

TÜRKİYE VE DÜNYADA ARKEOLOJİ

Editör: Dr.Öğr.Üyesi Aslı ÜNAR

yaz
yayınları

Türkiye ve Dünyada Arkeoloji

Editör

Dr.Öğr.Üyesi Aslı ÜNAR

yaz
yayınları

2025

Türkiye ve Dünyada Arkeoloji

Editör: Dr.Öğr.Üyesi Aslı ÜNAR

© YAZ Yayınları

Bu kitabın her türlü yayın hakkı Yaz Yayınları'na aittir, tüm hakları saklıdır. Kitabın tamamı ya da bir kısmı 5846 sayılı Kanun'un hükümlerine göre, kitabı yayınlayan firmanın önceden izni alınmaksızın elektronik, mekanik, fotokopi ya da herhangi bir kayıt sistemiyle çoğaltılamaz, yayınlanamaz, depolanamaz.

E_ISBN 978-625-8574-00-5

Aralık 2025 – Afyonkarahisar

Dizgi/Mizanpaj: YAZ Yayınları

Kapak Tasarım: YAZ Yayınları

YAZ Yayınları. Yayıncı Sertifika No: 73086

M.İhtisas OSB Mah. 4A Cad. No:3/3
İscehisar/AFYONKARAHİSAR

www.yazyayinlari.com

yazyayinlari@gmail.com

İÇİNDEKİLER

**Hititler Devrinde Görülen Bazı Hastalıklar ve Bu
Hastalıkların Bitkisel Tedavi Yöntemleri1**
Şükrü ÜNAR

Hitit Metinlerinde Yer Alan Bazı Bitki Bayramları16
Abdullah AKGÜL

"Bu kitapta yer alan bölümlerde kullanılan kaynakların, görüşlerin, bulguların, sonuçların, tablo, şekil, resim ve her türlü içeriğin sorumluluğu yazar veya yazarlarına ait olup ulusal ve uluslararası telif haklarına konu olabilecek mali ve hukuki sorumluluk da yazarlara aittir."

HİTİTLER DEVRİNDE GÖRÜLEN BAZI HASTALIKLAR VE BU HASTALIKLARIN BİTKİSEL TEDAVİ YÖNTEMLERİ¹

Şükrü ÜNAR²

1. GİRİŞ

Hitit tıbbı, Mısır ve Babil uygarlıkları başta olmak üzere Mezopotamya kültür çevresi ile kendisinden önceki Anadolu toplumlarının birikimlerinden beslenerek gelişmiş çok katmanlı bir sağlık anlayışını yansıtmaktadır³. Ancak Hitit toplumunun uzun süre yarı göçebe bir yaşam tarzı sürdürmesi, hayvancılık ve çobanlık faaliyetlerinin ekonomik yaşamda belirleyici olması, tıp biliminin özellikle Mısır uygarlığında görülen kurumsallaşmış ve uzmanlaşmış düzeye ulaşmasını sınırlamıştır. Buna rağmen Anadolu hekimler, hastalıkların tanılanması ve tedavisine yönelik uygulamalarını geliştirirken Mısır ve Mezopotamya tıp geleneklerinden önemli ölçüde etkilenmişlerdir⁴.

Hitit tıbbı ve eczacılığına ilişkin temel bilgiler, başkent Hattuşa’da ele geçirilen çivi yazılı tabletler aracılığıyla günümüze ulaşmıştır. Bu tabletlerin büyük bir bölümü Akadça kaleme alınmış olup, bazı metinlerin Akadçadan Hititçeye çevrildiği anlaşılmaktadır⁵. Söz konusu durum, Hititlerin tıbbi bilgiyi yalnızca aktarmakla kalmayıp kendi kültürel ve dilsel bağlamları

¹ Bu çalışma 2018 yılında “Arkeolojik ve filolojik veriler ışığında Hitit Çağı florası” adlı doktora tezinden üretilmiştir.

² Dr. Öğr. Üyesi, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Fen- Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, ORCID: 0000-0003-0724-5265

³ Murat- Katırcıoğlu, 2006, 71-72; Koç, 2006, 43; Ünal, 1980, 477

⁴ Kılıç-Başol, 2015, 31-32; Dinçol, 1985, 5; Ünal, 1996, 1-2; Bakır, 2017, 34.

⁵ Erginöz, 1999, 165; Ünal, 1980, 482.

içinde yeniden yorumladıklarını göstermektedir. Tabletlerde yer alan metinler, Hitit tıbbının teorik ve pratik yönlerini bir arada sunan önemli bir yazılı kaynak grubunu oluşturmaktadır.

Hitit tıbbının temel karakteri üç ana başlık altında değerlendirilebilir. İlk olarak hastalıkların nedeni, Hitit inanç sistemi çerçevesinde büyük ölçüde doğaüstü güçlere dayandırılmaktadır. Tanrıların gazabı, kötü ruhlar, demonik varlıklar ya da ritüel ihlaller, hastalıkların başlıca sebepleri olarak kabul edilmiştir. İkinci olarak, Hitit tıbbi metinlerinde yaklaşık kırka yakın hastalık adı zikredilmekte olup, bu durum belirli semptomların ayırt edildiğini ve hastalıkların sınıflandırılmaya çalışıldığını göstermektedir. Üçüncü olarak tedavi yöntemlerinde, Eskiçağ toplumlarının genelinde olduğu gibi, bitkisel, hayvansal ve mineral kökenli maddelerin kullanıldığı halk hekimliği uygulamaları yaygındır. Bu uygulamalar, modern literatürde sıklıkla “koca karı ilaçları” olarak adlandırılan geleneksel tedavi pratikleriyle örtüşmektedir⁶.

Hitit metinleri, tıp alanında görev yapan kişilerin belirli bir hiyerarşi içinde sınıflandırıldığını da ortaya koymaktadır. Metinlerde geçen “LÚA.ZU” terimi erkek doktoru, “GALLÚ.MEŠA.ZU” doktorların büyüğünü, “LÚA.ZU SAG” şef doktoru ve “MUNUS A.ZU” ise kadın doktoru ifade etmektedir⁷. Bu unvanlar, Hitit toplumunda tıbbın yalnızca büyüsel-ritüel bir faaliyet olmadığını, aynı zamanda belirli bir mesleki uzmanlık ve kurumsal yapı içerisinde icra edildiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Hitit toplumunda hekimlik mesleğinin kâtiplikle birlikte icra edilmesi, büyü, yazı kültürü ve tıbbi uygulamaların birbirinden ayrılmaz biçimde iç içe geçtiğini açık biçimde ortaya

⁶ Dinçol, 1985, 6-7; Ertuğ, 1999, 46; Uzel, 2008, 39; Gavaz, 2014, 41, 60.

⁷ Ünal, 2016a, 99; Ünal, 2016b, 683; Murat, 2003, 90; Murat, 2008, 54; Uzel, 2008, 43.

koymaktadır⁸. Hekimlerin aynı zamanda yazıcı olmaları, hastalıkların teşhisi, tedavi süreçlerinin kayda geçirilmesi ve ritüel metinlerin doğru biçimde icrası açısından yazının merkezi bir rol üstlendiğini göstermektedir. Bu durum, Hitit tıbbının yalnızca pratik bir sağlık faaliyeti değil, aynı zamanda dinsel ve bürokratik bir bilgi alanı olarak örgütlendiğini ortaya koymaktadır.

Hititlere ait tıp metinlerinin büyük bir bölümünün kraliyet ailesiyle ilişkili vakalar üzerinden aktarılması dikkat çekicidir. Krallar ve hanedan üyelerinin sağlık sorunları, hem devlet düzeninin sürekliliği hem de tanrılarla kurulan ilişki açısından büyük önem taşımıştır. Nitekim III. Hattuşili'nin kendi göz rahatsızlığının tedavisi için ve kız kardeşi Matanazi'nin hastalığı dolayısıyla Mısır'dan uzman doktorları Hattuşa'ya getirttiği bilinmektedir⁹. Bu uygulama, Hitit tıbbının uluslararası düzeyde etkileşim içinde olduğunu ve Mısır tıbbının özellikle prestijli ve ileri bir gelenek olarak görüldüğünü göstermesi bakımından son derece önemlidir.

Hititlerde uygulanan tedavi yöntemlerinin temelini bitkisel kökenli ilaçlar oluşturmaktadır. Ancak bu ilaçlar çoğu zaman büyüsel formüller, ayinler ve ritüeller eşliğinde kullanılmıştır. Böylece tedavi süreci, fiziksel iyileştirme ile doğaüstü güçlerin yatıştırılmasını aynı anda hedefleyen bütüncül bir yapı kazanmıştır¹⁰. Tıbbi metinlerde hasta uzvun köpeğe yalıtılması, köpek dışkısı ile çeşitli bitki ve çiçeklerin karıştırılarak merhem hâline getirilmesi gibi uygulamalar yer almaktadır. Bunun yanı sıra analojiye (benzeşme ilkesine) dayalı büyüsel tedavi yöntemleri de dikkat çekmektedir. Bu tür

⁸ Ünal, 1980, 480.

⁹ Ünal 1980, 489; Koç, 2006, 44.

¹⁰ Ünal, 1980, 483; Koç, 2006, 46.

uygulamalar, hastalığın bedenden uzaklaştırılması ya da sembolik olarak yok edilmesi düşüncesine dayanmaktadır.

Boğazköy (Hattuşa) kazılarında ele geçirilen tıp tabletlerinin büyük çoğunluğu Akadça kaleme alınmış olup, Hititçe yazılmış metinlerin önemli bir kısmının Akadçadan çevrildiği anlaşılmaktadır. Bu durum, Mezopotamya tıp geleneğinin Hititler üzerindeki belirleyici etkisini açıkça göstermektedir. Söz konusu metinler genellikle iki ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde “eğer bir kişide şu belirtiler varsa, o kişi iyileşecek ya da ölecektir” şeklinde prognostik ifadeler yer almakta; ikinci bölümde ise reçete başlığı altında hastalığın tedavisinde kullanılacak yöntemler ve maddeler ayrıntılı biçimde açıklanmaktadır. Bu reçetelerde adlarının büyük kısmını günümüzde kesin olarak tanımlayamadığımız çeşitli bitkiler, bitki çiçekleri ve doğal maddelerden oluşan karışımlar tarif edilmektedir.

