EŞYANIN CİNSİYETİ: HİTİT RİTÜELLERİNDE KADIN

THE GENDER OF PARAPHERNALIA: WOMAN IN HITTITE RITUALS

Makale Bilgisi
Başvuru: 8 Şubat 2019
Hakem Değerlendirmesi: 28 Şubat 2019
Kabul: 23 Mayıs 2019
DOI Numarası: 10.22520/tubaar.2019.24.004

Article Info
Received: February 8, 2019
Peer Review: February 28, 2019
Accepted: May 23, 2019
DOI Number: 10.22520/tubaar.2019.24.004

Sevgül ÇİLİNGİR CESUR *

Anahtar Kelimeler: Hitit Dini, Ritüel, Eşya, Cinsiyet, Sembolizm

Keywords: Hittite Religion, Ritual, Paraphernalia, Gender, Symbolism

ÖZET

Ritüel, toplumsal belleğin aynasıdır. İnsanın var oluşunu sorgulama-anlamlandırma sürecine eylemin eşlik ettiği bir dildir ve bu dil nesneler, davranışlar ve sözlerle bir bütündür. Bu bakımdan ritüeldeki her nesne bir sembol özelliği taşır ve kimi zaman ritüel katılımcıları ile söze gerek duymaksızın temsil ettiği anlam üzerinden bir iletişim kurabilir. Hitit ritüel metinleri yapısal olarak oldukça sistemli bir görünüm çizer. Bu düzenli görünümün altında içerik bakımından da muazzam bir anlam dünyası şekillenir. Bu dünyanın içinde, kadına atfedilen bir takım özellikler de mevcuttur. Çalışma, günümüze kadar pek çok araştırmaya konu olmuş Hitit kadınının büyü ritüelleri içindeki temsiline odaklanmaktadır. Ritüel malzemelerinin karşılaştırmalı incelemesinden yola çıkılarak Hitit toplumunda kadın simgeleri tartışılmıştır. Metinlerde, kadını temsil eden eşyalardan ^{GIŠ}*ḫueša (kirman),* ^{GIŠ}*ḫulali (öreke),* ^{TÚG}*kureššar (başörtüsü),* ^{GIŠ}*ḫapšalli (kadınlar için bir çeşit tabure) ve* ^{NA_4}*ARÁ (değirmen taşı) bağlamında Hitit kadınına dair toplumsal algının izleri aranmıştır.*

* Dr., Arş.Gör., Ege Üniversitesi, Turizm Rehberliği Anabilim Dalı 35945 İzmir/TÜRKİYE. E-mail: sevgul.cilingir.cesur@ege.edu.tr

ABSTRACT

Ritual is a way of reflecting the collective memory of a society. It creates a language accompanied by performance in the process of questioning and interpreting the problem of existence. This language consists of an integration of the paraphernalia, actions and words. Apart from their functions in daily life, the ritual paraphernalia can refer to a symbol during the performance and capable of making contact with the ritual attendants in terms of its symbolic meaning. Hittite ritual texts were generally written in a systematic manner. However, there is a semantic and symbolic world underlying in this systematic picture. This article aims at investigating the perception of woman by means of the ritual paraphernalia such as ^{GIŠ}*ḫueša (spindle),* ^{GIŠ}*ḫulali (distaff),* ^{TÚG}*kureššar (headdress),* ^{GIŠ}*ḫapšalli (a kind of footstool for women) and* ^{NA_4}*ARÁ (millstone), which are generally considered as the materials of woman in Hittite magical rituals.*

GİRİŞ

Ritüel, toplumun sosyal ve kültürel birikiminin mikrokozmik tasviridir. Her bir bileşeni, bu tasvirin oluşmasına hizmet eder. O, ait olduğu toplumun anlam dünyasına içkindir ve sembolik bir dil kullanır. Bu dil, her zaman sözel değildir. Ritüel çalışmalarıyla tanınan Bell, bu sözsüz iletişimde tıpkı sözlü iletişimde olduğu gibi işaret ile sembollerin bulunduğunu ve bunların diğer sembollerle olan ilişki sistemindeki yerleri aracılığıyla anlam kazandığını belirtir.[1]

Ritüelin sembolizmi üzerine günümüze kadar pek çok araştırma yapılmıştır. Sosyal antropolog Radcliffe-Brown ritüeli, belli duyguların düzenlenmiş ve sembolik ifadesi olarak tanımlar.[2] Ritüeldeki nesneler, eylemler, kelimeler, ilişkiler, olaylar ve mekanlar sembol olabilir. Bunlar, ritüel içinde anlamın taşıyıcısıdır ve toplumsal değerlerin yeniden üretilmesine katkı sağlar.[3] Kültürel antropolog Turner'a göre sembol[4], ritüelin en küçük birimidir. Görünenden ve sahip olduğundan daha derin bir anlam ihtiva ederek kültürel hafıza özelliği gösterir.[5] Turner, ritüel sembolleri içinde bir ayrıma gider ve onları, baskın (*dominant*) ve aracı (*instrumental*) olarak ikiye ayırır. Baskın semboller, tüm sembolik sistem içinde anlamı yüksek bir otonomi ve tutarlılık meydana getirir. Bunlar, ritüelin amacına göre değişiklik gösterir. Kimi zaman tüm ritüel süreci kimi zaman da yalnızca belli ritüel aşamaları üzerinde etkilidir. Aracı semboller ise, ritüel performansının kendine özgü hedeflerine ulaşmasının sağlayıcısıdır. Onların anlamı ancak diğer sembollerle girdikleri ilişkiyle anlaşılabilir.[6] Tambiah'a göre ritüel, semboller aracılığıyla iletişim kurmanın kültürel bir biçimde inşa edilmesidir.[7] Lévi-Strauss da ritüeli bir insan beyninde şekillenen düşünce yapıları sonucunda ortaya çıkmış sembolik iletişim sistemlerinden biri olarak görür.[8] Kertzer ise ritüeli, semboller ağıyla sarılmış bir davranış modeli olarak tanımlar ve sembollerin anlamın yoğunlaşmasını sağladığını belirtir. Ona göre sembolizmden mahrum davranışlar alışkanlık ya da gelenek olabilir.[9] Myerhoff da sembolizm özelliğine vurgu yaparak ritüeli, bir grup tarafından isteyerek yapılan, yinelenen, resmi, titiz bir şekilde uygulanan ve stilize edilmiş sembollere başvurulan eylemler olarak tanımlar.[10] Geertz sembolün, gerçekliğin kalıcı doğasını yansıttığına ve tanımladığına inanır. Ona göre kişi, yaşamanın tek doğru yolunun sembolden geçtiğini kabul eder ve bu inancı pekiştirmek için ritüele başvurur. Ritüeller, sembollerin dışavurumudur ve her ritüelde evrenin doğası ile dünyevi yaşamın uyumu söz konusudur. Böylece ritüelde, günlük yaşamın doğruluğu vurgulanır ve yaşanan ile hayal edilen dünyanın aynılığı ortaya konur. Semboller ve ritüeller aracılığıyla toplumun *nomos*'a (yasa) olan bağlılığı da pekişir.[11] Son olarak Hititolog Bryce, Hitit ritüelleri bağlamında, *özel bir sonuç elde etmek, bir şeyi anmak veya münferit bir etkinliği uzatmak için ortaya konan simgesel bir edim ya da performansı* ritüel olarak tanımlar.[12]

Bu çalışmada, ritüelin sembolizm özelliğine vurgu yapan tüm bu tanımlamalardan hareketle, Hitit toplumunda kadın temsiline çivi yazılı ritüel metinlerinde geçen semboller üzerinden karşılaştırmalı bir yaklaşım geliştirilecektir. Kuşkusuz Hitit kadını günümüze kadar pek çok çalışmaya konu olmuştur.[13] Fakat bu eserlerin büyük bir kısmı, Hitit kraliyet ailesi üzerinden bir kadın tasviri çizer. Çivi yazılı tabletler incelendiğinde siyasi antlaşmalar, ulusal ve uluslararası mektuplaşmalar ve dua metinlerine kraliçelerin dahil olduğu görülür. Bu metinler, halktan bir Hitit kadınının değil devletin en üst kademesinde yer alan imtiyazlı bir kadının -kraliçenin- yaşamı ve sahip olduğu haklar konusunda bilgi verir. Öte yandan yasa metinlerinde aile hukuku, ceza hukuku ve iş hukuku konularında Hitit kadınının sahip olduğu haklar belirtilir.[14] Ayrıca kimi arazi bağış belgelerinde de kadınlar söz sahibidir. Ancak belirtmek gerekir ki bu metin gruplarının pek azı, Hitit toplumunda kadına atfedilen özellikler hakkında çıkarım yapmaya olanak sağlar.

Ritüeller, Hitit toplumunda kadın algısının ve kadınlara atfedilen bir takım özelliklerin, diğer metin gruplarına kıyasla daha açık izlenebildiği belgelerdir. Her ne kadar çoğunluğu devlet arşivlerinden ele geçirilmiş olsa da bu durum, ritüelin Hitit toplumunun anlam dünyasına ait olduğu ve kültürel yapıya dair izler taşıdığı gerçeğini değiştirmez.

---

1 Bell 2009: 44.

2 Radcliffe-Brown 1945: 34-36.

3 Deflem 1991: 5-7.

4 Bu makalede sembol ve simge kelimeleri birbirinin yerine kullanılmıştır.

5 Turner 1967: 19.

6 Turner 1967: 30-33.

7 Tambiah 1981: 119.

8 Bell 2009: 42; Lévi-Strauss 1969.

9 Kertzer 1988: 9-11.

10 Myerhoff 1977: 199.

11 Geertz 2010: 169-197.

12 Bryce 2003: 217.

13 Hitit kadını hakkındaki çalışmalar için bkz. Darga 1984 (genişletilmiş baskı için Darga 2011). Ayrıca bkz. Murat 2016: 73-80; Kılıç / Duymuş 2007: 85-99. Kınal, III. Ur sülalesinin ataerkil geleneğinin Asurlu tüccarlarla girilen ilişkiler yoluyla Anadolu'ya hakim olmaya başladığını ve Hitit toplumuna da etki ettiğini öne sürer (Kınal 1956: 366). Süel ise Hititlerin izlediği yayılmacı siyasi politikanın eril gücün önem kazanmasında etkili olduğunu belirtir (Süel 1992: 240).

