteklerini karşılamak için başvurdukları kimi etkinliklere de yer verilmektedir. Öte yandan metinlerde, sıradan bir Hititlinin dini inancı ve tapım yöntemleri ile ilgili bilgiler yok denecek kadar azdır.[383] Bu nedenle, bugün üzerinde çalışılan Hitit panteonu ve ona ait yasal, sosyal ve dini uygulamalar aslında, yalnızca Hitit kraliyet ailesi tarafından kabul görmüş ve devlet arşivindeki yerini almış olanlardır. Özellikle Hattuşa'da yer alan tapınak mahallesinden ele geçirilen tabletlerdeki depo kayıtları ve tapınaklarda çalışan memurlar ile ilgili bilgiler, dinin, Hitit toplumunda nasıl kurumsal bir yapıya büründüğünün en açık göstergesidir.[384] Elbette Hitit dinindeki bu kurumsallık, kuruluşundan hemen sonra oluşmamıştır. Özellikle MÖ 15. yüzyıldan itibaren

[379] Hitit dininin iki temel boyutu vardır. Birincisi kendi gelenekleri olan yerel kültler ikincisi ise başkent Hattuşa merkezli krala bağlı olan devlet dinidir. O. Robert Gurney, **Some Aspects of Hittite Religion,** Oxford University Press, Oxford, 1977, (Hittite Religion), s. 1.

[380] Hitit mitoslarının birebir tercümeleri ve yorumları için bkz. Güngör Karauğuz, **Hitit Mitolojisi,** Çizgi Kitabevi, Konya, 2002, (Hitit Mitolojisi); Ahmet Ünal, "Hethitische Mythen und Epen", **Weisheitstexte, Mythen und Epen II,** Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1994, ss. 802-861.

[381] Beckman, **Hittite Religion**, ss. 84-85; Gary Beckman, "The Religion of the Hittites", **Biblical Archaeologist,** Cilt: 52, Sayı: 2-3, 1989, (The Religion of the Hittites), s. 98.

[382] Hititlerde kâtiplik bir teşkilatlanma içindeydi ve toplumun yüksek sınıfına ait bir meslek olarak kabul ediliyordu. Kâtiplerin Mezopotamya'da olduğu gibi özellikle tapınaklardaki okullarda yetiştiği öngörülse de henüz bu okulların varlığına dair kesin kanıtlar yoktur. Hattuşa'daki Yamaç Evi'nde ele geçirilen bir tablette GAB.ZU.ZU "öğrenci" ifadesinin geçmesi bu binanın okul olabileceği yönündeki görüşü güçlendirmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Cem Karasu, "Some Considerations on Hittite Scribes", **ArAnat,** Cilt: 1, AÜ Basımevi, Ankara, 1995, ss. 117-122; Meltem Doğan Alparslan, "Katipler ve Arşivler", **Hititler: Bir Anadolu İmparatorluğu,** (Ed. Meltem Doğan Alparslan ve Metin Alparslan), YKY, İstanbul, 2013, 376-389; Giulia Torri, "The Scribes on the House on the Slope", **VI. Congresso Internazionale die Ittitologia**, (Ed. Alfonso Archi ve R. Francia), SMEA, Cilt: 49, Roma, 2005, ss. 771-782.

[383] Beckman, **Hittite Religion**, s. 86.

[384] Beckman, **Hittite Religion**, s. 85.

yoğunlaşan dini uygulamaları kayıt altına alma ve panteonu sadeleştirme çalışmaları, kurumsallaşmanın en önemli adımları olarak görülmektedir.

Hitit dininin bir diğer önemli noktası ise birbirinden farklı kültürlerden etkilenerek onların çeşitli özelliklerini doğal bir şekilde benimseme yoluyla sergilediği senkretizm[385] (birleştiricilik) özelliğidir.[386] Yukarıda da değindiğimiz üzere Hititler Anadolu'da, sade ve kendi halinde bir coğrafyada değil aksine birbirinden farklı çok sayıda yerel kültürün hüküm sürdüğü, çok kültürlü bir manzarada imparatorluk haline gelmişlerdir. Bunlar arasında Anadolu'nun yerel halkı Hattiler, daha küçük gruplar olan Palalar, Luviler ve özellikle İmparatorluk döneminden itibaren Hitit dinini yoğun bir şekilde etkileyen Hurriler vardır. Kabul etmek gerekir ki ilk etapta karmaşık ve kontrol edilmesi güç gibi görünen bu çok kültürlülük, Hitit krallarının akılcı politikaları sayesinde avantaja çevrilmiştir. Onlar, devletin kuruluşundan itibaren yapılan seferlerde, fethedilen kentlerin ya da ülkelerin tanrılarını kültleriyle birlikte Hitit panteonuna dâhil etmiş, hatta bu tanrılar için başkent Hattuşa'da tapınaklar[387] inşa ettirme yoluna gitmişlerdir. Bu durum, Hitit dinine çok sayıda yerel tanrının katılmasına neden olmuş, böylece Hititlerin de kendilerini *LI-IM* DINGIR^{MEŠ} "Bin Tanrılı Halk" olarak tanımlamalarına imkân sağlamıştır.[388] Kuşkusuz bu uygulama Hititlere, Anadolu topraklarında uzun süre hüküm sürmenin de kapısını aralamıştır.

Bu özelliklere ek olarak, Hitit dininin öteki dünyadan çok yaşamın kendisine odaklandığını söylemek mümkündür. Dini metinlerin kayda değer bir bölümünde,

---

[385] Farklı din, düşünce ve kültürlerin birleşimi.

[386] Ana Arroyo, "Some Remarks on Hittite Rituals: The Relation Between Word and Object", **AoF**, Cilt: 37, Sayı: 2, Akademie Verlag, Berlin, 2010, s. 358.

[387] Bu sebeple başkent Hattuşa bir süre sonra tapınak merkezi haline gelmiştir. Özellikle MÖ 16. yüzyıldan itibaren şehir güneye doğru genişlemiş ve bu alanda inşa edilen tapınaklarla bir "tapınak mahallesi" kurulmuştur. Kazılarda, yirmiden fazla tapınağa ev sahipliği yaptığı tespit edilen bu alanda, başta Fırtına tanrısı ve Güneş tanrıçası olmak üzere yerel tanrıların da dâhil olduğu pek çok tapınak yapısı tespit edilmiştir. Bu bakımdan başkent aynı zamanda Hitit İmparatorluğu'nun tapım merkezidir. Detaylı bilgi için bkz. Jürgen Seeher, **Hattuşa Rehberi: Hitit Başkentinde Bir Gün**, Ege Yayınları, İstanbul, 1999; Horst Klengel, "Hattusa: Residence and Cult-Centre", **The Town as Regional Economic Centre in the Ancient Near East,** (Ed. Erik Aerts ve H. Klengel), Leuven University Press, Leuven, 1990, ss. 45-50; Peter J. Neve, "Hattusha, City of the Gods and Temples: Results of the Excavations in the Upper City", **Proceedings of the British Academy 80: Mortimer Wheeler Archaeological Lectures,** The British Academy, London, 1993, ss. 105-132; David J. Hawkins, "Hattusa: Home to the Thousand Gods of Hatti", **Capital Cities: Urban Planning and Spiritual Dimensions,** (Ed. J. G. Westenholz), Bible Lands Museum, Jerusalem, 1981, ss. 65-81.

[388] Laroche'un kataloğunda şu ana kadar 600'den fazla tanrı ismi tespit edilmiştir. Ayrıca kazı alanlarından gelen ya da okunmamış olan tabletlerin çözümlenmesi sayesinde bu sayı artmaya devam etmektedir. Itamar Singer, "The Thousand Gods of Hatti: The Limits of an Expanding Pantheon", **Concepts of the Other in Near Eastern Religions,** Israel Oriental Studies 14, (Ed. Ilai Alon, Ithamar Gruenwald ve Itamar Singer), Brill, Leiden-Boston, 1994, (Thousand Gods of Hatti), ss. 81-102.

ölümden sonrasına değil yaşamda karşılaşılan çeşitli durumlara, olaylara, hatta bizzat yaşamın kendisinin iyileştirilmesine odaklanıldığı görülür. Tanrılara bu nedenle sunumlar yapılır, bayramlar düzenlenir ve onlarla iyi geçinilmeye çalışılırdı. Metinlerde, Hitit insanının ölümden sonraki yaşam için yani öteki dünya kaygısıyla tanrılara hizmet ettiğine dair herhangi bir vurgu henüz tespit edilebilmiş değildir. Ancak tüm bunlar, Hitit dininde öteki dünya kavramının olmadığı anlamına da gelmez.[389] Onlar evrenin, gökyüzü Hit. "*nepiš*" (Süm. "AN", Akk. *ŠA-ME-E*) ve yeryüzü Hit. "*tekan*" (Süm. "KI", Akk. *ER-ṢE-TIM*) olmak üzere iki katmandan oluştuğuna inanıyorlardı. Ölüler dünyası olan yeraltı ise yeryüzünün bir parçası olarak algılanıyordu. Hititçe metinlerde, yeraltı dünyası kara toprak Hit. *dankuiš daganzipaš*, Süm. "GE_6-*iš* KI-*aš"* şeklinde ifade bulmaktadır. Hurri etkisiyle Hitit kültürüne giren ve yaratılış mitosu olarak da algılanan Kumarbi mitosunun bir bölümü olan Ullikummi şarkısında, gökyüzü ve yeryüzünün bakırdan bir bıçakla ikiye ayrıldığı okunmaktadır. Kaybolan tanrı Telipinu mitosunda ise yeraltı dünyasının 7 kapısına atıf yapılır. Metinler incelendiğinde, yeraltı dünyasına en fazla değinilen grubun mitoslar olduğu görülmektedir. Hititler için yeraltı dünyası karanlığın, kirliliğin mekânıydı. Ancak bu kirlilik daha çok ritüel kirliliğini (*papratar*) ifade ediyordu.[390] Ritüel metinlerinde özellikle yeraltı tanrılarının sunum mekanları arasında yer alan su ve çukurlar aracılığıyla yeraltı dünyası tanrıları ile iletişim kuruluyordu. Bunlar dışında doğal

[389] Ölümden sonraki hayat ile ilgili en detaylı bilgi KBo 22.178+KUB 48.109 metinlerinde geçmektedir. Burada Hitit algısında ölümden sonraki yaşamın nasıl olduğu ile ilgili çıkarım yapmaya imkan sağlayan şu cümlelere yer verilir:
"(ii 2) [. . . Kö]tü (3) *tenaụa*-[onu (?) alır/tutar. (?)] o [onları] tanıyamasın diye. (4) Kimse birbirini tanımaz. (5) Aynı anneden (doğan) kız kardeşler birbirlerini tanı[maz[lar. (6) Aynı babadan olan erkek kardeşler birbirlerini tanı(maz)lar. Anne [kendi] çocuğunu tanımaz. (8) [Evlat] [kendi] annesini tanı[maz]. (9)[. . .] tanı [maz] [. . .]. (10) [. . .] tanı [maz] [. . .]. (iii 1) İ[yil] bir masadan (2) yemek ye[me]zler. [İy]i bir sandalyeden (oturarak?) (3) yemek [y]emezler. [İ]yi bir kaptan (4) içmezler. [Gü]zel yemekler yemezler. (5) Benim güzel içeceğimden içmezler. (6) Onlar çamur parçaları yerler. (7) Çamurlu su (iç)erler (?)."
Tercümenin aslı ve metin hakkında detaylı bilgi için için bkz. Harry A. Hoffner, "A Scene in the Realm of the Dead", **A Scientific Humanist: Studies in Memory of Abraham Sachs,** (Ed. Erle Leichty, Maria dej. Ellis ve Pamela Gerardi), Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 9, Philadelphia, 1988, (A Scene in the Realm of the Dead), ss. 191-199.
[390] Detaylı bilgi için bkz. Hans G. Güterbock, "The Hittite Version of the Hurrian Kumarbi Myths: Oriental Forerunners of Hesiod", **AJA**, Cilt: 52, Sayı: 1, Archaeological Institute of America, 1948, ss. 123-134; Hans. G. Güterbock, "The Song of Ullikummi Revised Text of the Hittite Version of a Hurrian Myth", **JCS**, Cilt: 5, Sayı: 4, ASOR, 1951, ss. 135-161.

oyuklar, mağaralar, pınarlar, kaynaklar ve göller de yeraltı ile ilişkili yerler olarak kabul edilmektedir.[391]

Bir Hititli, doğumundan ölümüne kadar hangi işle meşgul olursa olsun hayatta kaldığı müddetçe tanrıların hizmetkârıdır ve tanrılar tarafından toplumda kendisine verilen rolü, en iyi şekilde yerine getirmekle mükelleftir. Tanrılara karşı görevini herkes eksiksiz bir biçimde yerine getirdiğinde toplumda denge oluşacağına inanılır. Bu açıdan dinin, Hitit toplumunun "dengeleyici gücü" olduğu çıkarımını yapmak da mümkündür.

Öte yandan Bryce, Hitit dininin "teolojik tartışmalardan uzak" daha çok "işlevsel ve pragmatik temellere dayalı bir din" olduğunu öne sürmektedir.[392] Ancak bu görüşün tamamına katılmak oldukça zordur. Zira dinin kendisinin işlevsel ve pragmatik olduğu aleni bir şekilde ortadadır. Fakat bu, yazılı belgelere dayanarak yapılan bir çıkarımdır. Çünkü uzunca bir süre pek çok yerel kültü içinde barındırmış, çeşitli kültürlerin dinlerinden etkilenmiş ve hayatının her anında din ile iç içe yaşayan bir toplumun, teolojik tartışmalara hiç girmediğini düşünmek mümkün değildir. Bu tartışmalar ile ilgili herhangi bir metnin henüz ele geçirilmemiş olması, konunun Hitit toplumunda yer etmediğinin kesin bir sonucu olarak anlaşılmamalıdır.

Bir dinin temelinde, tanrı algısı ve dolayısıyla ölümlüler ile tanrılar arasındaki ilişkiler yatar. Büyü ritüellerinin temel amacını da tanrılar ile ölümlüler arasındaki bu ilişkilerin düzenlenmesi oluşturur. Hitit toplumunun tanrı algısına baktığımızda bizi, içinden çıkılamaz gibi görünen geniş bir külliyat ve dinsel uygulamalar karşılar. Bunların tamamına burada detaylı bir şekilde değinmek pek tabii mümkün olmayacaktır. Aşağıdaki satırlarda yalnızca, Hitit tanrı algısı ile ilgili vurgulamadan geçilemeyecek kimi noktalara değinilecektir.

Öncelikle belirtmek gerekir ki tanrı anlamına gelen Hititçe kelime *šiu-/šiuni-* dir.[393] Bu kelime Yunanca "*theos* (θεός)", Latince "*deus*" ve Sanskritçe "*deva"*

---

[391] Hoffner, **A Scene in the Realm of the Dead**, ss. 191-199; Alberto Bernabé ve Ana Isabel Jimenéz San Cristóbal, "**Instructions for the Netherworld: The Orphic Gold Tablets,** Brill, Leiden-Boston, 2008, ss. 209-216; Fatma Sevinç, "Hititlerde Yeraltı Dünyası", **Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,** Cilt: 9, Sayı: 1, 2008, ss. 231-247.

[392] Trevor Bryce, **Hitit Dünyasında Yaşam ve Toplum,** Çev. Müfit Günay, Dost Kitabevi, Ankara, 2003, (Hitit Dünyasında Yaşam), s. 160.

[393] *šiuni-* kelimesinden türeyen *šiuniyatar* ise daha çok "tanrı heykeli, tanrıyı temsil eden figür, obje, nesne" anlamlarına gelir. Detaylı dilbilimsel açıklama için bkz. Hans G. Güterbock, Harry A. Hoffner ve Theo P. J. van den Hout (Ed.), **The Hittite Dictionary of Oriental Institute of the University of Chicago,** Cilt: Š/3, The Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago, 2013, (CHD), ss. 461-

sözcükleriyle aynı Hint-Avrupa kökeninden gelmektedir. Fakat metinlerde sıklıkla "DINGIR" Sümerogramı, ön belirteç (*predeterminatif*) olarak tanrı isimlerinin başında kullanılmaktadır. Hititler, doğaüstü tanrıların yanında demonları, dağları, nehirleri, su kaynaklarını, taşları hatta tapınakların kimi kısımlarını da kutsal kabul ederek tanrılaştırmışlardır. Bu tanrılar, yalnızca var olan dünyaya ait değildir. Onlar gökyüzünde, yeryüzünde, yer altında kısacası evrenin her yerindedir.

Yapılan araştırmalardan ve kazılarda ele geçirilen tabletlerin okunmasından sonra Eski Hitit ve İmparatorluk dönemleri arasında inanç, tanrılar ve dini uygulamalar bakımından çeşitli farklılıklar olduğu gözlenmiştir. Hitit dini, hiçbir zaman sınırları keskin ve belirgin bir din özelliği göstermemiştir. Hitit kültü durağan değildir, aksine sürekli ve önlenemez bir şekilde gelişip detaylandığı görülür. İşte bu nedenle, Hitit inanç sisteminin genel hatlarını incelerken dönemsel bir ayrıma gitmek konunun aktarılmasını kolaylaştırmaktadır.

MÖ 16. yüzyılın başlarına tarihlenen ve Hititlere ait en eski yazılı kaynak olan Anitta metnini incelediğimizde, bu dönemde bile bölgede yaşayan farklı halklar göze çarpmaktadır. Anitta'nın babası Pithana hâkimiyetindeki Kuşşara hanedanlığı, Neşa kentini fethettiği zaman kentin kralı esir alınırken Neşa halkının ise "anneler ve babalar" yapıldığı yazmaktadır.[394] Pithana'nın ölümünden sonra tahta geçen Anitta, Hattuş, Zalpuva/Zalpa[395], Şalativar[396] ve Puruşhanda[397] kentlerini ele geçirmiştir. Böylece bu kültürlerin birbirlerinden etkilenmeleri de kaçınılmaz olmuştur. İşte bu nedenle, söz konusu dönemden Hitit krallığının kuruluşuna kadar geçen kısa sürede kaynaşan kültür yapılarını ayrıştırmak elbette mümkün olamamış böylece Hitit

---

486; Alwin Kloekhorst, **Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexikon,** Brill, Leiden-Boston, 2007, ss. 763-765.

[394] Metnin üç nüshası mevcuttur. CTH 1.A KBo 3.22 MÖ 16. yüzyıla, CTH 1.B KUB 26.71 ve CTH 1.C KUB 36.98 ise MÖ 13. yüzyıla tarihlendirilmektedir. Anitta metninin tercümesi ve detaylı bilgi için bkz. Erich Neu, **Der Anitta-Text,** StBoT, Cilt: 18, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1974, (Der Anitta Text), s. 10 vd.

[395] Giuseppe F. del Monte ve Johann Tischler, **Die Orts- und Gewässernamen der Hethitischen Texte**, RGTC VI, Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden, 1978, (Die Orts- und Gewässernamen), ss. 490-492. Zalpa kentinin lokalizasyonu hakkında detaylı bilgi için bkz. Volkert Haas, "Zalpa, Die Stadt am schwarzen Meer und das althethitische Königtum", **MDOG**, Cilt: 109, Berlin, 1977, ss. 15-26; Özlem Sir Gavaz, "Hitit Kenti Zalpa'nın Yeri Üzerine", **Anadolu,** Sayı: 31, AÜ Basımevi, Ankara, 2006, ss. 1-18.

[396] Niğde ile Tuz Gölü arasına yerleştirilmek istenmektedir. Del Monte ve Tischler, **Die Orts- und Gewässernamen**, ss. 333-334.

[397] Tuz Gölü'nün güneyine Acem Höyük'e yerleştirilmek istenmektedir. Del Monte ve Tischler, **Die Orts- und Gewässernamen**, ss. 323-324.

imparatorluğu baştan çok kültürlü bir zeminde hayat bulmuştur. Bununla birlikte, Anitta metninde Hattuş'u bir gecede yerle bir ettiği ve düşman kentini lânetlediği yazmaktadır. Daha sonra ise kentin, Fırtına tanrısının boğaları Hurri ve Şerri'nin otlağı yapıldığı belirtilir. Anitta ayrıca kente tohumlar eker ve bu alanda kim yeni bir kent kurarsa onu Fırtına tanrısının lânetleyeceğini ifade eder. Hattuş'un baş tanrıçası Halmaşuit'i ise Neşa'ya götürür ve onun için yeni bir tapınak inşa ettirir.[398] Anitta'nın baş tanrıça Halmaşuit kültünü Neşa kentine taşıması, daha sonra Hititler tarafından sıkça uygulanacak olan ve geleneğe dönüşerek Hitit dinini şekillendiren yerel kültlerin başkente getirilmesi uygulamasının erken bir örneğini teşkil eder. Ancak Anitta'nın bu lâneti, Hattuşili'yi pek etkilememiş olacak ki o, Hitit krallığının başkenti olarak Hattuş'u tayin etmiştir.[399]

I. Hattuşili çok kültürlü bir bölgede devlet kurmuş, ancak din konusunda değişiklik yapmak hiç de kolay olmadığından ve toplumsal birliği sağlamak için dine duyulan ihtiyaç yüzünden, Hatti tanrıları başta olmak üzere bölgede yaşayan diğer halkların tanrılarını da devlet dini içinde tutmaya devam etmiştir. Öte yandan bu dönemde, yönetici grup Hititli iken halkın büyük bir kısmı Hatti ve Luvi kökenlidir. Bu nedenle panteonun çoğunluğunun Hatti tanrılarından oluşması şaşırtıcı değildir. Ayrıca bölgede yer alan Pala ülkesi[400] de Hatti kültürünün etkisi altındadır. Pala panteonu, özellikle Luvi inançlarında baskın olan eski Hint-Avrupa gelenekleri ile sıkı bir ilişki içindedir. Ancak bölgede hakim olan Hatti geleneği sebebiyle, bu dönemde Luvi ve Pala tanrılarına genellikle Hattice isimler verildiği görülür. Yine de herhangi bir tanrıyla eşitlenemeyen ve Hitit panteonunda kendi isimleriyle tapım gören Luvi ve Pala tanrıları da mevcuttur. Bu dönemde Hitit kültünde Suriye ve Mezopotamya etkisi henüz görülmez. İmparatorluk dönemi ile karşılaştırıldığında Eski Hitit dönemine ait

[398] Singer, **Thousand Gods of Hatti,** ss. 84-85.

[399] I. Hattuşili'den önce yaşamış Labarna ünvanına sahip başka bir Hitit kralının olduğu yönünde de görüşler vardır. Labarna ve I. Hattuşili hakkında detaylı bilgi için bkz. Bryce, **The Kingdom of the Hittites,** ss. 61-95.

[400] Pala ülkesi, antik dönemde Paphlagonia olarak bilinmektedir. Boğazköy'den ele geçirilen tabletlerin birkaçında "Palalı insan/nesne" anlamında *palaumnili* sözcüğü geçmektedir. Yasalarda ise Hitit yönetimi altındaki bir idari birlik olarak karşımıza çıkmaktadır. Pala'dan gelen ve Hitit metinlerine girmiş tek kişi bir büyü ritüelinin uygulayıcısı olan yaşlı kadın Anna'dır. Pala dili, Hitit ve Luvi dillerine yakın olmakla birlikte uzun süre Hattice'nin etkisi altında kalmıştır. Detaylı bilgi için bkz. Maciej Popko, **Völker und Sprachen Altanatoliens,** Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2008, ss. 60-65; Maciej Popko, "Zur Luwischen Komponente in den Religionen Altanatoliens", **AoF,** Cilt: 34, Sayı: 1, Akademie Verlag, Berlin, 2007, ss. 63-69; Theo P. J. Van den Hout, "Pala, Palaer, Palaisch", **RlA,** Cilt: 10, de Gruyter, 2003-2005, ss. 191-192.

metinlerin, dini konular hakkında oldukça kısıtlı bilgiler ihtiva ettiğini söylemek mümkündür. Özellikle Anadolu'nun batısı ve Luvi bölgesindeki inançlar hakkındaki bilgiler yok denecek kadar azdır.[401]

Eski Hitit döneminde panteon, Hitit başkenti Hattuşa'da tapınılan tanrılar ve yerel kültlerin tanrılarından oluşuyordu. Kült, kral ve kraliyet ailesi tarafından yapılan törenlerle yürütülmekteydi. Tapınılan tanrıların büyük bir kısmı Hatti kültürüne aitti. Hattuşa, Arinna, Zippalanda[402] ve Nerik[403] kentleri en önemli kült merkezlerini oluşturmaktaydı. Kült bakımından önemli diğer kentler arasında ise Ankuva[404], Taviniya[405] ve Katapa[406] vardı. Bu kentler hiyerarşik bir sisteme göre belirlenirdi. Ancak Hitit devlet panteonunun yapısı, özellikle Hattuşa ve Arinna kentlerinin geçmişlerindeki dini temellere yani yerel panteonlara ve kraliyet ideolojisine dayanıyordu. Tıpkı Hitit devleti gibi tanrıların da merkezi Hattuşa idi. Bu durum imparatorluk dönemine kadar devam etmiş ancak Hitit toprakları genişledikçe farklı kentler de kült merkezi olarak işlev görmüştür. Dinin siyasi boyutunu yansıtan bu

---

[401] Taracha, **Religions of Second Millenium,** ss. 36-37; Volkert Haas, "Hitit Dini", **Hititler ve Hitit İmparatorluğu. 1000 Tanrılı Halk,** (Ed. Wenzel Jakob), Kunst-und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, 2002, Bonn, (Hitit Dini), s. 438.

[402] Hititlerin kült merkezlerinden biri olan Zippalanda kentini Popko, Alacahöyük ile eşitlerken, Gorny ise bu görüşü redderek kenti Kuşaklı höyüğe yerleştirmektedir. Her iki görüş hakkında detaylı bilgi için bkz. Maciej Popko, **Zippalanda: Ein Kultzentrum im Hethitischen Kleinasien,** Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1994; Ronald L. Gorny, "Review: Zippalanda and Ankuwa: The Geography Of Central Anatolia In The Second Millennium B. C.: Zippalanda: Ein Kultzentrum Im Hethitischen Kleinasien By Maciej Popko", **JAOS,** Cilt: 117, Sayı: 3, AOS, 1997, ss. 549-557; Maciej Popko, "Zippalanda and Ankuwa Once More", **JAOS,** Cilt: 120, Sayı: 3, AOS, 2000, ss. 445-448.

[403] Nerik kenti, Oymaağaç Höyüğü (Vezirköprü) ile eşitlenmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Ali M. Dinçol ve Jak Yakar, "Nerik Şehrinin Yeri Hakkında", **Belleten**, Cilt: 38, Sayı: 152, TTKY, Ankara, ss. 563-572; Volkert Haas, **Der Kult von Nerik: Ein Beitrag zur hethitischen Religionsgeschichte,** Studia Pohl 4, Päpstliches Bibelinstitut, Rome, 1970, (Der Kult von Nerik).

[404] Ankuva'nın lokalizasyonu ile ilgili genel olarak kabul edilen görüş bu kentin Alişar Höyüğe yerleştirilebileceğidir. Detaylı bilgi için bkz. Gorny, ss. 549-557; Gojko Barjamovic, **A Historical Geography of Anatolia in the Old Assyrian Colony Period,** CNI 38, Museum Tusculanum Press, Copenhagen, 2011, ss. 312-316; Ahmet Ünal, "Nochmals zur Geschichte und Lage der Hethitischen Stadt Ankuwa", **SMEA,** Cilt: 24, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1984, ss. 87-108; Danielle Crasso, "The Location of Ankuwa and the Geographic Connections with the Hittite Capital and the Neighbouring Towns", **New Perspectives on the Historical Geography and Topography of Anatolia in the II and I Millenium B.C.,** (Ed. K. Strobel), Eothen, Cilt: 16, Firenze, 2008, ss. 87-129.

[405] Hitit kenti Tavium, Nefesköy ile eşitlenmek istenmektedir. Detaylı bilgi için bkz. del Monte ve Tischler, **Die Orts- und Gewässernamen,** ss. 416-418.

[406] *nuntariyašḫa*-bayramında kralın ziyaret ettiği kentlerden biri olan Katapa'nın başkente yakın kentlerden biri olduğu düşünülmektedir. Genel olarak Alacahöyük ve Mecitözü arasında bir yerde olduğu kabul edilir. Kentin lokalizasyonu hakkında detaylı bilgi için bkz. del Monte ve Tischler, **Die Orts- und Gewässernamen,** ss. 197-201.

durum, Hitit kralının ve devletin gücünü artırmış, yerel bölgelerde Hitit hâkimiyetinin hissedilmesine katkı sağlamıştır.[407]

Eski Hitit dönemi tanrıları hakkında en detaylı bilgi, bayram metinlerinde özellikle de yağmur yağmasını sağlamak için kutlanan Hatti kökenli KI.LAM bayramı metninde karşımıza çıkar. Metinde, bayram töreni sırasında tapınılan tanrılara ait iki adet liste verilmiştir. Listelerdeki tanrı isimlerinin büyük bir kısmının Hattice olması, onlara Eski Hitit döneminde tapınılmaya başlandığının da bir göstergesidir.[408]

Metne göre Hitit panteonunun başında Fırtına tanrısı ve eşi Güneş tanrıçası vardır. Bu tanrı çifti, diğer Hitit kentlerinde de benzer şekilde en üst sıradadır. Hattice *Taru*, Hititçede *Tarhun(a)*, Luvicede ise *Tarhunt(a)* olarak adlandırılan Fırtına tanrısı, başkent Hattuşa dışındaki Hitit kentlerinde farklı yerel isimler ya da takma adlarla tapım görmektedir. Fırtına tanrısının Palaca ismi ise *Zaparva/Ziparva*'dır. Öte yandan Güneş tanrıçasına adını veren güneş, Hattice *eštan* olarak yazılır ve Hititçe *ištanu*-[409] sözcüğünün kökenidir. Arinna'nın Güneş tanrıçası ayrıca "Toprak Ana" anlamına gelen *Arinnit(i/u) Vurunşemu* unvanına da sahiptir. Güneş tanrıçası, Hitit imparatorluğunun yıkılışına kadar "Hatti ülkesinin hanımı (GAŠAN-*IA* KUR ^{URU}*Ḫatti*)", Fırtına tanrısı ise "Efendi (EN-*IA*)" unvanını korumuştur.[410]

KI.LAM metninde yer verilen bir diğer tanrıça ise Hattuşa'nın hamisi İnar(a)'dır. Bu tanrıça, yaban hayatın ve doğanın hamisi olarak koruyucu tanrılar grubuna aittir. Luvice metinlerde *Hapantali(ya)* olarak geçmektedir. Fırtına tanrısı ve Güneş tanrısından sonra kentleri koruyan en önemli tanrı İnar'dır. Bir süre sonra İnar, bereket tanrısı *Kam(m)am(m)a* ve İmparatorluk döneminde koruyucu tanrı ^{D}LAMMA[411] ile eşitlenmiştir. Eski Hitit döneminde, kentlerin koruyucu ilahı olarak genellikle tanrıçaların tapım gördüğü anlaşılmaktadır. Öte yandan yerel kültlerde

---

[407] Taracha, **Religions of Second Millenium,** ss. 38-39.

[408] KI.LAM bayramı metninde geçen tanrıların listesi için bkz. Itamar Singer, **The Hittite KI.LAM Festival I**, StBoT, Cilt: 27, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1983, (The Hittite KI.LAM Festival I), ss. 101-103 özellikle s. 102'de tanrıların sıralı listesi görülebilir; detaylı tanrı listesi için bkz. Itamar Singer, **The Hittite KI.LAM Festival II**, StBoT, Cilt: 28, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1984, ss. 235-242.

[409] Starke, bu kelimenin Luvice olduğu görüşündedir. Frank Starke, **Die keilschrift-luwischen Texte in Umschrift,** StBoT, Cilt: 30, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1985, (Die keilschrift-luwischen Texte), ss. 297-299.

[410] Taracha, **Religions of Second Millenium,** s. 47; Fatma Sevinç, "Hitit Dininde Arinna'nın Güneş Tanrıçası ve Onunla Özdeş Tutulan Diğer Tanrıçalar", **Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı:1, Kars, 2008, ss. 175-195.

[411] Hitit koruyucu tanrıları ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Gregory McMahon, **The Hittite State Cult of the Tutelary Deities,** The Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago, 1991, (Tutelary Deities).

Fırtına Tanrısı, Telipinu ve *Kam(m)am(m)a* gibi eril tanrılar da bu görevi üstlenmişlerdir. Hitit devletinin yıkılışına kadar devlet kültünde öncelikle Güneş tanrıçası ve eşi Fırtına tanrısına, daha sonra ise koruyucu tanrı İnar(a)/*Kam(m)am(m)a/*LAMMA'ya sunum yapıldığı görülmektedir. [412] Eski Hitit dönemine ait metinlerde dikkati çeken diğer tanrılar ise "ülkenin kralı" epitetiyle Hatti savaş tanrısı Vurunkatte (ZABABA), taht tanrıçası Hanvaşuit (Hit. Halmaşuit), Fırtına tanrısı Telipinu, gün tanrısı Şivat (Süm. ^{D}UD.SIG$_5$, İzziştanu), Taşimmeti (Fırtına tanrısının eşi), yeraltı tanrılarından ise Lelvani, İştuştaya ve Papaya, tahıl tanrısı Kait, Haşammeli ve Zilipuri 'dir.[413] Ayrıca, yine Eski Hitit dönemi metinlerinde geçen ay tanrısı Kaşku (Hit. Arma, Hur. Kuşuh) ritüeller ve anlaşmalardaki yemin tanrılarındadır. Yine Hatti tanrıçası Katahzipuri, sürülerin ve evlerin koruyucu tanrısıdır ve sonraları Kamruşepa ile eşitlenmiştir. Bunların yanında Hatti tanrıları Şulinkatte (Süm. NERGAL) ve Zithariya, Kaneş tanrıları Pirva, İlali, Tarava ve Aşşiyat vardır. Bu tanrılar, Eski Hitit döneminin temel tanrılarıdır.[414]

İmparatorluk dönemine (MÖ 1400-1209) gelindiğinde ise artık panteona katılan yerel kültler ile birlikte tanrı sayısı muazzam seviyelere ulaşmıştır. Öyle ki kült içinde bir tanrının çok sayıda muadili vardır.[415] Bu dönemde Hattuşa başta olmak üzere çevredeki yerel kült merkezlerinde tapım gören 300'den fazla tanrıyı barındıran devlet kültü, neredeyse işleyemez hale gelmişti. Bu noktada IV. Tuthaliya'nın ülkenin çeşitli yerlerine görevliler göndererek yerel kültlerin sayımını yaptırdığı kült envanter metinleri (CTH 501-530), tapınaklar ve ihtiyaçları hakkında bilgiler verirken tanrı sayısının da ne kadar fazla olduğunu gözler önüne serer.[416] Bunlarla doğru orantılı olarak bayramlar ve dini uygulamaların sayısı o kadar artmıştır ki, Hitit kralı başrahip olarak törenlere katılmaktan askeri seferlerini dahi idare edemez olmuştur. Bu durumu azaltmak için öncelikle Hitit tanrıları ile Hurri tanrılarının eşleştirilmeye başlandığı görülür. Hitit kültünün Hurrileşmesini hızlandıran bu sistematikleştirme yöntemi, iki şekilde uygulanmış gibi görünmektedir. Bunlardan ilki aynı görevdeki iki tanrının

[412] Bryce, **Hitit Dünyasında Yaşam,** ss. 164-165.
[413] Taracha, **Religions of Second Millenium,** s. 46.
[414] Gurney, **Hittite Religion,** ss. 12-13.
[415] Örneğin metinlerde çok sayıda Fırtına tanrısı, Güneş tanrısı ve İştar geçer. İştar/Şauşga kültü ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Gary Beckman, "Ištar of Niniveh Reconsidered", **JCS,** Cilt: 50, ASOR, 1998, (Ištar of Niniveh), ss. 1-10.
[416] Bryce, **Hitit Dünyasında Yaşam**, ss. 153-154.

birbirinin yerine kullanılabilmesinin yolunun açılmasıdır. Özellikle sunumlar esnasında bu tanrıların isimlerinin birbirinin yerine kullanılmasında bir sakınca görülmemiştir. İkinci yöntem ise sınıflandırmadır (*kaluti*)[417] ve kentlerin tüm Fırtına tanrıları, Güneş tanrıçaları, koruyucu tanrılarının (^{D}LAMMA) bir araya getirilmesiyle uygulanır.[418]

MÖ 15. yüzyılın başlarında I/II. Tuthaliya döneminde yaşanan politik gelişmelerle birlikte, Hitit dininde de yeni bir dönemin başladığı görülür. Bu dönemde, büyük bir kısmı Hurri etkisindeki Kizzuvatna bölgesinden gelen yeni edebi ve dini gelenekler, Hitit kültürünü önemli ölçüde etkisi altına alır.[419] Bu sürecin temel aktörleri ise Hitit kralları ile evlenen Hurrili kraliçelerdir. II. Tuthaliya'nın eşi Nikalmati ve oğulları Arnuvanda'nın eşi Aşmunikal'in yanında, metinlerde adından en fazla söz ettiren Hurrili kraliçe III. Hattuşili'nin eşi Puduhepa'dır. O, Lavazantiya kenti İştar'ının rahibi Pentipşarri'nin kızıdır. Yazılı belgelerden onun, Hurri dini geleneklerine sıkı sıkıya bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Hurri tanrıları ile Hitit tanrılarının eşleştirilmesi yoluyla yapılan sadeleştirme çalışmalarının en güzel örneği Puduhepa'nın bir dua metninde karşımıza çıkar. "*Arinna'nın Güneş Tanrıçası sen tüm ülkelerin kraliçesisin! Hatti ülkesinde senin adın Arinna'nın Güneş tanrıçasıdır. Fakat sedir ülkesi yaptığın yerde senin adın Ḫepat'tır."*[420]

Bu noktada değinilmesi gereken kayda değer bir başka konu da Hatti, Pala, Luvi ve Hurri etkisinin yanında, Hitit panteonuna Arzava kökenli hiçbir tanrının kalıcı olarak alınmamış olmasıdır. Metinlerde, bu bölgeden yalnızca Viluşa'lı tanrı *Appaliuna*'nın[421] adı geçmektedir. Öte yandan, ne Kizzuvatna ne de bir dönem Hitit

---

[417] Hit. *kaluti, "*daire, çember" anlamlarına gelmektedir ve aynı özellikteki tanrıların bir araya getirilerek tek bir grup altında birleştirilmesini öngörür. Johannes Friedrich, **Hethitisches Wörterbuch**, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1952, (HWb), s. 96.

[418] Singer, **Thousand Gods of Hatti,** s. 90.

[419] Amir Gilan, "Hittite Religious Rituals and the Ideology of Kingship", **Religion Compass,** Cilt: 5, Sayı: 7, 2011, s. 277.

[420] Metnin tamamının tercümesi için bkz. Albrecht Goetze, "Hittite Prayers", **ANET,** (Ed. James B. Pritchard), 3rd Edition, Princeton University Press, Princeton, 1969, (Hittite Prayers), ss. 393-394.

[421] Viluşa Çanakkale'nin Tevkifiye köyü yakınlarında yer alan Troya antik kenti ile eşitlenmektedir. *Appaliuna* ismi ise ilk olarak Hitit kralı Muvattalli ile Viluşa'lı Alakşandu arasında yapılan anlaşma metninde geçmektedir. Tanrı Appaliuna çalışmalarda Yunan tanrısı Apollon ile eşitlenmek istenmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Edwin L. Brown, "In Search of Anatolian Apollo", **ΧΑΡΙΣ: Essays in Honor of Sara A. Immerwahr**, (Ed. Anne P. Chapin), The American School of Classical Studies at Athens, Princeton, 2004, ss. 246-248; Hans G. Güterbock, "Troy in Hittite Texts? Wilusa, Ahhiyawa and Hittite History", **Troy and the Troyan War: A Symposium Held at Bryn Mawr College,** Ed. Machteld J. Mellink, Bryn Mawr Commentaries, Bryn Mawr, 1986, ss. 33-44.

başkentliği yapmış Tarhuntaşşa'nın tanrılarının metinlerde özel olarak belirtilmemesi de dikkat çekicidir. Yazılı kaynaklarda bu bölgelerin tanrılarından, Hatti'nin tüm tanrıları ifadesinden sonra "*Kizzuvatna'nın tüm tanrıları*" ya da "*Hatti ve Tarhuntaşşa'nın tanrı ve tanrıçaları, gökyüzünün (ve) yeryüzünün, büyük denizin, dağların, nehirlerin ve kaynakların tanrıları*" şeklinde genel bir cümleyle bahsedilmektedir. Tarhuntaşşa kökenli olan ve kaynaklarda adı geçen tek tanrı II. Muvattalli'nin dua metninde (KUB 6.45) koruyucu tanrısı olarak geçen Fırtına tanrısı, *Pihaşşaşşi*'dir.[422]

Öte yandan, sistematikleşmenin sonucunda Hititçe *kaluti* olarak adlandırılan tanrı ve tanrıça grupları da ortaya çıkmıştır. Bu durum, en net şekliyle MÖ 13. yüzyıla tarihlendirilen Yazılıkaya Açık Hava Tapınağı'nda[423] görülebilmektedir. Tapınaktaki tanrı kabartmalarının üzerinde Hurrice yazılmış isimler, imparatorluğun sonuna yaklaşırken Hitit ve Hurri dinlerinin adeta birbirine geçmiş olduğunun önemli bir göstergesidir.[424]

Yukarıdaki satırlarda Hitit dininin tarihsel olarak nasıl bir gelişim çizgisi izlediğini kısaca açıklamış olduk. Fakat konu kapsamında açıklanması gereken bir diğer nokta da devlet dini içindeki tanrı algısının mahiyetidir. Bu bakımdan dikkat çekilmesi gereken ilk nokta belki de Hitit tanrı algısında, tanrı ve insanlar arasında kesin bir ayrım görülmediği konusudur. Tanrıların dünyası sistem ve işleyiş

---

[422] Singer, **Thousand Gods of Hatti,** ss. 93-96; Joost Blasweiler, "Tarhuntassa, city of king Muwattalli II and the Stormgod of Piḫaššašši", **Arnhem: Anatolia in the Bronze Age,** Sayı: 6, Leiden, 2014, ss. 1-55. Kraldan krala göre değişen koruyucu tanrı algısının, başkenti Hattuşa'dan Tarhuntaşşa'ya taşıdıktan sonra II. Muvattalli'nin koruyucu tanrı olarak kendisine *Pihaşşaşşi*'yi seçmesiyle başladığı öne sürülmektedir. Yasemin Arıkan, "Hitit Dini Üzerine Bir İnceleme", **AÜDTFCD,** Cilt: 38, Sayı: 1/2, Ankara, 1998, ss. 271-285. *Pihaşşaşşi* Luvice "şimşek, parlama, pırıltı" anlamlarına gelen *piḫaš/piḫatta* sözcüğünden türetilmiştir. Şimşeğin Fırtına tanrısı olarak da yorumlanır. Haas, **Hitit Dini,** s. 440; Manfred Hutter, "Luvi Dininin Nitelikleri", **Luviler: Anadolu'nun Gizemli Halkı**, (Ed. H. Craig Melchert), Çev: Barış Baysal ve Çiğdem Çidamlı, Kalkedon Yayınları, İstanbul, 2010, (Luvi Dini), s. 202; *Pihaşşaşşi* aynı zamanda Zeus için yıldırım ve şimşekleri taşıyan Pegasos (Πήγασος) ile de eşitlenmektedir. Ilya Yakubovich, **Sociolinguistics of the Luvian Language,** Cilt: 1-2, Yayınlanmış Doktora Tezi, The University of Chicago, Chicago, 2008, (Luvian Language I-II), s. 184.

[423] Yazılıkaya'nın MÖ 16. yüzyıldan itibaren Hititler tarafından kutsal bir alan olarak kullanıldığı düşünülmektedir. III. Hattuşili burada tapınak kompleksi inşa ettiren ilk kraldır. İki ayrı odadan oluşan ve bugüne kadar tespit edilmiş en önemli Hitit tapım alanı olan Yazılıkaya Açık Hava Tapınağı'nda yer alan A odasının, Fırtına tanrısının *ḫuṷaši* tapınağı ya da yeni yıl bayramı evi (Babil geleneğindeki *bīt akītu*) olabileceği öne sürülürken, B odasının ise IV. Tuthaliya'nın mezar ya da anma odası olduğu düşünülür. Detaylı bilgi için bkz. Jürgen Seeher, "İmparatorluk Panteonu'na Bakış: Yazılıkaya Kaya Tapınağı", **Hititler ve Hitit İmparatorluğu. 1000 Tanrılı Halk,** (Ed. Wenzel Jakob), Kunst-und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn, 2002, ss. 443-444; Jürgen Seeher, **Taşa Yontulu Tanrılar: Hitit Kaya Tapınağı Yazılıkaya,** Çev. Selma Bulgurlu Gün, Ege Yayınları, İstanbul, 2011.

[424] Beckman, **The Religion of the Hittites,** s. 99.

bakımından adeta ölümlülerinkinin kopyasıdır.[425] Onlar da insanlar gibi yemek yiyebilir, içebilir ve müzikle eğlenebilir. Hatta insanlar gibi mal mülk edinme konusunda da istekli oldukları söylenebilir.[426] Panteonun başında Fırtına tanrısı *Teşup* ve onun eşi Güneş tanrıçası (*Hepat*), oğulları Zippalanda kentinin Fırtına tanrısı (*Şarruma*)[427], kızları *Mezulla* ile torunları *Zintuhi*'nin yer aldığı bir aile vardır.[428] Tüm tanrılar, tıpkı insanlar gibi birbirlerine akrabalık bağıyla bağlıdır ve her biri çeşitli görevlerden sorumludur. Bu, ritüellerde de karşımıza çıkan çeşitli durumlarda neden birbirinden farklı tanrılara sunum yapıldığının cevabı gibidir.

Hitit metinleri, ne yasal ne de dini anlamda ideal insan modeli çizmez. Hitit algısında, bir insanın, her zaman suçlu ya da günahkâr olma eğiliminin var olduğu vurgusu dikkati çeker.[429] Bu nedenle suçsuzluğa ve masumiyete tanıklık edilmesi gerektiğinde, "*tuliya*-"[430] yani "tanrılar meclisi" göreve çağrılır. Özellikle dualarda sıkça karşımıza çıkan tanrısal meclisin kurulması, konumuz kapsamındaki büyü ritüellerinde de görülmektedir. Sınır düşmanlarına yemin ritüelinde, Kaşka ülkesinin tanrılar meclisinin davaya (*DI-NAM*) bakması için çağrıldığı görülmektedir.

---

[425] Ada Taggar-Cohen, "Concept of the Divine in Hittite Culture and the Hebrew Bible: Expression of the Divine", **JISMOR,** Sayı: 9, Doshisha University, Kyoto, 2014, (Concept of the Divine), ss. 29-50. Bu konu rahiplere ve tapınak personeline talimatları içeren CTH 264 KUB 13.4 Öy. I 21-26'da şu şekilde geçmektedir: "*21 İnsan(lar)ın ve tanrıların ruhen herhangi bir farkı (var mıdır)? Asla böyle bir (fark) yok(tur). 22 (Onlar) ruhen bir(dir) Bir köle beyinin huzuruna çıktığı zaman 23 o yıkanmış ve temiz (elbiseler) giyinmiştir 24 ve ona ya yiyecek verir ya da ona içecek verir 25 ve beyi yiyip içtiğinden 26 ruhen rahatlamış(tır) ve ona (karşı) hoşnutluk duyar*." Aygül Süel, *"ḫannaḫaniya*- Fiilinin Anlamı Üzerinde Bir İnceleme", **AÜDTCFD,** Cilt: 31, Sayı: 1/2, 1987, ss. 429-433; Jared L. Miller, **Royal Hittite Instructions and Related Administrative Texts,** (Ed. Mauro Giorgieri), SBL, Atlanta, 1994, ss. 244-266.

[426] Taggar-Cohen, **Concept of the Divine,** s. 36.

[427] Hurrilerden Hitit kültüne geçen tanrı Şarruma, Hitit kralı IV. Tuthaliya'nın kişisel tanrısıdır ve bu tanrı Yazılıkaya'da babası Teşup ve annesi Hepat'ın hemen arkasında tasvir edilmiştir. Hitit sanatında genellikle bir çift ayak ile tasvir edildiği görülür. Detaylı bilgi için bkz. Emanuel Laroche, "Le Dieu Anatolien Sarrumma", **Syria: Revue D'Art Oriental et D'Archéologie,** Cilt: 40, Sayı: 3, Paris, 1963, ss. 277-302.

[428] Beckman, **Hittite Religion,** s. 90; Haas, **Hitit Dini,** s. 439.

[429] Ahmet Ünal, "The Role of Magic in the Ancient Anatolian Religions according to the Cuneiform Texts from Boğazköy-Ḫattuša", **Essays on Anatolian Studies in the Second Millenium B.C.**, BMECCJ, Cilt: 3, (Ed. H. I. H. Prince Takahito Mikasa), Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1988, (The Role of Magic), s. 61.

[430] Hit. *tuliya*-- Hitit metinlerinde genellikle herhangi bir suç işlendiğinde başvurulan meclistir. Özellikle Telipinu yasaları herhangi bir günah işlenmesi durumunda bu kişi kraliyet ailesinden bile olsa doğrudan *tuliya*- meclisine başvurulması gerektiğini emreder. Bu meclise genellikle adli durumlarda başvuru yapılır ve o, adaleti sağlamakla yükümlüdür. Öte yandan soylular meclisi olarak kabul edilen ve *panku*- olarak adlandırılan bir meclis daha vardır ve Hitit kralı ülke ile ilgili bir karar vereceği zaman *panku-*'yu göreve çağırır. *panku*- ve *tuliya*- ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Gary Beckman, "The Hittite Assembly", **JAOS,** Cilt: 102, Sayı: 3, AOS, 1982, ss. 435-442; de Martino, **Hititler,** ss. 78-79.

CTH 422 A KUB 4.1 Öy. II 1'-6'[431]

1 *nu ki-iš-ša-an me-ma-i ŠA* KUR ^{URU}*Ka-aš-ga*

2 DINGIR^{MEŠ} *ka-a-ša-aš-ma-aš tu-li-ia ḫal-zi-ia-ú-en*

3 *nu ú-u̯a-at-te-en*

4 *nu iz-za-at-te-en e-ku-ut-te-en*

5 *nu-uš-ma-aš-ša-an ka-a-ša DI-NAM ku-it*

6 *ar-nu-um-me-ni na-at iš-ta-ma-aš-te-en*

"Ve şöyle konuşur: *Kaşka* ülkesinin tanrıları! İşte! Biz *tuliya*-meclisini çağırdık. Ve siz geliniz! Ve yiyiniz, içiniz! Ve bizim gelmesine neden olduğumuz bu davayı ve onu dinleyiniz!"

Öte yandan Büyük kral Tuthaliya'nın yerine geçme ritüelinde ise bu kez göreve çağrılan meclis yer altında yaşayan kitonik tanrıların meclisidir.

CTH 448.4.1.b.A KUB 42.94+HHT 80 Ay. IV? 6'-8'[432]

6' *a-pu-uš*$^{!}$*-ma-u̯a-za* [*le-*(⌜*e*⌝ ⌜*še*⌝-⌜*ek*⌝*-te-ni*) (⌜*na*⌝-⌜*at*⌝) *ták-na-aš/kat-te-er-ru-uš* DINGIR$^{MEŠ?}$]

7' *tu-li-ia ti-ia*[*-an-*(⌜*zi*⌝ *nu-za ŠA* LUGAL) *u̯a-aš-du-la-aš pí-di Ú-UL ku-it-ki*$^{?}$]

8' *kap-pu-u-u̯a-an-z*[*i . . .*

"Sizi [as(la fark etmesinler!) (Ve onlar) yeraltının (kitonik) tanrılarının$^{?}$] meclisi toplan[sınlar! Ve kralın) günahlarının yerine asla herhangi bir şeyin$^{?}$] hesabını yapmasınla[r. . . ."

Hitit algısında tanrılar, insanların yaptıkları sunumlara bağımlıdır. İnsanlar ise tanrıların kızmaması ve kendilerini herhangi bir felaket ya da hastalıkla cezalandırmaması için devamlı surette gerekli sunumları yaparak onları hoş tutmaya çalışırlar. Bu konudaki en güzel örnek, II. Murşili'nin ülkedeki salgın hastalığın insanları kırıp geçirmesi sırasında tanrılara ettiği duada görülür:

"*Hatti ülkesindeki herkes ölüyor, şimdi size kim ekmek ve sıvı sunacak. Tanrıların tarlalarında çalışan çiftçiler ölüyor, artık kim tanrıların topraklarını ekip,*

---

[431] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. José Virgilio Gabriel Garcia Trabazo, **Textos Religiosos Hititas: Mitos, Plegarias y Rituales, Biblioteca de Ciencias Biblicas y Orientales,** BCBO 6, Editorial Trotta, Madrid, 2002, (Textos Religiosos Hititas), ss. 507-509.

[432] Metnin devamı ve tercümesi için bkz. Piotr Taracha, **Ersetzen und Entsühnen: Das mittelhethitische Ersatzritual für den Großkönig Tutḫalija (CTH 448.4) und verwandte Texte**, CHANE, Cilt: 5, Brill, Leiden-Boston, 2000, (Ersetzen und Entsühnen), ss. 34-37, 48-53.

hasadı yapacak. Tanrılara sunulacak ekmekleri hazırlayan değirmenci kadınlar ölüyor, artık onlar sunu ekmekleri yapamayacaklar. Sunulacak koyun ve sığırların seçildiği ağıllardaki koyun ve sığır çobanları ölüyor ve bu ağıllar boş kalıyor. Bu nedenle tanrılar için yapılan ekmek, sıvı ve hayvan sunumları durdu. Ve siz, tanrılar, geliyorsunuz ve bu konuda bizi (ölümlüleri) suçlu buluyorsunuz!"[433]

Hitit tanrıları, ölümlülerin dünyasında, heykeller ve çeşitli simgeler aracılığıyla somutlaşırlar. Bu nedenle kimi hayvanlar, zaman zaman bazı tanrıların sembolü (*amulet*) olarak da kullanılır.[434] Örneğin; Hurri ve Şerri adındaki boğalar Fırtına tanrısını, aslan Güneş tanrıçasını, İştar'ı, Savaş tanrısı ZABABA'yı ve ay tanrısı Kuşuh'u, geyik ise tarlaların koruyucu tanrısını simgeler.[435] Metalden ya da ahşaptan çeşitli değerli taşlarla süslenerek yapılmış insan şeklindeki (antropomorfik) tanrı heykeli ya da o tanrının koruyucu hayvanının (teriyomorfik) tasviri, tapınaklar dışında açık alanda bulunan stellerin ya da *ḫuṷaši*[436] olarak adlandırılan taşların üzerinde de kullanılırdı. Çeşitli büyüklüklerde olabilen heykeller, insan ya da nesne formunda ise bunlar, Hitit metinlerinde *ešri-/eššari*[437] olarak adlandırılırdı. Yine figürin ya da heykelcik anlamına gelen *šena*- ise büyü ritüellerinde (*šenaš* SISKUR) daha çok hastalık ya da kötülüğün yüklendiği bir aracı görevindeydi.[438] Çalışmada incelenen büyü ritüellerinde *šena*-nın (figürinlerin) kilden (*šenuš ŠA* IM), balmumundan (*šenaš* GAB.LÀL), koyun yağından (*ŠA* ^{UZU}Ì.UDU *šenuš*) ve *karš*- tahılı[439] hamurundan yapılabildiği tespit edilmiştir. Tanrıların heykellerinin yapımında kullanılan

[433] (CTH 376 KUB 24.3 Öy. II 4'-17') Metnin tamamının transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Trabazo, **Textos Religiosos Hititas,** ss. 289-303; Goetze, **Hittite Prayers**, s. 396; Gurney, **Hititler,** s. 134.

[434] Tanrıların kült simgeleri ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Billie Jean Collins, "A Statue for the Deity: Cult Images in Hittite Anatolia", **Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East,** ASOR, Atlanta, 2005, ss. 13-42.

[435] Bryce, **Hitit Dünyasında Yaşam,** s. 174.

[436] $^{NA}{}_4$*ḫuṷaši*- metinlerde $^{NA}{}_4$ZI.KIN olarak da geçer ve genellikle açık alanda ve tapınağın olmadığı yerlerde tanrının varlığını temsil eder. Detaylı bilgi için bkz. Muhibbe Darga, "Hitit Metinlerinde Geçen $^{NA}{}_4$ZI.KIN= $^{NA}{}_4$*huwaši* Kelimesinin Anlamı Hakkında", **Belleten Dergisi**, Cilt: 33, Sayı: 132, TTK Basımevi, Ankara, 1969, ss. 493-504; Gurney, **Hittite Religion,** ss. 25-28; Maciej Popko, **Kultobjekte in der Hethitischen Religion,** Uniwersytet Warszawski, Warschau, 1978, (Kultobjekte), ss. 123-127; Mitsuo Nakamura, "Weitere Überlegungen zum Hethitischen Stelenkult", **Or,** Cilt: 32, The Society for Near Eastern Studies in Japan, 1997, ss. 9-16.

[437] Friedrich, **HWb,** s. 44'te "resim, şekil". Ahmet Ünal, **Hititçe Çok Dilli El Sözlüğü,** Cilt: 1-2,Verlag Dr. Kovač, Hamburg, 2007, (Hititçe El Sözlüğü), s. 118'de "heykel, şekil, figür, resim ve temsil".

[438] Taggar-Cohen, **Concept of the Divine,** s. 30.

[439] CTH 397.C (KBo 54.13 Öy. 5-7) Kara büyüye karşı Hebatarakki ritüelinde öğütülmüş *karš*-tahılından 2 adet *šena*-figürini yapılır ve bunlar büyülenen kişinin sağ ve sol omzuna konur. Ertem, bu kelimenin "yulaf" ya da "çavdar" anlamına gelebileceğini öne sürmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Hayri Ertem, **Boğazköy Metinlerine Göre Hititler Devri Anadolu'sunun Florası,** TTK Basımevi, Ankara, 1987, (Flora), ss. 21-22.

malzemelerin zaman zaman değiştiği de Hitit metinlerinde bahsedilen konulardandır. VBoT 26 5'-6' satırlarında şu ifadeler geçmektedir: "*…-it-ta*[?] *kentinin Fırtına tanrısı. Önceden o ahşaptan yapılmış öküz şeklindeydi. Kral onu demirden yapılmış boğa (heykeline) dönüştürdü.*"[440] Tanrı imgeleri kimi zaman soyut da olabilirdi. Örneğin; rahip Hutarli metninde, Arinna şehri Güneş tanrıçası altın, kızı Mezulla ise gümüş disk ile betimlenmektedir.[441] Heykeller, gümüş, altın, bronz gibi değerli metallerden yapılabildiği gibi ahşaptan yapılıp altın, gümüş ve kalayla kaplandıktan sonra değerli taşlarla da süslenebilirdi. IV. Tuthaliya'nın yaptırdığı yerel kült tespitlerinde Lapana[442] kentinin tanrıçası İyaya'nın heykeli KUB 38.1 Ay. IV 1-5'te şöyle tanımlanmıştır: "*Kutsal put, oturan ve peçeli, bir gez yüksekliğinde tahta bir kadın heykelciğidir. Bedeni altınla kaplıdır, ancak taht kalayla kaplıdır.*"[443] Ancak, tanrılar için hangi figürler yapılırsa yapılsın Hitit insanı, bu tasvirlerin tanrı ya da tanrıçanın kendisi olmadığının, bunların özellikle tanrıya ait bir tapınağın olmadığı yerlerde onu temsil etme görevini üstlendiklerinin farkındadır.[444]

Her ne kadar Hitit tanrıları, gökyüzü ve yeraltındaki krallıklarında ikamet ediyorlarsa da yeryüzünde yaşadıkları yer, tapınaklardır. "*šiunaš parn-/per/pir*" ya da É DINGIR^{LIM} ideogramı şeklinde metinlerde geçen kelime, "tanrının evi, tapınak" anlamına geliyordu. Bu yapı, Hititler ile tanrıların aynı çatı altında buluşmasına imkân sağlıyordu. Tapınakların temel amacı tanrılara hizmetti. Hitit halkı, bu yapılara bayram kutlamaları ve özel durumlar dışında giremezdi. Bu durum, Tell Alalah'tan gelen bir Hitit tabletinde şu şekilde geçmektedir:

"*Bir ritüel suçu nedeniyle tanrıya saygısızlık yapıldığı için biz tapınak görevlilerine sorduk ve Tila (şöyle) dedi: İnsanlar Fırtına tanrısına bakmamalıdır; ancak bir kadın pencereden içeri baktı ve bir çocuk tapınaktan içeri girdi. (Eğer) neden buysa, o zaman Ḫurri kuşu falının olumlu olmasına izin ver. Falın sonucu olumlu olsun!*"[445]

---

[440] Joost Hazenbos, **The Organization of the Anatolian Local Cults During the Thirteenth Century B.C.: An Appraisal of the Hittite Cult Inventories,** Brill, Leiden-Boston, 2003, s. 173.
[441] (KUB 38.37 Ay. III 8-12.) Metnin tercümesi için bkz. Rudolf Werner, **Hethitische Gerichtsprotokolle,** StBoT, Cilt: 4, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1967, ss. 56-57.
[442] Henüz yeri tespit edilememiştir. Lapana kültü için bkz. Del Monte ve Tischler, **Die Orts- und Gewässernamen,** s. 243.
[443] Beckman, **The Religion of the Hittites,** s. 102.
[444] Beckman, **Hittite Religion,** s. 88.
[445] (AT 454) Metnin tercümesi için bkz. O. Robert Gurney, "Appendix: Hittite Incantation", **The Alalakh Tablets,** (Ed. D. J. Wiseman), Occasional Publications of the British Institute of Archaeology

Ayrıca tanrının memnun edilmesi için rahiplerin ve tapınak görevlilerinin uyması gereken sıkı kurallar vardır.[446] Tapınak, hangi tanrıya ait ise o tanrının kültü için gerekli malzemelerin üretilmesine hizmet eden işlikler ve depolar mevcuttur. Kentin dışındaki tarım alanlarının büyük kısmı da tapınak hazinesine aittir. Bu nedenle tanrının evi, tarım ve hayvancılığa dayalı Hitit ekonomisinde oldukça önemli bir yer işgal eder. Tapınağı büyük ya da küçük olsun her tanrı, kendisine hizmet eden görevlilerden beslenme, giydirilme, yıkanma gibi konularda aynı hizmeti alır.[447]

Tanrılar arasındaki en önemli ayrım, tapım gördükleri yerel bölgelerdir. Çünkü her tanrının, tapınağının bulunduğu kentlerde ikamet ettiğine inanılmaktadır. Bu tanrı aynı zamanda kentin koruyucu tanrısıdır. Metinlerde, koruyucu tanrıdan sonra genellikle kentin dağ ve nehir tanrıları da sayılmaktadır. Öte yandan bu durum, bir tanrının farklı kentlerde tapınağı olmadığı anlamına gelmez. Örneğin; Fırtına tanrısının kutsal merkezi Nerik (Oymaağaç) olsa da başkent Hattuşa olmak üzere pek çok Hitit kentinde bu tanrıya ait tapınaklar vardır. Yani her kentin Fırtına tanrısı kendisine özgüdür. Tanrıların, tapınağının bulunduğu kentin ismiyle anılması da bu durumu desteklemektedir. Nerik kenti Fırtına tanrısı ya da Şamuha kenti Fırtına tanrısı buna örnek verilebilir. Bazı kentler ise kült merkezi olarak işlev görüyordu. Özellikle, II. Muvattalli'nin dua metnine baktığımızda, tanrı isimlerinin Arinna, Katapa ve Zippalanda gibi ünlü kült merkezlerine göre listelendiği görülmektedir. Ayrıca Hititler, tanrıları coğrafyayla ilişkilendirdikleri için başkent Hattuşa'da tapınağı olsa da kimi tanrıların yerel kentleri, bayramlar sırasında kral tarafından mutlaka ziyaret edilmekteydi.[448]

Tanrıların isimleri neredeyse tüm metinlerde zikredilse de Hitit panteonunun büyük kısmının siyasi anlaşma metinleri ile dualarda geçtiğini ve elimizdeki tanrı listelerinin genellikle bu metinlerden tespit edildiğini belirtmek gerekir. Hitit kralı herhangi bir ülke ya da kentle anlaşma yapacağı zaman, tanrıları hiyerarşik sıralamaya

---

at Ankara, Sayı: 2, London, 1953, ss. 116-118; Itamar Singer, "A City of Many Temples: Ḫattuša, Capital of the Hittites", **Sacred Space: Shrine, City, Land,** (Ed. Benjamin Z. Kedar ve R. J. Zwi Werblowsky), The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem, 1998, s. 35.

[446] Gregory McMahon, "Instructions to Priests and Temple Officials (1.83)", **CoS,** Cilt: 1, (Ed. W. Hallo ve K. Lawson Younger), Brill, Leiden-Boston, 2003, ss. 217-221; Aygül Süel, **Hitit Kaynaklarında Tapınak Görevlileri İle İlgili Bir Direktif Metni,** AÜDTCFY, Ankara, 1985.

[447] Beckman**, The Religion of the Hittites**, s. 102.

[448] Taggar-Cohen, **Concept of the Divine,** ss. 32-33.

uygun şekilde tanık olarak çağırıyordu.[449] Bu bakımdan anlaşma metinlerinin adeta Hitit panteonunun bir listesini sunduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Dualarda ise Hitit kralı ülkedeki lâneti, kötülüğü ya da kendi başına gelen hastalığı veren tanrıdan bu durumu tersine çevirmesini isterken diğer tanrıları da aracılık etmeleri için göreve çağırırdı. Hitit dualarının yarısından fazlasının Güneş tanrıları için yazıldığı[450] ve tıpkı anlaşma metinlerindeki gibi bu metinlerde de tanrıların isimlerinin hiyerarşik sırayla zikredildiği görülür.

Hitit algısında ne insanlar tanrılar olmadan ne de tanrılar insanlar olmadan gelişebilirdi. Bu karşılıklı bağımlılık dünyasında ölümsüzler ve ölümlüler arasındaki iletişim hayati önem taşıyordu. Bu iletişimin en önemli aracısı, iki dünyanın bağlantı noktasında duran Hitit kralının kendisiydi. Kral, hem halkına yol gösterir hem de tanrılar önünde onlar adına konuşurdu.[451] II. Murşili'nin Hitit ülkesini kırıp geçiren salgın hastalık için duasında, kral başta olmak üzere tüm Hitit halkının tanrıların hizmetkârı olduğu açıkça belirtilmiştir.

"*Tanrılar, efendilerim! Ben Muršili [sizin hizmetkârınız], rahibiniz bu duayla birlikte size boyun eğiyorum. Kulağınızı bana verin ve size boyun eğdiğim konu hakkında beni duyun. Tanrılar, efendilerim! Geçmişten beri siz [insanlara] yöneldiniz ve insanlığı terk et[me]diniz. Ve insan nüfusu kalabalık hale [geldi] ve sizin kutsal hizmetkârlarınız sayısız [oldu.]*"[452]

Bu ölümlü hizmetkârlar içinde Hitit kralı, başrahip sıfatıyla tanrıların yeryüzündeki temsilcisidir ve onlara yapılacak sunumların düzgün bir şekilde işlemesinden sorumludur. Kral, hizmet sorumluluğunu kraliçe ve kraliyet ailesi üyeleri ile paylaşır. Saray, tanrıların dünyadaki fiziksel varlığının ifadesi olan tapınak ve heykellerin bakımının yapılması, giydirilmesi ve maddi varlıklarının sağlanması ile ilgileniyordu. Bu nedenle tapınak sisteminin korunması için Hitit kralları tarafından

---

[449] Hititlerin siyasi anlaşma metinleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Güngör Karauğuz, **Hitit Devletinin Siyasi Anlaşma Metinleri,** Çizgi Yayınevi, Konya, 2002, (Siyasi Anlaşma Metinleri); Gary Beckman, "Hittite Treaties and the Development of the Cuneiform Treaty Tradition", **Die deuteronomistischen Geschichtswerke: Redaktions- und religiongeschichtliche Perspektiven zur "Deuteronomismus"-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten,** (Ed. Markus Witte, Konrad Schmid, Doris Prechel ve Jan Christian Gertz), Walter de Gruyter, Berlin, 2006, ss. 279-302.

[450] Bryce, **Hitit Dünyasında Yaşam,** s. 157.

[451] Gary Beckman, "The Tongue is a Bridge: Communication between Humans and Gods in Hittite Anatolia", **ArOr**, Cilt: 67, Academia Publishing House, Prag, 1999, (The Tongue is a Bridge), s. 521.

[452] Itamar Singer, **Hittite Prayers,** (Ed. Harry A. Hoffner), Brill, Leiden-Boston, 2002, (Hittite Prayers), ss. 64-65.

devamlı surette rahiplere talimatlar gönderiliyordu. Bu durum, kralların dini görevlerine verdikleri önemi göstermesi açısından önemlidir. Tanrıların memnuniyeti, Hitit krallarının temel odak noktalarından biridir. Çünkü buradaki herhangi bir aksaklık, Hitit ülkesine salgın, kötülük ya da askeri yenilgi olarak geri dönmektedir.[453] Yani toplumsal yaşamın yolunda gitmesi tanrılara bağlıdır. Kimi zaman tanrılar tüm halkı temsil eden krala hastalık musallat ediyor ve onun ölümüne dahi yol açabiliyorlardı. Bu gibi durumlarda ise hangi tanrının kızgın olduğu öğrenildikten sonra yatıştırılması için çeşitli dini törenlerin düzenlenmesi gerekiyordu.

Tanrıların Hatti ülkesini Hitit krallarına emanet ettiğine inanılırdı. Buna en güzel örnek incelediğimiz bir yapı ritüelinde (CTH 413) geçen şu cümlelerdir: "*Bana, krala, Güneş Tanrıçası ve Fırtına tanrısı ülkemi ve evimi emanet etti ve ben, kral, ülkemi ve evimi koruyacağım.*" (KUB 29.1 Öy. I 17vd.) Ayrıca kralların, öldüklerinde tanrı olacaklarına (*šiuš kiš*-) ve gökyüzünde tanrısal krallıktaki yerlerini alacaklarına inanılmaktaydı.[454]

Öte yandan tanrılar tüm Hitit halkının tanrılarıdır. Ancak tıpkı kentler gibi her kralın kendine özgü koruyucu tanrısı vardır. Metinlerde bu durum, DINGIR^{LUM} *ŠA* SAG.DU-*IA* "başımın tanrısı" ya da sadece *"šiummi*-"[455] "tanrım" şeklinde ifade bulur.[456] ***šiušummi*** "(*šiuš*+*šummiš* Gen.) yani "benim tanrım" ifadesinin krallığın kuruluşundan itibaren kullanıldığı, Anitta metninde geçmesinden anlaşılmaktadır. Önceki satırlarda da yer verdiğimiz bu metinde, tanrının (*šiu*) heykelinin Neşa'dan Zalpuva'ya götürüldüğü yazar. Anitta ise Fırtına tanrısının yardımıyla Zalpuva'yı ele geçirdikten sonra bu heykeli, taht tanrıçası *Halmaşuit*'in desteğiyle Neşa'ya geri getirir ve ona yeni bir tapınak inşa ettirir.[457] Koruyucu tanrılar konusuna dönecek olursak, Puduhepa'nın, kocası III. Hattuşili için ettiği dualarda, koruyucu tanrılarından bahsettiği görülür. Bu duada Puduhepa, Hepat'tan kendi koruyucu tanrıçası olarak bahsederken, eşi III. Hattuşili'nin koruyucu tanrısının Şamuha kentinin Şauşga/İştar'ı

[453] Beckman, **The Religion of the Hittites**, s. 101; Beckman, **The Tongue is a Bridge,** s. 522.
[454] H. Craig Melchert, "Death and the Hittite King", **Perspectives on Indo-European Language, Culture and Religion: Studies in Honor of Edgar C. Polomé**, (Ed. P. Pearson), McLean Virginia, 1992, ss. 182-187. Hitit krallarının tanrısal doğası ile ilgili genel bir çalışma için bkz. Gary Beckman, "The Horns of a Dilemma, or On the Divine Nature of the Hittite King", **Organization, Representation, and Symbols of Power in the Ancient Near East**, RAI 54, (Ed. Gernot Wilhelm), Eisenbrauns, Winona Lake-Indina, 2012, ss. 605-610.
[455] Güterbock vd., **CHD Š/3**, ss. 476-477.
[456] Taggar-Cohen, **Concept of the Divine,** s. 35.
[457] Neu, **Der Anitta-Text,** ss. 12-13.

olduğunu vurgular. Kraliçe, duasında yalnızca Hepat ve Fırtına tanrısına değil panteondaki tanrılardan *Lelvani, Zintuhi, Mezulla* ve Zippalanda şehrinin fırtına tanrılarına da yakarmaktadır.[458] Öte yandan II. Murşili'nin koruyucu tanrısı Telipinu, II. Muvattalli'nin Fırtına tanrısı Pihaşşaşşi ve IV. Tuthaliya'nın ise Şarruma'dır. Kralların herhangi bir isteği olduğunda öncelikle bu koruyucu tanrılarına başvurdukları görülür.[459]

Metnin bu bölümüne kadar yer verdiğimiz bilgilerden çıkan en önemli sonuç, Hitit insanının, bu kişi kral dahi olsa, tanrılardan bağımsız ya da onların fikrini almadan gerçekleştirdiği neredeyse tek bir eylemin bile olmadığı gerçeğidir. Hititli bir kişi, daha doğumunda, tanrıların himayesine giriyor ve bu durum, ölümüne kadar devam ediyordu. Öyle ki, Hitit ülkesinde doğan bir çocuk, ana tanrıça grubu olan DINGIR.MAḪ$^{MEŠ/ḪI.A}$ ve kader tanrıçaları *Gulšeš* tarafından korunurdu. Bunlardan biri kişiye ömrü boyunca koruyucu tanrı olarak eşlik ederdi. Ancak maalesef sıradan bir Hitit insanı ile koruyucu tanrısı arasındaki ilişkinin boyutu tam olarak bilinmemektedir.[460]

Tanrıların gücü metinlerde *parā ḫandandatar* yani "ilâhi adalet" olarak geçer. Bu duruma en güzel örneği, yeğeni Urhi-Teşup'u yenerek tahta çıkan Hitit kralı III. Hattuşili'nin savunması oluşturur. Urhi-Teşup'a karşı ayaklandığında koruyucu tanrısı Şamuha kentinin Şauşga/İştar'ı Hattuşili'ye destek olmuştur. "*Šaušga, hanımefendim, beni destekledi ve işler onun bana söz verdiği şekilde oldu. Šaušga, hanımefendim, bu durumda ilahi adaletini (parā ḫandandatar) ortaya koydu ve düşmanımı yenmemi sağladı*."[461]

Tanrılar ile insanlar arasındaki ilişki her zaman yolunda gitmeyebiliyordu. Yapılan yanlış bir hareket ya da tanrıların ihmal edilmesi, kimi zaman onların kızarak kenti terk etmelerine neden oluyordu. Bu durumda geri çağırılmaları için ritüel yapılıyor ve dualar ediliyordu. Kızan ve ülkeyi terk eden tanrı motifine en güzel örnek Telipinu mitosudur ve bu mitosun sonunda tanrının geri gelmesi için çağırma ritüelinin

[458] Puduhepa'nın duasının birebir tercümesi için bkz. Singer, **Hittite Prayers,** ss. 101-105.
[459] Devlet panteonu ile ilgili bkz. Piotr Taracha, "Zur Entwicklung des offizialen Pantheons im staats- und dynastischen Kult der Hethitischen Grossreichszeit", **JANER**, Cilt: 5, Brill, Leiden-Boston, 2006, ss. 89-106.
[460] Beckman, **Hittite Religion,** s. 95.
[461] CTH 81 Ay. IV 16-19. Heinrich Otten, **Die Apologie Hattusilis III,** Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1981; Beckman, **Hittite Religion,** s. 91.

(*evocation*) icra edildiği görülür.[462] Çağırma dualarına bir diğer örnek ise Murşili'nin ülkede yaşanan salgın için Arinna şehri Güneş Tanrıçası'na yakarısıdır (CTH 376.A). Metne göre Murşili'nin koruyucu ilahı olan Arinna şehri Güneş tanrıçası, ülkeyi terk etmiştir. Kral ise güzel koku, sedir ve yağ sunarak tanrıçayı geri çağırır. Ona ayrıca ekmek ve sıvı sunumu yaparak şöyle der: "*Tapınağına geri dön! Ekmek ve sıvı sunumu aracılığıyla seni geri çağırıyorum. Sakinleş ve sana söylediklerime kulak ver!*[463] Metinlerde zaman zaman komşu ülkelerin tanrılarının da yardıma çağırıldığı görülmektedir. Bir kehanet metninde, *Ahhiyava* ve *Lazpa'*dan[464] iki tanrının hasta Hitit kralının kaderini danışmak için çağırıldığı görülür. Ziyaretçi tanrılar için, Hitit tanrılarına yapılan ve üç gün süren ritüelin aynısı yapılır. Bu süreçte tanrıların heykellerinin de Hattuşa'ya getirildiği düşünülmektedir.[465]

Hitit insanı, tanrılarıyla iletişime geçmek için çeşitli yöntemlere başvuruyordu. Elimizdeki veriler değerlendirildiğinde konunun iki boyutta ele alınabileceği ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilki, "somut, anlık ve karşılıklı bir iletişim" için yapılan uygulamaları kapsar. Burada tanrının görüşleri, sözler ve çeşitli alametler aracılığıyla ölümlülerin dünyasında vücut bulur. Biz bu gruba kehanet metinleri, fallar ve rüyaları dâhil ediyoruz.

Kehanet, Hit. *šagai-,* Süm. GISKIM (Lat. *omen*) olarak metinlerde geçmekte ve tanrıların gönderdiğine inanılan çeşitli işaretler olarak algılanmaktadır. Bu işaretler, *auguria oblativa* yani tanrının kendi isteğiyle insanlara gönderdiği mesajlardır. Hititler tarafından genellikle gök gürültüsü, şimşek, deprem, korkunç kuşların (*ḫatugaeš* MUŠEN) görülmesi, çeşitli hayvanların tuhaf davranışları ya da doğumdaki

---

[462] Eski Hitit dönemine ait bu metinde, Fırtına tanrısının oğlu Telipinu'nun kızarak Hitit ülkesini terk etmesi üzerine yaşananlar ve tanrının geri gelmesi için bir ritüel düzenlendiği yazmaktadır. Telipinu, tarımla özellikle de tahılın verimli olmasıyla ilişkili bir tanrıdır. Dolayısıyla onun kaybolmasıyla ülkede kıtlık yaşanmaya başlar. Ölümlülerin dünyasında var olan her şey tersine döner. Örneğin; arpa ve buğday yetişmez, inek ve koyun üremez, hamile olanlar doğuramaz, filizler büyümez, otlaklar yeşermez, pınarlar akmaz olur. Hayvancılık ve tarım ile geçinen Hitit halkı için bu durum tam bir felakettir ve tanrının geri çağırılması (*evocation*) için gereken her şey yapılır. Detaylı bilgi ve Kaybolan Tanrı Telipinu metninin tercümesi için bkz. Karauğuz, **Hitit Mitolojisi**, ss. 86-99; Harry A. Hoffner, **Hittite Myths,** (Ed. Gary Beckman, SBL, Atlanta, 1990, (Hittite Myths) ss. 14-20; Esma Reyhan, "The Missing God Telipinu Myth: A Chapter from the Ancient Anatolian Mythology", **AÜDTCF Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi ,** Cilt: 28, Sayı: 45, Ankara, 2009, ss. 85-106

[463] Taggar-Cohen, **Concept of the Divine,** ss. 33-34; Metnin devamının tercümesi için bkz. Singer, **Hittite Prayers,** ss. 49-54.

[464] Lesbos (Midilli) adası ile eşitlenmektedir. Del Monte ve Tischler, **Die Orts- und Gewässernamen**, ss. 245-246.

[465] Gary Beckman, Trevor Bryce ve Eric Cline, **The Ahhiyawa Texts,** SBL, Atlanta, 2011, ss. 192-193.

aksaklıklar, tanrısal işaret olarak algılanıyordu.[466] Kimi zaman işaretler; ay, ayın biçimi, rengi, güneş, aniden esen rüzgâr, yıldız kayması ya da yıldızlardaki çeşitli değişikliklerin gözlemlenmesi de olabilirdi. Hititler tarafından tanrıların mesajı olarak algılanan ve Babil kökenli olan bu kehanetler, Mezopotamya üzerinden önce Hurri kültürüne daha sonra ise onlar aracılığıyla Hitit kültürüne geçmiştir. Bu nedenle Hitit metinlerinde hem Akad hem de Hurri dilinde kehanet metinleri vardır. Günümüze kadar yapılan kazılarda çoğu tek kopya olmak üzere yaklaşık 700 adet tablet ve fragman (CTH 561-582) Hitit kehanet metinlerine aittir. Bunlardan bir tanesi Eski Hitit dönemine (CTH 827 KBo 18.151)[467], iki tanesi Orta Hitit dönemine (KBo 8.55 ve KBo 16.97 CTH 571)[468] ait olup metinlerin çoğunluğunun imparatorluk döneminde yazıldığı tespit edilmiştir.[469]

Hititçede *ariyašeššar* olarak ifade bulan fallar (Lat. *orakel*) ise tanrıların gönderdikleri kehanetlerin algılanıp yorumlanmasında geç kalındığında ya da yanlış, yetersiz yorumlandığında insanlar tarafından talep edilen mesajlardır. Bunlar, *auguria impetrativa* yani bizzat Hitit insanı tarafından arzu edilen işaretlerdir.[470] Fallar, doğal olmayan yollarla işleme alınan kehanetler olarak da algılanabilir.[471] Genellikle kötü bir yazıyla ve anlaşılması güç bir dille kayda geçirilen fal metinleri, tanrılara sorulan ve cevabının "evet" ya da "hayır" olarak verilebileceği soruları içermektedir. Fal uygulaması, soru sorulan bölüm ve bu soruya yanıt almak için çeşitli uygulamaların icra edildiği bölüm olmak üzere iki aşamada gerçekleştirilirdi.[472] Sorular yalnızca kral, kraliyet ailesi, üst düzey yetkililerin yaşamları ya da devletle ilgili olabilirdi. Bunlardan sıklıkla tercih edilenler arasında Hitit ordusunun kışın nerede konaklayacağı, ordu için doğru stratejilerin ne olduğu, yeni kralın tahtta kalacağı azami süre, bayram kutlamalarında yapılan değişikliklerin onaylanıp onaylanmadığı

[466] Beckman, **The Tongue is a Bridge,** ss. 525-530; Beckman, **Hittite Religion,** ss. 92-93.
[467] Theo P. J. van den Hout, "Bemerkungen zu älteren hethitischen Orakeltexten", **FsHaas,** (Ed. Th. Richter, D. Prechel ve J. Klinger), Saarbrücker Druckerei und Verlag, Saarbrücken, 2001, ss. 423- 440.
[468] KBo 22.263 envanter numaralı, van den Hout tarafından Orta Hitit dönemine tarihlendirilen başka bir fal metni için bkz. Theo P. J. van den Hout, "Another Middle Hittite Oracle Fragment", **NABU**, Cilt: 44, Paris, 2002, s. 44.
[469] Richard H. Beal, "Hittite Oracles", **Magic and Divination in the Ancient World,** (Ed. Leda Ciraolo ve Jonathan Seidel), Brill, Leiden-Boston, 2002, ss. 57-58.
[470] Beckman, **The Tongue is a Bridge,** s. 525.
[471] Albrecht Goetze, **Kulturgeschichte Kleinasiens,** Handbuch der Altertumswissenschaft, Cilt: 2, Verlag C. H. Beck, München, 1974, s. 148.
[472] Ahmet Ünal, "Falcılık ve Kehanet", **Hititler: Bir Anadolu İmparatorluğu**, (Ed. Meltem Doğan Alparslan ve Metin Alparslan), YKY, İstanbul, 2013, (Kehanet), s. 456.

ve kralın ne zaman öleceği vardır.[473] Ayrıca Hitit kralı hastalandığında ya da ülkede salgın bir hastalık veya kıtlık yaşandığında da fal aracılığıyla bunların nedenleri soruşturulur, tanrının gazabına neyin neden olduğu bulunmaya çalışılırdı.[474] Bu gibi kehanet durumlarında uygulanan fallar arasında doğum falı, ay tutulması falı, güneş tutulması falı, yıldız falı, deprem falı, fizyonomi ve haşere falı, yatak falı ve rüya falı vardır.[475]

Hititler tarafından oluşturulan bir bağlam içinde bakılan diğer fal yöntemlerinden ilk olarak değinmek istediğimiz, Anadolu kökenli olduğu düşünülen ve metinlerde KIN Sümerogramı ile geçen talih (*lot*) falıdır. Bu fal, çeşitli bölümlere ayrılmış bir tahta üzerinde atılan zar, bakla tanesi gibi malzemelerin düştükleri kısımların yorumlanmasına dayanır.[476] Talih falı yöntemini kuş falı, et (*exta*) falı ve su yılanı falı takip eder. Anadolu kökenli bir yöntem olan kuş falı, uzmanlar (*augur*) tarafından kuşların hareketlerinin izlenmesi yoluyla gerçekleştirilirdi. Ünal, gözlemlenen kuş türlerinin sayısının kırk beşten fazla olduğunu belirtmektedir.[477] Tanrıların mesajını ölümlüler dünyasına özellikle *ḪUR-RI* kuşlarının taşıdığına inanılırdı. Et falı ise bir hayvanın iç organlarının incelenmesi yoluyla yapılıyordu.[478]

---

[473] Beckman, **The Tongue is a Bridge,** s. 526.

[474] Falların nedenleri ve metinlerde geçen sorular ile ilgili detaylı bir çalışma için bkz. Richard H. Beal, "Gleanings from Hittite Oracle Questions on Religion, Society, Psychology and Decision Making", **FsPopko,** (Ed. Piotr Taracha), Agade, Warsaw, 2002, ss. 11-37. Ayrıca Hitit mahkemesinde yapılan usulsüzlük hakkında bir fal metni için bkz. Ahmet Ünal, **Ein Orakeltext über die Intrigen am hethitischen Hof (KUB XXII 70=Bo2011)**, THeth, Cilt: 6, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1978.

[475] Bu kehanet falları hakkında detaylı bilgi için bkz. Ünal, **Kehanet**, ss. 461-465.

[476] Hititçe *aniyat-, aniur*'dur. Detaylı bilgi için bkz. Alfonso Archi, "Il Sistema KIN della divinazione ittita", **OrAnt,** Cilt: 13, 1974, ss. 113-144. Talih falı metinlerinin incelendiği çalışmalar için bkz. Ahmet Ünal ve Annelies Kammenhuber, "Das Althethitische Losorakel KBo XVIII 151", **KZ**, Cilt: 88, Sayı: 2, Vandenhoeck & Ruprecht, Kornwestheim, 1974, ss. 157-180; Oğuz Soysal, "KBo XVIII 151 Hakkında Bazı Düşünceler", **ArAnat (Emin Bilgiç Anı Kitabı),** Cilt: 3, Ankara Basımevi, Ankara, 1997, ss. 301-339; Julia Orlamünde, "Überlegungen zum hethitischen KIN-Orakel", **FsHaas**, (Ed. Th. Richter, D. Prechel ve J. Klinger), Saarbrücker Druckerei und Verlag, Saarbrücken, 2001, ss. 295–311.

[477] Bu kuşların listesi için bkz. Ahmet Ünal, "Zum Status der 'Augures' bei den Hethitern", **RHA,** Cilt: 31, Éditions Klincksieck, Paris, 1973, s. 30.

[478] Taze olan iç organın her bir bölümüne çeşitli anlamlar yükleniyor ve soru sorulduktan sonra seğiren kısımlar yorumlanıyor ve böylece tanrısal kehanetler insanlara ulaşıyordu. Tanrılardan gelen yanıtın olumsuz olması durumunda olumlu yanıt alana kadar sorular sormaya devam edilirdi. Öte yandan birden fazla kehanet soruşturmasının yapılabilir olması bir sağlama işlevi de sunuyordu. Özellikle karaciğer (*hepatoskopi*) gibi iç organ falları (*extispicy*) oldukça pahalı yöntemler olduğundan bunların krallar, kraliyet ailesi üyeleri ve üst düzey kişilerce kullanıldığı düşünülmektedir. Bryce, **Hitit Dünyasında Yaşam,** ss. 168-169. Ayrıca et falı ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Monika Schuol, "Die Terminologie des hethitischen SU-Orakels Eine Untersuchung auf der Grundlage des mittelhethitischen Textes KBo XVI 97 unter vergleichender Berücksichtigung akkadischer Orakeltexte und Lebermodelle, II", **AoF,** Cilt: 21, Sayı: 2, Akademie Verlag, Berlin, 1994, ss. 247-304.

Bu yöntemde kullanılan terimlerin büyük kısmının Hurrice olması, Mezopotamya kökenli bu uygulamanın, Hurriler kanalıyla Hititlere geçtiğini göstermektedir. Son olarak, yine Hurri kökenli olduğu düşünülen su yılanı falında ise *altanni*- olarak adlandırılan ve bölümlere ayrılmış bir havuzun içine bırakılan yılanın hareketlerinden çıkarımlar yapılmaya çalışılırdı.[479] Fal bakmakla görevli kişiler, metinlerde, ^{LÚ}ḪAL "kahin, sihirbaz, ciğer ve talih falcısı", ^{LÚ}MUŠEN.DÙ, ^{LÚ}IGI.MUŠEN "kuş gözlemcisi, falcısı", ^{MUNUS}ENSI "kadın rüya falcısı", ^{LÚ}AZU "doktor, ciğer falcısı", ^{SAL}ŠU.GI "yaşlı kadın, talih falcısı, yılan falcısı, büyücü" ve ^{LÚ}*AŠĪPU* "büyü uzmanı" olarak geçmektedir.[480]

Son olarak tanrıların insanlara mesaj gönderdikleri bir diğer yöntem ise rüyalardır. Hitit metinlerinde rüyanın karşılığı olarak temelde iki kelime kullanılır. Bunlar, *tešḫa*- ve *zašḫai*-'dir.[481] Rüya metni geleneği, Hatti ülkesine tıpkı kehanetler gibi Hurriler üzerinden girmiştir. Bunlar ilk kez I. Tuthaliya döneminde ortaya çıkmış, Hurri kökenli kraliçe Puduhepa döneminde ise yayılarak devam etmiştir. Rüya ile ilişkili satırlara daha çok fal ve adak metinleri, ritüeller, dualar, mitoslar, mektuplar ve tarihi metinlerde yer verildiği görülmektedir.[482] Bu nedenle rüyaların, tanrısal öğüdü almada yaygın olarak kullanılan ana yöntemlerden değil, bir yan yöntem olduğunu belirtmeliyiz.[483] Rüya yönteminde genellikle belli bir konu hakkında tanrıdan bilgi almak için istihareye yatılır, görülen rüya yerel bilicilere anlatılarak yorumlamaları istenirdi. Bu noktada, incelediğimiz Hitit büyü ritüellerinde tespit edilen rüyaya yatma ve rüya görme konusundaki örneklere değineceğiz. Metinlerden anlaşıldığı üzere bir kişinin kötü rüya görmesi durumunda, onun kirlendiği kabul ediliyor ve ritüelle temizlenmesi gerektiği düşünülüyordu. Bunun yanında, büyü ritüeli uygulanması esnasında ritüel beyinin rüyaya yatması ve gördüğü rüyanın yorumlanması da

[479] Detaylı bilgi için bkz. Emanuel Laroche, "Lécanomancie hittite", **RA**, Cilt: 52, Sayı: 3, Presses Universitaires de France, Paris, 1958, ss. 150-162; D. Lèfevre-Novaro ve Alice Mouton, "Aux origines de l'ichthymancie en Anatolie ancienne: sources textuelles et données archéologique", **Anatolica,** Sayı: 34, NINO, Leiden, 2008, ss. 7-51.
[480] Ünal, **Kehanet,** s. 458.
[481] Bunların yanında "MA.MÚ", "Ù" ve "Ù.NUN" ideogramları da yine rüya anlamını vermektedir. Bu sözcüklerin uyku ile ilişkili olduğunu da belirtmek gerekir. Rüya kelimesinin filolojik açıdan detaylı incelemesi için bkz. Alice Mouton, **Rêves hittites: Contribution à une histoire et une anthropologie du rêve en Anatolia ancienne,** Brill, Leiden-Boston, 2007, (Rêves hittites), ss. 5-12; Andrew Miles Bryd, "Deriving Dreams from the Divine: Hittite *tešḫa-/zašḫ(a)i*-", **HS,** Cilt: 124, Sayı: 12, Berlin, 2011, ss. 96-105.
[482] Mouton, **Rêves hittites,** s. 315; Gary Beckman, "On Hittite Dreams", **FsHawkins**, (Ed. Itamar Singer), Emery and Claire Yass Publications in Archaeology, Tel Aviv, 2010, ss. 26-31.
[483] Bryce, **Hitit Dünyasında Yaşam,** s.166.

başvurulan yöntemlerden biriydi. Bu konuda ilk örnek, Arzavalı Alli'nin büyüye karşı ritüelinde karşımıza çıkar. Metinde;

CTH 402.A KBo 24.9 Öy. II 23'-25'[484]

23 *na-at tar-ma-a-nu-un nu al-u̯a-an-za-ta i-da-la-u-e-eš te-eš-ḫu-uš*

24 *tar-ma-a-an-te-eš a-ša-an-du na-at-kán nam-ma ša-ra-a li-e ú-iz-zi*

25 *na-at da-an-ku-i-iš da-ga-an-zi-pa-aš ḫar-du*

"Ve onu bağladım ve büyü (ve) kötü rüyalar bağlı olsunlar. Ve daha sonra onlar asla yukarıya çıkmaz. Ve onları kara toprak tutsun."

Bir diğer kötü rüya örneği ise kirliliğe karşı Tunnaviya ritüelinde görülmektedir. Bu ritüelde, ritüel beyinin hastalığının bir parçası olarak görülen kötü rüyanın temizlenmesi için çeşitli yöntemlere başvurulduğu anlaşılır.

CTH 409.1 KUB 7.53+ KUB 12.58 Ay. III 49'-53'[485]

49 *ki-e-da-ni-ia-kán A-NA* EN SISKUR *IŠ-TU* 12 ^{UZU}ÚR

50 *i-da-lu pa-ap-ra-tar al-u̯a-an*$^{?}$*-za-tar a-aš-ta-ia-ra-tar*

51 *NI-<IŠ>* DINGIR-*LÌ i-da-la-mu-uš za-aš-ḫi-mu-uš* DINGIR^{MEŠ}*-aš*

52 *kar-pí-in ag-ga-an-ta-aš ḫa-tu-ga-tar a-u̯a-an*

53 *ar-ḫa QA-TAM-MA pár-ku-nu-ut*

"Bu ritüel beyinin 12 adet uzvundan kötü kirliliği, büyüyü, günahı, yalan yere yemini, onun kötü rüyalarını, tanrıların öfkesini, ölü ataların korkusunu aynı şekilde tamamen temizlesin!"

Öte yandan rüyaya yatma da Hitit büyü ritüllerinde uygulanan yöntemlerdendir. Bu durum en net biçimde kadın davranışı sergileyen ve üreme eksikliği yaşayan erkek için yapılan Paşkuvatti ritüelinde karşımıza çıkmaktadır.

---

[484] Metnin tamamının tercümesi için bkz. Liane Jakob-Rost, **Das Ritual der Malli aus Arzawa gegen Behexung (KUB XXIV 9+),** Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1972, ss. 20-55; Alice Mouton, "Le rituel d'Allī d'Arzawa contre un ensorcellement (CTH 402) : texte et contexte", **CollAn,** Cilt: 11, Türk Eskiçağ Bilimleri Enstitüsü, İstanbul, 2012, (Le Rituel d'Allī), ss. 247-266; Jared Miller, "Joins and Duplicates Among the Boğazköy Tablets (46-60)", **ZA**, Cilt: 98, 2008, (Joins and Duplicates), ss. 230-250.

[485] Metnin tamamının tercümesi için bkz. Albrecht Goetze ve E. H.Sturtevant**, The Hittite Ritual of Tunnawi**, AOS, New Haven, Connecticut, 1938, (Ritual of Tunnawi), ss. 4-26; Jürgen Lorenz ve İlknur Taş, "Zwei Neue Anschlüsse zu Hethitischen Beschwörungsritualen", **KASKAL**, Cilt: 9, LoGisma Editore, Firenze, 2012, ss. 45-48.

CTH 406 KUB 7.5 Süt. IV 1'-10'[486]

1 *nu-za BE-EL* SÍSKUR *še-eš-zi*

2 *nu-za-kán ma-a-an* DINGIR^{LUM} *za-aš-ḫi-ia*

3 *tu-e-ek-ki-iš-ši a-uš-zi kat-ti-iš-š*[*i*]

4 *pa-iz-zi na-aš-ši kat-ti-ši še-eš-zi*

5 *ku-it-ma-an-ma* DINGIR^{LUM} *I-NA* UD 3^{KAM}*-ma mu-g*[*a-a-mi*]

6 *nu-za-kán za-aš-ḫi-mu-uš ku-i-e-eš uš-ki-iz-z*[*i*]

7 *na-aš me-mi-iš-ki-iz-zi ma-a-an-ši* DINGIR^{LUM}

8 IGI$^{ḪI.A}$*-ṷa pa-ra-a te-ek-ku-uš-nu-uš-ki-iz-z*[*i*]

9 *nu-uš-ši ma-a-an* DINGIR^{LUM} *kat-ti-iš-ši*

10 *še-eš-zi . . .*

"Ve ritüel beyi yatar. Ve bu esnada tanrıçayı rüyada bizzat sen görürsen, o zaman (tanrıça) ve o geceyi seninle (hastayla) birlikte geçirir. 3 gün boyunca tanrıyı büyü yoluyla çağırdığımda ise, o zaman bu gördüğü rüyaları ve onu (tanrıçayı) devamlı surette anlatır: Tanrıçanın gözlerinin onu işaret edip etmediğini ve tanrının kendisinin de onunla uyuyup uyumadığını (anlatır.)"

Metnin devamında ise ritüel beyi, rüyasında hangi malzemeleri gördüyse o malzemeler sunulmak üzere hazırlanır. Ancak ritüelde belirtilen bir husus daha vardır ki, bu da ritüel beyinin tanrıyı rüyasında görememesi durumunda ne olacağıdır. Paşkuvatti metninin bu kısmı kırık olsa da böyle bir durumla karşılaştığında sanıyoruz ki ritüel beyi tanrıyı rüyasında görene kadar bu ritüel tekrarlanıyordu.

KUB 7.5 Süt. IV 19'-21'

19 [*ma-a-an-k*]*án tu-ek-ki-iš-ši-ma*

20 [*Ú-UL a-uš-zi nu*] DINGIR^{LUM} *za-aš-ḫi-ia kat-ti-iš-ši*

21 [*Ú-UL še-eš-zi . . .*] *i-iš-ši-iš-ši-ki-mi-pát*

"Bu esnada eğer o da onu görmezse ve tanrı da rüyada (onunla) yatmazsa. [. . . .] devamlı surette (bu ritüeli) takip ederim."

Yine yaşlı kadın Tunnaviya, kral ya da kraliçe için *taknaz da-* ritüeli icra edeceği zaman pek çok hastalık ve kirliliğin yanında, görülen kötü rüyaların da

[486] Metnin tamamının tercümesi için bkz. Harry A. Hoffner, "Paskuwatti's ritual against sexual impotence (CTH 406)", **AuOr,** Cilt: 5, Sayı: 2, Editorial Ausa, Barcelona, 1987, (Paskuwatti's Ritual), ss. 271-287.

muktedir olmamaları için bu ritüeli uygulardı.[487] Tunnaviya'nın sığır ritüelinin amaçlarından biri de kötü korku (*idalu ḫatugatar*) ile birlikte kötü rüyanın (*idalu tešḫa*-) iyileştirilmesiydi.[488]

Bappi'nin şifa ritüelinde ise hastanın tanrıça *Huvaşşanna* (^{D}GAZ.BA.(A))'yı ve onun öfkesini devamlı surette rüyasında gördüğü belirtilir ve yatıştırılması için 2 adet pişmiş *u̯armanni*-ekmeği sunulur. Tabletin büyük kısmı kırık olduğu için devamında ne gibi uygulamalar yapıldığı tam anlamıyla tespit edilememektedir.[489]

Depresyon ritüelinde[490] ise ritüelin yapılış amaçlarından biri kişiye uykusunda gelen kötülüklerdir. Öte yandan büyük kral Tuthaliya'nın yerine geçme ritüelinde kralın, ata mezarında rüya görmesi durumu işlenmektedir.[491] Yeryüzünün Güneş tanrıçasının rüya aracılığıyla söylediklerine karşılık kefaret olarak kendisine 3 adet NINDA.SIG-ince ekmek ve 1 adet koyun verilir.[492] Ve tanrılardan iyi sözleri rüya aracılığıyla söylemeleri istenir.[493]

Hitit metinlerinde, yüzün üzerinde rüya metni olmasına rağmen bunların tarihlendiği dönemler belirsizdir. Ünal, Eski Hitit dönemine tarihlenen bir rüya metninin henüz tespit edilemediğini belirtir. En eski tarihli rüya metni, yukarıda da belirttiğimiz üzere I. Tuthaliya dönemine tarihlenir ve kara tanrıça'nın (DINGIR.GE$_6$)

---

[487] Detaylı bilgi ve ritüel metni için bkz. CTH 409.2.2 A KUB 9.34 Öy. I 28' ve IBoT 3.102+Bo 3436 5'. Manfred Hutter, **Behexung, Entsühnung und Heilung: Das Ritual der Tunnawija für ein Königspaar aus Mittelhethitischer Zeit (KBoXXI 1- KUB IX 34-KBo XXI 6)**, Universitätsverlag Freiburg Schweiz Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1988, (Behexung, Entsühnung und Heilung), ss. 24-43.

[488] HT 6+KBo 9.125 Öy. I 9'-10'. Metnin tamamı ve tercümesi için bkz. Gary Beckman, "The Hittite Ritual of the Ox (CTH 760.I.2-3)", **OrNs**, Cilt: 59, Pontificio Istituto biblico, Roma, 1990, (The Hittite Ritual of the Ox), ss. 34-55, Detlev Groddek, **Hethitische Texte in Transkription KUB 55**, DBH, Cilt: 4, Verlag der TU, Dresden, 2002, (Hethitische Texte KUB 55), s. 36.

[489] CTH 431.C KUB KUB 54.34+KBo 29.192 Öy. I 5vd. Metnin tamamının tercümesi için bkz. Giuseppe F. Del Monte, "Il Rituale di guarigione di Bappi (CTH 431)", **FsCarruba**, Cilt: 73, Sayı: 4, (Ed. Alfonso Archi ve Franca Pecchioli), Gregorian Biblical Press, Roma, 2004, (Il Rituale di guarigione di Bappi), ss. 337-347; Hans G. Güterbock, "Rituale für die Göttin Ḫuu̯aššanna", Oriens, Cilt: 15, Brill, Leiden-Boston, 1962, (Rituale für die Göttin Ḫuu̯ašanna), ss. 345-351.

[490] CTH 432 KUB 4.47+KBo 45.193 Öy. 4-5 satırlarında "*(4) dahası uykusunda devamlı surette kötülükler (5) geliyorsa, ve daha sonra uykusunda dinlenemiyorsa*" ifadelerine yer verilmektedir. Burada uykusunda kötülüklerin gelmesi herhalde kötü rüyalar görmek anlamına gelmektedir. Metnin tamamının tercümesi için bkz. Gary Beckman, "A Hittite Ritual for Depression"**, FsKošak**, DBH, Cilt: 25, (Ed. Detlev Groddek ve Marina Zorman), Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2007, (Ritual for Depression), ss. 69-81.

[491] CTH 448.4.1.a.F Bo 3385 Öy. I 8. Metnin tercümesi için bkz. Taracha, **Ersetzen und Entsühnen,** ss. 32-33, 48-49.

[492] CTH 448.4.1.d.B HHT 76(+)Bo 6678 Ay. III 8'-15'. Taracha, **Ersetzen und Entsühnen,** ss. 56-59, 60-63.

[493] CTH 448.4.2 KUB 43.55 Öy. II 1, Ay. V 10'. Taracha, **Ersetzen und Entsühnen,** ss. 24-25, 58-62, 64-65.

insanlara ilettiği uğursuz bir mesajı içerir.[494] Rüyalar, ^{SAL}ENSI olarak metinlerde geçen "fal bakıcısı, rüya yorumcusu" kadınlar tarafından yorumlanırdı. Hatta Puduhepa'nın yalnızca kendisi için çalışan bir rüya yorumcusu olduğu da bilinmektedir. Görüldüğü üzere Hitit geleneğinde rüya, kendiliğinden ortaya çıkan bir durum değildir. Bu uygulama, genellikle rüyaya yatma (*inkübasyon-istihare*) şeklinde olur ve tanrının isteğini önceden öğrenmede önemli rol oynadığına inanılır. Rüya gören kişi, tanrıyla konuşmuş olur ve aldığı mesajları üçüncü kişilere aktarır. Uyku kelimesi ise metinlerde yatılan uykunun temizliğini ve kutsallığını vurgulamak için genellikle Hit. *šuppa-* "temiz, kutsal" sıfatı ile birlikte kullanılır.[495]

Rüyalar, genellikle kral ve kraliyet ailesi üyeleri tarafından görülürdü. Bu bakımdan konuyla ilgili elimize geçen en güzel örnek prens Kantuzzili'ye ait metindir.

"*Benim (koruyucu) tanrım [şimdi] bana kalbinin içini tamamen açsın ve bana bütün günahlarımı söylesin ki onların ne olduklarını bileyim. Tanrım bana rüyada günahlarımın ne olduklarını söylesin ki onları kabulleneyim. Veya bir kâhin bana söylesin veya Güneş Tanrısı'nın bir falcısı ciğere bakarak bana söylesin. Tanrım bana [kalbinin içini] tamamen açsın ve bana tüm günahlarımı söylesin ki onların ne olduklarını bileyim (ve kefaret verebileyim).*"[496]

II. Murşili ise ülkede yaşanan veba salgınının nedenlerinin rüya ile bildirilmesini isterken,[497] II. Muvattalli de olumsuz durumun rüya aracılığıyla temizlenmesi için dua ediyordu.[498]

Rüyalardaki mesajlar; sözlü, görüntülü ya da hem sözlü hem de görüntülü olarak iletilebilirdi. Burada, elbette rüyayı gören kişinin beyanları kilit noktada durmaktadır. Hitit metinlerinde rüyadaki mesajın yanlış iletilmesi durumunda ne yapılacağı konusu hiç geçmemektedir. Öte yandan gönderilen mesajlar, kimi zaman doğrudan ve anlaşılır iken kimi zaman da anlaşılmaz olabilirdi. Bu durumda fal aracılığıyla mesajın ne anlama geldiği araştırılırdı.

---

[494] Ahmet Ünal, "Hititlerde Rüya", **Hititler: Bir Anadolu İmparatorluğu,** (Ed. Meltem Doğan Alparslan ve Metin Alparslan), YKY, İstanbul, 2013, (Rüya), ss. 476-478.
[495] Ünal, **Rüya,** ss. 479-481.
[496] (KUB 30.10 Öy. 24-28) Ünal, **Rüya,** s. 481.
[497] II. Murşili'nin veba salgını metninde rüyayla ilgili şu satırlar geçmektedir: "*Ya da insanlar başka bir nedenle ölüyorlarsa, o zaman bunu rüyamda görmeme izin ver, ya da onun bir fal aracılığıyla keşfedilmesine izin ver, ya da tanrının mesajcısının onun hakkında konuşmasına izin ver.*" Singer, **Hittite Prayers,** s. 58.
[498] KBo 11.1 I 38-42.

Tanrılarla iletişim kurmanın ikinci yolu ise "sistematik" ve "tek taraflı" bir biçimde uygulanan dualar, bayram kutlamaları ve büyü ritüelleridir. Dualar ve ritüeller, yukarıda bahsedilen kehanet ve fallardan çıkan sonuca göre de uygulanabilirken bayram kutlamaları ise düzenli bir şekilde yılın belli dönemlerinde icra edilmek zorundaydı. Belki de ikinci grubun, hem zaman hem de uygulanma aşamaları açısından en sistematik olanları bayram kutlamalarıydı. Öte taraftan, bu üç iletişim şeklinde de tanrılarla girilen karşılıklı bir ilişki yoktur. Daha çok belli sözler, nesneler ve canlılar aracılığıyla tanrılara mesaj gönderilir ve onlardan yardım istenirdi.

Hitit dininin genel hatları kısmında sıkça başvurduğumuz dua, Hititçe metinlerde *arkuu̯ai-* "dua etmek, yakarmak" fiilinden türemiş *arkuu̯ar-* "dua, yakarı" şeklinde geçmektedir.[499] Hitit duası, bir konunun tanrılar mahkemesine iletilmesi anlamına gelir. Kralın yanlış davranışı ya da kararları yüzünden kızıp Hatti ülkesini terk eden tanrılarla barışma sağlanmasında aracılık edecek tanrılara dualar yoluyla başvurulur ve ilahi mahkeme (Hit. *tuliya-*) kurulurdu. Ancak duanın öncesinde çeşitli kehanet yöntemlerine başvurulduğu ve hangi tanrının kızgın olduğunun öğrenilmeye çalışıldığı dikkat çekicidir. Mahkemeden çıkan sonuca göre dua, kral ya da temsilcisi tarafından sunulur ve hitap edilen tanrı övülür, suçun itiraf edilmesinden sonra ise günahkâr olanın temize çıkarılması talep edilirdi. Kızgın tanrı, ilâhiler ve yeminlerle teskin edilmeye çalışılırdı. Hititler, diğer Eski Yakın Doğu toplumlarındaki gibi şükran amacıyla dua etmemişlerdir. Onlar için tanrıya yakarmak, oldukça ciddi şekilde zarar gören tanrı-insan ilişkisini eski haline döndürmeyi ifade etmektedir. Çünkü Hititler, tanrılarına şükranlarını tapınak inşa ederek ya da var olanı süsleyip çeşitli sunumlar yaparak gösterirlerdi. Duaların bir diğer amacı da kral ve ailesine atılan iftiraların ve söylenen kötü sözlerin etkilerini ortadan kaldırmaktı. Metinlerde en sık dua edilen tanrıların, Arinna'nın Güneş Tanrıçası ve güneş tanrısı İştanu olduğu görülmektedir.[500]

---

[499] *arkuu̯ar* ve *arkuu̯ai-* terimlerinin hukuksal ve dini açıdan ihtiva ettiği anlamların detaylı incelemesi için bkz. Ş. Recai Tekoğlu, "Hitit Metinlerinde Kendini Aklama Motifi", **Anadolu Araştırmaları,** Sayı: 12, İÜ Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1990, ss. 101-112.

[500] Detaylı bilgi için bkz. Singer, **Hittite Prayers**, s. 5 vd.; Itamar Singer, "Tanrılara Yakarmak", **Hititler: Bir Anadolu İmparatorluğu**, (Ed. Meltem Doğan Alparslan ve Metin Alparslan), YKY, İstanbul, 2013, ss. 494-505; Daniel Schwemer, "Hittite Prayers to the Sun-God for Appeasing an Angry Personal God: A Critical Additon of CTH 372-74", **Mon dieu, qu'ai-je donc fait? Le prières pénitentielles (diĝir-šà-dab(5)-ba) et l'expression de la piété privée en Mésopotamie**, Zurich (baskıda)
http://www.altorientalistik.uni-wuerzburg.de/fileadmin/04080300/_temp_/CTH372_74mitBild.pdf (12.02.2017)

Hitit ritüelleri ile dualar arasındaki ilişkiyi ortaya koyan metin sayısı oldukça azdır. Bu bakımdan, Muvattalli'nin Fırtına tanrısı aracılığıyla tanrılar mahkemesine başvurduğu dua (CTH 381)[501] ve yine aynı kral zamanında kraliyet çiftini korumak için Arinna şehri Güneş tanrıçasının çağırılması duası (CTH 385.10)[502], ritüel ve dua ilişkisi bakımdan önemli örneklerdir. Çünkü edilen her iki duanın sonunda da bir ritüel icra edilirdi. Bu ritüellerin ikisi de şafak vaktinde ve tapınağın çatısında (*šuḫḫa*-)[503] gerçekleştirilirdi. Şafak vaktinde doğan güneşe karşı kral, sıvı sunumu (*libasyon*) yapıp ekmeği bölerek duasını ederdi. Daha sonra sunular, iki tarafta ateşe verilerek yakılırdı.[504]

Bayramlar ise Hitit kültünün büyük bir bölümünü kapsamaktadır. Metinlerde $EZEN_4$ Sümerogramı ile geçen bu dini uygulamalar, Hitit krallarının ve tapınak görevlilerinin en önemli işleridir ve yazım şekli olarak idari metinleri hatırlatmaktadır. Periyodik bir şekilde icra edilen bu bayramların, zamanında ve eksiksiz olarak kutlanması gerekiyordu. Aksi takdirde tanrının kızacağına ve Hitit ülkesini lânetleyeceğine inanılırdı. Bayram metinlerinden, bunların, genellikle hasat ve ekim zamanlarında yani mevsim geçişlerinde uygulandıkları anlaşılmaktadır. Bayram tabletlerinde, tören esnasında okunacak dualar, mitoslar ve tören şarkılarına da yer verilmektedir. Bu törenlere tanrılar da heykelleri aracılığıyla katılırlar. Tören, eksiksiz bir şekilde yerine getirildikten sonra tanrılarla ölümlüler aynı sofrada oturur ve yemek yerlerdi. Kurban edilen hayvanın etinden yemek ve tanrılara sunulan içeceklerden içmek yoluyla kutsalla iletişime geçilirdi.[505] Öte yandan, Hititlerin yüz altmış beşten fazla bayram kutladıkları, ancak bunlar içinde en önemlilerinin ekim ve hasat zamanında yapılanlar olduğu, bunlara ait metin sayısının fazla olmasından anlaşılmaktadır. Törenler; kurban, kutlama ve eğlence/dans (*duškaraz*) olmak üzere genellikle üç aşamadan oluşurdu.[506] Ritüeller ve bayram kutlamaları arasındaki en

[501] Singer, **Hittite Prayers,** ss. 85-95.
[502] Singer, **Hittite Prayers,** ss. 25-28.
[503] Hitit metinlerinde çatının dinsel hayattaki yeri ve önemi hakkında detaylı bilgi için bkz. Yasemin Arıkan, "Hitit Çivi Yazılı Belgelerinde *šuhha*- (Düz) Dam, Çatı ve Onun Dinsel ve Sosyal Hayattaki Yeri", **ArAnat**, Cilt: 6, Sayı: 1, AÜ Basımevi, Ankara, 2003, ss. 11-57.
[504] Singer, **Hittite Prayers,** ss. 12-13.
[505] Haas, **Hitit Dini,** s. 441. Tanrıyı içmek "^{D}X *eku- "* deyimi ve Hitit dini geleneğinde kullanımı ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Petra M. Goedegebuure, "Hattian Origins of Hittite Religious Concepts: The Syntax of 'to drink (to) a deity' (again) and Other Phrases", **JANER,** Cilt: 8, Sayı: 1, Brill, Leiden-Boston, 2008, ss. 67-73.
[506] Gurney, **Hittite Religion,** ss. 33-43.

önemli fark ise bayramların, düzenli bir şekilde yılın belli dönemlerinde tanrılar için kutlanma zorunluluğu varken ritüellerin, çoğu zaman bireysel olan ihtiyaçlar ve gereksinimler durumunda uygulanmasıdır. Bayram kutlamaları sırasında okunan mitosların ardından kimi ritüellerin yapıldığı da bilinmektedir. Bu ritüeller, Laroche'un kataloğunda CTH 591-724 aralığında "*festrituale"* olarak geçmektedir.

Buraya kadar yaptığımız değerlendirmeler gösteriyor ki Hitit büyü ritüelleri, tek başına diğer dini uygulamalardan ayrılan bir grup olarak değerlendirilemez. Bu uygulamalar her ne kadar kişiye özel ve ihtiyaç halinde yapılıyor olsalar da bayramlar, dualar, rüyalar, mitoslar, fallar ve kehanet metinleri gibi dini uygulamalar ile iç içe geçmiş durumdadır. Ritüel, çoğu zaman bu uygulamaların tamamlayıcısı rolündedir. Öyle ki bir Hitit duasının, bayram kutlamasının ve bu sırada okunan mitosun ya da herhangi bir durum için açılan falın ardından uygulanan ritüel, kaçınılmaz son olarak görünmektedir. Bu açıdan başta da belirttiğimiz üzere ritüel, Hitit dininin *sine qua non* yani olmazsa olmaz bileşenidir.

2.2. HİTİTLERDE RİTÜEL VE BÜYÜ

2.2.1. Hititçede "Ritüel" Sözcüğü ve Kullanımı

Ritüel, Hitit yazılı kaynaklarında en fazla "SISKUR, SISKUR.SISKUR ya da SÍSKUR" Sümerogramı ile ifade bulur.[507] Hitit dini geleneğinde hem "ritüel" hem de "kurban" anlamında kullanılan bu sözcük, Sümerler için "kurban, dua, ritüel, sıvı sunumu (libasyon) ve şefaat" gibi birden fazla anlama sahiptir ve tüm bu dini eylemleri içinde barındırır.[508]

Hitit büyü ritüeli metinlerini incelediğimizde SISKUR ideogramının kimi zaman çeşitli kelimelerle yan yana kullanılmak suretiyle özel bir ritüeli ifade ettiği de görülmektedir. Örneğin; büyüye karşı Pupuvanni ritüelinin kolofon (metin sonu)

[507] Manfred Hutter, "Ritual: A Lexicographic Survey of Some Related Terms from an Emic Perspective: Hittite", **Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches and Concepts,** (Ed. Jens Kreinath, Jan Snoek ve Michael Stausberg), Brill, Leiden-Boston, (Ritual), s. 73.
[508] SISKUR'un anlamı ve Sümer metinlerindeki kullanımı hakkında detaylı bilgi için bkz. **ePSD S**, http://psd.museum.upenn.edu/epsd1/nepsd-frame.html (11.02.2017); H. Limet, "Le Sacrifice SISKUR", **Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East,** (Ed. J. Quaegebeur), Uitgeverij Peeters en Departement Oriëntalistiek, Leuven, 1993, ss. 243-255.

kısmında SISKUR *ŠA* MÁŠ.TUR "oğlak ritüeli" ifadesi geçmektedir. Burada muhtemelen kastedilen oğlak kurbanıdır. Ancak metnin içinde bir adet oğlak ile birlikte bir adet koyun ve köpek yavrusu geçmesine rağmen ritüelin oğlak ritüeli olarak adlandırılması dikkat çekicidir.

CTH 408 KUB 41.3 Ay. 2'-6'[509]

2' DUB 1^{KAM} *QA-TI ŠA* ^{f}*Pu-pu-an-ni*

3' *ma-a-an* DINGIR^{MEŠ} *ku-e-da-ni* UḪ$_7$*-an-te-eš*

4' *na-aš-ma-aš-kán a-pé-e-da-ni* UN-*aš* ^{TÚG}*še-ek-nu-*[*uš*]

5' UGU *pí-ip-pa-i nu ki-i* SISKUR-*ŠU*

6' 1 ˹SISKUR˺ *ŠA* MÁŠ.TUR

"Pupuvanni'nin 1. tableti bitti. Eğer tanrılar herhangi birini büyülerlerse ya da bu adamın hırkası yukarıya kalkarsa[510] ve (o zaman) onun ritüeli bu(dur.) 1 oğlak ritüeli."

Bir başka oğlak ritüeli ise kral ve kraliçenin ölümden kurtarılması için (*taknaz da-*) Yeryüzünün Güneş Tanrıçasına yapılan ritüelde görülmektedir. Ancak burada oğlak ritüeli yanında bir de fare ritüelinin yapıldığı görülür.

CTH 448 KUB 59.63 Ay.[I] **2'-3'**[511]

2' [SÍS]KUR ˹*ga-pí-ir-ta*˺*-aš*

3' [ ] ˹*Ù*˺ SÍSKUR MÁŠ.TUR

(*gapart*-bir hayvan türü, fare? [ri]tüeli [ ] ve MÁŠ.TUR-keçi yavrusu/oğlak ritüeli)

---

509 Daliah Bawanypeck, **Die Rituale der Auguren,** Universitätsverlag Winter, Heidelberg, 2005, (Die Rituale der Auguren), s. 289.

510 "^{TÚG}*šeknu šarā*/UGU *pippa-*" uzunca bir süre "birinin elbisesini açmak" olarak kabul edilmiştir. Ancak Friedrich, *šarā pippa-* fiilini "bir kıyafetin aşağıya sarkan kısmını yukarı kaldırmak (*ein abwärts hängendes Kleid hochstülpen*)" şeklinde tercüme eder. Çeşitli ritüel metinlerinde karşımıza çıkan bu davranış, Hititler tarafından oldukça düşmanca ve saygısız bir eylem olarak kabul edilir. Başına böyle bir durum gelen kişi artık hastalanmıştır ve iyileştirilmesi için ritüel yapılması gerekir. Melchert, Hititlerin *šeknu-* kıyafetlerinin altına hiçbir şey giymediklerini bu nedenle de elbisenin açılmasının mahremin açığa çıkmasının ifadesi olduğunu öne sürer. Hititlerde özellikle halkın önünde çıplak olma aşağılayıcı bir durum olarak görülmekteydi. Detaylı bilgi için Bkz. Friedrich, **HWb**, s. 169; H. Craig Melchert, "Pudenda Hethitica", **JCS**, Cilt: 35, Sayı: 3/4, ASOR, 1983, ss. 141-145; Hans Martin Kümmel, **Ersatz Rituale für den Hethitischen König,** StBoT, Cilt: 3, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1967, s. 145; Doris Prechel, "Betrachtungen zum Ritual der Pupuwanni", **FsPopko,** Agade, Warsaw, 2002, ss. 278-281.

511 Detlev Groddek, **Hethitische Texte in Transkripsiyon KUB 59,** DBH, Cilt: 14, Verlag der TU, Dresden, 2004, (Hethitische Texte KUB 59) ss. 107-108'den transkripsiyon alınmış olup tercüme özgündür.

Kral, kraliçe, prens ve kraliyet ailesine iyiliği yöneltmek ve tanrılar tarafından korunmalarını sağlamak için yapılan ritüelde de oğlak ve fare ritüeli/kurbanı yapıldığı görülür. Metne göre;

CTH 448.4.2 KUB 43.55 Öy. III 1'-9'[512]

1 *nu-˹kán˺ a-pí-e-da-ni-pát* UD-*ti* SÍSKUR

2 *ga*[!]*-pí-ir-ta-aš ŠA* MÁŠ.TUR-*ia* SÍSKUR

3 *ši*[!]*-pa-an-du-u̯a-an-zi aš-nu-zi*

4 *nu I-NA* É.GAL^{LIM} *me-mi-an QA-TAM-MA*

5 *pí-e-da-an-zi ka-ru-ú-u̯a<<-an>> aš-ša-n*[(*u-u̯a-a*)]*n*

6 *nu IŠ-TU* É.GAL^{LIM} *u̯a-ar-pu-u-u̯a-ar*

7 *ki-ša-ri nu* <*ŠA*> SÍSKUR *ka-pí-ir-ta-aš-ma*

8 *Ù ŠA* SÍSKUR MÁŠ.TUR *TUP-PA*$^{ḪI.A}$ *e-eš-zi*

9 *na-at ar-ḫa-ia-an*

"Ve o gün ritüel (için) *kapirt*-fare gibi kemirgen bir hayvan ve oğlağı ritüelini (kurban olarak) sunmak için temin eder. Ve büyük saraya konuyu/haberi aynı şekilde götürürler. "Bunlar çoktan temin [(edild)]i. Ve sarayda yıkanma olur. Ve (bunlar) *kapirt*- fare gibi kemirgen bir hayvan ritüeli ve oğlak ritüeli tabletleridir. Ve onlar ayrıdır."

SISKUR kelimesi ile birlikte geçen bir diğer terim ise Luv. *muranza*-'dır.[513] Örneğin; Maddunani, ordudaki salgın ritüelini ***muranza*-ritüeli** (SISKUR *muranza iya*-) olarak tanımlar.

CTH 425.1 KUB 7.54 Öy. I 1'-4'[514]

1 *UM-MA* ^{m}*Ma-ad-du-na-a-ni* ^{LÚ}IGI.DÙ LÚ ^{URU}*Ar-za-u-u̯a*

2 *ma-a-an-kán* ŠÀ KARAŠ$^{ḪI.A}$ ÚŠ-*an ki-ša-ri*

3 ˹UN˺^{MEŠ}-*tar* ˹ANŠE.KUR.˺RA$^{ḪI.A}$ GU$_4$$^{ḪI.A}$ KAL-*ga-za ak-kiš-kat-ta-ri*

4 *nu* SÍSKUR *mu-u-ra-an-za i-ia-an-zi*

[512] Bkz. dipnot 511.

[513] Yakubovich, *muranza*-nın Luvice olduğunu ve bu tezi kelimenin sonundaki neutrum singular uzatma eki –*za*'nın da desteklediğini belirtir. Ona göre, Arzavalı kâtipler Hitit merkezine geldiklerinde bu ritüeli kayda geçirirken Hititli kâtipler gibi kimi sözcükleri orijinal dilinde kullanmayı tercih etmişlerdir. Kelimenin anlamı henüz bilinmemektedir. Yakubovich, **Luvian Language I-II,** s. 127.

[514] Bawanypeck, **Die Rituale der Auguren,** ss. 126-127.

“Arzavalı adam, (kuş gözlemcisi) kahin Maddunani (şöyle) der: Ordunun içinde salgın olursa, insanlık, atlar, sığırlar şiddetli bir ölüme maruz kaldığında,ve o *muranza-* ritüeli yapar.”

Kirliliğe karşı Tunnaviya ritüelinde SISKUR kelimesinin ritüel kirliliği anlamına gelen “*papratar”* sözcüğüyle ve nehir anlamındaki “ÍD” Sümerogramı ile kullanıldığı görülmektedir. Metinde ilgi çekici nokta ise kirlilik ritüelinin aynı zamanda arındırma işlevine sahip nehir ritüeli anlamında kullanıldığının açıkça belirtilmiş olmasıdır.

CTH 409.1 KUB 7.53+12.58 Öy. I 8-10[515]

8 *an-tu-uḫ-ša-aš na-aš-šu* LÚ-*aš na-aš-ma* SAL-*za pa-ap-ra-an-na-aš* SISKUR.SISKUR

9 *ki-iš-ša-an ši-pa-an-ti ŠA* ÍD-*at-za* SISKUR.SISKUR *ḫal-zi-iš-ša-an-zi*

10 *nu ki-i* SISKUR.SISKUR 1-*EN-pít*

“ve o, insan erkek ya da kadın, için kirlilik ritüelini şöyle sunarlar. Onu nehrin ritüeli olarak adlandırırlar ve bu ritüel yalnızca 1 (tanedir.)”

Yine aynı ritüel metni tabletinin arka yüzünde ise şu satırlar geçmektedir;

CTH 409.1 KUB 7.53+12.58 Ay. IV 43-45

43 DUB.1.KAM *ŠA* SISKUR.SISKUR *pa-ap-ra-an-na-aš ŠA* ÍD-*ia*

44 SISKUR.SISKUR *ki-i-pít ŠA* ^{SAL}*Tu$_4$-un-na-ú-ia* ^{SAL}ŠU.GI *QA-TI*

45 ^{I}*Pi-ik-ku IŠ-ṬUR*

“Kirlilik için ritüelin ve nehrin ritüelinin 1. tableti. Bu yaşlı kadın *Tunnaviya*’nın (ritüelidir.) Bitti. (Kâtip) *Pikku* yazdı.”

Öte yandan büyü maddelerinin sayımını içeren KBo 59.62 metninin Öy. I 3' satırında ise evin ritüelinin malzemesi “SISKUR *párnaš aniur*” tamlamasının geçtiği görülmektedir.[516]

Ritüel anlamına gelen ve metinlerde geçen bir diğer kelime ise Hititçe *aniur*’dur. Eski Hitit döneminden itibaren kullanılan bu sözcük “bağlılık yemini, dini zorunluluk, dini performans ve ritüel” anlamlarına gelir. Kelime, “icra etmek,

[515] Metnin tamamının tercümesi için bkz. Goetze ve Sturtevant, **Ritual of Tunnawi**, ss. 4-26; Lorenz ve Taş, ss. 45-48.
[516] Groddek, **Hethitische Texte KUB 59**, s. 106.

yürütmek, yerine getirmek" anlamındaki Hititçe fiil *aniya*-ya[517] getirilen fiilimsi eki "*-ur*" ile isimleştirilmiştir. Bu terim özellikle Hitit-Luvi ritüellerinde karşımıza çıkmaktadır. Hititçe "*aniur"*un ikinci anlamı ise "ritüel, kurban malzemesi"dir ve bu kullanıma daha çok Hurri-Hitit ritüellerinde rastlanır.[518] Öte yandan metinlerde *aniur,* logogram olarak da yazılmıştır. Bir Sümerogram olan ve "icra etmek, yürütmek, yerine getirmek, kehanet" anlamındaki KIN kelimesine yine aynı yöntemle "*-ur*" fiilimsi eki getirilerek "KIN-*ur*" yapılmış ve ritüel anlamında kullanılmıştır.

Hititlerin tüm bu genel terimlerin dışında yalnızca belli ritüelleri niteleyen ve yine ritüel anlamına gelen birbirine yakın sözcükler kullandıkları da görülür. *malteššar* ve *mukeššar*[519] (*mugaṷar*) sözcükleri bunlara örnek verilebilir. "Adak, tanrıya yapılan bağış" anlamına gelen *malteššar,* bir adağın yerine getirilmesi için ritüel olarak da tercüme edilebilir.[520] Klinger, iki terimin de *ritüellerin sözsel içeriklerini vurgulayan soyutlamalar* olduğunu öne sürmektedir.[521]

Hititçe *mald-* "ilahi okumak, adak sunmak, adamak"[522] fiilinin isim hali olan *malteššar* genellikle Eski Hitit dönemine ait ritüellerde kullanılır ve bu metinler incelendiğinde sıklıkla tanrıların adak yoluyla çağırılma uygulamasının eşlik ettiği bir ritüel grubu olduğu görülür.[523] Starke, *malteššar*'ın Akk. *AṶATUM* "söz, mesele, konu"[524] anlamına geldiğini öne sürerken, de Roos bu görüşe katılmaz ve onun Akk. *IKRIBU* "adak, adanan nesne" manasında kullanıldığını savunur.[525] Amuvanda ve

---

[517] Ilya Yakubovich, "Hittite *aniye/a* 'to do'", **FsMelchert,** (Ed. Ronald Kim, Norbert Oettinger, Elisabeth Rieken ve Michael Weiss), Beech Stave Press, Ann Arbor-New York, 2010, ss. 375-384.

[518] Kelimenin etimolojisi ve kullanımı hakkında detaylı bilgi için bkz. Jaan Puhvel, **Hittite Etymological Dictionary,** Cilt: 1-2, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1984, (HED), s. 70; Friedrich Johannes, Annelies Kammenhuber ve Albertine Hagenbuchner, **Hethitisches Wörterbuch: Lieferung 1-5,** Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1975, ss. 81-95; Ünal, **Hititçe El Sözlüğü,** ss. 30-31.

[519] Beckman, *malteššar* ve *mukeššar* kelimelerini SISKUR.SISKUR Sümerogramının karşılığı olarak görür. Gary Beckman, "From Cradle to Grave: Women's Role in Hittite Medicin and Magic", **Journal of Ancient Civilizations**, Cilt: 8, IHAC, Changchun, 1993, (From Cradle to Grave), ss. 28-29.

[520] Hutter, **Ritual**, s. 73. Klinger, *malteššar*'ın ritüel törenlerinde geçtiğinde "tefekkür, dua" anlamına geldiğini belirtmektedir. Jörg Klinger, "Arınma Ritüelleri ve Kötülükleri Defetme Büyüleri", **Hititler ve Hitit İmparatorluğu. 1000 Tanrılı Halk,** (Ed. Wenzel Jakob), Kunst-und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn, 2002, (Arınma Ritüelleri), s. 456.

[521] Klinger, **Arınma Ritüelleri,** s. 456; Beckman, **From Cradle to Grave,** ss. 28-29.

[522] Friedrich, **HWb,** s. 134; Ünal, **Hititçe El Sözlüğü,** s. 421.

[523] Bu metinler hakkında detaylı bilgi için bkz. Erich Neu, **Althethitische Ritualtexte in Umschrift,** StBoT, Cilt: 25, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1980, (Althethitische Ritualtexte), ss. 183-189, 198-201.

[524] Frank Starke, **Die Funktionen der dimensionalen Kasus und Adverbien im Althethitischen,** StBoT, Cilt: 23, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1977, s. 111.

[525] Detaylı bilgi için bkz. Johan de Roos, **Hittite Votive Texts,** Nederlands Instituut Voor Het Nabije Oosten, Leiden, 2007, ss. 38-39.

Aşmunikal'in Arinna şehri Güneş Tanrıçası'na Kaşka akınları nedeniyle yaptıkları MÖ 14. yüzyıla ait dua metninde *malteššar*'ın SISKUR.SISKUR'un eş anlamlısı olarak kullanıldığı görülmektedir.[526] MÖ 13. yüzyıla ait olan ve III. Hattuşili'nin koruyucu tanrısı Şamuha kenti İştar'ına düzenlenen bayram kutlaması metninde ise kralın savaşa gideceği yıl için açılan fal sonrasında ve savaştan döndükten sonra tanrıçaya *keldi, ambašši* ve *malteššar* sunumları yaptığı belirtilmektedir.[527] Bu metin *malteššar*'ın sunum, adak anlamına geldiği fikrini destekler görünmektedir.

Bizim incelediğimiz metinlerde ise *malteššar* yalnızca Arzavalı Paşkuvatti'nin üreme gücü eksikliğine (efeminelik) karşı ritüelinde iki kez *iya-* "yapmak" fiiliyle birlikte geçmektedir. Burada *malteššar*'ın adak yoluyla çağırma ritüeli anlamına gelen *malteššanala-* olarak kullanıldığını belirtmek gerekir. Paşkuvatti, iyileştirmek istediği hasta için Luvi tanrısı *Uliliyaşi*'ye sığır ve koyun sunduktan sonra bu çağırma ritüelini gerçekleştirir. Metinden anlaşıldığı üzere terim, ritüelin tamamı için değil yalnızca tanrının çağırılmasını kapsayan bölüm için kullanılmıştır.

CTH 406 KUB 7.5 Öy. I 22[528]

22 *nu-ud-du-uš-ša-an ma-al-ti-eš-ša-na-la-an i-ia-zi*

"Ve o *malteššanala*-adak yoluyla çağırma (ritüeli) yapar."

CTH 406 KUB 7.8 Süt. III 12-14

12 *nu-u̯a-du-za* DINGIR^{LUM} *ŠA* SAG.DU-*ŠU*

13 *i-ia-az-zi nu-du-za ma-al-ti-eš-na-la-an*

14 *i-ia-zi*

"Ve o seni baş tanrısı yapar. Ve o *malteššanala*-adak yoluyla çağırma **(**ritüeli) yapar."

Friedrich, Hit. *mugai*-rica etmek, istemek[529] fiilinden gelen *mukeššar* teriminin "rica, rica duası" anlamına geldiği görüşündedir.[530] Ünal ise kelimenin "büyü ayini, ayin, rica, dua, yakarma ve talih falında bir figür" anlamlarına geldiğini öne sürer.[531]

[526] Bu dua metni hakkında detaylı bilgi için bkz. Singer, **Hittite Prayers,** ss. 40-42.
[527] CTH 712.A KUB 27.1. Metnin tercümesi için bkz. Ilse Wegner, **Hurritische Opferlisten aus hethitischen Festbeschreibungen. Teil I: Texte für IŠTAR – ŠA(W)UŠKA,** ChS I/3-1, Multigrafica Editrice, Roma, 1995, ss. 31-54.
[528] Metnin transkripsiyonu ve tercümesi için bkz. Harry Hoffner, **Paskuwatti's Ritual**, ss. 271-287.
[529] Bu nedenle *mukeššar* ve *mugau̯ar* aynı kökten gelen ve birbiri yerine geçebilen sözcüklerdir.
[530] Friedrich, **HWb**, s. 145.
[531] Ahmet Ünal, **Hititçe-Türkçe Türkçe-Hititçe Büyük Sözlük**, Bilgin Kültür Sanat Yayınları, Ankara, 2016, (Hititçe Büyük Sözlük), s. 357.

İncelenen büyü ritüellerinde *mukeššar* iki kez geçmektedir. Bunlardan ilki yine Paşkuvatti'nin üreme gücü eksikliğine (efeminelik) karşı yapılan ritüeldir. Burada *mukeššar* yani dua ya da yakarma ritüeli için kullanılan yeni masa, tanrı *Uliliyaşi* için ayrılır. Metnin bu kısmı şu şekildedir:

CTH 406 KUB 7.5 Süt. IV 17-18

17 [GI]^{Š}BANŠUR GIBIL-*ma ku-iš mu-ke-eš-ni ar-ta*

18 [*na-a*]*t ŠA* DINGIR^{LIM}*-pát ki-ša-ri*

"Dua/yakarma (ritüelinde) (kullanılan) yeni masa ayrılır. Ve o tanrı için durur."

Öte yandan *mukeššar* ölüm ritüelinde de geçmektedir. Burada dikkat çeken nokta yakarma ritüelinin yapılacağı günlerin ve bu günlerde hangi tanrılara hangi kurbanların sunulacağının özellikle belirtilmiş olmasıdır. Bu durum *mukeššar*'ın ritüelin belli bir kısmını oluşturduğunu göstermektedir. Metinde *mukeššar* genetif formda ve UD$^{KAM.ḪI.A}$ "günler" Sümerogramıyla tamlama oluşturacak şekilde kullanılmıştır.

CTH 451 KUB 30.27 Öy. 7'-8'[532]

8' *nu ku-it-ma-an* UD$^{KAM\ ḪI.A}$ *mu-kiš-na-aš*

9' *nu-uš-ši* UD^{KAM}*-ti-li* SISKUR *kiš-an pí-eš-kán-z*[*i*]

"Ve dua/yakarma (ritüeli) günleri ne zamansa ve onlar günbegün kurbanı şöyle verirle[r:]"

Ritüel ile ilişkili olan bir diğer kelime ise "seremoni" anlamına gelen Hititçe *ḫazziu̯i*-dir. Bu sözcüğün bayram törenleri sırasında tanrıların eğlencesinin bir bölümüne verilen isim olduğu düşünülmektedir. Ayrıca bu seremoninin başında kült personeline dahil olan LÚ.MEŠ *ḫazziu̯aš* (KUB 20.19 iii 2) adamları bulunur. *ḫazziu̯i*- bir ritüel terimidir fakat tek başına ritüel anlamı taşımamaktadır. Genellikle EZEN$_4$ (bayram töreni) metinleri içinde bir bölüm olarak geçmekte ve bu çalışmada incelenen büyü ritüeli metinlerinde görülmemektedir.[533]

šaklai- ise "gelenek, geleneksel davranış, kural, imtiyaz, ritüel ve seremoni" anlamlarına gelir. Özellikle farklı tanrılar için yapılan ritüellerin bir bölümünü

[532] Heinrich Otten, **Hethitische Totenrituale**, Akademie Verlag, Berlin, 1958, (Totenrituale), ss. 98-101.

[533] Hutter, **Ritual,** ss. 73-74.

oluşturur. Tanrılar için yeme ve içme davranışı genellikle bu ritüel bölümünün bir parçasıdır. *šaklai-* incelediğimiz metinlerde Kizzuvatnalı Maştigga'nın aile içindeki kavgaya karşı icra ettiği ritüelinde gelenek anlamında kullanılmıştır.

CTH 404.1.1.A KBo 39.8 Ay. IV 29-30[534]

29 LUGAL^{MEŠ} EGIR-*pa ú-u̯a-an-zi nu-u̯a-az* ˹KUR-*e ša-ak-li-in*˺*-na*

30 EGIR-*an kap-pu-u-u̯a-an-zi zi ki-i-i*[(*a-u̯*)]*a* $^{NA}_{4}$KIŠIB *a-pí-ia-ak-ku*

31 *ni-ni-*˹*ik*˺*-ta-*[(*r*)]*u*

"(Önceki) krallar geri geldikleri zaman ve ülkeyi (ve) gelenekleri incelediklerinde, ancak ondan sonra b[(u)] KIŠIB-mühür de açılıp kırılabilir!"

šaklai- ayrıca Paşkuvatti ritüelinde de geçmektedir. Ancak burada davranış şekli anlamında kullanılmıştır ve kadın davranışı sergileyen hastaya şu cümlelerle seslenilir: "*Ve şimdi (sana) yeniden erkekliği verdim." Ve [senden kadın?] davranışı (*SAL-*aš šaklin*) *böylece uza[klaştırıldı]. Ve erkek da[vranı]şı ve[rildi.]*"[535]

Hitit metinlerinde geçen ve ritüel anlamına geldiği öne sürülen bir diğer kelime ise Luvice "*malḫašša*"dır.[536] Fakat bu kelime incelenen büyü ritüeli metinlerinde hiç geçmemektedir.

Sonuç olarak Hitit büyü ritüellerinde "ritüel" anlamında kullanılan birden fazla sözcük mevcuttur. Fakat bu kelimelerin geçtiği bağlam incelendiğinde eş anlamlı olmadıkları her birinin farklı bir ritüel uygulamasına tekabül ettiği anlaşılmaktadır.

2.2.2. Hititçe'de Büyü Sözcüğü ve Kullanımı

Yoğun olarak Anadolu'nun güneyinden (Luvi) ve güneydoğusundan (Hurri-Kizzuvatna) Hitit kültürüne girdiği[537] düşünülen ve yasalardan, kehanet metinlerine, kralların yıllıklarından dualara, bayramlardan mitoslara kadar neredeyse Hitit yazılı kültürünü oluşturan tüm metinlerde karşımıza çıkan büyü, Hitit sosyal ve dini

[534] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Jared Miller, **Studies in the Origins, Development and Interpretation of the Kizzuwatna Rituals**, StBoT, Cilt: 46, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2004, (Kizzuwatna Rituals), ss. 61-107.
[535] CTH 406 KUB 9.27 Süt. I 27-28. Hoffner, **Paskuwatti's Ritual,** ss. 271-287.
[536] Hutter, **Ritual,** s. 73.
[537] Esma Reyhan, "Hitit Büyü Ritüellerinin Uygulama Şekilleri Üzerine Bir İnceleme", **ArAnat**, Cilt: 6, Sayı: 2, AÜ Basımevi, Ankara, 2003, (Hitit Büyü Ritüelleri), s. 116.

yaşamının ayrılmaz bir parçasıdır. Çoğu zaman eyleme dayalı olmasıyla Hitit dininin dinamik boyutunu temsil eden büyü ile en sıkı ilişki kuran dini uygulamaların ritüeller olduğu aşikârdır. Öyle ki büyü uygulamalarını metinlerden çıkarsak Hitit ritüellerinden geriye neredeyse hiçbir şey kalmaz.

Hititçe metinlerde en sık *alu̯anzatar*[538] olmakla birlikte Süm. UḪ$_{4/7}$[539] veya U+KAK ve Akk. *ŠĪPTU*[540] kelimeleriyle yer verilen büyü, "sihir, efsun" gibi anlamlara da gelmektedir. Yakubovich, *alu̯anza-* kelimesinin düşman, yabancı anlamlarına gelen Luvice *aliu̯anna/i-* ya da *alunna/i-* sözcüklerinden türediğini öne sürmektedir.[541] Mouton, özellikle kara büyü uygulanan kişinin toplumda ve sosyal yaşamda bir çeşit yabancılaşma yaşaması nedeniyle bu görüşün haklı olabileceği kanaatindedir. Öte yandan her ne kadar Hitit toplumunda büyü, genellikle çözülmesi (EGIR-*pa la-/lai-*) ya da ortadan kaldırılması gereken olumsuz bir durum olarak karşımıza çıksa da bu ortadan kaldırma ya da çözme eylemini gerçekleştirmek için kullanılan yöntem yine büyüyü barındıran ritüellerdir.

Büyü, tıpkı ritüel kavramı gibi Hitit metinlerinde kimi zaman tek başına kimi zaman da başka kelimelerle birlikte tamlama şeklinde geçmektedir. Aşağıda verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere Hitit ritüellerinin bir kısmı, büyülenmiş bir kişiyi çözmek için yapıldığından metinlerde bahsi geçen büyünün genellikle kötü ya da kara büyü olduğunu söylemek mümkündür. *alu̯anzatar'*ın tek başına geçtiği ve tarafımızca tespit edilen metinler şu şekildedir;

---

[538] Puhvel, **HED A,** ss. 43-47; Friedrich, **HWb,** s. 20.

[539] UḪ büyüleri, Mezopotamya büyü geleneğinin en erken örneklerindendir. Sümerce ve Akadça çift dilli olarak da yazılan bu büyüler, genellikle demonların neden olduğu hastalıkları iyileştirmek için kullanılmaktadır. UḪ büyüsünde kişiler hasta olarak kabul edilir ve hastalığa neden olan kötü ruhların onun evinden, vücudundan ve sahip olduğu tüm varlıklardan çıkarılması amaçlanır. Bu da hastaya psikolojik bir terapi sağlar. UḪ büyüleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Markham J. Geller, **Healing Magic and Evil Demons: Canonical Udug-Hul Incantations,** Walter de Gruyter, Berlin, 2016, ss. 3-21.

[540] Detaylı bilgi için bkz. Klaas Spronk, "The Incantations", **Handbook of Ugaritic Studies,** HdO 39, (Ed. Wilfred G. E. Watson ve Nicolas Wyatt), Brill, Leiden-Boston, 1999, ss. 270-286.

[541] Ilya Yakubovich, "The Luwian Enemy", **Kadmos,** Sayı: 47, de Gruyter, Berlin, 2008, ss. 1-19; Alice Mouton, "Hittite Witchcraft", **VII. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri**, Cilt: 2, (Ed. Aygül Süel), Anıt Matbaa, Ankara, 2010, (Hittite Witchcraft), s. 522.

Büyüye Karşı Hebatarakki Ritüeli CTH 397 C KBo 54.13 Öy. 1[542]

1 [*UM-MA* ^{f}*Ḫé-pát-ta-ra-ak-ki* ^{MUNUS}ŠU.G]I ^{URU}*Zu-ḫa-ʾru*ˀ*-u̯a ŠA* KUR ^{URU}*Mu*[-*kiš ma-a-an al-u̯a-an-za-aḫ-ḫa-an-ta-an* UN-*an* EGIR-*pa la-a-mi*]

"[*Mukiş* ülkesinin *Zuharuva* kentinden yaşlı kadın *Hebatarakki*] şöyle der: [Büyülenmiş bir insanı çözeceğim zaman,]"

Burada "*alu̯anzaḫḫantan* (part. acc. c.) UN-*an"* büyülenmiş insan tabirinden anlaşılacağı üzere *alu̯anzatar* çözülmesi gereken yani **kötü büyü** anlamını taşımaktadır.

Arzavalı Alli'nin Büyü Ritüeli CTH 402 KUB 24.9+KBo 11.12+IboT 2.123 Öy. I 1-2 ve Öy. II 32-33[543]

1 [(*UM-MA* ^{f}*Ma-al-li-i*)] SAL ^{URU}*Ar-za-u-u̯a ma-a-an* UN-[(*aš al-u̯a-an-za-aḫ-ḫa-an-za*)]

2 [(*na-an ki-iš-ša-an* DÙ-*mi . . .*

"[(Arzavalı kadın *Malli*)] şöyle (der): Eğer [(bir insan büyülenmişse)] [(ve ona şöyle davranırım:"

Metnin giriş kısmını oluşturan bu cümlede de yine *alu̯anzaḫ-* part. formda ve ritüel aracılığıyla iyileştirilmesi gereken **kötü büyü** anlamında geçmektedir.

Bir Şehrin Arındırılması için Ritüel CTH 401.1.A KUB 30.36 Ay. III 7', 15'[544]

6' *ti-ia-zi nu te-ez-zi ú-iz-zi* EN.SISKUR

7' U+KAK-*an-za* UKÙ-*aš*

"çekilir/geride durur ve konuşur: (İşte,) geliyor ritüel beyi, büyülenmiş insan!"

15' *i-it-ten* U+KAK-*uš* UKÙ^{MEŠ}-*uš*

"Gidiniz büyülenmiş insanlar!"

Burada da yine özellikle belirtilmese de **olumsuz, kötü büyü** etkisindeki insanların büyülerinin salıverilmesi için ritüel yapılmaktadır.

---

[542] Metnin transkripsiyonu için bkz. Detlev Groddek, **Hethitische Texte in Transkription KBo 54**, DBH, Cilt: 31, Verlag der TU, Dresden, 2010, (Hethitische Texte KBo 54), s. 9. Tercüme özgündür.

[543] Metnin transkripsiyon ve tercüme çalışmaları için bkz. Jakob-Rost, ss. 20-55, Mouton, **Le rituel d'Allī,** ss. 247-266; Miller, **Joins and Duplicates**, ss. 230-250.

[544] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Kümmel, s. 74; Volkert Haas, **Materia Magica et Medica Hethitica,** Cilt: 1, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2003, (Materia Magica I), s. 490.

Tunnaviya'nın Sığır Ritüeli CTH 409.4.5.A HT 6+KBo 9.125 Öy. I 8'[545]

8' [KI.MIN *li-in-g*]*a-in* KI.MIN *al-*[*u̯a-an-za-tar ḫu-ul-la-an-za-tar* KI.MIN]

"[aynı şekilde, yalan] yere yemini aynı şekilde, bü[yüyü, *ḫullanzatar*-dövüş/kavgayı aynı şekilde,"

Metinde yalan yere yemin ve kavga/dövüş gibi pek çok kötülük ile birlikte kullanılan ve yok olması, parçalanması istenen büyü doğal olarak **olumsuz** bir anlam taşımaktadır.

Askeri Yemin Ritüeli CTH 428.2 KBo 16.56 (889/c)+KUB 34.85 (303/b) Öy. I' 12'-13'[546]

12' [*ŠUM-ŠU*(?) *i-da-a-la-u-i*]*t* EME-*it me-ma-i ku-i-ša-an-kán*[

13' [*i-da-a-la-u-it* IGI-*i*]*t a-uš-zi ku-i-ša-an al-u̯*[*a-an-za-aḫ*(?)-*zi*(?)

"[Onun adını(?) kim kötü] dillerle söyler, kim [kötü gözler]le bakarsa, (ona) kim büyü [yapar(?)sa(?)"

Bu ritüel metninde de fiil olarak kullanılan *alu̯anzaḫ*- kötü diller ve kötü gözler gibi tanımlarla birlikte **olumsuz** bir bağlam içinde geçmektedir. Aşağıdaki örneklerde de büyünün kötü, olumsuz anlamı devam etmektedir.

Yeryüzünün Güneş Tanrıçası için Ritüel CTH 448.2.1.4.A KUB 60.161 Öy. II 3'[547]

3 *li-in-*ˈ*ki-ia-aš*ˈ *ḫ*[*u-u-ur-ti-ia-aš a*]*l-u̯a-an-*ˈ*zé*ˈ-[*n*]*a-aš pa-ap-ra-an-na-aš*

"yalan yere yemini, l[anet/bedduayı, b]üyü[y]ü, kirliliği"

Ziplantaviya'nın Kefaret Ritüeli CTH 443 KBo 15.10 Öy. I 20-21[548]

20 [*iš-ši-*]*iš-ta nu-uš-kán iš-ḫa-na-a-aš* ^{D}UTU-*i* ^{D}IM-*ni pa-ra-a-an-ta*

21 [*i-da-a-l*]*u me-mi-iš-ki-it nu-uš al-u̯a-an-za-aḫ-ḫi-iš-ki-it*

---

[545] Beckman, **The Hittite Ritual of the Ox,** ss. 34-55; Groddek, **Hethitische Texte KUB 55**, s. 36.

[546] Metnin transkripsiyonu ve tercümesi için bkz. Cord Kühne, "Das Ritual Fragment KBo 16.56+KUB 34.85", **FsOtten**, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1973, ss. 161-163.

[547] Metnin transkripsiyonu için bkz. Detlev Groddek, **Hethitische Texte in Transkription KUB 60,** DBH, Cilt: 20, Verlag der TU, Dresden, 2006, ss. 173-177. Tercüme özgündür.

[548] Metnin tamamının transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Alexei S. Kassian, **Two Middle Hittite Rituals Mentioning ^{f}Ziplantawija Sister of the Hittite King ^{m}Tuthalija I/II**, (Ed. Andrei A. Korolév), Paleograph, Moscow, 2000, (Two Middle Hittite Rituals), ss. 20-75.

"[yap]tı. Ve o kanın Güneş tanrısı (ve) Fırtına tanrısının karşısında (onlar için) devamlı surette [kötülüğ]ü konuştu. Ve o onları büyüledi."

Pupuvanni Ritüeli CTH 408 A KUB 7.51 Öy. I 27-28, B IBoT 2.115+KBo 15.22+KUB 41.13 Öy. 1-2, 27', Kolofon/Ay. B.1 Ay. 2'-3'[549]

27 *nu-uš-ši* 1 LÚ *kat-ta-an ti-ia-zi al-u̯a-an-zé-ni*-[

28 *ŠA* IM UN-*ši* 1 LÚ^{LUM} *ti-ia-zi*

"Ve onu, adamı aşağıya koyar. Büyülü bir adam için kilden insan koyar."

1 [*UM-MA*] ^{f}*Pu-pu-u̯a-an-ni* ^{LÚ}MUŠEN.DÙ LÚ KUR ^{URU}x[

2 [*ma-a-an* DINGIR]^{MEŠ} *ku-e-da-ni* UḪ$_7$*-an-te-eš*

"x[ülkesinden kuş gözlemcisi kahin *Pupuvanni* şöyle (der): Eğer tanrılar birine büyü yaparlarsa,"

27 [*ti*]*-an-zi* UḪ$_7$*-ni-ia* ALAM IM UN-*ši* UN-*an* GAM-[*an*]

28 [*t*]*i-an-z*[*i*

"koyarlar. Ve büyüye karşılık bir adamı, kilden bir adamı aşağıya koyarlar."

2' DUB 1^{KAM} *QA-TI ŠA* ^{f}*Pu-pu-an-ni*

3' *ma-a-an* DINGIR^{MEŠ} *ku-e-da-ni* UḪ$_7$*-an-te-eš*

"1. tablet bitti. *Pupuvanni*'nin. Eğer tanrılar herhangi birini büyülerlerse"

Hitit ritüel metinlerinde büyü kelimesinin genellikle "dil, söz, kelam, kelime" anlamlarına gelen Hit. *uddar* ve Süm. EME kelimeleriyle kullanıldığı dikkati çekmektedir. EME aynı zamanda tanrılara sunulan bir uzuv olarak da metinlerde en sık yer verilen kelimelerdendir. Ancak büyü ile kullanıldığında soyut bir anlam yüklendiği ve kötü büyüyü temsil ettiği görülmektedir.

Tunnaviya'nın Sığır Ritüeli CTH 409.4 2 A KUB 55.20+KUB 9.4+Bo 7125+Bo 8057 Ay. IV 16'[550]

16' *ḫu-u-ma-an-dạ-aš al-u̯a-an*-[*zé-na-aš*] EME-*an mu-da-id-du*

"tüm büyü[lerin] sözünü def etsin!"

[549] Bawanypeck, **Die Rituale der Auguren,** ss. 273-289.

[550] Metnin transkripsiyon ve tercüme çalışmaları için bkz. Beckman, **The Hittite Ritual of the Ox,** ss. 34-55; Groddek, **Hethitische Texte KUB 55**, s. 36; Piotr Taracha, "Zu den Hethitischen *taknaz da*-Ritualen", **AoF,** Cilt: 12, Sayı:2, Akademie Verlag, Berlin, 1985, (*taknaz da*- Ritualen), s. 282.

Uruvanda'nın Büyüye Karşı Ritüeli CTH 411.A KBo 11.11 Öy. I 9'[551]

8 *ka-a-ša-aš-ta kat-ta ḫu-it-taḫ-ḫa-at i-da-la-u̯a-aš*

9 *la-la-a-an al-u̯a-an-zi-na-aš* EME-*an . . .*

"İşte, aşağıya çektim kötü dilleri, büyülü dilleri!"

Karşı Büyü için Ritüel CTH 434.1 KUB 17.27 Öy. II 30'-33', Ay. III 8', 10', 16'[552]

30 *nu a-pa-a-at-ta Ú-UL I-DI* UḪ$_7$-*na-aš* UN-*aš nu* UḪ$_7$-*tar* AN.ZA.GÀR GIM-*an*

31 *ú-e-te-eš-ki-it na-an iš-ḫa-mi-na-an* GIM-*an an-da*

32 *ta-ru-up-pé-eš-ki-it na-an-kán* IGI-*an-da e-ep-mi*

33 *nu* UḪ$_7$-*na-aš ud-da-a-ar-še-et* AN.ZA.GÀR GIM-*an ar-ḫa pí-ip-pa-aḫ-ḫu-un*

"bunları bilmiyor, büyücü adam. Ve bir sütun gibi büyü yaptı ve onları bir ip gibi bağladı ve onu bozuyorum. Ve büyünün bu sözlerini sütun gibi yıktım."

8 [*nu me-m*]*a-i tar-aḫ-ḫu-na-at-za* UḪ$_7$-*na-aš u̯d-da-a-ar* [*am-me-el*] *ud-da-a-ar*

9 [*ma-az-za*]*-az-zi na-at-za am-me-el ud-da-na-an-te-eš tar-*[*ḫu*]*-e-er*

10 [ ]-*it* 2-*e-pát* UḪ$_7$-*tar pé-eš-ši-ia-nu-un*

11 [ ]x-*aš-kán še-er al-la-pa-aḫ-ḫu-un na-at an-da*

12 [GÌR^{MEŠ}-*i*]*t iš-pár-ra-aḫ-ḫu-un na-at-kán* ANŠE-*aš še*$^{!}$*-ḫur-re-eš-ki-id-du*

13 [*na-at*]*-kán* GU$_4$-*uš kam-mar-ši-eš-ki-id-du* DUMU.LÚ.U$_{19}$.LU-*uš-ša-an*

14 [*ku-iš*] *še-er ar-ḫa i-ia-at-ta-ri nu-uš-ša-an še-er*

15 [*al-l*]*a-ap-pa-aḫ-ḫi-iš-ki-id-du al-la-ap-pa-aḫ-ḫa-an-u̯a-ra-a*[*t*]x x

16 [UḪ$_7$-*n*]*a-aš ud-da-a-ar* UḪ$_7$-*na-aš-ša* UN-*aš* [ ]

"[Ve ko]nuşur: Büyülü sözlerinin üstesinden geldim; [benim] sözlerim üstün gelir. Ve onları benim sözlerim y[en]di. [ ] ile iki kez (karşı) büyü gönderdim. [ ]x onların üzerine tükürdüm. Ve onları [ayak]larımla dağıttım. Ve onlara eşekler i[şe]sinler! [Ve onlara] sığırlar pislesinler! Onların üzerinden gelip geç[en] insanlar ve onların üzerine [tük]ürsünler! Tükürülsünle[r]x x büyülü sözler (ve) büyücü adam!"

---

[551] Volkert Haas, **Materia Magica et Medica Hethitica,** Cilt: 2, Walter de Gruyter, Berlin, 2003, (Materia Magica II), ss. 667-668; metnin devamının transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Anna Maria Polvani, **La terminologia dei minerali nei testi ittiti,** Eothen, Cilt: 3, Elite Edizioni Librarie Italiane Estere, Firenze, 1988, (La terminologia dei minerali), s. 122.

[552] Trabazo, **Textos Religiosos Hititas,** ss. 543-555.

Öte yandan kimi metinlerde büyünün "kötü, tehlikeli, fena" anlamına gelen Hit. *idalu-* ya da Süm. ḪUL (adj.-sıfat) kelimeleriyle birlikte kullanılarak kötü, olumsuz durumunun özellikle vurgulandığı görülmektedir.

Arzavalı Alli'nin Büyü Ritüeli CTH 402 KUB 24.9 Öy. II 32-33 ve Ay. III 38'[553]

32 *ši-pa-a*[(*n-t*)]*i nu te-iz-zi ki-i* ḪUL-*lu al-u̯a-an-za-ta*

33 *šu-me-eš* [(*tar-m*)]*a-an ḫar-te-en*

"su[(na)]r. Ve konuşur: Bu kötü büyüyü siz, bağlı tutun!"

37 [*nu te-iz*]*-zi ka-a-ša-aš-ši-kán* ḪUL-*un* EME-[*an*

38 [ḪU]L *ḫu-u-ul-la-an-za-tar* ḪUL UḪ$_4$-*tar* Ḫ[UL(?)-

39 [ ]x *kar-ta-a-nu-un*

"[Ve konu]şur: İşte ondan, kötü dil[i, kötü kavgayı, kötü büyüyü, kötü(?)- [ ]x uzaklaştırdım."

Kimi metinlerde dillerin kötü büyüyle bağlandığı da vurgulanmaktadır.