Hitit Dönemi Anadolu’sunda hastalıkların tedavisi, büyüsel uygulamaların yanı sıra gözlem ve deneyime dayalı bitkisel ilaçların kullanımıyla da gerçekleştirilmiştir. Flora bakımından son derece zengin olan Anadolu coğrafyasında yetişen bitkileri yakından tanıyan Hititli hekimler, bu doğal kaynakları hem tıbbi hem de ritüel amaçlarla değerlendirmiştir¹¹. Akadça kaleme alınmış tabletlerde haşhaş, meyan kökü, sarımsak, sedir ağacı, söğüt ağacı, susam, şimşir ağacı, ılgın ağacı, tere otu, şeytancersi ve beyaz ot gibi çok sayıda bitki ve ağaçtan elde edilen ilaçlara atıfta bulunmaktadır. Bu veriler, Hitit tıbbının büyüsel yönünün yanı sıra belirli ölçüde farmakolojik bilgiye de dayandığını göstermesi bakımından önemlidir.

¹¹ Erginöz, 1999, 2, 163; Reyhan-Cengiz, 2016, 109.

2. TABLETLERDE YER ALAN BAZI HASTALIKLAR

Hitit tıp dünyasında büyü, baş ağrısı, öksürük, iç hastalıklar ve bunların nedenleri ile epidemik nitelik taşıyan rahatsızlıkların tedavisinde yaygın biçimde kullanılan temel yöntemlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Hititler, hastalıkları yalnızca fiziksel belirtiler üzerinden değil, aynı zamanda tanrılarla insanlar arasındaki ilişkilerin bozulması, ritüel ihlaller ya da kötü niyetli doğaüstü varlıkların etkisiyle ortaya çıkan olgular olarak değerlendirmiştir. Bu bağlamda büyüsel uygulamalar hem hastalığın kaynağını ortadan kaldırmayı hem de tanrısal düzeni yeniden tesis etmeyi amaçlayan bütüncül bir tedavi anlayışının parçası olmuştur.

Hitit tıbbında büyüsel tedavilerin yanı sıra, özellikle Hurri ya da Luvi kökenli olduğu kabul edilen analogi (benzeşme) yönteminin de önemli bir yer tuttuğu anlaşılmaktadır. Analogi büyüünde, hastalığın bir canlıya ya da nesneye sembolik olarak aktarılması veya hastalıkla benzer özellikler taşıyan unsurlar aracılığıyla etkisiz hâle getirilmesi hedeflenmiştir. Bu bağlamda keçi, fare, boğa ve eşek gibi hayvanlar, analogi büyülerinde sıklıkla kullanılan unsurlar arasında yer almaktadır¹². Hayvanların seçimi, taşıdıkları sembolik anlamlar ve gündelik yaşam içindeki rollerine göre belirlenmiştir. Böylece hastalığın bedenden uzaklaştırılması, görünür ve ritüel açıdan kontrol edilebilir bir süreç hâline getirilmiştir.

Hitit tıp metinlerinde belirli hastalıkların adlarının anılması ve bunlara yönelik tedavi yöntemlerinin ayrıntılı biçimde tarif edilmesi, tıbbi bilginin sistematik biçimde aktarıldığını göstermektedir. Metinlerde yer alan bazı hastalıklar ve uygulanan tedavi yöntemleri şu şekildedir:

¹² Erginöz, 1999, 160.

İştahsızlık tedavisinde tere tohumu, şeytanterisi, AN.TAH.ŞUMSAR bitkisi ve “beyaz ot” karıştırılarak hazırlanmış bir tedavi kürünün hastaya yedi gün süreyle verilmesi öngörülmektedir¹³. Eğer bu uygulama sonucunda iyileşme sağlanamazsa, ikinci aşamada şarap (?), pırasa kökü, şullittin-bitkisi ve yine “beyaz ot”tan oluşan farklı bir karışımın uygulanması tavsiye edilmektedir¹⁴. Bu iki aşamalı yaklaşım, Hitit hekimliğinde tedavinin sonuçlarına göre yeniden düzenlenebildiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Kanama vakalarında ise kan durdurucu ve pıhtılaştırıcı özelliklere sahip olduğu düşünülen çeşitli bitkilerin doğrudan kanayan organın üzerine uygulanması önerilmektedir¹⁵. Bu tür tedaviler, bitkilerin fizyolojik etkilerine ilişkin gözleme dayalı bir bilgi birikiminin varlığına işaret etmektedir.

Hitit tıp metinlerinde yer alan ve niteliği tam olarak anlaşılamayan bir göz hastalığına ilişkin anlatım, tıbbi tedavi ile fal ve kehanet uygulamalarının iç içe geçtiğini açık biçimde göstermektedir. Metinde “[O otu] gözlerinin içine sürecekler. İyileşecek miyim, yoksa iyileşmeyecek miyim, bunu tanrıya soracağım” ifadeleri yer almakta; eğer söz konusu bitki yeterli olmazsa, başka şifalı otların toplanacağı belirtilmektedir¹⁶. Ayrıca UGA.AN (?) adlı bir bitkinin belirli bir göz uzvuna yeniden sürülmesi gerektiğine dair ifadeler bulunmaktadır. Metnin devamında, Aya’nın kızı Memiyaş ve hekimlerin bildikleri şifalı otlar arasından hangisinin uygun olduğunun fal yoluyla belirleneceği ve hangi hekimin görevlendirileceğinin de yine kehanet aracılığıyla saptanacağı ifade edilmektedir¹⁷. Bu anlatım, Hitit tıbbında tedavi sürecinin yalnızca hekimlik

¹³ Uzel, 2008, 46; Kılıç-Başol, 2015, 34; Murat, 2008, 57.

¹⁴ Ünal, 1980, 488; Murat, 2006, 78.

¹⁵ Ünal, 1980, 488; Uzel, 2008, 47.

¹⁶ Ünal, 1980, 489.

¹⁷ Ünal, 1980, 489.

bilgisine değil, tanrısal iradenin yorumlanmasına da dayandığını göstermesi bakımından son derece önemlidir.

Söz konusu fal metninin günümüze kötü korunmuş hâlde ulaşan devam kısmında, Piḥa-^DU'nun babasının bir şifalı ot temin ettiği ve bu otun majestelerinin gözlerine sürüldüğüne dair bilgiler yer almaktadır¹⁸. Bu anlatım, Hitit tıbbında tedavi sürecine yalnızca profesyonel hekimlerin değil, saray çevresinde yer alan farklı aktörlerin de dâhil olabildiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir¹⁹. Şifalı otun kökeni ve temin edilme biçiminin özellikle vurgulanması, tedavinin meşruiyetinin ve etkinliğinin sembolik olarak güçlendirilmesine yönelik bir unsur olarak değerlendirilebilir.

Fal metninde ayrıca kraliçenin bir bitki bulduğu ve bu bitkinin tedavide kullanılıp kullanılmayacağını rüya yoluyla sorgulanacağı belirtilmektedir. Rüyaların tanrılarla iletişim kurmanın geçerli yollarından biri olarak kabul edilmesi, Hitit inanç sisteminde tıbbi kararların alınmasında kehanet ve rüya yorumlarının belirleyici rol oynadığını ortaya koymaktadır. Böylece tedavi süreci, yalnızca fiziki uygulamalardan ibaret olmayıp, tanrısal iradenin onaylandığı ritüel bir çerçeve içerisinde yürütülmektedir.

Bu fal metninin merkezinde yer alan Hitit kralının III. Hattuşili olduğu, kraliçenin ise eşi Puduhepa olduğu anlaşılmaktadır²⁰. Puduhepa'nın dini ve siyasi alandaki etkin rolü göz önüne alındığında, tedavi sürecinde aktif bir figür olarak karşımıza çıkması şaşırtıcı değildir. Kraliçenin şifalı bitkilerle ve rüya yoluyla kehanet uygulamalarıyla ilişkilendirilmesi, onun yalnızca kraliyet ailesinin bir üyesi değil, aynı zamanda dinsel bilgiye ve ritüel otoriteye sahip bir şahsiyet olarak

¹⁸ Ünal, 1980, 489.

¹⁹ Ünal, 1980, 489.

²⁰ Ünal, 1980, 489.

konumlandırıldığını göstermektedir. Bu bağlamda söz konusu fal metni, Hitit tıbbında büyü, kehanet ve saray çevresinin rolünü bir arada yansıtan önemli bir belge niteliği taşımaktadır.

Hitit tıp metinlerinde cinsel işlev bozuklukları da hastalık kategorisi içerisinde değerlendirilmiş ve bu tür rahatsızlıkların tedavisinde büyüsel–ritüel uygulamalara başvurulmuştur. Cinsel iktidarsızlığa karşı uygulanan ritüel metinlerde, tedavinin ilk gününde hazırlanması gereken erzaklar arasında üç adet kurban ekmeği, incir, üzüm gibi besin maddeleri sayılmakta; bunlara eşlik eden çeşitli majik işlemlerden söz edilmektedir²¹. Bu tür ritüeller, cinsel gücün yalnızca fizyolojik bir sorun değil, aynı zamanda tanrılarla ve kozmik düzenle ilişkili bir olgu olarak algılandığını göstermektedir.