14 İlgili yasa maddeleri için bkz. Friedrich 1959; Imparati 1992; Süel 1992: 239-253; Hoffner 1997.

Hitit büyü ritüellerinde kadın konusunu iki farklı boyutta değerlendirmek mümkündür. İlki, ritüel metinlerinde geçen kadınlar ya da kadın ritüel uygulayıcılarıdır. Kuşkusuz literatürde üzerine en fazla çalışma yapılan kadın grubu, ritüellerin büyük bir kısmında uygulayıcı olarak karşımıza çıkan yaşlı kadınlardır (^{MUNUS}ŠU.GI).[15] Onlar dışında ritüel metinlerinde kraliçe (MUNUS. LUGAL), kör kadın (MUNUS ^{LÚ}IGI.NU.GÁL), sağır kadın (MUNUS ^{LÚ}ḪÚB), ağıt yakan kadın (^{MUNUS}*taptara*-), dokumacı kadın (^{MUNUS}UŠ.BAR), oda hizmetçisi kadın (^{MUNUS}SUḪUR.LAL), kadın hekim (^{MUNUS}A.ZU), kadın kahin (^{MUNUS}ENSI) gibi pek çok görevli ile karşılaşılır. İkincisi, ritüel malzemelerinin kullanımı ve sembolizmi üzerinden kadın algısına yönelik çıkarımlardır. Metinlerde ritüel sahibi, EN.SÍSKUR Sümerogramı ile ifade edilir ve hakkında herhangi kişisel bir bilgi belirtilmez. Fakat kimi metinlerde, ritüel sahibinin kadın olduğu özellikle vurgulanır ve kullanılan malzemelerde değişikliğe gidildiği görülür. Bu durumda, bazı Hitit ritüellerinde ritüel sahibinin ismi, mesleği ve nereli olduğuna göre değil cinsiyetine göre bir düzenleme yapıldığı söylenebilir. Ayrıca aşağıdaki satırlarda görüleceği üzere, kimi ritüeller erkek için yapılmış olsa da metin içinde kadının gündelik hayatıyla ilişkili eşyalar kullanılarak bunların sembolik anlamlarına atıf yapılır. Ritüel metinlerinde, kadın için kullanıldığı tespit edilen ve bu makalede incelenecek malzemeler kirman, öreke, başörtüsü, bir çeşit sandalye olan ^{GIŠ}*ḫapšalli*- ve değirmen taşıdır.

^{GIŠ}*ḫueša*- ve ^{GIŠ}*ḫulali*-

Kirman ve öreke, MÖ 3. binyıldan beri kadınlara özgü malzemeler arasında tasvir edilir. Eski Mezopotamya kültürlerinde, kadının faziletinin sembolüdür ve gündelik yaşamının önemli eşyaları arasındadır.[16] Hitit ritüellerinde de sıklıkla beraber kullanılan bu iki malzeme kadınlara atfedilir.[17]

^{GIŠ}*ḫueša*- erken çalışmalarda 'ayna' olarak tercüme edilmiştir.[18] Kronasser 1961'de yayımladığı çalışmasında ^{GIŠ}*ḫueša*-'yı, 'ayna' olarak çevirmesine rağmen bir yıl sonra bu kelimenin ayna değil 'el çıkrığı ya da kirman' olarak tercüme edilmesi gerektiğini belirtmiştir.[19] Oettinger de Kronasser'in öne sürdüğü görüşe katılarak kelimenin doğru çevirisinin 'kirman' olduğunu belirtmiştir.[20] Tischler ve Puhvel de ^{GIŠ}*ḫueša*-'yı kirman olarak tercüme ederler.[21] Öte yandan ^{GIŠ}*ḫueša*- Sümerce '^{GIŠ}BAL(A)'[22] ve Akadca '*pilakku*(*m*)' ile eşitlenir.[23] Haas ve Wilhelm ^{GIŠ}*ḫueša*-'nın, Hurrice *'tiyarit'* terimi ile eşitlenebileneceğini öne sürmüşlerdir.[24] Bu görüşe Starke'ın da katıldığı görülür.[25]

^{GIŠ}*ḫulali*-'yi Tischler, 'dolamak; öreke, eğrilen yünün sarıldığı ahşap malzeme' olarak tanımlamıştır.[26] Oettinger, 'sarmak, dolamak' anlamına gelen *ḫulaliya*- fiilinin, yün anlamına gelen '*ḫulana-'* kelimesiyle aynı kökten gelen *'ḫulali-'* teriminden türediğini (*denominative*) belirtmiştir.[27] Puhvel ^{GIŠ}*ḫulali*-'yi, 'sarmak; öreke ya da eğirme esnasında yün ve pamuğu birleştirmek için kullanılan iki çatallı sopa' olarak tanımlar.[28]

Hitit büyü ritüellerinde kirman ile öreke çeşitli bağlamlarda kullanılır.[29] Her şeyden önce bu iki eşya, Hitit kadınının gündelik yaşamının ayrılmaz bir parçasıdır.[30] Ritüel metinlerinin bir kısmında onlara atfedilen olumlu ya da olumsuz sembolik bir anlam yoktur. Yani ritüel sahibi kadınsa kadın dünyasına ait eşyalar olan kirman ve öreke kullanıldığı görülür.[31]

Bu duruma ölüm ritüelinin ikinci günü örnek verilebilir. Metinde ölen kişi erkekse eline yay ve ok, kadınsa öreke ve kirman yerleştirilir.

---

[15] Yaşlı ve bilge kadınların Hititçe $^{SAL/MUNUS}$*ḫašaṷa*- 'yaşlı büyücü kadın, ebe' şeklinde ifade edildikleri düşünülür. Detaylı bilgi için bkz. Hoffner 1993: 25-39; Collins 2014: 246-247; Marcuson 2016; Taş 2017: 47-60; Reyhan / Cengiz 2016: 105-113.

[16] Eski Mezopotamya'da yün eğirme ve öreke hakkında filolojik bir inceleme için bkz. Waetzoldt 2011: 1-2; Völling 2011: 3-5.

[17] Hoffner 1966: 333; Yakar / Taffet 2007: 782-783; Rova 2008: 560.

[18] HWb: 70-72; Goetze 1969: 354.

[19] Kronasser 1961: 151; Kronasser 1962: 111. Yakar ve Taffet yazdıkları güncel bir makalede, ^{GIŠ}*ḫueša*- için 'ayna' tercümesini kullanırlar. Ancak yukarıda da açıklandığı üzere bu malzemenin 'kirman' olduğu pek çok Hititolog tarafından kabul görmüştür. Bkz. Yakar / Taffet 2007: 783-784.

[20] Oettinger 1976: 64.

[21] HEG A-H: 268-269; HED H: 341-343.

[22] Puhvel de kelimeyi ^{GIŠ}BAL(A) Sümerogramıyla eşitler. Hitit metinlerinde kirman (^{GIŠ}*ḫueša*-), öreke (^{GIŠ}*ḫulali*-) ve tarak (^{GIŠ}GA.ZUM) üçlüsüne dikkat çeker. Metin yeri için bkz. CTH 470.1014; KBo 31.102 10. HED H: 341-343. Bu üçlüde tarak, yünü taramak için kullanılmış olmalıdır.

[23] Haas 2003: 727.

[24] Haas / Wilhelm 1974: 107; Haas 2003: 727.

[25] Starke 1990: 218-220.

[26] HEG A-H: 277.

[27] Oettinger 1976: 66.

[28] HED H: 361.

[29] Bu çalışma kirman ve örekenin kadın ile ilişkilendirildiği ritüel metinlerine odaklanmaktadır. Ancak bazı ritüellerde bu malzemelerin işlevleri üzerinden benzetme büyüsü de gerçekleştirilir. Örnek metinler için bkz. CTH 414.1.A; KUB 29.1 öy. II 6-10 (kralın yıllarını örmek için); CTH 342.1.1.A; KUB 36.35 öy. I 2'-3' ve 14'-15' (tanrıça Aşertu tarafından Fırtına Tanrısı'nı rahatsız etmek için). Ayrıca bkz. Haas 2003: 727-728.

[30] Eski Yakın Doğu toplumlarında toplumsal cinsiyet çalışan Garcia-Ventura, yün eğirmenin kadın işi olduğunu ancak tekstil üretimi esnasında özellikle yıkama, ağartma, dinkleme gibi işleri erkeklerin yaptığını belirtir. Bkz. Garcia-Ventura 2014: 174.

[31] 'Eğer ritüel sahibi kadınsa' ifadesinin geçtiği ritüelleri CTH 409.1 (Kirliliğe karşı Tunnaviya Ritüeli), CTH 412.1.1 (Zuvi Ritüeli), CTH 450 (Ölüm Ritüeli), CTH 471 (Kirliliğe karşı Ammihatna Ritüeli) şeklinde listelemek mümkündür.

“*(60)[. . . 1?] adam ise onun eline yayı, (61)[okları koyar. Eğer o ka]dın ise o zaman örekeyi, (62) [kirmanı onun eline koyar.] Ve ona* NÍG.LÁM-*gösterişli kıyafetler (63)[? verirler. . . . -]x 20 şekel ağırlığındaki ruhu içer.*”[32]

Ölümün ardından ruhun yeraltına inişini anlatan ve ritüelle devam eden oldukça parçalanmış bir metinde de altın bir kirman ve öreke geçer.