Ziplantaviya'nın Kefaret Ritüeli CTH 443 KBo 15.10 Öy. I 30'-33', 40', KUB 57.39 8', Öy. II 15', 27', Ay. III 30'[554]

30 *nu̯ ki-iš-ša-an m*[*e-*]*ma-i ka-a-ša i-da-a-la-mu-uš al-u̯a-an-zi-in-nu-u*[*š*]

31 [EM]E$^{\text{ḪI.A}}$ $^{\text{f}}$*Zi-aš* [*ku-*]*i-uš iš-ši-iš-ta nu-uš-ša-an ka-a-ša an-da* LÀL-*t*[*i*]

32 [*d*]*a-a-i-ú-en nu iš-ḫa-na-a-aš* $^{\text{D}}$UTU-*uš* $^{\text{D}}$IM-*aš-ša ga-la-an-kán-te-eš e-eš-tẹ*[*n*]

33 *nu ki-e i-da-a-la-u-e-eš al-u̯a-an-zi-in-ni-eš* EME[$^{\text{ḪI.A}}$ *u̯a-ḫ*]*a-an-du BE-L*[*Í*]

"Ve şöyle d[e]r: İşte, Zi'nin yaptığı kötü büyül[ü] [di]ller! Ve işte, onları balın içine koyuyoruz. Ve kanın Güneş Tanrısı (ve) Fırtına tanrısı teskin olu[nuz!] Ve bu kötü büyülü dil[ler], be[y]"

Aynı ritüelin yukarıda satır numaraları verilen bölümlerinde de yine kötü büyülü diller terimi geçmektedir.

[553] Jakob-Rost, ss. 20-55, Mouton, **Le rituel d'Allī,** ss. 247-266; Miller, **Joins and Duplicates**, ss. 230-250.

[554] Kassian, **Two Middle Hittite Rituals,** ss. 20-75.

Uruvanda'nın Büyüye Karşı Ritüeli CTH 411.A KBo 11.11 Öy. II 1'[555]

1 *al-u̯a-an-za-na-aš i-da-la-uš i-da-a-la-uš*

"Kötü büyü, kötü/kötülükler . . ."

Karşı büyü için yapılan ritüel, incelenen tüm metinler içinde büyücünün kötülüğünün vurgulandığı tek örnek olarak karşımıza çıkmaktadır.

Karşı Büyü için Ritüel CTH 434.1 KUB 17.27 Öy. II 21'[556]

20 *e-ez-za-at-tén u̯a-ap-pu-u̯a-aš* ^{D}GUL-*šu-uš nu ma-a-an ke-e-el* ṲN-*aš*

21 *LA-AN-ŠU* UḪ$_7$-*na-aš* ^{LÚ}ḪUL-*aš* UN-*aš na-aš-šu u̯a-ap-pu-i*

22 *na-aš-ma* ÍD-*aš a-ar-šar-šu-ri pa-iš ki-nu-na-at-ši* EGIR-*pa pe-eš-tén*

"Yiyiniz, nehir kenarının kader tanrıçaları! Ve eğer bu adamın heykelciğini/figürünü büyücü kötü adam ya nehir kenarına ya da akan nehre bıraktıysa, şimdi onu geri veriniz!"

İncelenen tüm metinler içinde büyünün olumlu olduğunun özellikle vurgulandığı tek ritüel ise Ayatarşa, Vattiti ve Şuşşumaniga'nın çağırma ritüelleridir.

Ayatarşa, Vattiti ve Şuşşumaniga'nın Çağırma Ritüelleri CTH 390 A KUB 7.1 Ay. III 28'[557]

28 *a-aš-šu ŠI-PAT ḫa-mi-i*[*n-ku-u̯a-aš me-ma-a-ú ŠUM-Š*]*U* NU.GÁL

"İyiliği bağlama bü[yüsünü söyler: Onun (katibin) a]dı yok!"

Hitit metinlerinde "büyü, sihir, efsun" anlamında kullanılan bir diğer Hititçe kelime ise *ḫukmai*-'dir.[558]

Hantitaşşu Ritüeli CTH 395 KBo 11.14 Öy. I 22', Öy. II 26, 27, 34[559]

21 [(MU)]N GIM-*an* UDU$^{ḪI.A}$ *li-li-pa-an-ti nu ú-id-du ku-u-uš*

---

[555] Tabletin transkripsiyonu tarafımızca çalışılmış ve tercümesi yapılmıştır. http://www.hethport.adwmainz.de/hetautgrf/Autogrfbetrachter.php?ori=&p=KBo%2011.11%20&bildnr=KBo11.11-Vs_ColI%2BColII%2BRs_ColIII.png&x=KBo11 (12.06.2016)

[556] Trabazo, **Textos Religiosos Hititas,** ss. 543-555.

[557] Norbert Oettinger, "Entstehung von Mythos aus Ritual: Das Beispiel des Hethitischen Textes CTH 390A", **Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität. Akten des religionsgeschichtlichen Symposiums Kleinasien und angrenzende Gebiete vom Beginn des 2. bis zur Mitte des 1. Jahrtausends v. Chr.,** AOAT 318, Kavelaer/Neukirchen-Vluyn, Münster, 2004, (Entstehung von Mythos), ss. 348-352.

[558] Friedrich, **HWb,** s. 73.

[559] Ahmet Ünal, **The Hittite Ritual of Ḫantitaššu From The City of Ḫurma Against Troublesome Years**, TTKY, Ankara, 1996, (Ritual of Ḫantitaššu), ss. 17-32

22 *ḫu-u-uk-ma-uš* ^{D}UTU-*uš QA-TAM-MA li-li-pa-iš-ki-id-du*

"Nasıl koyunlar [(tu)]zu yalıyorlarsa, Güneş Tanrısının bu büyüleri de gelsin ve aynı şekilde yalansınlar."

25 ^{D}UTU-*aš* ^{D}*Kam-ru-ši-pa-aš-ša ud-da-a-a*[*r*]

26 *ta-an-du-kiš-na-ša-at* DUMU-*aš ḫu-u-*[*uk-ma-uš-še-eš a-ša-an-du*]

27 *nu ku-u-un ḫu-u-uk-ma-in* 7-*ŠÚ ḫ*[(*u-u-uk-zi*) *nu*]

"Güneş Tanrısı Kamruşepa'nın sözlerine, ölümlü bir insanoğlunun büyüsüdür. Ve bu büyüyü 7 kez çağırır ve . . ."

34 *na-at-mu* ^{D}UTU-*uš* EGIR-*an tar-na ma-a-an ḫu-u-uk-ma-in* [*zi-in-na-i*]

"Ve şimdi, Güneş Tanrısı bana yeniden özgürlüğümü verdiğinde, büyü biter."

Lallupiya'lı Yarri'nin Kirliliğe Karşı Ritüeli CTH 399 B KBo 29.202+KBo 38.219+KBo 38.208 Öy. II 4'[560]

4' *ḫu-uk-ma-uš me-mi-ia-u-an-zi*

"Büyülü sözler söyledikleri zaman"

Anzili ve Zukki Tanrıları için Ritüel CTH 439.A KUB 17.23 Öy. II 16[561]

16 *ma-a-an ḫu-u-uk-ma-in z*[*i-in*]-*na-i*

"O büyüyü b[iti]rdiğinde,"

Kirliliğe Karşı Tunnaviya Ritüeli CTH 409.1 Öy. I 57', Öy. II 6'[562]

57 *še-ir e-ip-zi nu* ^{SAL}ŠU.GI *še-ir ap-pa-an-na-aš ḫu-uk-ma-in ḫu-uk-zi*

"onun üzerinde tutar ve yaşlı kadın yukarıda bu büyü (için) yakarır."

6 *ḫu-uk-ma-iš-ma ḫu-uk-ki-iš-ki-iz-zi na-at dup-pí-za*

"Büyüyü ise devamlı surette yakarır. Ve bunlar tablette"

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere Hitit büyüsü ile ilgili metinlerde karşılaşılan bir diğer özellik de kimi büyülerin uygulandıkları durumdan yola çıkarak isimlendirilmiş ve bunların metinlerde açıkça belirtilmiş olmasıdır. İncelenen büyü

---

[560] Detlev Groddek, "Fragmenta Hethitica Dispersa VII/VIII", **AoF**, Cilt: 26, Sayı:1, Akademie Verlag, Berlin, 1999, ss. 33-52'den transkripsiyon alınmış olup tercüme özgündür.

[561] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Polvani, **La terminologia dei minerali,** s. 81; Jürgen Glocker, **Das Ritual für den Wettergott von Kuliwišna,** Eothen, Cilt: 6, LoGisma Editore, Firenze, 1997, s. 113 ve s. 116.

[562] Goetze ve Sturtevant, **Ritual of Tunnawi**, ss. 4-26; Lorenz ve Taş, ss. 45-48.

ritüel metinlerinde bu şekilde kullanıldığını tespit edebildiğimiz üç örnek vardır. Bunlar; Tunnaviya'nın doğum yakarısında geçen "doğum sancısının büyüsü" , yine aynı yaşlı kadın tarafından kirliliğe karşı yapılan ritüelde geçen "domuz yavrusunun büyüsü" ve Ayatarşa, Vattiti ve Şuşşumaniga'nın ritüelinde geçen "bağlama büyüsü"dür.

Tunnaviya'nın Doğum Yakarı Ritüeli CTH 409.3 KBo 17.62+63 Öy. I 10'[563]

10' *ḫu-uk-k*[*i-*]*iš-ki-iz-zi ŠI-PÁT ú-�i-*[*ú-i-iš-ki-u-u̯a-aš*]

"devamlı surette ya[k]arır: Doğum Sancısının Büyüsü!"

Kirliliğe Karşı Tunnaviya Ritüeli CTH 409.1 Öy. I 60-61'[564]

60 EGIR-*an-da-ma-aš-ši-iš-ša-an* ŠAḪ.TUR *še-ir e-ip-zi nu ŠA* ŠAḪ.TUR

61 *ḫu*<*-uk*>*-ma-in ḫu-uk-zi*

"Bundan sonra ise domuz yavrusunu onun üzerinde tutar. Ve domuz yavrusunun büyüsünü yakarır."

Ayatarşa, Vattiti ve Şuşşumaniga'nın Ritüelleri CTH 390.A KUB 7.1 Ay. III 28[565]

28 *a-aš-šu ŠI-PAT ḫa-mi-i*[*n-ku-u̯a-aš me-ma-a-ú ŠUM-Š*]*U* NU.GÁL

"İyiliği bağlama bü[yüsünü söyler: Onun (katibin) a]dı yok!"

2.2.3. Hitit Büyü Ritüellerinin Genel Özellikleri

Hititler neredeyse her ritüelde uygulanan ve krallığın kuruluşundan itibaren başvurulan büyü yöntemlerinin tedavi edici, koruyucu, kötülüğü uzaklaştırıcı ve hastalığı iyileştirici etkilerinin olduğuna inanıyordu.[566] Kral, kraliyet ailesi üyeleri ve üst düzey yetkililer ile memurlar kehanet, dua ve bayramlar aracılığıyla tanrılarla iletişime geçebilirken sıradan bir Hititlinin bu imkânı yoktu. İşte tam da bu anda büyü onun imdadına yetişiyordu. Kahin Dandanku'nun ordudaki salgına karşı ritüelinde

[563] Metnin tamamının transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Gary M. Beckman, **Hittite Birth Rituals,** StBoT, Cilt: 29, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1983, (Hittite Birth Rituals), ss. 32-41.
[564] Goetze ve Sturtevant, **Ritual of Tunnawi**, ss. 4-26; Lorenz ve Taş, ss. 45-48.
[565] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Oettinger, **Entstehung von Mythos**, ss. 348-352.
[566] Beckman, **The Tongue is a Bridge,** s. 523.

"eğer ritüel beyi fakirse o zaman (ritüel malzemelerini) kilden hazırlarım" ifadesi maddi durumu olmayan bir Hititlinin de tanrılarıyla iletişim kurabileceğinin en önemli göstergesidir.[567]

Büyü, her ne kadar MÖ 15. yüzyıldan itibaren Hitit toplumunu derinden etkilemiş gibi görünse de aslında krallığın ilk yıllarından beri başvurulan bir yöntem olmuştur. Büyü ile ilgili tespit edilen en eski belge I. Hattuşili dönemine aittir. Kral, kraliçe ile büyü uygulayıcıları olarak bilinen yaşlı kadınlar arasındaki samimi ilişkiye müdahale etmiştir.

"*Büyük kral, Labarna, Ḫaštayar'a şöyle der: "Eğer beni göz ardı etmezsen, o zaman kral onlar için konuşmaz." Fakat saray adamları şöyle diyor: "O, yaşlı kadınlara danışmaya gidiyor." Fakat kral şöyle der: "Hala yaşlı kadınlara sormaya mı gidiyor? Bunu bilmiyorum. Beni daha fazla göz ardı etme! [Hay]ır! Yalnızca bana danış! Ve benim kelimelerim sana açık olacaktır."*[568]

I. Hattuşili'den sonra büyü uygulamalarının olumsuz etkileri artmış olacak ki Telipinu (MÖ 1525-1500) tarafından Hitit yasalarında, Hatti ülkesindeki kötü ve yasal olmayan büyü yasaklanmıştır. Burada büyünün tamamen değil sadece zarar vermek için yapılanının yasaklanmış olması ilginçtir ve bu durum her şeye rağmen Hitit toplumu için büyünün olumlu tarafının ağır bastığını gösterir. Orta Hitit döneminde ise II. Tuthaliya'nın kızkardeşi prenses Ziplantaviya'nın krala ve ailesine kötü diller aracılığıyla büyü yaptırdığı kayıtlara geçmiştir. Ziplantaviya'nın kefaret ritüelinde durum şu cümlelerle açıkça ortaya konmakta ve yapılan ritüel ile bu kara büyünün etkileri yok edilmeye çalışılmaktadır.

CTH 443 KBo 15.10 Öy. I 13'-21'[569]

13 [*Q*]*A-DU* <EME$^{\underline{HI.A}}$> *dạ-a-i nu ki-iš-ša-an me-ma-i ki-e-u̯a i-da-a-la-u-e-eš*

14 [x-]*ẹ*$^{?}$*-ši-ia-an-te-eš* EME$^{\underline{HI.A}}$ *iš-ši-iš-ta-ma-aš* ^{f}*Zi-ip-la-an-ta-u̯i*$_5$[*-ia-aš*]

---

[567] Kâhin Dandanku'nun ordudaki salgına karşı icra ettiği ritüelin metninde, ritüel beyinin fakir olması durumunda canlı eşek yerine kilden bir eşek yapılacağı belirtilmektedir.
CTH 425.2 B KUB 56.59 III+KUB 54.65 III! Ay. III 35
35 ˹*ma-a-an*˺ ^{LÚ}MÁŠDA$^{!}$-*ma* ˹*nu*˺ ANŠE *ŠA* IM *i-ia-a*[(*n-zi nam-ma-an-kán*)]
"Eğer o adam fakir ise, kilden bir eşek ya[(parlar ve daha sonra)]"

[568] KUB 1.16+40.65 Ay. IV 64vd. Jörg Klinger, "Das Testament Ḫattušiliš I.", **TUATNF**, Cilt: 2, Gütersloh, 2004, s. 146; Klinger, **Arınma Ritüelleri,** s. 458; Stefano de Martino, "Ḫattušili I e Ḫaštayar: un problemo aperto", **OrAnt,** Cilt: 28, 1989, ss. 1-24.

[569] Metnin tamamının tercümesi için bkz. Kassian, **Two Middle Hittite Rituals**, ss. 20-75.

15 [*k*]*i-nu-na i-da-a-la-u-e-eš* EME$^{ḪI.A}$ *nu-u̯a-ra-at-kán iš-ša-az ku-e-da-ni*

16 [x-]x-x-x ^{f}*Zi ki-nu-na-u̯a A-NA* ^{f}*Zi ad-di-eš-še-eš pal-ḫa-a-e-eš*

17 [*tu-*]*e-ik-ki-e-eš-še-eš* SIG$_5$*-an-te-eš mi-iš-ri-u̯a-an-te-eš a-iš a-pí-el*

18 [SIG$_5$-]*in* EME *a-pí-el* SIG$_5$*-an-za nu i-da-a-lu ku-e IT-T*[*I*] ^{m}*Du-ut-ḫa-li-i*[*a*]

19 [*Ù*]^{f}*Ni-kal-ma-a-ti A-NA* DUMU^{MEŠ}*-ŠU-NU me-e-mi-iš-ki-it nu-uš-ma-aš* EME$^{ḪI.A}$

20 [*iš-ši-*]*iš-ta nu-uš-kán iš-ḫa-na-a-aš* ^{D}UTU*-i* ^{D}IM*-ni pa-ra-a-an-ta*

21 [*i-da-a-l*]*u me-mi-iš-ki-it nu-uš al-u̯a-an-za-aḫ-ḫi-iš-ki-it*

"[i]le birlikte dilleri alır ve şöyle der: "Bu kötü [x] x x x x x diller, onlar Ziplantaviya tarafından yapılmıştır. [Ş]imdi, (onlar) kötü diller(dir.) Ve onları ağızdan hangi [x-]x-x-x Zi[570] (yerleştirdiyse?), şimdi Zi'nin ruhu geniş, onun vücudu sağlam/sağlıklı, mükemmel/parlak, onun ağzı [iyi/sağlıklı], onun dili sağlıklı/iyi(dir.) Ve Tuthaliy[a] il[e] Nikalmati, ve onların çocukları için devamlı surette kötülük konuştu. Ve onlar için diller [yap]tı. Ve o kanın Güneş tanrısı (ve) Fırtına tanrısının karşısında (onlar için) devamlı surette [kötülüğ]ü konuştu. Ve o onları büyüledi."

İmparatorluk dönemine gelindiğinde kraliyet ailesinde bir kez daha kötü büyü vakası yaşanmış ve bu kez büyüye başvuran bizzat Hitit kralının üvey annesi olmuştur. II. Murşili, babası I. Şuppiluliuma'nın (MÖ 1350-1322) ölümünden sonra *Tavannanna* olarak kraliçelik görevine devam eden annesinin, karısı Gaşşulaviya'ya yaptırdığı kara büyüden şikâyet etmektedir. "*Onlara kendim, [karım, oğlum], evim, ülkem ve kardeşlerim için dualar ettim. . . . Tau̯annanna yine de [gece gündüz] tanrıların [önünde durdu] ve eşimi [tanrıların önünde lânetledi. . . .]*[571] Murşili bu lânet sonucunda eşinin öldüğünü belirterek *Tavannanna'*yı Hattuşa'dan sürmüş ve bu davranışının haklılığını göstermek için de yine bir duayla tanrılara yakarmıştır. "*Karımı öldürdü. Beni (eşimden) yoksun bıraktı. Bu bir idam suçu değil midir?"*[572] III. Hattuşili ise Yukarı Ülke'nin kralı olabilmek için yeğeni Armatarhunta'nın kendisine kara büyü yaptırdığını öne sürer.

"İnsanlar Ištar, hanımefendimin, beni koruduğunu ve kardeşim, Muu̯attalli'nin bana karşı yardımsever olduğunu gördüklerinde beni kıskandılar. Zida'nın oğlu

[570] *Ziplantaviya*'nın kısaltmasıdır.
[571] CTH 70.1.A KUB 14.4. Metnin tamamının tercümesi için bkz. Singer, **Hittite Prayers,** s. 76.
[572] CTH 70.2.A KBo 4.8. Metnin tamamı için bkz. Harry A. Hoffner, "A Prayer of Muršili II about His Stepmother", **FsKramer,** JAOS, Cilt: 103, Sayı: 1, AOS, Baltimore-Maryland, 1983, ss. 187-192; Singer, **Hittite Prayers,** ss. 77-78.

Arma-tarḫunta bana zarar vermeye başladı, . . . ve üzerime çullandı. Kardeşim, Muụattalli, beni saraya çağırdı. . . . Ve tanrı[m] aracılığıyla ben aklandım. . . . Fakat Arma-Tarḫunta . . . hanımefendim, Ištar'ın ve kardeşimin beni koruduğunu gördü, o ve karısı ve oğlu bana büyü yapmaya başladılar, çünkü başka hiçbir (şekilde) başarılı olamadılar."[573]

Metinler gösteriyor ki büyü, Hitit yönetici sınıfı için hem kötülükleri ortadan kaldırmak adına başvurulan olumlu bir dini uygulama hem de kraliyet ailesinden birini ölüme götürecek kadar tehdit edici bir unsur olabilirdi. İşte bu nedenle diğer dini uygulamalarda olduğu gibi büyü ritüelleri hakkındaki bilgilerimiz de Hitit siyasilerinin izin verdiği kadardır. Bu çalışmanın önemi de tam bu noktada ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar elimizdeki kaynaklar devletin süzgecinden geçerek yazıya aktarılmış olsalar da segmentasyon çalışmasıyla bunların alt metinlerini okumanın mümkün olabileceği kanaatindeyiz.

Konumuza dönecek olursak Ünal, tüm bu siyasi nedenler dışında Hitit toplumunda büyünün uygulanma gerekçelerini temelde dokuz başlık altında değerlendirir. Buna göre ilk grup içerisinde çeşitli fizyolojik ve psikolojik hastalıklar, ordu ve Hitit ülkesinde yaşanan salgınlar, ritüel kirliliği ve suçluluğu nedeniyle yaşanan ölüm, kralın, kraliçenin ya da kraliyet ailesinden herhangi birinin ölümü, ^{D}GAZ.BA.A.A'nın (Huvaşşanna)[574] lânetinden temizlenme vardır. İkinci grupta ise yalan yere yemin, şiddet, hırsızlık, büyüleme, kötü dedikodu, beddua, lânet, cenazeye saygısızlık, ensest ilişki ve kız çocuğunun beşikte değiştirilmesi gibi insanların işlediği suçlar yer alır. Üçüncü grupta, kral ve kraliçenin kızgınlığı, kralın ölümünün tahmin edilmesi, ölü ruhlara danışma, kral ve kraliçe için arındırma ritüeli, evler, tapınaklar, kentler ve insanlar için arındırma ritüelleri, tahta çıkma ritüeli, yapı ritüelleri, tapınağın onarılması, bebeğin emzirilmesi, insanı özel bir bitkiyle yağlayarak kutsama, yeni

---

[573] Theo P. J. van den Hout,"Apology of Ḫattušili III", **CoS,** Cilt: 1, Brill, Leiden-Boston, 1997, ss. 199-204.

[574] CTH 431 KBo 29.191 Öy. I 1-6 satırlarında bu tanrıçasının öfkesinin dindirilmesi için Bappi tarafından yapılan bir ritüele yer verilmektedir. Oldukça kırık olan tabletten şu satırlar okunmaktadır:

1] *Bappi Hu*[*vaşşanna'nın* rahibesi
2] bir insanı tanrıça *Hu*[*vaşşanna* ile
3]//? x x x x x-[ ]x de[r-
4 i]se tanrıça *Huvaşşanna*[k]ızgınlığı devamlı surette görür-
5 e]ğer tanrıça *Huvaşşanna*[ ]-ı/-i tutar.
6]-ı/-i *Huvaşşanna'nın* rahib[e]si şöyle davranır:

Metnin tamamının tercümesi için bkz. Del Monte, **Il Rituale di guarigione di Bappi**, ss. 337-347; Güterbock, **Rituale für die Göttin Ḫuụaššanna**, ss. 345-351.

doğan bebeğe isim verme vardır. Ünal, dördüncü gruba ise aile içi anlaşmazlıklar, arkadaşlar arasındaki çekişmeler, astların itaatsizliği gibi insanlar arasındaki karşılıklı ilişkileri koyar. Beşinci grupta askeri yeminler, askeri kampın başlangıcında yapılan ritüel, zaferden dönünce yapılan ritüel, askeri yenilgiden sonra yapılan ritüel gibi Hitit ordusunu ilgilendiren durumlar vardır. Altıncı grubu kült ve dini uygulamalar oluşturur. Yerine geçme, yeryüzünün büyülenmesi, bireysel tanrıların büyülenmesi, tanrıların insanlara karşı öfkeli olması, kült uygulamalarındaki aksaklıklar, Güneş tanrısına karşı işlenen suçlar, rüyada kara tanrıçayı görme, tanrıların yeniden düzenlenmesi ve kültün genişlemesi, Fırtına tanrısının heykelinin dikilmesi, tanrıların çağrılması (*evokasyon*), özellikle Hurri geleneğinde yer alan ağız yıkama ritüelleri (*itkalzi*-)[575], Hattice yazılan ve Hatti tanrılarını büyü yoluyla çağırmayı içeren büyü uygulamaları bu grupta yer alır. Yedinci gurubu ise tanrısal rızanın (*signa oblativa*) bir işareti olarak doğa olayları yani fırtına, hortum ve şimşek, güneş ve ay tarafından verilen işaretler, depremler, kuşların gözlemlenmesi, bağlardaki verimsizlik, çekirgelerin yaydığı salgınlar oluşturur. Sekizinci grupta hayvanların çiftleşmeleri, dokuzuncu grupta ise diğer durumlar için yapılan ritüeller ve kurbanlar gelmektedir.[576] Oldukça detaylı bir şekilde listelenen tüm bu durumlar aslında Hitit yaşamının da özeti gibidir.

Hitit toplumunda büyüyü, canlı ya da cansızların ontolojik ya da fiziksel durumlarında herhangi bir değişiklik yapılmak istendiğinde başvurulan bir yöntem olarak genellemek mümkündür. Bu uygulama, doğaüstü güçleri öznenin yararına ve isteklerine uygun şekilde harekete geçiren bir mekanizmadır. Yukarıdaki metinlerden de anlaşılacağı üzere Hitit büyüsünde temel olarak iki büyü şekli vardır. Bunlar "ak büyü" ve "kara büyü"dür. Bir uygulamanın ak büyü ya da kara büyü olmasında kilit noktada duran konu ise "niyet"tir. Öyle ki büyü yoluyla yapılmak istenen değişiklik öznenin yararınaysa "ak büyü", fakat kötü bir niyetle, olumsuz bir durumu ortaya çıkarmak için yapılıyorsa o zaman buna "kara büyü" denmektedir. Öte yandan Haas'a göre Hitit büyüsü zaten zıtlıklardan oluşan bir düşünce sistemine sahiptir. Öyle ki büyü ritüellerinde karşımıza sıklıkla, temiz-kirli, bağlanmış-çözülmüş, verimli-verimsiz,

[575] *itkalzi*- Hurrice *id*- "temiz olmak" fiilinden gelmektedir. Hititçe karşılığı ise *aiš šuppiyaḫḫuu̯aš*- "ağız yıkama, ağzın temizlenmesi"dir. Marie-Claude Trémouille, "I rituali magici ittiti", **RANT**, Cilt: 1, Bruxelles, 2004, (I rituali magici ittiti), s. 161.
[576] Ünal, **The Role of Magic,** ss. 71-74; Beckman, **From Cradle to Grave,** s. 30.

sağlıklı-hasta gibi olumlu ve olumsuz durumların çatışması çıkar.[577] Bu bakımdan ak ve kara büyü Hitit büyüsünün temelinde duran çatışmanın en önemli aktörleridir.

Ak büyü ve kara büyü arasındaki sınır her zaman keskin bir şekilde ortaya çıkmaz. Her ne kadar ak büyüde özne için faydalı bir niyet varsa da her zaman için karanlık ve bilinmeyen bir taraf da mevcuttur. Belki de bu nedenle Hitit yasalarında büyü kesin bir şekilde yasaklanmış ve yasağa rağmen yapanların ölüm cezasına çarptırılacağı belirtilmiştir. Hitit yasaları 44B paragrafı 55-56 satırlarında neyi kara büyü olarak kabul edeceğini açıkça yazmaktadır.

"*Eğer bir kişiyi biri arındırırsa, <törenden> arda kalan şeyleri de yakma yerine götürsün. Eğer birinin ekin alanına ya da evine götürürse büyü<dür> <ve> kralın yargısı <altına gider>.*[578]

Burada herhangi bir kara büyü olmamasına rağmen büyüde kullanılan malzemelerin kimi zararlı etkileri olabileceğinden başkasının evine ya da ekin alanına götürülmesinin tehlikeli kabul edildiği açıktır. Yasaların 111. paragraf 20. satırında ise şu cümleler geçer. "*[Eğer] kilden bir insan [sureti]ne biri biçim verirse <bu> büyü<dür> <ve> kralın adalet mahkemesi <için bir durumdur>."*[579] Burada yine kötü büyü vurgusu yapılmasa da kişinin rızası olmadan yapılan böyle bir davranışın tehlikeli kabul edildiği anlaşılmaktadır. Kara büyü ile ilgili Hitit yasalarında geçen en net ifadeler ise 170. paragraf 1-2. satırlarındadır.

"*Eğer özgür adam bir yılan öldürürse ve başka bir <adamın> adını söylerse bir mina gümüş versin; ve eğer bir erkek köle <ise>, işte tam o ölsün."*[580]

Hitit büyü ritüelleri genellikle kara büyünün çözülmesi için yapılmaktadır. Ancak burada söz konusu olan uygulama sanıldığının aksine ak büyü değil bir karşı büyü ya da çözme büyüsüdür. Ritüel metinlerinde uygulanan bu büyülerin özünde karşı tarafı olumsuz bir şekilde etkilemek için yapılan ve pek de iyi niyetli olduğu söylenemeyecek büyünün geri çevrilmesi girişimi yatar. Ayrıca kara büyünün

[577] Volkert Haas, "Magie und Zauberei. Bei den Hethitern", **RlA**, Cilt: 7, Berlin, 1990, (Magie und Zauberei), s. 235.
[578] Fiorella Imparati, **Hitit Yasaları,** Çev. Erendiz Özbayoğlu, İtalyan Kültür Heyeti, Ankara, 1992, s. 65.
[579] Imparati, s. 127.
[580] Imparati, s. 159.

faydalanan ve etkilenen olmak üzere iki boyutu varken ak büyüde yapılan uygulamadan yalnızca öznenin etkilendiği söylenebilir.[581]

Ak büyü ve kara büyü doğalarındaki saldırgan (*offensive*) ve koruyucu (*defensive*) olma özellikleriyle de birbirinden ayrılır. Aslında bu iki özellik de hem ak büyünün hem de kara büyünün doğal bir parçasıdır. Ancak saldırgan olma durumunun genellikle yasal olmayan kara büyüde görüldüğünü söylemek mümkündür. Koruyucu olma özelliği ise çoğu zaman ak büyüde karşımıza çıkar ve bunlar kralın da onayından geçen yasal uygulamalar olarak Hitit yaşamında yer bulur. Yine de ak büyünün oldukça kaygan bir zeminde durduğunu ve kolaylıkla saldırgan bir kimliğe bürünebileceğini belirtmek gerekir. Örneğin ordudaki salgına karşı yapılan ritüelde günah keçisinin (*tarpalli*) düşman ülkesine gönderilmesi pekâlâ saldırgan bir kara büyüdür. [582]

Hitit düşüncesinde kralın ya da herhangi bir Hititlinin başına gelen kötü bir olay ya da hastalığın nedeninin kara büyü veya bir şekilde tanrının kızdırılması nedeniyle olduğu düşünülüyordu. Bu gibi durumlarda büyüyü yapanın kim olduğunun bulunması ve yapılan büyünün çözülmesi gerekiyordu.[583] Fal aracılığıyla kötü büyüyü yapanın bulunmasından[584] sonra ise büyünün çözülebilmesi için ritüel icra edilmesi zorunluydu. Yukarıdaki satırlarda yer verdiğimiz Arzava ülkesinin vasal kralı Maşhuiluva'nın sarayındaki tanrı Zavalli'nin[585] heykeline yaptığı büyü, fal aracılığıyla araştırılmış ve yanıt öğrenildikten sonra ritüel yapılmıştır. Karşı büyü ritüelleri özellikle Orta Hitit döneminde büyük bir artış gösterir. Bunun en önemli nedeninin ise dönemin politik durumunun Hititler için oldukça karmaşık olması ve buna bağlı olarak ortaya çıkan entrikalar, yaşanan bölgesel ayaklanmalar, kara büyüler ve krallara

[581] Jared L. Miller, "Practice and Perception of Black Magic among the Hittites", **AoF,** Cilt: 37, Sayı: 2, Akademie Verlag, Berlin, 2010, (Black Magic among the Hittites), ss. 169.
[582] Miller, **Black Magic among the Hittites,** s. 170; Haas, **Magie und Zauberei**, ss. 234-255.
[583] Miller, **Black Magic among the Hittites,** s. 177.
[584] McMahon, kara büyü ile ak büyüyü uygulayan kişilerin bizzat devlet tarafından tutulan aynı kişiler oldukları görüşündedir. Ona göre ritüel uygulayıcıları böylelikle kendi yaptıkları kötü büyüyü çözmek için yine kendilerine başvurulmasını sağlamış oluyordu. Gregory McMahon, "Comparative Observations on Hittite Rituals", **FsGüterbock[2],** (Ed. K. Aslıhan Yener ve Harry A. Hoffner), Eisenbrauns, Winona Lake-Indiana, 2002, (Hittite Rituals), s. 136.
[585] Tanrı hakkında detaylı bir araştırma için bkz. Alfonso Archi, "Il dio Zawalli: Sul culto dei morti presso gli ittiti", **AoF,** Cilt: 6, Akademie Verlag, Berlin, 1979, ss. 81-94.

yönelik suikast girişimleri olduğu düşünülmektedir. Bu dönemde tapınak görevlilerine gönderilen direktif metinlerindeki artış da dikkat çekicidir.[586]

Hitit düşüncesindeki kara büyü ile ilgili değinilmesi gereken bir başka nokta da bunun yapılmış olma ihtimalinin dahi Hitit insanını korkutmuş olduğu gerçeğidir. Kendisine kara büyü yapıldığına inanan bir Hititli muhtemelen bir *placebo* etkisi de yaşıyordu ve üzerindeki bu kara büyü giderilmeden refaha kavuşamıyordu.[587] Öte yandan bir kişiye kara büyü yapıldığına dair kanıt yalnızca ona şahit olanlar tarafından bilinebilirdi. Bu nedenle Hititlerin yapılan kara büyü ile ilgili net bilgiler almaları ya da bu büyünün kim tarafından yapıldığını öğrenmeleri eğer ortada bir şahit yoksa oldukça zordur. Kişinin buna maruz kaldığını metinlerde geçen kötü dil[588] (Ak. ḪUL-*un* EME-*an* veya *idaluš* EME), lânetli diller (lânetli diller *ḫurdauš* EME) kem göz de diyebileceğimiz kötü gözler (ḪUL-*lu šakuṷaš* ya da *idaluš* IGI) ve hastanın gördüğü kötü rüyalardan (*idalamuš zašḫimuš* veya *idalueš tešḫuš*) anlayabiliriz.[589] Kara büyü uygulamasında, kötü/lânetli dil ve büyü yapılmak istenen kişinin figürünü yapma yoluyla büyüyü yükleme en sık kullanılan yöntemlerdir. Mouton, Ammihatna ritüelinde de geçen büyülü yiyeceğin yenmesi yoluyla da kara büyünün yapılabileceğini belirtmektedir.[590]

İncelediğimiz ritüeller içerisinde kara büyüye karşı yapılanlar şu şekildedir;

CTH 390.A Ayatarşa, Vattiti, Şuşşumaniga'nın Çağırma Ritüelleri

CTH 395 Hurmalı Hantitaşşu Ritüeli

CTH 397.C Zuharuvalı yaşlı kadın Hebatarakki'nin Büyüye Karşı Ritüeli

CTH 402 Arzavalı Alli'nin Büyüye Karşı Ritüeli

CTH 403 Turmittalı Mallidunna'nın Büyü Ritüeli

CTH 404.1 Kizzuvatnalı Maştigga'nın Aile içi Anlaşmazlıklara Karşı Ritüeli

CTH 409.2 Tunnaviya'nın *taknaz da*-ritüelleri

CTH 408 Pupuvanni'nin Büyüye Karşı Ritüeli

CTH 411 Uruvanda'nın Büyü Ritüeli

---

[586] M. Vieyra, "Le sorcier hittite", **Le Monde du sorcier**, SOr 7, (Ed. S. Sauneron ve D. Bernot), Seuil, Paris, ss. 99-125.
[587] Miller, **Black Magic among the Hittites,** s. 179.
[588] Arzavalı Maştigga'nın aile içi anlaşmazlıklara karşı ritüelinde geçen kötü/zehirli diller *mantallieš* EME$^{ḪI.A}$-*eš* d. CTH 404.4.1.B KBo 44.17 Öy. I 24.
[589] Mouton, **Hittite Witchcraft**, s. 516.
[590] Mouton, **Hittite Witchcraft,** s. 519.

CTH 412 Zuvi Ritüeli

CTH 416 Kraliyet Çifti için Bir Büyü Ritüeli

CTH 417 Kralın Düşmanlarına Yemin Ritüeli

CTH 418 Yabancı biri Kraliyet Çiftine Karşı Suç İşlediğinde Yapılan Ritüel

CTH 429 Lânete Karşı Ritüel

CTH 434 Büyücülüğün Kendisine Karşı Ritüel

CTH 443 Ziplantaviya'nın Büyüsüne Karşı Ritüel

CTH 448.4.9.A/B Kral Tuthaliya'nın Büyülenmesinin Karşı Ritüeli

Kara büyü temelde iki sonuç ortaya çıkarmaktadır. Bunlardan ilki hem fiziksel hem de ruhsal olarak kirlenme Hit. *papratar*'dır. İkincisi ise birincinin de bir sonucu olan kişinin yaşadığı çeşitli hastalıklardır.[591] Örneğin; Tunnaviya ritüelinde kara büyü kişinin organlarının iyi çalışmamasına hatta kadının düşük yapmasına neden olmaktadır.

CTH 409.1 KUB 7.53+KUB 12.58 Öy. I 1-6[592]

1 *UM-MA* ^{SAL}*Tu$_4$-un-na-ú-i* ^{SAL}ŠU.GI *ma-a-an-kán an-tu-uḫ-ḫaš*$^{?}$ *na-aš-šu*

2 LÚ-*LÌ na-aš-ma* SAL-*za pa-ap-ra-an-ni ku-e-da-ni-ik-ki an-da ti-an-za*

3 *na-aš-ma<-an>-za-an-kán ta-ma-iš ku-iš-ki pa-ap-ra-an-ni še-ir ḫal-zi-an ḫar-zi*

4 *na-aš-ma-kán* SAL-*ni* DUMU^{MEŠ}-*ŠU ak-ki-iš-kán-zi na-aš-ma-aš-ši-kán*

5 ^{UZU}*šar-ḫu-u-u̯a-an-da-ma ma-uš-ki-iz-zi na-aš-šu* LÚ-*ni na-aš-ma* SAL-*ni*

6 *pa-ap-ra-an-na-aš ud-da-na-an-za* ^{UZU}ÚR$^{ḪI.A}$-*ŠA ar-ḫa šar-ra-an*

"Yaşlı kadın *Tunnavi* şöyle (der): Eğer bir insan bir erkek ya da bir kadına herhangi birinden/bir şeyden kirlilik bulaştıysa, ya da başka birisi kirliliği onun için çağırdıysa, ya da bir kadının çocukları (doğmadan) devamlı surette ölüyorsa, ya da onlar rahminden devamlı surette düşüyorsa, ya da adam ya da kadının kötü sözler (yüzünden) uzuvları zarar görürse . . ."

Pupuvanni ritüelinde ise kara büyü yapılan bir kişinin ailesi ve yaşadığı kentin de etkilenebileceği düşünülmektedir.

[591] Mouton, **Hittite Witchcraft,** s. 519.
[592] Goetze ve Sturtevant, **Ritual of Tunnawi**, ss. 4-26; Lorenz ve Taş, ss. 45-48.

CTH 408.B IBoT 2.115+KBo 15.22+KUB 41.13 Öy. 10-11[593]

10 [*nu-uš*]-*ši* DINGIR^{MEŠ}-*ŠU* ^{GIŠ}GIGIR^{MEŠ}-*ŠU* ANŠE.KUR.[RA^{MEŠ}-*ŠU*]

11 [ARAD^{MEŠ}-*Š*]*U ŠA* IM *i-en-zi na*-[

"Ve onları, onun tanrılarını, onun arabalarını, onun atlarını, onun hizmetkarlarını kilden hazırlarlar. Ve [. . ."

Öte yandan Hitit büyüsü ile ilgili belirtilmesi önemli olan bir diğer husus da büyü ve tıp ilişkisidir. Hitit toplumunda din ile büyü arasındaki yakın ilişki büyü ile tıp arasında da vardır. Yukarıdaki satırlardan da anlaşılacağı üzere büyü yöntemlerinin kullanılmasındaki temel amaçlardan biri karşılaşılan fiziki ve psikolojik sağlık sorunlarıdır. Her ne kadar hastalığın kötü büyü, tanrıların kızgınlığı ya da yapılan yanlış davranışların sonucu ortaya çıktığı düşünülse de şifa olması için tıbbi bir takım reçetelerin kullanıldığı da görülmektedir. Laroche tarafından CTH 461'de toplanan tıbbi metinlerde kimi sağaltıcı bitkilerle yapılan tedavi önemli bir yer kaplar. Burada dikkat çeken nokta ise kullanılan malzemelerin tıbbi, bunların uygulanma yöntemlerinin ise büyüsel (*majik*) olmasıdır. Yani bir Hitit büyücüsü ile doktoru kişinin sağlığının geri verilmesinde neredeyse eşit öneme sahiptir. Tıbbi metinlerden bir örnek inceleyecek olursak;

CTH 461.D KUB 41-63 Öy. II 4'-14'[594]

4' *ma-a-an-ma-aš a-pí-iz-ma IŠ-TU* Ú *Ú-UL* [SIG$_5$-*r*]*i nu-uš-ši*-[*kán*]

5' *ki-i* Ú *an-da tar-ni-eš-ki-iz-zi ku-iṭ-ma*[*-na*]*-aš-kán u̯a-aš-ši* [ ]

6' *ạn-da na-a-ú-i tar-na-i na-an-kán ḫu-u-ta-ak* SAG.DU-*an* [

7' *mạ-a-ạn* 1-*ŠU ma-a-an* 2-*ŠU* GUL-*aḫ-zi nu-uš-ši-kán iš-ḫar*

8' *ar-ḫạ tar-na-i ma-aḫ-ḫa-an-ma-at-ši-kán iš-ḫar ar-ḫa tar-na-i*

9' *nu-uš-ši-kán ki-i* Ú *an-da tar-na-i* ṬD.NI.ŠA^{SAR} *pár-aš-du-un da-a-i*

10' *na-at IŠ-TU ME-E ar-ḫa ar-ri-ia-az-zi GA-PA-NU-ia-aš-ši-kán*

11' *ar-ḫa da-a-i nam-ma-at ša-ap-pa-a-iz-zi nu-uš-ši-kán*

12' *ḫa-a-da-an ḫar-ra-a-an-na-ia an-da Ú-UL da-a-la-i*

13' *nam-ma-at* A-*az* UŠ$^{!}$.ŠAR$^{!}$ PISÀN ZABAR [ ] *za-nu-zi ma-aḫ-ḫa-an-ma-at*

14' *zi-ia-ri na-at* ŠU.UG$^{!}$ *an-da pa-ši-ḫa-iz-zi nam-ma-at-kán*

---

593 Bawanypeck, **Die Rituale der Auguren**, ss. 273-289.

594 Metnin tamamı ve tercümesi için bkz. Cornelia Burde, **Hethitische medizinische Texte,** StBoT, Cilt: 19, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1974, ss. 28-31.

"Eğer o bu bitkiyle [sağlıklı] olmazsa, ve o [zaman] ona şu bitkileri devamlı surette verir. *u̯ašši*-ilaç/bir bitkiyi [ ] içeriye götürmek için izin vermeden önce, ve onun başına aniden [ya 1 kez ya da 2 kez vurur. Ve onun kanı salıverilir/akar. Kan tamamen aktığında, ve o onun için şu bitkiyi içeriye götürür. UD.NI.ŠA-bir yabani otun tomurcuklarını alır. Ve onları suyla tamamen yıkar/arındırır. Ve kökünü ise geri alır. Daha sonra ise onun yağını çıkarır. Ve onları kurutmaya ve ezmeye bırakmaz. Daha sonra ise onu suyla tunçtan PISÀN-tencere yoluyla [ ] pişirir. Ve o piştiği zaman, onu iki eliyle ezer."

Ünal, hastalığa karşı büyüye başvurmanın Hitit algısında ilaca başvurmaktan hiçbir farkı olmadığı görüşündedir.[595] Hitit toplumunda tıbbi müdahalelerin genellikle Süm. ^{LÚ}AZU, Akk. *AŠÛ* olarak adlandırılan görevliler tarafından yapıldığı bilinmektedir. Metinlerde geçen gözlemci doktor, doktorların başı gibi ifadelerden bu mesleğin belli bir hiyerarşiye göre düzenlendiği anlaşılmaktadır.[596] Beckman, bunların sıklıkla erkek görevliler olduğunu öne sürer. Ancak incelediğimiz büyü ritüellerinde ölüm ritüeli fragmanında 12 kadın hekimden (12 $^{MUNUS.MEŠ}$A.ZU) bahsedildiği görülmektedir.[597] Doktorların genellikle ritüel uygulayıcılarına eşlik ettikleri ve böylece sağaltmada hem tıptan hem de büyüden yararlanıldığı anlaşılmaktadır.[598] Hitit yasalarının 10. paragrafının 25-28. satırlarında doktora ödenen ücrete dair bilgi ise şu şekildedir;

"*Eğer bir kişiyi bir kimse yaralarsa ve onu kötürüm ederse, o zaman onun bakımını üstlensin, onun yerine bir kişi versin ve evinde <bu> çalışmaya devam etsin, o iyileşinceye kadar. Ama o iyileştiği zaman, ona altı şekel gümüş versin ve hekime (*^{LÚ}AZU) *yine o ücret versin."*[599]

---

[595] Ali M. Dinçol, **Ašḫella Rituali (CTH 394) ve Hititlerde Salgın Hastalıklara Karşı Yapılan Majik İşlemlere Toplu Bir Bakış,** Belleten Cilt: 49, Sayı: 193, Ayrı Basım, TTK Basımevi, Ankara, 1985, (Ašḫella Rituali), s. 8.

[596] Beckman çalışmasında tespit edebildiği doktor isimlerine de yer vermiştir. Bunlar; Akiya, Hutubi, Lurma, Pariyamahu, Piha-Tarhunta, Rabaşa-Marduk, Tuvattaziti ve Zarpiya'dır. Detaylı bilgi için bkz. Beckman, **From Cradle to Grave**, s. 28; Gabriella Frantz-Szabó, "Hittite Witchcraft, Magic and Divination", **CANE**, Cilt: 3, (Ed. Jack M. Sasson), Hendrickson Publishers, New York, 1995, (Hittite Witchcraft), s. 2009.

[597] CTH 450 Fragman 3.A KUB 39.31'. Metnin tercümesi için bkz. Alexei Kassian, Andrei Korolev ve Andrej Sidel'tsev, **Hittite Funerary Ritual *šalliš u̯aštaiš***, AOAT 288, Ugarit Verlag, Münster, 2002, (Hittite Funerary Ritual), ss. 676-679.

[598] Ahmet Ünal, **Hititler Devrinde Anadolu II,** Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2003, (Hititler II), s. 107; Ahmet Ünal, "Hitit Tıbbının Ana Hatları", **Belleten,** Cilt: 44, Sayı: 175, TTK Yayınları, Ankara, 1980, ss. 475-496.

[599] Imparati, ss. 41-42.

Hititler, hastalıkların doğaüstü güçler tarafından gönderildiğine inanıyordu. Tanrısal güçler eğer hizmetkârları olan insanların kendilerine karşı davranış ve tutumlarından memnun kalmazlarsa onları cezalandırıyordu. Bir Hititli eğer tanrıyı öfkelendirirse o zaman tanrı da onu ihmal ediyor yani herhangi bir kıtlık ya da salgın durumunda Hitit halkına yardım etmiyordu. Öte yandan eğer Hititli bir insan günah işlerse o zaman tanrı yine onu görüyor ve ona hastalığı musallat ediyordu. Ayrıca zaten kötü olan güçler vardı ve bunlar şelaleler, yeraltı kaynakları, mağaralar yoluyla ortaya çıkıp insanlara kötülükleri musallat ediyordu.[600]

Büyünün doğasında hem umut hem de korku duyguları bir aradadır ve Hitit insanı büyünün pratik boyutu olan ritüeller aracılığıyla bu duyguları sonuna kadar hisseder.[601] Hitit büyü ritüeli uygulamasının merkezinde yaşlı kadınlar olarak adlandırılan[602] ve metinlerde genellikle Süm. $^{SAL/MUNUS}$ŠU.GI olarak geçen görevliler durur. Hitit toplumunun ritüel ve büyü bilgisine hakim olduğu anlaşılan bu görevlilerin Hititçe karşılığı ^{MUNUS}*ḫašaṷa*-dır. Kelime, "doğumun kadını" ya da "ebe" anlamlarına gelir.[603] Öte yandan ritüel metinlerinde genellikle yaşlı kadınların isimlerinin ve nereli olduklarının belirtildiği görülür. (Bkz. 2.3.1. Coğrafi Sınıflandırma) Bu kadınlar doktorlar (^{LÚ}AZU), hierodüller (^{MUNUS}SUḪUR.LÁ), kuş gözlemcisi kahinler (^{LÚ}MUŠEN.DÙ/^{LÚ}IGI.MUŠEN) ve Fırtına tanrısının adamı (LÚ ^{D}U) ile uyum içinde çalışarak inanç ve pratik arasında bir nevi köprü görevi görürler.[604] Metinlerde ritüel uygulayıcılarının isimleri hastadan ya da ritüel beyinden önce gelir. Günümüze kadar tespit edilmiş yaklaşık otuzdan fazla farklı isimde yaşlı kadın bulunmaktadır. Beckman da Hitit büyü ritüellerinde uygulayıcı olarak geçen kişi isimlerinin sayısını yetmiş bir

[600] Hitit metinlerinde kırka yakın hastalığın adı geçmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Burde, ss. 1-16; Dinçol, **Aššella Rituali**, s. 6.
[601] Arvid S. Kapelrud, "The Interrelationship between Religion and Magic in Hittite Religion", **Numen,** Cilt: 6, Sayı: 1, Brill, Leiden-Boston, 1959, s. 46.
[602] Yakubovich, bir Sümerogram olan ^{MUNUS}ŠU.GI'den yaşlı kadın ifadesinin çıkarılamayacağını ve Miller'ın tavsiyesi üzerine bu görevlileri hem becerikli hem de kurnaz kadın anlamına gelen "cunning women" olarak adlandıracağını belirtir. Yakubovich, **Luvian Language I-II,** s. 481. Biz bu kadınların becerikli olduklarında hem fikir olmakla birlikte kurnaz olarak bir genelleme yapmanın mümkün olamayacağını düşündüğümüz için çalışmada daha genel bir ifade olan "yaşlı kadın" terimini kullanmayı tercih ettik.
[603] Puhvel, **HED H,** s. 229; Friedrich, **HWb,** s. 62; Ünal, **Hititçe El Sözlüğü I,** s. 192.
[604] Billie J. Collins, "Women in Hittite Ritual", **Women in Ancient Near East: A Sourcebook,** (Ed. Mark W. Chavalas), Routledge, London-New York, 2014, ss. 246-271; Ünal, **The Role of Magic,** s. 65; Klinger, **Arınma Ritüelleri,** s. 458.

olarak tespit etmiş ve bunların otuz sekiz tanesinin yaşlı kadın olduğunu belirtmiştir.[605] Bu çalışmanın kapsamına giren ve yaşlı kadınlar tarafından uygulanan ya da onların görev aldıkları ritüeller metin yerleriyle birlikte şu şekildedir;

Yaşlı kadın **Vattiti**	CTH 390.A KBo 3.8+KUB 7.1 Ay. IV Kolofon 14'
Yaşlı kadın **Şuşşumaniga**	CTH 390.B KUB 30.48 Ay. 15'
Yaşlı kadın **Hebatarakki**	CTH 397.C KBo 54.13 Öy. 1'
Yaşlı kadın (**isimsiz**)	CTH 398 KBo 4.2 Öy. I 13', 20', Öy. II 7, 24', Ay. III 13', 15' (Kuş gözlemcisi kahin Huvarlu'ya eşlik ediyor.)
Yaşlı kadın **M/Alli?**[606]	CTH 402 KBo 24.9+KBo 11.12+IBoT 2.123+KUB 41.1 Öy. I 10', 12', 23', 30', 31', 32', 63', 64', 69', Öy. II 17', Ay. III 4', 15', Ay. IV 5', 27', 30'
Yaşlı kadın **Mallidunna**	CTH 403.1.A KUB 9.12 Öy. I 1'
Yaşlı kadın **Maştigga**	CTH 404.1.1.A KBo 39.8 Öy. I 18', 19', 27', 38', 50', Öy. II 1', 9', 11', 15', 21', 26', 35', 44', 55', Ay. III 1', 8', 20', 24', 31', 39', 40', 43', 44', 49', 51', 56', 58', Ay. IV 8', 13', 17', 21', 27'
	CTH 404.1.1.B KBo 44.17 Öy. I 18', 19', 27', Ay. III 18', 23', Ay. IV 10'
	CTH 404.1.1.C_1 Öy. I 9', 15'
	CTH 404.1 I C_2 Öy. II 1', 13'
	CTH 404.1 I $C_{3\,I}$ C3 15'
	CTH 404.1 II A Öy. I 23', 25', 29', 34', 38', 47', 56', Öy. II 7', 33', 48', 49', 53', 54', Ay. III 1', 4', 7', 12', 15', 39', Ay. IV 1', 9'
	CTH 404.1 II B Öy. I 11', 16', 22', Öy. II 10', 21', 36', 42', Ay. III 5', 10', 13', 25'
	CTH 404.1 II C_2 Öy. II 59', Ay. III 6', 7', 11', 14', 17', 22', 25', 37', 44', 48'
	CTH 404.1 II D_1 Ay. III 3'
	CTH 404.1 II D_2 Öy. II 10', 19', 22'

[605] Beckman, **From Cradle to Grave,** s. 36; Frantz-Szabó, bu sayıyı 14 olarak vermektedir. Frantz-Szabó, **Hittite Witchcraft**, s. 2009.
[606] Metin içinde "Alli" olarak yazılmıştır.

	CTH 404.1 II D_3 II D3 6', 13'
	CTH 404.1 II E Ay. IV 15'
	CTH 404.1 II F II F 4'
	CTH 404.1 II G II G 1', 7', 10'
	CTH 404.1 III Öy. II 5', 13', 34', 39', 47', 54', 55', 59', Ay. III 4', 14'
	CTH 404.2 Süt. I 9', 15', 17', 22', 27', 28', 37', Süt. II 7', 8', 10', 14', 18'
	CTH 404.3 A_2 4', 5', 11'
	CTH 404.3 B_2 Öy. I 10', 11', 17'
	CTH 404.5 II A Öy. I 1', 7', 8', Öy. II 1', 9', Ay. IV 2'
	CTH 404.5 II B Öy. I 1', 7', 8'
	CTH 404.5 II C II C 6'
Yaşlı kadın **Tunnaviya**	CTH 409.1 Öy. I 1', 24', 39', 43', 54', 57', Öy. II 42', 61', Ay. III 1', 19', 29', 43', 54', Ay. IV 44'
	CTH 409.2 1 A Öy. I 1', Öy. II 24', Ay. III 8', 10', 13', Ay. IV 5'
	CTH 409.2 2 A Öy. I 2', 9', Ay. III 2', 15', 21', 27', Ay. IV 25'
	CTH 409.2 2 B x+1', 2', 3', 9'
	CTH 409.2 2 D Ay. III 8'
	CTH 409.2 4 B Öy. 3', 17', Ay. 10', 11', 12'
	CTH 409.4 2 A Öy. II 13', 31', 40', Ay. III 23', Ay. IV 32'
	CTH 409.4 5 A A Ay. IV 5', 6', D Ay. IV Kolofon 2'
Yaşlı kadın **(isimsiz)**	CTH 418 Öy. II KUB 58.83 6', 10', KUB 58.95 13', 22', Ay. IV 3', KUB 7.46 14'
Yaşlı kadın **(isimsiz)**	CTH 423.A Öy. II 14', 32'
	CTH 423.B Öy. I 3', 17'
Yaşlı kadın **(isimsiz)**	CTH 433.2 Öy. II 2', 3', 5', 7', 8', 26', 28', 39', Ay. III 1', 8', 12', 18', 21', 42', 43', 44', Ay. IV 8', 11', 18', 20', 27'

	CTH 433.3 Öy. II 5'(büyük kapının *Şalavaneş* tanrılarının yaşlı kadını), 19', Ay. III 15', KUB 32.73 Ay. 1'
Yaşlı kadın **(isimsiz)**	CTH 434.1 Öy. II 24', 25', 35', 37', Ay. III 17'
Yaşlı kadın **(isimsiz)**	CTH 435.3 A Öy. II 16'
Yaşlı kadın **(isimsiz)**	CTH 439.A Öy. II 10', 12', 15'
	CTH 439.B Öy. 8'
Yaşlı kadın **(isimsiz)**	CTH 440 Öy. 27', 40', 47', Ay. 26'
Yaşlı kadın **(isimsiz)**	CTH 448 KUB 59.48 Öy. I 5', Ay. 6'
	CTH 448.2.1.4.A Öy. II 14', 15', 31'
Yaşlı kadın **(isimsiz)**	CTH 449 KUB 58.85 Ay. IV 12'
Yaşlı kadın **(isimsiz)**	CTH 450 KUB 39.41 Öy. 5', 7'
	CTH 450.2.B Ay. III 8'
	CTH 450.2.C 5'
	CTH 450.3.A Öy. 26', 29'
	CTH 450.7 A Öy. 18', 21'
	CTH 450.8.A Öy. I KUB 30.24a+34.65+39.35 14', 16', 32', Öy. II 7'
	CTH 450.8-9.B Öy. I KUB 39.35 10', Öy. II KUB 39.39 4'
	CTH 450.10.C Öy. I 14'
	CTH 450 Fragman 3 A 19'(12 yaşlı kadın)
	CTH 450 Fragman 15 Öy. II 5'
Yaşlı kadın **Ambazzi**	CTH 463 A 1'

Yukarıdaki metinlerde yaşlı kadın Süm. ^{MUNUS}ŠU.GI olarak yazılmıştır. İncelenen metinlerde ^{MUNUS}*ḫašaṷa*-nın geçtiği tek örnek ise doğum ritüelidir.

Yaşlı kadın **^{MUNUS}*ḫašaṷa*- (isimsiz)**	CTH 430.2 Öy. 20', Ay. 9'
	CTH 430.5 Ay. 1'

Yaşlı kadınların büyü yoluyla sağaltma ritüelleri sarayın kontrolü altındadır. Ancak onlar bir tapınak memuru gibi değil büyü uygulamaları yapan özel bir sınıf olarak algılanıyorlardı. Aynı zamanda Eski Hitit döneminden itibaren talih falına

baktıkları da bilinmektedir.[607] Onlar tarafından icra edilen büyü ritüelleri öylesine etkilidir ki Allaiturahi[608] ritüelinde olduğu gibi kimileri yüzlerce yıl boyunca Hitit toplumunda uygulanmaya devam etmiştir. Metinler bu görevlilerin genellikle Hurri ve Hatti-Luvi geleneğinden geldiğini göstermektedir. Bu kadınların aynı zamanda Hatti ve Pala dillerini de konuşabildikleri düşünülmektedir. Birkaç örnek verecek olursak, orta Anadolu kökenli ve eski Hitit dönemine ait kraliyet çifti için yapılan ritüel (CTH 416) ile Hurmalı kadın Hantitaşşu ritüeli Hatti geleneğine ait ritüellerdir. Yine eski Hitit dönemine ait Turmittalı kadın Zuvi ritüeli ise Hatti geleneğinden gelmiş olmasına rağmen içerdiği Luvice kelimeler nedeniyle yoğun bir Luvi etkisi taşımaktadır. Turmittalı Mallidunna ise Luvice bir isim olup Güneş tanrısını çağırma ritüeli (*mugaṷar*) uygulamaktadır. Öte yandan İşharuvalı Hebatarakki ritüeli ve yine aynı tablette geçen ikinci ritüele ait ezberden okunan kısımlar Hatti tarzındadır. Bu nedenle bu ritüelin de Hatti-Luvi tarzında olduğunu söylemek mümkündür. Orta Hitit dönemine ait Ambazzi ritüeli Hatti geleneğine ait bir ritüel olup içinde Luvice kelimeler barındırmaktadır. Lânete karşı yapılan (CTH 429) ritüel metninde de Luvice kelimeler görülmektedir. Ayrıca Ziplantaviya'nın kefaret ritüeli ile lânete karşı yapılan ritüeller arasında uygulama bakımından benzerlikler olup her iki ritüel de aynı tarihsel gelenekten gelmiş gibi görünmektedir.[609]

Ünal, Hititlerin Anadolu'ya geldiklerinde herhangi bir büyü bilgisine sahip olmadıklarını ancak yerli halklar ile etkileşim içine girmeye başladıktan sonra onların bu uygulamaları benimsedikleri görüşündedir. Özellikle Hurri kökenli büyücülerin zaman içinde Hattuşa'ya gelerek büyü yöntemlerini bu yeni idarecilere pazarladıklarını ve büyücülük konusundaki bilginin her geçen gün arttığını belirtir. Ayrıca Hurrili büyücüler Anadolu'nun farklı bölgelerinden geldikleri için büyü uygulamalarının çeşitlenmesine de katkı sağlamışlardır. Ünal, özellikle Lallupiya kentinden gelenlerin uzmanlık alanının büyü olduğunu öne sürer ve Luvi kökenli bu insanların kendilerine has büyü yöntemleri olduğunu düşünür.[610]

---

[607] Frantz-Szabó, **Hittite Witchcraft**, s. 2009.
[608] CTH 780. Bilge kadın Allaiturahi ritüellerinin transkripsiyon ve çevirileri için bkz. Volkert Haas ve Ilse Wegner, **Die Rituale der Beschwörerinnen ^{SAL}ŠU.GI,** ChS I/5, Multigrafica Editrice, Roma, 1988, (Die Rituale der Beschwörerinnen), ss. 48-206.
[609] Haas, **Materia Magica I,** ss. 16-20.
[610] Ünal, **Hititler II**, s. 107.

Büyü ritüellerine ait metinler genellikle birinci ve üçüncü tekil ya da çoğul şahıs çekimleriyle yazıldıkları için bu metinlerin bizzat uzmanlar tarafından kâtiplere dikte ettirildikleri kabul edilir.[611] Haas, yaşlı kadınlar tarafından uygulanan ritüellerin genellikle birinci tekil ve çoğul şahıs, ^{LÚ}AZU-doktorların uyguladığı ritüellerin ise sıklıkla üçüncü tekil şahıs çekiminde yazıldığını belirtmektedir.[612]

Ritüel uzmanlarının maaşlarının ritüelde kullanılan malzemeler ile ödendiği düşünülmektedir. Ritüel malzemelerinin bu kadar muazzam ve fazla sayıda olması da buna bağlanmaktadır. Buradan yola çıkarak ritüellerin genellikle fakir insanların karşılayamayacağı kadar pahalı olduğu ve yukarıda da bahsettiğimiz üzere eğer bir ritüelde gerçek malzeme yerine onun taklitleri olan figürler kullanılıyorsa o zaman normal gelirli bir Hitit vatandaşının bu ritüeli kendisi için uygulatabildiği görüşü yaygındır.[613] Çalışmada incelenen kimi ritüellerde uygulayıcıların ritüelde kullanılan malzemeleri kendileri için aldıkları açıkça belirtilmiştir.

CTH 404.I A Maştigga Ritüeli KBo 39.8 Ay. III 43, Ay. IV 5-8[614]

43 UDU-*ma-kán Ú-UL* ˹*ku-na*˺*-an-zi na-an-za* ^{MUNUS}ŠU.G[(I-*pát da-a-i*)]

"Koyunu ise öldürmezler. Ve onu yaşlı kad[(ın kendisi için alır.)]"

5 *nu-kán* 2 *BE-EL* SÍSKUR ^{NA_4}*ḫ*[(*u-u̯*)]*a*-[(*š*)]*i*$^{ḪI.ˀA}$ GÌR$^{ḪI.A}$-*az*ˀ [*šu-*˹*en*˺*-*(*zi*)$^{(?)}$]

6 *na-aš-kán pa-aḫ-ḫur iš-tar-na a*[*r-ḫ*]*a pa-iz-zi nu* ^{TÚG}[(NÍG.LÁM^{MEŠ})]

7 *ku-e u̯a-aš-ša-an ḫar-kán-zi na-at-za ar-ḫa pé-eš-š*[(*i-ia-an-zi*)]

8 [(*n*)]*a-at-za* ^{MUNUS}ŠU.GI *da-a-i*

"Ve iki ritüel beyi *ḫuu̯aši*-taşlarını ayaklarıyla [iter(ler.)] Ve o ateşin ortasından geçer ve [(giydikleri NÍG.LÁM-gösterişli kıyafetleri)] tutarlar ve onları fır[(latırlar.)] [(V)]e onları yaşlı kadın kendisine alır."

Bu duruma bir diğer örnek ise ölüm ritüelinde geçmektedir.

---

[611] Bu durum ritüel uygulayıcılarının yazma bilip bilmedikleri sorusunu ortaya çıkarmaktadır. McMahon, ritüeli yapanların muhtemelen yazma bilmediklerini savunur. McMahon, **Hittite Rituals,** s. 134; Haas ve Wegner, **Die Rituale der Beschwörerinnen,** s. 1. Öte yandan bir diğer ihtimal de yaşlı kadınlar ritüellerini gerçekleştirirken bunlara tanık olan kâtiplerin tüm aşamaları kayda almış olabilecekleridir.

[612] Volkert Haas, "Hittite Rituals Against Threats and Other Diseases and Their Relationship to the Mesopotamian Traditions", **Disease in Babylonia,** Çev. Paul Larsen, (Ed. Irving L. Finkel ve Markham J. Geller), Brill, Leiden-Boston, 2007, (Hittite Rituals), s. 103.

[613] Frantz-Szabó, **Hittite Witchcraft,** s. 2011.

[614] Metnin tamamının transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Miller, **Kizzuwatna Rituals,** ss. 61-107.

CTH 450.8-9 B Ölüm Ritüeli KUB 39.39[615] Öy. II 4

4 NINDA.GUR$_4$.RA-*ma-za ŠA* 1 *ŠA-A*[(-*TI* ^{f}ŠU.GI *da-a-i*)]

"1 *ŠATU*-ölçü biriminde kalın ekmeği ise [(yaşlı kadın kendisine alır.)]"

Ritüel uygulayıcısının ritüel malzemelerini kendisine aldığının en net vurgulandığı metin ise yapı ritüelidir.

CTH 415.A Yapı Ritüeli KBo 15.24+KUB 32.137+KBo 24.109 Öy. II 27-30[616]

27 [EGIR-*ŠU*$^{?}$]-*ma* 1 NINDA.Ì *dam*$^{?}$-[*ma*$^{?}$-*aš*$^{?}$-*zi*$^{?}$] *nu-kán ḫa-at-te-eš-šar iš-ta-a-p*[*í*$^{?}$]

28 [*nam*]-*ma-at še-er an-da* [*ti-an*$^{?}$]-*zi* UZU-*ma-kán* NINDA-*ia ku-it*[*a-aš-zi*$^{?}$]

29 [*na-a*]*t*$^{?}$ *Ú-UL ku-u̯a-at-ka*$_4$ [*šu*$^{?}$]-*up-pí nu* SÍSKUR *ku-iš i-ia*-[*zi*]

30 [*na-a*]*t*$^{?}$-*za a-pa-a-aš da-a-i* S[ISKUR$^{?}$] *ke-el-di-ia-aš QA-TI*

"[Bunun arkasından] ise 1 adet yağlı ekmeği (ona) bas[tırır.] Ve kurban çukurunu kapatı[r.] [Daha] sonra ise onu onun üzerine [koy]ar. Et ve [arta kalan] ekmek ise [ve on]lar hiçbir şekilde [temiz] değildir. Ve ritüeli kim yapar[sa], [ve o] onları kendisine alır. *keldi*-sağlık/selamet ritüeli bitti."

CTH 395.C Hurmalı Kadın Hantitaşşu Ritüeli KUB 43.57+KBo 18.174 Ay. IV 18-23[617]

18 *ku-u-un* SÍSKUR *ud-da-na-aš* EN-*aš da-me-e-da-aš* É$^{ḪI.A}$-*aš*

19 *an-da-an a-pa-ši-la-pát e-eš-ša-i Ú-UL-at I-NA* É.GAL^{LIM}

20 *e-eš-ša-i* LUGAL-*uš-ša Ú-UL ti-iš-ki-iz-zi*

21 *ne-iz-za-kán I-NA* UD.9.KAM-*pát u̯a-ar-ap-zi*

22 *nu-za-kán ḫu-u-ma-an-ta na-a-i*

---

23 DUB.1.KAM *A-U̯A-AT* ^{f}*Ḫa-an-ti-ta-aš-šu* SAL ^{URU}*Ḫu-ur-ma*

"Bu ritüeli, söz konusu bey başka bir evin içinde bizzat kendisi uygular. Sarayda yapmaz. Kral (burada) yer almaz. Ve onlar 9. günde yıkanır. Ve aynı esnada hepsini kendisi için götürür. Hurmalı kadın Hantitaşşu'nun sözünün birinci tableti."

---

[615] Metnin tamamının transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Kassian, Korolev ve Sidel'tsev, **Hittite Funerary Ritual**, ss. 416-427.

[616] Metnin tamamının transkripsiyon ve tercüme çalışması için bkz. Nilüfer Boysan-Dietrich, **Das hethitische Lehmhaus aus der Sicht der Keilschriftquellen**, THeth, Cilt: 12, Carl Winter Verlag, Heidelberg, 1987, ss. 60-76.

[617] Metnin tamamının transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Ünal, **Ritual of Ḫantitaššu,** ss. 17-32.

CTH 418 Eğer Bir Yabancı Kraliyet Çiftine Karşı Suç İşlerse CTH 418.F KUB 58.95 Ay. III 11'-13'[618]

11' [(*ták-na-aš* ^{D}UTU-*uš nam-ma k*)]*u-it* TÚG$^{ḪI.A}$ GAL TÚG ZA.GÌN

12' [(TÚG S)A$_5$ (TÚG *ḪA-Ṣ*)*AR-TUM* ^{GIŠ}BANŠU]R AD.KID-*ia*

13' [(*nu-za ḫu-u-ma-an* ^{SAL}ŠU.)G]I *da-a-i*

"[(Yerin Güneş tanrısı!" Daha sonra ise onları)] büyük elbise/kumaş, mavi elbise/kumaş, [(kırmızı e)lbise/kumaş, yeşil elbise/kumaş ve hasır]dan masayı, [(ve bunların hepsini yaşlı kadı)]n (kendisi) alır."

Kanzapidalı Hatiya'nın ritüelinde yine ritüel uygulayıcısı malzemeleri kendine alır fakat burada ilginç olan ritüel beyinin (EN.SISKUR) hiçbir şey alamayacağının özellikle belirtilmiş olmasıdır.

CTH 396 Kanzapidalı Hatiya'nın Tanrıça Vişuriyanza'yı Çağırma Ritüeli KBo 15.25 Ay. 28-29[619]

28 [*Ú-NU-UT* GIR$_4$]*Ú-NU-UT* AD.KID *ku-it A-NA* SISKUR.SISKUR *ḫar-mi*

29 [*na-at-za am*]-*mu-uk da-aḫ-ḫi* EN.SISKUR.SISKUR-*za* EGIR-*pa Ú-UL ku-it-ki da-a-i*

"[Ritüel malzemesi pişirme ocağı,] ritüel malzemesi hasırı ritüel için alırım. [Ve onu] [kendi]me alırım: ritüel beyi kendisi için geriye hiçbir şey almaz."

Tüm bu örnekler özellikle yaşlı kadınların kimi ritüel malzemelerini kendileri için aldıklarını göstermektedir. Peki ritüel uygulayıcıları hangi tanrılardan yardım istiyorlardı?

Öncellikle belirtmek gerekir ki Hitit büyü ritüellerinde burada yer verilemeyecek kadar çok sayıda tanrı ve tanrıça ismi geçmektedir. Ancak özellikle kimi tanrıçalara daha fazla vurgu yapıldığı ve ritüellerde sıklıkla onlardan yardım istendiği açıktır. Bu nedenle Hititlerde iyileştirme ve ritüel aracılığıyla olumsuz bir durumu tersine çevirme özelliğinin yoğun bir şekilde tanrıçalarda toplandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bu tanrıçaların kutsal bilgiler içeren ritüellerini çeşitli büyücü ve uygulayıcılara öğrettiklerine inanılıyordu. Tanrıçalardan gelen bu bilgileri

[618] Metnin tamamının transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Maciej Popko, "Weitere Fragmente zu CTH 418", **AoF**, Cilt: 18, Sayı:1, Akademie Verlag, Berlin, 1991, (CTH 418), ss. 44-53.

[619] Metnin tamamının transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Onofrio Carruba, **Das Beschwörungsritual für die Göttin Wišurijanza,** StBoT, Cilt: 2, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1966, (Das Beschwörungsritual), ss. 2-7.

içerdiği için büyü de tanrısal bilgi olarak kabul görmüş olmalıdır. Rahip sınıfından büyücüler ve sağaltıcı kişiler tanrılarla ritüel beyi arasında aracı (*media-medium*) görevi görüyorlardı.[620] Bu görevlilerin bir tür tanrısal bilgiye vakıf olduklarına inanıldığı açıktır. Ayrıca başvurulan tanrı ve tanrıçalar da hayati bir öneme sahipti. Metinlerde en çok başvurulan tanrıçalar Güneş tanrıçası başta olmak üzere Hannahanna, İşhara, Şauşga ve bizzat büyü tanrıçası olarak bilinen Hatt. Katahzipuri Hit.-Luv. Kamruşepa'dır. Bu tanrıçalar iyileştirme özellikleri ile tanınmaktadır.[621]

Anadolu kökenli ana tanrıça Hannahanna metinlerde Süm. DINGIR^{MAḪ} ya da ^{D}NIN.TU olarak da ifade bulmaktadır. Bereketi ve yaşamı sembolize eden bu tanrıçaya çeşitli mitoslarda atıf yapılmıştır. Örneğin; Gılgameş mitosunda tanrı Enkidu'nun yaratılmasından Hannahanna sorumludur.[622] Telipinu mitosunda ise tanrı kaybolup ülkede kuraklık başladığında yalnızca tanrıçanın müdahalesiyle dünyadaki işler normal seyrine kavuşmuştur. Ayrıca Hannahanna'nın kayboluşu mitosunda da ana tanrıçanın yokluğunda dünyada yaşanan tam bir kaos durumundan bahsedilmektedir.[623] İnar(a) mitosunda ise yine Hannahanna'ya yer verildiği ve bu kez hemşire olarak tercüme edilen ^{MUNUS}UMMEDA kadınlarının onun hizmetkârları olduğu görülür.[624] Tüm bu ifadelerden anlaşılıyor ki Hannahanna hem insanların üremesi hem de doğanın verimi için en önemli tanrıçadır.[625] Bu nedenle ona en fazla atfın Hitit doğum ritüellerinde yapılması da şaşırtıcı değildir.[626] Ayrıca

[620] Haas, **Materia Magica I,** s. 4.
[621] Beckman, **From Cradle to Grave,** s. 36.
[622] CTH 341.3.1 KBo 10.47.C+47.E Öy. I 29-30 Metnin tercümesi için bkz. http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/txhet_myth/translatio.php?xst=CTH%20341.III.1&expl=&lg=DE&ed=E.%20Rieken%20et%20al (11.03.2017). Hannahanna'nın insanlığın yaratılmasındaki rolü ile ilgili bkz. Heinrich Otten, "Eine Beschwörung der Unterirdischen aus Bogazköy", **ZA,** Sayı: 54, Walter de Gruyter, Berlin, 1961, (Eine Beschwörung), ss. 114-157.
[623] CTH 334. Tercüme için bkz. Karauğuz, **Hitit Mitolojisi,** ss. 110-113.
[624] CTH 336. Tercüme için bkz. Karauğuz, **Hitit Mitolojisi,** ss. 124-129.
[625] Beckman, **Hittite Birth Rituals,** ss. 238-248; Anadolu mitoslarında Hannahanna'nın konumu için bkz. Galina Kellerman, "La déesse Ḫannaḫanna: son image et sa place dans les mythes anatoliens", **Hethitica,** Cilt: 7, Peeters Publishers, Leuven, 1987, ss. 109-147.
[626] İncelediğimiz metinlerde tanrıça Hannahanna'nın geçtiği ritüeller şu şekildedir; CTH 396 KBo 15.25 Öy. 21', 23', Ay. 1', 11', CTH 403.2.A KBo 41.6+KBo 7.58 Öy. I 9', 14', Ay. IV 13'-14', CTH 409.2 2 A KUB 9.34 Ay. III 43', CTH 425.1 Öy. I KUB 56.59 I Bo 4809 21', CTH 429 KBo 10.37 Ay. III 6(yerin ana tanrıçası *táknaš* DINGIR.MAḪ), CTH 430.1 KUB 30.29 Öy. 14', CTH 430.4 KUB 30.30 Öy. 2', CTH 433.2 KBo 17.105+KBo 34.47 ve KBo 34.48 Ay. III 27', CTH 446 KUB 7.41+KBo 10.45+KUB 41.8+KUB 12.56 Öy. I 43', CTH 448 KUB 51.50 Ay. IV 6', CTH 448.4.2 KUB 43.55Öy. II 7', 9', 12', 14', 17', CTH 448.4.1.d.C (Kopya metin) KUB 58.101 Öy. II 6', 9', CTH 448.4.1.d.E (Kopya metin) Bo 4781 x+1', 3'.

DINGIR.MAḪ^{MEŠ} kimi metinlerde *Gulšeš*[627] kader tanrıçaları ile birlikte geçmektedir. Bu logogram Luvi Daraveş tanrılarının karşılığıdır. Yeryüzünün Güneş tanrıçası ile birlikte bu tanrıçalar büyü uygulamalarının kutsal aktörleridir.[628]

Öte yandan Hititler MÖ 14. yüzyılda Emar'ın da içinde bulunduğu Aştata'yı kontrol altına aldıklarında bölgenin en önemli tanrılarından İşhara kültü de buradaki yerel kültlerle birlikte Hitit dinine girmiştir. II. Murşili üvey annesi *Tavannanna*'yı Aştata tapınağındaki gümüşü yok etmekle (çalmakla?) suçlamaktadır. Ancak kraliçenin bu suçlamayı reddettiği metinlerden anlaşılmaktadır. "*Aštata*'nın [*Išḫ*]*arası için o tekrar tekrar şöyle der: 'Tanrıça o [gümüş] bende [de]ğil. Senin gümüşün kimde, ey Tanrıça?'"*[629]

Aştata'nın tanrısının öfkelenmesine neyin sebep olduğunu öğrenmek için yapılan bir fal metninde ise tanrıça *Mezulla*'ya yapıldığı gibi bir ritüel yapılmasından mı yoksa Aştata geleneklerine uygun bir ritüelden mi hoşnut olacağı sorulmaktadır.[630] Hitit koruyucu tanrıları arasında yer alan İşhara, aynı zamanda yeminleri kabul eden tanrıçadır ve Kumarbi mitosunda eski tanrılar çağırıldıktan sonra, Enlil'in İşhara'nın babası olduğu vurgulanmaktadır. Bu nedenle onun eski tanrılarla birlikte yeraltı dünyasında yaşadığı düşünülmektedir. Bu tanrıçanın genellikle Kizzuvatna ve Mukiş'ten gelen ritüellerde tapım gördüğü bilinmektedir.[631]

---

[627] Kader tanrıçalarının incelediğimiz büyü ritüeli metinlerinde geçtiği yerler ise şu şekildedir; CTH 395 KBo 11.14 Öy. I 16', Öy. II 36', CTH 396 KBo 15.25 Öy. 21', 23', Ay. 1', 11', CTH 408 KUB 7.2 Öy. I 15', 29', B IBoT 2.115+KBo 15.22+KUB 41.13Öy. 14', B Öy. 20', CTH 448 KUB 51.50 Ay. IV 4', 6', CTH 448.4.2 KUB 43.55 Öy. II 7', 9', 12', 14', 16', CTH 448.4.1.d.C (Kopya metin) KUB 58.101 Öy. II 6', 9', CTH 448.4.1.d.E (Kopya metin) Bo 4781 3', CTH 448.12 KBo 15.12 13'(^{D}GUL).

[628] Bu tanrıçalar hakkında detaylı bilgi için bkz. Alfonso Archi, "The Anatolian Fate-Goddesses and their Different Traditions", **Diversity and Standardization Perspectives on ancient Near Eastern Cultural History,** (Ed. Eva Cancik-Kirschbaum, Jörg Klinger ve Gerfrid G. W. Müller), Akademie Verlag, Berlin, 2014, ss. 1-26.

[629] KUB 14.4 Ay. IV 17-18. Detaylı bilgi için bkz. S. R. Bin-Nun, **The Tawannanna in the Hittite Kingdom,** THeth, Cilt: 5, Carl Winter Verlag, Heidelberg, 1975, ss. 183-184.

[630] KUB 5.6 Öy. I 8-9. Alfonso Archi, "Formation of the West Hurrian Pantheon: The Case of *Išḫara",* **FsGüterbock^{2},** (Ed. K. Aslıhan Yener ve Harry A. Hoffner), Eisenbrauns, Winona Lake-Indiana, 2002, (The Case of *Išḫara*), s. 32.

[631] Archi, **The Case of *Išḫara,*** s. 33; İşhara'nın Kizzuvatna bölgesindeki kült merkezleri için bkz. Albrecht Goetze, **Kizzuwatna and the Problem of Hittite Geography,** YOSR, Cilt: 22, Yale University Press, New Haven, 1940, ss. 61-71; İşhara kültü ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Doris Prechel, **Die Göttin Išḫara: Ein Beitrag zur altorientalischen Geschichte,** Ugarit Verlag, Münster, 1996. İncelediğimiz metinlerde tanrıça İşhara'nın geçtiği metin yerleri şu şekildedir; CTH 404.3 B2 KBo 43.319 Öy. I 22', CTH 412.4.4 KBo 22.100 9', CTH 427 KBo 6.34+KUB 48.76 Ay. III 22', CTH 440 KUB 35.92+KBo 9.146 KBo 39.258 Ay. 33', CTH 446 KUB 7.41+KBo 10.45+KUB 41.8+KUB 12.56 Ay. III 54', Ay. IV 10', CTH 449 KBo 17.94 Ay. III 11', 16', 26', 27'(İşhara'nın annesi ve babası *ŠA* ^{D}*Išḫara A-BU-ŠU* AMA-ŠÚ), 30'(İşhara'nın annesi ve babası *ŠA* ^{D}*Išḫara A-BU-ŠU* AMA-ŠÚ).

Hitit kralı III. Hattuşili'nin koruyucu tanrıçası olan Hurr. Şauşga hem sevgi hem de savaşı temsil ederek dikotomik bir özellik sergilemektedir. Bu tanrıça, genellikle Ninive İştar'ı ile eşitlenmektedir. Şauşga'nın Orta Hitit döneminden itibaren bir Hurri tanrıçası olarak Hitit kültünde yer ettiğini söylemek mümkündür. Eski Hitit dönemine ait olup Fırtına tanrısının eşi Taşimmeti'nin "İştar, kraliçe" olarak adlandırıldığı yalnızca bir metin kaydı mevcuttur.[632] Öte yandan İştar, ^{D}LIŠ ve ^{D}GAŠAN logogramları ile de metinlerde geçmektedir. Hattuşa'dan gelen kayıtlarda yerel kent ve dağ isimleri tamlamalarıyla kullanılan yirmi beşten fazla İştar vardır. Katapa ve Lanta dışında İştar ile ilişkili olan kentler kuzey Suriye ve güney Anadolu'da yer almaktadır. Öte yandan Hattuşa, Nerik, Ankuva ve Zippalanda gibi eski Hitit kentlerinin koruyucu tanrıları arasında İştar'ın ismi geçmemektedir. Kimi kentler ise İştar ile yakından ilişkilidir. Metinlerde en fazla atıf yapılanlar Şamuha İştar'ı ile Ninive İştar'ıdır. İmparatorluk döneminden itibaren bu tanrıçanın Hattuşa'da tapınağının yapıldığı ve burada tapım görmeye devam ettiği düşünülmektedir. Ayrıca özellikle Ninive İştar'ı Kizzuvatna'daki Kummani kentinde de yüceltilen tanrılar arasındadır. Bu tanrıçaya atfedilen ritüellerde Hurrice dualar ve çok sayıda teknik terimler (*termini technici*) geçmektedir. Kültünde ise falcı kadınların hizmet ettiği görülmektedir. Hatti ülkesinde İştar'ın büyüyle ve kitonik tanrılarla ilişkili olduğu kabul edilir. Bu nedenle ritüellerde onunla iletişime geçmek için ritüel çukurları açılır. Hastalıkların iyileştirilmesi, salgının ve lânetin ortadan kaldırılması için genellikle tanrıça İştar'a yakarılır.[633]

Hatti kökenli Fırtına tanrısı Ziparva/Zaparva'nın eşi olan büyü tanrıçası Katahzipuri ile eşitlenen tanrıça Kamruşepa,[634] Luvi ve Hitit panteonunda büyü ve

---

[632] CTH 733.2.1 KUB 8.41. Neu, **Althethitische Ritualtexte,** ss. 183-189.

[633] Beckman, **Ištar of Niniveh**, ss. 1-10; İştar kültü hakkında detaylı bilgi için bkz. Ilse Wegner, **Gestalt und Kult der Ištar-Sawušga in Kleinasien,** AOAT 36, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1981. İncelediğimiz büyü ritüel metinlerinde tanrıça İştar'ın geçtiği metin yerleri şu şekildedir; CTH 390 A KBo 3.8+KUB 7.1 Ay. III 14', CTH 404.1 I A KBo 39.8 Ay. III 26', CTH 404.1 II A KBo 2.3/KBo 45.191/IBoT 4.13 Öy. II 34', CTH 404.1 II C2 KBo 53.27KBo 53.27(KBo 42.15 olarak yayınlanmıştır) Öy. II 41', CTH 404.1 III KBo 8.75/KBo 9.106/KBo 42.87 Öy. II 40', CTH 431 B KUB 17.12 Ay. III 11'(DINGIR^{LIM} GAŠAN-*IA*), CTH 431 C KUB 54.34+KBo 29.192 Ay. III 3', 9'(DINGIR^{LIM} GAŠAN-*IA*), CTH 432 KUB 4.47+KBo 45.193 Öy. 46', A. Ay. 17', 27', Ay. B 3', CTH 435.3 A KUB 41.4 Öy. II 14' Öy. II 13', 15', CTH 446 KUB 7.41+KBo 10.45+KUB 41.8+KUB 12.56 Öy. II 25', 36', 45, CTH 449 KBo 35.193 Sağ Sütun 6'(Ninuva şehrinin tanrı İştar'ı ^{D}*IŠTAR* ^{URU}*Ninuu̯aia*), 12'(Ninuva şehrinin tanrı İştar'ı ^{D}*IŠTAR* ^{URU}*Ninuu̯aia*).

[634] İncelediğimiz büyü ritüeli metinlerinde tanrıça Kamruşepa'nın geçtiği metin yerleri şu şekildedir; CTH 390 A KBo 3.8+KUB 7.1 Ay. III 16', 17', 18', CTH 395 KBo 11.14 Öy. II 25', CTH 441.1 KUB 12.26 Öy. II 1', 3', 16'.

buna bağlı olarak iyileştirme özellikleriyle ön plana çıkar.[635] "Anne" epitetiyle[636] ev ve ocak tanrıçası olarak metinlerde yer verilen bu ilah ailenin korunması ve refahından sorumludur. Luvice bir doğum yardımı ritüelinde tanrıça şu ifadelerle tanımlanır; "*Onlar ebeye gönderildiler. O bebeği yukarıya kaldırdı. Kamrušepa 9 adet tarağı (şu sözlerle) alır: Şu hastalıklar tarandı (temizlendi): Başın hastalığı, gözlerin hastalığı, kulakların hastalığı, ağzın hastalığı, boğazın hastalığı, ellerin hastalığı…"*[637] İyileştirme ritüellerinde Kamruşepa'nın yardıma geldiği şu ifadeyle belirtilmektedir: "*Kamrušepa gökyüzünden aşağıya baktı!"*[638]

Kamruşepa'nın bizzat büyü ritüeli uygulayan bir tanrıça olduğu mitoslarda da açıkça görülmektedir. Tanrıçanın ateş büyüsü yaptığı metinde şu ifadeler geçmektedir:

"*Kamrušepa baktı [ve ... gördü]. Tekrar (bir şeyler) tasarlamaya başladı: Kamrušepa şöyle söyler: "Gidiniz, bozkırın ateşini alınız. Taze buğdayı alınız. Kırmızı, siyah ve yeşil yünü alınız. Kamışın saplarını alınız. Onları (onu) kendinize bağlayınız ve [birini] onun boynuna dolayınız, bir (diğerini) onun ayaklarına (dolayınız). Ve onun başının hastalığı bir duman olsun ve o gökyüzüne yükselsin. Karanlık toprak onun hastalığını eliyle kaldırsın. Bulut hastalığı(n) üstesinden gelemeyecek. Yukarıda gökyüzü onu yensin. Aşağıda karanlık toprak onu yensin. Bu ateşin büyüsüdür. Onlar verdi (gönderdi). Ona buğday (hastalığını) verdi. Ona hastalığı verdiler. Ona göz hastalığını verdiler. Ona ayak hastalığını verdiler. Ona el hastalığını verdiler. Ona baş hastalığını verdiler. Onun ateşi kayboldu. O sürekli yakınıyor. Deniz ona sorar: Niçin yakınıp duruyorsun? (Ateş şöyle söyler:) Çanağımdaki ateş yok oldu. Deniz şöyle (söyler): Onu (ateşi) ondan (geri) alabiliriz. Şimdi sen git ve bana [o insanı] getir. O siyah giyinsin ve dokuz basamaklı merdiven ile gökyüzüne [çıksın]. Böylece O, anne Kamrušepa huzurundaki yerini alır ve (şöyle söyler): Ateş tabağımdan kayboldu. Kamrušepa (şöyle yanıtlar): Birisinden onu alacak mıyız? Onlar [gizlice(?)] onu nehre bıraktı, ve ateşin önünde onlar bir çoban mızrağı ile onu deldi.*

---

[635] Taracha, **Religions of Second Millenium,** s. 58; Ziparva ve Katahzipuri, Pala tanrı çiftidir ve Pala kültü üzerinde Hatti etkisinin izlerini taşır. Detaylı bilgi için bkz. Volkert Haas, **Geschichte der Hethitischen Religion,** Brill, Leiden-Boston, 1994, (Hethitischen Religion), s. 438-441.

[636] Starke, **Die Keilschrift-luwischen Texte,** s. 206 dipnot.9.

[637] Metnin transkripsiyonu için bkz. Starke, **Die Keilschrift-luwischen Texte,** ss. 226-228; tercüme için bkz. Haas, **Hethitischen Religion,** ss. 439-440; Rukiye Akdoğan, "'*inan' ile ilgili yeni bir hititçe tablet parçası",* **FsKošak,** DBH, Cilt: 25, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2007, ss. 1-12.

[638] Haas, **Hethitischen Religion,** s. 440; Jörg Klinger, **Untersuchungen zur Rekonstruktion der hattischen Kultschicht**, StBoT, Cilt: 37, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1996, (Hattischen Kultschicht), ss. 158.

Ve onlar nehir aksın diye onu dışarıda tuttu.[ ]aksın diye onlar onu dışarıda tuttu. [ ]Onlar kin tuttu, ve kır yanıyor[ ]. Dağlar[yansın diye onlar dağları tuttu. Ateş[ ]-sın diye o, kırın ortasında[ ]birleşti ve o (ateş) onun huzurunda [artık] yüksek sesle bağırmıyor. Buğday [ve]pencereden baktı. [O] dağları(?)[ ]gördü. O harap olmuş (bir) evin kirişini [ ]aldı."[639]

Kaybolan tanrı Telipinu mitosunda ise tüm tanrıların önünde Telipinu'nun öfkesini yatıştırmak için büyü yapan tanrıça yine Kamruşepa'dır.

"Telipinu'nun [vücudundaki] kötülüğü [aldım]. Onun [hiddetini aldım. Onun öfkesini] aldım. Onun [günahını] aldım. Onun küskünlüğünü aldım. [Kötü] sözü aldım. Kötü[lüğü] aldım. [ ]ve [Öküz senin altından geçer.] Ve sen [onun] saç lülesini çekersin. Koyun senin altından [geçer] ve sen onun yün demetini çekersin. Telipinu'dan da hiddeti, öfkeyi, günahı ve küskünlüğü çek. Fırtına Tanrısı öfkeyle dolu olarak gelir, fakat Fırtına Tanrısı'nın adamı onu durdurur. Tencere (^{DUG}UTÚL*) kaynar (taşar) ve onu kepçe durdurur. Aynı şekilde ben ölümlünün sözleri Telipinu'nun hiddetini, öfkesini ve küskünlüğünü durdursun. Telipinu'nun hiddeti, öfkesi, günahı ve küskünlüğü gitsin… Ev onu bıraksın. İçerideki ... ondan kurtulsun. Pencere ondan kurtulsun. Menteşe <ondan kurtul>sun. İç avlu ondan kurtulsun. Şehir kapısı ondan kurtulsun. Kapı (ḫilammar) ondan kurtulsun. Kral yolu ondan kurtulsun. Meyve bahçesine, tarlaya ya da ormana o girmesin. (Karanlık) toprağın Güneş Tanrısı'nın yoluna o gitsin.*[640]

Bu ritüelden sonra Telipinu'nun öfkesinin yatıştığı yazılmaktadır.[641]

Büyü ritüelleri, tapınaklar ve sarayın yanında genellikle şifaya ihtiyacı olan kişilerin evleri ya da tercihen bakir kalmış arazilerde icra ediliyordu.[642] İncelediğimiz metinlerde kapalı alan olarak en fazla geçen mekân Süm. É, Hit. *párna-* olarak yazılan "ev"dir. Öte yandan ritüeller için sıklıkla açık alanların tercih edildiği görülmektedir.

---

[639] CTH 457.1.A KUB 17.8. Tercüme için bkz. Karauğuz, **Hitit Mitolojisi,** ss. 78-79; Transkripsiyon için bkz. Galina Kellerman, "KUB XVII 18 IV: Un Mythe du Fleu", **Hethitica,** Cilt: 8, Peeters Publishers, Leuven, 1987, ss. 215-235.

[640] CTH 324 KUB 17.10+950/z+1030/u. Karauğuz, **Hitit Mitolojisi,** ss. 92-93; Haas, **Hethitischen Religion,** ss. 439-440.

[641] Galina Kellerman, "The Telipinu Myth Reconsidered", **FsGüterbock,** (Ed. Harry A. Hoffner ve Gary Beckman), The Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago-Illinois, 1986, ss. 118-121.

[642] Daniel Schwemer, "Tanrılar Kültü, Büyü Ritüeli ve Ölülerin Bakımı", **Hititler: Bir Anadolu İmparatorluğu,** (Ed. Meltem Doğan Alparslan ve Metin Alparslan), YKY, İstanbul, 2013, (Tanrılar Kültü), ss. 433-434.

Bu mekânların içinde bahçe anlamındaki Süm. "^{GIŠ}KIRI$_6$", tarla, arazi anlamındaki Süm."A.ŠÀ", tarla, kır, step, bozkır, açık arazi anlamındaki Süm. "LÍL-*ri*", yeşillik alan, yerin yüzeyi, otlak, çayırlık, çimenlik anlamındaki Hit. *"úelúilaniya*/*úellu*/*ulili*" gibi yerler dikkat çekmektedir.

Hitit büyü ritüellerinin en belirgin özelliklerinden biri ise ihtiyaç durumunda uygulanmaları yani büyü ritüeli için önceden belirlenmiş bir zaman diliminin olmamasıdır. Bayramların aksine büyü ritüelleri yılın ya da ayın herhangi bir döneminde icra edilebiliyordu. Fakat bu, ritüellerin zaman algısının olmadığı anlamına gelmez. Aksine her Hitit büyü ritüeli kendi içinde bir zamansal döngü barındırır ve bu döngünün yöneticisi her zaman için ritüel uygulayıcısıdır. Ritüelin ne kadar süreceği, başlama ve bitiş zamanı ile kaçıncı günde ve günün hangi zaman diliminde ne tür büyü uygulanacağı metinlerde açıkça belirtilmektedir. İncelediğimiz ritüellerde bir Hitit gününün altı bölüme ayrıldığı tespit edilebilmektedir. Ancak bazı zaman dilimi ifadelerinin birbirine çok yakın olması nedeniyle bunları birlikte ele almanın daha doğru olacağını düşünmekteyiz.

1. <u>Şafak Vakti</u>

Şafak vakti metinlerde "*mān lukkatta* ^{D}UTU-*uš naúi úizzi*" sabahleyin güneş henüz doğmadan, "*mān* ^{D}UTU-*uš naúi*$_5$ *upzi"* güneş henüz doğmadan ve "*kariu̯ariu̯a-*" sabah erken, şafak vakti ifadeleriyle yer bulur.

Metinlerden anlaşılıyor ki şafak vaktinde ritüel için hazırlık yapılıyor ve ritüelin yapılacağı mekan düzenleniyordu. Pupuvanni ritüelinde şafak vaktinde hazırlık yapıldığı ile ilgili şu satırlar geçmektedir;

Pupuvanni Ritüeli CTH 408 1036/z Öy. I 19', 24', B Öy. 23'[643]

19 [*ma*]-*a-an-ma lu-uk-kat-ta* ^{D}UTU-*uš-kán na-ú-i ú-iz-zi*

20 *nu* SÍSKUR *kiš-an ḫa-an-da-a-an-zi*

"Sabahleyin güneş henüz doğmadan ve ritüel için şöyle düzenleme yaparlar:"

Depresyon ritüelinde ise hastanın şafak vaktinde bedensel temizliğinin yapılarak ritüele hazırlandığı görülmektedir.

[643] Metnin tamamının transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Bawanypeck, **Die Rituale der Auguren**, ss. 273-289

Depresyon Ritüeli CTH 432 KUB 4.47+KBo 45.193 Öy. 11'[644]

11 *nu ne-ku-uz me-ḫur ku-it-ma-an-kán* ^{D}UTU-*uš na-a-u̯i*$_5$ *u-up-zi nu-za a-pa-a-aš* LÚ-*aš*

12 *u̯a-ar-ap-zi na-an* ^{LÚ}ŠU.I *ga-ru-up-zi dan-na-re-eš-na-aš te-e-da-ni-iš*

13 *gal-gal-ta-ni-iš-ša te-e-da-ni-iš* GÙB-*la-aš da-a-i*

"Ve güneşin henüz doğmadığı akşam vaktinde ve o adam yıkanır. Ve berber onu tıraş eder. Koltuk altı kıllarını (keser.) Koltukaltı kıllarını sola koyar."

Şafak vaktinde ya da sabah erken saatte yapılan bir diğer uygulama ise ritüelde tanrılara sunulacak hayvanların getirilmesidir. Ordudaki salgına karşı Aşhella ritüelinde yaşlı kadın ikinci, üçüncü ve dördüncü günlerde sabah erkenden ritüel malzemelerini hazırlamaktadır.

Aşhella Ritüeli CTH 394.C KUB 9.32+Bo 4445 Öy. 33', Ay. 9', 19'[645]

33 *I-NA* UD.2.KAM *ma-a-an lu-uk-kat-ta ka-ri-u̯a-a-ri-u̯a-ar ḫu-da-*[(*ak* 6 UDU.ŠIR-*aš*$^{ḪI.A}$ 6 MÁŠ.GAL)]

34 12 ^{DUG}GÌR.KÁN 12 GAL$^{ḪI.A}$ 12 NINDA.KUR$_4$.RA 1 ^{DUG}*ḫu-up-pár* KAŠ 3 GÍR.T[(UR ZABAR *ḫa-an-da-an-zi*)]

"İkinci gün, sabah erkenden hemen, 6 koç, 6 teke 12 GÌR.KÁN kabı, 12 kadeh, 12 kalın ekmek, 1 *ḫuppar*- bira, 3 küçük tunç hançer hazırlarlar."

Evin kanını, kirini ve lânetini temizlemek için yeraltı tanrılarına yapılan ritüelde ise ^{LÚ}AZU-doktor sabah erkenden ritüelde kullanacağı çukuru kazarak kurban ya da yakma işlemi için hazır hale getirir.

Evin Kandan Arındırılması için Ritüel CTH 446 KUB 7.41+KBo 10.45+KUB 41.8+KUB 12.56 Öy. I 4'-6'[646]

4 *ka-ru-ú-a-ri-u̯a-ar* ^{LÚ}AZU É-*ir ḫa-a-ši* [*na-aš-kán an-da*]

5 *pa-iz-zi* ^{URUDU}AL ^{URUDU}MAR ^{URUDU}*gul-lu-bi ḫar-zi* [ ]

6 *te-kán* ^{URUDU}AL *pád-da-i pát-te-eš-šar* ^{URUDU}MAR-*it* [. . .]

644 Metnin tamamı ve tercümesi için bkz. Beckman, **Ritual for Depression,** ss 69-81.
645 Metnin tamamının transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Dinçol, **Aššella Rituali,** ss. 11-26.
646 Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Collins, **Purifying A House**, ss. 168-171; Erbaşı, **Hititlerde Öteki Kurban ve Büyü,** ss. 378-441.

"Şafak vakti doktor evi açar ve içeriye girer. Kazma, kürek, *gullupi-* (tarlanın hazırlanmasında kullanılan metalden bir alet) alır yeri kazmayla kazar. Çukuru kürekle [doldurur.ʔ]"

2. <u>Sabah</u>

Sabah olduğunda şafak vaktinde ya da geceleyin düzenlenen malzemelerin kulanılmaya başlandığı görülür. Günün bu bölümü metinlerde *"lukkattama"* sabahleyin, ertesi gün, "*mān lukkatta"* sabah olduğunda, "GIM-*an lukzi"* sabah olduğunda ifadeleri ile geçmektedir. İncelediğimiz metinlerde sabahleyin yapıldığını tespit ettiğimiz en genel uygulamalar "kurban etme ve üzerinde çevirme (*šēr arḫa u̯aḫnu-*)"dir. Öte yandan az sayıda olmakla birlikte şafak vaktinin bir devamı olarak temizliğin yapıldığı da görülmektedir. Hitit kralının yerine geçme ritüelinde mekanın ve tanrılara sunulacak kurbanın sabah vaktinde temizlendiği tespit edilmiştir.

Hitit Kralının Yerine Geçme Ritüeli CTH 419.A KUB 24.5+KUB 9.13+FHL 125(Bo 2300+3167+3048+AO 9411.25) Öy. I 28'[647]

28 GIM-*an lu-uk-zi nu-za* LUGAL-*uš* UGU *ap-pa-tar* DÙ-*z*[*i* EGIR-*an*]-*da-ma-az pár-na-aš* KIN-ʿ*ur*ˀ

29 *pár-ku-u-i* KIN-*ur* DÙ-*zi lu-uk-kat-ti-ma-za* LUGAL-*uš* SISKUR [*ḫa-la-le-e*(ʔ)-*i*]*n-zi*

"Sabah olduğunda, kral ellerini yukarıya kaldır[ır. Bunun ardın]dan ise kehanet/ritüel evini inşa eder. Kehanet/Ritüel temizliği yapar. Sabahleyin ise kral kurbanı temizler."

Kurban etme sabah saatlerinde en sık yapılan uygulamalardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ölüm Ritüeli için Özet Bir Tablet CTH 451 KUB 30.27 Ay. 4'[648]

4 *lu-uk-kat-ti-ma* 1 UDU *A-NA* ^{D}UTU DINGIR^{MEŠ} *ŠA-ME-E-ia* BAL-*ti*

"Sabah olduğunda ise 1 adet koyunu Gökyüzünün Güneş tanrıçasına kurban eder/sunar."

---

[647] Metnin tamamının transkripsiyon ve tercümesi için bkz. José Virgilio García Trabazo, "CTH 419, Ritual de Sustitución Real", **Historiae**, Cilt: 7, (Ed. Jordi Vidal), Grup d'Estudis Historiogràfics, Barcelona, 2010, (Ritual de Sustitución), ss. 27-49.

[648] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Otten, **Totenrituale,** ss. 98-101.

Maddunani Ritüeli CTH 425.1 KUB 7.54 Öy. I 10-11'[649]

10 [*nam*]-*ma* GE_6-*az-za* *ḫa-a-an-da-mi* GIM-*a*[*n*]

11 [*lu-uk-z*]*i* *nu-kán* ^{LÚ}IGI.DÙ ^{LÚ}ŠU.G[I-*ia*]

12 [UR.GI_7 TUR$^{?}$] *A-NA* KARAŠ$^{ḪI.A}$ *iš-tar-na* *ar-*[*ḫa*]

13 [*ku-ra-an-z*]*i*

"Daha sonra geceleyin (ritüel malzemelerini) düzene sokarım. Sabah olduğunda (kuş gözlemcisi) kâhin ve yaşlı adam köpek yavrusunu ordu için ortadan ikiye ayırırlar."

Ritüelde kullanılacak malzemelerin ritüel sahibinin üzerinde döndürülmesi (*šēr arḫa u̯aḫnu-*) de yine sabah saatlerinde yapılan bir uygulama olarak karşımıza çıkar.

Arzavalı Alli'nin Büyü Ritüeli CTH 402 KBo 24.9 Öy. II 48'-49'[650]

48 *I-NA* UD 2 KAM *ma-a-an* *lu-uk-kat-ta* *nu* *p*[(*át-tar* ^{GIŠ}NÁ-*az* *kat-ta-an*)]

49 *ar-ḫa* *da-a-i* *na-at-kán* UN-*ši* *š*[(*e-ir* *ar-ḫa* *u̯a-aḫ-nu-uz-zi*)]

"2. gün sabah olduğunda ve s[(epeti yatağın altından] geri alır ve onu insanın ü[zerinde döndürür.)]"

Kraliyet Çifti İçin Ritüel CTH 416 A KBo 17.5+KBo 17.4 Öy. II 44'-46'

44 *ma-a-an* *lu-uk-kat-ta-ma* x [

45 *ú-ga-an* *na*[*m-m*]*a*$^{?}$ *an-d*[*a*$^{?}$ *pí-e-taḫ-ḫi* ^{MUŠEN}*ha*]-*a-ra-*[*na-an*

46 LUGAL-*aš* SAL.LUGA[L-*aš-š*]*a* *še-e-er*[-*še-me-et* *u̯*(*a-ah-nu*)]-*uz-zi*

"Sabah olduğunda ise x [daha so[nr]a$^{?}$ ben onu içeri[ye$^{?}$ götürürüm. Kar]tal[ı kralın (ve) kraliç[eni]n üzer[lerinde d(öndürü)]r."

Sabah aynı zamanda gece boyunca ritüel sahibine uygulanan herhangi bir işlemin de sonlandırılması anlamına geliyordu.

649 Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Bawanypeck, **Die Rituale der Auguren,** ss. 126-133.
650 Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Jakob-Rost, ss. 20-55; Mouton, **Le rituel d'Allī,** ss. 247-266; Miller, **Joins and Duplicates,** ss. 230-250.

Kirliliğe Karşı Tunnaviya Ritüeli CTH 409.1 KUB 7.53+KUB 12.58 Öy. I 53'-55'[651]

53 *ma-aḫ-ḫa-an-ma lu-uk-kit-ta nu* EN SISKUR.SISKUR ^{GIŠ}ZA.LAM.GAR *ú-iz-zi*

54 *na-aš ma-aḫ-ḫa-an a-ri nu* GE$_6$-*TÌ ṷa-aš-še-iz-zi nam-ma* ^{SAL}ŠU[.GI SÍG ZA.GÌN]

55 SÍG SA$_5$ *da-a-i na-at pár-ta-a-iz-zi*

"Sabah olduğunda ve ritüel sahibi çadıra gelir. Ve o (çadıra) vardığında ve siyah (kıyafet) giyinir. Daha sonra ise yaşlı [kadın mavi yün,] kırmızı yünü alır ve onları çözer."

Huvarlu Ritüeli CTH 398.A KBo 4.2 Öy. I 38[652]

38 *ma-aḫ-ḫa-an-na lu-uk-kat-ta na-an-kán ˹ar˺-ḫa túḫ-ḫu-uš-zi*

"Ve aydınlık olur olmaz, onları (yünleri) kesip koparır."

3. Gündüz-Öğlen

İncelenen metinlerde zaman dilimi olarak en nadir atıf yapılan gün bölümü gündüz ya da öğlen vaktidir. Metinlerde "U$_4^{KAM}$" gündüz, gündüzleyin, UD.KAM-*ti ištarna pédi* (gün ortası, öğlen) olarak ifade bulan bu zaman diliminde yapılan uygulamalar ile ilgili maalesef genel bir kanıya varmak oldukça zordur. Metinlerde bu zaman diliminde gerçekleştirilen ve birbirine benzer şekilde benzetme büyüsünün yapıldığı iki örnek vardır.

Huvarlu Ritüeli CTH 398.A KBo 4.2 Öy. I 24'-26'[653]

24 *ŠA* LUGAL MUNUS.LUGAL ^{GIŠ}BANŠUR-*aš* UR.TUR *nu-ṷa-kán* U$_4^{KAM}$-*az ma-aḫ-ḫa-an*

25 *da-ma-a-in an-tu-uḫ-ša-an pár-na-aš an-da Ú-UL tar-na-ši*

26 *ke-e-ti-ma-ṷa-kán* GE$_6$-*an-ti kal-la-ar ut-tar an-da le-e tar-na-at-ti*

"kral ve kraliçenin masa köpekçiği(sin). Ve gündüzleyin nasıl diğer insanların sarayın içine girmelerine izin vermiyorsan (öyleyse) bu gece de uğursuz sözlerin hiçbir şekilde içeri girmesine izin verme!"

---

[651] Goetze ve Sturtevant, **Ritual of Tunnawi,** ss. 4-26; Lorenz ve Taş, ss. 45-48.
[652] Bawanypeck, **Die Rituale der Auguren,** ss. 21-37.
[653] Bawanypeck, **Die Rituale der Auguren,** ss. 21-37.

Av Çantasının Koruyucu Tanrısı için Ritüel CTH 433.2 KBo 17.105+KBo 34.47 Öy. II 15'-16'[654]

15 *tu-ga ḫa-a-aš-ša-an ma-aḫ-ḫa-an* [U_4^{KAM}*-a*]*z* DUMU.LÚ.U_{19}.LU *an-da ḫu-u-la-li-iš-ki-iz-*˹*zi*˺

16 *iš-pa-an-da-az-ma-at-*<*ta*> *an-da* $DINGIR^{MEŠ}$*-eš ḫu-u-la-a-le-eš-kán-zi*

"Nasıl senin, ocağın, [gündüz]leyin insanlığın çevresini sardıysa, geceleyin de tanrılar senin etrafını sarsın."

Öte yandan gündüz vaktinde tanrılara yakarıldığı da görülmektedir.

Paşkuvatti Ritüeli CTH 406 Öy. II KUB 7.5 21'-23'[655]

21 3-*ŠU mu-u-ga-mi ka-ru-ú-u̯a-ri-u̯a-ar*

22 UD.KAM!-*ti iš-tar-na pé-di* 1-*ŠU ne-ku-uz me-ḫur*

23 1-[*Š*]*U me-mi-ia-nu-ša-kán*

"3 kez büyü yoluyla (tanrıyı) yardıma çağırırım. Şafak vaktinde (ve) günün ortasında 1 kez, akşam vaktinde 1 kez yakarılır."

4. <u>İkindi-öğleden sonra-yemek vakti</u>

Öğleden sonra zaman dilimi de yine en az atıf yapılan periyottur. Metinlerde *"E-RE-EB* ^{D}UTU" gün batımı, güneş batımı olarak geçmektedir. Ayrıca *"mištiliya meḫur"* yemek vakti, öğün, akşamleyin ifadesini de bu bölümde değerlendirmek mümkündür. Bu zaman dilimi ile ilgili elimizdeki veriler bir genelleme yapılamayacağını göstermektedir. Depresyon ritüelinde ritüel uygulayıcısı tanrı *Madanu* ve *Ṣarpanitu'*nun tapınaklarını gün batımında *E-RE-EB* ^{D}UTU terk etmektedir.[656] *"mištiliya meḫur"* yemek vakti, öğün, akşamleyin ifadesi ise kraliyet çifti için yapılan arındırma ritüelinde geçmektedir. Sarayda yapıldığı anlaşılan bu ritüelde canlı kartal *mištiliya meḫur* zamanında *tešummi*-kapları ile birlikte kral ve kraliçenin odasına getirilir ve onların başının üzerinde saray nazırı tarafından döndürülür.[657]

---

654 Bawanypeck, **Die Rituale der Auguren,** ss. 84-105.
655 Hoffner, **Paskuwatti's Ritual,** ss. 271-287.
656 CTH 432 KUB 4.47+KBo 45.193 Öy. 24-26. Beckman, **Ritual for Depression,** ss. 69-81.
657 CTH 416.A KBo 17.5+KBo 17.4+KBo 17.1 Öy. II 25-31. Heinrich Otten ve Vladimir Souček, **Ein Althethitisches Ritual für das Königspaar,** StBoT, Cilt: 8, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1969, (Ein Althethitisches Ritual), ss. 18-39.

Gün batımı ile ilgili bir diğer ifade ise büyüye karşı Pupuvanni ritüelinin CTH 408.B IBoT 2.115+KBo 15.22+KUB 41.13 8-9[658] satırlarında şu şekilde geçmektedir;

8 [*-a*]*n ne-ku-uz-zi* ^{D}UTU-*uš-kán nu-u-u̯*[*a*

9 [*ar-ta-ri*?]

"[ ] akşam (olduğunda), ve güneş hala [dururken]"

5. <u>Akşam-Gece</u>

Akşam ve gece zaman dilimleri sabah ile birlikte metinlerde ritüel faaliyetlerinin en fazla yapıldığı tespit edilen gün bölümleri olarak karşımıza çıkmaktadır. İncelenen metinlerde akşam ve gece için kullanılan terimler şu şekildedir; *"maḫḫan nekuzi"* akşam olduğunda, "*nekuz meḫur"* akşam vakti, "GIM-*an* UD.KAM-*za nekuz meḫuni kišari"* gün akşam olunca, "GIM-*an* GE_6-*an-za kišari"* akşam olduğunda, "*mān* GE_6-*anza kišari"* akşam olduğunda, "GE_6-*az/-an-ti"* geceleyin, "*išpantaz"* geceleyin, geceden, "*maḫḫan išpanza"* gece olduğunda. Öte yandan ritüellerde geceleyin en fazla yapılan faaliyetler yün bağlama (bağlama büyüsü) ve bu şekilde gecenin geçirilmesi, kurban ve özellikle sıvı sunumu, belli bir yere giderek tanrılardan yardım isteme ve kimi ritüel malzemelerini yatağın altına yerleştirme vardır.

Geceleyin yün ile bağlama büyüsü koruyucu tanrının çağırılması için Anniviyani ritüeli, ordudaki salgına karşı Aşhella ritüeli ve korkunç kuşların görülmesi durumunda yapılan kuş gözlemcisi (^{LÚ}MUŠEN.DÙ) Huvarlu ritüelinde görülmektedir. Arzava kökenli bu ritüeller arasında yapılış amacı bakımından bir bağlantı yoktur ancak gece yapılan yün bağlama uygulaması ortak gibi görünmektedir.

Koruyucu Tanrılar için Anniviyani Ritüeli CTH 393.A VBoT 24 Öy. I 10[659]

10 *nu ma-aḫ-ḫa-an ne-ku-zi nu-*˹*uš*˺*-ša-an A-NA* EN SISKUR

11 *ḫa-an-te-ez-zi pal-ši A-*˹*NA*˺ GÌR^{MEŠ}-*ŠU* ŠU^{MEŠ}-*ŠU*

12 ^{UZU}GÚ-*ŠÚ iš-tar-na pé-di A-NA* GIŠ.NÁ-*ŠU*

13 4 ^{GIŠ}*pa-ti-ia-al-le-e-eš ḫa-an-te-ez-zi pal-ši*

14 SÍG *a-an-da-ra-an ḫa-ma-an-ki A-NA* ^{GIŠ}GÍGIR-*ia-aš-ša-an*

---

[658] Bawanypeck, **Die Rituale der Auguren,** ss. 273-289.

[659] Metnin tamamının transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Bawanypeck, **Die Rituale der Auguren,** ss. 51-70. Gece yapılan ritüel eylemleri ile ilgili bir çalışma için bkz. Alice Mouton, "Dead of Night in Anatolia: Hittite Night Rituals", **Religion Compass,** Cilt: 2, Sayı: 1, 2008, ss. 1-17.

15 GIŠPAN-*ŠU* GIŠMÁ.URU.URU$_5$-*ŠU QA-TAM-MA-pát ḫa-ma-an-ki*

"ve akşam olduğunda, ve onları ritüelin sahibinin önce ayaklarından, ellerinden (sonra) boynundan (ve vücudunun) orta yerinden, yatağına, öncelikle 4 yatak ayağına mavi yünü bağlar. (Onun) arabasına (ok) yayını (ve) okluğunu aynı şekilde bağlar."

Ordudaki Salgına Karşı Aşhella Ritüeli CTH 394.C KUB 9.32+Bo 4445 Öy. 4[660]

8 SÍG.BABBAR SÍG.SA$_5$ SÍG.SIG$_7$.SIG$_7$ *an-da tar-na-aḫ-ḫi na-at* 1-*an an-da da-*[(*ru-pa-iz-zi*)]

9 *nu-kán* 1-*EN* NA$_4$NUNUZ 1 *KAM-KAM-MA-TUM* AN.BAR *ŠA* A.GAR$_5$-*ia an-da n*[(*e-iḫ-ḫi*)]

10 n*a-at-kán A-NA* UDU.ŠIR-*aš*ḪI.A UZUGÙ-*ŠU-NU* SI-*ŠU-NU-ia an-da ḫa-ma-an-g*[(*a-mi*)]

11 *na-aš* GE$_6$-*az A-NA PA-NI* GIŠZA.LAM.GARḪI.A *ḫa-ma-an-ga-an-zi*

12 *nu-kán an-da ki-iš-ša-an me-ma-an-zi ku-iš-ṷa-kán* DINGIR*LUM kat-ta-an ú-e-ḫa-at-*[(*ta*)-*a*]-*ri*

"beyaz, kırmızı, sarı/yeşil yün ipliğini iç içe bükerim ve onları bir kez içiçe örer. Ve bu sırada 1 bey bir boncuk kolyeyi ve kurşunlu bir demir halkayı birleştiririm. Ve onu koçların boyunlarına ve boynuzlarına bağlarım. Ve geceleyin onları çadırların önüne bağlarlar. Ve bu sırada şöyle söylerler: hangi tanrı yüz çevirirse, hangi tanrı bu salgını yaptıysa, bak, bu koçları senin için bağladım. (Bunlarla) tatmin ol!"

Kahin Huvarlu Ritüeli CTH 398 Öy. I 26', 37', Öy. II 18'[661]

33 [*mi-ti-i*]*n-na-kán A-NA* LUGAL MUNUS.LUGAL ŠUḪI.A-*ŠU* GÌRMEŠ-*ŠU iš-tar-na pé-di*

34 [*A-NA* G]Ú-*ŠU* 1-˹*ŠU*˺ *ḫa-ma-an-ki* 4 *ḫal-ḫal-tu-ma-ri-ia-aš ŠA* É*TIM*

35 [K]Á-*aš* GIŠ*kat-ta-lu-uz-zi* ˹*kat-te*˺*-ri ša-ra-a-az-zi* GIŠ*ḫa-tal-ṷa-aš* GIŠ-*ru*

36 ˹1[?]˺-*ŠU ḫa-ma-an-ki na-an-kán ar-ḫa Ú-UL túḫ-ḫu-uš-zi*

37 GE$_6$-*an-ta-az-*>*aš*<*-ma-aš-kán an-da-pát še-eš-zi* UR.TUR-*ia-kán* TI-*an-za* ŠÀ É-*pát* KI.MIN

[660] Metnin tamamının transkripsiyon ve tercüme çalışmaları için bkz. Dinçol, **Aššella Rituali,** ss. 11-26.

[661] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Bawanypeck, **Die Rituale der Auguren,** ss. 21-37.

"[Kırmız]ı yünü kral (ve) kraliçenin ellerine, ayaklarına orta yerinden boynuna 1 kez bağlar. Sarayın dört köşesini, [ka]pı kanatlarını, eşiğini, kapı sürgüsünü yukarıdan ve aşağıdan 1(?) kez bağlar. Ve onları parçalara ayırmaz(kesmez). Fakat geceleyin kendisi içeride (sarayda) uyur ve aynı şekilde küçük, canlı bir köpek de sarayın içinde (kalır.)"

İncelediğimiz metinlerde dikkati çeken bir diğer nokta ise geceleyin yapıldığı belirtilen sunumların daha çok sıvı sunumu şeklinde olmasıdır.

Depresyon Ritüeli CTH 432 KUB 4.47+KBo 45.193 Ay. 28'

28 [*ma-a-an-kán*] GE$_6$-*an-za ki-ša-ri nu* ^{DUG}BUR.ZI ZÌ.DA *Ù* ^{GIŠ}*BU-RA-A-ŠI* x[

29 [*ša-ra*]-*a da-a-i nu* 3 *ḫa-a-li-ia-aš* GE$_6$-*an-da-aš ḫu-up-ru-uš-ḫi-in* [ ]

30 [-*z*]*i nu* GEŠTIN *pa-aš-šu-ú-i-la-aš-ša u̯a-a-tar ši-ip-pa-an-ti*

"Akşam olduğunda ve un çanağını ve ardıcı x [yukarı]ya alır. Ve 3 gece nöbeti boyunca *ḫuprušḫi*-buhurdanlığı, kap, kâse [] [o o o-]x ve *paššuil*- şarabı (ve) su sunumu yapar. [Ve o] adamı *pár̄šantunuzzi*$^{?}$ ve şöyle konuşur:"

Ölüm Ritüeli CTH 450.12-13-14.B$_2$ Ay. IV 9'-12'[662]

9 [GIM-*an-ma*-]*kán* GE$_6$-*an-ti u̯a-ak-šur a-aš-zi* [eksik!]

10 [*nu* ^{DUG}*l*]*i-el-ḫu-un-ta-al-li-in ú-d*[(*a-an-z*)*i*]

11 [(*na-at-ša-a*)]*n ḫa-aš-ši-i A*(-*NA PA-NI*^{l}) ALAN[(*ti-an-zi*)]

12 [(*nu li-el-ḫ*)*u-*(*u-u*)]*n-ta-an-zi*

"[Gecele]yin *u̯akšur*-bir sıvı ölçü birimi (güzel kokulu ince yağ) kalır. [ ] [Ve onlar *l*]*elḫuntalli*-kabını ge[(tirirler.)] [(Ve on)]u ocağa hey(kelin önüne) [(koyarlar.)] [(Ve sıvı) su(nu)]mu yaparlar."

Kraliyet Çifti İçin Ritüel CTH 416.A KBo 17.1 Ay. III 46'-50'[663]

46' ^{N}]^{A}$_4$*pí-e-ru-na-aš pa-i-u̯a-ni iš-pa-an-ti*

47' *tar-l*]*i-pa-aš-ša-an iš-ḫa-an-da*[(-)

48' *a*]*n*$^{?}$*-da pár-šu-u̯a-ni ta*[(-)

---

662 Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Kassian, Korolev ve Sidel'tsev, **Hittite Funerary Ritual,** ss. 586-591.

663 Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Otten ve Souček, **Ein Althethitisches Ritual,** ss. 18-39.

49']x GEŠTIN-*ta šu-un*[*-na-aḫ-ḫé*

50'] *te-e-eḫ-ḫé*

“kaya/kayalığa gideriz. Geceleyin *tarl*]*ipa*-bir sıvı maddeyi. Kan[(-) i]çeride böleriz. Ve[(-)]x ve şarap dol[durum.] koyarım.”

Geceleyin ritüel uygulayıcılarının kimi açık alanlara gittikleri de tespit edilenler arasındadır. Örneğin kirliliğe karşı Tunnaviya ritüelinde yaşlı kadın, nehir kenarının Hannahanna’sına sunum yapmak üzere akşam vaktinde nehir kenarına gitmektedir. Hitit kralının yerine geçme ritüelinde ise ritüel uygulayıcısının geceleyin ay tanrısının ekin demetine gittiği yazmaktadır.

Ritüel uygulayıcıları kimi ritüellerde ise geceyi belli mekânlarda geçiriyorlardı. Bu uygulama ritüel beyi için de yapılıyordu. Örneğin cinsel istikrarsızlığa karşı Paşkuvatti ritüelinde ritüel beyinin geceyi tanrının masasının karşısına yerleştirilen yatağında geçirdiği yazmaktadır. Öte yandan yine gece boyunca kimi ritüel malzemeleri hasta ile ilişkili mekanlara bırakılmaktadır. Burada ortak bir uygulama olarak “yatağın altına koyma” ve “tanrıların masasına bırakma” dikkati çekmektedir. Örneğin, Huvarlu ritüelinde yaşlı kadın 12 adet *ḫuri*- ekmeği ile 12 adet *purpura*-ekmeğini bir sepetin içerisine koyarak kral ve kraliçenin yatağının altında gece boyunca bekletir. Arzavalı Alli’nin büyü ritüelinde ise kilden ve balmumundan yapılan ritüel malzemeleri ritüel beyinin yatağının altına konur ve gece boyunca orada kalır.

Buraya kadar anlatılan büyü ritüellerinin belki de en dikkat çekici noktası iyileşmesi için ritüel yapılan kişilerin isimlerine metinlerde hiçbir zaman yer verilmemesi bunun yerine Süm. “EN.SISKUR/*BĒL* SISKUR” olarak yazılan “ritüel beyi” anlamında genel bir terimin kullanılmış olmasıdır. Bu kişilerin isimleri gibi cinsiyetleri de metinlerde belirtilmemektedir. Ancak bir istisna olarak kirliliğe karşı Tunnaviya ritüelinde kirlenen ve bu nedenle ritüeli yaptıran kişinin cinsiyetine göre ritüel malzemesinin belirlendiği görülür.

Kirliliğe Karşı Tunnaviya Ritüeli CTH 409.1 KUB 7.53+KUB 12.58 Öy. I 11'-12'[664]

11 *ma-a-an* LÚ-*aš nu* UDU.ŠIR GE_6 *da-an-zi ma-a-an* SAL-*za-ma nu* $UDU.GANA_6$ GE_6

12 *da-an-zi*

"Eğer o erkek ise ve siyah bir koç alırlar. Eğer o kadın ise ve siyah dişi bir koyun alırlar."

Öte yandan ritüel sahibi kadın ifadesi "SAL EN.SISKUR" incelediğimiz metinler içinde beklenildiği üzere yalnızca doğum ritüelinde geçmektedir.

Doğum Ritüeli CTH 430.7 KBo 27.67 Ay. 5[665]

5 SAL^{TUM} EN.SISKUR-*ma ša-ak-ni-eš-zi*

"Ritüel sahibi kadın ise kirlenir."

Metinlerde geçen "*ritüel beyi ritüel malzemelerini kendisi için alır"* ifadesinden ritüel beyinin gerekli malzemeleri bizzat kendisinin karşıladığı anlaşılabilir. Bu nedenle kraliyet ailesi üyeleri, aristokratlar, kâtipler gibi yüksek sınıfa mensup devlet görevlilerinin ritüel uygulatabildikleri öne sürülmektedir. Ancak sıradan bir Hititlinin de ritüel beyi olarak ritüel yaptırabileceği görülmektedir.[666]

Hitit büyü ritüelleri bayramlar ve diğer dini tablet metinleri ile karşılaştırıldığında Hitit literatüründeki en geniş koleksiyonlardan birini sunar. Pek çok ritüel metninin birden fazla duplikatı mevcut olduğundan metinlerin sayısı oldukça fazladır. Tabletlerde karşılaşılan en büyük zorluk ise aynı metnin ufak redaksiyon değişiklikleri ile aynı tablet üzerine yeniden kopyalanmış olması ya da yine aynı tablette yer alan benzer fakat kimi zaman uygulayıcı kimi zaman da amaç bakımından birbirinden farklı iki ritüel metnine yer verilmesidir. Bu dini uygulamaların özellikle MÖ 15. yüzyıldan sonra balmumuyla kaplanmış ahşap tabletler üzerine yazıldığı, kil tabletlerin ise devlet arşivinde saklanmak üzere kopyalanarak kayıt altına alınmaktan başka bir işlev görmediği anlaşılmaktadır. Bu nedenle elimize ulaşan ritüel metinlerinin büyük bir kısmı MÖ 13. yüzyıla tarihlenen

[664] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Goetze ve Sturtevant, **Ritual of Tunnawi,** ss. 4-26; Lorenz ve Taş, ss. 45-48.
[665] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Beckman, **Hittite Birth Rituals,** ss. 218-219.
[666] Bu konudaki görüş için sonuç bölümüne bkz. Haas, **Magie und Zauberei,** ss. 241-242.

ve belli bir şema kapsamında yazıldığı anlaşılan tabletlerdir.[667] Burada elbette Hitit dininde bu dönemde yaşanan sadeleştirme ve sistematikleştirme çalışmalarının etkisi büyüktür.

Büyü ritüelleri değişime açık metinler değildir. Önceki satırlarda da belirttiğimiz gibi bunlar bizzat uygulayıcılar tarafından kâtiplere dikte ettirilerek yazıya geçirilmiştir. İmparatorluğun farklı bölgelerinden gelen birbirinden ayrı geleneklerde ritüel uygulayan bu görevlilerin nasıl olup da adeta şematik bir formata bağlı kalarak ritüellerini icra ettikleri tam olarak cevaplanamayan sorular arasındadır. Metinlerin yapısal olarak takip ettikleri aşamalar izlendiğinde her ritüelin hemen hemen birbirine benzer bir uygulama düzenine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bir Hitit ritüel metninin takip ettiği aşamaları şema ile gösterecek olursak;

[667] Trémouille, **I rituali magici ittiti**, ss. 158-159.

Şekil 6: Hitit Büyü Ritüeli İçin Bir Şema Çalışması



Son olarak, her büyü ritüelinde sözün ve eylemin birleşmesinden doğan bir gücün ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Dua söylemin gücünü, büyü ise ritüelin etkisini artırmaya yardımcı olur. Bu nedenle yapılan eylemlerin sıralı olması önemlidir.[668] Bir sonraki başlık altında segmentasyon bölümünde inceleyeceğimiz malzemelerin başrolü oynadığı ve Hitit ritüellerinin omurgasını oluşturan büyü uygulamalarının neler olduğuna değineceğiz.

[668] Trémouille, **I rituali magici ittiti**, ss. 157-158.

2.2.3.1. Hitit Büyü Ritüellerinde Başvurulan Uygulamalar

Hitit büyüsü, kozmos ve kaosun karşıtlığından doğar. Büyü uygulamalarının altında yatan temel amaç kozmosun kaosa galip gelmesidir. Bu nedenledir ki büyü ritüeli metinlerinde karşımıza devamlı surette bağlı-çözülmüş, kirli-temiz, siyah-beyaz, verimsiz-verimli, hasta-sağlıklı, sonbahar/kış/kuraklık-ilkbahar/yaz/verim, işlenmemiş/verimsiz-işlenmiş/bereketli toprak, kültü olmayan tanrılar (demonlar)-kültü olan tanrılar gibi karşıtlıklar çıkar.[669] Hitit insanı var olan karmaşık düzen içinde büyü uygulamaları aracılığıyla kendine bir yol bulmaya ve yaşadığı çevresel, fiziksel ya da ruhsal problemleri çözmeye çalışmıştır. Belki de bu nedenle hem yerli Anadolu halklarından hem de Mezopotamya'daki kültürlerden etkilenmiş ve onların özelliklerini de içine alarak bir sentez oluşturmuştur. Çünkü burada odak noktası sorunun çözülmesidir.

Büyü uygulamalarında ister yazılı olsun isterse de sözlü bir şekilde ezberden okunsun takip edilmesi gereken yöntemler bellidir. Trémouille'ye göre bunlardan ilki **tekrarlama** yöntemidir. Amacı aynı olan pek çok büyü davranışının tekrarlanması yoluyla hem etki artırılır hem de sonuçların daha güvenilir olması sağlanırdı.[670] İkinci yöntem ise **temsil**dir. Bu, parçanın bütünü temsil etmesi anlamına gelmektedir. Üçüncüsü ise **özdeşleştirme** yöntemidir. Yapılan büyü ister canlı isterse cansız olsun büyü yapılan özneyle özdeşleştirilmektedir. Dördüncü yöntem ise **bağlantılandırma**dır. Canlı ya da cansız nesne hasta ile temas kurarak onun hastalığını alır. Son yöntem ise **zıtlık** yöntemidir. Birbirine tamamen zıt iki canlı, cansız nesne ya da durumun uygulanmasıdır.[671] Bu yöntemler genel olarak benzetme/taklit/analoji, bağlantı kurma ve aktarma, özdeşleştirme ve yerine geçme, etkileme, kötülüğe karşı büyü ve döndürme büyüsü olarak adlandırılmaktadır.

[669] Haas, **Magie und Zauberei,** ss. 235-236.
[670] Mouton, Hitit büyüsünde her ne kadar tekrar edilen davranışlara başvurulsa da büyünün çözülmesi aşamasında sözlerin daha etkili olduğu görüşündedir. Mouton, **Hittite Witchcraft,** s. 523.
[671] Trémouille, **I rituali magici ittiti**, s. 158.

2.2.3.1.1. Benzetme (Analoji) Büyüsü[672]

Hitit büyü yöntemleri içinde en sık başvurulan uygulama benzetme büyüsüdür. Bu büyü uygulaması aracılığıyla Hitit düşüncesinde bitkilerin, madenlerin, hayvanların, insanların ve doğaüstü güçlerin bulunduğu dünyadaki karşılıklı ilişkileri anlamak mümkündür.[673] Benzerlik ve farklılıklar bu büyünün omurgasını oluşturur. Uygulamanın altında yatan anlam tam olarak "*similia similibus evocantur*"[674] yani benzer benzeri doğurur ve "*contraria contrariis"* yani çivi çiviyi söker ya da zıtlar zıtlara iyi gelir mantığıdır. Sembolik olan eylem ve olması istenen şeyin söze dökülmesi yoluyla, olumsuz durum uzaklaştırılmaya ya da yok edilmeye çalışılır.[675]

Bu uygulama önceden hazırlanan ritüel malzemelerine analoji büyüsü yapıldıktan sonra olumlu durumun ritüel beyine aktarılmasını da kapsamaktadır. Kırılan, yakılan ya da eritilen malzemeler ritüel beyinin üzerindeki kötülüğü temsil ettiğinden bu işlemlerle kötülük başka yöne çevrilmiş ya da yok edilmiş olmaktadır. Hitit analoji büyüsü her zaman bir sözlü büyü de içermektedir. Burada söylenen sözler büyüyü ritüel malzemelerinden ritüel beyine taşıyan aracılardır. Bu nedenle analoji büyüsü taşıyıcıların özelliğine (bitki, hayvan, yiyecek malzemeleri gibi) göre gruplandırılabilmektedir.[676] Bu büyü yapılırken kullanılan temel kalıp *maḫḫan ... apenišša*n yani *"*bu nasıl olursa, o da öyle olsun"dur. Öte yandan Beckman, analoji büyüsündeki eylemlerin büyük oranda Hitit köylüsünün günlük deneyimlerine dayandığı görüşündedir.[677] Ünal ise, benzetme büyüsü aracılığıyla Hitit insanının özellikle doğayı ve doğa olaylarını algılama biçimini çözmenin mümkün olduğu görüşündedir. O, benzetme büyüsünü detaylı bir şekilde incelediği çalışmasında metinlerde geçen verilerden yola çıkarak çeşitli kategoriler oluşturmuş, ilk sıraya da doğal işaretler ve fenomenlere başvuran benzetme büyüsü uygulamalarını

---

[672] Taklit ya da analoji büyüsü olarak adlandırılan bu yöntem İngilizce'de "*imitative*, *sympathetic*, *homeopathic*" ve "*analogical illustrative*" kelimeleriyle de karşılık bulur.
[673] Frantz-Szabó, **Hittite Witchcraft,** s. 2011.
[674] Büyüye karşı yapılan ritüelleri incelediğimizde figürinlerin oldukça önemli bir rol oynadığını görmekteyiz. İnsan formundaki figürinler kara büyünün yapılmasında olduğu gibi çözülmesinde de kullanılmaktadır. Örneğin; Alli ritüelinde büyüyü çözmek için 5 adet insan şeklinde figürinin kullanıldığı görülmektedir. Öte yandan el ve dil figürinleri de büyünün çözülmesinde başvurulan aracılardır. Haas, el figürinlerinin elle yapılan büyüleri, dil figürinlerinin ise dille yapılan sözlü büyüleri çözdüğü görüşündedir. Detaylı bilgi için bkz. Haas, **Hethitischen Religion,** s. 884.
[675] Reyhan, **Hitit Büyü Ritüelleri,** s. 119.
[676] Frantz-Szabó, **Hittite Witchcraft,** s. 2012.
[677] Beckman, **The Religion of the Hittites**, s. 106.

yerleştirmiştir. Birinci grup olan doğal işaretler ve fenomenler içerisinde ise bitkilerle, hayvanlarla, yiyecek ya da besin maddeleriyle, metaller ve çeşitli madenlerle, tanrılarla, insanlarla, çeşitli enstrüman ve nesnelerle, doğal süreçler ve durumlarla yapılan benzetme büyüleri vardır. İkinci sırada ise geleneklere ve aletlere dayanan analojiler vardır. Bu grupta gelenek ve aletlerde ise hizmetkarlar, doğum, değirmen taşı, mitik araçlar ve evin köşeleri ile ilgili benzetmelerin olduğu büyüler dikkati çeker. Üçüncü sırada yapay işaretlere göre uygulanan taklit büyüsü gelir. Bu grupta yapay işaretler arasında hayvanların güdümlenmesi, verimliliği temsil eden kimi hayvan uzuvları, tohum ve kimi aletlerin güdümlenmesi, malzemelerin değiştirilmesi, doğayla ilgili süreçler, belli nesnelerin yakılması, kimi malzemelerin parçalanması, kırılması, yok edilmesi, suyla söndürme, orijinal yerinden taşınan kimi nesneler ile yapılan benzetmeler vardır.[678]

Öte yandan Haas, analoji büyüsünü belli kategorilerle sınırlandırmanın çok da mümkün olmadığını ancak Hitit ritüellerinde başvurulan bu yöntemin doğal ve güdümleme ile olanlar ya da benzetilen nesne ve durum ile temas kurulup kurulmadığına göre yapılanlar olarak tanımlanabileceğini belirtir.[679] Bu çalışmada temas içeren büyü uygulaması analoji büyüsünün alt başlığı olarak ele alınacaktır.

2.2.3.1.1.1. Bağlantı Kurma ve Aktarma

Bağlantı kurma ve aktarma yönteminde arındırılacak nesne ya da ritüel beyi ile büyü malzemesi (*materia magica*) arasında direk bir fiziki temas kurulmaktadır. Bu temas basit bir şekilde elini koymak/dokunmak (*QĀTĒ/QĀTU dai-*), başının üstüne koymak (SAG.DU-*ŠU-NU dai-*), ayaklarının önüne koymak (GÌR$^{ḪI.A}$*piran katta dai-*) , bastırmak, baskı yapmak (*tamaš-*), üzerinde tutmak (*šēr ep(p)-*), üzerinde ileri geri sallamak (*šēr arḫa u̯aḫnu-*), devirmek (*laknu-*), kırmak (*d/tu̯arna-*) ya da tükürmek (*allapaḫḫ-*) gibi eylemlerle olabilmektedir. Öte yandan ip (*šuel-*) ritüel beyi ile bağlantı kurulmasında sıkça kullanılan malzemelerdendir. Metinlerde büyü yapılan kişi ve nesnenin iple bağlandığı ya da dolandığı görülmektedir. Bu yöntemde en çok başvurulan eylemler ise ip dolamak (*šuil anda iya-),* ellerini iple bağlamak (ŠU$^{ḪI.A}$*-uš*

[678] Ünal, tüm bu gruplandırmaları tek tek örneklendirmiştir. Bu örnekler hakkında detaylı bilgi için bkz. Ünal, **The Role of Magic,** ss. 76-85.
[679] Haas, **Magie und Zauberei**, s. 244.

išḫiya-), ipi çekmek (^{SÍG}*ašara ..... ḫuittiya-*), ipi kesmektir (*šuel arḫa tuḫš-).* Ayrıca su ve çeşitli madenlerle temizleme özellikleri nedeniyle bağlantı kurulduğu da görülmektedir. Su ile yapılan bağlantılandırmada geçen eylemler arasında üzerine su serpmek (*u̯atar šara papparš-*), üzerine tatlı süt serpmek, temiz su serpmek (GA.KU$_7$ *šiḫelliyaš u̯atar šara papparš-*), başının üzerine (su) dökmek (*u̯atar* SAG.DU-*ŠU-NU šara laḫḫuu̯ai-*), yıkamak (*u̯arp-*), ellerini, gözlerini yıkamak (ŠU$^{ḪI.A}$ IGI$^{ḪI.A}$ *arra-*), elbiselerini yıkamak (^{TÚG}NÍG.LÁM^{MEŠ} .....*arra-*) vardır. Madenler ile yapılanlar arasında ise ağzına gümüş koymak (KÙ.BABBAR *išši anda dai-*), demirden dilleri ağzına koymak (*iššaz lalan* AN.BAR-*aš dai-*) sayılabilir. [680]

Bu yöntemin bir diğer uygulaması ise *pars-pro-toto* "bütün için parça" anlamına gelir ve büyü yapılacak kişiden alınan bir saç tutamı ya da tırnağın o kişiyi temsil etmesini ifade eder.[681]

Hitit ritüellerinde bağlantı kurma ve aktarma yöntemleri içiçe geçmiş durumdadır. Ritüel uygulanan kişi nesnelerin ya da canlı varlıkların arasından atlamak, koşmak ya da emeklemek suretiyle kötülüğü onlara aktarmaktadır. Arasından geçilenler genellikle ritüel için alıç bitkisinden inşa edilmiş kapı, iki tarafta yakılan ateş, kurbanın parçalarının ya da bitki yapraklarının iki tarafa yerleştirilmesiyle oluşturulan yapay bir mekândır.[682]

2.2.3.1.2. Özdeşleştirme ve Yerine Geçme Büyüsü

Özdeşleştirme ve yerine geçme yönteminde büyü malzemesi ile ritüel uygulayıcısı veya arındırılacak kişi ile nesne arasında bir ilişki kurulmaktadır. Bu ilişki aracılığıyla canlı ya da cansız nesneye yüklenen kötülük ve kirliliğin uzaklaştırılması ya da yok edilmesi sağlanıyordu.[683] Yerine geçme metodunun iki şekilde uygulandığı görülmektedir.

[680] Reyhan, **Hitit Büyü Ritüelleri,** ss. 121-128.
[681] Ünal, **The Role of Magic,** ss. 74-75.
[682] Frantz-Szabó, **Hittite Witchcraft,** s. 2012.
[683] Frantz-Szabó, **Hittite Witchcraft,** s. 2012.

2.2.3.1.2.1. *tarpalli-* Uygulaması

Hit. *tarpašša-*, Luv. *tarpalli-/tarpanalli-/tarpaššaḫit-*, Akk. *PŪḪU*, Hur. *puḫugari-* şeklinde yazılan ve bir kişinin ya da nesnenin yerine geçerek onun günahlarını üstlenen canlı ya da cansız varlıklardır.[684] Tam olarak günah keçisi anlamına gelen *tarpalli*[685] ritüel esnasında çeşitli şekillerde kurban edilerek tanrılara sunuluyordu. Kurban etme ve tanrılara sunmada genellikle yere kazılan ve Hit. *apí-* olarak adlandırılan kurban çukurları kullanılıyordu. Bir evin kandan arındırılması için yeraltı tanrılarına yapılan ritüelde şu cümleler geçmektedir:

CTH 446 KUB 7.41+KBo 10.45+KUB 41.8+KUB 12.56 Oy. I 39'-42'[686]

39 *nạ-ạš u̯ạ-ap-pu-u̯a-aš pa-iz-zi nu* Ì-*an da-a-i* KAŠ GEŠTIN

40 *u̯a-al-ḫi mar-nu-u̯a-an ku-it-ta pạ-rạ-a* GAL.GIR$_4$

41 NINDA.Ì.É.DE.A *me-ma-al* $^{TU}_7$BA.BA.ZA *da-a-i* SILÁ-*ia ḫar-zi*

42 *nu-uš-ša-an pát-te-eš-ni* GAM-*an-ta ḫu-u-uk-zi nu kiš-an me-ma-i*

"Ve o ırmak/nehir kenarına gider ve yağı alır. Bira, şarap *u̯alḫi-*ayinlerde kullanılan bir içki, *marnuu̯ant-*bir çeşit bira, bunların her birini bardakta, iri öğütülmüş undan yağlı ekmek, arpa ezmesi yemeğini alır ve kuzuyu tutar. Ve onu çukurun içinde kurban eder ve şöyle der:"

---

[684] Haas, **Magie und Zauberei**, s. 246.

[685] İncelenen metinlerde *tarpalli-*'nin geçtiği metin yerleri şu şekildedir: CTH 404.1 I A Öy. II 28', 37', Ay. III 15', Ay. IV 11', CTH 404.1 I C_2 Ay. III 8', CTH 404.1 II A Öy. I 39', 40', 49', CTH 404.1 II C_2 Ay. III 41', CTH 404.1 II D2 Öy. II 13', CTH 404.1 III Öy. II 30', CTH 404.2 Kol. I 11', CTH 404.3 B_2 Ay. IV 8', CTH 404.3 C_2 Ay. IV 12', CTH 412.2.B Sağ Sütun 16'(*tarpatašši*), CTH 419 Öy. I 10', 15', 23', 34', Ay. II 6', 16', CTH 420 (KBo 53.32) Öy. 3', CTH 420 (KBo 55.45) Öy. 4, CTH 448 (KBo 58.18) 4', 6', CTH 448.2.1.4.A Öy. II 1', 5', 8', 31'(canlı vekiller *tarpalliuš ḫuišu̯anduš*), 46'(2 tane vekil), CTH 448.2.1.4.B Sağ Sütun 4'(2 adet), CTH 448.2.2.2 Öy. I 10', CTH 448.2.3 6', CTH 448.4.3.a Ay. IV 2', CTH 448.4.1.b.A Ay. IV 11', 15', 24', CTH 448.4.3.b Öy. II 8', CTH 448.4.4.A Ay. III 11'(kralın vekili *ŠA* LUGAL *tarpallin*), 13', CTH 448.4.1.c.A Sol Sütun 2'(kral ve kraliçenin vekilleri LUGAL MUNUS.LUGAL *tarpalliuš*), CTH 448.4.1.b.H Ay. III 7', 8', 16', CTH 448.4.1.b.D Öy. II 1'(kralın vekili *ŠA* LUGAL *tarpalliuš*), 6'(kraliçenin vekili *ŠA* MUNUS.LUGAL *tarpalliuš*), CTH 448.4.1.d.B Öy. II 5', 14', Ay. III 3', 4', CTH 448.4.1.b.B (Kopya metin) 5', 16', 18', CTH 448.4.1.b.C (Kopya metin) Öy. II 6', CTH 448.4.1.b.D (Kopya metin) Öy. I 2', 9', CTH 448.4.1.b.E (Kopya metin) Sol sütun x+1', CTH 448.4.1.b.F (Kopya metin) 7', CTH 448.4.1.b.G (Kopya metin) 6', 8', CTH 448.4.1.b.I (Kopya metin) 3', 4', CTH 448.4.1.c.B (Kopya metin) 5', CTH 448.4.1.d.A (Kopya metin) Öy. II 5', CTH 448.4 B (Kopya metin) 10', 12', CTH 448.4.7 Öy. I 7'(kralın vekili *ŠA* LUGAL *tarpalliš*), CTH 448.4.8 Ay. III 9'(rahibin oğlunun vekili DUMU.SANGA *tarpalli*), CTH 448.4.9.a Öy. II 24', 29', Ay. III 6', 11', CTH 448.4.9.b 9', CTH 448.12 4', 7'(canlı vekiller TI-*anduš tarpalliuš*), CTH 452 KBo 47.16 Ay. 7', CTH 452 KBo 59.13 7', CTH 452 KUB 9.35 Ay. III 5'(süslenmiş vekiller *tarpalliuš únuu̯anduš*).

[686] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Henrich Otten, **Eine Beschwörung**, ss. 114-157.

Kurban etme işlemi gerçekleştirildikten sonra ise çoğu zaman bu çukurlar kapatılırdı. Özellikle Luvi ritüellerinde *tarpalli* olarak seçilen hayvanın her bir uzvu ile hastanın uzuvlarının eşitlendiği görülmektedir.[687] Labarna Hattuşili için yapılan bir ritüelde geçen şu satırlar buna örnek oluşturmaktadır:

"Senin başın [onun ba]şına te[kabül e]der. Burun o[nun bur]nuna tekabül eder. [Gözler]i gözlerine tekabül eder. Ku[lakları] kulaklarına [tekabül ede]r. Ağzı ağzına teka[b]ül eder. [Dil]i diline tekabül eder. kapru-burun/gırtlağın gırtlağına tekabül eder. m[eli-uzuv/boy]nun onun boynuna <tekabül eder.> iškiša-sırtın sırtına tekabül eder. palt[ana-kol/om]zun paltana-kol/omzuna tekabül eder. GABA-*göğsün göğsüne tekabül eder. Kalbin kalbine tekabül eder.* NÍG.GIG-*karaciğerin karaciğerine tekabül eder. ḫaḫḫari-diyaframın diyaframına tekabül eder.* ÉLLAG.GÙN.A-*böbreği böbreğine tekabül eder. genzu-rahim/cinsel organı g<en>zu-rahim/cinsel organına t[ekabül] eder. KARŠI-karnı karnına tekabül eder. Ú[R-penis]i <penisine> tekabül eder. {KARŠI-karnı karnına tekabül ede[r.]* ÚR-*penisi(ne) tekabül eder. [(mi)]ura-bir uzvu miura-uvzuna <tekabül eder.> genu-dizin dizine tekabül eder. Ayaklar ayaklarına teka[(bül)] ederler. El[(ler)]in ellerine tekabül ederler."*[688]

İncelenen metinlerde ^{LÚ}*tarpalli* yani günah keçisi olan kişi anlamında bir yazım da dikkati çekmektedir. ^{LÚ}*tarpalli*- Hitit kralının yerine geçen ve genellikle savaş esirleri arasından seçilen kişidir. Yerine geçme ritüelinden anlaşıldığına göre kral soyunduktan sonra *tarpalli*- kral gibi giydirilir ve tanrıların kralı değil onu alması için yakarılırdı.

Yerine Geçme Ritüeli Fragmanı CTH 420.1 KBo 15.17 (Bo 3973+3819) 8'[689]

8' [^{L}]^{Ú}*tar-pa-al-li-in te-eḫ-ḫu-un n*[*u-u̯a*] *ke-e-el ŠA* GUD.MAḪ x[

"[*t*]*arpalli*-vekil adamı koydum. V[e] bu boğanın x["

[687] Gurney, **Hittite Religion,** s. 54.

[688] CTH 412.3.1.B KUB 43.53(Bo 3263+3402+3811+4362) Öy. I 1'-15'. Metnin tamamının transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Mauro Giorgieri, "Un Rituale di Scongiuro Antico Ittita per Labarna-Ḫattušili", **SMEA,** Cilt: 29, Gruppo Editoriale Internazionale, Roma, 1992, ss. 63-71.

[689] Günah keçisi adam aynı ritüelin başka bir fragmanında da geçmektedir. CTH 420.2.A KBo 15.16 6'. Metnin tamamının transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Kümmel, ss. 36-37, 42.

Hitit büyüsünde günah keçisinin bir diğer özelliği ise *tarpalli* olarak kullanılan hayvanın cinsiyetinin temsil ettiği kişinin cinsiyetine göre değişmesidir. Buna en güzel örneği aşağıdaki satırlar sunar;

"*Eğer o (ritüel beyi) erkekse, boğayı tarpalli-günah keçisi olarak hazırlarlar."*[690]

2.2.3.1.2.2. *nakkušši-* Uygulaması

Yerine geçme büyü yöntemlerinden olan *nakkušši-* ise Hurrice *nakk-* göndermek, salıvermek, gitmesine izin vermek fiilinden türemiş olup "vekil, birisinin yerine verilen şey, günah taşıyıcısı" anlamlarına gelir.[691] Hastalık, kötülük ya da lânet ritüelin uygulandığı hastadan *nakkušši*'ye[692] aktarılır ve tüm bunların alınarak başka bir yere taşınması istenirdi. Bu nedenle Hitit ritüellerinde *nakkušši-* olarak genellikle hayvanlar ve insanlar yani canlı varlıklar kullanılmaktadır.[693] Fakat metinlerde cansız bir varlığa *nakkušši* özelliğinin yüklendiği bir örnek bulunmaktadır. Şamuha kenti ritüelinde bir botun da *nakkušši* olarak işlev gördüğü yazılmıştır. Gurney, burada botun canlı bir varlık gibi kabul gördüğünü belirtmektedir. Bu uygulama genellikle Hurri ve Arzava ritüellerinde başvurulan bir yöntemdir.[694] *nakkušši*-yi *tarpalli*-den ayıran önemli bir özellik ise onun öldürülmek yerine serbest bırakılması ve böylece kötülüklerin uzaklaştırılmasıdır. Öte yandan *nakkušši*'nin bir tanrı için kötü şeyleri uzaklaştırdığı da bilinmektedir.[695]

Kimi ritüellerde *tarpalli* ve *nakkušši* uygulamaları içiçe geçmiş bir şekilde de görülebilmektedir. Örneğin Aşhella ritüelindeki günah keçisi hem taşıyıcı hem de vekil olarak kullanılır. Maştigga ritüelinde ise *nakkušši* olan koyun ile *tarpalli* olan diğer hayvanlara aynı şekilde davranıldığı anlaşılmaktadır.

---

[690] CTH 470.1138 KBo 9.129 Öy. 5-7. Haas, **Materia Magica 1,** s. 427; Reyhan, **Hitit Büyü Ritüelleri,** s. 131.
[691] Puhvel, **HED N,** ss. 53-56.
[692] İncelenen metinlerde *nakkušši-*'nin geçtiği metin yerleri şu şekildedir: CTH 404.1 I A Ay. III 38', 41', CTH 404.1 II A Öy. II 47', 50', CTH 404.1 II C2 Öy. II 58', Ay. III 3', CTH 404.1 II D2 Ay. III 13, CTH 404.1 II II D3 2', CTH 404.1 III Öy. II 53', 57', CTH 404.2 Kol. I 21', CTH 404.3 B2 Öy. I 5', 7', CTH 428 KUB 58.77 Ay. 3', CTH 452 KBo 30.188 Ay. 10', CTH 452 KUB 7.6 15', CTH 452 KUB 7.21 8'.
[693] Charles Burney, **Historical Dictionary of the Hittites,** The Scarecrow Press, Lanham, Maryland-Toronto-Oxford, 2004, s. 183.
[694] Gurney, **Hittite Religion,** s. 51.
[695] Reyhan, **Hitit Büyü Ritüelleri,** s. 132.

nakkušši- olarak kullanılan ve vekil adam anlamına gelen "LÚ *PU-ḪI-ŠU"* Pulişa ritüelinde karşımıza çıkar.

Pulişa Ritüeli CTH 407 KBo 15.1 (2682/c+2688/c+2706/c+165/e) Öy. I 16'-17'[696]

15 *ki-i* ÚŠ-*an ŠA* KUR ^{LÚ}KÚR *ku-iš-ki* DINGIR^{LIM} LÚ DÙ-*at nu-ua-aš-ši k*[*a-a-š*]*a* LÚ *ú-nu-ua-an-ta-an*

16 *A-NA* LÚ *PU-ḪI-ŠU pí-iḫ-ḫu-un*

"Düşman ülkesinin bu salgını, tanrının herhangi bir adamına olursa, ve (o zaman) hazırlanan bu adamı onun vekili olarak sundum."

2.2.3.1.2.3. Etkileme[697] Büyüsü, Kötülüğe Karşı[698] Büyü ve Döndürme[699] Büyüsü

Hititler bu büyü yönteminde olumlu doğaüstü güçleri etkileyerek ve kendi yanlarına çekerek kötü olanların uzaklaştırılmasını sağlamaya çalışmışlardır. Genellikle kaybolan tanrıların geri çağrılmasında etkileme büyüsü kullanıldığı görülmektedir. Bu büyü yönteminin en önemli kısmı tanrıların geri dönmesi için bal, şarap, bira ya da ince kokulu güzel yağ gibi değerli sıvıların masanın üzerine bırakıldıktan sonra onların geri dönerken geçecekleri yolların renkli yün malzemeler ve çeşitli yapraksı bitkilerle donatılmasını içerir.[700] Bu yolların incelediğimiz büyü ritüeli metinlerinde de geçtiği tespit edilmiştir. Düşman ülkelerin tanrılarını uyandırma ritüelinde yaşlı kadın tanrılara seslenerek şöyle der;

CTH 423.A KUB 7.60 Öy. II 26-30[701]

26 KASKAL^{MEŠ}*-ia-ua-aš-ma-aš IŠ-TU* TÚG BABBAR TÚG SA$_5$

27 TÚG ZA.GÍN *kat-ta-an iš-pár-ra-aḫ-ḫu-un*

28 *nu-uš-ma-aš ki-e* TÚG^{ḪLA} KASKAL^{MEŠ} *a-ša-a*[*n-du*]

---

[696] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Kümmel, ss. 112-115.
[697] Sempatik (*sympathetic*) büyü olarak da adlandırılmaktadır.
[698] Apotropaik (*apotropaic*) büyü olarak da adlandırılmaktadır.
[699] Def etme, kovma (*deflection*) büyüsü olarak da adlandırılmaktadır.
[700] Frantz-Szabó, **Hittite Witchcraft,** s. 2013.
[701] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Francesco Fuscagni, "Una Nuova Interpretazione del Rituale CTH 423 Alla Luce di Tre Nuovi Duplicati", **KASKAL**, Cilt:4, LoGisma Editore, Firenze, 2007, ss. 181-219.

29 *nu-kán ki-e-da-aš še-er ar-ḫa i-ia-an-ni-ia-ten*

30 *nu-kán A-NA* LUGAL *aš-šu-li an-da ne-ia-at-ten*

"Yolları ise sizin için beyaz kumaştan, kırmızı kumaştan, mavi kumaştan yaptım/uzattım/serdim. Ve bu kumaşlar sizin için yollar ol[sun!] Ve siz bunların üzerinden yürüyünüz! Ve krala iyiliği yöneltiniz!"

2.3. HİTİT BÜYÜ RİTÜELLERİNİN SINIFLANDIRILMASI

Çok sayıda tablet ve fragmandan oluşan Hitit ritüelleri günümüze kadar yapılan çalışmalarda pek çok farklı sınıflandırmaya tabi tutulmuştur.[702] Bu sınıflandırmalar ritüellerin uygulanma amaçlarına, ortaya çıktıkları coğrafi bölgelere, ritüel uygulayıcılarına ya da uygulanmaya başladıkları döneme göre olabilmektedir. Sınıflandırma çalışmaları oldukça karmaşık olan büyü ritüellerinin anlaşılmasında ve daha doğru bir tanımlama yapılabilmesinde önemli rol oynamaktadır. Büyü ritüellerini konu alan çalışmalar da en sık başvurulan sınıflandırma yöntemleri ise coğrafyaya ve yapılış amacına göre olanlardır.

2.3.1. Coğrafi Sınıflandırma

Hitit ritüelleri, MÖ 2. binyıl Anadolusu ile ilgili bilgi sağlamada oldukça cömert davranan ve Hitit dininin senkretizm özelliğini en açık şekilde takip edebileceğimiz metin grubunu oluşturur. Hitit dininde etkili olan farklı panteonlar ve kültürlerle birlikte ritüellerin ve bunların uygulama alanlarının da çeşitlendiği görülmektedir. Belirtmek gerekir ki, bu toplumda pek çok dini uygulama gibi ritüeller de hiçbir zaman tekdüze ve sade bir yapı sergilememiştir. Bu durumu etkileyen en önemli faktörlerden biri ise kuşkusuz ritüellerin geldiği coğrafyadır.

Günümüze kadar yapılan araştırmalarda yapılış amacı, kullanılan ritüel malzemeleri ya da bu uygulamalara katılan farklı kült personelinden yola çıkarak bir

[702] Bu başlık Trémouille'nin yaptığı sınıflandırmadan yola çıkılarak oluşturulmuş olup içerik bu çalışmada incelenen ritüeller yardımıyla oluşturulmuştur. Detaylı bilgi için bkz. Trémouille, **I rituali magici ittiti,** ss. 157-203.

ritüelin hangi bölgeden geldiğinin tespit edilebileceği anlaşılmıştır.[703] Öte yandan metinlerde geçen Hattice, Hurrice, Luvice ve Akadça dualar, kimi Hurrice ve Luvice teknik terimler (*termini technici*) ile sunum yapılan yerel tanrıların isimleri de ritüellerin kökeninin anlaşılmasına yardımcı olan unsurlardır. Özellikle kimi ritüellerin giriş kısmında ritüel uzmanının ismi ile birlikte hangi kent ya da bölgeden geldiğinin belirtilmesi, bu dini uygulamalarda coğrafyanın önem arz ettiğinin bir göstergesidir.