Hitit tıp dünyasında psikolojik rahatsızlıklar, çoğu zaman tıbbi müdahalelerden ziyade büyü ritüelleri aracılığıyla tedavi edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda Kizzuwatna kökenli Ammihatna Ritüeli, ruhsal sıkıntıların giderilmesine yönelik uygulamalara dair önemli bilgiler sunmaktadır²². Ritüelde, hastanın “kirlilikten” arındırılması amacıyla hazırlanacak bir ilacın yanı sıra, ilacın etkili olabilmesi için gerçekleştirilmesi gereken kutsallaştırma işlemleri ayrıntılı biçimde tarif edilmektedir. Bu işlemler arasında nehirden doldurulan iki su kabına yedi çakıl taşı ve bir parça ılgın ağacının atılması, su kaplarının çatıya çıkarılarak kazzarnull kumaşına sarılması, ayaklık üzerine yerleştirilmesi ve gece boyunca yıldızların altında bekletilmesi yer almaktadır²³. Ritüelin son aşamasında rahibin, suyla ilgili Hurrice büyülü sözler söylemesi, tedavinin dinsel ve kozmik boyutunu tamamlamaktadır.

²¹ Uzel, 2008, 47-48; Ünal, 1980, 491.

²² Murat, 2012, 130.

²³ Murat, 2012, 130.

Psikolojik rahatsızlıklara yönelik bir diğer uygulama, AZU rahibinin ritüeli olarak bilinen metinlerde karşımıza çıkmaktadır. Bu ritüelde hasta kişinin ruhsal sıkıntılardan arındırılması amacıyla, su bardağının içine yağ damlatılmakta ve bu işlem Hepat'ın katkısa'sı için kutsanmaktadır²⁴. Ardından sedir ağacı suyun dibine yerleştirilmekte, su yukarı kaldırılarak tanrı adına karşıya dökülmektedir. Bu uygulama, sedir ağacı ve yağ gibi maddeler aracılığıyla suyun kutsallığının artırılmasını ve hastanın kötü ruhlardan arındırılmasını hedeflemektedir.

Hitit tıp metinlerinde yer alan ve mahiyeti tam olarak açıklanamayan “inan” hastalığı, büyüsel tedavi yöntemleriyle ele alınmıştır. Bu hastalığın tedavisinde uygulanan Zuvi Ritüeli'nde yavru bir köpeğin hasta kişinin vücudunu yalaması suretiyle iyileştirme amaçlanmaktadır²⁵. Buna benzer bir başka uygulamada ise köpek dışkısı ile çeşitli otlar karıştırılarak macun hâline getirilmiş ve bu karışım hastanın yarasına sürülmüştür. Bu tür uygulamalar, analogi ve aktarma büyüünün Hitit tıbbında ne denli yaygın olduğunu göstermektedir.

Kadın hastalıkları bağlamında dikkat çeken ritüellerden biri Tunnavi Ritüeli'dir²⁶. Bu ritüel, kazara ya da kara büyü yoluyla kirlenmiş olduğu düşünülen bir kişinin doğurganlık yetisinin elinden alınması ve canlı çocuk dünyaya getirememesi durumunu konu edinmektedir. Ritüelde, söz konusu kirliliğin büyüsel yollarla ortadan kaldırılması ve kadının yeniden arındırılması amaçlanmaktadır. Böylece doğurganlık, biyolojik bir süreçten ziyade büyüsel ve ritüel saflıkla ilişkilendirilen bir olgu olarak ele alınmaktadır.

Salgın hastalıklar, Eskiçağ toplumlarında olduğu gibi Hitit dünyasında da doğaüstü güçlerin insanlara gönderdiği bir

²⁴ Murat, 2012, 133-134.

²⁵ Ünal, 1980, 486-487; Erginöz, 1999, 161.

²⁶ Erginöz, 1999, 97.

felaket olarak algılanmıştır. Salgınlar nedeniyle kırsal alanlardaki nüfusun bağ, bahçe ve tarlalarını terk ederek kentlere sığınması, hastalıkların hızla yayılmasına yol açmış; üretim dengesi bozulmuş ve devletlerin siyasi varlığı ciddi biçimde tehdit altına girmiştir²⁷. Hitit Dönemi Anadolu'sunda henkan (Uş-kan ya da Uş-an) olarak adlandırılan salgın hastalıkların en bilineni, I. Şuppiluliuma Dönemi'nde başlayıp II. Murşili'nin ünlü veba dualarına konu olan salgındır²⁸. Bu salgın sırasında II. Arnuvanda ile Karkamış Kralı Şarri Kuşuḫ'un hayatını kaybettiği bilinmektedir. Salgınların durdurulması ya da etkilerinin hafifletilmesi amacıyla Hititli hekimler ve rahipler tarafından Ašhella Ritüeli uygulanmış, bu ritüel kapsamında dualar edilerek günah çıkarma yoluna gidilmiştir²⁹.

Hitit İmparatorluk Çağı'nda, özellikle Muwattali ve III. Hattuşili dönemlerinde, Mısır ve Babil'den çeşitli uzman doktorların Hattuşa'ya getirildiği bilinmektedir³⁰. Bununla birlikte bir mahkeme tutanağında, Hutipi ve Akiya adlı iki yerli Hititli doktorun varlığı da belgelenmiştir³¹. Hititli hekimlerin insan vücuduna dair bilgilerini yansıtan KUB XII 62 (Ay. 7 vd.) numaralı tablette, bedensel eksikliklere ilişkin şu ifadeler yer almaktadır: “Bu çayırın altında bir GÍŠši-ši-ja-am-ma ağacı duruyor. Altında bir kör ve sağır oturuyor: kör göremez, sağır duyamaz, topal yürüyemez.”³² Bu anlatım, bedensel kusurların metaforik ve sembolik bir dille ifade edildiğini göstermektedir.

Sonuç olarak Hititler, doğada bulunan bitki ve ağaçlardan yararlanarak ürettikleri ilaçlar ile büyüsel ritüelleri bir arada kullanarak çeşitli hastalıklarla mücadele etmeye çalışmışlardır.

²⁷ Dinçol, 1985, 9.

²⁸ Dinçol, 1985, 10.

²⁹ Uzel 2008, 46.

³⁰ Ünal, 1980, 480.

³¹ Ünal, 1980, 480.

³² Erginöz, 1999, 128.

Hitit Dönemi'nde şekillenen bu bitkisel ve geleneksel tedavi yöntemleri, Hititlerden çok uzun yıllar sonra dahi Anadolu'da yaşamaya devam etmiş ve halk hekimliği uygulamalarının temelini oluşturmuştur³³.

3. SONUÇ

Hitit tıp anlayışı, Eskiçağ Anadolu'sunda hastalık, beden ve doğaüstü güçler arasındaki ilişkinin nasıl kavrandığını ortaya koyan çok katmanlı bir bilgi alanı sunmaktadır. Bu çalışma kapsamında ele alınan tıbbi ve büyüsel metinler, Hititlerin hastalıkları yalnızca fizyolojik bir bozukluk olarak değil, tanrısal düzenin bozulması, ritüel kirlilik ya da kötü niyetli doğaüstü varlıkların etkisiyle ortaya çıkan karmaşık olgular olarak değerlendirdiklerini göstermektedir. Dolayısıyla Hitit tıbbı, modern anlamda bir “bilimsel tıp”tan ziyade, büyü, din, gözlem ve deneyime dayalı uygulamaların iç içe geçtiği bütüncül bir sistem olarak şekillenmiştir.

Hitit tıbbının gelişiminde Mısır ve Mezopotamya uygarlıklarının belirleyici bir etkisi olduğu açıktır. Hattuşa'da ele geçirilen tıp tabletlerinin büyük ölçüde Akadça kaleme alınmış olması ve Hititçe metinlerin çoğunlukla Akadçadan çevrilmesi, Mezopotamya tıp geleneğinin Hitit dünyasında bir referans çerçevesi oluşturduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Hititler, bu bilgiyi pasif biçimde aktarmamış; Anadolu'nun yerel flora ve kültürel birikimiyle harmanlayarak özgün bir tıbbi pratik geliştirmişlerdir. Özellikle Hurri ve Luvi kökenli ritüellerin tıp metinlerine yansması, Hitit tıbbının çok kültürlü yapısını açıkça ortaya koymaktadır.

Hititli hekimlerin aynı zamanda kâtip olmaları, tıbbın yazı kültürüyle ve bürokratik yapı ile doğrudan ilişkili olduğunu

³³ Erginöz, 1999, 178.

göstermektedir. Hastalıkların belirtileri, tedavi yöntemleri ve ritüel uygulamaların ayrıntılı biçimde kayda geçirilmesi, tıbbi bilginin kuşaktan kuşağa aktarılmasını sağlamıştır. Tabletlerde yer alan prognostik ifadeler (“eğer bir kişide şu belirtiler varsa...”) ve reçete bölümleri, Hitit tıbbının belirli ölçüde sistematik bir yapıya sahip olduğunu da göstermektedir. Bu durum, büyüsel unsurların varlığına rağmen, gözlem ve deneyime dayalı bir yaklaşımın tamamen dışlanmadığını ortaya koymaktadır.

Hitit tıp metinlerinde büyüün, baş ağrısı, öksürük, iç hastalıklar, psikolojik rahatsızlıklar, cinsel iktidarsızlık ve salgın hastalıklar gibi çok geniş bir hastalık yelpazesinde kullanıldığı görülmektedir. Analoji (benzeşme) büyü, hastalığın sembolik olarak bir hayvana ya da nesneye aktarılması yoluyla tedavi edilmesini amaçlayan önemli bir yöntemdir. Keçi, köpek, boğa, fare ve eşek gibi hayvanların ritüellerde kullanılması, hem sembolik anlamlar hem de gündelik yaşam pratikleriyle doğrudan ilişkilidir. Bu uygulamalar, Hititlerin hastalığı somutlaştırarak kontrol altına alma çabasının bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Bitkisel tedavi yöntemleri ise Hitit tıbbının bir diğer temel bileşenini oluşturmaktadır. Anadolu’nun zengin florasından yararlanan Hititli hekimler, haşhaş, meyan kökü, sarımsak, sedir, söğüt, susam, ılgın ve çeşitli otları hem tıbbi hem de ritüel amaçlarla kullanmışlardır. Bitkilerin çoğu zaman büyüsel sözler, ayinler ve kehanet uygulamaları eşliğinde kullanılması, fiziksel tedavi ile kutsallaştırma sürecinin birbirinden ayrılmaz olduğunu göstermektedir. Bu durum, Hitit tıbbında farmakolojik bilginin ritüel bağlamdan bağımsız düşünülmediğini ortaya koymaktadır.