“*(3”)Onu sol eli ile [alır] [ve] (4”)tamamı[nı] içer. Lapis lazuli, 9 adet (5”)bezenmemiş [. . .]; içinde [x . . .-]taşı, (6”) öreke (ve) <1> şekel altından kirman; üzerine (7”)siyah yün sarılır*.”[33]

Metinde ritüel sahibinin cinsiyeti belirtilmemiş olsa da öreke ve altından kirman kullanımı, ritüelin ölen bir kadın için düzenlendiğini düşündürür.[34] Öte yandan kirmanın siyah yünle sarılması hem kadına hem de ölüme bir atıftır. Burada iki sembol vardır: Altından kirman ve siyah yün. Siyah, yaşayanların dünyasına değil kitonik dünyaya yani yeraltına aittir. Haas’ın da belirttiği üzere siyah, kirlilik ve yeraltı ile ilişkilendirilir.[35] Dahası Hitit dininde altın madeni, genellikle Güneş Tanrıçası’yla özdeşleştirilir. Bu nedenle ritüelin, Yeraltının Güneş Tanrıçası’na sunulduğu düşünülebilir. Ayrıca her iki ritüel metninin de ölümle ilişkili olması dikkat çekicidir. Bu durumda kirman ve öreke, ölümden sonraki yaşamında kadına eşlik edecek temel eşyalar arasında kabul edilmiş olmalıdır.

Kirman ve örekenin Hitit ritüel metinlerinde geçen bir diğer kullanımı ise oldukça semboliktir. Kadın dünyasına ait bu semboller, aynı zamanda kadına atfedilen bir takım kişisel özellikleri de temsil eder. Bu bakımdan kirman ve öreke, Hitit erkeği için kadın gibi davranışın, güçsüzlüğün, korkaklığın ve aşağılanmanın sembolüdür. Ritüel algısında, kirman ve örekeyi eline alması hatta ona dokunması bile Hitit erkeği için sakıncalı olmalıdır.[36] Kirman ve örekenin sembolik anlamları üç ana başlıkta toplanabilir: (1) Cinsel yetersizlik/zayıflığın bir göstergesi, (2) Aşağılayıcı/küçük düşürücü durumun temsili, (3) Ceza veya lanet.

(1) Hitit erkeğinin yaşadığı cinsel problemin iyileştirilmesine odaklanan Paşkuvatti ritüelinde[37], ritüel malzemeleri bir araziye götürülerek burada kamıştan kapılar hazırlanır. Ritüel uygulayıcısı Paşkuvatti, bu kapıları kırmızı ve beyaz yünlerle bağladıktan sonra ritüel sahibinin eline kirman ve örekeyi yerleştirir. Ardından kişi kapıların altından geçer ve Paşkuvatti, kirman ve örekeyi alarak onun eline yay ile okları yerleştirir. Metnin tam bu bölümünde ritüel uygulayıcısının söylediği sözler, kirman ve örekenin erkeğin cinsel zayıflığının ya da sergilediği kadınsı davranışın sembolü olduğunu açıkça gözler önüne serer.

“*(26)Bak! Kadınlığı (senden) dışarıya aldım. (27)Ve şimdi (sana) yeniden erkekliği verdim. Ve [senden kadın?] (28)davranışı böylece uza[klaştırıldı].(29)Ve erkek da[vranı]şı ve[rildi.]*”[38]

---

[32] CTH 450; “(60)[. . . 1?]LÚ-*ma-aš-ši* GIŠPAN *QA-TI-ŠU* (61) [GIŠGAG.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* TÚGNÍG.LÁM^{MEŠ} (63)[?*pí-an-zi* . . .” (KBo 25.184 öy. II 60-63. Haas 1994: 220-221; Kassian / Korolëv / Sidel’tsev 2002: 98-99). Ölen kişinin cinsiyetine göre ritüel malzemesi tedarik etme, prens için yapılan ölüm ritüelini içeren CTH 450.II.1 (KUB 39.6) ve CTH 450.II.B (KUB 39.43) tabletlerinde de geçer. Ancak söz konusu metinlerde ölenin kadın olması durumunda ritüel için çiçek getirildiği belirtilir. CTH 450.II.1; (15’)[*ma-a-a*(*n*) MUNUS-*z*]*a-ma nu-uš-ši a-li-el ú-d*[*a-an-zi*] “(15’)[Eğe(r) o kadın i]se ve onlar *alel*-çiçek g[etirirler.]” (KUB 39.6 öy. 15’. Metnin tamamının tercümesi için bkz. Kassian / Korolëv / Sidel’tsev 2002: 609-629). Ancak ölenin erkek olması durumunda hangi malzemelerin getirileceği özel olarak belirtilmemiştir. Bu durumda çiçek olarak tercüme edilen *alel*- malzemesi, ölenin kadın olması durumuna özgüdür. *alel*- kelimesinin ‘zambak’ olabileceği de öne sürülür. Bkz. HEG A-K: 16-17; HED A: 32-33.

[33] CTH 457.7.1; (3”)[*n*]*a-at* GÙB-*li-it ki-*<*iš-*>*š*[*a-ri-it* (4”)*ar-ḫa e-ku-zi* $^{NA}_{4}$ZA.GÌN 9 ^{N}[$^{A}_{4}$? (5”)*ta-an-na-ra-aš an-da-ma-kán* $^{NA}_{4}$x[(6”)GIŠ*ḫu-u-la-li* 1 GIŠBAL *ŠA* <1> GÍN KÙ.GI *nu-uš-ša-an* (7”)SÍG GE_6 *an-da ḫu-u-la-li-an-za*]” (KUB 43.60 ay. IV 3”-7”. Archi 2008: 170-171; F. Fuscagni (ed.), hethiter.net/: CTH 457.7.1).

[34] Archi 2008: 171.

[35] Haas 1994: 648; Haas 2003: 640.

[36] Bu durumun tam tersi Hurri geleneğine ait ağız yıkama ritüelinde karşımıza çıkar. Bu ritüelde ok ve yayın kadın için dokunulması sakıncalı eşyalar arasında olduğu söylenebilir. Metne göre eğer ritüel sahibi erkekse oku kendisi atar. Ancak ritüel sahibi kadınsa ellerini ok yayının üzerine koyar fakat oku, rahip (^{LÚ}AZU) onun için atar. (CTH 777.10.2.A; KUB 29.8 öy. II 8-11. Haas 1984: 90-91).

[37] Paşkuvatti ritüeli, Hitit erkeğinin yaşadığı cinsel soruna odaklanır. Ancak ritüelin yapılış amacına yönelik güncel bir tartışma söz konusudur. İlk olarak Hoffner bu ritüelin cinsel iktidarsızlığa karşı yapıldığını öne sürmüş ve uzunca bir süre bu görüş kabul görmüştür (Hoffner 1987: 287). Ancak Moyer, Paşkuvatti ritüelinin erkeğe erilliğini yeniden kazandırmak ve sergilediği kadın davranışlarını ortadan kaldırmak amacını güttüğü kanaatindedir (Moyer 1983: 27). Öte yandan Miller yakın tarihli bir çalışmasında bu ritüelin homoseksüellik için bir panzehir görevi gördüğü ve Hitit toplumunda hastalık olarak algılanan bu durumun iyileştirilmesine hizmet ettiği görüşündedir (Miller 2010: 83-89).

[38] CTH 406; “(26)*ka-a-*ˀ*ša-ua*ˀ*-ták-kán* MUNUS-*tar ar-ḫa da-aḫ-ḫu-un* (27)*nu-ua-at-ta* EGIR-*pa* LÚ-*tar pí-iḫ-ḫu-un nu-ua*-[*za* MUNUS-*aš*] (28)*ša-ak-li-in ar-ḫa* [*n*]*am-ma pé-eš-ši*-[*ia-at*] (29) *nu-ua-za ša-ra-a* LÚ-*aš š*[*a-ak*]-*li-in* [*da-at-ta*]” (KUB 9.27 öy. I 26-29. Hoffner 1987: 277; Trabazo 2002: 454-455; Peter 2004: 200-201; Mouton 2007: 130-136; Mouton A. Mouton (ed.), hethiter.net/: CTH 406).

(2) I. Hattuşili döneminde Kuzey Suriye'deki Urşu kenti kuşatmasını aktaran tabletin arka yüzünde, "(Savaş Tanrısı) Zababa Şarkısı" olarak adlandırılan bir ritüel geçer. Bu metin, kirman ve örekenin erkeğin aşağılanmasında kullanımına ilişkin en erken örneği oluşturur. Metne göre Hitit kralı başarısız olan ordusunu azarlayarak şöyle der:

"*Şanda bir haber getirdi. Kral (şöyle) konuştu: "Neden savaşmadınız? Suyun üzerindeki at arabaları (gibi) mi durdunuz ya da belki (kendiniz) suya döndünüz? İntikam aldınız mı? Eğer (düşmanın) önünde dizlerinizin üzerine çöktüyseniz, büyük ihtimalle onu öldürürdünüz, ya da en azından onu korkuturdunuz! (Fakat) şimdi siz (yalnızca) korkuyorsunuz! Lariya'nın oğulları ve Lariya (kendisi), hareketsizken, (Savaş tanrısı) Zababa'nın şarkısını söylediler:* '*Harman yerini laḫni-*[39] *ile tıkarız*[ʾ]*! Yavru köpekler miğfer*[ʾ] *giyerler!' Harman yerinin iyi baltasını getirdiler, (fakat) lazila-yı götürdüler, bir kirman getirdiler, (fakat) kamışları götürdüler; bir saç tokası getirdiler, (fakat) topuzu götürdüler. Geçen yıl Tuthaliya bir korkak gibi davrandı, şimdi sen bir korkak (ezik) gibi davranıyorsun!*"[40]

Yukarıdaki satırlarda, başarısız olan Hitit ordusunun korkaklığının kadın eşyaları aracılığıyla aşağılanmasının yanında, kralın mutlak hakimiyetinin onaylanması vardır. Beckman'ın da belirttiği gibi ritüelin bu bölümü bir parodidir. Hitit komutanlarına başarısızlık durumunda düşecekleri gülünç durum, kadın sembolleri aracılığıyla ima edilmiştir.[41]

(3) Hitit büyü ritüellerinde kirman ve öreke, aşağıdaki satırlarda değinilecek olan başörtüsü ve kadın kıyafetiyle birlikte ceza/lanet aracı olarak da kullanılır. Askeri yemin ritüelinde bu malzemeler, yeminin bozulması halinde erkeğe verilecek cezanın/lanetin sembolik aracılarıdır. Ritüel uygulayıcısı, böyle bir durumda askerin kadın davranışı sergileyeceğine kadın eşyaları üzerinden atıfta bulunur.