Ritüel uygulamalarının coğrafi çeşitliliğini net bir şekilde gözler önüne seren metin II. Muvattalli'nin ülke çapında pek çok tanrıyı yatıştırmak ve onların desteğini almak için Fırtına tanrısına duasıdır. Haas bu kralın, Hatti ülkesindeki tanrı isimleri ile birlikte Mitanni ülkesi, İç Anadolu'nun kuzeyindeki Turmitta, kuzeydoğudaki Hurma, güneydoğudaki Kizzuvatna, batıdaki Arzava ve Kuzey Suriye'deki Mukiş ile Alalah kentlerinden ritüel uzmanlarının uygulamalarını isimleri ve geldikleri bölgelerle birlikte kayıt altına aldırmış olabileceğini vurgulamaktadır.[704] Ona göre, Hitit ülkesinde Hatti, Luvi, Arzava ve Hurri kültürlerine ait büyü ritüelleri uygulanmıştır. Ayrıca Haas, Hattuşa'da ayrı bir grup olarak Babil büyü ritüellerinin de uygulandığını belirtir. Özellikle Hitit krallarının davetiyle saraya gelen Babilli hekimler, eczacılık metinlerine katkıda bulunmalarının yanında ilaç hazırlama ve bunların uygulanma biçimlerini de Hititçeye aktarmışlardır.[705] Bu durum III. Hattuşili'nin Kasit kralı II. Kadaşman Enlil'e gönderdiği mektupta II. Muvattalli zamanında saraya gelen hekim ve büyücülere atıfta bulunmasından da anlaşılmaktadır.[706]

Laroche'un kataloğunda, ritüelleri sınıflandırırken bu dini uygulamaları geldikleri coğrafi ve kültürel bölgelere göre bir ayrıma tabi tuttuğu görülür. Böyle bir ayrımda metinlerin dilbilimsel özelliklerinin yanında içinde geçen tanrı, insan ve çeşitli yerel bölgelere ait özel isimler de belirleyici olmuştur. Laroche, ritüelleri "Kleinasiatische Magie" (CTH 390-470) adını verdiği Hatti, Arzava, Luvi ve kısmen Hurri ve Babil etkisindeki büyü ritüelleri ve Kizzuvatna ritüelleri (CTH 471-500)

---

[703] Ritüele katılan kült personelleri ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Haas, **Materia Magica I,** ss. 11-25; Franca Pecchioli Daddi, **Mestieri, professioni e dignità nell'Anatolia ittita**, Incunabula Graeca 79, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1982.

[704] CTH 382 KBo 28.88. Haas, **Materia Magica I,** s. 26; Singer, **Hittite Prayers,** ss. 81-84.

[705] Schwemer, **Tanrılar Kültü,** s. 441.

[706] CTH 172 KBo 1.10+KUB 3.72. Frantz-Szabó, **Hittite Witchcraft**, s. 2009; Bryce, **The Kingdom of the Hittites,** s. 267; Albertine Hagenbuchner, **Die Korrespondenz der Hethiter, 2. Teil: Die Briefe mit Transkription, Übersetzung und Kommentar,** THeth, Cilt: 16, Carl Winter Verlag, Heidelberg, 1989, ss. 281-300; Gary Beckman, **Hittite Diplomatic Texts (HDT)**, Writings from the Ancient World 7, SBL, Atlanta-Georgia, 1999, ss. 138-143.

olmak üzere iki ayrı başlık altında toplamıştır. Trémouille ve pek çok Hitit uzmanı da buradan yola çıkarak Hitit ritüellerini coğrafi ve kültürel özelliklerine göre şu şekilde sınıflandırmaktadır. Hatti ritüelleri, Pala ritüelleri, Luvi ritüelleri, Kizzuvatna ritüelleri, Hurri ritüelleri, Babil ritülleri ve Sümer ritüelleri.[707]

Bir ritüelin kökeniyle ilgili en net bilgiyi giriş kısmında ya da kolofonunda ritüel uygulayıcısının adının ve geldiği bölgenin belirtildiği satırlarda bulabiliriz. Çalışmanın bu bölümünde, incelediğimiz metinlerde coğrafi bölge adı içeren ritüelleri tespit ettik. İlk grupta giriş kısmında, ikinci grupta kolofonunda, üçüncü grupta ise hem giriş hem de kolofonunda coğrafi bölge adı geçen ritüel metinleri takip edilebilir.

<u>Ritüel uygulayıcısının geldiği coğrafi bölge bilgisi giriş kısmında verilenler</u>

-Büyüye Karşı Hebatarakki Ritüeli CTH 397 C KBo 54.13 Öy. 1'

1 [*UM-MA* ^{f}*Ḫé-pát-ta-ra-ak-ki* ^{MUNUS}ŠU.G]I ^{URU}*Zu-ḫa-ʳruʾ-u̯a ŠA* KUR ^{URU}*Mu*[-*kiš ma-a-an al-u̯a-an-za-aḫ-ḫa-an-ta-an* UN-*an* EGIR-*pa la-a-mi*]

"[*Mukiş* ülkesinin *Zuharuva* kentinden yaşlı kadın *Hebatarakki*] şöyle der: [Büyülenmiş bir insanı geri çözeceğim zaman,]"

-Lallupiya'lı Yarri'nin Kirliliğe Karşı Ritüeli CTH 399 A KUB 7.29 Öy. I 1'

1 [*U*]*M-MA* ^{m}*Ia-ar-ri* LÚ ^{URU}*La-al-lu-pí-i*[*a*

"*Lallupiya*'lı adam *Yarri* [ş]öyle (der):"

-Arzavalı Alli'nin Büyü Ritüeli CTH 402.1 KUB 24.9+KBo 11.12 Öy. I 1'

1 [(*UM-MA* ^{f}*Ma-al-li-i*)] SAL ^{URU}*Ar-za-u-u̯a*

"[(Arzavalı kadın *Malli*)] şöyle (der):"

-Turmittalı Mallidunna'nın Güneş Tanrısını Çağırma Ritüeli CTH 403.1 A KUB 9.12 Öy. I 1'-2'

1 [*UM-MA* ^{f}*Ma-al-li-d*]*u-un-na* ^{MÍ}ŠU.GI

2 [^{URU}*Túr-mí-it-ta . . .*

"[*Turmitta*'lı yaşlı kadın *Mallid*]*unna* şöyle [(der):]"

- Aile içi Anlaşmazlıklara Karşı *Maştigga* Ritüeli CTH 404.1.1 A KBo 39.8 Öy. I 1'

1 [(*UM-MA* ^{f}*Ma-aš-ti-ig-ga* MUNUS ^{URU}*Ki-iz-zu-u̯a-at-n*)]*a*

"[(Kizzuvatnalı kadın *Maştigga* şöyle)] (der):"

- Arzavalı Paşkuvatti Ritüeli CTH 406 KUB 9.27 Öy. I 1'

---

[707] Trémouille, **I rituali magici Ittiti,** s. 159; Haas, **Materia Magica I,** s. 26.

1 *UM-MA* ^{f}*Paš-ku-u̯a-at-ti* SAL ^{URU}*Ar-za-u̯a e-eš-zi*[*-ma-aš-š*]*a-an*

"Arzavalı kadın *Paşkuvatti* şöyle yapar:"

-Tunnaviya'nın *taknaz da*- Ritüeli CTH 409.2 1 A KBo 21.1 Öy. I 1'-2'

1 *U̯M-MA* ^{SAL}*Tu*$_4$*-na-u̯i*$_5$*-ia* ^{SAL}ŠU.GI $^{[URU]}$*Ḫa-at-ti*

"*Ḫattušalı* yaşlı kadın *Tunnaviya* şöyle (der):"

İncelediğimiz 400'den fazla ritüel metninde başkent Hattuşalı olduğu belirtilen tek ritüel uygulayıcısı yaşlı kadın *Tunnaviya*'dır.

-Arzavalı Uhhamuva'nın Salgın Ritüeli CTH 410 A HT[708] Öy. II 17'

17 *UM-MA* ^{m}*Uḫ-ḫa-mu-u-u̯a* LÚ ^{URU}*Ar-za-u-u̯a*

"Arzavalı adam *Uhhamuva* şöyle (der):"

-Zuvi Ritüeli CTH 412.1.1 KBo 12.106+KBo 13.146 Öy. I 1'

1' ⌜*ma-a-an*⌝ ^{MUNUS}⌜*zu-u̯i-i*⌝ MUNUS ^{URU}*Tur-mi-i*[*t-ta*]

"Eğer *Turmi*[*talı*] kadın *Zuvi*, . . ."

-Maddunani Ritüeli CTH 425.1 KUB 7.54 Öy. I 1'

1 *UM-MA* ^{m}*Ma-ad-du-na-a-ni* ^{LÚ}IGI.DÙ LÚ ^{URU}*Ar-za-u-u̯a*

"Arzavalı adam, (kuş gözlemcisi) kahin *Maddunani* (şöyle) der:"

<u>Ritüel uygulayıcısının geldiği coğrafi bölge bilgisi kolofon kısmında verilenler</u>

-Ayatarşa, Vattiti ve Şuşşumaniga'nın Çağırma Ritüelleri CTH 390.A KBo 3.8+KUB 7.1 Ay. IV 10'

10' *A-U̯A-AT* ^{f}*U̯a-at-ti-ti* MUNUS ^{URU}*Ku-na-aš-šar-u̯a*

"*Kunaşşarva*lı kadın *Vattiti*'nin sözleri."

- Hurmalı Hantitaşşu Ritüeli CTH 395.C KUB 43.57+KBo 18.174 Ay. IV 23'

23 DUB.1.KAM *A-U̯A-AT* ^{f}*Ḫa-an-ti-ta-aš-šu* SAL ^{URU}*Ḫu-ur-ma*

"Hurmalı kadın *Hantitaşşu'nun* sözünün birinci tableti."

<u>Ritüel uygulayıcısının geldiği coğrafi bölge bilgisi hem giriş hem de kolofon kısmında verilenler</u>

- Ḫapallalı Aşhella Ritüeli CTH 394.C KUB 9.32+Bo 4445 Öy. I 1~Ay. 32-33

1 *UM-MA* ^{m}*Aš-ḫi-la* LÚ KUR ^{URU}*Ḫa-pal-la*

[708] Hittite Texts in the Cuneiform Character from the Tablets in the British Museum. Autographed by Leonard William King, London, 1920.

“*Hapalla*’lı *Aşhila* şöyle (der:)”

32 SISKUR.SISKUR ÚŠ-*aš ŠA* ^{m}*Aš-ḫi-el-la*

33 LÚ ^{URU}*Ḫa-pal-la QA-TI*

- Kanzapidalı Hatiya'nın Tanrıça Vişuriyanza'yı Çağırma Ritüeli CTH 396 KBo 15.25 Öy. I 1' ve Ay. 30'-31'

1 *UM-MA* ^{f}*Ḫa-ti-ia* SAL ^{URU}*Kán-za-pí-ḍa-ma-a-a*[*n an-tu-uḫ-ši* . . . .]

“Kanzapidalı kadın Hatiya şöyle (der): eğer [bir insan . . . . . .]”

30 DUB 1^{KAM} *QA-TI*

31 *A-U̯A-AT* ^{f}*Ḫa-ti-ia* SAL ^{URU}*Kán-za-pí-da*

“1. tablet. Bitti. Kanzapidalı kadın Hatiya’nın sözleri:”

-Turmittalı Mallidunna'nın Tanrıça Hannahanna'yı Çağırma Ritüeli CTH 403.2 A KBo 41.6+KBo 7.58 Öy. I 1' ve Ay. IV 14'-15'

1 [ ] *Ạ-U̯*[*A*$^{!}$*-AT* ^{f}*Ma-a*(*l-li-du-un*$^{!}$*-na* ^{MUNUS}ŠU.GI ^{URU}*Tur-mi-it-tạ*)

“[ ] (*Turmittalı Mallidunna’*nın sözleri)”

13' DUB.1.KAM *QA*-[*TI*] ^{d}*Ḫa-an-na-ḫa-an-na-aš*

14' *mu-ga-ạ*[*-u-u̯a-aš*] *Ạ*[*-U̯*]*A-ẠT* ^{f}*Ma-al-li-du*[*-un-na*]

15' x x[^{URU}*Tur-*]*mi-it-ta*

“1. tablet bit[ti.] *Tanrıça Hannahanna* (büyü yoluyla) çağ[rılması. *Mallidu*[*nna*’nın s[ö]zleri x x[*Tur*]*mittalı.*”

İncelediğimiz örnekler göstermektedir ki ritüel uygulayıcılarının kökenleri genellikle metnin başlangıcında verilirken kimi zaman da bu bilgi kolofonda vurgulanarak tekrar edilmiştir.

Hatti kökenli ya da daha doğru bir ifadeyle Hatti etkisi barındıran ritüeller genellikle krallığın erken dönemlerine ait olanlardır.[709] Arkaik bir yazım stiline[710] sahip olan bu metinler genellikle Hitit kralının esenliği ve sağlıklı olması için yapılan duaları içermektedir.[711] Haas, Hatti-Hitit ritüellerinde yaşlı kadınlar ile birlikte Fırtına tanrısının adamı anlamına gelen "LÚ ^{D}U/IŠKUR"un da görev aldığını belirtmektedir.[712] Fırtına tanrılarının rahibi olan bu görevli girilmesi yasak olan tanrılar mahkemesine bağlıdır ve büyü yapmak dışında doğum gibi tıbbi uygulamalarda da görev alır.[713] İncelediğimiz metinlerde Fırtına tanrısı adamının ensestin kefaret ritüelinde ve bir *mugaa̯r*- fragmanında[714] geçtiğini görmekteyiz. Kefaret ritüelinde Fırtına tanrısının adamının yaşlı kadın ile birlikte görev aldığı anlaşılmaktadır.[715] Zuvi

[709] Eski Hitit dönemine tarihlenen ritüel metinleri hakkında detaylı bir çalışma için bkz. Neu, **Althethitische Ritualtexte.** Hatti geleneğinde mitos ve ritüelin sıkı sıkıya birbirine bağlı olduğu düşünülmektedir. Hattice-Hititçe çiftdilli tüm mitosların aynı zamanda bir ritüelin de parçası olması bunu doğrulamaktadır. Örneğin; kaybolan tanrı Telipinu mitosunda tanrının ülkeye dönmesi için ritüel uygulanmaktadır. Klinger, **Arınma Ritüelleri,** s. 456. Öte yandan Haas, Eski Hitit dönemine tarihlendirilen Urşu kuşatması ve Puhanu kroniğinde yer alan kimi büyüsel uygulamaların en erken ritüel örnekleri olduğunu öne sürmektedir. Haas, **Hitttite Rituals,** s. 112. Urşu kuşatması metni hakkında detaylı bilgi için bkz. Gary Beckman, "The Siege of Uršu Text and Old Hittite Historiography", **JCS,** Cilt: 47, ASOR, 1995, ss. 23-34; Puhanu kroniği hakkında detaylı bilgi için bkz. Amir Gilan, "Der Puḫānu-Text –Theologischer Streit und politische Opposition in der althethitischen Literatur", **AoF,** Cilt: 31, Sayı: 2, Akademie Verlag, Berlin, 2004, ss. 263-296; Oğuz Soysal, "KUB XXXI 4 + KBo III 41 und 40 (Die Puḫanu-Chronik), Zum Thronstreit Ḫattušilis I", **Hethitica,** Cilt: 7, Louvain-la-Neuve, 1987, ss. 173-253.

[710] Hatti-Hitit çiftdilli metinleri hakkında detaylı bir inceleme için bkz. Hans-Siegfried Schuster, **HHB I**, DMOA 17/1, Brill, Leiden-Boston, 1974; Hans-Siegfried Schuster, **HHB II**, DMOA 17/2, Brill, Leiden-Boston, 2002; Klinger, **Hattischen Kultschicht**. Hitit arşivlerindeki Hattice metinlerin kataloğu için bkz. Laroche, CTH 725-749 https://www.hethport.uni-wuerzburg.de/CTH/ (08.05.2017)

[711] Kraliyet çiftinin esenliği için yapılan CTH 416 ritüeli buna güzel bir örnek oluşturmaktadır.

[712] Haas, **Hittite Rituals**, ss. 100-119.

[713] Haas, **Materia Magica I,** s. 15.

[714] CTH 459 KBo 13.130. Ay. IV 6. Jaan Puhvel, "Hittite *dammeli*-: Jurare in Verba Magistri?", **JCS,** Cilt: 64, ASOR, 2012, ss. 83-86.

[715] Harry A. Hoffner, "Incest, Sodomy and Bestiality in the Ancient Near East", **FsGordon,** AOAT 22, (Ed. Kurt Bergerhof, Manfred Dietrich ve Oswald Loretz), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1973, ss. 81-90.

CTH 445.2 KBo 59.9 1'-9'

1 *ma-a-an* UN-*aš IT-TI* AMA-[*ŠU*
2 *na-aš-ma ḫa-aš-ša-an-na-aš ši*[-
3 *na-aš ma-a-an* EGIR-*zi-iš*[
§4 UN-*aš ku-iš u̯a-aš-da-i n*[*a-an*?-
5 *nu* URU-*aš ḫu-u-ma-an-za an-d*[*a*
6 *a-pé-da-ni* URU-*ri* EGIR-*a*[*n*?
7 ^{MI}ŠU.GI *a-ni-ia-ta*-x[
8 *i-ia-an-zi n*[*a*-]x[
9 *nu* LÚ.^{D}U x[

"Eğer bir adam annesiy[le uyursa/yatarsa??,ya da ḫašanna-aile bireylerinden biriyle x[- ya da eğer o sonuncuysa/sondaysa[Günahı işleyen adam v[e onu?- Ve onun şehrinin tamamı [toplansın.?? o şehre ge[ri? yaşlı kadın ritüel malzemeleri-x[yaparlar. V[e-]x[Ve Fırtına Tanrısının adamı x["

ritüelinde ise yaşlı kadının hastaya Fırtına tanrısı adamının uyguladığı şekilde davrandığının belirtilmesi dikkat çekicidir.[716] Öte yandan büyüye karşı Hebatarakki ritüelinde de yaşlı kadın metnin sonunda "Hatti usulünde/dilinde uygulandı" ifadesini kullanmaktadır.[717] Hattice sözcükler ve cümleler çeşitli ritüellerde de geçmektedir. Temel atma ritüelinde "*zilipuri*-görevlileri Hattice şu kelimeleri söylerler:" ifadesine rastlanmaktadır.[718] Bunlara ek olarak incelenen büyü ritüeli metinlerinde özellikle ölüm ritüellerinde *"eḫu!", "aḫa!"* ve "*ḫalatuu̯a!"* gibi Hatti dilinde nida ya da seslenme ifadesi olduğu düşünülen kelimelere yer verildiği de görülmektedir. Son olarak aşağıdaki satırlarda yer vereceğimiz *mantalli*- ritüeli hem erken dönemde Hatti etkisindeki başkent Hattuşa'da hem de Arzava kökenli ritüellerde uygulanır.[719]

Pala etkisindeki ritüeller ise oldukça dağınık ve nadir görülen metin gruplarıdır.[720] Metnin içinde geçen Palaca sözcüklerden anlaşılabilen bu ritüeller mitik bir şarkı, ilahi ve Pala Fırtına tanrısı Zaparva'ya yapılan sunumları içermektedir.[721] Öte yandan Luvi ritüelleri ile eski Hitit dönemine tarihlenen Hatti ritüelleri ve Pala ya da Pala-Luvi etkisindeki ritüeller arasında da ortak noktaların olduğu tespit edilmiştir. Bu durum hem İç Anadolu'nun büyük kısmında etkili olan Hatti bölgesinde hem de kuzey Anadolu'da varlığını sürdüren Pala halkı üzerinde erken dönemlerden itibaren Luvi kültürünün etkili olduğunu düşündürmektedir.[722] Örneğin, Angulla ve Turmittalı Zuvi'nin büyüye karşı yaptığı ritüelin bir yandan Luvice yazılmış ve Luvi özelliği gösterirken bir yandan da Hattice büyü cümleleri içerdiği gözlemlenmektedir.[723]

---

[716] CTH 412.1.2.A KUB 35.148 Ay. IV 25'-27' "*Kişiye Fırtına tanrısının adamı tarzında davranacağım zaman*". Haas, **Hittite Rituals,** s. 103. Metnin bazı bölümlerinin tercümesi için bkz. Erich Neu, **Interpretation der Hethitischen Mediopassiven Verbalformen,** StBoT, Cilt: 5, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1968, s. 162.

[717] CTH 397.A KUB 24.14 Ay. IV 31 "*a-ni-ia-an-ma-at* ^{URU}*Ḫa-at-te-li"* http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/txhet_besrit/partitur.php?xst=CTH%20397&prgr=Kolophon&lg=DE&ed=S.%20Melzer%20%E2%80%93%20S.%20G%C3%B6rke (21.02.2017)

[718] CTH 413.1.B KUB 2.2+48.1 Ay. IV. 14-15. Detlev Groddek, **Hethitische Texte in Transkription KUB 2,** DBH, Cilt: 30, Verlag der TU, Dresden, 2009, (Hethitische Texte KUB 2), ss. 9-23'ten alınmış olup tercüme özgündür.

14 *nu* ^{LÚ}*zi-ʾli-pu-riʾ-ia-tal-la-a*[*š ki-i*] *ud*[*-d*]*a*[*-a*]*-ʾarʾ*

15 *ʾḫa-atʾ-ti-li me-ma-i*

[719] Haas, **Hittite Rituals,** s. 103.

[720] Hitit arşivindeki Palaca metinlerin kataloğu için bkz. Laroche CTH 750-756. https://www.hethport.uni-wuerzburg.de/CTH/ (08.05.2017)

[721] Trémouille, **I rituali magici ittiti,** s. 160; Hitit kaynaklarındaki Palaca metinler hakkında detaylı bilgi için bkz. Onofrio Carruba, **Das Palaische Texte, Grammatik, Lexikon,** StBoT, Cilt: 10, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1970.

[722] Haas, **Hittite Rituals,** s. 104.

[723] CTH 412.1.2.A KUB 35.148 Ay. IV 11'-13'. Haas, **Hittite Rituals,** s. 104.

Hitit ritüellerinin coğrafi sınıflandırması konusunda üzerinde en fazla çalışma yapılanlar imparatorluğun kuruluşundan yıkılışına kadar etkisini devam ettiren Arzava kökenli ritüellerdir. Arzava kelimesinin geçtiği ilk Hitit belgesi I. Hattuşili (MÖ 1650-1620) dönemine tarihlenir ve bu belge kralın bölgeye sefer düzenlediğini, ganimet olarak da koyun ve sığırları Hatti ülkesine getirdiğini anlatır.[724] Özellikle I. Hattuşili ve I. Murşili (MÖ 1620-1590) dönemlerinde Anadolu'da coğrafi açıdan büyük bir yeniden düzenleme faaliyeti yaşanırken bölgenin batısında yer alan ve Luvi etkisinde olan Arzava bölgesi varlığını sürdürmekteydi. I. Murşili'den sonra I/II. Tuthaliya (MÖ 1400-?) dönemine kadar Hitit devletinin ilgisi Suriye ve Mezopotamya'da yoğunlaşmıştı. Ancak II/III. Tuthaliya dönemine tarihlenen ve Tell el Amarna'dan ele geçirilen iki mektup metninde (EA 31 ve 32) Arzava ülkesinin güçlenerek doğuya doğru yayılmaya başladığı açıkça görülmektedir. Öyle ki bu dönemde Arzava kralı olan Tarhundaradu, Mısır firavunu III. Amenofis'e bir mektup göndererek aralarındaki işbirliğinin artırılmasından duyacağı memnuniyeti dile getiriyordu.[725] Bu gelişme üzerine II/III. Tuthaliya'nın Arzava'ya bir sefer düzenlediği bilinmektedir. Fakat bu seferde, Hitit kralının temel amacının bölgeyi ele geçirmek değil yalnızca imparatorluğun batı sınırını korumak ve güvenliği sağlamak olduğu anlaşılmaktadır.[726] II. Murşili (MÖ 1321-1295) Arzava ülkesinde kontrol sağlayan ve bu bölgedeki ritüel uygulamalarından etkilenen ilk kral olarak karşımıza çıkar. Murşili'nin yıllıklarına göre krallığının 12. yılında, Mira ülkesinin vasal kralı Maşhuiluva (Kupanta-Kurunta), Hitit kralına karşı bir isyana katılmış fakat başarılı olamayarak isyana destek veren Maşa ülkesine sığınmak zorunda kalmıştır. Ancak vasal kral bölgeyi terk etmeden önce, Arzava'daki sarayında yer alan ve II. Murşili'yi temsil eden tanrı Zavalli'nin heykeline kara büyü yapmıştır. Bu büyüyü çözmek için ise *mantalli*- ritüelinin uygulanması gerekmektedir. Fakat metinden çözme büyüsü ritüelini ancak Maşhuiluva'nın kendisi ya da onu temsil edecek bir görevlinin yapması gerektiği

[724] CTH 4.2.A KBo 10.2 Öy. I 22, CTH 4.1 KBo 10.1 Öy. 10. Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Stefano de Martino, **Annali e Res Gestae antico ittiti**, StMed, Cilt: 12, Italian University Press, Pavia, 2003, ss. 21-79; Elena Devecchi, **Gli annali di Ḫattušili I nella versione accadica,** StMed, Cilt: 16, Italian University Press, Pavia, 2005.

[725] II. Murşili'nin Arzava seferleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Bryce, **The Kingdom of the Hittites**, ss. 192-197, 212-214.

[726] Metin Alparslan, "The History of the Arzawan State during the Hittite Period", **Nostoi Indigenous Culture, Migration+Integration in the Aegean Islands+Western Anatolia during the Late Bronze Age+Early Iron Ages,** (Ed. Nicholas Chr. Stampolidis, Çiğdem Maner ve Konstantinos Kopanias), Koç University Press, İstanbul, 2015, ss. 131-142.

anlaşılmaktadır. Bu nedenle sefer sonrasında Kuvalana kentinde Hitit kralı adına yapılan ilk ritüel bu büyünün çözülmesine hizmet etmiştir ve yine metne göre uygulama, hem Hitit hem de Arzava geleneklerine uygun şekilde gerçekleştirilmiştir.[727] II. Murşili'nin Arzava seferiyle birlikte bölgenin prensleri Kupanta-Kurunta, Manapa-Tarhunta ve Targaşnali Hitit imparatorluğu ile anlaşma imzalayarak vasal devlet konumuna geçmiş ve bölge kendi içinde Mira-Kuvaliya, Şeha nehri ülkesi ve Hapalla olmak üzere üçe bölünmüştür.[728] Yine aynı kral zamanında Arzavalı Paşkuvatti, Alli ve NÍG.GA.GUŠKIN adındaki yaşlı kadınların ritüellerinin uygulandığı bilinmektedir. Bu dönemde Hitit ordusu Mira ülkesinde de iki yıl boyunca kamp yapmıştır. Bölgede bu kadar uzun süre kalınması nedeniyle Murşili'nin Arzava ritüellerinden etkilendiği düşünülmektedir. Kralın, bölgedeki dört kenti ele geçirmesinden sonra Hititli kâtiplerden ordudaki salgın hastalığa karşı yapılan ritüelleri yazıya geçirmelerini talep ettiği Arzava ritüelleri ile ilgili öne sürülen görüşler arasındadır. Arzava ritüellerinden sekiz tanesi Hitit kralı Murşili'nin yirmi yıldan uzun bir süre yüz yüze kaldığı bu salgın hastalıklar ile ilgilidir. Öte yandan Murşili'nin kızı *Maşşanauzzi* Şeha nehri ülkesi kralı Manapa-Tarhunta'nın ailesinden bir kişiyle, kızkardeşi ise Arzava'daki Mira ülkesi kralıyla evliydi. Bu akrabalık bağının da etkisiyle Murşili'nin bir türlü iyileşmeyen konuşma güçlüğü hastalığına çözüm için bazı kâtipleri Arzava ülkesine gönderdiği ve bu kâtiplerin de ritüelleri kralın daha iyi anlayabilmesi için Hitit dilinde kopya ettikleri düşünülmektedir.[729] Kralın konuşma güçlüğüne karşı uygulanan ritüelde Arzava ve Luvi ritüellerinde görülen günah keçisi uygulamasına başvurulduğu bilinmektedir.[730] II. Muvattalli (MÖ 1295-1272) dönemine gelindiğinde kralın Viluşa prensi Alakşandu ile yaptığı anlaşma metninde bölgenin Mira-Kuvaliya, Şeha nehri ülkesi, Hapalla ve Viluşa kentlerinden oluştuğu belirtilmektedir.[731]

---

[727] CTH 570 V 6+18.54. Billie J. Collins, "Hittite Religion and the West", **FsSinger,** StBoT, Cilt: 51, (Ed. Yoram Cohen, Amir Gilan ve Jared J. Miller), Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2010, (Hittite Religion and the West), s. 58. Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Theo P. J. van den Hout, **The Purity of Kingship: An Edition of CTH 569 and Related Hittite Oracle Inquiries of Tudḫalija IV,** Brill, Leiden-Boston, 1998, ss. 3-5.

[728] II. Murşili ve Arzava kralları arasındaki anlaşma metinleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Karauğuz, **Siyasi Antlaşma Metinleri,** ss. 113-138.

[729] Alfonso Archi, "Remarks on Hittite Augur Rituals and Rituals from Arzawa", **BiOr**, Sayı: 3-4, NINO, Leiden, 2015, (Hittite Augur Rituals), s. 286; Collins, **Hittite Religion and the West,** s. 57.

[730] Collins, **Hittite Religion and the West,** s. 59.

[731] Daliah Bawanypeck, "Arzawäische Ritualpraktiken", **Motivation und Mechanismen des Kulturkontaktes in der späten Bronzezeit**, Eothen, Cilt: 13, (Ed. D. Prechel), LoGisma, Firenze,

Arzava kökenli ritüeller ile ilgili en erken çalışmalardan biri Heinrich Otten'a aittir. Otten çalışmasında, Arzava bölgesinden gelen sekiz ritüeli sıralamaktadır.[732] Gurney ise salgın ritüellerinin Arzava kökenli olduğunu belirterek Maddunani, Uhhamuva ve Aşhella ritüellerinin bu bölgeden geldiğini belirtmiştir.[733] Öte yandan Bawanypeck, Arzava kökenli onüç ritüel olduğunu tespit etmiş ve kimi ritüel metinlerinde her ne kadar bunların bu bölgeden geldiğine dair direkt bir ifade geçmiyor olsa da uygulama yöntemlerindeki benzerliklerden dolayı onların Arzava geleneğine atfedilebileceğini öne sürmüştür.[734] Bawanypeck, bu ritüelleri şu şekilde gruplandırır: Salgına karşı yapılan Uhhamuva, Tarhuntapaddu, Tapalazunavali, Aşhella, Pulişa ve Dandanku ritüelleri, *muranza*- ritüeli olan Maddunani ritüeli, büyü ve cinsel iktidarsızlığa karşı Alli, Paşkuvatti ve NÍG.GA.GUŠKIN adındaki kadınların ritüelleri. Son olarak ise o, NÍG.GA.GUŠKIN'in uyguladığı *mantalli*- ritüelini de bu gruba dahil eder.[735] Archi'ye göre ise Arzava'dan gelen ritüeller ve Arzava geleneği gösteren ritüeller şu şekilde gruplandırılabilir: Salgın ile ilgili olan Arzava ritüelleri; Aşhella, Pulişa, Uhhamuva, Tapalazunavali (CTH 424.1), CTH 424.2, Maddunani, Dandanku ve CTH 470.89'dur. Salgın ile ilgili olmayan Arzava ritüelleri ise, Alli, Paşkuvatti, Adda (Bo 3483- yayınlanmamış), NÍG.GA.GUŠKIN adındaki Arzavalı kadın tarafından kötü büyüye karşı ritüel (KBo 31.6 III 14'-15'), yine aynı metinde 11-13 arasında yer verilen *mantalli*-ritüeli ve Ambazzi ritüelidir. [736]

Haas, Hitit ülkesinde zaman içinde kimileri yüksek sosyal statüye sahip ritüel uygulayıcılarının kullandıkları büyü yöntemlerini takip eden ve bunların kuşaktan kuşağa aktarılmasına hizmet eden bazı okul ya da loncaların kurulmuş olabileceğini

2005, (Arzawäische Ritualpraktiken), s. 2. II. Muvattalli ve Viluşa kralı Alakşandu arasında yapılan anlaşma metni için bkz. Karauğuz, **Siyasi Antlaşma metinleri,** ss. 139-148. Arzava ülkesi ile ilgili detaylı bir çalışma için bkz. S. Heinhold-Kramer, **Arzawa. Untersuchungen zu seiner Geschichte nach den hethitischen Quellen,** THeth, Cilt: 8, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1977; David J. Hawkins, "Tarkasnawa King of Mira: Tarkondemos, Boğazköy Sealings and Karabel", **AnSt,** British Institute at Ankara, Ankara, 1998, ss. 1-31; David J. Hawkins, "Anatolia: The End of the Hittite Empire and After", **Die nahöstlichen Kulturen und Griechenland an der Wende vom 2. zum 1. Jahrtausend vor Chr.: Kontinuität und Wandel von Strukturen und Mechanismen kultureller Interaktion**, (Ed. E.A. Braunholzinger ve H. Matthäus), Bibliopolis, Möhnesee-Wamel, 2002, ss. 143-151.

[732] Heinrich Otten, "Das Ritual der AIlī aus Arzawa", **ZA**, Cilt: 63, Sayı: 1, Walter de Gruyter, Heidelberg, 1973, ss.76-82.

[733] Gurney, **Hittite Religion,** s. 51 vd.

[734] Bawanypeck, **Arzawäische Ritualpraktiken**, ss. 1-18; Archi, **Hittite Augur Rituals**, s. 282.

[735] Bawanypeck, **Arzawäische Ritualpraktiken,** s. 14.

[736] Archi, **Hittite Augur Rituals,** s. 287.

düşünmektedir. Bu görüş yukarıda yer verdiğimiz ve Bawanypeck tarafından da başvurulduğu gibi herhangi bir coğrafi tanımlama içermeyen metinlerin ait oldukları bölgelerin tespitinde ritüel esnasında uygulanan büyü yöntemlerinin etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Haas'ın tespit ettiği eylemlerden bazıları şu şekildedir; hastalık yaptığı düşünülen malzemelerin kazanların içine konularak ortadan kaldırılması yalnızca orta Anadolu (Hatti) kökenli ritüel uygulayıcıları tarafından yapılırken, tahıl ya da ekmeğin kızartıldığı ritüeller kuş gözlemcisi rahiplerin (Hurri-Luvi) ritüellerinde, yağın içine batırılan kırmızı ip uygulaması yalnızca ^{LÚ}AZU rahiplerinin ritüellerinde (Babil), 9 meşalenin yakıldığı uygulama ise yalnızca kuzey anadoludaki Turmitta ve Angulla kentlerinden gelen ritüellerde (Pala-Luvi) geçmektedir. Ona göre çeşitli ritüel okullarına kabul edilebilmek için kişinin ritüel tekniklerini uygulayabildiğini beyan etmesi gerekiyordu.[737] Bu bilgiler ışığında Haas, Arzava'daki okuldan gelen ritüeller arasına Huvarlu (CTH 398), Anniviyani (CTH 393), Pupuvanni (CTH 408) ve Adda (Bo 3483) tarafından yapılanları ve bir şehrin arındırılması için Banippi ritüelini (KUB 30.36) de dâhil etmektedir.[738] Görüldüğü üzere Arzava'dan gelen ritüeller konusunda oldukça fazla görüş mevcuttur. Çalışmaların hala devam etmesi ve her geçen gün literatüre yeni bilgilerin eklenmesiyle bu ritüel grubunun değişikliğe uğradığı ve sürekli uğrayacağı açıktır. Ancak biz yine incelediğimiz tüm bu kaynaklar ışığında Arzava kökenli olduğu düşünülen ritüelleri şöyle listeleyebiliriz;

Salgına Karşı

Aşhella Ritüeli (CTH 394)

Pulişa Ritüeli (CTH 407)

Uhhamuva Ritüeli (CTH 410)

Tapalazunavali Ritüeli (CTH 424.1)

Ordudaki Salgın Ritüeli (CTH 424.2)

Maddunani Ritüeli (425.1)

Dandanku Ritüeli (425.2)

Tarhuntapaddu Ritüeli (CTH 470.89)

Büyü ve cinsel istikrarsızlığa karşı

Alli'nin Büyü Ritüeli (CTH 402)

[737] Haas, **Materia Magica I,** s. 28.
[738] Haas, **Materia Magica I,** s. 29.

Paşkuvatti'nin Cinsel İktidarsızlığa Karşı Ritüeli (CTH 406)

Büyüye karşı Pupuvanni Ritüeli (CTH 408)

Kirliliğe ve Lânete karşı

Ambazzi Ritüeli (CTH 391)

Lânete karşı bir ritüel (CTH 429)

Bir şehrin arındırılması için Adda Ritüeli (Bo 3483)[739]

Bir şehrin arındırılması için Banippi Ritüeli (KUB 30.36)[740]

Kötü kuşlar görüldüğünde

Kuş gözlemcisi kâhin Huvarlu Ritüeli (CTH 398)

Koruyucu tanrı ^{D}LAMMA için ritüel

Anniviyani Ritüeli (CTH 393)

Arzava ritüellerinin en belirgin özelliği büyük bir kısmının hem orduda hem de Hatti ülkesinde yaşanan **salgın hastalıklara karşı** icra edilen uygulamalar olmasıdır. Haas, Gurney ve Bawanypeck Arzava ritüellerinin kendi içinde bir geleneği ve kendine has özellikleri olduğunu vurgular. Bu ritüellerin genellikle ordu ile ilgili olması Arzavalı ritüel uygulayıcılarının bu alanda uzman olduklarını düşündürmektedir.[741] Trémouille de bu ritüellerin salgınlar ve hastalıklara karşı yapıldığını belirterek bu görüşe destek vermektedir.[742]

Arzava ritüellerinin merkezinde *nakkušši*- "günah keçisi" uygulaması vardır. Eski Hitit döneminden itibaren kulanıldığı bilinen bu yöntem ordudaki ya da ülkedeki salgına neden olan kirliliğin bir vekil aracılığıyla uzaklaştırılarak yok edilmesini sağlamaktadır. Ritüel sahibinin genellikle dokunma yoluyla aktardığı kirlilik, günah keçisi tarafından düşman ülkesine ya da boş, sürülmemiş bir araziye gönderilerek uzaklaştırılır ve yok edilirdi.[743] Günah keçisi,[744] Aşhella, Pulişa ve Uhhamuva'nın salgın ritüellerinde görülmektedir. *nakkušši*- uygulamasını içeren ritüel özellikle Aşağı ülkede (Luvi) oldukça yaygınken vekil anlamına gelen *tarpalli* uygulaması ise kuzey Suriye (Ugarit) ve Levant bölgesinde (Hurri) yaygındır. Öte yandan günah keçisi ritüellerinin neredeyse tamamının imparatorluk dönemine tarihlendiği

[739] İncelenen ritüeller arasında değildir.
[740] İncelenen ritüeller arasında değildir.
[741] Bawanypeck, **Arzawäische Ritualpraktiken,** s.4.
[742] Tremouille, **I rituali magici ittiti,** s. 160.
[743] Bawanypeck, **Arzawäische Ritualpraktiken,** s. 4.
[744] Archi, **Hittite Augur Rituals,** s. 288.

görülmektedir.[745] Arzava kökenli günah keçisi ritüelleri buyurucu metinlerdir. Bu durum metinlerde "Eğer (x) olursa, o zaman (şöyle) yapılır." şeklinde ifade bulmaktadır. Collins, buradan yola çıkarak günah keçisi uygulamasını içeren ve ^{D}LAMMA ^{KUŠ}*kurša*- av çantasının koruyucu tanrısı ritüellerinin (CTH 433.1-3) de Arzava kökenli olduğunu öne sürer.[746]

Arzava ritüellerinde görülen bir diğer önemli özellik ise kadınlar tarafından yapılan ritüellerin genellikle bireysel problemleri çözme amacı gütmesi,[747] erkekler tarafından uygulananların ise sıklıkla ordu ile ilgili ve ülkedeki ölümcül salgınlara karşı yapılmasıdır. Ayrıca Tarhuntapaddu, Pulişa ve Aşhella ritüellerinden anlaşıldığı üzere bazı ritüellere kralın katılımı da gerekiyordu.

Arzava ritüellerinin bir diğer karakteristik özelliği de "bir kapıdan geçerek arınma (*Tordurchschreitungszauber*)" uygulamasıdır.[748] Ancak burada kapı, her zaman bizim algıladığımız gibi bir yapı olmayabilirdi. Önemli olan sınırları belirlenmiş iki taraflı bir yerin ortasından geçmektir. Bu, kimi zaman ikiye bölünmüş ve iki tarafa yerleştirilmiş ekmek kırıntıları, yeşillikler, bir hayvan ya da insan (esir?) parçaları olabilirken kimi zaman da iki tarafta yakılmış ateş olabilirdi.

Arzava ritüellerinin genellikle Orta ve Geç Hitit dönemlerine tarihlendiklerini görmekteyiz. Özellikle ordudaki salgın hastalıklar imparatorluk dönemi boyunca Hititler için önemli bir problem haline gelmişti. Bu nedenle özellikle Dandanku ve Maddunani'nin ordu ile birlikte hareket ederek salgın hastalığın baş göstermesi durumunda hemen müdahale için ritüellerini icra ettikleri düşünülmektedir.[749]

---

[745] Collins, **Hittite Religion and the West,** s. 56. R. Strauss ve Haas, günah keçisi uygulamasının kuzey Suriye'de MÖ 2500 yıllarından itibaren uygulandığını yazar. Sümerce maš-ḫul-dúb-ba "keçiler kötülüğü yok eder" anlamına gelir. Ur III dönemine atfedilen bu cümle sonraki pek çok Mezopotamya ritüelinde de kullanılmıştır. Rita Strauss, **Reinigungsrituale aus Kizzuwatna: Ein Beitrag zur Erforschung hethitischer Ritualtradition und Kulturgeschichte**, Walter de Gruyter, Berlin, 2006, ss. 119-133; Archi, **Hittite Augur Rituals,** s. 288; Haas, **Hitit Dini**, s. 438; Kümmel, s. 189; Volkert Haas, "Betrachtungen zur Traditiongeschichte hethitischer Rituale am Beispiel des 'Sündenbock'-Motivs", **FsHoffner,** (Ed. G. Beckman, R. Beal ve G. McMahon), Winona Lake-Indiana, 2003, ss. 131-141; Ida Zatelli, "The Origin of the Biblical Scapegoat Ritual: The Evidence of Two Eblaite Texts", **Vetus Testamentum**, Cilt: 48, Sayı: 2, Brill, Leiden-Boston, 1998, ss. 254-263; Emmanuel Laroche, "Hittite *nakkuš-nakkuššiš*", **FsGüterbock,** (Ed. Harry A. Hoffner ve Gary Beckman), The Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago-Illinois, 1986, ss. 137-140.

[746] Collins, **Hittite Religion and the West**, s. 55.

[747] Daliah Bawanypeck, "'Luwian' Religious Texts in the Archives of Ḫattuša", **Luwian Identities: Culture, Language and Religion Between Anatolia and the Aegean,** (Ed. Alice Mouton, Ian Rutherford ve Ilya Yakubovich), Brill, Leiden-Boston, 2013, (Luwian Religious Texts), s. 161.

[748] Collins, **Hittite Religion and the West,** s. 56.

[749] Bawanypeck, **Arzawäische Ritualpraktiken,** s. 15.

Son olarak belirtmek gerekir ki Arzava'daki dini uygulamalar ile ilgili elimizde bu bölgeden gelen tek bir yazılı belge yoktur. Maalesef Arzava dini gelenekleri ile ilgili yalnızca Hititlerin ihtiyacı olan uygulamalardan bilgi edinebilmekteyiz. Bu bakımdan da Arzava kökenli ritüellerin birebir kopyalanıp kopyalanmadığı konusu bölgeden herhangi bir tablete rastlanmadıkça muamma olarak kalacaktır. Yine de çoğu araştırmacı bunların harfiyen kayda geçirildiğini düşünmektedir. Alli ve Paşkuvatti ritüelleri hariç Arzava ritüellerinin hepsi yeniden yazım (*redaksiyon*) sürecinden geçmiştir ve birçoğu yukarıda Arzava seferlerine yer verdiğimiz II. Murşili dönemine tarihlenir.[750] Hitit yasalarından da anlaşıldığı üzere Arzava ülkesi Hitit imparatorluğunun erken dönemlerinden itibaren Luvi ülkesi olarak da kabul ediliyordu. Ancak Yakubovic'e göre Hurri ritüellerinin aksine Arzava ritüelleri yerel dilde yazılmış metinler içermezler. O, bu konuda iki görüş ortaya koyar. Bunlardan ilki Arzava ritüellerinin bizzat Arzavalı kâtiplerce ülkelerinin ilhakından sonra Hitit devlet arşivleri için kopya edildiğidir. İkincisi ise bu ritüellerin bizzat Hattuşa'da Arzavalı ritüel uygulayıcıları tarafından uygulandığı ve bu sırada da Hititli kâtiplerce yazıya geçirildiği yönündedir.[751] Yakubovich'e göre Arzava ritüellerinin Luvi ya da başka herhangi bir yabancı dilde büyü metinleri içermemelerinin nedeni ise Hititli kâtiplerin bu dilleri anlamada yetersiz olmalarıdır.[752] Öte yandan Archi, bu önermeye katılmaz ve ritüel metinlerinde pek çok farklı dil ile lehçe kullanılırken ve Hitit kâtipleri tüm bu farklı diyalektlere hakimken, onların Arzava lehçesini anlayamıyor olmalarının mümkün olmadığını düşünür. Ona göre bu ritüellerin Hitit metinlerine aktarımı diğerlerinden bir şekilde farklı gelişmiştir.[753]

Batı Anadolu'nun güneyinden başlayarak güney ve güneydoğu Anadolu'da etkili olan Luvi kültürü de Hitit ritüellerini önemli ölçüde etkilemiş görünmektedir.[754] Popko, Luviler ve Luvi dini ile ilgili şu satırlara yer vermektedir:

"*Luviler güney ve güneybatı Anadolu'da büyük topraklara yayılmış ve bir dizi topluluğa ayrılmışlardı. Onların dinleri bütünlüklü bir yapı oluşturuyor olmasa da,*

[750] Archi, **Hittite Augur Rituals,** s. 286; Collins, **Hittite Religion and the West,** s. 57.
[751] Yakubovich, **Luvian Language I-II,** ss. 123-125
[752] Ilya Yakubovich, "Anatolian Names in *–wiya* and the Structure of Empire Luwian Onomastics", **Luwian Identitites: Culture, Language and Religion between Anatolia and Aegean,** (Ed. Alice Mouton, Ian Rutherford ve Ilya Yakubovich), Brill, Leiden-Boston, 2013, ss. 87-124.
[753] Archi, **Hittite Augur Rituals,** s. 283.
[754] Hitit metin arşivinde geçen Luvice tablet kataloğu için bkz. Laroche, CTH 757-773. https://www.hethport.uni-wuerzburg.de/CTH/ (08.05.2017)

çok sayıda yerel yapıya sahipti… Eski Hitit döneminde Hitit devletinin ana tanrılarına yönelik bir dizi Luvi ritüeli gerçekleştirilmekteydi. Orta Hitit döneminden itibaren de Luvi tanrıları Hitit dini içinde görülmekteydi. Bu nedenle bu iki din arasında yalnızca bir dereceye kadar, özellikle coğrafi ve dilsel boyutlarda bir ayrım yapmak mümkündür.”[755]

Luvi kültürünün özellikle MÖ 15. yüzyıldan sonra Hitit devleti içindeki resmi kültler üzerinde Hurri kültürüyle birlikte ciddi etkiler yapmaya başladığını söylemek mümkündür.[756] Hattuşa'dan ele geçirilen metinlerde Kizzuvatna dinsel geleneklerine ait hem Luvice hem de Hurrice metinler içeren ritüeller mevcuttur. Bölge MÖ 1. binyıla kadar yoğun bir Luvi nüfusu barındırdığı için bu kültürün Hititler üzerindeki etkisi de devam etmiştir.[757]

Hutter'in Luvi dini ile ilgili öne sürdüğü ve ritüellere de yansıyan ilk konu Luvi Fırtına tanrısının arabasını boğaların değil atların çekmesi motifidir. Bu Luvi fırtına tanrısını Anadolulu diğer tanrılardan ayıran bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır.[758] İncelediğimiz ritüellerde tanrının arabalarını atların çektiği ilk ritüel Ayatarşa, Vattiti ve Şuşşumaniga'nın Çağırma Ritüelleri'dir. KBo 3.8+KUB 7.1 Ay. III 17-18 satırlarında şu ifadeler geçmektedir;

17 ^{D}*Kam-ru-ši-pa-aš-za* ANŠE.KUR.RA$^{ḪI.A}$-*ŠU tu-u-ri-it nu I-NA* ÍD GAL

18 *pí-en-ni-iš . . .*

"Tanrıça *Kamruşepa* ise atlarını boyunduruğa koştu ve onları büyük nehre doğru sürdü."

Arzavalı Uhhamuva'nın düşman tanrıların gönderdiği salgına karşı yapılan ritüelinde de tanrıların atlarına yer verildiği görülür.

CTH 410 HT Öy. II 34'-35'[759]

34 *nu* EGIR-*an-da A-NA* ANŠE.KUR.RA^{MEŠ} DINGIR^{LIM} ŠÀ.GAL$^{ḪI.A\ UZU}$Ì.UDU-*ia*

35 *ú-da-an-zi . . .*

"Ve arkasından tanrıların atları için hayvan yemi ve koyun yağı getirirler."

[755] Maciej Popko, **Religions of Asia Minor,** Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warsaw, 1995, s. 91.
[756] Miller, **Kizzuwatna Rituals,** s. 450; Starke, **Die Keilschrift-luwischen Texte,** s. 275.
[757] Hutter, **Luvi Dini**, s. 195.
[758] Hutter, **Luvi Dini**, ss. 201-202.
[759] Metnin tamamının tercümesi için bkz. Trabazo, **Textos Religiosos Hititas,** ss. 467-475.

Miller, tıpkı Arzava ritüelleri gibi Luvi kökenli ritüellerin de karmaşık bir redaksiyon geçmişine sahip olduğunu bu nedenle metinlerin ritüel uygulayıcıları tarafından Hititli kâtiplere dikte edildiği konusunda ciddi şüpheler olduğunu belirtmektedir.[760] Yakubovich ise Hattuşa'da ele geçirilen ritüel metinlerindeki Luvice duaların ortak bir Kizzuvatna diyalektiği gösterdiklerini belirtir.[761]

Luvi büyü ritüellerinin merkezinde çeşitli şekillerde iyileştirilmeye çalışılan hastalıklar vardır. Özellikle iyi tanrı ve tanrıçaların ritüelin yapıldığı mekâna gelmesi ya da bu mekânları terk etmesi, farklı bölgelerden ritüel malzemelerinin getirilmesi ya da demonik güçlerin lâneti bu ritüellerin temel konularını oluşturmaktadır. Luvi büyü ritüel malzemelerinin çok yaygın olmayan ve istisnai malzemeler olmaları da dikkat çekicidir. Ayrıca Haas, Luvi ritüellerinde karşılıklı konuşmaların da sıkça geçtiğini belirtmektedir.[762]

Luvi büyü ritüellerinin sergilediği önemli özelliklerden biri de bu ritüellerde görev alan (^{LÚ}MUŠEN.DÙ/^{LÚ}IGI.DÙ) kuş gözlemcisi kahinlerdir. Kimi araştırmacılara göre kuş gözlemciliği Anadolu'nun güneyinde ortaya çıkan ve yalnızca bu bölgeye özgü bir uygulama şeklidir.[763] Kuşların hareketlerine bakarak ritüel yapan bu kahinlerin Luvi ülkesinden geldikleri ve bu nedenle ritüellerinde kullandıkları kimi terimlerin Luvice olduğu düşünülmektedir. Öte yandan Mira-Kuvaliya ve Viluşa kentleriyle yapılan anlaşma metinleri bu tekniğin Arzava'da da yaygın olarak kullanıldığını göstermektedir. Bu ritüeller özellikle kötü işaret ve uğursuzluklara karşı yapılmaktadır.[764] Kuş gözlemcisi kahinlerin ritüelleri genellikle ateşle yapılan kuş kurbanı, bölgeye ait bir takım teknik terimlerin (*termini technici*) kullanımını, yer isimlerini ve detaylı bir şekilde tanımlanmış panteonu içerir.[765] Ancak Bawanypeck, bu kâhinlerin ritüellerinin Arzava kökenli olduğu görüşündedir. Bu uygulamaların Arzava ritüel pratiğinin özel bir çeşidi olduğunu öne sürer. Bir hastalığı yenmek ya da uçan kuşlar tarafından önceden bildirilen talihsiz bir olayın üstesinden gelmek için yapılan bu ritüellerde çoğu zaman kuş gözlemcisi kâhinler ile yaşlı kadınlar birlikte

[760] Miller, **Kizzuwatna Rituals**, ss. 469-471.
[761] Yakubovich, **Luvian Language I-II,** ss. 68-73.
[762] Haas, **Hittite Rituals,** s. 113.
[763] Szabó, bu uzmanların Luvi geleneği yanında Hurri geleneğinden de etkilendiklerini belirtir. Bkz. Frant-Szabó, **Hittite Witchcraft**, s.2009.
[764] Frant-Szabó, **Hittite Witchcraft,** s. 2011.
[765] Trémouille, **I rituali magici ittiti,** s. 160.

çalışırlar. (^{LÚ}MUŠEN.DÙ kuş gözlemcisi kahin oğlu Armati ile çalışan yaşlı kadın "CTH 393", yaşlı kadın ile birlikte çalışan kuş gözlemcisi kahin Huvarlu "CTH 398" ve kuş gözlemcisi ile çalışan yaşlı kadın Pupuvanni "CTH 408".) Bu ritüellerde özellikle doğal yaşama ve onun içindeki hayvanlara yakınlığıyla bilinen ^{D}LAMMA ^{KUŠ}*kurša*-av çantasının koruyucu tanrısının yardımına başvurulduğu görülmektedir.[766] Arzava'daki Luvi inançlarının en kayda değer özelliği ise hastalığa karşı duyulan korku ve ritüel yoluyla mücadele isteğidir. Dandanku ritüelinde yer alan Marvainzi tanrıları ve hem savaş hem de hastalık tanrısı Yarri Luvi tanrılarıdır.[767]

Luvi büyü ritüelleri elbette yalnızca kötü kuşların falları sonucu kral ve kraliyet ailesini kötülüklerden uzaklaştırmak için kuş gözlemcilerinin yaptığı uygulamalardan oluşmuyordu. Onun dışında özellikle Hattuşa'da yaşayan Luvi kökenlilere hizmet ettiği düşünülen kişilere yönelik bireysel ritüeller de yapılmaktaydı. Bunlar kirliliğe, hastalığa ve kötü büyüye karşı Luvi teknikleriyle icra edilen büyü ritüelleridir.[768]

Şüphesiz Luvi ritüelleri ortaya çıktıkları bölge bakımından hem Arzava[769] hem de Kizzuvatna ritüelleri ile ortak kimi özellikler sergilemektedirler. Arzava kökenli ritüellerin büyük bir kısmının Luvi kökenli ritüeller ile hem uygulayıcı ve uygulama hem de büyü malzemeleri (*materia magica*) bakımından çeşitli ortaklıklara sahip oldukları açıktır. Öte yandan Kizzuvatna'dan gelen Luvi geleneklerine ait kimi özellikler sergileyen ritüelleri ise Bawanypeck şu şekilde listeler:[770] Kizzuvatnalı Zarpiya'nın salgın ritüeli,[771] bir evin arındırılması için Kizzuvatnalı Puriyanni ritüeli,[772] yaşlı kadın Şilalluhi ve hierodül (^{MUNUS}SUḪUR.LÀ) Kuvatalla tarafından icra edilen geniş çaplı ritüeller (*šalli aniur*),[773] Anuvanza başkanlığında yine Şilalluhi

[766] Hutter, **Luvi Dini**, ss. 213-214.
[767] Hutter, **Luvi Dini**, s. 212.
[768] Bu görüş hakkında detaylı bilgi için bkz. Itamar Singer, "On Luwians and Hittites", **BiOr,** Cilt: 62, Sayı: 5-6, NINO, Leiden, 2005, ss. 430-451.
[769] Arzava geleneği içinde Luvi dinine ait özellikler hakkında detaylı bir çalışma için bkz. Manfred Hutter, "Luwische Religion in den Traditionen aus Arzawa", **Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie,** StBoT, Cilt: 45, (Ed. Gernot Wilhelm), Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2001, ss. 224-234.
[770] Bawanypeck, **Luwian Religious Texts**, ss. 166-168.
[771] CTH 757. Manfred Hutter, "Zum Ritual des Zarpiya: Funktion und Einbettung in dir Religiösen Traditionen Anatoliens", **VI. Congresso Internazionale die Ittitologia**, (Ed. Alfonso Archi ve R. Francia), SMEA, Cilt: 49, Roma, 2005, ss. 399-406. Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/txhet_besrit/exemplar.php?xst=CTH%20757&expl=&lg=DE&ed=S.%20G%C3%B6rke (22.03.2017)
[772] CTH 758. Starke, **Die Keilschrift-luwischen Texte**, ss. 55-71.
[773] CTH 761. Starke, **Die Keilschrift-luwischen Texte,** ss. 83-197.

ve Kuvatalla tarafından lânete karşı yapılan *dupaduparša*-ritüeli[774] ve son olarak Kuvatalla tarafından yapılan karşı büyü ritüeli.[775]

Öte yandan Luvi ülkesinde olduğu düşünülen Lallupiya[776] ve İştanuva[777] kentlerinden gelen ritüeller de Hattuşa arşivindeki yerlerini almışlardır. Lallupiya kentinin lokalizasyonu henüz belirlenememiş olmakla birlikte İştanuva kültü KUB 35.135 Ay. IV 16 satırında Şahiriya nehri (Sakarya nehri) ile bağlantılı olması nedeniyle kuzeybatı Anadolu'ya yerleştirilmek istenmektedir.[778]

Aşağı Ülke'den gelen Luvi kökenli ritüellerde dikkati çeken bir diğer önemli konu ise Luvi tanrıçası Huvaşşanna (^{D}GAZ.BA.A.A)dır.[779] *ḫuu̯ašanalli*-rahibesi olan Bappi'nin arındırma ve yatıştırma ritüelinin[780] ana tanrıçası Huvaşşanna'dır. Tanrıçanın gazabına uğramış olanların iyileştirilmesi için yapılan bu ritüelde, Luvice ekmek isimleri geçmektedir. Hutter, buradan yola çıkarak herhangi bir kentle özdeşleştirilmemiş olan ritüel uygulayıcısı Bappi'nin geldiği kentin Aşağı Ülke'de aranması gerektiğini öne sürmektedir.[781] Özellikle hamilelik ve doğum esnasında yardım için yapılan ritüellerin de genellikle Luvi güneş tanrıçası Kamruşepa'ya adanması da bu ritüeller ile Luvi bağlantısına dikkati çekmektedir.[782]

---

[774] CTH 759. Starke, **Die Keilschrift-luwischen Texte,** ss. 111-124.
[775] CTH 760.2. Starke, **Die Keilschrift-luwischen Texte,** s. 150 ve devamı.
[776] CTH 771. Lallupiya metinleri Orta Hitit dönemine tarihlendirilen sekiz tabletten oluşmaktadır. Starke, **Die Keilschrift-luwischen Texte,** ss. 342 vd.; Lallupiya ve İştanuva bayramları ve ritüelleri hakkında bkz. Alice Mouton, "The Festivals of Lallupiya-Ištanuwa: Local Traditions or Part of the Religion of the Hittites", **Liturgie oder Literatur? Die Kultrituale der Hethiter,** StBoT, Cilt: 60, (Ed. G. Müller), Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2016, ss. 119-131.
[777] CTH 772. İştanuva ritüellerinin eski Hitit döneminden itibaren uygulandıkları düşünülmektedir. CTH 773 ise İştanuva'nın şarkılarını içeren 14 tablet sunmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Starke, **Die Keilschrift-luwischen Texte,** ss. 294-342.
[778] Yakubovich, **Luvian Language I-II,** ss. 26-27; del Monte ve Tischler, **Die Orts- und Gewässernamen,** s. 152.
[779] Tanrıça Huvaşşanna kültü ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Manfred Hutter, "The Luwian Cult of the Goddess Huwassanna vs. Her Position in the Hittite "State Cult", **Luwian Identities: Culture, Language and Religion Between Anatolia and the Aegean,** (Ed. Alice Mouton, Ian Rutherford ve Ilya Yakubovich), Brill, Leiden-Boston, 2013, ss. 177-190.
[780] Bu ritüel hakkında detaylı bilgi için bkz. Manfred Hutter, "Der Gott Tunapi und das Ritual der ^{f}Bappi im Huwaššanna-Kult", **Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität. Akten des religionsgeschichtlichen Symposiums "Kleinasien und angrenzende Gebiete vom Beginn des 2. bis zur Mitte des 1. Jahrtausends v. Chr.,** AOAT 318, (Ed. Manfred Hutter ve Sylvia Hutter), Ugarit Verlag, Münster, 2004, ss. 249-257.
[781] Hutter, **Luvi Dini,** s. 220.
[782] Haas, **Hittite Rituals,** s. 114.

Öte yandan Luvi etkisindeki ritüeller olan Ayatarşa, Vattiti ve Şuşşumaniga ritüelleri[783], Kaplaviyalı Anna ritüeli[784] ve Tunnaviya ritüellerinin de Aşağı Ülke'den geldikleri düşünülmektedir.[785] Yaşlı kadın Tunnaviya her ne kadar Hattuşa'da çalışsa da isminden yola çıkılarak onun Tarhuntaşşa yakınlarındaki Tunna kentinden geldiği düşünülmektedir. Kirlenmiş kişiye nehir ritüeli, kraliyet çifti için *taknaz da-* ritüeli, öküz ritüeli ve doğum ritüeli gibi oldukça geniş ritüel çeşitliliğine sahip Tunnaviya kimi ritüellerinde Luvice kelimeler kullanır. Hutter, MÖ 15. yüzyıl sonu 14. yüzyıl başına tarihlendirilen bu ritüellerin açık bir şekilde Hitit kralı ve kraliçesinin isteğiyle Hattuşa'daki uygulamalar arasına katılmış olduğunu söyler. Özellikle *taknaz da-* ritüelleri krala esenlik sağlamak için Luvi yöntemleriyle yapılan ritüellerdir. Luvi ritüelleri Hattuşa'da siyasi boyutta da ilgi görmüş olacak ki onların Hitit politik dini içine katılarak arşive alındıkları görülmektedir. Öte yandan hasta ya da büyü yapılmış kişilere karşı yapılan kimi Luvi ritüelleri de mevcuttur. Bu ritüellerin ortak özelliği gündelik hayata odaklanmaları ve sıradan insanların problemlerine de çözüm buluyor olmalarıdır. Cinsel iktidarsızlığa karşı Paşkuvatti ritüeli, doğurganlığı sağlayan Anniviyani ritüeli, iffetsizliği yok etmeyi ve doğuma yardımcı olmayı amaçlayan Tunnaviya ritüeli, iffetsizliği yok eden Puriyanni ritüeli ile bağdaki verimsizliğe karşı Kaplaviyalı Anna ritüeli bunlar arasındadır.[786]

Yine Hutter'a göre Zuvi ritüeli de Luvi etkisinde bir ritüeldir. Zuvi tarafından kullanılan büyü uygulamaları içinde tüm kötülükleri tükürmek ya da hastanın uzuvları üzerine hayvan yatırılması vardır. Sıradan kişilere yönelik cinsel sapkınlıkları nedeniyle Fırtına tanrısını kızdırmış birini tedavi etmek için yapıldığını öne sürdüğü Zuvi ritüelini ise Hutter MÖ 16. yüzyıla tarihlemektedir.[787]

Son olarak belirtmek gerekir ki günümüze kadar Luvi bölgesinden ele geçirilmiş herhangi bir ritüel tablet metni yoktur. Elimizdeki bilgiler Hattuşa'da

---

[783] Volkert Haas, "Ein jatro-magisches Ritual gegen einen Fluchzwang", **FsSinger,** StBoT, Cilt: 51, (Ed. Yoram Cohen, Amir Gilan ve Jared J. Miller), Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2010, ss. 178-190.

[784] CTH 392. Bağdaki verimsizliğe karşı yapılan bu ritüel Hurri geleneğine ait *itkalzi*-ritüeliyle başlamaktadır. Bu ritüel hakkında detaylı bilgi için bkz. Volkert Haas, **Die Serien itkaḫi und itkalzi des AZU-Priesters, Rituale für Tašmišarri und Tatuḫepa sowie weitere Texte mit Bezug auf Tašmišarri,** ChS I/1, Multigrafica Editrice, Roma, 1984, (Die Serien itkaḫi und itkalzi); Volkert Haas, "Magie in Hethitischen Gärten", **FsOtten[2],** (Ed. Erich Neu ve Christel Rüster), Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1988, ss. 121-142.

[785] Bawanypeck, **Luwian Religious Texts,** ss. 169-170.

[786] Hutter, **Luvi Dini,** s. 226.

[787] Hutter, **Luvi Dini,** ss. 220-222.

bulunan ve büyük bir kısmı Hititçe olmakla birlikte Luvi çiviyazısı ile yazılmış metinler de içeren tabletlerden gelmektedir. Bu nedenle Luvi kökenli ritüellerin de tıpkı Arzava kökenliler gibi uzun bir redaksiyon geçmişine sahip olduğu aşikârdır.

Hatti, Pala ve Luvi etkisindeki ritüeller Hattuşa'da uygulanmaya devam ederken krallığın güneydoğusundaki Kizzuvatna bölgesinde varlığını sürdüren Hurri kültürü MÖ 15. yüzyıldan itibaren özellikle ritüeller üzerindeki etkisini artırmıştır. Böylece zaman içinde Hitit-Hurri/Kizzuvatna etkili ritüeller uygulanmaya başlanmıştır.

Hurrilerin coğrafi olarak Luvi bölgesine yakınlığı nedeniyle bu kültürün en fazla Luvi büyü ritüellerini etkisi altına aldığı açıkça görülür. Bu dönemde Hitit ritüllerinin geleneksel yapısı değişmese de içerik ve özellikle sunumların yapıldığı tanrı ve tanrıçalar bakımından ciddi değişiklikler vardır.[788] Hurmalı Hantitaşşu ve İşharuvalı Hebatarakki ritüelleri gibi Hurri-Luvi etkili ritüeller genellikle MÖ 16. yüzyıla dayanırlar ve başkent Hattuşa'da çoğaltılmışlardır. Hititler Şapinuva ve Hattuşa'da kral için icra edilmek üzere kimi Hurri ritüellerini Kizzuvatna'daki yazı okulu geleneğinden almışlardır. Bu nedenle bölgeden gelen ritüellerde Luvice metinler de bulunur.[789]

Laroche, kataloğunda Kizzuvatna ritüellerini ayrı bir grup olarak CTH 470-500 altında toplamıştır. Hurri büyü ritüelleri genellikle kralın ve ülkenin iyiliği konularına odaklanmaktadır.[790] CTH 471 Kizzuvatnalı Ammihatna ritüeli, CTH 472, CTH 473 boşalma (*katarsis*) ritüelleridir ve Hitit-Hurri geleneğine aittir. Orta Hitit dönemine tarihlenen CTH 446 da yine Hitit-Hurri geleneğinden gelen ve ^{LÚ}AZU- tarafından uygulanan ritüeldir. Yine ^{LÚ}AZU'nun yardımcısı gibi görev yapan ^{LÚ}ḪAL tarafından uygulanan ve Hurri-Hitit geleneğine ait olan ritüeller CTH 400 ve 401'dir.

Arzava ve Luvi ritüelleri Hititçe yazılırken Hurri ritüellerinde bölgenin yerel dili olan Hurrice'nin kullanıldığı görülmektedir. Bunlar Eski Hitit döneminden itibaren Hattuşa'da uygulanmaktadır.[791]

Hitit kralları, yalnızca imparatorluk sınırlarına dâhil olan Anadolu ve Kuzey Suriye'de icra edilen büyü ritüellerini değil özellikle tıp uygulamaları ve kehânet

[788] Haas, **Hittite Rituals,** ss. 115-117.
[789] Archi, **Hittite Augur Rituals,** s. 291.
[790] Frantz-Szabó, **Hittite Witchcraft**, s. 2008.
[791] Archi, **Hittite Augur Rituals,** s. 291.

yöntemleri ile bilinen Babillilerin boşalma ve büyü ritüellerini de Hattuşa'daki arşive dahil ederek bunlardan faydalanmışlardır. Babil kökenli büyü ritüellerinin Hitit ülkesinde hem Akadça hem de Hititçe'ye tercüme edilmiş olarak arşivdeki yerlerini aldıkları görülmektedir. Bir kişinin yaşadığı ve tanrıların kızgın olmasından kaynaklandığına inanılan iç sıkıntısı, öfkeli olma ve uykusuzluk gibi olumsuz durumların iyileştirilmesi için yapılan depresyon ritüeli hem Akadça hem de Hititçe olmak üzere çiftdilli bir metin örneği sunmaktadır. Akadça *ŠIGÛ*-duaları[792] da içeren metnin bu bölümlerinde görülen yazım hataları Hititli kâtiplerin Akad dilini yazıya geçirmede zorlanmalarına bağlanır.[793] Özellikle Boğazköy'de ele geçirilen tıbbi metinler[794] ve Lamaştu'ya karşı yapılan büyü ritüeli[795] de Babil kökenli metinler arasındadır. Öte yandan Hitit kralının yerine geçme ritüelinin de yine Akadça orijinalinden Hititçe'ye tercüme edilerek büyü ritüelleri arasına katıldığı bilinmektedir.[796]

Babil büyüsünün[797] Hitit kültürü üzerindeki etkisi Eski Hitit dönemine kadar uzanmaktadır. Ancak MÖ 14. ve 13. yüzyıldan itibaren *šiptu*-olarak adlandırılan Babil büyüsü Hitit ülkesindeki etkisini artırmış ve metinler Babilce orijinallerinden birebir tercüme edilmiştir.[798] Babil ritüelleri ile Hitit ritüllerinde görülen ortak uygulamalar lânet ve olumsuzluğun yüklendiği günah keçisi, çeşitli renklerde yün ve iplerin hastaya iliştirilmek ya da bağlanmak suretiyle kötülüğün bunlara aktarılması, kimi bitkiler kullanılarak hazırlanan ve hastaya verilen ilaçlardır. Öte yandan Hurri-Hitit kökenli *itkalzi*-ritüellerinde görülen tütsüleme ve suyun kutsanması yoluyla hastaya uygulanan

[792] Akad dini metinlerinde ağıt ve pişmanlık içeren dualar olarak karşımıza çıkan *ŠIGÛ*-metinlerinde hasta olan kişi tanrının merhameti ve acıması için ağlayarak dua eder ve tanrıdan işlediği günah için özür diler. Detaylı bilgi için bkz. K. Van der Toorn, **Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia,** Van Gorcum, Assen-Maastricht, 1985, ss. 117-120.

[793] CTH 432 KUB 4.47+KBo 45.193. Metnin tamamının transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Gerhard Meier, "Ein Akkadisches Heilungritual aus Boğazköy", **ZA,** Cilt: 45, Sayı: 2-3, Walter de Gruyter, Berlin, 1939, ss. 195-215; Beckman, **Ritual for Depression**, ss. 69-81; metnin içindeki *šigû*-duaları bölümleri için bkz. van der Toorn, ss. 124-133.

[794] Boğazköyden ele geçirilen tıbbi metinler hakkında detaylı bir çalışma için bkz. Burde, ss. 17-50.

[795] Lamaştu'nun logografik yazılışı ^{D}DÌM.NUN.ME olup doğum esnasında kadınlara zarar veren, emzirirken bebeklerini çalabilen kötü bir tanrıça veya demon olarak karşımıza çıkmaktadır. Lamaştu'ya karşı yapılan büyü ritüeli hakkında detaylı bilgi için bkz. Volkert Haas, "Das Ritual Gegen den Zugriff der Dämonin ^{D}DÌM.NUN.ME und die Sammeltafel KUB XLIII 55", **OrAnt,** Cilt: 27, 1988, ss. 85-104.

[796] CTH 419. Bu ritüel hakkında detaylı bilgi için bkz. Kümmel, ss. 1-148.

[797] Boğazköy'den ele geçirilen metinler arasında Sümer ve Akad büyülerini içerenler hakkında detaylı bilgi için bkz. Daniel Schwemer, **Akkadische Rituale aus Ḫattuša: Die Sammeltafel KBo XXXVI 29 und verwandte Fragmente**, THeth, Cilt: 23, Carl Winter Verlag, Heidelberg, 1998.

[798] Detaylı bilgi için bkz. Gernot Wilhelm, **Medizinische Omina aus Ḫattuša in akkadischer Sprache,** StBoT, Cilt: 36, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1994.

farmakolojik yöntemlerin Babil ritüellerinde görülmemesi dikkat çekicidir. Haas, Hitit ve Babil ritüellerinde kullanılan büyü malzemeleri arasında ortak olanları şu şekilde sıralamaktadır; köpek dışkısı (UR.GI$_7$-*aš šalpān*), kötülükleri ortadan kaldırmak için Hitit ritüellerinde kullanılan soğan, Babil ritüellerinde ise sarımsak ve tuz kullanılarak yapılan büyü.[799]

Öte yandan Hitit ritüellerinde görülen büyü figürinleri benzer şekilde Babil ritüellerinde de görülmektedir. Balmumu ve kilden olabilen bu figürinlerle Babil geleneğindeki ritüellerde görülen üzerine büyü yapılacak kişinin ismini yazma uygulaması da yapılmaktadır. (Nikkaluzzi ritüeli) Ayrıca yıldızların altına gece boyunca bir kapta bırakılan su da ortak bir özellik sergilemektedir.

Son olarak belirtmek gerekir ki Hitit ritüelleri ne Hititlerle birlikte başlayan ne de imparatorluğun yıkılmasından sonra son bulan uygulamalardır. Tüm bu satırlarda yer verilen büyü ritüellerinin belki de en önemli özelliği sınırları keskin bir şekilde çizilmiş ve devlet kontrolündeki metinler gibi görünmelerine rağmen onların her zaman değişen şartlara uyum sağlamalarıdır. Kabul etmek gerekir ki Hitit büyü ritüelleri de devlet dini içinde kontrol edilen uygulamalardır fakat bu metinlerin Hitit kültüründe devlet ve coğrafi sınırları aşan bir ağırlığı olduğu açıktır.

2.3.2. Yapılış Amacına Göre Sınıflandırma

Günümüze kadar yapılan çalışmalarda en fazla başvurulan sınıflandırma yöntemi ritüellerin belki de en ayırıcı özelliği olan yapılış amacıdır. Hem özel olarak bireylere hem de ordu, kent ya da ülke gibi bir topluluğa hitâp edebilen bu ritüeller amaçlarına göre sınıflandırıldığında bu metin grubunun büyük bir kısmını **karşı büyü ritüellerinin (*counter-magic*)** oluşturduğu söylenebilir. Bu metinler bir kişiye ya da topluluğa yapılmış kara büyünün yine büyü yoluyla çözülerek lânetin ortadan kaldırılmasına ve yaşanan sorunların çözülmesine hizmet ediyordu. Karşı büyü ritüellerinin kişiye özel olanlarının büyük bir kısmını kral ve kraliyet ailesi için yapılanlar oluşturmaktadır. Bunun yanında metinlerde ritüel beyi (EN.SISKUR) olarak geçen, ismi verilmeyen kişiler için de yapılan karşı büyü ritüelleri vardır. İncelediğimiz metinlerde kral ve kraliyet ailesi için yapılan karşı büyü ritüelleri

[799] Haas, **Hittite Rituals,** ss. 108-111.

Ziplantaviya'nın kefaret ritüeli (CTH 443), kralın düşmanlarına yemin ritüeli (CTH 417), yabancı biri kraliyet çiftine karşı suç işlerse yani büyü yaparsa (CTH 418), kraliyet çifti için bir büyü ritüeli (CTH 416), Hitit kralı Tuthaliya için yeryüzünün güneş tanrıçası ritüeli (CTH 448), Tunnaviya'nın *taknaz da*-ritüelleri (CTH 409), Zuvi ritüeli (CTH 412) ve lânete karşı ritüel (CTH 429)dir. EN.SISKUR için yapılanlar ise Hurmalı Hantitaşşu ritüeli (CTH 395), İşharuvalı Hebatarakki ritüeli (CTH 397), Pupuvanni'nin büyüye karşı ritüeli (CTH 408), Uruvanda'nın büyü ritüeli (CTH 411), Arzavalı Alli'nin büyü rtiüeli (CTH 402), Turmittalı Mallidunna'nın büyü ritüeli (CTH 403), büyücülüğün kendisine karşı ritüeldir (CTH 434). Öte yandan içinde kraliyet ailesinden biri ya da EN.SISKUR'a ait herhangi bir atıf yapılmayan çözme büyüsü ise Ayatarşa, Vattiti, Şuşşumaniga'nın ritüelleri ve yakarılarıdır (CTH 390).

Hitit ritüellerinin yapılış amaçlarına göre en geniş grubu oluşturanlardan biri de işlenilen herhangi bir günah ya da tanrılara gerekli özenin gösterilmemesi sonucu ortaya çıktığına inanılan kirlilik ve hastalığa **karşı yapılan arındırma (*purification*) ritüelleri**dir. Bunlar hastalanan kişiye uygulanabildiği gibi belli bir topluluğun arındırılması için de yapılan ritüellerdir. İncelediğimiz metinlerde Lallupiyalı Yarri'nin kirliliğe karşı ritüeli (CTH 399), bir şehrin arındırılması için ritüel (CTH 401), bir evin kandan arındırılması ritüeli (CTH 446), Bappi'nin şifa ritüeli (CTH 431), depresyon ritüeli (CTH 432), arındırma ritüeli (CTH 444), ensest kefareti ritüeli (CTH 445), II. Murşili'nin arındırma ritüeli (CTH 462), yataktaki yılana karşı Ambazzi ritüelidir (CTH 463). Öte yandan kimi özel hastalıklara karşı uygulanan ritüeller de mevcuttur. Bunlar içinde Arzavalı Paşkuvatti ritüeli (CTH 406) cinsel iktidarsızlığa karşı yapılan özel bir ritüel olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kimi ritüellerde ise hastanın iyileşmesi ya da kentin arınması için tanrıların çağırılması gerekiyordu. **Çağırma ritüelleri** olarak adlandırılan bu ritüeller arasında; Ambazzi ritüeli (CTH 391), Anniviyani'nin koruyucu tanrıları çağırma ritüeli (CTH 393), Kanzapidalı Hatiya'nın Tanrıça Vişuriyanza'yı çağırma ritüeli (CTH 396), düşman şehrin tanrılarını uyandırma ritüeli (CTH 423), koruyucu tanrılar için ritüel (CTH 433), güneş tanrıları için ritüel (CTH 435), ateş tanrıları için ritüel (CTH 438), Anzili ve Zukki tanrıları için ritüel (CTH 439), tanrıça İşhara için ritüel (CTH 440), yeraltı tanrıları için ritüel (CTH 449) vardır.

Hitit büyü ritüellerinin bir diğer yapılış amacı ise olumsuz kehanet durumunda uygulanan **yerine geçme ritüelleridir.** Bu ritüellerde sıklıkla günah keçisi ve vekil uygulamalarına başvurulduğu görülmektedir. Böylelikle tanrıların verecekleri kötülük ve lânet bunları yüklenen vekiller aracılığıyla ortadan kaldırılmış oluyordu. İncelediğimiz metinlerde kral ve kraliçe için korkunç kuşların görülmesinden sonra kuş gözlemcisi kâhin Huvarlu tarafından uygulanan büyü ritüeli (CTH 398), Hitit kralının yerine geçme ritüeli (CTH 419), yerine geçme ritüeli fragmanı (CTH 420), yerine geçme ritüeli fragmanı (CTH 452) bu gruba örnek oluşturmaktadır.

Öte yandan **hamilelik** ve **doğum ritüelleri** de yapılış amacı bakımından ayrı bir grup olarak değerlendirilmektedir. Bu ritüeller tıbbi metinler olmayıp doğum esnasında tanrılar ile iyi ilişkiler kurulmasını sağlamak ve onların desteğini almak üzere yapılırlar. İncelediğimiz metinler içinde bu gruba dahil olanlar Tunnaviya'nın doğum yakarı ritüeli (CTH 409.3) ve doğum ritüelleridir (CTH 430).

Kişiye özel olmayıp belli bir grup için düzenlenen büyü ritüelleri genel olarak **ordu ile ilgili ritüeller, ülkede yaşanan salgına karşı ritüel, tahta çıkma** ve **ölüm ritüelleri** başlıkları altında ele alınmaktadır.

Ordu ve savaşla ilgili ritüeller savaş öncesi ritüeller, savaş sonrası ritüeller ordudaki salgın ritüelleri ve askeri yemin ritüelleri olarak kendi içinde bölümlenebilmektedir. İncelediğimiz metinler arasında savaş öncesi yapılan bir ritüel yoktur.[800] Savaş esnasında ya da sonrasında yapılan ritüeller ise sınır düşmanlarına yemin ritüeli (CTH 422) ve geri çekilen ordu için ritüeldir (CTH 426). Ordudaki salgın ritüelleri Hapallalı Aşhella ritüeli (CTH 394), Pulişa ritüeli (CTH 407), ordudaki salgın ritüeli (CTH 424), Maddunani'nin ordudaki salgına karşı *muranza*-ritüeli (CTH 425.1) ve ordudaki salgına karşı Dandanku ritüelidir (CTH 425.2). Ülkedeki salgına karşı ise Uhhamuva'nın salgın ritüeli (CTH 410) uygulanmaktadır. Askeri yemin ritüellerine baktığımızda karşımıza CTH 427 ve CTH 428 olmak üzere iki ritüel çıkmaktadır. Ölüm ritüelleri ise Laroche'un kataloğunda CTH 450 altında toplanmış olup CTH 451 de ölüm ritüeli için özet bir tablet sunmaktadır.

[800] CTH 276.1 kadın doktor "^{MUNUS}AZU" Azzari tarafından savaş öncesinde Hitit komutanının arabası ve savaş aletlerinin ordunun önünde İ.DÙG.GA-güzel kokulu ince yağ ile yağlanarak arındırıldığı yazmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Paola Dardano, **Die hethitischen Tontafelkataloge aus Ḫattuša (CTH 276-282)**, StBoT**,** Cilt: 47, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2006, ss. 21-37.

Hitit ritüellerini yapılış amacına göre değerlendirdiğimizde ortaya çıkan bir diğer metin grubu ise tapınak ve saray gibi devlete ait yapıların kutsanması ve tanrılar tarafından kabul edilmesi amacıyla uygulanan **yapı ritüelleri** oluşturur. Bu ritüeller genellikle binanın inşasının hemen öncesinde uygulanmaktadır. İncelediğimiz metinler arasında geçen yapı ritüelleri bakir bir yerde tapınak ve yeni evler yapılacağı zaman uygulanan temel atma ritüeli (CTH 413), yeni saray inşası için ritüel (CTH 414), yapı ritüelidir (CTH 415).

Son olarak Hititler tarımsal hayattaki verimlilik için de ritüel yapmışlardır. Kaplaviyalı Anna'nın bağdaki verimsizliğe karşı ritüeli (CTH 392) buna hizmet etmektedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
HİTİT BÜYÜ RİTÜELLERİNDEKİ SEGMENT ALANLARI

3.1. KİL VE KİLDEN MALZEMELER

Kil, Hitit büyü ritüellerinde malzemelerin hazırlanmasında özellikle de canlı ya da cansız malzemelerin kopyasının yapılarak uygulanan benzetme büyüsünde en sık kullanılan malzemelerdendir. Hitit metinlerinde kil anlamında kullanılan kelimeler Süm. IM başta olmak üzere, Hit. *u̯ila*(*n*)-,*u̯iln*- ya da *ulin-, purut-, šalu̯ena-* ve *ḫalina-*/*ḫalena-*'dır.

3.1.1. IM

3.1.1.1. Metin Yerleri

CTH 396	KBo 15.25 Öy. 7'
CTH 398	Öy. I 48' (nehir kenarının kili *u̯appuu̯aš* IM)
CTH 403.2.A	Öy. I 7'
CTH 404.1.II.B	Öy. II 15' (nehir kenarının kili *u̯appuu̯aš* IM), 39'
CTH 408	Öy. I 7' (kilden yaparlar.)
CTH 409.1	Öy. I 30', 33' (nehir kenarının kili *u̯appuu̯aš* IM-*an*), 38' (kaynağın kili *šakuniyaš* IM-*an*), 43' (nehir kenarının kili *u̯appuu̯aš* IM-*an*, kaynağın kili *šakuniyaš* IM-*an*), Ay. IV 6' (kaynağın kili *šakuniyaš* IM)
CTH 418	Öy. II 30' (kırık olduğu için okunamıyor kilden bir figür olmalı)
CTH 428.4	Öy. 3' (kilin içine ifadesi geçiyor)
CTH 435.3.A	Öy. II 2' (kil ve tabletin kili IM-*aš tuppíaš*), 4', 17' (tabletin kili *tuppíaš* IM-*an*), 19' (taze kil TI-*an* IM-*an*)
CTH 435.3.B	Öy. II 2' (taze kil TI-*an* IM-*an*)
CTH 446	Öy. II 9' (nehir kenarının kili *u̯appuu̯aš* IM-*an*), 15' (nehir kenarının kili *u̯appuu̯aš* IM-*an*), 52', Ay. IV 37'

3.1.1.2. Yorum

IM Sümerogramı "kil, balçık, tablet" anlamlarına gelmekte ve Akk. *ṬĪDU/ṬUPPU* kelimeleri ile eşitlenmektedir.[801] İncelediğimiz metinlerde Hitit büyü ritüellerinde kullanılan kilin genellikle nehir kenarından ya da bir kaynaktan alındığı dikkati çekmektedir. Kaynağın kili (*šakuniyaš* IM) ve nehir kenarının kili (*u̯appuu̯aš* IM) olarak geçen bu malzemeler ile ritüelde kullanılacak heykel ve figürinlerin yapıldığı görülür.

šakuni-/*šakunni-*/*šakuniya-* "kaynak, suyun fışkırdığı yer, pınar, havuz, su gözü" olarak tercüme edilir. *šakuniya-* aynı zamanda "*šāra"* yer edatıyla kullanıldığında "fışkırmak, çıkmak, kaynamak" anlamlarına gelir.[802] Tunnaviya ritüeli incelendiğinde, kaynağın yer altı ile ilişkilendirildiği ve buradan kil alınacağı zaman çeşitli ekmekler ve şarap ile yeraltı tanrılarına sunumlar yapıldığı görülmektedir.

CTH 409.1 Öy. I 33-35[803]

33 *pár-ku-nu-ut nam-ma u̯a-ap-pu-aš* IM-*an da-a-i nam-ma-aš ša-ku-ni-ia*
34 *pa-iz-zi nu* 1 NINDA.SIG *pár-ši-ia na-at ša-ku-ni-ia-aš pu-ru-ut da-a-i*
35 NIN[DA.Ì.E.D]É.A *me-ma-al šu-uḫ-ḫa-i* GEŠTIN *ši-pa-an-ti nu me-ma-i*
"temizle! Daha sonra ise nehir kenarının kilini alır. Daha sonra ise o kaynağa gider. Ve 1 adet NINDA.SIG-ince ekmek böler ve kaynağın kilini alır. *memal*-iri öğütülmüş undan NINDA.Ì.E.DÉ.A-bir tür yağlı ekmeği serper, şarap libasyonu yapar ve (şöyle) der:"

---

[801] Robert D. Biggs, John A. Brinkman, Miguel Civil, Walter Farber, Erica Reiner, Martha T. Roth, Matthew W. Stolper, **The Assyrian Dictionary of the University of Chicago,** Cilt: 19/Ṭ, The Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago, 1956-2010, (**CAD),** ss. 106-110 ve ss. 129-150; **ePSD I,** http://psd.museum.upenn.edu/epsd1/nepsd-frame.html (07/04/2017).

[802] Friedrich, **HWb,** s. 177; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 445; Güterbock vd., **CHD Š,** s. 58; Johann Tischler, **Hethitisches Etymologisches Glossar,** Cilt: S/1, Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, Innsbruck, 1983-2006, **(HEG),** ss. 739-740. Goetze ve Sturtevant, **Ritual of Tunnawi,** ss. 4-26, Goetze'nin *šakuni*-incelemesi için ss. 64-65; Lorenz ve Taş, ss. 45-48.

CTH 409.1 KUB 7.53+KUB 12.58 Öy. I 36'-37'
36 *zi-ik-kán ma-aḫ-ḫa-an ša-ku<-ni>-iš* GE_6*-az* KI-*az pu-ru-ut* EGIR *ša-ra-a*
37 *ša-ku-ni-eš-ki-ši*
"Sen kaynak, kara topraktan kili devamlı surette nasıl yukarıya fışkırtırsan . . ."

[803] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Goetze ve Sturtevant, **Ritual of Tunnawi,** ss. 4-26; Lorenz ve Taş, ss. 45-48.

u̯appu- ise "ırmak kenarı, vadi, kil çukuru" anlamlarına gelir.[804] Goetze, kelimenin ÍD "nehir, ırmak" Sümerogramı ile paralellik gösterdiği görüşündedir. Ayrıca o, *u̯appu*-nun nehir kenarı olarak kilin alındığı, hatta kil çukurunun açıldığı yer olduğunu belirtir. Hititler nehir kenarını da tıpkı *šakuniya-* gibi yeraltı ile ilişkilendirmişlerdir. Tunnaviya ritüelinde buradan kil alınacağı zaman tanrılara çeşitli sunumlar[805] yapıldığı görülür. *šakuniya-* ve *u̯appu*-ya yapılan sunumda kullanılan malzemelerin aynı olması ise dikkat çekicidir. Öte yandan metinlerde *u̯appu-* ile ilişkilendirilen tanrıların başında ^{D}MAḪ (*Hannahanna*) gelmektedir. Haas, tıpkı yeryüzünün güneş tanrıçasının ritüellerdeki suyun tedarik edilmesinden sorumlu tanrı olması gibi nehir kenarının *Hannahanna'*sının da ritüelde kullanılan kilin tedarik edilmesinden sorumlu tanrı olduğunu belirtmektedir.[806] Tunnaviya ritüelinde "*u̯appuu̯a* ^{D}MAḪ-*aš*" nehir kenarının *Hannahanna*'sının yaşlı kadın tarafından gün doğumundan önce çağırıldığı ve ona muhtemelen getireceği kil için çeşitli sunumlar yapıldığı görülmektedir. Öte yandan nehir kenarı ile ilişkili bir diğer tanrı ise kader tanrıçaları ^{D}*Gulšeš*'tir ve bu tanrılar Hitit metinlerinde çoğu zaman ^{D}MAḪ ile birlikte zikredilir.[807]

IM, Hitit büyü ritüellerinde kullanılacak olan figürinlerin yapımında en fazla başvurulan malzemedir. Hitit coğrafyası göz önüne alındığında ritüel uygulayıcılarının ulaşmasının pek de zor olmadığı bu malzeme ile tanrı, insan, hayvan figürinleri, vücut uzuvlarının ve yapı unsurlarının kopyaları, çeşitli kaplar, yiyecek malzemeleri ve figürler yapıldığı görülmektedir. Aile içi anlaşmazlıklara karşı Maştigga ritüelinde, kirliliğe karşı Tunnaviya ritüelinde, büyüye karşı Pupuvanni ritüelinde, kraliyet çiftine karşı işlenen günah için icra edilen ritüelde ve bir evin kandan arındırılması ritüelinde IM kullanılarak çeşitli figürinlerin yapıldığı görülmektedir. Bir evin kandan arındırılması ritüelinde nehir kenarının kili, yağ (Ì) ve balla (LÀL) karıştırıldıktan (*u̯ạ-ap-pu-u̯a-aš* IM-*an* Ì-*it* LÀL-*it ḫur-ni-ia-zi*)[808] sonra kimi kâhinlerin figürinlerinin yapılması dikkat çekicidir.

[804] Friedrich, **HWb,** s. 244, Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 582.
[805] Hem Tunnaviya hem de bir evin kandan arındırılması ritüelinde nehir kenarından kil alınacağı zaman sunulan ekmekler arasında mutlaka NINDA.Ì.É.DE.A-bir tür yağlı ekmeğe yer verildiği görülmektedir.
[806] Haas, **Materia Magica I,** s. 173.
[807] Goetze ve Sturtevant, **Ritual of Tunnawi,** ss. 53-55.
[808] CTH 446 KUB 7.41+KBo 10.45+KUB 41.8+KUB 12.56 Öy. II 15'.

Kilin Hitit büyü ritüellerindeki bir diğer kullanım alanı ise temizleme ve arındırmadır. Kanzapidalı kadın Hatiya'nın tanrıça Vişuriyanza'yı çağırma ritüelinde tanrıçanın (heykelinin) nehir kenarından alınan kille yıkanarak temizlendiği belirtilmektedir. Huvarlu ritüelinde nehir kenarından alınan kil top (*purpura-*) haline getirilir ve kral ile kraliçeye bastırılarak onların kirliliği ve üzerlerindeki kötülüğü alması sağlanırdı. Kirliliğe karşı Tunnaviya ritüelinde de nehir kenarının *Hannahanna'*sının eline aldığı nehir kenarının kiliyle ritüel beyinin 12 uzvunu arındırması istenir.[809]

İncelediğimiz ritüellerde kile atıf yapılan benzetme büyülerinin uygulandığı da görülmektedir. Maştigga ritüelinde kil ile yapılan benzetme büyüsü dikkat çekmektedir.

CTH 404.1.II.B KUB 12.34/KUB 15.39/KUB 12.59/IBoT 2.109/IBoT 2.110/unpubl. 20/r+/KUB 10.76/KUB 41.12/KBo 12.105/IBoT 4.12 Öy. II 15'-20'[810]

15 *ka-a-aš-ṷa* IM-*aš ma-aḫ-ḫa-an ṷa-ap-pu-i* EGIR-*pa Ú-UL*

16 *pa-iz-zi kap-pa-ni-ma-ṷa* [*ḫ*]*ar-ke-e-eš-zi Ú-UL*

17 *nu-ṷa-ra-at-za ta-ma-i* NUMUN-*an* ˹*Ú*˺*-UL ki-ša-ri*

18 *iš-ša-na-aš-ma-ṷa-kán ka-a-aš* DINGIR$^{MEŠ!}$*-aš* ^{NINDA}*ḫar-ši Ú-UL*

19 *pa-iz-zi ke-e-da-ša-ṷa-kán A-*˹*NA*˺ 2 EN SÍSKUR

20 *i-da-a-lu-uš* EME-*aš* NÍ.TE-*ši QA-TAM-M*[*A*] *le-e pa-iz-*˹*zi*˺

"Bu kil nasıl nehir kenarına tekrar gitmezse, kimyon (nasıl) [be]yazlaşmaz, ve o başka bir tohum olmazsa, bu hamur tanrıların kalın ekmeğine (nasıl) girmezse, bu iki ritüel sahibinin vücutlarına da kötü diller aynı şekild[e] asla girmesin!"

Evin kandan arındırılması ritüelinde kilin geçtiği iki benzetme büyüsünün uygulandığı görülür. Bunlardan ilki "*temiz su samanı kilden nasıl arındırırsa*"[811], ikincisi ise "*sel baskını şehirden kili nasıl temizlerse*"[812] ifadeleridir. Her iki uygulamanın amacı aynı şekilde evin arındırılmasıdır.

[809] Tunnaviya ritüelindekine benzer bir uygulama CTH 780-781 Allaiturahi ritüelinde de geçmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Haas, **Materia Magica I,** ss. 174-175.
[810] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Miller, **Kizzuwatna Rituals,** ss. 61-124.
[811] CTH 446 KUB 7.41+KBo 10.45+KUB 41.8+KUB 12.56 Öy. II 51'-53'.
[812] CTH 446 KUB 7.41+KBo 10.45+KUB 41.8+KUB 12.56 Ay. IV 37'-38'.

3.1.2. *u̯ila(n)-/u̯iln-/ulin-*

3.1.2.1. Metin Yerleri

CTH 415.B Ay. III 1'(kilden tanrılar *u̯ilanaš* DINGIR)

CTH 416.A Öy. I 41'(kilden sığır *úilnaš* GUD-*un*), Öy. II 20'(kilden askerler *úilnaš* ERÍN^{MEŠ}), Ay. III 8'(kilden askerler *úilnaš* ERÍN^{MEŠ}), Ay. IV 18'(kilin harcıyla *úilnaš šalunit*)

3.1.2.2. Yorum

IM Sümerogramı ile eşitlenmek istenen *u̯ilan*- "lüle çamuru, kil, balçık" anlamlarına gelmektedir.[813] Daha çok yapıların sıvanması için kullanılsa da bu malzemeye hayvan figürinleri, kaplar ve kil tabletlerin yapımında başvurulduğu bilinmektedir.[814] İncelediğimiz büyü ritüeli metinlerinde de bu görüşü destekler şekilde sayıca az da olsa *u̯ilan*-dan yapılan insan, hayvan ve tanrı figürinlerine yer verildiği tespit edilmiştir.

3.1.3. *purut-*

3.1.3.1. Metin Yerleri

CTH 402 Öy. II 19'

CTH 409.1 Öy. I 34'(kaynağın kili *šakuniyaš purut*), 36'

CTH 413.1.A Öy. 34'

CTH 413.1.B Öy. I 42'

CTH 413.1.F 15'

CTH 434.1 Öy. II 4' (kaynağın kili *šakuniyaš purut*), 8', 11' (asma ağacının toprağı/şarabın çökeltisi ^{GIŠ}GEŠTIN *purut*)

[813] Friedrich, **HWb,** s. 255; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 595; Sylvie Vanséveren, **Nisili: Manuel de langue hittite,** Cilt: 1, Peeters, Leuven, 2006, s. 78.
[814] Boysan-Dietrich, s. 10.

CTH 446 Öy. I 22', 23', 36', Öy. II 71' (evin kili, tozu, toprağı *párnaš purut*), 79'

3.1.3.2. Yorum

purut- "kil, toprak, kireç, harç, sıva, kerpiç" anlamlarına gelmektedir.[815] Boysan-Dietrich, *purut-'*un daha çok kerpiç hazırlamada kullanılan bir kil çeşidi olduğunu vurgulamaktadır. Hititlerin evlerinin duvarları yanında çatılarını hazırlamada da bu malzemeye başvurdukları düşünülmektedir. Ritüel metinlerinde ise daha çok "humuslu, gevşek toprak, kil" anlamında kullanıldığı dikkati çekmektedir.[816]

Goetze, Hitit metinlerinde farklı bağlamlarda ortaya çıkan *purut*- kelimesinin, "IM" Sümerogramına yakın bir anlama sahip olduğu görüşündedir.[817] Öte yandan *purut*-, Hititler için pahalı bir malzeme olmasa da inşa faaliyetinde ihtiyaç duyulması nedeniyle önem arz etmiş olmalıdır. Hitit yasalarının 110. paragrafı 18-19. satırlarında geçen ifadeler de bu görüşü destekler niteliktedir.

"*[Eğer] bir çukurdan*[818] *işlenmiş çamuru biri çalarsa, [ne kadar çalar]sa, o zaman bunun yanında o kadar versin."*[819]

purut- incelediğimiz kimi ritüellerde *šakuniya*-kaynaktan alınan bir malzeme olarak karşımıza çıkmaktadır. Hem kirliliğe karşı Tunnaviya ritüelinde hem de karşı büyü ritüelinde kaynağın kilinin "*šakuniyaš purut"* kullanıldığı görülmektedir. Özellikle Tunnaviya ritüelinde IM ve *purut* kelimelerinin birbirinin yerine kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Öte yandan metinlerde *purut*-un yalnızca kaynaktan alınan bir malzeme olmadığı görülmektedir. Özellikle belli bölgelerden alınan *purut*-un "çamur" anlamında da kullanılmış olabileceği düşünülmektedir.[820] Büyücülüğe karşı ritüelde yaşlı kadının asma ağacının toprağını (^{GIŠ}GEŠTIN *purut*) aldığı, evin kandan

---

[815] Friedrich, **HWb,** s.174; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 424; Güterbock vd.**, CHD P 1-3,** ss. 395-397; Tischler, **HEG P,** ss. 668-670.
[816] Boysan-Dietrich, ss. 7-9. *purut-'*un su ve kille karıştırılmış bir harç olduğu görüşü ve kelimenin morfolojik incelemesi için bkz. Elisabeth Rieken, **Untersuchungen zur Nominalen Stammbildung des Hethitischen,** StBoT, Cilt: 44, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1999, (Nominalen Stammbildung), ss. 160-162.
[817] Goetze ve Sturtevant, **Ritual of Tunnawi,** s. 66.
[818] *ḫuššelli*-kil, kerpiç çukuru.
[819] Imparati, s. 127.
[820] Goetze ve Sturtevant, **Ritual of Tunnawi,** s. 67.

arındırılması ritüelinde ise kullanılacak *purut-*'un ^{É}*ḫila-*[821] "avlu" ve ^{É}*ḫilammar*[822] "kapı, kapı yapısı, ana giriş kapısı"ndan[823] temin edildiği görülmektedir.

IM'in aksine *purut*-tan figürin yapıldığı ritüellerde oldukça nadir görülen bir durumdur. İncelediğimiz metinlerde yalnızca evin kandan arındırılması ritüelinde evin toprağı (*párnaš purut*) ve ^{É}*hilammar*'ın toprağının gümüş, altın, demir, kalay, taş, ballı yağ, pişmiş topraktan ve hasırdan malzemelerle karıştırılarak kan tanrısı yapıldığı görülmektedir.

purut-un Hitit büyü ritüellerindeki bir diğer kullanım alanı benzetme büyüsüdür. Tunnaviya'nın kirliliğe karşı ritüelinde kara topraktan çıkan kil ile ritüel sahibinin uzuvlarından arındırılmak istenen kirliliğin benzetildiği görülmektedir.

CTH 409.1 KUB 7.53+KUB 12.58 Öy. I 36'-38'[824]

36 *zi-ik-kán ma-aḫ-ḫa-an ša-ku<-ni>-iš* GE$_6$*-az* KI*-az pu-ru-ut* EGIR *ša-ra-a*
37 *ša-ku-ni-eš-ki-ši nu e-da-ni an-tu-uḫ-ši A-NA* EN.SISKUR *IŠ-TU* ^{UZU}ÚR$^{ḪI.A}$*-ŠU*
38 *i-da-lu pa-ap-ra-tar ar-ḫa QA-TAM-MA mu-ta-a-i nam-ma ša-ku-ni-ia-aš*
"Sen kaynak, kara topraktan kili devamlı surette nasıl yukarıya fışkırtırsan ve bu insanın, ritüel sahibinin, uzuvlarından da aynı şekilde kötü kirliliği tamamen yok et!" Daha sonra ise kaynağın …"

Büyücülüğe karşı ritüelde ise yerden yukarıya çıkan kil ile ritüel beyinin refahı ve yaşam gücü arasında bir benzetme yapıldığı anlaşılmaktadır.

CTH 434.1 KUB 17.27 Öy. II 8'-10'[825]

8 GIM*-an pu-ru-ut ták-na-az šạ-rạ-ạ*[*ša-ku-ne-eš-ki-iz-zi*]
9 *ḫi-in-kán-zi ke-e-el-la-kán* UN*-a*[*š la-az-zi-ia-u-u̯a-ar-še-et*(?)]
10 TI*-tar-še-et QA-TAM-MA ša-ra-a ú-da-*[*ú*

---

821 ^{É}*ḫila-* "avlu, ağıl, ay, hale" anlamlarına gelmektedir. Friedrich, **HWb,** s. 69; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 186; Tischler, **HEG A-K,** ss. 241-243.
822 ^{É}*ḫilammar-* "kapı, portal, portiko, ana giriş kapısı" anlamlarına gelmektedir. Friedrich, **HWb,** s. 69; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 187; Tischler, **HEG A-K,** ss. 243-244. *ḫilammar* ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Hans G. Güterbock, "*Ḫilammar",* **RlA,** Cilt:4, de Gruyter, Berlin, 1975, ss. 404-405; Rudolf Naumann, "Das Hethitische *hilammar*", **VIII. Türk Tarih Kongresi,** Cilt: 1, TTKY, Ankara, 1972, ss. 227-232; Itamar Singer, "Hittite *ḫilammar* and Hieroglyphic Luwian **ḫilana*", **ZA,** Cilt: 65, Walter de Gruyter, Berlin, 1975, ss. 69-103.
823 Friedrich, **HWb,** s. 69; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 186; Puhvel, **HED H,** ss. 305-311.
824 Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Goetze ve Sturtevant, **Ritual of Tunnawi,** ss. 4-26, Goetze'nin *šakuni*-incelemesi için ss. 64-65; Lorenz ve Taş, ss. 45-48.
825 Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Trabazo, **Textos Religiosos Hititas,** ss. 543-555.

“Nasıl ki kil devamlı surette yerden yukarıya[çıkarsa], (ve onu) devamlı surette (kurban eden kimseye) sunarlarsa ve bu adam[ın refahını(?)] da, yaşam gücünü de aynı şekilde yukarı getirsinler!”

Tüm bunlara ek olarak Hitit büyü ritüellerinde *purut*-un tanrıçalar tarafından getirildiği yazmaktadır. Temel atma ritüelinde çeşitli malzemeleri getiren tanrılar belirtilirken *purut*-un tanrıçalar tarafından getirilmesi dikkat çekicidir.

Öte yandan ritüellerde kurban ve sunu için açılan çukurun kapatılmasında ve bir kabın doldurulmasında da *purut*-un kullanıldığı görülmektedir. Arzavalı Alli ritüel malzemelerini sunmak için açtığı çukuru *purut*- ile örterken, bir evin kandan arındırılması ritüelinde yapılan *kurtalli*-sepetin *purut*- ile doldurulduğu okunur.

3.1.4. *šalu̯ena-/šalu̯ina-*

3.1.4.1. Metin Yerleri

CTH 412.4.1.	Ay. 14'
CTH 416.A	Ay. IV 18'(kilin harcıyla *úilnaš šalunit*)
CTH 429	Öy. I 6’
CTH 448.4.1.b.A	Öy. I 16'(kerpiç yapmaya yarayan kilden 6 çift küçük *KANNU*-kabı 6 *TA-PAL* ^{GIŠ}*KANNUM šalúinanta* TUR^{TI})
CTH 448.4.4.A	Öy. II 7-8'(kerpiç yapmaya yarayan kilden 6 çift küçük *KANNU*-kabı 6 *TA-PAL* ^{GIŠ}*KANNUM šalúinanta* TUR^{TI})
CTH 450	KUB 39.41 Öy. 13'
CTH 450.3.A	Öy. 28', 34'

3.1.4.2. Yorum

šalu̯ena-nın genel olarak “kil ve samanla hazırlanan harç, kerpiç” anlamlarına geldiği kabul edilmektedir. [826]

[826] Friedrich, **HWb,** s. 180; “kerpiç yapmaya yarayan kil, çamur” Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 451; *purut*-a yakın bir anlam ihtiva ettiği öne sürülüyor bkz. Güterbock vd., **CHD Š,** ss. 109-110; “harç, sıva”; Tischler, **HEG S/1,** ss. 785-786. Beckman, **Hittite Birth Rituals,** s. 294; “güneşte kurutulmuş kerpiç tuğla” bkz. Boysan-Dietrich, ss. 15-17; “kilden harç” Kassian, Korolev ve Sidel’tsev, **Hittite Funerary Ritual,** s. 871.

Haas, bu kelimenin Akk. *LUḪUMMÛM* ya da *RUŠUMTU* ile eşitlenmesini teklif eder.[827]

šalu̯ena- hammadde olarak kullanılmaktadır. Kraliyet çifti için yapılan ritüelde *šena-*figürünün *u̯ilnaš šalunit-* "kilden hazırlanan harç"la yapıldığı okunur. Büyük kral Tuthaliya'nın yerine geçme ritüelinde de *šalu̯ina-*harcından 6 adet küçük *KANNU* kabının yapıldığı görülür.

İncelediğimiz metinlerde *šalu̯ena-*'nın değersiz bir malzeme olarak kullanılması dikkat çekicidir. Ölüm ritüelinde ceset yakma işleminin ardından 3. günde yapılan uygulamalardan biri de terazinin (^{GIŠ}NUNUZ ZI.BA.NA) bir kefesine gümüş, altın ve taş öteki kefesine ise *šalu̯ena-* konulmasıdır. Bu işlemin ardından *arašši-*kadını ritüeli uygulayan yaşlı kadına gümüş ve altınları kendisine almasını üç kez söyler. Ancak yaşlı kadın (muhtemelen gümüş, altın ve taştan daha değersiz olan) *šalu̯ena-*yı alır ve teraziyi paramparça ederek onu güneş tanrısının karşısında tutar ve ağıt yakar.[828]

Öte yandan *šalu̯ena-* Zuvi ritüelinde uygulanan benzetme büyüsünde de geçmektedir.

CTH 412.4.1 KBo 12.112 Ay. 14'-16'[829]

14' [*da-a-*]*ú nu-u̯a ku-ut-ta-aš ša-lu-i-*{*ša-*}*na-an*

15' [GIM-*an Ú-U*]*L ú-e-mi-iz-zi* DUMU-*la-an-na-u̯a*

16' [*QA-TAM-MA li-e ú-*]*e-mi-iz-zi*

---

[827] Haas, **Materia Magica I,** s. 179; Güterbock vd., **CHD L,** ss. 239-240; *RUŠUMTU* için bkz. Biggs vd., **CAD R,** ss. 432-433.

[828] Teraziye herhangi bir malzemenin yerleştirilmesi ve daha sonra onun güneş tanrısının karşısında tutulması motifi yeraltı tanrıları için yapılan ritüelde de geçmektedir. Tercüme için bkz. Haas ve Wegner, **Die Rituale der Beschwörerinnen,** ss. 356-363.

CTH 449.8 Ay. III 5'-11'

5' *˹na-aš˺-ta ma-aḫ-ḫa-an aš-nu-an-zi nu* [LUGAL]-*˹uš˺ pa-ra-a*

6' *te-pu ti-i-e-ez-zi* ^{LÚ}AZU-*ma-˹az˺* GIŠ.ERÍN *ZI-BA-NA*

7' *da-a-i na-aš A-NA* LUGAL *ma-an-ni-in-ku-u̯a-an ti-i-e-z*[*i*]

8' *nu A-NA* LUGAL A.(BÁR *pa-a-i* (kazıntı) *nu-uš-ša-an* LUGAL-*uš* A.BÁR

9' *A-NA* GIŠ.ERÍN *ZI-BA-NA da-a-i* ^{LÚ}AZU-*˹ma˺-kán*

10' GIŠ.ERÍN *ZI-BA-NA* ^{D}UTU-*i me-na-aḫ-ḫa-an-˹da˺ e-ep-zi*

"Ve şimdi onlar bitirdiklerinde ve [kral] biraz öne yürür. AZU-kahin ise kendine bir terazi alır. Ve onu kralın yakınına yerleştiri[r.] Ve krala kur(şun verir. kazıntı) Ve kral kurşunu teraziye koyar. AZU-kahin ise bu esnada teraziyi Güneş tanrısının karşısında tutar."

[829] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Beckman, **Hittite Birth Rituals,** ss. 66-71.

"[al]sın! Ve duvarın sı{va}sı [nasıl bu]lamazsa, çocuğu da (kötülük??) [aynı şekilde asla bula]masın!"

3.1.5. *ḫalena-/ḫalina-*

3.1.5.1. Metin Yerleri

CTH 416.A Öy. I 26'(kilden *tešummi*-kapları), Ay. III 23'(kilden *tešummi* kapları *ḫalinaš tešummi*), 31'(kilden *tešummi* kapları *tešummi ḫalinaš*), Ay. IV 34'(kilden kadeh/kupa *ḫalinaš zeri*)

3.1.5.2. Yorum

ḫalina- "kil, balçık, çamur" anlamlarına gelmektedir.[830] İncelediğimiz metinlerde yalnızca kraliyet çifti için yapılan ritüelde kullanıldığı tespit edilen bu malzeme *tešummi-* ve *zeri-* kaplarının ana malzemesi olarak kullanım görmüştür.[831] Yaptığımız çalışmada bu malzeme ile ilgili başka herhangi bir kullanıma rastlanmamıştır.

3.1.6. Kilden Tanrı Figürleri

3.1.6.1. Metin Yerleri

CTH 408.A Öy. I 15' (kilden Güneş tanrısı ^{D}UTU *ŠA* IM, kilden koruyucu tanrı ^{D}LAMMA *ŠA* IM, kilden kader tanrıçaları ^{D}*Gulšuš ŠA* IM), 16' (kilden *Tarava* tanrıları ^{D}*Taraušša ŠA* IM**)**

CTH 408.B Öy. 10' (kilden tanrılar DINGIR^{MEŠ} *ŠA* IM), 16' (kilden tanrılar DINGIR^{MEŠ} *ŠA* IM), 19' (kilden tanrılar DINGIR^{MEŠ} *ŠA* IM), 20' (kilden Güneş tanrısı ^{D}UTU *ŠA* IM, kilden koruyucu tanrı ^{D}LAMMA *ŠA* IM, kilden kader tanrıçaları ^{D}*Gulšuš ŠA* IM)

---

[830] Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 142; Tischler, **HEG A-K,** s. 131-132; Puhvel, **HED H,** ss. 28-32.
[831] Otten ve Souček, **Ein Althethitisches Ritual,** ss. 94-95.

CTH 415.B Ay. III 1'(kilden tanrılar *u̯ilanaš* DINGIR)

CTH 449.8 Öy. I 6'(*mutmutali-* kilinden tanrılar DINGIR^{MEŠ} IM-*naš*), 12'(Yerin Güneş tanrısı, tanrı *M*[*u*]*ntara,* tanrı *Mutmuntar*[*a*], [Tanrı *Iş*$^{?}$]*hara,* tanrı *Taştara,* tanrı *Ammizza*(*du*), tanrı *Alalu,* [tanrı *A*]*vunammu,* tanrı *İyandu,* tanrı *Eltara,* tanrı *Taiş*[*tara*], [tanrı *N*]*ara,* tanrı *Namšar*[*a*], tanrı *Minki,* tanrı *Ammunk*[*i*], [tanrı] *Memişarti,* yeryüzü, gökyüzü, tanrı *Erbitak* (ve) tanrı *Muşu*[*ni*] tanrıların hepsini kilden yaparım. DINGIR^{MEŠ} *ḫumanduš* IM-*aš iya*-)

3.1.6.2. Yorum

Hitit tanrıları çeşitli malzemelerden yapılmış heykelleri, koruyucu hayvanları ve çeşitli semboller yoluyla ölümlüler dünyasında vücut bulurlar. Bu nedenle kilden tanrı figürleri tapınak dışında tanrılarla iletişim kurmanın yolunu açar. Büyü ritüellerinin genellikle tapınak dışında ve açık alanlarda icra edildikleri göz önünde bulundurulduğunda bu figürlerin önemi de ortaya çıkmaktadır. Yapılan incelemede Pupuvanni ritüeli, yapı ritüeli ve yeraltı tanrıları için icra edilen ritüelde kilden tanrı figürlerinin kullanıldığı tespit edilmiştir. Tanrılar tarafından büyülenmiş bir kişi için icra edilen Pupuvanni ritüelinde yalnızca tanrılar değil kullanılan malzemelerin neredeyse tamamı kilden hazırlanmaktadır. Yeraltı tanrıları için yapılan ritüelde ise hangi tanrılara yakarılacaksa bu tanrıların figürinlerini yapmak için *mutmutali*-kili[832] alınır ve figürinler onunla şekillendirilirdi. Yapı ritüelinde kilden yapılan tanrılar *Gulla,* EA ve *Hepat'*tır. Öte yandan yaptığımız incelemede kilden tanrı figürlerinin ana malzemesinin IM ve onunla eşitlenen Hit. *u̯ilan*- olduğu görülmüştür.

[832] *mutmutali-* "heykeli veya heykelin yapıldığı maddeyi tanımlayan sözcük; domuzların eşindiği yer" anlamlarına gelmektedir. Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 361; Tischler, **HEG L-M,** s. 238. Oettinger, *mutmutali-'*nin Luvice'den Hitit diline girmiş olduğunu ve *mutae-* "eşinmek, burnuyla aranmak, kökünden kazımak" anlamlarına gelen Luvice fiilden türetildiği görüşünü savunur. Detaylı bilgi için bkz. Norbert Oettinger, "Hethitisch *partipartiske-*, laufen' (**sperd*^{h} -) und *mutmutali-* Schweinewühlplatz", **MSS,** Cilt: 69, Sayı: 2, Verlag J. H. Röll, Dettelbach, 2015, ss. 269-280.

3.1.7. Kilden İnsan Figürleri

3.1.7.1. Metin Yerleri

CTH 408.A Öy. I 11' (kötü insanın kilden heykeli ḪUL-*lunna* UN-*an* ALAM IM), 12' (kilden hizmetkâr ARAD *ŠA* IM), 28' (kilden insan *ŠA* IM UN-*ši*)

CTH 408.B Öy. 9' (kilden ritüel beyi EN SISKUR IM) 11' (kilden hizmetkâr ARAD *ŠA* IM), 15' (kötü insanın kilden heykeli ḪUL-*lunna* UN-*an* ALAM IM), 16' (kilden hizmetkâr ARAD *ŠA* IM)

CTH 416.A Öy. II 20'(kilden askerler *úilnaš* ERÍN^{MEŠ}), Ay. III 8'(kilden askerler *úilnaš* ERÍN^{MEŠ})

3.1.7.2. Yorum

Hitit büyü ritüellerinde kimi zaman ritüel beyinin ya da kara büyü yapan kişinin yerine onların kilden heykelleri kullanılmıştır. İncelediğimiz metinlerde kilden insan figürlerinin yalnızca Pupuvanni'nin büyü ritüeli ve kraliyet çifti için yapılan ritüelde kullanıldığı tespit edilmiştir. Kraliyet çifti için yapılan ritüelde kralın ve ailesinin yaşadığı tüm olumsuzlukların kilden asker figürlerine yüklendikten sonra bunların toprağa gömüldüğü görülmektedir. Burada kötülüğün ve olumsuzlukların yeraltına gönderilmesi ve bir daha yeryüzüne gelerek kralı ve kraliyet ailesi üyelerini rahatsız etmelerinin engellenmesi amaçlanmış olmalıdır. Öte yandan Pupuvanni'nin karşı büyü ritüelini, ritüel beyinin, ona büyü yapan kötü insanın ve hizmetkârların kilden figürinleri üzerinden icra ettiği görülmektedir. Bu grupta kullanılan malzeme tıpkı kilden tanrı figürinlerinde olduğu gibi IM ve onunla eşitlenen Hit. *ḫilan*-dır.

3.1.8. Kilden Hayvan Figürleri

3.1.8.1. Metin Yerleri

MUŠEN *ŠA* IM (kilden kuş)

CTH 393 Öy. I 7-8', 18', Öy. II 6'

CTH 398 Öy. I 2'

ANŠE *ŠA* IM (kilden eşek)

CTH 402 Öy. I 5'(1 adet)

CTH 425.2 Ay. III 35'

GUD IM/*uilna*- (kilden sığır)

CTH 409.1 Öy. I 44' (2 adet), Öy. II 3'

CTH 416.A Öy. I 41'

3.1.8.2. Yorum

Hitit büyü ritüellerinde kilden yapılan hayvan figürlerinin günah keçisi olarak ya da ritüel beyinin vekili olarak işlev gördükleri anlaşılmaktadır. İncelediğimiz metinlerde kilden kuş figürinlerinin yalnızca kuş gözlemcisi kâhinler tarafından yapılan ritüellerde kullanıldığı görülmüştür. Anniviyani'nin koruyucu tanrı için yaptığı ritüelde kuş gözlemcileri hangi kuşları izliyorlarsa bunların hepsinin kilden yapıldığı yazmaktadır. Hazırlanan bu figürler daha sonra bir sepetin ($^{GI/GIŠ}$*pattar*-) içine konarak ritüel beyinin yatağının altına yerleştirilir ve bir süre burada bekletilirdi. Daha sonra ise yere açılan çukurun içine konurdu. Kuş gözlemcisi kâhin (^{LÚ}MUŠEN.DÙ) Huvarlu ritüelinde de kuş gözlemcilerinin izledikleri tüm kuşlar kilden yapıldıktan sonra bu figürinler bir yağ kabının (^{DUG}DÍLIM.GAL) içine bırakılır ve üzeri kapatılırdı. Kuş figürlerinin her iki ritüelde de geri dönemeyecekleri bir yere konulmaları dikkat çekicidir.

Kilden eşek ise Arzavalı Alli'nin büyü ritüelinde ve kâhin Dandanku'nun ordudaki salgına karşı yaptığı ritüelde geçmektedir. Kilden kuş ya da kilden sığır figürlerinden farklı olarak kilden yapılan eşek figürünün *nakkušši*- olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Alli'nin büyü ritüelinde büyülenmiş insan güneş tanrısının karşısında

dururken kilden eşek figürünün de içinde olduğu kilden sembolleri ritüel uygulayıcısı güneş tanrısının karşısında tutar (*menaḫḫanda ep-*). Dandanku ritüelinde ritüel beyinin fakir olması durumunda canlı eşek yerine onun kilden figürininin kullanıldığı görülür. Burada eşek figürünün salgını düşman ülkesine götürmesi istenir.

Kilden sığır figürinlerinin kraliyet çifti için yapılan ritüelde ve Tunnaviya ritüelinde kullanıldığı tespit edilmiştir. Her iki ritüelin de kirliliğe karşı uygulanıyor olması dikkat çekicidir. Kraliyet çifti için yapılan ritüelde kilden sığır kurban edilirken (*ḫuek-*), Tunnaviya ritüelinde hastanın üzerinde tutularak büyünün yakarıldığı ve diğer ritüel malzemeleri ile birlikte bir sepetin içine konulduğu görülmektedir. Burada sığırın kötülüğü yüklendiği ve onun ritüel beyinden uzaklaştırılmasına hizmet ettiği anlaşılmaktadır.[833]

3.1.9. Kilden Uzuvlar

3.1.9.1. Metin Yerleri

***ŠA* IM SAG.DU (kilden baş)**

CTH 398 Öy. II 37

EME IM (kilden dil)

CTH 402 Öy. I 4'

CTH 404.1 I A Öy. II 15' (7 adet)

CTH 409.1 Öy. I 44' (12 adet)

3.1.9.2. Yorum

İncelenen büyü ritüeli metinlerinde ritüel uygulayıcılarının kimi zaman kilden yapılmış vücut uzuvlarına da başvurdukları görülmüştür. Bu malzemeler genellikle iyileştirilmesi istenen uzvun yerine geçmiş ve onların arındırılması için yapılan büyü uygulamalarına hizmet etmiştir. Kilden baş, yalnızca kâhin Huvarlu ritüelinde

[833] Sığırın Hitit büyü ritüellerinde ve kültüründe kullanımı hakkında detaylı bir inceleme için bkz. Haas, **Materia Magica I,** ss. 426-431; Ertem, **Boğazköy Metinlerine Göre Hititler Devri Anadolu'sunun Faunası,** TTK Basımevi, Ankara, 1965, (Fauna), ss. 40-61; Oğuz Soysal, "Ist das Hattische Wort für "Kuh" gefunden?", **AoF,** Cilt: 28, Sayı: 2, Akademie Verlag, Berlin, 2001, ss. 282-288.

geçmektedir. Fakat metin kırık olduğundan bu malzemenin ne şekilde kullanıldığı tam olarak tespit edilememektedir. Öte yandan ritüellerde en fazla başvurulan kilden uzuv dildir. Çalışmanın ikinci bölümünde de yer verdiğimiz üzere Hitit büyü ritüellerinde dil, büyünün aktarılmasındaki temel araçlardan biridir. Bu nedenle çeşitli malzemelerden yapılmış dil figürleri ve bunlara uygulanan çeşitli yöntemlerle kötü sözün/büyünün temizlenmesi amaçlanmıştır. İncelenen metinlerde, Arzavalı Alli'nin büyü ritüelinde kilden dillerle dolu yine kilden yapılmış sepetin içerisine çeşitli ritüel malzemelerinin konulduğu görülmektedir. Benzer şekilde Tunnaviya'nın kirliliğe karşı ritüelinde de yaşlı kadının 12 adet kilden dil figürünü geriye doğru büktükten sonra diğer malzemelerle birlikte sepetin içine bıraktığı görülür. Aile içi anlaşmazlıklara karşı Maştigga ritüelinde ise yaşlı kadın kilden 7 adet dil figürü hazırlar. Daha sonra ise bunları iki ritüel beyinin üzerinde sallar (*šēr arḫa u̯aḫnu-*) ve bir benzetme büyüsü yakarır.

CTH 404.1.I.A KBo 39.8 18'-20'[834]

18 *me-ma-i ḫa-aš-ši-ik-ke-et-te-en ku-e-da-ni* [(UD-*ti nu-u̯a ka-a-ša*)]

19 *a-pé-el* UD-*aš* EME$^{ḪI.A}$-*eš ki-nu-na-u̯a-ra-aš k*[(*a-a-ša ad-da-a-aš*)]

20 ^{D}UTU-*uš tar-ma-a-it na-aš-kán ḫa-aš-ši-i d*[(*a-a-i*)]

"(O) [(gün (birbirinize) hangi bedduaları ettiyseniz ve işte,)] o günün dilleri! Şimdi, iş[(te, baba,)] Güneş Tanrısı onları bağlasın!" Ve onları ocağa k[(oyar.)]"

3.1.10. Kilden Yiyecek Malzemeleri

3.1.10.1. Metin Yerleri

NINDA IM (kilden ekmek)

CTH 398 Öy. I 3', 48', 52', 63'

[834] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Miller, **Kizzuwatna Rituals,** ss. 61-107.

3.1.10.2. Yorum

Hitit büyü ritüellerinde kilden yiyecek hazırlanması oldukça nadir görülmektedir. Metinlerden yiyecek malzemelerinin genellikle replikalarının ya da figürinlerinin değil gerçek hallerinin kullanıldığı çıkarımını yapmak mümkündür. Ancak bir istisna olan kuş gözlemcisi kâhin Huvarlu ritüelinde içinde kilden ekmeğin de bulunduğu ritüel malzemeleriyle dolu sepet kraliyet çiftinin üzerinde ileri geri sallanarak onların uğursuz ve kötü sözlerden arınmaları için yakarıldığı görülmektedir. Bu durumda sepetin içindeki malzemelerin kötülüğü yüklenme yoluyla uzaklaştırma işlevi gördükleri söylenebilir.

3.1.11. Kilden Kaplar

3.1.11.1. Metin Yerleri

IM-*aš ḫupuuai-* (kilden *ḫupuuai*-kabı)

CTH 404.1.I.A Öy. II 55'

IM-*aš ḫuppar-* (kilden *ḫuppar*-kabı)

CTH 446 Ay. III 4'-5'

IM-aš *išnuri*-(kilden hamur teknesi)

CTH 404.1.I.A Ay. III 22'

CTH 404.1.II.A Öy. II 7', 30'

CTH 404.1.II.B Öy. II 10'

CTH 404.1.II.C_2 Öy. II 7'

***kurtali* IM-*aš* (kilden sepet)**

CTH 402 Öy. I 4' (1 adet)

^{DUG}GAL IM TUR (kilden küçük kupa)

CTH 402 Öy. I 6' (3 adet)

***ḫalinaš tešummiš* (kilden *tešummi-* kapları)**

CTH 416.A Öy. I 26', Ay. III 23', 31'

***ḫalinaš zeri* (kilden kadeh, kupa)**

CTH 416.A Ay. IV 34'

3.1.11.2. Yorum

İncelediğimiz metinlerde kilden yapılan kapların Maştigga, Alli, kraliyet çifti için yapılan ritüel ve bir evin kandan arındırılması ritüellerinde kullanıldığı görülmektedir.

^{DUG}*ḫupuu̯ai-* "kap, kase" anlamına gelmektedir.[835] İncelediğimiz büyü ritüeli metinlerinde bu kaba bira, şarap, KAŠ.GEŠTIN[836], *u̯alḫi-*[837], *tau̯al-*[838], *lima-*[839], *marnu-*[840], İ.DÙG.GA sıvılarının doldurulduğu ve ritüel uygulamalarında yalnızca içine sıvı konarak değil kabın kendisinin de bir sunu olarak tanrılara verildiği görülmektedir. Yalnızca aile içi anlaşmazlıklara karşı ritüelde kilden yapıldığı vurgulanan bu kaba, yaşlı kadın Maştigga az miktarda hamur koyar ve üzerine siyah kimyon (*kappaniyakán* GE$_6$) döker. Daha sonra ise bu kabı ritüel sahiplerinin üzerinde sallar ve benzetme büyüsünü söyler. "*Bu [(kil)] nasıl nehir kenarına geri [(gitmezse)], kimyon (nasıl) beyazlaşmaz ve o başka bir tohum olmazsa, bu hamur tanrıların [(kalın*

---

[835] Friedrich, **HWb,** s. 76; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 204; Puhvel, **HED A,** s. 384; Haas, **Materia Magica II,** ss. 751-752.

[836] Akk. *KURUN(N)U(M)* ile eşitlenen bu Sümerogram "bir çeşit bira ya da şarap" olarak tanımlanmaktadır. Christel Rüster ve Erich Neu, **Hethitisches Zeichenlexikon: Inventar und Interpretation der Keilschriftzeichen aus den Boğazköy-Texten,** StBoT, Cilt: 2, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1989, (HZL), s. 330; Biggs vd., **CAD K,** ss. 579-581.

[837] *u̯alḫi-*, *u̯alaḫi-* "ayinlerde kullanılan bir içki" olarak tercüme edilir. Bu içeceğin genellikle kült ve ritüel uygulamalarında geçtiği görülmektedir. Friedrich, **HWb,** s. 243; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 579. İncelediğimiz metinlerde *u̯alḫi*-nin geçtiği ritüeller ise şu şekildedir: CTH 404.5.II.A Öy. I 12', CTH 409.2.1.A Öy. I 17', Öy. II 6', 21', CTH 415.A Öy. II 69', CTH 415.B Ay. IIı 9', CTH 446 Öy. I 40', Öy. II 10', Ay. III 14', CTH 448 KUB 51.50 Öy. III 17', CTH 448.4.1.A.A Öy. 13', CTH 448.4.8 Ay. III 16', CTH 450.3.A Öy. 2', CTH 450.10.C Öy. II KUB 39.14+KBo 40.178+KBo 40.311 7', CTH 463.A 18' (*ḫuppar* kabıyla), CTH 463.B 12' (*ḫuppar* kabıyla).

[838] *tau̯al-* içeceği daha çok kült ile ilgili uygulamalarda kullanılmakta ve "bir bira çeşidi, alkollü bir içecek" olarak yorumlanmaktadır. Friedrich, **HWb,** s. 219; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** ss. 530-531; Tischler, **HEG T,** ss. 278-279.

[839] *lima-/limma-* "bir içki çeşidi"dir. Friedrich, **HWb,** s. 129; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 321; Tischler, **HEG L-M,** s. 60; Manfred Hutter, **Behexung, Entsühnung und Heilung: Das Ritual der Tunnawija für ein Königspaar aus Mittelhethitischer Zeit(KBoXXI 1- KUB IX 34-KBo XXI 6),** Universitätsverlag Freiburg Schweiz Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1988, (Behexung, Entsühnung und Heilung), s. 61.

[840] *marnu-/marnuu̯ant-* içececeği ile ilgili kabul edilen görüş onun bir bira çeşidi olduğudur. Ancak Ünal, bu içeceğin viskiye benzeyen bir içki olduğunu da öne sürmektedir. Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 341; Friedrich, **HWb,** s. 137; Tischler, **HEG L-M,** ss. 141-142; Güterbock vd.**, CHD L-N,** ss. 193-195. İncelediğimiz metinlerde *marnu*-nun geçtiği ritüeller şu şekildedir: CTH 404.5.II.A Öy. I 12', CTH 409.2.1.C Öy. 7', CTH 413.1.B Ay. IV 9', CTH 414 Ay. III 16', 35', Ay. IV 28', CTH 415.A Öy. II 68', CTH 415.B Öy. II 28', Ay. III 9', CTH 416.A Öy. II 24', Ay. III 15', Ay. IV 5', 23', CTH 446 Öy. I 40', Öy. II 10', Ay. III 14'.

ekmeğine (nasıl) giremezse, bu kötü dil de aynı şekilde (sizin) vücudunuza girmesin!"[841]

^{DUG}*ḫuppar*- "kase, kadeh, kap" anlamlarına gelmektedir.[842] İncelediğimiz diğer ritüel metinlerinden de anlaşıldığı üzere bir libasyon kabı olan *ḫuppar*-'ın kilden yapıldığı yalnızca bir evin kandan arındırılması ritüelinde görülmektedir. Burada suyla takdis edilen kuzu kurban edildikten sonra (*ḫattai*-) kanı kilden *ḫuppar*-kabına konularak yine kilden yapılmış kan tanrısının heykelinin önüne bırakılır. Böylece evin kötü kanının kara toprağa gitmesi ve arınmanın gerçekleşmesi sağlanırdı.

^{DUG}*išnura*- "hamur teknesi, hamurun yapıldığı" kap anlamına gelmektedir.[843] İncelediğimiz ritüellerde yalnızca Maştigga'nın aile içi anlaşmazlıklara karşı ritüelinde bu kabın kilden yapıldığı görülmektedir. Goetze, hamur teknesi yapımında kullanılan kilin genellikle nehir kenarından alındığı görüşündedir.[844] Ritüelde yaşlı kadın Maştigga hamur teknesinin içine yağ, kırmızı yün ve *karš*-tahılı[845] koyarak onu ritüel sahiplerinin giysilerinin altına yerleştirir. Daha sonra ise şöyle der: "*İşte [(Tanrı IŠ)]TAR'ın hamur teknesi! Ve o sizin için iyiliği, yaşamı özgür bıraksın! O kötü sözü ise aynı şekilde sizden yok etsin!*"[846] Burada İştar'ın hamur teknesi ritüel beyinin yaşadığı kötülüğün kefareti olarak tanrıçaya sunulmaktadır.

$^{GI/GIŠ/DUG}$*kurtal-/kurtali-/kurtalli*- "örgü işi bir kap, kasa, sepet, çit, küfe, sandık" olarak tercüme edilmektedir.[847] İncelediğimiz metinlerde yalnızca Arzavalı

---

[841] CTH 404.1.I.A Ay. III 1-7. Tercüme için bkz. Miller, **Kizzuwatna Rituals,** ss. 61-107.
[842] Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 202; Friedrich *stamnos'*a benzer olduğunu belirtir. Friedrich, **HWb,** s. 75; Tischler, **HEG A-K,** ss. 291-293; Haas, **Materia Magica II,** ss. 750-751.
[843] Friedrich, **HWb,** s. 89; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük**, s. 233; Tischler, **HEG I-K,** ss. 407-408; Haas, **Materia Magica II,** s. 753; Norbert Oettinger, **Die Militärischen Eide der Hethiter,** StBoT, Cilt: 22, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1976, (Die Militärischen Eide), s. 28.
[844] Goetze ve Sturtevant, **Ritual of Tunnawi,** s. 54.
[845] Bu tahıl, büyü ritüellerinde sıklıkla boşaltma ve kötülüğün yüklenmesi büyüsünde kullanım görmüştür. Öte yandan Hititler tarafından *karš*- tahılının hastalıklardan koruyucu (profilaktik) bir etkisinin olduğunun da düşünüldüğü anlaşılmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Harry A. Hoffner, **Alimenta Hethaeorum: Food Production in Hittite Asia Minor,** (Ed. Ernest Bender), AOS, Cilt: 55, AOS, New Haven-Connecticut, (Alimenta Hethaeorum), 1974, ss. 73-77; Haas, **Materia Magica I,** ss. 382-383. İncelediğimiz metinlerde *karš*- tahılının geçtiği yerler şu şekildedir; CTH 391.1 Öy. I 3', 8', Öy. II 4', Ay. III 8', 13', CTH 395 Öy. I 6', CTH 397.C Öy. 5'(1 avuç dolusu öğütülmüş *karš*-tahılı 1 *UP-NI karaš*), CTH 402, CTH 404.1 I A Ay. III 24', CTH 404.1 I B Ay. III 3', CTH 404.1 I C_3 14', CTH 404.1 II A Öy. II 32', CTH 409.2 1 A Öy. I 14'(1 avuç dolusu *karš*-tahılı 1 *UP-NI karaš*), Öy. II 19'(1 avuç dolusu *karš*-tahılı 1 *UP-NU karaš*), CTH 409.2 1 B Öy. I 10'(1 *ŠATU karš*-tahılı), CTH 415 A Öy. II 44', CTH 429 Öy. I 12', Öy. II 50', CTH 433.1 Öy. I 2', CTH 433.2 Ay. III 2', 8', CTH 433.3 Ay. III 20'(*taršant karš*- kızartılmış *karš*- tahılı), CTH 448 KBo 57.34 x+1'.
[846] CTH 404.1.I.A KBo 39.8 Ay. III 26'-28'.
[847] Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 300; Puhvel, **HED K,** s. 227; Tischler, **HEG I-K,** ss. S. 663. Cohen, *kurtali*-nin Akadça *NABBU* "kevgir, sepet" ile eş anlamlı olduğunu öne sürmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Yoram Cohen, "Hittite $^{GIŠ/GI}$*kurtal(i),* Akkadian *NAB-BU*, and the Cuneiform Sign NAB", **JAOS,**

Alli'nin büyü ritüelinde kilden dillerle dolu (*šū*) bir adet kilden sepetin ritüel malzemeleri içinde sayıldığı görülmektedir. Yine aynı ritüelde kilden yapılmış "kupa, kadeh, bardak" anlamına gelen ^{DUG}GAL'den 3 adet kullanıldığı okunmaktadır. Ancak bu malzemelerin kullanımı ile ilgili bir çıkarım yapmak zordur.

Kraliyet çifti için yapılan ritüelde ise kilden *tešummi*- ve *zeri*- kapları kullanılmaktadır.[848] *ḫalina*- kilinden yapılan *tešummi*- kapları *tarlipi*-olarak adlandırılan bir sıvı ile doldurulur[849] ve hemen ardından "*ve biz onu kan olarak çağırırız* (*taruenimāt ēšḫar*)" ifadesi geçer. Daha sonra bu kaplar krala ve kraliçeye verilir. Ardından ritüel uygulayıcısı bu kapları ve kral ile kraliçeye verdiği diğer ritüel malzemelerini onlardan geri alarak yerde kazdığı çukura gömer. Yine aynı ritüel metninin arka yüzünde ise ritüel uygulayıcısının "kap, bardak" anlamına gelen kilden *zeri*-[850] kaplarını tuttuğu ve kral ile kraliçenin bunların içine tükürdüğü (*allapaḫ*-) okunmaktadır.[851] Ardından ise kötülüğün aktarıldığı bu kapların kurşundan kapaklarla kapatıldığı yazmaktadır. Burada kral ve kraliçenin tükürme yoluyla yaşadıkları olumsuz durumu kabın içine aktardıkları ve muhtemelen bu olumsuzlukların tekrar gün yüzüne çıkmasını engellemek için kapların en sağlam metallerden biri olan kurşundan kapaklarla (*ištappulišeta*[852] *šuliyaš ta ištapḫé*) kapatıldığı görülmektedir.

3.1.12. Kilden Figürler ve Diğer Malzemeler

3.1.12.1. Metin Yerleri

***ŠA* IM *Ú-NU-UT-TE* (kilden malzemeler, aletler)**

CTH 402 Öy. II 63'

Cilt: 126, Sayı: 3, AOS, 2006, ss. 419-423; Haas, **Materia Magica II,** s. 755; Rieken, **Nominalen Stammbildung,** ss. 433-435.

[848] Ünal, *tešummi-, zeri*- ve ^{DUG}GAL kaplarının aynı anlama geldiklerini öne sürmektedir. Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 535.

[849] Kırmızı renkte olan bu sıvıyı Haas, bir kehanet malzemesi olarak değerlendirir. Detaylı bilgi için bkz. Haas, **Materia Magşca II,** s. 780.

[850] Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 606; Puhvel, **HED H,** s. 32 ve s. 145.

[851] Hitit büyü ritüellerinde tükürme eylemi pek çok anlam taşıyabiliyordu. Tükürük, bir ilaç gibi kullanılmasının yanında büyüleme aracı, ritüel beyini temsil eden bir parça ya da kötülüğü uzaklaştıran bir vekil olarak da algılanabilmekteydi. Konu hakkında detaylı bir inceleme için bkz. Haas, **Materia Magica II,** ss. 562-567.

[852] Haas, **Materia Magica II,** s. 753.

ALAM IM (kilden heykel)

CTH 402 Öy. I 2', 8', 10', 29'

CTH 408.A Öy. I 11', 26'

CTH 408.B Öy. 27'

CTH 417.1.A Öy. I 5'(1 adet), 7'

CTH 425.1 KUB 54.65 Bo 1582 Öy. I 10'

***šenuš ŠA* IM (kilden figür)**

CTH 409.1 Öy. I 44' (2 adet), Öy. II 63' (1 adet iki kez geçiyor)

CTH 418 Öy. II 31' (9 adet)

***šepíuš* IM-*aš* (kilden *šepí*-)**

CTH 403.2.A Öy. I 3' (2 adet)

***taluppi*- (büyüde kullanılan kil veya hamurdan nesne)**

CTH 433.1 Öy. I 3' (kilden *taluppi*n IM), 17' (kilden *taluppin* IM)

***ḫurli*- (kilden yapılmış bir çeşit figür)**

CTH 429 Ay. III 37', Ay. IV 31'

ANŠE.KUR.RA ^{GIŠ}GIGIR *ŠA* IM (kilden atlı arabalar)

CTH 408.A Öy. I 12'

CTH 408.B Öy. 10', 16'

^{GIŠ}*intaluzi* IM (kilden kürek, tereyağı kaşığı, kapı eşiği)

CTH 402 Öy. I 5'

^{GIŠ}*ḫaḫra* IM (kilden bahçıvan tarağı, tırmık)

CTH 402 Öy. I 5'

***ua̯uarkima ŠA* IM (kilden kapı söğesi, menteşe)**

CTH 409.1 Öy. I 44'(2 adet)

CTH 409.2.4.A 3'

CTH 409.2.4.B Öy. 1', 15'

***ŠA* IM *purpuran* kilden top**

CTH 398 Öy. I 48", 52", 55" (*ŠA* IM *purpuran* kilden top)

IM.GID.DA (kilden uzun tablet)

CTH 413.1.A Ay. 31' (1 adet)

CTH 413.1.B Öy. II 36' (1 adet)

CTH 450.A Ay. 3' (1 adet)

CTH 450.7 A Ay. 29' (1 adet)

CTH 450 Fragman 5 1' (1 adet)

3.1.12.2. Yorum

"Alet" anlamına gelen Akk. *UNŪTU*[853] Hitit büyü ritüeli metinlerinde metal, balmumu, ahşap gibi çeşitli malzemelerle birlikte geçmektedir. "*ŠA* IM *Ú-NU-UT-TE"* Arzavalı Alli'nin büyü ritüelinde kullanılan kilden malzemeleri ifade etmek için kullanılmıştır.

Kilden hazırlanan heykeller arasında en fazla kullanım gören, Hititçe *ešri-/eššari-*, Akk. *ṢALMU* ile eşitlenen ve "şekil, form, imge, simge, temsil, heykel" anlamlarına gelen "ALAM" Sümerogramıdır.[854] İncelediğimiz metinlerde kilden heykellere genel olarak karşı büyü ya da büyünün çözülmesi ritüellerinde başvurulduğu görülmektedir. Öte yandan kilden yapılan bu temsillerin tamamının insan heykelleri olması da dikkat çekicidir. Metinlerde herhangi bir nesne ya da tanrıya ait kilden heykele (ALAM) rastlanmamıştır. Arzavalı Alli'nin büyü ritüelinde yaşlı kadının kilden yaptığı 5 adet heykel, büyücü insanların heykelleridir ve bunlar tanrıların karşısına çıkarılır. Daha sonra ise heykellere bir takım büyüsel uygulamalar yapılır. Pupuvanni ritüelinde de kötü insanın ve ritüel beyinin kilden heykellerinin yapıldığı görülmektedir. Nikkaluzzi adındaki kadın tarafından kralın düşmanına yapılan büyü ritüelinde ise 2 adet heykel kullanılır. Bunlardan biri sedir ağacındandır[855] ki bu düşmanın heykelidir diğeri ise Hitit kralının kilden heykelidir. Metnin devamı kırık olmasına rağmen düşman heykelinin oldukça yumuşak bir ağaç olan sedirden yapılırken Hitit kralınınkinin kilden yapılması kesinlikle sembolik bir anlama sahiptir. Öte yandan bu heykellerin ateşe atılması durumunda da düşman heykeli yanıp kül olurken Hitit kralınınki sertleşerek daha güçlü hale gelecektir.

šena- "figür, model, büyücülükte bir nesne veya insan yerine kullanılan figür, vekil, kukla" anlamlarına gelir ve vekil anlamındaki Akk. *PŪḪU* sözcüğü ile eşitlenir.[856] Öte yandan bu kelimenin antropomorfik figürin olarak da tercüme edildiği

[853] Rüster ve Neu, **HZL,** s. 369; Biggs vd., **CAD U-W,** ss. 172-178.
[854] Friedrich, **HWb,** s. 44; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 122; Puhvel, **HED E-I,** Cilt: 2, ss. 313-315.
[855] Sedir ağacı hakkında detaylı bilgi için bkz. Ertem, **Flora,** ss. 82-89; bu ağacın Hitit büyü ritüellerindeki kullanımı için bkz. Haas, **Materia Magica I,** ss. 277-281.
[856] Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 475; Friedrich, **HWb,** s. 190.

bilinmektedir.[857] *šena-* figürinlerinin Hitit büyü ritüellerinde olumlu büyü uygulamasında ve bir vekil gibi işlev görerek kötülüğü üzerine almada (günah keçisi) başvurulduğu görülmektedir.

Öte yandan kilden *šena-* yapılması Hitit yasalarına göre kara büyüdür ve kralın mahkemesine çıkacak kadar ciddi bir suçtur. Yasaların 111. paragrafı 20. satırında *šena-* figürünün yapılması ile ilgili şu satırlar geçmektedir.

"*[Eğer] kilden bir insan [sureti]ne (šeni purut) biri biçim verirse <bu> büyü<dür> <ve> kralın adalet mahkemesi <için bir durumdur>."*[858]

İncelediğimiz metinlerde Tunnaviya'nın kirliliğe karşı ritüelinde kilden 2 adet *šena-*figürü yapılır ve sepetin içine konur. Daha sonra ise yaşlı kadın, bunları ritüel beyinin üzerinde tutarak devamlı surette yakarır (*ḫukmaišma ḫukkiškizzi*). Aynı ritüelde, ritüel beyi yıkanmaya gittiğinde yaşlı kadın da vekil olan kilden *šena-* figürünü içeriye gönderir ve onu ritüel beyinin ayaklarının altına koyar. SUḪUR.LÁ- oda hizmetçisi kadın ise ritüel beyini devamlı surette tarar.[859] Bu uygulamada yıkanma ve taranma suretiyle ritüel beyinin kirliliği *šena-* figürüne aktarılmış olur. Yaşlı kadının söylediği arındırma büyüsü de bu görüşü destekler niteliktedir.

CTH 409.1 KUB 7.53+KUB 12.58 Ay. III 1'-5'[860]

1 *na-aš-ta* ^{SAL}ŠU.GI *an-da ki-iš-ša-an me-ma-i*

2 *ka-a-ša-kán* NÍ.TE *ḫu-u-ma-an-da ša-aḫ-ḫi-iš-ki-mi*

3 *nu-uš-ši-kán kat-ta ki-ša-a-an e-eš-du i-da-lu*

4 *pa-ap-ra-tar al-u̯a-za-tar a-aš-ta-ia-ra-tar* DINGIR^{MEŠ}*-aš*

5 *kar-pí-iš ag-ga-an-ta-aš ḫa-tu-ga-tar*

"Ve şimdi yaşlı kadın (şöyle) konuşur: İşte, vücudunun tamamını temizliyorum. Ve onun altında olsun kötü kirlilik, büyü, günah, tanrıların öfkesi, ölü ataların korkusu!"

[857] Güterbock vd.**, CHD Š,** Cilt: 3, s. 370.
[858] Imparati, s. 127.
[859] Hitit büyü ritüellerinde tarama yoluyla arındırma hakkında detaylı bilgi için bkz. Goetze ve Sturtevant, **Ritual of Tunnawi,** ss. 88-89.
[860] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Goetze ve Sturtevant, **Ritual of Tunnawi,** ss. 4-26; Lorenz ve Taş, ss. 45-48.
[860] Trabazo, **Textos Religiosos Hititas,** ss. 520-541; Oettinger, **Die Militärischen Eide,** ss. 6-15.

Bir yabancının kraliyet çiftine karşı suç işlemesinin ardından yapılan ritüelde ise 9 adet *šena*-figürünün kullanıldığı anlaşılmasına rağmen metin kırık olduğu için bu figürlerin kullanım amaçları ile ilgili bir çıkarım yapmak oldukça zordur.

Yapılan incelemede kimi kil malzemelerin uygulanan ritüelin amacına ve içeriğine özgü olduğu tespit edilmiştir. Örneğin; *Hannahanna* için Mallidunna ritüelinde kerpiçten tuğla (SIG_4) iç odaya konulurken kilden *šepí* hazırlandığı görülmektedir.

Av çantasının koruyucu tanrısı için yapılan ritüelde ise *taluppi*-'nin[861] kilden yapıldığı açıkça belirtilmektedir. Bu ritüel esnasında kuş gözlemcisi kâhinlerin hepsinin ellerinde kilden *taluppi* ve yağlı ekmeğin yağını tuttukları yazmaktadır. Lanete karşı yapılan ritüelde ise ağız, dil, 12 diş ve kilden *ḫurli*-figürünün her biri için 1 adet kalın ekmeğin (NINDA.GUR_4.RA) bölünerek tanrılara sunulduğu görülür. Kilden atlı arabalar büyüye karşı Pupuvanni ritüelinde kullanılmaktadır. Metinde hem büyü yapan kötü adamın hem de büyülenen ritüel beyinin çeşitli eşyalarıyla birlikte at arabalarının da kilden yapıldığı anlaşılmaktadır. Yalnızca Arzavalı Alli'nin büyü ritüeline özgü kil malzemeler ise kilden kürek ve tırmıktır. Son olarak yaşlı kadın Tunnaviya ritüellerine özgü kil malzeme ise kapı menteşesidir. Hem kirliliğe karşı yaptığı ritüelde hem de *taknaz da*-ritüelinde Tunnaviya'nın bu malzemeyi kullandığı görülmektedir. *taknaz da-* ritüelinde kilden menteşe ile benzetme büyüsü yapılmaktadır.

CTH 409.2.4.B Öy. I 1-8[862]

1 [EGIR]-*ạn-da-ma-az* [GIŠ]*u̯ạ-u̯a-ar-ki-ma-an ŠA* IM *da-a-i*

2 [(*na-an*)]-*ši-kán A-NA* SAG.DU-*ŠU an-da ap-pí-iš-ki-iz-zi*

3 [SALŠU].GI-*ma ki-iš-ša-an ḫu-uk-ki-iš-ki-iz-z*[*i*]

---

4 [GIŠ*u̯a-u̯*]*a-ar-ki-ma-aš ta-me-tar-u̯a-an-za* EGIR-*an ki-e-da-ni tar-ru-u p*[*a-ra-a-an*]

5 [*ki*]-*e-da-ni tar-ru-u pa-ra-a-an iš-táp-pí-ir* EGIR-*an da-ma-*[*aš-šir*]

---

[861] *taluppa-/taluppi*- "büyüde kullanılan kil veya hamurdan bir nesne, ufalanmış ekmek" anlamlarına gelmektedir. Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** ss. 506-507; Tischler, kelimenin "lavaş, ekmek parçası ya da kil kırıntıları" anlamlarına geldiğini öne sürmektedir. Tischler, **HEG T, D/1,** ss. 66-67.

[862] Metnin tamamının transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Hutter, **Behexung, Entsühnung und Heilung,** ss. 42-47.

6 [*m*]*a-aḫ-ḫa-an-ma-aš-ša-an* ^{GIŠ}IG ^{GIŠ}*u̯a-u̯a-ar-ki-mi ú-e-*[(*eḫ-zi*) *i-da-a-lu-uš*]

7 [UD]-*az ma-ni-in-ku-u̯a-an-za* MU-*za* DINGIR^{MEŠ}*-aš kár-pí-iš pa-an-*[*ga-u-u̯a-aš* EME-*aš*]

8 KASKAL-*az* EGIR-*pa ne-*[(*ia*)-*ru*]

"[Bundan] sonra ise o kilden bir *u̯au̯arkima*-kapı söğesi/menteşe alır. [(Ve onu)] onun başında devamlı surette tutar. [Yaş]lı kadın ise devamlı surette şöyle yakarı[r:] [Güç]lü menteşe, biri bu nefesi büyük oranda [alır,] [on]lar için bu nefesi bloke etti ve arkasından onu bas[tırdı.] Kapı [n]asıl menteşesinin etrafında dö[(nerse,) kötü] [gün], kısa yıl, tanrıların öfkesi, hal[kın dedikodusu/kötü sözleri] yolu(ndan) geri dön[(sü)n!]"

purpura-/purpuri- "top, topak, yuvarlak, yumru" anlamlarına gelmektedir.[863] Süm. NINDA determinatifi ile birlikte kullanıldığı zaman ise yuvarlak ya da top biçiminde ekmeği ifade eder.[864] Huvarlu ritüelinde farklı malzemelerden yapılan *purpura*-ya başvurulduğu görülmektedir. Bunlardan biri de nehir kenarından alındığı özellikle belirtilen kil ile yapılmış olandır. Oluşturulan bu kilden topu yaşlı kadın kral, kraliçe ve saraya bastırmak (*anda damaš-*) suretiyle kötülüğü ve hastalığı alır. Daha sonra ise şöyle der: *"Tanrılar sarayda uğursuz sözlerin ardını gördüklerinde, ve bunu ne saray ne de insan ortadan kaldıramadığında, o zaman bu nehir kıyısının balçığı/kili onun üstesinden gelir. Ve onu nehir kenarına geri bıraksın; ve o kendisi kara toprağın üstesinden gelsin!"*[865]

Kilden uzun tablet ifadesinin yalnızca temel atma ritüeli ve ölüm ritüelinde geçtiği görülmektedir. Her iki metinde de bir adet kilden uzun tablet ifadesine yer verildikten sonra "bitti (*QA-TI*)" ya da "bitmedi (*Ú-UL QA-TI*)" ifadeleri geçmekte ve ritüelin ne için yapıldığının belirtildiği görülmektedir.

---

[863] Friedrich, **HWb,** s. 173. Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 424; Güterbock vd., **CHD P,** s. 389.

[864] Hoffner, **Alimenta Hethaeorum,** ss. 178-179; Hatçe Baltacıoğlu, "Hitit Yazılı Kaynaklarında ve Görsel Sanatlarında *purpura-, purpuri-",* **Anadolu (Anatolia),** Sayı: 41, AÜDTCF Yayınları, Ankara, 2015, s. 240.

[865] CTH 398 Öy. I 50-54. Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Bawanypeck, **Die Rituale der Auguren,** ss. 21-37.

3.2. HAMUR VE HAMURDAN MALZEMELER

3.2.1. *išna-/eššana-/iššana-*

3.2.1.1. Metin Yerleri

CTH 397.C	Öy. 2' (arpa unundan hamur *ŠA* ZÌ.DA ŠE *išnan*), 5' (arpa unundan hamur *ŠA* ZÌ.DA ŠE *išni*), 8' (arpa unundan hamur *ŠA* ZÌ.DA ŠE *išni*)
CTH 404.1.I.A	KBo 39.8 Öy. II 21', 23', 25', 56' (az miktarda hamur *išnaš tepu*), Ay. III 5', 21'
CTH 404.1.I.C$_2$	Öy. II 14' (az miktarda hamur *išnan tepu*)
CTH 404.1.II.A	Öy. I 34', 35', 37', Öy. II 8' (az miktarda hamur *tepu*), 29'
CTH 404.1.II.B	Öy. II 11' (az miktarda *tepu*), 18', 38'
CTH 404.1.II.C$_2$	Öy. II 8' (az miktarda *tepu*)
CTH 404.1.II.D$_2$	Öy. II 21'
CTH 404.1.III	Öy. II 35'
CTH 409.1	Öy. II 3'
CTH 433.2	Öy. I 15' (hamurdan küçük bir parça *iššanaš* TUR^{TIM})

3.2.1.2. Yorum

Hititçe *išna-/iššana-/eššana-* olarak geçen hamur,[866] büyü ritüellerinde yiyecek malzemesi olarak ekmek yapımında kullanılması dışında çeşitli figürlerin hammaddesi olarak da işlev görmüştür. Biz bu çalışmada özünde farklı hammaddeye sahip fakat büyüsel uygulamalar için hamurdan yapılan malzemeleri ele alacağız. Öte yandan kabul edilmelidir ki hamurdan yapılan ekmek ve çeşitli yiyecekler de büyü ritüellerinin önemli bir parçasını oluşturur fakat tezin içeriğine hizmet etmediği için bu grubun ayrı bir çalışmada değerlendirilmesi uygundur.

[866] Friedrich, **HWb,** s. 89; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 226; Tischler, **HEG I-K,** ss. 406-407; Puhvel, **HED 1-2,** ss. 381-385.

Hitit büyü ritüellerinde çeşitli figürlerin şekillendirilmesinde başvurulan hamur, genellikle çiğ olarak kullanılmıştır. Pişmiş hamurun ise sıklıkla ekmek olarak tanrılara yapılan sunumlarda kullanıldığı görülür.[867] Metinlerde hamurdan yapılan ritüel malzemelerinin kilden, metalden ya da yünden hazırlananlara göre oldukça az sayıda kullanılması dikkati çekmektedir. Bu durum büyü ritüellerinde hamurun özellikle ekmek olarak bir sunu malzemesi şeklindeki kullanımının daha yaygın olduğu görüşünü destekler niteliktedir. Öte yandan kil, metal ya da yün malzemelerin hamura nazaran daha sağlam olmaları da ritüel uygulamasında tercih edilmelerine neden olmuş olabilir.

İncelediğimiz metinler arasında hamur kelimesinin tek başına ya da yoğurulan (*šalk-/šalak-*) hamur şeklinde geçtiği görülmüştür. Çözme büyüsü ritüelinde yaşlı kadın Hebatarakki arpa unundan hamurun içine köpek pisliği (UR.GI$_7$-*aš šalpān*)[868] başta olmak üzere, keçinin bir uzvunu (*ŠA* UZ$_6$ *pānkur*), alçıyı ($^{NA}_4$IM.BABBAR), kıvırcık lahanaya benzeyen ve yenilebilen bir bitkiyi (*kalu̯išna-*), *tapalkuštana-*bitkisini, *ḫaḫḫašitti-*bitkisini, *eu̯an-*arpayı, çalı çırpı/bitki kalıntısı/yaban otunu (*ḫašduer-)* ve ağaç yeşilliklerinin çiçeklerini (GIŠ-*ru̯aš ḫaḫḫallaš alil*) karıştırır. Daha sonra ise öğüterek un haline getirdiği *karš-*tahılını yoğurduğu görülür.

Öte yandan hamurun aile içi anlaşmazlıklara karşı Maştigga ritüelinde iki şekilde kullanıldığı tespit edilmiştir. Bunlardan ilki arındırılacak ritüel beylerinin üzerine su serpilmesi (*šarā papparš-*) ve hemen ardından ise ritüel için hazırlanan hamurun üzerlerinde ileri geri sallanmasıdır (*šēr arḫa u̯aḫnu-*). Burada amaç kötü sözlerin hamura yüklenmesi olmalıdır. Çünkü metinde bu işlemin ardından yaşlı kadının hamuru ocağa koyduğu yazmaktadır. Aynı şekilde kirliliğe karşı Tunnaviya ritüelinde de hamur, ritüel beyinin üzerinde yaşlı kadın tarafından ileri geri sallanır ve aynı esnada büyü yakarılırdı.

Hitit ritüellerinde hamurla yapılan bir diğer uygulama ise benzetme büyüsüdür. Aile içi anlaşmazlıklara karşı Maştigga ritüelinde az miktarda hamurun *ḫupuu̯ai-*kabının içine konulduktan sonra üzerine siyah kimyon (*kappani-* GE$_6$) döküldüğü (*anda šuḫḫa-*) ve kabın ritüel beylerinin üzerinde ileri geri sallandığı görülür. Bu esnada yaşlı kadın benzetme büyüsünü yakarır.

---

[867] Albertine Hagenbuchner, **Massangaben Bei Hethitischen Backwaren,** DBH, Cilt: 1, Verlag der TU, Dresden, 2002, s. 14.

[868] Köpek, keçi ve domuz pisliğinin büyüde kullanımı için bkz. Haas, **Materia Magica I,** ss. 530-531.

CTH 409.1.I.A Ay. III 1'-7'[869]

1 [(*na-at-kán* MUNUSŠU.GI *A-NA* 2 *BE-EL* SÍSKUR *še-er ar-ḫa*)]

2 *˹u̯a-aḫ˺-nu-zi nu ˹ki-iš-ša-an me-ma-i˺ ka-a-aš-u̯a* [(IM-*aš*)]

3 *ma-a-aḫ-ḫa-an* {*ma-a-aḫ-ḫa-an*} *u̯a-ap-pu-*[(*i*)] EGIR-*pa Ú-˹UL˺* [(*pa-iz-zi*)]

4 *kap-pa-ni-ia-u̯a ḫar-ki-i-e-eš-zi Ú-UL nu-u̯a-ra-at-z*[(*a*)]

5 *da-ma-i* NUMUN-*an* ˹*Ú*˺*-UL ki-ša-ri iš-na-aš-ma-u̯a-˹kán˺*

6 *ka-a-aš* DINGIR^{MEŠ}*-aš* ^{NINDA}[(*ḫ*)]*ar-ši Ú-UL pa-iz-zi ke-e-da-ša-u̯a-aš-ša-an*

7 *i-da-a-lu-uš la-a-la-aš QA-TAM-MA tu-e-ek-ki le-e pa-iz-zi*

"[(Ve yaşlı kadın onu iki ritüel beyinin üzerinde ileri geri sallar. Ve şöyle der: Bu [(kil)] nasıl nehir kenarına geri [(gitmezse)], kimyon (nasıl) beyazlaşmaz ve o başka bir tohum olmazsa, bu hamur tanrıların [(kalın ekmeğine (nasıl) giremezse, bu kötü dil de aynı şekilde (sizin) vücudunuza girmesin!"