Kraliyet ailesinin sağlık sorunları, Hitit tıbbının hem siyasi hem de dinsel boyutunu açıkça yansıtmaktadır. III. Hattuşili’nin göz hastalığı ve bu hastalığın tedavisi için Mısır’dan

uzman doktorların Hattuša'ya getirilmesi, tıbbın diplomatik ilişkilerle de bağlantılı olduğunu göstermektedir. Kraliçe Puduhepa'nın rüya, fal ve şifalı otlarla ilişkilendirilmesi ise, onun yalnızca siyasi değil, aynı zamanda dinsel ve ritüel bir otorite olarak da önemli bir rol üstlendiğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda tıp, saray çevresinde şekillenen bir güç ve meşruiyet alanı hâline gelmiştir.

Salgın hastalıklar karşısında uygulanan ritüeller ve dualar, Hitit toplumunda hastalığın yalnızca bireysel değil, toplumsal ve siyasi sonuçlar doğuran bir olgu olarak algılandığını göstermektedir. I. Şuppiliuma döneminde başlayan ve II. Murşili'nin veba dualarına konu olan büyük salgın, Hitit tıp ve din anlayışının kesiştiği en çarpıcı örneklerden biridir. Ašhella Ritüeli gibi uygulamalar, günah çıkarma ve tanrısal öfkeyi yatıştırma yoluyla toplumsal düzenin yeniden tesis edilmesini amaçlamıştır.

Sonuç olarak Hitit tıbbı, büyü, din, yazı, gözlem ve deneyimin iç içe geçtiği özgün bir sağlık anlayışını temsil etmektedir. Hititlerin geliştirdiği bitkisel ve ritüel temelli tedavi yöntemleri, yalnızca kendi dönemleriyle sınırlı kalmamış; Anadolu'da yüzyıllar boyunca sürecek halk hekimliği geleneğinin de temelini oluşturmuştur. Bu yönüyle Hitit tıbbı, Eskiçağ Anadolu'sunda bilgi sürekliliğini ve kültürel aktarımı anlamak açısından son derece önemli bir araştırma alanı sunmaktadır.

KAYNAKÇA

- Bakır, A. (2017). Eskiçağda tababet kültürü ve çalışmaları. *Cappadocia Journal of History and Social Sciences*, 8, 21–45.
- Dinçol, A. M. (1985). Aşhella ritüali (CTH 394) ve Hititlerde salgın hastalıklara karşı yapılan majik işlemlere toplu bir bakış. *Belleten*, 49(193), 1–40.
- Erginöz, G. Ş. (1999). *Hititlerde anatomi ve tıp*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Ertuğ, F. (1999). Plant, animal and human relationships in the folk medicine of Turkey. In *Herbs, humans and animals: Proceedings of the international seminar* (pp. 45–63). Coreglia, Italy.
- Gavaz, Ö. (2014). Hititlerin bin tanrılı yolculuğu: Hac. *Aktüel Arkeoloji Dergisi*, (41), 50–63.
- Kılıç, Y., & Başol, S. (2015). Hitit büyü metinlerinde geçen bazı otsu bitkiler, ağaç türleri ve ahşap nesneler. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 2(6), 28–58.
- Koç, İ. (2006). *Hititler*. Ankara: Ortadoğu Teknik Üniversitesi Yayınları.
- Murat, L. (2003). Ammihatna ritüelinde hastalıklar ve tedavi yöntemi. *Archivum Anatolicum (Anadolu Arşivleri)*, 6(2), 89–109.
- Murat, L. (2012). Hititlerde su kültü. *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 31(51), 125–157.
- Murat, L., & Katırcıoğlu, F. (2006). Hititler döneminde Anadolu’da tıp. In *IX. Türk Tıp Tarihi Kongresi bildirileri* (24–27 Mayıs 2006) (pp. 71–82). Ankara.

- Murat, L., & Katırcıoğlu, F. (2008). Hititlerde tıp. *Bilim ve Ütopya*, (170), 53–59.
- Reyhan, E., & Bozkurt, T. B. (2016). Başkent Hattuş'nın şifacı kadınları: Büyücüler. In *Geçmişten günümüze şehir ve kadın* (Cilt I, ss. 105–113). Ankara.
- Uzel, İ. (2008). *Anadolu tıp tarihine giriş*. İstanbul: Türk Eskiçağ Bilimleri Enstitüsü Yayınları.
- Ünal, A. (1980). Hitit tıbbının ana hatları. *Belleten*, 44(175), 475–495.
- Ünal, A. (1996). *The Hittite ritual of Ḫantitaššu from the city of Ḫurma against troublesome years*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ünal, A. (2016a). *Hititlerde ve Eski Anadolu toplumlarında din, devlet, halk ve eğlence: Müzik, dans, spor, akrobasi, sirk ve gladyatör oyunları*. Ankara.
- Ünal, A. (2016b). *Hititçe–Türkçe, Türkçe–Hititçe büyük sözlük: Hattiçe, Hurrice, hiyeroglif Luwicesi, çivi yazısı Luwicesi ve Palaca sözlük listeleriyle birlikte*. Ankara: Bilgin Kitabevi.

HİTİT METİNLERİNDE YER ALAN BAZI BİTKİ BAYRAMLARI

Abdullah AKGÜL¹

1. GİRİŞ

Başkent Hattuša'da yürütülen kazılar sonucunda ele geçirilen çivi yazılı tabletlerin yaklaşık beşte birinin bayram törenleriyle ilişkili olması, bu tür ritüellerin Hitit dini ve toplumsal yaşamındaki merkezi konumunu açıkça ortaya koymaktadır. Söz konusu tabletlerde, Sümerce EZEN / EZEN⁴ logogramı ile yazılan ve Hititçe karşılığı şiyamana- olan terim, Akadca metinlerde išinnu(m) / eššinu(m) biçiminde karşımıza çıkmaktadır². Bu sözcük, temel anlamıyla “bayram, tören ve merasim”i ifade etmekle birlikte, aynı zamanda “davet” ve “ziyafet” anlamlarını da bünyesinde barındırmaktadır³. Dolayısıyla Hitit bayramları, yalnızca dini ritüellerden ibaret olmayıp, sosyal dayanışmanın ve siyasal temsilin de sahnelendiği çok yönlü organizasyonlar olarak değerlendirilmelidir.

Çivi yazılı tabletlerde Hitit kralının başrahip (šankunni-) sıfatıyla bizzat yönettiği toplam 165 bayram töreninin kaydedilmiş olması, kralın dini alandaki en üst otorite konumunu teyit etmektedir⁴. Bu törenlere kral ve kraliçenin yanı sıra prensler ve prensesler, üst düzey saray görevlileri, başkentteki ve taşradaki soylular, tapınak görevlileri, akrabutlar (ritüel görevlileri),

¹ Doktorant, Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi, ORCID: 0000-0001-8333-7001.

² Reyhan, 2016, 93; Gavaz, 2012, 32.

³ Gavaz, 2012, 32; Reyhan, 2016, 93.

⁴ Ünal, 2016a, 90; Reyhan, 2016, 94; Ünar & ünar, 2021b, 4097-4098; Gavaz, 2012, 39-vd.

müzisyenler ve çeşitli hizmet gruplarının katıldığı anlaşılmaktadır. Bu geniş katılım, bayram törenlerinin yalnızca tanrılara yönelik bir ibadet pratiği olmadığını; aynı zamanda devlet düzeninin, hiyerarşik yapının ve toplumsal birlikteliğin ritüel yoluyla yeniden üretildiği kamusal etkinlikler olduğunu göstermektedir.

Bayram törenlerinin yalnızca yazılı belgelerle değil, arkeolojik ve sanatsal verilerle de desteklenmesi, Hitit ritüel dünyasının görsel boyutunu anlamak açısından büyük önem taşımaktadır. Tabletlerde adı geçen AN.TAḪ.ŠUMŠAR ve Purulliya- bayramlarına ilişkin tasvirler, Eski Hitit Dönemi'ne tarihlendirilen İnandık, Bitik, Eski yapar ve Hüseyindede vazoları üzerindeki kabartmalı sahnelerde açık biçimde gözlemlenebilmektedir⁵. Bu sahnelerde sunu alayları, müzik eşliğinde gerçekleştirilen ritüeller, ziyafet sahneleri ve tanrılarla insanlar arasındaki sembolik etkileşimler betimlenmiştir. Ayrıca Alacahöyük'te Sfenksli Kapı'nın hemen yanında yer alan kaya kabartmaları da, Hitit bayram törenlerinin kamusal mekânda nasıl temsil edildiğine dair önemli veriler sunmaktadır.

Bu yazılı ve görsel kaynaklar birlikte değerlendirildiğinde, Hitit bayramlarının dini, siyasi ve toplumsal işlevleri olan bütüncül ritüeller olduğu anlaşılmaktadır. Bayramlar aracılığıyla tanrılarla iletişim kurulmakta, kraliyet otoritesi kutsal bir çerçeve içinde yeniden meşrulaştırılmakta ve Hitit toplumunun farklı kesimleri ortak bir ritüel deneyim etrafında bir araya getirilmektedir. Bu yönüyle Hitit bayram törenleri, devlet ideolojisinin ve kolektif kimliğin somutlaştığı temel kültürel pratiklerden biri olarak değerlendirilmelidir.

⁵ Reyhan, 2016, 97-98; Gavaz, 2012, 37-39; Ünal, 2016a, 106.