"(46)Ve şimdi kim bu yemini çiğnerse, (47)ve krala, kraliçeye, prenslere kötülük (48)yaparsa ve bu yeminler adamı kadın (49)yapsın! Onun or<du>sunu kadın yapsın! (50)Ve onlar kadın gibi giyinsinler! Ve on<lar> TÚG*kureššar-başörtüsü (51)örtünsünler! Yayı, okları, silahları (52)onların elinde kırsınlar! (kazıntı) (53)Ve onlar ise örekeyi, kirmanı (ay. III 1) onların eline (kazıntı) yer[(leştirsinler.)]"*[42]

Askeri yemin ritüeli metninde, ritüel sahibinin elinde erilliğin sembolü olan ok ile yayın kırılması tehdit edici ve oldukça baskın/saldırgan bir metafordur. Ritüel sahibine, toplumdan dışlanacağı ve ötekileştirileceği için göze alamayacağı bu durum üzerinden baskı kurulur. Ayrıca Marazzi, özellikle Zababa şarkısı, askeri yemin ritüeli ve cinsel zayıflığa karşı Paşkuvatti ritüelinde malzeme bakımından ortaklık olduğunu vurgular.[43] Bu ritüellerin üçünde de cinsiyet vurgusu yapılır ve bir bakıma kadın malzemeleri üzerinden eril güç yüceltilir. Çünkü söz konusu metinlerde kirman ve öreke her ne kadar olumsuz bir anlam taşısa da Hitit erkeği ya da ordusu için olumlu bir durumun ortaya çıkarılmasına hizmet eder. Bu eşyaların temsil ettikleri ve dolayısıyla kadına atfedilen sembolik anlam negatif; ancak ritüelin sonunda onlar aracılığıyla tahsis edilmek istenen durum pozitiftir. Tam tersine erilliğin sembolü olan ok ve yay ise anlam bakımından olumludur fakat askeri yemin ritüelinde bunların ritüel sahibinin elinde kırılması olumsuz bir durumu sembolize eder.

Hitit toplumunda kirman ve örekenin kadınlara atfedilen malzemeler olduğu yalnızca ritüel metinlerinde görülmez. Osmaniye'nin Kadirli ilçesi yakınlarında bulunmuş, MÖ 8. yüzyıla tarihlendirilen Luvice ve Fenikece çift dilli Karatepe yazıtında bölgede kral olan Asitavanda'nın icraatları anlatılır. Metinde kadınların

---

[39] Friedrich kelimeyi 'şişe' olarak çevirmiştir ve Akadca *laḫannu*'dan Hititçe'ye geçtiği görüşündedir (HWb: 124). Tischler 'şişe, (altın ya da gümüşten) testi' olarak çevirir (HEG L-M: 11-12). Puhvel kelimenin Akadca'dan (*laḫannu*) Hurrice'ye girdiğini ve Hurri etkili ritüellerde sıkça görüldüğünü belirterek 'genellikle metalden (gümüş, altın, bakır) yapılmış matara (*flask*), sürahi (*flagon*)' olarak tercüme eder. Hititçe metinlerde bu kelime için DUG determinatifinin kullanılmamasına dikkat çeker (HED L: 6-8). CHD L-N 'genellikle gümüş ya da altından şişe ya da sürahi' şeklinde çevirir (CHD L-N: 6). Ünal ise 'şişe? veya desti?' çevirisini önerir (Ünal 2007: 386). Ayrıca bkz. Marazzi 1986: 36; Beckman 1995: 29.

[40] Metne göre kral, Kuzey Suriye'deki kentleri ele geçirmek için gönderdiği komutanları tek tek yanına çağırır ve ordularının ne durumda olduğunu öğrenir. Bu komutanlardan biri de Urşu kentini kuşatması için gönderilen Şanda'dır. CTH 7; "(10)[mŠ] *a-an-da ṭe*$_4$*-ma-am ub-lam um-ma* LUGAL-*ma a-na mi-nim taḫa-za la te-pu-uš* (11)[*ki-m*]*a i-na* GIŠGIGIR$^{ḪI.A}$ *ša me-e ta-az-za-az a-na me-ma-an ta-tu-ur-ma* (12)[*t*]*e*ʾ*-ri-ib-ka šum-ma-an a-na pa-ni-šu ta-ak-mi-iš lu-ú-ma-an ta-du-uk-šu* (13)^{r}*ù*?$^{}$ *lu-ú-ma-an tu-pa-al-li-iḫ-šu i-na-an-na ku-la-ú-tam te-pu-uš* (14)DUMU^{MEŠ} *LA-RI-IA* m*La-ri-ia-aš-ša ḫu-uš-ki-u̯a-an-te-eš za-ma-ra* D*Za-ba*$_4$*-ba*$_4$ *iz-mu-ru* (15)KISLAḪ *la-aḫ-ni-it še-ḫu-u̯e-en* UR.TUR *kuzi-u̯a-ni-eš* GUD.SAG KISLAḪ (16)*ub-lu-nim la-zi-la it-ba-lu pí-la-qa ub-lu-ni* GI$^{ḪI.A}$ *it-ba-lu ki-ra-az-za* (17)*ub-lu-nim* SAG.GUL.GIŠ? *it-ba-lu ku-li-e-eš-šar* MU.IM.MA m*Tu-ut-ḫa-li-ia* (18) *i-pu-uš i-na-an-na at-ta te-pu-uš lu-la-ú-tam*" (KBo 1.11 ay. 10-18. Marazzi 1986: 34-38; Beckman 1995: 23-26; Gilan 2015: 283-284).

[41] Beckman 1995: 32-33.

[42] CTH 427.A; "(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* GIŠPAN GI$^{ḪI.A}$ GIŠTUKUL$^{ḪI.A}$ (52)*I-NA QA-TI-ŠÚ-NU du-u̯a-ar-na-an-du* (kazıntı) (53)*nu-uš-ma-aš-kán* GIŠ*ḫu-la-a-li̯* GIŠ*ḫu-u-e-ša-an-na*" (KBo 6.34 öy. II 46-53) "(1)<*I-NA*> *QA-TI-ŠU-NU* (kazıntı) *ti*[(-*an-du*)]" (KBo 6.34 ay. III 1. Oettinger 1976: 10-13; Trabazo 2002: 532-535; Collins 2003: 166; Christiansen 2012: 364-365).

[43] Marazzi 1986: 37.

ellerinde kirman ile sokaklarda dolaşmaları bir refah ve güvenlik göstergesidir.

"*Ve benim günlerimde Adanava sınırlarını bir yandan batıya bir yandan da doğuya doğru ve hatta önceleri korkulan, erkeklerin yolda yürümeye korktukları yerlere kadar genişlettim, böylece benim günlerimde kadınlar bile örekeleriyle gezinmektedir. Benim günlerimde bolluk, zenginlik ve refah vardı ve Adanava şehri ve Adanava bölgesi huzur içinde yaşıyordu*."[44]

(TÚG)*kureššar-*

Hititçe (TÚG)*kureššar-* terimini Friedrich, 'kadının başörtüsü' olarak çevirmiştir.[45] Tischler, 'kadınlar tarafından giyilen bir kıyafet parçası' ya da 'yere serilmiş kumaş' olarak tercüme eder.[46] Puhvel ise 'kumaş parçası, kumaşın uzunluğu (veya genişliği), (kadının) başörtüsü ya da polos' olarak tanımlar ve kelimenin *kuer-* 'kesmek' fiilinden türemiş bir isim olduğunu belirtir.[47] Bu görüşe Kloekhorst da katılır ve kelimeyi 'kumaş parçası, (kadınların) başörtüsü' olarak tanımlar.[48] Hititçe *kuer-* fiiline atfen (TÚG)*kureššar-*'ın asıl anlamının 'kesilmiş kumaş parçası' olduğunu öne sürer.[49] Ünal bu kelime için 'polos, kadının başörtüsü, yazma' şeklinde bir tercüme önerir.[50] Öte yandan Hoffner, Urşu metninde geçen ve Güterbock tarafından 'kadın davranışı'[51] olarak tercüme edilen *kuleššar* teriminin fonolojik olarak 'kadınlara özgü bir başlık' olan *kureššar* ile aynı kelime olduğunu öne sürer ve Hitit çivi yazısındaki *l* ve *r* ünsüzlerinin fonetik değişimine vurgu yapar.[52]

(TÚG)*kureššar-*, Hitit büyü ritüellerinde her şeyden önce kadının gündelik kıyafetinin bir parçası olarak tanımlanır. Örneğin, Arzavalı kadın Alli'nin kara büyüye karşı ritüelinde *kureššar-* açık bir şekilde Hitit kadın kıyafetinin bir parçası olarak vurgulanmıştır. Metne göre ritüel sahibine kara büyü yapanı tespit etmek amacıyla beş adet kilden heykelcik şekillendirilir. Bunlardan üç tanesi kadın heykelciğidir ve onların başörtüsü taktıkları açıkça belirtilmiştir. Öte yandan diğer ikisi erkek figürini olup ellerinde av için kullanılan *kurša-*hayvan postunu[53] taşırlar.

"*(1)Arzavalı kadın Alli [ş]öyle (der): "Eğer bir insan (2) büyülen(miş)se ve ona şöyle davranırım: (3)5 adet kilden figürin: bunlardan 2 tanesi erkek ve kurša-av çantalarını (yukarıda) tutar[lar] (4)ve onların içinde diller durur. 3 kadın figürini. Ve onlar baş örtülüdür*."[54]

Metnin devamında yaşlı kadın, kilden figürinleri Güneş Tanrıçası'nın karşısında tutarak büyüyü yapanın kadın olup olmadığını şu sözlerle anlamaya çalışır.