Son olarak ^{D}LAMMA ^{KUŠ}*kuršaš-*[870] av çantasının koruyucu tanrısı için yapılan ritüelde hamurdan küçük bir (porsiyon?) (*iššanaš* TUR^{TIM}) ifadesi geçmekte fakat metin kırık olduğu ve devamında onunla ne yapıldığına dair herhangi bir bilgiye yer verilmediği için ritüelde hamurun ne şekilde bir işlevi olduğu bilinememektedir.

3.2.2. Hamurdan Hayvan Figürleri

3.2.2.1. Metin Yerleri

***išnaš* MUŠEN (hamurdan kuş)**

CTH 393 Öy. I 27', 33'

---

869 Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Miller, **Kizzuwatna Rituals,** ss. 61-107.

870 ^{KUŠ}*kurša-* "av çantası", Hitit toplumunda tapım gören koruyucu tanrılar arasındaydı. Bu çantanın sığır, koyun ve keçi olmak üzere en az üç farklı hayvan derisinden yapıldığı düşünülmektedir. *Kurša-* Hititler için bereketi, bolluğu, verimliliği ve iyiliği sembolize ediyordu. Eski Hitit döneminde Hattuşa'da *kurša-* adına yapılmış bir tapınağın olduğu da metinlerden anlaşılmaktadır. Ancak zaman içinde av çantası koruyucu tanrının sembolüne (atribü) evrilmiş ve imparatorluğun çöküşüne kadar önemini korumuştur. ^{KUŠ}*kurša-* hakkında detaylı bilgi için bkz. Popko, **Kultobjekte,** ss. 108-115; Volkert Haas, "Kompositbogen und Bogenschiessen als Wettkampf im Alten Orient", **Nikephoros,** Sayı: 2, Weidmann, Hildesheim, 1989, (Kompositbogen), ss. 27-41; McMahon, **Tutelary Deities,** ss. 250-254; Hatice Gonnet, "Un rhyton en forme de *kurša* hittite", **FsImparati,** Eothen, Cilt: 11, Cilt: 2, (Ed. Franca Pecchioli Daddi ve Stefano de Martino), LoGisma, Firenze, 2001, ss. 321-327; Hans G. Güterbock, "The Hittite *Kursa* Hunting Bag", **Essays in Ancient Civilization Presented to Helene J. Kantor,** (Ed. Albert Leonard ve Bruce Beyer Williams), The Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago-Illinois, 1989, ss. 113-124. ^{D}LAMMA ^{KUŠ}*kuršaš* için bkz. Bawanypeck, **Die Rituale der Auguren,** ss. 185-187.

***išnaš laḫanzanaš*MUŠEN (hamurdan *laḫanzana*-kuşu)**

CTH 450.12-13.A Öy. II 11'

***išnaš* ŠAḪ.TUR (hamurdan domuz yavrusu)**

CTH 409.1 Öy. I 48'

CTH 409.2.2.A Ay. III 24', 26-27'

CTH 409.2.2.D Ay. III 5'

CTH 409.4.2.A Öy. II 44'

3.2.2.2. Yorum

Hamurdan yapılmış hayvan figürinleri arasında kuş, bir çeşit ördek ve domuz yavrusu bulunmaktadır. Her biri kullanıldığı ritüele özgü olan bu malzemelerden ilki olan hamurdan kuşun Anniviyani tarafından yapılan koruyucu tanrıyı çağırma ritüelinde kullanıldığı görülmektedir. Metne göre Anniviyani içinde kilden kuşların ve çeşitli ritüel malzemelerinin olduğu sepeti tutarken bir kız çocuğunun (DUMU.MUNUS *šuppeššaran*)[871] evin kapısına götürüldüğü ve onun elinde hamurdan bir kuş tuttuğu yazılmaktadır. Daha sonra ise evin kapısında duran kız "Dışarıya gel ^{D}LAMMA *lulimi*, içeriye gir ^{D}LAMMA *innaua̯rant"*[872] diye seslenir. Bunun ardından ritüel malzemeleri ile birlikte diğer kişiler dağa giderken kız çocuğu elindeki hamurdan kuş ile içeriye girer ve onu kurban masasına ya da evin penceresine bırakır. Burada kız çocuğu ve hamurdan kuş ile ^{D}LAMMA *innaua̯rant*- arasında bir bağlantı olduğu düşünülebilir.

*laḫḫanza*MUŠEN bir ördek türü olarak tercüme edilmektedir.[873] Bu kuşun denizde ya da deniz kenarında yaşadığı KUB 43.60 Öy. I 12-13 satırlarında "*Eğer o denizden ise laḫḫanza-ördeğin onu almasına ve yerine koymasına izin ver!"* cümlelerinden anlaşılmaktadır.[874] Öte yandan incelediğimiz metinlerde ölüm ritüelinin

[871] Haas, kız çocuğu motifinin Hitit büyü ritüellerinde potansiyelin harekete geçirilmesi için kullanıldığını öne sürmektedir. Kız çocuğunun geçtiği ve tanrıça Uliliyaşi'ye yapılan ritüel metni için bkz. Haas, **Materia Magica II,** ss. 552-553.
[872] CTH 393 VBoT 24 Öy. I 28'-29'.
[873] Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 309; Güterbock vd., **CHD L-N,** ss. 6-7.
[874] CTH 457.7.1 Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Hoffner, **A Scene in the Realm of the Dead**, ss. 191-199; Harry A. Hoffner, "Thoughts on a New Volume of a Hittite Dictionary", **JAOS,** Cilt: 120, Sayı: 1, AOS, 2000, s. 73; Alfonso Archi, "The Soul has to Leave the Land of the Living", **JANER**, Cilt: 7, Sayı: 2, Brill, Leiden-Boston, 2007, ss. 169-195.

13. gününde 30 adet *laḫḫanza*- kuşu figürü yapıldığı ve bunlardan 10 tanesinin hamurdan olduğu belirtilmektedir. Yine aynı metnin devamında ise "*Eğer laḫḫanza-ördek zamanı değils[e] ve ḪURRI-toy kuşlarını yakalarlar*."[875] ifadesi geçmektedir. Buradan *laḫḫanza*-nın kış aylarında Hatti ülkesinde görülmeyen bir kuş türü olduğu anlaşılmaktadır.[876]

Hamurdan hayvan figürinlerinin sonuncusu ise domuz yavrusudur ve yaşlı kadın Tunnaviya'nın kirliliğe karşı, kral ve kraliçe için yapılan *taknaz da*- ve sığır ritüellerinde bu malzemeyi kullandığı görülür. Kirliliğe karşı Tunnaviya ritüelinde hamurdan domuz yavrusu diğer ritüel malzemeleri ile birlikte sepetin içerisine konulduktan sonra yaşlı kadın tarafından alınarak ritüel beyinin üzerinde tutulur ve domuz yavrusunun büyüsü (*ŠA* ŠAḪ.TUR *ḫukmain ḫuek*-) yakarılırdı. *taknaz da*- ve sığır ritüelinde ise canlı domuz yavrusu dışarıya salınırken hamurdan yapılan içeride tutulurdu. Dışarıya giden domuz ritüel beyinin tüm kötülüğünü, hastalığını ve olumsuzluğunu alıp götürürken, hamurdan domuz yavrusuna ise iyilik, yaşama gücü ve olumlu durumlar yüklenirdi. Öte yandan yapılan incelemede her iki ritüelde de "*tanrı Panunta'nın yavru domuzu*" ifadesinin geçtiği görülmüştür. Tanrı Panunta ile ilgili bilgilerimiz kısıtlı olsa da Hutter, onun domuzla olan ilişkisi sebebiyle kitonik bir doğası olduğunu ve domuzun çoğunlukla kötülüğün yeraltına gönderilmesinde taşıyıcı rolünü üstlendiğini öne sürer.[877] Tunnaviya'nın ritüelinin de kral ve kraliçeyi ölümden kurtarmak için yapılması bu görüşü destekler niteliktedir.

3.2.3. Hamurdan Vücut Uzuvları

3.2.3.1. Metin Yerleri

EME *išnaš* (hamurdan dil)

CTH 404.1.I.A Öy. I 30' (2 adet), Öy. II 8', 10'

[875] CTH 450.12-13.A KUB 39.7 Öy. II 13'-14'.

[876] Güterbock vd.**, CHD L-N,** s.7. *laḫḫanza*-^{MUŠEN} ile ilgili detaylı bir tartışma için bkz. Jaan Puhvel, "Of Loons and Legumes", **FsHoffner,** (Ed. Richard Beal, Gary Beckman ve Gregory Mcmahon), Eisenbrauns, Winona Lake-Indiana, 2003, ss. 325-328.

[877] Hutter**, Behexung, Entsühnung und Heilung,** ss. 122-123; Mouton'un Hitit dünyasında domuz simgesini detaylı bir şekilde incelediği makalesi için bkz. Alice Mouton, "Le rituel de Walkui (KBo 32.176): quelques réflexions sur l'adéesse de la nuit et l'image du porc dans le monde hittite", **ZA,** Cilt: 94, Sayı: 1, Walter de Gruyter, Berlin, ss. 85-105.

CTH 404.1.I.B Öy. I 30' (2 adet)

CTH 404.1.II.A Öy. I 22'

CTH 404.1.II.B Öy. I 21'

CTH 443 Öy. I 3'(7 adet), 4'(7 adet)

***išnaš QA-TÙ/*ŠU *išnaš* (hamurdan el)**

CTH 404.1.II.A Öy. I 22'

CTH 404.1.II.B Öy. I 21', 23' (2 adet)

***kalulupuš išnaš* (hamurdan parmak)**

CTH 443 Öy. I 6' (7 adet)

***išḫaḫru išnaš* (hamurdan gözyaşı)**

CTH 443 Öy. I 6' (7 adet)

3.2.3.2. Yorum

İncelediğimiz büyü ritüeli metinlerinde hamurdan vücut uzuvlarının Maştigga ve Ziplantaviya ritüellerinde yoğun bir şekilde kullanıldığı görülmüştür.

Kötü dilin, Hitit toplumunda kara büyü olarak algılanması konusunu çalışmanın ikinci bölümünde detaylı bir şekilde işlemiştik. Bu nedenle hem bir önceki malzeme grubu olan kilden hem de hamurdan dil figürlerinin ritüellerde kullanılmış olması şaşırtıcı değildir. Kilden diller, Arzavalı Alli ve Pupuvanni'nin büyüye karşı ritüelleri ile aile içi anlaşmazlıklara karşı Maştigga ritüelinde geçerken, hamurdan diller ise yalnızca Maştigga ritüelinde karşımıza çıkmaktadır. Buna göre yaşlı kadın Maştigga eline aldığı 2 adet hamurdan dili arasında husumet olan iki kişinin üzerinde döndürdükten sonra elinde tuttuğu kırmızı yünü bıçakla ikiye ayırır ve benzetme büyüsünü yakarır. "*O gün ne için kavga ettiyseniz, şimdi iş[t]e, o günlerin dillerini de Tanrı Andaliya bıçak[l]a birbirinden ayırsın!*"[878] Daha sonra yaşlı kadının hem yünü hem de dilleri ocağa fırlattığı görülür. Ritüelin devamında da yine yaşlı kadının ritüel beylerinin üzerinde duran hamurdan dilleri alarak parçaladığı (*duu̯arnai-*) ve onların başının üzerinde ileri geri salladıktan sonra bir benzetme büyüsü daha yaptığı okunmaktadır. "*[Çö(z)ü(l)]sün o günün dilleri, çözülsün [(o)] günü[n bedduaları!" Ve*

[878] CTH 404.1.I.A KBo 39.8 Öy. I 34'-37'. Metnin tamamının transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Miller, **Kizzuwatna Rituals,** ss. 61-107.

onları ocağa fır[(la)tı(r.)]"[879] Hamurdan dillerin taşıdığı kötülüğün bu figürleri yakma yoluyla yok edilmesi amaçlanmış olmalıdır. Ziplantaviya'nın kefaret ritüelinde de hamurdan dillerin bir sepete konulduğu ve kötülüklerin uzaklaştırılmasına hizmet ettiği anlaşılmaktadır. (Bkz. 3.2.4 Hamurdan Kaplar)

Hamurdan ellerin ise yalnızca Maştigga ritüelinde hamurdan diller ile birlikte kullanılmış olduğu görülür. Bu durum aile içinde çıkan anlaşmazlığın yalnızca sözsel değil aynı zamanda bir eylem de içerdiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Ziplantaviya'nın kefaret ritüelinde ise hamurdan parmak ve göz yaşı diğer ritüel malzemeleri ile birlikte kullanılmaktadır. (Bkz. 3.2.4. Hamurdan Kaplar)

3.2.4. Hamurdan Kaplar

3.2.4.1. Metin yerleri

kúrtali- išnaš **(hamurdan sepet)**

CTH 443 Öy. I 2' (2 adet), 12' (1 adet), Öy. II 2'

3.2.4.2. Yorum

İncelediğimiz büyü ritüeli metinlerinde yalnızca Ziplantaviya'nın kefaret ritüelinde hamurdan sepet kullanıldığı görülmüştür. 2 tane kullanılan sepetin içerisine çeşitli malzemelerle birlikte yedişer adet hamurdan dil, parmak ve gözyaşı konulduğu görülmektedir. Ritüelin ilerleyen satırlarında ise hamurdan sepetin içindeki yine hamurdan dillerin üzerine yağ ve bal dökmek suretiyle bunların temsil ettiği kötülüklerin arındırılması sağlanır. Sonrasında yağ ve bal dökülmüş bu sepet bir kayanın üzerine konularak tanrılara ekmek ve şarap sunumu yapıldığı ve benzetme büyüsünün yakarıldığı görülmektedir.

CTH 443 KBo 15.10+KBo 20.42 Öy. II 5'-7'[880]

5 *k*[*i-i*] ^{NA_4}*pí-e-ru ma-a-aḫ-ḫa-an uk-tu-u-ri BE-LU Ù* DAM-*ZU*

[879] CTH 404.1.I.A KBo 39.8 Öy. II 13'-14'.
[880] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Kassian**, Two Middle Hittite Rituals,** ss. 20-75.

6 DUM[U^{MEŠ}-*Š*]*U QA-TAM-MA uk-tu-u-ri-eš a-ša-an-du nu* ^{GIŠ}TUKUL-*ŠU pa-ra-a ni-e-an-za*

7 *e-eš*[*-t*]*u nu-kán tu-ru-u-up-pa-an* GEŠTIN-*it ši-pa-an-ti*

"B[u] kaya nasıl sağlamsa, (ritüel) beyi ve onun eşi, [onu]n çocukları da aynı şekilde sağlam olsunlar! Ve onun aletleri/silahları çekilmiş/ileriye doğrultulmuş ol[su]n!"

Daha sonra ise sepetteki hamurdan kötü diller dökülerek şöyle denir; "*Bunlar nasıl yok oldularsa, Zi'nin (ritüel) beyi ile onun eşi, [on]un çocuklarına yaptığı, [ve Zi]'nin büyülü kötü sözleri de aynı şekilde [yok] olsun! Ve o bir daha geri gelmesin!*"[881]

3.2.5. Hamurdan Figürler ve Diğer Malzemeler

3.2.5.1. Metin Yerleri

***šena išnaš* (hamurdan figür)**

CTH 397.C Öy. 6' (2 adet öğütülmüş *karš*-tahılıyla), 7' (1 adet)

CTH 404.3.B$_2$ Ay. IV 6' (2 adet), 10' (2 adet)

CTH 404.3.C$_2$ Ay. IV 8-9' (2 adet *šena*- işareti okunmuyor), 13' (2 adet)

***išnaš* ALAM (hamurdan temsil, heykel)**

CTH 404.1.I.A Öy. I 27', Öy. II 6' (2 adet)

CTH 404.1.I.B Öy. I 27'

CTH 404.1.II.A Öy. I 21' (2 adet)

CTH 404.1.II.B Öy. I 20' (2 adet)

***išnaš* ^{GIŠ}UMBIN (hamurdan tekerlek)**

CTH 450.12-13.A Öy. I 18'

***išnaš purpurieš*-(hamurdan toplar)**

CTH 391.1 Öy. I 9', 11', Öy. II 9', 11', Ay. III 14' (*purpuriaš ḫurtališša išnaš*), 16'

CTH 398 Öy. I 56' (*išnaš purpuran* hamurdan top), 63'

CTH 429 Öy. I 8' (hamur topları *eššanaš purpureš*), 15', 19'

[881] CTH 443 KBo 15.10+KBo 20.42 Öy. II 13'-16'.

3.2.5.2. Yorum

Hamurdan *šena-* figürlerinin büyüye karşı Hebatarakki ve aile içi anlaşmazlıklara karşı Maştigga ritüellerinde kullanıldığı tespit edilmiştir. Hebatarakki ritüelinde yaşlı kadın eline aldığı bir avuç *karš*-tahılını öğütür ve ondan 2 adet *šena-* figürü yapar. Daha sonra ise bunları büyülenmiş insanın sağ ve sol omzuna yerleştirir. Maştigga ritüelinde ise figürlerin kalın ekmeklerin üzerine konduğu görülür. Ardından bunlar tanrı *Apritta'*nın[882] önüne yerleştirilir ve *tarpalli* oldukları açıkça belirtilir.

CTH 404.3.B$_2$ KBo 43.319 Ay. IV 8'-9'[883]

8' *nu me-ma-i ka-a-ša-u̯a-at-ta* EN SISKUR *tar-pa-*[(*al-le-e-eš*)]

9' *up-pé-eš-* [*ta*]

"der: Ve İşte, ritüel sahibi *tarpa*[(*lli*-günah keçileri)] gönder [di.])"

Daha sonra ise bu figürler parçalanarak tanrının önüne tekrar konulmaktadır. Maştigga'nın aile içi anlaşmazlıklara karşı ritüelinde hamurdan el ve dil sembolleri ile birlikte iki adet ALAM kullanılmaktadır. Bu heykeller ritüel uygulanan kişileri temsil etmekte ve onlara çeşitli büyüsel işlemler yapıldığı görülmektedir.

Hamurdan yapılmış tekerlek incelediğimiz metinlerde yalnızca ölüm ritüelinin 12. gününde kullanılmıştır. Metinde altın ve gümüşle kaplanmış masanın üzerinde yer alan malzemelerin içinde hamurdan tekerlek olduğu da görülmektedir.

Huvarlu ritüelinde ise hamurdan topların tıpkı kilden toplarda olduğu gibi krala, kraliçeye ve saraya bastırıldığı görülür. Daha sonra ise yaşlı kadın şöyle der;

CTH 398 KBo 4.2 Öy I 58'-60'[884]

58 *me-mi-iš-ki-iz-zi-ma kiš-an ḫal-ki-iš-u̯a ma-aḫ-ḫa-an* NAM.LÚ.U$_{19}$.LU GU$_4$ UDU

59 *ḫu-i-ta-ar-ra ḫu-u-ma-an ḫu-iš-nu-uš-ki-iz-zi* LUGAL MUNUS.LUGAL *ki-i-ia*

[882] İncelediğimiz metinlerde yalnızca Maştigga ritüelinde zikredilen bu tanrıçanın Kizzuvatna kökenli olduğu düşünülmektedir. KBo 20.111 12' satırında "*Apritta için, tüm tanrıların kraliçesi"* ifadesi okunmaktadır. Beckman, bu tanrıçanın bir Hurri-Hitit ritüeline ait KBo 12.107 Ay. 5' ve 10' satırlarında geçtiğini belirtmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Miller, **Kizzuwatna Rituals,** s. 141; Beckman, **Hittite Birth Rituals,** s. 168.

[883] Metnin tamamının transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Miller, **Kizzuwatna Rituals,** ss. 133-142.

[884] Metnin tamamının transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Bawanypeck, **Die Rituale der Auguren,** ss. 21-37.

60 É-*ir ka-a-aš ḫal-ki-iš kal-la-ri-it ud-da-na-az QA-TAM-MA ḫu-iš-nu-ud-du*
"Ve bu esnada şöyle der: Nasıl tahıllar insanlığı, sığırı, koyunu ve hayvan ırkının tamamını hayatta tutuyorsa, kral, kraliçe ve bu sarayı da aynı şekilde bu tahıllar, uğursuz sözlerden esirgesin!"

Daha sonra diğer malzemeler ile birlikte hamurdan topları bir sepetin içine koyarak onu kral ve kraliçenin üzerinde üç kere sallarlar ardından da sarayda sallarlar. Böylece kötülüğü yüklenmiş olan sepetin içindeki malzemelerle birlikte tüm olumsuzlukları dışarıya götürmesini talep ederler. Ayrıca yapılan incelemede hamurdan topların hem Ambazzi ritüelinde hem de lanete karşı yapılan ritüelde ok ve ok yayı ile birlikte geçmiş olduğu görülmektedir.

3.3. TAŞLAR, MİNERALLER VE TAŞTAN YAPILMIŞ MALZEMELER

3.3.1. NA_4

3.3.1.1. Metin Yerleri

CTH 401.1.A	Ay. III 12'
CTH 413.1.A	Ay. 21'-22' (taştan ocaklar $NA_4^{ḪI.A}$-*ia ku-i-e-eš* $GUNNI^{MEŠ}$)
CTH 413.1.B	Öy. I 41' (taşların hepsi NA_4 *ḫumanteš*), Öy. II 25'-26' (taştan ocaklar $NA_4^{ḪI.A}$-*ia ku-i-e-eš* $GUNNI^{MEŠ}$)
CTH 413.1.F	15'
CTH 415 A	Öy. II 40' (taşların hepsi $NA_4^{ḪI.A}$ *ḫumanteš*)
CTH 426	Ay. III 5'
CTH 443	Öy. II 41', 46'
CTH 446	Öy. II 70'
CTH 449.8	Öy. I 13'
CTH 450.3.A	Öy. 27'

3.3.1.2. Yorum

Hitit büyü ritüellerinde çeşitli boy ve türlerde taşların kullanıldığı görülmektedir. Bu taşlar genellikle dere, nehir, kaynak gibi suyla ilişkili yerlerden ya da doğrudan bir araziden veya yoldan alınabiliyordu.[885] Metinler incelendiğinde Hitit dinsel algısında taşların, olumsuzlukları çeken ve sağlamlık ile dayanıklılığı temsil eden materyaller olarak düşünüldüğü görülmektedir. Bunların suya yatırma ya da ritüel beyinin üzerinde döndürme yoluyla hastalığı ve kötülüğü üzerine alarak uzaklaştırdığına inanılıyordu. Hatta kimi taş türlerinin koruyucu (*profilaktik*) özelliklerinin olduğuna inanıldığı da metinlerden anlaşılmaktadır.[886] Yapılan inceleme taşlara en sık rastlanan ritüel gruplarının arındırma ve yapı ritüelleri olduğunu ortaya koymuştur.

NA_4 Sümerogramı "taş" anlamına gelmektedir ve Hit. $^{NA}{}_4$*paššila-*/$^{NA}{}_4$*alḫari-*[887] Akk. *ABNU(M)*[888] ve Hurr. *duu̯uri* ile eşitlenmektedir.[889] Herhangi özel bir taş anlamı olmayan ve genel olarak taş sınıfını tanımlayan NA_4 Sümerogramının birbirinden farklı pek çok ritüelde geçtiği görülmektedir. Temel atma ritüelinde bu malzemenin ahşap ile birlikte dağdan getirildiği yazmaktadır.

CTH 413.1.B KUB 2.2+48.1 Öy. I 41'-42'[890]

41' *ú-e-te-et* GIŠ-*ru-ma* NA_4-*ia* *ḫu-u-ma-an*[-*te-eš* ḪUR.SAG^{ME}]^{Š}-*uš*

42' *ú-e-te-er*

"Ahşapların ve taşların hep[sini ise dağlar]dan getirdiler."

İncelediğimiz metinlerde taşlar ile yapılan eylemler arasında fırlatma (*peššiya-*), gömme (*ḫariya-*) ve sallama/tartma (*gank-*) vardır. Bir şehrin arındırılması ritüelinde

[885] Metin örnekleri için bkz. Güterbock vd., **CHD P 1-3,** s. 206.
[886] Haas, **Materia Magica I,** s. 192.
[887] NA_4 ile *alḫari-* eşitlemesi hakkında detaylı bilgi için bkz. Erich Neu, **Das Hurritische Epos der Freilassung I: Untersuchungen zu einem hurritisch-hethitischen Textensemble aus Ḫattuša,** StBoT, Cilt: 32, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1996, (Das Hurritische Epos), ss. 368-369, dipnot. 141.
[888] Biggs vd., **CAD A,** ss. 54-61.
[889] Haas, **Materia Magica I,** s. 192; **ePSD N** http://psd.museum.upenn.edu/epsd1/nepsd-frame.html (10.04.2017)
[890] Metnin transkripsiyonu için bkz. Groddek, **Hethitische Texte KUB 2**, ss. 9-23. Tercüme özgündür. Metnin duplikatı olan CTH 413.1.F KBo 54.16+Bo 4257 15' satırında da aynı ifadeler geçmektedir. Metnin transkripsiyonu için bkz. Groddek, **Hethitische Texte KBo 54,** ss. 11-13.

"*ve arkasından taşı fırlatırlar* (*nu-uš-ma-aš* NA_4-*an* EGIR-*an pé-eš-ši-ia-an-zi*)",[891] geri çekilen ordu için yapılan ritüelde (Taşmi-Şarruma için ritüel) "*bir taşı alırım ve onu yere gömerim* (NA_4-*ia da-aḫ-ḫi*) *na-an d*[(*a-ga-an ka*)*t-ta* (*ḫa-a-ri-ia-mi*)]"[892], Ziplantaviya'nın kefaret ritüelinde ise "*[Ve şimdi o] teraziye gümüş, altın, taşlar, x taşları döker. Ve G[üneş tanrısının] [karşısı]nda (onları) 6 kez sal[la]dılar/tarttılar* ([*nu-uš-š*]*a-an A-NA* GIŠ.ÉRIN KÙ.BABBAR KÙ.GI $NA_4^{ḪI.A}$ $NA_4x^{MEŠ?}$ <*iš*>-*ḫu-u̯a-a-i nu* ^{D}[^{INGIR}UTU-*i*] [*me-e-na-aḫ-ḫ*]*a-an-ta* 6-*ŠU ga-an-ki*[-*i*]*r*). "[893] ifadeleri geçmektedir. Ziplantaviya'nın kefaret ritüelinde taşla yapılan uygulamaya benzer bir uygulama ölüm ritüelinin üçüncü gününde de yapılmaktadır. Metne göre terazinin bir kefesine tıpkı Ziplantaviya'nın yaptığı gibi sırasıyla gümüş, altın ve taş konuluyor ve çeşitli uygulamalardan sonra terazi parçalanıp güneş tanrısının karşısında tutularak ağıt yakılıyordu.

3.3.2. ^{NA_4}*paššila-/paššilu-/paššili-*

3.3.2.1. Metin Yerleri

CTH 393	Ay. III 15' (9 adet), 26(9 adet), 28', Ay. IV 1'
CTH 409.1	Öy. II 22' (sıcak çakıl taşları ^{NA_4}*paššiluš ānduš*)
CTH 430.2	Ay. 5'
CTH 439.A	Öy. II 12-13' (sıcak çakıl taşları ^{NA_4}*paššiluš ānduš*), 16-17' (sıcak çakıl taşları ^{NA_4}*paššiluš ānduš*)
CTH 446	Öy. II 62' (pınardan 7 adet çakıl taşı 7 *paššilaš* PÚ-az), 64' (küçükler anlamında 7 adet *kappin* kullanılmış)
CTH 450	KUB 39.45 Öy. 8' (14 adet)
CTH 450.8.A	Öy. I 8' (14 adet)
CTH 450 Frag. 3 A	7', 8', 10'
CTH 450 Frag. 3.B	Öy. 4', 6'

[891] CTH 401.1.A KUB 30.36 Ay. III 12'-13'. Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Kümmel, s. 74.
[892] CTH 426 KUB 45.20 Ay. III 5'-6'. Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Haas ve Wegner, **Die Serien itkaḫi und itkalzi,** ss. 245-247.
[893] CTH 443 KBo 15.10+KBo 20.42 Öy. II 41'-42'. Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Kassian, **Two Middle Hittite Rituals,** ss. 20-75.

3.3.2.2. Yorum

paššila- en genel ifadeyle "çakıl taşı, değerli bir taş, kaya parçası, boncuk" olarak tercüme edilmekte ve Süm. NA_4 ile eşitlenmektedir.[894]

Çakıl taşlarının Anniviyani ritüelinde sürülmüş tarladan (A.ŠÀ *te-ri-ip-pí-aš*), evin kandan arındırılması ritüelinde ise pınardan (PÚ-*az*) alındığı görülmektedir.[895] İncelenen metinlerden anlaşıldığı üzere bu taşın en dikkat çekici özelliği sıcak kullanılması ve ateşle olan ilişkisidir. Doğum ve ölüm ritüeli dışındaki ritüellerde taşın sıcak olmasının özellikle vurgulandığı ya da ateş aracılığıyla bir takım büyüsel uygulamalar yapıldığı görülmektedir. Anniviyani, koruyucu tanrıları çağırma ritüelinde sıcak çakıl taşları ile çözme büyüsü yapmaktadır.

CTH 393 VBoT 24+KBo 12.104 Ay. IV 1'-5'[896]

1 [*na-aš-ta*] ˹NA4˺*pa-aš-ši-lu-uš IŠ-TU* KAŠ *ki-iš-ta-nu-mi*

2 [*nu ki-i*]*š-ša-an me-ma-aḫ-ḫi ke-e-e ma-aḫ-ḫa-an*

3 [*ni-i*]*n-kir zi-ga-az* ^{D}LAMMA ^{KUŠ}*kur-ša-aš*

4 [*QA-TAM-M*]*A ni-*˹*ik*˺ *nu-ut-ták-kán kar-pí-iš*

5 [*kar-tim*]*-mi-az ša-a-u-u̯a-ar* ˹*ar*˺*-ḫa me-er-du*

"[Daha sonra] çakıl taşını bira ile söndürürüm. [ve şö]yle derim: Nasıl [(onun) susuzluğu gide]rildiyse ^{D}LAMMA ^{KUŠ}*kuršaš*-'nın da [aynı şekilde] susuzluğu giderilsin ve bu esnada öfke, [kızgınlı]k, garaz yok olsun!"

Yine aynı ritüelde yaşlı kadın Annviyani'nin, sıcak çakıl taşlarını kullanarak çağırma ritüeli yaptığı görülmektedir. Metne göre sürülmüş tarladan alınan 9 adet çakıl taşı ocağa dökülür ve tırmığın samanı (^{GIŠ}*šar-pa-aš ḫa-aš-du-er me-er-ra-an-da*) onların üzerinde yakılarak şöyle denirdi;

---

[894] Tischler, **HEG G,** ss. 520-521; Friedrich, **HWb,** s. 165; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 407; Güterbock vd., **CHD P 1-3,** ss. 206-207; Puhvel, **HED PA,** ss. 186-188.

[895] Çakıl taşları, tarla, arazi ve pınar dışında yoldan, kaynaktan ve denizden de alınabilirdi. Haas, **Materia Magica I,** s. 192; Polvani, **La terminologia dei minerali,** s. 94.

[896] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Bawanypeck, **Die Ritual der Auguren,** ss. 51-70.

"*Gel!* ^{D}*LAMMA* ^{KUŠ}*kuršaš ve bize karşı ılımlı ol! Bize karşı yumuşak ol! Öfkeyi kızgınlığı garazı def et! Ve çiftçinin bu samanı nasıl yok olduysa (yanarak)* ^{D}*LAMMA* ^{KUŠ}*kuršaš-taki öfke, kızgınlık ve garaz da aynı şekilde yok olsun!*"[897]

Doğum ritüelinde ise çakıl taşları üzerinden yapılan benzetme bu malzemenin Hitit büyü ritüellerinde sağlamlık ve uzun süre doğada kalması nedeniyle ön plana çıktığı düşüncesini destekler niteliktedir. Metne göre doğum gerçekleştikten ve çocuğun ağzı, başı yıkanarak çeşitli uygulamalar yapıldıktan sonra şöyle denir: "*Yerin Güneş Tanrıçası onları paššila-çakıl taşları yapsın!*"[898]

Öte yandan incelenen büyü ritüeli metinlerinde *paššila*-yı taşımak için *paḫḫunali*-mangal[899], ^{DUG}GAL ve ^{DUG}GÌR.GÁN kaplarının kullanıldığı görülmüştür. Tunnaviya ritüelinde sıcak taşlar *paḫḫunali*- ile tutulurken, evin kandan arındırılması ritüelinde ise ^{DUG}GAL kabının içine 7 adet küçük çakıl taşının fırlatıldığı (*peššiya*-), ölüm ritüelinde ise çakıl taşlarının ^{DUG}GÌR.GÁN -kabıyla yukarıya alındığı (*šara da*-)[900] görülür.

Hitit büyü ritüellerinde *paššila*- sıklıkla sıcak kullanıldığından söndürülmesi için de kimi işlemlere başvurulmuştur. Anniviyani ritüelinde çakıl taşlarının bira ile Anzili ve Zukki'nin çağırılması ritüelinde ise şarap ile söndürüldüğü okunmaktadır.

İncelediğimiz metinlerde *paššila*-ile yapılan eylemler Anniviyani ritüelinde ocağa dökme (*A-NA* GUNNI *išḫuu̯a*-),[901] ölüm ritüelinde bir şeyin (kap[?]) içine dökme *anda išḫuu̯a*-),[902] Anzili ve Zukki'nin çağırılması ritüelinde tanrılar için sallama/döndürme (*A-NA* DINGIR^{LIM} 2-*ŠU u̯aḫnu*-),[903] kabın içine atma/fırlatmadır (*A-NA* ^{DUG}GAL *an-da peššiya*-)[904].[905]

---

[897] CTH 393 VBoT 24+KBo 12.104 Ay. III 37'-45'. Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Bawanypeck, **Die Rituale der Auguren,** ss. 51-70.
[898] CTH 430.2 KBo 17.61 Ay. 5'.
[899] Friedrich, **HWb,** s. 153; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 384; *paḫḫunali*- Hit. *paḫḫur*-ateş kökünden türemiştir ve kimi zaman bu malzemenin taştan yapıldığı da görülmektedir. Bu kabın içinde ateşi rahatlıkla taşımak mümkündür. Öte yandan *paḫḫunali*-nin sıvı ile de doldurulabileceği ve küvet gibi kullanıldığı da düşünülmektedir. Güterbock vd.**, CHD P 1-3,** ss. 11-12.
[900] Metinde *da*- fiili okunmaz. Sonraki cümlede geçen aynı eylem nedeniyle bu şekilde tamamlanmıştır.
[901] CTH 393 VBoT 24+KBo 12.104 Ay. III 28'-29'. Hititlerde ocağın kullanımı ile ilgili detaylı bilgi için bkz. İlknur Taş, "A Phenomenon In Hittite Religion: Reaching God By Burning Fire In The Hearth", **7th International Conference on History: From Ancient to Modern**, (Ed.) J. Che ve N.C.J. Pappas, Athens, 2011, ss. 11-20.
[902] CTH 450.8.A KBo 34.56+34.66 Öy. I 8'.
[903] CTH 439.A KUB 17.23 Öy. II 13'. Metnin tamamının transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Polvani, **La terminologia dei minerali nei testi Ittiti,** s. 81; Glocker, s. 113, 116.
[904] CTH 446 KUB 7.41+KBo 10.45+KUB 41.8+KUB 12.56 Öy. II 64.
[905] $^{NA}{}_{4}$*paššila*-ile geçen diğer eylemler için bkz. Polvani, **La terminologia dei minerali,** s. 95.

paššila-nın özellikle ölüm ritüelinde değerli bir taş olarak kullanıldığı görülmektedir. Metinde 14 adet *paššila*-'nın yedisinin DUḪ.ŠÚ.A-necef, dağ kristali, kuvars yedisinin ise KÁ.DINGIR.RA-Babil taşı olduğu yazmaktadır. Bu cümle aynı zamanda *paššila*-nın bir cins isim olduğu çıkarımını güçlendirmektedir.[906]

Hitit metinlerinde çakıl taşlarının boyutlarına da yer verildiği görülür. Bir saray kroniğinde[907] fırıncının (^{LÚ}NINDA.DÙ.DÙ) fiyatını yükseltmek için ekmeğin içine büyük bir taş (*paššilan šalli*) koyduğu okunmaktadır. İncelediğimiz ritüel metinlerinde büyük taş ile ilgili bir ifadeye rastlanmazken, evin kandan arındırılması ritüelinde nehir kenarından alınan 14 adet çakıl taşından küçük olan (*kappin*) 7 tanesinin ^{DUG}GAL kabının içine konulduğu yazmaktadır.

paššila-nın miktarı diğer taşların aksine herhangi bir ölçü birimine göre değil sayısına göre hesaplanmıştır. Tıpkı ölüm ritüelinde olduğu gibi diğer pek çok ritüelde de bu taşın sayısının özellikle vurgulandığı görülür. Anniviyani ritüelinde 9 adet, evin kandan arındırılması ritüelinde 2 kez yedişer adet yani toplamda 14 adet ve ölüm ritüelinde yine 14 adet çakıl taşının kullanıldığı yazmaktadır. Bu sayılar ritüellerde kullanılan diğer malzemeler ve yapılan uygulamalar ile uyum halindedir ve ritüelin uygulanma amacına hizmet etmiş gibi görünmektedir.

Sonuç olarak taş, Hitit büyü ritüellerinde çeşitli amaçlarla yaygın kullanılan bir malzemedir. Arındırma için kullanıldığında bu malzemenin genellikle su dolu bir kabın içerisine atıldığı görülür. Bu şekilde kurban ritüelinden hemen önce rahiplerin, evin, tanrı heykelinin arındırılmasının sağlandığı anlaşılmaktadır. Öte yandan çeşitli kötülükleri üzerine çekerek bunların uzaklaştırılması ve yok edilmesinde, çözme ve benzetme büyüsünde de taştan özellikle sıcak taştan faydalanıldığı görülmektedir.[908]

3.3.3. $^{NA}{}_4$*zapzagai- /zapzaki-/zapziki-*

3.3.3.1. Metin Yerleri

CTH 412 ABoT 2.27 Öy. 15'

[906] Haas, bu taşların *paššila*-nın türleri olduğu görüşündedir. Haas, **Materia Magica I,** s. 192.
[907] CTH 8 KBo 3.34 Oy. I 1'-4'. Metnin transkripsiyonu için bkz. Oğuz Soysal, **Muršili I. Eine Historische Studie,** Inaugural Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät I der Julius-Maximilians-Universität Würzburg, Würzburg, 1989, s. 10 ve devamı.
[908] Detaylı bilgi için bkz. Haas, **Materia Magica I,** ss. 192-200.

CTH 414 Öy. I 14', 15', Öy. II 14'

CTH 415 A Öy. II 59', 64'

CTH 450.8.A Öy. I 15'

3.3.3.2. Yorum

zapzagai- genel olarak "cam, frit, cam hamuru, şeffaf taş, obsidyen[?]" olarak tercüme edilse de[909] kelimenin anlamı konusunda bir görüş birliği henüz yoktur. Terim, Süm. ZAB.ZAB.GA, Akk. *ZABZABGÛ*, Ug. *spsg* ile eşitlenmektedir.[910] Goetze, *zapzagai*-nin "ince kap" anlamına geldiğini öne sürer[911] ve Albright'ın bu terimi Ugarit dilinde "sır, cam" anlamına gelen *spsg* kelimesi ile eşitleyen yaklaşımına[912] katılmaz. O, kelimenin Hurri dilinden Hititçe'ye geçmiş olabileceğini düşünür. Öte yandan Oppenheim ise Goetze'nin bu görüşlerine katılarak *zapzagai*-nin kesinlikle Hititçe olmadığını ve taş belirteciyle kullanılageldiğini öne sürerek Hitit metinlerinden anlamının net olarak çıkarılamadığını belirtir.[913] Friedrich ise *zapzagai*-yi "cam, camdan bir kap" olarak tercüme etmektedir.[914]

İncelediğimiz metinlerde *zapzagai*-nin pek çok taş türüne oranla yaygın bir kullanıma sahip olduğu görülmüştür. Bu taş, Zuvi'nin büyü ritüeli, yapı ritüelleri ve ölüm ritüelinde geçmektedir. Zuvi ritüeli metni fazlasıyla kırık olduğundan burada *zapzagai*-nin kullanım amacı ya da işlevine yönelik bir çıkarımda bulunmak maalesef mümkün değildir.

Yeni saray inşası için yapılan ritüelde ise şu ifadeler geçmektedir:

---

[909] Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 605.
[910] Biggs vd., **CAD Z,** s. 10. Haas, **Materia Magica I,** s. 211.
[911] Albrecht Goetze, "Contributions to Hittite Lexicography", **JCS,** Cilt: 1, Sayı: 4, AOS, 1947, (Hittite Lexicography I), ss. 307-320.
[912] W. F. Albright, "A New Hebrew Word for "Glaze" in Proverbs 26: 23", **BASOR**, Sayı: 98, AOS, 1945, ss. 24-25.
[913] A. Leo Oppenheim, "The Cuneiform Texts", **GGAM,** (Ed. A. Leo Oppenheim, Dan Barag, Axel von Saldern ve Robert H. Brill), The Corning Museum of Glass, New York, 1970, ss. 1-101.
[914] Friedrich, **HWb,** s. 260. Hititlerde cam ve cam kullanımı hakkında detaylı bilgi için bkz. Emel Erten, "Glass in Hittites", **V. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri,** Balkan Cilt Evi, Ankara, 2005, ss. 319-327; Yaşar Coşkun, "Cam Hamuru, Fayans", **ArAnat,** Sayı: 3, AÜDTCF Yayınları, Ankara, 1997, ss. 67-73.

CTH 414 KUB 29.1 Öy. I 14'-16'[915]

14 *ẹ-ḫu* ḪUR.SAG-*ri pa-a-i-u̯a-a-ni nu-ut-ta* LUGAL-*uš za*-[*a*]*p-zi-ki*

15 *pí-ih-hi nu-za-kán za-ap-zi-ki-it e-du-u̯a-a-ni zi-ik*

16 ḪUR.SAG-*an-da-an pa-aḫ-ḫa-aš-ša-nu-ut*

"Haydi! Dağa gidelim. Ve krala *z*[*a*]*pzagai*- veririm. Ve *zapzagai*-ile/-den yemek yeriz. Sen, dağı koru!"

Aynı ritüelin devamında ise uzman dokumacı kadınlar ($^{MUNUS.MEŠ}$UŠ.BAR) ve adamlar ($^{LÚ.MEŠ}$BAR.DUL$_8$) tarafından *zapzagai*- getirilir ve onun üzerine ya da içine incir (^{GIŠ}PEŠ) serpilir. Daha sonra ise bir kâse konur ve içerisine kuru üzüm ile *ḫašikka*-meyveleri[916] serpilir. Tüm bunların ardından krala arındırma büyüsü yapılır. Bu verilerden yola çıkarak yeni saray inşası için yapılan ritüelde *zapzagai*-nin bir kap olarak işlev gördüğünü ve arındırma büyüsüne hizmet ettiğini söylemek mümkündür.

Bir diğer yapı ritüelinde bu kez *zapzagai*-nin diğer değerli taşlarla aynı bağlam içerisinde ve *šamana*- "temel taşları"nın doldurulması için kullanıldığı görülür. Burada muhtemelen diğer taşlarla birlikte inşa edilen yapıyı koruyucu bir göreve hizmet etmektedir.

İncelediğimiz metinler içerisinde *zapzagai*-nin geçtiği tespit edilen son ritüel ölüm ritüelidir. Bu ritüelin 8. gününde *zapzagai*-nin bir teraziye konulduğu ve yaşlı kadının bu teraziyi güneş tanrısının karşısında tuttuğu (*menaḫḫanda ep*-) ve devamlı surette ona yakardığı görülmektedir.

Çalışmanın kapsamına giren metinlerden *zapzagai*-nin hem taş hem de camdan bir kap olarak Hitit büyü ritüellerinde kullanım gördüğü anlaşılmaktadır.

3.3.4. ^{NA_4}ZÚ

3.3.4.1. Metin Yerleri

CTH 435.3 A Öy. II 17', Ay. III 4'

---

915 Metnin tamamının transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Trabazo, **Textos religiosos hititas,** ss. 477-505; Massimiliano Marazzi, "Construiamo La Reggia, Fondiamo La Regalita: Note Intorno ad un Rituale Antico-Ittita (CTH 414)", **VO**, Sayı: 5, Università di Roma, Roma, 1982, ss. 117-169.

916 ^{GIŠ}ḪAR ile eşitlenen ve "bir ağaç ve meyvesi, incirin bir çeşidi" olarak tercüme edilen *ḫašikka*- ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Ertem, **Flora,** ss. 16-19.

3.3.4.2. Yorum

"Obsidyen, çakmak taşı, volkan taşı" anlamlarına gelen[917] $^{NA}_{4}$ZÚ, Hit. $^{NA}_{4}$*dušk*i-, Akk. *TUŠKÛ(M)* ile eşitlenmektedir.[918] İncelediğimiz metinlerde bu taşın yalnızca güneş tanrısı için yapılan ritüelde kullanıldığı tespit edilmiştir. Metinde, kalın ekmek ve bira sunulduktan sonra yaşlı kadının büyülenen insandan kötülüğü uzaklaştırmak için saydığı malzemeler arasında geçmektedir.

3.3.5. $^{NA}_{4}$*lulluri*-

3.3.5.1. Metin Yerleri

CTH 391.1	Öy. II 60', Ay. III 62', Ay. IV 35'
CTH 411.A	Ay. III 3' (1 şekel *lulluri* 1 GÍN *lulluri*)
CTH 413.2.A	Ay. IV 4' (1 mine *lulluri* 1 MA.NA *lulluri*)
CTH 413.2.B	KBo 46.15 5'(1 mine *lulluri* 1 MA.NA *lulluri*)
CTH 443	Öy. I 8'

3.3.5.1.1.1. Yorum

$^{NA}_{4}$*lulluri*-, Hitit metinlerinde taş belirteci ile kullanılmasına rağmen bu materyalin taş mı yoksa metal mi olduğu konusu henüz netliğe kavuşmuş değildir.[919] Öte yandan *lulluri*-, Hitit metinlerinde yalnızca değerli madenler ve metaller arasında değil aynı zamanda cam yapımında kullanılan malzemeler arasında da geçmektedir.[920]

İncelediğimiz metinlerde bu malzeme ile ilgili özel bir kullanıma rastlanmamıştır. Genellikle diğer taşlar ve metaller ile birlikte kullanıldığı ve bunların

---

[917] Rüster ve Neu, **HZL,** s. 361; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 611; Polvani, **La Terminologia dei Minerali,** ss. 109-110; Beckman, **Hittite Birth Rituals,** s. 197.
[918] Bu taşın çalışma kapsamına girmeyen ritüellerde ne şekilde kullanıldığı hakkında detaylı bilgi için bkz. Haas, **Materia Magica I,** ss. 209-210.
[919] Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 327; Tischler, **HEG L,** s. 76; Haas, **Materia Magica I,** s. 206. Polvani bu malzemenin bir metal olduğunu öne sürmektedir. Polvani, **La terminologia dei minerali,** ss. 62-63; Anna Maria Polvani, "Contributo alla Lessicografia Ittita", **SEL,** Cilt: 12, Essedue Edizioni, Verona, 1995, ss. 149-158.
[920] Güterbock vd., **CHD L-N,** ss.83-84.

arındırıcı özelliğe sahip oldukları anlaşılmaktadır. Polvani'nin de savını destekler şekilde *lulluri-*, Hitit büyü ritüeli metinlerinde çoğu zaman taşların sonunda metallerin ise başında yazılmaktadır.[921] Ayrıca kimi metinlerde *lulluri-*'nin miktarı ile ilgili ölçü birimlerinin verildiği de görülür. Uruvanda'nın büyü ritüelinde 1 şekel (GÍN) *lulluri-* kralın başı için tanrılara sunulan kefaret malzemeleri arasındayken, temel atma ritüelinde ise 1 mina (MA.NA) *lulluri-* kullanılır.

3.3.6. $^{NA}{}_4$*parašḫa-/parašḫi-/parušḫa-*

3.3.6.1. Metin Yerleri

CTH 391.1	Öy. II 61', Ay. III 62', Ay. IV 35'
CTH 395	Öy. I 10', Öy. II 13'
CTH 413.2.B	KBo 46.15 2' (1 adet)
CTH 416 C	KBo 17.6 Ay. III 6'
CTH 443	Öy. I 8'

3.3.6.2. Yorum

parašḫa- Hitit metinlerinde yarı değerli taşlar arasında geçer.[922] Bu taşın Akk. *MARḪAŠU/MARḪUŠU* "steatit" ya da "klorit"[923] ile eşitlenebileceği ve Hititlere Hurri dilinden geçmiş olabileceği düşünülmektedir.[924] Ancak Polvani bu görüşe katılmaz ve *parašḫi-*nin steatit ya da klorit değil özel bir mineral olduğunu öne sürer.[925]

---

[921] Polvani, **La terminologia dei minerali,** s. 62. *lulluri* hakkında detaylı bilgi için bkz. Anna Maria Polvani, "Proposte di interpretazione per i termini $^{na}{}_4$TI e $^{na}{}_4$lulluri", **Studie e ricerche,** Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Firenze, Firenze, 1980, (I termini $^{na}{}_4$TI e $^{na}{}_4$lulluri), ss. 73-92.

[922] Friedrich, **HWb,** s.159; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük, s.** 395; Güterbock vd., **CHD P 1-3,** ss. 139-140; Tischler, **HEG P,** ss. 444-445. Gabriella Frantz-Szabó, **Ein Hethitisches Entsühnung Ritual für das Königspaar Tutḫaliia und Nikalmati,** THeth, Cilt: 1, Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1971, (Ein Hethitisches Entsühnung Ritual), s. 60.

[923] Reginald C. Thompson, **A Dictionary of Assyrian Chemistry and Geology,** Clarendon Press, Oxford, 1936, (Assyrian Geology), ss. 100-104.

[924] Goetze, **Hittite Lexicography I,** s. 312 ve dipnot 31.

[925] Polvani, **La Terminologia dei Minerali,** ss. 72-73.

Bu taşın ismini, Elam'ın güneyinde yer alan ve Marhaşi ya da Parahşe olarak okunan kentten aldığı düşünülmektedir.[926]

parašḫa- büyülenen adam ya da kadını çözmek için yapılan Hantitaşşu ritüelinde diğer kıymetli taşlarla birlikte geçmektedir. Metne göre, çatıda (*šuḫḫa*-) güneş tanrısına bir masa kurulur ve onun etrafına tanrıya sunulmak üzere değerli taşlar serpilir. İşte bu taşlar arasında *parašḫa*- da vardır. Ritüelin devamında ise güneş tanrısından, sunulan malzemeleri alması ve karşılığında büyülenmiş adamı ya da kadını tüm yakınları ve eşyaları ile birlikte serbest bırakması istenir.

İncelediğimiz ritüellerde *parašḫa*-nın özellikle lapislazuli ($^{NA}_4$ZA.GÌN) ve akik ($^{NA}_4$GUG) taşları ile birlikte geçtiği görülmüştür. Ayrıca kraliyet çifti için yapılan ritüelde bu taşın şarapla birlikte sunulması da dikkati çekmektedir.

CTH 416.C KBo 17.6 Ay. III 6'[927]

6' *pár-aš*-]*ḫa* GEŠTIN-*an iš-pa-an-taḫ-ḫi*

"*paraš*]*ḫa*-az değerli bir taşı şarabı/şarapla sunarım."

3.3.7. $^{NA}_4$*kunkunu(z)zi*-

3.3.7.1. Metin Yerleri

CTH 413.1.A Öy. 22' (*kunkunuzzi*-den 1 adet temel taşı 1 *šamanaš* $^{NA}_4$*kunkunuzziyaš*), 26' (*kunkunuzzi*-den 1 adet sütun 1 *kurakkin* $^{NA}_4$*kunkunuzziyaš*), 38' (yerden), Ay. 16' (*kunkunuzzi*-den 1 adet sunak 1 ZAG.GAR.RA $^{NA}_4$*kunkunuzziiaš*), 19' (*kunkunuzzi*-den 1 adet ocak 1 GUNNI $^{NA}_4$*kunkunuzziyaš*)

CTH 413.1.B Öy. I 25' (*kunkunuzzi*-den 1 adet temel taşı 1 *šamanaš* $^{NA}_4$*kunkunuzziyaš*), 31' (*kunkunuzzi*-den 1 adet sütun 1 *kurakkin* $^{NA}_4$*kunkunuzziyaš*), Öy. II 19' (*kunkunuzzi*-den 1 adet sunak 1 ZAG.GAR.RA $^{NA}_4$*kunkunuzziyaš*), 22-23'

[926] Haas, **Materia Magica I,** s. 203.
[927] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Neu, **Althethitische Ritualtexte,** ss. 18-22.

	(*kunkunuzzi*-den 1 adet ocak 1 GUNNI $^{NA}{}_4$*kunkunuzziyaš*)
CTH 413.1.E	Ay. 10' (*kunkunuzzi*-den 1 adet sütun 1 *kurakkin* $^{NA}{}_4$*kunkunuzziyaš*),
CTH 413.1.F	4' (*kunkunuzzi*-den 1 adet temel taşı 1 *šamanaš* $^{NA}{}_4$*kunkunuzziyaš*), 8' (*kunkunuzzi*-den 1 adet sütun 1 *kurakkin* $^{NA}{}_4$*kunkunuzziyaš*)
CTH 413.1.G	Öy. I 6' (yerden)
CTH 446	Öy. II 76'

3.3.7.2. Yorum

Friedrich ve Tischler, *kunkunuzzi*-yi "çok değerli olmayan bir taş" olarak tercüme etmektedir.[928] Ünal ise "çok sert olmayan bir taş, bazalt, nefrit, granit, obsidyen" olarak çevirir.[929] Polvani, bu taşın fazla miktarda kullanılan ve oldukça sert bir yapıya sahip "bazalt" ya da "diyorit" olduğu, hatta bunların genel ismi olarak kullanılmış olabileceği görüşünü benimser.[930] Öte yandan *kunkunuzzi*-nin bir meteor taşı olabileceği de öne sürülmektedir.[931] Bu taş, Süm. $^{NA}{}_4$ŠU.U, Akk. *ATBARU*[932] ile eşitlenmektedir. Haas, kelimenin Hit. *kuen-/kun-* "öldürmek, vurmak" fiiline getirilen *-uz(z)i* son eki ile türetildiği görüşündedir.[933]

kunkunuzzi- Hitit mitolojisinde de önemli bir taş olarak karşımıza çıkmaktadır. Ullikummi şarkısında onun ürkütücü vücudunun *kunkunuzzi*-den yapıldığı okunmaktadır.[934] İncelediğimiz Hitit büyü ritüeli metinlerinde ise bu taşın, temel atma ve evin kandan arındırılması ritüellerinde kullanıldığı görülmüştür. Temel atma ritüelinde yapının dört köşesine konulan temel taşları arasında sonuncusunun *kunkunuzzi*-den yapıldığı okunmaktadır. Yine yapının dört sütununun altına da diğer

[928] Friedrich, **HWb,** s.117; Tischler, **HEG K,** s. 635; Puhvel, **HED K,** ss. 251-254. Ayrıca bkz. Neu, **Das Hurritische Epos,** s. 461.
[929] Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 294.
[930] Polvani, **La Terminologia dei Minerali,** ss. 44-45.
[931] Güterbock vd., **CHD K,** s. 251.
[932] Biggs vd., **CAD A/2,** s. 492.
[933] Haas, **Materia Magica I,** s. 208.
[934] Ullikummi şarkısı hakkında detaylı bilgi için bkz. Hans G. Gütebock, "The Song of Ullikummi Revised Text of the Hittite Version of a Hurrian Myth (Continued)", **JCS,** Cilt: 6, Sayı: 1, AOS, 1952, (The Song of Ullikummi), ss. 8-42.

malzemelerle birlikte *kunkunuzzi*-den yapılmış sütun koyulur. Ardından ritüelde kullanılan her bir metal ve taşın getirildiği bölgelerin tek tek sayıldığı görülür. *kunkunuzzi*-nin ise yerden (*daganzipaz*) alındığı belirtilmektedir. Bu durum söz konusu taşın, özel olarak bir kent ya da bölgeyle ilişkilendirilmediğini göstermesi bakımından önemlidir. Aynı ritüel metninin arkayüzünde bu kez sunağın (ZAG.GAR.RA) ve ocağın altına konulan çeşitli metaller ve taşlar sayılmaktadır. Bunlar arasında en son koyulan yine *kunkunuzzi*- taşından yapılan sunak ve ocaktır.

Evin kandan arındırılması ritüelinde ise oldukça sert bir taş olan *kunkunuzzi*-nin öğütme taşının bir parçası olarak tohumları ezmede (*ú̯alḫannai*-) kullanıldığı görülmektedir.

CTH 446 KUB 7.41+KBo 10.45+KUB 41.8+KUB 12.56 Öy. II 76'[935]

76 *ŠA* $^{NA}_{4}$*ḫa-ra-ra-zi* $^{NA}_{4}$*ku-un-ku-nu-uz-it ú̯a-al-aḫ-ḫa-na-i*

"Öğütme taşının $^{NA}_{4}$*kunkunuzzi*-bazaltıyla ezer."

3.3.8. $^{NA}_{4}$ŠU.U

3.3.8.1. Metin Yerleri

CTH 413.1.A	Ay. 26' (1 şekel bazalttan 1 çift/adet kapı 1*NU-TUM* ^{GIŠ}IG $^{NA}_{4}$ŠU.U *ŠA* 1 GÍN)
CTH 413.1.B	Öy. I 47' (bazaltı yerden), Öy. II 30'(1 şekel bazalttan 1 çift/adet kapı 1*NU-TUM* ^{GIŠ}IG $^{NA}_{4}$ŠU.U *ŠA* 1 GÍN)
CTH 429	Öy. I 5'

3.3.8.2. Yorum

Süm. $^{NA}_{4}$ŠU.U, *kunkunuzzi*- ile eşitlenmektedir.[936] Ancak incelediğimiz metinlerde temel taşı, sütun, ocak ve sunak *kunkunuzzi*-den, kapının ise $^{NA}_{4}$ŠU.U

[935] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Billie Jean Collins, "Purifying A House: A Ritual for the Infernal Deities (1.68)", **CoS,** Cilt: 1, Ed. W. Hallo, Brill, Leiden, 2003, (Purifying a House), ss. 168-171; Erbaşı, **Hititlerde Öteki Kurban ve Büyü,** ss. 378-441.
[936] Haas'ın incelemesi için bkz. Haas, **Materia Magica I,** s. 214.

taşından yapıldığı görülmektedir. Öte yandan *kunkunuzzi*- için herhangi bir ölçü birimi verilmezken $^{NA}_4$ŠU.U için şekel (GÍN) kullanıldığı dikkati çekmektedir.

3.3.9. $^{NA}_4$*ku(u̯a)nna(n)-*/$^{NA}_4$*kunnan-*

3.3.9.1. Metin Yerleri

CTH 414	Ay. III 39'
CTH 448.4.9.A	Öy. II 7'(gümüşten süs taşı/boncuk/inci KÙ.BABBAR *kuu̯annaš*), Ay. III 19'(gümüşten süs taşı/boncuk/inci $^{NA}_4$*ku-u̯a-an-na* KÙ.BABBAR$^{ḪI.A}$)

3.3.9.2. Yorum

kuu̯anna- "boncuk, süs taşı, bakır, bakır mavisi, gök taşı" olarak tercüme edilmekte[937] ve Süm. $^{NA}_4$NUNUZ ile eşitlenmektedir.[938] Öte yandan Goetze, *kuu̯anna*-yı URUDU ile eşitleyerek onun "bakır" anlamına geldiğini fakat NA_4 belirteci ile kullanıldığında "azurit, azuritten yapılmış boncuk" olarak tercüme edilmesi gerektiğini öne sürmüştür.[939] Polvani bu durumda *kuu̯anna*-nın "bakır cevheri" olarak doğada bulunan halinin algılanması gerektiğini ve onun doğada başka minerallerle karıştığını düşünür. Doğada en fazla bakır içeren minerallerin temel karbonatlardan olan "azurit" ve "malahit" olduğunu belirterek Goetze'nin tanımına yakın bir açıklama geliştirir.[940]

İncelenen ritüellerde *kuu̯anna*-nın yalnızca yeni saray inşası ritüeli ve yerine geçme ritüeli fragmanında kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu iki ritüel metninden taşın hem süsleme hem de herhangi bir şeyi kazıma için faydalanıldığı görülmektedir.[941]

---

[937] Friedrich, **HWb,** s. 122; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 293; Puhvel, **HED K,** ss. 308-311.
[938] Tischler, **HEG K,** ss. 688-689.
[939] Goetze, **Hittite Lexicography I,** ss. 307-310.
[940] Polvani, **La Terminologia dei Minerali,** ss. 55-57.
[941] Haas'ın *kuu̯anna*-'nın geçtiğini tespit ettiği diğer metin yerleri için bkz. Haas, **Materia Magica I,** s. 223.

Yeni saray inşası ritüelinde saray yapıldıktan sonra dış avlu temizleyicileri (^{LÚ}KISAL.LUḪ) yeni ocağı yerleştirirler ve ardından şöyle konuşurlar; "*Tanrılar ocağı aldılar. Ve onu [kunnan-] taşı ile süslediler. Ve onu demirle tamam[ladı]lar.*"[942]

Yerine geçme ritüeli fragmanında ise ritüel beyini kimin büyülediği sorulduktan sonra muhtemelen figürin olan dilleri alırlar ve onları *kuu̯anna*-ile kazırlar/oyarlar (*gulš*-). Ve amulet işlevi gören bu dilleri eşeklere bağladıktan sonra ritüel beyinin onların üzerine tükürdüğü (*allapaḫ*-) görülür. Aynı metnin devamında ise yine gümüşten *kuu̯anna*- ile dillerin kazındığı ve boğa ve koçun boyunlarına asıldığı okunmaktadır.

3.3.10. $^{NA}{}_4$NUNUZ

3.3.10.1. Metin Yerleri

CTH 393 Öy. I 6' (2 adet yumurta biçiminde küçük taş $^{NA}{}_4$NUNUZ^{TIM} TUR), Öy. II 22' (2 adet)

CTH 394 Öy. I 9'

3.3.10.2. Yorum

$^{NA}{}_4$NUNUZ Sümerogramı "mücevher taşı, süs taşı, (yumurta şeklinde) boncuk" anlamlarına gelmekte ve Akk. *ERIMMATU* ve Hit. *ku(u̯a)nnan*- ile eşitlenmektedir.[943] Değerli taşlar grubuna ait olduğu düşünülen NUNUZ'un metinlerde altın, gümüş ve tunç malzemelerle birlikte geçtiği görülmektedir.[944]

Anniviyani'nin koruyucu tanrıyı çağırma ritüelinde ritüel malzemeleri arasında NUNUZ geçmektedir. Ritüel esnasında kentin dışına gidilerek varılan yerde kazık çakıldığı okunur. Daha sonra ise 2 adet kalın ekmek bölünür ve bunların üzerine iki tane NUNUZ taşı yerleştirilir. Haas bunun bir çeşit bağlama, sabitleme büyüsü

[942] CTH 414 KUB 29.1 Ay. III 39'-40'. Trabazo, **Textos Religiosos Hititas,** ss. 477-505; Marazzi, ss. 117-169.
[943] Friedrich, **HWb,** s. 289; Rüster ve Neu, **HZL,** s. 344; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 381; Biggs vd., **CAD E,** s. 294; **ePSD N** http://psd.museum.upenn.edu/epsd1/nepsd-frame.html (16.04.2017); Haas, NUNUZ'u amulet olarak değerlendirir. Haas, **Materia Magica II,** ss. 768-769.
[944] Polvani, **La Terminologia dei Minerali,** s. 158.

olduğunu öne sürmektedir.[945] Hapallalı Aşhella'nın ordudaki salgın ritüelinde ise bu taşın arındırma özelliğine vurgu yapılır. Metinde NUNUZ ve kurşunlu demir halka birleştirildikten sonra bir amulet olarak koçların boynunlarına ve boynuzlarına bağlanır. Ardından ise koçlar çadırın önüne bağlanır ve tanrılara şu şekilde yakarılır;

CTH 394 KUB 9.32+Bo 4445 Öy. I 12'-14'[946]

12 *nu-kán an-da ki-iš-ša-an me-ma-an-zi ku-iš-u̯a-kán* DINGIR^{LUM} *kat-ta-an ú-e-ḫa-at-[(ta)-a]-ri*

13 *ku-iš-u̯a* DINGIR^{LUM} *ki-i* ÚŠ-*kán i-ia-at nu-u̯a-at-ta ka-a-ša ku-u-uš* UDU.ŠI[(R-*aš*$^{ḪI.A}$)]

14 *kat-ta-an iš-ḫi-ia-nu-un nu-u̯a-kán kat-ta u̯a-ar-ši-ia-aḫ-ḫu-ut*

"Ve bu sırada şöyle söylerler: Hangi tanrı yüz çevirirse, hangi tanrı bu salgını yaptıysa, bak, bu koçları senin için bağladım. (Bunlarla) tatmin ol!"

3.3.11. $^{NA}{}_4$*ḫékur*-/*ḫegur*-

3.3.11.1. Metin Yerleri

CTH 409.3 Ay. IV 2', 4' (dayanıklı anıt $^{NA}{}_4$*ḫékur* SAG.UŠ), 7'

CTH 433.2 Ay. III 9'

3.3.11.2. Yorum

$^{NA}{}_4$*ḫékur*- "kaya sivrisi, kayalık, zirve, anıt kabir, heroon, ölü anıtı" olarak tercüme edilmektedir.[947]

İncelediğimiz metinlerde Tunnaviya'nın doğum yakarı ritüelinde ve av çantasının koruyucu tanrısını çağırma ritüelinde bu malzemeye başvurulduğu tespit edilmiştir. Tunnaviya'nın doğum yakarı ritüelinde *ḫékur*- üzerinden benzetme büyüsü yapıldığı görülür.

[945] Haas, **Materia Magica I,** s. 212.
[946] Metnin tamamının transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Dinçol, **Aššella Rituali,** ss. 11-26.
[947] Friedrich, **HWb,** s. 68; Tischler, **HEG A-K,** ss. 235-237; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 184.

CTH 409.3 KBo 17.62+63 Ay. 7'-12'[948]

7' *nu-u̯a-kán u-u̯a-a*[*t-te-*]*in* $^{NA}_{4}$*ḫé-kur-*[*u̯a-kán ma-aḫ-ḫa-an*]

8' *ḫu-u̯a-an-za ḫé-e-*[*uš-š*]*a pí-e-di Ú-UL n*[*i-ni-in-kán-zi*]

9' *ki-e-da-ša-u̯a k*[*u-i*]*t*[!?] *kat-ta-an mi-ia-ti nu-*[*uš-ši-kán* TI-*tar*[?]]

10' *i-da-a-la-u-u̯a-an-z*[*a*] *ud-da-na-an-za pí-e-di QA-TAM-M*[*A li-e*]

11' *ni-ni-ik-zi n*[*a-a*]*t QA-TAM-MA pa-aḫ-ḫa-aš-nu-an e-*[*eš-tu*]

12' *na-at uk-tu-u-rị* TḶ-*an e-eš-tu*

"Ve bu esnada ge[l]! *ḫékur*-[kayalık/anıt kabir/ölü anıtını nasıl] rüzgar (ve) ya[ğmu]r yerinden k[aldıramazsa,] aşağıya düşen[i]/doğanı, ve [onun hayatını da] köt[ü] sözleri [asla aynı şekilde] yerinden kaldırmasın/rahatsız etmesin! V[e o] aynı şekilde korun[sun!] Ve onun güçlü bir hayatı olsun!"

Av çantasının koruyucu tanrısını çağırma ritüelinde ise *karš*- tahılı ve arpa önce ateşte kavrulur ve çeşitli büyülü sözler söylendikten sonra bu unun *ḫékur*-a döküldüğü (*arḫa išḫuu̯a*-) görülür.

3.3.12. $^{NA}_{4}$*peru-/peruna-/piruna-*

3.3.12.1. Metin Yerleri

CTH 416 A	Ay. III 46'
CTH 416 C	KBo 25.8 6'
CTH 443	Öy. II 2', 3', 5', Ay. III 48', 51', 60'

3.3.12.2. Yorum

$^{NA}_{4}$*peru-/peruna-/piruna-* terimi "kaya, kayalık, taşlık" anlamlarına gelmektedir.[949] Laroche kelimenin Hattice *pi-i-(pi)* kelimesinden Hititlere geçmiş olduğunu öne sürmüştür.[950] Öte yandan *peruna*'nın Sanskritçe *parvata* "dağ" sözcüğünün Hititçe karşılığı olduğu da öne sürülen görüşler arasındadır.[951]

---

[948] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Beckman, **Hittite Birth Rituals,** s. 32-41.
[949] Friedrich, **HWb,** s. 167; Tischler, **HEG P,** ss. 576-579; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 412; Güterbock vd., **CHD P 1-3,** s. 314-315, Puhvel, **HED PE, PI, PU,** ss. 23-26.
[950] Emanuel Laroche, "Recherches sur les noms des dieux hittites", **RA,** Cilt: 41, Paris, 1947, s. 86.
[951] Polvani, **La Terminologia dei Minerali,** s. 106.

peruna- incelediğimiz büyü ritüeli metinlerinde yalnızca kraliyet çifti için yapılan ritüelde ve Ziplantaviya'nın kefaret ritüelinde geçmektedir. Kraliyet çifti için düzenlenen ritüelde kayalığa gidildiği (ki bu dağ tanımlamasını destekler) ve geceleyin burada sıvı sunumu yapıldığı görülmektedir. Ziplantaviya'nın kefaret ritüelinde ise hazırlanan heykeller kayanın yanına dizilir ve içinde kilden diller olan ve öncesinde yağ ve bal dökülmüş, hamurdan *kurtali*-sepeti kayanın üzerine konulmaktadır. Ardından 3 adet küçük kalın ekmek (NINDA.GUR$_4$.RA TUR) bölünür ve şarap sunulur. Metnin bu bölümünde kayanın benzetme büyüsünde kullanıldığı görülmektedir.

CTH 443 KBo 15.10+KBo 20.42 Öy. II 5'-7'[952]

5 *k*[*i-i*] $^{NA}{}_4$*pí-e-ru ma-a-aḫ-ḫa-an uk-tu-u-ri BE-LU Ù* DAM-*ZU*

6 DUM[U^{MEŠ}-*Š*]*U QA-TAM-MA uk-tu-u-ri-eš a-ša-an-du nu* ^{GIŠ}TUKUL-*ŠU pa-ra-a ni-e-an-za*

7 *e-eš*[*-t*]*u nu-kán tu-ru-u-up-pa-an* GEŠTIN-*it ši-pa-an-ti*

"B[u] kaya nasıl sağlamsa, (ritüel) beyi ve onun eşi, [onu]n çocukları da aynı şekilde sağlam olsunlar! Ve onun aletleri/silahları çekilmiş/ileriye doğrultulmuş ol[su]n! Ve aynı esnada *turuppa*-ekmeğini şarapla sunar."

Bu benzetme büyüsü Tunnaviya ritüelinde $^{NA}{}_4$*ḫékur* ile yapılan benzetme büyüsünü hatırlatmaktadır. İki büyü metninde de kayanın sağlamlığı ön plana çıkarılmıştır.

3.3.13. *šamena-/šamana-*

3.3.13.1. Metin Yerleri

CTH 413.1.A Öy. 2' (iki kez geçiyor), 20' (lapislazuliden 1 adet temel taşı 1 *šamanaš* $^{NA}{}_4$ZA.GÌN), 21' (kuvars taşından 1 adet temel taşı 1 *šamanaš* $^{NA}{}_4$DU$_8$.ŠU.A ve alabasterden 1 adet temel taşı 1 *šamanaš* $^{NA}{}_4$AŠ.ŠIR.GAL), 22' (*kunkunuzzi-* taşından 1 adet temel taşı 1 *šamanaš*

[952] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Kassian, **Two Middle Hittite Rituals,** ss. 20-75.

	$^{NA}_{4}$*kunkunuzziyaš*), 31', 35' (gümüş ve altından temel taşları *šamanuš ŠA* KÙ.BABBAR GUŠKIN-*ia*), 41' (iki kez geçiyor ikincisinde altından temel taşı *šamanni* GUŠKIN), Ay. 31'
CTH 413.1.B	Öy. I 22' (2 kez geçiyor gümüşten ve altından 1 adet temel taşı 1 *šamanaš* KÙ.BABBAR GUŠKIN), 23' (üç kez geçiyor lapislazuliden 1 adet temel taşı 1 *šamanaš* $^{NA}_{4}$ZA.GÌN, kuvars taşından 1 adet temel taşı 1 *šamanaš* $^{NA}_{4}$DUḪ.ŠÚ.A ve alabasterden 1 adet temel taşı 1 *šamanaš* $^{NA}_{4}$AŠ.NU$_{11}$.GAL), 24' (üç kez geçiyor demirden 1 adet temel taşı 1 *šamanaš* AN.BAR ve bakırdan 1 adet temel taşı 1 *šamanaš* URUDU), 25' (tunçtan 1 adet temel taşı *šamanaš* ZABAR ve *kunkunuzzi*- taşından 1 adet temel taşı 1 *šamanaš* $^{NA}_{4}$*kunkunuzziyaš*), 39', 43' (gümüş ve altından temel taşları *šamanuš ŠA* KÙ.BABBAR GUŠKIN-*ia*), 50' (2 kez geçiyor ikincisinde altından 1 adet temel taşı 1 *šamanaš* GUŠKIN), Öy. II 36'
CTH 413.1.D	Sağ Sütun Üst kısım 2' (iki kez geçiyor)
CTH 413.1.E	Ay. 6' (lapislazuliden 1 adet temel taşı 1 *šamanaš* $^{NA}_{4}$ZA.GÌN)
CTH 413.1.F	x+1' (2 kez geçiyor gümüşten 1 adet temel taşı 1 *šamanaš* KÙ.BABBAR ve altından 1 adet temel taşı 1 *šamanaš* GUŠKIN), 2' (üç kez geçiyor lapislazuliden 1 adet temel taşı 1 *šamanaš* $^{NA}_{4}$ZA.GÌN, kuvars taşından 1 adet temel taşı 1 *šamanaš* $^{NA}_{4}$DUḪ.ŠÚ.A ve alabasterden 1 adet temel taşı 1 *šamanaš* $^{NA}_{4}$AŠ.NU$_{11}$.GAL), 3' (üç kez geçiyor demirden 1 adet temel taşı 1 *šamanaš* AN.BAR ve bakırdan 1 adet temel taşı 1 *šamanaš* URUDU ve tunçtan 1 adet temel taşı *šamanaš* ZABAR), 3-4' (*kunkunuzzi*- taşından 1 adet temel taşı 1 *šamanaš* $^{NA}_{4}$*kunkunuzziyaš*), 13', 17' (gümüş

	ve altından temel taşları *šamanuš ŠA* KÙ.BABBAR GUŠKIN-*ia*)
CTH 413.1.G	Öy. I 9' (iki kez geçiyor ikincisinde altından temel taşı *šamanuš* GUŠKIN)
CTH 414	Ay. III 21'
CTH 415 A	Öy. II 31', 64-65' (temel taşlarının hepsi *šamanaš ḫumantaš*)

3.3.13.2. Yorum

šamana- "temel, temel taşı" olarak tercüme edilmektedir.[953] Hitit büyü ritüellerinde *šamana*- yalnızca yapı ritüellerinde karşımıza çıkar. Yeni bir saray ya da tapınak inşa edileceği zaman çeşitli metal ve taşlardan hazırlanan temel taşlarının tanrılara sunulmak üzere kullanıldığı görülmektedir. İncelediğimiz metinlerde *šamana*- hazırlanan malzemeler $^{NA}{}_4$ZA.GÌN "lapislazuli", $^{NA}{}_4$DU$_8$.ŠU.A "kuvars", $^{NA}{}_4$*kunkunuzzi*- "bir taş türü", $^{NA}{}_4$AŠ.ŠIR.GAL "alabaster", KÙ.BABBAR "gümüş", GUŠKIN "altın", AN.BAR "demir" ve URUDU "bakır"dır.

Temel atma ritüelinde kullanılacak olan *šamana*-ları muhtemelen yapının kutsallığını ve tanrılar tarafından onaylanıp korunduğunu belirtmenin bir ifadesi olarak tanrı Telipinu'nun getirdiği yazmaktadır. Temel taşları ile ilgili metinlerde geçen eylemler *išḫuu̯a*- "dökmek, serpmek"[954], *ḫandai*- "düzenlemek, düzene sokmak"[955], *dai*- "koymak, yerleştirmek"[956] ve *šuḫḫa*- "dökmek, boşaltmak"tır. Öte yandan CTH 414 yapı ritüelinde ise *šamana*-nın temel anlamında kullanıldığı ve temel döküleceği zaman tanrılara sunulacak kurbanlara yer verildiği dikkati çekmektedir. CTH 415 yapı ritüelinde ise temelin çeşitli tohumlar, meyveler, yağ, bal, tuz, gümüş, altın ve çeşitli taşlar ile doldurulduğu yazmaktadır.

[953] Friedrich, **HWb,** s. 180; Tischler, **HEG S,** ss. 791-794; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 452.
[954] CTH 415.A KBo 15.24+KUB 32.137+KBo 24.109 Öy. II 31'-32'.
[955] CTH 413.1.A KBo 4.1+ 58.17 Öy. 23'.
[956] CTH 413.1.A KBo 4.1+ 58.17 Öy. 35', 41', Ay. 31'.

3.3.14. $^{NA}{}_4$*ḫuu̯aši-*

3.3.14.1. Metin Yerleri

CTH 404.1 I A	Ay. III 55' (7 adet), Ay. IV 1', 5'
CTH 404.1 II A	Ay. III 11' (7 adet), 18', 23'
CTH 404.1 II B	Ay. III 9' (7 adet), 16', 21'
CTH 404.1 II C$_2$	Ay. III 21' (7 adet), 28', 33'
CTH 404.1 III	Ay. III 11', 20'
CTH 404.2	Süt. I 2', 13'
CTH 404.5 I	7'
CTH 406	Süt. IV 15'
CTH 440	Ay. 7'

3.3.14.2. Yorum

Süm. $^{NA}{}_4$ZI.KIN, Luv. *(u)u̯anit-/dānit-*[957] ile eşitlenen *ḫuu̯aši-* "stel, dikili taş, kült taşı, sınır taşı" anlamlarına gelmektedir.[958] Genellikle bir tapınağın olmadığı yerlerde tanrının varlığını simgeleyen bu taşlara, incelediğimiz büyü ritüellerinde de yer verildiği görülmektedir. Yaptığımız inceleme sonucunda *ḫuu̯aši* taşının büyü ritüellerinde daha çok benzetme büyüsüne hizmet ettiğini söylemek mümkündür. Öte yandan *ḫuu̯aši-* genel olarak kutsallığı simgeleyen bir taş olarak algılansa da yapılan incelemede büyü ritüellerinde yakma ve yıkma gibi eylemlerle geçtiği de tespit edilmiştir. Bu bakımdan taşın ritüel içinde kullanıldığında kutsallık özelliğinden bağımsız bir anlam ihtiva ettiği söylenebilir. Maştigga'nın aile içi anlaşmazlıklara karşı ritüelinde sağ ve sol tarafta ateş yakılarak bu ateşlerin ortasına 7 adet *ḫuu̯aši-* taşı yerleştirildiği görülür. Daha sonra ise iki ritüel sahibinin önüne tatlı kalın ekmek ve bir kupa şarap konur. Onlar bu malzemelere dokunduktan sonra yaşlı kadın ekmeği ve şarabı alarak onları tanrılara sunar ve şöyle der:

---

[957] Franke Starke, **Untersuchung zur Stammbildung des keilschrift-luwischen Nomens,** StBoT, Cilt: 31, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1990, (Keilschrift-luwischen Nomens), (*u*)*u̯anit* için ss. 187-188 ve *dānit* için ss. 205-207.

[958] Friedrich, **HWb,** s. 79; Tischler, **HEG A-K**, ss. 333-334; s. 214; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük**; Haas, **Materia Magica I,** s. 200; Popko, **Kultobjekte,** ss. 123-126.

CTH 404.1.I.A KBo 39.8 Ay. IV 1'-4'[959]

1 [(*ku-iš-u̯a-ra-at ú-e-te-eš-ke-et* ^{NA_4}*ḫu-u̯a-ši*$^{ḪI.A}$)]

2 [(*ta-a-ni-ta ki-nu-na-u̯a-ra-at-kán ka-a-ša la-ga-a-ri*)]

3 [(*nu-u̯a-kán A-NA* 2)] *BE-EL* (SÍSKUR *a-pé-e-da-ni* UD-*ti ku-it* KA×U-*az*)]

4ʹEME$^{?!}$ʾ-[(*az ú-it nu-u̯a-kán*)] ʿ*a-pé-e ud-da-a*ʾ-*a*[(*r QA-TAM-MA la-a-ga-a-ru*)] "[(Bu *tanita*- kült nesnesi ve *ḫuu̯aši*-taşlarını)] [(kim inşa ettiyse, işte, bak onlar devriliyorlar.)] [(Ve 2)] ritüel (beyi için o gün ağızdan)] dil[(den çıkanlar da gitsinler ve)] o sözler aynı şekilde devrilsinler!"

Bu sözlerden sonra ise iki ritüel beyi de ayaklarıyla *ḫuu̯aši* taşlarını iter ve ateşin ortasından geçer. Aile içi anlaşmazlıklara karşı yapılan ritüele benzer bir uygulama içeren ve yine yaşlı kadın Maştigga tarafından icra edilen CTH 404.2'de ritüel beyi ayağıyla *ḫuu̯aši*- taşlarına vurduktan (*lak-/lag-*) sonra yaşlı kadının bozma büyüsü için "*Bunları kim inşa ettiyse, şimdi bu ritüel s[ahibi] onları yıktı.*" dediği görülmektedir. Hemen ardından ise tanrılardan kötü sözü arındırmalarını ister.

Maştigga tarafından kral ve kraliçe için yapılan *taknaz da*- ritüelinde de *ḫuu̯aši*-taşının kullanıldığı okunmasına rağmen metin kırık olduğu için bu malzemenin ne şekilde kullanım gördüğü konusunda çıkarım yapmak oldukça zordur.

ḫuu̯aši- taşının kullanıldığı bir diğer ritüel ise Paşkuvatti'nin büyüye karşı ritüelidir. Buna göre uygulama esnasında ritüel beyi uykuya yatar. Bunun amacı gördüğü rüyayla tanrıya yapılacak sunumun belirlenmesidir. Şöyle ki eğer ritüel beyi, rüyasında ^{DUG}*ḫaršiyalli*- kabı[960] görürse o zaman bu kap tanrılar için koyulur fakat onu görmezse *ḫuu̯aši*- taşı koyulurdu. Ancak metnin devamında *ḫuu̯aši*- taşıyla ne gibi bir işlem yapıldığı tespit edilememektedir.

İşhara için yapılan ritüelde *ḫuu̯aši*- taşları ile ateş ilişkisi görülmektedir. Burada yalan yere yeminin arındırılması için taşların yakıldığı okunmaktadır.

---

959 Miller, **Kizzuwatna Rituals,** ss. 61-107.

960 Popko, bu kabın kilden yapılan büyük bir kap hatta pitos olduğu görüşündedir. Ona göre bu kap, sonbaharda tahıl ile dolduruluyordu. İlkbahar geldiğinde ise kutlama eşliğinde açılan *ḫaršiyalli*-kaplarındaki tahıl ile kültte kullanılan ekmekler hazırlanıyordu. Detaylı bilgi için bkz. Popko, **Kultobjekte,** ss. 84-86.

CTH 440 KUB 35.92+KBo 9.146 Ay. 7'-9'[961]

7' [*me-mi-i*]*š-ki-iz-zi-ma k*[*i-iš-*]*ša-an ka-a-ša-u̯a-ra-at u̯a-ra-a-ni li-in-ki-ia-aš ḫu-u-u̯a-š*[*i*(-)

8' [ ] KA×U-*aš nu-u̯a-ra-a*[*t-š*]*i* Ì LÀL *ki-ša-ru nu-u̯a-ra-aṭ ar-ḫa u̯a-ar-nu-u̯a-an-du nu-u̯*[*a*(-)

9' [*nu-u̯*]*a-ra-aš* DINGIR^{MEŠ} x[ ] *ḪA-AM-RI-IŠ-ḪA-RA* x[ ]x-*du* [ ]

"[Devamlı] surette ş[öy]le der: İşte! Yanıyor yalan yere yeminin *ḫuu̯aš*[*i*-taşı(-) [ ] ağız/ağzı Ve şi[md]i bal, yağ olsun! Ve onları/onu tekrar ateşe verirler. Ve[(-) [Ve]o tanrılar x[ ] *ḪAMRI*-Fırtına tanrısının tapınağında kutsal bir yer x[ ]x-(ol)sun![ ]"

3.3.15. ^{NA_4}*nitri*-

3.3.15.1. Metin Yerleri

CTH 404.1 I A Öy. I 13' (soda taşı parçaları ^{NA_4}*nitri páršulli*), Ay. IV 22'
CTH 404.1 I B Ay. IV 5'
CTH 404.1 II A Ay. IV 3'
CTH 404.1 II E Ay. IV 10'

3.3.15.2. Yorum

^{NA_4}*nitri*- "natron, soda" olarak tercüme edilmekte ve Mısır dilindeki *nṯrj* "temiz olma, temizlenme" kelimesinden türediği öne sürülmektedir.[962] Friedrich ise *nitri*-yi "natron, güherçile" olarak yorumlamaktadır.[963] İncelediğimiz metinlerde yalnızca aile içi anlaşmazlıklara karşı Maştigga ritüelinde kullanılmıştır. Metne göre yaşlı kadın ritüel beylerine uzattığı ^{DUG}GAL-kase ya da *ḫuppar*-kabına önce su koyar ve daha sonra bu suya *nitri*- döker (*šuḫḫa*-). Ardından iki ritüel beyi başlarının üzerinden bu

[961] Metnin transkripsiyon ve tercüme çalışmaları için bkz. Starke, **Die Keilschrift-luwischen Texte,** ss. 402-406.
[962] Tischler, **HEG N,** ss. 336-337; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 378; Haas, **Materia Magica I,** s. 234. Bu kelime genel bir kullanıma sahiptir (Kulturwort) ve antik Mısır dilinde, Babilcede ve yeni Asurcada olmak üzere pek çok eski Akdeniz dilinde kullanıldığı görülür. Güterbock vd., **CHD L-N,** s. 455.
[963] Friedrich, **HWb,** s. 152.

suyu dökme suretiyle ellerini ve gözlerini yıkarlar. Yıkandıkları bu *nitri*-li su boğa boynuzunun (SI.GU$_4$) içerisine döküldükten sonra ise iki ritüel beyi onun üzerini kapatırlar. Bu işlemin ardından yaşlı kadın kapatılan boynuzun ancak eski krallar (*karúileš* LUGAL^{MEŠ}) geldiğinde açılacağını söyler ve ritüelin bitirildiği görülür.

Yukarıdaki kullanımından da anlaşıldığı üzere *nitri*- bir çeşit ritüel arındırması sağlıyor ve sabun gibi bir temizleyici madde olarak suyla karıştırılmak suretiyle kullanılıyordu.[964]

3.3.16. $^{NA}{}_4$*ḫušta-/ḫušti-/ḫušza-*

3.3.16.1. Metin Yerleri

CTH 395 Öy. I 19'

3.3.16.2. Yorum

$^{NA}{}_4$*ḫušta*- "tütsü veya temizlik maddesi olarak kullanılan bir mineral veya madde, balmumu, kükürt" olarak tercüme edilmektedir.[965] Polvani ise Plinius'un *Naturia Historia*'sına atıfta bulunarak kelimenin anlamlarından birinin "kehribar" olduğunu savunur.[966] Haas da *ḫusti*-nin kükürt içeren bir malzeme olması gerektiğini ve Hititlerin bu madeni yaktıklarında çıkan kırmızımsı sarı buharı bir tür iyileştirme ve arındırma aracı olarak gördüklerini düşünmektedir.[967]

İncelediğimiz metinlerden Hantitaşşu ritüelinde sunak masasının önüne konulan pişmiş topraktan ocağın içine dökülen ateşte sedir ağacı, eritilmiş tereyağı ve balın *ḫušza*- ile bir kez tütsülendiği görülür. Bu tütsüleme işlemi ortama hoş bir koku katarak belki de kötülüklerin uzaklaşmasına ve hastanın iyileşmesine katkı

[964] Polvani, **La Terminologia dei Minerali,** s. 69; Thompson, **Assyrian Geology,** s. 11.
[965] Friedrich, **HWb,** s. 77; Tischler, **HEG A-K,** s. 317; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 210; Puhvel, **HED H,** s. 412.
[966] Polvani, **La Terminologia dei Minerali,** ss. 18-27.
[967] Haas, **Materia Magica I,** s. 238.

sağlıyordu.[968] Öte yandan Rieken, bir tür tütsüleme malzemesi olarak kullanım gören *ḫušti*-nin Hurri-Luvi ritüellerinde karşımıza çıktığını belirtir.[969]

3.3.17. $^{NA}_4$ZA.GÌN

3.3.17.1. Metin Yerleri

CTH 391.1	Öy. II 60', 63', Ay. III 61', Ay. IV 34', 38'
CTH 395	Öy. I 9', Öy. II 9'
CTH 413.1.A	Öy. 20' (lapislazuliden 1 adet temel taşı 1 *šamanaš* $^{NA}_4$ZA.GÌN), 25' (lapislazuliden 1 adet sütun 1 *kurakkin* $^{NA}_4$ZA.GÌN), 36' (lapislazuliyi Takniyara dağından), Ay. 15' (lapislazuliden 1 adet sunak 1 ZAG.GAR.RA $^{NA}_4$ZA.GÌN), 18' (lapislazuliden 1 adet ocak 1 GUNNI $^{NA}_4$ZA.GÌN), 24' (1 şekel lapislazuliden 1 adet/çift kapı 1*NU-TUM* ^{GIŠ}IG $^{NA}_4$ZA.GÌN 1 GÍN)
CTH 413.1.B	Öy. I 23' (lapislazuliden 1 adet temel taşı 1 *šamanaš* $^{NA}_4$ZA.GÌN), 29' (lapislazuliden 1 adet sütun 1 *kurakkin* $^{NA}_4$ZA.GÌN), 45' (lapislazuliyi Takniyara dağından), Öy. II 16' (lapislazuliden 1 adet sunak 1 ZAG.GAR.RA $^{NA}_4$ZA.GÌN), 21' (lapislazuliden 1 adet ocak 1 GUNNI $^{NA}_4$ZA.GÌN), 28'(1 şekel lapislazuliden 1 adet/çift kapı 1*NU-TUM* ^{GIŠ}IG $^{NA}_4$ZA.GÌN 1 GÍN)
CTH 413.1.E	Ay. 6' (lapislazuliden 1 adet temel taşı 1 *šamanaš* $^{NA}_4$ZA.GÌN), 9' (lapislazuliden 1 adet sütun 1 *kurakkin* $^{NA}_4$ZA.GÌN)
CTH 413.1.F	2' (lapislazuliden 1 adet temel taşı 1 *šamanaš* $^{NA}_4$ZA.GÌN), 6' (lapislazuliden 1 adet sütun 1 *kurakkin* $^{NA}_4$ZA.GÌN)
CTH 413.1.G	Öy. I 3' (lapislazuliyi Takniyara dağından)
CTH 413.2.B	KBo 46.15 2'(2 adet)
CTH 415 A	Öy. II 58'
CTH 440	Öy. 25'
CTH 443	Öy. I 8'

[968] *ḫušta*- hakkında detaylı bilgi için bkz. Polvani, **La Terminologia dei Minerali,** ss. 24-26.
[969] Rieken, **Nominalen Stammbildung**, ss. 78-79. *ḫušza*-nın kullanıldığı diğer Hitit büyü ritüellerinin incelemesi için bkz. Haas, **Materia Magica I,** ss. 237-240.

CTH 446 Ay. III 19'

CTH 448.4.9.A Öy. I 10', Öy. II 26', Ay. III 8', Ay. IV x+1'

3.3.17.2. Yorum

$^{NA}{}_4$ZA.GÌN "kıymetli bir taş, lapislazuli" olarak tercüme edilmekte ve Akk. *UQNÛ* ile eşitlenmektedir.[970] Hitit metinlerinde bu kelime, NA_4 belirteci ile kullanılmadığında "mavi" anlamına gelir. Polvani, ZA.GÌN Sümerogramı ile ifade edilen rengin koyu griden koyu kırmızıya kadar bir renk aralığı olduğunu öne sürer.[971]

Bu taşın nereden getirildiği ile ilgili en net bilgi temel atma ritüelinde karşımıza çıkar. Metinde kimi taşların getirildikleri bölgeler belirtilirken lapislazulinin Takniyara dağından[972] alındığı vurgulanmaktadır.

Ambazzi ritüelinde tanrı Alauvaima'ya ve Tarpataşşa'ya sunulan malzemeler arasında lapislazuli de vardır. Hantitaşşu ritüelinde ise bu malzemenin yine gümüş ve altından sonra güneş tanrısına sunulan malzemeler arasında olduğu görülmektedir. Evin kandan arındırılması ritüelinde çukur tanrısı Api'nin karşısında teraziyle kontrol edilen malzemeler içinde lapislazulinin de adı geçmektedir. Yerine geçme ritüeli fragmanında ise ritüel beyinin başı için güneş tanrısına sunulan kefaret malzemeleri arasında bu taş da vardır. Aynı ritüelde güneş tanrısından sonra ocağın ateş tanrısı Zalipura'ya da içinde lapislazulinin de yer aldığı çeşitli malzemelerin sunulduğu ve her iki tanrının da bunları kabul etmesinin istendiği görülür. Son olarak yine yerine geçme ritüelinde tüm tanrılar için asılı duran ritüel malzemeleri arasında bu taşa yer verildiği görülür ve bu sefer ritüelde seslenilen tüm tanrılardan ritüel beyine iyilik vermeleri istenir.

---

[970] Friedrich, **HWb,** s. 300; Rüster ve Neu, **HZL,** s. 359; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 599; Biggs vd., **CAD U-W,** ss. 195-202. **ePSD Z** http://psd.museum.upenn.edu/epsd/nepsd-frame.html (17.04.2017)

[971] Polvani, **La Terminologia dei Minerali,** s. 174. Bu taşın detaylı incelemesi için bkz. Anna Maria Polvani, "La pietra ZA.GIN nei testi di Hattusa", **Mesopotamia,** Cilt: 15, Università di Torino, Firenze, 1980, ss. 73-92.

[972] Del Monte ve Tischler, **Die Orts- und Gewässernamen,** s. 386; Hoffner, Takniyara dağının Anadolu'daki *-iyara, -ara* ile biten yer isimlerine benzer olduğunu ve bu nedenle bölgede aranması gerektiğini öne sürer. Ayrıca Takniyara isminin içinde "yer, yeraltı" anlamına gelen Hit. *tekan-* kelimesini barındırdığı görüşündedir. Detaylı bilgi için bkz. Harry A. Hoffner, "A Hittite Text in Epic Style about Merchants", **JCS,** Cilt: 22, Sayı: 2, AOS, 1968, (A Hittite Text in Epic), s. 42.

Temel atma ritüelinde ise yapının dört köşesine koyulan temel taşlarından bir tanesinin, dört adet olarak hazırlanan sütunlardan bir tanesinin, bir adet sunağın, bir adet ocağın ve bir adet kapının lapislazuliden yapıldığı görülür.

Tüm bu ritüellerde lapislazulinin ya da ondan yapılan malzemelerin gümüş ve altından hemen sonra zikredildiği tespit edilmiştir. Yalnızca evin kandan arındırılması ritüelinde gümüş, altın, demir ve kalaydan sonra geldiği göze çarpmaktadır. Buradan lapislazulinin değerli metallerden hemen sonra kullanılan ve ritüel malzemesi olarak geçen taşlar arasında en değerlisi olduğu çıkarımını yapmak mümkündür.

Hitit büyü ritüellerini incelediğimizde lapislazulinin çoğunlukla az miktarda (*tepu*) kullanıldığı ya da şekel (GÍN) ölçü birimiyle geçtiği görülmüştür.

3.3.18. $^{NA}{}_4$KA.GI.NA

3.3.18.1. Metin Yerleri

CTH 415 A Öy. II 59'

3.3.18.2. Yorum

"Hematit" olarak tercüme edilen $^{NA}{}_4$KA.GI.NA[973] yapı ritüelinde az miktarda (*tepu*) alınan taşlar arasındadır. İncelediğimiz metinlerde bu taşın yalnızca CTH 415 ritüelinde $^{NA}{}_4$DU$_8$.ŠÚ.A-kuvars taşından sonra $^{NA}{}_4$KÁ.DINGIR.RA-Babil taşından önce zikredildiği ve değerli taşlar arasında olduğu görülmüştür.

3.3.19. $^{NA}{}_4$GUG

3.3.19.1. Metin Yerleri

CTH 391.1 Öy. II 60', Ay. III 61', Ay. IV 34', 38'

CTH 395 Öy. I 9', Öy. II 10'

[973] Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük**, ss. 245-246; **ePSD K** http://psd.museum.upenn.edu/epsd/nepsd-frame.html (17.04.2017)

CTH 413.2.B	KBo 46.15 2' (1 adet)
CTH 415.A	Öy. II 39', 58'
CTH 446	Ay. III 19'
CTH 448.4.9.A	Öy. I 10', Öy. II 26', Ay. III 9', Ay. IV x+1'

3.3.19.2. Yorum

$^{NA}{}_4$GUG "kırmızı akik, karneol" olarak tercüme edilmekte ve Akk. *SĀMTU* ile eşitlenmektedir.[974] Hitit metinlerinde genellikle bu taşın rengine atıfta bulunulduğu ve cam üretiminde bu taştan faydalanıldığı anlaşılmaktadır.[975]

İncelediğimiz metinlerde GUG taşının $^{NA}{}_4$ZA.GÌN- lapislazuli ile aynı şekilde Ambazzi ritüelinde tanrı Tarpataşşa'ya, Hantitaşşu ritüelinde güneş tanrısına ve yerine geçme ritüeli fragmanında ise yeryüzünün güneş tanrıçasına, ocağın ateş tanrısı Zalipura'ya ve ritüelde geçen tüm tanrılara sunulduğu görülmektedir. Metinlerde sunum sırası olarak akik daima lapislazuliden sonra gelir. Tıpkı lapislazulide olduğu gibi akiğin de az miktarda (*tepu*) kullanıldığı okunmaktadır. Bu taşın diğer değerli taşların aksine temel atma ritüelinde hazırlanan malzemelerin yapımında kullanılmaması ise dikkat çekicidir.

3.3.20. $^{NA}{}_4$DU$_8$.SÚ.A/DUḪ.ŠÚ.A

3.3.20.1. Metin Yerleri

CTH 413.1.A	Öy. 21' (kuvars taşından 1 adet temel taşı 1 *šamanaš* $^{NA}{}_4$DU$_8$.ŠU.A), 26' (kuvars taşından 1 adet sütun 1 *kurakkin* $^{NA}{}_4$DU$_8$.ŠU.A), 37' (kuvarsı Ilamda kentinden), Ay. 15' (kuvarstan 1 adet sunak 1 ZAG.GAR.RA $^{NA}{}_4$DU$_8$.ŠU.A), 18' (kuvarstan 1 adet ocak 1 GUNNI

[974] Biggs vd., **CAD S,** ss. 121-124; Friedrich, **HWb,** s. 275, Rüster ve Neu, **HZL,** s. 323; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük**, 133; **ePSD G** http://psd.museum.upenn.edu/epsd/nepsd-frame.html (17.04.2017)
[975] Polvani, **La Terminologia dei Minerali,** s. 139; Thompson, kırmızı taşlar altında incelemektedir. Bkz. Thompson, **Assyrian Geology,** ss. 123-126.

	$^{NA}_4$DU$_8$.ŠU.A), 24' (1 şekel kuvarstan 1 adet/çift kapı 1*NU-TUM* ^{GIŠ}IG $^{NA}_4$DU$_8$.ŠU.A)
CTH 413.1.B	Öy. I 23' (kuvars taşından 1 adet temel taşı 1 *šamanaš* $^{NA}_4$DU$_8$.ŠU.A), 30' (kuvars taşından 1 adet sütun 1 *kurakkin* $^{NA}_4$DUḪ.ŠÚ.A), 46' (kuvarsı Ilamda kentinden), Öy. II 17' (kuvarstan 1 adet sunak 1 ZAG.GAR.RA $^{NA}_4$DU$_8$.ŠU.A), 21' (kuvarstan 1 adet ocak 1 GUNNI $^{NA}_4$DU$_8$.ŠU.A), 28' (1 şekel kuvarstan 1 adet/çift kapı 1*NU-TUM* ^{GIŠ}IG $^{NA}_4$DU$_8$.ŠU.A)
CTH 413.1.F	2' (kuvars taşından 1 adet temel taşı 1 *šamanaš* $^{NA}_4$DUḪ.ŠÚ.A), 7' (kuvars taşından 1 adet sütun 1 *kurakkin* $^{NA}_4$DUḪ.ŠÚ.A)
CTH 413.1.G	Öy. I 5' (kuvarsı Ilamda kentinden)
CTH 415.A	Öy. II 39', 58'
CTH 443	Öy. I 8'
CTH 449	Öy. I 21'
CTH 450	KUB 39.45 Öy. 9'(7 adet)
CTH 450.8.A	Öy. I KBo 34.56+34.66 9'(7 adet)

3.3.20.2. Yorum

Asur metinlerinde sarı, turuncu renkleriyle tanımlanan $^{NA}_4$DU$_8$.SÚ.A/DUḪ.ŠÚ.A, "kuvars, necef taşı, dağ kristali, diorit" olarak tercüme edilmekte ve Akk. *DUŠÛ* ile eşitlenmektedir.[976]

İncelediğimiz metinlerde temel atma ritüelinde tıpkı diğer taş ve malzemeler gibi DUḪ.ŠÚ.A'nın da kullanıldığı görülmektedir. Bu taştan bir adet temel taşı, bir adet sütun, bir adet sunak, bir adet ocak ve kapı yapıldığı görülür. Ritüel metninde ZA.GÍN gibi DUḪ.ŠÚ.A taşının da şekel (GÍN) ölçü birimi ile kullanıldığı özellikle belirtilmektedir.

[976] Friedrich, **HWb,** s. 268; Biggs vd., **CAD D,** ss. 200-202; Rüster ve Neu, **HZL,** s. 312; "sarımtırak necef taşı" Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 106. Detaylı bilgi için bkz. Thompson, **Assyrian Geology,** ss. 175-176; Hoffner, **A Hittite Text in Epic,** s. 42.

DUḪ.ŠU.A'nın getirildiği kentin Elam olduğu yine temel atma ritüelinde verilen bilgiler arasındadır. Steinkeller, bu taşın merkezinin Elam'ın güneyinde yer alan *Marhaşi* kenti olduğunu öne sürer.[977]

Ölüm ritüeli incelendiğinde ise bu taşın *paššila-* grubuna girdiği anlaşılmaktadır. Metinde 14 adet *paššila*-nın yedisinin DUḪ.ŠÚ.A olduğu belirtilmiştir.

3.3.21. $^{NA}{}_4$TI

3.3.21.1. Metin Yerleri

CTH 391.1	Öy. II 60', Ay. III 61', Ay. IV 38'
CTH 395	Öy. I 10', Öy. II 12'
CTH 413.2.B	KBo 46.15 3'

3.3.21.2. Yorum

"Hayat taşı" olarak tercüme edilen $^{NA}{}_4$TI[978] Ambazzi ritüelinde tanrı Alauvaima ve Tarpataşşa'ya sunulan taşlar arasında geçmektedir. Aynı ritüelde çeşitli metal ve taşlarla birlikte hayat taşından da az miktarda (*tepu*) dökülerek kötülüğün ritüel beyinden uzaklaşması istendiği görülmektedir. Hantitaşşu ritüelinde hayat taşının diğer taşlar ve ritüel malzemeleri ile birlikte güneş tanrısına sunulduğu ve ondan büyüyü çözmesi için yardım istendiği görülür. Hayat taşı son olarak temel atma ritüeli fragmanında geçmesine rağmen metin kırık olduğundan buradaki kullanımı ve işlevi hakkında bir çıkarım yapmak mümkün değildir. Polvani, bu taşın ritüellere özgü bir kullanıma sahip olduğunu ve dış görünüşüyle dayanıklılığı ve sağlıklı olmayı temsil etmesi nedeniyle bu şekilde adlandırılmış olabileceğini öne sürmektedir.[979]

---

[977] Piotr Steinkeller, "The Question of Marḫaši: A Contribution to the Historical Geography of Iran in the Third Millenium B.C.", **ZA,** Cilt: 72, Sayı: 2, Walter de Gruyter, Berlin, 1982, (The Question of Marḫaši), s. 249.
[978] Sümerce TI "yaşamak" fiilinden gelmektedir. Friedrich, **HWb,** s. 296;
[979] Polvani, I **termini $^{na}{}_4$TI e $^{na}{}_4$lulluri,** ss. 73-92; Polvani, **La Terminologia dei Minerali,** s. 163.

3.3.22. $^{NA}_4$KÁ.DINGIR.RA

3.3.22.1. Metin Yerleri

CTH 391.1	Öy. II 60', Ay. III 61', Ay. IV 34'
CTH 395	Öy. I 10', Öy. II 11'
CTH 415.A	Öy. II 59'
CTH 443	Öy. I 8'
CTH 450	KUB 39.45 Öy. 9' (7 adet)
CTH 450.8.A	Öy. I KBo 34.56+34.66 9' (7 adet)

3.3.22.2. Yorum

"Babil taşı" olarak tercüme edilen[980] ve yalnızca Hitit metinlerinde geçen $^{NA}_4$KÁ.DINGIR.RA'nın Hitit diline ve kültürüne ne şekilde girdiği konusu üzerinde tartışmalar devam etmektedir. Bu konuda iki görüş hâkimdir. İlki bu taşın Babil'e de yabancı bir ülkeden geçtiği ve buradan da Hitit yaşamına girdiği yönündedir.[981] İkincisi ise zaten bu taşın Babil'de üretildiğini öne sürmektedir. Polvani $^{NA}_4$KÁ.DINGIR.RA'nın ismini Babil'den gelen bir taş olduğu için değil renginin bu bölgede hakim olan renge yakın olmasından aldığını belirtir. Metinlerden Babil taşının kırmızı ile koyu kahverengi arasındaki renkleri ifade ettiği anlaşılmaktadır. Asur cam yapımını anlatan metinlerde Elam, Asur, Akad gibi ifadeler taşın rengine atıfta bulunmak için de kullanılmıştır.[982]

İncelediğimiz metinlerde Babil taşının diğerlerine nazaran yapı ritüellerinde daha seyrek geçtiği ve bu taştan ritüelde kullanılmak üzere herhangi bir yapı unsurunun üretilmediği görülmektedir. Babil taşı tıpkı hayat taşı gibi daha çok tanrılara sunulan taşlar arasındadır. Ambazzi ritüelinde tanrı Alauvaima'ya, Hantitaşşu ritüelinde ise yerin güneş tanrısına sunulan malzemeler arasında geçmektedir. Ölüm

[980] Rüster ve Neu, **HZL,** s. 329; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 246.
[981] Frantz-Szabò, **Ein Hethitisches Entsühnung Ritual,** s. 60.
[982] Polvani, **La Terminologia dei Minerali,** s. 147. KÁ.DINGIR.RA taşı ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Anna Maria Polvani, "La Pietra di Babilonia nella Documentazione Ittita", **SCO,** Cilt: 31, Pisa University Press S. R. L., Pisa, 1981, ss. 245-256; Steinkeller, **The Question of Marḫaši,** ss. 264 ve s. 273.

ritüelinde 14 adet *paššila*-dan yedisinin Babil taşı olduğu yazmaktadır. Ayrıca kimi taşlarda olduğu gibi bu taşın da az miktarda (*tepu*) kullanıldığı metinlerde özel olarak belirtilmiştir.

3.3.23. $^{NA}_4$ARA$_5$

3.3.23.1. Metin Yerleri

CTH 395 Öy. II 20'
CTH 408 A.6 Ay. 4', 5' (parlak değirmen taşı $^{NA}_4$ARA$_5$ *šarlin*)
CTH 416 A Öy. II 56'
CTH 427 Öy. II 21'
CTH 446 Öy. II 75'
CTH 448.2.2.2 Ay. 9'

3.3.23.2. Yorum

"El değirmeni, değirmen taşı, öğütme taşı, ezme taşı, havan, dibek taşı" olarak tercüme edilen $^{NA}_4$ARA$_5$ Hit. $^{NA}_4$*ḫararazi*- ve Akk. *ERÛ* ile eşitlenmektedir.[983] Bu taşın Hitit büyü ritüellerinde oldukça sık başvurulan bir malzeme olduğu görülmüştür. En yaygın kullanım alanı ise benzetme büyüsüdür. Ambazzi, Pupuvanni ve askeri yemin ritüellerinde bu taşın benzetme büyüsünde kullanıldığı tespit edilmiştir.

Ambazzi ritüelinde güneş tanrısına içinde taşların da bulunduğu çeşitli malzemeler sunulduktan sonra tanrının büyüyü çözmesi ve kötülüğü alması için yakarılarak bir benzetme büyüsü yapılırdı. Ayrıca yaşlı kadının bu büyüyü yedi kez çağırdığı da okunmaktadır.

CTH 395 KBo 13.145+ KBo 17.104+KBo 5536 Öy. II 20'-21'[984]

20 $^{NA}_4$ARA$_5$-*za-kán* GIM-*an kap-pí-iš iš-par-ti-i-e-iz-zi*

21 EN.SISKUR-*kán* ^{D}*A-ag-ni* KA×U-*za QA-TAM-MA iš-par-ti-id-du*

[983] Rüster ve Neu, **HZL,** s.307; Friedrich, **HWb,** s. 265; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 161; Biggs vd., **CAD E,** ss. 323-324. **ePSD A** http://psd.museum.upenn.edu/epsd/nepsd-frame.html (17.04.2017)
[984] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Ünal, **Ritual of Ḫantitaššu,** ss. 17-32.

“Değirmen taşından nasıl *kappiš*-haşhaş tohumu? yukarıya çıkıyorsa aynı şekilde ritüel beyi de Ateş Tanrısı Agni’nin ağzından yukarı çıksın!”

Büyüye karşı Pupuvanni ritüelinde uygulanan benzetme büyüsünde değirmen taşı şu şekilde geçmektedir;

CTH 408.A HT 35 Ay. 4'-7'[985]

4 [*an-d*]*a-ma*! $^{NA}_{4}$ARA$_5$ *ú-da-an-zi na-an* x[

5 [*nu*] EN SISKUR $^{NA}_{4}$ARA$_5$ *šar*!*-li-in* EGIR-*pa pár-za* [*mallai*(?)

6 [ḪU]L-*uš* UN-*aš* UḪ$_7$-*aš ku-i-e* INIM^{MEŠ} [*memiškit*(?) *nu-u̯a-ra-at*]

7 [EGI]R-*pa pár-za ma-al-la*!*-nu-un nu-*˹*u̯a*˺*-ra-a-at* [

“[İçeriye] ise değirmen taşı/el değirmeni getirirler. Ve onu x[Ve] ritüel beyi parlak değirmen taşını tekrar geriye doğru öğütür.(?) [Kö]tü adamın büyüsü hangi sözleri [söylerse(?) ve onları] tekrar geriye doğru öğüttüm. Ve onlar [”

Askeri yemin ritüelinde ise;

CTH 427 KBo 6.34+KUB 48.76 Öy. II 21'-30'[986]

21 *ki-i-u̯a* BAPPIR GIM-*an IŠ-TU* $^{NA}_{4}$ARA$_5$ *ma-al-la-an-zi*

22 *na-at ú-e-te-ni-it i-mi-ia-an-zi na-at za-nu-an-zi*

23 *na-at ḫar-ra-nu-uš-kán-zi ku-i-ša-kán ke-e NI-IŠ* DINGIR^{MEŠ}

24 *šar-ra-ad-da nu-uš-ša-an A-NA* LUGAL MUNUS.LUGAL

25 *A-NA* DUMU^{MEŠ}.LUGAL *A-NA* KUR ^{URU}*Ḫat-ti* ḪUL-*lu ták-ki-iz-zi*

26 *na-an ke-e NÉ-EŠ* DINGIR^{LIM} *ap-pa-an-du nu ḫa-aš-ta-i-ši*{*-ti*}*-it*

27 *QA-TAM-MA ma-al-la-an-du na-an QA-TAM-MA i-nu-uš-ki-du*

28 *na-an QA-TAM-MA ḫar-ra*<*-nu*>*-uš-ki-it-ta nu* ḪUL-*lu* ÚŠ-*kán*

29 *pé-e-da-ú a-pé-e-ma da-ra-an-zi a-pa-a-at*

30 *e-eš*(kazıntı)-*du*

“Ve o ise onların eline malt (ve) BAPPIR-arpa mayası koyar. Ve onları yalarlar. Ve o ise onlara şöyle konuşur: Bu BAPPIR-arpa mayasını nasıl değirmen taşıyla öğütürlerse, ve onları suyla karıştırırlarsa ve onları pişirirlerse, ve onları parçalarlarsa, kim bu yeminiçiğnerse ve krala, kraliçeye, prenslere, *Hatti* ülkesine kötülük yaparsa,

[985] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Bawanypeck, **Die Rituale der Auguren,** ss. 273-289.
[986] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Trabazo, **Textos Religiosos Hititas,** ss. 520-541; Oettinger, **Die Militärischen Eide**, ss. 6-15.

ve onları bu yeminler tutsunlar! Ve onların kemiklerini aynı şekilde ezsinler! Ve onları aynı şekilde haşlasınlar ve onları aynı şekilde parçalasınlar! Ve kötü salgını göndersinler! Oradakiler ise konuşurlar: Öyle ol(kazıntı)sun!"

Kraliyet çifti için yapılan arındırma ritüelinde güneş tanrısının karşısında duran kral elinde orak/tırpan (*kullupi-*) tutarken kraliçenin ise elinde bir değirmen taşı tuttuğu okunmaktadır. Buradan ritüel dünyası içinde değirmen taşının kadınlığı temsil eden bir sembol olarak da algılandığını söylemek mümkündür.

3.3.24. $^{NA}{}_4$*ḫararazi-*

3.3.24.1. Metin Yerleri

CTH 446 Öy. II 76'

3.3.24.2. Yorum

$^{NA}{}_4$*ḫararazi-* "üst değirmen taşı, öğütme taşı" olarak tercüme edilmekte ve Akk. *ḪARĀRU* "öğütmek" fiilinden türetildiği düşünülmektedir.[987] İncelediğimiz metinlerde yalnızca evin kandan arındırılması ritüelinde geçtiği görülmüştür. Metne göre tohumlar değirmen taşıyla ($^{NA}{}_4$ARA$_5$) öğütüldükten (*malla-*) sonra öğütme taşının ($^{NA}{}_4$*ḫararazi-*) *kunkunuzzi-* bazaltıyla ezilirdi (*ụalḫanai-*). Burada *ḫararazi*-nin üst değirmen taşı olarak işlev gördüğü düşünülebilir.

3.3.25. $^{NA}{}_4$AŠ.NU$_{11}$.GAL/ $^{NA}{}_4$AŠ.ŠIR.GAL

3.3.25.1. Metin Yerleri

CTH 413.1.A Öy. 21' (alabasterden 1 adet temel taşı 1 *šamanaš* $^{NA}{}_4$AŠ.ŠIR.GAL), 37' (alabasteri Kaneş kentinden), Ay. 16' (alabasterden 1 adet sunak 1 ZAG.GAR.RA $^{NA}{}_4$AŠ.ŠIR.GAL), 18' (alabasterden 1 adet ocak 1

[987] Tischler, **HEG A-K,** s. 171; Puhvel, **HED H,** ss. 136-140; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 161.

	GUNNI $^{NA}{}_4$AŠ.ŠIR.GAL), 26' (1 şekel alabasterden 1 çift/adet kapı 1$^{NU\text{-}TUM\ GIŠ}$IG $^{NA}{}_4$AŠ.ŠIR.GAL *ŠA* 1 GÍN)
CTH 413.1.B	Öy. I 23-24' (alabasterden 1 adet temel taşı 1 *šamanaš* $^{NA}{}_4$AŠ.NU$_{11}$.GAL), 46' (alabasteri Kaneş kentinden), Öy. II 18' (alabasterden 1 adet sunak 1 ZAG.GAR.RA $^{NA}{}_4$AŠ.NU$_{11}$.GAL), 21' (alabasterden 1 adet ocak 1 GUNNI $^{NA}{}_4$AŠ.NU$_{11}$.GAL), 30' (1 şekel alabasterden 1 çift/adet kapı 1$^{NU\text{-}TUM\ GIŠ}$IG $^{NA}{}_4$AŠ.NU$_{11}$.GAL *ŠA* 1 GÍN)
CTH 413.1.F	2' (alabasterden 1 adet temel taşı 1 *šamanaš* $^{NA}{}_4$AŠ.NU$_{11}$.GAL)
CTH 413.1.G	Öy. I 4' (alabasteri Kaneş kentinden)
CTH 415 A	Öy. II 57' (su mermerinden uyluk şeklinde 2 adet kazık 2 *u̯alluš ŠA* $^{NA}{}_4$AŠ.NU$_{11}$.GAL)

3.3.25.2. Yorum

"Su mermeri, kaymak taşı, alabaster"[988] olarak tercüme edilen $^{NA}{}_4$AŠ.NU$_{11}$.GAL, Akk. *IŠNUGALLU/AŠNUGALLU* ile eşitlenmektedir.[989] Ancak Ünal, bu taşın *Ḫupišna* taşı (^{URU}*Ḫupešnaš* $^{NA}{}_4$*-aš*) ile aynı taş olduğunu öne sürer.[990] $^{NA}{}_4$AŠ.NU$_{11}$.GAL'in Hititler tarafından kap, kolye, boncuk yapımında kullanıldığı düşünülmektedir. Ayrıca alabaster toz haline getirilip herhangi bir sıvıda çözülmesi sağlanarak içecek şeklinde de hastalıkları sağaltmada kullanılmıştır.[991] Haas, alabasterin baş ağrısı, ateş ve uykusuzluk durumlarında kullanıldığını belirtir.[992]

İncelenen büyü ritüeli metinlerinde $^{NA}{}_4$AŠ.NU$_{11}$.GAL'in, yalnızca yapı ritüellerinde geçtiği görülmektedir. Temel atma ritüelinde yapının dört köşesi için düzenlenen temel taşları arasında $^{NA}{}_4$AŠ.NU$_{11}$.GAL'den yapılan temel taşı (*šamana-*)

[988] Rüster ve Neu, **HZL,** s. 307. Biggs vd., **CAD A**, Cilt: 2, s. 452; Detaylı bilgi için bkz. Thompson, **Assyrian Geology,** ss. 146-148.
[989] Biggs vd., **CAD G,** ss. 104-106.
[990] Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 88; Friedrich, **HWb,** s. 265.
[991] Ammihatna ritüeli. KBo 5.2 Ay. IV 20'. Metnin transkripsiyon ve tercümesi hakkında detaylı bilgi için bkz. Strauss, ss. 216-252.
[992] Haas, **Materia Magica I,** s. 203.

da vardır. Yine yapının sunağının altına konulan ve çeşitli maden ile taşlardan yapılmış sunaklar içinde de $^{NA}_4$AŠ.NU$_{11}$.GAL'den yapılmış bir sunak olduğu dikkati çekmektedir. Yapı için hazırlanan ocaklar ve kapılar arasında da bu taş kullanılarak yapılmış olanlar vardır. Bu taştan sütun yapılmaması ise dikkat çekicidir. Tüm bu veriler incelendiğinde $^{NA}_4$AŠ.NU$_{11}$.GAL'in çoğunlukla $^{NA}_4$DUḪ.ŠÚ.A'dan ya da tunçtan yapılmış malzemelerden hemen sonra kullanıldığı ortaya çıkmaktadır. Öte yandan $^{NA}_4$AŠ.NU$_{11}$.GAL'in Kaneş kentinden getirildiği de metinden elde edilen bilgiler arasındadır.

Bir diğer yapı ritüeli olan CTH 415.A metninde ise temeli doldurmak için kullanılan malzemeler arasında $^{NA}_4$AŠ.NU$_{11}$.GAL'den yapılan uyluk (*ḫalla-*) şeklinde iki adet kazık geçtiği görülmektedir. İncelediğimiz metinlerde bu uyluk şeklindeki kazıkların metallerden yapıldığı görülürken taş grubundan yalnızca $^{NA}_4$AŠ.NU$_{11}$.GAL'den yapılmış uyluğun kullanıldığı tespit edilmiştir.

3.3.26. $^{NA}_4$*AYARTU(M)*

3.3.26.1. Metin Yerleri

CTH 411.A Ay. III 7' (14 adet)

3.3.26.2. Yorum

"Deniz kabuğu, mercan, koral" olarak tercüme edilen[993] *AYARTUM,* Süm. $^{NA}_4$PA, Hit. $^{NA}_4$*aku-* ile eşitlenmektedir.[994] Ünal $^{NA}_4$*aku*-yu , "taş parçası, kaya, çakıl taşı (?), midye kabuğu (?)" olarak tercüme eder.[995] İncelediğimiz metinlerde Uruvanda'nın büyü ritüelinde kralın başı için sunulan kefaret malzemeleri arasında 14 adet ^{UZU}*ZINGU*- aşık kemiğinden hemen sonra 14 adet *AYARTUM* geçmektedir.

[993] Biggs vd., **CAD A,** s. 228. Detaylı bilgi için bkz. Thompson, **Assyrian Geology,** ss. 165-166.
[994] Polvani, **La Terminologia dei Minerali,** s. 123. Tischler, **HEG A-K,** ss. 10-11.
[995] Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 52.

3.3.27. $^{NA}_4$*ḫulala-/ḪULALU(M)*

3.3.27.1. Metin Yerleri

CTH 415.A Öy. II 40'

3.3.27.2. Yorum

$^{NA}_4$*ḫulala-* Ünal tarafından "yarı değerli bir taş" olarak tercüme edilir.[996] İncelediğimiz metinlerde yalnızca yapı ritüelinde sunulan taşların sonuncusu olarak geçen *ḫulala*-nın bir Akadogram mı yoksa Akadça'dan Hititçe'ye geçmiş bir sözcük mü olduğu henüz tespit edilebilmiş değildir. Tischler, kelimenin Akk. *ḪULALU(M)*'dan geldiğini öne sürmekte ve "değerli bir mineral, beyaz üstübeç" olarak tercüme edilmesini önermektedir.[997] *ḪULALU(M)* Süm. $^{NA}_4$NÍR ile de eşitlenmektedir.[998] Polvani ise Akadça metinlerde bu taşa ait bir özellik olarak geçen siyah ve beyaz renklerinden yola çıkarak onun kriptokristalin kuvars ailesinden bir taş, agat ya da oniks olabileceğini öne sürmektedir.[999] Haas da bu taşı, "kalsedon, agat" olarak tercüme etmektedir.[1000] İncelediğimiz metinlerde yalnızca yapı ritüelinde geçtiğinden *ḫulala-* taşı ile ilgili bir genelleme ya da yorum yapılmasına olanak sağlayacak kadar veri elde edilememektedir.

3.3.28. $^{NA}_4$IM.BABBAR

3.3.28.1. Metin Yerleri

CTH 397.C Öy. 3'

---

[996] Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 197; *ḪULALU(M)* hakkında detaylı bilgi için bkz. Thompson, **Assyrian Geology,** ss. 135-141.
[997] Tischler, **HEG 1 A-K,** s. 276; $^{NA}_4$NÍR'in Sümer ritüellerinde sadakat, iyileştirme ve arındırma için kullanıldığı bilinmektedir. Metinlerde bu taştan yapılan mührü üzerinde taşıyan kişinin sadakat göreceğine inanılıyordu. Ayrıca elleri titreyen kişi $^{NA}_4$NÍR'den yapılmış boncukları üzerinde taşıyor ya da arındırılmak istenen bir kişi bu taşla karıştırılmış yağ ile yağlanıyordu. Detaylı bilgi için bkz. Biggs vd., **CAD H**, ss. 226-227.
[998] **ePSD N,** http://psd.museum.upenn.edu/epsd1/nepsd-frame.html (14.04.2017)
[999] Polvani, **La Terminologia dei Minerali,** ss. 16-17.
[1000] Haas, **Materia Magica I,** s. 206.

3.3.28.2. Yorum

$^{NA}{}_4$IM.BABBAR "alçı taşı" olarak tercüme edilmekte ve Akk. *GAṢṢU* ile eşitlenmektedir.[1001] Hebatarakki'nin çözme büyüsünde yaşlı kadının arpa unundan hazırladığı hamurun içerisine diğer malzemeler ile birlikte muhtemelen toz haline getirilmiş IM.BABBAR karıştırdığı görülmektedir. Hazırlanan bu hamur büyülenmiş insanın vücuduna bastırılarak kötü büyünün uzaklaştırılmasında kullanılmıştır. Bu durumda IM.BABBAR'ın arındırma özelliği gösteren malzemeler arasında olduğunu söylemek mümkündür.

3.3.29. $^{NA}{}_4$KIŠIB

3.3.29.1. Metin Yerleri

CTH 404.1 I A	Ay. IV 30'
CTH 404.1 II A	Ay. IV 12'
CTH 404.1 II E	Ay. IV 18'
CTH 404.1 III	Ay. III 44'

3.3.29.2. Yorum

"Mühür, mühür taşı" anlamına gelen $^{NA}{}_4$KIŠIB Hitt. *šiyatar* Akk. *KUNUKKU(M)* ile eşitlenmektedir.[1002] İncelediğimiz metinlerde yalnızca Maştigga ritüelinde geçtiği tespit edilmiştir. Metinde boğa boynuzunun içine dökülen suyun üzerini iki ritüel beyi kapatır ve yaşlı kadın şöyle der: "*Önceki krallar geri geldikleri zaman ve ülkeyi (ve) gelenekleri incelediklerinde, ancak ondan sonra b[(u)] KIŠIB-mühür de kırılıp açılabilir!*"[1003]

[1001] Friedrich, **HWb**, s. 277; Rüster ve Neu, **HZL,** s. 327; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 220; Biggs vd., **CAD G,** ss. 54-55; **ePSD I,** http://psd.museum.upenn.edu/epsd/nepsd-frame.html (17.04.2017) Detaylı bilgi için bkz. Thompson, **Assyrian Geology,** ss. 148-150.
[1002] Tischler, **HEG Š/2**, ss. 1033-1034; Friedrich, **HWb,** s. 193; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük**, s. 485; Biggs vd., **CAD K,** ss. 543-548.
[1003] CTH 404.1.I.A KBo 39.8 Ay. IV 28'-31'.

3.4. AHŞAP MALZEMELER

3.4.1. Ahşaptan İnsan Figürleri

3.4.1.1. Metin Yerleri

LÚ *ŠA* GIŠ/LÚ *IŠ-ŠÍ* (ahşap adam)

CTH 448.4.3.b Öy. II 4'

CTH 448.4.5 Öy. II 5'

CTH 448.4.6 Öy. II 6', 9'

3.4.1.2. Yorum

Ahşap adam heykelinin yalnızca büyük kral Tuthaliya'nın yerine geçme ritüelinde kullanıldığı görülmektedir. Metne göre ahşaptan hazırlanan atların ve katırların üzerinde yine ahşaptan adamlar durur ve onlar elleriyle atın yularını tutarlar. Her ne kadar bu ahşap heykellerin ritüeldeki kullanımıyla ilgili bir veri olmasa da biz bunların Hitit kralının hizmetinde olan adamları temsil etmiş olabileceği görüşündeyiz. Kralın arındırılması için onun tüm eşyaları ve hizmetkârlarının da arındırılmasının gerektiği düşünülmüş olmalıdır.

3.4.2. Ahşaptan Hayvan Figürleri

3.4.2.1. Metin Yerleri

GU_4 *ŠA* GIŠ (ahşaptan sığır)

CTH 448.4.6 Öy. II 3'

CTH 448.4.3.b Öy. II 5'

ANŠE.KUR.RA *ŠA* GIŠ (ahşaptan at)

CTH 448.4.1.b.A Öy. I 19' (ahşaptan atlar ANŠE.KUR.RA *IŠ-ŠÍ*)

CTH 448.4.4.A Öy. II 10'

CTH 448.4.5 Öy. II 3' (ahşaptan atlar ANŠE.KUR.RA *IŠ-ŠÍ*)

ANŠE.GÌR.NUN.NA GIŠ (ahşaptan katır)

CTH 448 ABoT 2.153	6' (boyunduruğa koşulmuş ahşaptan katırlar ANŠE.GÌR.NUN.NA GIŠ *turiyanteš*)
CTH 448.4.5	Öy. II 4' (ahşaptan katırlar ANŠE.GÌR.NUN.NA *IṢ-ṢÍ*),

3.4.2.2. Yorum

Ahşap, hayvan figürlerinin yapımında da kullanılmıştır. Bu figürlerin tamamının Tuthaliya'nın yerine geçme ritüelinde kullanıldığı görülmektedir. Ritüel metninde ahşaptan sığırların hem *ḫuluganni-* "uzun kağnı" hem de ^{GIŠ}MAR.GÍD.DA "yük arabası"nın önünde durduğu okunmaktadır. Buradan Hitit toplumunda canlı sığırların bu iki arabanın çekilmesinde kullanıldığı çıkarımını yapmak mümkün olabilir. Sığırların üzerinde ise muhtemelen bu arabayı süren yine ahşaptan yapılmış adamların durduğu görülmektedir. Ahşaptan hayvan figürü olarak kullanılan atların (ANŠE.KUR.RA)[1004] ^{GIŠ}GIGIR arabasının sürülmesinde kullanıldığı yine Tuthaliya'nın yerine geçme ritüelinden anlaşılmaktadır. Bu ritüelde atların çektiği ahşaptan 2 adet arabanın bir tanesi kral bir tanesi ise kraliçe için hazırlanmaktadır. Ahşaptan katırların (ANŠE.GÌR.NUN.NA)[1005] ise uzun *ḫuluganni-* aracını çektikleri görülür. Bu arabadan ritüelde kral için üç kraliçe için üç adet olmak üzere toplamda 6 adet kullanılır.

Ahşaptan yapılan bu üç hayvan figürünün en önemli ortak özelliği hepsinin koşumlarının takılı olması ve üzerlerinde duran ahşaptan adamların bu hayvanların yularlarını ellerinde tutuyor olmalarıdır. Yani ahşaptan araba ve hayvanlar ile Tuthaliya'nın yerine geçme ritüelinde sürülmeye hazır izlenimi yaratılmak istenmiş gibi görünmektedir.

[1004] Atın Hitit büyü ritüellerinde kullanımı ile ilgili bkz. Haas, **Materia Magica I,** ss. 433-434; Ertem, **Fauna,** ss. 23-39.

[1005] Eşek ve katır, Hitit büyü ritüellerinde genellikle kötülükleri taşıyan vekil olarak olarak işlev görmüştür. Bu hayvanlar kimi zaman *nakkušši-* olarak kötülüğü uzaklaştırmış kimi zaman da yakılmak suretiyle arınmanın gerçekleşmesine hizmet etmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Haas, **Materia Magica I,** ss. 432-433; Ertem, **Fauna,** ss. 7-17; Taracha, **Ersetzen und Entsühnen,** s. 152.

3.4.3. Ahşaptan Yapı Malzemeleri

3.4.3.1. ^{GIŠ}ZA.LAM.GAR

3.4.3.1.1. Metin Yerleri

CTH 394	Öy. 11', 16' (kralın çadırı)
CTH 396	Öy. 6'
CTH 409.1	Öy. I 40' (kamıştan çadır ^{GIŠ}ZA.LAM.GAR *ŠA* GI), 42', 53', Ay. III 14', 19', 31' (temiz/kirlenmemiş çadır *parkui* ^{GIŠ}ZA.LAM.GAR), Ay. IV 32' (kutsal çadır ^{D}ZA.LAM.GAR)
CTH 418	Öy. II 12', 16', Ay. III 17'
CTH 448.2.1.4.A	Öy. II 15', 33'
CTH 450 Fragman 1 A	Ay. III 47'
CTH 450 Fragman 3	Öy. 3', 7'
CTH 450.8.A	Öy. II 13', 14', 35'
CTH 450.8-9.B	KUB 39.40 Öy. II 15'
CTH 450.10.A	Öy. I 7', 8'
CTH 450.10.B	Öy. I 7', 8'
CTH 450.10.C	Ay. IV 5'
CTH 450.12-13.A	Öy. I 13', 37', 61', Ay. IV 30'
CTH 450.12-13-14.B$_1$	Ay. IV 29'
CTH 452 KUB 9.35	Ay. III 9'

3.4.3.1.2. Yorum

^{GIŠ}ZA.LAM.GAR "çadır, kulübe, çardak" anlamlarına gelmekte olup Akk. *KUŠTĀRU* ile eşitlenmektedir.[1006] Çadır, Hitit büyü ritüellerinin ayrılmaz bir

[1006] Friedrich, **HWb,** s. 300; Rüster ve Neu, **HZL,** s. 360; Biggs vd., **CAD K,** s. 601. Ünal Akk. *ZARATUM* ile karşılaştırmayı teklif etmektedir. Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 599. **ePSD Z,** http://psd.museum.upenn.edu/epsd/nepsd-frame.html (25.04.2017)

parçasıdır. O, şehir dışında yapılması gereken ritüel uygulamalarının en önemli mekanıdır.

İncelediğimiz metinlerde çadır ile icra edilen eylemler şu şekildedir;

^{GIŠ}ZA.LAM.GAR *tarna*- "çadır kurmak"

Kanzapidalı kadın Hatiya'nın tanrıça Vişuriyanza'yı çağırma ritüelinde öncelikle nehir kenarına bir çadır kurulurdu.

^{GIŠ}ZA.LAM.GAR *karú iya*- "çadırı önceden inşa etmek, yapmak"

Tunnaviya'nın kirliliğe karşı ritüelinde nehir kenarında kamıştan çadırların önceden hazırlandığı belirtilmektedir. Ölüm ritüelinin 8. ve 10. günlerinde de yine ritüelde kullanılacak çadırın önceden inşa edildiği metinde açıkça belirtilmektedir.

^{GIŠ}ZA.LAM.GAR-*aš uarpuuanzi pai*- (çadıra yıkanmaya gitmek)

İncelediğimiz büyü ritüeli metinlerinde ortak olan bu eylem çadırın içinde yıkanarak arınmayı ifade etmektedir. Bir yabancı kraliyet çiftine karşı suç işlediğinde uygulanan ritüelde kral ve kraliçenin çadırın içinde yıkandıkları okunmaktadır. Yeryüzünün güneş tanrıçası için yapılan ritüelde de 2. günün sonunda ritüel beylerinin çadırın içine giderek yıkandıkları yazmaktadır.

***I-NA* ^{GIŠ}ZA.LAM.GAR *pai*- (çadırın içine gitmek)**

Bu eylem ritüel esnasında çadırın içinde de çeşitli uygulamaların yapıldığını göstermektedir. Yeryüzünün güneş tanrıçası için yapılan ritüelde yaşlı kadınların çadırın içine gittikleri ve burada ritüeli icra ettikleri görülmektedir. Kraliyet çiftine karşı işlenen suç için icra edilen ritüelde de *tarpalli*- uygulamasının ardından yaşlı kadının çadırın içine gittiği görülür.

^{GIŠ}ZA.LAM.GAR *uua*- (çadıra gelmek)

Yaşlı kadın Tunnaviya'nın kirliliğe karşı ritüelinde gece boyunca çeşitli ritüel malzemeleri çadırda bekletilir ve sabah olduğunda ritüel beyi çadıra gelir ve yaşlı kadın ona çözme ve arındırma büyüsü uygular.

Öte yandan çadırın önünde de çeşitli ritüel uygulamaları yapıldığı görülmektedir. Ordudaki salgına karşı Aşhella ritüelinde *tarpalli*- olarak sunulacak koçların çadırların önüne bağlandığı görülmektedir. Kralın çadırının önünde ise süslenmiş kadın gece boyunca bekletilir. Tunnaviya ritüelinde yaşlı kadının çadırın önünde alıçtan bir kapı yaptığı görülmektedir. Bu kapıya beyaz yün bağlar. Yünün beyaz olması arındırma ve temizlenmeyi ifade etmiş olacak ki ardından gelen

satırlarda temiz çadır (*párkui* ^{GIŠ}ZA.LAM.GAR) ifadesi geçmektedir. Yine aynı ritüelin sonlarında 3 kez şarap libasyonu yapıldıktan sonra kutsal çadıra gidildiği (*A-NA* ^{D}ZA.LAM.GAR *pai*-) okunur.

Ritüel için hazırlanan çadırların nerede inşa edildikleri ritüelin yapıldığı mekanı göstermesi açısından önem arz etmektedir. İncelediğimiz metinlerde hem Hatiya'nın tanrıça Vişuriyanza'yı çağırma ritüelinde hem de Tunnaviya'nın kirliliğe karşı ritüelinde çadırların nehir kenarında inşa edildiği görülmektedir. Hatta Tunnaviya ritüeli çadırın yapılacağı mekânla ilgili detaya inerek onun sabanla sürülmemiş ve yakınında tarla olmayan bir yerde inşa edildiğini belirtmektedir.

Ölüm ritüelinin temel mekânlarından biri çadırdır. Bu ritüelin sekiz, dokuz ve onuncu günlerinde aynı sırayla takip edilen bir ritüel uygulaması görülür. Buna göre ölünün heykeli çadırın içine getirilir (^{GIŠ}ZA.LAM.GAR-*aš anda peda*-) ve burada ona çeşitli sunumlar yapılır. Daha sonra bu heykel çadırdan dışarıya getirilir (ALAN *IŠ-TU* ^{GIŠ}ZA.LAM.GAR *uda*-) ve cenaze arabasına konur. Tüm bu uygulamaların sonunda ise şu ifadeler geçmektedir;

CTH 450.12-13.A KUB 30.19+30.20+39.7 Ay. IV 30'-31'[1007]

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}*ḫi-lam-ni an-da tar-na-an-* [(*zi*)]

"Çadır ise hangi evin içinde inşa edildiyse ve o[nu dışarıya] alırlar. <V(e onu)> *ḫilammar*-kapı yapısının içine bırakır[(lar.)]"

3.4.3.2. ^{GIŠ}*armizzi*-

3.4.3.2.1. Metin Yerleri

CTH 396 Öy. 14'

[1007] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Kassian, Korolev ve Sidel'tsev, **Hittite Funerary Ritual,** ss. 476-521.

3.4.3.2.2. Yorum

"Köprü, ulaşım, bağlantı" anlamlarına gelen *armizzi-* hem GIŠ "ahşap" belirteci hem de NA_4 "taş" belirteci ile kullanılmaktadır.[1008] İncelediğimiz büyü ritüeli metinlerinde *armizzi-* Kanzapidalı Hatiya'nın tanrıça Vişuriyanza'yı çağırma ritüelinde geçmektedir. Yaşlı kadın tanrıçaya çeşitli sunumlar yaptıktan sonra şöyle seslenir;

CTH 396 KBo 15.25 Öy. 13'-16'[1009]

13 [1 NINDA.KUR$_4$.RA GA.KIN.A]G TUR 1 NINDA.KUR$_4$.RA ^{GIŠ}MA *pár-ši-ia-mi an-da-ma-kán ki-iš-ša-an me-ma-aḫ-ḫi na-ak-ki-i-iš* DINGIR^{LUM} *zi-ik az-zi-*[*i*]*k-ki-i*

14 [ÍD$^{ḪI.A}$-*ṷa pí-ra-an a*]*r-mi-iz-zi-ia-an-da-ru ḫa-re-e-eš-ma-ṷa-kán*

15 [*pí-ra-an ták-ša-at-ni-ia-an-d*]*a-ru* ḪUR.SAG$^{ḪI.A}$-*ma-ṷa la-aḫ-ḫu-ur-nu-uz-zi kat-ta ap-pa-an-du*

16 [ ]-x-[ ] KU$_6$ *da-aḫ-ḫi nu-uš-ši-kán* KA×U-*i an-da* NINDAÌ.E.DÉ.A *te-eḫ-ḫi*

"[bir] küçük [kalın peynir ekmeği] ve bir kalın incir ekmeğini bölerim. Bundan sonra şöyle derim: Kudretli tanrıçam, (bunlardan) yemelisin! [Akarsular da] köprü kurulmasından hoşnut olurlar, vadiler ise [düzlenmeyi severler?], fakat dağlar yeşilliği aşağıda tutmayı severler. [Sonra] bir balığı alırım, ağzının içine yağlı ekmeği koyarım.)"

Ritüelde geçen bu cümleler bir benzetmeye hizmet etmiş olmalıdır. Nasıl vadiler düzlenmekten, akarsular köprü yapılmasından, dağlar yeşil olmaktan hoşnutsa tanrıçanın da balığın ağzında gönderilen bu yağlı ekmekle hoşnut olması istenir.

[1008] Friedrich, **HWb,** s. 31; Tischler, **HEG A-K,** ss. 63-64; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 82.
[1009] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Carruba, **Das Beschwörungsritual,** ss. 2-7.

3.4.3.3. ^{GIŠ}*kurakki-*

3.4.3.3.1. Metin yerleri

CTH 413.1.A	Öy. 4', 24' (iki kez geçiyor 4 adet ve 1 adet), 25' (1 adet gümüşten 1 *kurakkin* KÙ.BABBAR ve 1 adet altından 1 *kurakkin* GUŠKIN ve 1 adet lapislazuliden 1 kurakkin $^{NA}{}_4$ZA.GÌN), 26' (1 adet kuvarstan 1 *kurakkin* NA$_4$DU$_8$.ŠÚ.A ve 1 adet demirden 1 *kurakkin* AN.BAR ve 1 adet obsidyenden 1 *kurakkin* $^{NA}{}_4$*kunkunuzziyaš*), 27' (1 adet bakırdan 1 *kurakkin* URUDU ve 1 adet tunçtan 1 *kurakkin* ZABAR), Ay. 3' (iki kez geçiyor ilkinde ilk sütun *ḫantezzi kurakki*), 13' (ilk sütun *ḫantezzi kurakki*)
CTH 413.1.B	Öy. I 2', 27' (2 kez geçiyor 4 adet ve 1 adet), 28' (1 adet gümüşten 1 *kurakkin* KÙ.BABBAR), 29' (1 adet altından 1 *kurakkin* GUŠKIN ve 1 adet lapislazuliden 1 *kurakkin* $^{NA}{}_4$ZA.GÌN), 30' (1 adet kuvarstan 1 *kurakkin* $^{NA}{}_4$DUḪ.ŠÚ.A ve 1 adet demirden 1 *kurakkin* AN.BAR), 30-31' (1 adet obsidyenden 1 *kurakkin* $^{NA}{}_4$*kunkunuzziyaš* ve 1 adet bakırdan 1 *kurakkin* URUDU), Öy. II 2', 3', 14' (ilk sütun *ḫantezzi kurakki*)
CTH 413.1.D	Öy. 4'
CTH 413.1.F	5' (iki kez geçiyor 4 adet ve 1 adet), 6' (1 adet gümüşten 1 *kurakkin* KÙ.BABBAR ve 1 adet altından 1 *kurakkin* GUŠKIN ve 1 adet lapislazuliden 1 *kurakkin* $^{NA}{}_4$ZA.GÌN), 7' (1 adet kuvarstan 1 *kurakkin* $^{NA}{}_4$DUḪ.ŠÚ.A ve 1 adet demirden 1 *kurakkin* AN.BAR ve 7-8' 1 adet obsidyenden 1 *kurakkin* $^{NA}{}_4$*kunkunuzziyaš*), 8' (1 adet bakırdan 1 *kurakkin* URUDU ve 1 adet tunçtan 1 *kurakkin* ZABAR)
CTH 430.1	Öy. 18'
CTH 449	KBo 17.94 Ay. III 17'

CTH 450.12-13.A Ay. III 1'

CTH 450.12-13-14.B$_1$ Öy. II 13'

3.4.3.3.2. Yorum

^{GIŠ}*kurakki*- "yapının dört köşesindeki sütun, direk" anlamlarına gelmektedir.[1010] Temel atma ritüelinde yapının dört sütunun altına adak olarak konulacak sütun figürlerinin gümüş, altın, lapislazuli, kuvars, demir, obsidyen, bakır ve tunç gibi çeşitli değerli metal ve taşlardan yapıldığı görülmektedir.

Yaptığımız incelemede Hitit büyü ritüellerinde sütunların coğrafi bir tanımlama olarak da kullanıldığı görülmüştür. Öyle ki metinlerde tanrılar için çeşitli sunular bırakılan masaların sütunların önüne ya da karşısına konulduğu okunmaktadır. Temel atma ritüelinde tanrı EA için sütunun karşısına masa konurken, yeraltı tanrıları için yapılan ritüelde tanrıça İşhara için hasırdan masa sütunun önüne konmaktadır.

Ölüm ritüelinde ise sütunun üzerinde ölünün heykeli yükseltilir ve o, altınla kaplanmış tahta oturtulur.

CTH 450.12-13-14.B$_1$ KUB 39.8 (1758/c'yi içermez)+KBo 34.58+39.291 Öy. II 13'[1011]

13' [(*na-aš-ta* ALAN ^{GIŠ}*ku-*)]*r*[(*a-ak-ki-ia pár-ki-ia-an*)*-zi*]

"[(Ve şimdi onlar heykeli *ku*)]*r*[(*akkiya*-sütun/direğin üzerinde yükseltir)ler.]"

3.4.3.4. ^{GIŠ}DÌM

3.4.3.4.1. Metin Yerleri

CTH 408 B Öy. 18'

[1010] Friedrich, **HWb,** s. 117; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 296; Tischler, **HEG I-K,** ss. 644-645. Popko, **Kultobjekte,** ss. 40-41.

[1011] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Kassian, Korolev ve Sidel'tsev, **Hittite Funerary Ritual,** ss. 547-580.

3.4.3.4.2. Yorum

^{GIŠ}DÌM "direk, sütun, destek, payanda" anlamlarına gelmektedir.[1012] Büyü ritüellerinde özel bir kullanıma sahip olmayan bu malzeme Pupuvanni'nin büyü ritüelinde geçmektedir. Metne göre kötü adamın kilden heykeli evin içine direğin yanına yerleştirilmekte ve evin içinde büyülenen ritüel sahibine çeşitli uygulamalar yapılmaktadır.

3.4.3.5. $^{GIŠ/URUDU}$GAG

3.4.3.5.1. Metin Yerleri

CTH 391.1	Ay. IV 29' (7 adet bakır kazık ^{GIŠ}GAG.URUDU)
CTH 393	Öy. I 6' (14 adet), 18', Öy. II 17'
CTH 398	Öy. II 47'
CTH 401	KBo 34.68 Ay. III 16', KBo 49.33 9' (iki kez geçiyor ikincisinde kızılcık ağacından kazık ^{GIŠ}MA.NU-*aš* ^{GIŠ}GAG$^{Ḫ.A}$), 11' (iki kez geçiyor ikincisinde kızılcık ağacından kazık ^{GIŠ}MA.NU-*aš* ^{GIŠ}GAG$^{Ḫ.A}$)
CTH 402	Öy. I 21', Ay. IV 6' (5 adet)
CTH 408 B.2	Ay. 5' (9 adet), B.2 Ay. 11'
CTH 413.1.A	Öy. 3', 5'
CTH 413.1.B	Öy. I 3'
CTH 413.1.D	Öy. 4'
CTH 430.8	Ay. 1'
CTH 449	KUB 58.85 Ay. IV 2' (1 adet), 3' (bakırdan kazık GAG *ŠA* URUDU)

[1012] Rüster ve Neu, **HZL**, s. 311; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 105.

3.4.3.5.2. Yorum

GIŠ/URUDUGAG "kazık, çivi" anlamlarına gelmekte ve Hit. *tarma-*, Akk. *SİKKATU* ile eşitlenmektedir.[1013] İncelenen metinlerde kazık ile yapılan en yaygın uygulama kazık çakmaktır (*tarma-*). Hem pratik hem de sembolik bir davranış olarak uygulanan kazık çakma eylemi bir şehrin arındırılması ritüelinde, Pupuvanni'nin büyü ritüelinde ve temel atma ritüelinde geçmektedir.[1014] Temel atma ritüelinde sütun yerinin çevresine kazıkların çakıldığı okunmaktadır. Pupuvanni ritüelinde ise kazıkları aşağıya çaktıktan sonra yaşlı kadın sabitleme büyüsü yaparak şöyle der;

CTH 408 IBoT 4.14+KBo 24.4 Ay. 7'-10'[1015]

7' [*k*]*a-˹a-ša˺-u̯a ŠA* LUGAL *li-in-ga-in ḫur-da-a-in*

8' ˹*e˺-eš-˹ḫar˺ e-eš-ḫa-aḫ-ru tar-ma-a-nu-un*

9' ˹*nu˺-u̯a-˹ra˺-at-kán* UGU *le-e ú-iz-zi*

10' *pé-di-ši-ia-u̯a-ra-at-kán le-e ni-ni-ik-ta-ri*

"[İ]şte kralın yalan yere yeminine, lanetine kanına, gözyaşına kazık çaktım. Ve o asla yukarıya çıkmasın. Ve o, yerinden asla ayağa kalkmasın."

Kazık, Hitit büyü ritüellerinde çeşitli malzemelerden yapılabiliyordu. Bu malzemeler bakır, tunç, demir gibi metaller olabilirken ahşaptan yapılan kazıkların çeşitli ağaçlardan imal edildiği görülmektedir. Örneğin; Anniviyani'nin koruyucu tanrıyı çağırma ritüelinde kavak ağacından "GIŠÍLDAG"[1016] 14 adet kazık malzemeler arasında sayılır. Daha sonra bu kazıklar ritüelde kullanılan diğer malzemeler ile birlikte ritüel beyinin yatağının altına bırakılacak sepetin içerisine konur. Bir şehrin arındırılması ritüelinde ise kızılcık ağacından "GIŠMA.NU" kazıkların kullanıldığı görülür. Haas, kızılcık ağaçlarından bu kazıkların çözme büyüsünde kullanıldığını öne sürmektedir.[1017]

[1013] Rüster ve Neu, **HZL,** s. 318; Friedrich, **HWb,** s. 279; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 247.
[1014] Bu çalışma kapsamı dışında kalan ritüellerde kazığın kullanımı ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Haas, **Materia Magica II,** ss. 734-744.
[1015] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Bawanypeck, **Die Rituale der Auguren**, ss. 273-289.
[1016] GIŠÍLDAG Hit. GIŠ*ḫarau-* ve Akk. *ṢARBATU(M)* ya da *İLDAKKU(M)* ile eşitlenmektedir. Tischler, **HEG A-K,** s. 172; Puhvel, **HED H,** s. 141 vd.
[1017] Haas, **Materia Magica I,** s. 271. Kızılcık ağacı hakkında detaylı bilgi için bkz. Ertem, **Flora,** s. 135.

3.4.3.6. ^{GIŠ}*šarḫuli-*

3.4.3.6.1. Metin Yerleri

CTH 413.1.B Ay. III 38'

CTH 415 A Öy. II 51' (sütun yerleri), Ay. III 4'

3.4.3.6.2. Yorum

^{GIŠ}*šarḫuli-* Friedrich tarafından "evin içinde bir mekan, lavabo" olarak tercüme edilmektedir. Ancak Ünal, lavabo tercümesini kabul etmez ve bu kelimenin "sütun, direk" anlamına geldiğini savunarak onu ^{GIŠ}DÌM ile eşitler.[1018]

İncelediğimiz metinlerde temel atma ritüelinde karşımıza çıkan *šarḫuli-* ile ilgili olarak "*tanrı Nergal kral için yapının 4 sütununu korusun*" ifadesi geçmektedir.

CTH 413.1 KUB 2.2+48.1 Ay. III 38'-39'[1019]

38 [^{DINGI}]^{R}U.G[U]R LUGAL-*i* 4-*aš šar-ḫu-li-uš*

39 *ˀku-iš-ša-u̯a-za ku-ut-taˀ-an pa-aḫ-ˀšaˀ-ru*

"[Tan]rı Ner[ga]l kral için 4 sütunu, her bir duvarı korusun/muhafaza etsin!"

Öte yandan yapı ritüelinde ise çeşitli sunular sütunların altına yerleştirilmektedir. Yine aynı ritüelde *šarḫuli-* "sütun"un karşısına tanrı EA için çeşitli ekmekler ve 1 adet ahşap masa konulduğu okunmaktadır. Bu iki örnek de Ünal'ın *šarḫuli-*'nin sütun anlamına geldiği görüşünü destekler niteliktedir.

3.4.3.7. ^{GIŠ}*palzaḫḫa-*/^{GIŠ}*palzaḫa-*/^{GIŠ}*palzašḫa-*

3.4.3.7.1. Metin Yerleri

CTH 413.1.A Ay. 8' (1 tane), 9', 10', 11'

[1018] Friedrich, **HWb,** s. 185; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 462; Tischler, **HEG S/1,** ss. 889-892. Güterbock vd., ^{GIŠ}DÌM ile eşitlemektedir. Güterbock vd., **CHD Š/2,** ss. 254-26; Popko, **Kultobjekte,** ss. 38-39.

[1019] Metnin transkripsiyonu için bkz. Groddek, **Hethitische Texte KUB 2,** ss. 9-23. Tercüme özgündür.

CTH 413.1.B	Öy. II 9' (1 tane), 10', 11'
CTH 448	KUB 51.50 Ay. IV 4', 8', 12', 15', 20'

3.4.3.7.2. Yorum

^{GIŠ}*palzaḫḫa*- "taban, kaide, altlık, heykel kaidesi" anlamlarına gelmektedir.[1020] Bu malzeme temel atma ritüeli ve yeryüzünün güneş tanrıçası için yapılan ritüelde geçmektedir. Temel atma ritüelinde sütunların altına üzerinde 2 adet demirden sığır figürü duran *palzašḫa*- konulduğu görülür. Yeryüzünün güneş tanrıçası için yapılan ritüelde ise sunuların yarısı kurban çukurunun içerisine fırlatılırken diğer yarısı ise tanrıların *palzašḫa*-sına (DINGIR^{MEŠ}-*aš* ^{GIŠ}*palzašḫi*) verilmiş olmalıdır.

3.4.3.8. ^{GIŠ}ÙR

3.4.3.8.1. Metin Yerleri

CTH 413.1.B	Ay. III 1' (kötü çatı kirişi *idalun* GIŠ.ÙR), 7' (iyi çatı kirişi SIG_5 GIŠ.ÙR)
CTH 463 A	10'

3.4.3.8.2. Yorum

GIŠ.ÙR "kiriş, direk, çatı kirişi" olarak tercüme edilmekte ve Akk. *GUŠŪRU* ile eşitlenmektedir.[1021] Temel atma ritüelinde tanrıdan kötü çatı kirişini örtmesi ve krala iyi çatı kirişini vermesi istenir. Burada çatı kirişinin sembolik bir ifadeye sahip olduğunu düşünmek mümkündür. Nitekim istenen şey yapının tanrı tarafından korunan bir çatıya sahip olmasıdır. Bu malzemenin geçtiği bir diğer ritüel olan yataktaki yılana karşı Ambazzi ritüelinde ise GIŠ.ÙR'un sembolik değil pratik bir

[1020] Friedrich, **HWb,** s. 156; Tischler, **HEG P,** SS. 407-408; Güterbock vd., **CHD P 1-3,** ss. 86-87; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 390.
[1021] Rüster ve Neu, **HZL,** s. 322; Friedrich, **HWb,** s. 274; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 566; Biggs vd., **CAD G,** ss. 144-145; **ePSD U,** http://psd.museum.upenn.edu/epsd/nepsd-frame.html (26.04.2017)

işleve sahip olduğu görülmektedir. Metne göre ritüelin uygulanma nedenlerinden biri çatı kirişinden evin içine atlayan *ašku-*[1022] hayvanıdır.

CTH 463.A KUB 53.50 10'-11'[1023]

10 [*n*(*a-aš-ma-k*]*án a-aš-ku-uš IŠ-TU* GIŠ.ÙR *na-aš-ma-at-kán* ŠÀ É-*T*[*I*]

11 [*ku-e-ez*] *im-ma ku-e-ez pé-e-da-az ḫa-at-ku-an-zi*

"[(ya da)] *ašku*-bir hayvan türü kirişten ya da evin içine [her kim nereden atlarsa,"

3.4.3.9. GIŠ*išparuzzi-* ve GIŠ*iškiššana-*

3.4.3.9.1. Metin yerleri

CTH 414 Ay. III 18'

3.4.3.9.2. Yorum

GIŠ*išparuzzi-* "evin ahşap parçası, hatıl" olarak tercüme edilmektedir.[1024] GIŠ*iškiššana-* ise "çatı hatılı, kiriş" olarak tanımlanmaktadır.[1025] Bu malzemeler yalnızca yeni saray inşası ritüelinde karşımıza çıkar ve ormancının bu malzemeleri kesmek için gittiğinden bahsedilir.

CTH 414 KUB 29.1 Ay. III 18'-20'[1026]

18 *ma-a-an* LÚNAGAR GIŠ*iš-ki-iš-ša-na-aš* GIŠ*iš-pa-ru-uz-zi*

19 *kar-šu-u-ḫa-an-zi pa-iz-zi nu-za IŠ-TU* É.GAL*LIM*

[1022] *ašku-* "cırcır, örümcek, duvar kertenkelesi" olarak tercüme edilmektedir. Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 93; Friedrich, **HWb,** s. 36; Tischler, **HEG A-K,** s. 84; Hoffner, **Alimenta Hethaeorum,** ss. 91-92.

[1023] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Inge Hoffman, "Die Schlange im Bett. Anlässe für Ritual bei den Hethitern", **AoF,** Cilt: 17, Sayı: 1, Akademie Verlag, Berlin, 1990, ss. 186-188; Birgit Christiansen, **Die Ritualtradition der Ambazzi. Eine philologische Bearbeitung und entstehungsgeschichtliche Analyse der hethitischen Ritualtexte CTH 391, CTH 429 und CTH 463,** StBoT, Cilt: 48, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2006, (Die Ritualtradition der Ambazzi), ss. 288-291, 300.

[1024] Tischler, **HEG I-K,** s. 419, Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 235.

[1025] Friedrich, **HWb,** s. 88; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 232; Tischler, **HEG I-K,** s. 402.

[1026] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Trabazo, **Textos Religiosos Hititas**, ss. 477-505; Marazzi, ss. 117-169.

20 20 NINDA.ZU$_9$ 50 NINDA.ÉRIN^{MEŠ}-*ia da-a-i*

"Ormancı *iškišana*-çatı hatılı/kirişleri (ve) *išparuzzi*-hatılları kesmeye gittiğinde ve o saraydan 20 adet NINDA.ZU$_9$-bir çeşit ekmek, diş şeklinde?? ve 50 adet asker ekmeği alır."

3.4.3.10. ^{GIŠ}*ḫuimpa-*

3.4.3.10.1. Metin Yerleri

CTH 413.1.B	Ay. III 2' (kötü tahta zemin döşemesi *idalu ḫuimpan*), 8' (iyi tahta zemin döşemesi ^{GIŠ}*ḫuimpan* SIG$_5$-*in*)
CTH 446	Öy. I 19-20' (yerin tahta döşemesi *taganzipaš ḫuimpaš*)
CTH 450.2.A	Ay. III 67'
CTH 463.A	5'

3.4.3.10.2. Yorum

^{GIŠ}*ḫuimpa-* "ahşaptan bir yapı öğesi, tahta zemin döşemesi" olarak tercüme edilmektedir.[1027] Bu malzeme ritüel dünyasında kirlenen ya da kötülüklerin bulaştığı bir mekan olarak algılanır ve arındırıldığı ya da tanrılardan temiz olanının istendiği görülür.

Temel atma ritüelinde tıpkı GIŠ.ÙR gibi evin kötü (ritüel algısında kirli anlamında) tahta zemin döşemesinin örtülmesi ve onun yerine krala iyi tahta zemin döşemesi verilmesi istenir. Burada iyi ve kötü sıfatlarının sembolik bir anlama sahip olduklarını söylemek mümkündür. Bu yakarıdaki amaç yapının tanrılar tarafından korunmasını sağlamak olmalıdır.

CTH 413.1.B KUB 2.2+48.1Ay. III 7'-9'[1028]

7 SIG$_5$-*in-ma* GIŠ-*ru* SIG$_5$-*an-ta-a*[*n* GIŠ.Ù]R

8 ^{GIŠ}*ḫi-it-ta-aš-ša* SIG$_5$-*in* ^{GIŠ}*ḫu*-*i*[*m-pa-a*]*n* SIG$_5$-*i*[*n*]

[1027] Friedrich, **HWb,** s. 71; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 194; Tischler, **HEG A-K,** s. 264.
[1028] Metnin transkripsiyonu için bkz. Groddek, **Hethitische Texte KUB 2,** ss. 9-23. Tercüme özgündür.

9 *la-ba-ar-na-i* LUGAL-*i pí-i*[*a-an-d*]*u*

"Fakat iyi odunu, iy[i GIŠ.ÙR-çatı kirişi]ni, iyi *ḫittašša*-bir yapının ağaç parçasını, iy[i] *ḫui*[*mpa*-tahta zemin döşemesin]i *Labarna* kral için versin!"

Evin kandan arındırılması ritüelinde kötülüğün uzaklaştırıldığı yerler arasında evin tahta zemin döşemesi de bulunur.

CTH 446 KUB 7.41+KBo 10.45+KUB 41.8+KUB 12.56 Öy. I 20'-21'[1029]

20 *ḫu-im-pa-aš* É.ŠÀ-*na-an-za* GUNNI-*an-za* 4 *ḫal-ḫal-du-um-ma*[*-ri-a*(*š*)]

21 É*ḫi-i-la-aš* KÁ$^{ḪI.A}$*-eš ar-ḫa tar-na-an* [*-du*]

"tahta zemin döşemesi, kutsal iç odanın kendisi, ocağın kendisi, (evin) 4 köşesi avlunun kapılarını terk etsinler!")