2. AN.TAḪ.ŠUM Festivali (Çiğdem Bayramı) ve Hitit Dini–Kültürel Yaşamındaki Yeri

Anadolu florasının zenginliğine ilişkin ilk yazılı veriler, sistematik biçimde Hitit Devleti Dönemi'nden itibaren belgelenmeye başlamaktadır⁶. Hitit çivi yazılı belgelerinde, devlet yönetimine ilişkin diplomatik ve idari yazışmaların yanı sıra, tanrılar adına düzenlenen bayram törenlerine ve bu törenlerde kullanılan bitkilere sıkça yer verilmesi, doğa ile din arasındaki ilişkinin Hitit düşünce dünyasında ne denli merkezi bir konuma sahip olduğunu göstermektedir. Özellikle bayram metinlerinde geçen çok sayıdaki bitki adı, Hititlerin çevresel gözleme dayalı güçlü bir botanik bilgi birikimine sahip olduklarını ortaya koymaktadır.

Bu bağlamda Hitit dini takviminin en önemli törenlerinden biri, Sümerce AN.TAḪ.ŠUMŠAR olarak kaydedilen ve modern literatürde genellikle “Çiğdem Bayramı” ya da “İlkbahar Bayramı” olarak adlandırılan festivaldir⁷. Metinlerdeki -ŠAR determinatifi nedeniyle söz konusu bitkinin soğanlı bir bitki olduğu genel kabul görmektedir. AN.TAḪ.ŠUMŠAR bitkisiyle ilgili olarak farklı yorumlar ileri sürülmüş olmakla birlikte, ortak kanaat bu bitkinin ilkbaharla özdeşleşen, yenilebilir ve ritüel değeri bulunan bir tür olduğudur⁸.

AN.TAḪ.ŠUMŠAR bitkisinin figüratif temsillerinde dağ ve parmak biçimli unsurların yer alması, bitkinin doğal çevreyle ve özellikle dağlık alanlarla ilişkilendirildiğini düşündürmektedir. Bitkinin kendisi, meyvesi ya da ondan hazırlanan yiyeceklerin tüketildiği; ayrıca ilkbahar bayramı kapsamında tanrılara sunulduğu anlaşılmaktadır. Hititler

⁶ Ertuğ, 2000, 132.

⁷ Ar, 1943, 57; Gavaz, 2012, 91; Erkut, 1998, 189; Ertuğ, 2000, 132; Ünal, 2016a, 125.

⁸ Ertuğ, 2000, 132; Ünal, 2016a, 125.

tarafından 35 ila 38 gün süren bu uzun soluklu bayram, başta başkent Hattuša olmak üzere pek çok kutsal merkezde eş zamanlı ya da ardışık biçimde kutlanmıştır⁹. Bu durum, AN.TAḪ.ŠUMŠAR bayramının yalnızca yerel değil, tüm Hitit coğrafyasını kapsayan devlet düzeyinde bir tören olduğunu göstermektedir.

Bayramın dokuzuncu gününde kralın Arinna kentinde, kraliçenin ise Hattuša'da ellerinde birer çiğdem bitkisi tutarak töreni başlatmaları, kraliyet çiftinin kozmik düzenin yenilenmesinde üstlendiği sembolik rolü açıkça yansıtmaktadır¹⁰. On ikinci günde kralın Ziparwa Tapınağı'na giderek Fırtına Tanrısı'na sunulmak üzere içi tahılla dolu bir vazoyu tapınaktan çıkarması, bitkisel bereket ile tanrısal lütuf arasındaki doğrudan ilişkiyi vurgulamaktadır¹¹. On dokuzuncu günde ise kralın şimşir ağaçlarının yanına yarış atlarıyla gitmesi ve burada çeşitli ritüeller icra etmesi, bayramın yalnızca tapınak merkezli değil, açık alanlarda gerçekleştirilen törenleri de kapsadığını göstermektedir¹².

İlkbahar bayramının belirli günlerinde (12., 17., 20. ve 21. günler) kutlanan ḫadauri- bayramı, AN.TAḪ.ŠUMŠAR festivali içerisine dâhil edilmiş ikincil bir ritüel olarak karşımıza çıkmaktadır¹³. Bu bayramda geyiğin merkezi bir rol üstlenmesi ve 32. ile 34. günlerde dağda geyiğe içki sunulması, dağ kültü, vahşi doğa ve av hayvanlarının Hitit dini sembolizmindeki önemini ortaya koymaktadır. Alacahöyük Sfenksli Kapı ortostatlarında yer alan kabartmaların da AN.TAḪ.ŠUMŠAR

⁹ Taracha, 2009; 72; Gonnet, 1975, 163; McMahon, 1991, 20-21; Ökse, 2015, 82; Carter, 1988, 185-vd.; Güterbock, 1961, 175-vd.; Ünal, 2003, 92; Ünal, 2016a, 100; Gavaz, 2012, 83; Burde, 1974, 51; Arıkan, 1998, 280; Akdoğan, 2007, 163; Ünal 2015, 100-101; Reyhan, 2016, 96.

¹⁰ Güterbock, 1960, 85; Ünar & ünar, 2021a, 143-144; Ünal, 2016a, 126-127.

¹¹ Güterbock, 1960, 86.

¹² Güterbock, 1960, 86.

¹³ Balcıoğlu, 1990, 1-2, 8; Ünal, 2016a, 136.

bayramı ya da bu bayramla ilişkili bitkisel sembolizmle bağlantılı olduğu düşünülmektedir¹⁴.

Boğazköy Büyükkale’de yer alan K yapısının arşivinde bulunan ve KUB XXX 39 numarasıyla kaydedilen tablet, EZEN.MEŠ SAG.UŠ olarak adlandırılan düzenli festivaller kapsamında AN.TAḪ.ŠUMŠAR bayramının ana hatlarını ayrıntılı biçimde ortaya koymaktadır¹⁵. Bu metin, ilkbahar bayramına açık biçimde “AN.TAḪ.ŠUMŠAR Çiğdem Bitkisi” adının verildiğini göstermekte ve bayramın yaklaşık 35 gün sürdüğünü belgelemektedir¹⁶. Bayramın, kış mevsiminin sona ermesi ve ilkbaharın gelişiyile birlikte kral ve kraliçenin Tahirpa’ya gelişiyile başladığı anlaşılmaktadır¹⁷.

AN.TAḪ.ŠUMŠAR bitkisinin botanik kimliği konusunda modern araştırmacılar arasında görüş birliği bulunmamakla birlikte, Hoffner bitkinin zambak, çiğdem ya da safran türlerinden biri olabileceğini ileri sürmüştür. Erkut ise Liliaceae familyasına mensup Allium ya da Lilium türleriyle, özellikle geyik körmeniyle ilişkili olabileceğini belirtmiştir¹⁸. Etnobotanik çalışmalar, Anadolu’nun hemen her bölgesinde yetişen, erken ilkbaharda toplanarak tüketilen ve günümüzde dahi yemek, pilav ve tatlılarda kullanılan çiğdem türlerinin bu tanımla büyük ölçüde örtüştüğünü ortaya koymaktadır¹⁹.

AN.TAḪ.ŠUM bitkisine yönelik özel ritüellerin hem ilkbahar hem de sonbahar festivalleri kapsamında gerçekleştirildiği görülmektedir. İlkbahar bayramı genellikle şehir dışındaki açık alanlarda kutlanırken, başlangıç törenlerinin

¹⁴ Erkut, 1998, 192; Ertuğ, 2000, 132.

¹⁵ Güterbock, 1960, 80.

¹⁶ Güterbock, 1960, 87.

¹⁷ Güterbock, 1960, 85.

¹⁸ Erkut, 1998, 190.

¹⁹ Ertuğ, 2000, 132.

Babil kökenli Akitu geleneğiyle paralel biçimde Yazılıkaya kutsal alanında icra edilmiş olması kuvvetle muhtemeldir²⁰. Hititler, Babil Yeni Yıl Bayramı geleneğini benimsemiş; ancak bu geleneği yerel unsurlarla yeniden şekillendirmişlerdir²¹.

Yazılıkaya A Odası'nın işlevi üzerine yapılan değerlendirmelerde, buranın İlkbahar Bayramı'yla özdeşleşen Yeni Yıl kutlamalarının bir bölümüne ev sahipliği yaptığı görüşü yaygın biçimde kabul görmektedir²². Çivi yazılı metinlerde tüm tanrıların Fırtına Tanrısı'nın evinde bir araya geldiklerinin belirtilmesi, Yazılıkaya'nın bu kutsal "buluşma mekânı" olarak algılanmış olabileceğini düşündürmektedir. Babil geleneğinde tanrı heykellerinin Akitu Bayramı sırasında bir araya getirilmesi ile Hitit uygulamaları arasındaki benzerlik, kültürel etkileşimin açık bir göstergesidir²³.

AN.TAḪ.ŠUMŠAR bayramına ilişkin en ayrıntılı anlatımlar, Boğazköy'de ele geçirilen çok sayıdaki tablette yer almaktadır. Bu metinlerden anlaşıldığı üzere bayram kutlamaları özellikle Arinna ve Hattuša kentlerinde yoğunlaşmıştır²⁴. Arinna, Güneş Tanrıçası'nın kenti olarak bayramın ideolojik ve dini merkezlerinden biri konumundadır. Zippalanda ve Šarišša gibi diğer kutsal merkezler de bayramın farklı evrelerinde aktif rol oynamıştır. Kuşaklı-Šarišša'da ele geçirilen tabletler, kralın ilkbahar bayramı vesilesiyle bu kente gelişini ve burada gerçekleştirilen ritüelleri ayrıntılı biçimde belgelemektedir²⁵.

AN.TAḪ.ŠUM bayramının altıncı günü, Hitit dini takviminde özel bir öneme sahip olan Zippalanda kentinde, kral

²⁰ Bittel, 1970, 108.

²¹ Bittel, 1970, 108; Ünar, 2023, 673-674.

²² Emre, 2002, 489; Schwemer, 2013, 435; Reyhan, 2016, 101.

²³ Seeher, 2011a, 155.

²⁴ Martino, 2002, 447; Erkut, 1998, 191.