"(16)[Eğ]er büyüyü yapan [kadı]nsa, ve onu, sen, Güneş Tanrıçası tanırsın. (17)[ve bu] onun başörtüsü olsun. Ve o onu başına başörtüsü (olarak) örtsün!"[55]

Fırtına Tanrısı'nın öfkesine maruz kalan kişi için icra edilen Zuvi ritüelinde[56] *kureššar-*'ın yine kadına özgü bir malzeme olduğu görülür. Metinde, ritüelin kadın için yapılması durumunda malzemeler arasında başörtüsü de sayılır.

(3')icra e[diyors]a, adamı alır/koyar. Eğer kadın için icra ediyorsa ve (o zaman) kadın[ı alır/koyar. (4')1] adet boğa, 1 adet UDU.A.LUM-*koç, 1 adet teke, (5')] 1 adet* MÁŠ.GAL.ŠIR-*teke, 1 adet keçi, 1 adet* UDU.ÁŠ.[MUNUS.GÀR-*dişi genç koyun, 1 adet köpe]k, 1 adet köpek yavrusu, 1 adet domuz, (6')3? adet] kureššar-başörtüsü/ yazma, 1 tanesi beyaz, 1 tanesi siyah, 1 tanesi kırmızı."*[57]

---

[44] §§ 32-37. Metnin tamamının tercümesi için bkz. Hawkins 2000: 48-58; Payne 2012: 20-42; Karatepe-Aslantaş hakkında detaylı bilgi için bkz. Çambel 1999.

[45] HWb: 117.

[46] HEG I-K: 646.

[47] HED K: 262-264.

[48] TÚG*kureššar-* özellikle tanrıların çağırılmasını içeren ritüellerde kumaş parçası anlamıyla sıkça kullanılır. Bu örneklerde tanrı veya tanrıça ayrımı yapılmadan hangi tanrı çağırılıyorsa onun geleceği yola, ritüel sunuları için açılan çukura ya da tapınaktaki sunu masasının üzerine serilir. Bu kullanıma ilişkin örnekler için bkz. Haas 2003: 625-628.

[49] Kloekhorst 2008: 494.

[50] Ünal 2007: 378.

[51] Hoffner *kuleššar* için 'kadınlık (femininity)' ifadesini kullanır (Hoffner 1966: 331). *kuleššar* terimi 'sakin olmak, pasif olmak' anlamına da gelir ve homoseksüellikle ilişkilendirilir. Ayrıca bkz. Peled 2010: 78.

[52] Hoffner 1966: 331 dipnot 33.

[53] Genellikle Sümerce KUŠ 'deri' ön determinatifi ile yazılan *kurša-*, erken tarihli çalışmalarda 'deri, (hayvan) postu' olarak tercüme edilmiştir. Ancak güncel çalışmalarda bu terimin 'av çantası' anlamına geldiği genel olarak kabul görür. Leksikografik incelemeler için bkz. HWb: 118-119; HEG I-K: 654-657; HED K: 270-275; Ünal 2007: 371. Bawanypeck de KUŠ*kurša-*'nın genellikle çağırma ritüellerinde geçtiğini belirtir. Detaylı bilgi için bkz. Bawanypeck 2005: 185-187; Popko 1975: 65-70; Güterbock 1989: 113-124; McMahon 1991: 250-254.

[54] CTH 402.D; "(1)[*U*]*M-MA* ᶠ*ʿA*ʾ*-al-li-i* MUNUS URU*Ar-za-ụi*$_5$ *ma-a-an an-tu-ụa-a*[*ḫ*]*-ḫ*[*a*]*-aš* (2)*al-ụa-an-za-aḫ-ḫa-an-za na-an ki-iš-ša-an a-ni-ia-mi* (3)5 ALAM IM ŠÀ.BA 2 LÚMEŠ *nu kur-šu-uš kar-pa-an ḫar-ká*[*n-zi*] (4)*na-aš-ta an-da* EMEḪÁ IM 3 MUNUSMEŠ *na-at* TÚG*ku-re-eš-na-an-te-eš*" (KBo 11.12 öy. I 1-4. Jakob-Rost 1972: 20-21; Mouton 2012: 250-251; A. Mouton (ed.), hethiter.net/: CTH 402).

[55] CTH 402.A; KBo 12.126 öy. I 16-17. Büyüyü yapanın erkek olup olmadığı ise bu satırların öncesinde KBo 12.126+KUB 24.9 öy. I 13-15 arasında sorgulanır.

[56] Zuvi ritüeli Peled tarafından homoseksüellikle ilişkilendirilmek istenir. Bkz. Peled 2010: 78-79.

[57] CTH 412.1.1; "(3') ʿ*a*ʾ-[*ni-ia-z*]*i* LÚ-*an da-a-i ma-a-an* MUNUS-*an a-ni-ia-zi nu* MUNUS[-*an da-a-i* (4') 1] GUD.MAḪ 1 UDU.A.LUM 1 MÁŠ.GAL (5')] 1 MÁŠ.GAL.ŠIR-*aš* 1 UZ$_6$ 1 UDU.ÁŠ.[MUNUS.GÀR 1 UR.G]I$_7$? 1 UR.TUR 1 ŠAḪ (6') 3?

TÚG*kureššar-*, Hupişna kentinin koruyucu tanrıçası Huvaşşanna[58] için yapılan ve en az üç gün sürdüğü düşünülen *u̯itašš(iy)aš*[59] bayramı ritüeli fragmanında bir kez daha kadın için kullanılır. Ancak burada kadının değil gelinin başörtüsü ifadesi geçer.

"*(16)Ve huvaššannalli kadınları ekmekten yaptıkları (17)baş ve yanakları tutarlar. Ve şimdi onlar gelinden (18)bir adet* TÚG*kureššar-başörtüsü, bir adet mavi kumaş (ve) bir adet saç tokasını onun başından (19)alırlar. Ve bu ekmekten insan başını (20)kumaşlarla aynı şekilde süslerler. (21) Ge[lin ..]x x x[. .] başı örtülü içeriye x[. . . .] giderler. (22)Ve onu/onları tanrının başına/dan x[. . . . .]"*[60]

Güterbock, oldukça kırık olan ve bağlamı net bir şekilde anlaşılamayan bu metinde, evlenme ritüelinin gerçekleştiğini öne sürer.[61] Haas da bu görüşe katılarak metnin devamında süslenmiş başın, müzik eşliğinde yatak odasından dışarıya çıkarıldığını ve bir yatağın üzerine yerleştirildiğini belirtir.[62] Güterbock ve Haas'ın bu yorumlarını dikkate alarak TÚG*kureššar-*'ın gelinin süslenmesinde[63] de kullanılan bir başörtüsü belki de duvak olduğunu söylemek mümkündür.

Yukarıdaki örnekler TÚG*kureššar-*'ın, kadın kıyafetinin önemli bir parçası olarak kullanıldığını ortaya koyar. Ancak malzemenin ritüellerdeki kullanımı bununla sınırlı değildir. Tıpkı kirman ve öreke örneğinde olduğu gibi başörtüsü erkek için kadınsal özellikleri barındıran olumsuz bir semboldür.

Bu kullanıma ilk örnek askeri yemin ritüelinde karşımıza çıkar. Ritüelde başörtüsü, kirman ve öreke ile birlikte kadına atfedilen olumsuzluğun simgesidir. Metinde geçen '*(49)... Onun or<du>sunu kadın yapsınlar! (50)Ve onlar kadın gibi giyinsinler! Ve on<lar>* TÚG*kureššar-başörtüsü (51)örtünsünler! ...*'[64] ifadelerinde yeminini bozan askere verilen ceza/lanet başörtüsü üzerinden erkeğe aktarılır. Metinde dikkat çeken bir diğer nokta da kadın olmanın en önemli iki belirtisinin 'kadın gibi giyinmek (MUNUS-*li u̯aššа-*)' ve 'başörtüsü örtünmek (TÚG*kureššar šiya-*) olmasıdır. Ardından yeminini bozan askerin eline konulan kirman ve örekeyle lanet pekiştirilmiş olur. Onun yalnızca kadın gibi giyinmekle kalmayıp aynı zamanda gündelik hayatta kadınların yaptığı işleri yapacağı da vurgulanır.

Hoffner, askeri yemin ritüeli tableti KBo 6.34'ün[65] önyüz II 42'inci satırında TÚG *ŠA* MUNUS, GIŠ*ḫueša* ve GIŠ*ḫulali*, 50-53'üncü satırlarında ise TÚG*kureššar,* GIŠ*ḫueša* ve GIŠ*ḫulali* üçlemesinin geçtiğine dikkat çeker. TÚG*kureššar-* ve 'kadın kıyafeti' anlamına gelen TÚG *ŠA* MUNUS Sümerogramının birbirinin yerine kullanılmaları nedeniyle eşitlenebileceklerini belirtir.[66] Ancak başörtüsü, kadın kıyafetinin bir parçasını oluştururken, TÚG *ŠA* MUNUS[67] Sümerogramı, 'kadın kıyafeti' anlamıyla giysinin tüm parçalarını kapsayan genel bir ifade olmalıdır.

TÚ]G*ku-re-eš-šar* 1 BABBAR 1 GE_6 1 SA_5" (KBo 12.106 + KBo 13.146 öy. I 3'-6'. Kümmel 1967: 153-154; Haas 2003: 402, 545).

58 DGAZ.BA.A.A ideogramı ile de yazılan ve Mezopotamya'da 'aşk tanrıçası' olan Huvaşşanna'nın Hitit kültüründe bereketle ilişkilendirildiği düşünülür. Detaylı bilgi için bkz. Laroche 1959: 175-176; Polvani 2010: 253-254. Hutter bu tanrıçanın Hitit devlet kültü içinde yer almamasına rağmen özellikle Luviler tarafından yerel tanrıça olarak benimsendiğini ve Aşağı Ülke'de adına bayram törenlerinin düzenlendiğini belirtir (Hutter 2013: 179).

59 *u̯itašš(iy)aš* kelimesinin Hititçe *u̯ita-* 'yıl' teriminden türemiş olabileceği düşünülmektedir. Etimolojik inceleme için bkz. Kloekhorst 2008: 1014-1015.