Son olarak, tahta zemin döşemesi bir ritüelin yapılma nedeni olarak da karşımıza çıkar. Yataktaki yılana karşı Ambazzi ritüelinin uygulanma nedenlerinden biri de tahta zemin döşemesinde bir yılanın ölmesidir (MUŠ-*aš* ^{GIŠ}*ḫuimpaz aki*).

3.4.3.11. ^{GIŠ}*ḫittašša*-

3.4.3.11.1. Metin Yerleri

CTH 413.1.B Ay. III 1'(kötü ahşap yapı malzemesi *idalun* ^{GIŠ}*ḫittašša*), 8'(iyi ahşap yapı malzemesi ^{GIŠ}*ḫittašša* SIG_5-*in*)

3.4.3.11.2. Yorum

^{GIŠ}*ḫittašša*- "bir yapının ağaç parçası, ahşaptan bir yapı malzemesi" olarak tercüme edilmektedir.[1030] Temel atma ritüelinde tıpkı *ḫuimpa* ve GIŠ.ÙR'da olduğu gibi kirli *ḫittašša*-nın da tanrılar tarafından örtülerek iyi *ḫittašša*-nın krala verilmesinin istendiği okunmaktadır.

[1029] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Collins, **Purifying A House**, ss. 168-171; Erbaşı, **Hititlerde Öteki Kurban ve Büyü,** ss. 378-441.
[1030] Tischler, **HEG A-K,** s. 254; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 191; Ertem, **Flora,** s. 125.

3.4.3.12. ^{GIŠ}KUN$_5$

3.4.3.12.1. Metin Yerleri

CTH 448.2.1.4.A	Öy. II 30'
CTH 449 KBo 17.94	Ay. III 25'(bakırdan merdiven ^{GIŠ}KUN$_5$ URUDU)
CTH 450 Fragman 14 A	6', 10'
CTH 450 Fragman 14 B	Öy. 4', 9'
CTH 450 Fragman 14 C	Ay. 6'

3.4.3.12.2. Yorum

^{GIŠ}KUN$_5$ "merdiven, el merdiveni, döşeme, eşik" anlamlarına gelmekte ve Akk. *SIMILTU* ile eşitlenmektedir.[1031] Hitit kralının yerine geçme ritüelinde "*ritüel beyleri merdivenden yukarıya"* ifadesi yer almaktadır. Metnin kalanı kırık olduğu için ne gibi bir eylem yapıldığı anlaşılamasa da merdivenden yukarıya tırmanmış ya da çıkmış olmaları muhtemeldir. Yeraltı tanrıları için yapılan ritüelde ise kurban çukurunun içine 1 adet bakırdan merdiven konulduğu görülmektedir. Ölüm ritüeli fragmanında ise ölünün adı çağrılarak şöyle denir;

CTH 450 Fragman 14 B IBoT 4.23 Öy. 7'-10'[1032]

7' [(GIDIM-*kán ŠUM-a*)]*n ḫal-za-a-i ku-u-u̯š*[(*u̯a-at-ta* GI$^{ḪI.A}$)]

8' [*ar*$^{?}$*-m*(*i*$^{?}$*-iz-z*)]*i a-ša-an-du* [(*nu* GI$^{ḪI.A}$)]

9' [^{G}(^{IŠ}KU)N$_5$ x-]x-x-*li-in-ni-uš* x[-x-x-x]

10' [x-x-x-x-x(^{MEŠ} EGIR-*a*)]*n e-ḫu* x[- . . .]

"[(Ölünün adı)]nı çağırır: Bu [(kamışlar)] [köp(r)]ü olsun! [(Ve kamışlar)] [(merdi)ven x-]x-x-x-x-x x[-x-x-x] [x-x-x-x-x(ler/lar. Arkasın)]dan *eḫu!* diye x[- . . .]"

[1031] Rüster ve Neu, **HZL,** s. 333; Friedrich, **HWb,** s. 282; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 293; Biggs vd., **CAD S,** ss. 273-275.
[1032] Kassian, Korolev ve Sidel'tsev, **Hittite Funerary Ritual,** ss. 734-737.

3.4.3.13. GIŠ GUNNI

3.4.3.13.1. Metin Yerleri

CTH 418 Öy. II 8'

3.4.3.13.2. Yorum

Ahşaptan yapılmış ocak yalnızca bir yabancı kraliyet çiftine karşı suç işlediğinde icra edilen ritüelde kullanılmıştır.

CTH 418 KUB 58.83 Öy. II 6'-9'[1033]

6 [GIM-]*an-ma-kán* ^{SAL}ŠU.GI *a-ni-ia-u-u̯a-an-zi*

7 [*a-aš-š*]*a-nu-uz-zi ar-ḫa-ia-an-ma dam-me-li pí*[*-d*]*i*

8 [*ŠA* GI]Š^{ŠI} GUNNI^{MEŠ} *ka-ru-ú ḫa-an-da-an-te-eš*

9 [ ]UDU ANŠE UR.TUR *a-pí-ia u̯a-ar-nu-u̯a-an-zi*

"[Fakat] yaşlı kadın uygulamaları icra ederken, başka bir y[er]de ayrıca, henüz bozulmamış bir yerde [ah]şaptan bir ocak hazırlar. [ ]Koyun, eşek, köpek yavrusunu orada yakarlar."

3.4.3.14. ^{GIŠ}AB

3.4.3.14.1. Metin Yerleri

CTH 393 Öy. I 35'

CTH 403.1 A Öy. I 11'

CTH 450.12-13.A Öy. II 22'

CTH 450.12-13-14.B$_1$ Öy. I 19'

[1033] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Popko, **CTH 418,** ss. 44-53.

3.4.3.14.2. Yorum

^{GIŠ}AB "pencere, pencere açıklığı" olarak tercüme edilmekte ve Hit. ^{GIŠ}*lutta-* ve Akk. *APTU* ile eşitlenmektedir.[1034] Anniviyani ritüelinde yapılan hamurdan kuş, kız çocuğu tarafından içeriye götürülerek ya kurban masasına ya da pencereye koyulur. Bu esnada ise sabanın ulaşmadığı yerde ritüel gerçekleştirilir. Ölüm ritüelinde hazırlanan *laḫḫanza-* kuşları ritüelin 13. gününde pencereden iki kez içeriye alınır ve üçüncü seferde onlara bir şey söylenir fakat metin kırık olduğu için ne söylendiği anlaşılamamaktadır. Her iki örnekte de kuşlar ile pencere arasında bir ilişkinin olduğu açıktır ancak bu ilişkinin ne şekilde kurulduğu ya da algılandığı hakkında fikir yürütmek oldukça zordur.

3.4.3.15. ^{GIŠ}*lutta-*/^{GIŠ}*luttai-*

3.4.3.15.1. Metin Yerleri

CTH 403.2 B Öy. II 2' (Güneş tanrısının penceresi ^{D}UTU-*uš* ^{GIŠ}*luttai-*)
CTH 430.1 Öy. 17'

3.4.3.15.2. Yorum

^{GIŠ}*lutta-* "pencere, ışık deliği" anlamlarına gelmektedir.[1035] Güneş tanrısı için Mallidunna ritüelinde "*güneş tanrısının penceresinden içeriye bırakır*"[1036] ifadesi geçmektedir. Burada güneş tanrısı ile pencere ve ışık arasında bir ilişki kurulmuş olmalıdır. Popko da pencerenin özellikle göksel tanrılarla iletişim kurmada aracı rolü olduğunu belirtir.[1037] Doğum ritüelinde ise ritüelin uygulandığı mekânda pencerenin olmadığı özellikle belirtilen bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.

[1034] Rüster ve Neu, **HZL,** s. 305; Friedrich, **HWb,** s. 264; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 47, Biggs vd., **CAD A/2,** s. 197-199; **ePSD A,** http://psd.museum.upenn.edu/epsd/nepsd-frame.html (26.04.2017)
[1035] Friedrich, **HWb,** s. 131; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 328; Tischler, **HEG L-M,** ss. 79-80.
[1036] CTH 403.2.B KUB 33.70+KUB 46.52 Öy. II 2'.
[1037] Detaylı bilgi için bkz. Popko, **Kultobjekte,** ss. 44-48.

3.4.3.16. Kapı ve Kapıyla İlişkili Ahşap Malzemeler

İncelenen metinlerde kapının Hitit ritüel algısında önemli bir yeri olduğu anlaşılmıştır. Bu malzeme en geniş anlamıyla bir geçiş ritüelinin olmazsa olmazıdır. Kapıdan geçerek arınma, kötü duygulardan kurtulma, hastalıktan iyileşme sağlanmış ve kişi yeni bir statüye geçmiştir. Biz bu çalışmada kapı ve kapı ile ilişkili ahşap malzemeleri yapının parçaları olmaları nedeniyle yapı malzemeleri içerisinde değerlendirmeyi uygun gördük.

3.4.3.16.1. ^{GIŠ}IG

3.4.3.16.1.1. Metin Yerleri

CTH 391.2 Ay. III 8'

CTH 409.2 4 A 8' (kapının söğesi/menteşesi ^{GIŠ}IG *u̯au̯arkimi*)

CTH 409.2 4 B Öy. 6' (kapının söğesi/menteşesi ^{GIŠ}IG *u̯au̯arkimi*)

CTH 412.4.1 Ay. 11'

CTH 413.1.A Ay. 23' (kapının altında *ŠA-PAL* ^{GIŠ}IG ve 1 şekel gümüşten 1 adet/çift kapı 1*NU-TUM* ^{GIŠ}IG KÙ.BABBAR *ŠA* 1 GÍN ve 1 şekel altından 1 adet/çift kapı 1*NU-TUM* ^{GIŠ}IG GUŠKIN *ŠA* 1 GÍN), 24' (1 şekel lapislazuliden 1 adet/çift kapı 1*NU-TUM* ^{GIŠ}IG ^{NA_4}ZA.GÌN 1 GÍN ve 1 şekel kuvarstan 1 adet/çift kapı 1*NU-TUM* ^{GIŠ}IG ^{NA_4}DU$_8$.ŠÚ.A), 25' (1 şekel demirden 1 çift/adet kapı 1*NU-TUM* ^{GIŠ}IG AN.BAR *ŠA* 1 GÍN ve 1 şekel tunçtan 1 çift/adet kapı 1*NU-TUM* ^{GIŠ}IG ZABAR *ŠA* 1 GÍN), 26' (1 şekel alabasterden 1 çift/adet kapı 1*NU-TUM* ^{GIŠ}IG ^{NA_4}AŠ.ŠIR.GAL *ŠA* 1 GÍN 1*NU-TUM* ^{GIŠ}IG ^{NA_4}ŠU.U-*aš* *ŠA* 1 GÍN)

CTH 413.1.B Öy. II 27' (kapının altında *ŠA-PAL* ^{GIŠ}IG ve 1 şekel gümüşten 1 adet/çift kapı 1*NU-TUM* ^{GIŠ}IG KÙ.BABBAR *ŠA* 1 GÍN ve 27-28' 1 şekel altından 1 adet/çift kapı 1*NU-*

TUM ^{GIŠ}IG GUŠKIN *ŠA* 1 GÍN), 28' (1 şekel lapislazuliden 1 adet/çift kapı 1$^{NU\text{-}TUM\ GIŠ}$IG ^{NA_4}ZA.GÌN 1 GÍN ve 1 şekel kuvarstan 1 adet/çift kapı 1$^{NU\text{-}TUM\ GIŠ}$IG ^{NA_4}DUḪ.ŠÚ.A), 28' (1 şekel lapislazuliden 1 adet/çift kapı 1$^{NU\text{-}TUM\ GIŠ}$IG ^{NA_4}ZA.GÌN *ŠA* 1 GÍN, 1 şekel kuvarstan 1 çift/adet kapı 1$^{NU\text{-}TUM\ GIŠ}$IG *ŠA* ^{NA_4}DUḪ.ŠÚ.A *ŠA* 1 GÍN), 29' (1 şekel demirden 1 çift/adet kapı 1$^{NU\text{-}TUM\ GIŠ}$IG AN.BAR *ŠA* 1 GÍN ve 1 şekel tunçtan 1 çift/adet kapı 1$^{NU\text{-}TUM\ GIŠ}$IG ZABAR *ŠA* 1 GÍN), 30' (1 şekel alabasterden 1 çift/adet kapı 1$^{NU\text{-}TUM\ GIŠ}$IG ^{NA_4}AŠ.NU$_{11}$.GAL ve 1 şekel bazalttan 1 çift/adet kapı 1$^{NU\text{-}TUM\ GIŠ}$IG ^{NA_4}ŠU.U-*aš* *ŠA* 1 GÍN)

3.4.3.16.1.2. Yorum

^{GIŠ}IG "kapı, kapı kanadı" anlamlarına gelmekte ve Akk. *DALTU* ile eşitlenmektedir.[1038]

^{GIŠ}IG'in en sık geçtiği ritüel temel atma ritüelidir. Bu ritüelde, yapının kapısının altına çeşitli metal ve değerli taşlardan yapılmış kapı figürlerinin adak olarak bırakıldığı görülmektedir. Temel atma ritüelinde yapılan bu kapı figürlerinin gümüş, altın, lapislazuli, kuvars, demir, tunç, alabaster ve bazalttan yapıldıkları okunmaktadır.

Kapı, Hitit ritüellerinin benzetme büyüsünde de sıkça başvurulan bir malzemedir. Tespit ettiğimiz ilk örnek Ambazzi'nin arındırma ritüelinde geçmektedir.

CTH 391.2 KBo 13.109 Ay. III 4'-11'[1039]

4 ^{d}*Za-ar-ni-za-aš* ^{d}*Tar-pa-ad-da-aš-ši-iš*

5 ^{d}*A-la-a-ú-u̯a-i-mi-iš* ^{d}*Ma-am-ma-i-mi-iš*

6 DINGIR^{MEŠ}.LÚ^{MEŠ} ^{GIŠ}*ḫa-at-tal-u̯a-an-za* GIM-*an*

7 ^{GIŠ}SAG.KUL EGIR-*pa* *na-an-na-a-i*

[1038] Rüster ve Neu, **HZL,** s. 217; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 217; Biggs vd., **CAD D,** ss. 52-56; **ePSD I** http://psd.museum.upenn.edu/epsd/epsd/e2506.html (27.04.2017)

[1039] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Christiansen, **Die Ritualtradition der Ambazzi,** ss. 155-158.

8 GIŠIG-*ia* EGIR-*pa* *ḫé-eš-ki-iz-zi*

9 LUGAL-*i-ia* ḪUL-*u-u̯a-aš* UN^{MEŠ} *AN-ZE-EL-LU*

10 *ḫur-ki-il* *pa-ap-ra-tar**mu-la-a-tar*

11 *QA-TAM-MA* *ar-ḫa* *a-ra-id-du*

"Tanrı *Zarniza*, tanrı *Tarpataşşa,* tanrı *Alauvaima,* tanrı *Mamma,* tanrılar, nasıl kapı sürgüsüne sürgüyü tekrar sürersen, ve kapı nasıl yeniden devamlı surette açılırsa, ve kralı kötü insanların *ANZİLLU*-kötülüğünden, ensestinden/yasak ilişkisinden, kirliliğinden*mulatar*-bir nevi kötülüğünden aynı şekilde tamamen arındır!"

Bir diğer örnek ise Tunnaviya'nın *taknaz da-* ritüelidir. Bu ritüelde de GIŠIG'in benzetme büyüsünde kullanıldığı görülmektedir.

CTH 409.2.4.B KBo 21.6 Öy. 6'-8'[1040]

6 [*m*]*a-aḫ-ḫa-an-ma-aš-ša-an* GIŠIG GIŠ*u̯a-u̯a-ar-ki-mi* *ú-e-*[(*eḫ-zi*) *i-da-a-lu-uš*]

7 [UD]-*az* *ma-ni-in-ku-u̯a-an-za* MU-*za* DINGIR^{MEŠ}-*aš* *kár-pí-iš* *pa-an-*[*ga-u-u̯a-aš* EME-*aš*]

8 KASKAL-*az* EGIR-*pa* *ne-*[(*ia*)-*ru*]

"Kapı [n]asıl menteşesinin etrafında dö[(nerse,) kötü] [gün], kısa yıl, tanrıların öfkesi, hal[kın dedikodusu/kötü sözleri] yolu(ndan) geri dön[(sü)n!]"

GIŠIG ile yapılan bir diğer benzetme büyüsü ise Zuvi ritüelinde geçmektedir.

CTH 412.4.1 KBo 12.112 Ay.11'-13'[1041]

11' [*pa-id-du-u̯a-a*]*z*[?] *ḫa-a-aš-šu-uš* *da-a-ú* *nu-u̯a-aš-ša-an* GIŠIG GIM-*an*

12' [*ú-e-ḫ*]*a-aṭ-ta* DUMU-*la-aš-ša-u̯a-aš-ša-an* *an-ni-iš-ši*

13' [*an-da-an* *QA-TAM-MA*] *ú-e-ḫa-at-ta-ru*

"[Onu serbest] bırak, kral onu alsın! Ve kapı nasıl [dö]nerse, çocuk da annesine [aynı şekilde geri] dönsün!"

[1040] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Hutter, **Behexung, Entsühnung und Heilung,** ss. 42-47.

[1041] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Beckman, **Hittite Birth Rituals,** ss. 66-71.

3.4.3.16.2. KÁ

3.4.3.16.2.1. Metin Yerleri

CTH 393	Öy. I 26'
CTH 396	Ay. 23'
CTH 408 B	Öy. 21'
CTH 413.1.B	Ay. III 17'
CTH 432	Öy. 25' (Tanrı Madanu'nun kapısı)
CTH 446	Öy. I 21' (avlunun kapıları ^{É}*ḫilaš* KÁ$^{ḪI.A}$), 24'
CTH 448.4.3.b	Ay. III 2'

3.4.3.16.2.2. Yorum

KÁ "kapı, giriş" anlamlarına gelmekte ve Hit. *aška-* ile eşitlenmektedir.[1042] ^{GIŠ}IG yoğun olarak benzetme büyüsünde kullanılırken KÁ'nın böyle bir kullanıma sahip olmadığı ve gerçek işlevi ile ritüellerde kullanıldığını söylemek mümkündür. İncelediğimiz büyü ritüeli metinlerinde bu kapının önüne gitme davranışı dikkati çekmektedir. Anniviyani ritüelinde elinde hamurdan yapılmış kuş figürü tutan kız çocuğu evin kapısında beklerken, Kanzapidalı Hatiya'nın tanrıça Vişuriyanza'yı çağırma ritüelinde ise tanrıçanın kapıya gelmesiyle (*ma-aḫ-ḫa-an* DINGIR^{LUM} KÁ-*aš a-ri*) ritüel beyinin ona reverans ve libasyon sunumu yaptığı görülür.

Hitit büyü ritüeli metinlerinde KÁ ile ilişkilendirilen tanrılar olduğu da görülmüştür. Temel atma ritüelinde kapının tanrı *Zilipurisi* (KÁ-*aš-*˹*ma*˺*-za-kán* ^{DINGIR}*Zi-*˹*li*˺*-pu-ra-aš*), depresyon ritüelinde ise tanrı *Madanu*'nun kapısı (KÁ ^{d}*MA-DA-NI*$_7$) ifadelerine yer verilmektedir.

Evin kandan arındırılması ritüelinde ise avlunun kapıları (^{É}*ḫi-i-la-aš* KÁ$^{ḪI.A}$-*eš*) arındırılmak istenen yapı birimleri arasında sayılmaktadır.

[1042] Friedrich, **HWb,** s. 36, 329; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 93, 246.

3.4.3.16.3. KÁ.GAL

3.4.3.16.3.1. Metin Yerleri

CTH 398	Öy. II 71' (3 adet yaparlar), 73', Ay. III 10'
CTH 413.1.A	Ay. 27'
CTH 413.1.B	Öy. II 31'
CTH 418	Öy. II 20', 25', 29', 31', 35'
CTH 425.2	Ay. III 10'
CTH 433.1	Öy. I 20', 23'
CTH 433.3	Öy. II 4', 5' (*Şalavaneş'*in büyük kapısı), 8' (*Şalavaneş*'in büyük kapısı), KUB 32.73 Ay. 1'
CTH 446	Öy. I 46'

3.4.3.16.3.2. Yorum

KÁ.GAL "büyük kapı, şehir kapısı, ana giriş, karaciğer falında *porta hepatis*[1043]" olarak tercüme edilmektedir.[1044] ^{GIŠ}IG ve KÁ için herhangi bir malzeme belirtilmezken incelediğimiz metinlerde bu kapının ^{GIŠ}*alanza*- "bir bitki, ağaç türü, akçaağaç, meşe"[1045], ^{GIŠ}*ḫatalkešna*- "alıç, akdiken"[1046] ve GI "kamış" gibi çeşitli malzemelerden yapıldığı görülmüştür. Bu nedenle KÁ.GAL genellikle ritüel için ritüel esnasında inşa edilen bir kapı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dandanku'nun ordudaki salgın ritüelinde ritüel malzemelerini de alarak araziye gittiği ve burada iki tarafa KÁ.GAL yapıldığı (DÙ) okunmaktadır.

[1043] Karaciğer kapısı. Karaciğerin iç organlara bakan yüzünde, lobus cuadatus ile lobus quadratus arasında bulunan çukurluk.

[1044] Rüster ve Neu, **HZL,** s. 329; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 246.

[1045] Bu ağacın bir ilaç olarak sakinleştirici etkisinden faydalanıldığı düşünülmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Haas, **Materia Magica I,** ss. 292-293; Kassian, Korolev ve Sidel'tsev, **Hittite Funerary Ritual,** ss. 536-537.

[1046] Ertem, **Flora,** ss. 92-94; Hoffner, **Alimenta Hethaeorum,** s. 120; Harry A. Hoffner, "Alimenta Revisited", **Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie,** StBoT, Cilt: 45, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2001, s. 201.

KÁ.GAL ile geçen tanrı ismi ise av çantasının koruyucu tanrısını çağırma ritüelinde okunan *Şalavaneş*'tir.[1047]

CTH 433.3 KBo 20.107+23.51+34.46+23.50 Öy. II 8'-9'[1048]

8 KÁ.GAL-*aš* ^{D}*Ša*-[*la*]-˹*a*˺-*u̯a-ni-eš šu-me-eš-ša*

9 *az-zi-ki-it-tén* ˹*ak*˺-*ku-iš-ki-it-tén*

"Siz, büyük kapının *Şalavaneş* tanrıları yiyiniz, içiniz!"

Evin kandan arındırılması ritüelinde yerin güneş tanrısına seslenilerek şöyle denir;

CTH 446 KUB 7.41+KBo 10.45+KUB 41.8+KUB 12.56 Öy. I 46'-48'[1049]

46 *nu ták-na-aš* ^{D}UTU-*uš* KÁ.GAL-*aš ḫa-a-šu na-aš-ta* [(*k*)]*a-ru-ú-i-li-ia- ḫa-aš*

47 DINGIR^{MEŠ}-*uš ták-na-aš-ša* ^{D}UTU-*un ták-na-az ša-ra-a*

48 *tar-na-a- ú*

"Ve yerin Güneş Tanrısı büyük kapıyı aç ve şimdi eski tanrılar (ve) yerin Güneş Tanrısı yerden yukarıya (yeryüzüne) çıksın!"

3.4.3.16.4. KÁ.GAL GI

3.4.3.16.4.1. Metin Yerleri

CTH 406	Süt. I 18' (kamıştan kapı KÁ.GAL GI$^{ḪI.A}$), 22'
CTH 413.2.A	Öy. I 9' (kamıştan şehir kapısı/büyük kapı KÁ.GAL GI$^{ḪI.A}$)

3.4.3.16.4.2. Yorum

Hitit büyü ritüellerinde kapı, ritüel dünyası içinde bir geçiş mekanı olarak hizmet etmiştir. Ritüel için inşa edilen kapıların içinden geçmek suretiyle arındırma,

[1047] Şalavaneş ile ilgili bkz. Alice Mouton, "Sulusaray/Sebastopolis du Pont (Province de Tokat): La Karahna des textes hittites?", **AnAnt,** Cilt: 19; 2011, s. 105; Taracha, **Religions of Second Millenium,** s. 100.

[1048] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Bawanypeck, **Die Rituale der Auguren,** ss. 105-116.

[1049] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Collins, **Purifying A House**, ss. 168-171; Erbaşı, **Hititlerde Öteki Kurban ve Büyü,** ss. 378-441.

iyileştirme ya da var olan durumu tersine çevirme amaçlanmıştır. Bu amaçla inşa edilen kapıların ise hangi bitkiden yapıldığının özellikle vurgulandığı görülür. Örneğin, Paşkuvatti ritüelinde kamıştan inşa edilen kapıların içinden geçen (*kattan arḫa pai-*) kişinin cinsel istikrarsızlığının son bulacağına ve onun erkek davranışları sergileyeceğine inanılmaktadır.

CTH 406 KUB 9.27 Sütun I 19'-29'[1050]

19 [*nam-m*]*a-at IŠ-TU* SÍG SA_5 SÍG BABBAR *an-da iš-ḫi-iš*[*-k*]*i-i- mi*

20 [*nu-ká*]*n* EN.SÍSKUR ^{GIŠ}*ḫu-u-i-ša-an* ^{GIŠ}*ḫu-u-la-li-i*[*a*]

21 [ŠU-*i*] *an-da te-eḫ-ḫi na-aš-kán* KÁ.GAL$^{ḪI.A\text{-}TIM}$ *kat-ta-an*

22 [*ar-ḫa*] *ú-iz-zi na-aš-kán* GIM-*an* KÁ.GAL$^{ḪI.A\text{-}TIM}$

23 [*pa-r*]*a-a ti-ia-zi nu-uš-ši-iš-ša-an* ^{GIŠ}*ḫu-u-e-ša*[*-an*]

24 $^{[GIŠ]}$*ḫu-u-la-li-ia ar-ḫa da-*[*a*]*ḫ-ḫi nu-uš-ši* ^{GIŠ}BAN [GI$^{ḪI.A}$]

25 [*p*]*é-eḫ-ḫi na-aš-ta an-da ki-iš-ša-an me-ma-aḫ-ḫi*

26 [*k*]*a-a-ša-u̯a-ták-kán* SAL-*tar ar-ḫa da-aḫ-ḫu-un*

27 *nu-u̯a-at-ta* EGIR-*pa* LÚ-*tar pé-eḫ-ḫu-un nu-u̯a*[*-za* SAL-*aš?*]

28 *ša-ak-li-in ar-ḫa nam-ma pé-eš-ši-i*[*a*]*-at?*

29 *nu-u̯a-za ša-ra-a* LÚ-*aš š*[*a-ak*]*-li-in* [*da-at-ta*]

"[Daha son]ra ise onları kırmızı yünle (ve) beyaz yünle bağlarım. [Ve bu esna]da (ben) kirmanı ve örekeyi ritüel beyinin [elinin] içine koyarım. Ve o aşağıdaki kapıların [içinden] geçer ve kapıların [dışı]na çıkar çıkmaz, onları, kirman[ı] ve örekeyi elinden a[lı]rım. Ve ona, kamıştan [ok yayını] [v]eririm ve şimdi şöyle derim: Bak! Kadınlığı (senden) dışarıya aldım. Ve şimdi (sana) yeniden erkekliği verdim. Ve [senden kadın?] davranışı böylece uza[klaştırıldı]. Ve erkek da[vranı]şı ve[rildi.]"

Temel atma ritüelinde de ritüel beyinin kamıştan kapı yaptığı okunmasına rağmen bu kapı ile ne gibi bir işlem gerçekleştirildiği metin kırık olduğu için anlaşılamamaktadır.

[1050] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Hoffner, **Paskuwatti's Ritual,** ss. 271-287.

3.4.3.16.5. KÁ.GAL ^{GIŠ}*ḫatalkišna-*/^{GIŠ}*ḫattalkešna-*

3.4.3.16.5.1. Metin Yerleri

CTH 393	Öy. I 36', 37', 40', Öy. II 9', 11'
CTH 398	Ay. III 2'
CTH 409.1	Ay. III 20', 33'
CTH 409.2 1 A	Öy. I 5-6', Öy. II 10', 27'
CTH 418	Öy. II 17-18' (2 çift akdikenden kapı 2 *TA-PAL* KÁ.GAL ^{GIŠ}*ḫatalkešna*), 20', 25', 29', 31', 35'
CTH 433.1	Öy. I 19'
CTH 448.1	Öy. I 5'
CTH 448.4.3.a	Öy. I 2' (akdikenden kapı ^{GIŠ}*ḫatalkešnaš* KÁ)

3.4.3.16.5.2. Yorum

^{GIŠ}*ḫatalkišna-* "alıç, akdiken" olarak tercüme edilmektedir.[1051] İncelediğimiz büyü ritüeli metinlerinde en fazla kapı yapılan ağaç ^{GIŠ}*ḫatalkešna*-dır. Anniviyani ritüelinde alıçtan kapı yapıldıktan sonra kapının iki tarafına çeşitli sunumlar bırakıldığı görülür. Huvarlu ritüelinde ise kral ve kraliçenin alıçtan yapılmış kapının içinden geçtikleri görülmektedir.

Alıçtan kapının arındırma ritüelinde kullanımı ile ilgili en net örnek yaşlı kadın Tunnaviya ritüelinde karşımıza çıkmaktadır. Yaşlı kadın kapıyı inşa ettikten sonra beyaz yün bağlar ve şöyle der;

CTH 409.1 KUB 7.53+KUB 12.58 Ay. III 35'-45'[1052]

35 [MÁŠ].NITA-*ták-kán kat-ta-an ar-ḫa pa-iz-zi-*[*t*]*a*

36 *nu-uš*<*-ši*>*-kán* NA_5×ŠE.BE-*tar ḫu-it*<*-ti*>*-ia-ši* GUD-*k*[*á*]*n u̯a-aš-ša-ši*

37 *kat-ta-an ar-ḫa pa-iz-zi-*[*t*]*a*

38 *nu-uš-ši-kán šu-uk-šu-ka*$_4$*-an ḫu-it-ti-ia-ši*

[1051] Friedrich, **HWb,** s. 65; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 177; Tischler, **HEG A-K,** ss. 218-219.
[1052] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Goetze ve Sturtevant, **Ritual of Tunnawi,** ss. 4-26; Lorenz ve Taş, ss. 45-48.

39 *ki-e-da-ni-ia-kán A-NA* EN SISKUR *i-da-lu*

40 *pa-ap-ra-tar al-u̯a-za-tar a-aš-ta-ia-ra-tar*

41 DINGIR^{MEŠ}*-aš kar-pí-in NI-IŠ* DINGIR-*LÌ pa-an-ga-u-u̯a-aš* EME-*an*

42 *ma-ni-in-ku-u-u̯a-an-da-an* MU-*an ar-ḫa QA-TAM-MA ḫu-it-ti-ia*

43 *nam-ma-za-kán* NINDA.SIG EGIR-*pa ši-i-e-iz-zi nu* ^{SAL}ŠU.GI

44 *me-ma-i i-da-lu-uš-ši pa-ap-ra<-tar>* EGIR-*an ar-ḫa*

45 *ḫal-ki-iš na-a-ú*

"[Teke] (kapının) içinden geç[e]r! Ve <sen> onu NA_5×ŠE.BE-kösteğinden ç<e>kersin. Sığır bu [es]nada otlağın içinden geçer. Bu ritüel sahibi için de kötü kirliliği, büyüyü, günahı, tanrıların öfkesini, yalan yere yemini, halkın dedikodusunu, kısa yılı aynı şekilde çekip çıkar! Daha sonra ise NINDA.SIG-ince ekmeği tekrar ezer ve yaşlı kadın (şöyle) der: Kötü kirli<lik> onun arkasından *ḫalki*-arpa/tahıla dönsün! Ve sen onun yelesini çekersin."

Bir yabancı kraliyet çiftine karşı suç işlediğinde yapılan ritüelde ise iki adet *ḫatalkešna*- ağacından yapılmış kapı hazırlanır. Bunların biri kral diğeri ise kraliçe içindir. Kapıların altına ise kraliyet giysisi serildikten sonra iki tarafına çeşitli ekmekler ve sunular bırakıldığı görülmektedir. Ayrıca bu kapıların iki yanında ateş yakıldığı da metinden anlaşılmaktadır.

Av çantasının koruyucu tanrısı için yapılan ritüelde de alıçtan yapılan kapının iki tarafına pişirme ocağı konulduğu görülmektedir. Ancak metin kırık olduğu için bu ocaklarla ve kapıyla yapılan işlem anlaşılamamaktadır.

3.4.3.16.6. ^{GIŠ}*alanzanaš* KÁ.GAL-*aš*

3.4.3.16.6.1. Metin Yerleri

CTH 409.1 Ay. III 25', 46'

3.4.3.16.6.2. Yorum

^{GIŠ}*alanza*- "dikenli bir bitki ve onun ağacı" olarak tercüme edilmekte ve incelediğimiz metinlerde bu bitkiden kapı yapılmasında yararlanıldığı

görülmektedir.[1053] Tunnaviya'nın kirliliğe karşı ritüelinde *alanza*- ağacından yapılmış kapı kullanılır. Metin kırık olduğu için bu kapı ile ne gibi bir işlem gerçekleştirildiği anlaşılamamakla birlikte ^{GIŠ}*ḫatalkešna*- ağacından yapılmış kapıya beyaz yün bağlanırken, *alanza*- ağacından yapılmış olana siyah yün bağlanması dikkat çekicidir. Tunnaviya'nın *alanza*- ağacından yapılmış kapı ile icra ettiği arındırma ritüeli ise şu şekildedir;

CTH 409.1 KUB 7.53+KUB 12.58 Ay. III 46'-53'[1054]

46 *pa-ra-a-ma-aš-kán* ^{GIŠ}*a-la-an-za-na-aš* KÁ.GAL *kat-ta-an ar-ḫa*
47 *pa-iz-zi nu me-ma-i ka-a-aš* ^{GIŠ}*a-la-an-za ma-aḫ-ḫa-an*
48 *LI-IM* 10000 ^{LÙ}SIPAD.UDU ^{LÙ}SIPAD.GUD *pár-ku-nu-uš-ki-iz-zi*
49 *ki-e-da-ni-ia-kán A-NA* EN SISKUR *IŠ-TU* 12 ^{UZU}ÚR
50 *i-da-lu pa-ap-ra-tar al-u̯a-an*$^{?}$*-za-tar a-aš-ta-ia-ra-tar*
51 *NI-<IŠ>* DINGIR-*LÌ i-da-la-mu-uš za-aš-ḫi-mu-uš* DINGIR^{MEŠ}*-aš*
52 *kar-pí-in ag-ga-an-ta-aš ḫa-tu-ga-tar a-u̯a-an*
53 *ar-ḫa QA-TAM-MA pár-ku-nu-ut*

"İleride ise *alanza*-dikenli bir bitki ve onun ağacında (yapılmış) kapının içinden geçer ve (şöyle) der: İşte, *alanza*-dikenli bir bitki ve onun ağacı nasıl bin (ya da) on bin koyun çobanını, sığır çobanını devamlı surette temizlerse/arındırırsa, bu ritüel sahibinin 12 adet uzvundan kötü kirliliği, büyüyü, günahı, yalan yere yemini, onun kötü rüyalarını, tanrıların öfkesini, ölü ataların korkusunu aynı şekilde tamamen temizlesin!"

3.4.3.16.7. ^{GIŠ}*araša-*/^{GIŠ}*araši-*/^{GIŠ}*ašari-*

3.4.3.16.7.1. Metin Yerleri

CTH 413.1.B Ay. IV 20'

[1053] Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 54; Friedrich, **HWb,** s. 19; Tischler, **HEG A-K,** s. 15.
[1054] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Goetze ve Sturtevant, **Ritual of Tunnawi,** ss. 4-26; Lorenz ve Taş, ss. 45-48.

3.4.3.16.7.2. Yorum

^{GIŠ}*araša*- "iç kapı" anlamına gelmekte ve Hurr. ^{GIŠ}*ašar-*/^{GIŠ}*ašari*-, Süm. ^{GIŠ}IG ile eşitlenmektedir.[1055] Yalnızca temel atma ritüelinde kullanıldığı tespit edilmiştir. Metne göre ritüel kapsamında kurban edilmek üzere getirilen 1 adet koyun iç kapının tanrı Lelvani'sine kurban edilmektedir.

3.4.3.16.8. ^{GIŠ}*ḫatalu̯aš* GIŠ-*ru*

3.4.3.16.8.1. Metin Yerleri

CTH 395	Ay. III 7, 20', 22', 25'
CTH 398	Öy. I 23', 30', 35', 43', Öy. II 16'
CTH 413.1.B	Öy. II 37', Ay. III 50', Ay. IV 13', 22'
CTH 450.2.A	Öy. II 75', Ay. III 53', 54', 55', 57'

3.4.3.16.8.2. Yorum

^{GIŠ}*ḫatalu̯aš* GIŠ-*ru* "ahşap kapı sürgüsü" anlamına gelmektedir.[1056] (Bkz. 3.4.3.16.10. ^{GIŠ}*ḫatallu*-)

Ahşap kapı sürgüsü Hitit ritüel algısında hem kutsallık atfedilen hem de benzetme büyüsünde kullanılan önemli bir yapı malzemesidir. Hantitaşşu ritüelinde akşam olduğunda ritüel beyi kürekle kapı sürgüsünün altındaki toprağı kazar ve açtığı çukurda 1 adet domuz yavrusu kurban edilir. Daha sonra bu çukurda eski tanrılara çeşitli sunumlar yapılarak onlar çağrılır. Ardından kapı sürgüsü hayvansal yağ ile yağlanır. Bu bir çeşit kutsamayı ifade etmiş olmalıdır. Bu işlemin ardından kapı sürgüsüne çeşitli sunumlar yapıldığı görülür ve şöyle denir;

[1055] Friedrich, **HWb,** s. 29; Tischler, **HEG A-K,** s. 53; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 76; Popko, **Kultobjekte,** ss. 41-42.
[1056] Detaylı bilgi için bkz. Popko, **Kultobjekte,** ss. 42-44.

CTH 395 KBo 11.14 Ay. III 25'-27'[1057]

25 [GIŠ]*ḫa-at-tal-u̯a-aš zi-ik ak*[*-ki*?*-i*]*š*?*-ki-na-pa* [GIM-*an*]

26 EGIR-*pa ḫa-aš-ki-ši* x *da-an-ku-i*[*n-*]*na-pa ta-g*[*a-an-zi-pa-an*]

27 *i-it zi-ik* EGIR-*pa ḫa-a-aš*

"Sen, kapı sürgüsü, kapı kanadını nasıl tekrar tekrar yeniden açıyorsan (aynı şekilde) x siyah (kalay ya da kurşundan yapılmış) zemine git (ve) sen, onu yeniden aç!"

Huvarlu ritüelinde ise hayvan yağından yapılmış küçük köpek kapı sürgüsüne konur ve şöyle denir;

CTH 398 KBo 4.2 Öy. I 23'-26'[1058]

23 [GI]Š*ḫa-tal-u̯a-aš* GIŠ-*ru-i ti-an-zi nu ki-iš-ša-an me-ma-i zi-ik-u̯a-az*

24 *ŠA* LUGAL MUNUS.LUGAL GIŠBANŠUR-*aš* UR.TUR *nu-u̯a-kán* U_4^{KAM}*-az ma-aḫ-ḫa-an*

25 *da-ma-a-in an-tu-uḫ-ša-an pár-na-aš an-da Ú-UL tar-na-ši*

26 *ke-e-ti-ma-u̯a-kán* GE_6*-an-ti kal-la-ar ut-tar an-da le-e tar-na-at-ti*

"kapı sürgüsüne koyarlar. Ve şöyle derler: Sen kral ve kraliçenin masa köpekçiği(sin). Ve gündüzleyin nasıl diğer insanların sarayın içine girmelerine izin vermiyorsan, (öyleyse) bu gece de uğursuz sözlerin hiçbir şekilde içeri girmesine izin verme!"

Burada kapı sürgüsünün sembolik olarak kötülüklerin içeri girmesinde ya da dışarıda kalmasında önemli bir rol oynadığı görülmektedir. Metnin devamında sarayın çeşitli yapı öğelerine ve kapı sürgüsüne aşağıdan ve yukarıdan *ašara-* bandını[1059] 2 kez bağlar ve keser. Daha sonra parçaları sepetin içine bırakır. Ardından kırmızı yünü alır ve bu kez onu kapı sürgüsüne bağlar. Ve ritüel beyi geceyi içeride geçirir. Sabah olduğunda çeşitli yerlere bağlanan kırmızı yünler kesilir ve yine sepetin içine bırakılır. Daha sonra bu yün parçalarına sabunotu küllerini (*ḫaššan* GIŠ*karaššaniyaš*) koyar ve onları yoğurarak top haline getirir ve sarayın çeşitli yerlerine bastırır. İşte bu yerler arasında kapı sürgüsünün olduğu da görülmektedir. Huvarlu ritüelinde genel olarak değerlendirdiğimizde kapı sürgüsünün iki önemli rolü vardır. Bunlardan ilki kötülüklerin dışarıda kalmasını sağlayan en önemli yapı malzemesi olarak

[1057] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Ünal, **Ritual of Ḫantitaššu,** ss. 17-32.
[1058] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Bawanypeck, **Die Rituale der Auguren**, ss. 21-37.
[1059] Bu malzemenin Hitit büyü ritüellerinde kullanımı hakkında detaylı bilgi için bkz. Haas, **Materia Magica II,** ss. 671-673.

görülmektedir. İkincisi ise kapı sürgüsü de tıpkı kral, kraliçe ve diğer yapı malzemeleri gibi kirlenebilir ve bu durumda arındırılması gereken kutsal bir malzemedir.

Temel atma ritüelinde yeni saraya kapı sürgüsü yerleştirileceği zaman *zilipuri*-rahibi tarafından ritüel icra edildiği okunmaktadır. Rahiplerin bu ritüelde Hatti dilinde kimi söylemlerde bulundukları görülür. Öte yandan yine aynı ritüelde kapı sürgüsüne özel olarak bir sunum yapıldığı anlaşılmaktadır. Metinde geçen şu ifadeler bu malzemenin ritüel bağlamında dışarısı ve içerisi ayrımını oluşturduğunu kanıtlar niteliktedir.

CTH 413.1.B KUB 2.2+48.1 Ay. III 48'-50'[1060]

48 [*d*]*a-a-aš-*ˈ*ma*ˀ*-za* DINGIRˈ*Šu*ˀ*-li-in-kat-te-eš* LU[GAL-*u*]*š* *Ú-NU-TE*MEŠ

49 *na-*ˈ*at*ˀ *ša-*ˈ*ra*ˀ*-a da-a-aš na-at-kán an-*ˈ*da*ˀ *da-a-iš*

50 *ḫa-at-tal-u̯a-aš* ˈGIŠˀ*-ru-i*

"Kr[alı]n Şulinkattesinin eşyalarını ve onları dışarıya al! Ve onları içeriye al! Kapı sürgüsünden/için."

Son olarak ölüm ritüelinin ikinci gününde kapı sürgüsüne bir sunum yapıldığı okunsa da metin kırık olduğu için nasıl bir işlem gerçekleştirildiği anlaşılamamaktadır.

3.4.3.16.9. GIŠSAG.KUL

3.4.3.16.9.1. Metin Yerleri

CTH 391.2 Ay. III 7'

3.4.3.16.9.2.Yorum

GIŠSAG.KUL "kapı sürgüsü" anlamına gelmekte ve Hit. GIŠ*ḫattalu*-, Akk. *SIKKŪRU* ile eşitlenmektedir.[1061] İncelediğimiz ritüel metinlerinde Ambazzi'nin iyişleştirme ritüelinde GIŠ*ḫattalu*-nun yerine kullanıldığı görülmüştür.

[1060] Metnin transkripsiyonu için bkz. Groddek, **Hethitische Texte KUB 2,** ss. 9-23. Tercüme özgündür.
[1061] Friedrich, **HWb,** s. 290; Rüster ve Neu, **HZL,** s. 346; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 432; Biggs vd., **CAD S,** ss. 256-258;
ePSD S, http://psd.museum.upenn.edu/epsd/nepsd-frame.html (25.04.2017).

3.4.3.16.10. ^{GIŠ}*tarzu-*/^{GIŠ}*tarzuu̯a-* ve ^{GIŠ}*ḫatallu-*/^{GIŠ}*ḫattalu-*

3.4.3.16.10.1. Metin Yerleri

^{GIŠ}*tarzu-*/^{GIŠ}*tarzuu̯a-*

CTH 391.1 Öy. I 12', 31', Öy. II 12', 32', Ay. III 17', 36'

CTH 391.2 Ay. III 1'

^{GIŠ}*ḫatallu-*

CTH 391.1 Öy. I 12', Öy. II 12', Ay. III 17'

CTH 391.2 Ay. III 1', 6'

3.4.3.16.10.2. Yorum

^{GIŠ}*tarzuu̯a-* "kapı sürgüsünün ahşap kısmı" olarak tercüme edilmektedir.[1062] ^{GIŠ}*ḫatallu-* ise "kapı sürgüsü, sürgü, kapı mili, kol demiri, mandal, anahtar" olarak anlamlandırılır.[1063] İncelediğimiz metinlerde yalnızca Ambazzi ritüelinde kullanıldığı tespit edilen kapı sürgüsü ve onun ahşap kısmı ritüel için hazırlanan sepete konulan malzemeler arasındadır. ^{GIŠ}*tarzau̯a-* ve ^{GIŠ}*ḫatallu-* hem arındırma hem de benzetme büyüsünde kullanılmıştır. Ambazzi ritüelinde tanrılara çeşitli sunumlar yapılarak onların *tarzuu̯a*-ya vurmaları ve kötülüğü aşağıya yöneltmeleri istenir. Kapı sürgüsü aracılığıyla bir çeşit arındırma sağlandığı görülür.

CTH 391.1 KUB 9.25+KUB 27.67 Öy. I 30'-33'[1064]

30 [(^{d}*Za-ar-ni*)*-za-aš* ^{d}*Ta*(*r-pa-at-t*)*a-aš-*]*ši-iš le-e-u̯a-r*[*u-uš*]

31 [(*nam-ma za-aḫ-ḫi-iš-ki-ši i-i*)]*t-u̯a-za ku-u-un* ^{GIŠ}*ta*[*r-zu-un*]

32 [(*n*)*am-m*(*a za-aḫ-ḫi-iš-ki nu-u̯a-aš-*)]*ma-aš i-da-a-lu kat-t*[*a-an ar-ḫa*]

33 [(*n*)]*a-an-ni*

"Tanrı *Zarniza*, tanrı *Tarpataşşa*: Artık daha fazla kavga etme! Git, bu *tarzu*-kapı sürgüsünün ağaç kısmına devamlı surette vur. Ve onların kötülüğünü aşağıya yönelt!"

[1062] Tischler, **HEG D/2,** ss. 252-253; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 528.
[1063] Tischler, **HEG A-K,** s. 219; Friedrich, **HWb,** s. 65; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 177.
[1064] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Christiansen, **Die Ritualtradition der Ambazzi,** ss. 34-61.

Yine aynı ritüelde ^{GIŠ}*ḫatallu-* sepete konur ve kralın üzerinde döndürülerek benzetme büyüsünde kullanılır.

CTH 391.2 KBo 13.109 Ay. III 4'-11'[1065]

4 ^{d}*Za-ar-ni-za-aš* ^{d}*Tar-pa-ad-da-aš-ši-iš*

5 ^{d}*A-la-a-ú-u̯a-i-mi-iš* ^{d}*Ma-am-ma-i-mi-iš*

6 DINGIR^{MEŠ}.LÚ^{MEŠ} ^{GIŠ}*ḫa-at-tal-u̯a-an-za* GIM-*an*

7 ^{GIŠ}SAG.KUL EGIR-*pa na-an-na-a-i*

8 ^{GIŠ}IG-*ia* EGIR-*pa ḫé-eš-ki-iz-zi*

9 LUGAL-*i-ia* ḪUL-*u-u̯a-aš* UN^{MEŠ} *AN-ZE-EL-LU*

10 *ḫur-ki-il pa-ap-ra-tar**mu-la-a-tar*

11 *QA-TAM-MA ar-ḫa a-ra-id-du*

"Tanrı *Zarniza*, tanrı *Tarpataşşa*, tanrı *Alauvaima*, tanrı *Mamma*, tanrılar, nasıl kapı sürgüsüne sürgüyü tekrar sürersen, ve kapı nasıl yeniden devamlı surette açılırsa, ve kralı kötü insanların *ANZİLLU*-kötülüğünden, ensestinden/yasak ilişkisinden, kirliliğinde*mulatar*-bir nevi kötülüğünden aynı şekilde tamamen arındır!"

3.4.3.16.11. ^{GIŠ}*u̯au̯arkima-*

3.4.3.16.11.1. Metin Yerleri

CTH 409.1	Öy. I 44' (2 adet kilden *u̯au̯arkimaš* IM), Öy. II 2'
CTH 409.2.4.A	3' (kilden kapı söğesi/menteşe ^{GIŠ}*u̯au̯arkima ŠA* IM), 6' (güçlü menteşe *u̯au̯arkimaš tametaru̯anza*), 8' (kapının menteşesi/söğesi ^{GIŠ}IG *u̯au̯arkimi*)
CTH 409.2.4.B	Öy. 1' (kilden kapı söğesi/menteşe ^{GIŠ}*u̯au̯arkima ŠA* IM), 4' (güçlü menteşe/kapı söğesi ^{GIŠ}*u̯au̯arkimaš tametaru̯anza*), 6', 8' (kapının menteşesi/söğesi ^{GIŠ}IG *u̯au̯arkimi*), 15' (kilden kapı söğesi/menteşe ^{GIŠ}*u̯au̯arkima ŠA* IM)

[1065] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Christiansen, **Die Ritualtradition der Ambazzi,** ss. 155-158.

CTH 409.2.4.C 4'

3.4.3.16.11.2. Yorum

GIŠ*ua̯ua̯rkima-* "kapı söğesi, menteşe" anlamlarına gelmektedir.[1066] İncelediğimiz metinlerde yalnızca Tunnaviya ritüelinde kullanıldığı görülmektedir. (Bkz. 3.1.12. Kilden Figürler ve Diğer Malzemeler)

3.4.3.16.12. GIŠ*kattaluzzi-*

3.4.3.16.12.1. Metin Yerleri

CTH 398 Öy. I 30', 35', 43'
CTH 401 KBo 34.68 Ay. III 20'

3.4.3.16.12.2. Yorum

GIŠ*kattaluzzi-* "kapı eşiği, eşik" anlamlarına gelmektedir.[1067] Kapı eşiği Huvarlu ritüelinde ritüel beyi ile birlikte arındırılan eşyalar arasındadır. Bir şehrin arındırılması ritüelinde de kapı eşiği geçmekte ancak metin kırık olduğundan bu malzeme ile nasıl bir işlem yapıldığı okunamamaktadır. Fakat burada kapı eşiğinin de kent ile birlikte arındırılması söz konusu olmalıdır.

3.4.4. Ahşap Mobilyalar

3.4.4.1. GIŠBANŠUR

3.4.4.1.1. Metin Yerleri

CTH 393 Ay. III 9' (1 adet), 21', Ay. IV 7'

[1066] Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 590.
[1067] Friedrich, **HWb,** s. 105; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 271; Tischler, **HEG I-K,** ss. 543-544.

CTH 395	Öy. I 3', 17'
CTH 403.2 B	Öy. II 10'
CTH 404.1 I A	Öy. I 11' (1 adet)
CTH 404.2	Süt. II 5' (1 adet)
CTH 404.4	Öy. I 10'
CTH 406	KUB 7.5 Süt. II 6' (yeni masa ^{GIŠ}BANŠUR GIBIL), 7', 15', 16', Süt. III 2', 8', 12', 15', Süt. IV 17' (yeni masa ^{GIŠ}BANŠUR GIBIL)
CTH 409.4 2 A	Ay. IV 22', 23'
CTH 415 A	Öy. II 14', 17', Ay. III 24', 30', 33', 36'
CTH 415 B	Öy. II 28', 30', 34', 35', Ay. III 5', 14'
CTH 423 A	Öy. II 3', 5', 24', 38' (tanrıların masası ^{GIŠ}BANŠUR DINGIR^{LIM})
CTH 423 B	Öy. I 11', 22' (tanrıların masası ^{GIŠ}BANŠUR DINGIR^{LIM}), 28' (tanrıların masası ^{GIŠ}BANŠUR DINGIR-*LIM*) , Ay. IV 2' (tanrıların masası ^{GIŠ}BANŠUR DINGIR^{LIM}), 4' (tanrıların masası ^{GIŠ}BANŠUR DINGIR^{LIM})
CTH 435.3 A	Öy. II 9'
CTH 448.4.3.a	Öy. I 17'
CTH 448.4.3.b	Öy. II 24', 25'
CTH 448.4.1.d.B	Ay. III 8' (1 adet)
CTH 448.4.2	Öy. II 7' (1 adet)
CTH 448.4.1.d.A	(Kopya metin) Ay. III 1' (1 adet)
CTH 448.4.7	Öy. I 19' (4 adet)
CTH 448.4.8	Ay. III 7', 8', 10'
CTH 448.4.9.A	Öy. I 14'
CTH 448.4.9.b	11'
CTH 449	KBo 35.193 Sağ Sütun 10' (1 adet)
CTH 450 Fragman 1 A	Öy. II 2', 8', 26'
CTH 450 Fragman 1 B	Öy. II 3'
CTH 450 Fragman 3	Öy. 12'

CTH 450 Fragman 4	Öy. I 8'
CTH 450 Fragman 8	Ay. 6'
CTH 450.1.A	Öy. II 7', Ay. III 6'
CTH 450.2.A	Öy. II 7', 21', 22', 26', 27', 35'
CTH 450.3.A	Öy. 14', KBo 41.26+KUB 32.111 Ay. 5', 10', KUB 39.19 1'
CTH 450.7 A	Öy. 17', 27', 28', 32', 33'
CTH 450.7.B	Öy. 6', 7', 11' (iki kez geçiyor.)
CTH 450.12-13.A	Öy. I 14'
CTH 462	Öy. I 8', 20', Ay. III 6'

3.4.4.1.2. Yorum

^{GIŠ}BANŠUR "masa, sunak" anlamlarına gelmekte ve Hit. ^{GIŠ}*pāpu,* Akk. *PAŠŠŪRU* ile eşitlenmektedir.[1068] İncelediğimiz büyü ritüeli metinlerinde en fazla kullanılan ahşap malzemelerden biri ^{GIŠ}BANŠUR'dur. Hitit algısında masa, tanrılara sunum yapmanın, onlarla iletişim kurmanın en önemli aracılarındandır. Kurbanın parçaları, çeşitli yiyecekler ve sıvılar, kimi aletler ile eşyaların büyük kısmının masaların üzerine burakılmak suretiyle tanrılara sunulduğu görülür.

Yaptığımız incelemede herhangi bir tanrı için masaya sunu koyma davranışının genellikle o tanrıyı içme ya da tanrı için içme uygulamasından sonra gerçekleştiği tespit edilmiştir. Paşkuvatti'nin cinsel iktidarsızlığa karşı ritüelinde, düşman şehrin tanrılarını uyandırma ritüelinde, ölüm ritüellerinde ve II. Murşili için arındırma ritüelinde bu davranış ortaktır.

Öte yandan incelediğimiz metinlerde masanın üzerine tanrılar için kurban edilen hayvanların kimi organları, çeşitli sıvılar ve ekmekler bırakıldığı ve birtakım sunu malzemeleri arasında ortaklıklar olduğu görülmüştür. Anniviyani, Hantitaşşu, Paşkuvatti ritüellerinde masanın üzerine asker ekmeğinin (NINDA.ÉRIN) konulduğu görülmüştür. İlginç olan ise bu ekmeklerin sunulduğu tanrılar bakımından bir

[1068] Popko, **Kultobjekte,** ss. 78-79; Friedrich, **HWb,** s. 266 ^{GIŠ}*pāpu*- için s. 158; Rüster ve Neu, **HZL,** s. 309; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 101 ^{GIŠ}*pāpu*- için s. 393; Tischler, **HEG P,** s. 431; Güterbock vd., **CHD P 1-3,** s. 108; Biggs vd., **CAD P,** s. 225;
ePSD B, http://psd.museum.upenn.edu/epsd/epsd/e642.html (27.04.2017)

ortaklığın olmamasıdır. Kimi ritüellerin ise kendine has sunu malzemeleri vardır. Örneğin Hitit kralının yerine geçme ritüelinde sıcak ekmek (NINDA *aan*), yapı ritüelinde *tapinnu-* ekmeği, ölüm ritüellerinde ise *mitgaimi-*[1069] ve *paršulli-* ekmeklerinin[1070] masaya sunu olarak bırakıldıkları görülür.

Ritüel esnasında tanrılar için hazırlanan masaların, LÚ ^{GIŠ}BANŠUR "masa adamları" tarafından getirildiği görülmektedir. Ölüm ritüelinin 1. ve 2. günlerinde "*masa adamları ölü için masayı koyarlar*" ifadelerine yer verilir. Yapılan sunumların gerçekleştirilmesi ve düzenlenmesinde ise sakilerin (^{LÚ}SAGI.A) önemli rol oynadıkları görülür. Onlar masanın üzerine bırakılan ekmeklerin bölünmesinde ve çeşitli sunumların hazırlanmasında görev alırlar.

3.4.4.2. ^{GIŠ}BANŠUR.GIŠ

3.4.4.2.1. Metin Yerleri

CTH 415 A Ay. III 3', 7'
CTH 415 C 5' (1 adet)

3.4.4.2.2. Yorum

Yapı ritüelinde masanın ahşaptan olduğunun özellikle belirtildiği görülmektedir. İncelediğimiz metinlerde başka bir örneğine rastlanmayan bu kullanımda tanrı EA için sütunun karşısına 1 adet ahşap masa konur. Üzerine çeşitli ekmekler ve sedir ağacı konduktan sonra önünde bir de hasırdan masa hazırlandığı okunmaktadır. Bu masanın üzerine ise ritüelde kullanılan yiyeceklerin hepsinin konduğu görülür.

[1069] NINDA*mitgaimi-* bir çeşit tatlı ekmek olarak düşünülmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Kassian, Korolev ve Sidel'tsev, **Hittite Funerary Ritual,** ss. 178-179; Hoffner, **Alimenta Hethaeorum,** ss. 171-172; Albrecht Goetze, "Contributions to Hittite Lexicography", **JCS,** Cilt: 5, Sayı: 2, AOS, 1951, (Hittite Lexicography II), ss. 67-73.
[1070] Rieken, **Nominalen Stammbildung**, ss. 436-437.

3.4.4.3. ^{GIŠ}BANŠUR AD.KID

3.4.4.3.1. Metin Yerleri

CTH 395	Ay. IV 12'
CTH 396	Öy. 4', Ay. 2', 4'
CTH 415 A	Ay. III 7' (1 adet)
CTH 415 C	5' (1 adet)
CTH 418	Ay. III 12'
CTH 424.6	Öy. I 5' (3 adet)
CTH 448.4.1.b.A	Öy. I 10' (hasırdan küçük masa ^{GIŠ}BANŠUR AD.KID TUR), 11' (3 adet *ašḫitalli* sıfatı ile 3 ^{GIŠ}BANŠUR *ašḫitalli* AD.KID), 17' (hasırdan 6 adet küçük masa 6 ^{GIŠ}BANŠUR AD.KID TUR)
CTH 448.4.4.A	Öy. II 8' (hasırdan 6 adet küçük masa 6 ^{GIŠ}BANŠUR AD.KID TUR)
CTH 448.4.8	Öy. II 13' (1 adet ketenden büyük masa 1 ^{GIŠ}BANŠUR AD.KID GAL)
CTH 449	KBo 17.94 Ay. III 17' (1 adet hasırdan masa ^{GIŠ}BANŠUR AD.KID), 20' (hasırdan masa ^{GIŠ}BANŠUR AD.KID)
CTH 449 KBo 35.193	Sağ Sütun 11' (1 adet)

3.4.4.3.2. Yorum

Hasırdan masa incelediğimiz büyü ritüeli metinlerinde oldukça sık kullanılan bir malzemedir. Ancak bu malzeme ile yapılan özel bir kullanıma rastlanmamıştır. Öte yandan incelediğimiz metinlerde kullanılan hasırdan masanın sayısının çoğu zaman özellikle belirtildiği görülmüştür. Hasırdan masa Kanzapidalı Hatiya ritüelinde ^{D}MAḪ ve ^{D}*Gulšeš* için açılan kurban çukuruna bırakılan sunu malzemeleri arasında geçmektedir. Tuthaliya'nın yerine geçme ritüelinde kullanılan hasır masanın ise ketenle sarıldığı (*IŠ-TU* GADA *anda kariya-*) dikkati çekmektedir.

3.4.4.4. ^{GIŠ}ZAG.GAR.RA

3.4.4.4.1. Metin Yerleri

CTH 393 Öy. I 34'

CTH 408 Öy. I 10' (ahşaptan küçük bir sunak ZAG.GAR.RA *ŠA* GIŠ *tepun*), 14' (ahşaptan küçük bir sunak ZAG.GAR.RA *ŠA* GIŠ *tepun*), B Öy. 13', 19'

CTH 413.1.A Ay. 1', 14' (üç kez geçiyor ikincisinde 1 şekel gümüşten 1 adet sunak 1 ZAG.GAR.RA KÙ.BABBAR *ŠA* 1 GÍN üçüncüsünde 1 şekel altından 1 adet sunak 1 ZAG.GAR.RA GUŠKIN *ŠA* 1 GÍN), 15' (lapislazuliden 1 adet sunak 1 ZAG.GAR.RA $^{NA}{}_4$ZA.GÌN ve kuvarstan 1 adet sunak 1 ZAG.GAR.RA $^{NA}{}_4$DU$_8$.ŠÚ.A ve demirden 1 adet sunak 1 ZAG.GAR.RA AN.BAR), 16' (bakırdan 1 adet sunak 1 ZAG.GAR.RA URUDU ve tunçtan 1 adet sunak 1 ZAG.GAR.RA ZABAR ve alabasterden 1 adet sunak 1 ZAG.GAR.RA $^{NA}{}_4$AŠ.ŠIR.GAL ve obsidyenden 1 adet sunak 1 ZAG.GAR.RA $^{NA}{}_4$*kunkunuzziyaš*)

CTH 413.1.B Öy. I 59', Öy. II 15' (iki kez geçiyor ikincisinde 1 şekel gümüşten 1 adet sunak 1 ZAG.GAR.RA KÙ.BABBAR *ŠA* 1 GÍN), 16' (iki kez geçiyor 1 şekel altından 1 adet sunak 1 ZAG.GAR.RA GUŠKIN *ŠA* 1 GÍN ve lapislazuliden 1 adet sunak 1 ZAG.GAR.RA $^{NA}{}_4$ZA.GÌN), 17' (kuvarstan 1 adet sunak 1 ZAG.GAR.RA $^{NA}{}_4$DU$_8$.ŠÚ.A ve demirden 1 adet sunak 1 ZAG.GAR.RA AN.BAR ve bakırdan 1 adet sunak 1 ZAG.GAR.RA URUDU), 18' (tunçtan 1 adet sunak 1 ZAG.GAR.RA ZABAR ve alabasterden 1 adet sunak 1 ZAG.GAR.RA $^{NA}{}_4$AŠ.NU$_{11}$.GAL), 19' (obsidyenden 1 adet sunak 1 ZAG.GAR.RA $^{NA}{}_4$*kunkunuzziyaš*)

CTH 413.1.D	Öy. I 59'
CTH 415 A	Öy. II 14'
CTH 431 B	Ay. III 17' (sunağın önüne *PA-NI* ZAG.GAR.RA), 26'

3.4.4.4.2. Yorum

^{GIŠ}ZAG.GAR.RA "kurban kesilen yer, sunak, kaide, altar" anlamlarına gelmekte ve Hit. ^{GIŠ}*ištanana-* ve Akk. *AŠIRTU* ile eşitlenmektedir.[1071] Özellikle kutsal yapıların bir parçası olduğu anlaşılan bu malzemenin temel atma ritüelinde gümüş, altın, lapislazuli, kuvars, demir, bakır, tunç, alabaster ve obsidyenden figürlerinin yapıldığı görülmektedir. Bir diğer yapı ritüeli CTH 415'de ise yapının kutsanan mekanları arasında ZAG.GAR.RA da bulunmaktadır. Bappi'nin şifa ritüelinde hasta olan insanın sunağın önünde bir bağ ile ellerinin bağlandığı ve tanrıların önünde bu bağ ile ona vurularak merhamet dilendiği okunmaktadır. Pupuvanni'nin büyü ritüelinde ise sunağın ahşaptan yapıldığı özellikle belirtilmekte ve üzerinde çeşitli tanrıların figürleri hazırlanmaktadır.

3.4.4.5. ^{GIŠ}*ištana-*/^{GIŠ}*ištanana-*

3.4.4.5.1. Metin Yerleri

CTH 402	Ay. III 9', 11'
CTH 463.A	4', 8'

3.4.4.5.2. Yorum

^{GIŠ}*ištana-* "sunak, adak masası" olarak tercüme edilir.[1072] Arzavalı Alli'nin büyü ritüelinde *ištana-* ritüel beyinin, karısı, çocukları ve evi ile birlikte arındırılması istenen tek malzemedir.

[1071] Popko, **Kultobjekte,** ss. 66-71; Friedrich, **HWb,** s. 301; Rüster ve Neu, **HZL,** s. 360; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 599; Biggs vd., **CAD A/2,** ss. 436-440;
ePSD Z, http://psd.museum.upenn.edu/epsd/nepsd-frame.html (27.04.2017).
[1072] Friedrich, **HWb,** s. 91; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 236; Tischler, **HEG I-K,** s. 427.

CTH 402 KUB 24.9 Ay. III 9'-10'[1073]

9 *nu-uš-ši* É-*ZU iš-ta*-[*na-na*]-x *ki*-x-x *QA-DU* DAM[-*ŠU*

10 LÚ*MU-DI-ŠU* DUMU^{MEŠ}-*ŠU Q*[(*A-TAM-MA*)] *pár-ku-nu-ud-du*[

"Ve şimdi ona evini, suna[ğı]x x x karısıyla birlik[te onun kocasını, onun çocuklarını a[(ynı şekilde)] temizlesinler.["

Yataktaki yılana karşı Ambazzi ritüelinin uygulanma nedenleri arasında ise sunağın üzerinde yılanın ölmesi (*nāšmakán* MUŠ-*aš ištanani aki*) ve karıncanın sunaktan gitmesi (*nāšma lalaúešaš ištananit úit*) vardır.

3.4.4.6. GIŠ*tarše-*

3.4.4.6.1. Metin Yerleri

CTH 450.12-13.A	Öy. I 15' (altın ve gümüşle kaplanmış GIŠ*taršeš* KÙ.GI KÙ.BABBAR GAR.RA), 20', 22', 23', 48', 49', 53'

3.4.4.6.2. Yorum

GIŠ*tarše-* "tablet, tepsi, masa" anlamlarına gelmektedir.[1074] Ölüm ritüelinde altın ve gümüşle kaplanmış şekilde kullanılmaktadır. (Bkz. 3.5.2.6. Altından Ahşap Malzemeler, 3.5.1.6. Gümüşten Ahşap Malzemeler)

3.4.4.7. GIŠ.NÁ

3.4.4.7.1. Metin Yerleri

CTH 393	Öy. I 12', 20', 21'
CTH 402	Öy. II 45', 46', 48', 53', 58', 65', 66', 67'
CTH 404.1.I.A	Öy. I 11'

[1073] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Jakob-Rost, ss. 20-55; Mouton, **Le rituel d'Allī,** ss. 247-266; Miller, **Joins and Duplicates,** ss. 230-250.
[1074] Friedrich, **HWb,** s. 216; Tischler, **HEG TD/2,** ss. 224-225; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 525.

CTH 404.2	Süt. I 5' (1 adet)
CTH 404.3.A$_1$	Öy. I 2'
CTH 404.3.B$_1$	Öy. I 2'
CTH 406	KUB 7.5 Süt. II 16', Süt. III 14'
CTH 423.C	Öy. II 4', 5', 16'
CTH 448.4.1.b.A	Öy. I 2' (6 çift küçük yatak 6 *TA-PAL* ^{GIŠ}NÁ TUR), 3' (6 çift yatak 6 *TA-PAL* ^{GIŠ}NÁ)
CTH 448.4.8	Öy. II 7' (1 çift küçük yatak 1$^{NU\text{-}TÌM}$ ^{GIŠ}NÁ TUR)
CTH 450.3	Öy. I 3'
CTH 450.3.A	Öy. 48', 49', Ay. KUB 39.12 19' (temiz yatak *šuppayaš* ^{GIŠ}NÁ)
CTH 463.A	6', 7'

3.4.4.7.2. Yorum

Hitit büyü ritüeli metinlerinde sıkça başvurulan ve ahşap belirteci ile yazılan malzemelerden biri de Süm. GIŠ.NÁ "yatak"tır.[1075] Bu kelime Hit. *šašta-* ile eşitlenmektedir.[1076]

İncelediğimiz ritüelerde yatak, hem ritüel malzemeleri hem de ritüelin uygulandığı mekanlar arasında geçmektedir. Bu malzemenin Anniviyani ve Alli ritüellerinde benzer şekilde kullanıldığı anlaşılmaktadır. Anniviyani ritüelinde hastanın yatağının 4 ayağına mavi ve kırmızı yün bağlanır. Daha sonra ise içinde çeşitli ritüel malzemelerinin bulunduğu sepet yatağın altına bırakılarak hastanın geceyi bu şekilde geçirmesi istenir. Sabah olduğunda ise bağlanan yünler kesilir ve ritüel uygulayıcısı sepeti alarak işlenmemiş bir yerde arındırma büyüsü yapar. Arzavalı Alli'nin büyü ritüelinde de sepetin içine çeşitli malzemeler koyulduğu ve bunun yatağın altına bırakıldığı görülür. Burada yatağın baş tarafına *ašara-* bandı enlemesine

[1075] Popko, **Kultobjekte,** ss. 81-83; Rüster ve Neu, **HZL,** s. 322; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 363.
[1076] *šašta-* TÚG belirteci ile yazılır ve "yatak, döşek, hayvan yuvası" anlamlarına gelir. Friedrich, **HWb,** s. 188; Tischler, **HEG S/1,** ss. 948-952; Güterbock vd., **CHD S/2,** ss. 306-310; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s.470. İncelediğimiz büyü ritüellerinde *šašta-*'nın geçtiği metin yerleri şu şekildedir: CTH 448.4.1.b.A Öy. I 4'(yatak/döşeğin örtüsü ^{TÚG}*MA-IA-LU šaštaš*), CTH 450 Fragman 1 A Öy. II 14', 21', CTH 450 Fragman 1 B Öy. II 9', CTH 450 Fragman 2 A Öy. I 4', CTH 450 Fragman 2 B 6', CTH 450 Fragman 4 Öy. I 10', 15', CTH 450 Fragman 7 3', CTH 450, Fragman 8 Ay. 11', 16', CTH 450 Fragman 12 6', 10'.

bağlanır. Ritüel uygulanan kişi geceyi yatakta geçirdikten sonra sabahleyin yatağın altındaki sepetin alınarak iyileştirilmek istenen kişinin üzerinde döndürüldüğü görülür. Alli ritüelinin 3. gününde de yatağın hem altına hem de üzerine çeşitli malzemeler yerleştirilir ve yaşlı kadın şöyle der;

CTH 402 KUB 24.9 Ay. III 1'[1077]

1 *nu te-iz-zi ki-e-iš-š*[(*i-kán ki-e-iz kar-pa-an*)-*du*]

"Ve konuşur: "Bunla[(rı buradan alıp götürsün)ler!]"

Cinsel iktidarsızlığa karşı Paşkuvatti ritüelinde ise hastanın yatağı tanrı *Uliliyaşi*'ye[1078] sunum yapılan masanın karşısına yerleştirilir ve 3 gün boyunca tanrı büyü yoluyla yardıma çağrılır.

Yatağın önem arz ettiği bir diğer ritüel ise ölüm ritüelidir. Bu ritüelin 3. gününde ölünün yakılan kemikleri ateş yerinden alınarak ölüler evinin (É.NA$_4$) kutsal iç odasına (É.ŠÀ) getirilir ve serilen yatağın (^{GIŠ}NÁ-*aš iš-pár-ra-an-da-aš ti-an-zi*) üzerine yerleştirilir. Daha sonra ise tanrılara kurban sunumu yapıldığı görülür.

Yatağın geçtiği son ritüel ise doğrudan bu malzeme ile ilişkili olan yataktaki yılana karşı Ambazzi ritüelidir. Metin kırık olsa da *ḫalliya-* "küçük bir hayvan, kemirgengillerden (?)" hayvanının ve adı okunmayan başka bir hayvanın yatağın üzerinde ölmesinden sonra arındırma amaçlı bir büyü ritüeli yapıldığı anlaşılmaktadır.

3.4.4.8. ^{GIŠ}*niniya(l)l-*/^{GIŠ}*niniyalla-*

3.4.4.8.1. Metin Yerleri

CTH 412.4.1 Öy. 7'

[1077] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Jakob-Rost, ss. 20-55; Mouton, **Le rituel d'Allī,** ss. 247-266; Miller, **Joins and Duplicates,** ss. 230-250.
[1078] Uliliyaşi, İştar'a en yakın tanrıçalardan biridir. Haas, **Materia Magica II,** s. 552.

3.4.4.8.2. Yorum

^{GIŠ}*niniyala*- "beşik, salıncak" olarak tercüme edilmektedir.[1079] İncelediğimiz metinlerde yalnızca Zuvi ritüelinde kullanılan bu ahşap malzemeye bir şey bağlandığı görülür. Ancak metin kırık olduğu için ^{GIŠ}*niniyala*-nın kullanım amacıyla ilgili bir çıkarım yapmak oldukça zordur.

3.4.4.9. ^{GIŠ}*patiyalli*-/^{GIŠ}*padiyalli*-

3.4.4.9.1. Metin Yerleri

CTH 393 Öy. I 13' (4 adet)

3.4.4.9.2. Yorum

^{GIŠ}*patiyalli*- "mobilya ayağı, yoğurma teknesi" olarak tercüme edilmektedir. Bu kelimenin *pata*- "ayak" sözcüğünden türemiş olabileceği öne sürülmektedir.[1080] İncelediğimiz metinlerde Anniviyani ritüelinde yatağın dört ayağına mavi ve kırmızı yünün bağlandığı görülmüştür. Bu işlem geceyi yatakta geçirecek olan ritüel beyinin üzerindeki kötülüğü ve kirliliği yüne aktarma amacıyla gerçekleştirilmektedir.

3.4.4.10. ^{GIŠ}ŠÚ.A

3.4.4.10.1. Metin Yerleri

CTH 390 A	Ay. III 13', 31'
CTH 397 C	Öy. 2'
CTH 399 A	Öy. I 20'
CTH 403.2 B	Ay. III 4' (büyük taht, sandalye ^{GIŠ}ŠÚ.A GAL)
CTH 404.1 I A	Öy. I 11' (1 adet)

[1079] Tischler, **HEG N,** ss. 327-328; Güterbock vd., **CHD L-N,** s. 438; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 378.
[1080] Güterbock vd., **CHD P 1-3,** s. 244; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 410; Tischler, **HEG P,** s. 546.

CTH 404.1 I B	Öy. I 10' (1 adet)
CTH 404.2	Süt. II 5' (1 adet)
CTH 404.3 A_1	Öy. I 2'
CTH 404.3 B_1	Öy. I 2'
CTH 404.5 III A	Öy. I 14'
CTH 413.1.A	Öy. 17' (kraliyet tahtı ^{GIŠ}ŠÚ.A LUGAL-*UT-TI-ya*)
CTH 413.1.B	Öy. I 18-19' (kraliyet tahtı ^{GIŠ}ŠÚ.A LUGAL-*UT-TI-ya*)
CTH 415 A	Öy. II 14'
CTH 416 B	Ay. IV 6'
CTH 435.3 B	Öy. II 8'
CTH 440	Öy. 23' (1 adet küçük taht ^{GIŠ}ŠÚ.A TUR)
CTH 446	Öy. II 39', Ay. III 18' (evin tahtı *párkunumašza* ^{GIŠ}ŠÚ.A)
CTH 450.3.A	Öy. 8' (oturma sandalyesi ^{GIŠ}ŠÚ.A *ašannaš*), 13', 14', 48'
CTH 452	KBo 52.31 5' (krallık tahtı ^{GIŠ}ŠÚ.A LUGAL-*UT-TI*)
CTH 459	KBo 44.29 Öy. Sağ Sütun 6'
CTH 462	Öy. I 7'

3.4.4.10.2. Yorum

^{GIŠ}ŠÚ.A "sandalye, taht, koltuk, tabure" anlamlarına gelmekte ve Hit. ^{GIŠ}*kišḫi-/kešḫi-/kišḫita-* ile eşitlenmektedir.[1081] Bu malzeme incelediğimiz büyü ritüellerinde oldukça sık kullanılan malzemeler arasındadır.

^{GIŠ}ŠÚ.A, Ayatarşa ve Hebatarakki ritüellerinde birbirine yakın bir bağlamda kullanılmış gibi görünmektedir. Ayatarşa ritüelinde önce koruyucu tanrının tahtına bağlama büyüsü yapılır daha sonra ise bu büyü çözülür. Hebatarakki ritüelinde ise tablet "*Büyülenmiş bir insanı çözeceğim zaman ve onu bir sandalyeye oturturum*"[1082] ifadesiyle başlamaktadır. Yani sandalye her iki ritüelde de çözme büyüsüne hizmet etmiştir.

[1081] Rüster ve Neu, **HZL,** s. 353; Friedrich, **HWb,** s. 295 *kišḫi-* için bkz. s. 111; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 487 *kišḫi-* için bkz. s. 276; Tischler, **HEG I-K,** s.590;
ePSD Š, http://psd.museum.upenn.edu/epsd/nepsd-frame.html (24.04.2017).

[1082] CTH 397.C KBo 54.13 Öy. 1'-2ā. Metnin transkripsiyonu için bkz. Groddek, **Hethitische Texte KBo 54,** s. 9. Tercüme özgündür.

Hitit büyü ritüellerinde taht yalnızca üzerine oturulan bir araç değildir, o aynı zamanda iktidarın, krallığın ve tanrı katının da sembolüdür. Yarri'nin kirliliğe karşı ritüelinde evin beyi içeriye gider ve tahtın önüne 1 adet beyaz 1 adet kırmızı inek postu koyar. Mallidunna ritüelinde ise ritüelin sonunda tanrıların önünde duran ve içinde büyük tahtın (^{GIŠ}ŠÚ.A GAL) da olduğu eşyalar tapınağın içerisine götürülür. Kraliyet çifti için yapılan ritüelde ise tahttan acının ve sıkıntının alındığı görülür.

CTH 416.B KBo 17.7+IBoT 3.135 Ay. IV 5'-7'[1083]

5' [*na-a*]*š-ta* LUGAL-*i* SAL.LUGAL-*ia a-ị*[*-in u̯a-a*]*-i-in pít-tu-li-uš-ša*

6' [*da-a-aḫ-*]*ḫu-un* ^{GIŠ}ŠÙ.A-*ka-az-mi-it* x[*-m*]*i-it kar-ta-az-mi-it*

7' [*tu-ug-*]*ga-az-mi-it da-a-aḫ-ḫu-un ne*[*-e-pí-š*]*a-aš* ^{D}UTU-*uš*

"Ve şim]di o krala ve kraliçeye *ai u̯ai*-ağ[rı/acı/ah]vahı, sıkıntıyı [ald]ım. Tahttan/ile, x[-i]le/den, kalbinden, [vücudun]dan aldım. Göğün gü[ne]ş tanrıçası"

Temel atma ritüelinde taht, krallığın hâkimiyetini sembolize etmektedir.

CTH 413.1.A KBo 4.1+58.17 Öy. 16'-18'[1084]

16 *aš-šu-ul PA-NI* DINGIR^{MEŠ} *I-NA* EGIR UD^{MI} *QA-TAM-MA le-e ú-e-eḫ-zi nu-u̯a-za-kán ki-i* É DINGIR^{LIM}

17 *PA-NI* DINGIR^{LIM} *aš-šu-li* DINGIR^{LAM} *AŠ-ŠUM BẸ-LỤ-ỊT-TỊM* KUR ^{URU}*Ḫa-at-ti* ^{GIŠ}ŠÚ.A LUGAL^{UT-TI}*-ia*

18 TI-*an-ni ḫa-at-tu-la-an-ni i*[(*n-na-r*)]*a-u-u̯a-an-ni ḫa-aš-ši-ik-du*

"iyiliği de tanrıların önünde gelecekte aynı şekilde asla ters dönmesin! Ve bu tapınak, tanrıların önünde Hatti ülkesinin ve kraliyet tahtının hakimiyeti/efendiliği için tanrısal iyilikle, hayat/canlılıkla, sağlıkla, z[(inde)]likle dolsun!"

Kraliyet tahtı ifadesi yerine geçme ritüeli fragmanında (KBo 52.31) da geçmektedir fakat metin kırık olduğu için bağlamı anlaşılamamaktadır. II. Murşili için yapılan ritüelde de kral tahtına oturur ve taht ketenle örtülür. Daha sonra tahtın masanın önüne konulduğu belirtilir. Ve ülkenin önde gelenlerinin krala harç ve vergilerini verdikleri okunur.

[1083] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Otten ve Souček, **Ein Althethitischesritual,** ss. 16-41.

[1084] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Galina Kellerman, **Recherche sur les rituels de fondation hittites,** Université de Paris, Paris, 1980, (Rituels de fondation hittites), ss. 126-137.

Bir diğer yapı ritüelinde (CTH 415.A) yapı için yağ sunumu yapıldıktan sonra sunak, taht, masa ve yapının ritüel mekanı için içilir ve bu malzemeler kutsanır.

Evin kandan arındırılması ritüelinde taht tanrıya ait bir malzeme olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada Kumarbi'nin tahtı ifadesi bu tanrının huzuruna çıkmayı sembolize etmiş olmalıdır.

CTH 446 KUB 7.41+KBo 10.45+KUB 41.8+KUB 12.56 Öy. II 39'-44'[1085]

39 ^{D}*Ku-mar-pí-ia-aš-ta* G[(AM-*an ar-ḫ*)]*a* ^{GIŠ}ŠÚ.A-*za te*-x[ ]

40 *ták-na-ša-at-kán* ^{D}UTU-*i*[-]*na te-da-nu-uš*

41 *a-ar-aš-zi ku-it-ma-an* [*a-pa-a*-]*at ṷa-a-tar*

42 *pí-e-da-at-ti* SÚR.DÙ.ḪA[^{MUŠEN}-*m*]*a* EGIR-*an-da*

43 *da-ma-a-i ṷa-a-tar a-ru-na-az ú-da-a-i*

44 ZAG-*za* A-*tar ḫar-zi* GÙB-*la-za-ma ud-da-a-ar ḫar-zi*

"Ve aşağıya Tanrı Kumarbi'nin tahtına gider. Yerin Güneş Tanrıçasının saçları uçuşurken bu su gitsin! Fakat daha sonra doğan/şahinler başka denizin suyunu alıp getirsin. Sağdaki sudan alır. Sözü ise sol taraftan alır."

Yine aynı ritüelin Ay. III 17'-18' satırlarında evin tahtına atıfta bulunularak şu ifadeler geçmektedir;

17 *ka-ri-ia-zi nu kiš-an me-ma-i* ^{D}*A-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*

"örter ve şöyle der: "Tanrı Api evin tahtını al ve karşılığında evin arındırma malzemelerini kontrol et/bak!"

Ölüm ritüelinin 3. gününde yakılan kemikler toplanır ve bunlar keten bir beze sarılır. Daha sonra ise ölüyü temsil ettiği anlaşılan bu kemikler oturma sandalyesinin (^{GIŠ}ŠÚ.A *ašannaš*) üzerine yerleştirilir. Çeşitli sunumlardan sonra kemikler sandalyeden alınarak yatağın üzerine konur.

[1085] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Collins, **Purifying A House**, ss. 168-171; Erbaşı, **Hititlerde Öteki Kurban ve Büyü,** ss. 378-441.

3.4.4.11. ^{GIŠ}GU.ZA

3.4.4.11.1. Metin Yerleri

CTH 441.1	Öy. II 3' (demirden taht *ŠA* ^{GIŠ}GU.ZA)
CTH 450.8.A	Öy. II 15' (altından taht ^{GIŠ}GU.ZA KÙ.GI)
CTH 450.10.C	Ay. IV 6' (gümüşten taht ^{GIŠ}GU.ZA KÙ.BABBAR)
CTH 450.12-13.A	Öy. I 37'(altın taht ^{GIŠ}GU.ZA KÙ.GI), Ay. III 2'(altınla kaplanmış taht ^{GIŠ}GU.ZA KÙ.GI GAR.RA)
CTH 450.12-13-14.B$_1$	Öy. II 14'(altınla kaplanmış taht ^{GIŠ}GU.ZA KÙ.GI GAR.RA)

3.4.4.11.2. Yorum

^{GIŠ}GU.ZA "taht" anlamına gelmekte ve Akk. *KUSSÛ* ile eşitlenmektedir.[1086] İncelediğimiz metinlerde nehir ritüeli ve ölüm ritüelinde geçen ^{GIŠ}GU.ZA'nın tüm kullanımlarında bir metalden yapılmış ya da metalle kaplanmış olduğu dikkati çekmektedir. Öte yandan bir önceki başlıkta incelediğimiz ve ^{GIŠ}GU.ZA ile yakın anlama sahip olan ^{GIŠ}ŠÚ.A için metalle ilişkili bir kullanıma hiç rastlanmamıştır.

3.4.4.12. ^{GIŠ}DAG

3.4.4.12.1. Metin Yerleri

CTH 413.1.B	Ay. III 22', 25'
CTH 414	Öy. I 34'
CTH 452	KBo 59.13 8'

[1086] Rüster ve Neu, **HZL,** s. 322; Friedrich, **HWb,** s. 274; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 131; Biggs vd., **CAD K,** ss. 587-593.

3.4.4.12.2. Yorum

^{GIŠ}DAG Sümerogramı "taht, sandalye, koltuk" anlamlarına gelmekte ve Hit. ^{GIŠ}*ḫalmašuit-* ile eşitlenmektedir.[1087]

İncelediğimiz metinlerde ^{GIŠ}DAG'ın yoğunlukla yapı ritüellerinde kullanıldığı görülmüştür. Temel atma ritüelinde tahta yapılan sunumlar dikkati çekmektedir. Bunlar arasında elbiseler (TÚG), ayakkabılar (^{KUŠ}E.SIR), deriler (^{KUŠ}NÍG.BÀR), peynir (GA.KIN.AG) ve ekşi maya (*EM-ṢÚ*) olduğu görülmektedir. Yeni saray inşa ritüelinde ise ^{GIŠ}DAG ile ilgili şu satırlar okunmaktadır;

CTH 414 KUB 29.1 Öy. I 32'-34'[1088]

32 [G]U$_4^{HI.A}$*-uš-ma-aš-ma-aš kat-ta-an ú-e-ši-it-ta-at* UDU$^{ḪI.A}$*-uš-ma-aš*
33 [*k*]*at-ta-an ú-e-še-ia-at-ta ki-nu-na-aš-ma-aš-za* LUGAL-*uš l*[*a-ba-a*]*r-na-aš*
34 *ú-la*$^{!}$*-nu-un nu* ^{GIŠ}DAG-*an a-ra-am-ma-an ḫal-zi-iḫ-ḫu*[*-un*]
"Sığırları ise aşağıda otlattı. Koyunları da [a]şağıda otlattı. Şimdi ise kralı, *L*[*aba*]*rna'*yı, sakladım. Ve tahta arkadaşımı çağırdım."

3.4.4.13. ^{GIŠ}*ḫalmašuit-*

3.4.4.13.1. Metin Yerleri

CTH 416 A Öy. II 28', 39', 49', Ay. IV 1'

3.4.4.13.2. Yorum

^{GIŠ}*ḫalmašuit-* "taht, sandalye, taht sandalyesi" olarak tercüme edilmektedir.[1089] Süm. DINGIR belirteci ile yazıldığında ise "taht tanrıçası" anlamına gelmektedir. Bu nedenle de yalnızca bir saray mobilyası değil tanrısallığın somut halini de temsil etmektedir. İncelediğimiz ritüellerde yalnızca kraliyet çifti için yapılan ritüelde

[1087] Rüster ve Neu, **HZL,** s. 310; Friedrich, **HWb,** s. 267; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 104.
[1088] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Trabazo, **Textos Religiosos Hititas,** ss. 477-505; Marazzi, ss. 117-169.
[1089] Friedrich, **HWb,** s. 48; Tischler, **HEG A-K,** s. 134; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 144; Puhvel, **HED H,** ss. 41-43; Popko, **Kultobjekte,** ss. 59-65.

karşımıza çıkan ^{GIŠ}*ḫalmašuit*-e kral, kraliçe ve ocağa verilen *tešummi*-kabının sunulduğu görülür. Daha sonra ise verilen bu kaplar geri alınır. Ritüelin devamında kral ve kraliçe *tešummi*-kaplarını ocağa ve tahta koyar. Sonrasında ise güneş tanrısı ve fırtına tanrısına merhamet etmeleri için yakarıldığı görülür.

3.4.4.14. ^{GIŠ}GÌR.GUB

3.4.4.14.1. Metin Yerleri

CTH 409.2 1 A	Öy. I 25'
CTH 409.3	Öy. I 5' (2 adet küçük ayaklık/tabure 2 ^{GIŠ}GÌR.GUB *ŠI-IḪ-RU-TI*), 6' (1 adet), 7' (1 adet)
CTH 412	ABoT 2.27 Öy. 4'
CTH 448.4.4.A	Ay. III 12'
CTH 448.4.4 B	(Kopya metin) 11'
CTH 448.4.1.c.A	Sol Sütun 3'
CTH 448.4.7	Öy. I 8'
CTH 448.4.8	Öy. II 6'

3.4.4.14.2. Yorum

^{GIŠ}GÌR.GUB Sümerogramı "ayaklık, tabure, iskemle" olarak tercüme edilmekte ve Hit. ^{GIŠ}*ḫapšalli-*, Akk. *QIRṢAPPU* ile eşitlenmektedir.[1090]

İncelediğimiz metinlerde bu malzemenin özellikle Tunnaviya'nın doğum yakarı ritüelinde ve Tuthaliya'nın yerine geçme ritüelinde kullanıldığı görülmüştür. Tunnaviya ritüelinde doğum yapan kadın için önüne ve arkasına ^{GIŠ}GÌR.GUB konulduğu okunmaktadır. Burada pratik bir kullanım söz konusu olmalıdır. Tuthaliya'nın yerine geçme ritüelinde ise hem kral hem de kraliçenin *tarpalli*- vekilleri kral ve kraliçe gibi giydirilerek koltuğa oturtulur ve ayaklarının altına ^{GIŠ}GÌR.GUB konulurdu. Burada da yine kralın ve kraliçenin gerçek hayatta ayaklarının altına bu taburenin yerleştirildiği anlaşılmaktadır.

[1090] Rüster ve Neu, **HZL,** s. 321; Friedrich, **HWb,** s. 274; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 130.

3.4.4.15. ^{GIŠ}*ḫapšalli-*

3.4.4.15.1. Metin Yerleri

CTH 403.2 D Ay. IV 7'

CTH 450.3.A Öy. 9'

CTH 450.8.A Öy. II 16' (altından tabure ^{GIŠ}*ḫapšalli* KÙ.GI)

CTH 450.10.C Ay. IV 8' (altından tabure ^{GIŠ}*ḫapšalli* KÙ.GI)

3.4.4.15.2. Yorum

^{GIŠ}*ḫapšalli-* "tabure, kadınlara özgü bir mobilya; tencere altlığı, kaide, raf, dolap" anlamlarına gelmektedir.[1091] İncelediğimiz ritüel metinlerinde bu malzemenin, kadınlara özgü bir mobilya anlamında kullanıldığı ve bu bakımdan kadınlığı temsil eden malzemeler arasında olduğu görülmüştür.

ḫapšalli- Mallidunna tarafından icra edilen ritüelde ve ölüm ritüelinde geçmektedir. Mallidunna ritüelinde bu malzemenin kraliçe ile ilişkili olduğu anlaşılmaktadır.

CTH 403.2.D KBo 31.113 Ay. IV 6'-8'[1092]

6' [(*nu ku*)]-*it PA-NI* DINGIR^{LIM} *ki*-[*it-ta* (*BE-EL* DINGIR^{LIM} *da-a-i*)]

7' [(^{GIŠ}*ḫa*)]-*aš-ša-li-ma-az* ˹*Ù*˺ ˹TÚG˺ [(DINGIR^{LIM} EGIR-*pa* MÍ.LUGAL)

8' [*nu-u*]*š-kán ki-nu-zi* ˹*nu*˺-[(*uš ar-ḫ*)*a* (*IŠ-TU* Ì *iš-ki-an-zi*)]

"[(Ve)] tanrıların önünde duran ne var[sa, (tanrıların hizmetkârı alır.)] [(*ḫa*)]*pšalli-* tabure/kadınlara özgü mobilya/tencere altlığı/raf/kaide/dolap ve tanrıların elbise/kumaşını [(tekrar kraliçe) [Ve o]nu kırıp parçalar. Ve [(onu tama)men (yağla yağlarlar.)]"

^{GIŠ}*ḫapšalli-* ölüm ritüelinde de kullanılmaktadır. Ritüelin üçüncü gününde ceset yakma yerinden getirilen kemiklerin ^{GIŠ}ŠÚ.A'ya konulduğu belirtilmektedir.

[1091] Friedrich, **HWb,** s. 55; Tischler, **HEG A-K,** s. 167; Puhvel, **HED H,** ss. 128-129; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 158; Beckman, **Hittite Birth Rituals,** ss. 25-26.

[1092] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Giuseppe del Monte, "Sui Rituali di Mallidunna di Turmitta", **FsPopko,** (Ed. Piotr Taracha), Agade, Warsaw, 2002, ss. 63-75.

Ancak kemikler bir kadına aitse o zaman bunların *ḫapšalli*-ye konulduğu özellikle vurgulanmıştır. Ölüm ritüelinin 8. ve 10. günlerinde de kadına ait heykel altından *ḫapšalli*-ye konulmaktadır.

3.4.4.16. ^{GIŠ}*karnaši-*/^{GIŠ}*karnaš(š)a-*

3.4.4.16.1. Metin Yerleri

CTH 448.4.4.A	Ay. III 11'
CTH 448.4.1.c.A	Sol Sütun 2'
CTH 448.4 B	(Kopya metin) 10'
CTH 448.4.7	Öy. I 7'

3.4.4.16.2. Yorum

^{GIŠ}*karnaši-* "üzerine bir şey konulabilecek malzeme, sandalye, koltuk, depolama yeri, ağır malzemeleri taşıyabilmek için tekerlekli (?) masa" olarak tercüme edilmektedir.[1093]

İncelediğimiz metinlerde yalnızca Tuthaliya'nın yerine geçme ritüelinde geçmektedir. Bu ritüelde kralın ve kraliçenin *tarpalli-* vekillerinin *karnaši*-ye oturtulduğu ve ayaklarının altına da ^{GIŠ}GÌR.GUB "tabure" konulduğu okunmaktadır.

3.4.4.17. ^{GIŠ}*kuppiššar-*/^{GIŠ}*kuppeššar-*

3.4.4.17.1. Metin Yerleri

CTH 430.1	Öy. 2' (2 adet), 3' (1 adet), 4' (1 adet), 6'

[1093] Friedrich, **HWb,** s. 101; Tischler, **HEG I-K,** s. 513; Puhvel, **HED K,** s. 91; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 263.

3.4.4.17.2. Yorum

^{GIŠ}*kuppiššar*- "tabure, oturak, sandalye, doğumda kullanılan sandalye" olarak tercüme edilmektedir.[1094]

İncelediğimiz metinlerde yalnızca doğum ritüelinde geçmektedir. Ancak burada ritüel dünyasına ait değil doğumla ilişkili bir kullanım söz konusudur.

3.4.5. Ahşap Aletler

3.4.5.1. ^{GIŠ}TUKUL

3.4.5.1.1. Metin Yerleri

CTH 401.1.A	Ay. III 13'
CTH 423 B	Ay. IV 18' (sağdaki alet ^{GIŠ}TUKUL ZAG-*aš*)
CTH 427	Öy. II 51'
CTH 428	KBo 22.129a+22.129 Ay. 5' (*ḫalayaš* ^{GIŠ}TUKUL$^{ḪI.A}$)
CTH 443	Öy. I 36' (ileriye doğrultulmuş silah ^{GIŠ}TUKUL *para nientan*), Öy. II 6' (ileriye doğrultulmuş silah ^{GIŠ}TUKUL *para nientan*), 35' (ileriye doğrultulmuş silah ^{GIŠ}TUKUL *para nientan*), Ay. III 37' (ileriye doğrultulmuş silah ^{GIŠ}TUKUL *para nientan*)
CTH 450.2.A	Ay. III 65'
CTH 450.12-13.A	Öy. II 21'
CTH 450.12-13-14.B$_1$	Öy. I 18'
CTH 462	Ay. IV 17' (güçlü silah ^{GIŠ}TUKUL NIR.GÁL)

[1094] Tischler, **HEG I-K,** s. 641; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 295; Beckman, **Hittite Birth Rituals,** s. 25.

3.4.5.1.2. Yorum

^{GIŠ}TUKUL "alet, silah" anlamına gelmekte ve Akk. *KAKKU* ile eşitlenmektedir. Friedrich, bu kelimeyi Hit. *ḫatanti-* ile eşitlemeyi önerir.[1095] İncelediğimiz metinlerde bu malzemenin yoğun olarak savaş ve arındırma ritüellerinde kullanıldığı anlaşılmaktadır. Şehrin arındırılması ritüelinde ritüel katılımcıları taşı fırlatırlar ve silahların zırhını (^{KUŠ}*A-RI-TUM*) sallarlar (*tuḫtuḫḫiya-*). Daha sonra ise ritüel uygulayıcısı şöyle der;

CTH 401.1.A KUB 30.36 Ay. III 14'-15'[1096]

14' EGIR-*an tuḫ-tuḫ-ḫi-ia-an-zi nu te-ez-zi i-iṭ-ten*

15' *i-it-ten* U+KAK-*uš* UKÙ^{MEŠ}*-uš*

"sallarlar. Ve konuşur: Gidiniz! Gidiniz büyülenmiş insanlar!"

Düşman şehrin tanrılarını uyandırma ritüelinde fırtına tanrısının sağdaki silahı (^{GIŠ}TUKUL ZAG-*aš ŠA* ^{D}U) ifadesi geçmektedir. Ancak bununla neyin kast edildiği tam olarak anlaşılamamaktadır.

Askeri yemin ritüelinde yemini bozan kişinin tanrılar tarafından elindeki ok yayı, ok ve silahın kırılacağı onun yerine eline kadınlığın sembolü öreke ve kirmanın yerleştirileceği belirtilmektedir. Burada ok, ok yayı ve silah erillik sembolü olarak kullanılmıştır.

Ziplantaviya'nın kefaret ritüeli esnasında gerçekleştirilen arındırma ve iyileştirme büyüsünde tanrıların ritüel beyine ileriye doğrultulmuş silahlar vermeleri (^{GIŠ}TUKUL *parā niyentan pai-*) istenir. Bu ritüelde ileriye doğrultulmuş silahlar güçlü olmayı simgelemektedir.

CTH 443 KBo 20.42+KUB 57.39+KBo 15.10 Öy. I 35'-36'[1097]

35 *A-NA BE-LÍ-ma QA-DU* DUMU^{MEŠ}*-ŠU* TI-*tar ḫa-aš-t*[*i-li-ia-tar*]*ma-ia-an-da-tar*

[1095] Friedrich, **HWb,** s. 296; Rüster ve Neu, **HZL,** s. 355; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 547; Biggs vd., **CAD K,** ss. 50-57; **ePSD T,** http://psd.museum.upenn.edu/epsd/nepsd-frame.html (27.04.2017)
[1096] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Kümmel, s. 74.
[1097] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Kassian, **Two Middle Hittite Rituals**, ss. 20-75.

36 *pí-iš-kán-du nu-uš-ši* DINGIR$^{MEŠ.ḪI.A}$ ^{GIŠ}[TUK]UL *pa-ra-a ni-e-an-ta-an pí-an-du*

"Beye ise çocuklarıyla birlikte yaşam gücü, kah[ramanlık], gençlik/olgunluk versin! Ve tanrılar ona ileriye doğrultulmuş [silah]lar versinler!"

^{GIŠ}TUKUL, ölüm ritüelinin 2., 12. ve 13. günlerinde geçmesine rağmen metin kırık olduğu için tam olarak ne şekilde kullanıldığı ile ilgili bir çıkarım yapmak zordur.

^{GIŠ}TUKUL'un geçtiğini tespit ettiğimiz son ritüel ise II. Murşili için yapılan iyileştirme ritüelidir. Metinde II. Murşili'ye güçlü silah (^{GIŠ}TUKUL NIR.GÁL) verilmesinin (?) tanrılardan istendiği görülür.

3.4.5.2. ^{GIŠ}*šarpa-*

3.4.5.2.1. Metin Yerleri

CTH 393	Ay. III 14', 30'
CTH 448	KBo 58.18 5' (iğnenin ucu ^{URUDU}ZI.KIN.BAR ^{GIŠ}*šarpazza*)
CTH 448.4.1.b.A	Ay. IV 23' (iğnenin ucu ^{URUDU}ZI.KIN.BAR ^{GIŠ}*šarpazza*)
CTH 448.4.1.b.B	(Kopya metin) 17'
CTH 448.4.1.b.G	(Kopya metin) 7' (iğnenin ucu ^{URUDU}ZI.KIN.BAR ^{GIŠ}*šarpazza*)

3.4.5.2.2. Yorum

^{GIŠ}*šarpa-* "tırmık, sivri uç, iğne ucu" anlamlarına gelmektedir.[1098] Bu kelime ile ilgili Taracha ilk olarak "dikenli bir bitki" tanımlamasını önermiş fakat sonraki yayınında onun "iğne, sivri uç, çivi" anlamlarına geldiğini belirtmiştir.[1099] Anniviyani ritüeli ve Hitit kralının yerine geçme ritüelinde kullanılan malzemeler arasında ^{GIŠ}*šarpa-* geçmektedir. Anniviyani, ritüel esnasında sürülmüş tarlanın tırmığındaki

[1098] Friedrich, **HWb,** s. 187; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 467; Tischler, **HEG S/1,** ss. 927-931; Güterbock vd., **CHD Š/2,** ss. 287-289; Popko, **Kultobjekte,** s. 129.

[1099] Piotr Taracha, "Hethitologische Miszeilen", **ArOr,** Cilt: 67, Academia Publishing House, Praha, 1999, ss. 680-681; Taracha, **Ersetzen und Entsühnen,** ss. 134-136. Oettinger de bu görüşe katılmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Norbert Oettinger, "Hethitische und lateinische Etymologien", **FsImparati,** Eothen, Cilt: 11, Sayı: 2, (Ed. Franca Pecchioli Daddi ve Stefano de Martino), LoGisma, Firenze, 2001, ss. 613-620.

samanı 9 adet çakıl taşının üzerinde yakar ve çeşitli sunumlar yaparak koruyucu tanrıyı çağırır. Hitit kralı Tuthaliya'nın yerine geçme ritüelinde ise bu malzeme ile bağlama büyüsü yapıldığı görülmektedir.

CTH 448.4.1.b.A KUB 42.94+HHT 80Ay. IV 23'-25'[1100]

23' [*nu-kán*? ^{URUD}]^{U}ZI.[KIN.BAR-*aš* ^{G}(^{IŠ}*šar-pa-az-za še-ku-ú-e-en n*)*u-u̯a-za zi-ik*]
24' [*ták-na-aš*] ^{D}[UTU-*uš ku-u-*(*uš tar-pal-li-uš ša-a-ak an-za-a-aš*)*-ma-u̯a-za*]
25' [*le-*]⸢*e*⸣ *š*[*a-ak-*(*ti*)]
"[Ve bu esnada?] ZI.[KIN.BAR-toka/iğnenin (*šarpa*-tırmık/sivri uç/iğne ucunu sararız. V)e sen,] [Yeryüzünün] [Güneş tanrısı b(u *tarpalli*-vekilleri fark et! Bizi) ise [as]la f[ark et(me!)]"

3.4.5.3. ^{GIŠ}*ḫaḫra-*/^{GIŠ}*ḫaḫḫara-*

3.4.5.3.1. Metin Yerleri

CTH 402 Öy. I 5' (kilden tırmık ^{GIŠ}*ḫaḫḫar-* IM) , Ay. III 23'

3.4.5.3.2. Yorum

^{GIŠ}*ḫaḫra-* "bahçıvan tarağı, tırmık" anlamlarına gelmektedir.[1101] Arzavalı Alli ritüelinde ritüel malzemeleri arasında sayılmaktadır. Metinde yapılan kara büyüyü ortadan kaldırmak için "*onu tırmıkla kazısınlar"* ifadesi geçmektedir.

3.4.5.4. ^{GIŠ}*tekan-/tegan-*

3.4.5.4.1. Metin Yerleri

CTH 402 Öy. II 18'

[1100] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Taracha, **Ersetzen und Entsühnen,** ss. 34-37, 48-53.
[1101] Friedrich, **HWb,** s. 45; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 136; Tischler, **HEG A-K,** s. 124.

3.4.5.4.2. Yorum

^{GIŠ}*tekan*- "çapa" anlamına gelmekte ve Süm. ^{GIŠ}AL ile eşitlenmektedir.[1102] Bu malzeme Arzavalı Alli'nin büyü ritüelinde çukur kazmak için kullanılmaktadır. Metne göre yaşlı kadın ritüel esnasında dışarıya gider ve civarda çapayla bir çukur açar (^{GIŠ}*tekan padda*-). Daha sonra ise bu çukura ritüel malzemelerini koyar ve üzerini kil ile örter.

3.4.5.5. ^{GIŠ}AL

3.4.5.5.1. Metin Yerleri

CTH 450	KUB 39.45 Öy. 7' (3 yerinden gümüşle kaplanmış çapa ^{GIŠ}AL *IŠ-TU* 3 *AŠ-RA* KÙ.BABBAR GAR.RA)
CTH 450.8.A	Öy. I KBo 34.56+34.66 6' (3 yerinden gümüşle kaplanmış çapa ^{GIŠ}AL *IŠ-TU* KÙ.BABBAR 3 *AŠ-RA ḫališiyanda*), KUB 30.24a+34.65+39.35 3' (ahşaptan çapa ^{GIŠ}AL *ŠA* GIŠ-*pat*), 28', 31' (ahşaptan çapa ^{GIŠ}AL *ŠA* GIŠ)
CTH 450.8-9.B	Öy. I KUB 39.37+37 3' (ahşaptan çapa ^{GIŠ}AL *ŠA* GIŠ-*pat*), KUB 39.36 4', 8' (ahşaptan çapa ve kürek ^{GIŠ}AL *ŠA* GIŠ)

3.4.5.5.2. Yorum

^{GIŠ}AL "çapa, kazma" olarak tercüme edilmekte olup Hit. ^{GIŠ}*tekan*-, Akk. *ALLU* ile eşitlenmektedir.[1103] ^{GIŠ}AL incelediğimiz metinlerde yalnızca ölüm ritüelinin 8. gününde geçmekte ve kürek ile aynı şekilde çukur kazmak için kullanıldığı görülmektedir.

[1102] Friedrich, **HWb,** s. 220; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 532; Tischler, **HEG TD/2,** ss. 300-302.
[1103] Rüster ve Neu, **HZL,** s. 305; Friedrich, **HWb,** s. 264; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 52; Biggs vd., **CAD A/1,** ss. 356-358.

3.4.5.6. GIŠMAR

3.4.5.6.1. Metin Yerleri

CTH 395	Ay. III 5', 7'
CTH 450	KUB 39.45 Öy. 7' (3 yerinden gümüşle kaplanmış kürek GIŠMAR *IŠ-TU* 3 *AŠ-RA* KÙ.BABBAR GAR.RA)
CTH 450 Fragman 7	6'
CTH 450.8.A	Öy. I KBo 34.56+34.66 6' (3 yerinden gümüşle kaplanmış kürek GIŠMAR *IŠ-TU* KÙ.BABBAR 3 *AŠ-RA ḫališiyanda*), KUB 30.24a+34.65+39.35 3' (ahşaptan kürek GIŠMAR *ŠA* GIŠ-*pat*), 28', 31' (ahşaptan bel/kürek GIŠMAR *ŠA* GIŠ)
CTH 450.8-9.B	Öy. I KUB 39.37+37 3' (ahşaptan kürek GIŠMAR *ŠA* GIŠ-*pat*), KUB 39.36 4', 8' (ahşaptan kürek GIŠMAR *ŠA* GIŠ)

3.4.5.6.2. Yorum

GIŠMAR "bel, kürek" anlamlarına gelmekte ve Akk. *MARRU* ile eşitlenmektedir.[1104] İncelediğimiz metinlerde Hurmalı Hantitaşşu'nun iyileştirme ritüelinde ve ölüm rtiüelinde bu malzemenin kullanıldığı görülmüştür. Hantitaşşu ritüelinde güneş tanrısı için sunum yapılacağı zaman gündüzleyin ritüel beyinin GIŠMAR'ı aldığı ve onu kutsal iç odaya koyduğu okunmaktadır. Gece olduğunda ise kürekle kapı sürgüsünün altındaki toprağı kazar ve bir domuz yavrusunu (ŠAḪ.TUR) kurban ederek onu kanıyla çukura bırakır. Daha sonra ise kürekle açtığı bu çukura çeşitli sunumlar yaparak eski tanrıları yardıma çağırır.

Ölüm ritüelinde ise 8. günde sunulan malzemeler arasında 3 yerinden gümüşle kaplanmış kürek vardır. Metnin devamında küreklerin yakıldığı görülmektedir. Yakılan bu kürekler yerine ise ahşaptan çapa ve kürek koyulur.

[1104] Rüster ve Neu, **HZL,** s. 336; Friedrich, **HWb,** s. 285; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 338; Biggs vd., **CAD M,** ss. 287-290; **ePSD M,** http://psd.museum.upenn.edu/epsd/nepsd-frame.html (27.04.2017); Jakob-Rost, s. 60.

3.4.5.7. ^{GIŠ}*intaluzi-*

3.4.5.7.1. Metin Yerleri

CTH 402	Öy. I 5' (kilden kürek ^{GIŠ}*intaluzi* IM), Ay. III 24'
CTH 409.4 2 A	Öy. II 2'
CTH 450	KUB 39.45 Öy. 12' (1 adet 1 mine gümüşten kürek 1 ^{GIŠ}*intaluziš* KÙ.BABBAR 1 MA.NA), 17'
CTH 450.2.A	Ay. III 58' (gümüşten kürek ^{GIŠ}*intaluzzi* KÙ.BABBAR)
CTH 450.8.A	Ay. IV KUB 39.35 11' (gümüşten kürek ^{GIŠ}*indaluzzi* KÙ.BABBAR)

3.4.5.7.2. Yorum

^{GIŠ}*intaluzi-* "kürek, tereyağı kaşığı, kapı eşiği" olarak tercüme edilmektedir.[1105] Tunnaviya'nın sığır ritüelinde *intaluzzi*-nin büyü içinde geçtiği görülmektedir.

CTH 409.4.2.A KUB 55.20+KUB 9.4+Bo 7125+Bo 8057 Öy. II 1'-9'[1106]

1 *la-aḫ-ḫi-ša-aš-ta ki-ša-ru na-aš-ši-kán an-da*

2 *ta-me-ek-ta-ru* ^{GIŠ}*in-ta-lu-uz-zi-ma-aš*

3 *ki-ša-ru na-aš-ši-iš-ša-an an-da*

4 *tu-u-ri-iš-ḫa-ru ták-na-aš* ^{D}UTU-*uš ka-a-ša-at-ta*

5 *e-eš-ḫar-ú-i-il* KUŠ-*an ka-a-ša-at-ta*

6 *šu-up-pí-iš* ^{UDU}*i-ia-an-za i-da-lu-un*$^{!}$ UD-*an*

7 *ma-ni-in-ku-u̯a-an-ta-an* MU-*an* DINGIR^{MEŠ} *kar-pí-in*

8 *pa-an-ga-u-u̯a-aš* EME-*an na-an-za-an-kán ták-na-aš* ^{D}UTU-*uš*

9 *an-da e-ep*

"*laḫḫišašta*-Luvice aygıt/alet olsun! Ve o ona bağlansın! Kürek olsun! Ve o ona *turišharu*- olsun! Yerin Güneş tanrısı işte, kan kırmızısı renginde post! İşte temiz *iya-*

[1105] Friedrich, **HWb,** s. 83; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 223; Tischler, **HEG I-K,** s. 362.
[1106] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Beckman, **The Hittite Ritual of the Ox,** ss. 34-55; Groddek, **Hethitische Texte KUB 55,** s.36; Taracha, ***taknaz da*- Ritualen,** s. 282.

koyunu! Kötü günü, kısa yılı, tanrıların öfkesini, halkın dedikodusunu/kötü sözünü, ve onları yerin Güneş tanrısının kendisi için tutsun!"

3.4.5.8. ^{GIŠ}NÍG.GUL

3.4.5.8.1. Metin Yerleri

CTH 413.1.B Ay. IV 8'

3.4.5.8.2. Yorum

Süm. ^{GIŠ}NÍG.GUL "çekice benzer bir alet, çekiç" olarak tercüme edilmektedir.[1107] Temel atma ritüelinde 1 şekel (GÍN) ağırlığında 1 adet çekiç geçmektedir. Ritüelin önceki satırlarında demirden çekiç kullanıldığından burada 1 şekel ile ifade edilen çekicin de demirden yapılmış olduğu kanaatindeyiz. (Bkz. 3.5.5.9. Demirden Diğer Malzemeler)

3.4.5.9. ^{GIŠ}ŠUKUR

3.4.5.9.1. Metin Yerleri

CTH 398	Öy. I 69' (*kuu̯annaš* bakırdan)
CTH 416 A	Öy. I 23', Öy. II 24' (2 adet tunçtan mızrak 2 ^{GIŠ}ŠUKUR ZABAR), 35' (tunçtan mızrak ^{GIŠ}ŠUKUR ZABAR), 36' (tunçtan mızrak ^{GIŠ}ŠUKUR ZABAR), 41' (tunçtan mızrak ^{GIŠ}ŠUKUR ZABAR), 48' (tunçtan mızrak ^{GIŠ}ŠUKUR ZABAR), 50' (tunçtan mızrak ^{GIŠ}ŠUKUR ZABAR), 52' (tunçtan mızrak ^{GIŠ}ŠUKUR ZABAR), Ay. III 16' (tunçtan mızrak ^{GIŠ}ŠUKUR ZABAR)

[1107] Rüster ve Neu, **HZL,** s. 340; Friedrich, **HWb,** s. 288; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 373.

CTH 416 C	Öy. II KBo 17.6 4' (2 adet tunçtan 2 ^{GIŠ}ŠUKUR ZABAR), KBo 17.6 16' (tunçtan mızrak/kargı ^{GIŠ}ŠUKUR ZABAR)
CTH 450.10.C	Öy. II KUB 39.33+KBo 39.34 2' (tunçtan kargı mızrak ^{GIŠ}ŠUKUR ZABAR), 4' (tunçtan kargı mızrak ^{GIŠ}ŠUKUR ZABAR)
CTH 450 Fragman 16	Sol Sütun 4' (altından alet ^{GIŠ}ŠUKUR KÙ.GI)

3.4.5.9.2. Yorum

^{GIŠ}ŠUKUR "kargı, mızrak, seyretme mızrağı, merasim mızrağı" olarak tercüme edilmekte ve Akk. *ŠUKURRU* ile eşitlenmektedir. Ünal, bu Sümerogramın Hit. ^{GIŠ}*turi-* ya da ^{GIŠ}*zau-* ile eşitlenebileceğini öne sürmektedir.[1108] İncelediğimiz ritüel metinlerinde bu aletin bakır, tunç ve altın metallerinden yapıldığı görülmüştür. Detaylı inceleme için bkz. (Bkz. 3.5.2.6.1. Altından Ahşap Malzemeler)

3.4.5.10. ^{GIŠ}*mari-*/^{GIŠ}*marit-*

3.4.5.10.1. Metin Yerleri

CTH 404.2	Süt. I 5'
CTH 429	Öy. I 9', 13'

3.4.5.10.2. Yorum

^{GIŠ}*mari-* "mızrak, cirit, eğri kılıç" olarak tercüme edilmektedir.[1109] İncelediğimiz ritüel metinlerinde Maştigga ritüelinde ve lanete karşı yapılan ritüelde geçtiği tespit edilmiştir. Maştigga ritüelinde arındırılmak istenen ritüel beyinin başının üzerinde ileri geri sallanan (*šēr arḫa u̯ahnu-*) malzemeler arasındadır. Lanete karşı

[1108] Friedrich, **HWb,** s. 295; Rüster ve Neu, **HZL,** s. 353; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 488; **ePSD Š,** http://psd.museum.upenn.edu/epsd/nepsd-frame.html (26.04.2017).
[1109] Friedrich, **HWb,** s. 136; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 339; Tischler, **HEG L-M,** ss. 133-134; Güterbock vd., **CHD L-N,** ss. 183-184.

yapılan ritüelde ise ritüel malzemeleri arasında sayılan mızrağın prens için olduğu yazmaktadır.

3.4.5.11. ^{GIŠ}*ḫatalla-*

3.4.5.11.1. Metin Yerleri

CTH 449	KBo 35.193 Sağ Sütun 7' (altın topuz *ḫatallan* GUŠKIN)

3.4.5.11.2. Yorum

^{GIŠ}*ḫatalla-* "topuz, çomak, sopa, baston" anlamlarına gelmektedir.[1110] Yeraltı tanrıları için yapılan ritüelde altından topuz ritüel malzemeleri arasında sayılmaktadır.

3.4.5.12. ^{GIŠ}PAN/^{GIŠ}BAN

3.4.5.12.1. Metin Yerleri

CTH 391.1	Öy. I 9' (2 adet), Öy. II 10' (1 adet), Ay. III 15' (1 adet)
CTH 393	Öy. I 15'
CTH 402	Öy. I 27', Öy. II 44', Ay. IV 36' (1 adet)
CTH 406	Süt. I 24' (kamıştan ok yayı ^{GIŠ}BAN GI$^{Ḫ.A}$)
CTH 413.2.A	Öy. I 13'
CTH 425.2	Ay. III 6' (1 adet), Ay. III KUB 7.54 III 19', 26'
CTH 427	Öy. II 51'
CTH 428	KBo 22.129a+22.129 Ay. 7'
CTH 429	Öy. I 7' (kamıştan ok yayı ^{GIŠ}BAN GI$^{Ḫ.A}$), Öy. II 8' (kamıştan ok yayı ^{GIŠ}BAN GI$^{Ḫ.A}$)
CTH 450.2.A	Öy. II 60'

[1110] Friedrich, **HWb,** s. 64; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 177; Tischler, **HEG A-K,** ss. 217-218.

3.4.5.12.2. Yorum

^{GIŠ}PAN/BAN "ok yayı" olarak tercüme edilmekte ve Akk. *QAŠTU* ile eşitlenmektedir.[1111] İncelediğimiz ritüellerde oldukça yoğun bir kullanım görmüş olan bu malzemenin en temel özelliği okla birlikte erkekliği sembolize etmesidir. Bu kullanım en net şekliyle cinsel iktidarsızlığa karşı Paşkuvatti ritüelinde karşımıza çıkmaktadır. Burada ritüel uygulayıcısı hastanın eline önce öreke ve kirman verir fakat çeşitli işlemlerden sonra bunları alarak ona ok ve ok yayını teslim eder ve şöyle der;

CTH 406 KUB 9.27 Sütun 1 26'-29'[1112]

26 [*k*]*a-a-ša-u̯a-ták-kán* SAL-*tar ar-ḫa da-aḫ-ḫu-un*

27 *nu-u̯a-at-ta* EGIR-*pa* LÚ-*tar pé-eḫ-ḫu-un nu-u̯a*[*-za* SAL-*aš?*]

28 *ša-ak-li-in ar-ḫa nam-ma pé-eš-ši-i*[*a*]*-at?*

29 *nu-u̯a-za ša-ra-a* LÚ-*aš š*[*a-ak*]*-li-in* [*da-at-ta*]

"Bak! Kadınlığı (senden) dışarıya aldım. Ve şimdi (sana) yeniden erkekliği verdim. Ve [senden kadın?] davranışı böylece uza[klaştırıldı]. Ve erkek da[vranı]şı ve[rildi.]"

Ok yayının Paşkuvatti ritüelindeki kullanımına en yakın kullanım ölüm ritüelinin 2. gününe ait metinde karşımıza çıkmaktadır.

CTH 450.2.A KBo 25.184 Öy. II 60'-62'[1113]

60 [. . . 1[?]]LÚ-*ma-aš-ši* ^{GIŠ}PAN *QA-TI-ŠU*

61 [^{GIŠ}GAG.Ù.TAG$^{ḪI.A}$ *da-a-i ma-a-an* MU]NUS-*za-ma nu-uš-ši* (^{GIŠ}*ḫu*)-*la-a-li*

62 [^{GIŠ}*ḫu-u-e-ša-an-na QA-TI-ŠU da-a-i*] *nu-uš-ši* ^{TÚG}NÍG.LÁM^{MEŠ}

"[. . . 1[?]] adam ise onun eline ok yayını, [okları koyar. Eğer o ka]dın ise o zaman (*ḫu*)*lali*-öreke, [*ḫueša*-kirmanı onun eline koyar.] Ve ona NÍG.LÁM-gösterişli kıyafetler…"

Öte yandan askeri yemin ritüelinde ritüel uygulayıcısının yemini çiğneyen kişinin elinde ok yayı, oklar ve silahlarının kırılarak onun eline kirman ve örekenin yerleştirilmesi için dua ettiği görülmektedir.

[1111] Friedrich, **HWb,** s. 266; Rüster ve Neu, **HZL,** s. 344; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 391; **ePSD P,** http://psd.museum.upenn.edu/epsd/nepsd-frame.html (25.04.2017).

[1112] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Hoffner, **Paskuwatti's Ritual,** ss. 271-287.

[1113] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Kassian, Korolev ve Sidel'tsev, **Hittite Funerary Ritual,** ss. 84-115.

İncelemede ok yayı ile yapılan eylemler arasında ok yayını germek (*ḫuittiya*-), ok yayını ve okluğu arabaya bağlamak (*ḫamenk*-), ok yayı ve okla uyumak (*šeš-/šaš*-) olduğu görülmüştür. Ordudaki salgına karşı Dandanku ritüelinde kötülük düşman ülkesine gönderildikten sonra ok yayının gerilerek okların yerleştirildiği okunmaktadır. Ancak ritüelin devamında tanrılara seslenilerek Hatti ülkesine yönelttikleri ok yayının yerde serbest durması (*tákkán arḫa tarnān ēšdu*) istenir. Yine aynı ritüelde arındırma büyüsü yapmak üzere sepete konulan malzemeler arasında ok kirişi ile çekilmiş ok yayının olduğu okunmaktadır. Anniviyani ritüelinde ise ritüel beyinin arabasına ok yayı ve okluğun mavi yün ile bağlandığı görülür. Öte yandan ok yayı ile uyuma eylemi lanete karşı yapılan ritüelde uygulanmaktadır. Metinde kötü dillerin arındırılma büyüsü yapıldıktan sonra güneş tanrıçası, fırtına tanrısı, koruyucu tanrı ve tanrıların hepsinden ok yayı ve okla uyumaları ve kötü dili kovmaları istenir.

3.4.5.13. $^{GI/GIŠ}$GAG.Ú.TAG.GA/$^{GI/GIŠ}$GAG.TAG.GA

3.4.5.13.1. Metin Yerleri

CTH 413.2.A	Öy. I 13'
CTH 425.2	Ay. III 6(30 adet), KUB 7.54 Ay. III 20', 21', 23'
CTH 428	KBo 22.129a+22.129 Ay. 6'
CTH 450.2.A	Öy. II 61'

3.4.5.13.2. Yorum

Süm. $^{GI/GIŠ}$GAG.Ú.TAG.GA "ok" anlamına gelmektedir.[1114] Ok, Hitit büyü ritüeli metinlerinde ok yayı kadar baskın bir rol oynamaz ve genellikle sadak ya da ok yayı ile birlikte geçer. Ordudaki salgına karşı Dandanku ritüeli için hazırlanan malzemeler arasında 1 adet sadak ve onun içinde 30 adet ok ifadesi geçmektedir. Yine aynı metinde gerilen ok yayına oklar yerleştirilir ve Dandanku onları alarak yere fırlatır ve şöyle der;

[1114] Rüster ve Neu, **HZL,** s. 318; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 125; **ePSD G,** http://psd.museum.upenn.edu/epsd/nepsd-frame.html (25.04.2017). Ok ve okçuluk hakkında detaylı bilgi için bkz. Haas, **Kompositbogen**, ss. 27-41.

CTH 425.2 KUB 7.54 Ay. III 22'-23'[1115]

22 *nu me-ma-i* DINGIR^{LUM}*-u̯a* KUR ^{LÚ}KÚR *ke-e-ez-za*

23 *IŠ-TU* ^{GI}Ú.TÁG'.GA *ši-ia-eš-ki*

"Ve (şöyle) der: Tanrılar, bu taraftan düşman ülkesine okla(rınızla) devamlı surette görünün."

3.4.5.14. $^{KUŠ/GIŠ}$MÁ.URU$_5$.URU/ $^{KUŠ/GIŠ}$É.MÁ.URU$_5$$^{(RU)}$

3.4.5.14.1. Metin Yerleri

CTH 393	Öy. I 15'
CTH 425.2	KUB 7.54 Ay. III 25', KUB 56.59 III+KUB 54.65 III! Ay. III 5'(1 adet É.MÁ.URU$_5$)

3.4.5.14.2. Yorum

Hem KUŠ "deri" hem de GIŠ "ahşap" Sümerogramları ile yazılan $^{KUŠ/GIŠ}$MÁ.URU$_5$.URU "okluk, sadak, ok kılıfı" olarak tercüme edilmekte ve Akk. *IŠPATU* ile eşitlenmektedir.[1116] Anniviyani ritüelinde ritüel beyinin arabasına ok yayı ve okluğunun bağlandığı görülmektedir. Ordudaki salgına karşı Dandanku ritüelinde ise ritüel malzemeleri arasında bir okluk ve onun içinde 30 adet ok ile 1 adet ok yayı geçmektedir. Metnin devamında ise ritüel beyi düşman ülkesi tanrılarına seslenerek şöyle der;

CTH 425.2 KUB 7.54 Ay. III 24'-26'[1117]

24 *I-NA* KUR ^{URU}*Ḫ̯AT-TI-ma-u̯a ku-u̯a-pí ú-u̯a-a-ši*

25 *nu-u̯a ták-kán* ^{KUŠ}MÁ.URU.URU$_5$ *iš-tap-pa-an-za*

26 *e-eš-du*

"Fakat geldiğiniz Hatti ülkesinde ise yerdeki sadaklarınız kapalı olsun."

[1115] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Bawanypeck, **Die Rituale der Auguren,** ss. 138-146.
[1116] Friedrich, **HWb,** s. 270; Rüster ve Neu, **HZL,** s. 314; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 110.
[1117] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Bawanypeck, **Die Rituale der Auguren,** ss. 138-146.

3.4.5.15. ^{GIŠ}GIDRU

3.4.5.15.1. Metin Yerleri

CTH 443 Öy. II 9' (asayla vurulmamış koyun ^{GIŠ}GIDRU *Ú-UL ṷalḫantan* UDU)

CTH 462 Öy. I 17'

3.4.5.15.2. Yorum

^{GIŠ}GIDRU "asa, hükümdar asası, baston, değnek" olarak tercüme edilmektedir.[1118] İncelediğimiz metinlerde Ziplantaviya'nın kefaret ritüeli ve II. Murşili'nin arındırma ritüelinde geçtiği tespit edilmiştir. Ziplantaviya ritüelinde yaşlı kadın kötü sözü ve kirliliği arındırma büyüsü için şöyle der;

CTH 443 KBo 15.10+KBo 20.42 Öy. II 8'-11'[1119]

8 *nu k*[*i-i*]*š-ša-an me-ma-i a-iš* EME-*aš ga-ga-a-aš ka-a-ša-aš-ma-aš-kán*
9 *pár-ku*-[*i*]*n mi-iš-ri-ṷa-an-ta-an ḫar-ki-in* ^{GIŠ}GIDRU *Ú-UL ṷa-al-ḫa*-[*a*]*n-ta-an*
10 UDU-*u*[*n*] *ši-pa-an-táḫ-ḫu-un nu i-da-a-lu ar-ḫa nam-ma pí-eš-ši-ia-te*-[*e*]*n*
11 *nu* [*Š*]*A BE-LÍ QA-DU* DAM-*ŠU* DUMU^{MEŠ}-*ŠU a-aš-šu me-mi-iš-ki-te-en*
"Ve ş[öy]le der: Ağız, dil, diş! İşte, (size) tem[i]z, parlak, beyaz, asayla vurulm[a]mış koyun[u] sundum. Ve kötülüğü bundan böyle tamamen yok edin[i]z! Ve (ritüel) beyi[n]in eşi ile, onun çocuklarının iyiliğini devamlı surette söyleyiniz!"

II. Murşili'nin arındırma ritüelinde ise güneş tanrıçasına sunum yapıldığı esnada asa adamların (LÚ ^{GIŠ}GIDRU) tanrıçanın önünde ellerinde tuttukları asalarla yürüdükleri yazmaktadır.

[1118] Rüster ve Neu, **HZL,** s. 320; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 129.
[1119] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Kassian, **Two Middle Hittite Rituals**, ss. 20-75.

3.4.5.16. ^{GIŠ}*ḫuiša-*/^{GIŠ}*ḫueša-* ve ^{GIŠ}*ḫulali-*

3.4.5.16.1. Metin Yerleri

^{GIŠ}*ḫuiša-*/^{GIŠ}*ḫueša-*

CTH 406	Süt. I 20', 23'
CTH 414	Öy. II 7'
CTH 427	Öy. II 42' 53'
CTH 450.2.A	Öy. II 62'

^{GIŠ}*ḫulali-*

CTH 406	Süt. I 20', 24'
CTH 414	Öy. II 6'
CTH 427	Öy. II 42', 53'
CTH 450.2.A	Öy. II 61'

3.4.5.16.2. Yorum

^{GIŠ}*ḫuiša-* "kirman, ağırşak" anlamlarına gelmektedir.[1120] ^{GIŠ}*ḫulali-* ise"öreke, yün ve keten gibi şeylerin eğrilirken tutturulduğu bir ucu çatal değnek" anlamlarına gelmektedir.[1121]

Bu iki malzeme incelediğimiz metinlerde her zaman birlikte kullanılmıştır. Biz de bu nedenle ikisini aynı başlık altında değerlendirmeyi uygun gördük. Kirman ve öreke metinlerde gerçek işlevleri ile kullanılmamıştır. Bunlar kadınlığı sembolize eden ve kadın davranışı ile ilgili yapılacak herhangi bir ritüel uygulamasında kullanılan ahşap malzemelerdir.

Cinsel iktidarsızlığa karşı Paşkuvatti ritüelinde iyileştirilmek istenen hastaya ritüel uygulanacağı zaman sürülmemiş bir tarlaya gidilir, burada ritüel uygulayıcısı kamıştan kapılar inşa eder, bunları kırmızı ve beyaz yünlerle birbirine bağlar ve kirman ile örekeyi ritüel beyinin eline koyardı. Elindeki kirman ve öreke ile birlikte ritüel beyi bu kapılardan geçer ve son kapıdan da geçtikten sonra Paşkuvatti onun

[1120] Friedrich, **HWb,** s. 72; Tischler, **HEG A-K,** ss. 268-269; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 192.
[1121] Friedrich, **HWb,** s. 72; Puhvel, **HED A-K,** ss. 277-278; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 197.

elinden kirman ve örekeyi alarak kamış ve ok yayını verirdi. Daha sonra ise yaptığı bu ritüel davranışı için şöyle derdi;

CTH 406 KUB 9.27 Sütun I 26'-29'[1122]

26 [*k*]*a-a-ša-u̯a-ták-kán* SAL-*tar ar-ḫa da-aḫ-ḫu-un*

27 *nu-u̯a-at-ta* EGIR-*pa* LÚ-*tar pé-eḫ-ḫu-un nu-u̯a*[*-za* SAL-*aš?*]

28 *ša-ak-li-in ar-ḫa nam-ma pé-eš-ši-i*[*a*]*-at?*

29 *nu-u̯a-za ša-ra-a* LÚ-*aš š*[*a-ak*]*-li-in* [*da-at-ta*]

"Bak! Kadınlığı (senden) dışarıya aldım. Ve şimdi (sana) yeniden erkekliği verdim. Ve [senden kadın?] davranışı böylece uza[klaştırıldı]. Ve erkek da[vranı]şı ve[rildi.]"

Askeri yemin ritüelinde de öreke ve kirmanın kadınlık sembolü olarak kullanıldığı görülmektedir. Yeminini bozan kişinin başına gelecek kötülüklerin benzetme büyüsü yoluyla anlatıldığı bu ritüelde kadın elbisesi, öreke ve kirman getirildikten ve bir ok kırıldıktan sonra şöyle denir;

CTH 427 KBo 6.34+KUB 48.76 Öy. II 44'-53' ve Ay. III 1'[1123]

44 *nu-uš-ma-aš kiš-an te-ši ki-i-u̯a ku-it Ú-UL-u̯a*

45 *ŠA* MUNUS ^{TÚG}NÍG.LÁM^{MEŠ} *nu-u̯a-ra-aš li-in-ki-ia ḫar-ú-e-ni*

46 *na-aš-ta ku-iš ku-u-uš NI-IŠ* DINGIR^{LIM} *šar-ri-iz-zi*

47 *nu-u̯a-kán A-NA* LUGAL MUNUS.LUGAL DUMU^{MEŠ} LUGAL ḪUL-*lu*

48 *ták-ki-iš-zi na-an ke-e NI-IŠ* DINGIR^{MEŠ} LÚ-*an* MUNUS-*an*

49 *i-en-du tu-uz*<*-zi*>*-uš-šu-uš* MUNUS^{MEŠ}*-uš i-en-du*

50 *nu-uš* MUNUS-*li u̯a-aš-ša-an-du nu-uš-ma*<*-aš*>*-ša-an* ^{TÚG}*ku-re-eš-šar*

51 *ši-ia-an-du* ^{GIŠ}PAN GI$^{ḪI.A}$ ^{GIŠ}TUKUL$^{ḪI.A}$

52 *I-NA QA-TI-ŠÚ-NU du-u̯a-ar-na-an-du* (kazıntı)

53 *nu-uš-ma-aš-kán* ^{GIŠ}*ḫu-la-a-li* ^{GIŠ}*ḫu-u-e-ša-an-na*

Ay. III

1 <*I-NA*> *QA-TI-ŠU-NU* (kazıntı) *ti*[(*-an-du*)]

"Ve onlara şöyle konuşulur: Bunlar nedir? Kadının ^{TÚG}NÍG.LÁM^{MEŠ}-gösterişli bir kıyafet değil midir? Ve onlara yemin için sahibiz. Ve şimdi kim bu yemini çiğnerse,

[1122] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Hoffner, **Paskuwatti's Ritual,** ss. 271-287.

[1123] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Trabazo, **Textos Religiosos Hititas**, ss. 520-541; Oettinger, **Die Militärischen Eide,** ss. 6-15.

ve krala, kraliçeye, prenslere kötülük yaparsa ve bu yeminler adamı kadın yapsınlar! Onun or<du>sunu kadın yapsınlar! Ve onlar kadın gibi giyinsinler! Ve on<lar> ^{TÚG}*kureššar*-baş örtüsü örtünsünler! Ok yayını, okları, silahları onların elinde kırsınlar! (kazıntı) Ve onlar ise örekeyi, kirmanı onların eline (kazıntı) yer[(leştirsinler.)]"

Ölüm ritüelinin 2. gününde ölüye çeşitli malzemeler verilirdi. Metinde açıkça ölen erkek ise o zaman onun eline ok konulduğu, kadın ise eline öreke ve kirman konulduğu belirtilmiştir. Bu ritüelde de her iki malzemenin kadınlık sembolü olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Öreke ve kirman yeni saray inşası ritüelinde diğer ritüellerdeki ortak kullanımından farklı bir bağlamda kullanım görmüştür. Burada kralın yıllarını örmek için yani kralın uzun bir hayat yaşaması için öreke ve kirman ile bağlama büyüsü yapılmaktadır.

3.4.5.17. GIŠ.ÉRÍN ZI.BA.NA/GIŠ.ÉRÍN *ZI-BA-NA*

3.4.5.17.1. Metin Yerleri

CTH 443	Öy. I 9' (1 takım ahşap terazi 1$^{NU\text{-}TIM}$ GIŠ.ÉRÍN ZI.BA.NA *ŠA* GIŠ)
CTH 446	Ay. III 20'
CTH 448.4.9.A	Ay. III 23'
CTH 449.8	Ay. III 6', 9', 10'
CTH 450.8.A	Öy. I KUB 30.24a+34.65+39.35 15', 33'
CTH 450.8-9.B	Öy. I KUB 39.35 11'

3.4.5.17.2. Yorum

GIŠ.ÉRÍN ZI.BA.NA "tartı, terazi" anlamlarına gelmekte ve Hit. ^{GIŠ}*elzi/ilzi*- ile eşitlenmektedir.[1124] İncelediğimiz metinlerde tanrılara sunulan malzemelerin

[1124] Friedrich, **HWb,** s. 290; Rüstre ve Neu, **HZL,** s. 322; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 113; Rieken, **Nominalen Stammbildung,** ss. 58-59.

teraziye konulma uygulaması ortaktır. Evin kandan arındırılması ritüelinde gümüş, altın, demir, kalay, lapislazuli ve akik teraziye konularak kan tanrısının bunları kontrol etmesi istenmiştir. Ölüm ritüelinin 8. gününde terazinin üzerine *zapzagai*- taşları konularak güneş tanrıçasının karşısında tutulmaktadır. Yeraltı tanrıları için yapılan ritüelde ise teraziye kurşun konulduğu dikkati çekmektedir. Yerine geçme ritüelinde de kâtibin terazi ile birlikte gümüş aldığı görülür. Ziplantaviya'nın kefaret ritüelinde ise ritüel malzemeleri arasında sayılmaktadır.

CTH 449.8 KBo 17.96 (206/b)+ KBo 17.95 (1378/c) + KBo 17.95 (1540/c)+KBo 17.96 (2084/c)Ay. III 5'-10'[1125]

5' *˹na-aš˺-ta ma-aḫ-ḫa-an aš-nu-an-zi nu* [LUGAL]-*˹uš˺ pa-ra-a*
6' *te-pu ti-i-e-ez-zi* [LÚ]AZU-*ma-˹az˺* GIŠ.ERÍN ZI.BA.NA
7' *da-a-i na-aš A-NA* LUGAL *ma-an-ni-in-ku-ṷa-an ti-i-e-z*[*i*]
8' *nu A-NA* LUGAL A.(BÁR *pa-a-i* (kazıntı) *nu-uš-ša-an* LUGAL-*uš* A.BÁR
9' *A-NA* GIŠ.ERÍN *ZI-BA-NA da-a-i* [LÚ]AZU-*˹ma˺-kán*
10' GIŠ.ERÍN ZI.BA.NA [D]UTU-*i me-na-aḫ-ḫa-an-˹da˺ e-ep-zi*
"Ve şimdi onlar bitirdiklerinde ve [kral] biraz öne yürür. AZU-kâhin ise kendine bir terazi alır. Ve onu kralın yakınına yerleştiri[r.] Ve krala kur(şun verir. kazıntı) Ve kral kurşunu teraziye koyar. AZU-kâhin ise bu esnada teraziyi Güneş tanrısının karşısında tutar."

3.4.5.18. GIŠ.ÉRÍN

3.4.5.18.1. Metin Yerleri

CTH 443 Öy. II 41'

[1125] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Haas ve Wegner, **Die Rituale der Beschwörerinnen**, ss. 356-363.

3.4.5.18.2. Yorum

İncelediğimiz metinlerde "terazi" anlamına gelen bir diğer kelime ise GIŠ.ÉRÍN'dir[1126] ve bu terim yalnızca Ziplantaviya'nın kefaret ritüelinde geçmektedir. Bu ritüelde de tıpkı terazi kullanılan diğer ritüellerde olduğu gibi üzerine gümüş, altın ve taşların döküldüğü (*šuḫḫa-*) yazmaktadır. Ancak diğer ritüellerdeki terazi kullanımından farklı olarak bu malzemenin güneş tanrısının karşısında 6 kez sallandığı görülmektedir. Ritüelde bu işlemin ardından şu şekilde yakarılır;

CTH 443 KBo 15.10+KBo 20.42 Öy. II 43'-45'[1127]

43 [*iš-ḫa-na-aš* ^{D}UTU-]*uš* ^{D}IM-*aš ka-a-ša-aš-ma-aš-ta B*[*E*]-*L*[*U*] *QA-DU* DAM-[*Š*]*U* DUMU^{MEŠ}-*ŠU*

44 [*iš-ḫa-na-aš* ^{D}UT]U-*uš* ^{D}IM-*aš ga-la-an-kán-te-eš* [*e-eš-t*]*e-en nu pa-aḫ-ši*

45 [x-x-x-x-x-*u*]*š an-da li-e ku-it-ki an-dạ nu ták-*[*š*]*u-la-aš*

"[Kanın Güneş] tanrısı, Fırtına tanrısı! (İşte), (ritüel) b[e]y[i] ile [o]nun eşi, onun çocukları! [Kanın Güne]ş tanrısı, Fırtına tanrısı (siz) hoşnut [olu]nuz ve koruyucu (olunuz!) [x-x-x-x-x-]x (bunun dışında) herhangi bir şeyi asla (korumayınız!) Ve bar[ı]şın)"

3.4.5.19. ^{GIŠ}NUNUZ ZI.BA.NA

3.4.5.19.1. Metin Yerleri

CTH 450.3.A Öy. 26', 34'

CTH 450.10.C Öy. II KUB 39.33+KBo 39.34 11'

CTH 450.12-13.A Öy. I 32'

[1126] Friedrich, **HWb,** s. 289; Rüster ve Neu, **HZL,** s. 316.

[1127] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Kassian, **Two Middle Hittite Rituals,** ss. 20-75.

3.4.5.19.2. Yorum

^{GIŠ}NUNUZ ZI.BA.NA "terazi" anlamına gelmektedir.[1128] Ölüm ritüelinin 3. gününde yaşlı kadın bir terazi alır ve onun bir kefesine altın, gümüş ve taşları diğerine ise *šalu̯ina-* kilini koyar. Daha sonra ise *arašši-* "meslektaşı"nın karşısında durarak ölünün adını çağırır. Ardından altın, gümüş ve taşları tanrıya sunar kili ise kendisine alır ve teraziyi parçalar. Onu tanrının karşısında tutar (*menaḫḫanda ep-*), bu sırada ise ağıt yakılır. Ölüm ritüelinin 10. gününde terazinin güneş tanrıçasının karşısında tutulduğu yazmaktadır. Yine aynı ritüelin 12. gününde ise güneş tanrıçasına yapılacak bir sunum için terazi alınır. Ancak terazinin üzerine ne konduğu metin kırık olduğu için anlaşılamamaktadır.

3.4.5.20. ^{GIŠ}*pakkušu̯ar-*

3.4.5.20.1. Metin Yerleri

CTH 446 Ay. III 28'

3.4.5.20.2. Yorum

^{GIŠ}*pakkušu̯ar* "tahılları ezme ve kırmada kullanılan ahşap malzeme, havan elciği, havan döveni (?)" anlamlarına gelmektedir.[1129] Evin kandan arındırılması ritüelinde *pakkušu̯ar* benzetme büyüsünde kullanılmıştır.

CTH 446 KUB 7.41+KBo 10.45+KUB 41.8+KUB 12.56 Ay. III 26'-29'[1130]

26 *ma-a-an-ma šu-m*[*e-eš ke-*(*e-e*)]*l pár-na-aš* DI-*eš-š*[(*ar*)]

27 *ḫa-an-da-a-an* [(*Ú-UL ḫa-an-na-d*)*u-*]*ma-at nu-uš-ma-aš* [(GAM-*an*)] KI-*aš*

28 GUL-*u̯a-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-aḫ-ḫu-ra-id-du*

[1128] Friedrich, **HWb,** s. 289; Rüster ve Neu, **HZL,** s. 316; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 381.
[1129] Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 387; Tischler, **HEG P,** ss. 386-388; Güterbock vd., **CHD P,** s. 59.
[1130] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Collins, **Purifying A House**, ss. 168-171; Erbaşı, **Hititlerde Öteki Kurban ve Büyü,** ss. 378-441.

“Fakat eğer siz bu evin davasına gerçekten karar vermediyseniz o zaman yeraltındaki toprak havana dönüşsün ve yukarıda gök tokmağa dönüşsün. Ve ANUNNAKİ bunun içinde dövülsün.”

3.4.5.21. ^{GIŠ}*tuḫḫan-*/^{GIŠ}*tuḫḫana-*

3.4.5.21.1. Metin Yerleri

CTH 414 Ay. III 45'

3.4.5.21.2. Yorum

^{GIŠ}*tuḫḫan-* “ağaçtan bir alet” olarak tercüme edilmektedir.[1131] Yeni saray inşa ritüeli için sarayın prensesleri yerlerini aldıklarında orada *tuḫḫan-* aletinin de durduğu okunmaktadır. Bu malzemenin altında ise *mema-* “iri öğütülmüş un” ve *šaḫuu̯ant-* “kızartılan” malzemeler durmaktadır. Hemen ardından ise “*ocak orada bana iyiliği söyler.”* ifadesi geçmektedir.

3.4.5.22. ^{GIŠ}*karputaḫḫa-*

3.4.5.22.1. Metin Yerleri

CTH 450.2.A Ay. III 70' (ahşaptan ince alet SIG ^{GIŠ}*karputaḫḫa*)

3.4.5.22.2. Yorum

^{GIŠ}*karputaḫḫa-*nın “ahşaptan bir alet” anlamına geldiği düşünülmektedir.[1132] İncelediğimiz metinlerde ölüm ritüelinin 2. gününde çadırın içine konan malzemeler arasında geçtiği görülür.

[1131] Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 544; Tischler, **HEG TD/3,** ss. 408-409.
[1132] Tischler, **HEG I-K,** s. 517; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 264; Ertem, **Flora,** s. 159.

3.4.5.23. *šappuu̯aš* GIŠ-*ru*

3.4.5.23.1. Metin Yerleri

CTH 450 KUB 39.45 Öy. 11'(3 yerinden gümüşle kaplanmış yayık/daldız tokacı *šappuu̯aš* GIŠ-*ru AŠ-RA IŠ-TU* KÙ.BABBAR *ḫališšiyan*)

3.4.5.23.2. Yorum

šappuu̯aš GIŠ-*ru* incelemesi için "3.5.1.6. Gümüşten Ahşap Malzemeler" başlığına bakınız.

3.4.5.24. ^{GIŠ}*šartuliya*-

3.4.5.24.1. Metin Yerleri

CTH 450 KUB 39.41 Ay. 11', 12'

3.4.5.24.2. Yorum

^{GIŠ}*šartuliya*-nın anlamı konusunda henüz net bir görüş ortaya konamamıştır. Ancak bu kelimenin *šartuliya*- "harman yerinde icra edilen bir eylem, harman sürmek(?)" fiilinin isim hali olduğu düşünülmektedir. ^{GIŠ}*šartuliya*-nın ise "harman kızağı, döven" olarak tercüme edilmesi teklif edilmiştir.[1133]

İncelediğimiz metinlerde yalnızca ölüm ritüelindeki yaşlı kadın litürjisinde kullanılan *šartuliya*-nın ne şekilde kullanıldığı metin kırık olduğu için anlaşılamamaktadır.

[1133] Biggs vd., **CAD Š/2,** ss. 295-296; Tischler, **HEG S/1,** ss. 935-936; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 468; Kassian, Korolev ve Sidel'tsev, **Hittite Funerary Ritual,** ss. 465-466.

3.4.6. Ahşaptan Müzik Aletleri

3.4.6.1. Metin Yerleri

GIŠ ^{D}INANNA (telli müzik aleti, tanrıça İştar'ın müzik aleti)

CTH 450 Fragman 1 A	Öy. II 5'
CTH 450.2.A	Öy. II 17'
CTH 450.3.A	Öy. 20'

GIŠ ^{D}INANNA.GAL (büyük bir telli müzik aleti)

CTH 450.A	Ay. 7'
CTH 450.7 A	Öy. 25' (gümüşle kaplanmış GIŠ ^{D}INANNA GAL KÙ.BABBAR GAR.RA), 30', 34', Ay. 1', 5'
CTH 450.7.B	Öy. 4' (gümüşle kaplanmış GIŠ ^{D}INANNA GAL KÙ.BABBAR GAR.RA), 9' (gümüşle kaplanmış GIŠ ^{D}INANNA GAL KÙ.BABBAR GAR.RA), Ay. 1'(gümüşle kaplanmış GIŠ ^{D}INANNA GAL KÙ.BABBAR GAR.RA), 6' (gümüşle kaplanmış GIŠ ^{D}INANNA GAL KÙ.BABBAR GAR.RA), 24'
CTH 450.7.C	Ay. 1', 4', 8'
CTH 450.8.A	Öy. II 21', 24', 26', Ay. III KUB 39.35 22'
CTH 450.8-9.B	KUB 39.40 Öy. II 3', 6'
CTH 450.12-13.A	Öy. I 40', 42', 45', Öy. II 42', Ay. III 11', 15', 20', 28', 35', 41', 45', 49', Ay. IV 25'
CTH 450.12-13-14.B$_1$	Öy. II 5', 24', 29', 33', 41', Ay. III 5', 10', Ay. IV 21'
CTH 450.12-13-14.B$_2$	Öy. I 45'
CTH 450.12-13-14.C	Öy. II 2', 7'
CTH 450 Fragman 13	Öy. 3'
CTH 462	Öy. I 18'

GIŠ ^{D}INANNA TUR (küçük bir telli müzik aleti, tanrıça İştar'ın müzik aleti)

CTH 450 Fragman 15	Ay. III 7'

^{GIŠ}BALAG (bir çeşit harp, rebaba benzer müzik aleti)

CTH 450.10.C	KUB 39.14+KBo 40.178+KBo 40.311 Öy. II 10'

^{GIŠ}TIBULA (müzik aleti, ut?)

CTH 450 Fragman 1 A	Ay. IV 1'
CTH 450.7 A	Ay. 12', 14', 16', 19', 24'
CTH 450.7.B	Ay. 15', 16', 18', 20'

^{GIŠ}*ḫuzzinar-*/^{GIŠ}*ḫunzinar-* (büyük lir, harp)

CTH 450 Fragman 1 A	Öy. II 8', 18', 27', 30', Ay. III 6', 13', 20', 27', 33'
CTH 450 Fragman 1 B	Öy. II 3', 13', Ay. III 3', 10'
CTH 450 Fragman 1 C	Ay. III 2', 9'
CTH 450.2.A	Öy. II 19', 24', 28', 32', 36', 40', 44', 48'
CTH 450.8.A	KUB 30.24a+34.65+39.35 Öy. I 21', Öy. II 9'
CTH 450.8-9.B	KUB 39.39 Öy. II 7'

3.4.6.2. Yorum

Hitit büyü ritüellerinde geçen Süm. GIŠ ^{D}INANNA "telli bir müzik aleti, lir, harp, arp, tanrıça İştar'ın müzik aleti" olarak tercüme edilmekte ve Hit. *zinar-/zinir-* ile eşitlenmek istenmektedir.[1134] İncelediğimiz metinlerde Süm. GAL "büyük" ve Süm. TUR "küçük" sıfatları ile birlikte kullanıldığı da görülmüştür. Yalnızca ölüm ritüelinde kullanıldığı görülen bu enstrümanın özellikle ölü yakma ve bununla ilgili çeşitli sunumların gerçekleştirildiği 2. ve 3. günlerde kullanılmadığının özellikle belirtilmesi ise dikkat çekicidir.

GIŠ ^{D}INANNA.GAL ölüm ritüelinin 7-14. günleri arasında ana yemek (*NAPTANU* GAL) bitirilip tanrıyı içme eyleminden sonra kullanılmaktadır. Bu malzemenin kullanımı ve ona eşlik eden ritüel davranışları bir kalıp şeklinde her

[1134] Friedrich, **HWb,** s. 274 *zinar-/zinir-* için bkz. s. 262; Rüster ve Neu, **HZL,** s. 321; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 130 *zinar-/zinir-* için bkz. s. 609. Popko, **Kultobjekte,** ss. 83-84. Bu müzik aleti hakkında detaylı bilgi için bkz. Stefano de Martino, "Il lessico musicale ittita II: GIŠ ^{D}INANNA=cetra", **OrAnt,** Cilt: 26, 1987, ss. 171-185.

tanrıyı içme eyleminden sonra icra edilmektedir. Burada ölüm ritüelinin bir gününden örnek verecek olursak;

CTH 450.8.A KUB 30.24+KBo 39.292(+)30.24a+34.65+39.35(+)KBo 34.56+34.66 Öy. II 17'-22'[1135]

17 *nu* UD.KAM-*aš NAP-TA-NU* GAL *ḫal-zi-ia pa-an-ga-u-i* $^{f.MEŠ}$*tap-da-ra*[*-aš*]

18 ^{NINDA}*ša-ra-am-ma pí-an-zi nu* <*a->ku-u-ṷa-an-na ṷa-aš-ša-an-z*[*i*]

19 ^{LÚ}SAGI.A-*aš pí-iš-ki-iz-zi* ^{D}UTU ^{D}U ^{D}LAMMA *ták-na-a*[*š*]

20 ^{D}UTU-*un ku-in-na ar-ḫa-ia-an* 1-*ŠU e-ku-zi* ^{LÚ}N[AR]

21 [GI]Š ^{D}INANNA GAL SÌR-*RU* $^{LÚ.MEŠ}$ALAN.ZU$_9$ *a-ḫa-a ḫal-zi-an*[*-zi*]

22 [*me-*]*mi-an-ma ḫu-uš-te-iš-kán-zi* NINDA.GUR$_4$.RA^{MEŠ} *pár-ši-ia*[*-an-z*]*i*

"Ve günün ana öğünü çağrılır. *taptara*-ağıt yakan kadınlar[ın] hepsine *šaramma*-ekmeği verirler. Ve giyin[miş] SAGI.A-saki devamlı surette <iç>mek için verir. Güneş tanrıçası, Fırtına tanrısı, LAMMA-Koruyucu tanrı, Yeryüzünü[n] Güneş tanrıçasını sırasıyla 1 kez içer. N[AR-müzisyen adam/şarkıcı] büyük [G]IŠ ^{D}INANNA-*İştar*'ın müzik aleti/telli bir müzik aleti (ile) şarkı söyler. ALAN.ZU$_9$-soytarılar *"Aḫa!"* diye bağırır[lar.] [Fa]kat (bu) kelimeyi ise devamlı surette fısıldarlar. Kalın ekmekleri böler[le]r."

GIŠ ^{D}INANNA.GAL ölüm ritüeli dışında II. Murşili için yapılan ritüelde de kullanılmaktadır. Ritüel metninde saki, krala ve güneş tanrıçasına içmesi için içecek verir. Bu esnada onların önünde asa adamları yürür ve koruyucu tanrının tapınak şarkıcısı (^{LÚ}NAR *ŠA* É ^{D}LAMMA) GIŠ ^{D}INANNA.GAL ile şarkı söyler.

Öte yandan ölüm ritüelinin 15. fragmanında (KUB 39.17), ölünün ruhuna içmesi için şarap verilir ve o üç kez içtikten sonra şarkıcı adam GIŠ ^{D}INANNA TUR ile şarkı söyler.

^{GIŠ}BALAG "bir çeşit harpa veya rebaba benzer müzik aleti" anlamına gelmekte ve Akk. *BALAGGU/BALANGU* ile eşitlenmektedir.[1136] İncelediğimiz metinlerde ölüm ritüelinin 10. gününde bu enstrümanın kullanıldığı görülmüştür. Metin kırık olduğu için tam olarak anlaşılamamakla beraber hemen ardından gelen satırda "*orada*

[1135] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Kassian, Korolev ve Sidel'tsev, **Hittite Funerary Ritual,** ss. 370-403.

[1136] Rüster ve Neu, **HZL,** s. 308; Friedrich, **HWb,** s. 266; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 101; Biggs vd., **CAD B,** ss. 38-39; **ePSD B,** http://psd.museum.upenn.edu/epsd/nepsd-frame.html (26.04.2017).

tamamen yakarlar" ifadesi geçmektedir. Yakılanlar arasında BALAG enstrümanının olup olmadığı net olarak anlaşılamamaktadır.

^{GIŠ}TIBULA "bir müzik aleti, ut (?), harp" olarak tercüme edilmektedir.[1137] Ölüm ritüelinin 7. gününde çeşitli tanrılar için içildikten sonra ^{LÚ}NAR "müzisyen, şarkıcı" ^{GIŠ}TIBULA ile şarkı söylemektedir.

^{GIŠ}*ḫuzinar-* "büyük lir, harp" olarak tercüme edilmekte ve GIŠ ^{D}INANNA.GAL ile eşitlenmek istenmektedir.[1138] Ölüm ritüelinin 2. ve 8. günlerinde geçen bu enstrümanın kullanımı GIŠ ^{D}INANNA.GAL'in kullanımı ile aynıdır.

3.4.7. Ahşaptan Diğer Malzemeler

3.4.7.1. ^{GIŠ}APIN

3.4.7.1.1. Metin Yerleri

CTH 393	Öy. I 32',
CTH 409.1	Öy. I 42'
CTH 427	Ay. III 37', 41'
CTH 450	KUB 39.41 Ay. 8', 9'
CTH 450.A	Öy. 11'
CTH 450.B	3'
CTH 450.10.C	Öy. I 4', 10', 13'

3.4.7.1.2. Yorum

^{GIŠ}APIN Sümerogramı "saban" olarak tercüme edilmekte ve Akk. *EPINNU* ile eşitlenmektedir.[1139]

[1137] Rüster ve Neu, **HZL,** s. 353; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 536.
[1138] Friedrich, **HWb,** s. 75; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 201; Kassian, Korolev ve Sidel'tsev, **Hittite Funerary Ritual,** ss. 179-180.
[1139] **ePSD A,** http://psd.museum.upenn.edu/epsd/nepsd-frame.html (24.04.2017); Biggs vd., **CAD E,** ss. 235-237; Rüster ve Neu, **HZL,** s. 307; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 71; Friedrich, **HWb,** s. 265. Sabanın Hitit kültündeki yeri hakkında detaylı bilgi için bkz. Popko, **Kultobjekte,** s. 129.

İncelediğimiz metinlerde sabanın farklı şekillerde kullanıldığı görülmüştür. Bunlardan ilki saban ile ritüel icra edilecek yer arasındaki ilişkidir. Anniviyani ritüelinin ikinci gününde sabahleyin kirliliğin yüklendiği malzemeler ve kurban edilecek hayvanlarla birlikte "*sabanın ulaşmadığı yere*" gidilerek burada çeşitli uygulamaların yapıldığı görülmektedir. Yine aynı şekilde Tunnaviya'nın kirliliğe karşı ritüelinde de nehir kenarında arındırma ritüeli icra edildikten sonra su kaynağının kili yaşlı kadın tarafından alınır ve nehre yakın bir yerde çadır (^{GIŠ}ZA.LAM.GAR) yapılır. Fakat metinde bu çadırın inşa edileceği yerin özellikle sabanın ulaşmadığı bir yer olması gerektiği belirtilmektedir.

CTH 409.1 KUB 7.53+KUB 12.58 Öy. I 40'-42'[1140]

40 ÍD-*i pí-ra-an* ^{GIŠ}ZA.LAM.GAR^{ḪLA} *ŠA* GI *ka-ru-ú i-ia-an-ta i-ia-an-zi-ma*
41 *ku-u̯a-pí nu ku-u̯a-pí ḫar-ša-u-u̯a-ar ma-ni-in-ku-u̯a-an* NU.GÁL
42 [^{GIŠ}API]N *Ú-UL a-ra-an-za nu* ^{GIŠ}ZA.LAM.GAR *a-pí-ia i-ia-an-za*

"nehrin önünde/yanında kamıştan çadırlar önceden hazırlanır. Fakat onu nerede hazırlarlar? Ve nerede sabanla sürülmüş yakın bir tarla yoksa, (nereye) [saban] ulaşmamışsa ve çadır orada hazırlanır."

Hitit büyü ritüellerinde saban benzetme büyüsünde de kullanılmıştır. Askeri yemin ritüelinde yeminin bozulması durumunda kişinin başına gelecek felaketlere yer verildiği kısımda sabanın parçalanarak bir benzetme büyüsü yapıldığı görülmektedir.

CTH 427 KBo 6.34+KUB 48.76 Ay. III 39'-41'[1141]

39 *nu kiš-an te-ez-zi ku-iš-u̯a-kán ke-e*
40 *li-in-ga-uš šar-ri-iz-zi nu-uš-ši* ^{D}IM-*aš*
41 ^{GIŠ}APIN *ar-ḫa du-u̯a-ar-na-a-ú*

"Ve o şöyle konuşur: "Kim bu yemini çiğnerse, ve Fırtına tanrısı onun sabanını paramparça etsin!"

Sabanın geçtiği bir diğer ritüel ise prens için yapılan ölüm ritüelidir. Bu ritüelin onuncu gününün "saban günü (*I-NA* UD.10.KAM-*ma ŠA* ^{GIŠ}APIN)" olarak adlandırıldığı görülmektedir. Bu günde yapılan eylem ise harman yerinin sürülmesidir.