²⁵ Erkut, 1998, 192.

ve kraliçenin şehre gelişiyle birlikte kutlanmaktaydı. Bu gün, bayramın farklı kutsal merkezlere yayılmasını ve kraliyet otoritesinin tanrısal düzenle birlikte mekânsal olarak yeniden tesis edilmesini simgelemektedir. Zippalanda'da gerçekleştirilen törenlerde *Harsiyalli* olarak adlandırılan büyük tahıl küpünün, kentin baş tanrısı konumundaki Fırtına Tanrısı'nın sağına yerleştirilmesi, tahıl bereketi ile tanrısal koruma arasındaki doğrudan ilişkiyi vurgulayan sembolik bir uygulama olarak değerlendirilebilir²⁶.

Hitit kralı ve kraliçesi tarafından Zippalanda'da icra edilen ritüeller, bayramın hem arınma hem de kutsama boyutlarını açık biçimde ortaya koymaktadır. Törenler, el yıkama ritüeliyle başlamış; ardından masa etrafında belirli bir düzen alınması, birlikte yemek yenmesi ve kralın peçete fırlatması gibi sembolik jestlerle devam etmiştir²⁷. Bu aşamayı izleyen ikinci el yıkama, ritüel saflığın yeniden tesis edilmesini amaçlamaktadır. Daha sonra şehrin baş tanrısına kurban sunulmuş, kral ve kraliçe kurban içkilerini içmiş ve çalgıcılar alayı eşliğinde törenler sürdürülmüştür. Bayramın ilerleyen safhasında kral ve kraliçenin diğer tanrılar için de kurbanlar sunmaları, Hitit panteonunun bütüncül yapısına uygun olarak çok tanrılı bir ibadet anlayışının ritüel düzeyde yansıtıldığını göstermektedir.

AN.TAḪ.ŠUM bayramının farklı kutsal merkezlerde icra edilen evrelerine ilişkin önemli arkeolojik ve filolojik verilerden biri, Kuşaklı-Šarišša yerleşmesinde A yapısında yürütülen kazılar sırasında elde edilmiştir²⁸. Yapının güney köşe odasında ve çevresinde ele geçirilen ve M.Ö. 13. yüzyıla tarihlendirilen toplam 48 adet çivi yazılı tablet, Šarišša'nın Hitit dini

²⁶ Gonnet, 1975, 163-164.

²⁷ Gonnet, 1975, 163-164.

²⁸ Müller-Karpe, 2000, 10.

coğrafyasındaki rolünü açıkça ortaya koymaktadır²⁹. Bu tabletlerin içeriklerine göre yapılan tasnifte 18 fal metni, 3 bayram metni ve 12 kült envanter metni tespit edilmiştir³⁰. Özellikle parçalı hâlde ele geçirilen üç bayram tabletinde, Šarišša’da icra edilen kült törenlerine ilişkin ayrıntılı betimlemelerin yer aldığı anlaşılmaktadır.

Söz konusu metinlerden birinde yer alan “Kral ilkbahara bayram yapmak için Šarišša’ya gittiği zaman, kral şehre yaklaştığında şehre yukarıya gitmez; bilakis kral yukarı yola gider, Fırtına Tanrısı’nın *huwaši* taşına...” şeklindeki ifade, kralın kente giriş güzergâhının bile ritüel bir anlam taşıdığını göstermektedir. Tabletlerde Šarišša adının sekiz kez geçmesi ve kralın bu kente gelişinin özellikle vurgulanması, Šarišša’nın AN.TAḪ.ŠUM bayramı kapsamında önemli bir kutsal merkez olarak kabul edildiğini ortaya koymaktadır. Bu veriler doğrultusunda Šarišša’nın lokalizasyonunun Kuşaklı ile eşleştirilmesi, hem yazılı belgeler hem de arkeolojik bulgular açısından güçlü biçimde desteklenmektedir.

AN.TAḪ.ŠUM bayramının tarımsal ve ekonomik boyutu, Hitit krallarının dualarında da açık biçimde yansıtılmaktadır. II. Murşili’nin bir duasında tanrılarından talep ettiği huzur, sağlık ve uzun yaşam gibi soyut kavramların yanı sıra, Hitit ekonomisinin temel unsurlarını oluşturan şarap, yağlı bitkiler (*GIŠsešanna-*), sığır, koyun, domuz ve kır hayvanlarını da özellikle zikretmesi dikkat çekicidir³¹. Bu durum, bayram ritüellerinin yalnızca dini değil, aynı zamanda tarımsal üretimin ve ekonomik sürekliliğin güvence altına alınmasını amaçlayan bir çerçeveye sahip olduğunu göstermektedir.

²⁹ Müller-Karpe, 2000, 10.

³⁰ Müller-Karpe, 1999, 448.

³¹ Ünal, 2013, 60.

KUB I 13 + iii 10–15 numaralı metnin son satırlarında yer alan “bir yanlarına yem, diğer yanlarına ise yıkanmış tahıl dökülmüştür; bu karışımı sürekli olarak yerler” ifadesi, hayvan beslenmesine ilişkin ritüel uygulamaların da bayram bağlamında değerlendirildiğini ortaya koymaktadır³². Bu tür betimlemeler, AN.TAḪ.ŠUM bayramının insan, hayvan ve bitkisel üretim arasındaki döngüsel ilişkiyi kutsal bir çerçeve içinde yeniden düzenlediğini göstermesi bakımından son derece önemlidir.

Zippalanda ve Šarišša’da icra edilen bayram ritüelleri, AN.TAḪ.ŠUM festivalinin mekânsal çeşitliliğini, tarımsal bereketle olan güçlü bağını ve kraliyet otoritesinin kutsal ritüeller aracılığıyla nasıl görünür kılındığını açık biçimde ortaya koymaktadır. Bu veriler, AN.TAḪ.ŠUM bayramını Hitit dini, ekonomik ve ideolojik yapısının merkezinde yer alan çok boyutlu bir ritüel bütünlüğü olarak değerlendirmeyi mümkün kılmaktadır. AN.TAḪ.ŠUMŠAR bayramı, Hitit dini takviminin en uzun ve en ayrıntılı törenlerinden biri olarak, doğanın döngüsünü, tarımsal bereketi, tanrısal düzeni ve kraliyet otoritesini tek bir ritüel çerçevede birleştiren çok katmanlı bir festival niteliği taşımaktadır. Bitki kültürü, mevsimsel dönüşüm ve devlet ideolojisi bu bayram aracılığıyla sembolik ve ritüel düzlemde yeniden üretilmiştir³³.

3. PURULLİYAŞ BAYRAMI

Purulliyaş Bayramı, Hatti kökenli olup dokuz yılda bir kez, ilkbahar mevsiminde kutlanan ve yaklaşık 32 gün süren uzun soluklu bir bayramdır³⁴. Hitit ülkesine bolluk ve bereket getirmesi amacıyla icra edilen bu bayramda, Fırtına Tanrısı Telipinu ile

³² Ünal, 2013, 61-62.

³³ Erkut, 1998, 192-193.

³⁴ Ökse, 2015, 83; Alparslan, 2009a, 122; Gavaz, 2012, 73-74.

Tanrıça İnar merkezi bir konuma sahiptir³⁵. Bayram ritüellerinin ana temasını, Fırtına Tanrısı Telipinu ile yılan İlluyanka arasında geçen mitolojik mücadele oluşturmaktadır³⁶. Bu mit, kaos ile kozmik düzen arasındaki çatışmayı simgelemekte; Telipinu'nun zaferiyle birlikte doğanın yeniden canlanması ve tarımsal verimliliğin artması amaçlanmaktadır. Bayram kutlamalarında Fırtına Tanrısı'nın kutsal kenti Nerik'in öne çıkması, bu merkezin Hitit dini coğrafyasındaki ayrıcalıklı konumunu bir kez daha ortaya koymaktadır.

4. Kİ.LAM BAYRAMI

Kİ.LAM Bayramı, ilkbahar mevsiminde Fırtına Tanrısı adına düzenlenen ve üç gün süren bir bayram olarak belgelenmektedir. Bu bayram kapsamında başkent Hattuşa ve çevresindeki tapınaklar ile kutsal alanlar ziyaret edilmekte, tanrılara çeşitli kurban hayvanları sunulmakta ve özellikle yağmur yağdırmaya yönelik ritüeller gerçekleştirilmektedir³⁷. Tarımsal üretimin büyük ölçüde yağış rejimine bağlı olduğu Hitit ekonomisi göz önüne alındığında, Kİ.LAM bayramının doğrudan tarımsal bereket ve üretim sürekliliğiyle ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Hattuşa'daki su havuzları içerisinde ele geçirilen çok sayıdaki adak kaplarının bu bayramla bağlantılı olduğu düşünülmekte; bu buluntular, ritüellerin yalnızca yazılı metinlerde değil, maddi kültür unsurlarında da karşılık bulunduğunu göstermektedir³⁸.

Eski Hitit Dönemi'nden itibaren kutlandığı anlaşılan Kİ.LAM Bayramı, adını “kapı”, “kapı yapısı” ya da “pazar yeri” anlamına gelen kavramlardan almaktadır. Bayramın genellikle

³⁵ Gavaz, 2012, 73-74.

³⁶ Martino, 2002, 447; Ökse, 2015, 83; Gavaz, 2012, 80.

³⁷ Reyhan, 2016, 97; Martino, 2002, 447; Ünal, 2016a, 140; Ökse, 2015, 83.

³⁸ Ünal, 2016b, 151-152; Ökse, 2006, 19; Ökse, 2015, 83.

hasat döneminde ya da sonbaharda kutlandığı ve tanrılar adına gerçekleştirilen av ritüelleriyle ilişkilendirildiği anlaşılmaktadır. Bu ritüellerde aslan, leopar, domuz, geyik ve ceylan gibi farklı hayvanların avlanması, tanrılara güç ve hâkimiyet atfedilen sembolik bir eylem olarak değerlendirilmelidir³⁹. Av sahneleri, tanrılarla insanlar arasındaki güç ilişkisinin ritüel düzeyde yeniden kurulmasına hizmet etmektedir.