60 CTH 692.4.A; "*(16)nu* MUNUS.MEŠ*ḫu-u̯a-aš-ša-an-na-al-ʿli-iš*ˀ *ku-in ŠA* NINDA *an-tu-uḫ-ša-aš (17)*SAG.DU-*ZU me-nu-uš-ša i-ia-an ḫar-kán-zi na-aš-ta A-NA* MUNUSÉ.GI_4.A *(18)*1 TÚG*ku-re-eš-šar* 1 TÚG ZA.GÌN URUDUZI.KIN.BÁRḪLA *IŠ-TU* SAG.DU-*ŠU (19) ar-ḫa da-an-zi nu a-pu-un* UN-*an ŠA* NINDA ˹SAG˺.DU-*ZU a-pé-e-ez-pát (20)IŠ-TU* TÚGḪLA *QA-TAM-MA ú-nu-u̯a-an-zi* MUNUSÉ.G[I_4.A . .]x x x[. .] *(21)*TÚG*ku-ri-eš-ni-ma-aš-ši-kán an-da-an a-pu-u-uš*-x[. . . . .] *(22)pa-aš-kán-zi na-an-za ŠA* DINGIR*LIM* SAG.DU-*ZU* x[. . . . .]*"* (KUB 27.49 ay. III 16-22. Haas 2003: 396, 624; CHD L-N: 289).

61 Güterbock 1962: 348.

62 Haas 2003: 396.

63 Bir bayram ritüeli fragmanında (KUB 10.91 öy. II 2-6) TÚG*kureššar-*'ın bu kez kumaş parçası olarak *ḫuluganni-*arabasının süslenmesinde kullanıldığı görülür. Metne göre 4. günde sabahleyin süslenmiş *ḫuluganni*-arabası tapınaktan alınır ve üzerine beyaz, kırmızı ve mavi *kureššar-* dolanarak bağlanır. Ardından tanrı heykeli tapınaktan çıkarılarak *ḫuluganni-*arabasına konulur. Metin için bkz. Elicker 2016: 63-65.

64 CTH 427.A; KBo 6.34 öy. II 49-51. Hititçe metin ve kaynakça bilgisi için bkz. dipnot 42.

65 CTH 427.A; KBo 6.34 öy. II.

66 Hoffner 1966: 331 dipnot 33.

67 Hitit ritüellerinde TÚG *ŠA* MUNUS yanında MUNUS TÚGNÍG.LÁM da kadının kıyafeti olarak tanımlanır. TÚGNÍG.LÁM Sümerogramı, Alp tarafından 'değerli bir giysi' olarak tercüme edilmiş ve Hititçe TÚG*kušiši-* ile eşitlenmiştir (Alp 1947: 172-174). Friedrich Alp'i destekler şekilde kelimeyi 'gösterişli giysi' olarak tercüme etmiş ve Hititçe TÚG*kušiši-,* Akadca *lamaḫuššu* ile eşitlemiştir (HWb: 288). Ancak Goetze, TÚG*kušiši-*'nin yalnızca kral tarafından giyilen bir ritüel kıyafeti olduğunu savunarak Alp'in eşitlemesini kabul etmez ve TÚGNÍG.LÁM Sümerogramının 'bir çeşit seremoni giysisi ya da bayram kıyafeti' olarak tercüme edilen *adupli* ile eşitlenmesini önerir (Goetze 1955: 51). Bu görüşe Puhvel de katılır (HED K: 296; Alp 1947: 175; HWb: 38; HED A: 229; HEG A-H: 94). Ancak Hoffner, TÚGNÍG.LÁM'ın ne TÚG*kušiši-* ne de *adupli* ile eşitlemesini kabul etmez ve kelimenin Hititçe karşılığının *terma-* olduğunu vurgular (Hoffner 2000: 75). TÚGNÍG.LÁM, Rüster / Neu tarafından 'gösterişli bir kıyafet' olarak çevrilir (HZL: 341). PSD ise kelimeyi 'giysi, merasim giysisi' olarak tercüme eder ve Akadca *lamaḫuššu* ile eşitler (http://psd.museum.upenn.edu/nepsd-frame.html Erişim Tarihi 22.01.2019). TÚGNÍG.LÁM, Hitit büyü ritüellerinde MUNUS 'kadın' Sümerogramı ile yazıldığında 'kadının gösterişli/merasim giysisi' olarak kullanılır.

Başörtüsünün kadına atfedilen olumsuz özelliklerin simgesi olarak kullanımına bir diğer örnek, Hatti askerlerinin güç kazanmaları için Ninive kentinin İştar'ına yapılan ritüelde geçer. Malzeme bakımından askeri yemin ritüeline benzer bir kullanımın olduğu bu ritüelde başörtüsü, kirman ve örekeyle birlikte yine lanet için kullanılmıştır. Ancak bu kez lanetlenen düşman askerleridir.

"(25)Ve şimdi (onların) erkeklerinden erilliği, cesareti, (26)sağlamlığı, kılıçları(?), silahları, yayları, okları (27) (ve) hançer(leri) al! Ve onları Hatti'ye getir! Bir (28) kadının öreke ve kirmanını koyar. (29)Ve onları kadın gibi giydir! Ve TÚG*kureššar-başörtüsünü koyar. (30)Ve onlardan desteğini çek!*"[68]

Metnin devamında tanrıça İştar'dan, annelik (*anniyatar*), sevgi/aşk (*aššiyatar*) ve *mušni*'yi[69] düşman ülkesinin kadınlarından alarak Hatti ülkesine getirmesi istenir.

"*(59)Fakat kadınlardan anneliği, aşkı/sevgiyi* (*ve*)*(60) mušni-'yi al ve onları Hatti ülkesine getir!'*"[70]

Söz konusu metinde kadına dair olumlu atıflar, annelik ve aşk duygusudur. Öte yandan düşman ülkesi askerlerini lanetlemek için kullanılan ve kadının gündelik yaşamına ait somut eşyaların temsil ettiği anlam olumsuzdur.

Hitit büyü ritüelleri incelendiğinde başörtüsünün tanrıçalara sunulan malzemeler arasında sıklıkla yer aldığı görülür.[71] Özellikle Güneş Tanrıçası, İşhara ve İştar sunularında TÚG*kureššar*- kullanılır. Bu tanrıçalar, Hitit büyü ritüellerinde en çok başvurulan ilahlar arasındadır ve iyileştirme özellikleri ile tanınırlar. Turmittalı yaşlı kadın Mallidunna ritüelinde Güneş Tanrıçası, kraliyet ailesine yardım etmesi için çağrılır. Söz konusu metinde tanrıçaya tapınakta sunulan malzemeler arasında başörtüsü de bulunur.

"*(2)[…] tanrıyı yerler (ve) içerler. Akşam olduğ[un]da, (3)[ ] Ve tanrıları yukarıya alır/yükseltir. Tanrıların önünde her ne (varsa?) (kazıntı) (4)[ ]x kalın ekmekler, büyük bir taht, örtü, kureššar-başörtüsü. (5)[…] (onları) tapınağ[a] koyar. (Ritüel) bitirilir.*"[72]

Güneş Tanrıçası için icra edilen bir diğer ritüelde de Güneş Tanrıçası ve tanrıça İştar'a sunum yapıldıktan sonra yaşlı kadın bitkiler ve kimi malzemeler ile birlikte *kureššar*-'ı alarak sunu için hazırlar.[73] Yeraltı tanrıları için yapılan ritüelde de mavi, kırmızı ve beyaz *kureššar*-tanrıça İşhara'nın çağrıldığı yola serilir.[74]

GIŠ*ḫapšalli-*

Hititçe GIŠ*ḫapšalli-*, Friedrich ve Tischler tarafından 'tabure (kadın sandalyesi)' olarak tercüme edilmiştir.[75] Puhvel ise 'ayak taburesi, ayaklı destek (üç ayak)[76]'

---

[68] CTH 716.1.A; "(25)*na-aš-ta A-NA* LÚMEŠ *ar-ḫa* LÚ*-na-tar tar-ḫu-i-la-tar* (26)*ḫa-ad-du-la-tar ma-a-al-la* GIŠTUKUL GIŠBANḪI.A GIŠGAG.Ú.TAG.GAḪI.A (27)GÍR *da-a na-at I-NA* URU*Ḫat-ti ú-da a-pé-da-aš-ma-kán* (28)*ŠA* MUNUS-*TI* GIŠ*ḫu-u-la-li* GIŠ*ḫu-i-ša-an-na da-a-i* (29)*nu-uš* MUNUS-*ni-li ú-e-eš-ši-ia nu-uš-ma-aš-kán* TÚG*ku-re-eš-šar ša-a-i* (30)*nu-uš-ma-aš-kán tu-e-el aš-šu-ul ar-ḫa da-a*" (KBo 2.9 öy. I 25-30. Collins 2003: 164; F. Fuscagni (ed.), hethiter.net/: CTH 716.1).

[69] *mušni-,* CHD tarafından 'kadının olumlu bir özelliği' olarak tercüme edilir. Hurrice 'doğru' anlamına gelen *muš* sıfatından herhangi bir ilave son ek almadan türediği ve 'güvenilirlik, sadakat, gerçeklik' gibi anlamları olabileceği öne sürülür (CHD L-N: 334; HEG L-M: 234). Ünal 'kadının olumlu bir hususiyeti' olarak çevirir (Ünal 2007: 461). Haas ve Wilhelm *mušni-* teriminin Hurrice kişi isimlerinde sıklıkla görüldüğünü ve tanrıça Hepat ile ilişkilendirildiğini belirtir (Haas / Wilhelm 1974: 90).

[70] CTH 716.1.A; "(59)*ʿA*ˀ*-NA* MUNUSMEŠ*-ma-kán ar-ḫa an-ni-ia-tar a-ši-ia-tar* (60)*mu-u-uš-ni-en da-a na-at-kán A-NA* KUR URU*Ḫat-ti iš-tar-na ú-da*" (KBo 2.9 öy. I 59-60. Collins 2003: 164; F. Fuscagni (ed.), hethiter.net/: CTH 716.1).