[1140] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Goetze ve Sturtevant, **Ritual of Tunnawi,** ss. 4-26; Lorenz ve Taş, ss. 45-48.
[1141] Trabazo, **Textos Religiosos Hititas,** ss. 520-541; Oettinger, **Die Militärischen Eide,** ss. 6-15.

Yine ölüm ritüelinin 10. gününde *akkala-* "saban izi, karık, çukur"un bir ya da üç kez sürüldüğü daha sonra ise şöyle dendiği okunmaktadır;

CTH 450.10.C KBo 40.178+KUB 39.14 Öy. I 10'[1142]

10' [GIŠ]APIN-*ia-u̯a-ra-an-m*[*a*] *Ú-UL nạ-a*[- *ú*]

"Saban is[e] sürül[mesin!]"

Bu işlemin ardından ise kadınlar ağıt yakarlar ve sabanı parçalarına ayırarak yakarlar. Yaşlı kadın ise külleri alarak onları atların ve sığırların kafalarının yakıldığı yere götürür. Burada sabanın yakılması yoluyla kirliliğin ve günahların uzaklaştırılması amaçlanmış olmalıdır.

3.4.7.2. [GIŠ]GÍGIR/[GIŠ]GIGÍR

3.4.7.2.1. Metin Yerleri

CTH 393	Öy. I 14',
CTH 408 B	Öy. 10', 16'
CTH 410	Öy. II 38'
CTH 427	Ay. III 37'
CTH 443	Öy. I 10' (4 adet küçük araba [GIŠ]GÍGIR TUR, 6 adet oturulacak araba 6 [GIŠ]GIGIR *ašannaš*), 10b' (1 adet oturulacak ve üzerinde durulacak araba 1 [GIŠ]GIGIR *ašnateyaṷaš*)
CTH 448.4.1.b.A	Öy. I 18' (6 adet)
CTH 448.4.5	Öy. II 2' (6 adet), 12' (küçük araba [GIŠ]GÍGIR TUR)
CTH 448.4.6	Öy. II 3', 4' (6 adet)
CTH 448.4.4.A	Öy. II 9' (2 adet ve 1 adet), 10' (1 adet)
CTH 450.8.A	Öy. I KUB 30.24a+34.65+39.35 20' (oturulacak araba/cenaze arabası [GIŠ]GIGIR *ašannaš*), Öy. II 8' (oturulacak araba/cenaze arabası [GIŠ]GIGIR *ašannaš*), 12'

[1142] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Kassian, Korolev ve Sidel'tsev, **Hittite Funerary Ritual,** ss. 450-463.

	(oturulacak araba/cenaze arabası ^{GIŠ}GIGIR *ašannaš*), 36' (oturulacak araba/cenaze arabası ^{GIŠ}GIGIR *ašannaš*)
CTH 450.8-9.B	Öy. II KUB 39.39 5' (oturulacak araba/cenaze arabası ^{GIŠ}GIGIR *ašannaš*), KUB 39.40 16' (oturulacak araba/cenaze arabası ^{GIŠ}GIGIR *ašannaš*)
CTH 450.10.A	Öy. I 9' (oturulacak araba/cenaze arabası ^{GIŠ}GIGIR *ašanna*), 11'
CTH 450.10.B	Öy. I 9' (oturulacak araba/cenaze arabası ^{GIŠ}GIGIR *ašanna*), 11'
CTH 450.10.C	Ay. IV 4' (oturulacak araba/cenaze arabası ^{GIŠ}GIGIR *ašannaš*)
CTH 450.12-13.A	Öy. I 7' (oturulacak araba/cenaze arabası ^{GIŠ}GIGIR *ašannaš*), 36' (oturulacak araba/cenaze arabası ^{GIŠ}GIGIR *ašannaš*), 61' (oturulacak araba/cenaze arabası ^{GIŠ}GIGIR TUŠ-*aš*)
CTH 450 Fragman 9	Ay. IV 4'(duran araba/cenaze arabası ^{GIŠ}GIGIR *ašannaš*)

3.4.7.2.2. Yorum

^{GIŠ}GÍGIR "araba, iki tekerlekli araba" anlamlarına gelmekte ve Akk. *NARKABTU* ile eşitlenmektedir.[1143]

Hitit büyü ritüellerinde araba, hem insanlara hem de tanrılara ait olan malzemeler arasındadır. Uhhamuva'nın salgın ritüelinde tanrının arabasının koyun yağıyla yağlandığı ve bu şekilde tanrılara sunulduğu görülür. Daha sonra ise Fırtına tanrısına yakarılarak Hatti ülkesine iyiliği yöneltmesi istenir.

Anniviyani ritüelinde ise hasta adamın arabasına ok yayının ve okluğunun bağlandığı görülür. Burada arabanın da arındırılması gereken malzemeler arasında olduğu anlaşılmaktadır.

Öte yandan araba, Hitit büyü ritüellerinde kefaret olarak sunulan malzemeler arasındadır. Büyüye karşı Pupuvanni ritüelinde hastanın kilden hazırlanan

[1143] **ePSD G,** http://psd.museum.upenn.edu/epsd/epsd/e1692.html (24.04.2017); Biggs vd., **CAD N,** ss. 353-359; Rüster ve Neu, **HZL,** s. 320; Friedrich, **HWb,** s. 273; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 129.

malzemeleri arasında araba olduğu görülür. Yine aynı ritüelde büyüyü yapan kötü adamın kilden arabasının da ritüelde kullanılmak üzere hazırlandığı okunmaktadır. Büyük kral Tuthaliya'nın yerine geçme ritüelinde de 6 adet araba ritüel için hazırlanır ve bunlardan 3 tanesinin kral 3 tanesinin ise kraliçe için olduğu okunmaktadır.

Askeri yemin ritüelinde ise arabanın benzetme büyüsünde kullanılmış olması gerekmektedir. Çünkü metinde yük arabası, saban ve araba kopyaları bir araya getirilerek parçalara ayrılır ve daha sonra saban üzerinden benzetme büyüsü yapılır. Burada parçalanan yük arabası ve araba kopyaları da aynı amaca hizmet etmiş olmalıdır.

İncelediğimiz büyü ritüellerinde iki çeşit ^{GIŠ}GÍGIR geçtiği görülmektedir. Bunlardan ilki "oturulacak araba" olarak tercüme edebileceğimiz ^{GIŠ}GIGIR *ašannaš*'tır. ^{GIŠ}GIGIR *ašannaš*'ın ölüm ritüelinde de sık kullanılan bir malzeme olduğu görülür. Burada ölünün heykelinin konulduğu bir nevi cenaze arabası olarak işlev gördüğü anlaşılmaktadır. Ölüm ritüelinde arabanın üzerinde duran heykele içmek için çeşitli içecekler verilir ve o her seferinde güneş tanrıçasına içer. Ardından heykel arabadan alınarak çadıra götürülür ve çadırın içinde çeşitli sunumlar ve ritüel eylemleri gerçekleştirildikten sonra yeniden arabaya konulur ve bu esnada kadınların ağıt yaktığı okunur. Öte yandan Ziplantaviya'nın kefaret ritüelinde de hazırlanan malzemeler arasında 6 adet ^{GIŠ}GIGIR *ašannaš* geçmektedir. Büyü ritüellerinde kullanılan ikici araba ise "oturulacak ve üzerinde durulacak araba" olarak tercüme edebileceğimiz ^{GIŠ}GIGIR *ašnateyau̯aš*'tır ve bu araba Ziplantaviya'nın kefaret ritüelinde tanrılara sunulacak malzemeler arasındadır.

3.4.7.3. ^{GIŠ}MAR.GÍD.DA

3.4.7.3.1. Metin Yerleri

CTH 427	Ay. III 37'
CTH 448.4.3.b	Öy. II 5' (2 çift)
CTH 450 Fragman 3	Öy. 4'
CTH 450 Fragman 4	Ay. IV 4', 12'

3.4.7.3.2. Yorum

^{GIŠ}MAR.GÍD.DA "yük arabası" olarak tercüme edilmekte ve Luv. *zalal-*[1144], Akk. *EREQQU* ile eşitlenmektedir.[1145]

Yük arabası kopyası askeri yemin ritüelinde saban ve araba kopyaları ile birlikte parçalanan malzemeler arasındadır. Daha sonra ise sabanla benzetme büyüsü yapılmıştır ancak diğer malzemelerin de analoji amaçlı parçalandığı anlaşılmaktadır.

Büyük kral Tuthaliya'nın yerine geçme ritüelinde ise 2 çift (*TA-PAL*) yük arabası ve onları çeken 2 adet ahşaptan sığır ve bunların üzerinde ahşaptan adamların durduğu yazmaktadır. Yük arabası ile birlikte hazırlanan tüm malzemeler kralın vekilinin önüne konur.

Ölüm ritüelinde ise ölünün heykelini koymak için ^{GIŠ}GIGIR kullanılırken ölünün ceset yakma yerine sevk edilmesinde yük arabasının kullanıldığı ve onun üzerinin ketenle (GADA) örtüldüğü görülmektedir.

3.4.7.4. ^{GIŠ}*ḫuluganni-*

3.4.7.4.1. Metin Yerleri

CTH 414	Öy. I 23'
CTH 448	ABoT 2.153 9' (uzun kağnı/araba *IRKUTU* ^{GIŠ}*ḫuluganni-*), 10' (^{GIŠ}*ḫulugayami-* araba ile ilgili bir sözcük?)
CTH 448.4.5	Öy. II 7' (uzun araba/kağnı *IRKUTU* ^{GIŠ}*ḫuluganniuš*), 8'
CTH 448.4.6	Öy. II 2'

[1144] Starke, K**eilschrift-luwischen Nomens,** ss. 337-340.
[1145] **ePSD M,** http://psd.museum.upenn.edu/epsd/nepsd-frame.html (24.04.2017); Biggs vd., **CAD E,** ss. 296-297; Rüster ve Neu, **HZL,** s. 336; Friedrich, **HWb,** s. 285; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 338.

3.4.7.4.2. Yorum

^{GIŠ}*ḫuluganni*- "araba, kağnı, fayton, binek arabası, sele, tahtı revan" olarak tercüme edilmektedir.[1146]

ḫuluganni- yeni saray inşası ritüelinde geçmektedir. Burada taht tanrıçası Halmaşuit'in krala getirdiği bir malzeme olarak geçtiği görülmektedir. Tanrıça krala *ḫuluganni*- ile birlikte ülkenin yönetimini de vermektedir. Burada arabanın idaresi ile ülkenin yönetilmesi arasında bir benzerlik kurulmuş olabilir fakat bu düşünce metinde açıkça belirtilmemiştir.

Büyük kral Tuthaliya'nın yerine geçme ritüelinde ise *ḫuluganni*- ritüel malzemeleri arasındadır ve onu ahşaptan sığırların çektiği okunur. Metinde *ḫuluganni*-nin uzun olduğu özellikle belirtilmektedir.

3.4.7.5. ^{GIŠ}*ḫurki*-

3.4.7.5.1. Metin Yerleri

CTH 395 Öy. II 22' (ön tekerlek IGI-*zi* ile)

3.4.7.5.2. Yorum

^{GIŠ}*ḫurki*- "tekerlek" anlamına gelmekte ve Süm. ^{GIŠ}UMBIN/DUBBIN ile eşitlenmektedir.[1147]

Yalnızca Hantitaşşu ritüelinde geçtiğini tespit ettiğimiz bu malzeme ile benzetme büyüsü yapıldığı görülmektedir.

CTH 395 KBo 13.145 Öy. II 22'-24'[1148]

22 IGI-*zi-an* GIM-*an* ^{GIŠ}*ḫur-ki-in* EGIR-*zi-iš an-da Ú-UL*

[1146] Friedrich, **HWb,** s. 74; Tischler, **HEG A-K,** s. 283; Puhvel, **HED H,** s. 371; Ünal, bu arabayı Romalıların *carruca* ya da *carruca dormitoria*sına benzetmektedir. Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** ss. 199-200.

[1147] Friedrich, **HWb,** s. 76; Tischler, **HEG A-K,** ss. 303-304; Puhvel, **HED H,** ss. 399-401; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 205.

[1148] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Ünal, **Ritual of Ḫantitaššu,** ss. 17-32.

23 *ú-e-mi-ia-zi i-da-lu-uš-ša* UD.KAM-*az*

24 EN.SISKUR *li-e* KAR-*zi*

"Nasıl ön tekerlek arkadakine yönelmiyorsa, kötü günler de beyimi hiçbir şekilde bulmasın."

3.4.7.6. ^{GIŠ}UMBIN

3.4.7.6.1. Metin Yerleri

CTH 450.12-13.A Öy. I 18' (hamurdan tekerlekler *išnaš* ^{GIŠ}UMBIN$^{ḪI.A}$)

3.4.7.6.2. Yorum

^{GIŠ}UMBIN "tekerlek" anlamına gelmektedir ve Akk. *MAGARRU* ile eşitlenmektedir. Ünal bu kelime için çömlekçi çarkı çevirisini de önermektedir.[1149] (Detaylı inceleme için bkz. 3.2.5. Hamurdan Figürler ve Diğer Malzemeler)

3.4.7.7. ^{GIŠ}*iuga-*/^{GIŠ}*iuka-*

3.4.7.7.1. Metin Yerleri

CTH 406 Süt. II 8'

3.4.7.7.2. Yorum

^{GIŠ}*iuga-* "boyunduruk" anlamına gelmekte ve ^{GIŠ}ŠÙDUN ile eşitlenmektedir.[1150] İncelediğimiz metinlerde Paşkuvatti'nin cinsel iktidarsızlığa karşı ritüelinde tanrıların boyunduruğu altında olan ritüel beyi ifadesinde kullanıldığı görülür.

[1149] Rüster ve Neu, **HZL,** s. 358; Friedrich, **HWb,** s. 268; Biggs vd., **CAD M,** ss. 32-34; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 563. **ePSD U**, http://psd.museum.upenn.edu/epsd/epsd/e6103.html (25.04.2017)
[1150] Friedrich, **HWb,** s. 93; Tischler, **HEG I-K,** ss. 448-449; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 241.

CTH 406 KUB 7.8 Sütun II 7'-10'[1151]

7 *nu-uš-ši* GÉME-*KA* *ma-ni-ia-aḫ*

8 *na-aš-za* ^{GIŠ}*i-ú-ga-an* *ki!-* *ša-ri* *nu-za* DAM-*ZU*

9 *da-a-ú* *nu-za* DUMU.NITA^{MEŠ} DUMU.SAL^{MEŠ} *i-ia-ad-du*

10 *na-at* *tu-el* ÌR^{MEŠ}-*KA* GÉME!^{MEŠ}-*KA*

"Ve şimdi ona senin kadın köleni ver! Ve o boyunduruk altında durur. Ve o (erkek kölenin??) karısını alsın. Ve erkek çocuklar, kız çocuklar yapsın! Ve onlar senin erkek kölelerin, kadın kölelerin (olsun.)"

3.4.7.8. ^{GIŠ}ŠÙDUN/^{GIŠ}ŠUDUL

3.4.7.8.1. Metin Yerleri

CTH 413.1.A Ay. 7' (gümüşten boyunduruğa koşulmuş iki çift demir sığır 2 *TA-PAL* GUD$^{ḪI.A}$ AN.BAR *IŠ-TU* ^{GIŠ}ŠÙDUN KÙ.BABBAR *turiyanteš*), 11-12' (boyunduruğa koşulmuş sığırlar GUD$^{ḪI.A}$ *kuez* ^{GIŠ}ŠÙDUN-*it turiyanteš*)

CTH 413.1.B Öy. II 8' (gümüşten boyunduruğa koşulmuş iki çift demir sığır 2 *TA-PAL* GU$_4^{ḪI.A}$ AN.BAR *IŠ-TU* ^{GIŠ}ŠÙDUN KÙ.BABBAR *turiyanteš*), 12' (boyunduruğa koşulmuş sığırlar GU$_4^{ḪI.A}$ *kuez* ^{GIŠ}ŠÙDUN-*it turiyanteš*)

3.4.7.8.2. Yorum

Süm. ^{GIŠ}ŠÙDUN "boyunduruk" anlamına gelmekte ve Akk. *NĪRU*, Hit. ^{GIŠ}*iuga-* ile eşitlenmektedir.[1152] İncelediğimiz ritüellerde yalnızca temel atma ritüelinde geçen bu malzeme gümüşten yapılmıştır. (bkz. 3.5.1.6. Gümüşten Ahşap Malzemeler) Öte yandan ^{GIŠ}*iuga-* tanrının boyunduruğu altında olan insan için

[1151] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Hoffner, **Paskuatti's Ritual,** ss. 271-287.
[1152] Friedrich, **HWb,** s. 295; Rüster ve Neu, **HZL,** s. 353; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 487; Biggs vd., **CAD N/2,** ss. 260-265; **ePSD Š,** http://psd.museum.upenn.edu/epsd/nepsd-frame.html (26.04.2017).

kullanılırken ^{GIŠ}ŠÙDUN'un sığırları boyunduruğa koşmak için kullanıldığı dikkati çekmektedir.

3.4.7.9. ^{GIŠ}GA.ZUM

3.4.7.9.1. Metin Yerleri

CTH 402	Ay. III 36'
CTH 409.1	Öy. I 18' (şimşir ağacından 9 adet küçük tarak 9 ^{GIŠ}GA.ZUM *ŠA* ^{GIŠ}TÚG), Öy. II 62' (şimşir ağacından 9 adet tarak 9 ^{GIŠ}GA.ZUM *ŠA* ^{GIŠ}TÚG), 65', 66', Ay. III 12'
CTH 448.4.1.b.A	Öy. I 8' (6 çift tarak 6 *TA-PAL* ^{GIŠ}GA.ZUM)

3.4.7.9.2. Yorum

Süm. ^{GIŠ}GA.ZUM "tarak" olarak tercüme edilmekte ve Akk. *MUŠṬU* ile eşitlenmektedir.[1153] Arzavalı Alli'nin büyü ritüelinde arındırılmak istenen kişi yıkanma evine götürülür ve burada sabunotuyla yıkanır. Daha sonra ise başı ıslatılır ve tarak ile kirliliğin alındığı yazılır. Burada tarak, büyülenmiş insanın kötülüğünü çeken ve böylece kirliliği ve kötülüğü ondan uzaklaştıran bir malzeme olarak işlev görmektedir.

CTH 402 KUB 24.9 Ay. III 37'-40'[1154]

37 [*nu te-iz*]-*zi ka-a-ša-aš-ši-kán* ḪUL-*un* EME-[*an*

38 [ḪU]L *ḫu-u-ul-la-an-za-tar* ḪUL UḪ$_4$-*tar* Ḫ[UL(?)-

39 [ ]x *kar-ta-a-nu-un na-an* DINGIR^{MEŠ} *pa-aḫ*-[*ša-an-du*

40 [*nu-uš*]-*ši-kán* [ḪUL(?)/Kazıntı] *an-da li-e tar-na-i* [

[1153] Friedrich, **HWb,** s. 272; Rüster ve Neu, **HZL,** s. 317; Biggs vd., **CAD M/2,** ss. 290-291; Ünal, Hit. ^{GIŠ}*šalašturi*- ile eşitlemektedir. Ünal**, Hititçe Büyük Sözlük,** s. 124, 842; Tischler, **HEG Š/1,** s. 764; Haas, **Materia Magica II,** ss. 730-732.

[1154] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Jakob-Rost, ss. 20-55; Mouton, **Le rituel d'Allī,** ss. 247-266; Miller, **Joins and Duplicates,** ss. 230-250.

"[Ve konu]şur: İşte ondan, kötü dil[i, kötü kavgayı, kötü büyüyü, kötü(?)-[ ]x uzaklaştırdım. Ve onu tanrılar koru[sun! [Ve ona] [kötü(?)/kazıntı] asla geri dönmesin!"

Kirliliğe karşı Tunnaviya ritüelinde de tarağın Alli ritüelindekine benzer bir kullanıma sahip olduğu görülmektedir. Metne göre ritüel sahibi yıkanmaya gittiğinde yaşlı kadın şimşir ağacından (^{GIŠ}TÚG) 9 adet tarağı içeriye gönderir. Tarakları oda hizmetçisi kadın alır ve arındırılmak istenen kişiyi her bir tarakla bir kez olmak üzere toplamda dokuz kez tarar. Daha sonra ise yaşlı kadın şöyle der;

CTH 409.1 KUB 7.53+KUB 12.58 Ay. III 2'-5'[1155]

2 *ka-a-ša-kán* NÍ.TE *ḫu-u-ma-an-da ša-aḫ-ḫi-iš-ki-mi*
3 *nu-uš-ši-kán kat-ta ki-ša-a-an e-eš-du i-da-lu*
4 *pa-ap-ra-tar al-u̯a-za-tar a-aš-ta-ia-ra-tar* DINGIR^{MEŠ}*-aš*
5 *kar-pí-iš ag-ga-an-ta-aš ḫa-tu-ga-tar*
"İşte, vücudunun tamamını temizliyorum. Ve onun altında olsun kötü kirlilik, büyü, günah, tanrıların öfkesi, ölü ataların korkusu!"

Büyük kral Tuthaliya için yapılan ritüelde ise tarak, kral ve kraliçe için hazırlanan malzemeler arasında sayılmaktadır.

3.4.7.10. ^{GIŠ}*šarra-*

3.4.7.10.1. Metin Yerleri

CTH 409.1 Öy. I 19' (şimşir ağacından 1 adet küçük makyaj malzemesi 1 ^{GIŠ}*šarraš ŠA* ^{GIŠ}TÚG), Ay. III 6', 12'

[1155] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Goetze ve Sturtevant, **Ritual of Tunnawi,** ss. 4-26; Lorenz ve Taş, ss. 45-48.

3.4.7.10.2. Yorum

^{GIŠ}*šarra*- "bir makyaj aleti, spatula, kazıyıcı, törpü" olarak tercüme edilmektedir.[1156] Goetze, bu kelime için "fırça" çevirisini önermektedir.[1157]

šarra- yaşlı kadın Tunnaviya ritüelinde tarakla birlikte geçmektedir ve tıpkı tarakta olduğu gibi bu malzemenin de şimşir ağacından yapıldığı özellikle belirtilmiştir. Taraktan 9 adet alınırken *šarra*-dan ise 1 adet alınması dikkat çekicidir. Metnin devamında yaşlı kadın bir elinde *šarra*- malzemesini tutarken şöyle der:

CTH 409.1 KUB 7.53+KUB 12.58 Ay. III 6'-11'[1158]

6 *ka-a-ša* ^{GIŠ}*šar-ra-an ḫar-mi nu-za ku-iš* 12 ^{UZU}[ÚR]
7 *i-da-la-u-u̯a-az pa-ap-ra-an-na-az ar-ḫa šar-ri-*[*iš*]*-ki-it*
8 *ki-nu-na-at-ta IŠ-TU* 12 ^{UZU}ÚR *i-da-lu*
9 *pa-ap-ra-tar al-u̯a-za-tar a-aš-ta-ia-ra-tar* DINGIR^{MEŠ}*-aš kar-pí-in*
10 *ag-ga-an-da-aš ḫa-tu-ga-tar a-u̯a-an ar-ḫa šar-ri-iš-ki-mi*
11 [*na-a*]*t-ši a-u̯a-an ar-ḫa šar-ra-an e-eš-du*

"İşte, *šarra*-bir makyaj aleti/kazıyıcı/törpüyü tutuyorum. Ve kim 12 [uzvunu]kötü kirlilikle parçala[dı]ysa, şimdi 12 uzvundan kötü kirliliği, büyüyü, günahı, tanrıların öfkesini, ölü ataların korkusunu tamamen temizliyorum/kırıyorum/yok ediyorum. [Ve o] tamamen temizlenmiş/kırılmış/yok olmuş olsun!"

Daha sonra ise kirliliği üzerine alan tarakların ve *šarra*-nın nehre bırakıldığı görülür.

3.4.7.11. ^{GIŠ}*zappitanu*-

3.4.7.11.1. Metin Yerleri

CTH 448.4.3.b Öy. II 7'

[1156] Friedrich, **HWb,** s. 184; Tischler, **HEG S/1,** ss. 871-872; Güterbock vd., **CHD Š/2,** s. 228; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 459.
[1157] Goetze ve Sturtevant, **Ritual of Tunnawi,** s. 52; Haas, **Materia Magica II,** s. 703.
[1158] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Goetze ve Sturtevant, **The Hittite Ritual of Tunnawi,** ss. 4-26; Lorenz ve Taş, ss. 45-48.

3.4.7.11.2. Yorum

^{GIŠ}*zappitanu*- "bir sıvı ve katı madde ölçüsü" olarak tercüme edilmektedir.[1159] İncelediğimiz metinlerde yalnızca Tuthaliya'nın yerine geçme ritüelinde kullanıldığı tespit edilen bu malzeme ile ilgili bir genellemeye varmak oldukça zor görünmektedir.

3.4.7.12. ^{GIŠ}*zuppari-*/^{GIŠ}*zupparu-*

3.4.7.12.1. Metin Yerleri

CTH 401.1.A	Ay. III 3'
CTH 403.1 A	Ay. III 9' (9 adet)
CTH 403.1 B	Ay. III 7' (9 adet)
CTH 412.1.1.	Öy. 18' (9 adet)
CTH 416 A	Öy. I 33', Ay. III 25'
CTH 430.2	Ay. 21' (yanan meşale ^{GIŠ}*zuppari lukkán*)
CTH 432	Öy. 23'(kamıştan meşale GI-*az zuppari*)
CTH 433.3	Ay. IV 11'
CTH 439.B	Öy. 6'
CTH 450 Fragman 9	Öy. 8'

3.4.7.12.2. Yorum

^{GIŠ}*zuppari*- "meşale" anlamına gelmekte ve Hur. *tiyari-*, Akk. *DIPĀRU(M)/GIZILLÛ/ZĪQU* ile eşitlenmektedir.[1160] Bu malzemenin farklı bağlamdaki ritüellerde kullanıldığı görülmektedir. *zuppari*- bir aydınlatma aracı olmasının yanında ritüellerde arındırma ve boşaltma büyüsüne hizmet etmiştir.

[1159] Ünal, bu kelimeyi aynı anlama gelen *zapaddani*- ile karşılaştırmayı teklif etmektedir. Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 604; Friedrich, **HWb,** s. 262.
[1160] Freidrich, **HWb,** s. 263; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 613; Biggs vd., **CAD D,** ss. 156-157; *ZIQU* için Biggs vd., **CAD Z,** ss. 133-134; Haas, **Materia Magica I,** ss. 170-172. *zuppari-*'nin filolojik incelemesi için bkz. Heinrich Otten, **Materialen zum Hethitischen Lexikon,** StBoT, Cilt: 15, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1971, ss. 6-10.

Büyü ritüeli metinleri incelendiğinde birden fazla ritüelde 9 adet meşale kullanıldığı görülmektedir. Zuvi ritüelinde ritüel malzemeleri arasında 9 adet meşale geçerken, Turmittalı Mallidunna'nın güneş tanrısını çağırma ritüelinde 9 adet meşale yakıldığı (*luk-*) görülmektedir.[1161]

Yeni doğan ritüelinde ise yeryüzünün güneş tanrıçasına 1 adet teke sunulur ve şöyle denir;

CTH 430.2 KBo 17.61 Ay. 20'-21'[1162]

20 [ ] x-*ịd-dụ nu pa-id-du* MÁŠ.GAL-*aš ták-na-aš* ^{d}UTU-*i*

21 [*ták-n*]*a-aš*!? ^{d}UTU-*i* ^{GIŠ}*zụ-up-pa-ri lu-uk-kán ḫar-du*

"[ ] x alsın? ve teke Yeryüzünün Güneş tanrıçasına gitsin! [Yeryüzü]nün Güneş tanrıçasına yanan bir meşale tutsun!"

Benzer bir uygulama kraliyet çifti için yapılan ritüelde de karşımıza çıkmaktadır. Metne göre kilden asker figürleri içeriye götürülürken saray nazırı onların önünde meşale tutar.

Meşale ahşap dışında kamıştan da yapılmaktadır. Depresyon ritüelinde kamıştan meşale geçmektedir. Öte yandan bu malzemenin ritüel sonunda ne yapıldığı ile ilgili tek bilgi Anzili ve Zukki'yi çağırma ritüelinde görülür. Burada büyü bittiğinde meşalenin ocağa atıldığı belirtilmektedir.

Son olarak, bu malzemenin kullanıldığı ritüeller göz önünde bulundurulduğunda *zuppari*-nin sıklıkla güneş tanrısına yapılan sunumlarda zikredildiği görülmektedir.

3.4.7.13. ^{GIŠ}*kišdu-*/^{GIŠ}*kištu-*/^{GIŠ}*keštu-*/^{GIŠ}*kištem-*

3.4.7.13.1. Metin Yerleri

CTH 449.8 Öy. I 16'

[1161] 9 adet meşalenin geçtiği ritüel örnekleri ile ilgili bkz. Haas, **Materia Magica I,** ss. 170-171.
[1162] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Beckman, **Hittite Birth Rituals,** ss. 42-59.

3.4.7.13.2. Yorum

^{GIŠ}*kišdu*- "sepet, ekmek sepeti, raf, sehpa, tabak, ayaklık" olarak tercüme edilmektedir. Ünal bu kelimeyi Süm. ^{GIŠ}GANNU ile eşitlemektedir.[1163] Yeraltı tanrıları için yapılan ritüelde kilden yapılan tanrı figürlerinin her biri için 1 adet *kišdu*-nun üzerine (*šer*-) 1 adet asker ekmeği (NINDA.ERÍN), 1 adet tatlı ekmek (NINDA.KU$_7$) ve 1 adet *šeluḫa*- ekmeği konulduğu görülmektedir. Bu kullanım, *kišdu*-nun raf, sehpa gibi üzerine bir şey konulabilen bir malzeme olduğu görüşünü desteklemektedir.

3.4.7.14. ^{GIŠ}MA.SÁ.AB

3.4.7.14.1. Metin Yerleri

CTH 448.4.3.b	Öy. II 12' (süt sepeti ^{GIŠ}MA.SÁ.AB GA)
CTH 448.4.9.A	Öy. I 4'
CTH 449	KBo 17.94 Ay. III 2', 3', 9'
CTH 450 Fragman 14 A	4'
CTH 450 Fragman 14 B	Öy. 2'
CTH 450 Fragman 14 C	Ay. 1'

3.4.7.14.2. Yorum

^{GIŠ}MA.SÁ.AB "sepet" anlamına gelmekte ve Akk. *MASABBU* ile eşitlenmektedir.[1164] İncelediğimiz metinlerde bu sepetle özel bir ritüel uygulaması yapılmasa da içine konulan malzemeler oldukça çeşitlidir. Büyük kral Tuthaliya'nın yerine geçme ritüelinde bu sepete süt (GA) ve meyve (GURUN) konulduğu, yeraltı tanrıları için yapılan ritüelde ise KAŠ.GEŠTIN (bir çeşit bira) ve Ì.DUG.GA (güzel kokulu ince yağ)[1165] konulduğu okunmaktadır. Bu sıvılar Hitit kültüründe oldukça

[1163] Friedrich, **HWb,** s. 112; Tischler, **HEG I-K,** s. 594; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 284.
[1164] Friedrich, **HWb,** s. 285; Rüster ve Neu, **HZL,** s. 336; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 329; Biggs vd., **CAD M,** ss. 321-322; **ePSD M**, http://psd.museum.upenn.edu/epsd/nepsd-frame.html (26.04.2017)
[1165] Bu yağın Hitit büyü ritüellerindeki kullanımı ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Haas, **Materia Magica I,** ss. 263-266.

değerli malzemelerdir. Ölüm ritüelinde ise bu sepeti tanrının aşağıya koyduğu yazmaktadır.

3.4.7.15. $^{GI/GIŠ}$*pattar*-

3.4.7.15.1. Metin Yerleri

CTH 391.1	Öy. I 13', 18', Öy. II 14', 19', Ay. III 13', 18', 24'
CTH 391.2	Ay. III 2'
CTH 391.4	KBo 43.35 3'
CTH 402	Öy. II 45', 54'
CTH 409.1	Öy. I 51', Öy. II 13', 40'
CTH 416 A	Ay. III 24', 40', 42', Ay. IV 21'
CTH 429	Öy. I 17, 18, 23(iyi sepet *aššu* ^{GIŠ}*paddur*), 29, 48(öfke sepeti TUKU.TUKU-*aš* ^{GIŠ}*padduni*), 51(iyilik sepeti SIG_5 ^{GIŠ}*padduni*), 52(öfke sepeti TUKU.TUKU-*aš* ^{GIŠ}*padduni*), 56(öfke sepeti TUKU.TUKU-*aš* ^{GIŠ}*paddur*), Öy. II 34(kötü öfke sepeti TUKU.TUKU-*aš* ḪUL-*lu* ^{GIŠ}*paddur*), 35(iyi sepet *aššu* ^{GIŠ}*paddur*), 40, 44, 46(iyi sepet *aššu* ^{GIŠ}*paddur*), Ay. III 16
CTH 433.1	Öy. I 2', 5'
CTH 443	KBo 15.10 Öy. I 7', Ay. III 20', 27'

3.4.7.15.2. Yorum

$^{GI/GIŠ}$*pattar*- "sepet, tabla, kova, küfe" anlamlarına gelmektedir.[1166] İncelediğimiz metinlerde ritüel malzemelerinin konulması için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Ancak sepete malzemelerin yerleştirilmesi iki şekilde oluyordu. Bunlardan ilki benzetme büyüsü ya da arındırma büyüsü yapıldıktan sonra kullanılan malzemelerin sepete konulması ya da dökülmesi şeklindedir. İkinci uygulama ise ritüelde kullanılacak malzemelerin sepetin içerisinde düzenlenmesidir.

[1166] Friedrich, **HWb,** s. 166; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 409; Tischler, **HEG P,** ss. 541-543; Güterbock vd., **CHD P 1-3,** ss. 241-242.

Yapılan incelemede *pattar-* ile yapıldığı tespit edilen eylemler şu şekildedir; ritüel malzemelerini içine koymak "*dai-*", dökmek, boşaltmak "*išḫuu̯a-/šuḫḫa-"*, içinde düzenlemek "*ḫandai-, ḫantai-"* ve sepetin arındırılacak ritüel beyinin üzerinde sallanması, döndürülmesi "*šēr arḫa u̯aḫnu-/*BAL-". Ambazzi'nin arındırma ritüelinde, Alli'nin büyüye karşı ritüelinde, Tunnaviya'nın kirliliğe karşı ritüelinde, kraliyet çifti için ritüelde ve lanete karşı uygulanan ritüelde kullanılan malzemelerin sepete konduğu (*dai-*) tespit edilmiştir. Tunnaviya'nın kirliliğe karşı ritüelinde aynı zamanda kullanılacak malzemelerin önce sepetin içinde düzenlendiği anlaşılmaktadır. Av çantasının koruyucu tanrısını çağırma ritüeli, Ambazzi'nin arındırma ritüeli ile Ziplantaviya ritüelinde malzemelerin sepete döküldüğü okunmaktadır. Sepetin ritüel beyinin üzerinde döndürülmesi davranışı ise Ambazzi ve Alli ritüellerinde karşımıza çıkar.

pattar- ile ilgili tespit edebildiğimiz bir diğer nokta ise sepetin içerisine konulan malzemelerdeki ortaklıktır. Ambazzi, Alli ve av çantasının koruyucu tanrısını çağırma ritüellerinde sepete *karš-* tahılı ve *ḫalki-* arpanın konduğu görülmektedir. Öte yandan sepet ve ritüellerde uygulanan benzetme büyüsü arasında bir ilişkinin olduğu açıktır. Yaptığımız inceleme sepete genel olarak benzetme ya da arındırma büyüsünden sonra bu büyü esnasında kullanılan malzemelerin konulduğunu göstermektedir. Bu aşamadan sonra ise genellikle bir arındırma büyüsü uygulanmaktadır. Benzetme büyüsünden sonra sepete malzeme koyma uygulamasına örnek verecek olursak;

CTH 391.1 KUB 9.25+KUB 27.67 Öy. I 6'-13'[1167]

6 *ma-aḫ-ḫa-an-kán ke-e ki-iš-ta-*[*nu-nu-u*]*n i-da-lu-ia-kán*

7 *A-NA* LÚ.MEŠ*BE-LU-TIM še-er* ˹*QA-TAM*˺[*-MA ki-i*]*š-ta-ru*

---

8 *nu-uš-ša-an ḫal-ki-in kar-aš ḫ*[*u-u-ur-ta*]*-a*[*l*]-˹*li-in-zi*˺

9 ˹*pu-u*˺-[*u*]*r-*[*p*]*u-*˹*u-ri-e*˺*-eš-*˹*ša*˺ ˹*iš*˺-[*n*]*a-*˹*aš*˺ 2 G[IŠPAN *na-at-š*]*a-*˹*an*˺

10 [*IŠ-TU* SÍG*iš-tág-ga-i ḫu-it-t*]*i-ia-an* [6 GIḪI.A]

11 [*pé-ra-an-ma-aš-ša-an iš-na-aš pu-*]*u-ur-pu-u-r*[*i-i-e-eš*]

12 [GIŠ*ḫa-at-ta-lu* GIŠ*tar-zu-u̯a-a-an*] KUŠ*ša-a-la-š*[*a pé-ra-a*]*n*

13 [*ḫa-me-in-kán-za nu-uš-ša-an ki-i ḫu-*]*u-ma-an* GI*pád-d*[*a-ni-i d*]*a-a-i*

[1167] Christiansen, **Die Ritualtradition der Ambazzi,** ss. 34-61.

"Bunları nasıl söndürdüysem, beylerin üzerindeki kötülük de aynı şekilde sönsün/yok olsun! Ve onlar, *ḫalki*-arpa, *karš*-tahılı, ezme/lapa, hamurdan toplar, 2 adet ok yayı ve onlar ok kirişiyle çekilir. 6 adet ok önünde ise hamurdan toplar, kapı sürgüsü, *tarzuu̯a*-kapı sürgüsünün ağaç kısmı (vardır.) Ön tarafta kapı menteşesi birleştirilir. Ve o bunların hepsini sepete koyar."

Arındırma büyüsünden sonra malzemelerin sepete konulması ise Alli'nin büyüye karşı ritüelinde, Ziplantaviya'nın kefaret ritüelinde ve Tunnaviya'nın kirliliğe karşı ritüelinde karşımıza çıkmaktadır.

CTH 409.1 KUB 7.53+KUB 12.58 Öy. II 35'-40'[1168]

35 *na-at-ši-kán ar-ḫa da-aš-ki-mi IŠ-TU* 12 ^{UZU}ÚR-*ŠU*

36 *i-da-lu pa-ap-ra-tar al-u̯a-an-za-tar a-aš-ta-ra-ia-tar*

37 *ŠA* DINGIR-*LÌ kar-pí-in da-aš-ki-mi ag-ga-an-ta-aš-ši-kán*

38 *ḫa-tu-ga-tar da-aš-ki-mi ŠA* DUMU.LÚ.GÀL.LU-*ma-aš-ši-kán*

39 *pa-an-ga-u-u̯a-aš i-da-lu-un* EME-*an da-aš-ki-mi*

40 *nam-ma-aš-ša-an* SÍG ZA.GÌN SÍG SA_5 *píd-da-ni kat-ta da-a-i*

"Ve şimdi onları ondan tamamen alıyorum. 12 adet uzvundan, kötü kirliliği, büyüyü, günahı, tanrıların öfkesini alıyorum. Ölü ataların korkusunu alıyorum. İnsanoğlunun ise tüm kötü sözlerini alıyorum. Daha sonra ise o mavi yünü, kırmızı yünü sepetin içine koyar."

Daha önce kimi ritüellerde içine malzeme konulan kapların üzerinin kapatılması davranışının olduğu tespit edilmişti. Sepetin üzerinin kapatılması ile ilgili ise incelenen ritüellerde tek örnek kraliyet çifti için yapılan arındırma ritüelinde görülmektedir. Metinde sepetin içerisine ritüel malzemeleri konulduktan ve kral ile kraliçenin başının üzerine yerleştirildikten sonra "*üzerine keteni atarım. Hiç kimse onları göremez*."[1169] ifadesi geçmektedir. Burada keten, kral ve kraliçe ile birlikte sepeti de örtmüş olmalıdır.

[1168] Goetze ve Sturtevant, **Ritual of Tunnawi,** ss. 4-26, Goetze'nin *šakuni*-incelemesi için ss. 64-65; Lorenz ve Taş, ss. 45-48.

[1169] CTH 416.A KBo 17.1 Ay. IV 21'-22'. Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Otten ve Souček, **Ein Althethitisches Ritual,** ss. 94-95.

21 [*p*]*ád-da-ni-ị te-e-eḫ-ḫi ne* LUGAL-*aš* SAL.LUGAL-*aš-ša* [(*ki-i*)]*t-kar-ša-me-et te-e-eḫ-ḫi*

22 *še-e-ra-aš-šạ-ạn* GAD-*an pí-eš-ši-e-mi šu-uš* [(LÚ-*ạš n*)]*a-at-ta a-uš-zi*

Son olarak sepetin lanete karşı ritüelde oldukça önemli bir rol oynadığı görülmektedir. Burada öfke sepeti (TUKU.TUKU-*aš* ^{GIŠ}*pádduni*) ve iyi sepet tanımlaması oldukça dikkat çekicidir.[1170] Ritüelde benzetme büyüsü yapıldıktan sonra kullanılan malzeme öfke sepetine konurken ketenin ise iyi sepete konulduğu okunmaktadır. Ardından ritüel uygulayıcısı öfke sepetini alarak şöyle der;

CTH 429 KBo 10.37 Öy. I 54'-62'[1171]

54 [*ka-a-ša-u̯a*$^{?}$ (DINGIR^{MEŠ} *da*)-*pí-an-te*]-*eš* ḪUL-*lu* UN-*aš*

55 [(*pé-ra-a*)]*n ku-u-un* UN-*an* ˹ḪUL˺

56 [ ] TUKU.TUKU-*aš* ^{GIŠ}*pád-dur*

57 [ ] x-*aš* DINGIR^{MEŠ} *da-pí-an-˹te-eš˺*

58 [(*nu da-pí-a*)*n*$^{?}$-] x-*tén ka-a-aš-ma*$^{!}$ DUMU-*RU*

59 [*Ú-UL* DÙ-*at* (*ku-it-ki*)] *Ú-UL-ma u̯a-aš-ta-aš ku-it-ki*

60 [*Ú-UL da-a-aš ku-e-da-ni-ik-ki ku-i*]*t-ki ka-a-aš ka-˹li˺-li-ia-an- za*

61 [DUMU-*aš a-iš-mi-it tar-aš-g*]*a-ni-ia-<u-u̯a>-an-za ar-ri-iš-ša*

62 [*še-e-ḫu-ga-ni-ia-u-u̯a-an-za*] *nu-uš-ši* DINGIR^{MEŠ} *ge-en-zu*

"Bakın, Tanrıların hepsi kötü adamı [öne] kötü olan adamı [ ] öfkenin sepetini [ ] tanrıların hepsi [(ve hepsi)] Bak, prens ise [(hiçbir şey) yapmaz.] Hiçbir şekilde günah işlemez, [hiç kimseden (bir şey) almaz. Bu bağlanmış. [Prens balgamla kirlenmiş ağzıyla [sidikle kirletilmiş anüsüyle ve tanrılar ona merhamet edin!"

Ritüel uygulayıcısı daha sonra öfke sepetini aşağıya koyar ve iyi sepeti alarak güneş tanrısı ve fırtına tanrısına iyilik için yakarır. Metnin devamında öfke sepetinin kurban çukuruna bırakıldığı ardından da *mariyani-* tarlasına boşaltığı okunur. Bu uygulamanın akabinde kötü dillerin arındırılması için yakarıldığı görülür.

CTH 429 KBo 10.37 Ay. III 21'-26'

21 ˹*ka*˺-[*a-ša-u̯a* ḪUL-*la*]-*mu-uš* EME^{MEŠ} A.ŠÀ *ma-ri-˹ia˺-ni-i šu-uḫ-ḫ*[*a-a*]-*i*

[1170] Albrecht Goetze, "Review: keilschrifttexte aus Boghazköi, Zehntes Heft by H. G. Güterbock; H. Otten", **JCS,** Cilt: 16, Sayı: 1, AOS, 1962, s. 30.

[1171] Hripsime S. Haroutunian, "The Hittite Ritual Against a Curse CTH 429", **FsHoffner**, (Ed. Gary Beckman, Richard Beal ve Gregory McMahon), Eisenbrauns, Indiana, 2003, ss. 149-168.

22 *nu-mu* [ḪUL-*lu* INIM*/ut-tar*] *A-NA PA-NI* DINGIR^{LIM} ḪUL-*uš* UN-*aš me-mi-eš-ki-i*[*t*]

23 *ma-a-an* [^{D}UTU-*i m*]*a-a-an* ^{D}U-*ni ma-a-an A-NA* ^{D}LAMMA

24 *ki-nu-na*-[ ] x ˹ḪUL-*lu*˺-*uš* EME^{MEŠ}-*uš I-NA* A.ŠÀ ˹*ma*˺-*ri*-[*ia*]-*ni-i*

25 *šu-uḫ-ḫa-u-*˹*e*$^{?}$˺-[*en*$^{?}$ *A-NA PA-NI* DINGIR$^{MEŠ?}$]-˹*ia*˺-*kán* ḪUL-*lu-uš* EME-*aš*

26 *QA-TAM-MA* [*ar*$^{?}$-*ḫa*$^{?}$] *me-er-du*

"Bak! Kötü dilleri *mariyani*- tarlasına boşaltır. Ve tanrının önünde hasta insan benim hakkımda tekrar tekrar kötü sözler söyledi. Ya Güneş tanrısının, ya Fırtına tanrısının, ya da Koruyucu tanrının (önünde) Şimdi [ ] kötü dilleri *mariyani*- tarlasına dökeriz. Ve tanrıların önünde kötü dil aynı şekilde yok olsun!"

3.4.7.16. $^{GI/URUDU}$PISAN

3.4.7.16.1. Metin Yerleri

CTH 430.2	Öy. 24'
CTH 448.4.1.b.A	Öy. I 6' (3 adet), 7' (3 adet)
CTH 448.4.8	Öy. II 11'
CTH 448.4.9.A	Ay. III 34' (ketenden sepet ^{GIŠ}PISAN AD.KID), 36' (ketenden sepet ^{GIŠ}PISAN AD.KID), 38'

3.4.7.16.2. Yorum

"Sepet, kutu, sandık, kap" anlamına gelen $^{URUDU/GIŠ}$PISAN, yeni doğan ritüelinde ve büyük kral Tuthaliya'nın yerine geçme ritüelinde geçmektedir. Yeni doğan ritüelinde önce taze ilaç veren ebenin daha sonra tekrar gelerek muhtemelen doğum yapan kadına ilaç kutusunu (^{URUDU}PISAN-*an ṷašši*) verdiği belirtilmektedir. Büyük kral Tuthaliya'nın yerine geçme ritüelinde ise PISAN'ın Süm. GI "kamış" belirteci ile kullanıldığı görülmektedir. Metinde kral ve kraliçenin kıyafetleri kamıştan 3 adet kutunun içerisine konulmaktadır.

3.4.7.17. ^{GI}PISAN.TÚG

3.4.7.17.1. Metin Yerleri

CTH 448.4.1.b.A Öy. I 5' (6 adet küçük elbise sandığı 6 ^{GI}PISAN.TÚG TUR)

CTH 448.4.8 Öy. II 11' (1 adet)

3.4.7.17.2. Yorum

Elbise sandığı incelediğimiz metinlerde yalnızca Hitit kralının yerine geçme ritüelinde kullanılmıştır. Kral ve kraliçe için hazırlanan çeşitli malzemeler arasında 6 adet küçük elbise sandığı da geçmektedir.

3.4.7.18. ^{GIŠ}*puri-*/^{GIŠ}*puriya-*

3.4.7.18.1. Metin Yerleri

CTH 446 Öy. II 68'

3.4.7.18.2. Yorum

^{GIŠ}*puriya-* "dudak, kenar ve halka şeklinde hasır veya ağaçtan kap altlığı" olarak tercüme edilmektedir.[1172] Bu malzeme yalnızca evin kandan arındırılması ritüelinde ANUNNAKİ'nin huzuruna koyulan sunular arasında geçmektedir.

[1172] Friedrich, **HWb,** s. 173; Tischler, **HEG P,** s. 659; Güterbock vd., **CHD P 1-3,** ss. 387-388; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 423.

3.4.7.19. ALAM GIŠ

3.4.7.19.1. Metin Yerleri

CTH 404.1 I A	Öy. I 11' (2 adet), 27-28'(2 adet kıyafet giydirilmiş ve başları örtülü ahşap sembol 2 ALAM GIŠ TÚG *u̯aššanda nātkán* SAG.DU$^{ḪI.A}$-*ŠU-NU kariyanteš*)
CTH 404.1 I B	Öy. I 10' (2 adet), 27-28' (2 adet kıyafet giydirilmiş ve başları örtülü ahşap sembol 2 ALAM GIŠ TÚG *u̯aššanda nāt*-kán SAG.DU$^{ḪI.A}$-*ŠU-NU kariyanteš*)
CTH 404.2	Süt. II 10' (2 adet kıyafet giydirilmiş ve örtülü), 13'
CTH 443	Öy. I 10' (40 adet)
CTH 448.2.1.4.A	Öy. II 50' (1 adet)
CTH 448.2.1.4.B	Sağ Sütun 8' (1 adet)

3.4.7.19.2. Yorum

Ahşap heykelin kil ve hamurdan yapılanlara nazaran metinlerde daha seyrek kullanıldığı görülmekltedir. Ahşap sembollerle ilgili en dikkat çekici kullanım Maştigga ritüelinde ahşap sembollerle yapılan arındırmadır.

CTH 404.2 KBo 24.1/KUB 32.113/KBo 8.76 Sütun II 9'-13'[1173]

9' *nu ki-iš-ša-an te-ez-zi ka-a-ša-u̯*[*a-at-ta pa-ra-a ti-it-ta-nu-nu-un*
10' *BE-EL* EME *nu* ^{MUNUS}ŠU.GI 2 ALAM GIŠ *d*[*a-a-i* TÚG *u̯a-aš-ša-an-da*
11' *nam-ma-at-kán ka-ri-ia-an-te-eš nu* ˹*I*˺-[*NA* SAG.DU-*ŠU*
12' *iš-na-aš* ŠU-*an* EME-*an-na da-a-i nu-k*[*án* SÍG *mi-it-ta-an ú-el-ku-ia*
13' ^{UZU}ZAG-*ni da-a-i nu-uš-ši* ALAM GIŠ *pé-r*[*a-an kat-ta da-a-i*

"Ve şöyle konuşur: İşte, [teslim ettim (ritüel) sahibinin dilini!" Ve yaşlı kadın 2 adet ahşap heykeli a[lır, ki onlar kıyafet giydirilmiş, sonrasında ise örtülmüşlerdir. Ve o[nun başına (üzerine) hamurdan eli, dili koyar. Ve [kırmızı yünü ve *úelku*-ot/bitkiyi onun omzuna koyar. Ve ahşap heykeli onun önü[ne aşağıya koyar."

[1173] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Miller, **Kizzuwatna Rituals,** ss. 125-132.

3.4.7.20. ALAM ^{GIŠ}ERIN

3.4.7.20.1. Metin Yerleri

CTH 417.1.A Öy. I 4' (1 adet), 5-6'

3.4.7.20.2. Yorum

Sedir ağacından heykelin yalnızca kralın düşmanlarına karşı yapılan ritüelde kullanıldığı tespit edilmiştir.

CTH 417.1.A KUB 7.61 4'-7'[1174]

4 *nu-u̯a* 2 ALAM DÙ-*u-en nu-u̯a* 1 ALAM [*ŠA* ^{GIŠ}ERIN]
5 1 ALAM-*ma-u̯a ŠA* IM DÙ-*u-en nu-u̯a* [*A-NA* ALAM *ŠA*]
6 ^{GIŠ}ERIN *ŠUM* ^{LÚ}KÚR ^{D}UTU^{ŠI} *ti-ia-*[*u-en*]
7 *A-NA* ALAM IM-*ma-u̯a-kán ŠUM* ^{m}PU-[LUGAL-*ma ti-ia-u-en*]
"Ve 2 adet heykel yaptık. Ve 1 adet heykeli [sedir ağacından], 1 adet heykeli ise kilden yaptık. Ve [sedir ağacından] olan heykele (üzerine) majestenin (kralın) düşmanının ismini koy[duk.] Kilden olan heykele (üzerine) ise *Hiş*[*me-Şarrumma*'nın ismini koyduk.]"

3.4.7.21. *TUP-PA* ^{GIŠ}*LI-IḪ-E*

3.4.7.21.1. Metin Yerleri

CTH 448.4.2 Ay. V 2'

[1174] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Manfred Hutter, "Bemerkungen zur Verwendung magischer Rituale in mittelhethitischer Zeit", **AoF,** Cilt: 18, Sayı: 1, Akademie Verlag, Berlin, 1991, ss. 32-43; Haas, **Materia Magica II,** s. 590; Werner, s. 66; Trémouille, **I Rituali Magici Ittiti,** s. 162.

3.4.7.21.2. Yorum

"Tahtadan tablet" anlamına gelen *TUP-PA* ^{GIŠ}*LI-IḪ-E* yalnızca büyük kral Tuthaliya'nın yerine geçme ritüelinde geçmektedir.

CTH 448.4.2. KUB 43.55 Ay. V 2'-6'[1175]

2' [*k*]*i-i-ma-kán TUP-PA*$^{ḪI.A}$ *IŠ-TU* ^{GIŠ}*LI-IḪ-E*

3' [*a*]*r-ḫa a-ni-ia-u-e-en*

4' [*n*]*u-kán ki-i-ta-aš A-NA TUP-PA*$^{ḪI.A}$

5' [*E*]*Š-ŠU-TI*$^{ḪI.A}$ *a-ni-ia-an-te-eš*

6' [Š]À.BA 1^{EN} *ka-ru-ú-i-li ú-it-ma-an-za-an*

"[B]u tahtadan tabletleri ise [o]rtadan kaldırıyoruz/kopyalıyoruz. [V]e bu tabletler [y]enileri olarak kopyalandılar. [B]unlardan 1 tanesi eskidir. Ve o geldiğinde,"

3.5. METAL VE METALDEN MALZEMELER

İncelediğimiz Hitit büyü ritüellerinde metallerin ve bunlardan yapılmış malzemelerin kullanımının oldukça yaygın olduğu görülmektedir. Özellikle altın ve gümüşün ahşap malzemelerin üzerini kaplama yoluyla da kullanıldığı anlaşılmaktadır. Hitit büyü ritüellerinde geçen metalleri gümüş (KÙ.BABBAR), altın (GUŠKIN-KÙ.GI), tunç (ZABAR), bakır (URUDU), demir (AN.BAR), kurşun (A.GAR$_5$) ve kalay (AN.NA-NAGGA) olarak ayırmak mümkündür.

3.5.1. Gümüş ve Gümüşten Malzemeler

3.5.1.1. KÙ.BABBAR

3.5.1.1.1. Metin Yerleri

CTH 391.1 Öy. II 59', 63', Ay. III 61', Ay. IV 34', 38'

[1175] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Taracha, **Ersetzen und Entsühnen,** ss. 24-25, 58-62, 64-65.

CTH 395	Öy. I 9', Öy. II 8'
CTH 413.1.A	Öy. 36' (gümüşü *Kuzza* kentinden)
CTH 413.1.B	Öy. I 44' (gümüşü *Kuzza* kentinden)
CTH 413.1.G	Öy. I 2' (gümüşü *Kuzza* kentinden)
CTH 415.A	Öy. II 11', 41' (1 şekel gümüş 1 GÍN KÚ.BABBAR), 64'
CTH 419	Öy. I 24' (1 şekel gümüş 1 GÍN KÚ.BABBAR)
CTH 420.1	17'
CTH 440	Öy. 24'
CTH 443	Öy. I 8', Öy. II 41', 46'
CTH 446	Öy. II 70', Ay. III 15' (1 şekel gümüş 1 GÍN KÚ.BABBAR), Ay. III 19'
CTH 448.4.9.A	Öy. II 17', 26', Ay. III 8', 23', 36'
CTH 450	KUB 39.41 Öy. 11'
CTH 450	KUB 39.45 Öy. 2', 4'
CTH 450.3.A	Öy. 27', 33'
CTH 450.12-13.A	Öy. I 48', Öy. II 32'
CTH 450.12-13-14.B$_1$	Öy. I 30'

3.5.1.1.2. Yorum

Hitit metinlerinde KÙ.BABBAR Sümerogramı ile kullanılan gümüş, Hitt. *ḫargi-*,[1176] Luv. *ḫarraya-*, Hurr. *ušḫuni-/ešuḫni-*, Akk. *KASPU(M)* ile eşitlenmektedir.[1177] Ayrıca metinlerden anlaşıldığı üzere KÙ.BABBAR, Süm. "URU" ön belirteci ile birlikte kullanıldığında Hitit başkenti Hattuşa'yı tanımlamaktadır. Öte yandan Hititçe metal isimleri aynı zamanda çeşitli renklerin karşılığı olarak da kullanılmıştır. Gümüş anlamındaki Hititçe sözcük *ḫargi-* "beyaz, parlak" anlamına gelir ve sıfat olarak çeşitli sözcüklerin önünde kullanılır.[1178]

[1176] *ḫargi-* "beyaz, açık renk" anlamına gelmektedir ve Süm. "BABBAR" ile eşitlenir. **ePSD** http://psd.museum.upenn.edu/epsd1/nepsd-frame.html (22.04.2017); Friedrich, **HWb,** s. 57; Tischler, **HEG A-K,** s. 177; Puhvel, **HED H,** ss. 169-171; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 164.
[1177] *KASPU(M)* için bkz. Biggs vd., **CAD K,** ss. 245-247; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 268.
[1178] Hoffner, **A Hittite Text in Epic,** s. 41; Starke, **Keilschrift-luwischen Nomens,** s. 424.

Hitit toplumu için gümüş metalinin ne kadar önemli olduğu bir mitosunun olmasından anlaşılmaktadır. Kumarbi döngüsü içinde "Gümüşün Şarkısı" olarak geçen bu mitosta gümüş şu şekilde tanıtılmaktadır:

"(Her ne kadar) [onun] ganimeti [onların ganimetinden daha büyükse de], [Fırtına Tanrısı], Göğün Güneş Tanrısı, Ninive Şehrinin(?) [Kraliçesi] Šaušga(?) [tüm tanrılar arasında] hiç kimse ona ibadet etmiyor. Onun sözü [onların sözlerinden daha büyüktür(?)]. Onun bilgeliği, [onların(?)] bilgeliğinden [daha büyüktür(?)). Onun savaşı ve şöhreti(?) [onlardan daha büyüktür] ve onların kudreti onun kudretinden [daha büyük(?) değildir(?)]."[1179]

İncelediğimiz metinler gümüşün Hitit büyü ritüellerinde en sık kullanılan metal olduğunu açıkça ortaya koymuştur. Pek çok ritüelde gümüş (KÙ.BABBAR), altın (GUŠKIN) ve lapislazuli ($^{NA}{}_4$ZA.GÌN) ile birlikte geçmektedir. Bu üçlü, tanrılara yapılan sunumların önemli bir parçasıdır. Öte yandan kimi ritüellerde lapislazuli değil gümüş, altın ve taşlar ifadesi de görülmektedir. Sıralama anlamında lapislazuli ya da taşlar her zaman bu üçlünün sonunda yer alırken, gümüş ve altının ise zaman zaman yer değiştirdiği görülür. Çalışma kapsamındaki CTH 391.1, CTH 415.A, CTH 419, CTH 420, CTH 440, CTH 443, CTH 446, CTH 448.4.9.A, CTH 450 (KUB 39.41 ve KUB 39.45), CTH 450.3.A, CTH 450.12-13.A, CTH 450.12-13-14.B_1 ritüellerinde gümüşün ilk sırada, CTH 395, CTH 413.1.A, CTH 413.1.B ve CTH 413.1.G ritüellerinde ise altının ilk sırada kullanıldığı dikkati çekmektedir.

İncelediğimiz metinlerde gümüşün, en temel kullanım alanlarından biri tanrılara kefaret malzemesi olarak sunulmasıdır. Ambazzi ritüelinde tanrılar Alauvaima, Mamma ve Tarpataşşa'ya sunulan metal malzemeler arasında gümüş ilk sıradadır. Hantitaşşu ritüelinde ise güneş tanrısı için kurulan masanın etrafına altın, gümüş ve çeşitli taşların koyulduğu görülür. Daha sonra bu malzemeler güneş tanrısına sunulur ve bunların ritüel beyinin ve yeryüzünün büyüsünü çözmesi istenir. Hitit kralının yerine geçme ritüelinde de kralın *tarpalli*-si ile birlikte güneş tanrısına gönderilen metal sunuları arasında ilk sırada 1 şekel gümüş vardır. İşhara için ritüel ve Ziplantaviya'nın kefaret ritüellerinde de hazırlanan sunu malzemeleri arasında gümüşe yer verildiği görülür. Ziplantaviya ritüelinde teraziye konulan gümüş, altın ve taş

[1179] Gümüşün şarkısı mitosunun tamamının tercümesi için bkz. Karauğuz, **Hitit Mitolojisi,** ss. 154-158; Hoffner, **Hittite Myths**, ss. 48-50.

güneş tanrısının karşısında altı kez sallanır ve sonrasında güneş tanrısı ile fırtına tanrısına yakarılırdı.

Yerine geçme ritüel fragmanında yeryüzünün güneş tanrısı için yeraltına fırlatılan malzemeler arasında gümüş vardır. Öte yandan yine aynı ritüelde, ritüel beyinin başının kefareti olarak yeryüzünün güneş tanrısına, aşağıdaki tanrılara, nehir kenarının DINGIR.MAḪ'ına ve ocağın Zalipura'sına gümüşün de içinde olduğu malzemelerin sunulduğu görülür. Ocağın Zalipura'sına yapılan sunumdan sonra tıpkı Ziplantaviya ritüelinde olduğu gibi kâtip bir terazi alır ve teraziye gümüş, altın koyarak tanrıya seslenir. Tüm bu değerlendirmelerden gümüşün en fazla sunulduğu tanrının güneş tanrısı olduğu çıkarımını yapmak mümkündür. Ancak yukarıda da belirttiğimiz üzere gümüş, yalnızca güneş tanrısına değil farklı tanrılara da sunu olarak verilmektedir.

Yapı ritüelini incelediğimizde gümüşün, temel taşlarını doldurmada kullanılan malzemeler arasında olduğu anlaşılmaktadır. Bu kullanımdan onun diğer metal ve taşlarla birlikte yapıyı koruma özelliği gösterdiği söylenebilir.

Tüm bunlara ek olarak Haas, gümüşün çabuk oksitlendiğini ve bu durumun da Hitit algısında kirliliği ya da hastalık yapıcı maddeleri temsil etmiş olabileceğini öne sürer. Böylece gümüşün temizlenmesi ile hastalığın iyileştirilmesi yani kötülüğün arındırılması arasında doğrudan bir ilişki kurar. Özellikle içerisine gümüş atılmış suyun içerdiği iyonların gerçekten de vücuttaki hastalık yapan bakterileri arındırmasının, Hititli ritüel uygulayıcılarının sahip olduğu bir bilgi olabileceğini öne sürer.[1180] Siegelová da bu görüşe katılır ve gümüşün bir temizlik sembolü olduğunu buradan yola çıkarak onun bakteri yok edici etkisinin Hititler tarafından bilindiğini belirtir.[1181] Bizim incelediğimiz ritüellerde gümüşün arındırma özelliğine atıf yapılan metin evin kandan arındırılması ritüelidir. Metinde gümüşün de içinde olduğu çeşitli metaller, taş, kil ve diğer malzemelerle karıştırılarak kan tanrısı yapıldıktan sonra ANUNNAKİ'lerin önünde kurban çukuru[1182] bıçakla yarılır. Ballı yağ (Ì LÀL), şarap

[1180] Haas, **Materia Magica I,** s. 214.
[1181] Jana Siegelová ve Hidetoshi Tsumoto, "Metals and Metallurgy in Hittite Anatolia", **Insights into the Hittite History and Archaeology,** (Ed. Hermann Genz ve Dirk Paul Mielke), Peeters, Leuven-Paris-Walpole, 2011, (Metallurgy in Hittite), s. 276; Savaş Özkan Savaş, **Çivi Yazılı Belgeler Işığında Anadolu'da (İ.Ö. 2. Bin Yılında) Madencilik ve Maden Kullanımı,** TTKY, Ankara, 2006.
[1182] Hititlerde kurban çukuru ile ilgili detyalı bilgi için bkz. Billie Jean Collins, "Necromancy, Fertility and the Dark Earth: The Use of Ritual Pits in Hittite Cult", **Magic and Ritual in the Ancient World,** (Ed. Paul Mirecki ve Marvin Meyer), Brill, Leiden-Boston-Köln, 2002, ss. 225-241.

(GEŠTIN), *u̯alḫi-*[1183], *marnuu̯ant-*[1184] içecekleri bu çukurun içinde sunulur. 1 şekel gümüş ise çukura fırlatılır. Daha sonra kurban çukurunun üzeri bir adet bitmiş ketenle örtülür. Ve şöyle denir: "*Tanrı Api-çukur tanrısı evin tahtını al ve karşılığında evin arındırma malzemelerini kontrol et!*"[1185]

İncelediğimiz metinlerde gümüşün özellikle ölüm ritüellerinde yoğun şekilde kullanılan bir malzeme olduğu anlaşılmaktadır. Bu ritüeldeki yaşlı kadın litürjisinde o, kendisine uzatılan gümüş ve altını değil *šalu̯ina-* kilini alır. Benzer bir işlem ölüm ritüelinin 3. gününde de yapılır. Yaşlı kadın bir terazi alır ve bir kefeye gümüş, altın ve taş koyar diğer kefeye ise *šalu̯ina-* koyar. Yaşlı kadına bu esnada meslektaşı gümüşü, altını almasını söyler ancak o bu malzemeleri almaz. 3. seferde bir kez "*šalu̯ina-yı alıyorum"* der. Daha sonra ise teraziyi parçalar ve onu güneş tanrısının karşısında tutarak ağıt yakar. Ölüm ritüelinin 12. gününde ise üzerinde kurban sunumu yapılan masa (^{GIŠ}*tarše-*) temizlenir. Daha sonra görevliler gümüş ve altın alırlar. Ve bunları ölüler evine götürürler. Öte yandan ölüm ritüelinin 6. ve 7. günlerindeki uygulamalarda gümüşün kullanılmadığının özellikle belirtilmiş olması da dikkat çekicidir. Bu gümüş metalinin ölüm ritüellerinin olmazsa olmaz malzemeleri olduğunu da göstermektedir. Çünkü başka herhangi bir ritüel malzemesinin hangi gün kullanılıp kullanılmayacağı özel olarak belirtilmemiştir.

Ritüellerde kullanılan gümüşün nereden temin edildiği ile ilgili tek bilgi temel atma ritüelinde geçmektedir. Metinde pek çok metalin geldiği bölge belirtilirken gümüşün ise *Kuzza*[1186] isimli kentten getirildiği okunur. Bu kentin nereye konumlandığı ile ilgili henüz bir görüş birliği yoktur. Ancak kimi araştırmacılar kentin Mısır'ın yukarı kısmındaki Kuş bölgesinde aranması gerektiğini öne sürmektedir.[1187]

Öte yandan incelediğimiz ritüellerde gümüş, benzetme büyüsünde geçmese de özellikle Hurri etkisindeki Kizzuvatna ritüellerinde gümüşün benzetme büyüsü için de kullanıldığı bilinmektedir.[1188]

[1183] Bkz. dipnot 837.
[1184] Bkz. dipnot 840.
[1185] CTH 446 KUB 7.41+KBo 10.45+KUB 41.8+KUB 12.56 Ay. III 17'-18'.
[1186] *Kuzza* kentinin lokalizasyonu ile ilgili bkz. del Monte ve Tischler, **Die Orts- und Gewässernamen,** s. 234.
[1187] Silvin Košak, **Hittite Inventory Texts (CTH 241-250),** Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1982, s. 76.
[1188] Haas, **Materia Magica I,** ss. 214-215; Volkert Haas ve Gernot Wilhelm, **Hurritische und luwische Riten aus Kizzuwatna,** AOAT 3, Neukirchener Verlag, Neukirchen, 1974, ss. 38-41.

İncelenen ritüellerde gümüşün miktarı ile ilgili genellikle az miktarda (*tepu*) ya da şekel (GÍN) kullanılmıştır. Ambazzi ritüeli, Hantitaşşu ritüeli ve Ziplantaviya'nın kefaret ritüelinde az miktarda gümüş kullanılırken, yapı ve evin kandan arındırılması ritüellerinde gümüş için ölçü birimi olarak şekelin (GÍN) kullanıldığı görülür.

Gümüşle yapılan eylemler arasında dökmek (*šuḫḫa*-) ve fırlatmak (*peššiya*-) vardır. Ambazzi ve Hantitaşşu ritüellerinde kullanılan malzemeler arasında yer alan gümüş az miktarda dökülürken, evin kandan arındırılması ve yerine geçme ritüellerinde bu metalin kurban çukuruna ve yerin altına fırlatıldığı görülür.

3.5.1.2. Gümüşten Hayvan Figürleri

3.5.1.2.1. Metin Yerleri

***ḫapaš* MUŠEN KÙ.BABBAR (gümüşten ırmak kuşu)**

CTH 448.4.7 Öy. I 24' (1 adet)

***laḫḫanza IŠ-TU* KÙ.BABBAR *ḫališšiya*- (gümüşle kaplanmış ördek)**

CTH 450.12-13.A Öy. II 9'

***kallikalli- IŠ-TU* KÙ.BABBAR *ḫališšiya*- (gümüşle kaplanmış doğan, şahin)**

CTH 450.8.A Ay. IV 13' ("doğan, şahin" gümüşle kaplanır *kallikallišta IŠ-TU* KÙ.BABBAR *ḫališšiyanza*)

3.5.1.2.2. Yorum

İncelediğimiz metinlerde gümüşten yapılan ya da bu metalle kaplanan hayvan figürlerinin oldukça seyrek kullanıldığı görülmektedir. Ritüellerde başvurulan gümüşten hayvan figürlerinin tamamının kanatlı hayvanlara ait olduğu ve bunların hepsinin ölüm ritüellerinde geçtiği tespit edilmiştir.

ḫapa- "ırmak, nehir, çay, dere, akarsu" anlamına gelir ve "ÍD" Sümerogramı ile eşitlenir. MUŠEN belirteci ile kullanılan *ḫapaš* MUŠEN ise "ırmağın kuşu, nehir kuşu" anlamına gelmektedir.[1189] Ancak bunun hangi kuş türünü nitelediği maalesef

[1189] Tischler, **HEG A-K,** ss. 159-160; Puhvel, **HED H,** ss. 114-121; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 154.

anlaşılamamaktadır. İncelediğimiz metinlerde kraliyet çifti için yapılan benzetme büyüsü ritüelinde kraliçe için hazırlanan malzemeler arasında 10 şekel gümüşten yapılmış 1 adet ırmak kuşunun kullanıldığı görülmüştür.

laḫḫanza^{MUŠEN}, "bir su kuşu, bir ördek türü, martı" anlamlarına gelmektedir.[1190] Ölüm ritüelinin 13. gününde hazırlanan malzemeler arasında 10 adet ördek kopyasının (muhtemelen ahşap ya da kilden hazırlandıktan sonra) gümüşle kaplandığı görülür. Daha sonra ise bunlar canlı ördeklere bağlanır. Buradan yola çıkarak gümüşle kaplanan ördeklerin bir tür amulet olarak kullanıldığı düşünülebilir. Metnin devamı kırık olmasına rağmen ilerleyen satırlardan gümüşün bu figürlerden alınarak ölüler evine götürüldüğü anlaşılmaktadır.

kalkalli-/kallikalli "doğan, şahin" anlamına gelir ve Süm. SÚR.DÙ.A^{MUŠEN}, Akk. *SURD* ile eşitlenir. Bu kuşun Hitit metinlerinde sıklıkla *ḫapaš* MUŠEN ile birlikte geçtiği görülmektedir.[1191] İncelediğimiz metinlerde yalnızca ölüm ritüelinin 8. gününde hazırlanan gümüş malzemeler içerisinde gümüşle kaplanmış *kallikalli-* kuşu geçmektedir. Metnin devamında ise tüm malzemeleri, ritüel katılımcıları ile birlikte olan (muhtemelen ritüeli uygulayan) kişinin aldığı okunmaktadır.

3.5.1.3. Gümüşten Uzuvlar

3.5.1.3.1. Metin Yerleri

KA×U ŠAḪ *ŠA* KÙ.BABBAR (gümüşten domuz ağzı)

CTH 450	KUB 39.45 Öy. 6' (10 şekel gümüşten domuz ağzı KA×U *ŠA* ŠAḪ KÙ.BABBAR 10 GÍN)
CTH 450.8.A	Öy. I KBo 34.56+34.66 5' (10 şekel gümüşten domuz ağzı KA×U *ŠA* ŠAḪ KÙ.BABBAR 10 GÍN GÍN), KUB

[1190] Tischler, **HEG K-L,** ss. 12-13; Güterbock vd., **CHD L,** ss. 6-7; Puhvel, **HED L,** ss. 8-9; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 309; Haas, **Materia Magica I,** s. 490; Kassian vd. de "bir ördek" türü tercümesine katılmaktadır. Kassian, Korolev ve Sidel'tsev, **Hittite Funerary Ritual,** ss. 530-533. Kelimenin morfolojik incelemesi için bkz. Norbert Oettinger, "Die n-Stämme des Hethitischen und ihre Indogermanischen Ausgangspunkte", **ZVS,** Cilt: 94, Sayı: 1/2, Vandenhoeck & Ruprecht, Berlin-Göttingen, 1980, ss. 44-63.

[1191] Friedrich, **HWb,** s. 95; Tischler, **HEG I-K,** s. 466; Puhvel, **HED K,** ss. 24-25; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 250; Biggs vd., **CAD S,** ss. 407-408. **ePSD S**, http://psd.museum.upenn.edu/epsd/nepsd-frame.html (23.04.2017)

	30.24a+34.65+39.35 6' (gümüşten domuz ağzı ŠAḪ KA×U KÙ.BABBAR), 24' (gümüşten ağız KA×U KÙ.BABBAR)
CTH 450.8-9.B	Öy. I KUB 39.37+38 6' (gümüşten domuz ağzı ŠAḪ KA×U KÙ.BABBAR)

3.5.1.3.2. Yorum

$^{(UZU)}$KA×U "ağız, gaga" anlamlarına gelmekte ve Hit. *aiš-/išš-/ayiš-*, Akk. *PŪ* ile eşitlenmektedir.[1192] ŠAḪ Sümerogramı ise Akk. *ŠĀḪÛ* ile eşitlenir.[1193]

İncelediğimiz büyü ritüeli metinlerinde gümüşten yapılmış uzuvlara oldukça nadir yer verildiği görülmüştür. Biz bu gruba yalnızca ölüm ritüelinde geçen gümüşten domuz ağzını dâhil edebildik. Bu malzeme ölüm ritüelinin 8. gününde geçmektedir. Ritüelde domuzun gümüşten ağzına çeşitli malzemelerin konulduğu ve sonrasında onun gümüşten su deposunun içerisine bırakıldığı görülür. Ardından ise şöyle denir: "*İşte, domu[z] suyu döndürür. Ve (o)[. . . (olsun!)] Ve sığırlar, koyunlar, [at]lar, katırlar iç[(iril)sinler!]*"[1194] Ritüelin devamında ise kurban çukurunda 1 adet domuz ve 5 adet *arda-* kuşu[1195] kurban edilir. Ardından ise gümüşten ağız domuzdan geri alınarak diğer malzemelerle birlikte parçalanır ve ölüler evine (É.NA$_4$) götürülür. Kassian, burada domuzun su deposuna doğru kanal açmak amacıyla kullanıldığını öne sürer ve suyun içinde dönmek (*u̯atar nai-*) eylemini de bununla ilişkilendirir.[1196] Burada domuzun ağzının gümüşten olması ve onun yine gümüşten su deposunun içerisine bırakılması bir arındırma, kirliliği temizleme işlevi görmüş olmalıdır. Böylece suyu içen sığırlar, koyunlar, atlar ve katırlar da kurban edilmeden önce arındırılmıştır.

[1192] Rüster ve Neu, **HZL,** s. 329; Friedrich, **HWb,** s. 279; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 246 *aiš-* için bkz. s. 50; Friedrich, **HWb,** s. 17; Tischler, **HEG A-K,** ss. 6-8.
[1193] Akk. *ŠĀḪÛ* ile eşitlenmektedir. Biggs vd., **CAD Š,** s. 67;
ePSD Š, http://psd.museum.upenn.edu/epsd1/nepsd-frame.html (22.04.2017).
[1194] CTH 450.8.A KUB 30.24a+34.65+39.35 Öy. 11'-12'.
[1195] *arda-/arta-/artan*^{MUŠEN} "bir kuş türü, ördek (?), balıkçıl(?)" olarak tercüme edilmektedir. Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 85; Tischler, **HEG A-K,** s. 69.
[1196] Kassian, Korolev ve Sidel'tsev, **Hittite Funerary Ritual,** s. 637.

3.5.1.4. Gümüşten Kaplar

3.5.1.4.1. Metin Yerleri

DUG KÙ.BABBAR

CTH 450	KUB 39.45 Öy. 7' (5 adet gümüşten kap 5 DUG KÙ.BABBAR)
CTH 450.8.A	Öy. I 7-8' (5 şekel ağırlığında gümüş ve altından 5 adet kap 5 DUG$^{\underline{ḪI.A}}$ KÙ.BABBAR KÙ.GI *ŠA* 5 GÍN GÍN KI.LÁ.BI), 24-25' (gümüş ve altından kaplar DUG$^{\underline{ḪI.A}}$ KÙ.BABBAR KÙ.GI)
CTH 450.8-9.B	Öy. I KUB 39.37+38 7-8' (5 şekel ağırlığında gümüş ve altından 5 adet kap 5 DUG$^{\underline{ḪI.A}}$ KÙ.BABBAR KÙ.GI *ŠA* 5 GÍN GÍN KI.LÁ.BI), KUB 39.36 1' (gümüş ve altından kaplar DUG$^{\underline{ḪI.A}}$ KÙ.BABBAR KÙ.GI)

^{DUG}GAL KÙ.BABBAR (gümüş kadeh, bardak)

CTH 448.4.1.b.A	Öy. I 15' (3 adet gümüşten küçük kadeh 3 GAL KÙ.BABBAR TUR)
CTH 448.4.4.A	Öy. II 6' (2 adet gümüşten küçük kadeh 2 GAL KÙ.BABBAR TUR)
CTH 448.4.7	Öy. I 26'
CTH 448.4.8	Öy. II 14' (gümüşten küçük kadeh GAL KÙ.BABBAR TUR)
CTH 450.1.A	Öy. II 2'

^{DUG}ZA.ḪUM KÙ.BABBAR (gümüşten güğüm, ibrik)

CTH 448.4.1.b.A	Öy. I 15' (1 adet gümüş güğüm/ibrik 1 ZA.ḪUM KÙ.BABBAR TUR)
CTH 448.4.4.A	Öy. II 6' (1 adet gümüş güğüm/ibrik 1 ZA.ḪUM KÙ.BABBAR TUR)
CTH 448.4.7	Öy. I 26' (1 adet)
CTH 448.4.8	Öy. II 15' (1 adet gümüşten küçük güğüm 1 ZA.ḪUM KÙ.BABBAR TUR)

^{DUG}*NAMMANDU* KÙ.BABBAR TUR (gümüşten küçük ölçü kabı)

CTH 448.4.1.b.A	Öy. I 15' (gümüşten 1 adet küçük ölçü kabı 1 *NAMMANDU* KÙ.BABBAR TUR)
CTH 448.4.4.A	Öy. II 7' (gümüşten 1 adet ölçü kabı 1 *NAMMANDU* KÙ.BABBAR)
CTH 448.4.7	Öy. I 27' (1 adet)
CTH 448.4.8	Öy. II 15' (1 adet gümüşten küçük ölçü kabı 1 *NAMMANDU* KÙ.BABBAR TUR)

^{DUG}*ḫuppar* KÙ.BABBAR (gümüşten *ḫuppar*- kabı)

CTH 450 Fragman 2.A	KBo 13.142 Öy. I 7' (gümüş kase *ḫuppar* KÙ.BABBAR)
CTH 450.2.A	Ay. III 68' (gümüşten kupa *ḫuppar* KÙ.BABBAR)
CTH 450.2.C	2' (gümüşten kupa *ḫuppar* KÙ.BABBAR)
CTH 450.3.A	Öy. 3' (20.5 mina gümüşten 1 adet *ḫuppar* kabı güzel kokulu ince yağla 1 *ḫuppar* KÙ.BABBAR *ŠA* 1/2 MA.NA 20-*ia*), 4' (gümüşten *ḫuppar* kabı *ḫuppar* KÙ.BABBAR)

SI KÙ.BABBAR (gümüşten boynuz)

CTH 450.10.C	Ay. III KUB 39.14+KBo 40.311 6' (gümüşten boynuz SI KÙ.BABBAR)

3.5.1.4.2. Yorum

DUG KÙ.BABBAR "gümüşten kap" yalnızca ölüm ritüelinin sekizinci gününde geçmektedir.[1197] Metne göre 5 şekel (GÍN) ağırlığında altından ve gümüşten 5 adet kap, *arda*- kuşunun ağzına konur. Daha sonra çeşitli ritüel uygulamaları yapılır ve bunlar kuşun ağzından geri alınarak parçalanır ve ölüler evine (É.NA$_4$) götürülür. Ancak metinde kuşa ne yapıldığı ile ilgili bilgi maalesef yer almamaktadır.

[1197] DUG, Akk. *KARPATU* ile eşitlenmektedir. Biggs vd., **CAD K,** ss. 219-220. **ePSD D**, http://psd.museum.upenn.edu/epsd1/nepsd-frame.html (22.04.2017)

Süm. ^{DUG}GAL "kap, bardak (?)" anlamlarına gelir ve Hit. *zeri-*, Akk. *KARPATU* ile eşitlenir.[1198] Haas ise, bu kabı Hit. *tešummi-* ile eşitlemektedir.[1199] Süm. ^{DUG}ZA.ḪUM, "güğüm (?), ibrik (?)" olarak tercüme edilmektedir.[1200] *NAMADDU* olarak da yazılan Akk. ^{DUG}*NAMMANDU* ise "küçük bir ölçü kabı, metal bir leğen, kap, bir sıvı kabı" olarak tercüme edilir.[1201] Çalışmada gümüşten yapılan bu üç kabın kraliyet çiftinin yerine geçme ritüelinde birlikte kullanıldıkları görülmektedir. Ritüel malzemeleri hazırlanırken 1 adet ^{GIŠ}*zeriyalli*-nin[1202] üzerine 3 adet gümüşten kadeh, 1 adet gümüşten ZA.ḪUM ve son olarak 1 adet gümüşten küçük *NAMMANDU* kaplarının koyulduğu görülmektedir. Öte yandan ölüm ritüelinin birinci gününde ise içeceğin (*akuu̯anna-*) gümüş kadehle (^{DUG}GAL) verildiği okunur. Ancak metin kırık olduğu için gümüş kap içindeki içeceğin kime verildiği anlaşılamamaktadır.

Hitit metinlerinde sık kullanıldığı anlaşılan ^{DUG}*ḫuppar-* "kase, kavanoz, antik Yunan'daki *stamnos*" olarak tercüme edilir ve Luv. *ḫūpra* ile eşitlenir.[1203] İncelediğimiz metinlerde bu kabın gümüşten yapılmış olanı yalnızca ölüm ritüelinde geçmektedir. Ölüm ritüeli fragmanında (KBo 13.142) saray nazırının ölüye gümüşten *ḫuppar-* kabı içinde elllerinin suyunu verdiği (ŠU^{MEŠ}*-aš u̯atar pai-/pe-*) ve bunun üzerine güzel kokulu ince yağ (İ.DÙG.GA)[1204] damlatıldığı görülür. Daha sonra ise bu suyla ölünün elleri yıkanır. Burada bir takdis etme, kutsama yapılarak ölünün öteki dünyaya gitmeden önce arındırılması söz konusudur. Ölüm ritüelinin ikinci gününde de yine gümüşten hazırlanan *ḫuppar-* kabının güzel kokulu ince yağ (İ.DÙG.GA) ile doldurulduğu görülür. Ölünün yakılmasının ardından 3. günde ölünün kemiklerini toplamaya gidilir ve ateş bira, şarap ve *u̯alḫi-*içkisiyle söndürüldükten sonra 20.5 mina gümüşten yapılan 1 adet *ḫuppar-* kabının içine güzel kokulu ince yağ doldurulur.

[1198] Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 125 *zeri-* için bkz. s. 606; Friedrich, **HWb,** s. 272; Biggs vd., **CAD K,** ss. 219-221. **ePSD G**, http://psd.museum.upenn.edu/epsd/nepsd-frame.html (24.04.2017)

[1199] Haas, **Materia Magica II**, s. 757.

[1200] Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 599; "Kanne" Friedrich, **HWb,** s. 300; **ePSD Z**, http://psd.museum.upenn.edu/epsd/nepsd-frame.html (23.04.2017)

[1201] Biggs vd., **CAD N,** ss. 206-207; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 368; Friedrich, **HWb,** ss. 310-311.

[1202] "kültte kullanılan bir kap, kap altlığı" olarak tercüme edilir. Friedrich, **HWb,** s. 260; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 606.

[1203] Friedrich bu kabı "kase, kavanoz, antik Yunan'daki *stamnos*" olarak tercüme eder. Friedrich, **HWb,** s. 75; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 202; Tischler, **HEG A-K,** ss. 291-293, Puhvel, **HED H,** ss. 387-394; Haas, **Materia Magica II**, s. 750; Starke, **Keilschrift-luwischen Nomens,** s. 323; Singer, **The Hittite KI.LAM Festival I**, s. 162.

[1204] Bu yağ hakkında detaylı bilgi için bkz. Harry A. Hoffner, "Oil in Hittite Texts", **Biblical Archaeologist,** Cilt: 58, Sayı: 2, ASOR, 1995, ss. 110-111.

Ardından kemikleri kabın içine koyarlar. Bu işlemi kemiklerin dışarıya alınması ve *kazzarnul*- kumaşının[1205] içine yerleştirilerek çadırın içine götürülmesi takip eder.

SI Sümerogramı "boynuz" anlamına gelmekte ve Hit. *karaụ̯ar*, Akk. *QARNU* ile eşitlenmektedir.[1206] Hitit büyü ritüellerinde sıklıkla bir kap olarak kullanıldığı için gümüşten boynuzu da kap grubu içerisinde değerlendirmek mümkündür. Ölüm ritüelinin 10. gününde gümüşten sığır boynuzu malzemeler arasında geçmekte ancak metin kırık olduğundan bu malzemenin tam olarak ne amaçla kullanıldığı anlaşılamamaktadır.

3.5.1.5. Gümüşten Taşlar

3.5.1.5.1. Metin Yerleri

KÙ.BABBAR *kuụ̯annanaš* (gümüşten *kuụ̯anna*- taşı)

CTH 448.4.9.A Öy. II 6' (gümüşten *kuụ̯anna*-süs taşı), Ay. III 19' (gümüşten *kuụ̯anna*-süs taşı)

3.5.1.5.2. Yorum

Yerine geçme ritüelinde ritüel beyini kim büyülediyse onun dilinin figürinini kazımak/işaretlemek (*gulš*-) için gümüşten *kuụ̯anna*-taşı (Bkz. 3.5.1.10. Gümüşten Diğer Malzemeler) kullanıldığı görülür. Daha sonra bu diller amulet olarak eşeklere bağlanır. Aynı metnin devamında bir kez daha bu işlemin yapıldığı ve büyülü dillerin gümüşten *kuụ̯anna*-taşı ile kazındıktan/işaretlendikten sonra boğa ve koçun boynuna bağlandığı görülmektedir. Burada büyülenmiş dilin arındırılması ve amulet olarak

---

[1205] GAD*kazarnul-/kazzarnul-/gazzarnul*- olarak yazılan bu kelime, "bir elbise veya dokuma, kefene benzeyen bir bez" anlamına gelmektedir. Friedrich, **HWb,** s. 107; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 273; Tischler, **HEG I-K,** s. 549; Puhvel, **HED K,** s. 262; Haas, **Materia Magica II,** ss. 629-630; Rieken, **Nominalen Stammbildung**, ss. 438-439. İncelediğimiz büyü ritüeli metinlerinde *kazarnul*- ölüm ritüeli dışında Hitit kralı Tuthaliya'nın yerine geçme ritüelinde kullanılan bir malzemedir. Bu ritüelde kral ve kraliçe için hazırlanan ritüel malzemeleri arasındadır ve *arpamar*- ekmeğinin üzerine konulduğu görülür. *kazzarnul*-'un geçtiği diğer metin yerleri ise şu şekildedir: CTH 448.4.1.b.A Öy. I 13', CTH 448.4.4.A Öy. II 4', CTH 448.4.7 Öy. I 21', CTH 450.3.A Öy. 6', CTH 460 KBo 47.8 Öy. 4' (1 adet).

[1206] Friedrich, **HWb,** s. 291, *karaụ̯ar*- için bkz. s. 100; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 434, *karaụ̯ar*- için bkz. s. 260; Biggs vd., **CAD Q,** ss. 133-140; Puhvel, **HED K,** ss. 77-80; Tischler, **HEG I-K,** ss. 500-502. **ePSD S,** http://psd.museum.upenn.edu/epsd/nepsd-frame.html (23.04.2017). Singer, **The Hittite KI.LAM Festival I**, s. 162.

eşek, koç ve boğanın boynuna asılmak suretiyle kötülüğün uzaklaştırılması amaçlanmış olmalıdır.

3.5.1.6. Gümüşten Ahşap Malzemeler

3.5.1.6.1. Metin Yerleri

GIŠ*intaluzzi* KÙ.BABBAR (gümüşten kürek)

CTH 450	KUB 39.45 Öy. 12' (1 adet 1 mina gümüşten kürek 1 GIŠ*intaluziš* KÙ.BABBAR 1 MA.NA)
CTH 450.2.A	Ay. III 58' (gümüşten kürek GIŠ*intaluzzi* KÙ.BABBAR)
CTH 450.8.A	Ay. IV KUB 39.35 11' (gümüşten kürek GIŠ*indaluzzi* KÙ.BABBAR)

***šappuuaš* GIŠ-*ru IŠ-TU* KÙ.BABBAR *ḫališšiya-* (gümüşle kaplanmış yayık, daldız tokacı)**

CTH 450	KUB 39.45 Öy. 11' (3 yerinden gümüşle kaplanmış yayık/daldız tokacı *šappuuaš* GIŠ-*ru AŠ-RA IŠ-TU* KÙ.BABBAR *ḫališšiyan*)

GIŠAL KÙ.BABBAR GAR.RA (gümüşle kaplanmış çapa)

CTH 450	KUB 39.45 Öy. 7' (3 yerinden gümüşle kaplanmış çapa GIŠAL *IŠ-TU* 3 *AŠ-RA* KÙ.BABBAR GAR.RA)

GIŠMAR KÙ.BABBAR GAR.RA (gümüşle kaplanmış kürek)

CTH 450	KUB 39.45 Öy. 7' (3 yerinden gümüşle kaplanmış kürek GIŠMAR *IŠ-TU* 3 *AŠ-RA* KÙ.BABBAR GAR.RA)

GIŠŠEN KÙ.BABBAR GAR.RA (gümüşle kaplanmış su borusu)

CTH 450	KUB 39.45 Öy. 7' (gümüşle kaplanmış 3 adet su borusu GIŠŠEN KÙ.BABBAR GAR.RA)
CTH 450.8.A	Öy. I KBo 34.56+34.66 11-12' (gümüşle kaplanmış su borusu GIŠŠEN *IŠ-TU* KÙ.BABBAR GAR.RA)
CTH 450.8.A	Öy. I 25' (gümüşten su borusu GIŠŠEN KÙ.BABBAR)
CTH 450.8-9.B	KUB 39.36 Öy. I 3' (gümüşten su borusu GIŠŠEN KÙ.BABBAR)

GIŠ ^{D}INANNA GAL KÙ.BABBAR GAR.RA (İştar'ın gümüşle kaplanmış müzik aleti)

CTH 450.7 A Öy. 25' (gümüşle kaplanmış GIŠ ^{D}INANNA GAL KÙ.BABBAR GAR.RA)

CTH 450.7.B Öy. 4' (gümüşle kaplanmış GIŠ ^{D}INANNA GAL KÙ.BABBAR GAR.RA), 9' (gümüşle kaplanmış GIŠ ^{D}INANNA GAL KÙ.BABBAR GAR.RA), Ay. 1' (gümüşle kaplanmış GIŠ ^{D}INANNA GAL KÙ.BABBAR GAR.RA), 6' (gümüşle kaplanmış GIŠ ^{D}INANNA GAL KÙ.BABBAR GAR.RA), 9' (gümüşle kaplanmış GIŠ ^{D}INANNA GAL KÙ.BABBAR GAR.RA)

^{GIŠ}*kalmi*- KÙ.BABBAR (gümüşten odun, yıldırım demeti)

CTH 450.8.A KUB 39.35 Ay. IV 12' (gümüşten odun/yıldırım demeti ^{GIŠ}*kalmiya* KÙ.BABBAR), 13' (gümüşle kaplanmış odun/şahin *kalikališta IŠ-TU* KÙ.BABBAR *ḫališšiyanza*)

^{GIŠ}GU.ZA KÙ.BABBAR (gümüşten taht)

CTH 450.10.C Ay. IV 6' (gümüşten taht ^{GIŠ}GU.ZA KÙ.BABBAR)

^{GIŠ}*taršeš* KÙ.BABBAR GAR.RA (gümüşle kaplanmış masa)

CTH 450.12-13.A Öy. I 15' (altın ve gümüşle kaplanmış ^{GIŠ}*taršeš* KÙ.GI KÙ.BABBAR GAR.RA)

^{GIŠ}ŠÙDUN KÙ.BABBAR (gümüşten boyunduruk)

CTH 413.1.A Ay. 7' (gümüşten boyunduruğa koşulmuş iki çift demir sığır 2 *TA-PAL* GUD$^{ḪI.A}$ AN.BAR *IŠ-TU* ^{GIŠ}ŠÙDUN KÙ.BABBAR *turiyanteš*)

CTH 413.1.B Öy. II 7-8' (gümüşten boyunduruğa koşulmuş iki çift demir sığır 2 *TA-PAL* $GU_4^{ḪI.A}$ AN.BAR *IŠ-TU* ^{GIŠ}ŠÙDUN KÙ.BABBAR *turiyanteš*)

3.5.1.6.2. Yorum

İncelediğimiz metinlerde gümüşten ahşap malzemelerin büyük kısmının ölüm ritüelinde kullanıldığı görülmüştür. Bu malzemeler ile ilgili en dikkat çekici nokta bazılarının gümüşle kaplanmış bazılarınınsa doğrudan gümüşten yapılmış olmasıdır. Kürek (^{GIŠ}*intaluzzi*-), boyunduruk (^{GIŠ}ŠÙDUN), taht (^{GIŠ}GU.ZA) metinlerde ahşap ön belirteci olan "GIŠ" ile tanımlanan fakat ölüm ve temel atma ritüellerinde gümüşten yapılan malzemelerdir. Çapa (^{GIŠ}AL), kürek (^{GIŠ}MAR), yayık, daldız tokacı (*šappuu̯aš* GIŠ-*ru*), tanrıça İştar'ın müzik aleti (GIŠ ^{D}INANNA GAL) ve masa (^{GIŠ}*taršeš*) ise yine orijinalinde ahşaptan yapılan fakat ölüm ritüelinde kullanılacağı zaman gümüşle kaplanan malzemeler arasındadır. Son grupta ise hem gümüşten yapılan hem de gümüşle kaplanmış olarak her iki şekilde de kullanım gören su borusu (^{GIŠ}ŠEN), odun, yıldırım demeti (^{GIŠ}*kalmiya*) değerlendirilebilir.

Arzavalı Alli'nin büyü ritüelinde kilden hazırlanan *intaluzzi*-nin ölüm ritüelinde ise gümüşten yapıldığı ve bir yerin toprakla doldurulması için kullanıldığı görülür. Özellikle ritürelin 2. gününde bu malzeme ile bir yerin doldurularak benzetme büyüsü yapıldığı anlaşılmaktadır. Ancak metin kırık olduğu için söylenen büyünün içeriği maalesef bilinmemektedir. Yine ölüm ritüelinin 9. gününde 1 mina gümüşten *intaluzzi*- hazırlandığı görülür.

šappuu̯aš GIŠ-*ru* "yayık, daldız tokacı" anlamlarına gelmektedir.[1207] Ölüm ritüelinin 9. gününde önce *makkuya*-yayık, süt kabının süslendiği ardından da *šappuu̯aš* GIŠ-*ru*'nun üç yerinden gümüşle kaplandığı görülür. Burada süt ve süt çalkamak ile ilgili bir işlem yapıldığı açıktır. Bu görüşü CTH 450.A (KUB 39.6) Öy. 9'-10' satırlarında geçen "*[9. günde ise sütün yağı[nı çıkarırlar.] [m(a)kkuia-yayık/süt kabı/dal(dız)]ı süslerle[r.]*" satırları da desteklemektedir.

^{GIŠ}AL, ^{GIŠ}MAR ve ^{GIŠ}ŠEN ölüm ritüelinin 8. gününde kullanılan malzemeler arasındadır. Bu malzemeler ile ilgili en dikkat çekici nokta CTH 450.8-9.B KUB 39.36 Öy. I 2 satırında yer verilen gümüşle kaplanmış su borusundan gümüşün geri alınmasıdır (*arḫa da*-). Bu malzeme daha sonra parçalanarak ölüler evine götürülür.

[1207] *šappu*- kelimesinden türemiştir. Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 459; Güterbock vd., **CHD Š/2**, ss. 209-210. Kassian, Korolev ve Sidel'tsev, **Hittite Funerary Ritual,** s. 639.

GIŠAL ve GIŠMAR'ın ise yakılarak küllerinin atların (ANŠE.KUR.RA) ve sığırların (GU_4) başlarının (SAG.DU) yakıldığı yere döküldüğü (*išḫuu̯a-*) görülmektedir.

Gümüşle kaplanmış GIŠ DINANNA GAL yalnızca ölüm ritüelinin 7. gününde kullanılmaktadır. Metne göre müzisyenler çeşitli tanrılara içtikten sonra GIŠ DINANNA GAL ile şarkı söylerler. Fakat yalnızca Arinna şehri güneş tanrıçasına içildikten sonra "gümüşten" GIŠ DINANNA GAL ile şarkı söylendiği görülmektedir. Bu durumda gümüşten GIŠ DINANNA GAL aleti ile Arinna şehri güneş tanrıçasına içme davranışı arasında bir ilişki olmalıdır.

Gümüşten GIŠ*kalmi-* ölüm ritüelinin 8. gününde diğer malzemeler ile ritüel uygulayıcısının (?) kendisine aldığı eşyalar arasındadır.

Ölüm ritüelinin 10. gününde ölünün heykeli cenaze arabasından alınarak çadırın (GIŠZA.LAM.GAR) içine götürülür ve o eğer erkekse gümüşten bir tahta (GIŠGU.ZA) kadın ise altından tabureye (GIŠ*ḫapšalli-*) oturtulur. Ardından ana yemek (*NAPTANU* GAL) başlar ve sırasıyla tanrılara sunum yapıldığı görülür.

Ölüm ritüelinin 12. gününde gümüş ve altınla kaplanmış masanın üzerinde 1 adet sığır ve 7 adet koyun kesilir. Ritüelin ilerleyen satırlarında bu masanın yıkanarak temizlendiği ve sonrasında da parçalanarak (*arḫa iškallai-*) ocağa atıldığı okunmaktadır.

Gümüşten GIŠŠÙDUN ise temel atma ritüelinde geçen malzemelerdendir. Metne göre yapının dört köşesine gümüşten boyunduruğa koşulmuş 2 çift sığırı konur. Burada sığırlar demirden yapılırken boyunduruğun gümüşten olmasının nedeni hakkında fikir yürütmek oldukça zordur. Metinde aynı zamanda bu figürlerin *palzašḫa*-heykel kaidesinde durdukları belirtilmektedir. Fakat ağırlıkları yani yapıldıkları gümüş ve demir metallerinin ölçüsünün belli olmadığı belirtilmiştir.

3.5.1.7. Gümüşten Bitki Figürleri

3.5.1.7.1. Metin Yerleri

GIŠHAŠHUR *ŠA* KÙ.BABBAR (gümüşten elma ağacı)

CTH 413.1.A Ay. 29' (4 adet)

CTH 413.1.B Öy. II 33' (4 adet)

3.5.1.7.2. Yorum

Sümerce ^{GIŠ}ḪAŠḪUR, "elma, elma ağacı" olarak tercüme edilmekte ve Hit. ^{GIŠ}*šam(a)lu-*, Hat. *šafat*, Hur. *ḫinzuri* ve Akk. *ḪAŠḪÛRU* ile eşitlenmektedir.[1208] İncelediğimiz metinlerde gümüşten hazırlanan tek bitki figürünün elma ağacı olduğu görülmüştür. Temel atma ritüelinde hazırlanan 16 adet elma ağacından 4 tanesinin gümüşten olduğu ve bunların ağırlıklarının belli olmadığı yazmaktadır. Burada elma ağacının verimlilik sembolü olarak kullanıldığı ve kötülüğe karşı koruyucu bir rol üstlendiği anlaşılmaktadır.[1209]

3.5.1.8. Gümüşten Takı Malzemeleri

3.5.1.8.1. Metin Yerleri

KÙ.BABBAR ḪUB.BI (gümüş küpe)

CTH 448.2.1.4.A	Öy. II 50' (gümüşle kaplanmış küpe KÙ.BABBAR GAR.RA ḪUB.BI)
CTH 448.2.1.4.B	Sağ Sütun 8' (gümüşle kaplanmış küpe KÙ.BABBAR GAR.RA ḪUB.BI)

3.5.1.8.2. Yorum

ḪUB.BI "küpe, halka" olarak tercüme edilmekte ve Akk. *ḪUPPU* ile eşitlenmektedir. Friedrich, ḪUB.BI kelimesinin Hit. *ištamaḫura*-nın karşılığı olduğunu öne sürer.[1210] İncelediğimiz metinlerde gümüşten olduğu özellikle belirtilen

[1208] **ePSD H**, http://psd.museum.upenn.edu/epsd1/nepsd-frame.html (22.04.2017); Biggs vd., **CAD H,** ss. 139-140; Haas, **Materia Magica I**, s. 267; *ḫinzuri-* için bkz. Christian Girbal, "Zum hattischen Lexikon", **AoF,** Cilt: 29, Sayı: 2, Akademie Verlag, Berlin, 2002, s. 273.

[1209] Elma ve elma ağacının ritüellerde geçen diğer kullanımları hakkında detaylı bilgi için bkz. Haas, **Materia Magica I,** Cilt: 1, ss. 267-269; bizim incelediğimiz metin grubu içinde elma ağacının geçtiği ritüeller şu şekildedir; CTH 409.2 1 A Öy. I 19', CTH 448.4 (KBo 54.22) 2', CTH 448.4.3.a Öy. I 6', CTH 450.12-13.A Öy. II 17', 64', CTH 450.12-13-14.B$_1$ Öy. I 12', Öy. II 11'.

[1210] Rüster ve Neu, **HZL,** s. 325; Friedrich, **HWb,** s. 276; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 236; Biggs vd., **CAD H,** s. 239; Tischler, **HEG I-K,** s. 423.

tek takı küpedir. Güneş tanrıçası için yapılan ritüelde gökyüzünün güneş tanrıçasına sunulan malzemeler arasında gümüşle kaplanmış küpe geçmektedir.

3.5.1.9. Gümüşten Yapı Malzemeleri

3.5.1.9.1. Metin Yerleri

<u>^{GIŠ}IG KÙ.BABBAR (gümüşten kapı)</u>

CTH 413.1.A Ay. 23' (1 şekel gümüşten 1 adet/çift kapı 1 *NU-TUM* ^{GIŠ}IG KÙ.BABBAR *ŠA* 1 GÍN)

CTH 413.1.B Öy. II 27' (1 şekel gümüşten 1 adet/çift kapı 1 *NU-TUM* ^{GIŠ}IG KÙ.BABBAR *ŠA* 1 GÍN)

<u>GUNNI KÙ.BABBAR (gümüşten ocak)</u>

CTH 413.1.A Ay. 17' (1 şekel gümüşten 1 adet ocak 1 GUNNI KÙ.BABBAR *ŠA* 1 GÍN)

CTH 413.1.B Öy.II 20' (1 şekel gümüşten 1 adet ocak 1 GUNNI KÙ.BABBAR *ŠA* 1 GÍN)

<u>ZAG.GAR.RA KÙ.BABBAR (gümüşten sunak)</u>

CTH 413.1.A Ay. 14' (1 şekel gümüşten 1 adet sunak 1 ZAG.GAR.RA KÙ.BABBAR *ŠA* 1 GÍN)

CTH 413.1.B Öy. II 15' (1 şekel gümüşten 1 adet sunak 1 ZAG.GAR.RA KÙ.BABBAR *ŠA* 1 GÍN)

***<u>kurakki</u>*<u>- KÙ.BABBAR (gümüşten sütun)</u>**

CTH 413.1.A Öy. 25' (1 adet)

CTH 413.1.B Öy. I 28' (1 adet)

CTH 413.1.F 6' (1 adet)

***<u>ualla</u>*<u>š KÙ.BABBAR (gümüşten uyluk)</u>**

CTH 413.1.A Öy. 47' (gümüşten 9 adet uyluk şeklinde kazık her biri 1 şekel ağırlığında), Ay. 1' (4 adet uyluk şeklinde kazık bunlardan 1 tanesi altından 1 tanesi gümüşten 4 *u̯alluš ŠÀ* 1 *ŠA* GUŠKIN 1 *ŠA* KÙ.BABBAR), 20' (4 adet uyluk şeklinde kazık 1 tanesi gümüşten 1 şekel)

CTH 413.1.B Öy. I 57' (gümüşten 9 adet uyluk şeklinde kazık her biri 1 şekel ağırlığında), 59-60' (4 adet uyluk şeklinde kazık bunlardan 1 tanesi altından 1 tanesi gümüşten 4 *ụalluš ŠÀ* 1 *ŠA* GUŠKIN 1 *ŠA* KÙ.BABBAR), 23' (4 adet uyluk şeklinde kazık 1 tanesi gümüşten 1 şekel)

<u>*šamanaš* KÙ.BABBAR (gümüş temel taşı)</u>

CTH 413.1.A Öy. 20' (1 adet), 35' (gümüş ve altından temel taşları *šamanuš ŠA* KÙ.BABBAR GUŠKIN-*ia*)

CTH 413.1.B Öy. I 22' (gümüş ve altından 1 adet temel taşı 1 *šamanaš* KÙ.BABBAR GUŠKIN), 43' (gümüş ve altından temel taşları *šamanuš ŠA* KÙ.BABBAR GUŠKIN-*ia*)

CTH 413.1.F x+1' (1 adet), 17' (gümüş ve altından temel taşları *šamanuš ŠA* KÙ.BABBAR GUŠKIN-*ia*)

<u>PÚ KÙ.BABBAR (gümüşten su deposu)</u>

CTH 450 KUB 39.45 Öy. 6' (20 şekel gümüşten su deposu PÚ KÙ.BABBAR 20 GÍN)

CTH 450.8.A KBo 34.56+34.66 Öy. I 5'-6' (20 şekel gümüşten su deposu PÚ KÙ.BABBAR 20 GÍN GÍN), 10' (gümüşten su deposu PÚ KÙ.BABBAR)

3.5.1.9.2. Yorum

Gümüşten yapı malzemelerinin temel atma ritüelinde kullanıldığı ve yapının tanrılar tarafından korunması için bu malzemelerin yapı birimlerinin altına bırakıldığı görülmektedir. Yapı malzemelerinin genellikle 1 şekel gümüşten yapıldığı metinden anlaşılmaktadır. Yalnızca temel taşı ve sütunun ne kadar miktarda gümüşten yapıldığı belirtilmemiştir.

Gümüşten su deposunun ise ölüm ritüelinde kullanıldığı görülmektedir. Burada kurban edilecek hayvanların bu deponun içindeki sudan içerek kutsanması ve arındırılması söz konusudur.

3.5.1.10. Gümüşten Diğer Malzemler

3.5.1.10.1.Metin yerleri

ALAM KÙ.BABBAR (gümüşten heykel)

CTH 448.4.9.A Ay. III 37' (1 adet gümüşten heykel 1 ALAM KÙ.BABBAR)

***PĀŠU* KÙ.BABBAR (gümüşten balta)**

CTH 450.12-13.A Öy. I 55' (20 mine gümüş ağırlığında balta *PA-A-ŠU* KÙ.BABBAR ŠA 20 GÍN), 60' (gümüş balta *PA-A-ŠU* KÙ.BABBAR)

^{URUDU}*lappa* KÙ.BABBAR (gümüşten maşa, kürek kepçe)

CTH 450.3.A Öy. 4'

3.5.1.10.2. Yorum

ALAM, Hitit büyü ritüellerinin önemli malzemelerindendir. Daha önce kilden ve hamurdan yapıldığına da yer verilen ALAM'ın gümüş kullanılarak şekillendirildiği de tespit edilmiştir. Yerine geçme ritüelinde nehir kenarının DINGIR.MAḪ'ı için hazırlanan malzemeler arasında 1 adet gümüşten heykelin muhtemelen Hitit kralını temsil etmek üzere kullanıldığı görülmektedir.

Gümüşten balta ölüm ritüelinin 12. gününde kullanılır ve 20 şekel ağırlığı ile Hitit büyü ritüellerinde kullanılan en değerli malzemeler arasındadır. Metne göre ailesine bağlı bir adam 20 şekel ağırlığındaki gümüş baltayı alır ve asmayı keser. Bu esnada saki ise *iškaruḫ-* "kurban kabı"nı yere çarpar. Ardından ise ağıt yakılır. Asma ocağa konulur ve etrafında ateş döndürülür. Metnin devamında asmayı kesen kişinin gümüşten baltayı aldığı okunmaktadır.

lappa- metinlerde genellikle URUDU "bakır" Sümerogramı ile geçmekte ve "madenden bir alet, maşa (?), kürek (?), kepçe (?)" anlamlarına gelmektedir.[1211] Gümüşten *lappa-* ise maşa, kepçe tercümesini doğrular nitelikte ölüm ritüelinin

[1211] Friedrich, **HWb,** s. 127; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 317; Tischler, **HEG L-M,** ss. 32-33; Güterbock vd., **CHD L-N,** s. 40.

üçüncü gününde ölünün kemiklerini güzel kokulu ince yağ dolu *ḫuppar-* kabından almak için kullanılmaktadır.

3.5.2. Altın ve Altından Malzemeler

3.5.2.1. GUŠKIN

3.5.2.1.1. Metin Yerleri

CTH 391.1	Öy. II 59', 63', Ay. III 61', Ay. IV 34', 38'
CTH 395	Öy. I 9', Öy. II 8'
CTH 413.1.A	Öy. 35' (altını *Pirundumeya* kentinden)
CTH 413.1.B	Öy. I 44' (altını *Pirundumeya* ketinden), 51'
CTH 413.1.F	17' (altını *Pirundumeya* ketinden)
CTH 413.1.G	Öy. I 10'
CTH 415.A	Öy. II 64'
CTH 419	Öy. I 24' (1 şekel altın 1 GÍN GUŠKIN)
CTH 420.1	17'
CTH 440	Öy. 24', Ay. 29'
CTH 446	Öy. II 70', Ay. III 19'
CTH 448.4.9.A	Öy. I 9', Öy. II 17', 26', Ay. III 8', 23'

3.5.2.1.2. Yorum

Hitit metinlerinde altın genellikle GUŠKIN Sümerogramı ile ifade bulmaktadır. Bu kelime, Hurr. *ḫiyari-/ḫiyaruḫḫi* ve Akk. *ḪURĀṢU(M)* sözcükleriyle eşitlenmektedir.[1212]

Altın Hitit toplumunda gümüş ile birlikte zenginlik göstergesiydi. Vergi olarak da toplanan bu metal uluslararası anlaşmalarda da ödeme araçlarından biri olarak kabul ediliyordu. Öte yandan Sigelova, Hititlerin dört farklı kalitede altın kullandıklarını öne

[1212] Biggs vd., **CAD H,** ss. 245-247; Haas, **Materia Magica I,** s. 217; Friedrich, **HWb,** s. 276; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 134; Rüster ve Neu, **HZL**, s. 324.

sürer. Bunlar standart kalite, iyi kalitede altın "GUŠKIN SIG_5" ve bakırla birlikte geçen "GUŠKIN *QADU* URUDU" ile "GUŠKIN SIG_5 *QADU* URUDU"dur.[1213] Yapılan incelemede altının Hitit büyü ritüellerinde sıklıkla başvurulan bir malzeme olduğu ve birden fazla amaçla kullanıldığı anlaşılmıştır. Bu malzeme ile ilgili en sık karşılaşılan uygulama kefaret ve sunu olarak tanrılara sunulmasıdır. Ambazzi ritüelinde kimi metaller ve taşlarla birlikte altın da tanrı Alauvaima'ya, Mamma'ya ve Tarpataşşa'ya kefaret olarak sunulmakta ve akabinde ritüel beyi bu tanrılardan diğer tanrıların önünde kendisi hakkında iyi konuşmalarını istemektedir. Özellikle tanrı Tarpataşşa'ya yapılan sunum sonunda "*Ve o hayat, yaşam gücü, uzun yıllar versin!*"[1214] ifadeleri dikkat çekicidir. Hantitaşşu ritüelinde yine altın kefaret için Güneş tanrısına sunulan malzemeler arasındadır. Hitit kralının yerine geçme ritüelinde hazırlanan *tarpalli-* ile birlikte gönderilen kefaret malzemeleri arasında da 1 şekel (GÍN) altının olduğu görülmektedir.

CTH 419.A KUB 24.5+KUB 9.13+FHL 125(Bo 2300+3167+3048+AO 9411.25) Öy. I 20'-25'[1215]

20 *nu kiš-ʳanʾ* [*t*(*e-ez-zi ka-a*)]-*ša-u̯a ka-a-aš* LUGAL-*uš ŠUM* LUGAL-*UT-TI-ia-u̯*[*a*]-*kán*

21 *ke-e-da-ni* [*te-eḫ-ḫu-un* TÚG LU]GAL-*UT-TI-ia ke-e-da-ni u̯a-aš-ši-ia-nu-un* [(TÚG)]*lu-pa-an-ni-na-u̯a-kán*

22 *ke-e-da-ni ši-ia-n*[*u-u*]*n n*[*u-u̯*]*a* ḪUL-ʳluʾ-*uš* GISKIM-*iš ma-an-ni-*[*i*]*n-ʳkuʾ-u̯a-an-te-eš* MU$^{ḪI.A}$-*uš*

23 *ma-a-an-ni-in-ku-u̯a-an-te-eš* UD$^{ḪI.A}$[-*uš*? *ku-u-un*] ʳše-ekʾ-*tén nu-ʳu̯aʾ ke-e-*[*d*]*a-ni tar-pa-al-li* EGIR-*an*

24 ʳpaʾ-*it-tén nu-za-kán* [UR]U^{LIM} *ar-ḫa* [*pa-iš*]-*ga-at-ta-ri* 1 GÍN [KÙ.BABBAR] 1 GÍN GUŠKIN 1 MA.NA URUDU

25 1 MA.NA NAGGA 1 ʳMAʾ.NA AN.BAR 1 MA.NA A.BÁR *nu A-NA* ^{LÚ}ŠU.DAB [1? ^{LÚ}]SIG_5 *pí-ra-an ne-ia-an-zi*

"Ve şöyle [k(onuşur: İş)]te kral bu(dur.) Ve buna kralın adını [verdim. Ve kralın kıyafetini buna giydirdim. Kralın tacını buna taktım. Ve kötü alamet, kısa yıllar ya da

[1213] Siegelová ve Tsumoto, **Metallurgy in Hittite,** ss. 277-278.
[1214] CTH 39.1 KUB 9.25+KUB 27.67 Ay. IV 40'-41'.
[1215] Metnin tamamının transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Trabazo, **Ritual de Sustitución,** ss. 27-49.

kısa günler: bunu görün! Ve bu *tarpalli*-vekilin arkasından gidin! Ve şehirden çekilsin! 1 şekel [gümüş], 1 şekel altın, 1 mina bakır, 1 mina kalay, 1 mina demir, 1 mina kurşun. Ve savaş tutsağına [1] ast subay teslim ederler."

Yerine geçme ritüeli fragmanında (CTH 448.4.9.A) yeryüzünün güneş tanrısına sunulan kefaret malzemeleri arasında yemek, ballı yağ, süt, şarap, gümüş, altın, lapislazuli, bakır, kalay ve demir vardır. Metne göre bu malzemeler yere fırlatılır ve tanrıya yakarılır:

CTH 448.4.9.A KUB 24.12 Öy. II 20'-30'[1216]

20 [GIM?-*a*]*n-u̯a-kán A-NA* ^{m}*Tu-ut-ḫa-li-ia* ALAM ^{LÚ}GURUŠ

21 [*i-i*]*n-ni-ri la-ap-la*$^{!}$*-pí za-ma-an-kur*

22 [SUD-*an*?] ˹*e*˺*-eš-ta nu-u̯a-ra-at al-u̯a-an-za-aḫ-ḫa-an*

23 [*nu tu-uk*? K]I-*aš* ^{D}UTU-*i* EGIR-*pa ma-ni-ia-aḫ-ḫa-an e-eš-ta*

24 [*ka-a-š*]*a-u̯a-za* EN SISKUR *ŠA* NÍ.TE *tar-pa-al-li-uš*

25 [*A-NA* S]AG.DU EN SISKUR-*kán ku-i-e-eš* SI×SÁ-*an-te-eš*

26 [*ar-kam*?-]*ma-an-na IŠ-TU* KÙ.BABBAR GUŠKIN$^{!}$ $^{NA}_{4}$ZA.GÌN $^{NA}_{4}$GUG

27 NAGGA AN.BAR URUDU Ì.DUG.GA Ì.GIŠ Ì.˹NUN˺ LÀL

28 *ḫu-u-ma-an-da-za pí-eš-ta nu-kán zi-ik* ˹KI˺*-aš* ^{D}UTU-*uš*

29 GAM-*ra-aš-ta* DINGIR^{MEŠ} *ke-e-da-a-aš tar-pa-al-li-uš*

30 *ar-kam-mi-ia ma-ma-an-na-tén ŠA* ^{m}*Tu-ut-ḫa-li-ia-ma-mu*

"[Nasıl] *Tuthaliya* heykeli için GURUŠ-delikanlıdan [ka]ş, kirpik, sakal [çekil]diyse, ve o büyülensin! [Ve sana?, y]eryüzünün güneş tanrısına geri verilmiş olsun! [İş]te, ritüel beyinin/sahibinin vücudunun *tarpalli*-vekili. [Ritüel] beyinin/sahibinin başı için sıralananlar, [hara?]cı/vergiyi gümüşten, altından!, ZA.GÌN-lapislazuli/lacivert taşından, GUG-akikten, kalaydan, demirden, bakırdan, Ì.DUG.GA-güzel kokulu ince bir yağdan, susam/bitkisel yağdan, eritilmiş tereyağından, baldan hepsinden verdi. Ve sen, Yeryüzünün Güneş tanrısı, aşağıdaki tanrılar, bu *tarpalli*-vekilleri (ve) haraçları/vergileri kabul ediniz! *Tuthaliya*'nın"

Son olarak ise yine aynı ritüelde ocağın Zalipura'sına sunulmak üzere gümüş, altın ve terazi (^{GIŠ}ÉRIN ZÍ.BA.NA) alınarak yakarılırdı.

[1216] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Taracha, **Ersetzen und Entsühnen,** ss. 86-95.

İncelediğimiz ritüeller içerisinde yer alan temel atma ritüelinde çeşitli metal ve taşlardan hazırlanan ve temel taşı koyulacağı zaman onun altına bırakılan malzemeler arasında altından yapılan temel taşının da (*šamana-*) olduğu görülmektedir. Altının kullanıldığı bir diğer yapı ritüeli ise CTH 415.A metnidir. Burada da temel taşlarının doldurulduğu çeşitli malzemeler arasında altın geçmektedir.

Altının bir diğer kullanım alanı ise benzetme büyüsüdür. Temel atma ritüelinde altından temel taşı tanrılara sunu olarak bırakıldıktan sonra bu metal ile benzetme büyüsünün yakarıldığı okunmaktadır.

CTH 413.1.B KUB 2.2+48.1 Öy. I 50'-54'[1217]

50' *nu ka-a-ša ša-ma-na-aš kat-ta-an ša-ma-nu-uš* GUŠKIN
51' *nu* GUŠKIN GIM-*an uk-tu-u-ri nam-ma-at pár-ku-i da-aš-šu-ia*
52' *na-at-kán* DINGIR^{MEŠ}*-aš* NÍ.TE-*aš uk-tu-u-ri na-at-kán* DINGIR^{MEŠ}*-aš*
53' *an-tu-uḫ-ša-aš-ša a-aš-šu ke-e-ia-kán* É DINGIR^{LIM} *A-NA* DINGIR^{MEŠ}
54' *uk-tu-u-ri QA-TAM-MA a-aš-šu e-eš-du*
"Ve işte, altından temel taşları temel taşlarının altında(dır.) Ve altın nasıl ölümsüz/ebediyse, daha sonra temiz ve dayanıklıysa ve tanrıların vücudu ölümsüzse ve tanrılar, insanlar için iyiyse, bu tapınak da tanrılar için aynı şekilde ölümsüz/ebedi (ve) iyi olsun!"

Bu benzetme büyüsünde altının arındırma, dayanıklılık ve uzun sürede doğada kalma özelliklerinin tapınağa yüklenmek istendiği açıktır.

Evin kandan arındırılması ritüelinde altının da içinde olduğu çeşitli malzemeler kurban çukurunda karıştırılarak bundan kan tanrısının yapıldığı görülmektedir. Daha sonra ise yerine geçme ritüeli fragmanında ocak tanrısı Zalipura'ya yapıldığı gibi bu ritüelde de kan tanrısının karşısında altın ve çeşitli metaller ile terazinin tutulduğu görülmektedir.

İncelediğimiz metinlerde altının miktarının belirtildiği ritüeller Ambazzi, Hantitaşşu ve Hitit kralının yerine geçme ritüelleridir. Ambazzi ve Hantitaşşu'nun ritüellerinde kullanılan altının az miktarda (*tepu*) olduğu özellikle belirtilirken Hitit kralının yerine geçme ritüelinde ise sunulan malzemeler arasında 1 şekel (GÍN) altın ifadesi geçmektedir.

[1217] Metnin transkripsiyonu için bkz. Groddek, **Hethitische Texte KUB 2**, ss. 9-23.

Altının çıkarıldığı bölge olarak elimizde yalnızca temel atma ritüelinde geçen ve altının *Pirundumeya*[1218] kentinden getirildiğini yazan satır vardır. Ne yazık ki bu kentin lokalizasyonu ile ilgili elimizde yeterli bilgi yoktur. Siegelova, metinlerde altının özellikle savaş ganimeti olarak Amurru, Ugarit ve Alaşiya'dan getirildiğini belirtir.[1219]

Altın ile yapılan eylemlere baktığımızda ise dökmek (*šuḫḫa*-) ve aşağıya fırlatmak (*péššiya*-) fiilleri karşımıza çıkar. Ambazzi ritüelinde altın çeşitli tanrılar için dökülürken yerine geçme ritüeli fragmanında ise yeryüzünün güneş tanrısı için aşağıya fırlatılır.

Son olarak belirtmek gerekir ki incelediğimiz metinlerin neredeyse tamamında sunum sırası olarak gümüş, altın ve lapislazuli kalıbı takip edilmektedir. Yalnızca Hantitaşşu ritüelinde güneş tanrısı için sunulan malzemeler sayılırken gümüş ve altının yer değiştirerek altın, gümüş ve lapislazuli şeklinde bir kullanıldığı görülmüştür.

3.5.2.2. KÙ.GI

3.5.2.2.1. Metin Yerleri

CTH 443	Öy. I 8', Öy. II 41', 46'
CTH 450	KUB 39.41 Öy. 11'
CTH 450	KUB 39.45 Öy. 2', 4'
CTH 450 Fragman 4	KUB 39.21 Ay. IV 7' (2 mine altın ve 2 MA.NA KÙ.GI)
CTH 450.3.A	Öy. 27', 33'
CTH 450.8.A	KUB 30.24 Öy. I 8' (altınla kaplanmış KÙ.GI GAR.RA)
CTH 450.12-13-14.B$_1$	Öy. I 31'

[1218] del Monte ve Tischler, **Die Orts- und Gewässernamen,** s. 315. Hayri Ertem, **Boğazköy Metinlerinde Geçen Coğrafya Adları Dizini,** AÜDTCF Basımevi, Ankara 1973, s. 111.
[1219] Siegelová ve Tsumoto, **Metallurgy in Hittite,** s. 277.

3.5.2.2.2. Yorum

Hitit metinlerinde altın anlamında karşımıza çıkan bir diğer Sümerogram ise KÙ.GI'dir.[1220] Bu terimin, ölüm ritüeli ve Ziplantaviya'nın kefaret ritüelinde geçtiği görülmektedir. Kefaret ritüelinde hazırlanan malzemeler arasında gümüş, altın ve lapislazuli üçlemesine yer verilir. Daha sonra ise hazırlanan gümüş, altın ve taş teraziye konarak güneş tanrısının karşısında 6 kez sallanır. Bunun ardından hem güneş tanrısına hem de Fırtına tanrısına yakarılır.

CTH 443 KBo 15.10+KBo 20.42 Öy. II 43'-45'[1221]

43 [*iš-ḫa-na-aš* ^{D}UTU-]*uš* ^{D}IM-*aš ka-a-ša-aš-ma-aš-ta B*[*E*]-*L*[*U*] *QA-DU* DAM-[*Š*]*U* DUMU^{MEŠ}-*ŠU*

44 [*iš-ḫa-na-aš* ^{D}UT]U-*uš* ^{D}IM-*aš ga-la-an-kán-te-eš* [*e-eš-t*]*e-en nu pa-aḫ-ši*

45 [x-x-x-x-x-*u*]*š an-da li-e ku-it-ki an-ḍa nu ták*-[*š*]*u-la-aš*

"[Kanın Güneş] tanrısı, Fırtına tanrısı! (İşte), (ritüel) b[e]y[i] ile [o]nun eşi, onun çocukları! [Kanın Güne]ş tanrısı, Fırtına tanrısı (siz) hoşnut [olu]nuz ve koruyucu (olunuz!) [x-x-x-x-x-]x (bunun dışında) herhangi bir şeyi asla (korumayınız!) Ve bar[ı]şın …"

Teraziye koyulan altın imgesi ölüm ritüelinin 3. gününde de uygulanan bir davranıştır. Burada yaşlı kadın terazinin bir kefesine gümüş ve taşları koyarken diğer kefesine ise kili koyar. Daha sonra ise cenazenin nakli gerçekleşir ve bu sırada meslektaşı yaşlı kadına altın ve gümüşten kendisine almasını söyler fakat yaşlı kadın onlardan asla almayacağını belirtir. Ve bu konuşma 3 kez tekrarlanır. Ardından yaşlı kadın kili alır ve teraziyi parçalayarak güneş tanrısının karşısında tutar ve ağıt yakar.

Yaşlı kadın litürjisinde de ölüm ritüelinin 3. gününde yapılan davranışlara benzer bir uygulama yapıldığı görülmektedir. Bu metinde yaşlı kadına meslektaşı, gümüş ve altını kendisi için almasını söyler ancak yaşlı kadın onları almadığını kendisi için yalnızca kili aldığını belirtir. Yine ölüm ritüelinin 6. ve 7. günlerinde hem gümüşün hem de altının kullanılmadığı özellikle belirtilmiştir. Yine aynı ritüel

[1220] Friedrich, **HWb,** s. 281; Rüster ve Neu, **HZL,** s. 332.
[1221] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Kassian, **Two Middle Hittite Rituals,** ss. 20-75.

grubunun 12-14. günlerinden birinde gümüş ve altının ölüler evine götürüldüğü okunmaktadır.

Öte yandan GUŠKIN için ölçü birimi olarak şekel (GÍN) kullanılırken KÙ.GI için ise mina (MA.NA) kullanıldığı tespit edilmiştir. Ölüm ritüeli fragmanında (KUB 39.21) ölünün cenaze arabasına koyulmasından sonraki satırlarda 2 mina (MA.NA) altın ve 2 mina gümüş ifadeleri geçmektedir. Fakat metin kırık olduğundan bu malzemelerle ne yapıldığı tam olarak anlaşılamamaktadır.

3.5.2.3. Altından Hayvan Figürleri

3.5.2.3.1. Metin Yerleri

UR.MAH GUŠKIN (altından aslan)

CTH 413.1.A Ay. 7' (1 şekel altından 1 adet aslan 1 UR.MAḪ GUŠKIN *ŠA* 1 GÍN)

CTH 413.1.B Öy. II 7' (1 şekel altından 1 adet aslan 1 UR.MAḪ GUŠKIN *ŠA* 1 GÍN)

3.5.2.3.2. Yorum

İncelediğimiz metinlerde altından hayvan figürü olarak yapılmış malzemenin yalnızca temel atma ritüelinde geçtiği tespit edilmiştir. Metinde ilk sütundan önce ortaya konulan malzemelerden ilki 1 şekel altından yapılmış aslandır. Bu altından aslanın güneş tanrıçasını temsil ettiği ve tanrıçanın yapıyı koruması için icra edilen bir sunum olduğu görüşündeyiz.

3.5.2.4. Altından Vücut Uzuvları

3.5.2.4.1. Metin Yerleri

IGI GUŠKIN GAR.RA (altınla kaplanmış gözler)

CTH 448.4.7 Öy. I 11' (altınla kaplanmış gözler IGI GUŠKIN GAR.RA)

***puriyal* KÙ.GI (altından dudak)**

CTH 450.2.A Öy. II 3' (2 kez geçiyor altından dudak *puriyal* KÙ.GI)

CTH 450.2.B Öy. II 7' (altından dudak *puriyal* KÙ.GI)

***šakuu̯al* KÙ.GI (altından göz kapağı)**

CTH 450.2.A Öy. II 4' (altından göz kapağı *šakuu̯al* KÙ.GI), 59' (altından göz kapağı *šakuu̯al* KÙ.GI)

CTH 450.2.B Öy. II 8' (altından göz kapağı *šakuu̯al* KÙ.GI)

***ŠA* GUŠKIN GÚ (altından boyun)**

CTH 440 Ay. 29'

GUŠKIN ZI (altın ruh)

CTH 404.5 II A Öy. I 18' (altın ruh GUŠKIN ZI)

***laḫanzanaš*$^{\text{MUŠEN}}$ SAG.DU$^{\text{MEŠ}}$-*ŠUNU* KÙ.GI GAR.RA (altınla kaplanmış ördek başı)**

CTH 450.12-13-14.B$_1$ Öy. I 2'

3.5.2.4.2. Yorum

Altından vücut uzuvları başlığı altında ele alacağımız ilk malzeme altından gözlerdir. Bu malzeme kraliyet çifti için yapılan benzetme büyüsü ritüelinde kullanılmıştır. Metne göre, kraliçenin heykeli hazırlanır ve onun kıyafetleri heykele giydirilirdi. Bu sırada verilen detaylardan biri de heykelin gözlerinin altınla kaplanmış olduğudur. Bu heykel, kraliçenin *tarpalli*-si olarak işlev görmüştür. Ancak özellikle gözlerinin altından yapıldığının neden belirtildiği anlaşılamamaktadır.

Öte yandan ölüm ritüelinin ikinci gününde eğer ölen kişi kadın ise o zaman kadının eşyaları getirilir. Ve bu eşyalarla iş bittiğinde kadının dudağının üzerine altından dudak, göz kapaklarının üzerine ise altından göz kapağı yerleştirilirdi. Daha sonra ise ana yemek yani cenaze yemeği yenirdi. Kadının dudaklarının ve göz kapaklarının üzerine altın yerleştirilmesi bir çeşit arındırma olabilir. Ölümlü dünyada söylediği ve gördüğü şeylerin öteki dünyaya gitmemesi için belki de altın bu kötülükleri çeken bir madde olarak kabul ediliyordu. Bu durumda kraliyet çifti için yapılan benzetme büyüsünde kraliçenin *tarpalli*-si olan heykelin gözlerinin altından yapılmasının amacı da ölüm ritüeline benzer şekilde koruma ya da arındırma olabilir.

Haas ise bu davranışın ölüyü kötü göz ve lanetten korumak için yapıldığı kanaatindedir.[1222]

Tanrıça İşhara için yapılan ritüelde uyluk, kemik ve et kesildikten sonra pişirilir ve tanrılara sunulurdu. Bu işlemin hemen ardından gelen satırda altından boyun ifadesi olmasına rağmen metnin bu kısmı kırık olduğundan malzemenin ne şekilde kullanıldığı tam olarak anlaşılamamaktadır.

Altından vücut uzuvları başlığı altına "altından ruhu" da dahil etmek istiyoruz. Yaşlı kadın Maştigga'nın *taknaz da-* ritüelinde kurban çukurunda yeraltı tanrılarına çeşitli sunumlar yapıldıktan sonra "*onun altından ruhu*" ifadesi okunmaktadır. Metnin bu kısmı kırık olmasına rağmen bir önceki uygulamayı inceleyerek kimi tespitlere varmak mümkündür. Burada ölümden kurtarılacak ritüel beyinin ruhunun yeraltına götürülmemesi ve özgür bırakılması için yakarıldığı görülür. Yaşlı kadın bunun için öncelikle *lalaụeša*-nın[1223] da içinde geçtiği bir kurtarma büyüsü yapar.

CTH 404.5 II A KUB 58.79 Öy. I 3'-6'[1224]

3 [(*la-la-ú-e-eš-na-aš* AMA)]-*aš* GU$_4$-*uš ke-e-ʾel ʾ-ụa ŠA* EN SÍSKUR

4 [(ZI-*ŠU* SI-*it le*)]-ˌ*e*ˌ *kar-ap-pa-an* ˌ*ḫar*ˌ-*ti le-e-ma-an*

5 [(ZU$_9^{ḪI.A}$-*uš ḫar-š*)]*i* [(*a*)]*r*$^{?}$-*ḫa-an tar-ni na-an-kán* GE$_6$-*za* KI-*za*

6 [(*ša-ra-a*)] *tar-ni*

"[(Karıncanın anası)] sığır(dır.) Bu ritüel sahibinin [(ruhunu boynuzunla as)]la alıp götürme! Ve asla onu [(dişlerinde tutm)]a! Onu [(öz)]gür bırak! Ve onu kara topraktan [(yukarıya)] çıkar!"

Bunun ardından aynı büyüyü *akuụakuụa*-[1225] olarak adlandırılan hayvan ile uygular. Bir önceki uygulamadan farklı olarak ise ruhun altından olduğu belirtilir.

[1222] Haas, **Materia Magica I,** s. 218.

[1223] *lalaụeša-/lalaụiša-/lalakueša-* "karınca" olarak tercüme edilmektedir. Güterbock, Hitit algısında bu hayvanın uğursuzluğu temsil etmiş olabileceğini ve bu nedenle görüldüğünde üzerine basılarak ezilmesi gerektiğinin (*pašiḫai-*) düşünülmüş olabileceğini öne sürmektedir. Güterbock, **The Song of Ullikummi**, s. 37. Kelimenin anlamı için bkz. Friedrich, **HWb,** s. 126; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 313; Tischler, **HEG L-M,** ss. 21-22; **CHS L-N,** s. 27; Haas, **Materia Magica I,** ss. 494-497; Ertem, **Fauna,** s. 138; Jaan Puhvel, "Spider and Mole in Hittite", **Bono Homini Donum: Essays in Historical Linguistics, in Memory of J. Alexander Kerns,** (Ed. Yoël L. Arbeitman ve Allan R. Bomhard), John Benjamins Publishing House, Amsterdam, 1981, ss. 237-242.

[1224] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Miller, **Kizzuwatna Rituals,** ss. 146-156.

[1225] *akuụa-/akuụakuụa-/akukuụa-* "toprak çukurlarında yaşayan bir hayvan, bok böceği, örümcek, akrep" olarak tercüme edilmektedir. Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 52; Friedrich bu kelimeyi "kurbağa, kara kurbağası" olarak tercüme eder. Friedrich, **HWb,** s. 18; Tischler, **HEG A-K,** ss. 12-13.

Bunun neden özellikle belirtilme ihtiyacı duyulduğu bilinmemektedir. Bize göre altından yapılan ruh, kralın ruhunu temsil ederek onun kötülüklerden arındırılmasına hizmet etmiş olmalıdır.

Son olarak, ölüm ritüelinde ise 30 adet ördek hazırlandığı, bunlardan 5 tanesinin altınla kaplanmış ördek başı, 10 tanesinin kilden ördek, 10 tanesinin de *iyatna*-yününden yapılmış ördek olduğu görülmektedir. Metnin başı kırık olduğu için kalan 5 ördeğin hangi malzemeden hazırlandığı maalesef öğrenilememektedir. Ritüelin devamında çeşitli malzemelerden hazırlanan bu figürlerin canlı ördeklere bağlandığı ve onların 3 kez içeriye alındıkları yazmaktadır. Burada canlı ördeklerin kötülüğü taşıdığı ve onlara bağlanan figürlerin tanrılara sunu olarak verildiği kanaatindeyiz.

3.5.2.5. Altından Kaplar

3.5.2.5.1. Metin Yerleri

DUG KÙ.GI (altın kap)

CTH 450	KUB 39.45 Öy. 8' (1 adet altın kap 1 DUG KÙ.GI)
CTH 450.8.A	KUB 30.24a+34.65+39.35 Öy. I 7-8' (5 şekel ağırlığında gümüş ve altından 5 adet kap 5 DUG$^{\underline{Ḫ}I.A}$ KÙ.BABBAR KÙ.GI *ŠA* 5 GÍN GÍN KI.LÁ.BI), 24-25' (gümüş ve altından kaplar DUG$^{\underline{Ḫ}I.A}$ KÙ.BABBAR KÙ.GI)
CTH 450.8-9.B	KUB 39.37+38 Öy. I 7-8' (5 şekel ağırlığında gümüş ve altından 5 adet kap 5 DUG$^{\underline{Ḫ}I.A}$ KÙ.BABBAR KÙ.GI *ŠA* 5 GÍN GÍN KI.LÁ.BI), KUB 39.36 1'(gümüş ve altından kaplar DUG$^{\underline{Ḫ}I.A}$ KÙ.BABBAR KÙ.GI)

^{DUG}GAL KÙ.GI (altın kupa)

CTH 449	KBo 35.193 Sağ Sütun 2' (1 adet), 6' (1 adet)
CTH 450 Fragman 1 A	Öy. II 11' (altın kupa GAL KÙ.GI), 15' (altın kupa GAL KÙ.GI)
CTH 450 Fragman 1 B	Öy. II 6' (altın kap GAL KÙ.GI), 10' (altın kap GAL KÙ.GI)

CTH 450.2.A Öy. II 57' (altından kupa GAL KÙ.GI)

^{DUG}*ḫuppar*- KÙ.GI (altından *ḫuppar*- kabı)

CTH 450.2.A Öy. II 6' (altından kase *ḫuppar* KÙ.GI)

CTH 450.10.A Öy. I 2' (altından *ḫuppar* KÙ.GI)

CTH 450.10.B Öy. I 2' (altından *ḫuppar* KÙ.GI)

$^{(DUG)}$*aḫrušḫi*- GUŠKIN (altından tütsülük veya buhurdanlık, ıtriyat kabı)

CTH 449 KBo 35.193 Sağ Sütun 2', 3' (altından boş aḫrušḫi-kabı *šannapílin aḫrušḫin* GUŠKIN)

GUŠKIN *laḫanniuš* GAL (altından büyük şişe veya testi)

CTH 449 KBo 35.193 Sağ Sütun 4' (altından büyük şişe veya testi GUŠKIN *laḫanniuš* GAL)

3.5.2.5.2. Yorum

İncelediğimiz metinlerde altından kaplara ölüm ritüeli ve yeraltı tanrıları için yapılan ritüelde başvurulduğu görülmüştür. Özellikle ölüm ritüelinin 8. gününde hazırlanan beş adet gümüş kaptan bir tanesinin altın olduğu ve bunların beş şekel ağırlığında oldukları yazmaktadır. *arda*- kuşlarının ağzına koyulan bu kaplar daha sonra onlardan alınarak parçalanır ve ölüler evine götürülürdü.

Altından kupa ise yeraltı tanrılarına yapılan ritüel ve ölüm ritüelinde karşımıza çıkmaktadır. Yeraltı tanrıları için yapılan ritüelde altından kupanın Ninive kenti İştar'ına sunulduğu görülmektedir. Ölüm ritüeli fragmanında ise ^{LÚ}SAGI.A "saki"nin altından kadehi alarak onu saray nazırına (DUMU.É.GAL) verdiği görülür. Saray nazırı da kadehi ileriye doğru tutar ve altın kadehin içindekini ölü için hazırlanan yatağın önünde duran pişmiş topraktan kadehin içine döker. Daha sonra altın kadehi sakiye geri verir. Pişmiş topraktaki sıvı ise fırtına tanrısı ve Zippalanda'nın fırtına tanrısına içilir.

Altından *huppar*- kabının ölüm ritüelinin 2. ve 10. günlerinde icra edilen uygulamalarda kullanıldığı görülmektedir. Ölüm ritüelinin ikinci gününde saray nazırları ölüye altından *ḫuppar*- kabı verirler. Ardından masa adamları masayı koyarlar ve yemek başlar. Ölüm ritüelinin onuncu gününde de saray nazırının ölünün heykeline verdiği içeceği altından *ḫuppar* kabıyla sunduğu görülmektedir. Burada

ölüye içeceğin sunulduğu kabın özellikle *ḫuppar*- olması şaşırtıcı değildir. Nitekim daha önce ele aldığımız, aile içi anlaşmazlıklara karşı Maştigga ritüelinde yaşlı kadın içine *nitri*- koyduğu suyu kilden *ḫuppar*- kabı ile ritüel beylerine bir arındırma işlemi olarak yıkanmaları için vermekte, evin kandan arındırılması ritüelinde kurban edilen kuzunun kanı yine kilden *ḫuppar*- kabına konularak tanrı heykelinin önüne bırakılmakta, ölüm ritüelinin 2. gününde yakılan ölünün kemiklerinin güzel kokulu ince yağ ile dolu gümüşten *ḫuppar*- kabına konulduğu görülmektedir. Tüm bu örnekler *ḫuppar*- kabının Hitit büyü ritüellerinde sıvı sunumunun önemli bir parçası olduğunu ortaya koyar.

^{DUG}*aḫrušḫi*- "buhurdan veya tütsü kabı, ıtriyat kabı" olarak tercüme edilmektedir.[1226] ^{DUG}*laḫanni*- ise "şişe veya testi, leğen" olarak tanımlanmakta ve Akadça'dan Hitit diline geçtiği görülmektedir. Hitit metinlerinde bu kap yalnızca altın ve gümüş olarak kullanılır.[1227] İncelediğimiz metinlerde altından *aḫrušḫi*- ve *laḫanni*- kaplarının yalnızca yeraltı tanrıları için yapılan ritüelde kullanıldığı tespit edilmiştir. Metinde altından *aḫrušḫi*-nin boş olduğu özellikle belirtilirken *laḫanni*- ile su getirildiği ve kabın büyük olanının kullanıldığı görülmektedir.

3.5.2.6. Altından Ahşap Malzemeler

3.5.2.6.1. Metin Yerleri

^{GIŠ}*tarše*- KÙ.GI (altından tablet, tepsi, masa)

CTH 450.12-13.A	Öy. I 15' (altın ve gümüşle kaplanmış ^{GIŠ}*taršeš* KÙ.GI KÙ.BABBAR GAR.RA)

^{GIŠ}GU.ZA KÙ.GI (altın taht)

CTH 450.8.A	KUB 30.24a+34.65+39.35 Öy. II 15' (altından taht ^{GIŠ}GU.ZA KÙ.GI)
CTH 450.12-13.A	Öy. I 37' (altın taht ^{GIŠ}GU.ZA KÙ.GI), Ay. III 2' (altınla kaplanmış taht ^{GIŠ}GU.ZA KÙ.GI GAR.RA)

[1226] Friedrich, **HWb,** s. 17; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 49; Tischler, **HEG A-K,** s. 5.
[1227] Friedrich, **HWb,** s. 124; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 309; Tischler, **HEG L-M,** ss. 11-12; Güterbock vd., **CHD L-N,** s. 6; Biggs vd., **CAD L,** s. 39.

CTH 450.12-13-14.B$_1$ Öy. II 14' (altınla kaplanmış taht ^{GIŠ}GU.ZA KÙ.GI GAR.RA)

^{GIŠ}*ḫapšalli* KÙ.GI (altın tabure)

CTH 450.8.A KUB 30.24a+34.65+39.35 Öy. II 16' (altından tabure ^{GIŠ}*ḫapšalli* KÙ.GI)

CTH 450.10.C Ay. IV 8' (altından tabure ^{GIŠ}*ḫapšalli* KÙ.GI)

CTH 450.12-13.A Öy. I 38' (altından tabure ^{GIŠ}*ḫapšalli* KÙ.GI)

^{GIŠ}ŠUKUR KÙ.GI (altın mızrak, kargı)

CTH 450 Fragman 16 Sol Sütun 4' (altından mızrak, kargı ^{GIŠ}ŠUKUR KÙ.GI)

^{GIŠ}*ḫatalla*- GUŠKIN (altından topuz, çomak, sopa, baston, şimşek demeti sembolü)

CTH 449 KBo 35.193 Sağ Sütun 7'

3.5.2.6.2. Yorum

"Tablet, tepsi, masa" anlamlarına gelen ^{GIŠ}*tarše*- altın ile kaplanmış olarak kullanılan ahşap malzemelerdendir. Ölüm ritüelinin 12. gününde ölü için hazırlanan heykelin süslenerek çadırın içine götürüldüğü ve ölünün masasına doğru eğildiği görülür. Bu masa önceden getirilmiş olup altın ve gümüşle kaplanmıştır. Sonrasında ise masada 1 adet sığır ve 7 adet koyunun kesildiği görülmektedir. Buradan yola çıkarak ^{GIŠ}*tarše*-nin kurban sehpası gibi işlev gördüğünü söylemek mümkündür.

Altından en fazla kullanılan ahşap malzemeler ölüm ritüelinde geçmektedir. Bunlar arasında en sık başvurulanların altından taht ve tabure olduğu görülür. Ölüm ritüelinin sekizinci gününde ölünün heykeli cenaze arabasından alınarak çadırın içine götürüldüğünde eğer ölen erkek ise o zaman heykel altından tahta, eğer kadınsa altından tabureye oturtulur. Ve bunun ardından ana yemek (*NAPTANU* GAL) başlar. Ritüelin 10. gününde ise heykeli oturtmak için gümüşten taht kullanılırken, eğer ölen kadınsa altından tabure kullanıldığı görülür. Ardından yine ana yemeğin başladığı görülmektedir. Sonrasında ise sırasıyla güneş tanrıçası, fırtına tanrısı, koruyucu tanrı ve yeryüzünün güneş tanrıçasına içilmektedir. Ölüm ritüelinin 12. gününde güneş tanrısına yakarıldıktan sonra yine aynı işlemin yapıldığı ve heykelin altından tahta ölen kadınsa altından tabureye oturtulduğu görülür. Ardından yine ana yemek başlar.

Ritüelin 13. gününde ise ölünün heykelinin sütunun (*kurakki-*) üzerinde yükseltildiği ve altınla kaplanmış tahtın ortasına oturtulduğu okunmaktadır. Daha sonra ise bir sığır ve yedi koyun vurarak kurban edilir ve onun karaciğeri ile kalbi kızartılarak ısırması için ölünün ruhuna verilir.

Altından *ḫatalla-* ise yeraltı tanrıları için yapılan ritüelde karşımıza çıkmaktadır. Metne göre bu malzeme Ninive kenti İştar'ına sunulan ritüel malzemeleri arasında geçmektedir.

3.5.2.7. Altından Bitki Figürleri

3.5.2.7.1. Metin Yerleri

^{GIŠ}HAŠHUR *ŠA* GUŠKIN (altından elma ağacı)

CTH 413.1.A Ay. 29' (4 adet)

CTH 413.1.B Öy. II 33' (4 adet)

3.5.2.7.2. Yorum

Altından yapıldığını tespit edebildiğimiz tek bitki ^{GIŠ}ḪAŠḪUR'dur. Temel atma ritüelinde kapı yapıldıktan sonra kapının içine ritüel için hazırlanan 16 adet elma ağacı konulmaktadır. Bu ağaçlardan 4 tanesinin altından yapıldığı yazmaktadır. Bunların ağırlıkları yani kullanılan altının miktarının ise bilinmediği metinde özellikle belirtilmiştir.

3.5.2.8. Altından Yapı Malzemeleri

3.5.2.8.1. Metin Yerleri

^{GIŠ}IG GUŠKIN (altından kapı)

CTH 413.1.A Ay. 23' (1 şekel altından 1 adet/çift kapı 1 *NU-TUM* ^{GIŠ}IG GUŠKIN *ŠA* 1 GÍN)

CTH 413.1.B Öy. II 27-28' (1 şekel altından 1 adet/çift kapı 1*NU-TUM* ^{GIŠ}IG GUŠKIN *ŠA* 1 GÍN)

GUNNI GUŠKIN (altından ocak)

CTH 413.1.A Ay. 17' (1 şekel altından 1 adet ocak 1 GUNNI GUŠKIN *ŠA* 1 GÍN)

CTH 413.1.B Öy.II 20-21' (1 şekel altından 1 adet ocak 1 GUNNI GUŠKIN *ŠA* 1 GÍN)

ZAG.GAR.RA GUŠKIN (altından sunak)

CTH 413.1.A Ay. 14' (1 şekel altından 1 adet sunak 1 ZAG.GAR.RA GUŠKIN *ŠA* 1 GÍN)

CTH 413.1.B Öy. II 15' (1 şekel altından 1 adet sunak 1 ZAG.GAR.RA GUŠKIN *ŠA* 1 GÌN)

***kurakki-* GUŠKIN (altından sütun)**

CTH 413.1.A Öy. 25' (1 adet)

CTH 413.1.B Öy. I 29' (1 adet)

CTH 413.1.F 6' (1 adet)

***ụallaš* GUŠKIN (altından uyluk şeklinde kazık)**

CTH 413.1.A Öy. 47' (altından 9 adet uyluk şeklinde kazık her biri 1 şekel ağırlığında), Ay. 1' (4 adet uyluk şeklinde kazık bunlardan 1 tanesi altından 1 tanesi gümüşten 4 *ụalluš* ŠÀ 1 *ŠA* GUŠKIN 1 *ŠA* KÙ.BABBAR), 20' (4 adet uyluk şeklinde kazık 1 tanesi altından 1 şekel)

CTH 413.1.B Öy. I 57' (altından 9 adet uyluk şeklinde kazık her biri 1 şekel ağırlığında), 59-60' (4 adet uyluk şeklinde kazık bunlardan 1 tanesi altından 1 tanesi gümüşten 4 *ụalluš* ŠÀ 1 *ŠA* GUŠKIN 1 *ŠA* KÙ.BABBAR), Ay. 24' (4 adet uyluk şeklinde kazık 1 tanesi altından 1 şekel)

***šamanaš* GUŠKIN (altın temel taşı)**

CTH 413.1.A Öy. 20' (1 adet), 35' (gümüş ve altından temel taşları *šamanuš ŠA* KÙ.BABBAR GUŠKIN-*ia*), 41'

CTH 413.1.B Öy. I 22' (gümüş ve altından 1 adet temel taşı 1 *šamanaš* KÙ.BABBAR GUŠKIN), 43' (gümüş ve altından temel

	taşları *šamanuš ŠA* KÙ.BABBAR GUŠKIN-*ia*), 50'(1 adet)
CTH 413.1.F	x+1' (1 adet), 17' (gümüş ve altından temel taşları *šamanuš ŠA* KÙ.BABBAR GUŠKIN-*ia*)
CTH 413.1.G	Öy. I 9

3.5.2.8.2. Yorum

Altından yapı malzemelerinin tıpkı gümüşten yapı malzemelerinde olduğu gibi yalnızca temel atma ritüelinde karşımıza çıktığı görülmüştür. Yaptığımız incelemede dikkatimizi çeken nokta ise kullanılan altının miktarıdır. Kapı, ocak, sunak ve uyluk şeklinde kazık yapımında 1 şekel altın kullanılırken, sütun ve temel taşı yapımında kullanılan altınla ilgili herhangi bir miktarın zikredilmediği görülmektedir. Öte yandan altın ve diğer metaller ile değerli taşlardan yapılmış sütun konulduktan sonra tanrılara seslenilerek bu yapının onlar tarafından inşa edildiği ve korunduğu ritüel metninde belirtilmektedir.

3.5.2.9. Altından Diğer Malzemeler

3.5.2.9.1. Metin Yerleri

ALAM GUŠKIN (altın heykel)

CTH 448.4.9.A	Öy. II 16'

3.5.2.9.2. Yorum

Altından yapılan diğer malzemeler grubuna yalnızca altın heykeli dahil edebildik. Altından heykelin yerine geçme ritüelinde kullanıldığı görülmektedir. Burada kral ya da kraliçenin vekili olarak onları temsil eden heykelin yeryüzünün güneş tanrısına sunulduğu görülür. Metinde "her bir heykel ile" ifadesinden, altından heykelin birden fazla olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca heykel ile birlikte yeryüzünün

güneş tanrıçasına yemek, ballı yağ, süt, şarap, gümüş, altın, lapislazuli, bakır, kalay ve demir fırlatılmaktadır (*peššiya*-). Daha sonra ise şöyle denir;

CTH 448.4.9.A KUB 55.66(+?)KUB 24.12(+)Bo 69/339 Öy. II 20'-24'[1228]

20 [GIM?-*a*]*n-u̯a-kán A-NA* m*Tu-ut-ḫa-li-ia* ALAM LÚGURUŠ

21 [*i-i*]*n-ni-ri la-ap-la*!*-pí za-ma-an-kur*

22 [SUD-*an*?] *ʿe*ˀ*-eš-ta nu-u̯a-ra-at al-u̯a-an-za-aḫ-ḫa-an*

23 [*nu tu-uk*? K]I-*aš* DUTU-*i* EGIR-*pa ma-ni-ia-aḫ-ḫa-an e-eš-ta*

24 [*ka-a-š*]*a-u̯a-za* EN SISKUR *ŠA* NÍ.TE *tar-pa-al-li-uš*

"[Nasıl] *Tuthaliya* heykeli için GURUŠ-delikanlıdan [ka]ş, kirpik, sakal [çekil]diyse, ve o büyülensin! [Ve sana?, Y]eryüzünün Güneş tanrısına geri verilmiş olsun! [İş]te, ritüel beyinin/sahibinin vücudunun *tarpalli*-vekili"

3.5.3. Bakır ve Bakırdan Malzemeler

3.5.3.1. URUDU

3.5.3.1.1. Metin Yerleri

CTH 391.1	Öy. II 61', Ay. III 62', Ay. IV 35'
CTH 401	KBo 34.68 Ay. III 19'
CTH 404.3 C1	7'
CTH 413.1.A	Öy. 3' (1 mine temizlenmiş bakır 1 MA.NA URUDU *dannanu̯ant*-), 5', 8', 39' (bakırı ve tuncu Alaşiya kentindeki Taggata dağından)
CTH 413.1.B	Öy. I x+1' (1 mine temizlenmiş bakır 1 MA.NA URUDU *dannanu̯ant*-), 3', 6', 48' (bakırı ve tuncu Alaşiya kentindeki Taggata dağından)
CTH 413.1.D	Öy. 3' (1 mine temizlenmiş bakır 1 MA.NA URUDU *dannanu̯ant*-), 4', 6'

[1228] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Taracha, **Ersetzen und Entsühnen,** ss. 86-95.

CTH 413.1.G	Öy. I 8' (bakırı ve tuncu Alaşiya kentindeki Taggata dağından)
CTH 416 A	Öy. I 8' (1 adet bakırdan (gökyüzü) URUDU-*ašša*)
CTH 419	Öy. I 4' (1 mina bakır 1 MA.NA URUDU), 24' (1 mina bakır 1 MA.NA URUDU)
CTH 443	Öy. I 9'
CTH 448.4.9.A	Öy. I 9' (1 mina bakır 1 MA.NA URUDU), Öy. II 17', 27', Ay. III 9', 13', 37' (x MA.NA URUDU), Ay. IV x+1'

3.5.3.1.2. Yorum

Hitit metinlerinde bakır madenini tanımlamak için URUDU Sümerogramı kullanılmaktadır. Akk. *ERÛ*, Hit. *kuu̯anna-*, Hatt. *kinau̯ar-* ve Hurr. *kaballi-* olarak da kullanım görmüştür.[1229]

Bakır madeni Hitit büyü ritüellerinde sıklıkla başvurulan önemli madenler arasındadır. Bu malzemenin en fazla kullanım gördüğü metin ise temel atma ritüelidir. Bu ritüelde 1 mina temizlenmiş (*dannanuu̯ant-*) bakırın sütun için yerde açılan çukura konulduğu görülür. Daha sonra bu çukurun çevresine kazıklar konur ve onlar çekiçle vurularak sağlamlaştırılır. Ardından ise benzetme büyüsü uygulanır;

CTH 413.1.A KBo 4.1+ 58.17 Öy. 8'-10'[1230]

8 *ka-a-aš-u̯a ma-aḫ-ḫa-an* URUDU *pa-aḫ-ḫa-aš-nu-u̯a-an-za nam-ma-u̯a-ra-aš*
9 *ke-e-ia-u̯a* É DINGIR^{LIM} *QA-TAM-MA pa-aḫ-ḫa-aš-nu-u̯a-an-da e-eš-du*
10 *nu-u̯a-ra-at-ša-an da-an-ku-u̯a-i ták-ni-i še-er uk-tu-u-ri e-eš-du*
"İşte, bakır nasıl korunuyorsa/muhafaza ediliyorsa, daha sonra ise bu tapınak da aynı şekilde korunmuş/muhafaza edilmiş olsun! Ve o kara toprak üzerinde ölümsüz/ebedi olsun!"

Bakır çeşitli ritüellerde kefaret ve sunu malzemeleri arasında sayılmaktadır. Bu ritüeller Ziplantaviya'nın kefaret ritüeli, Ambazzi ritüeli ve yerine geçme ritüelidir.

[1229] Rüster ve Neu, **HZL,** s. 358; Friedrich, **HWb,** s. 300; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 568; Biggs vd., **CAD E,** ss. 321-323; **ePSD U,** http://psd.museum.upenn.edu/epsd/nepsd-frame.html (01.05.2017); Starke, **Keilschrift-luwischen Nomens,** s. 422.
[1230] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Kellerman, **Rituels de fondation hittites,** ss. 126-137.

Ambazzi ritüelinde tanrılar Alauvaima, Mamma ve Tarpataşşa'ya sunulan ritüel malzemeleri arasında az miktarda bakır ifadesi dikkat çekicidir. Yerine geçme ritüelinde 1 mina bakırın yeryüzünün güneş tanrısı ile aşağıdaki tanrılar için yere fırlatılan malzemeler arasında olduğu görülür. Hitit kralının yerine geçme ritüelinde *tarpalli*- olarak tanrılara sunulan vekil ile birlikte gönderilen malzemeler arasında da bakır bulunur. Metinde, ritüel beyinin başının kefareti için ocak tanrısı Zalipura'ya, nehir kenarının DINGIR.MAḪ'ına ve gökyüzünün güneş tanrısı ile yukarıdaki tanrılara sunulan malzemelerden biri de bakırdır. Gökyüzünün güneş tanrısı ve yukarıdaki tanrılara sunulan malzemelerin asılı olması, yeryüzünün güneş tanrısı ve aşağıdaki tanrılara sunulanların ise yere fırlatılması dikkat çekicidir.

Kraliyet çifti için yapılan ritüelde *ḫurtiyalla*-kabının içerisine demirden ve bakırdan gökyüzü konduğu görülür. Bu malzemelerin kullanım amacı ile ilgili kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Ancak bunların kralın hayatta kalması ve kötülükten arınmasına hizmet ettiği düşünülebilir.

Kimi ritüellerde bakırın miktarının belirtildiği görülmüştür. Ambazzi ve Ziplantaviya'nın kefaret ritüelinde bakır madeni, az miktarda kullanılırken, Hitit kralının yerine geçme ritüeli, temel atma ritüeli ve yine yerine geçme ritüeli fragmanında ise 1 mina ölçüsünde kullanıldığı okunmaktadır.

Öte yandan kan dökme için Maştigga ritüelinde "yalan yere yemini bakırın içine (*li-in-ga-uš* URUDU-*aš an-da)*" ifadesi geçmektedir fakat bu ifadenin bağlamı metin kırık olduğu için anlaşılamamaktadır.

Son olarak incelediğimiz metinlerden temel atma ritüelinde bakırın getirildiği bölge olarak Alaşiya kentindeki Taggata dağının adının geçtiği görülür.

3.5.3.2. ***kuu̯anna-***

3.5.3.2.1. Metin Yerleri

CTH 398 Ay. III 18'

3.5.3.2.2. Yorum

kuu̯anna-nın Hitit metinlerinde hem bir taş hem de bakır anlamına geldiğini taşlar bölümünde tartışmıştık. (Bkz. 3.3.9. $^{NA}{}_4$*ku(u̯a)nna(n)-*/$^{NA}{}_4$*kunnan-*) *kuu̯anna*-nın bakır anlamında kullanımına yalnızca kâhin Huvarlu ritüelinde rastlanmıştır. Bu ritüelde kral ve kraliçenin ritüel için inşa edilen kapıdan geçerek arındıkları ve bu esnada bakırın alındığı okunmaktadır. Ardından ise kötülüğün tekrar ritüel beyini bulmaması için tanrılara yakarıldığı görülür.