5. NUNTARRIYAŞHAŞ BAYRAMI

Nuntarriyaşhaş Bayramı, İmparatorluk Dönemi'nden itibaren kutlanan ve etimolojik olarak “acele etmek” fiilinden türediği için modern araştırmalarda sıklıkla “hız bayramı” olarak adlandırılan bir bayramdır⁴⁰. Bu bayram, Hitit kralının askerî seferden dönüşünü takiben, sonbahar mevsiminde başkent Hattuşa ve çevresindeki kentlerde, kral ve kraliçenin katılımıyla icra edilmiştir. Çivi yazılı metinlerden anlaşıldığı üzere Nuntarriyaşhaş bayramı, AN.TAḪ.ŠUM bayramına yakın bir zaman diliminde kutlanmakta ve yaklaşık 50 gün süren uzun bir ritüel sürecini kapsamaktadır⁴¹. Bu durum, bayramın yalnızca askerî başarının değil, kralın tanrılar nezdindeki meşruiyetinin ve devlet düzeninin yeniden teyit edilmesini amaçladığını göstermektedir.

6. EZEN HEWAŞ- BAYRAMI

Hitit bayram takviminde yer alan bir diğer önemli tören ise EZEN hewaş- olarak adlandırılan “yağmur bayramı”dır. Temel geçim kaynağı tarım ve hayvancılık olan, üretimin büyük

³⁹ Collins, 2015, 96; Reyhan, 2016, 97; Gavaz, 2012, 84-85; Martino, 2002, 447.

⁴⁰ Reyhan, 2016, 96; Arıkan, 2003, 12; Gavaz, 2012, 101-vd; Martino, 2002, 447; Baltacıoğlu, 2004, 15-16.

⁴¹ Ünal, 2016a, 158-vd.

ölçüde iklimsel koşullara bağlı bulunduğu bir toplum için yağmur temalı bir bayramın varlığı son derece doğal bir durumdur. Ancak EZEN hewaş- bayramına ilişkin günümüze ulaşan tablet sayısının sınırlı olması, bu bayramın ritüel içeriği ve uygulama biçimi hakkında ayrıntılı bilgi edinilmesini zorlaştırmaktadır⁴². Mevcut veriler, bayram kutlamalarında Fırtına Tanrısı'nın kutsal kenti Nerik'in önemli bir merkez olarak öne çıktığını göstermektedir. Bu bağlamda EZEN hewaş- bayramı, yağmurun tanrısal lütuf olarak algılandığı ve doğrudan tarımsal refah ile ilişkilendirildiği bir ritüel çerçeveyi yansıtmaktadır.

7. EZEN TETHEŠNAŠ BAYRAMI

Hitit dini takviminde ilkbahar mevsiminde kutlandığı anlaşılan ve büyük olasılıkla yağmur ritüelleriyle ilişkili olan bir törendir. Bayramın adı, “gök gürültüsü” anlam alanıyla bağlantılı olup, doğrudan Fırtına Tanrısı'nın meteorolojik tezahürleriyle ilişkilendirilmektedir⁴³. Bu bağlamda EZEN tethešnaš, yağmurun ve göksel olayların tanrısal iradenin bir yansıması olarak algılandığı Hitit kozmolojisi içerisinde anlam kazanmaktadır.

Ancak EZEN tethešnaš bayramına ilişkin günümüze ulaşan çivi yazılı tabletlerin sayısının oldukça sınırlı olması, bu törenin ritüel içeriği, süresi ve uygulama biçimleri hakkında ayrıntılı bilgi edinilmesini zorlaştırmaktadır⁴⁴. Mevcut veriler, bayramın özellikle ilkbahar mevsiminde, tarımsal üretim döngüsünün başlangıcında kutlandığını düşündürmekte; bu yönüyle yağmur, toprak ve bereket temalarıyla bağlantılı olabileceğine işaret etmektedir. Gök gürültüsü gibi doğa olaylarının ritüel bağlamda ele alınması, Hititlerin iklimsel

⁴² Ökse, 2006, 19; Gavaz, 2012, 109.

⁴³ Reyhan, 2016, 95; Gavaz, 2012, 112-113.

⁴⁴ Gavaz, 2012, 112-113; Reyhan, 2016, 95.

olguları yalnızca fiziksel süreçler olarak değil, tanrısal mesajlar ve müdahaleler olarak yorumladıklarını göstermektedir.

EZEN tethešnaš bayramı, ritüel ayrıntıları tam olarak bilinmemekle birlikte, Hitit dini pratiğinde Fırtına Tanrısı kültünün ne denli merkezi bir konumda bulunduğunu ortaya koyan örneklerden biri olarak değerlendirilmelidir. Bu bayram, yağmur bayramları (EZEN hewaš-) ve ilkbahar ritüelleriyle birlikte ele alındığında, Hititlerin doğa olaylarını düzenli bayramlar aracılığıyla kutsallaştırma ve tarımsal bereketi güvence altına alma çabasının bir parçası olarak yorumlanabilir. Dolayısıyla EZEN tethešnaš, sınırlı belgelenmiş olmasına rağmen, Hitit mevsimsel ritüel sistemi içinde önemli bir tamamlayıcı unsur niteliği taşımaktadır.

8. SONUÇ

Bu çalışma kapsamında ele alınan çivi yazılı belgeler, arkeolojik veriler ve ikonografik bulgular, Hitit bayramlarının yalnızca dinsel törenler değil; aynı zamanda toplumsal düzenin, siyasal otoritenin ve ekonomik sürekliliğin yeniden üretildiği çok katmanlı ritüel sistemler olduğunu açık biçimde ortaya koymaktadır. Başkent Hattuša'da ele geçirilen tabletlerin önemli bir bölümünün bayram törenlerine ayrılmış olması, bu ritüellerin Hitit devlet ideolojisi ve dini yaşamındaki merkezi konumunu göstermesi bakımından son derece anlamlıdır. Hititler için bayramlar, tanrılarla insanlar arasındaki ilişkinin düzenlendiği, doğa döngülerinin kutsallaştırıldığı ve kraliyet otoritesinin ilahi meşruiyetle pekiştirildiği temel araçlardan biri olmuştur.

Hitit bayram takvimi incelendiğinde, ritüellerin büyük ölçüde mevsimsel döngülerle, özellikle de tarımsal üretimin kritik evreleriyle ilişkili olduğu görülmektedir. AN.TAḪ.ŠUMŠAR (Çiğdem) Bayramı, Purulliyaš, KI.LAM, Nuntarriyašhaš, EZEN hewaš- ve EZEN tethešnaš gibi bayramlar, ilkbahar ve sonbahar

ekseninde yoğunlaşmakta; yağmur, bereket, hasat ve doğanın yenilenmesi temaları etrafında şekillenmektedir. Bu durum, Hitit dini düşüncesinde doğa olaylarının rastlantısal değil, tanrısal iradenin bir tezahürü olarak algılandığını ortaya koymaktadır.

Özellikle AN.TAḪ.ŠUMŠAR Bayramı, süresi, kapsadığı mekânsal çeşitlilik ve ritüel ayrıntılar bakımından Hitit dini takviminin en kapsamlı festivallerinden biri olarak öne çıkmaktadır. Yaklaşık 35–38 gün süren bu bayram, kış mevsiminin sona ermesi ve ilkbaharın gelişiyle birlikte doğanın yeniden canlanmasını sembolik düzlemde yansıtmaktadır. Arinna, Hattuša, Zippalanda ve Šarišša gibi kutsal merkezlerde eş zamanlı ya da ardışık olarak icra edilen törenler, bayramın yalnızca merkezi bir ritüel değil, tüm Hitit coğrafyasını kapsayan bir devlet töreni niteliği taşıdığını göstermektedir. Kral ve kraliçenin bu süreçte aktif rol üstlenmeleri, onların yalnızca siyasal liderler değil, aynı zamanda kozmik düzenin yeryüzündeki temsilcileri olarak konumlandırıldıklarını ortaya koymaktadır.

AN.TAḪ.ŠUMŠAR bitkisi etrafında şekillenen ritüeller, Hititlerin bitkisel dünya ile kurdukları ilişkinin dini boyutunu gözler önüne sermektedir. Bu bitkinin kimliği konusunda farklı görüşler bulunmakla birlikte, erken ilkbaharda ortaya çıkan, soğanlı ve yenilebilir bir bitkiyle ilişkilendirilmesi; tarımsal üretim, beslenme ve bereket kavramlarının bayram ritüelleriyle nasıl iç içe geçtiğini göstermektedir. Etnobotanik verilerle yazılı kaynaklar birlikte değerlendirildiğinde, Hitit bayramlarının yalnızca sembolik değil, aynı zamanda pratik yaşama doğrudan temas eden ritüeller olduğu anlaşılmaktadır.

Purulliyaş Bayramı, Hatti kökenli olması ve dokuz yılda bir kez kutlanmasıyla, Hititlerin kendilerinden önceki yerel kültürel mirası nasıl benimsediklerini ve yeniden yorumladıklarını göstermektedir. Telipinu ile İlluyanka

arasındaki mitolojik mücadelenin ritüel düzlemde yeniden sahnelenmesi, kaosun düzenle, kuraklığın bereketle ve ölümün yaşamla yer değiştirmesini sembolize etmektedir. Bu bayramda Nerik kentinin merkezi bir rol üstlenmesi, Fırtına Tanrısı kültünün Hitit dini coğrafyasındaki belirleyici konumunu bir kez daha teyit etmektedir.

KI.LAM Bayramı ve EZEN hewaš- gibi yağmur odaklı ritüeller, tarımsal üretimin iklim koşullarına bağımlı olduğu Hitit ekonomisinin dini pratiklerle nasıl güvence altına alınmaya çalışıldığını göstermektedir. Hattuša'daki su havuzlarında ele geçirilen adak kapları, bu tür ritüellerin maddi kültürdeki yansımalarını ortaya koymakta; yazılı metinlerle arkeolojik bulgular arasındaki güçlü bağı teyit etmektedir. Yağmurun tanrısal bir lütuf olarak algılanması, Fırtına Tanrısı'nın yalnızca göksel bir varlık değil, aynı zamanda ekonomik refahın da koruyucusu olarak görüldüğünü göstermektedir.