[71] Anniviyani ritüelinde TÚG*kureššar* DLAMMA KUŠ*kursaš*'a (Av Çantasının Koruyucu Tanrısı) sunulan malzemeler arasındadır. Ritüel üreme gücünü kaybetmiş erkeğin koruyucu tanrıların çağırılması yoluyla yeniden bu gücü kazanmasını amaçlar ve tanrıya yapılacak sunuların yerleştirilmesi için yere serilen malzemenin herhangi başka bir kumaş değil TÚG*kureššar* olması dikkat çekicidir. Detaylı bilgi için bkz. Bawanypeck 2005: 51-70; Peled 2010a: 623-636; Peled 2010: 69-81.

[72] CTH 403.3.1.A; "(2)[…]DINGIR-*LIM ʿa-da-anˀ-zi a-ku-ua-an-zi ma-a-an ne-ku-u*[*z*]-*z*[*i*] (3)[...] *nu* DINGIR-*LAM ša-ra-a da-a-i ʿku-itˀ ku-it PA-NI* DINGIR-*L[IM]* (kazıntı) (4)[...] [...] x NINDA.GUR$_4$.RAḪI.A GIŠŠÚ.A GAL KUŠNÍG.BÀR TÚG*ku-re-eš-šar* (5)[...] ʿÉˀ.DINGIR-*LIM da-a-i tuḫ-ḫu-uš-ta*" (KUB 33.70, ay. IIIˀ 2-5. del Monte 2002: 70-71; S. Görke (ed.), hethiter.net/: CTH 403.3.1).

[73] CTH 435.2.A; "(16')*nu* MUNUSŠU.GI ÚḪI.A *da-a-i ku-up-ri* GIŠDÌḪ *ḫi-lam-ni-in* (17')*še-ek-lu-mi ki-lu-mi* NA$_4$ZÚ *tup-pí-aš* IM-*an ur-ki-ia-a*[*š*] (18')SAḪARḪI.A*-uš* TÚG*ku-re-eš-ni-it da-a-i nu* SÍGʿ*zuˀ-mi-na-an* 1? x x x (16')Ve yaşlı kadın bitkileri alır. *kupri*-katran, DÌḪ-dikenli bir bitki, *ḫilamni*-bitkisi,(17')*šeklumi*-bitkisi, *kilumi*-bitkisi, obsidyen, tabletin kili, oyuğun/deliğin (18')tozları, bunları *kureššar*-başörtüsü ile alır ve *zumina*-yününü (ve/ile?) 1ˀ … ." (KUB 41.4 öy. 16'-18'. Haas / Wegner 1988: 204; S. Görke (ed.), hethiter.net/: CTH 435.2).

[74] CTH 449.1.3; "(3')GIŠMA.SÁ.AB-*ma-aš-ša-an še-er* (4')[…]x TÚG*ku-re-eš-šar* SÍG ZA.GÌN SÍG SA$_5$ SÍG BABBAR-*ia* (5')*na-aš gi-im-ri a-ʿraˀ-aḫ-za pa-iz-zi* (6')[…]x *ti-ia-zi nu kuˀ-ʿeˀ-*[*d*]*a-ni-ia A-NA* 1 KASKAL-*ni* (7')[…]x *ši-pa-an-ti nu-ʿkánˀ ku-e-ez-zi-ia* (8')[… SA] ḪARḪI.A *ša-ra-a ka-aš<-du>-pa-iz-zi na-at ša-ra-a da-a-i* (9')[…] ʿiš-ḫuˀ-ua-a-i na-at-kán A-NA GIŠMA.SÁ.AB (10')[…] [… *ḫu-i*]*t-ti-ia-u-ua-aš me-mi-ia-nu-uš ḫur-li-li* (11')[… -]i ú-na-am Diš-ḫa-ra-a a-nu-ú-ua ta-aḫ-ni-ia (12')[…]x-ḫa ar-na-aš zu-ur-qa a-ši-ma-aš-šu-uḫ-ha (13')[… d]u-u-ri-in-na Dal-la-a-ni ḫu-ur-nu-le-e-eš (14')[… -n] i-iš É-ia ar-na zu-ur-qa a-ši-ma-aš-šu-uḫ-ḫa (15')[…] [… *ŠU*]*M-an ḫal-za-a-i na-aš ar-ḫa pa-iz-zi*" (KBo 17.94 ay. III 3'-15'. bkz. Haas / Wegner 1988: 352-353; S. Görke (ed.), hethiter.net/: CTH 449.1.3).

[75] HWb: 55; HEG A-H: 167.

[76] Kelimenin üç ayak anlamıyla özellikle LÚMUḪALDIM-aşçıların geçtiği metinlerde sıkça zikredildiği görülür.

ifadelerini kullanır.[77] GIŠ*ḫapšalli-* Sümerce GIŠGÌR.GUB, Akadca *gannum* ve Luvice *kuppiššar*[78] ile eşitlenir. Ünal bu terimi, 'tabure, kadınlara özgü bir mobilya, tencere altlığı, kaide, raf, dolap' olarak çevirir.[79]

Hitit ritüellerinde GIŠ*ḫapšalli-* genellikle kadınlar için kullanılır.[80] Örneğin, yaşlı kadın Tunnaviya'nın kraliyet çifti için düzenlediği ölümden kurtarma (*taknāz da-*[81]) ritüeli, kraliçe için uygulanacağı zaman GIŠGÌR.GUB kullanılır.[82]

Ölüm ritüelinin üçüncü gününde ise ölen kadının kemikleri GIŠ*ḫapšalli-*'nin üzerine yerleştirilir.[83] Haas, ölüm ritüeli incelemesinde GIŠ*ḫapšalli-*'yi doğrudan kadın sandalyesi olarak tanımlar.[84] Aynı ritüelin sekizinci gününde, ölen kişinin heykeli çadırın içine getirilir ve altın tahtın (GIŠGU. ZA GUŠKIN) üzerine konur. Fakat ölen kadınsa yani kraliçeyse, heykel GIŠ*ḫapšalli-*'nin üzerine yerleştirilir.[85] Bu uygulama ritüelin onuncu, on ikinci ve on üçüncü günlerinde de tekrar edilir.[86] Ölüm ritüelinde GIŠ*ḫapšalli-*, erkekler için kullanılan GIŠGU.ZA (taht) ve GIŠŠÚ.A (sandalye, tabure, taht)'nın karşılığıdır.[87]

Ritüel metinlerinde sıklıkla kraliçe için kullanılmasının yanında, GIŠ*ḫapšalli-* tanrıçayla ilişkili bir malzeme ve doğum ritüellerinde başvurulan bir eşya olarak da geçer. Örneğin, Nerik kentinin arındırılması için yapılan ritüelde, kraliçeyle ilişkilendirildiği ve metinde 'kraliçenin taburesi (MUNUS.LUGAL-*aš* GIŠ*ḫaššalli-*)' ifadesinin kullanıldığı görülür.[88] Kirliliğe karşı Ammihatna ritüelinde de 'kadının sandalyesi (GIŠ*ḫaššalli ŠA* MUNUS)' terimi kullanılır ve kadın kıyafetiyle birlikte tanrıça Hepat'ın karşısına yerleştirildiği okunur.

"*(35)Eğer ritüel sahibi kadınsa, onun için kadının taburesini ve (36)gösterişli kadın kıyafetini (alırım) ve onları Hepat için koyarlar*."[89]

Yaşlı kadın Tunnaviya tarafından icra edilen doğum yardım ritüelinde, hamile kadın için iki adet GIŠGÌR.GUB getirilir ve bunlardan biri kadının arkasına, diğeri önüne yerleştirilir.

"*(5')2 adet küçü[k] tabure [getirirler?]. (6')Ve 1 adet tabure kadının önü[nde] [dururken,] (7')1 adet tabure arka[sında] [durur.] (8')[Daha sonra] ebeler oturur[lar.]*"[90]

Hamile kalan bir kadın için yapılan benzer bir ritüelde de bir adet yeni GIŠ*ḫapšalli-,* ahşap ve pişmiş topraktan malzemelerle birlikte ritüel için hazırlanır.[91]

GIŠ*ḫapšalli-,* ritüel metinlerinde genellikle tanrıçalarla ilişkilendirilir.[92] Hurri geleneğine ait 'yağın sözleri ve arınmanın gümüşü' olarak adlandırılan ritüelin *itkalzi-* ağız yıkama/temizleme ritinde, ritüel sahibi erkekse onun Fırtına Tanrısı'nın sandalyesine (GIŠŠÚ.A), kadınsa tanrıça Hepat'ın taburesine (GIŠGÌR.GUB) oturacağı yazar.

---

[77] HED H: 128-129.

[78] Beckman *kuppiššar* eşitlemesini kabul etmez ve doğum ritüeli metninden hareketle *kuppiššar*'ın daha küçük bir sandalye olabileceği önerisini getirir (Beckman 1983: 25).

[79] Ünal 2007: 171-172.

[80] Hutter 1988: 62.

[81] *taknāz da-* ritüelleri hakkında bilgi için bkz. Taracha 1985: 278-282.

[82] CTH 409.II.1.A; "(25)*ma-a-an* SAL-*za* GIŠGÌ[R.GUB x]x TÙGx-x-*da-a-li*" 'Eğer kadınsa GIŠGÌ[R.GUB x]x x-x-yün' (KBo 21.1 öy. 25**.** Hutter 1988: 16-17; Taracha, "TÚG*ik[?]-da-a-li*" okumasını önerir. Bkz. Taracha 1989: 294). *taknāz da-* ritüelleri metin ve metin koalisyonları için bkz. Taracha 1985: 278-282.

[83] CTH 450.I.3; "(9)*ti-ia-an-zi ma-a-an* MUNUS-*za-ma nạ-at-ša-an* GIŠ*ḫa-ap-ša-li-iạ-aš ṭi-an-zi*" (KUB 30.15 öy. 9. Haas 1994: 221 dipnot 227; Kassian / Korolëv / Sidel'tsev 2002: 260-261).

[84] Haas 1994: 221.