3.5.3.3. Bakırdan Hayvan Figürleri

3.5.3.3.1. Metin Yerleri

KA$_5$.A URUDU (bakırdan tilki, tilkiyle benzerliği olan bir fal kuşu, yarasa)

CTH 413.1.A Ay. 27' (2 adet)

CTH 413.1.B Öy. II 31' (2 adet)

3.5.3.3.2. Yorum

Bakırdan hayvan figürleri incelediğimiz metinlerde yok denecek kadar az kullanılmıştır. Yapı ritüelinde geçtiğini tespit ettiğimiz KA$_5$.A Sümerogramı "tilki" olarak tercüme edilmekte ve Akk. *ŠĒLIBU* ile eşitlenmektedir.[1231] Ünal, bu kelime için "tilki ile benzerliği olan bir fal kuşu, yarasa" tercümesini önermektedir.[1232] Yapı ritüelinde kapının içine koyulan malzemeler arasında 2 adet bakırdan tilki geçtiği görülür. Bunların ağırlıklarının belli olmadığı ise özellikle belirtilmiştir. Öte yandan tilkinin tunçtan yapılarak bir yabancının kraliyet çiftine karşı suç işlemesi durumunda icra edilen ritüelde geçtiği görülmektedir. İncelediğimiz büyü ritüeli metinlerinde canlı tilkinin hiç kullanılmadığı tespit edilmiştir.[1233]

[1231] Friedrich, **HWb,** s. 279; Rüster ve Neu, **HZL,** s. 329; Biggs vd., **CAD Š/2,** ss. 268-270; **ePSD K,** http://psd.museum.upenn.edu/epsd/nepsd-frame.html (01.05.2017)

[1232] Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 247.

[1233] Tilkinin Hitit büyü ritüellerinde farklı kullanımları için bkz. Haas, **Materia Magica I,** ss. 465-466. Tilki, Hitit metinlerinde Telipinu'nun Hurrili istilacılar için başvurduğu bir metafor olarak da karşımızı çıkmakta ve "zeki düşmanı" temsil etmektedir. Harry A. Hoffner, **Letters from the Hittite Kingdom,**

3.5.3.4. Bakırdan Kaplar

3.5.3.4.1. Metin Yerleri

^{DUG}GAL URUDU (bakırdan kupa)

CTH 409.2 1 A Öy. I 22' (1 adet)

^{URUDU}*kukulla*- (bakırdan ölçü kabı)

CTH 409.2 1 A Öy. I 29' (balmumuyla GAB.LÀL)

^{URUDU}*ŭaršini*- (bakır su testisi)

CTH 399 A Öy. I 10' (9 adet)

^{URUDU}NAG (içki kabı)

CTH 391.1 Öy. II 58', Ay. IV 26'

CTH 446 Ay. III 40', 47' (1 adet), Ay. IV 7, 24'

^{URUDU}KA×PA (bakırdan bir alet veya kap)

CTH 446 Ay. IV 43'

3.5.3.4.2. Yorum

Bakırdan ya da URUDU belirteci ile geçen kaplar altın ve gümüşten yapılanlara nazaran daha çeşitlidir.

Bakırdan kupa, yalnızca Tunnaviya ritüelinde geçmekle birlikte tanrılara sunulan malzemeler arasındadır. Bakırdan kupanın tespit edebildiğimiz herhangi özel bir kullanımı yoktur.

^{URUDU}*kukulla*- incelediğimiz segment kategorilerinde ilk kez geçen ve bakır belirteci ile yazılan bir malzemedir. *kugulla-/kukulla-/kukkula-/kukkulla-/kugulkula-* olarak oldukça farklı şekillerde yazılan bu kap, "bir ölçü kabı, topak, yuvarlak parça ve tuz kabı" olarak tercüme edilmektedir.[1234] Bu kaba Tunnaviya'nın *taknaz da-* ritüelinde rastlanmaktadır. Metinde hemen ardından balmumu sözcüğünün

(Ed. Gary M. Beckman), SBL, Atlanta, 2009, s. 77. Tilki ve aslan metaforları için bkz. Clélia Mora ve Mauro Giorgieri, **Le Lettere tra i re ittitie i re assiri ritrovate a Ḫattuša,** HANE/M, Cilt: 7, S.A.R.G.O.N, Padova, 2004, s. 57, 66, 71.

[1234] Benjamin Schwartz, "The Hittite and Luwian Ritual of Zarpiya of Kezzuwatna", **JAOS,** Cilt: 58, Sayı: 2, AOS, 1938, s. 346; Friedrich, **HWb,** s. 115; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 288; Tischler, **HEG I-K,** s. 617.

kullanılması kabın balmumundan yapılmış ya da onunla doldurulmuş olabileceğini düşündürmektedir.

URUDU*ṷaršini*-'yi Ünal, kesin olmamakla birlikte "su testisi" olarak tercüme etmektedir.[1235] Bu kabın Yarri'nin kirliliğe karşı ritüelinde 9 adet kullanıldığı görülmektedir. Metinde ritüel malzemeleri arasında sayılan bu kabın ne şekilde kullanıldığı hakkında ne yazık ki bilgi yoktur.

URUDUNAG "metalden, bakırdan içki kabı" olarak tercüme edilmekte ve Sümerce NAG "içmek" fiilinden gelmektedir.[1236] İncelediğimiz metinlerde Ambazzi ritüeli ve evin kandan arındırılması ritüelinde geçtiği tespit edilmiştir. Ambazzi ritüelinde tanrı Alauvaima için kurban edilen keçinin bir uzvunun (tablet kırık olduğu için okunamıyor) bu kabın içinde pişirildiği okunmaktadır (*zanu*-). Metnin devamında bu kez tanrı Tarpataşşa'ya kurban edilen tekenin başının yarısının (SAG.DU) ve göğsünün (UZUGABA) bu kabın içinde pişirildiği belirtilmektedir. Bu işlemin ardından ise tanrı için yenilip içildiği yazar. Evin kandan arındırılması ritüelinde NAG, "içki" anlamında kullanılmıştır. Ateşte kızartılan kuşlar ile birlikte bira kabındaki (DUG KA.GAG.A) içki ve 4 adet içki kamışı (A.DA.GUR) tanrıların önüne bırakılır. Daha sonra ise çeşitli tahıllar ve yiyecekler ile birlikte bu içkinin tanrılara sunulduğu görülür. Bu işlem ritüelin birinci gününün son uygulamasıdır. Ritüel tabletinin arka yüzünde de benzer bir işlem yapıldığı görülür ve bu kez tanrılara içki sunulduktan sonra onlar sırasıyla evin arındırılması için yardıma çağrılır. Bu metinde dikkat çeken en önemli nokta NAG kelimesinin devamlı surette DUG KA.GAG.A kabıyla birlikte kullanılmış olmasıdır.

URUDUKA×PA "bakırdan bir alet veya kap" olarak tercüme edilmekte[1237] ve yalnızca evin kandan arındırılması ritüelinde kullanıldığı görülmektedir. Metinde KA×PA'nın ritüel malzemelerini taşımak için bir kap olarak kullanım gördüğü anlaşılmaktadır. Ritüel sona erdiğinde kâhin, hazırlanan malzemeleri ve tanrı figürlerini KA×PA'nın içine koyar ve onları bozkıra götürerek evi kandan arındırmaları için ANUNNAKİ'lerden yardım ister.

[1235] Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 585.
[1236] Friedrich, **HWb,** s. 287; Rüster ve Neu, **HZL,** s. 339; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 363; **ePSD N,** http://psd.museum.upenn.edu/epsd/nepsd-frame.html (01.05.2017)
[1237] Rüster ve Neu, **HZL,** s. 328; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 246.

3.5.3.5. Bakırdan Takı Malzemeleri

3.5.3.5.1. Metin yerleri

^{URUDU}*šepikkušta*- (saç tokası,iğne, broş)

CTH 412.4.1 Öy. 6'(iki kez geçiyor)

^{URUDU}ZI.KIN.BAR (toka, iğne)

CTH 448 KBo 58.18 5'

CTH 448.4.1.b.A Ay. IV 23'

CTH 448.4.1.b.G (Kopya metin) 7'

3.5.3.5.2. Yorum

^{URUDU}*šepikušta-/šipikkušta-/šapikkušta*- "saç tokası, toka, iğne, broş, sivri uçlu yazı kalemi" anlamlarına gelmekte ve Süm. ^{URUDU}ZI.KIN.BAR ile eşitlenmektedir.[1238] Bu malzeme yalnızca Zuvi ritüelinde kullanılmıştır. Metne göre ritüel uygulayıcısı bir saç tokası alır ve onu bağlar (*ḫamenk*-). Burada yaşlı kadının bağlama büyüsü yapmış olabileceğini düşünsek de metin kırık olduğundan bu uygulamanın yapılma amacı anlaşılamamaktadır.

^{URUDU}*šepikkušta*- ile eşitlenen ^{URUDU}ZI.KIN.BAR[1239] ise büyük kral Tuthaliya'nın yerine geçme ritüelinde kullanılmıştır. Ritüelde kralın tüm günahları için *tarpalli*-vekiller verildiği esnada iğnenin ucunun (*šarpa*-) sarıldığı görülür. Bir çeşit bağlama büyüsü olduğunu düşündüğümüz bu uygulamanın hemen ardından ise yeryüzünün güneş tanrıçasına seslenilerek *tarpalli*-vekilleri fark etmesi istenir. ZI.KIN.BAR'ın bu kullanımı yukarıda *šepikkušta*-nın bağlama büyüsünde kullanılmış olduğu görüşümüzü destekler niteliktedir.

CTH 448.4.1.b.A KUB 42.94+HHT 80 Ay. IV 21'-25'[1240]

21' [*a-pí-e-d*]*a-aš ŠA* [(LUGAL ḪUL-*lu-u-u̯a-aš ḫu-u-ma*)-*an-da-aš u̯a-aš-du-la-aš*]

[1238] Friedrich, **HWb,** s. 190; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** ss. 475-476; Güterbock vd., **CHD Š/3,** ss. 397-398; Tischler, **HEG S/2,** ss. 995-997; Beckman, **Hittite Birth Rituals,** ss. 63-65.
[1239] Friedrich, **HWb,** s. 301; Rüster ve Neu, **HZL,** s. 361; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 606; Jakob-Rost, s. 65.
[1240] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Taracha, **Ersetzen und Entsühnen,** ss. 34-37, 48-53.

22' [*pí-di* (*k*)]*u-u-uš* [(*tar-pal-li-uš ti-it-ta-nu-um-m*)*e-en* . . .]

23' [*nu-kán*? ^{URUD}]^{U}ZI.[KIN.BAR-*aš* ^{G}(^{IŠ}*šar-pa-az-za še-ku-ú-e-en n*)*u-u̯a-za zi-ik*]

24' [*ták-na-aš*] ^{D}[UTU-*uš ku-u-*(*uš tar-pal-li-uš ša-a-ak an-za-a-aš*)*-ma-u̯a-za*]

25' [*le-*]*ʿe ʾ š*[*a-ak-*(*ti*)]

"Her biri için, [(kralın kötü tü)m günahlarının] yerine (b)]u [(*tarpalli*-vekilleri koyuyor)uz. . . .] [Ve bu esnada?] ZI.[KIN.BAR-toka/iğnenin (*šarpa*-tırmık/sivri uç/iğne ucunu sararız. V)e sen,] [Yeryüzünün] [Güneş tanrısı b(u *tarpalli*-vekilleri fark et! Bizi) ise [as]la f[ark et(me!)]"

3.5.3.6. Bakırdan Yapı Malzemeleri

3.5.3.6.1. Metin Yerleri

GAG URUDU (bakırdan kazık)

CTH 404.1 I A	Ay. III 44' (7 adet), 46' (7 adet)
CTH 404.1 II A	Öy. II 54' (7 adet)
CTH 404.1 II C_2	Ay. III 7' (7 adet), 11' (7 adet)
CTH 404.1 II D_3	6' (7 adet), 9' (7 adet URUDU işareti kullanılmamış)
CTH 404.1 II G	4' (URUDU işareti okunmuyor.7 adet)
CTH 413.1.B	Ay. IV 7'(30 adet her biri 1 şekel ağırlığında bakırdan 30 ^{GIŠ}GAG$^{Ḫ.A}$ URUDU 1 GÍN TA.ÀM)
CTH 449	KUB 58.85 Ay. IV 3'

ZAG.GAR.RA URUDU (bakırdan sunak)

CTH 413.1.A	Ay. 16' (1 adet)
CTH 413.1.B	Öy. II 17' (1 adet)

***kurakki*- URUDU (bakırdan sütun)**

CTH 413.1.A	Öy. 27' (1 adet)
CTH 413.1.B	Öy. I 31' (1 adet)
CTH 413.1.F	8' (1 adet)

***šamanaš* URUDU (bakır temel taşı)**

CTH 413.1.A	Öy. 22' (1 adet)
CTH 413.1.B	Öy. I 24' (1 adet)

CTH 413.1.E Ay. 6'

CTH 413.1.F 3'

3.5.3.6.2. Yorum

Bakırdan yapı malzemeleri arasında en geniş kullanıma sahip olanı bakırdan kazıklardır. Bu malzeme, Maştigga'nın aile içi anlaşmazlıklara karşı ritüelinde, temel atma ritüelinde ve yeraltı tanrılarına yapılan ritüelde geçmektedir.

Yaşlı kadın Maştigga tarafından icra edilen ritüelde bakırdan kazıkların kötü sözleri temsil ederek kötülüğü taşıyan bir malzeme olduğu görülmüştür. Metne göre yaşlı kadın 7 adet bakır kazık alır. Daha sonra tatlı kalın ekmek ile peyniri güneş tanrıçası için parçalar ve şarap libasyonu yapar. Ardından ise 7 adet bakırdan kazığı alır ve onları yere çakarak (*tekán tarmai-*) şöyle der;

CTH 404.1.I.A KBo 39.8 Ay. III 48'[1241]

48 [(*tar-m*)]*a-a-an-u̯a-ra-at e-eš-*ˈ*tu*ˀ [(KA×)]U-*it* EME-*it*(c. AŠ) ˹^{D}˺[(UTU-*i kat-ta-an*)]

"Bunlar [(ağız)]la dille Güneş Tanrıçası için aşağıya çakılsın!"

Temel atma ritüelinde ise *zilipuri*-adamlarının aldığı malzemeler arasında her biri 1 şekel bakırdan 30 adet kazık vardır.

Bakırdan yapı malzemeleri içinde yer alan sunak, sütun ve temel taşının temel atma ritüelinde hazırlandığı görülmektedir. Altın ve gümüşten yapıldıklarında çoğu zaman ölçüleri verilen bu malzemelerin bakırdan yapıldıklarında herhangi bir ölçü biriminin kullanılmamış olması dikkat çekicidir.

3.5.3.7. Bakırdan Aletler

3.5.3.7.1. Metin Yerleri

<u>GÍR URUDU TUR (küçük bakırdan hançer)</u>

CTH 411.A Ay. III 5' (1 adet bakır küçük bıçak 1 GÍR URUDU TUR)

[1241] Metnin tamamının transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Miller, **Kizzuwatna Rituals,** ss. 61-107.

^{URUDU}*turi*- (bakır mızrak)

CTH 398 Öy. I 69' (bakırdan mızrak ^{GIŠ}*turi- kuu̯anna-*)

CTH 404.1 I A Öy.I A 10'

CTH 404.1 I B Öy. I 9'

^{URUDU}*atešša* (bakır balta, çapa)

CTH 446 Öy. I 24'

^{URUDU}*PA-A-ŠU* GAL (büyük balta)

CTH 399 A Öy. I 8' (2 adet)

^{URUDU}*tekán* (bakır çapa, kürek)

CTH 404.1 I A Öy. I 9'

^{URUDU}AL (kazma)

CTH 446 Öy. I 5', 6'

^{URUDU}MAR (kürek)

CTH 404.1 I B Öy. I 9'

CTH 446 Öy. I 5', 6'

^{URUDU}*gullubi*- (tarlanın hazırlanmasında kullanılan bir alet)

CTH 446 Öy. I 5', 8'

^{URUDU}*šartal*- (mala, spatula)

CTH 413.2.A Ay. IV 11' (1 adet)

CTH 413.2.B KBo 46.15 10' (1 adet)

^{URUDU}*kakkari*- (bakırdan bir alet, disk)

CTH 413.2.A Ay. IV 3' (1 adet)

CTH 413.2.B KBo 46.15 4'

^{URUDU}*ŠAGARŪ* (maşa, kıskaç, kerpeten)

CTH 409.4 2 A Ay. IV 19', 20'

CTH 412.1.1 Öy. I 7' (1 adet)

^{URUDU}*šiu̯al*- (insanları kör etmeye yarayan alet, şiş, hançer)

CTH 413.2.A Ay. IV 11' (1 adet *daššu*-güçlü, sağlam ve 1 adet ince/düz *šiu̯al* 1 *šiu̯an* SIG)

CTH 413.2.B KBo 46.15 10'(1 adet *daššu*-güçlü, sağlam ve 1 adet ince/düz *šiu̯al* 1 *šiu̯an* SIG), HFAC 3'(1 adet *daššu*-güçlü, sağlam)

***TU-PU-Ú* URUDU (bakırdan bir alet)**

CTH 413.1.B Ay. IV 9'(1 şekel ağırlığında 1 adet bakırdan alet 1 *TU-PU-Ú* URUDU 1 GÍN TA.ÀM)

3.5.3.7.2. Yorum

Hitit büyü ritüellerinde çeşitli bakırdan aletlerin kullanıldığı görülmektedir. Listedeki ilk malzeme olan bakırdan küçük bıçak Uruvanda'nın büyü ritüelinde kralın başı için sunulan kefaret malzemeleri arasındadır.

"Mızrak" anlamına gelen ^{URUDU}*turi-*, Huvarlu ritüelinde uğursuz sözleri dışarıya gönderen bir malzeme olarak kullanılmıştır. Ritüelde yaşlı kadın içinde çeşitli yün, tohum ve ekmeklerin bulunduğu sepeti kraliyet çiftinin üzerinde ve sarayın içinde 3 kez sallayarak şöyle der;

CTH 398 KBo 4.2 Öy. I 66'-70'[1242]

66 *ka-a-ša-u̯a ŠA* ^{D}IM LÚ^{MEŠ} ^{GIŠ}GIDRU *u-u̯a-an-te-eš$_{17}$ nu-u̯a-kán ku-it ku-it*

67 *kal-la-ar i-da-a-lu ut-tar ke-e-da-ni* É-*ri an-da*

68 *nu-u̯a-ra-at-kán pa-ra-a šu-u-u̯a-an-du nu-u̯a-kán i-da-a-lu ud-da-a-ar*

69 *pa-ra-a pé-e-da-an-du nu-u̯a-az* ^{GIŠ}*tu-u-ri-in ku-u̯a-an-na-na-aš da-an-du*

70 *nu-u̯a-kán kal-la-ar ut-tar pa-ra-a šu-u-u̯a-an-du*

"Bakın, Fırtına Tanrısı'nın asa adamları/habercileri geldi. Ve hangi uğursuzluk, kötü söz bu sarayın içindeyse, onları dışarıya atsınlar ve kötü sözleri dışarıya götürsünler! Ve kendilerine bakırdan bir mızrak alsınlar ve (bununla) uğursuz sözleri dışarıya çıkartsınlar!"

Buna ek olarak, bakır mızrağın aile içi anlaşmazlıklara karşı Maştigga ritüelinde de ritüel malzemeleri arasında geçtiği görülür.

^{URUDU}*ateš-/ateššа-* "balta, çapa" anlamlarına gelir.[1243] Bu malzemenin evin kandan arındırılması ritüelinde arındırma büyüsü için kapının önündeki kamışın kesilmesinde kullanıldığı okunur.

[1242] Metnin tamamının transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Bawanypeck, **Die Rituale der Auguren,** ss. 21-37.

[1243] Friedrich, **HWb,** s. 38; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 96; **HEG A-K,** s. 94; Haas, **Materia Magica II,** s. 726; Rieken, **Nominalen Stammbildung**, ss. 192-196.

CTH 446 KUB 7.41+KBo 10.45+KUB 41.8+KUB 12.56 Öy. I 24'-27'[1244]

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-ḫa kar-aš-zi nu ki-iš-ša-an me-ma-i ku-u-un-u̯a* [(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-ḫar QA-TAM-MA kar-aš-du na-at* EGIR-*pa le*[(*-e ú-iz-zi*)]

"Ve o aynı esnada öne doğru gider. Kapının önündeki kamışı baltayla kesip koparır ve şunları söyler: Bu kesip koparılan kamış nasıl birleşmezse bu kötü kan da aynı şekilde kesilsin ve o hiçbir şekilde tekrar gelmesin!"

Öte yandan Lallupiyalı Yarri'nin kirliliğe karşı ritüelinde tanrılara sunulacak malzemeler arasında 2 adet büyük bakır balta geçmektedir.

URUDUAL (Bkz. 3.4.5.5.), URUDUMAR (Bkz. 3.4.5.6.) ve URUDU*gullubi-* evin kandan arındırılması ritüelinde birlikte kullanılmaktadır. URUDU*gullubi-* "tarlanın hazırlanmasında kullanılan bir alet, orak, tırpan" olarak tercüme edilir.[1245] Evin kandan arındırılması ritüelinin başlangıcında kâhin şafak vaktinde evi açar ve içeriye girer. Daha sonra ise AL, MAR ve *gullupi-* alır. AL-kazma ile yeri kazar, MAR-kürek ile kazdığı çukuru doldurur. *gullupi-* ile ise ne yaptığı metin kırık olduğundan anlaşılamamaktadır. Kahin, evin dört köşesine de aynı işlemi uygular ve her bir çukurun yanına ocak yaptıktan sonra şöyle der;

CTH 446 KUB 7.41+KBo 10.45+KUB 41.8+KUB 12.56 Öy. I 25'-27'[1246]

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-u̯a-ni ki-i* É-*ir ku-u̯a-at tuḫ-ḫa-it-t*[*a*

11 *ša-ra-a ne-pí-ši ku-u̯a-at ša-ku-eš-ki-iz*[*-zi*]

"Ve şöyle der: Yerin Güneş Tanrısı bu sözleri ele alıyoruz. Bu ev neden acı çekiyor (ve) neden yukarıya gökyüzüne bakıyor?"

šartal-, *šiu̯al-* ve *TU-PU-Ú* ise temel atma ritüelinde geçen malzemeler arasındadır. Fakat bunların kullanım amaçları ile ilgili metinden herhangi bir çıkarım yapmak mümkün görünmemektedir.

[1244] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Collins, **Purifying A House**, ss. 168-171; Erbaşı, **Hititlerde Öteki Kurban ve Büyü,** ss. 378-441.

[1245] Friedrich, **HWb,** s. 116; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 292; Tischler, **HEG I-K,** s. 630.

[1246] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Collins, **Purifying A House**, ss. 168-171; Erbaşı, **Hititlerde Öteki Kurban ve Büyü,** ss. 378-441.

Tunnaviya'nın *taknaz da-* ritüelinde ve Zuvi ritüelinde geçen *ŠAGARU* ise tunçtan malzemeler içinde incelenmiştir. (Bkz. 3.5.3.7.)

3.5.4. Tunç ve Tunçtan Malzemeler

3.5.4.1. ZABAR

3.5.4.1.1. Metin Yerleri

CTH 391.1	Öy. II 61', Ay. III 63', Ay. IV 35'
CTH 404.5 II D	6'
CTH 413.1.A	Öy. 39' (bakırı ve tuncu Alaşiya kentindeki Taggata dağından)
CTH 413.1.B	Öy. I 48' (bakırı ve tuncu Alaşiya kentindeki Taggata dağından)
CTH 413.1.G	Öy. I 8' (bakırı ve tuncu Alaşiya kentindeki Taggata dağından)
CTH 413.2.A	Ay. IV 12', 13' (1 adet tunç balta 1 *PAŠU* ZABAR)
CTH 413.2.B	KBo 46.15 11', HFAC 1', 4'
CTH 415 A	Öy. II 35'
CTH 415 B	Öy. II 35'
CTH 448.2.2.2	Ay. 6'

3.5.4.1.2. Yorum

Hitit metinlerinde ZABAR Sümerogramı ile karşılık bulan ve Akk. *SİPARRU* ile eşitlenen tunç,[1247] ritüel metinlerinde bakıra kıyasla daha nadir görülen bir metaldir. Haas ZABAR Sümerogramını Hit. *parkui-* "temiz" sözcüğü ile eşitlemek ister.[1248]

Tunçtan hazırlanan ritüel malzemelerinin diğer metallerden hazırlananların aksine çoğu zaman pratik değil sembolik bir işleve sahip olduğu görülür. Tunç, Hitit

[1247] Friedrich, **HWb,** s. 300; Rüster ve Neu, **HZL,** s. 360; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 599; Biggs vd., **CAD S,** ss. 296-298; **ePSD Z,** http://psd.museum.upenn.edu/epsd/nepsd-frame.html (01.05.2017).
[1248] Haas, **Materia Magica I,** s. 223.

kültüründeki etkisini 13. yüzyıla kadar sürdürmüştür. Fakat bu tarihten itibaren demir ön plana çıkmış ve Hitit metalurjisini etkisi altına almıştır.[1249]

İncelediğimiz ritüel metinlerinde bu metalin tanrılara sunu malzemesi olarak verildiği görülmektedir. Ambazzi ritüelinde tanrı Alauvaima, Mamma ve Tarpataşşa için diğer malzemeler ile birlikte dökülenler (*šuḫḫa-*) arasında tunç da vardır. Maştigga'nın *taknaz da-* ritüelinde ise kurban çukuruna tunç konulduğu görülür.

Tuncun tedarik edildiği yer ile ilgili en net bilgi temel atma ritüelinde görülmektedir. Metinde tuncun ve bakırın Alaşiya kentindeki Taggata dağından getirildiği açıkça belirtilmiştir. Öte yandan bu metal ile ilgili metinlerde ölçü birimi olarak az miktarda (*tepu*) ve şekel ifadeleri geçmektedir. Temel atma ritüelinde ise 1 adet tunçtan balta kullanıldığı anlaşılmakta ancak metin kırık olduğu için bu baltanın ne gibi bir işleve sahip olduğu anlaşılamamaktadır.

3.5.4.2. Tunçtan Hayvan Figürleri

3.5.4.2.1. Metin Yerleri

KA$_5$.A ZABAR (tunçtan tilki, tilkiyle benzerliği olan bir fal kuşu, yarasa)

CTH 418 Ay. III 40'

GUD ZABAR (tunçtan sığır)

CTH 415 A Öy. II 52' (1 adet)

3.5.4.2.2. Yorum

Temel atma ritüelinde kapının iç tarafına bakırdan tilki figürünün konulduğunu görmüştük. Bir yabancının kraliyet çiftine karşı işlediği suç için icra edilen ritüelde ise bu kez karşımıza tunçtan tilki figürü çıkmaktadır. Metin fazlasıyla kırık olduğundan bu malzemenin ne şekilde kullanıldığı anlaşılamamakla birlikte önceki satırlarda geçen ocak ifadesini baz alarak onun ocağın önüne koyulduğu çıkarımı yapılabilir.

[1249] Siegelová ve Tsumoto, **Metallurgy in Hittite,** ss. 279-280.

Yapı ritüelinde yapının dört köşesindeki sütunların her birinin altına tunçtan heykel, tunçtan sığır ve tunçtan kapak koyulduğu görülür. Burada sığırların yapıyı korumaları için tanrılara sunulan adak malzemeleri arasında olduğu düşünülebilir.

3.5.4.3. Tunçtan Uzuvlar

3.5.4.3.1. Metin Yerleri

***pártaṷar-* ZABAR (tunçtan kanat)**

CTH 415 A Öy. II 50' (1 mina tunçtan kanat)

***keššar* ZABAR (tunçtan el)**

CTH 413.2.B KBo 46.15 7' (tunçtan 1 adet el 1 *kiššariš* ZABAR)

3.5.4.3.2. Yorum

^{UZU}*partaṷar-/partaṷa-* "kanat, kanat tüyü" anlamlarına gelmekte ve Akk. *ABRU* ile eşitlenmektedir.[1250] Tunçtan kanat yalnızca yapı ritüelinde geçmektedir. ^{D}NIN.É.MU.UN.DÙ-evin adına yapıldığı hanım/sahibe için 1 adet tunçtan heykel, 1 adet tunçtan sığır ve 1 mina tunçtan kanatları olan bir hayvanın (kuş?) sütunların altına yerleştirildiği okunmaktadır. Burada tunçtan kanadın diğer tunçtan malzemeler ile birlikte evin hanımının kefaret malzemesi olarak tanrılara sunulduğu anlaşılmaktadır.

^{UZU}*keššar-/keššara-/kiššer-* "el, ayak (hayvanlar için), pençe" anlamlarına gelmekte ve Akk. *QĀTU* ile eşitlenmektedir.[1251] İncelediğimiz metinlerde tunçtan el figürünün yalnızca temel atma ritüelinin malzemeleri arasında sayıldığı tespit edilmiştir. Ancak metinde bu malzemenin ne şekilde kullanıldığı ile ilgili herhangi bir bilgi maalesef bulunmamaktadır.

[1250] Friedrich, **HWb,** s. 164; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 405; Tischler, **HEG P,** ss. 508-509; Güterbock vd., **CHD P 1-3,** ss. 198-199; Biggs vd., **CAD A,** s. 64.
[1251] Friedrich, **HWb,** s. 108; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 275; Tischler, **HEG I-K,** ss. 558-563; Biggs vd., **CAD Q,** ss. 183-198.

3.5.4.4. Tunçtan Kaplar

3.5.4.4.1. Metin Yerleri

^{DUG}GAL ZABAR (tunçtan kupa)

CTH 413.2.A	Ay. IV 5' (1 adet tunçtan kupa 1 GAL ZABAR)
CTH 413.2.B	KBo 46.15 6' (tunçtan 1 adet kupa 1 GAL ZABAR)
CTH 425.2	Ay. III 5' (GAL kabıyla birlikte tunçtan kap)

^{DUG}*KUKŪBU* ZABAR (tunçtan güğüm, ibrik, kurban kabı)

CTH 404.5 II A	Öy. I 1', 15', Öy. II 2', Ay. IV 11'

^{DUG}*pulluri(ya)*- ZABAR (tunçtan bir kap)

CTH 404.5 II A	Öy. I 15'

^{DUG}*kalti*- ZABAR

CTH 413.2.A	Ay. IV 5' (tunçtan 1 adet *kalti*-kabı 1 *kalti* ZABAR)
CTH 413.2.B	KBo 46.15 6' (tunçtan 1 adet *kalti*-kabı 1 *kalti* ZABAR)

^{DUG}*NAMMANDU/NAMMATU* ZABAR (tunçtan küçük bir ölçü kabı)

CTH 413.2.A	Ay. IV 6'(iki kez geçiyor ikincisinde tunçtan 1 adet *NAMMANDU* kabı)
CTH 413.2.B	KBo 46.15 6-7' (tunçtan 1 adet *NAMMANDU* kabı)

^{DUG}ÁB×A ZABAR (tunçtan su leğeni)

CTH 413.2.B	KBo 46.15 5' (tunçtan 1 adet su leğeni 1 ÁB×A ZABAR)

3.5.4.4.2. Yorum

İncelediğimiz metinlerde Hitit büyü ritüellerinde en fazla kullanılan tunçtan malzemelerin kaplar olduğu görülmüştür.

Bu kaplardan ilki olan ^{DUG}GAL ZABAR, hem temel atma hem de ordudaki salgına karşı Dandanku ritüelinde malzemeler arasında sayılmaktadır.

^{DUG}*KUKŪBU* "güğüm, ibrik, bir kurban kabı" olarak tercüme edilmekte ve Süm. ^{DUG}ḪAB.ḪAB ile eşitlenmektedir.[1252] ^{DUG}*pulluri(ya)*- ise "bir kap çeşidi" olarak tanımlanmaktadır.[1253] Tunçtan *KUKŪBU* ve *pulluri(ya)*- kaplarının Maştigga'nın *taknaz da*- ritüelinde önemli rol oynadıkları görülmektedir. Bu ritüelde yaşlı kadın tunçtan *KUKŪBU* ve *pulluri(ya)*- kaplarını eline alır ve kurban çukuruna 7 kez çağırır. Ve burada bir arındırma büyüsü yapar. Bu işlem 3 kez tekrarlanırken yaşlı kadın bu kapları eline aldığı her seferde ritüel sahibinin ruhunu arındırır. Üçüncü arındırmadan sonra ritüel beyi tunçtan *KUKŪBU* kabından su içer. Ve tunçtan kaplar ile birlikte tunçtan TÙG-kıyafet, kumaş kurban çukuruna konulur.

^{DUG}*kalti*- "lazımlık, tuvalet, tuvalet leğeni" olarak tercüme edilmektedir.[1254] ^{DUG}*NAMMATU* ise "küçük bir ölçü kabı" şeklinde tanımlanır.[1255] Hem *kalti*- hem de *NAMMATU* temel atma ritüeli malzemeleri arasında geçmektedir ancak bu kapların ne şekilde bir kullanımı olduğu anlaşılamamaktadır.

^{DUG}ÁB×A "su leğeni, leğen, lavabo, yıkanma kabı, küvet" olarak tercüme edilmektedir.[1256] Tunçtan su leğeni de temel atma ritüeli malzemeleri arasındadır.

3.5.4.5. Tunçtan Bitki Figürleri

3.5.4.5.1. Metin Yerleri

^{GIŠ}ḪAŠḪUR *ŠA* ZABAR (tunçtan elma ağacı)

CTH 413.1.A	Ay. 30' (4 adet)
CTH 413.1.B	Öy. II 34' (4 adet)

[1252] Rüster ve Neu, **HZL,** s. 364; Friedrich, **HWb,** s. 309; Ünal; **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 288; Biggs vd., **CAD K,** s. 499; Haas, **Materia Magica II,** s. 750.
[1253] Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 422; Friedrich, **HWb,** s. 173; Tischler, **HEG P,** s. 647; Güterbock vd., **CHD P 1-3,** s. 376.
[1254] Friedrich, **HWb,** s. 96; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 251; Tischler, **HEG I-K,** s. 470.
[1255] Friedrich, **HWb,** ss. 310-311; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 368;
[1256] Friedrich, bu kabın ^{DUG}DU$_{10}$×A ideogramı ile de yazıldığını belirtmektedir. Friedrich, **HWb,** s. 264; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 48; Rüster ve Neu, **HZL,** s. 305.

3.5.4.5.2. Yorum

Tunçtan elma ağacı temel atma ritüelinde kullanılan son malzemeler arasındadır. Ritüel için 16 adet elma ağacı hazırlanmakta ve bunlardan 4 tanesinin tunçtan olduğu belirtilmektedir. Hazırlanan bu tunçtan elma ağaçlarının ağırlıklarının belli olmadığı ise tıpkı diğer metallerden yapılanlarda olduğu gibi özel olarak belirtilmiştir.

3.5.4.6. Tunçtan Yapı Malzemeleri

3.5.4.6.1. Metin Yerleri

$^{GIŠ/URUDU}$GAG/KAK ZABAR (tunç kazık)

CTH 399 A	Öy. I 10' (9 adet)
CTH 404.1 III	Öy. II 60' (7 adet), Ay. III 1' (tunç işareti okunmuyor)
CTH 413.1.A	Öy. 3' (4 adet)
CTH 413.1.B	Öy. I x+1' (4 adet)
CTH 413.1.D	Öy. 3' (4 adet)
CTH 418	Ay. III 36' (9 adet)
CTH 430.2	Öy. 6' (4 adet tunçtan kazık 4 KAK ZABAR)

^{GIŠ}IG ZABAR (tunçtan kapı)

CTH 413.1.A	Ay. 23' (1 şekel tunçtan 1 adet/çift kapı 1 *NU-TUM* ^{GIŠ}IG ZABAR *ŠA* 1 GÍN)
CTH 413.1.B	Öy. II 29-30' (1 şekel tunçtan 1 adet/çift kapı 1 *NU-TUM* ^{GIŠ}IG ZABAR *ŠA* 1 GÍN)

GUNNI ZABAR (tunçtan ocak)

CTH 413.1.A	Ay. 19' (1 adet)
CTH 413.1.B	Öy. II 22' (1 adet)
CTH 413.2.A	Ay. IV 5' (1 adet)
CTH 413.2.B	KBo 46.15 6' (1 adet)

ZAG.GAR.RA ZABAR (tunçtan sunak)

CTH 413.1.A	Ay. 16' (1 adet)

CTH 413.1.B Öy. II 18' (1 adet)

***kurakki-* ZABAR (tunçtan sütun)**

CTH 413.1.A Öy. 27' (1 adet)

CTH 413.1.B Öy. I 32' (1 adet)

CTH 413.1.F 8' (1 adet)

***ụallaš* ZABAR (tunçtan uyluk)**

CTH 413.1.A Öy. 47' (tunçtan 9 adet uyluk şeklinde kazık her biri 1 şekel ağırlığında), Ay. 2' (tunçtan 1 adet uyluk şeklinde kazık 1 ŠA ZABAR), 20-21' (4 adet uyluk şeklinde kazık 1 tanesi tunçtan 1 şekel)

CTH 413.1.B Öy. I 58-59' (tunçtan 9 adet uyluk şeklinde kazık her biri 1 şekel ağırlığında), 24' (4 adet uyluk şeklinde kazık 1 tanesi tunçtan 1 şekel), Öy. II 1' (1 adet tunçtan uyluk)

***šamanaš* ZABAR (tunç temel taşı)**

CTH 413.1.A Öy. 22' (1 adet)

CTH 413.1.B Öy. I 25' (1 adet)

CTH 413.1.F 3' (1 adet)

3.5.4.6.2. Yorum

İncelediğimiz metinlerde özellikle temel atma ritüelinde kullanılan tunçtan malzemeler dikkat çekmektedir. Metinde tıpkı diğer metallerde olduğu gibi *ụallaš*-uyluk şeklinde kazık ve kapının 1 şekel tunçtan hazırlandığının özel olarak belirtildiği görülmektedir. Diğer malzemeler ile ilgili ise herhangi bir ölçü birimi verilmemiştir. Bizim bu başlık altında ele almak istediğimiz bir diğer tunç yapı malzemesi ise hem ahşap "GIŠ" hem de bakır "URUDU" Sümerogramlarıyla ile yazılan KAK'tır. $^{GIŠ/URUDU}$KAK "kazık, çivi" anlamlarına gelmekte ve Hit. *tarma-*, Akk. *SİKKATU* ile eşitlenmektedir.[1257]

[1257] Rüster ve Neu, **HZL,** s. 318; Friedrich, **HWb,** s. 279; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 247; Biggs vd., **CAD S,** ss. 247-254; **ePSD G,** http://psd.museum.upenn.edu/epsd/nepsd-frame.html (01.05.2017).

Tunçtan kazık Lallupiyalı Yarri'nin kirliliğe karşı ritüelinde 9 adet olarak geçmektedir. Yabancı birinin kraliyet çiftine karşı günah işlediğinde yapılan ritüelde ise bir şeyin etrafını sarmak için yine 9 adet kazığın kullanıldığı görülmektedir.

Yapı ritüelinde ise temel taşlarının altına yerleştirilen malzemeler arasında tunçtan 4 adet kazık da bulunmaktadır. Tüm bu malzemelerin ortasında ise sütunu koyacakları çukurun kazıldığı okunur. Yeni doğan ritüelinde de yine 4 adet tunçtan kazığın ritüel malzemeleri arasında sayıldığı görülmektedir.

İncelediğimiz metinlerde tunçtan kazığın benzetme büyüsünde kullanılan malzemelerden biri olduğu anlaşılmaktadır. Aile içi anlaşmazlıklara karşı Maştigga ritüelinde ise yaşlı kadın sayısı metinde belirtilmeyen miktarda tunç kazık alır ve onları yere çakarak benzetme büyüsü yapar.

CTH 404.1.III KBo 8.75/KBo 9.106/KBo 42.87 Ay. III 3'[1258]

3 [*-u̯a-r]a-aš e-eš-du iš-ši-it* EME-*it* ^{D}UTU-*i* [ ]x

"[(çakılı)] olsun ağızla, dille Güneş Tanrıçası için [ ]x"

3.5.4.7. Tunçtan Diğer Malzemeler

3.5.4.7.1. Metin Yerleri

GÍR ZABAR

CTH 413.2.A	Ay. IV 8' (tunçtan 1 adet bıçak 1 GÍR ZABAR)
CTH 413.2.B	KBo 46.15 8' (tunçtan 1 adet bıçak 1 GÍR ZABAR)
CTH 416 A	Öy. I 31' (tunçtan bıçak GÍR ZABAR), 33' (tunçtan bıçak GÍR ZABAR)
CTH 416 C	Öy. II KBo 17.6 13' (tunçtan bıçak GÍR ZABAR)
CTH 434.1	Öy. II 26' (tunçtan bıçak GÍR ZABAR)

GÍR.TUR ZABAR (küçük tunç hançer)

CTH 394	Öy. 34'
CTH 430.2	Öy. 6' (1 adet tunçtan küçük bıçak/hançer 1 GÍR TUR ZABAR)

[1258] Metnin tamamının tanskripsiyon ve tercümesi için bkz. Miller, **Kizzuwatna Rituals,** ss. 61-124.

ALAM ZABAR (tunçtan heykel, sembol)

CTH 415 A	Öy. II 52', 60'
CTH 415 B	Öy. II 32', Ay. III 3'

^{GIŠ}ŠUKUR ZABAR (tunçtan mızrak, kargı)

CTH 416 A	Öy. II 24' (2 adet), 29' (2 adet), 35', 36', 41', 48', 50', 52', Ay. III 16'
CTH 416 C	Öy. II KBo 17.6 4' (2 adet), 16'
CTH 450.10.C	Öy. II KUB 39.33+KBo 39.34 2' (tunçtan kargı mızrak ^{GIŠ}ŠUKUR ZABAR), 4' (tunçtan kargı mızrak ^{GIŠ}ŠUKUR ZABAR), 8'

^{URUDU}*ŠAGARŪ* ZABAR (tunçtan maşa, kıskaç, kerpeten)

CTH 399 A	Öy. I 9' (2 çift maşa)
CTH 409.2 2 A	Ay. IV 20' (tunçtan maşa ^{URUDU}*ŠAGARŪ* ZABAR)
CTH 409.2 2 E	6', 7'

TÙG ZABAR (tunçtan elbise, kumaş)

404.5.II.A	Ay. IV 11'

3.5.4.7.2. Yorum

$^{GIŠ/URUDU}$GÍR "bıçak, hançer, kama" anlamlarına gelmekte ve Akk. *PAṬRU* ile eşitlenmektedir.[1259] Tunçtan bıçağın, temel atma ritüeli, kraliyet çifti için icra edilen ritüel ve büyücülüğe karşı ritüelde kullanıldığı tespit edilmiştir. İncelediğimiz metinlerde ritüel ve tanrılara yapılan sunu malzemeleri arasında yer almaktadır. Temel atma ritüelinde ritüel malzemeleri arasında geçerken, kraliyet çifti için yapılan ritüelde ise kilden asker figürinlerinin üzerine tunçtan bıçak bırakıldığı görülmektedir. Büyücülüğe karşı ritüelde ise yaşlı kadının güneş tanrısının karşısında pişmiş topraktan 3 adet eser ve tunçtan bir bıçak tuttuğu okunmaktadır. Daha sonra ise kötülüğü yüklenen bu malzemeleri ateşe verir ve içine ekmek kırıntıları ile su attıktan sonra çözme büyüsü yapar.

[1259] Friedrich, **HWb,** s. 274; Rüster ve Neu, **HZL,** s. 321; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 130; Biggs vd., **CAD P,** ss. 279-284. Detaylı bilgi için bkz. Norbert Oettinger, "Hethitisch *sappara-* und *siparta-*Messer(?)", **MSS,** Sayı: 58, J. H. Röll Verlag, München, 1998, ss. 95-99.

Tunçtan küçük bıçak, hançer ise ordudaki salgına karşı Aşhella ritüeli ve yeni doğan ritüelinde kullanılan malzemeler arasındadır. Aşhella ritüelinin ikinci gününde sabah erkenden 6 koç, 6 teke, 12 GÌR.KÁN kabı, 12 kadeh, 12 kalın ekmek, 1 *ḫuppar*-bira, 3 küçük tunç hançer hazırlanır ve açık araziye gidilerek koç ile tekeler tanrılara kurban edilirdi. Kanaatimizce küçük tunç hançerler bu işe yaramış olmalıdır. Kurban uygulamasının ardından etler kızartılır ve getirilen tüm malzemeler tanrılara sunularak yakarılırdı.

Tunçtan heykel yalnızca yapı ritüelinde adak malzemesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Yapı ritüelinde sütunların altına diğer malzemelerle birlikte 4 adet tunçtan heykelin de konulduğu okunmaktadır.

Tunçtan mızrak kraliyet çifti için yapılan ritüelde ve ölüm ritüelinde başvurulan malzemeler arasındadır. Kraliyet çifti için yapılan ritüelde saray nazırlarının kral ve kraliçeye tunçtan mızrakla 3 kez vurdukları görülür. Burada muhtemelen tanrılar önünde aşağılanma yoluyla kraliyet çiftinin günahlarından arınmaları sağlanıyordu. Ölüm ritüelinde ise tunçtan mızrak ölünün önüne konan malzemeler arasında geçmektedir.

^{URUDU}*ŠAGARŪ* "maşa, kıskaç, kerpeten" olarak tercüme edilmektedir.[1260] Tunçtan maşa Yarri'nin kirliliğe karşı ritüelinde ritüel malzemeleri arasındadır. Öte yandan Tunnaviya'nın *taknaz da-* ritüelinde bu malzemenin tanrı Nergal'e sunulan malzemeler arasında olduğu anlaşılmaktadır.

CTH 409.2.2.2.A KUB 9.34 Ay. IV 19'-22'[1261]

19' [*nu*] *an-ni-iš-ki-*[*iz-zi*] *ku-in* UKÙ-*an na-an-kán* [(*ŠUM-Š*)]*U te-ez-zi*

20' [*ku*]-*iš-ma-an-kán* [*A-NA* ^{D}]U.GUR ^{URUDU}*ŠA-GA*$^{!}$-*RI*$^{ḪI.A}$ ZABAR *da-a-iš*

21' [*ki*]-*nu-*{*kán*}-*na-kán d*[*a-aḫ-ḫi A-N*]*A* ^{D}U.GUR

22' [*na*]-*an-kán te-eḫ-ḫi* ^{D}*Pa-*[*nu-un*]-*da-a* ŠAḪ.[TUR]

"[Ve] hangi insanı iyileştiri[yorsa], ve o onun [(adı)]nı söyler. [Ki]m [Ner]gal için tunçtan *ŠAGARŪ*-maşa/kıskaç/kerpeten bıraktıysa, [şi]mdi ben onu [Nergal için alı]rım. [Ve] ona tanrı *Pa*[*nun*]*ta*'nın yavru [domuzunu] bırakırım."

[1260] Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 440; Biggs vd., **CAD Š,** s. 66.
[1261] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Hutter, **Behexung, Entsühnung und Heilung,** ss. 24-43.

3.5.5. Demir ve Demirden Malzemeler

3.5.5.1. AN.BAR

3.5.5.1.1. Metin Yerleri

CTH 391.1	Öy. II 61', Ay. III 62', Ay. IV 35'
CTH 413.1.B	Öy. I 48' (demiri gökyüzünden AN.BAR *nepišaz*)
CTH 413.2.A	Ay. IV 4' (1 mina demir 1 MA.NA AN.BAR)
CTH 413.2.B	KBo 46.15 5' (1 mina demir 1 MA.NA AN.BAR)
CTH 414	Öy. I 49', Öy. II 52', Ay. III 40'
CTH 419	Öy. I 4' (1 mina demir 1 MA.NA AN.BAR), 25'(1 mina demir 1 MA.NA AN.BAR)
CTH 446	Öy. II 70', Ay. III 19'
CTH 448.4.9.A	Öy. II 17', 27', Ay. III 9', Ay. IV x+1'

3.5.5.1.2. Yorum

Hitit metinlerinde demir AN.BAR Sümerogramı ile karşılık bulmakta ve bu ideogram Hit. *ḫapalki-*, Luv. *kiklubaššar-*[1262] ve Akk. *PARZİRU* ile eşitlenmektedir.[1263]

Demir, Hitit döneminde dayanıklılığın ve sağlamlığın bir sembolü olarak görülen önemli bir metaldi. Özellikle vergilerin diğer metaller ile birlikte demir madeni üzerinden de ödenebildiği bilinmektedir. Hitit metinlerinde MÖ 17-16. yüzyıllarda demirin yalnızca kraliyet sembolü olarak ya da savaş aletlerinin yapımında kullanılan değerli bir metal olduğu anlaşılmaktadır. MÖ 15-14. yüzyıllarda ise bu metalin kullanımının giderek artmaya başladığı görülür. Artık demirden nesneler tören malzemesi olarak da kullanılabiliyor ve demirden çeşitli takı malzemeleri yapılıyordu.

[1262] Kelimenin detaylı incelemesi için bkz. Starke, **Keilschrift-luwischen Nomens,** ss. 421-424.
[1263] Friedrich, **HWb,** s. 265; Rüster ve Neu, **HZL,** s. 306; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 60; Biggs vd., **CAD P,** ss. 212-216; **ePSD A,** http://psd.museum.upenn.edu/epsd/nepsd-frame.html (01.05.2017).

İmparatorluk dönemi boyunca demir kullanımı giderek artan bir seyir izlemiş ve genellikle mina ölçü birimiyle kullanılmıştır.[1264]

Demirin Hitit büyü ritüellerindeki ilk kullanım alanı sunu malzemesi olarak tanrılara sunulmasıdır. Ambazzi ritüelinde tanrılar Alauvaima, Mamma ve Tarpataşşa'ya sunulan demir, yerine geçme ritüelinde ise yeryüzünün güneş tanrıçası için yere fırlatılan malzemeler arasındadır. Yine aynı ritüelde yukarıdaki tanrılar için asılan çeşitli metaller ve taşlar arasında demirin olduğu da görülür. Bu ritüelde demir, ritüel beyinin başının kefareti olarak sunulan malzemeler arasında da zikredilmiştir. Hitit kralının yerine geçme ritüelinde ise kralın *tarpalli*-si ile gönderilen malzemeler arasında demirin bulunduğu da göze çarpar. Temel atma ritüelinde de bu metal, ritüel malzemeleri arasında sayılmaktadır.

Yapılan incelemede demirin, en fazla rol oynadığı ritüelin yeni saray inşası ritüeli olduğu görülmüştür. Burada demirin güçlülüğü ve güçlü olmayı temsil ettiği anlaşılmaktadır.

CTH 414 KUB 29.1 Öy. I 46'-49'[1265]

46 [*t*]*ák-ku i-la-aš kar-di-iš-mi na-aš-aš-šu-ma* ^{D}UTU-*u̯a-aš*

47 [*i*]*š-tar-ni-in-ga-iš kar-di-iš-mi na-at-kán ša-ra-a*

48 [*š*]*a-aḫ-te-en nu-uš-ma-aš-kán ú-iz-zi* LUGAL-*uš*

49 *la-ba-ar-na-aš kar-di-iš-mi* NAGGA AN.BAR-*ia* x x

"[E]ğer kalbinizde *ila*-güçsüzlük (varsa), ya da Güneş Tanrıçası'nın [h]astalığı kalbinizde (varsa) ve onu [t]emizleyiniz! Ve bu esnada o gelir. Kral, *Labarna,* kalbinize kalay ve demir (koysun!)"

Yine aynı ritüelde kralın heykelinin yapıldığı ve bu heykelin başının demirden, gözlerinin kartaldan, dişlerinin ise aslandan[1266] (bunlara benzer) yapıldığı

[1264] Siegelová ve Tsumoto, **Metallugy in Hittite,** ss. 278-280. Hitit döneminde demirin çıkarılması ve işlenmesi hakkında detaylı bilgi için bkz. Jana Siegelová, "Gewinnung und Verarbeitung von Eisen im Hethitischen Reich im 2. Jahrtausend v. u. Z.", **Annals of the Náprestek Museum 12,** Narodní Museum, Praha, 1984, ss. 71-168.

[1265] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Trabazo, **Textos Religiosos Hititas**, ss. 477-505; Marazzi, ss. 117-169.

[1266] Aslan, sağlamlığı ve kraliyet gücünü temsil eden bir figür olarak Hitit dünyasında oldukça önemli bir yere sahiptir. Collins, aslan dışında hiçbir hayvanın hem fiziksel hem de askeri ve politik başarıyı bu kadar iyi temsil edemeyeceğini, Hitit krallarından özellikle I. Hattuşili'nin kendisini aslan üzerinden tanımladığını ve böylece gücünü pekiştirerek otoritenin devamlılığını sağladığını belirtir. Hattuşili yıllıklarında Ceyhan nehrini geçerek bir aslanın pençesiyle yaptığı gibi Haşşuva'yı devirdiğini belirtmektedir. Aslan benzetmesi yıllıklarının diğer bölümlerinde de dikkati çeker. Bu konuda detaylı

görülmektedir. Kralın vekili olan bu heykel tam da Hitit kralına uygun şekilde güçlülüğü, sağlamlığı ve korku salmayı temsil etmiş gibi görünmektedir.

Tüm bunlara ek olarak, yeni saray inşası ritüelinde saray yapıldıktan sonra dış avlu temizleyicilerinin ocağı yerleştirdikleri ve ocağın demirle tamamlandığı okunmaktadır.

CTH 414 KUB 29.1 Ay. III 39'-40'[1267]

39 DINGIR^{MEŠ}-*u̯a* GUNNI *da-a-ir nu-u̯a-ra-an* [$^{NA}_{4}$*ku-u*]*n-na-it*

40 *ḫu-u-ra-i-ir na-an* AN.BAR-*it ša-a*[*n-ḫi-*]*ir*

"Tanrılar ocağı aldılar. Ve onu [*kunnan-*]bir çeşit taş/süs taşı/boncuk taşı ile süslediler. Ve onu demirle tamam[ladı]lar."

Demir, evin kandan arındırılması ritüelinde kan tanrısının yapıldığı malzemeler arasında geçmektedir. Yine aynı ritüelde tanrı karşısında terazi ile kontrol edilen malzemeler arasında demir de vardır.

Demirin geldiği yer ile ilgili yalnızca temel atma ritüelinde bilgi verildiği görülür. Ritüelde kullanılan metal ve taşların geldikleri bölgeler ya da kentler belirtilirken demirin gökyüzünden getirildiği yazmaktadır. İncelediğimiz ritüel metinlerinde demir ile yapılan uygulamalar arasında dökmek (*šuḫḫa-*), fırlatmak (*peššiya-*) ve asmak/tartmak (*ganganu-*) vardır.

Son olarak demir ile ilgili metinlerde belirtilen ölçü, az miktarda (*tepu*) ve mina (MA.NA)dır. Ambazzi ritüelinde yaşlı kadın az miktarda demiri tanrılara sunarken, temel atma ritüelinde ve Hitit kralının yerine geçme ritüelinde ise 1 mina demirin kullanıldığı görülmektedir.

3.5.5.2. *ḫapalki-*

3.5.5.2.1. Metin Yerleri

CTH 412.4.5 Öy. II 10', Ay. III 3'

---

bilgi için bkz. Billie Jean Collins, "Ḫattušili I, The Lion King", **JCS,** Cilt: 50, AOS, 1998, ss. 15-20. Aslanın Hitit büyü ritüellerinde kullanımı hakkında detaylı bilgi için bkz. Haas, **Materia Magica I,** ss. 463-465.

[1267] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Trabazo, **Textos Religiosos Hititas**, ss. 477-505; Marazzi, ss. 117-169.

3.5.5.2.2. Yorum

Demir anlamına gelen ve Süm. AN.BAR ile eşitlenen Hititçe kelime *ḫapalki*-dir.[1268] Yalnızca Zuvi ritüelinde geçen *ḫapalki*-nin işlevi tam olarak anlaşılamamaktadır. Metinde köpeklerin demiri yaladığı (*ḫapalki lipír*) ifadesi dikkat çekicidir. Bu bir tür arındırma işlemi ya da benzetme büyüsünde kullanılmış olabilir. Haas ise, bu ritüelde *ḫapalki*-nin bir hastalık ya da uğursuzluk bağlamında kullanılmış olabileceğini öne sürer.[1269]

3.5.5.3. AN.BAR GE_6

3.5.5.3.1. Metin Yerleri

CTH 413.1.A Öy. 39' (gökyüzünün siyah demiri AN.BAR GE_6 *nepišaš*)
CTH 413.1.G Öy. I 7' (gökyüzünün siyah demiri AN.BAR GE_6 *nepišaš*)
CTH 448.4.9.A Öy. I 10'

3.5.5.3.2. Yorum

Hitit metinlerinde meteor demiri olarak da tercüme edilen gökyüzünün siyah demiri ifadesi temel atma ritüeli ve yerine geçme ritüelinde geçmektedir. Temel atma ritüelinde bu demirin gökyüzünden getirildiği yazmaktadır. Yerine geçme ritüelinde ise ocağın tanrısı Zalipura'ya sunulan malzemeler arasında belirtildiği görülür. Siegelová bu malzemenin MÖ 15. yüzyıl sonrasına ait metinlerde geçtiğini ifade etmektedir.[1270]

[1268] Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 154; Tischler, **HEG A-K,** ss. 160-162.
[1269] Haas, **Materia Magica I,** s. 221.
[1270] Siegelová ve Tsumoto, **Metallurgy in Hittite,** s. 276.

3.5.5.4. Demirden Hayvan Figürleri

3.5.5.4.1. Metin Yerleri

GUD/GU$_4$ AN.BAR (demirden sığır)

CTH 413.1.A Ay. 7' (gümüşten boyunduruğa koşulmuş iki çift demir sığır 2 *TA-PAL* GUD$^{ḪI.A}$ AN.BAR *IŠ-TU* ^{GIŠ}ŠÙDUN KÙ.BABBAR *turiyanteš*)

CTH 413.1.B Öy. II 7' (gümüşten boyunduruğa koşulmuş iki çift demir sığır 2 *TA-PAL* GUD$^{ḪI.A}$ AN.BAR *IŠ-TU* ^{GIŠ}ŠÙDUN KÙ.BABBAR *turiyanteš*)

3.5.5.4.2. Yorum

İncelediğimiz büyü ritüeli metinlerinde demirden yapılan tek hayvan figürünün sığıra ait olduğu tespit edilmiştir. Temel atma ritüelinde ilk sütundan önce koyulan malzemeler arasında altından aslan ile birlikte gümüşten boyunduruğa koşulmuş iki çift demir sığır vardır. Bunların her birinin bir şekel ağırlığında olduğu özellikle belirtilmiştir.

3.5.5.5. Demirden Uzuvlar

3.5.5.5.1. Metin Yerleri

***lala-* AN.BAR (demirden dil)**

CTH 416 A Öy. I 18', Öy. II 11' (demirden korkunç diller *ḫatugauš lalauš* AN.BAR)

^{UZU}SAG.DU AN.BAR (demirden baş)

CTH 414 Öy. II 52'

3.5.5.5.2. Yorum

İncelediğimiz metinlerde demirden yapılan vücut uzvu olarak yalnızca dil ve baş kullanıldığı tespit edilmiştir. Kraliyet çifti için yapılan arındırma ritüelinde saray nazırının kral ve kraliçenin ağzındaki demirden dilleri ve diğer malzemeleri aldığı ve bunları kralın ve kraliçenin ellerine koyduğu görülür. Burada muhtemelen kötü sözden arındırma söz konusudur. Çünkü metnin devamında kral ve kraliçeden demirden korkunç dillerin (*ḫatugauš lalauš* AN.BAR) alındığı yazılmaktadır. Yeni saray inşası ritüelinde ise kralın kalaydan bir heykeli yapılır. Ancak bu heykelin başının demirden olduğu belirtilmiştir. Özellikle başın demirden yapılmış olması kralın sağlamlığını, dayanıklılığını sembolize etmiş olmalıdır.

3.5.5.6. Demirden Ahşap Malzemeler

3.5.5.6.1. Metin Yerleri

AN.BAR ^{GIŠ}GU.ZA (demirden taht)

CTH 441.1 Öy. II 3'

^{GIŠ}NÍG.GUL AN.BAR (demirden çekiç)

CTH 413.1.A Öy. 4' (1 adet demirden küçük çekiç 1 ^{GIŠ}NÍG.GUL AN.BAR TUR), 6

CTH 413.1.B Öy. I x+1' (1 adet demirden küçük çekiç 1 ^{GIŠ}NÍG.GUL AN.BAR TUR), 4'

CTH 413.1.D Öy. 3' (1 adet demirden küçük çekiç 1 ^{GIŠ}NÍG.GUL AN.BAR TUR), 5'

CTH 415 A Öy. II 42'(1 adet)

3.5.5.6.2. Yorum

İncelediğimiz metinlerde demirden yapılan ahşap malzeme olarak yalnızca tahtı tespit edebildik. Nehir ritüelinde tanrıça Kamruşepa'nın demirden taht aldığı görülmektedir.

CTH 441.1 KUB 12.26 Öy. II 1'-10'[1271]

1 ^{D}UTU-*uš-ṷa* ^{D}*Kam-ru-ši-pa-aš-ša* UDU$^{ḪI.A}$ *ki-iš-kán-zi*

2 *nu-ṷa-ra-at-za-kán ḫa-an-na-<an->ta-ti nu-ṷa-ra-at-za-kán*

3 *ša-a-an-ta-ti nu-ṷa-za* ^{D}*Kam-ru-ši-pa-aš ŠA* AN.BAR ^{GIŠ}GU.ZA

4 *da-a-iš nu-ṷa-aš-ša-an* A.BÁR ^{GIŠ}GA.ZUM SÍG

5 *da-a-iš nu-ṷa-kán šu-up-pí-in* ÁŠ.SAL.GÀR-*an*

6 *ki-iš-ši-ir nu-ṷa-ra-an pí-iš-ši-ir*

7 *nu-ṷa-ra-an-kán a-ri-ir nu-ṷa-ra-an*

8 *am-ma-aš-ša-an-da nu-ṷa-ra-an A-NA* DUMU.LÚ.U$_{19}$.LU

9 *a-ni-ia-u-ṷa-an-zi ḫar-kir nu* DUMU.LÚ.U$_{19}$.LU

10 12 ^{UZU}ÚR$^{ḪI.A}$-*ŠU an-ni-eš-kán-zi*

"Güneş Tanrıçası ve *Kamruşepa* koyunları devamlı surette tararlar. Ve kendi aralarında tartışmaya başladılar. Ve birbirlerine kızdılar. Ve tanrıça *Kamruşepa* demirden bir taht aldı. Ve kurşundan yün tarağı aldı. Ve temiz dişi genç koyunu/kız çocuğunu?? taradılar. Ve onu ovaladılar. Ve onu yıkadılar. Ve onu kurularlar. Ve onu insanlığa/ölümlüye ritüel yapmak için tuttular. Ve ölümlüye onun 12 uzvuna ritüel icra ederler."

^{GIŠ}NÍG.GUL AN.BAR'ın yapı ritüellerinde kullanıldığı görülmektedir. Bu malzeme temel atma ritüelinde yerde kazılan çukurun çevresine yerleştirilen kazıkların sabitlenmesinde kullanılmıştır.

3.5.5.7. Demirden Bitki Figürleri

3.5.5.7.1. Metin Yerleri

^{GIŠ}ḪAŠḪUR *ŠA* AN.BAR (demirden elma ağacı)

CTH 413.1.A Ay. 30' (4 adet)

CTH 413.1.B Öy. II 34' (4 adet)

[1271] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Alfonso Archi. "Kamruşepa and the Sheep of the Sun-God", **OrNs**, Cilt: 62, Pontificum Institutum Biblicum, 1993, ss. 406-407; Calvert Watkins, "Toward a Hittite Stylistics: Remarks on Some Phonetic and Grammatical Figures", **FsMelchert,** (Ed. Ronald Kim, Norbert Oettinger, Elisabeth Rieken ve Michael Weiss), Ann Arbor, New York, 2010, ss. 358-359.

3.5.5.7.2. Yorum

Demirden yapılan bitki figürü olarak incelenen metinlerde yalnızca elma ağacı geçmektedir. Temel atma ritüelinde hazırlanan 16 adet elma ağacının 4 tanesinin demirden yapıldığı yazmaktadır. Demirden yapılan bu bitki figürlerinin ağırlıklarının belli olmadığı metinde özellikle belirtilmiştir.

3.5.5.8. Demirden Yapı Malzemeleri

3.5.5.8.1. Metin Yerleri

GAG AN.BAR (demirden kazık)

CTH 413.1.B Ay. IV 7' (30 adet her biri 1 şekel ağırlığında demirden 30 ^{GIŠ}GAG$^{ḪI.A}$ AN.BAR 1 GÍN TA.ÀM)

^{GIŠ}IG AN.BAR (demirden kapı)

CTH 413.1.A Ay. 23' (1 şekel demirden 1 adet/çift kapı 1$^{NU\text{-}TUM}$ ^{GIŠ}IG AN.BAR *ŠA* 1 GÍN)

CTH 413.1.B Öy. II 29' (1 şekel demirden 1 adet/çift kapı 1$^{NU\text{-}TUM}$ ^{GIŠ}IG AN.BAR *ŠA* 1 GÍN)

GUNNI AN.BAR (demirden ocak)

CTH 413.1.A Ay. 19' (1 adet)

CTH 413.1.B Öy. II 22' (1 adet)

ZAG.GAR.RA AN.BAR (demirden sunak)

CTH 413.1.A Ay. 15'(1 adet)

CTH 413.1.B Öy. II 17'(1 adet)

***kurakki*- AN.BAR (demirden sütun)**

CTH 413.1.A Öy. 26' (1 adet)

CTH 413.1.B Öy. I 30' (1 adet)

CTH 413.1.F 7' (1 adet)

***uallaš* AN.BAR (demirden uyluk şeklinde kazık)**

CTH 413.1.A Öy. 48' (demirden 9 adet uyluk şeklinde kazık her biri 1 şekel ağırlığında), Ay. 2' (demirden 1 tane uyluk

şeklinde kazık 1 *ŠA* AN.BAR), 20' (4 adet uyluk şeklinde kazık 1 tanesi demirden 1 şekel)

CTH 413.1.B Öy. I 58' (demirden 9 adet uyluk şeklinde kazık her biri 1 şekel ağırlığında), 24' (4 adet uyluk şeklinde kazık 1 tanesi demirden 1 şekel), Öy. II 1'

CTH 415 A Öy. II 41' (10 adet), 57' (2 adet)

***šamanaš* AN.BAR (demir temel taşı)**

CTH 413.1.A Öy. 21' (1 adet)

CTH 413.1.B Öy. I 24' (1 adet)

CTH 413.1.F 3' (1 adet)

3.5.5.8.2. Yorum

Demirden hazırlanan yapı malzemelerinin tamamının temel atma ritüelinde geçtiği görülmektedir. Ayrıca bu ritüelde *zilipuri* adamlarının aldığı malzemeler arasında 30 adet her biri 1 şekel ağırlığında demir kazık geçmektedir. Metinden kazık, uyluk şeklinde kazık ve kapının 1 şekel demir kullanılarak yapıldığı anlaşılmaktadır. Diğer malzemeler için herhangi bir ölçü birimi verilmediği dikkati çekmektedir.

3.5.5.9. Demirden Diğer Malzemeler

3.5.5.9.1. Metin Yerleri

***KAMKAMMATU* AN.BAR (demirden yüzük,halka)**

CTH 394 Öy. I 9'

***enzi* AN.BAR (demirden Hurrice bir malzeme)**

CTH 415 A Öy. II 42' (10 adet), 58' (2 adet)

AN.BAR-*aš nepiš* (demirden gökyüzü)

CTH 416 A Öy. I 8' (1 adet demirden gökyüzü AN.BAR-*aš nepiš*)

3.5.5.9.2. Yorum

KAMKAMMATU "bir yüzük çeşidi, halka" olarak tercüme edilmektedir.[1272] Demirden *KAMKAMMATUM* Hapallalı Aşhella'nın ordudaki salgın ritüelinde geçmektedir. Metne göre koçların boyunlarına ve boynuzlarına boncuk kolye ile birleştirilmiş bir adet kurşunlu demir halka bağlanır ve bu koçlar *tarpalli-* olarak kralın çadırının önüne bağlanırlar.

enzi-'nin bir alet çeşidi olduğu ve Hurri dilinden Hititçeye geçtiği düşünülmektedir. Yapılan incelemede demirden *enzi*-nin yapı ritüelinde kullanıldığı tespit edilmiştir. Ancak ritüelde bu malzemenin ne şekilde kullanıldığı ile ilgili herhangi bir bilgi yoktur.

Demirden gökyüzü ifadesi ile kraliyet çiftini arındırma ritüelinde karşılaşılmıştır. Metne göre ritüel uygulayıcısı ayakta durur ve elinde *ḫurtiyalla-* kabını tutar. Bu kabın içinde demirden ve bakırdan gökyüzü ile birlikte 9 adet çivi vardır. Bu esnada ritüel uygulayıcısı şöyle der;

CTH 416.A KBo 17.1 Öy. I 11'-13'[1273]

11' [(*ka-*)]*a-ša-ta-aš-ma-aš-kán ut-ni-ia-an-da-an la-a-lu-uš da-a-aḫ-ḫu-*[*un*]
12' [(*ir-m*)]*a-aš-ma-aš-kán da-a-aḫ-ḫu-un kar-di-iš-mi-ia-at-kán da-a-aḫ-ḫu-*[*un*]
13' [(*ḫar-ša*)]*-ni-iš-mi-ia-at-kán da-a-aḫ-ḫu-un*
"[(İşte!)] Sizden halkın kötü sözlerini al[dım.] [(Sizden has)]talığı aldım. Onu kalbinizden al[dım.] [(Onu ba)]şınızdan/kafanızdan aldım."

Daha sonra ritüel uygulayıcısı *ḫurtiyalla-* kabını kral ve kraliçeye uzatır. Saray nazırı bu esnada su getirir ve hem kral hem de kraliçe bu suyla ağızlarını 3 kez yıkarlar ve suyu içinde demirden gökyüzünün olduğu *ḫurtiyalla*-kabına çıkarırlar. Ardından bu kap ön avluya bırakılır. Haas, demirden gökyüzü ifadesinin meteoru tanımlamış olabileceği görüşündedir.[1274] Biz de demir ile bakırdan gökyüzünün meteor taşları aracılığıyla sembolize edilmiş olabileceği görüşüne katılmaktayız.

[1272] Biggs vd., **CAD K,** s. 124; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 116.
[1273] Metnin transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Otten ve Souček, **Ein Althethitisches Ritual**, ss. 18-39.
[1274] Haas, **Materia Magica I,** s. 220.

3.5.6. Kurşun ve Kurşundan Malzemeler

3.5.6.1. A.BÁR

3.5.6.1.1. Metin Yerleri

CTH 415.A	Öy. II 38'
CTH 449	Ay. III 8'
CTH 450	KUB 39.41 Öy. I 4'

3.5.6.1.2. Yorum

Hitit metinlerinde kurşun A.BÁR Sümerogramı ile karşılık bulmaktadır. Bu ideogram Hit. *šulai-* ile eşitlenmektedir.[1275] Yaptığımız incelemede A.BÁR'ın yapı ritüeli, yeraltı tanrıları için ritüel ve ölüm ritüelinde kullanıldığı tespit edilmiştir. Kurşun, yapı ritüelinde ritüel malzemeleri arasında yalnızca bir kez geçmektedir.

Yeraltı tanrıları için ritüelde kurşunla yapılan uygulama dikkat çekicidir. Metne göre AZU-rahibi kendisine bir terazi alır ve kral bu esnada öne yürür. Rahip teraziyi kralın yakınına yerleştirir ve krala kurşun verir. Kral, onu teraziye koyar. Ardından kâhin kralın koyduğu kurşunu teraziden alarak güneş tanrısının karşısında tutar ve Hurri dilinde yakarır.

Ölüm ritüeli içindeki yaşlı kadın litürjisinde kurşun ile muhtemelen bir benzetme büyüsü yapılmaktadır. Ancak burada metin kırık olduğundan tam olarak nasıl bir büyü yapıldığı anlaşılamamaktadır. Kurşunun ocağa atılarak eritilmesi ve sonrasında soğuması ile *ukturi*-ceset yakma yerinin bira ve şarap dökülerek soğutulması benzetilmiş olabilir. Çünkü metinde kurşun için "*soğuk yaptım.*"[1276] ifadesi geçmektedir.

[1275] Rüster ve Neu, **HZL,** s. 394; Friedrich, **HWb,** s. 264; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 489.
[1276] CTH 450 KBo 39.41 Öy. 6'.

3.5.6.2. A.GAR$_5$

3.5.6.2.1. Metin Yerleri

CTH 394 Öy. 9'

3.5.6.2.2. Yorum

Hitit metinlerinde kurşun anlamına gelen bir diğer Sümerogram A.GAR$_5$'tir ve Akk. *ABĀRU* ile eşitlenmektedir.[1277] Kurşun, incelediğimiz Hitit büyü ritüellerinde en az kullanılan metallerdendir. Ordudaki salgına karşı yapılan ritüelde koçların boyunlarına amulet olarak asılan kolye kurşunlu demir halkadan yapılmıştır. Burada hem kurşunun hem de demirin kötülükleri üzerine çektikleri düşünülmüş olmalıdır. Nitekim bu koçlar yüklendikleri tüm olumsuzluk ve kötülükleri günah keçisi olarak düşman ülkesine götüreceklerdir.

3.5.6.3. *šulai-/šuli-/šuliya-*

3.5.6.3.1. Metin Yerleri

CTH 416 A Ay. IV 35' (kurşundan kapak *ištappullišeta šuliaš*)

3.5.6.3.2. Yorum

Hititçe *šulai-* "kurşun" anlamına gelmektedir.[1278] Kraliyet çifti için yapılan arındırma ritüelinde kilden *zeri*-kabının içine kral ve kraliçenin 3 kez tükürdükleri ve *zeri*-kabının kapağının kurşundan olduğu yazmaktadır. Burada kral ve kraliçenin tükürerek kabın içine aktardıkları kötülükler kurşundan yapılan kapakla kapatılır. Böylece bir daha dışarıya çıkmayacakları düşünülmüş olmalıdır. Ritüel uygulayıcısı

[1277] Rüster ve Neu, **HZL,** s. 304; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 47; Biggs vd., **CAD A,** ss. 36-38; **ePSD A,** http://psd.museum.upenn.edu/epsd/nepsd-frame.html (01.05.2017).
[1278] Friedrich, **HWb,** s. 197; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 489.

ise gizlice tuttuğu 2 tane *pártuni*-kuşunu bir anda salar ve bu esnada kral ile kraliçe korkarlar. O ise şöyle der: "*Aldım sizden ahı vahı, acıyı, sıkıntıyı.*"[1279]

3.5.6.4. Kurşundan Ahşap Malzemeler

3.5.6.4.1. Metin Yerleri

A.BÁR ^{GIŠ}GA.ZUM SÍG (kurşundan yün tarağı)

CTH 441.1 Öy. II 4

3.5.6.4.2. Yorum

Kurşundan yapılan ender malzemelerden olan yün tarağı nehir ritüelinde tanrıça Kamruşepa tarafından kullanıldığı düşünülen bir malzemedir. Bu nedenle sembolik bir kullanıma sahiptir. Metinde, tanrıça Kamruşepa'nın koyunu taramak için kullandığı bir malzeme olarak geçmektedir.

3.5.7. Kalay ve Kalaydan Malzemeler

3.5.7.1. AN.NA

3.5.7.1.1. Metin Yerleri

CTH 411.A Ay. III 3' (1 şekel kalay 1 GÍN AN.NA)
CTH 415.A Öy. II 38'
CTH 419 Öy. I 4'(1 mina kalay 1 MA.NA AN.BAR)
CTH 443 Öy. I 9'

[1279] CTH 416.A KBo 17.1 Ay. IV 38'-39'.

3.5.7.1.2. Yorum

Hitit metinlerinde kalay anlamına gelen Sümerogramlardan ilki AN.NA'dır.[1280] Kalay, incelediğimiz büyü metinlerinde genellikle ritüel malzemesi olarak kullanılmıştır. Kalay, hem Uruvanda'nın ritüelinde hem de Ziplantaviya'nın kefaret ritüelinde tanrılara verilen kefaret sunusu olarak her iki ritüelde de ya *lulluri*-taşından hemen önce ya da bu taştan hemen sonra kullanılmıştır.

Öte yandan incelediğimiz metinlerde kalay ile ilgili ölçü birimleri şekel ve mina olarak geçmektedir.

3.5.7.2. NAGGA

3.5.7.2.1. Metin Yerleri

CTH 391.1	Öy. I 34', Öy. II 34', 61', Ay. III 38, 62', Ay. IV 35'
CTH 391.3	IBoT 2.122 4'
CTH 414	Öy. I 49', Öy. II 52'
CTH 419	Öy. I 25' (1 mina kalay 1 MA.NA NAGGA)
CTH 446	Öy. II 70', Ay. III 19'
CTH 448.4.9.A	Öy. II 17', 27', Ay. III 9'
CTH 450 Fragman 4	KUB 39.21 Ay. IV 7'(2 mine kalay 2 MA.NA NAGGA)

3.5.7.2.2. Yorum

NAGGA Sümerogramı Hitit metinlerinde kalay anlamına gelmekte ve Hit. *arzili*- ile eşitlenmektedir.[1281] Ancak Haas NAGGA'yı siyah anlamına gelen Hit. *dankui*-, Luv. *dankul*-[1282] ve Akk. *ANĀKUM* ile eşitler.[1283] Yapılan incelemede NAGGA'nın, Ambazzi ritüelinin önemli bir bileşeni olduğu görülmüştür. Bu ritüelde Ambazzi kötülüğü çekmek için kalay ve ok kirişini kullanmaktadır. Metne göre ritüel

[1280] Rüster ve Neu, **HZL,** s. 339; Friedrich, **HWb,** s. 265; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 61.
[1281] Rüster ve Neu, **HZL,** s. 339; Friedrich, **HWb,** s. 287; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 363.
[1282] Starke da metallerin Hititçe adlarının aynı zamanda renkleri tanımladığını ve renk sıfatı olarak metinlerde kullanıldığını belirtir. Starke, **Keilschrift-luwischen Nomens,** s. 424.
[1283] Haas, **Materia Magica I,** s. 219.

uygulayıcısı diğer metallere göre sertlik derecesi oldukça düşük olan kalayı ok kirişine sarar ve onu beylerin sağ tarafında ellerine ve ayaklarına doğru büker. Daha sonra ise onu geri alır ve bu sefer küçük bir fareye doğru çevirir. Ardından ise şöyle der;

CTH 391.1 KUB 9.25+KUB 27.67 Öy. I 38'-41'[1284]

38 [*A*]-*NA* PÉŠ.TUR ˹*na*˺[(-*a-i ar-ḫa-u̯a-aš-ma-aš-ká*)]*n da-aḫ-ḫu-un*

39 [*i*]-*da-a-lu nu-u̯a-ra*-[(*at-kán A-NA* PÉŠ.TUR *n*)]*e-eḫ-ḫu-un*

40 [*nu*]-*u̯a-ra-at ka*[-*a-aš* PÉŠ.(TUR-*aš pár-ga-u-u̯a-aš* Ḫ)]UR.SAG$^{ḪI.A}$-*aš*

41 [(*ḫal*-)]*lu-u-u̯a-aš ḫa-a-r*[*i-ia-aš da-a-lu*-(*ga-u-u̯a-aš* KASKAL)]˹$^{ḪI.A}$˺-*aš pé-e-da-a-ú*

"küçük bir fareye (doğru) çevirir. Onları, kötülüğü sizden geri aldım. Ve onu küçük fareye yönelttim. Ve onu, bu küçük fare, yüksek dağlara, derin vadilere, uzun yollara götürsün/taşısın!"

Daha sonra fareyi salar ve malzemeleri tanrı Zarniza ve Tarpataşşa'ya sunar. Metinde tanrı Alauvaima için de aynı uygulamanın yapıldığı görülmektedir. Öte yandan Ambazzi ritüelinde tanrılar Alauvaima, Mamma ve Tarpataşşa için az miktarda dökülen malzemeler arasında kalay da geçmektedir. Ambazzi ritüeli CTH 391.3 (IBoT 2.122) metninde ise kalayı ok kirişine saranın kraliçe olması ve hazırlanan bu malzemenin kralın sağ tarafından eline ve ayağına bağlanması dikkat çekicidir.

Yeni saray inşa ritüelinde kalayın demir ile birlikte bir güçlülük sembolü olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Metinde şu ifadeler geçer;

CTH 414 KUB 39.1 Öy. 46'-49'[1285]

46 [*t*]*ák-ku i-la-aš kar-di-iš-mi na-aš-aš-šu-ma* ^{D}UTU-*u̯a-aš*

47 [*i*]*š-tar-ni-in-ga-iš kar-di-iš-mi na-at-kán ša-ra-a*

48 [*š*]*a-aḫ-te-en nu-uš-ma-aš-kán ú-iz-zi* LUGAL-*uš*

49 *la-ba-ar-na-aš kar-di-iš-mi* NAGGA AN.BAR-*ia* x x

[1284] Metnin tamamının transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Christiansen, **Die Ritualtradition der Ambazzi,** ss. 34-61.

[1285] Metnin tamamının transkripsiyon ve tercümesi için bkz. Trabazo, **Textos Religiosos Hititas,** ss. 477-505; Marazzi, ss. 117-169.

"[E]ğer kalbinizde *ila*-güçsüzlük (varsa), ya da Güneş Tanrıçası'nın [h]astalığı kalbinizde (varsa) ve onu **[**t]emizleyiniz! Ve bu esnada o gelir. Kral, *Labarna,* kalbinize kalay ve demir (koysun!)"

Yine aynı ritüelde kralın vekili olarak hazırlanan heykelin başı demirden iken vücudunun kalaydan yapıldığı okunmaktadır.

Hitit kralının yerine geçme ritüelinde *tarpalli*-vekil ile birlikte tanrılara sunulan malzemeler arasında 1 mina (MA.NA) kalay da vardır. Evin kandan arındırılması ritüelinde ise kan tanrısının yapıldığı malzemeler arasında bu metalin ismi de geçmektedir. Daha sonra bu malzeme tanrının karşısında terazi ile kontrol edilenler arasındadır.

Yerine geçme ritüelinde ise yeryüzünün güneş tanrısı için yerin altına fırlatılan malzemeler arasında kalayın olduğu görülür. Yine aynı ritüelde ritüel beyinin başı için sunulan kefaret malzemeleri arasında da geçmektedir. Daha sonra ocağın ateş tanrısı Zalipura'ya da aynı şekilde ritüel beyinin başının kefareti olarak sunulan malzemeler arasında kalay vardır.

3.5.7.3. ^{URUDU}*kakkari*- NAGGA

3.5.7.3.1. Metin Yerleri

CTH 413.2.B KBo 46.15 4'

3.5.7.3.2. Yorum

^{URUDU}*kakkari*- "bir alet ve disk, yuvarlak bir ekmek" olarak tercüme edilir.[1286] İncelediğimiz metinlerde kalaydan yapıldığını tespit ettiğimiz tek malzeme *kakkari*-dir. Temel atma ritüelinde geçen bu malzemenin ne amaçla kullanıldığı maalesef metinden anlaşılamamaktadır. Kalaydan *kakkari*-'nin yalnızca ritüel malzemeleri arasında sayıldığı görülür.

[1286] Bu kelimenin "yuvarlak ekmek" anlamına geldiği yaygın olarak kabul edilen görüştür. Friedrich, **HWb,** s. 94; Ünal, **Hititçe Büyük Sözlük,** s. 248; Tischler, **HEG I-K,** s. 462.

SONUÇ

Ritüel, bir dinin ve toplumun dinamiklerini içinde barındıran sembolik bir dildir. Bu dilin çözülmesi, araştırılan toplumun sosyal ve kültürel yapısı ile değerlerinin çözülmesine olanak sağlar. Özellikle 18. yüzyıldan itibaren günümüze kadar artarak devam eden din çalışmalarında, ritüel konusu, her zaman önemli bir rol üstlenmiştir.

Bir toplumu ve dini anlamanın en önemli araçlarından olan ritüeller, Hitit yazılı kaynaklarında da göz ardı edilemeyecek kadar fazla sayıda ve çeşitlilikte karşımıza çıkar. Bu belgeler incelendiğinde Hitit toplumunun, adeta tanrılar, tanrıçalar ve doğaüstü varlıklarla çevrelenmiş manevi bir dünyada yaşadığı görülür. Bu manevi dünya her zaman tanrıların kontrolündedir. Onların hizmetkarı olduğunu metinlerde açıkça belirten Hitit insanı ise ancak çeşitli dini uygulamalar aracılığıyla tanrılarla iletişime geçebilir. Yaptığımız inceleme bu uygulamaları iki grupta değerlendirmenin mümkün olduğunu göstermiştir. Bunlardan ilki; somut, anlık ve karşılıklı bir iletişim için yapılan kehanet, fallar ve rüyalar, ikincisi ise sistematik ve tek taraflı uygulanan dualar, bayram kutlamaları ve büyü ritüelleridir. Tüm bu uygulamalar birbiriyle iç içe geçmiş bir görünüm sergiler. Ancak belirtmek gerekir ki büyü ritüelleri her zaman için dini uygulamaların tamamlayıcısıdır. Hitit insanı duanın, bayram kutlamasının ve bu sırada okunan bir mitosun veya herhangi bir durum için açılan falın ardından kaçınılmaz bir şekilde ritüel icra etmektedir.

Çalışmanın ilk bölümünde yer verdiğimiz üzere ritüel, kutsal varlıklara odaklanan, bilinçli ve istekli olarak tekrar edilen ve geleneksel bir biçimde icra edilen sembolik davranışlar olarak tanımlanmaktadır. Bu davranışların kendi içinde sergilediği resmiyet, geleneksellik, değişmezlik, kuralcılık, kutsal sembolizmi ve performans özellikleri, bizim bir davranışı ritüel olarak adlandırmamızı sağlar. Hitit ritüellerini bu tanım kapsamında değerlendirdiğimizde tüm bu özellikleri içinde barındırdığını görürüz. Senkretik bir devlet dini içinde kendine geniş yer edinmiş bu dini uygulamalar, yönetici sınıfın kontrolünde olmasıyla resmiyet, nerede ve kim için uygulandığına bakılmaksızın aynı şekilde icra edilmesiyle geleneksel, değişmez ve kuralcı bir özellik sergiler. Hitit büyü ritüelleri, kendi içinde tanrı tasvirlerinin çeşitli

sembolik ifadelerini ve ritüel performansını da barındırır. Tüm bu özelliklerin aynı zamanda ritüeli gündelik davranıştan ayırdığını söylemek de mümkündür.

Hitit metinlerinde ritüel, genellikle SISKUR, SISKUR.SISKUR ya da SÍSKUR Sümerogramları ile ifade bulur. Ancak kaynaklarda pek çok farklı kelimenin de ritüel anlamında ya da ritüelle ilişkili bir şekilde kullanıldığı görülür. Bu terimler arasında *aniur*, KIN-*ur, malteššar, mukeššar, šaklai* ve Luv. *malḫašša* terimlerini saymak mümkündür. Öte yandan SISKUR kelimesinin kimi zaman çeşitli isimlerle birlikte kullanılarak özel bir ritüeli tanımladığı da görülmektedir. İncelediğimiz metinlerde hem Pupuvanni'nin büyüye karşı ritüelinde hem de yeryüzünün güneş tanrıçası için yapılan ritüelde oğlak ritüeli "SISKUR *ŠA* MÁŠ.TUR" uygulandığı görülmüştür. Maddunani'nin ordudaki salgına karşı düzenlediği ritüelde ise anlamı henüz bilinmeyen *muranza*- ritüeli yapıldığı okunmaktadır.

Öte yandan SISKUR kelimesinin ritüel dışında "kurban, dua, sıvı sunumu" anlamlarına da gelmesi dikkat çekicidir. Kurban, dua ve sıvı sunumu uygulamalarından herhangi birine başvurulmadan icra edilen bir ritüel yoktur. Özellikle kurban davranışı, ritüellerin önemli bir parçasıdır. Dinin sosyal boyutunu inceleyen araştırmacılar kurbanın, ritüelin temel bileşenlerinden olduğu görüşünde birleşir. Yapısalcı yaklaşımın temsilcilerinden Evans Pritchard ritüeli, kurban ritüeli temelinde ele alır ve bunları iki grupta inceler. İlk grupta, günah, tanrıyı kızdırma, kötü talih, kuraklık ya da hastalık gibi tehlikeli durumları ortadan kaldırmak için yapılanlar, ikinci grupta ise erginlenme, evlilik ve ölüm gibi geçiş ritüelleri kapsamında yapılanlar vardır. Pritchard ayrıca kurban ritüellerini bireysel ve toplumsal olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre bireysel kurban, kefaret ödemek içinken, kolektif kurban onaylayıcı ve sağlamlaştırıcıdır. Hitit ritüellerinde ise her iki kurban davranışını görmek mümkündür. Bireysel kurban kişinin yaşadığı hastalık, olumsuzluk ya da kara büyüye karşı uygulanan ritüellerde karşımıza çıkarken, kolektif kurbanın ölüm ritüeli ile orduda ve ülkede yaşanan salgına karşı yapılan ritüellerde görüldüğünü söylemek yanlış olmayacaktır.

Luvi ve Kizzuvatna bölgelerinden Hitit kültürüne girdiği öne sürülen büyü ise Hitit ritüellerinin en önemli parçasıdır. Sosyal bilimlerde büyü, "*belli bir amaca ulaşmak için doğaüstü güçleri kullanmayı hedefleyen eylem ve işlemler*" olarak

tanımlanmaktadır.[1287] Hitit algısında büyünün genellikle kötücül olduğu metinlerden anlaşılmaktadır. Ancak kara büyü olarak adlandırabileceğimiz bu büyünün çözülmesi için başvurulan yöntem yine büyünün kendisidir. Metinlerde Hit. *alu̯anzatar-*, *ḫukmai-*, Süm. UḪ$_{4/7}$, U+KAK ve Akk. *ŠĪPTU* olarak ifade bulur. Hitit kaynaklarında büyü, ritüel anlamında ya da ritüele yakın anlamlarda kullanılabilmektedir. Örneğin; *alu̯anzatar-* tek başına kötü büyü anlamına da gelir. Kelimenin bu anlamda kullanıldığını tespit edebildiğimiz ritüeller; büyüye karşı Hebatarakki ritüeli, Arzavalı Alli ritüeli, bir şehrin arındırılması ritüeli, Tunnaviya'nın sığır ritüeli, askeri yemin ritüeli, yeryüzünün güneş tanrıçası için yapılan ritüel, Ziplantaviya'nın kefaret ritüeli ve Pupuvanni ritüelidir. Bu durum bize Hitit büyü ritüellerinin temel amaçlarından birinin karşı büyü olduğunu açıkça göstermektedir. Öte yandan tam da ritüel dünyasına ait bir dil olarak tanımlayabileceğimiz kötü göz (*idalu-* IGI) ya da kötü dil (*idalu-*EME) ifadeleri de kara büyüyü temsil etmektedir. İncelediğimiz metinlerde kötü dil, Arzavalı Alli ritüelinde, Ziplantaviya'nın kefaret ritüelinde ve Uruvanda'nın büyüye karşı ritüelinde karşımıza çıkmıştır. Bu üç ritüelin de karşı büyü için yapılması ise gayet doğaldır. Çünkü ritüel beyi, kötü dil ile büyülenmiştir ve bu durumdan arındırılması için ritüel uygulanması gereklidir.

Bronislaw Malinowski'ye göre büyü, "*tekil, özel bir kudret; türünde tek, yalnız insanın içinde bulunan, yalnız büyü sanatıyla serbest bırakılabilen, kendini sesiyle ifade eden ve ayinin uygulanması yoluyla aktarılan bir güçtür."*[1288] Animizm akımından fazlasıyla etkilenen Edward Tylor ise büyüyü, insan düşüncelerinin birleşimi olarak adlandırır ve onu dünyayı anlamlandırma eğiliminin başlangıcına yerleştirir. Büyü, toplumun birliğinin sağlanmasında ve geleneksel bilgi birikiminin aktarılmasında önemli rol oynar. Hitit toplumunda ise büyü ve ritüel birbirine ayrılmaz bağlarla bağlıdır. Öyle ki büyü uygulamalarını ritüel metinlerinden çıkarsak geriye elimizde yalnızca birbiriyle ilişkisi olmayan bir malzeme listesi kalır. Bu bakımdan büyü, Hitit ritüellerinin anlam kazanmasında etkin bir rol üstlenir.

Hitit toplumunda kral, kraliyet ailesi üyeleri, üst düzey yetkililer ile memurlar kehanet, dua ve bayramlar aracılığıyla tanrılarla iletişime geçerken, sıradan bir Hititlinin böyle bir imkânı yoktu. İşte tam da bu anda büyü onun imdadına yetişerek

[1287] Emiroğlu ve Aydın, s. 167.
[1288] Malinowski, s. 75.

yaşanılan kötülüğün, hastalığın ya da lanetin ortadan kaldırılmasına hizmet ediyordu. Büyü ile ilgili en eski metin, I. Hattuşili dönemine dayandırılsa da Hitit toplumunun ne büyüye ne de büyü ritüeline başvurmadığı bir dönemin olmadığı kanaatindeyiz. Malinowski de geleneğin güçlenmesinde önemli payı olduğunu düşündüğü büyüyü, sonradan oluşturulan bir şey olarak görmez. Aksine büyü başlangıçtan itibaren insanın hayatındadır ve onun rasyonel yöntemlerle anlayamadığı bütün şeyler ve olayların tamamlayıcılarından biridir. Yani büyü, toplumun belleğinin oluşmasında etkili olan geleneksel bir birikimdir.

Hitit toplumunda büyünün kendisi ak ya da kara olabilirdi. Bu durum kuşkusuz büyü uygulayıcıları için de geçerliydi. Metinlerde ritüel uygulayıcısı olarak bahsedilen kişilerin genellikle ak büyü uyguladıkları görülür. Büyücünün kötülüğünün vurgulandığı tek örnek ise karşı büyü için yapılan ritüel (CTH 434.1) metninde karşımıza çıkar. Öte yandan büyünün olumlu olduğunun vurgulandığı tek örnek ise Ayatarşa, Vattiti ve Şuşşumaniga'nın çağırma ritüelleridir (CTH 390.A). Tüm bunlara ek olarak büyü terimi incelememizde tıpkı ritüelde olduğu gibi onun da çeşitli kelimelerle birlikte kullanılmak suretiyle özel bir büyüyü ifade ettiği görülmüştür. İncelenen metinlerde bu şekilde bir kullanıma üç ritüelde rastlanmıştır. Bunlar; Tunnaviya'nın doğum yakarısında geçen "doğum sancısının büyüsü" , yine aynı yaşlı kadın tarafından kirliliğe karşı yapılan ritüelde geçen "domuz yavrusunun büyüsü" ve Ayatarşa, Vattiti ve Şuşşumaniga'nın ritüellerinde geçen "bağlama büyüsü"dür.

Hitit büyü ritüelleri tesadüfi yapılan uygulamalar değildir. Ritüeli kimin uygulayacağı, hangi durumda uygulanacağı ve kullanılacak malzemeler ile yer ve zaman bilgileri de metinlerde açıkça belirtilen hususlardır. Bu noktada doğu bilimci Robertson Smith'in ritüelleri sabit ve mecburi bir olgu olarak gördüğünü belirtmek gerekir. Onun için dinin temel bileşenlerinden olan ritüeller, aynı zamanda toplumun sürekliliğine hizmet eder. Psikanalizin kurucularından olan Freud da Smith ile aynı görüşü paylaşır ve ritüellerin sabit ve mecburi, yani herkes için aynı olduğunu savunur. Antropolog Roy A. Rappaport da ritüeli, değişmez resmi davranış dizisi ve kodlanmış ifadelerin uygulanması olarak tanımlar. Hitit ritüelleri kişiye ya da anlık olarak ortaya çıkan duruma göre değişiklik göstermez. Bir Hitit ritüelinin uygulanma amacı çoğu zaman net bir şekilde belirtilir. Yalnızca kahin Dandanku'nun ordudaki salgına karşı ritüelinde ritüel beyinin fakir olması durumunda malzeme değişikliğine gidildiği

belirtilmiştir. İncelediğimiz metinlerde bunun dışında herhangi bir örneğe rastlanmamıştır. Bu bakımdan Hitit büyü ritüellerinin çoğu zaman kişiye değil kişinin yaşadığı duruma özgü olduğu sonucuna varmak mümkündür.

Hititler hastalıkların, kötülüklerin, olumsuzlukların ve felaketlerin doğaüstü güçler tarafından gönderildiğine inanıyordu. Tanrısal güçler, insanların kendilerine karşı davranış ve tutumlarından memnun kalmazlarsa onları cezalandırırdı. Bir Hititli, tanrıyı öfkelendirirse, o zaman tanrı da onu ihmal ediyor, yani herhangi bir kıtlık ya da salgın durumunda Hitit halkına yardım etmiyordu. Öte yandan Hititli bir insan günah işlerse o zaman tanrı bu durumu görüyor ve ona hastalık musallat ediyordu. Ayrıca zaten kötü olan güçler vardı ve bunlar şelaleler, yeraltı kaynakları ve mağaralar yoluyla ortaya çıkıp insanlara kötülükleri musallat ediyordu. İşte bu kötülüklerden kurtulma ve iyileşmenin yolu, büyü ritüelleri idi.

Oldukça fazla sayıda ve karmaşık bir görünüm sergileyen bu ritüeller, çeşitli uzmanlar tarafından icra ediliyordu. Bu görevliler hastanın ritüel dünyası içine alınmasını ve böylece bir *placebo* etkisinin yaratılmasını sağlamış olmalıdır. Burada en önemli nokta hastaya verilen iyileşme umudu ve bunun için elinden gelen tüm çabayı gösteren ritüel uygulayıcısı ile çeşitli görevlilerdir. Hitit ritüellerinde yaşlı ve bilge kadınlar olarak algılanan ve metinlerde genellikle Süm. $^{SAL/MUNUS}$ŠU.GI ya da Hit. ^{MUNUS}*ḫašaṷa*- şeklinde ifade bulan görevliler, en fazla ritüele sahip yetkililerdi. Çalışma kapsamına giren ritüel metinlerinde geçen yaşlı kadınlar; Vattiti, Şuşşumaniga, Hebatarakki, Alli, Mallidunna, Maştigga, Tunnaviya ve Ambazzi'dir. İncelediğimiz metinlerde ^{MUNUS}*ḫašaṷa*-'nın geçtiği tek örnek ise doğum ritüelinde karşımıza çıkmıştır. Bu kadınların yanında doktorlar, hierodüller, kuş gözlemcisi kâhinler ve Fırtına tanrısının adamı olarak adlandırılan görevliler tarafından icra edilen ritüellerin olduğu da bilinmektedir. Bu ritüel uzmanlarının maaşlarının genellikle ritüelde kullanılan malzemeler ile ödendiği genel olarak kabul edilen görüştür. Biz de buradan yola çıkarak incelenen metinlerde ritüel uygulayıcısının ritüel malzemelerini aldığına dair herhangi bir bilginin var olup olmadığını araştırdık ve sonuç olarak bu durumun azımsanamayacak sayıda ritüel metninde geçtiğini tespit ettik. Ritüel uygulayıcısının kullanılan malzemeleri kendisine aldığı, Maştigga ritüeli, ölüm ritüeli, yapı ritüeli, Hurmalı kadın Hantitaşşu ritüeli, bir yabancının kraliyet çiftine karşı suç

işlemesi durumunda yapılan ritüel ve son olarak Kanzapidalı Hatiya'nın tanrıça Vişuriyanza'yı çağırma ritüelinde tespit edilmiştir.

Bu çalışmanın ortaya koyduğu bir diğer önemli nokta ise ritüel zamansallığı olarak adlandırabileceğimiz ve bize göre tüm bu dini uygulamaların kendi içinde bir sistemi ve organizasyonu olduğunu göstermesi bakımından oldukça önem arz eden zaman sınıflandırmasıdır. Hitit büyü ritüellerini özellikle bayramlardan ayıran en önemli nokta ihtiyaç halinde düzenlenmeleridir. Bayramların aksine büyü ritüelleri yılın ya da ayın herhangi bir döneminde icra edilebilirdi. Fakat bu, ritüellerin zaman algısının olmadığı anlamına gelmez. Aksine her Hitit büyü ritüeli kendi içinde bir zamansal döngü barındırır ve bu döngünün yöneticisi her zaman için ritüel uygulayıcısıdır. Yapılan segmentasyon çalışmasında elde edilen verilerden faydalanarak ritüel metinleri kapsamında bir Hitit gününün altı bölüme ayrıldığı ve her bir zaman diliminde uygulanan kimi ortak ritüel davranışları olduğu tespit edilmiştir. Bu zaman dilimleri; şafak vakti, sabah, gündüz-öğlen, ikindi-öğleden sonra-yemek vakti ve akşam-gecedir. Örneğin; şafak vaktinde ortak bir davranış olarak ritüel için hazırlık yapılıp, ritüel mekanı düzenlenirken, sabah vaktinde ise hazırlanan malzemelerle kurban etme ve üzerinde döndürme (*šēr arḫa ṷaḫnu-*) uygulamalarının yapıldığı görülmüştür. Yaptığımız çalışmada ritüel metinlerinde en nadir atıf yapılan gün bölümünün gündüz-öğlen ve öğleden sonra olduğu anlaşılmıştır. Akşam ve gece ise sabah ve şafak vakti ile birlikte en fazla vurgulanan zaman dilimidir. Bu zaman diliminde en sık yapılan uygulamalar arasında yün bağlama (bağlama büyüsü) ve bu şekilde gecenin geçirilmesi (kötü durumun ve olumsuzluğun aktarılması), kurban ve özellikle sıvı sunumu, belli bir yere giderek tanrılardan yardım isteme ve kimi ritüel malzemelerini yatağın altına yerleştirme vardır. Ritüel zamanı kendi içinde bir özellik sergilemesinin yanında ritüelin amacına da hizmet eder. Ritüeli belli duyguların düzenlenmiş ve sembolik ifadeleri olarak gören Durkheim, bu uygulamaların yalnızca toplumsal anlamda değil zamansal olarak da bütünleştirici olduğunu savunur. Ona göre ritüeller, geçmişi, şimdiyi ve geleceği birbirine bağlar. Ritüel içinde ne geçmiş ne de gelecek vardır. O, kendi zamanındadır ve o anda var olan kötü, olumsuz durumun değiştirilmesine, ortadan kaldırılmasına hizmet eder.

Ritüeli süreçsel bir yaklaşımla inceleyen antropolog Victor Turner'ın görüşlerini incelediğimizde onun özellikle ölüm, doğum ve erginlenme gibi geçiş

ritüellerindeki liminal (bilinç eşiğine ait) aşamaya odaklandığını görürüz. Bu aşamada öznenin yapısal olarak görünmez olduğunu, toplum nezdinde ise görülen kişinin kültürün tanımlama ve sınıflandırmalarından ibaret olduğunu belirtir. Geçiş yapan "*liminal persona*" bir isimle ya da semboller dizisiyle tanımlanır. Bu süreçte geçiş yapan kişinin maddi varlığı, statüsü, rütbesi, seküler kıyafetleri, akrabaları yoktur. O, ne canlı ne ölüdür. Süreç boyunca o tam bir araf durumundadır. O, zamanın içinde ya da dışında, seküler yapının içinde ya da dışında değildir. Süreç sonunda, yeni statüsüne kavuşur ve sorumluluklarını üstlenerek sosyal yapının devamına katkıda bulunması beklenir. Özellikle Hitit kralının yerine geçme (CTH 448.4) ritüeli ve kraliyet çifti için eski Hitit dönemine ait bir ritüelde (CTH 416) kralın ve kraliçenin toplumsal ve sosyal yaşamdaki rollerini terk ettikleri göze çarpar. Burada hem kral hem de kraliçe *liminal persona* olarak algılanır. Ritüel sonunda ise arınmış olarak görevlerine geri dönerler.

Öte yandan Durkheim, ritüellerin toplumu bir arada tutan bağlar olduğunu vurgular. Turner ise bu düşünceyi biraz daha ileriye götürerek ritüellerin bir toplumun "sosyal tutkalı" olduğunu savunur. Hitit ritüellerini bu bakış açısıyla ele aldığımızda onların neden bu kadar fazla ritüele başvurduklarını anlamlandırmak kolaylaşacaktır. Birbirine yakın coğrafyada çok fazla etnik kökenden oluşan bir devlet için ritüeller, vaz geçilmez birleştirici dini unsurlar olmuş olmalıdır. Belki de Hitit yönetici sınıfının ritüelleri bu kadar önemsemesinin ve her fırsatta bunları devlet arşivindeki kayda aldırmasının bir nedeni de budur.

Araştırmanın son bölümünü oluşturan segmentasyon çalışması, Hitit dini yaşamının bayramlardan sonra en geniş kapsamlı metin grubunu oluşturan büyü ritüellerinde kullanılan malzemelerin ayrıştırılmasına hizmet etmektedir. Bu bölümde kil, hamur, taş, ahşap ve metal malzemeler incelenmiştir. Bu bölümün hareket noktası Hitit büyü ritüellerinde başvurulan malzemelerin tesadüfi olmadığı düşüncesidir. Bize göre malzemele listelerinin her ritüel için farklı olması bile bunların herhangi bir şekilde değil özenle seçildiğini ve bir organizasyon gerektirdiğini gösterir.

Bu bölümde çeşitli konulara cevaplar aranmıştır. Bunlardan ilki; kullanılan malzemelerin önceden mi yoksa ritüel esnasında mı hazırlandığıdır? Bu konuda kil ve hamur gibi kolay şekillendirilebilen malzemelerin ritüel esnasında hazırlanmış olabileceği düşünülebilir. Ancak ahşap, taş ve metalden ritüel malzemelerinin hazırlanması için belli bir zaman ve uzmanlık gerekmiş olmalıdır. Bu nedenle de

onların ritüel uygulayıcısı tarafından hazır olarak tedarik edilmiş olabileceği makul görünmektedir. Malzemelerin tedarik edildiği coğrafi yerler hakkında metinlerden herhangi bir çıkarım yapmak oldukça zordur. Bu konuda en net bilgi yapı ritüelinde kullanılan metallerin ve kimi değerli taşların getirildikleri bölge ve kentlerin isimlerinin belirtilmiş olmasıdır. Ancak bunun dışında malzemelerin nereden ve kim tarafından getirildiği ile ilgili herhangi bir tanımlamaya tarafımızca rastlanmamıştır.

Malzeme tedariğinde kim ya da kimlerin etkili olduğu noktasında ise iki farklı görüş ortaya atılabilir. İlki; ritüel malzemelerinin tedariğinden ritüel uygulayıcısı ve ritüel beyinin sorumlu olduğudur. Ritüel esnasında kullanılacak malzemeler ritüel beyi tarafından temin edilirken hazır bir şekilde kullanılacak olanları ritüel uygulayıcısı yanında getirmiş olabilir. Ritüelde kullanılacak malzeme bilgisine ritüel uygulayıcısı hakim olduğundan bu görevlilerin özellikle belli bir ustalık gerektiren kimi ritüel malzemelerinin tedarik edilmesinde etkili olmuş olabilecekleri düşünülebilir. Ancak bu görüşü destekleyen yazılı bir ifade metinlerde geçmemektedir. İkincisi ise metinlerde geçen "*ritüel uygulayıcısı ritüel malzemelerini kendisine alır"* ifadesine dayandırılabilir. Bu cümleden yola çıkarak ritüel malzemelerinin tamamının ritüel beyi tarafından tedarik edildiği ve ritüel sonunda adeta bir ödeme olarak ritüel uygulayıcsına verildiği düşünülebilir. Ancak ritüel uygulayıcısına yapılacak herhangi bir ödemenin neden yalnızca belli ritüellerde vurgulandığı anlaşılamamaktadır.

Yapılan segmentasyon çalışmasında dikkati çeken bir diğer nokta ise kullanılan kil, hamur, ahşap, metal ve taşların miktarlarıdır. Metaller ve değerli taşlar için şekel ve mina gibi ölçü birimleri kullanılırken, hamurdan malzemeler için *UP-NI* "bir avuç dolusu" ifadesinin geçtiği görülmüştür. Ahşap malzemeler ve kilden hazırlananlar için ise herhangi bir ölçü biriminin verilmediği bunların adet belirten sayısal ifadelerle kullanıldıkları tespit edilmiştir.

Çalışmada, kil ve hamur malzemelerin Hitit ritüellerinde diğer segment alanlarına nazaran oldukça az kullanıldığı belirlenmiştir. Kile en fazla başvurulan ritüeller; Maştigga ritüeli, kraliyet çifti için yapılan ritüel, Huvarlu ritüeli, Alli ritüeli, Pupuvanni ritüeli ve Tunnaviya ritüelidir. Buradan yola çıkarak kil malzemelerin arındırma ve karşı büyü ritüellerinde yoğun bir kullanım gördüğünü söylemek mümkündür. Bunlar kraliyet ailesine olduğu kadar sıradan halka da hitap edebilecek ritüellerdir ve bu nedenle kil kullanımının bu ritüellerin maliyetini de azaltmış

olabileceği düşünülebilir. Ayrıca tanrı, insan ve hayvan figürlerine şekil vermek için en fazla kullanılan malzemenin de kil olduğu anlaşılmıştır. Taş ve taştan malzemeler temel atma ve yapı ritüellerinde yoğun bir kullanım görürken, Hitit ekonomisinde oldukça değerli olan metal malzemelere en fazla rastlanılan grup ölüm ve Hitit kralının yerine geçme ritüelleridir. Özellikle ölüm ritüelinde tüm metaller kullanılmasına rağmen gümüşe ayrı bir önem verildiği anlaşılmaktadır. Ahşap malzemeler ise en geniş segment alanını oluşturmaktadır. Bu nedenle incelenen ritüel metinlerinin pek çoğunda ahşap malzemelere yer verildiği görülmüştür. Ancak yapı ritüeli, doğum ritüeli, ölüm ritüeli ve Hitit kralının yerine geçme ritüelinde yoğun bir ahşap malzeme kullanımı tespit edilmiştir.

Belirtmek gerekir ki, muazzam sayıdaki malzeme külliyatı içinden çıkarım yapabilmek oldukça zordur. Ancak bu zorluk, Hitit büyü ritüellerinde geçen malzemelerin kullanım bakımından ortak özellikler sergilemediğini söylemek için bir neden değildir. Detaylı bir segmentasyon çalışmasıyla ortaya çıkabilecek verilerin Hititolojinin bugününe ve geleceğine katkı sağlayacağı görüşündeyiz.

KAYNAKÇA

Abrahamson, Mark. **İşlevselcilik**, Çev. Nilgün Çelebi, Sebat Ofset, Konya, 1990.

Ackerman, Robert. "Frazer on Myth and Ritual", **Journal of the History and Ideas**, Cilt: 36, Sayı: 1, University of Pennsylvania Press, 1975, ss. 115-134.

Akdoğan, Rukiye. "*'inan'* ile ilgili Yeni Bir Hititçe Tablet Parçası", **FsKošak**, DBH, Cilt: 25, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2007, ss. 1-12.

Akurgal, Ekrem. **Die Kunst der Hethiter**, Hirmer Verlag, München, 1961.

Albright, W. F. "A New Hebrew Word for "Glaze" in Proverbs 26: 23", **BASOR**, Sayı: 98, AOS, 1945, ss. 24-25.

Allen, Douglas. "Phenomenology of Religion", **Encyclopedia of Religion**, Ed. Lindsay Jones, Cilt: 10, 2nd Edition, Thompson Gale, Farmington Hills, 2005, ss. 7086-7101.

Alparslan, Meltem Doğan. "Katipler ve Arşivler", **Hititler: Bir Anadolu İmparatorluğu**, Ed. Meltem Doğan Alparslan ve Metin Alparslan, YKY, İstanbul, 2013, ss. 376-389.

Alparslan, Metin. "The History of the Arzawan State during the Hittite Period", **Nostoi Indigenous Culture, Migration+Integration in the Aegean Islands+Western Anatolia during the Late Bronze Age+Early Iron Ages**, Ed. Nicholas Chr. Stampolidis, Çiğdem Maner ve Konstantinos Kopanias, Koç University Press, İstanbul, 2015, ss. 131-142.

Altuner, İlyas. "Locke'un Doğuştan İlkeler Eleştirisi ve *Tabula Rasa* Olarak Zihin", **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 21, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 107-114.

Anderson, Benedict. **Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism**, Verso Press, London-New York, 1983.

Applebaum, Herbert. "The Boasian Attack: Historical Particularism", **Perspectives in Cultural Anthropology**, Ed. Herbert Applebaum, State University of New York Press, Albany, 1987, ss. 61-69.

Archi, Alfonso. "Il Sistema KIN della divinazione ittita", **OrAnt**, Cilt: 13, 1974, ss. 113-144.

Archi, Alfonso. "Il dio Zawalli: Sul culto dei morti presso gli ittiti", **AoF**, Cilt: 6, Akademie Verlag, Berlin, 1979, ss. 81-94.

Archi, Alfonso. "Kamrušepa and the Sheep of the Sun-God", **OrNs,** Cilt: 62, Pontificum Institutum Biblicum, 1993, ss. 404-409.

Archi, Alfonso. "Formation of the West Hurrian Pantheon: The Case of Išḫara", **FsGüterbock²**, Ed. K. Aslıhan Yener ve Harry A. Hoffner, Eisenbrauns, Winona Lake-Indiana, 2002, ss. 21-33.

Archi, Alfonso. "The Soul has to Leave the Land of the Living", **JANER**, Cilt: 7, Sayı: 2, Brill, Leiden-Boston, 2007, ss. 169-195.

Archi, Alfonso. "The Anatolian Fate-Goddesses and their Different Traditions", **Diversity and Standardization Perspectives on ancient Near Eastern Cultural History**, Ed. Eva Cancik-Kirschbaum, Jörg Klinger ve Gerfrid G. W. Müller, Akademie Verlag, Berlin, 2014, ss. 1-26.

Archi, Alfonso. "Remarks on Hittite Augur Rituals and Rituals from Arzawa", **BiOr**, Sayı: 3-4, NINO, Leiden, 2015, ss. 282-294.

Arıkan, Yasemin. “Hitit Dini Üzerine Bir İnceleme”, **AÜDTCFD**, Cilt: 38, Sayı: 1/2, 1998, ss. 271-285.

Arıkan, Yasemin. “Hitit Çivi Yazılı Belgelerinde *šuhha*- (Düz) Dam, Çatı ve Onun Dinsel ve Sosyal Hayattaki Yeri”, **ArAnat**, Cilt: 6, Sayı: 1, AÜ Basımevi, Ankara, 2003, ss. 11-57.

Arroyo, Ana. “Some Remarks on Hittite Rituals: The Relation between Word and Object, **AoF**, Cilt: 37, Sayı: 2, Akademie Verlag, Berlin, 2010, ss. 353-376.

Astour, Michael C. **Hittite History and Absolute Chronology of the Bronze Age,** Paul Äströms Förlag, Partille, 1994.

Baltacıoğlu, Hatçe. “Hitit Yazılı Kaynaklarında ve Görsel Sanatlarında *purpura-, purpuri-“,* **Anadolu (Anatolia),** Sayı: 41, AÜDTCF Yayınları, Ankara, 2015, s. 240.

Barjamovic, Gojko. **A Historical Geography of Anatolia in the Old Assyrian Colony Period**, CNI 38, Museum Tusculanum Press, Copenhagen, 2011.

Barnard, Alan ve Jonathan Spencer. “Rite of Passage”, **Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology**, Ed. Alan Barbard ve Jonathan Spencer, Routledge, London, 2002, ss. 737-738.

Bassett, William W. **The Determination of Rite, a Historical and Jurical Study**, Analecta Gregoriana Cura Pontificiae Universitatis Gregorianae edita: Series Facultatis Iuris Canonici, Cilt: 157, Sectio B, Sayı: 21, Gregorian University Press, Roma, 1967.

Bateson, Gregory. **Naven: A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View**, Cambridge University Press, Cambridge, 1936.

Bawanypeck, Daliah. "Arzawäische Ritualpraktiken", **Motivation und Mechanismen des Kulturkontaktes in der späten Bronzezeit**, Eothen, Cilt: 13, Ed. D. Prechel, LoGisma, Firenze, 2005, ss. 1-18.

Bawanypeck, Daliah. **Die Rituale der Auguren**, Universitätsverlag Winter, Heidelberg, 2005.

Bawanypeck, Daliah. "'Luwian' Religious Texts in the Archives of Ḫattuša", **Luwian Identities: Culture, Language and Religion Between Anatolia and the Aegean**, Ed. Alice Mouton, Ian Rutherford ve Ilya Yakubovich, Brill, Leiden-Boston, 2013, ss. 159-176.

Beal, Richard H. "Hittite Oracles", **Magic and Divination in the Ancient World**, Ed. Leda Ciraolo ve Jonathan Seidel, Brill, Leiden-Boston, 2002, ss. 57-58.

Beal, Richard H. "Gleanings from Hittite Oracle Questions on Religion, Society, Psychology and Decision Making", **FsPopko**, Ed. Piotr Taracha, Agade, Warsaw, 2002, ss. 11-37.

Beckman, Gary. "The Hittite Assembly", **JAOS**, Cilt: 102, Sayı: 3, AOS, 1982, ss. 435-442.

Beckman, Gary. **Hittite Birth Rituals**, StBoT, Cilt: 29, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1983.

Beckman, Gary. "The Religion of the Hittites", **Biblical Archaeologist**, Cilt: 52, Sayı: 2-3, 1989, ss. 98-108.

Beckman, Gary. "The Hittite Ritual of the Ox (CTH 760.I.2-3)", **OrNs**, Cilt: 59, Pontificio Istituto biblico, Roma, 1990, ss. 34-55.

Beckman, Gary. “From Cradle to Grave: Women’s Role in Hittite Medicine and Magic”, **JAC**, Cilt: 8, IHAC, Changchun, 1993, ss. 25-39.

Beckman, Gary. “The Siege of Uršu Text and Old Hittite Historiography”, **JCS**, Cilt: 47, ASOR, 1995, ss. 23-34.

Beckman, Gary. “Ištar of Niniveh Reconsidered”, **JCS**, Cilt: 50, ASOR, 1998, ss. 1-10.

Beckman, Gary. **Hittite Diplomatic Texts,** Writings from the Ancient World 7, SBL, Atlanta-Georgia, 1999.

Beckman, Gary. “The Tongue is a Bridge: Communication between Humans and Gods in Hittite Anatolia”, **ArOr**, Cilt: 67, Academia Publishing House, Prag, 1999, ss. 519-534.

Beckman, Gary. “Hittite Chronology”, **Akkadica**, Cilt: 119-120, Assyriological Foundation Georges Dossin, Brussels, 2000, ss. 19-32.

Beckman, Gary. “Hittite Treaties and the Development of the Cuneiform Treaty Tradition”, **Die deuteronomistischen Geschichtswerke: Redaktions- und religiongeschichtliche Perspektiven zur “Deuteronomismus”-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten**, Ed. Markus Witte, Konrad Scmid, Doris Prechel ve Jan Christian Gertz, Walter de Gruyter, Berlin, 2006, ss. 279-302.

Beckman, Gary. “A Hittite Ritual for Depression”, **FsKošak**, DBH, Cilt: 25, Ed. Detlev Groddek ve Marina Zorman, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2007, ss. 69-81.

Beckman, Gary. “On Hittite Dreams”, **FsHawkins**, Ed. Itamar Singer, Emery and Claire Yass Publications in Archaeology, Tel Aviv, 2010, ss. 26-31.

Beckman, Gary, Trevor Bryce ve Eric Cline. **The Ahhiyawa Texts**, SBL, Atlanta, 2011.

Beckman, Gary. "The Horns of a Dilemma, or On the Divine Nature of the Hittite King", **Organization, Representation, and Symbols of Power in the Ancient Near East**, RAI 54, Ed. Gernot Wilhelm, Eisenbrauns, Winona Lake-Indina, 2012, ss. 605-610.

Beckman, Gary. "Hittite Religion", **The Cambridge History of Religions in the Ancient World: From Bronze Age to the Hellenistic Age**, Cilt: 1, Ed. Michele Renee Salzman ve Marvin A. Sweeney, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, ss. 84-101.

Beidelman, Thomas O. "Sir Edward Evan Evans-Pritchard (1902-1973). An Appreciation", **Anthropos**, Cilt: 69, Anthropos Institut, Sankt Augustin, 1974, ss. 553-567.

Beidelman, Thomas O. **Robertson Smith and the Sociological Study of Religion,** University of Chicago Press, Chicago, 1974.

Belier, Wouter W. "Religion and Magic: Durkheim and the Année Sociologique Group", **Method & Theory in the Study of Religion**, Cilt: 7, Sayı: 2, Brill, Leiden-Boston, 1995, ss. 163-184.

Bell, Catherine, **Ritual Theory, Ritual Practice**, Oxford University Press, Oxford, 1992.

Bell, Catherine. **Ritual: Perspectives and Dimensions**, Oxford University Press, Oxford-New York, 2009.

Bellah, Robert N. "Durkheim and Ritual", **The Cambridge Companion to Durkheim**, Ed. Jeffrey C. Alexander and Philip Smith, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, ss. 183-210.

Benedict, Ruth. "Ritual", **Encyclopedia of the Social Sciences**, Cilt: 13, Ed. Edwin R. A. Seligman, The Mcmillan Company, New York, 1934, ss. 396-397.

Bernabé, Alberto ve Ana Isabel Jimenéz San Cristóbal. **Instructions for the Netherworld: The Orphic Gold Tablets**, Brill, Leiden-Boston, 2008

Biggs, Robert D., John A. Brinkman, Miguel Civil, Walter Farber, Erica Reiner, Martha T. Roth ve Matthew W. Stolper. **The Assyrian Dictionary of the University of Chicago,** The Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago, 1956-2010.

Bilgin, Nuri. **Sosyal Psikoloji Sözlüğü: Kavramlar ve Yaklaşımlar**, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2003.

Bin-Nun, S. R. **The Tawannanna in the Hittite Kingdom**, THeth, Cilt: 5, Carl Winter Verlag, Heidelberg, 1975.

Blasweiler, Joost. "Tarhuntassa, city of king Muwattalli II and the Stormgod of Piḫaššašši", **Arnhem: Anatolia in the Bronze Age**, Sayı: 6, Leiden, 2014, ss. 1-55.

Bleeker, C. Jouco. **The Rainbow: A Collection of Studies in the Science of Religion**, Brill, Leiden-Boston, 1975.

Bloch, Maurice. "Symbols, Song, Dance and Features of Articulation: Is Religion an Extreme Form of Traditional Authority?", **Archives Européenes de Sociologie**, Sayı: 15, Cambridge University Press, Cambridge, 1974, ss. 55–81.

Bolle, Kees W. "Animism and Animatism", **Encyclopedia of Religion**, Ed. Lindsay Jones, Thomson Gale, USA, 2005, ss. 362-368.

Bolle, Kees W. “Euhemerus and Euhemerism”, **Encyclopedia of Religion**, Ed. Lindsay Jones, Cilt: 5, Thomson Gale, Farmington Hills, 2005, ss. 2882-2884.

Boysan-Dietrich, Nilüfer. **Das hethitische Lehmhaus aus der Sicht der Keilschriftquellen**, THeth, Cilt: 12, Carl Winter Verlag, Heidelberg, 1987.

Brown, Edwin L. “In Search of Anatolian Apollo”, **ΧΑΡΙΣ: Essays in Honor of Sara A. Immerwahr,** Ed. Anne P. Chapin, The American School of Classical Studies at Athens, Princeton, 2004, ss. 243-258.

Bryce, Trevor. **Hitit Dünyasında Yaşam ve Toplum**, Çev. Müfit Günay, Dost Kitabevi, Ankara, 2003.

Bryce, Trevor. **The Kingdom of the Hittites**, Oxford University Press, Oxford, 2005.

Bryd, Andrew Miles. “Deriving Dreams from the Divine: Hittite *tešḫa-*/*zašḫ(a)i-*“, **HS**, Cilt: 124, Sayı: 12, Berlin, 2011, ss. 96-105.

Burde, Cornelia. **Hethitische medizinische Texte**, StBoT, Cilt: 19, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1974.

Burney, Charles. **Historical Dictionary of the Hittites,** The Scarecrow Press, Maryland-Toronto-Oxford, 2004.

Campbell, Joseph. **Myths to Live By**, Viking Penguin Inc,, New York, 1972.

Campbell, Joseph ve Bill Moyers. **The Power of Myth**, Ed. Betty Sue Flowers, Anchor Books, New York, 1988.

Capps, Donald. “Erikson's Theory of Religious Ritual: The Case of the Excommunication of Ann Hibbens”, **Journal of Scientific Study of Religion**, Cilt: 18, Sayı: 4, Wiley, New York, 1979, ss. 337-349.

Carman, John. “Modern Understanding of Ancient Insight: Distinctive Contributions of W. B. Kristensen’s Phenomenology of Religion”, **Man, Meaning and Mystery: Hundred Years of History of Religions in Norway. The Heritage of W. Brede Kristensen**, Ed. Sigurd Hjelde, Brill, Leiden-Boston, 2000.

Carruba, Onofrio. **Das Beschwörungsritual für die Göttin Wišurijanza**, StBoT, Cilt: 2, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1966.

Carruba, Onofrio. **Das Palaische Texte, Grammatik, Lexikon**, StBoT, Cilt: 10, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1970.

Chanda, Ramaprasad. **The Indo-Aryan races: a study of the origin of Indo-Aryan people and institutions**, Varendra Research Society, Rajshahi, 1916.

Chapman, Christopher N. **Freud, Religion and Anxiety: How Freud’s Critique of Religion Neglected His Advances in Psychoanalytic Theory**, Lulu.com, Morrisville, 2007.

Charlton, Noel G. **Understanding Gregory Bateson: Mind, Beauty and The Sacred Earth**, State University of New York Press, Albany, 2008.

Christiansen, Birgit. **Die Ritualtradition der Ambazzi. Eine philologische Bearbeitung und entstehungsgeschichtliche Analyse der hethitischen Ritualtexte CTH 391, CTH 429 und CTH 463,** StBoT, Cilt: 48, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2006.

Cohen, Yoram. “Hittite $^{GIŠ/GI}$kurtal(i), Akkadian *naB-Bu*, and the Cuneiform Sign NAB”, **JAOS**, Cilt: 126, Sayı: 3, AOS, 2006, ss. 419-423.

Collins, Billie Jean. “Ḫattušili I, The Lion King”, **JCS**, Cilt: 50, ASOR, 1998, ss. 15-20.

Collins, Billie Jean. “Necromancy, Fertility and the Dark Earth: The Use of Ritual Pits in Hittite Cult”, **Magic and Ritual in the Ancient World**, Ed. Paul Mirecki ve Marvin Meyer, Brill, Leiden-Boston, 2002, ss. 225-241.

Collins, Billie Jean. “Purifying A House: A Ritual for the Infernal Deities (Nr. 1.68)”, **CoS**, Cilt: 1, Ed. W. Hallo, Cilt: 1, Brill, Leiden-Boston, 2003, ss. 168-171.

Collins, Billie Jean. “A Statue for the Deity: Cult Images in Hittite Anatolia”, **Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East**, ASOR, Atlanta, 2005, ss. 13-42.

Collins, Billie Jean. “Hittite Religion and the West”, **FsSinger**, StBoT, Cilt: 51, Ed. Yoram Cohen, Amir Gilan ve Jared J. Miller, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2010, s. 54-66.

Collins, Billie Jean. “Women in Hittite Ritual”, **Women in Ancient Near East: A Sourcebook**, Ed. Mark W. Chavalas, Routledge, London-New York, 2014, ss. 246-271.

Cooke, John Daniel. “Euhemerism: A Mediaeval Interpretation of Classical Paganism”, **Speculum**, Cilt: 2, Sayı: 4, The University of Chicago Press, Chicago, 1927, ss. 396-410.

Cox, James L. **A Guide to Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates**, T&T Clark International, London-New York, 2006.

Coşkun, Yaşar. “Cam Hamuru, Fayans”, **ArAnat**, Sayı: 3, AÜDTCFY, Ankara, 1997, ss. 67-73.

Crasso, Danielle. “The Location of Ankuwa and the Geographic Connections with the Hittite Capital and the Neighbouring Towns”, **New Perspectives on the Historical**

Geography and Topography of Anatolia in the II and I Millenium B.C., Ed. K. Strobel, Eothen 16, LoGisma, Firenze, 2008, ss. 87-129.

Curtiss, Samuel I. **Primitive Semitic Religion To-Day**, Wipf&Stock Publishers, Eugene-Oregon, 2004.

Daddi, Franca Pecchioli. **Mestieri, professioni e dignità nell'Anatolia ittita**, Incunabula Graeca 79, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1982.

Dardano, Paola. **Die hethitischen Tontafelkataloge aus Ḫattuša (CTH 276-282)**, StBoT, Cilt: 47, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2006.

Darga, A. Muhibbe. "Hitit Metinlerinde Geçen $^{NA}{}_4$ZI.KIN= $^{NA}{}_4$*huwaši* Kelimesinin Anlamı Hakkında", **Belleten Dergisi**, Cilt: 33, Sayı: 132, TTK Basımevi, Ankara, 1969, ss. 493-504.

Darga, A. Muhibbe. **Hitit Sanatı**, Akbank Kültür ve Sanat Kitapları, İstanbul, 1992.

Davies, Douglas. "Introduction: Raising the Issues", **Rites of Passage**, Ed. Jean Holm ve John Bowker, Pinter Publishers, London, 1994, ss. 1-9.

de Heusch, Luc. "What Shall We Do with the Drunken King?", **Africa: Journal of the International African Institute**, Cilt: 45, Sayı: 4, Cambridge University Press, Cambridge, ss. 363-372.

de la Saussaye, P. D. Chantepie. **Manual of the Science of Religion**, Çev. Beatrice S. Colyer-Fergusson, Longmans, Green and Co., London, 1891.

de Martino, Stefano. "Il lessico musicale ittita II: GIŠ DINANNA=cetra", **OrAnt**, Cilt: 26, 1987, ss. 171-185.

de Martino, Stefano. "Ḫattušili I e Ḫaštayar: un problemo aperto", **OrAnt**, Cilt: 28, 1989, ss. 1-24.

de Martino, Stefano. **Annali e Res Gestae antico ittiti**, StMed, Cilt: 12, Italian University Press, Pavia, 2003.

de Martino, Stefano. **Hititler**, Çev. Erendiz Özbayoğlu, Dost Kitabevi, Ankara, 2006.

de Roos, Johan. **Hittite Votive Texts**, Nederlands Instituut Voor Het Nabije Oosten, Leiden, 2007.

Deflem, Mathieu. "Ritual, Anti-Structure, and Religion: A Discussion of Victor Turner's Processual Symbolic Analysis", **Journal for the Scientific Study of Religion**, Cilt: 30, Sayı: 1, Wiley, New York, 1991, ss. 1-25.

del Monte, Giuseppe F. ve Johann Tischler. **Die Orts- und Gewässernamen der Hethitischen Texte**, RGTC VI, Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden, 1978.

del Monte, Giuseppe F. "Sui Rituali di Mallidunna di Turmitta", **FsPopko**, Ed. Piotr Taracha, Agade, Warsaw, 2002, ss.63-75.

del Monte, Giuseppe F. "Il Rituale di guarigione di Bappi (CTH 431)", **FsCarruba**, OrNs, Cilt: 73, Sayı: 4, Ed. Alfonso Archi ve Franca Pecchioli, Gregorian Biblical Press, Roma, 2004, ss. 337-347.

Devecchi, Elena. **Gli annali di Ḫattušili I nella versione accadica**, StMed, Cilt: 16, Italian University Press, Pavia, 2005.

Dinçol, Ali M. ve Jak Yakar, "Nerik Şehrinin Yeri Hakkında", **Belleten**, Cilt: 38, Sayı: 152, TTKY, Ankara, ss. 563-572.

Dinçol, Ali M. **Aššella Rituali (CTH 394) ve Hititlerde Salgın Hastalıklara Karşı Yapılan Majik İşlemlere Toplu Bir Bakış**, Belleten Cilt: 49, Sayı: 193, Ayrı Basım, TTK Basımevi, Ankara, 1985.

Douglas, Mary. **Evans-Pritchard**, Fontana Paperbacks, Glasgow, 1980.

Drey, Sylvan. **Herbert Spencer's Theory of Religion and Morality**, Williams and Norgate, London, 1887.

Durkheim, Émile. **Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri**, Çev. Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İstanbul, 2010.

Durkheim, Émile ve M. Mauss. **Primitive Classification**, Çev. Rodney Needham, Routledge, London, 2009.

Edie, James M. "William James and the Phenomenology of Religious Experience," **American Philosophy and the Future: Essays for a New Generation**, Ed. Michael Novak, Scribner, New York, 1968, ss. 247-269.

Eliade, Mircea. **Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return**, Harper Torchbooks, New York, 1954.

Eliade, Mircea. **The Quest: History and Meaning in Religion**, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1969.

Eliade, Mircea. **Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions**, The University of Chicago Press, Chicago, 1976.

Emiroğlu, Kudret ve Suavi Aydın. **Antropoloji Sözlüğü**, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003.

Erbaşı, Fatma Sevinç. **Hititlerde Öteki Kurban ve Büyü: Cenaze/Diğer Ritüeller,** Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2013.

Ertem, Hayri. **Boğazköy Metinlerine Göre Hititler Devri Anadolu'sunun Faunası,** TTK Basımevi, Ankara, 1965.

Ertem, Hayri. **Boğazköy Metinlerinde Geçen Coğrafya Adları Dizini**, AÜDTCF Basımevi, Ankara 1973.

Ertem, Hayri. **Hitit Devletinin İki Eyaleti: Pala-Tum(m)ana**, AÜDTCFY, Ankara, 1980.

Ertem, Hayri. **Boğazköy Metinlerine Göre Hititler Devri Anadolu'sunun Florası**, TTK Basımevi, Ankara, 1987.

Erten, Emel. "Glass in Hittites", **V. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri,** Balkan Cilt Evi, Ankara, 2005, ss. 319-327.

Evans-Pritchard, Edward E. **Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande**, Clarendon Press, Oxford, 1937.

Evans-Pritchard, Edward E. **The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People**, Clarendon Press, Oxford, 1940.

Evans-Pritchard, Edward E. **Kinship and Marriage Among the Nuer**, Clarendon Press, Oxford, 1951.

Evans-Pritchard, Edward E. **Nuer Religion**, Clarendon Press, Oxford, 1956.

Evans-Pritchard, Edward E. **Theories of Primitive Religion**, The Clarendon Press, Oxford, 1965.

Evans-Pritchard, Edward E. **Sosyal Antropoloji**, Çev. Fuat Aydın, İrfan İnce ve Muharrem Kılıç, Birey Yayınları, İstanbul, 2005.

Ferguson, Adam. **An Essay on the History of Civil Society**, William Fry Printer, Philadelphia, 1819.

Fontenrose, Joseph. **The Ritual Theory of Myth**, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1971.

Forcellini, Egidio, Jacobo Facciolati ve Giuseppe Furlanetto. **Totius latinitatis lexicon**, Cilt: 3, Typis Seminarii, Patavii, 1828.

Fournier, Marcel. **Marcel Mauss: A Biography**, Çev. Jane Marie Todd, Princeton University Press, Princeton-Oxford, 1994.

Frantz-Szabó, Gabriella. **Ein Hethitisches Entsühnung Ritual für das Königspaar Tutḫaliia und Nikalmati**, THeth, Cilt: 1, Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1971.

Frantz-Szabó, Gabriella. "Hittite Witchcraft, Magic and Divination", **CANE**, Cilt: 3, Ed. Jack M. Sasson, Hendrickson Publishers, New York, 1995, ss. 2007-2019.

Frazer, Sir James G. **Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökenleri**, Cilt: 2, Çev. Mehmet H. Doğan, Payel Yayınları, İstanbul, 1992.

Frazer, Sir James G. **Totemism and Exogamy**, Cilt: 1, Cosimo Inc., New York, 2009.

Freud, Sigmund. **Character and Culture**, Collier Books, New York, 1963.

Freud, Sigmund. **Totem ve Tabu**, Çev. Akın Kanat, İlya Yayınevi, İzmir, 2006.

Friedrich, Johannes. **Hethitisches Wörterbuch,** Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1952.

Fuscagni, Francesco. "Una Nuova Interpretazione del Rituale CTH 423 Alla Luce di Tre Nuovi Duplicati", **KASKAL**, Cilt:4, LoGisma Editore, Firenze, 2007, ss. 181-219.

Gavaz, Özlem Sir. "Hitit Kenti Zalpa'nın Yeri Üzerine", **Anadolu**, Sayı: 31, AÜ Basımevi, Ankara, 2006, ss. 1-18.

Garwood, Paul. "Rites of Passage", **The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual & Religion**, Oxford University Press, Oxford, 2011, ss. 261-284.

Gaster, Theodor H. **Thespis: Eski Yakındoğu'da Ritüel, Mit ve Drama,** Çev. Mehmet H. Doğan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000.

Geertz, Clifford. **The Interpretation of Cultures**, Basic Books Inc. Publishers, New York, 1973.

Geertz, Clifford. "Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought", **The American Scholar**, Cilt: 49, Sayı: 2, The Phi Beta Kappa Society, 1980, ss. 165-179.

Geertz, Clifford. **Kültürlerin Yorumlanması,** Çev. Hakan Gür, Dost Kitabevi, Ankara, 2010.

Geller, Markham J. **Healing Magic and Evil Demons: Canonical Udug-Hul Incantations**, Walter de Gruyter, Berlin, 2016.

Giesen, Bernhard. "Ritual, Power and Style: The Implications of Negara for the Sociology of Power", **Interpreting Clifford Geertz: Cultural Investigation in the Social Sciences**, Ed. Jeffrey C. Alexander, Philip Smith ve Matthew Norton, Palgrave Macmillan, New York, ss. 167-180.

Gilan, Amir. "Der Puḫānu-Text –Theologischer Streit und politische Opposition in der althethitischen Literatur", **AoF**, Cilt: 31, Sayı: 2, Akademie Verlag, Berlin, 2004, ss. 263-296.

Gilan, Amir. "Hittite Religious Rituals and the Ideology of Kingship", **Religion Compass**, Cilt: 5, Sayı: 7, 2011, ss. 276-285.

Giorgi, A. **Psychology as a Human Science: A Phenomenologically Based Approach**, Harper & Row, New York, 1970.

Giorgi, A. "Sketch of a psychological phenomenological method", Ed. A. Giorgi, **Phenomenology and Psychological Research**, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1985, ss. 8-22.

Giorgieri, Mauro. "Un Rituale di Scongiuro Antico Ittita per Labarna-Ḫattušili", **SMEA**, Cilt: 29, Gruppo Editoriale Internazionale, Roma, 1992, ss. 47-98.

Girard, René. **Şiddet ve Kutsal**, Çev. Necmiye Alpay, Kanat Yayınları, İstanbul, 2003.

Girard, René. **Günah Keçisi**, Çev. Işık Ergüden, Kanat Yayınları, İstanbul, 2003.

Girbal, Christian. "Zum hattischen Lexikon", **AoF**, Cilt: 29, Sayı: 2, Akademie Verlag, Berlin, 2002, ss. 249-287.

Glocker, Jürgen. **Das Ritual für den WetterGott von Kuliwišna: Textzeugnisse eines lokalen Kultfestes in Anatolien der Hethiterzeit**, Eothen, Cilt: 6, LoGisma, Firenze, 1997.

Gluckman, Max. **Rituals of Rebellion in South-East Africa**, Manchester University Press, Manchester, 1953.

Gluckman, Max. **Order Rebellion in Tribal Africa**, Routledge, London, 2004.

Goedegebuure, Petra M. "Hattian Origins of Hittite Religious Concepts: The Syntax of 'to drink (to) a deity' (again) and Other Phrases", **JANER**, Cilt: 8, Sayı: 1, Brill, Leiden-Boston, 2008, ss. 67-73.

Goetze, Albrecht ve E. H.Sturtevant. **The Hittite Ritual of Tunnawi**, AOS, New Haven, Connecticut, 1938.

Goetze, Albrecht. **Kizzuwatna and the Problem of Hittite Geography**, YOSR, Cilt: 22, Yale University Press, New Haven, 1940.

Goetze, Albrecht. "Contributions to Hittite Lexicography", **JCS**, Cilt: 1, Sayı: 4, ASOR, 1947, ss. 307-320.

Goetze, Albrecht. "Contributions to Hittite Lexicography", **JCS**, Cilt: 5, Sayı: 2, ASOR, 1951, ss. 67-73.

Goetze, Albrecht. "Review: keilschrifttexte aus Boghazköi, Zehntes Heft by H. G. Güterbock; H. Otten", **JCS**, Cilt: 16, Sayı: 1, ASOR, 1962, ss. 24-30.

Goetze, Albrecht. "Hittite Prayers", **ANET**, Ed. James B. Pritchard, 3rd Edition, Princeton University Press, Princeton, 1969, ss. 393-401.

Goetze, Albrecht. **Kulturgeschichte Kleinasiens**, Handbuch der Altertumswissenschaft, Cilt: 2, Verlag C. H. Beck Verlag, München, 1974.

Gonnet, Hatice. "Un rhyton en forme de *kurša* hittite", **FsImparati**, Eothen, Cilt: 11, Ed. Franca Pecchioli Daddi ve Stefano de Martino, LoGisma, Firenze, 2001, ss. 321-327.

Goody, Jack. "Religion and Ritual: The Definitional Problem", **BJS**, Cilt: 12, Sayı: 2, London School of Economics and Political Science, Wiley, New York, 1961, ss. 142-164.

Gorny, Ronald L. "Review: Zippalanda and Ankuwa: The Geography Of Central Anatolia In The Second Millennium B. C.: Zippalanda: Ein Kultzentrum Im

Hethitischen Kleinasien By Maciej Popko", **JAOS**, Cilt: 117, Sayı: 3, AOS, 1997, ss. 549-557.

Gökalp, Ziya. "Dinin İçtimai Hizmetleri II", **Makaleler VIII**, Haz. Ferit Ragıp Tuncor, Birinci Baskı, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1981.

Gökberk, Macit. **Felsefe Tarihi,** Remzi Kitabevi, İstanbul, 1994.

Grimes, Ronald L. "Research in Ritual Studies: A Programmatic Essay", **Religious Studies Review**, Cilt: 10, Sayı: 2, Blackwell Publishing, 1984, ss. 134-135.

Grimes, Ronald L. **Deeply into the Bone: Re-inventing Rites of Passage**, University of California Press, London, 2000.

Groddek, Detlev. "Fragmenta Hethitica Dispersa VII/VIII", **AoF**, Cilt: 26, Sayı:1, Akademie Verlag, Berlin, 1999, ss. 33-52.

Groddek, Detlev. **Hethitische Texte in Transkription KUB 55,** DBH, Cilt: 4, Verlag der TU, Dresden, 2002.

Groddek, Detlev. **Hethitische Texte in Transkripsiyon KUB 59**, DBH, Cilt: 14, Verlag der TU, Dresden, 2004.

Groddek, Detlev. **Hethitische Texte in Transkription KUB 60**, DBH, Cilt: 20, Verlag der TU, Dresden, 2006.

Groddek, Detlev. **Hethitische Texte in Transkription KUB 2**, DBH, Cilt: 30, Verlag der TU, Dresden, 2009.

Groddek, Detlev. **Hethitische Texte in Transkription KBo 54**, DBH, Cilt: 31, Verlag der TU, Dresden, 2010.

Guller, Jonathan. **Ferdinand de Saussure**, Cornell University Press, Ithaca-New York, 1986.

Gurney, O. Robert. "Appendix: Hittite Incantation", **The Alalakh Tablets**, Occasional Publications of the British Institute of Archaeology at Ankara, Sayı: 2, Ed. D. J. Wiseman, London, 1953, ss. 116-118.

Gurney, O. Robert. **Some Aspects of Hittite Religion**, The Schweich Lectures of the British Academy, Oxford University Press, Oxford, 1977.

Gurney, O. Robert, **Hititler,** Çev. Pınar Arpaçay, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1990.

Güterbock, Hans G. "The Hittite Version of the Hurrian Kumarbi Myths: Oriental Forerunners of Hesiod", **AJA**, Cilt: 52, Sayı: 1, Archaeological Institute of America, 1948, ss. 123-134.

Güterbock, Hans. G. "The Song of Ullikummi Revised Text of the Hittite Version of a Hurrian Myth", **JCS,** Cilt: 5, Sayı: 4, ASOR, 1951, ss. 135-161.

Güterbock, Hans G. "The Song of Ullikummi Revised Text of the Hittite Version of a Hurrian Myth (Continued)", **JCS**, Cilt: 6, Sayı: 1, ASOR, 1952, ss. 8-42.

Güterbock, Hans G. "Rituale für die Göttin Ḫuu̯aššanna", **Oriens**, Cilt: 15, Brill, Leiden-Boston, 1962, ss. 345-351.

Güterbock, Hans G. "Ḫilammar", **RlA**, Cilt:4, de Gruyter, Berlin, 1975, ss. 404-405.

Güterbock, Hans G. "Troy in Hittite Texts? Wilusa, Ahhiyawa and Hittite History", **Troy and the Troyan War: A Symposium Held at Bryn Mawr College**, Ed. Machteld J. Mellink, Bryn Mawr Commentaries, Bryn Mawr, 1986, ss. 33-44.

Güterbock, Hans G. "The Hittite *Kursa* Hunting Bag", **Essays in Ancient Civilization Presented to Helene J. Kantor**, Ed. Albert Leonard ve Bruce Beyer Williams, The Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago-Illinois, 1989, ss. 113-124.

Güterbock, Hans G., Harry A. Hoffner ve Theo P. J. Van den Hout (Ed.), **The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago**, The Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago, 1989-2013.

Haas, Volkert. **Der Kult von Nerik: Ein Beitrag zur hethitischen Religionsgeschichte**, Studia Pohl 4, Päpstliches Bibelinstitut, Rome, 1970.

Haas, Volkert ve Gernot Wilhelm. **Hurritische und luwische Riten aus Kizzuwatna**, AOAT 3, Neukirchener Verlag, Neukirchen, 1974.

Haas, Volkert. "Zalpa, Die Stadt am schwarzen Meer und das althethitische Königtum", **MDOG**, Cilt: 109, Berlin, 1977, ss. 15-26.

Haas, Volkert. **Die Serien itkaḫi und itkalzi des AZU-Priesters, Rituale für Tašmišarri und Tatuḫepa sowie weitere Texte mit Bezug auf Tašmišarri**, ChS I/1, Multigrafica Editrice, Roma, 1984.

Haas, Volkert ve Ilse Wegner. **Die Rituale der Beschwörerinnen ^{SAL}ŠU.GI**, ChS I/5, Multigrafica Editrice, Roma, 1988.

Haas, Volkert. "Das Ritual Gegen den Zugriff der Dämonin ^{D}DÌM.NUN.ME und die Sammeltafel KUB XLIII 55", **OrAnt**, Cilt: 27, 1988, ss. 85-104.

Haas, Volkert. "Magie in Hethitischen Gärten", **FsOtten[2]**, Ed. Erich Neu ve Christel Rüster, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1988, ss. 121-142.

Haas, Volkert. "Kompositbogen und Bogenschiessen als Wettkampf im Alten Orient", **Nikephoros**, Sayı: 2, Weidmann, Hildesheim, 1989, ss. 27-41.

Haas, Volkert. “Magie und Zauberei Bei den Hethitern”, **RlA**, Cilt: 7, Berlin, 1990, ss. 234-255.

Haas, Volkert. **Geschichte der Hethitischen Religion**, Brill, Leiden-Boston, 1994.

Haas, Volkert. “Hitit Dini”, **Hititler ve Hitit İmparatorluğu. 1000 Tanrılı Halk**, Ed. Wenzel Jakob, Kunst-und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn, 2002, ss. 438-442.

Haas, Volkert. **Materia Magica et Medica Hethitica**, Cilt: 1-2, Walter de Gruyter, Berlin, 2003.

Haas, Volkert. “Betrachtungen zur Traditiongeschichte hethitischer Rituale am Beispiel des ‘Sündenbock’-Motivs”, **FsHoffner,** Ed. G. Beckman, R. Beal ve G. McMahon, Eisenbrauns, Winona Lake-Indiana, 2003, ss. 131-141.

Haas, Volkert. “Rituals Against Threats and Other Diseases and Their Relationship to the Mesopotamian Traditions”, **Disease in Babylonia**, Ed. Irving L. Finkel ve Markham J. Geller, Çev. Paul Larsen, Brill, Leiden-Boston, 2007, ss. 100-119.

Haas, Volkert “Ein jatro-magisches Ritual gegen einen Fluchzwang”, **FsSinger**, StBoT, Cilt: 51, Ed. Yoram Cohen, Amir Gilan ve Jared J. Miller, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2010, ss. 178-190.

Hagenbuchner, Albertine. **Die Korrespondenz der Hethiter, 2. Teil: Die Briefe mit Transkription, Übersetzung und Kommentar**, THeth, Cilt: 16, Carl Winter Verlag, Heidelberg, 1989.

Hagenbuchner, Albertine. **Massangaben Bei Hethitischen Backwaren**, DBH, Cilt: 1, Verlag der TU, Dresden, 2002.

Handelman, Don. **Models and Mirrors: Towards an Anthropology of Public Events**, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

Haroutunian, Hripsime S. "The Hittite Ritual Against a Curse CTH 429", **FsHoffner**, Ed. Gary Beckman, Richard Beal ve Gregory McMahon, Eisenbrauns, Winona Lake-Indiana, 2003, ss. 149-168.

Harris, Marvin. "The Cultural Ecology of India's Sacred Cattle", **Current Anthropology**, Cilt: 7, Sayı: 1, The University of Chicago Press, Chicago, 1966, ss. 51-59.

Harrison, Jane Ellen. **Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion**, Cambridge University Press, Cambridge, 1912.

Hazenbos, Joost. **The Organization of the Anatolian Local Cults During the Thirteenth Century B.C.: An Appraisal of the Hittite Cult Inventories**, Brill, Leiden-Boston, 2003.

Hawkins, David J. "Hattusa: Home to the Thousand Gods of Hatti", **Capital Cities: Urban Planning and Spiritual Dimensions**, Ed. J. G. Westenholz, Bible Lands Museum, Jerusalem, 1981, ss. 65-81.

Hawkins, David J. "Tarkasnawa King of Mira: 'Tarkondemos', Boğazköy Sealings and Karabel, **AnSt**, British Institute at Ankara, Ankara, 1998, ss. 1-31.

Hawkins, David J. "Anatolia: The End of the Hittite Empire and After", **Die nahöstlichen Kulturen und Griechenland an der Wende vom 2. zum 1. Jahrtausend vor Chr.: Kontinuität und Wandel von Strukturen und Mechanismen kultureller Interaktion**, Ed. E.A. Braunholzinger ve H. Matthäus, Bibliopolis, Möhnesee-Wamel, 2002, ss. 143-151.

Heinhold-Kramer, S. **Arzawa. Untersuchungen zu seiner Geschichte nach den hethitischen Quellen**, THeth, Cilt: 8, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1977.

Herodotos. **Herodot Tarihi**, Çev. Müntekim Ökmen ve Azra Erhat, Remzi Kitabevi, Ankara, 1973.

Hobsbawm, Eric. "Introduction: Inventing Traditions," **The Invention of Tradition**, Ed. Eric Hobsbawm ve Terence Ranger, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, ss. 1-14.

Hoffman, Inge. "Die Schlange im Bett. Anlässe für Ritual bei den Hethitern", **AoF**, Cilt: 17, Sayı: 1, Akademie Verlag, Berlin, 1990, ss. 186-188.

Hoffman, Lawrence A. "Liturgy", **Encyclopedia of Religion**, Ed. Lindsay Jones, Cilt: 8, Thompson Gale, Farmington Hills, 2005, ss. 5489-5493.

Hoffner, Harry A. "A Hittite Text in Epic Style about Merchants", **JCS**, Cilt: 22, Sayı: 2, ASOR, 1968, ss. 34-45.

Hoffner, Harry A. "Incest, Sodomy and Bestiality in the Ancient Near East", **FsGordon,** AOAT 22, Ed. Kurt Bergerhof, Manfred Dietrich ve Oswald Loretz, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1973, ss. 81-90.

Hoffner, Harry A. **Alimenta Hethaeorum: Food Production in Hittite Asia Minor,** Ed. Ernest Bender, AOS, Cilt: 55, AOS, New Haven-Connecticut, 1974.

Hoffner, Harry A. "A Prayer of Muršili II about His Stepmother", **FsKramer**, JAOS, Cilt: 103, Sayı: 1, AOS, Baltimore-Maryland, 1983, ss. 187-192.

Hoffner, Harry A. "Paskuwatti's ritual against sexual impotence (CTH 406)", **AuOr**, Cilt: 5, Sayı: 2, Editorial Ausa, Barcelona, 1987, ss. 271-287.

Hoffner, Harry A. "A Scene in the Realm of the Dead", **A Scientific Humanist: Studies in Memory of Abraham Sachs**, Ed. Erle Leichty, Maria dej. Ellis ve Pamela

Gerardi, Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 9, Philadelphia, 1988, ss. 191-199.

Hoffner, Harry A. **Hittite Myths**, Ed. Gary Beckman, SBL, Atlanta, 1990.

Hoffner, Harry A. "Thoughts on a New Volume of a Hittite Dictionary", **JAOS**, Cilt: 120, Sayı: 1, AOS, 2000, ss. 68-75.

Hoffner, Harry A. "Alimenta Revisited", **Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie**, StBoT, Cilt: 45, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2001, ss. 198-212.

Hoffner, Harry A. "Oil in Hittite Texts", **Biblical Archaeologist**, Cilt: 58, Sayı: 2, ASOR, 1995, ss. 108-114.

Hoffner, Harry A. "Hurrian Civilization from a Hittite Perspective", **Urkesh and the Hurrians: Studies in Honor of Lloyd Cotsen**, Ed. G. Buccellati ve M. Kelly Buccellati, Undena Publications, Malibu-California, 1998, ss. 167-200.

Hoffner, Harry A. **Letters from the Hittite Kingdom**, Ed. Gary M. Beckman, SBL, Atlanta, 2009.

Homans, George C. "Anxiety and Ritual: The Theories of Malinowski and Radcliffe-Brown", **American Anthropologist (New Series)**, Cilt: 43, Sayı: 2/1, Wiley, New York, 1941, ss. 164-172.

Hooke, Samuel H. (Ed.) **Myth and Ritual**, Oxford University Press, London, 1933.

Hooke, Samuel H. (Ed.) **The Labyrinth: Further Studies in the Relation between Myth and Ritual in the Ancient World**, Society for Promoting Christian Knowledge, London, 1935.

Hooke, Samule Henry. **Ortadoğu Mitolojisi**, Çev. Alâeddin Şenel, İmge Kitabevi, İstanbul, 2015.

Houseman, Michael ve Carlo Severi. ***Naven* or the Other Self: A Relational Approach to Ritual Action**, Brill, Leiden-Boston, 1998.

Hubert, Henri. "Magia", **Dictionnaire des antiquités grecques et romaines**, Hachette, Paris, Cilt: 6, 1904, ss. 1134-1138.

Hubert, Henri ve Marcel Mauss. "Esquisse d'une théorie générale de la magie", **L'Année Sociologique**, Sayı: 7, Presses Universitaires de France, Sur, 1904, ss. 1-146.

Hubert, Henri ve Marcel Mauss. **Sacrifice: Its Nature and Function**, Çev. W. D. Halls, The University of Chicago Press, Chicago, 1964.

Hultkrantz, Åke. "The Phenomenology of Religion: Aims and Methods", **Temenos,** Cilt: 6, The Finnish Society for the Study of Religion, Finland, 1970, ss. 68-88.

Husserl, E. **Phenomenological Psychology**, Çev. J. Scanlon, Springer, New York, 1977.

Husserl, Edmund. **Fenomenoloji Üzerine Beş Ders**, Çev. Harun Tepe, BilgeSu Yayınları, Ankara, 2010.

Hutter, Manfred. **Behexung, Entsühnung und Heilung: Das Ritual der Tunnawija für ein Königspaar aus Mittelhethitischer Zeit(KBoXXI 1- KUB IX 34-KBo XXI 6)**, Universitätsverlag Freiburg Schweiz Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1988.

Hutter, Manfred. "Bemerkungen zur Verwendung magischer Rituale in mittelhethitischer Zeit", **AoF**, Cilt: 18, Sayı: 1, Akademie Verlag, Berlin, 1991, ss. 32-43.

Hutter, Manfred. “Luwische Religion in den Traditionen aus Arzawa”, **Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie**, StBoT, Cilt: 45, Ed. Gernot Wilhelm, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2001, ss. 224-234.

Hutter, Manfred. “Der Gott Tunapi und das Ritual der ^{f}Bappi im Huwaššanna-Kult”, **Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität. Akten des religionsgeschichtlichen Symposiums "Kleinasien und angrenzende Gebiete vom Beginn des 2. bis zur Mitte des 1. Jahrtausends v. Chr.,** AOAT 318, Ed. Manfred Hutter ve Sylvia Hutter, Ugarit Verlag, Münster, 2004, ss. 249-257.

Hutter, Manfred. “Zum Ritual des Zarpiya: Funktion und Einbettung in dir Religiösen Traditionen Anatoliens”, **VI. Congresso Internazionale die Ittitologia,** SMEA, Cilt: 49, Ed. Alfonso Archi ve R. Francia, Roma, 2005, ss. 399-406.

Hutter, Manfred. “Ritual: A Lexicographic Survey of Some Related Terms from an Emic Perspective: Hittite”, **Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches and Concepts**, Ed. Jens Kreinath, Jan Snoek ve Michael Stausberg, Brill, Leiden-Boston, 2006, ss. 72-74.

Hutter, Manfred. “Luvi Dininin Nitelikleri”, **Luviler: Anadolu’nun Gizemli Halkı**, Ed. H. Craig Melchert, Çev: Barış Baysal ve Çiğdem Çidamlı, Kalkedon Yayınları, İstanbul, 2010, ss. 193-244.

Hutter, Manfred. “The Luwian Cult of the Goddess Huwassanna vs. Her Position in the Hittite State Cult”, **Luwian Identities: Culture, Language and Religion Between Anatolia and the Aegean**, Ed. Alice Mouton, Ian Rutherford ve Ilya Yakubovich, Brill, Leiden-Boston, 2013, ss. 177-190.

Huxley, Sir Julian (Ed.) “A Discussion on Ritualization of Behavior in Animals and Man”, **Philosophical Transactions of the Royal Society**, Seri: B, Cilt: 251, Royal Society Publishing, London, 1966, ss. 247–525.

Imparati, Fiorella. **Hitit Yasaları**, Çev. Erendiz Özbayoğlu, İtalyan Kültür Heyeti, Ankara, 1992.

Jakob-Rost, Liane. **Das Ritual der Malli aus Arzawa gegen Behexung (KUB XXIV 9+)**, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1972.

James, George Alfred. **Interpreting religion : the phenomenological approaches of Pierre Däniel Chantepie de la Saussaye, W. Brede Kristensen, and Gerardus van der Leeuw**, Catholic University of America Press, Washington D. C., 1995.

James, Wendy ve N. J. Allen (Ed.), **Marcel Mauss: A Centenary Tribute**, Berghahn Books, New York-Oxford, 1998.

Johannes, Friedrich, Annelies Kammenhuber ve Albertine Hagenbuchner. **Hethitisches Wörterbuch: Lieferung 1-5**, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1975.

Juillerat, Bernard. "Séparation, retour, permanence. Le lien maternel dans le rite naven des Iatmul", **L'Homme: Revue française d'anthropologie**, Cilt: 139, Sayı: 151, éditions EHESS, Paris, 1999, ss. 151-179.

Kapelrud, Arvid S. "The Interrelationship Between Religion and Magic in Hittite Religion", **Numen**, Cilt: 6, Sayı: 1, Brill, Leiden-Boston, 1959, ss. 32-50.

Karasu, Cem. "Some Considerations on Hittite Scribes", **ArAnat**, Cilt: 1, AÜ Basımevi, Ankara, 1995, ss. 117-122.

Karataş, İbrahim Ethem. **Max Müller: Hayatı, Eserleri ve Dinler Tarihindeki Yeri**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2006.

Karauğuz, Güngör. **Boğazköy ve Ugarit Çivi Yazılı Belgelerine Göre Hitit Devletinin Siyasi Anlaşma Metinleri**, Çizgi Kitabevi, Konya, 2002.

Karauğuz, Güngör. **Hitit Mitolojisi**, Çizgi Kitabevi, Konya, 2001.

Kassian, Alexei S. **Two Middle Hittite Rituals Mentioning ^{f}Ziplantawija Sister of the Hittite King ^{m}Tuthalija I/II**, Ed. Andrei A. Korolév, Paleograph, Moscow, 2000.

Kassian, Alexei, Andrei Korolev ve Andrej Sidel'tsev. **Hittite Funerary Ritual *šalliš ua̯štaiš***, AOAT 288, Ugarit Verlag, Münster, 2002.

Kay, David M. **The Semitic Religions: Hebrew, Jewish, Christian and Moslem**, T. & T. Clark, Edinburgh, 1923.

Kellerman, Galina. **Recherche sur les rituels de fondation hittites**, Université de Paris, Paris, 1980.

Kellerman, Galina. "The Telipinu Myth Reconsidered", **FsGüterbock**, Ed. Harry A. Hoffner ve Gary Beckman, The Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago-Illinois, 1986, ss. 116-123.

Kellerman, Galina. "La déesse Ḫannaḫanna: son image et sa place dans les mythes anatoliens", **Hethitica**, Cilt: 7, Peeters Publishers, Leuven, 1987, ss. 109-147.