Nuntarriyašhaš Bayramı ise, Hitit bayramlarının yalnızca doğa döngüleriyle değil, siyasal ve askerî olaylarla da doğrudan ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır. Kralın seferden dönüşüyle bağlantılı olarak kutlanan bu bayram, askerî başarının tanrılar nezdinde onaylanmasını ve kralın meşruiyetinin yeniden tesis edilmesini amaçlayan ritüellerle şekillenmiştir. Yaklaşık 50 gün süren bu uzun ritüel süreci, bayramların Hitit toplumu için ne denli kapsayıcı ve zaman açısından yoğun uygulamalar olduğunu göstermektedir.

EZEN tethešnaš gibi sınırlı sayıda tabletle belgelenmiş bayramlar ise, Hitit dini pratiğinde gök gürültüsü, yağmur ve meteorolojik olayların özel ritüellerle ilişkilendirildiğini düşündürmektedir. Her ne kadar bu bayramın ayrıntıları tam olarak bilinmese de, varlığı dahi Fırtına Tanrısı kültünün ne denli merkezî bir konuma sahip olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Bu tür eksik belgelenmiş bayramlar, Hitit dini

takviminin günümüze ulaşamayan yönlerine dair önemli ipuçları sunmaktadır.

Genel olarak değerlendirildiğinde Hitit bayramları, doğa, tanrılar, kral ve toplum arasındaki ilişkinin ritüel düzlemde sürekli olarak yeniden kurulduğu dinamik bir sistemin parçasıdır. Bayramlar aracılığıyla tarımsal bereket güvence altına alınmakta, tanrısal öfke yatıştırılmakta ve devlet düzeni kutsal bir çerçevede meşrulaştırılmaktadır. Bu yönüyle Hitit bayramları, yalnızca dini törenler değil, aynı zamanda Hitit devlet ideolojisinin ve kolektif kimliğinin en somut tezahürlerinden biri olarak değerlendirilmelidir.

Sonuç olarak Hitit bayramları, Anadolu'nun doğal çevresi, tarımsal üretim biçimleri ve çok kültürlü yapısı içerisinde şekillenmiş; Hatti, Hurri ve Mezopotamya gelenekleriyle beslenerek özgün bir ritüel sistemi ortaya koymuştur. Bu bayramlar, Hititlerin doğayı kutsallaştırma, tanrılarla uyumu sürdürme ve siyasal otoriteyi ilahi düzlemde temellendirme çabasının en açık göstergeleri arasında yer almaktadır. Bu nedenle Hitit bayramlarının incelenmesi, yalnızca Eskiçağ dini tarihine değil, aynı zamanda Anadolu'nun uzun süreli kültürel sürekliliğini anlamaya yönelik çalışmalara da önemli katkılar sunmaktadır.

KAYNAKÇA

- Akdoğan, R. (2007). Bayram törenine ait çivi yazılı Hititçe bir tablet parçası. *Anadolu Medeniyetleri Müzesi 2006 Yıllığı*, 163.
- Alparslan, M. D. (2009a). Hitit dini ve tanrıları. *Instrumenta Linguarum Antiquarum*, 1, 119–127.
- Ar, M. S. (1943). Etiler’de bahar bayram törenleri. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 2, 57.
- Arkan, Y. (1998). A study on Hittite religion. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 38(1–2), 271–285.
- Arkan, Y. (2003). Hitit çivi yazılı kaynaklarında LÚZilipuriatalla- görevlisi. *Archivum Anatolicum*, 6(2), 12.
- Baltacıoğlu, H. (2007). Yazılı kaynakların ve arkeolojik verilerin ışığında Eski Hitit sanatında bir kent modelinin tanımı. *Anadolu Medeniyetleri Müzesi 2006 Yıllığı*, 385–437.
- Balcıoğlu, B. (1990). Bir Hitit bayramı (EZEN hadauri-) hakkında bazı izlenimler. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 34(1–2), 8.
- Bittel, K. (1970). *Hattusha: The capital of the Hittites*. New York & Oxford: Oxford University Press.
- Burde, C. (1974). *Hethitische medizinische Texte*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Carter, C. (1988). Athletic contests in Hittite religious festivals. *Journal of Near Eastern Studies*, 47, 185–.
- Collins, B. J. (2015). Hitit dünyasında hayvanlar. *Aktüel Arkeoloji Dergisi*, (44), 90–101.

- Emre, K. (2002). Kaya kabartmaları, steller, ortostatlar: Görsel sanat – devletin ve dinin anıtsal ifadesi. In *Hititler ve Hitit İmparatorluğu: 1000 Tanrılı Halk* (pp. 487–492).
- Erkut, S. (1998). Hititlerde AN.TAḪ.ŠUMŠAR bitkisi ve bayramı üzerine bir inceleme. In *III. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri* (16–22 Eylül) (pp. 189–195).
- Ertuğ, F. (2000a). Baharın müjdecisi: Çiğdem (*Crocus*) ya da AN.TAḪ.ŠUMŠAR – Hititler devri Anadolu florasına küçük bir katkı. *Türkiye Bilimler Akademisi Arkeoloji Dergisi*, (3), 131–144.
- Gavaz, Ö. S. (2012). *Hitit krallarının kült gezileri*. Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları.
- Gonnet, H. (1975). Zippalanda şehri Fırtına Tanrısı'nın ilk ve sonbahar bayramları ritüeli. *Anatolia / Anadolu*, (19), 163–164.
- Güterbock, H. G. (1960). An outline of the Hittite AN.TAḪ.ŠUM festival. *Journal of Near Eastern Studies*, 19(2), 85.
- Güterbock, H. G. (1961). Some aspects of Hittite festivals. In *Actes de la XVIIIe Rencontre Assyriologique Internationale* (pp. 175–).
- Martino, S. de. (2002). Hitit İmparatorluğu'nda kült ve bayram kutlamaları: Din–devlet bağımlılığının aleni ifadesi. In *Hititler ve Hitit İmparatorluğu: 1000 Tanrılı Halk* (pp. 445–447).
- McMahon, G. (1991). The Hittite state cult of the tutelary deities. *Assyriological Studies*, 25, 20–21.
- Müller-Karpe, V. (1999). Kuşaklı–Šarišša 1993–1997 kazılarına toplu bakış. In *XX. Kazı Sonuçları Toplantısı* (25–29 Mayıs 1998) (Vol. I, pp. 445–466).

- Müller-Karpe, V. (2000). Sivas–Kuşaklı kazıları. *1999 Yılı Anadolu Medeniyetleri Müzesi Konferansları*, 7–25.
- Ökse, T. (2006). Eski Önasya’dan günümüze yeni yıl bayramları, bereket ve yağmur yağdırma törenleri. *Bilig*, (36), 47–68.
- Ökse, T. (2015). Yeni yıl ve bayramlar: Eski Önasya ve Anadolu. *Aktüel Arkeoloji*, (43), 70–85.
- Reyhan, E. (2016). Hitit kültür dünyasında bayram ritüelleri. *Turkish Studies*, 11(16), 93.
- Schwemer, D. (2013). Tanrılar kültü, büyü ritüeli ve ölülerin bakımı. In M. D. Alparslan & M. Alparslan (Eds.), *Hititler: Bir Anadolu İmparatorluğu* (pp. 432–451). İstanbul.
- Seeher, J. (2011). *Taşa yontulu tanrılar: Hitit kaya tapınağı Yazılıkaya*. İstanbul: Ege Yayınları.
- Taracha, P. (2009). *Religions of second millennium Anatolia*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Ünar, Ş., & Ünar, A. (2021a). Hitit Dönemi Anadolu’unda zeytin ağacı. *Asya Studies*, 5(16), 143-149.
- Ünar, Ş., & Ünar, A. (2021b). Arkeolojik ve filolojik veriler ışığında Hititlerde orak kullanımı üzerine bir değerlendirme. *International Social Sciences Studies Journal*, 7(88), 4097-4106.
- Ünar, Ş. (2023). Hitit kayıp tanrı mitoslarında kıtlık ve kuraklık olgusu. In Y. Kılıç, R. Kuzuoğlu, S. A. Mutlu, & Ö. Kahya (Eds.), *Prof. Dr. Sabahattin Bayram Armağanı: Eskiçağ tarihi yazıları* (pp. 673-688). İstanbul.
- Ünal, A. (2003). *Hititler devrinde Anadolu* (Vol. II). İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

- Ünal, A. (2013). Eski Anadolu’da at, Hititçe Kikkuli at eğitimi metinleri ve tavlaya çekmekle ilgili teknik bir ayrıntı. *Çorum Kültür Sanat Dergisi* (2013–2014), 60.
- Ünal, A. (2015). Eski Anadolu’da ve Hititlerde eğlence, müzik, dans, oyun, yarış. *Aktüel Arkeoloji Dergisi*, (43), 100–101.
- Ünal, A. (2016a). *Hititlerde ve Eski Anadolu toplumlarında din, devlet, halk ve eğlence: Müzik, dans, spor, akrobasi, sirk ve gladyatör oyunları*. Ankara.
- Ünal, A. (2016b). *Hititçe–Türkçe, Türkçe–Hititçe büyük sözlük: Hattice, Hurrice, hiyeroglif Luvicesi, çivi yazısı Luvicesi ve Palaca sözlük listeleriyle birlikte*. Ankara: Bilgin Kitabevi.

TÜRKİYE VE DÜNYADA
ARKEOLOJİ

yaz
yayınları

YAZ Yayınları
M.İhtisas OSB Mah. 4A Cad. No:3/3
İscehisar / AFYONKARAHİSAR
Tel : (0 531) 880 92 99
yazyayinlari@gmail.com • www.yazyayinlari.com