Kellerman, Galina. "KUB XVII 18 IV: Un Mythe du Fleu", **Hethitica**, Cilt: 8, Peeters Publishers, Leuven, 1987, ss. 215-235.

Kertzer, D. I. **Ritual, Politics and Power**, Yale University Press, New Haven-London, 1988, ss. 9-11.

Kirk, G. S. **Myth: Its Meanings&Functions in Ancient & Other Cultures**, The Syndics of the Cambridge University Press and University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1970.

Klengel, Horst. "Hattusa: Residence and Cult-Centre", **The Town as Regional Economic Centre in the Ancient Near East**, Ed. Erik Aerts ve H. Klengel, Leuven University Press, Leuven, 1990, ss. 45-50.

Klinger, Jörg. "Das Testament Ḫattušiliš I.", **TUATNF**, Cilt: 2, Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh, 2004, ss. 142-146.

Klinger, Jörg. **Untersuchungen zur Rekonstruktion der hattischen Kultschicht**, StBoT, Cilt: 37, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1996.

Klinger, Jörg. "Arınma Ritüelleri ve Kötülükleri Defetme Büyüleri", **Hititler ve Hitit İmparatorluğu. 1000 Tanrılı Halk**, Ed. Wenzel Jakob, Kunst-und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn, 2002, ss. 456-458.

Kloekhorst, Alwin. **Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexikon**, Brill, Leiden-Boston, 2007.

Kluckhohn, Clyde. "Myths and Rituals: A General Theory", **The Harvard Theological Review**, Cilt: 35, Sayı: 1, Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School, Cambridge, 1942, s. 48.

Konrad, Z. Lorenz, "Evolution of Ritualization in the Biological and Cultural Spheres", **Philosophical Transactions of the Royal Society,** Seri: B, Cilt: 251, Royal Society Publishing, London, 1966, ss. 273-284.

Koştaş, Münir. "Auguste Comte'un Din Sosyolojisi", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 34, Sayı: 1, Ankara, 1995, ss. 67-73.

Košak, Silvin. **Hittite Inventory Texts (CTH 241-250)**, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1982.

Kristensen, W. Brede. **The Meaning of Religion**, Çev. John B. Carman, Springer-Science+Business Media, Netherlands, 1960.

Kühne, Cord. "Das Ritual Fragment KBo 16.56+KUB 34.85", **FsOtten**, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1973, ss. 161-167.

Kümmel, H. Martin**. Ersatz Rituale für den Hethitischen König**, StBoT, Cilt: 3, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1967.

Lang, Andrew. **Myth, Ritual and Religion**, Cilt: 1, Longmans, Green and Co., London, 1887.

Lang, Andrew. **Magic and Religion**, Longmans, Green and Co., London, 1901.

Lang, Andrew. **The Making of Religion**, 3. Baskı, Longmans, Green and Co., London, 1909.

Lang, Andrew. **Myth, Ritual and Religion**, Cilt: 2, Longmans, Green and Co., London, 1913.

Laroche, Emanuel. "Recherches sur les noms des dieux hittites", **RA**, Cilt: 41, Presses Universitaires de France, Paris, 1947, ss. 67-98.

Laroche, Emanuel. "Lécanomancie hittite", **RA**, Cilt: 52, Sayı: 3, Presses Universitaires de France, Paris, 1958, ss. 150-162;

Laroche, Emanuel. "Le Dieu Anatolien Sarrumma", **Syria: Revue D'Art Oriental et D'Archéologie**, Cilt: 40, Sayı: 3, Paris, 1963, ss. 277-302.

Laroche, Emmanuel. "Hittite *nakkuš-nakkuššiš*", **FsGüterbock**, Ed. Harry A. Hoffner ve Gary Beckman, The Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago-Illinois, 1986, ss. 137-140.

Leach, Edmund. **Ritual, International Encyclopedia of the Social Sciences**, Ed. David L. Sills, Cilt: 13, New York, 1968.

Lèfevre-Novaro, D. ve Alice Mouton. "Aux origines de l'ichthymancie en Anatolie ancienne: sources textuelles et données archéologique", **Anatolica**, Sayı: 34, NINO, Leiden, 2008, ss. 7-51.

Lenzer, Gertrud (Ed.). **The Essential Writings: Auguste Comte and Positivism, Transaction Publishers**, 5. Baskı, New Brunswick and London, 2009.

Lévi-Strauss, Claude. **Totemism**, Çev. Rodney Needham, Merlin Press, London, 1962.

Lévy-Bruhl, Lucien. **Primitive Mentality**, The Gresham Press, London, 1923.

Lévy-Bruhl, Lucien. **İlkel İnsanda Ruh Anlayışı**, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2006.

Lewin, Kurt. **Field Theory in Social Science: Selected Theoretical Papers**, Chicago University Press, Chicago, 1976.

Limet, H. "Le Sacrifice SISKUR", **Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East**, Ed. J. Quaegebeur, Uitgeverij Peeters en Departement Oriëntalistiek, Leuven, 1993, ss. 243-255.

Lorenz, Jürgen ve İlknur Taş. "Zwei Neue Anschlüsse zu Hethitischen Beschwörungsritualen", **KASKAL**, Cilt: 9, LoGisma Editore, Firenze, 2012, ss. 45-48.

Lukes, Steven. **Émile Durkheim: His Life and Work A Historical and Critical Study**, Stanford University Press, Stanford-California, 1985.

Malinowski, Bronislaw. **Büyü, Bilim ve Din**, Çev. Saadet Özkal, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000.

Marazzi, Massimiliano. "Construiamo La Reggia, Fondiamo La Regalita: Note Intorno ad un Rituale Antico-Ittita (CTH 414)", **VO,** Sayı: 5, Università di Roma, Roma, 1982, ss. 117-169.

Marett, Robert Ranulph. **The Threshold of Religion**, 2nd Edition, Methuen & Co. Ltd., London, 1914.

Marshall, Gordon. **Sosyoloji Sözlüğü**, Çev. Osman Akınay ve Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999.

Martos, Joseph. **The Sacraments: An Interdisciplinary and Interactive Study**, Liturgical Press, Minnesota, 2009.

Mauss, Marcel. "Classification Systems and Religion", **Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research. Introduction and Anthology**, Ed. Jacques Waardenburg, Walter de Gruyter, New York-Berlin, 1999, ss. 325-333.

Mauss, Marcel. **The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies**, Routledge Classics, London-New York, 2002.

Mauss, Marcel. **Sosyoloji ve Antropoloji**, Çev. Özcan Doğan, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2005.

McMahon, Gregory. "Instructions to Priests and Temple Officials (1.83)", **CoS**, Cilt: 1, Ed. W. Hallo ve K. Lawson Younger, Brill, Leiden, 2003, ss. 217-221.

McMahon, Gregory. **The Hittite State Cult of the Tutelary Deities**, The Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago, 1991.

McMahon, Gregory. "Comparative Observations on Hittite Rituals", **FsGüterbock²**, Ed. K. Aslıhan Yener ve Harry A. Hoffner, Eisenbrauns, Winona Lake-Indiana, 2002, ss. 127-136.

Meier, Gerhard. "Ein Akkadisches Heilungsritual aus Boğazköy", **ZA**, Cilt: 45, Sayı: 2-3, Walter de Gruyter, Berlin, 1939, ss. 195-215.

Melchert, H. Craig. "Pudenda Hethitica", **JCS**, Cilt: 35, Sayı: 3/4, ASOR, 1983, ss. 137-145.

Melchert, H. Craig. "Death and the Hittite King", **Perspectives on Indo-European Language, Culture and Religion: Studies in Honor of Edgar C. Polomé**, Ed. P. Pearson, McLean Virginia, 1992, ss. 182-188.

Melchert, H. Craig (Ed.). **Luviler: Anadolu'nun Gizemli Halkı**, Çev. Barış Baysal ve Çiğdem Çidamlı, Kalkedon Yayınları, İstanbul, 2010.

Mengüşoğlu, Takiyettin. "Fenomenoloji Felsefesi", **İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi,** Cilt: 1, Sayı: 1, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1945, ss. 47-74.

Messer, Ellen. "Roy A. Rappaport", **Encyclopedia of Religion**, Ed. Lindsay Jones, Cilt: 11, Thompson Gale, Farmington Hills, 2005, ss. 7618-7619.

Middleton, John. "Magic: Theories of Magic", **Encyclopedia of Religion**, Cilt: 8, Thompson Gale, Farmington Hills, ss. 5562-5563.

Millar, John. **Observations Concerning the Distinction of Ranks in Society**, Printed for John Murray, London, 1773.

Miller, Jared L. **Royal Hittite Instructions and Related Administrative Texts**, Ed. Mauro Giorgieri, SBL, Atlanta, 1994, ss. 244-266.

Miller, Jared L. **Studies in the Origins, Development and Interpretation of the Kizzuwatna Rituals**, StBoT, Cilt: 46, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2004.

Miller, Jared L. "Joins and Duplicates Among the Boğazköy Tablets (46-60)", **ZA**, Cilt: 98, Walter de Gruyter, Berlin, 2008, ss. 230-250.

Miller, Jared L. "Practice and Perception of Black Magic among the Hittites", **AoF**, Cilt: 37, Sayı: 2, Akademie Verlag, Berlin, 2010, ss. 167-185.

Mora, Clélia ve Mauro Giorgieri, **Le Lettere tra i re ittitie i re assiri ritrovate a Ḫattuša,** HANE/M, Cilt: 7, S.A.R.G.O.N., Padova, 2004.

Morris, Brian. **Anthropological Studies of Religion: An Introductory Text**, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

Morris, Charles. **The Aryan Race: Its Origins and Its Achievements,** Cosmo Classics, New York, 2005.

Mouton, Alice. "Le rituel de Walkui (KBo 32.176): quelques r´eflexions sur lad´eesse de la nuit et l'image du porc dans le monde hittite", **ZA**, Cilt: 94, Sayı: 1, Walter de Gruyter, Berlin, 2004, ss. 85-105.

Mouton, Alice. **Rêves hittites: Contribution à une histoire et une anthropologie du rêve en Anatolia ancienne**, Brill, Leiden-Boston, 2007.

Mouton, Alice. "Dead of Night in Anatolia: Hittite Night Rituals", **Religion Compass**, Cilt: 2, Sayı: 1, 2008, ss. 1-17.

Mouton, Alice. “Hittite Witchcraft”, **VII. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri**, Cilt: 2, Ed. Aygül Süel, Anıt Matbaa, Ankara, 2010, ss. 515-528.

Mouton, Alice. “Sulusaray/Sebastopolis du Pont (Province de Tokat): La Karahna des textes hittites?”, **AnAnt,** Cilt: 19; 2011, ss. 101-111.

Mouton, Alice. “Le rituel d’Allī d’Arzawa contre un ensorcellement (CTH 402) : texte et contexte”, **CollAn**, Cilt: 11, Türk Eskiçağ Bilimleri Enstitüsü, İstanbul, 2012, ss. 247-266.

Mouton, Alice. “The Festivals of Lallupiya-Ištanuwa: Local Traditions or Part of the Religion of the Hittites”, **Liturgie oder Literatur? Die Kultrituale der Hethiter**, StBoT, Cilt: 60, Ed. G. Müller, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2016, ss. 119-131.

Murray, Gilbert. “Excursus on the Ritual Forms Preserved in Greek Tragedy”, **Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion**, Cambridge University Press, Cambridge, 1912, ss. 341-363.

Müller, Friedrich Max. **Lectures on the Origin and Growth of Religion**, Longmans, Green and Co., London, 1878.

Müller, Friedrich Max. **Comparative Mythology: An Essay**, Ed. A. Smythe Palmer, Routledge and Sons, London, 1909.

Myerhoff, Barbara. “A Death in Due Time: Construction of Self and Culture in Ritual Drama”, **Rite, Drama, Festival, Spectacle: Rehearsals Toward a Theory of Cultural Performance**, Ed. John J. MacAloon, Institute for the Study of Human Issues, Philadelphia, 1984, ss. 149-178.

Myerhoff, Barbara G. “We Don’t Wrap Herring in a Printed Page: Fusion, Fictions and Continuity in Secular Ritual”, **Secular Ritual**, Ed. Sally F. Moore ve Barbara G. Myerhoff, Van Gorcum&Comp. B. V., Amsterdam, 1977, ss. 199-226.

Nakamura, Mitsuo. "Weitere Überlegungen zum Hethitischen Stelenkult", **Or,** Cilt: 32, The Society for Near Eastern Studies in Japan, 1997, ss. 9-16.

Nar, M. Şükrü. "Yapısalcılık Kavramına Antropolojik Bir Yaklaşım: Levi-Strauss ve Yapısalcılık", **AÜDTCF Antropoloji Dergisi**, Sayı: 27, Ankara, 2014, ss. 29-46.

Naumann, Rudolf. "Das Hethitische *hilammar*", **VIII. Türk Tarih Kongresi Bildiri Kitabı**, Cilt: 1, TTKY, Ankara, 1972, ss. 227-232

Neu, Erich. **Interpretation der Hethitischen Mediopassiven Verbalformen**, StBoT, Cilt: 5, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1968.

Neu, Erich. **Der Anitta-Text**, StBoT, Cilt: 18, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1974.

Neu, Erich. **Althethitische Ritualtexte in Umschrift**, StBoT, Cilt: 25, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1980.

Neu, Erich. **Das Hurritische Epos der Freilassung I: Untersuchungen zu einem hurritisch-hethitischen Textensemble aus Ḫattuša,** StBoT, Cilt: 32, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1996.

Neve, Peter J. "Hattusha, City of the Gods and Temples: Results of the Excavations in the Upper City", **Proceedings of the British Academy 80: Mortimer Wheeler Archaeological Lectures**, The British Academy, London, 1993, ss. 105-132.

Oettinger, Norbert. **Die Militärischen Eide der Hethiter**, StBoT, Cilt: 22, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1976.

Oettinger, Norbert. "Die n-Stämme des Hethitischen und ihre Indogermanischen Ausgangspunkte", **ZVS**, Cilt: 94, Sayı: 1/2, Vandenhoeck & Ruprecht, Berlin-Göttingen, 1980, ss. 44-63.

Oettinger, Norbert. “Hethitisch *sappara*- und *siparta*- Messer(?)”, **MSS**, Sayı: 58, J. H. Röll Verlag, München, 1998, ss. 95-99.

Oettinger, Norbert. “Hethitische und lateinische Etymologien”, **FsImparati,** Eothen 11, Cilt: 2, Ed. Franca Pecchioli Daddi ve Stefano de Martino, LoGisma, Firenze, 2001, ss. 613-620.

Oettinger, Norbert. “Entstehung von Mythos aus Ritual: Das Beispiel des Hethitischen Textes CTH 390A”, **Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität. Akten des religionsgeschichtlichen Symposiums "Kleinasien und angrenzende Gebiete vom Beginn des 2. bis zur Mitte des 1. Jahrtausends v. Chr.,** AOAT 318, Kavelaer/Neukirchen-Vluyn, Münster, 2004, ss. 347-356.

Oettinger, Norbert. “Hethitisch *partipartiske*-, laufen‘ (**sperd*^{h} -) und *mutmutali*-Schweinewühlplatz”, **MSS,** Cilt: 69, Sayı: 2, Verlag J. H. Röll, Dettelbach, 2015, ss. 269-280.

Olaveson, Tim. “Collective Effervescence and Communitas: Processual Models of Ritual and Society in Émile Durkheim and Victor Turner”, **Dialectical Anthropology**, Sayı: 26, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 2001, ss. 89-124.

Oppenheim, A. Leo. “The Cuneiform Texts”, **Glass and Glass Making in Ancient Mesopotamia: An Edition of the Cuneiform Texts Which Contain Instructions for Glassmakers with a Catalogue of Surviving Objects**, Ed. A. Leo Oppenheim, Dan Barag, Axel von Saldern ve Robert H. Brill, The Corning Museum of Glass, New York, 1970, ss. 1-101.

Orlamünde, Julia. “Überlegungen zum hethitischen KIN-Orakel“, **FsHaas**, Ed. Th. Richter, D. Prechel ve J. Klinger, Saarbrücker Druckerei und Verlag, Saarbrücken, 2001, ss. 295–311.

Ortner, Sherry B. “On Key Symbols,”, **American Anthropologist**, Sayı: 75, 1973, ss. 1338–1346.

Otten, Heinrich. **Hethitische Totenrituale**, Akademie Verlag, Berlin, 1958.

Otten, Heinrich. “Eine Beschwörung der Unterirdischen aus Bogazköy”, **ZA**, Sayı: 54, Walter de Gruyter, Berlin, 1961, ss. 114-157.

Otten, Heinrich ve Vladimir Souček. **Ein Althethitisches Ritual für das Königspaar**, StBoT, Cilt: 8, Otto-Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1969.

Otten, Heinrich. **Materialen zum Hethitischen Lexikon,** StBoT, Cilt: 15, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1971.

Otten, Heinrich. “Das Ritual der AIlī aus Arzawa”, **ZA**, Cilt: 63, Sayı: 1, Walter de Gruyter, Heidelberg, 1973, ss.76-82.

Otten, Heinrich. **Die Apologie Hattusilis III**, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1981.

Otto, Rudolf. **The Idea of Holy: An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational**, Çev. John W. Harvey, Oxford University Press, London-New York, 1958.

Özlem, Doğan. **Hermeneutik Üzerine Yazılar**, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2003.

Palmer, Michael. **Freud and Jung on Religion**, Routledge, London-New York, 1997.

Pals, Daniel L. **Eight Theories of Religion**, Oxford University Press, New York-Oxford, 2006.

Petryszak, Nicholas G. “Tabula Rasa-Its Origins and Implications”, **Journal of the History of the Behavioral Sciences**, Cilt: 17, Sayı: 1, Wiley Periodicals Inc., New York, 1981, ss. 1-149.

Pettazzoni, Raffaele. **Essays on the History of Religions**, Çev. H. J. Rose, Brill, Lieden, 1954.

Pickering, W. S. F. **Durkheim’s Sociology of Religion: Themes and Theories**, James Clarke&Co. Ltd., Cambridge, 1984.

Polvani, Anna Maria. “Proposte di interpretazione per i termini $^{na}_{4}$TI e $^{na}_{4}$lulluri”, **Studie e ricerche**, Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Firenze, Firenze, 1980, ss. 73-92

Polvani, Anna Maria. “La pietra ZA.GIN nei testi di Hattusa”, **Mesopotamia**, Cilt: 15, Università di Torino, Firenze, 1980, ss. 73-92.

Polvani, Anna Maria. “La Pietra di Babilonia nella Documentazione Ittita”, **SCO**, Cilt: 31, Pisa University Press S. R. L., Pisa, 1981, ss. 245-256.

Polvani, Anna Maria. **La terminologia dei minerali nei testi ittiti**, Eothen, Cilt: 3, Elite Edizioni Librarie Italiane Estere, Firenze, 1988.

Polvani, Anna Maria. “Contributo alla Lessicografia Ittita”, **SEL,** Cilt: 12, Essedue Edizioni, Verona, 1995, ss. 149-158.

Popko, Maciej. **Kultobjekte in der Hethitischen Religion**, Uniwersytet Warszawski, Warschau, 1978.

Popko, Maciej. “Weitere Fragmente zu CTH 418”, **AoF**, Cilt: 18, Sayı:1, Akademie Verlag, Berlin, 1991, ss. 44-53.

Popko Maciej. **Zippalanda: Ein Kultzentrum im Hethitischen Kleinasien**, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1994.

Popko, Maciej. **Religions of Asia Minor**, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa, 1995.

Popko, Maciej. "Zippalanda and Ankuwa Once More", **JAOS**, Cilt: 120, Sayı: 3, AOS, 2000, ss. 445-448.

Popko, Maciej. "Zur Luwischen Komponente in den Religionen Altanatoliens", **AoF**, Cilt: 34, Sayı: 1, Akademie Verlag, Berlin, 2007, ss. 63-69

Popko, Maciej. **Völker und Sprachen Altanatoliens**, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2008.

Prechel, Doris. **Die Göttin Išḫara: Ein Beitrag zur altorientalischen Geschichte**, Ugarit Verlag, Münster, 1996.

Prechel, Doris. "Betrachtungen zum Ritual der Pupuwanni", **FsPopko**, Agade, Warsaw, 2002, ss. 277-287.

Puhvel, Jaan. "Spider and Mole in Hittite", **Bono Homini Donum: Essays in Historical Linguistics, in Memory of J. Alexander Kerns**, Ed. Yoël L. Arbeitman ve Allan R. Bomhard, John Benjamins Publishing House, Amsterdam, 1981, ss. 237-242.

Puhvel, Jaan. "Of Loons and Legumes", **FsHoffner**, Ed. Richard Beal, Gary Beckman ve Gregory Mcmahon, Eisenbrauns, Winona Lake-Indiana, 2003, ss. 325-328.

Puhvel, Jaan. "Hittite *dammeli*-: Jurare in Verba Magistri?", **JCS**, Cilt: 64, ASOR, 2012, ss. 83-86.

Puhvel, Jaan. **Hittite Etymological Dictionary**, Cilt: 1-10, Walter de Gruyter, Berlin, 1984-2017.

Radcliffe-Brown, Alfred R. **The Andaman Islanders**, Cambridge University Press, Cambridge, 1922, ss. 136-185.

Radcliffe-Brown, Alfred R. "Religion and Society", **The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland**, Cilt: 75, Sayı: 1/2, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, London, 1945, ss. 33-43.

Radcliffe-Brown, Alfred R. **Structure and Function in Primitive Society: Essays and Addresses**, The Free Press, Glencoe-Illinois, 1952.

Ramp, William. "Effervescence, Differantiation and Representation in the Elementary Forms", **On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life**, Ed. N. J. Allen, W.S.F. Pickering ve W. Watts Miller, Routledge, London and New York, 1998, ss. 136-148.

Rappaport, Roy. A. "Ritual Regulation of Environmental Relations among a New Guinea People", **Ethnology**, Cilt: 6, Sayı: 1, University of Pittsburgh- Of the Commonwealth System of Higher Education, Pittsburgh, 1967, ss. 17-30.

Rappaport, Roy. A. "Ritüel", Çev. Kürşat Korkmaz, **Milli Folklor Dergisi**, Sayı: 33, Geleneksel Yayıncılık, Ankara, 1997, ss. 106-111.

Rappaport, Roy A. **Ritual and Religion in the Making of Humanity**, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

Reik, Theodor. **Ritual: Psycho-analytic Studies**, Green Wood, Westport Connecticut, 1975.

Reyhan, Esma. “Hitit Büyü Ritüellerinin Uygulama Şekilleri Üzerine Bir İnceleme”, **ArAnat**, Cilt: 6, sayı: 2, AÜ Basımevi, Ankara, 2003, ss. 111-142.

Reyhan, Esma. “The Missing God Telipinu Myth: A Chapter from the Ancient Anatolian Mythology”, **AÜDTCF Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi**, Cilt: 28, Sayı: 45, Ankara, 2009, ss. 85-106.

Rieken, Elisabeth. **Untersuchungen zur Nominalen Stammbildung des Hethitischen**, StBoT, Cilt: 44, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1999.

Rumney, Jay. **Herbert Spencer’s Sociology**, Aldine Transaction A Division of Transaction Publsihers, New Brunswick-London, 2009.

Rüster, Christel ve Erich Neu, **Hethitisches Zeichenlexikon: Inventar und Interpretation der Keilschriftzeichen aus den Boğazköy-Texten,** StBoT, Cilt: 2, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1989.

Sahlins, Marshall. “Culture as Protein and Profit”, **New York Review of Books**, New York, 1978, ss. 45-53.

Savaş, Özkan Savaş. **Çivi Yazılı Belgeler Işığında Anadolu’da (İ.Ö. 2. Bin Yılında) Madencilik ve Maden Kullanımı**, TTKY, Ankara, 2006.

Schleiermacher, Friedrich. **On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers**, K. Paul, Trench, Trübner & Co., London, 1893.

Schmitt, Richard. “Phenomenology”, **The Encyclopedia of Philosophy**, Cilt: 5, New York, 1967, ss. 133–151.

Schröter, Susanne. “Rituals of Rebellion - Rebellion as Ritual: A Theory Reconsidered”, **The Dynamics of Changing Rituals: The Transformation of Religious Rituals Within Their Social and Cultural Context**, Ed. Jens Kreinath,

Constance Hartund ve Annette Deschner, Peter Lang Publishing, New York, 2004, ss. 41-58.

Schuol, Monika. "Die Terminologie des hethitischen SU-Orakels Eine Untersuchung auf der Grundlage des mittelhethitischen Textes KBo XVI 97 unter vergleichender Berücksichtigung akkadischer Orakeltexte und Lebermodelle, II", **AoF**, Cilt: 21, Sayı: 2, Akademie Verlag, Berlin, 1994, ss. 247-304.

Schuster, Hans-Siegfried. **HHB I**, DMOA 17/1, Brill, Leiden-Boston, 1974.

Schuster, Hans-Siegfried. **HHB II**, DMOA 17/2, Brill, Leiden-Boston, 2002.

Schwartz, Benjamin. "The Hittite and Luwian Ritual of Zarpiya of Kezzuwatna", **JAOS**, Cilt: 58, Sayı: 2, AOS, 1938, ss. 334-353.

Schwemer, Daniel. **Akkadische Rituale aus Ḫattuša: Die Sammeltafel KBo XXXVI 29 und verwandte Fragmente**, THeth, Cilt: 23, Carl Winter Verlag, Heidelberg, 1998.

Schwemer, Daniel. "Tanrılar Kültü, Büyü Ritüeli ve Ölülerin Bakımı", **Hititler: Bir Anadolu İmparatorluğu,** Ed. Meltem Doğan Alparslan ve Metin Alparslan, YKY, İstanbul, 2013, ss. 432-449.

Schwemer, Daniel. "Hittite Prayers to the Sun-God for Appeasing an Angry Personal God: A Critical Additon of CTH 372-74", **Mon dieu, qu'ai-je donc fait? Le prières pénitentielles (*diĝir-šà-dab*$_{(5)}$-*ba*) et l'expression de la piété privée en Mésopotamie**, Zurich (baskıda).
http://www.altorientalistik.uniwuerzburg.de/fileadmin/04080300/_temp_/CTH372_74mitBild.pdf (12.02.2017)

Seeher, Jürgen. **Hattuşa Rehberi: Hitit Başkentinde Bir Gün**, Ege Yayınları, İstanbul, 1999.

Seeher, Jürgen. "İmparatorluk Panteonu'na Bakış: Yazılıkaya Kaya Tapınağı", **Hititler ve Hitit İmparatorluğu. 1000 Tanrılı Halk**, Ed. Wezel Jakob, Kunst-und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn, 2002, ss. 443-444.

Seeher, Jürgen. **Taşa Yontulu Tanrılar: Hitit Kaya Tapınağı Yazılıkaya**, Çev. Selma Bulgurlu Gün, Ege Yayınları, İstanbul, 2011.

Segal, Robert A. "The Myth-Ritualist Theory of Religion", **Journal for the Scientific Study of Religion**, Cilt: 19, Sayı: 2, Wiley, New York, 1980, ss. 173-185.

Segal, Robert A. "Friedrich Max Mülleron Religion and Myth", **Publications of the English Goethe Society**, Cilt: 85, Sayı: 2-3, Tylor&Francis, England, 2016, ss. 135-144.

Sered, Susan S. ve Linda L. Barnes, "Teaching Healing Rituals/Ritual Healing", **Teaching Ritual**, Ed. Catherine Bell, Oxford University Press, Oxford, 2007, ss. 195-208.

Sevinç, Fatma. "Hititlerde Yeraltı Dünyası", **Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt: 9, Sayı: 1, 2008, ss. 231-247.

Sevinç, Fatma. "Hitit Dininde Arinna'nın Güneş Tanrıçası ve Onunla Özdeş Tutula Diğer Tanrıçalar", **Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı:1, Kars, 2008, ss. 175-195.

Shilling, Chris ve Philip A. Mellor. "Durkheim, Morality and Modernity: Collective Effervescence, Homo Duplex and the Sources of Moral Action", **The British Journal of Sociology**, Cilt: 49, Sayı: 2, Wiley, New York, ss. 193-209.

Siegelová, Jana. "Gewinnung und Verarbeitung von Eisen im Hethitischen Reich im 2. Jahrtausend v. u. Z.", **Annals of the Náprestek Museum 12**, Narodní Museum, Praha, 1984, ss. 71-168.

Siegelová, Jana ve Hidetoshi Tsumoto. “Metals and Metallurgy in Hittite Anatolia”, **Insights into the Hittite History and Archaeology**, Ed. Hermann Genz ve Dirk Paul Mielke, Peeters, Leuven-Paris-Walpole, 2011, ss. 275-300.

Silverman, Eric K. **Masculunity, Motherhood and Mockery: Psychoanalyzing Culture and the Iatmul Naven Rite in New Guinea**, The University of Michigan Press, Michigan, 2001.

Sina, Ayşen. “İlkçağ Tarihyazımının Batı Anadolulu Öncülleri: III-Miletoslu Hekataios”, **AÜDTCF Tarih Araştırmaları Dergisi**, Cilt: 7, Sayı: 44, AÜDTCF Yayınları, Ankara, 2008, ss. 113-166.

Singer, Itamar. “Hittite *ḫilammar* and Hieroglyphic Luwian **ḫilana*”, **ZA**, Cilt: 65, Walter de Gruyter, Berlin, ss. 69-103.

Singer, Itamar. **The Hittite KI.LAM Festival I**, StBoT, Cilt: 27, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1983.

Singer, Itamar. **The Hittite KI.LAM Festival II**, StBoT, Cilt: 28, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1984.

Singer, Itamar. “The Thousand Gods of Hatti: The Limits of an Expanding Pantheon”, **Concepts of the Other in Near Eastern Religions**, Israel Oriental Studies 14, Ed. Ilai Alon, Ithamar Gruenwald ve Itamar Singer, Brill, Leiden-Boston, 1994, ss. 81-102.

Singer, Itamar. “A City of Many Temples: Ḫattuša, Capital of the Hittites”, **Sacred Space: Shrine, City, Land**, Ed. Benjamin Z. Kedar ve R. J. Zwi Werblowsky, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem, 1998, ss. 32-44.

Singer, Itamar. **Hittite Prayers**, Ed. Harry A. Hoffner, Brill, Leiden-Boston, 2002.

Singer, Itamar. “On Luwians and Hittites”, **BiOr**, Cilt: 62, Sayı: 5-6, NINO, Leiden, 2005, ss. 430-451.

Singer, Itamar. “Tanrılara Yakarmak”, **Hititler: Bir Anadolu İmparatorluğu**, Ed. Meltem Doğan Alparslan ve Metin Alparslan, YKY, İstanbul, 2013, ss. 494-505.

Smith, Philip. **Cultural Theory: An Introduction**, Blackwell Publishing, Oxford, 2001.

Smith, William Robertson. **Lectures on the Religion of the Semites: The Fundamental Institutions**, Adam and Charles Black, London, 1897.

Smith, Aaron C. T. ve Stewart Bob. “Organizational Rituals: Features, Functions and Mechanisms”, **International Journal of Management Reviews**, Cilt: 13, Sayı: 2, John Wiley & Sons Ltd and the British Academy of Management, Leiden-Boston, 2011, ss. 113-237.

Smith, Jonathan Z. **Imagining Religion: From Babylon to Jonestown**, University of Chicago Press, Chicago, 1982.

Smith, Jonathan Z. **To Take Place: Toward Theory in Ritual**, University of Chicago Press, Chicago, 1987.

Snoek, Joannes A. M**. Initiations: A Methodological Approach to the Application of Classification and Definition Theory in the Study of Rituals**, Dutch Efficiency Bureau, Pijnacker, 1987.

Snoek, Joannes A. M. “Defining Rituals”, **Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts**, Ed. Jens Kreinath, Jan Snoek ve Michael Stausberg, Brill, Leiden-Boston, 2006, ss. 3-14.

Soysal, Oğuz. “KUB XXXI 4 + KBo III 41 und 40 (Die Puḫanu-Chronik), Zum Thronstreit Ḫattušilis I”, **Hethitica**, Cilt: 7, Louvain-la-Neuve, 1987, ss. 173-253.

Soysal, Oğuz. **Muršili I. Eine Historische Studie**, Inaugural Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät I der Julius-Maximilians-Universität Würzburg, Würzburg, 1989.

Soysal, Oğuz. "KBo XVIII 151 Hakkında Bazı Düşünceler", **ArAnat (Emin Bilgiç Anı Kitabı)**, Cilt: 3, Ankara Basımevi, Ankara, 1997, ss. 301-339.

Soysal, Oğuz. "Ist das Hattische Wort für "Kuh" gefunden?", **AoF**, Cilt: 28, Sayı: 2, Akademie Verlag, Berlin, 2001, ss. 282-288.

Spiro, Melford E. **Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes**, Second Expanded Edition, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1982.

Spronk, Klaas. "The Incantations", **Handbook of Ugaritic Studies,** HdO 39, Ed. Wilfred G. E. Watson ve Nicolas Wyatt, Brill, Leiden-Boston, 1999, ss. 270-286.

Starke, Frank. **Die Funktionen der dimensionalen Kasus und Adverbien im Althethitischen**, StBoT, Cilt: 23, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1977.

Starke, Frank. **Die Keilschrift-luwischen Texte in Umschrift**, StBoT, Cilt: 30, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1985.

Starke, Franke. **Untersuchung zur Stammbildung des keilschrift-luwischen Nomens,** StBoT, Cilt: 31, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1990.

Steinkeller, Piotr. "The Question of Marḫaši: A Contribution to the Historical Geography of Iran in the Third Millenium B.C.", **ZA**, Cilt: 72, Sayı: 2, Walter de Gruyter, Berlin, 1982, ss. 237-265.

Stone, John R. (Ed.). **The Essential Max Müller: On Language, Mythology and Religion**, Palgrave Mcmillan, New York, 2002.

Strauss, Rita. **Reinigungsrituale aus Kizzuwatna: Ein Beitrag zur Erforschung hethitischer Ritualtradition und Kulturgeschichte**, Walter de Gruyter, Berlin, 2006.

Stuart, Donald Clive. "The Origin of Greek Tragedy in the Light of Dramatic Technique", **Transactions and Proceedings of the American Philological Association**, Cilt: 47, The Johns Hopkins University Press, Maryland, 1916, ss. 173-204.

Süel, Aygül. **Hitit Kaynaklarında Tapınak Görevlileri İle İlgili Bir Direktif Metni**, AÜDTCFY, Ankara, 1985.

Süel, Aygül. "*ḫannaḫaniia*- Fiilinin Anlamı Üzerinde Bir İnceleme", **AÜDTCFD**, Cilt: 31, Sayı: 1/2, 1987, ss. 429-433.

Taggar-Cohen, Ada. "Concept of the Divine in Hittite Culture and the Hebrew Bible: Expression of the Divine", **JISMOR**, Sayı: 9, Doshisha University, Kyoto, 2014, ss. 29-50.

Tambiah, Stanley J. "A Performative Approach to Ritual", **Culture, Thought, and Social Action**, Harvard University Press, Massachusetts, 2013, ss. 123-166.

Tambiah, Stanley J. **Magic, Science, Religion and The Scope of Rationality**, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

Tanyu, Hikmet. "Totem, Totemizm ve Tabu Üzerinde Yeni Araştırmalar", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 26, Say:1, Ankara, 1984, ss. 155-172.

Taracha, Piotr. "Zu den Hethitischen *taknaz da*- Ritualen", **AoF**, Cilt: 12, Sayı:2, Akademie Verlag, Berlin, 1985, ss. 278-282.

Taracha, Piotr. “Hethitologische Miszeilen”, **ArOr**, Cilt: 67, Academia Publishing House, Praha, 1999, ss. 671-681.

Taracha, Piotr. **Ersetzen und Entsühnen: Das mittelhethitische Ersatzritual für den Großkönig Tutḫalija (CTH 448.4) und verwandte Texte**, CHANE, Cilt: 5, Brill, Leiden-Boston, 2000.

Taracha, Piotr. “Zur Entwicklung des offizialen Pantheons im staats- und dynastischen Kult der Hethitischen Grossreichszeit”, **JANER**, Cilt: 5, Brill, Leiden-Boston, 2006, ss.89-106.

Taracha, Piotr. **Religions of Second Millenium Anatolia**, DBH, Cilt: 27, Verlag der TU, Dresden, 2009.

Taş, İlknur. “A Phenomenon In Hittite Religion: Reaching God By Burning Fire In The Hearth”, **7th International Conference on History: From Ancient to Modern**, Ed. J. Che ve N.C.J. Pappas, Athens, 2011, ss. 11-20.

Tekoğlu, Ş. Recai. “Hitit Metinlerinde Kendini Aklama Motifi”, **Anadolu Araştırmaları**, Sayı: 12, İÜ Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1990, ss. 101-112.

Tiryakian, Edward A. “Toward the Sociology of Esoteric Culture”, **AJS**, Cilt: 78, Sayı: 3, The University of Chicago Press, Chicago, ss. 491-512.

Tischler, Johann. **Hethitisches Etymologisches Glossar**, Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, Innsbruck, 1983-2006.

Thompson, Reginald C. **A Dictionary of Assyrian Chemistry and Geology**, Clarendon Press, Oxford, 1936.

Torri, Giulia. “The Scribes on the House on the Slope”, **VI. Congresso Internazionale die Ittitologia**, Ed. Alfonso Archi ve R. Francia, SMEA, Cilt: 49, Roma, 2007, ss. 771-782.

Trabazo, José Virgilio García. **Textos Religiosos Hitita: Mitos, Plegarias y Rituales**, BCBO 6, Editorial Trotta, Madrid, 2002.

Trabazo, José Virgilio García. “CTH 419, Ritual de Sustitución Real”, **Historiae**, Cilt: 7, Ed. Jordi Vidal, Grup d’Estudis Historiogràfics, Barcelona, 2010, ss. 27-49.

Trémouille, Marie-Claude. “La Religion des Hourrites: état actuel de nos conaissances”, **Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians in Honor of Ernest R. Lacheman on his Seventy-Fifth Birthday**, Ed. M. A. Morrison ve D. I. Owen, Eisenbrauns, Winona Lake Indiana, 1999, ss. 277-291.

Trémouille, Marie-Claude. “I rituali magici ittiti”, **RANT**, Cilt: 1, Bruxelles, 2004, ss. 157-203.

Turner, Terence S. “Piaget's Structuralism. Genetic Epistemology. JEAN PIAGET: Le structuralisme.”, **American Anthropologist**, Cilt: 75, Sayı: 2, Wiley, New York, 1973, ss. 351–373.

Turner, Terence S. “Transformation, Hierarchy and Transcendence: A Reformulation of Van Gennep’s Model of the Structureof Rites de Passage”, **Secular Ritual**, Ed. Sally Falk Moore ve Barbara G. Myerhoff, Van Gorcum & Comp., Amsterdam, 1977, ss. 53-72.

Turner, Victor W. “Betwixt and between: The liminal period in rites de passage”, **Proceedings of the 1964 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society**, Ed. J. Helm, American Ethnological Society, Seattle, 1964, ss.4-20.

Turner, Victor W. **Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life**, Manchester University Press, Manchester, 1957.

Turner, Victor W. "Three Symbols of Passage in Ndembu Circumcision Ritual: An Interpretation", **Essays on the Ritual of Social Relations**, Ed. Max Gluckman, Manchester University Press, Manchester, 1962, ss. 124-174.

Turner, Victor W. **The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual**, Cornell University Press, New York, 1967.

Turner, Victor W. **The Drums of Affliction: A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia**, Clarendon Press, Oxford, 1968.

Turner, Victor W. **Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society: Symbolic Action in Human Society**, Cornell University Press, Ithaca & London, 1974.

Turner, Victor W. **The Ritual Process: Structure and Anti-Structure**, Cornell University Press, Ithaca & New York, 1977.

Twiss, Summer B. ve Walter H. Conser (Ed.), **Experience of the Sacred: Readings in the Phenomenology of Religion**, University Press of New England, Hannover-London, 1992.

Tylor, Edward B. "Remarks on Totemism, With Especial Reference to Some Modern Theories Respecting It", **Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland**, Cilt: 28, Sayı: 1/2, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, London, 1899, ss. 138-148.

Tylor, Edward B. **Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom**, 6. Baskı, John Murray, London, 1920.

Tzanelli, Rodanthi. “Rite of Passage”, **The Blackwell Encyclopedia od Sociology**, Ed. George Ritzer, Blackwell Publishing, Oxford, 2007, ss. 3940-3941.

Ünal, Ahmet. “Zum Status der ‘Augures’ bei den Hethitern”, **RHA**, Cilt: 31, Éditions Klincksieck, Paris, 1973, ss. 27-56.

Ünal, Ahmet ve Annelies Kammenhuber. “Das Althethitische Losorakel KBo XVIII 151”, **KZ**, Cilt: 88, Sayı: 2, Vandenhoeck & Ruprecht, Kornwestheim, 1974, ss. 157-180.

Ünal, Ahmet. **Ein Orakeltext über die Intrigen am hethitischen Hof**, THeth, Cilt: 6, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1978.

Ünal, Ahmet. “Hitit Tıbbının Ana Hatları”, **Belleten**, Cilt: 44, Sayı: 175, TTKY, Ankara, 1980, ss. 475-496.

Ünal, Ahmet. “Nochmals zur Geschichte und Lage der Hethitischen Stadt Ankuwa”, **SMEA**, Cilt: 24, Edizioni dell’Ateneo, Roma, 1984, ss. 87-108.

Ünal, Ahmet. “The Role of Magic in the Ancient Anatolian Religions according to the Cuneiform Texts from Boğazköy-Ḫattuša”, **Essays on Anatolian Studies in the Second Millenium B.C.,** BMECCJ, Cilt: 3, Ed. H. I. H. Prince Takahito Mikasa, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1988, ss. 52-85.

Ünal, Ahmet. “Hethitische Mythen und Epen”, **Weisheitstexte, Mythen und Epen II**, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1994, ss. 802-861.

Ünal, Ahmet. **The Hittite Ritual of Hantitaşşu From The City of Ḫurma Against Troublesome Years**, TTKY, Ankara, 1996.

Ünal, Ahmet. **Hititler Devrinde Anadolu,** Cilt: 1-3, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2003.

Ünal, Ahmet. **Hititçe Çok Dilli El Sözlüğü**, Cilt: 1-2, Verlag Dr. Kovač, Hamburg, 2007.

Ünal, Ahmet. "Falcılık ve Kehanet", **Hititler: Bir Anadolu İmparatorluğu**, Ed. Meltem Doğan Alparslan ve Metin Alparslan, YKY, İstanbul, 2013, ss. 452-473.

Ünal, Ahmet. "Hititlerde Rüya", **Hititler: Bir Anadolu İmparatorluğu**, Ed. Meltem Doğan Alparslan ve Metin Alparslan, YKY, İstanbul, 2013, ss. 476-491.

Ünal, Ahmet. **Hititçe-Türkçe Türkçe-Hititçe Büyük Sözlük,** Bilgin Kültür Sanat Yayınları, Ankara, 2016.

Van den Bosch, Lourens P. **Friedrich Max Müller: A Life Devoted to the Humanities**, Brill, Leiden-Boston, 2002.

Van den Hout, Theo P. J."Apology of Ḫattušili III", **CoS,** Cilt: 1, Brill, Leiden-Boston, 1997, ss. 199-204.

Van den Hout, Theo P. J. **The Purity of Kingship: An Edition of CTH 569 and Related Hittite Oracle Inquiries of Tudḫalija IV**, Brill, Leiden-Boston, 1998.

Van den Hout, Theo P. J. "Bemerkungen zu älteren hethitischen Orakeltexten", **FsHaas**, Ed. Th. Richter, D. Prechel ve J. Klinger, Saarbrücker Druckerei und Verlag, Saarbrücken, 2001, ss. 423- 440.

Van den Hout, Theo P. J. "Another Middle Hittite Oracle Fragment", **NABU**, Cilt: 44, Paris, 2002, s. 44.

Van den Hout, Theo P. J. "Pala, Palaer, Palaisch", **RlA**, Cilt: 10, de Gruyter, Berlin, 2005, ss. 191-192.

Van der Leeuw, Gerardus. **Religion in Essence & Manifestation: A Study in Phenomenology**, Çev. J. E. Turner, 2 Cilt, Harper Torchbooks, New York, 1963.

Van der Toorn, K. **Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia**, Van Gorcum, Assen-Maastricht, 1985.

Van Gennep, Arnold. "On the Method To Be Followed in The Study of Rites and Myths", **Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research. Introduction and Anthology**, Ed. Jacques Waardenburg, Walter de Gruyter, New York-Berlin, 1999, ss. 287-300.

Van Gennep, Arnold. **The Rites of Passage**, Çev. Monika B. Vizedom ve Gabrielle L. Caffeee, Routledge, London, 2004.

Vieyra, M. "Le sorcier hittite", **Le Monde du sorcier,** SOr 7, Ed. S. Sauneron ve D. Bernot, Seuil, Paris, ss. 99-125.

Waardenburg, Jacques. **Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research Introduction and Anthology**, Cilt: 1, Walter de Gruyter, New York-Berlin, 1999.

Wach, Joachim. **Introduction to the History of Religions and Joachim Wach: Essays in the History of Religions**, Ed. Kitagawa Joseph M. ve Alles Gregory D., Macmillan Publishing Company, New York, 1988.

Watkins, Calvert. "Toward a Hittite Stylistics: Remarks on Some Phonetic and Grammatical Figures", **FsMelchert,** Ed. Ronald Kim, Norbert Oettinger, Elisabeth Rieken ve Michael Weiss, Ann Arbor, New York, 2010, ss. 356-362.

Weber, Otto. **Hethitische Kunst**, Verlag Ernst Wasmuth, Berlin, 1922.

Wegner, Ilse. **Gestalt und Kult der Ištar-Sawušga in Kleinasien**, AOAT 36, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1981.

Wegner, Ilse. **Hurritische Opferlisten aus hethitischen Festbeschreibungen. Teil I: Texte für IŠTAR – ŠA(W)UŠKA**, ChS I/3-1, Multigrafica Editrice, Roma, 1995.

Weiss, Florence ve Milan Stanek. "Aspects of the "Naven" Ritual: Conversations with an Iatmul Woman of Papua New Guinea", **Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice**, Cilt: 50, Sayı: 2, Berghahn Books, New York-Oxford, 2006, ss. 45-76.

Werner, Rudolf. **Hethitische Gerichtsprotokolle**, StBoT, Cilt: 4, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1967.

Widengren, Geo. **Religionsphänomenologie**, Walter de Gruter & Co., Berlin, 1969.

Wilhelm, Gernot. **Medizinische Omina aus Ḫattuša in akkadischer Sprache**, StBoT, Cilt: 36, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1994.

Williams, Robert R. "Some Uses of Phenomenology in Schleiermacher's Theology", **Philolosophy Today**, Cilt: 26, Sayı: 2, Philosopy Documentation Center, Virginia, 1982, ss. 171-191.

Vanséveren, Sylvie. **Nisili: Manuel de langue hittite**, Cilt: 1, Peeters, Leuven, 2006.

Yakubovich, Ilya. **Sociolinguistics of the Luvian Language**, Cilt: 1-2, Yayınlanmış Doktora Tezi, The University of Chicago, Chicago, 2008.

Yakubovich, Ilya. "The Luwian Enemy", **Kadmos**, Sayı: 47, de Gruyter, Berlin, 2008, ss. 1-19.

Yakubovich, Ilya. “Hittite aniye/a ‘to do’”, **FsMelchert**, Ed. Ronald Kim, Norbert Oettinger, Elisabeth Rieken ve Michael Weiss, Beech Stave Press, Ann Arbor-New York, 2010, ss. 375-384.

Yakubovich, Ilya. “Anatolian Names in *–wiya* and the Structure of Empire Luwian Onomastics”, **Luwian Identitites: Culture, Language and Religion between Anatolia and Aegean,** Ed. Alice Mouton, Ian Rutherford ve Ilya Yakubovich, Brill, Leiden-Boston, 2013, ss. 87-124.

Yıldız, Muharrem ve Mehmet Meçin, “Din Fenomenolojisi ve Belli Başlı Öncüleri”, **Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı (EKEV) Akademi Dergisi**, Sayı: 53, Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınevi, Erzurum, 2012, ss. 247-278.

Zatelli, Ida. “The Origin of the Biblical Scapegoat Ritual: The Evidence of Two Eblaite Texts”, **Vetus Testamentum**, Cit: 48, Sayı: 2, Brill, Leiden-Boston, 1998, ss. 254-263.

Zuesse, Evan M. “Ritual (First Edition)”, **Encyclopedia of Religion**, Ed. Lindsay Jones, Cilt: 11, Thompson Gale, Farmington Hills, 2005, ss. 7833-7848.

EKLER

Ek 1: İncelenen Metin Yerleri

Ritüel Adı	**CTH**	**Yayın No.**
Ayatarşa, Vattiti ve *Şuşşumaniga*'nın Çağırma Ritüelleri	390.A	KBo 3.8+KUB 7.1
Ayatarşa, Vattiti ve *Şuşşumaniga*'nın Çağırma Ritüelleri	390 D	KUB 30.48
Ambazzi'nin Tanrılar *Zarniza* ve *Tarpataşşa* ile İlgili Ritüeli	391.1	A. KUB 9.25+KUB 27.67
		B. 1563/u=A Öy. I 30-47
		C. Bo 3121=A Öy. II 47-51
		D. KBo 45.189=A Ay. III 34-44
Ambazzi'nin Tanrılar *Zarniza* ve *Tarpataşşa* ile İlgili Ritüeli	391.2	A. KBo 13.109
		B. KUB 57.122=A Öy. II 9-Ay. III 10
		C. 1159/u=Öy. II 8-Ay. III 2
Ambazzi'nin Tanrılar *Zarniza* ve *Tarpataşşa* ile İlgili Ritüeli	391.3	IBoT 2.122
Ambazzi'nin Tanrılar *Zarniza* ve *Tarpataşşa* ile İlgili Ritüeli	391.4	KBo 43.35
Ambazzi'nin Tanrılar *Zarniza* ve *Tarpataşşa* ile İlgili Ritüeli	391.5	1343/v
Anniviyani Ritüeli	393	A. VBoT 24
		B. KBo 12.104=A Öy. I 30-44/Öy. II 42-45/Ay. III 1-2/Ay. IV 26-31
Aşhella Ritüeli	394 C	KUB 9.32+Bo 4445
Hurmalı *Hantitaşşu* Ritüeli	395	A. KBo 11.14
		B. KBo 13.145 (Öy.=A Öy. II 12vd.)
		C. KUB 43.57+KBo 18.174 (Öy. I=A Öy. I 6vd., Ay. IV=A Ay. 5vd.)
		D. KBo 17.104+KBo 5536(=A Öy. II 2vd.)
Kanzapidalı *Hatiya*'nın Tanrıça *Vişuriyanza*'yı Çağırma Ritüeli	396	KBo 15.25
Büyüye Karşı *Hebatarakki* Ritüeli	397 C	KBo 54.13
Huvarlu Ritüeli	398.A ve B	A. KBo 4.2 Öy. I-Ay. III 39'

Ritüel Adı	**CTH**	**Yayın No.**
		B. KBo 9.26 (B Öy. II 4-17=A Öy. II 49-62)
Lallupiyalı *Yarri*'nin Kirliliğe Karşı Ritüeli	399.A	KUB 7.29
Lallupiyalı *Yarri*'nin Kirliliğe Karşı Ritüeli	399.B	KBo 29.202+KBo 38.219+KBo 38.208
Bir Şehrin Arındırılması için Ritüel	401	IBoT 4.271
Bir Şehrin Arındırılması için Ritüel	401	KBo 34.68
Bir Şehrin Arındırılması için Ritüel	401	KBo 49.33
Bir Şehrin Arındırılması için Ritüel	401.1.A	KUB 30.36
Bir Şehrin Arındırılması için Ritüel	401.2.A	KUB 30.33
Arzavalı *Alli*'nin Büyü Ritüeli	402	KUB 24.9
Turmittalı *Mallidunna*'nın Güneş Tanrısını Çağırma Ritüeli	403.1 A	KUB 9.12
Turmittalı *Mallidunna'*nın Güneş Tanrısını Çağırma Ritüeli	403.1 B	KUB 54.76
Hannahanna için Turmittalı *Mallidunna* Ritüeli	403.2 A	KBo 41.6+KBo 7.58
Güneş için Turmittalı *Mallidunna* Ritüeli	403.2 B	KUB 33.70+KUB 46.52=A Öy. II 2-Ay. III 2
Hannahanna için Turmittalı *Mallidunna* Ritüeli	403.2 D	KBo 31.113+KBo 41.6
Aile İçi Anlaşmazlıklara Karşı *Maştigga* Ritüeli	404.1 I A	KBo 39.8
Aile İçi Anlaşmazlıklara Karşı *Maştigga* Ritüeli	404.1 I B	KBo 44.17
Aile İçi Anlaşmazlıklara Karşı *Maştigga* Ritüeli	404.1 I C_1	KBo 43.7
Aile içi Anlaşmazlıklara Karşı *Maştigga* Ritüeli	404.1 I C_2	KBo 44.18
Aile İçi Anlaşmazlıklara Karşı *Maştigga* Ritüeli	404.1 I C_3	KBo 38.167
Aile İçi Anlaşmazlıklara Karşı *Maştigga* Ritüeli	404.1 I D	KBo 39.10
Aile içi Anlaşmazlıklara Karşı *Maştigga* Ritüeli	404.1 II A	KBo 2.3/KBo 45.191/IBoT 4.13

Ritüel Adı	**CTH**	**Yayın No.**
Aile içi Anlaşmazlıklara Karşı *Maştigga* Ritüeli	404.1 II B	KUB 12.34/KUB 15.39/KUB 12.59/IBoT 2.109/IBoT 2.110/unpubl. 20/r+/KUB 10.76/KUB 41.12/KBo 12.105/IBoT 4.12
Aile içi Anlaşmazlıklara Karşı *Maştigga* Ritüeli	404.1 II C_1	VS(NF) 12.59
Aile içi Anlaşmazlıklara Karşı *Maştigga* Ritüeli	404.1 II C_2	KBo 53.27KBo 53.27(KBo 42.15 olarak yayınlanmıştır)
Aile içi Anlaşmazlıklara Karşı *Maştigga* Ritüeli	404.1 II D_1	KUB 58.98
Aile içi Anlaşmazlıklara Karşı *Maştigga* Ritüeli	404.1 II D_2	KBo 44.19
Aile içi Anlaşmazlıklara Karşı *Maştigga* Ritüeli	404.1 II D_3	unpubl. Bo 3267
Aile içi Anlaşmazlıklara Karşı *Maştigga* Ritüeli	404.1 II E	KBo 53.26
Aile içi Anlaşmazlıklara Karşı *Maştigga* Ritüeli	404.1 II F	KBo 53.23
Aile içi Anlaşmazlıklara Karşı *Maştigga* Ritüeli	404.1 II G	unpubl. Bo 6342
Aile içi Anlaşmazlıklara Karşı *Maştigga* Ritüeli	404.1 III	KBo 8.75/KBo 9.106/KBo 42.87
Maştigga Ritüeli Benzer Bir Metin	404.2	KBo 24.1/KUB 32.113/KBo 8.76
Kan Dökme için *Maştigga* Ritüeli	404.3 A_1	KUB 17.26
Kan Dökme İçin *Maştigga* Ritüeli	404.3 A_2	KBo 53.29 unpubl. 2083/g
Kan Dökme İçin *Maştigga* Ritüeli	404.3 B_1	KUB 17.25
Kan Dökme İçin *Maştigga* Ritüeli	404.3 B_2	KBo 43.319
Kan Dökme İçin *Maştigga* Ritüeli	404.3 C_1	unpubl. Bo 3485
Kan Dökme İçin *Maştigga* Ritüeli	404.3 C_2	KBo 12.107
Kan Dökme için *Maştigga* Ritüeli ile İlgili Bir Metin	404.3	KBo 20.111
"Bir Adam Arkadaşına Vurduğunda" *Maştigga* Ritüeli	404.4	KBo 22.109
Maştigga'nın *taknaz da-* Ritüelleri	404.5 I	KBo 39.9

Ritüel Adı	**CTH**	**Yayın No.**
Maştigga'nın *taknaz da-* Ritüeli	404.5 II A	KUB 58.79
Maştigga'nın *taknaz da-* Ritüeli	404.5 II B	KUB 55.67
Maştigga'nın *taknaz da-* Ritüeli	404.5 II C	unpubl. Bo 7230
Maştigga'nın *taknaz da-* Ritüeli	404.5 II D	KBo 53.25 unpubl. 749/z
"Onu Aynı Şekilde Dünyadan Alırım" *Maştigga* Ritüeli	404.5 III A	KBo 46.66
"Onu Aynı Şekilde Yeryüzünden Alırım" *Maştigga* Ritüeli	404.5 III B	KBo 53.22 unpubl. 1724/u
Cinsel Zayıflık için *Paşkuvatti* Ritüeli	406	KUB 9.27 Öy. 1-32(Kol I 30-53=KUB 9.27 30-32+KUB 7.5 Öy. I 3-26) +KUB 7.8(Kol II 1-26, Kol III 1-19)+KUB 7.5(Kol III 1-27+Ay. IV)
Dışarıdan Gelen Salgına Karşı *Pulişa* Ritüeli	407	KBo 15.1 (2682/c+2688/c+2706/c+165/e)
Büyüye Karşı *Pupuvanni* Ritüeli	408 A ve B	A Versiyonu 1. KUB 7.2 2. KUB 7.51(=A.1 Öy. I 8-15) 3. Bo 4288(=A.1 Öy. I 11-13) 4. 369/u(=A.1 Öy. I 17-24) 5. 1036/z(=A.1 Öy. I 19-36) 6. HT 35(Öy.=A.1 Öy. II 15-22, Ay.=A III'den önce) 7. VBoT 97(Öy.=A.1 II 15-22, Ay.=A III 6-13) 8. KBo 15.23(=A.1 IV Kolofon)

Ritüel Adı	**CTH**	**Yayın No.**
		<u>B Versiyonu</u> 1. IBoT 2.115+KBo 15.22+KUB 41.13 IBoT 4.14+KBo 24.4(Öy.=B.1 Ay. 15vd., Ay. sonunda "Oğlak Ritüeli") 2. 497/z(=B.2 Ay.)
Kirliliğe Karşı *Tunnaviya* Ritüeli	409.1	KUB 7.53+KUB 12.58
Tunnaviya Ritüeli	409.II 1 A	KBo 21.1
Tunnaviya'nın *taknaz da-* Ritüeli	409.2 1 B	KBo 21.2=KBo 21.1 Öy. I 3-14
Tunnaviya'nin *taknaz da-* Ritüeli	409.2 1 C	Bo 4045=KBo 21.1 Öy. I 10-18
Tunnaviya'nın *taknaz da-* Ritüeli	409.2 2 A	KUB 9.34
Tunnaviya'nın *taknaz da-* Ritüeli	409.2 2 B	IBoT 3.99=KUB 9.34 Öy. I 1-19
Tunnaviya'nın *taknaz da-* Ritüeli	409.2 2 C	IBoT 3.102+Bo 3436=KUB 9.34 Öy. I 24-36
Tunnaviya'nın *taknaz da-* Ritüeli	409.2 2 D?	Bo 3193=KUB 9.34 Öy. II 30-47, Ay. III 20-36
		KBo 60.22
Tunnaviya'nın *taknaz da-* Ritüeli	409.2 2 E	KUB 7.42=KUB 9.34 Ay. IV 14-22
Tunnaviya'nın *taknaz da-* Ritüeli	409.2 4 A	KBo 25.193=KBo 21.6 Öy. 1-10
Tunnaviya'nın *taknaz da-* Ritüeli	409.2 4 B	KBo 21.6
Tunnaviya'nın *taknaz da-* Ritüeli	409.2 4 C	313/w=KBo 21.6 Öy. 13-18
Tunnaviya'nın *taknaz da-* Ritüeli	409.2 4 D	KBo 29.197=KBo 21.6 Öy. 1-5
Tunnaviya'nın Doğum Yakarı Ritüeli	409.3	KBo 17.62+63
Tunnaviya'nın "Sığır" Ritüeli	409.4 2 A	A. KUB 55.20+KUB 9.4+Bo 7125+Bo 8057
		B. KBo 27.81=A Öy. I 1-5
Tunnaviya'nın "Sığır" Ritüeli	409.4 5 A	A. HT 6+KBo 9.125
		B. KUB 35.149=A Öy. I 16-23
		C. KBo 24.2=A Ay. IV 6-18
		D. KBo 24.3+2000/u= Ay. IV 8-18
		HT 55+910/v (Bilinmiyor)

Ritüel Adı	**CTH**	**Yayın No.**
Arzavalı *Uhhamuva*'nın Salgın Ritüeli	410	A. HT Öy. II 17-47
		B. KUB 9.31(Öy. II 43-Ay. III 13, kalanı CTH 757'de bulunur.)(=A)
		C. KUB 41.17(Öy. II 18-24, kalanı CTH 424'te bulunur.)(=A Öy. II 17-23)
Uruvanda'nın Büyü Ritüeli	411.A	KBo 11.11
Uruvanda'nın Büyü Ritüeli	411.C	KBo 59.7
Zuvi Ritüeli	412	ABoT 2.27
Zuvi Ritüeli	412	KBo 24.52
Zuvi Ritüeli	412.1.1.	KBo 12.106+KBo 13.146
Zuvi Ritüeli	412.2.B	KBo 22.118
Labarna Hattuşili için Bir Ritüel	412.3.1.A	KBo 30.30(Öy. 1-10=KBo 17.17 6-15; Ay. 1-9=KBo 17.17 4-12)+KBo 17.17
Labarna Hattuşili için Bir Ritüel	412.3.1.B	KUB 43.53(Bo 3263+3402+3811+4362)
		Öy. I 8-26=A Öy. 2-12
		Öy. II 8-12=C Ay. 1-5
Labarna Hattuşili için Bir Ritüel	412.3.1.C	KUB 58.111
Zuvi Ritüeli	412.4.1	KBo 12.112
Zuvi Ritüeli	412.4.4	KBo 22.100
Zuvi Ritüeli	412.4.5	KBo 41.110(2722/c)+KBo 38.168(1961/c)+KBo 24.51(2458/c+2743/c+2744/c)
Temel Atma Ritüeli	413.1.A	KBo 4.1+ 58.17
Temel Atma Ritüeli	413.1.B	KUB 2.2+48.1
Temel Atma Ritüeli	413.1.D	KBo 44.16
Temel Atma Ritüeli	413.1.E	KUB 53.27
Temel Atma Ritüeli	413.1.F	KBo 54.16+Bo 4257
Temel Atma Ritüeli	413.1.G	KUB 59.51
Temel Atma Ritüeli	413.2.A	KBo 22.142
Temel Atma Ritüeli	413.2.B	KBo 46.15+HFAC 13
Yeni Saray Yapım Ritüeli	414	A. KUB 29.1 (Öy. I-Ay. III 28) B. KUB 29.3 (=A Öy. I 21-28) C. KUB 29.2 + KUB 55.50 + HT 39 (=A Öy. II 9-21 ve Ay. III 23-29)

Ritüel Adı	CTH	Yayın No.
		D. HT 38 Öy. II = A Ay. IV 7-16.
Yapı Ritüeli	415 A	A= KBo 15.24+KUB 32.137+KBo 24.109
Yapı Ritüeli	415 B	KBo 13.114
Yapı Ritüeli	415 C	KBo 40.20+KBo 40.167
Kraliyet Çifti İçin Eski Hitit Dönemine Ait Bir Ritüel	416 A	Öy. I KBo 17.1 (717/b+744/b+802/b+820/b +1142/c+1301/c+1549/c+2088/c+2386/c+2801/c+56/q+315/w+AnAr 6974+AnAr 8351+AnAr 8912+Bo 10410+MAH 16866+MAH 16867+62 Ks.)
		Öy. II KBo 17.5+KBo 17.4
Kraliyet Çifti İçin Eski Hitit Dönemine Ait Bir Ritüel	416 B	KBo 17.7+IBoT 3.135
Kraliyet Çifti İçin Ritüel	416 C	KBo 25.8(+)KBo 17.6(+)KBo 17.5
Kralın Düşmanlarına Karşı Büyü Ritüeli	417.1 A	KUB 7.61
"Eğer Bir Yabancı Kraliyet Çiftine Karşı Bir Suç İşlerse"	418	A. KUB 58.83
		B. Bo 3380=A Öy. II 1-12
		C. 781/t=A Öy. II 8-14
		D. Bo 3505=A Öy. II 12-21; Ay. (birkaç satırda kalıntılar mevcuttur.)
		E. IBOT 3.114 Öy. I x+1-9=A Öy. II 14-23
		F. KUB 58.95 Öy. II x+1-15?=A Öy. II 18-31 Ay. III 15-21=A Ay. III x+1-9
		G. Bo 3085=KUB 59.47 Ay. III 9-18=F Ay. x+1-10
		H. Bo 3711 x+1-13=G Ay. III 5-16=F Ay. III x+1-8
		İ. KUB 7.46 Ay. IV x+1-12/9-12=G Ay. IV 5-16=E Ay. IV 1-3
Hitit Kralının Yerine Geçme Ritüeli	419	A. KUB 24.5+KUB 9.13+FHL 125(Bo 2300+3167+3048+AO 9411.25)
		B. KUB 36.92(=A Öy. 6-11) (Bo 3578)

Ritüel Adı	**CTH**	**Yayın No.**
		C. KUB 36.93(=A Öy. 11-20, Öy. 32-Ay. 7) (Bo 2883)
		D. KUB 36.94(A Öy. IV vd.) (Bo 3411)
		E. KBo 15.14(=A Öy. 32-Ay. 2) (508/u)
		F. KBo 60.24(=Öy. 21-27) (Bo 69/307)
Yerine Geçme Ritüeli Fragmanı	420	Bo 6014
Yerine Geçme Ritüeli Fragmanı	420	KBo 53.32
Yerine Geçme Ritüeli Fragmanı	420	KBo 55.45
Yerine Geçme Ritüeli Fragmanı	420.1	KBo 15.17 (Bo 3973+3819)
Yerine Geçme Ritüeli Fragmanı	420.2.A	KBo 15.6
Yerine Geçme Ritüeli Fragmanı	420.3	KBo 13.96
Sınır Düşmanlarına Yemin Ritüeli	422 A	A. KUB 4.1(Öy. I 1-Ay. III 14)+Bo 7960+KUB 48.86(Ay. IV=KUB 4.1 Ay. III 8-14)
		B. KUB 31.146(=A Öy. I 18-25)
Düşman Ülkelerin Tanrılarını Uyandırma Ritüeli	423 A	KUB 7.60
Sınır Düşmanlarını Çağırma Ritüeli	423 B	VBoT 67+/KBo 43.52
Sınır Düşmanlarını Çağırma Ritüeli	423 C	KUB 59.59
Ordudaki Bir Salgın Ritüeli	424	KBo 22.121
Ordudaki Bir Salgın Ritüeli	424	KBo 46.12
Ordudaki Bir Salgın Ritüeli	424.5	IBoT 4.309
Ordudaki Bir Salgın Ritüeli	424.6	KBo 22.125
Maddunani Ritüeli	425.1 A-D	A. KUB 7.54 Öy. I-Öy. II 6
		B. KUB 54.65Öy. I-II 12+IBoT 4.16 sağdaki Kol 1-6(şu anda II 10-15)+KUB

Ritüel Adı	**CTH**	**Yayın No.**
		56.59 Öy. I-Öy. II 6(şu anda II 10-15)
		C. KUB 57.114 sağdaki Kol. 3-8+KUB 55.9
		D. KBo 42.40 (muhtemelen bu metne ait)
Kahin *Dandanku* Ritüel Metni	425.2	A. KUB 7.54 Öy. II 7-Ay. IV
		B. IBoT 4.16 sağdaki Kol. 7 (burada II 16)+KUB 56.59 Öy. II 7 (burada II 16)-Ay. III+KUB 54.65 Ay. III
Geri Çekilen Ordu için Ritüel	426 A	HHCTO 11
Geri Çekilen Ordu için Ritüel	426	KUB 45.20
Askeri Yemin Ritüeli	427	A. KBo 6.34+KUB 48.76
		B. KUB 40.16+KUB 7.59 (+) 342/u (+) 524/u (+) 1087/z + 797/v(=A Öy. II 1-17, Öy. II 28-Ay. III 10, Ay. III 12-20 ve 41-46)
		C. KUB 40.13(Ay.=A Öy. I 18-43)
Askeri Yemin Ritüeli Fragmanı	428	KBo 22.129a+22.129
Askeri Yemin Ritüeli Fragmanı	428	KBo 46.7
Askeri Yemin Ritüeli Fragmanı	428	KUB 58.77
Askeri Yemin Ritüeli Fragmanı	428.2	KBo 16.56 (889/c)+ KUB 34.85 (303/b)
Askeri Yemin Ritüeli Fragmanı	428.4	IBoT 4.17
Lanete Karşı Yapılan Ritüel	429	A. KBo 10.37
		B. KBo 13.121=A Ay. III 4-15)
		C. 389/u=A Öy. I 39-62, Ay. IV 26-45
		D. 424/z=A Öy. II 9-14
		E. 514/u=A Ay. III 49-58
		F. 572/t=A Öy. I 22-48
		G. Bo 4275(metinde işlenmemiştir.)
Doğum Ritüeli	430.1	KUB 30.29
Yeni Doğan Ritüeli	430.2	KBo 17.61

Ritüel Adı	**CTH**	**Yayın No.**
Doğum Ritüeli	430.3	KBo 17.60
Doğum Ritüeli	430.4	KUB 30.30
Doğum Ritüeli	430.5	KBo 24.17
Doğum Ritüeli	430.6	KBo 17.72
Doğum Ritüeli	430.7	KBo 27.67
Doğum Ritüeli	430.8	KBo 21.45
Bappi Ritüeli	431.A	KBo 29.191
Bappi Ritüeli	431.B	KUB 17.12
Bappi Ritüeli	431.C	KUB 54.34+KBo 29.192
Depresyon Ritüeli	432	KUB 4.47+KBo 45.193
^{D}LAMMA ^{KUŠ}*kuršaš* için Bir Ritüel	433.1	KBo 12.96
^{D}LAMMA ^{KUŠ}*kuršaš* ve Yedi Tanrı Ritüeli	433.2	KBo 17.105+KBo 34.47 ve KBo 34.48(bağlantı yok)
^{D}LAMMA ^{KUŠ}*kuršaš* ve *Şalavaneş* Tanrıları için Ritüel	433.3 (A ve B)	A. KBo 20.107+23.51+34.46+23.50
		B. KUB 32.73
Karşı Büyü için Ritüel	434.1	KUB 17.27 (Öy. II 1vd.)
Güneş Tanrısı İçin Bir Ritüel	435.3.A	KUB 41.4
Güneş Tanrısı için Bir Ritüel	435.3.B	KUB 51.83
Ateş Tanrıları Olarak Çağrılanlar Ritüeli	438	KBo 57.30
Ateş Tanrıları Olarak Çağrılanlar Ritüeli	438	KUB 57.69
Ateş Tanrıları Olarak Çağrılanlar Ritüeli	438.A	KUB 12.21
Ateş Tanrıları Olarak Çağrılanlar Ritüeli	438.B	KBo 20.31
Anzili ve *Zukki* Tanrıları için Ritüel	439.A	KUB 17.23
Anzili ve *Zukki* Tanrıları için Ritüel	439.B	IBoT 4.20
İşhara için Ritüel	440 A	KBo 39.258
İşhara için Ritüel	440	KUB 35.92+KBo 9.146
Nehir Ritüeli	441.1	KUB 12.26
Nehir Ritüeli	441.2	KUB 12.64
Nehir Ritüeli	441.3	Okunmamıştır
Ziplantaviya'nın Kefaret Ritüeli	443	Öy. I= KBo 20.42+KUB 57.39+KBo 15.10
		Öy. II= KBo 15.10+KBo 20.42
		Ay. III= KBo 15.10+KBo 20.42
		Ay. IV= KUB 57.39

Ritüel Adı	**CTH**	**Yayın No.**
Arındırma Ritüeli	444	KBo 47.12
Ensestin Kefaret Ritüeli	445.1.A	KBo 12.115 Ay. 1-5+IBoT 2.117 Ay. IV 1-3
Ensestin Kefaret Ritüeli	445.1.B	IBoT 2.117
Ensestin Kefaret Ritüeli	445.2	KBo 59.9
Bir Evin Kandan Arındırılması İçin Yer altı Tanrılarına Çağrı Ritüeli	446	KUB 7.41+KBo 10.45+KUB 41.8+KUB 12.56
Yeryüzünün Güneş Tanrıçası için Ritüel	448	ABoT 2.153
Yeryüzünün Güneş Tanrıçası için Ritüel	448	IBoT 4.21
Yeryüzünün Güneş Tanrıçası için Ritüel	448	KBo 22.115
Yeryüzünün Güneş Tanrıçası için Ritüel	448	KBo 45.195
Yeryüzünün Güneş Tanrıçası için Ritüel	448	KBo 54.160
Yeryüzünün Güneş Tanrıçası için Ritüel	448	KBo 57.32
Yeryüzünün Güneş Tanrıçası için Ritüel	448	KBo 57.34
Yeryüzünün Güneş Tanrıçası için Ritüel	448	KBo 57.35
Yeryüzünün Güneş Tanrıçası için Ritüel	448	KBo 57.41
Yeryüzünün Güneş Tanrıçası için Ritüel	448	KBo 58.18
Yeryüzünün Güneş Tanrıçası için Ritüel	448	KBo 59.10
Yeryüzünün Güneş Tanrıçası için Ritüel	448	KUB 51.50
Yeryüzünün Güneş Tanrıçası için Ritüel	448	KUB 59.48
Yeryüzünün Güneş Tanrıçası için Ritüel	448	KUB 59.63
Yeryüzünün Güneş Tanrıçası için Ritüel	448.1	KBo 57.33
Yeryüzünün Güneş Tanrıçası için Ritüel	448.2.1.4.A	KUB 60.161
Yeryüzünün Güneş Tanrıçası için Ritüel	448.2.1.4.B	KBo 59.11
Yeryüzünün Güneş Tanrıçası için Ritüel	448.2.2.2	KBo 22.250
Yeryüzünün Güneş Tanrıçası için Ritüel	448.2.3	ABoT 2.31 a+d

Ritüel Adı	**CTH**	**Yayın No.**
Büyük Kral *Tuthaliya*'nın Yerine Geçme Ritüeli	448.4	KBo 46.24
Yeryüzünün Güneş Tanrıçası için Ritüel	448.4	KBo 54.21
Büyük Kral *Tuthaliya*'nın Yerine Geçme Ritüeli	448.4	KBo 54.22
Yeryüzünün Güneş Tanrıçası için Ritüel	448.6	KUB 7.7
Yeryüzünün Güneş Tanrıçası için Ritüel	448.12	KBo 15.12
Yeraltı Tanrıları için Ritüel	449	KBo 17.94
Yeraltı Tanrıları için Ritüel	449	KBo 35.193
Yeraltı Tanrıları için Ritüel	449	KBo 35.194
Yeraltı Tanrıları için Ritüel	449	KBo 46.8
Yeraltı Tanrıları için Ritüel	449	KUB 58.85
Yeraltı Tanrıları için Ritüel	449.8	KBo 17.96 (206/b)+ KBo 17.95 (1378/c) + KBo 17.95 (1540/c)+KBo 17.96 (2084/c)
Ölüm Ritüeli Fragman 1	450	KUB 39.47
Ölüm Ritüeli Fragman 2.A	450	KUB 39.15
Ölüm Ritüeli Fragman 2.B	450	KBo 13.118
Ölüm Ritüeli Fragman 3.A	450	KUB 39.31
Ölüm Ritüeli Fragman 3.B	450	KBo 34.59
Ölüm Ritüeli Fragman 4	450	KBo 40.326
Ölüm Ritüeli Fragman 5	450	IBoT 2.130
Ölüm Ritüeli Fragman 6	450	KUB 39.32
Ölüm Ritüeli Fragman 7	450	KUB 34.67+39.16
Ölüm Ritüeli Fragman 8	450	KUB 39.20
Ölüm Ritüeli Fragman 9	450	KUB 39.18
Ölüm Ritüeli Fragman 10	450	KBo 40.23
Ölüm Ritüeli Fragman 11	450	KUB 39.34
Ölüm Ritüeli Fragman 12	450	KUB 57.64
Ölüm Ritüeli Fragman 13	450	IBoT 4.24
Ölüm Ritüeli Fragman 14.A	450	KUB 60.87
Ölüm Ritüeli Fragman 14.B	450	IBoT 4.23
Ölüm Ritüeli Fragman 14.C	450	KUB 39.51
Ölüm Ritüeli Fragman 15	450	KUB 39.17

Ritüel Adı	**CTH**	**Yayın No.**
Ölüm Ritüeli Fragman 16	450	FHL 36+VS NF 12.89
Ölüm Ritüeli Fragman 17	450	VS NF 12.92
Prens İçin Cenaze Ritüeli	450 A	KUB 39.6
Prens İçin Cenaze Ritüeli	450 B	KUB 39.43
Miktar Listesi	450	KUB 39.45
Yaşlı Kadın Liturjisi	450	KUB 39.41
Ölüm Ritüeli	450.1.A	KUB 30.16+39.1
Ölüm Ritüeli	450.1.B	KUB 39.2= A Öy. I 3-13
Ölüm Ritüeli	450.1.C	KUB 12.22
		Öy. I=A Öy. I; Öy. II=A Öy. II 10 vd.
Ölüm Ritüeli	450.1.D	KBo 13.143
		Öy. II= A Öy. II 13 vd.; Ay. III=A Ay. III 11 vd.
Ölüm Ritüeli Fragman 1 A	450.1-2	KUB 30.23+39.13+KBo 41.90+41.92+KBo 40.348
Ölüm Ritüeli Fragman 1 B	450.1-2	KUB 39.27
Ölüm Ritüeli Fragman 1 C	450.1-2	KUB 39.28
Ölüm Ritüeli Fragman 2 A	450.1-2	KBo 13.142
Ölüm Ritüeli Fragman 2 B	450.1-2	KUB 39.50
Ölüm Ritüeli Fragman 3	450.1-2	KUB 30.17
Ölüm Ritüeli Fragman 4	450.1-2	KUB 39.21
Ölüm Ritüeli Fragman 5	450.1-2	KUB 39.24
Ölüm Ritüeli Fragman 6	450.1-2	KBo 13.141
Ölüm Ritüeli Fragman 7	450.1-2	KUB 39.46
Ölüm Ritüeli Fragman 8	450.1-2	KUB 39.30
Ölüm Ritüeli Fragman 9	450.1-2	KUB 39.42
Ölüm Ritüeli	450.2.A	KBo 25.184
Ölüm Ritüeli	450.2.B	KUB 39.22
Ölüm Ritüeli	450.2.C	KUB 39.48
Ölüm Ritüeli	450.2.D	KUB 39.29
Ölüm Ritüeli	450.2.E	KUB 30.18+KUB 39.3
Ölüm Ritüeli	450.3.A	KUB 30.15+32.111+39.11+39.19 +KBo 41.26+KUB 39.12
Ölüm Ritüeli	450.3.B	KUB 12.48 (Öy. 3vd.=A Ay. 1vd.)
Ölüm Ritüeli	450.3.C	KBo 34.55(=A Ay. 4 vd.=B Öy. 6 vd.)
Ölüm Ritüeli (Kısaltılmış Metin)	450.3	KBo 39.289
Ölüm Ritüeli	450.4	KUB 39.9
Ölüm Ritüeli	450.7.A	KUB 30.25+34.68+39.4+KBo 41.117
Ölüm Ritüeli	450.7.B	KUB 39.5+KBo 40.265

Ritüel Adı	**CTH**	**Yayın No.**
Ölüm Ritüeli	450.7.C	KUB 39.25
Ölüm Ritüeli	450.7.D	KUB 39.44
Ölüm Ritüeli	450.8.A	KUB 30.24+KBo 39.292(+)30.24a+34.65+39.35(+)KBo 34.56+34.66
Ölüm Ritüeli	450.8-9.B	KUB 39.37+39.38+39.39+39.40+ ?39.36
Ölüm Ritüeli	450.10.A	KUB 39.10
Ölüm Ritüeli	450.10.B	HFAC 14
Ölüm Ritüeli	450.10.C	KUB 39.14+KBo 40.178+40.311(+)KUB 39.33+KBo 39.34
Ölüm Ritüeli	450.12-13.a	KUB 30.19+30.20+30.21+30.22+34.66+39.7+KBo 34.57+38.173+39.148+40.22
Ölüm Ritüeli	450.12-13-14.B1	KUB 39.8 (1758/c'yi içermez)+KBo 34.58+39.291
Ölüm Ritüeli	450.12-13-14.B2	KUB 39.8 1758/c+KBo 39.14
Ölüm Ritüeli	450.12-13-14.C	KUB 39.26
Ölüm Ritüeli	450.12-13-14.D	KBo 39.290
Ölüm Ritüeli İçin Özet Bir Tablet	451	KUB 30.27
Yerine Geçme Ritüeli Fragmanı	452	KBo 30.188
Yerine Geçme Ritüeli Fragmanı	452	KBo 47.16
Yerine Geçme Ritüeli Fragmanı	452	KBo 52.31
Yerine Geçme Ritüeli Fragmanı	452	KBo 57.36
Yerine Geçme Ritüeli Fragmanı	452	KBo 59.13
Yerine Geçme Ritüeli Fragmanı	452	KUB 7.6
Yerine Geçme Ritüeli Fragmanı	452	KUB 7.21
Yerine Geçme Ritüeli Fragmanı	452	KUB 9.35

Ritüel Adı	**CTH**	**Yayın No.**
II. *Murşili* İçin Arındırma Ritüeli	462	VSNF 12.7=VAT 76.98
Yataktaki Yılana Karşı *Ambazzi* Ritüeli	463.A-B	KUB 53.50

Ek 2: Dizin

Coğrafya ve Yer Adları

Acem Höyük, 107
Ahhiyava, 112, 122, 477, 491
Alacahöyük, 109
Alalah, 194
Alaşiya, 413, 425, 426, 427, 437, 438
Alişar Höyük, 109
Amurru, 413
Angulla, 199, 203
Ankuva, 109, 169, 481, 489, 512, 524
Arinna, 109, 110, 112, 117, 118, 122, 131, 137, 404, 516
Arzava, 2, 101, 112, 126, 134, 135, 137, 141, 145, 154, 155, 175, 178, 181, 191, 194, 195, 196, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 212, 215, 225, 230, 232, 235, 238, 240, 247, 328, 330, 344, 345, 375, 403, 465, 466
Aştata, 168
Babil, 21, 102, 113, 123, 194, 195, 203, 213, 214, 256, 273, 277, 281, 282, 511
Boğazköy, 103, 108, 114, 116, 126, 167, 202, 213, 231, 234, 413, 484, 485, 494, 500, 505, 506, 510, 514, 524
Ceyhan Nehri, 448
Çanakkale, 112
Elam, 261, 280, 281
Emar, 168
Eskiyapar, 103
Habur, 101
Hapalla, 196, 197, 201, 216, 266, 456
Haşşuva, 448
Hatti, 2, 101, 104, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 120, 125, 130, 131, 149, 152, 163, 169, 170, 194, 195, 198, 199, 200, 203, 204, 212, 231, 246, 267, 283, 319, 334, 352, 353, 369, 405, 488, 494, 501, 517, 519
Hattuş, 102, 107, 108
Hattuşa, 100, 102, 103, 104, 109, 110, 111, 113, 114, 118, 122, 150, 163, 169, 194, 196, 199, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 216, 244, 252, 276, 390, 429, 475, 482, 494, 501, 506, 508, 511, 515, 517, 524, 527
Hurma, 146, 155, 163, 165, 194, 196, 212, 215, 346, 467, 524
Hurri, 2, 101, 104, 105, 108, 111, 112, 113, 114, 116, 117, 123, 125, 136, 137, 139, 152, 163, 168, 169, 191, 194, 195, 203, 204, 206, 207, 208, 211, 212, 213, 246, 250, 252, 257, 260, 262, 275, 393, 428, 455, 456, 457, 473, 491, 492, 496, 508, 522, 527
Ilamda, 278, 279
İşharuva, 163, 212, 215
İştanuva, 210
Kaneş, 102, 111, 284, 285, 286
Kanzapida, 166, 197, 215, 221, 292, 294, 310, 326, 467
Kaplaviya, 211, 217
Karahna, 312, 507
Kasit, 194
Kaşka, 101, 114, 115, 137
Katapa, 109, 118, 169
Kızılırmak, 101
Kizzuvatna, 2, 112, 113, 139, 155, 164, 168, 169, 194, 195, 205, 207, 208, 209, 212, 221, 232, 235, 244, 247, 250, 272, 387, 393, 417, 429, 433, 444, 464, 489, 492, 506, 515, 520
Kummani, 169
Kunaşşarva, 196
Kuş, 160, 204, 208, 230, 393
Kuşaklı, 103, 109
Kuşşara, 107
Kuvalana, 201
Kuzza, 390, 393
Kültepe, 101, 102
Lallupiya, 147, 163, 195, 210, 215, 436, 444, 507
Lanta, 169
Lapana, 117
Lavazantiya, 112
Lazpa, 122
Lesbos, 122
Levant, 204
Lurma, 158
Luvi, 2, 101, 104, 108, 109, 110, 112, 113, 134, 136, 137, 139, 140, 159, 163, 168, 169, 170, 190, 194, 195, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 224, 228, 271, 273, 275, 347, 371, 390, 393, 399, 426, 429, 447, 460, 465, 475, 492, 498, 505, 512, 515, 517, 518, 519, 527, 528
Maraşantiya, 101
Marhaşi, 261, 280, 281, 519
Maşat Höyük, 103
Mecitözü, 109
Mısır, 21, 102, 200, 273, 393
Midilli, 122
Mira, 200, 202, 208, 494
Mira-Kuvaliya, 201, 208
Mitanni, 194
Mukiş, 141, 168, 194, 195
Nefesköy, 109
Nerik, 109, 118, 169, 484, 492
Neşa, 107, 108, 120
Niğde, 107
Ninive, 111, 169, 391, 422, 476
Ortaköy, 103
Oymaağaç Höyüğü, 109
Pala, 101, 104, 108, 110, 112, 163, 170, 195, 199, 203, 212, 480, 485, 525
Paphlagonia, 108
Parahşe, 261
Pirundumeya, 409, 413
Puruşhanda, 107
Sakarya Nehri, 210
Sarissa, 103
Sebastopolis, 312, 507
Sulusaray, 312, 507
Suriye, 101, 102, 108, 169, 194, 200, 204, 205, 212, 464
Şahiriya Nehri, 210
Şalativar, 107
Şamuha, 118, 120, 121, 137, 169, 191
Şapinuva, 103, 212
Şeha Nehri, 201
Taggata, 425, 426, 427, 437, 438
Tahurpa, 103

Takniyara, 275, 276
Tapigga, 103
Tarhuntaşşa, 113, 211, 478
Taviniya, 109
Tavium, 109
Tell Alalah, 117
Tell el Amarna, 200
Tevkifiye köyü, 112
Tokat, 312, 507
Troya, 112, 491
Tunna, 211
Turmitta, 155, 163, 194, 195, 197, 199, 203, 215, 339, 379, 483
Tuz Gölü, 107
Ugarit, 204, 257, 413, 500, 519
Urşu, 198, 476
Vezirköprü, 109
Viluşa, 112, 201, 202, 208, 491
Yazılıkaya, 113, 114, 516
Yukarı Ülke, 150
Zalpa, 107, 487, 492
Zalpuva, 107, 120
Zippalanda, 109, 114, 118, 121, 169, 419, 489, 512
Zuharuva, 141, 155, 195

Şahıs Adları

Adda, 202, 203, 204
Akiya, 158
Alakşandu, 112, 201, 202
Allaiturahi, 163, 221
(M)Alli, 126, 141, 145, 148, 155, 160, 175, 181, 186, 195, 201, 202, 203, 206, 215, 225, 230, 232, 234, 236, 238, 240, 247, 328, 329, 330, 331, 344, 345, 375, 376, 382, 383, 403, 465, 466, 468, 499, 507
Ambazzi, 162, 163, 202, 204, 215, 251, 276, 278, 280, 281, 282, 300, 301, 303, 308, 319, 320, 321, 329, 331, 382, 391, 394, 410, 412, 413, 426, 427, 430, 438, 448, 449, 460, 461, 467, 480
III. Amenofis, 200
Ammihatna, 155, 212, 285
Amuvanda, 136
Anitta, 107, 108, 120, 508
Anna, 108, 211, 217
Anniviyani, 178, 203, 204, 211, 215, 230, 245, 254, 255, 256, 265, 298, 306, 310, 314, 324, 330, 332, 343, 352, 353, 367, 369
Anuvanza, 209
Armatarhunta, 150
Armati, 209
Arnuvanda, 112
Aşhella, 158, 159, 173, 178, 179, 191, 196, 202, 203, 204, 205, 216, 266, 292, 446, 456, 483
Aşmunikal, 112, 137
Ayatarşa, 146, 148, 155, 196, 207, 211, 215, 333, 466
Azzari, 216
Banippi, 203, 204
Bappi, 128, 151, 210, 215, 328, 483, 498
Dandanku, 148, 149, 202, 203, 205, 209, 216, 230, 231, 311, 352, 353, 440
Gaşşulaviya, 150
Gılgameş, 167
Hantitaşşu, 146, 155, 163, 165, 196, 212, 215, 261, 274, 276, 278, 280, 281, 282, 317, 318, 324, 346, 372, 391, 394, 410, 412, 413, 524
Haştayar, 149, 482
Hatiya, 166, 197, 215, 221, 292, 293, 294, 310, 326, 468
Hattuşili I, 102, 108, 149, 190, 198, 200, 448, 449, 480, 482, 483, 488, 501, 518
Hattuşili III, 112, 113, 120, 121, 137, 150, 151, 169, 194, 510, 525
Hebatarakki, 116, 141, 155, 160, 163, 195, 199, 212, 215, 243, 250, 288, 333, 466, 467
Hişme-Şarrumma, 388
Hutarli, 117
Hutubi, 158
Huvarlu, 160, 176, 178, 179, 181, 203, 204, 209, 216, 221, 230, 231, 233, 241, 250, 314, 318, 322, 428, 435, 470
Huzziya, 102
Kadaşman Enlil II, 194
Kantuzzili, 129
Kupanta-Kurunta, 200, 201
Kuvatalla, 209, 210
Maddunani, 134, 135, 175, 196, 202, 203, 205, 216
Mallidunna, 155, 160, 163, 195, 197, 215, 240, 306, 334, 339, 379, 467, 483
Manapa-Tarhunta, 201
Maşhuiluva, 154, 200
Maşşanauzzi, 201
Maştigga, 139, 155, 160, 164, 191, 195, 220, 221, 232, 234, 235, 243, 247, 248, 250, 271, 272, 273, 288, 349, 387, 417, 420, 427, 433, 435, 438, 441, 444, 467, 470
I. Murşili, 200, 256, 519
II. Murşili, 115, 119, 121, 122, 129, 150, 168, 200, 201, 206, 215, 324, 334, 343, 354, 365, 495
Muvattalli, 112, 131
II. Muvattalli, 113, 118, 121, 129, 194, 201, 202
NÍG.GA.GUŠKIN, 201, 202
Nikalmati, 112, 150, 260, 486
Nikkaluzzi, 214, 238
Pariyamahu, 158
Paşkuvatti, 126, 127, 137, 138, 139, 177, 181, 195, 196, 201, 202, 204, 206, 211, 215, 272, 313, 324, 331, 351, 355, 373
Pentipşarri, 112
Piha-Tarhunta, 158
Pikku, 135
Pithana, 107
Puduhepa, 112, 120, 121, 125, 129
Puhanu, 198, 487, 518
Pulişa, 192, 202, 203, 204, 205, 216
Pupuvanni, 132, 133, 143, 155, 156, 172, 178, 203, 204, 209, 215, 220, 228, 229, 238, 240, 247, 282, 283, 297, 298, 328, 369, 465, 470
Puriyanni, 209, 211
Rabaşa-Marduk, 158
Şilalluhi, 209
I. Şuppiluliuma, 102, 150
Şuşşumaniga, 146, 148, 155, 160, 196, 207, 211, 215, 466, 467
Tapalazunavali, 202, 203
Targaşnali, 201
Tarhundaradu, 200

Tarhuntapaddu, 202, 203, 205
Taşmişarri, 211, 492
Taşmi-Şarruma, 253
Tatuhepa, 211, 492
Telipinu, 114, 149, 428
Tila, 117
Tunnaviya, 126, 127, 128, 135, 142, 143, 147, 148, 155, 156, 161, 176, 181, 182, 196, 211, 215, 216, 219, 220, 221, 223, 224, 231, 232, 234, 235, 239, 240, 243, 246, 255, 266, 268, 292, 293, 309, 314, 316, 322, 338, 347, 367, 376, 377, 382, 383, 429, 437, 465, 466, 467, 470
Tuthaliya, 115, 128, 142, 150, 156, 215, 226, 260, 290, 326, 338, 340, 344, 370, 371, 372, 376, 378, 380, 385, 389, 400, 411, 425, 431, 486, 521, 525
I. Tuthaliya, 125, 128
I./II.Tuthaliya, 112, 200, 500
II. Tuthaliya, 112, 149
II./III. Tuthaliya, 200
IV. Tuthaliya, 111, 113, 114, 117, 121
Tuvattaziti, 158
Uhhamuva, 196, 202, 203, 204, 207, 216, 369
Urhi-Teşup, 121
Uruvanda, 144, 146, 155, 215, 260, 286, 435, 460, 465
Vattiti, 146, 148, 155, 160, 196, 207, 211, 215, 466, 467
Yarri, 147, 195, 209, 215, 334, 430, 436, 444, 446
Zarpiya, 158, 209, 429, 498, 515
Zida, 150
Ziplantaviya, 142, 145, 149, 150, 156, 163, 215, 247, 248, 253, 268, 342, 354, 358, 359, 370, 382, 383, 391, 392, 394, 414, 426, 427, 460, 465
Zuvi, 156, 163, 196, 198, 199, 211, 215, 226, 257, 309, 332, 379, 431, 437, 450

Tanrı, Tanrıça ve Kutsal Varlıklar

Agni, 283
Alalu, 228
Alauvaima, 276, 280, 309, 321, 391, 410, 427, 430, 438, 448, 461
Ammizza(du), 228
Ammunki, 228
ANUNNAKİ, 361, 386, 392, 430
Anzili, 147, 215, 255, 379
Api, 276, 335, 393
Apollon, 17, 112
Appaliuna, 112
Apritta, 250
Arma, 111
Aşşiyat, 111
Avunammu, 228
Daraveş, 168
^{D}DİM.NUN.ME, 213, 492
^{D}GAŠAN, 169
^{D}GAZ.BA.(A), 128, 151, 210
^{D}GUL, 146, 168
^{D}*Gulšeš*, 121, 168, 220, 227, 326
^{D}IM, 142, 145, 150, 359, 367, 414, 435
DINGIR.GE$_6$, 128
DINGIR.MAH, 121, 167, 168, 220, 326, 392, 408, 427
DINGIR.LÚ, 308, 321
EA, 228, 296, 299, 325
Eltara, 228
Enkidu, 167
Enlil, 168
Erbitak, 228
Gulla, 228
Halmaşuit, 111, 120, 372
Hannahanna, 167, 181, 197, 220, 221, 240, 501, 531
Hanvaşuit, 111
Hapantali(ya), 110
Haşammeli, 111
Hepat, 112, 114, 120, 121, 228
Huvaşşanna, 128, 151, 210
İlali, 111
İnar(a), 111, 167
İşhara, 167, 168, 215, 228, 272, 296, 391, 417, 473, 512
^{D}IŠKUR, 198
İştanu, 130
İştar, 111, 112, 116, 120, 121, 137, 150, 151, 169, 235, 331, 363, 364, 365, 402, 403, 419, 422, 476, 527
İştuştaya, 111
İyandu, 228
İyaya, 117
İzziştanu, 111
Kait, 111
Kam(m)am(m)a, 110, 111
Kamruşepa, 111, 147, 167, 169, 170, 171, 207, 210, 452, 453, 459, 473
Kaşku, 111
Katahzipuri, 111, 167, 169, 170
Kumarbi, 105, 168, 335, 391, 491
Kuşuh, 111, 116
Lamaştu, 213
^{D}LAMMA, 110, 112, 204, 227, 365, 385
^{D}LAMMA *innaụarant-*, 245
^{D}LAMMA ^{KUŠ}*kurša-*, 205, 209, 244, 254, 255
^{D}LAMMA *lulimi-*, 245
Lelvani, 111, 121, 317
^{D}LIŠ, 169
Madanu, 177, 310
Mamma, 310, 322, 323, 393, 411, 428, 439, 449, 462
Marvainzi, 209
Memişarti, 228
Mezulla, 114, 117, 121, 168
Minki, 228
Muntara, 228
Muşuni, 228
Mutmuntara, 228
Nara, 228
Namşara, 228
Nergal, 111, 299, 446
^{D}NIN.É.MU.UN.DÙ, 439
^{D}NIN.TU, 167
Panunta, 246, 446
Papaya, 111
Pihaşşaşşi, 113, 121, 478
Pirva, 111
^{m}PU-LUGAL, 388
Şalavaneş, 162, 311, 312
Şarpanitu, 177
Şarruma, 114, 121

Şauşga, 111, 121, 167, 169, 391
Şivat, 111
Şulinkatte, 111, 319
Taiştara, 228
Tarava, 111, 227
Tarhun(a)/Tarhunt(a), 110
Tarpataşşa, 276, 278, 280, 309, 320, 321, 391, 410, 427, 430, 438, 448, 461
Taru, 110
Taştara, 228
Taşimmeti, 111, 169
Teşup, 114
Tunapi, 210, 498
^{D}U, 342, 365, 385
^{D}U.GUR, 299, 446
^{D}UD.SIG$_5$, 111
Ulililyaşi, 137, 138, 245, 331
Ullikummi, 105, 262, 417, 491
^{D}UTU, 142, 145, 147, 150, 166, 172, 173, 174, 177, 178, 226, 227, 232, 253, 306, 312, 334, 335, 344, 347, 358, 359, 365, 379, 385, 388, 411, 414, 425, 432, 433, 436, 444, 448, 453, 461
Vişuriyanza, 166, 197, 215, 221, 293, 294, 310, 468
Vurunkatte, 111
Vurunşemu, 110
^{D}ZABABA, 111, 116
^{D}ZA.LAM.GAR, 291, 293
Zalipura, 276, 278, 392, 411, 412, 427, 450, 462
Zaparva/Ziparva, 110, 169, 199
Zarniza, 309, 320, 321, 461
Zavalli, 154, 200, 473
Zeus, 113
Zilipuri, 111, 310
Zintuhi, 114, 121
Zithariya, 111
Zukki, 147, 215, 255, 379

Meslekler ve Unvanlar

$^{(LÚ)}$ALAN.ZU$_9$, 365
AMA, 168, 198, 417
$^{(LÚ/SAL)}$*ara-*, 226, 337, 360
ARAD, 157, 229
$^{(LÚ)}$*AŠĪPU*, 125
$^{(MUNUS)}$A.ZU, 158
$^{(LÚ)}$AZU, 125, 158, 159, 164, 173, 203, 211, 212, 226, 358, 457, 492
$^{(MUNUS)}$AZU, 216
$^{(LÚ)}$BAR.DUL$_8$, 258
BE-EL/BE-LU/BE-LÍ, 248, 268, 342, 354, 359, 387, 414
BE-EL DINGIR, 339
BE-EL SÍSKUR, 127, 164, 181, 244, 272
$^{(LÚ)}$*BE-LU-TIM*, 382
DAM, 248, 268, 329, 354, 359, 374, 414
$^{(LÚ)}$DUB.SAR, 103
DUMU, 147, 150, 156, 226, 249, 268, 309, 329, 342, 354, 359, 384, 414
DUMU.É.GAL, 419
DUMU.LUGAL, 283, 356
DUMU.MUNUS, 245
DUMU.NITA, 374
DUMU.SAL, 374
DUMU.SANGA, 189
EN, 110, 165
EN.SISKUR, 126, 166, 181, 215, 221, 224, 250, 282, 283, 313, 315, 316, 373, 411, 417
$^{(MUNUS/SAL)}$ENSI, 125, 129
ERÍN, 222, 229
GAB.ZU.ZU, 103
GAŠAN, 110, 169
GÉME, 374
$^{(LÚ)}$GURUŠ, 411, 425
$^{(LÚ)}$ḪAL, 125, 212
$^{(MUNUS)}$*ḫašaụa*, 159, 162, 467
$^{(LÚ)}$*ḫazziuụaš*, 138
$^{(LÚ)}$ḪUL, 146
$^{(LÚ/SAL)}$*ḫuụašanalla-*, 210
$^{(LÚ)}$IGI.DÙ, 134, 175, 196, 208
$^{(LÚ)}$IGI.MUŠEN, 125, 159
ÌR, 374
$^{(LÚ)}$KISAL.LUḪ, 265
$^{(LÚ)}$KÚR, 192, 353, 388
Labarna, 102, 108, 149, 190, 303, 337, 448, 461, 462, 488
LÚ, 135, 143, 156, 159, 173, 182, 192, 195, 196, 197, 289, 313, 351, 356
LÚ ^{GIŠ}BANŠUR, 325
LÚ ^{GIŠ}GIDRU, 354, 435
LÚ *PU-ḪI-ŠU*, 192
LÚ ^{D}U, 159, 192, 198
LUGAL, 115, 139, 165, 174, 175, 176, 179, 189, 193, 226, 250, 258, 274, 283, 298, 299, 303, 309, 318, 319, 321, 333, 334, 337, 356, 358, 383, 388, 410, 431, 448, 461
$^{(LÚ)}$MÁŠDA, 149
$^{(LÚ)}$*MU-DI*, 329
MUNUS, 195, 196, 351, 356
MÍ/MUNUS.LUGAL, 176, 179, 189, 250, 283, 318, 339, 356
$^{(LÚ)}$MUŠEN.DÙ, 125, 143, 159, 178, 208, 230
$^{(LÚ)}$NAGAR, 301
$^{(LÚ)}$NAR, 365, 366
$^{(LÚ)}$NINDA.DÙ.DÙ, 256
$^{(LÚ)}$SAGI.A, 325, 365, 419
SAL, 135, 139, 141, 156, 165, 182, 195, 196, 197, 313, 351, 356
SAL EN.SISKUR, 182
SAL.LUGAL, 175, 334, 383
$^{(LÚ)}$SIG$_5$, 410
$^{(LÙ)}$SIPAD.GUD, 316
$^{(LÙ)}$SIPAD.UDU, 316
$^{(LÚ)}$ŠU.DAB, 410
$^{(LÚ)}$ŠU.GI, 175
$^{(MUNUS/SAL/MÍ)}$ŠU.GI, 125, 135, 141, 147, 156, 159, 162, 163, 164, 165, 166, 176, 195, 196, 197, 198, 239, 244, 305, 315, 387, 467, 492
$^{(MUNUS)}$SUḪUR.LÁ, 159, 209, 239
$^{(LÚ)}$ŠU.I, 173
$^{(MUNUS)}$UMMEDA, 167
$^{(MUNUS)}$UŠ.BAR, 258
$^{(LÚ)}$*tarpalli*, 190
$^{(LÚ)}$*Zilipuri-*, 199, 319, 433, 455

Akadca Kelimeler

ABĀRU, 458
ABNU(M), 252
ABU, 168
(URUDU)*ALLU*, 345
ANĀKUM, 460
ANZİLLU, 309, 321
APTU, 306
(KUŠ)*ARĪTU*, 342
AŠIRTU, 328
AŠNUGALLU, 285
AŠRA/*AŠAR*, 345, 346, 362, 401
AŠŠUM, 334
ATBARU, 262
AṬĀTU, 136, 165, 196, 197
(NA_4)*AYARTUM*, 286
BALAGGU/*BALANGU*, 365
BĒLU, 127, 145, 248, 268, 342, 354, 359, 387, 414
BĒLUTU, 334
(GIŠ)*BURĀŠU*, 180
DALTU, 308
DINAM/*DĪNU*, 114, 115
DIPĀRU(*M*), 378
DUŠÛ, 279
EM-ṢÚ, 337
EPINNU, 366
ERBU/*EREBU*/*ERIB*, 177
EREQQU, 371
ERIMMATU, 265
ERṢETU, 105
ERÛ, 282, 426
EṢṢU/*EṢṢUTI*, 389
(GIŠ)*GANNU*/*KANNU*, 225, 226, 380
GAPNU, 157
GAṢṢU, 288
GIZILLÛ, 378
GUŠŪRU, 300
(É)*ḪAMRU*/*ḪAMRI*, 273
ḪARĀRU, 284
ḪAṢARTU, 166
ḪAŠḪŪRU, 405
ḪULĀLU, 287
ḪUPPU, 405
ḪURĀṢU, 409
(MUŠEN)*ḪURRI*, 124, 246
IDŪ, 144
IKRIBU, 136
(GIŠ)*İLDAKKU*, 298
IRKUTU/*IRKU*/*ARKU*, 371
IŠNUGALLU, 285
IŠPATU, 353
IṢṢÍ, 289, 290
IŠTU, 126, 134, 157, 192, 224, 254, 283, 293, 301, 313, 316, 326, 339, 345, 346, 353, 362, 374, 377, 382, 383, 389, 394, 401, 402, 411, 451
IŠTUR, 135
ITTI, 150, 198
KAKKU, 342
KAMKAMMATU, 179, 455, 456
KARPATU, 398, 399
KARŠI, 190
KASPU, 390
(DUG)*KUKŪB*/*KUKUBU*, 440, 441
KUNUKKU, 288
KURUN(*N*)*U*, 234
KUSSÛ, 336
KUŠTĀRU, 291
LĀNU, 146
(GIŠ)*LIḪE*, 388, 389
LIM/*LIMU*, 104, 316
LUḪUMMÛM, 226
MAGARRU, 373
MARḪAŠU/*MARḪUŠU*, 260
MARRU, 346
MASABBU, 380
(TÚG)*MAYALU*, 330
MĒ, 157
MUŠṬU, 375
NABBU, 235
(DUG)*NAMMANDU*/*NAMMANTU*, 398, 399, 440, 441
NAPTANU GAL, 364, *365*, 404, 421
NARKABTU, 369
NĪRU, 374
NĪŠ/*NIŠU*, 126, 283, 315, 316, 356
PANI, 179, 180, 328, 334, 339, 385
PARZİRU, 447
PAŠŠŪRU, 324
PĀŠU, 408, 434, 437, 438, 440, 441
PAṬRU, 445
PŪ, 396
PŪḪU, 189, 192, 238
QADU, 149, 329, 342, 354, 359, 410, 414
QARNU, 400
QAŠTU, 351
QATAMMA, 126, 134, 147, 178, 221, 224, 226, 244, 249, 251, 254, 267, 268, 272, 282, 283, 309, 315, 316, 321, 329, 334, 382, 385, 412, 426, 436
QĀTĒ/*QĀTU*, 187
QATI, 133, 135, 143, 165, 197, 241, 351, 356
QĀTU, 247, 439
QIRṢAPPU, 338
RUŠUMTU, 226
ŠAGARU, 434, 437, 445, 446
ŠĀḪÛ, 396
ṢALMU, 238
ŠAMĒ, 105, 174
SĀMTU, 278
ŠAPAL, 307
ṢARBATU(M), 298
ŠATU, 165, 235
ŠĒLIBU, 428
ŠIGÛ, 213
ṢIḪRU, 338
SİKKATU, 298, 443
SIMILTU, 304
SİPARRU, 437
ŠIPAT, 146, 148
ŠĪPTU, 140, 213
ŠU, 147, 253
ŠUKURRU, 349
ŠUM, 142, 146, 148, 304, 388, 410, 446
SURD, 395
TAPAL/*TĀPALU*, 225, 314, 330, 371, 374, 375, 402, 451
ṬĪDU, 219

TUPPA, 134, 388, 389
ṬUPPU, 219
TUPU, 435, 436
TUŠKÛ, 259
Ù, 125, 150, 180, 248, 268
UL, 115, 127, 144, 157, 164, 165, 166, 176, 179, 221, 226, 241, 244, 267, 318, 354, 356, 360, 367, 368, 372, 384, 436
UMMA, 134, 141, 143, 156, 195, 196, 197
UNŪTU,166, 236, 238, 319
UPNI, 235, 470
UQNÛ, 276
ZABZABGÛ, 257
ZIBANA, 226
(UZU)*ZINGU*, 286
ZĪQU, 378

Hititçe Kelimeler

a-, 253, 310, 325
(DUG)*aḫrušḫi*, 419, 420
ai- u̯ai-, 334
aiš-/išš-/ayiš-, 150, 152, 188, 354, 384, 396, 444
ak-/ek-, 134, 156, 303, 329
akkala-/aggala-, 368
akkant-/aggant-, 126, 239, 316, 376, 377, 383
ak[ki]ški-, 318
(NA$_4$)*aku-*, 286
akukuu̯a-/akuu̯akuu̯a-/akukuu̯a-, 417
akuu̯anna, 365, 399
(GIŠ)*alanza-/alanzan-/allanzana-*, 311, 315, 316
alel-/alil-, 243
(NA$_4$)*alḫari-*, 252
allapaḫ-/allappaḫ-/alpaḫ-, 144, 187, 236, 265
altanni-, 125
alu̯anza-, 140
alu̯anzaḫ-, 141, 142, 145, 150, 195, 411, 425
alu̯anzaḫḫant-, 141
alu̯anzatar, 126, 140, 141, 142, 239, 315, 316, 376, 377, 383
alu̯anzena, 142, 143, 144, 145, 146
ambašši/ampašši/amašši, 137
andara-/antara-, 178
aniur, 124, 135, 136, 209
aniya-, 136, 198, 249, 305, 389, 446, 453
aniyatt-/aniyatti-, 124
anna-, 309
antuḫša-/antuḫḫa-/antuu̯aḫḫa-, 135, 156, 176, 197, 224, 318, 412
apa, 133, 134, 144, 173, 198, 232, 272
apašila, 165
apeniššan, 186
api-, 189, 305
apiya, 367
apiyakku, 139
appai-/appiya-, 283
appatar, 174
ar-/er-, 175, 177, 367, 384
(LÚ/SAL)*ara-*, 226, 360
(GIŠ)*araša-/araši-/ašari-*, 316, 317
arda-/arta-/artan(MUŠEN), 153, 396, 398, 419
arḫaya-/arḫayan, 134
ariyašeššar, 123
arkamma-/arkamman, 411
arkuu̯ai-, 130
arkuu̯ar, 130
(GIŠ/NA$_4$)*armizzi-*, 293, 294, 304
armizziya-, 294
arnu-, 115
(NINDA)*arpamar*, 400
arra-/arriya-/ara-/arr-, 157, 188, 309, 321, 453
arš-/araš-/aršiya-, 335
aršaršura-, 146
aruna-, 335
aš-/eš-, 126, 147, 165, 180, 192, 249, 268, 304, 333, 335, 368, 369, 370
(SÍG/GIŠ)*ašara-/ešara-*, 188, 316, 317, 318, 330
ašḫital-, 326
aška-, 310
ašku, 301
(GIŠ)*ašnateyauu̯aš*, 368, 370
aššanu-/ašnu-/aššiyanu-, 134, 226, 305, 358
aššu-/aššuu̯ant-/aššau̯ant-, 146, 148, 354, 381, 412
aššul-/aššula-, 193, 334
aštayaratar, 126, 239, 315, 316, 376, 377, 383
(URUDU)*ateš-/atešša-*, 434, 435, 436
atta-, 232
atteš-, 150
auš-, 127, 142, 335, 383
da-, 127, 133, 155, 157, 164, 165, 166, 175, 176, 180, 181, 189, 211, 215, 219, 226, 240, 246, 253, 255, 272, 293, 294, 302, 309, 313, 319, 334, 335, 347, 351, 356, 374, 383, 384, 403, 417, 429, 435, 436, 437, 438, 441, 446, 449, 453, 456, 461
daganzipa-/taganzipa-, 105, 126, 263, 302, 318
dai-, 143, 145, 149, 156, 165, 173, 180, 187, 188, 190, 226, 232, 270, 294, 313, 318, 351, 356, 358, 382, 383, 387, 410, 446
dala-/daliya-/taliya-, 157
daluga-/daluki-/taluka-/dalugi-/daluga-, 461
damai-, 156, 176, 221, 244, 318, 335
damaš-/dameš-/tameš-, 165, 187, 240, 241
dameda/dammeda, 165
damenk-/tamenk-/tamek-/tammenk-, 347, 436
dammeli-, 198, 305
dammetaru̯ant-, 240, 321
dankui/tankui-/takkui-, 105, 126, 318, 426, 460
dannanu-/tananu-, 425, 426
dannareššar, 173
dapiyant-, 384
daššu-/tašši-, 412, 434
dupaduparša-/dupidurša-, 210
duškarat-/dušgarat-/tuškarat-, 131
(NA$_4$)*duški-*, 259
duu̯arnai-/tuu̯arnai-, 187, 247, 356, 367
e-, 356
ed-/ad-/ezza-/azzik-, 115, 146, 258, 294, 312
eḫu, 199, 258, 304
eku-, 115, 131, 365
(GIŠ)*elzi-/ilzi-*, 357
ep-/ep(p)-/ap(p)-, 144, 147, 148, 187, 226, 231, 240, 258, 294, 347, 358, 360
enera-/enira-/inira-/innari-, 411, 425
enu-/inu-/enušk-, 283
eš-/aš-, 134, 145, 196, 249, 267, 268, 283, 352, 353, 359, 377, 411, 412, 414, 425, 426, 433, 444

ešḫaḫru-/išḫaḫru-/išḫaḫruu̯ant-, 247, 298
ešḫar-/eššar-/išḫar-, 142, 145, 150, 157, 180, 298, 359, 414, 436
ešḫaru̯il-/ešḫaruil-, 347
ešri-/eššari-, 116, 238
ešša-/išša-, 127, 142, 145, 149, 150, 165
eššana-/iššana-/išna-, 221, 242, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 373, 382, 387
eu̯a-/eu̯an-/euu̯an-, 243
gaga-/kaka-/kaki-, 354
galank-, 145, 414
galgaltani, 173
ganganu, 449
gank-/kank-, 252, 253
(PÉŠ)*gapart-/gaparta-/kapirt-/kapart-*, 133, 134
(GAD)*gazzarnul-/kazarnul/kazzarnul-*, 400
(UZU)*genu-/kinu-/ginu-/ganu-/kanu-*, 190
(UZU)*genzu-/ginzu-*, 190, 384
(URUDU)*gullubi-/kullupi-*, 173, 284, 434, 436
gulš, 265, 400
(GIŠ)*ḫaḫḫal-/ḫaḫḫalant-*, 243
(GIŠ)*ḫaḫḫara-/ḫaḫra-*, 237, 344
(UZU)*ḫaḫḫari-/ḫaḫri-*, 190
ḫaḫḫašitti(SAR) , 243
ḫalala-/ḫalali-, 174
ḫalatuu̯a, 199
ḫalḫaltumari-, 179, 303
ḫalena-/ḫalina-, 218, 227, 233, 236
ḫališšiya-/ḫaleššiya-, 345, 346, 362, 394, 401, 402
ḫaliya-, 180
ḫalki-, 250, 251, 315, 382, 383
ḫallayaš, 341
ḫalliya-, 331
ḫallu-/ḫalluu̯a-, 461
(GIŠ)*ḫalmašuit-*, 337, 338
ḫalzai-/ḫalziya-, 115, 135, 156, 304, 337, 365
ḫamank-/ḫamenk-/ḫamink-/ḫamik-, 146, 148, 178, 179, 352, 382, 431
ḫandai-/ḫantai-, 172, 173, 174, 270, 305, 382
ḫanna-, 360, 453
ḫantezzi-/ḫantezziya-, 178, 295
ḫapa-, 394
ḫapalki-, 447, 449, 450
ḫapaš(MUŠEN), 394, 395
(GIŠ)*ḫapšalli-/ḫaššalli-*, 338, 339, 340, 404, 421
ḫara-/ḫaran-/ḫarrani-/ḫarana-(MUŠEN), 175
(NA_4)*ḫararazi-*, 263, 282, 284
(GIŠ)*ḫarau-/ḫarau̯a-*, 298
ḫari-/ḫariya-, 252, 253, 294, 461
ḫarkeš-, 221
ḫarki-, 354, 390
ḫarra-, 157, 283
ḫaršana-/ḫaršani-, 456
ḫaršau̯ar/ḫaršauu̯ar, 367
(NINDA)*ḫarši-*, 221, 244
(DUG/GIŠ/NINDA)*ḫaršiyalla-/ḫaršiyalli-*, 272
ḫaš-, 173, 309, 312, 318, 321
ḫašša-/ḫaš-, 318
ḫašduer-/ḫašduir-, 243, 254
ḫaššik-/ḫašek-/ḫašik-/ḫašk-, 232, 334
(GIŠ)*ḫašikka-/ḫašika-/ḫaššigga-/ḫaššiqqa-*, 258
ḫašša-, 176, 180, 232
ḫaššatar/ḫanšatar, 198
ḫaššu-, 309
ḫaštai-/ḫašti-/ḫaštiyant-, 283
ḫaštaliyatar/ḫaštiliyatar/ḫaštariyatar, 342
ḫat-/ḫaz-, 157
ḫat-/ḫatta-/ḫattai-/ḫaz-/ḫazziya-, 235
(GIŠ)*ḫatalkešna-/ḫatalkišna-*, 311, 314, 315, 316
(GIŠ)*ḫatalla-/ḫattalla-*, 350, 421, 422
ḫatanti-, 342
(GIŠ)*ḫattalu-/ḫattalu̯ant-*, 179, 308, 317, 318, 319, 320, 321, 382
ḫatteššar/ḫanteššar, 165
(URU)*ḫattili-*, 199
ḫattulatar, 334
ḫatuga-/ḫatuka-/ḫatuki-, 122, 451, 452
ḫatugatar, 126, 128, 239, 316, 376, 377, 383
ḫazziu̯i-/ḫazziu-, 138
(NA_4)*ḫegur-/ḫekur-*, 266, 267, 268
ḫeu-/ḫeu̯u-/ḫeya-/ḫeyau̯-, 267
É*ḫila-/ḫela-*, 224, 303, 310
É*ḫilammar*, 171, 224, 293
ḫink-/ḫenk-, 224
ḫinzuri, 405
(GIŠ)*ḫittašša-*, 302, 303
ḫuek-, 147, 148, 189, 231, 239, 240, 246
ḫueš-, 250, 251
(GIŠ)*ḫueša-/ḫuiša-/ḫuša-/*, 313, 351, 355, 356
ḫuešu-/ḫuišu-/hušu-, 189
ḫudak/ḫutak, 157, 173
(GIŠ)*ḫuimpa-/ḫuinpa-/ḫuimma-*, 302, 303
ḫuitar/ḫuidar, 250
ḫuittiya-/ḫuit-/ḫuez-, 144, 188, 314, 315, 352, 382
ḫukmai, 146, 147, 148, 239, 246
(NA_4)*ḫulala-/ḫulali-*, 287
(GIŠ)*ḫulali-*, 313, 351, 355, 356
ḫulaliya-, 176
ḫullanzatar, 142, 145, 375
(GIŠ)*ḫuluganni-/ḫulukanni-/ḫuluganna-/ḫaluganni*, 290, 371, 372
ḫumant-, 143, 165, 198, 228, 239, 250, 251, 252, 270, 376, 382, 411, 431
(GIŠ)*ḫunzinar-/ḫuzzinar-*, 364, 366
(DUG)*ḫuppar/ḫupar/ḫuppara*, 173, 233, 234, 235, 273, 398, 399, 409, 419, 420, 446
(DUG)*ḫupruššḫi-/ḫupuruššḫi-*, 180
(DUG)*ḫupuu̯ai-*, 233, 234, 243
ḫurai-/ḫuu̯arai-, 449
(NINDA)*ḫuri-/ḫuriya-*, 181
ḫurkel-, 321
(GIŠ)*ḫurki-*, 372
ḫurli-, 237, 240
ḫurnai-, 220
ḫurtai-/ḫurta-, 142, 155, 298
ḫurtalli-, 249, 382
(DUG)*ḫurtiyalla-/ḫurtiyalli-*, 427, 456
ḫuššelli-/ḫuššili-/ḫušelli-/ḫuššuli-, 223
ḫušt-/ḫuštai-/ḫuštiya-, 365
(NA_4)*ḫušt-/ḫušta-/ḫušti-/ḫušza-*, 274, 275
ḫuu̯ai-/ḫuya-, 253
ḫuu̯ant-, 267
(NA_4)*ḫuu̯aši-*, 113, 116, 164, 271, 272, 273
idalu-, 126, 128, 142, 144, 145, 146, 149, 150, 155, 221, 224, 239, 241, 244, 267, 302, 303, 309, 315, 316, 320, 347, 354, 373, 376, 377, 382, 383, 435, 436, 461
ila-, 448, 461, 462

imiya-/immiya-/immeya-/immea-, 283
imma/immaku, 301
inan-, 170
innaraụatar, 334
innaraụant-, 245
(GIŠ)*intaluzzi-/indaluzzi-*, 237, 347, 401, 403
irma-/irman-/erman-/arman-, 456
(KUŠ)*išḫima-/išḫimana-/išḫamina-*, 144
išḫiya-/išḫai-, 266, 313
išḫuụa-/išḫuụai-, 255, 267, 270, 382, 404
išk-/iškiya-/iškišk-, 339
iškallai-/iškalla-, 404
iškaruḫ-/iškariḫ-/iškariuḫ-, 408
(UZU)*iškiša-*, 190
(GIŠ)*iškiššana-*, 301, 302
(DUG)*išnura-/išnuri-*, 221, 233, 235
išpant-, 176, 178, 180, 261
išpar-/išparriya-/išparra-, 144, 192, 331
išpart-/išpartiya-/išparza-, 282
(GIŠ)*išparuzzi-*, 301, 302
(SÍG/GIŠ)*ištagga-/ištaggai-*, 382
ištamaḫura-, 405
ištamaš-/išdammaš-, 115
(GIŠ)*ištana-/ištanana-*, 328, 329
ištanu-/aštanu-, 110
ištap-, 165, 236, 240, 353
ištappuli-, 236, 458
ištarna, 176, 177, 178, 179
ištarningai-, 448, 461
it-, 141, 318, 320, 342
itkaḫi-, 253
itkalzi-, 152, 211, 213, 253
(GIŠ)*iuga-/iuka-/yuka-/yuga-*, 373, 374
iya-/ie-/i-, 134, 137, 149, 157, 165, 187, 198, 228, 266, 292, 356, 367, 374
iya-, 144
iyannai-/iyanniya-, 193
(SÍG/TÚG)*iyatna-*, 418
(URUDU)*kakkari-/kaggari-/gaggari-/kakari-/kaḫari-/gaḫari-*, 434, 462
kalankant-/galanganza-, 359
kallar-/kallara-/gallar-, 176, 251, 318, 435
kaleliya-/kaliliya-, 384
kallikalli-/kalkalli-(MUŠEN), 394, 395, 402
(GIŠ)*kalmi-/kalmišana-/kalmeššana-/kalmešana-kalmiššani-*, 402, 403, 404
(DUG)*kalti-*, 440, 441
(UZU)*kalulupa-*, 247
kaluti-, 112, 113
kammarašniya-/katmarašniya-/katmarašiniya-, 144
kappani, 221, 234, 243, 244
kappi-, 253, 256, 282, 283
kappuụai-, 115, 139
kapru-, 190
kalụišna-/kalụiššina-/kalụeššina-/kalụešna-/galụeššina-/kaliụišna-/galụišaniya-(SAR), 243
(SI)*karaụar*, 400
kard-/karat-/karata-/kir-/kirti-/karaz-, 334, 448, 456, 461
kariụariụar/karuụariụar/karuụarụar, 172, 173, 177
kariya-, 326, 335
kariyant-/kariant-, 387
(GIŠ)*karnaša-/karnaši-/karnašḫa-/karnašša-*, 318, 340
karp-/karpiya-, 173, 331, 417
karpi-, 126, 239, 241, 254, 309, 315, 316, 347, 376, 377, 383
(GIŠ)*karputaḫḫa-/karputtaḫḫa-*, 361
karš-, 116, 235, 243, 249, 250, 267, 301, 382, 383, 436
kartai-, 145, 375
kartimmiyat-, 254
karu, 134, 292, 305, 367
karuili-/karuli-/karuụeli-, 274, 312, 389
kaša/kašata/kašma/qaša, 115, 144, 145, 192, 221, 232, 239, 250, 266, 272, 273, 298, 313, 347, 351, 356, 375, 376, 377, 384, 410, 411, 412, 414, 425, 435, 456
katta, 127, 143, 144, 175, 179, 192, 239, 253, 266, 267, 313, 314, 316, 320, 337, 376, 383, 387, 412, 433
(GIŠ)*kattaluzzi-*, 179, 322
kattera-/katteri-, 115, 179
keldi, 137, 165
(GIŠ)*kešḫi-/gešḫi-/kišḫi-/kiški-/ḫeḫšḫi-/ḫišḫi-*, 333
(UZU)*keššar-/keššara-/kiššer-/kišer-/kiššar-/keššira-/kiššara-/kiššera-/kiššira-*, 439
(GIŠ)*keštu-/kišdu-/kištu-/kištšem-*, 379, 380
ki-, 339
kinu-/ginu-/genu-/kenu-, 339
kinun, 150, 232, 272, 337, 377, 385, 446
kiš-, 120, 134, 138, 178, 180, 221, 244, 273, 347, 360, 374, 382
kiššan/kiniššan, 115, 135, 138, 141, 145, 179, 189, 239, 240, 244, 250, 254, 266, 273, 294, 313, 318, 335, 354, 356, 367, 376, 387, 410, 436
kiššai-/kišai-/kiš-/keš-, 453
kištanu-, 254, 382
kitkar-, 383
kuen-/kuenna-, 164, 262
kuer-/kuir-/kuerš-/kurašk-/kuụarašk-/kukkurišk-, 175
(URUDU)*kugulla-/kukulla-/kukkula-/kukkulla-/kugulkula-*, 429
kuiš-/kuit-, 115, 127, 138, 142, 144, 145, 156, 166, 173, 179, 189, 192, 198, 251, 266, 267, 272, 283, 299, 312, 339, 356, 359, 367, 377, 384, 411, 414, 435, 446
kuišša/kuitta, 232, 384
kuitman, 127, 138, 157, 335
(NA$_4$)*kunkunuzzi-*, 261, 262, 263, 264, 268, 269, 270, 284, 295, 327
(NA$_4$)*kunnan-/kuụannan-*, 264, 265, 348, 400, 426, 427, 428, 434, 435, 449
(GIŠ)*kuppeššar/kuppiššar/kupiššar*, 340, 341
(GIŠ)*kurakki-*, 261, 262, 275, 278, 279, 295, 296, 406, 422, 423, 432, 443, 454
(TÚG)*kureššar*, 356, 357
(KUŠ)*kurša-*, 205, 209, 244, 254, 255
(GI/GIŠ/DUG)*kurtal-/kutalli-/gurdali-*, 225, 233, 235, 248, 268
kut-, 226
kuụapi/kuụapit, 353, 367
la-/lai-, 140, 141, 195
(DUG)*laḫanni*, 419, 420
laḫḫanza-(MUŠEN), 245, 246, 306, 394, 395, 416
(GIŠ)*laḫḫurnuzzi-/laḫurnuzzi-/laḫḫuụarnuzzi-*, 294
laḫḫuụai-/laḫuụai-/laḫu-/laḫ-/laḫḫu-, 188

lak-/lag-, 272
laknu-, 187
lala-/lalan-, 144, 188, 244, 451, 456
lalaụeša-/lalaụiša-/lalakueša-, 329, 417
laplapa-/laplapi-/laplipa-, 411, 425
(URUDU)*lappa-*, 408
lazziya-, 224
le/lie, 115, 126, 176, 221, 226, 244, 267, 298, 318, 334, 344, 359, 373, 375, 414, 417, 432, 436
lelḫunda-/lelḫundai-, 180
(DUG)*lelḫuntalli-*, 180
lilipa-/lilipai-/lillipai-, 146, 147
lima-/limma-, 234
lingai-, 142, 273, 298, 356, 367, 427
lip-/lipp-/lipai-, 450
(NA_4)*lulluri-*, 259, 260, 280, 460
luk-/lukk-, 174, 378, 379
lukat/lukkatta/lukkatti/lukta, 172, 173, 174, 175, 176
lulimi-/lulimmi-, 245
(TÚG/GAD)*lupanni-/luụanni-*, 410
(GIŠ)*lutta-/luttai-*, 306
maḫḫan, 157, 175, 176, 178, 186, 219, 221, 224, 226, 241, 244, 248, 250, 254, 267, 268, 309, 310, 316, 318, 358, 382, 426
mai-/miya-/mieš-, 267
makkuya-/makkuyan-, 403
malai-, 283
malḫašallaḫit-/malḫaššallaḫit-, 139
malla-/malli-/malliya-, 283
malteššanala-/maltešnala-, 137
malteššar, 136, 137
mamanna-, 411
maninkuụant-, 226, 241, 309, 315, 347, 358, 367, 410
maniyaḫ-, 374
maniyaḫḫai-, 411, 425
mān, 127, 133, 134, 141, 143, 146, 147, 149, 156, 157, 172, 173, 174, 175, 178, 180, 181, 195, 196, 197, 198, 301, 360, 385
(SÍSKUR)*mantalli-/mantalliya-/matalli-*, 155, 199, 200, 202
(GIŠ)*mari-/marit-*, 349
mariyani-, 384, 385
marnu-/marnuụant-, 189, 234, 393
mauš-/mau-/mu-, 156
mayantatar/mayatatar, 342
maz-/manz-/mat-, 144
meḫur, 173, 177, 178
meli-, 190
mema-, 115, 127, 134, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 177, 179, 189, 199, 219, 232, 239, 244, 250, 254, 266, 273, 283, 294, 313, 315, 316, 318, 335, 353, 354, 365, 385, 436
memal-, 189, 219, 361
menaḫḫanda, 226, 231, 253, 258, 358, 360
mer-/mar-/mir-, 254, 385
mišriụant-, 150, 354
mištiliya meḫur, 177
(NINDA)*mitgaimi-/mitgami-/mittagaimi-/mittagami-/mintagami-/mintaimi-*, 325
miti-/mita-/mitta-, 179, 387
miura-/meura-, 190
mudai-/mutai-, 143
mugai, 127, 137, 177
mugaụar, 136, 137, 163, 197, 198
mukeššar/mukiššar, 136, 137, 138
mulatar-, 309, 321
(SÍSKUR)*muranza*, 134, 135, 202, 216
mutai-/mudai-, 224, 228
mutmutali-, 228
nai-/ne-/neya-, 165, 179, 193, 241, 268, 309, 315, 341, 342, 343, 396, 410, 461
nakkuš-, 205
nakkušši-, 191, 192, 204, 205, 230, 290, 294
namma, 126, 149, 157, 165, 166, 174, 175, 219, 224, 313, 315, 320, 351, 354, 356, 383, 387, 412, 426
nanna-/nanni-/nanniya-, 308, 320, 321
našma, 135, 146, 156, 198
naụi, 157, 172, 173
neku-, 178
nekuz/nekuza/nekuzza, 173, 177, 178
nepiš-/nepiša-/nepišant-, 105, 334, 360, 436, 447, 450, 455
ninink-/nink-, 139, 254, 267, 298
(GIŠ)*niniyal-/niniyalla-*, 331, 332
(NA_4)*nitri-*, 273, 274, 420
nu-, 115, 126, 127, 134, 135, 138, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 157, 164, 165, 166, 172, 173, 174, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 189, 192, 193, 198, 199, 207, 219, 221, 224, 226, 232, 239, 244, 249, 250, 253, 254, 258, 266, 267, 268, 272, 273, 283, 294, 298, 301, 304, 309, 312, 313, 314, 315, 316, 318, 320, 329, 331, 334, 337, 339, 342, 343, 344, 351, 353, 354, 356, 358, 359, 360, 365, 367, 374, 375, 376, 377, 379, 382, 384, 385, 387, 388, 389, 410, 411, 412, 414, 425, 426, 432, 435, 436, 446, 448, 449, 453, 461
(EZEN)*nuntariyašḫa-*, 109
padda-/pidda-/patta-, 173, 345, 383
(GIŠ)*padiyalli-/patiyalli-*, 178, 332
(DUG/NA_4)*paḫḫunali-/paḫḫunalli-/paḫḫuinali-/paḫḫunala-*, 255
paḫḫur, 164, 255
paḫš-, 258, 299, 359, 375, 414
paḫšanu-/paḫḫaššanu-/paḫḫašnu-, 267, 426
pai-, 127, 134, 138, 146, 164, 173, 180, 189, 192, 219, 221, 226, 244, 258, 292, 293, 301, 303, 309, 313, 314, 316, 342, 343, 351, 356, 358, 365, 379, 399, 410, 411, 436
(GIŠ)*pakkušuụar*, 360
(URU)*palaumnili-*, 108
palša-/palši-, 178
(UZU)*paltana-/paltani-*, 190
(GIŠ)*palzaḫa-/palzaḫḫa/palzašḫa-*, 299, 300, 404
panku-, 114, 241, 309, 315, 347, 365, 383
pankur/pangur, 243
papparš-, 188, 243
papratar, 105, 126, 135, 142, 156, 224, 239, 309, 315, 316, 321, 376, 377, 383
(GIŠ)*papu-*, 324
para ḫandandatar/ḫandatar, 121
(NA_4)*parašḫa-/parušḫa-/parašḫi-*, 260, 261
pargaụar/pargauụar, 461
park-/parkiya-, 296
parkui-/parkue-, 174, 291, 354, 412, 437
parkunu-, 126, 219, 316, 329, 333, 335
parn-/pir-/per, 117, 135, 171, 174, 176, 223, 224, 260, 318, 360, 436

parš-/parši-/paršai-/paršiya-, 180, 219, 294, 365
(GIŠ)*paršdu-/parštu-/parašdu-/paraštu-*, 157
(NINDA)*paršulli-/paršul-/paršiulli-/paršuil-*, 273, 325
partai-, 176
(UZU)*partaṷa-*/partaṷar, 439
(MUŠEN)*pártuni-*, 459
parza, 283
pašiḫai, 157, 417
(NA_4)*paššila-/paššilu-/paššili-*, 180, 252, 253, 254, 255, 256, 280, 282
pata-/pati-, 332
(GI/GIŠ)*pattar*, 230, 381, 382, 384
patteššar/pitteššar, 173, 189
peda-, 115, 175, 176, 177, 178, 179, 267, 283, 293, 298, 301, 305, 335, 432, 461
peda-/pida-, 435
(NA_4)*peruna-/peru-*, 180, 267, 268
peš-, 453
peššiya-/pešiya-/pišša-/piša-/peššiyai-/pišya-, 164, 252, 253, 255, 313, 351, 354, 356, 383, 394, 413, 425, 449
pippa-/pipa-, 133, 144
piran/peran, 367
pittuliya-/pituliya-, 334
(DUG)*pulluri-/pulluriya-*, 440, 441
(GI/GIŠ)*puri-/puriya-*, 386
puriyalla-/puriyalli-, 416
purpura-/purpuri-, 181, 221, 237, 241, 249, 382
purut-, 218, 219, 222, 223, 224, 225, 239
ša-/šai-/šaye-, 453
šagai-/šakai-, 122
šaḫ-, 239, 376
šai-/šiya-/šišiya-, 410
šak-/šek-, 115, 344, 410, 432, 436
šaklai-/šakli-, 138, 139, 313, 351, 356
šakneš-, 182
šakui-/šakuṷa-, 155
šakuni-/šakunni-/šakuniya-, 218, 219, 220, 222, 223, 224, 383
šakuniya-, 219, 220, 222, 223, 224
šakuṷal-, 416
(KUŠ)*šala-*, 382
šalk-/šalak-, 243
šalli-, 158, 209, 256
šalpa-/šalpi-, 214, 243
šalṷina-/šalṷena-/šalṷišana-/šalṷišli-, 218, 222, 225, 226, 360, 393
(GIŠ)*šamalu-/šamlu-/šamali-/šamaluṷant-/šamluṷant-/šamalṷant-*, 405
šamana-/šammana-, 258, 261, 262, 268, 269, 270, 275, 278, 279, 284, 285, 407, 412, 423, 424, 432, 443, 455
šanḫ-/šaḫ-, 448, 449, 461
šanḫuṷai-, 361
šap-/šapiyai-/šappai-/šip-, 157
(URUDU)*šapikkušta-/šepikkušta-*, 431
šappara-/šapara-/šappari-/šiparati-, 445
šappu-, 362, 401, 403
šara, 219
(NINDA)*šarama-/šaramna-/šaraman-*, 365
(GIŠ)*šarḫul-/šarḫuli-*, 299
(UZU)*šarḫuṷant-*, 156
šarli-, 282, 283
(GIŠ/GAD/KUŠ)*šarpa-*, 254, 343, 344, 431, 432
(GIŠ)*šarra-*, 356, 367, 376, 377
(URUDU)*šartal-*, 434, 436
(GIŠ)*šartuliya-*, 362
šaš-/šeš-, 127, 179, 352
(TÚG)*šašt-/šašta-*, 330
šaṷar/šaraṷar/šarauṷar, 254
šeḫelli-/šeḫili-/šiḫili-, 188
šeḫuganiyaṷant-, 384
šeḫurai-/šeḫuriya-, 144
(TÚG)*šeknu-/šiknu-*, 133
šekuṷa-/šekkuṷai-, 344
(NINDA)*šeluḫa-šiluḫa-*, 380
šena-/šina-, 116, 226, 237, 238, 239, 240, 249, 250
šepí-, 237, 240
šerraššan, 383
šipand-/šippand-, 134, 135, 145, 180, 219, 249, 268, 354
šiu-/šiun-/šiuni-/šiṷan-/šiṷanni-/šiṷannant-, 106, 117, 120
(URUDU)*šiṷal-/šiḫṷal-/šeḫuṷal-*, 434, 436
šiya-, 293, 315, 353, 356
šiyatar, 288
(SÍG)*šuel-/šuil-/šuṷil-*, 187, 188
šuḫḫa, 131, 180, 219, 243, 261, 270, 273, 359, 382, 384, 385, 394, 413, 438, 449
šukšuka-/šukšuqa-/šukšuga-, 314
šumeš, 145, 312, 360
šuppa/šuppaya, 129, 165, 330
šuppeššara-/šuppiššara-, 245
šuppi-, 347, 453
šuppiyaḫ-, 152
šuu-, 236
šuṷai-, 435
tak-/dak-, 283
takan/tagan/dagan, 352
takku, 448, 461
takš-/takkeš-/taggaš-, 356
takšatniya-/takšanniya-, 294
takšul-, 359, 414
taluppa-/taluppi-, 237, 240
tandukeššar/tandukiššar, 147
tanit-/danit-, 272
tapalkuštana(SAR), 243
(NINDA)*tappinnu-*, 325
tar-/te-, 141, 145, 147, 283, 331, 342, 367, 375, 387, 410, 446
tarašganiyaṷant-, 384
tarḫ-/taruḫ-, 144
tarlipa-, 180, 236
tarma-/tarmai-, 126, 145, 232, 298, 433, 443
tarma-/tarmi-, 298
tarna-, 157, 176, 179, 293, 303, 312, 318, 352, 375, 417
tarpalli-, 154, 189, 190, 191, 204, 250, 292, 338, 340, 344, 391, 410, 411, 416, 425, 427, 431, 432, 448, 456, 462
tarpašša-, 189
tarru-, 240
tarš-, 235
(GIŠ)*tarše-*, 329, 393, 402, 403, 420, 421
tarup-, 144, 179
taṷal-, 234
(GIŠ)*tarzu-/tarzuṷa*, 320, 382, 383
(GIŠ/URUDU)*tekan-/tegan-*, 344, 345, 434

tekan-, 105, 115, 127, 133, 155, 166, 167, 173, 211, 215, 224, 240, 246, 253, 272, 276, 309, 312, 335, 344, 347, 365, 379, 417, 426, 429, 432, 433, 436, 437, 438, 441, 446
tekkuššanu-/tekkušnu-/tikkušnu-, 127
tenaṷa-, 105
tepu-, 226, 242, 277, 278, 280, 282, 327, 358, 394, 412, 438, 449
(A.ŠÀ)*terippi-*, 254
tešḫa-, 125, 126, 128, 155
(DUG)*tešummi-/teššummi-/tiššummi-*, 177, 227, 233, 236, 338, 399
tetana-, 173, 335
tittanu-/titnu-, 387, 432
tiya-, 115, 141, 226, 313, 356, 358, 388
tuekka-/tuikka-/tuekkant-, 127, 150, 244, 334
tuḫḫai-, 436
(GIŠ)*tuḫḫan-/tuḫḫana-*, 361
tuḫš-/tuḫḫuš-/tuḫšannai-, 176, 179, 188
tuḫtuḫḫiya-, 342
tuk-/dug-/duq-, 411, 425
tuk/tukka, 176
tuliya-/tulliya-/duliya-, 114, 115, 130
(GIŠ)*tuppa-*, 147, 218
(GIŠ/URUDU)*turi-*, 207, 349, 434, 435
turišḫa-, 347
turiya-, 290, 374, 402, 451
turuppa-, 249, 268
tuzzi-/tuzziya-, 356
uda-, 180, 224, 283, 293, 335
uddar, 143, 144, 147, 156, 165, 176, 199, 251, 267, 272, 318, 335, 385, 435, 436
udne-/utne-/utneyant-, 456
uk-, 144, 166
ukturi-/ṷakturi-, 248, 249, 267, 268, 412, 426, 457
ulai-/ullai-/uleš-/uliš-, 337
ulili-, 172
unuṷai-/unu-, 189, 192
up-, 172, 173
uppa-/uppiya-, 250
uṷa-, 115, 126, 139, 146, 172, 175, 272, 292, 298, 313, 353, 389, 435, 436, 448, 461
uṷate-, 252, 267
ṷaḫnu-, 174, 175, 187, 232, 243, 244, 255, 349, 382, 468
(URUDU)*ṷakšur*, 180
(UZU)*ṷalla-/uṷalla-/ṷalli-/ula-*, 285, 286, 406, 407, 423, 443, 454
ṷalḫ-, 354
ṷalḫannai-/ṷalḫanniya-, 263
ṷalḫi-/ṷalaḫi-, 189, 234, 393, 399
ṷappu-, 146, 189, 218, 219, 220, 244
ṷar-/ur-, 273
(NINDA)*ṷarmanizi-/ṷarmannizi-*, 128
ṷarnu-, 273, 305
ṷarp-, 134, 165, 173, 188, 292
ṷarš-/ṷaršiya-, 266
(URUDU)*ṷaršini-*, 429, 430
ṷaš-/ṷeš-/ṷašši-/ṷašši-/ṷašša-/ṷešiya-, 175, 314, 356, 365, 387, 410
ṷašši-/ṷašša-, 157, 158, 385
ṷašta-/ṷaštai-, 158, 198, 384
ṷaštul-/uštul-, 115, 431
ṷatar-/ṷit-, 180, 188, 283, 335, 396, 399
ṷatku-, 301
ṷaṷarkima-, 237, 240, 241, 307, 309, 321, 322
ṷeda-/ṷete-, 144, 272
ṷeḫ-, 145, 179, 241, 266, 309, 334
ṷelku-, 387
ṷellu-, 172
ṷelṷila-, 172
ṷemiya-/ṷimiya-/umiya-, 226, 373
ṷeš-, 432
ṷešiya-/ṷišiya-, 337
ṷilan-/ṷilana-/ulin-/ṷiln-, 218, 222, 225, 226, 228, 229, 230
ṷiṷa-/ṷiṷai-/ṷiṷiya-, 148
zaḫḫiya-, 320
zaḫrai-/zaḫḫurai-, 360
zamangur/zamangar, 411, 425
zanu-, 157, 283, 430
(GIŠ)*zappitanu-/zappitanuṷa-*, 377, 378
(NA_4)*zapzagai-/zapzaki-/zapziki-*, 256, 257, 258, 358
zašḫai-, 125, 126, 127, 155, 316
(GIŠ)*zau-*, 349
(DUG)*zeri-*, 227, 233, 236, 399, 458
(GIŠ)*zeriyalli-*, 399
zeya-, 157
zik, 224, 258, 294, 318, 344, 374, 411, 432
zinar/zinir, 364
zinna-/zenna-, 147
(GIŠ)*zuppari-/zupparu-*, 378, 379

Sümerce Kelimeler

A, 157, 335
A.BÁR, 226, 358, 410, 453, 457, 459
A.DA.GUR, 430
$A.GAR_5$, 179, 389, 458
A.ŠÀ, 171, 254, 384, 385
(GIŠ)AB, 305, 306
(DUG)ÁB×A, 440, 441
AD.KID, 166, 326, 385
(GIŠ/URUDU)AL, 173, 345, 401, 403, 404, 434, 436
ALAM/ALAN, 143, 180, 229, 237, 238, 249, 250, 293, 296, 387, 388, 408, 411, 424, 425, 445
AMA, 168, 198, 417
AN, 105, 360
AN.BAR, 179, 188, 269, 270, 295, 307, 308, 327, 374, 389, 402, 410, 411, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 459, 461
$AN.BAR\ GE_6$, 450
AN.NA, 389, 459, 460
AN.ZA.GÀR, 144
ANŠE, 144, 149, 230, 305
ANŠE.GÌR.NUN.NA, 290
ANŠE.KUR.RA, 134, 157, 207, 237, 289, 290, 404
(GIŠ)APIN, 366, 367, 368
(NA_4)ARÀ/ARA_5, 282, 283, 284
(NA_4)AŠ.NU_{11}.GAL, 269, 284, 285, 286, 308, 327
ÁŠ.SAL.GÀR, 453
(NA_4)AŠ.ŠIR.GAL, 268, 270, 284, 285, 307, 327
(TU_7)BA.BA.ZA, 189
BABBAR, 179, 192, 313, 390
BAL, 174, 382
(GIŠ)BALAG, 364, 365, 366

(GIŠ)BAN, 313, 350, 351
(GIŠ)BANŠUR, 138, 166, 176, 318, 322, 323, 324, 325, 326
BAPPIR, 283
(DUG)BUR.ZI, 180
(GIŠ)DAG, 336, 337
DI, 360
(DUG)DÍLIM.GAL, 230
(GIŠ)DÌM, 296, 297, 299
DINGIR, 107, 115, 120, 126, 127, 133, 137, 138, 143, 157, 167, 169, 174, 176, 179, 192, 207, 221, 222, 228, 239, 241, 273, 283, 294, 300, 309, 310, 312, 315, 316, 323, 337, 339, 343, 347, 353, 356, 375, 376, 377, 383, 384, 385, 411, 412
DÙ, 141, 174, 192, 311, 384, 388
(NA$_4$)DU$_8$.SÚ.A/DUḪ.ŠÚ.A, 268, 269, 270, 277, 278, 279, 286, 295, 307, 308, 327
(DUG)DU$_{10}$×A, 441
DUB, 133, 135, 143, 165, 196, 197
DUBBIN, 372
DUG, 397, 398, 418, 430
DUG KA.GAG.A, 430
DUḪ.ŠÚ.A, 256, 278, 279, 280
DUMU.LÚ.GÀL.LU, 383
DUMU.LÚ.U$_{19}$.LU, 144, 176, 453
É, 117, 165, 171, 173, 179, 251, 293, 301, 329, 334, 365, 435, 436
É.DINGIR^{LIM}, 117, 412, 426
É.GAL, 134, 165, 301
(KUŠ/GIŠ)É.MÁ.URU$_5$(RU)/MÁ.URU$_5$.URU, 353
É.NA$_4$, 331, 396
É.ŠÀ, 303, 331
(KUŠ)E.SIR, 337
EGIR, 165, 198, 219, 224, 304, 334, 372
EGIR-*an*, 139, 147, 148, 174, 207, 240, 253, 315, 335, 342, 410
EGIR-*pa*, 139, 140, 141, 146, 166, 195, 221, 241, 244, 283, 308, 309, 313, 315, 318, 321, 339, 351, 356, 411, 425, 436
ÉLLAG.GÙN.A, 190
EME, 142, 143, 144, 145, 149, 150, 155, 221, 231, 232, 241, 246, 272, 309, 315, 347, 354, 375, 383, 384, 385, 387, 433, 444
(GIŠ)ÉRIN, 226, 253, 357, 358, 359, 388
EZEN$_4$, 100, 131, 138
GA, 380
GA.KIN.AG, 294, 337
GA.KU$_7$, 188
(GIŠ)GA.ZUM, 375, 453, 459
GAB.LÀL, 116, 429
(UZU)GABA, 190, 430
GAD/GADA, 326, 371, 383
(GIŠ/URUDU)GAG/KAK, 297, 298, 432, 442, 443, 454
(GI/GIŠ)GAG.(Ú.)TAG(.GA), 351, 352
GAL, 207, 326, 332, 334, 363, 364, 365, 366, 402, 403, 404, 419, 421, 434
(DUG)GAL, 173, 189, 233, 236, 255, 256, 273, 397, 399, 418, 419, 429, 440, 441
GAM, 411
GAM-*an*, 143, 189, 335, 360
GAR.RA, 329, 336, 345, 346, 363, 401, 402, 405, 413, 415, 416, 420, 421
GE$_6$, 105, 128, 175, 176, 178, 179, 180, 182, 219, 224, 234, 243, 318, 417, 450
GE$_6$-*iš* KI-*aš*, 105, 219, 224, 417,
GEŠTIN, 180, 219, 249, 261, 268, 393
(GIŠ)GEŠTIN, 222, 223
GI, 291, 304, 312, 313, 350, 356, 367, 378, 382, 385, 436
GIBIL, 138, 323
GIDIM, 304
(GIŠ)GIDRU, 354, 435
(GIŠ)GIGIR, 157, 178, 237, 290, 368, 369, 370, 371
GIM-*an*, 144, 146, 174, 178, 180, 224, 226, 282, 283, 308, 309, 313, 318, 321, 372, 411, 412, 425, 436
GÍN, 259, 260, 263, 264, 275, 277, 279, 285, 307, 308, 327, 348, 390, 394, 395, 397, 398, 406, 407, 408, 409, 410, 412, 415, 418, 422, 423, 432, 435, 442, 454, 459
GÍR, 144, 164, 178, 179, 187, 444
(GIŠ/URUDU)GÍR, 445
GIR$_4$, 166, 189
(DUG)GÌR.G/KÁN, 173, 255, 446
(GIŠ)GÌR.GUB, 338, 340
(GIŠ/URUDU)GÍR TUR, 173, 433, 444
GIŠ, 178, 179, 226, 235, 240, 252, 253, 289, 290, 294, 297, 298, 300, 301, 302, 303, 305, 313, 317, 318, 319, 325, 327, 329, 330, 343, 345, 346, 353, 357, 358, 359, 362, 363, 364, 365, 366, 387, 401, 402, 403, 404, 443
GIŠ.ÉRÍN ZI.BA.NA, 357, 358, 411
GIŠ GUNNI, 305
GIŠ.NÁ, 175, 178, 329, 330, 331
GIŠ.ÙR, 300, 301, 302, 303
GIŠ ^{D}INANNA, 363, 364, 365, 402
GIŠ ^{D}INANNA GAL, 363, 364, 365, 366, 402, 403, 404
GIŠ ^{D}INANNA TUR, 364, 365
GISKIM, 122, 410
(UZU)GÚ, 178, 179, 416
GU$_4$, 134, 144, 250, 289, 337, 374, 402, 404, 417, 451
(GIŠ)GU.ZA, 336, 402, 403, 404, 420, 421, 452, 453
GÙB, 173, 335
GUD, 222, 230, 314, 374, 402, 438, 451
GUD.MAḪ, 190
(NA$_4$)GUG, 261, 277, 278, 411
GUL, 157, 360
GUNNI, 251, 261, 262, 275, 278, 279, 285, 303, 305, 406, 423, 442, 449, 454
GURUN, 380
GUŠKIN, 202, 269, 270, 295, 307, 308, 327, 350, 389, 391, 406, 407, 409, 410, 411, 412, 415, 416, 419, 421, 422, 423, 424
(DUG)ḪAB.ḪAB, 441
(GIŠ)ḪAR, 258
(GIŠ)ḪAŠḪUR, 404, 405, 422, 441, 453
ḪUB.BI, 405
ḪUL, 145, 155, 229, 283, 309, 321, 356, 375, 381, 384, 385, 410, 431
ḪUR.SAG, 252, 258, 294, 461
Ì, 189, 220, 273, 339, 392
Ì.DUG.GA, 216, 234, 380, 399, 411
Ì.GIŠ, 411
Ì.NUN, 411
(UZU)Ì.UDU, 116, 207
ÍD, 135, 146, 207, 220, 294, 367, 394

(GIŠ)IG, 241, 263, 275, 279, 285, 307, 308, 309, 310, 311, 317, 321, 406, 422, 423, 442, 454
IGI, 127, 142, 144, 155, 188, 335, 372, 415
(GIŠ)ÍLDAG, 298
IM, 116, 143, 149, 157, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 236, 237, 238, 240, 244, 321, 344, 347, 388
(NA4)IM.BABBAR, 243, 287, 288
IM.GID.DA, 237
INIM, 283, 385
KÁ, 179, 303, 310, 311, 314, 436
KA5.A, 428, 438
(NA4)KÁ.DINGIR.RA, 256, 277, 281
KA.GAG(.A), 430
KÁ.GAL, 311, 312, 313, 314, 315, 316
(NA4)KA.GI.NA, 277
(URUDU)KA×PA, 429, 430
(UZU)KA×U, 272, 273, 282, 294, 395, 396, 433
KAL, 134
KAR, 373
KARAŠ, 134, 174
KAŠ, 173, 254
KAŠ.GEŠTIN, 234, 380
KASKAL, 192, 241, 309, 461
KI, 105, 110, 219, 224, 360, 411, 417, 425
KI.LÁ.BI, 397, 418
KI.LAM, 110, 399
KI.MIN, 142, 179
KIN, 124, 136, 335
KIN-*ur*, 136, 174
(GIŠ)KIRI6, 171
(NA4)KIŠIB, 139, 288
KU6, 294
KÙ.BABBAR, 188, 253, 264, 269, 270, 295, 307, 327, 329, 336, 345, 346, 347, 362, 363, 374, 389, 390, 391, 394, 395, 396, 397, 398, 400, 401, 402, 404, 405, 406, 407, 408, 410, 411, 418, 420, 423, 424, 451
KÙ.GI, 253, 329, 336, 339, 349, 389, 397, 402, 413, 414, 415, 416, 418, 419, 420, 421
(GIŠ)KUN5, 304
KUR, 101, 110, 115, 134, 141, 157, 192, 195, 196, 207, 237, 283, 289, 290, 334, 353
KUŠ, 347, 353
LÀL, 145, 220, 273, 392, 411
LÍL-*ri*, 171
LÚ, 135, 156, 173, 181, 195, 196, 197, 289, 313, 351, 356, 383
(GIŠ)MA, 294, 298
MA.MÚ, 125
MA.NA, 259, 260, 347, 398, 401, 410, 413, 415, 425, 426, 447, 449, 459, 460, 462
(GIŠ)MA.NU, 297, 298
(GIŠ)MA.SÁ.AB, 380
(GIŠ)MÁ.URU.URU5, 178
(GIŠ/URUDU)MAR, 173, 346, 401, 403, 404, 434, 436
(GIŠ)MAR.GÍD.DA, 290, 370, 371
MÁŠ.GAL, 173, 379
MÁŠ.NITA, 314
MÁŠ.TUR, 133, 134
MU, 241, 309, 315, 347, 410
MUN, 146
MUNUS, 195, 196, 351, 356
MUŠ, 303, 329
MUŠEN, 122, 230, 244, 394
NA4, 251, 252, 253, 254, 264, 276, 285, 294
NA5×ŠE.BE, 314
(URUDU)NAG, 429, 430
NAGGA, 389, 410, 411, 448, 460, 461, 462
NAM.LÚ.U19.LU, 250
(KUŠ)NÍG.BÀR, 337
(UZU)NÍG.GIG, 190
(GIŠ)NÍG.GUL, 348, 452, 453
(TÚG)NÍG.LÁM, 164, 188, 351, 356
NINDA, 165, 232, 325
NINDA.ÉRIN, 302, 324, 380
NINDA.G/KUR4.RA, 165, 173, 240, 268, 294, 365
NINDA.Ì, 165
NINDA.Ì.E.DÉ.A, 189, 219, 220, 294
NINDA.KU7, 380
NINDA.SIG, 128, 219, 315
NINDA.ZU9, 302
(NA4)NÍR, 287
NIR.GÁL, 341, 343
NÍ.TE, 221, 239, 376, 411, 412, 425
NU.GÁL, 146, 148, 367
NUMUN, 221, 244
(GIŠ)NUNUZ, 226, 359, 360
(NA4)NUNUZ, 179, 264, 265, 266
(GIŠ)NUNUZ ZI.BA.NA, 359
(NA4)PA, 286
(GIŠ)PAN, 178, 350, 351, 356, 382
(GIŠ)PEŠ, 258
PÉŠ.TUR, 461
(GIŠ/URUDU)PISÀN, 157, 385
(GIŠ)PISAN AD.KID, 385
(GI/GIŠ)PISAN.TÚG, 386
PÚ, 253, 254, 407
ŠÀ, 179
SA5, 166, 176, 179, 192, 313, 383
ŠÀ.BA, 389
ŠÀ.GAL, 207
SAG.DU, 120, 137, 157, 187, 188, 231, 240, 387, 404, 411, 416, 430, 451
(GIŠ)SAG.KUL, 308, 319, 321
SAG.UŠ, 266
ŠAḪ, 395, 396
ŠAḪ.TUR, 148, 245, 246, 346, 446
SAL, 135, 156, 165, 181, 195, 196, 197, 313, 351, 356
ŠE, 242
(GIŠ)ŠEN, 401, 403
SI, 179, 398, 400, 417
SI.GU4, 274
SI×SÁ, 411
SÍG, 175, 176, 178, 179, 313, 361, 383, 387, 434, 453, 459
SIG4, 240
SIG5, 150, 157, 300, 302, 303, 381, 410
SIG7.SIG7, 179
SILÁ, 189
SISKUR, 100, 116, 132, 133, 134, 135, 138, 165, 172, 174, 178, 181, 182, 244
SISKUR.SISKUR, 132, 135, 136, 137, 166, 175, 197
SÌR, 365
(UZU)ŠU, 178, 179, 188, 247, 313, 387, 399
(GIŠ)ŠÚ.A, 332, 333, 334, 335, 336, 339

(NA4)ŠU.U, 262, 263, 264, 307, 308
(UZU)ŠU.UG, 157
SUD, 411, 425
(GIŠ)ŠUDUL/ŠUDUN, 374, 375, 402, 403, 404, 451
(GIŠ)ŠUKUR, 348, 349, 421, 445
SÚR.DÙ.A(MUŠEN), 395
TA.ÀM, 432, 435, 454
TI, 179, 189, 218, 224, 267, 280, 334, 342
(NA4)TI, 260, 280
(GIŠ)TIBULA, 364, 366
TÚG, 164, 166, 192, 330, 337, 386, 387, 410, 441, 445
(GIŠ)TÚG, 375, 376
TÚG GAL, 166
TUKU.TUKU, 381, 384
(GIŠ)TUKUL, 249, 268, 341, 342, 343, 356
TUR, 233, 244, 265, 268, 294, 326, 330, 333, 364, 365, 368, 386, 397, 398, 433, 440, 444, 452, 464
TUŠ, 369
Ú, 157
Ù, 125
U4(KAM), 176, 318
Ù.NUN, 125
U+KAK, 140, 141, 342
(GI/GIŠ)Ú.TÁG.GA, 353
UD(KAM), 127, 134, 138, 165, 173, 175, 176, 177, 178, 232, 241, 272, 309, 334, 347, 365, 367, 373, 410
UD.NI.ŠASAR, 157
UDU, 146, 164, 174, 250, 305, 337, 354, 453
UDU.GANA6, 181
UDU.ŠIR, 173, 179, 181, 266
UGU, 133, 174, 298, 360
UḪ, 140
UḪ4/7, 133, 140, 143, 144, 145, 146, 283, 375
UKÙ, 141, 342, 446
(GIŠ)UMBIN, 249, 372, 373
UN, 133, 134, 141, 143, 144, 146, 175, 195, 198, 224, 229, 283, 309, 384, 385
(UZU)ÚR, 126, 156, 190, 224, 316, 377, 383, 453
UR.GI7, 214, 243
UR.GI7 TUR, 174
UR.MAḪ, 415
UR.TUR, 176, 179, 305, 318
URU, 196, 198, 390, 410
URUDU, 264, 269, 270, 295, 297, 304, 327, 389, 408, 410, 411, 425, 426, 427, 428, 429, 432, 433, 435, 437, 443
ÚŠ, 134, 192, 197, 266, 283
UŠ.ŠAR, 157
(DUG)UTÚL, 171
UZ6, 243
UZU, 165
ZA.GÌN, 166, 175, 192, 383, 411
(NA4)ZA.GÌN, 261, 268, 269, 270, 275, 276, 278, 279, 295, 307, 308, 327, 391, 411
(DUG)ZA.ḪUM, 397, 399
(GIŠ)ZA.LAM.GAR, 175, 179, 291, 292, 293, 367, 404
ZAB.ZAB.GA, 257
ZABAR, 157, 173, 269, 295, 307, 308, 327, 348, 349, 389, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446
ZAG, 335, 341, 342
(UZU)ZAG, 387
(GIŠ)ZAG.GAR.RA, 261, 263, 275, 278, 279, 284, 285, 327, 328, 406, 423, 432, 442, 454
ZI, 416, 417
ZI.BA.NA, 226, 359, 360
(NA4) ZI.KIN, 116, 271
(URUDU)ZI.KIN.BAR, 343, 344, 431, 432
ZÌ.DA, 180, 242
(NA4)ZÚ, 258, 259
(UZU)ZU9, 417