[85] CTH 450.1.I.2.A; "(15)*A-NA* GIŠGU.ZA GUŠKIN *a-še-ša-an-zi ma-a-an* MUNUS-*za-ma* (16)*na-an-ša-an* GIŠ*ḫa-aš-ša-al-li-ia-aš* GUŠKIN *a-še-ša-an-zi"* (15)altından tahta/sandalyeye oturturlar. Eğer o kadın ise (16)ve onu altından tabureye oturturlar.' (KUB 30.24 öy. II 15-16. Haas 1994: 224; Kassian / Korolëv / Sidel'tsev 2002: 386-387; M. Kapełuś (ed.), hethiter.net/: CTH 450.1.1.2).

[86] CTH 450.1.1.3.A; "(6)*an-da pé-e-d*[*a*]*-an-zi na-at-ša-an A-NA* KÙ.BABBAR GIŠGU.ZA (7)*a-še-ša-an-zi ma-a-an* MUNUS-*za-ma na-an-ša-an* (8)GIŠ*ḫa-ap-ša-al-li-ia-aš* <GUŠKIN> *a-še-ša-an-zi*" '(6)içine gö[tü]rürler. (Ve onlar onu) gümüşten tahta (7) oturturlar. Eğer o kadın ise ve onlar onu (8)<altından> tabureye oturturlar.' (KUB 39.14 ay. IV 6-8. Haas 1994: 82-83; Kassian / Korolëv / Sidel'tsev 2002: 462-463; M. Kapełuś (ed.), hethiter.net/: CTH 450.1.1.3). Ritüelin on ikinci günü için bkz. CTH 450.1.1.4.A; "(36)*na-aš-ta* ALAM *IŠ-TU* GIŠGIGIR *a*[*-ša-an-na-aš kat-ta da-an-zi*] [*na-at-kán*] (37)GIŠZA.LAM.GA[R-*aš*]*an-da pé-e-da-a*[*n-zi*] [*na-an-ša-an A-NA* GIŠGU.ZA GUŠKIN *a-še-ša-an-zi*] (38)*ma-a-an* MUNUS-*z*[*a-m*]*a na-an-ša-an* GIŠ*ḫ*[*a-aš-ša-al-li-ia-aš* GUŠKIN *a-še-ša-an-zi*]" (KUB 39.7 + KUB 30.19 öy. 36-38. Kassian / Korolëv / Sidel'tsev 2002: 482-483).

[87] GIŠGU.ZA ve GIŠŠÚ.A'nın detaylı incelemesi için bkz. Archi 1966: 76-83.

[88] CTH 676.1.A; "(4)MUNUS.LUGAL-*aš* GIŠ*ḫa-aš-ša-a-al-l*[*i*-(-)" (IBoT 2.121 ay. 4. Haas 1970: 136; Bozgun / Savaş 2017: 78).

[89] CTH 471.A; "(35)*ma-a-an* EN.SÍSKUR-*ma* MUNUS-*za nu-uš-ši* GIŠ*ḫa-aš-ša-al-li* (36)*ŠA* MUNUS-*ia* TÚGNÍG.LÁMMEŠ *na-at A-NA* D*Ḫé-pát ti-an-zi*" (KBo 5.2 öy. I 35-36. Strauß 2006: 216-233).

[90] CTH 409.3; "(5')2 GIŠGÌR.GUBḪLA *ṢI-IḪ-R*[*U-TI* (6')*nu A-NA* SAL 1 GIŠGÌR.GUB *ḫa-*[*an-te-iz-zi-ia-az ki-it-ta*] (7')1 GIŠGÌR.GUB-*ma-aš-ši ap-pí-*[*iz-zi-ia-az ki-it-ta*] (8')[*nu-*]*za-an* SAL.MEŠŠÀ. ZU*TIM e-š*[*a-an-ta-ri*]" (KBo 17.62 öy. 5'-8'. Beckman 1983: 32-33; Klinger 2010: 177-187).

[91] CTH 489.A (8')[*-U*]*T* GIŠ-*ia Ú-NU-UT* GIR$_4$-*ia* GIŠ*ḫa-aš-ša-al-l*[*i …*] (9')[*-m*]*a-an* GIBIL-*TIM da-an-na-ra-an-da d*[*a-*] (KUB 44.59 öy. 8'-9'=KBo 17.65+KBo 39.45+FHG 10+ABoT 1.25 öy. 24/8'. Beckman 1983: 135-136; Mouton 2008: 110-116; Klinger 2010: 186; F. Fuscagni (ed.), hethiter.net/: CTH 489).

[92] Yalnızca Ullikummi Şarkısı metninde (KUB 33.102 öy. II 22-23) GIŠ*ḫapšalli-* tanrı Kumarbi'ye sunulan malzemeler arasında karşımıza çıkar. Hitit panteonunda Kumarbi her ne kadar eril tanrılar arasında olsa da doğurma yetisine sahip tek tanrı olduğu da unutulmamalıdır. Söz konusu metin için bkz. Güterbock 1951: 150-151; Trabazo 2002: 188-189.

"*(58)Ve ritüel sahibi erkek (ise), o zaman o Teşup'un tahtına oturur; (59)eğer (ritüel sahibi) kadın ise, o zaman o Hepat'ın taburesine (60)oturur."*[93]

Burada ^{GIŠ}GÌR.GUB doğrudan tanrıçayla ilişkilendirilen bir eşyadır ve ölüm ritüelindeki gibi ^{GIŠ}ŠÚ.A'nın karşılığı olarak kullanılmıştır.

$^{NA}{}_4$ARÁ

$^{NA}{}_4$ARÁ 'değirmen taşı, el değirmeni' olarak tercüme edilir.[94] Ünal, 'değirmen taşı, el değirmeni, öğütme taşı, ezme taşı' ifadelerini kullanır ve bu kelimeyi $^{NA}{}_4$*ḫararazi* ile eşitler.[95] Ancak Puhvel, bu görüşe katılmayarak $^{NA}{}_4$*ḫararazi-*'nin 'üst değirmen taşı' olduğunu savunur ve onu Akadca *erū* ile eşitler.[96]

Hitit toplumunda öğütme işi genellikle kadınlar tarafından yapılırdı.[97] Metinlerde tahıl türlerini, özellikle de buğdayı öğüten ve ekmek yapımı için gerekli unu sağlayanlar 'değirmenci kadınlar (MUNUS $^{NA}{}_4$ARÁ)'dır. II. Murşili'nin dua metninde bu kadınların yalnızca tahıl öğütmedikleri, tanrılara sunulacak ekmekleri de hazırladıkları şu sözlerle ifade edilir;

"(9')Tanrılara sunulacak ekmekleri yapan değirmenci kadınlar (10'/5')ve onlar ölüyorlar, bu nedenle onlar artık kalın ekmekleri [öğüte]miyorlar."[98]

Öte yandan Hoffner öğütme işinin, kadın dünyasına ait olması sebebiyle aşağılayıcı olduğunu belirtir. Söz konusu işin kör tutsaklara yaptırılmasının bu görüşü desteklediğini vurgular.[99]

Hitit kralı I. Hattuşili yıllıklarında, Kuzey Suriye'de yer alan *Hahhu* kentini işgal ettikten sonra tanrıların iyi bir hizmetkârı olduğunu göstermek için burada yaşayan halkı işgal öncesindeki ağır sorumluluklardan kurtardığını belirtir. Bunlardan biri de kadınların ellerini değirmen taşından çektirmesidir.

"(15)1 adet baş kısmı altınla kaplı sepet. [Ben,] büyük kral, tabarna (16)kadın esirlerin ellerini değirmen taşından çektim (17)ve erkek esirlerin ellerini oraklardan çektim."[100]

Ritüeller incelendiğinde, öğütme işinin yukarıdaki metinleri destekler şekilde kadınlarla ilişkilendirildiği anlaşılır. Ancak değirmen taşının yün eğirmede faydalanılan kirmanla öreke kadar yaygın ve sembolik bir kullanımı yoktur. Kraliyet ailesi için yapılan ritüelde, ritüel uygulayıcısı Güneş Tanrıçası'nın karşısına çıkmak için dağa gider. Burada, hem Fırtına Tanrısı'na hem de Güneş Tanrıçası'na yakararak kraliyet ailesi için merhamet ister. Bu esnada kral elinde *gullupi-* 'orak'[101], kraliçe ise değirmen taşı tutar.[102]

"*(12')Ve (şöyle) konuşurum: Merhamet, Güneş Tanrıçası ve Fırtına Tanrısı! Kartal (13')onların [ve]kilidir*[?]*. Kral bir orak tutar, kraliçe bir değirmen taşı [tutar.]"*[103]

Ayrıca Yeryüzünün Güneş Tanrıçası için uygulanan bir diğer ritüelde de değirmen taşı tanrıçaya sunulan malzemeler arasında ifade edilir.[104]

SONUÇ

Ritüel, insanın anlam arayışının, yaşamı anlamlandırma çabasının bir parçasıdır. Bu nedenle uygulama esnasında kullanılan sözler, davranışlar ve eşyalar anlamla yüklü bir bütünün oluşmasına hizmet eder.

Hitit ritüellerinde kadınların baskın rolü pek çok çalışmaya konu olmuştur. Çivi yazılı tablet metinleri göz önüne alındığında ritüeller, Hitit kadını hakkında etraflı bilgi sunan önemli kaynaklar arasındadır. Ritüellerde kadınlar, gerek uygulayıcı gerekse ritüel sahibi boyutunda yer alırlar. Özellikle yaşlı kadınların çok sayıda ritüelin uygulayıcısı olmaları, ritüel bilgisinin onlar üzerinden aktarıldığına işaret eder. Kadın ritüel uygulayıcıları konusunda makalenin giriş kısmında da yer verildiği üzere çok sayıda çalışma mevcuttur.

---

[93] CTH 777.10.2.A; "(58)*nu* EN.SISKUR.SISKUR *ma-a-an* LÚ *na-aš-za-an ŠA* ^{D}IŠKUR ^{GIŠ}ŠÚ.A *e-ša-ri* (59)[*m*]*a-a-na-aš* SAL-*ma na-aš-za-an ŠA* ^{D}*ḫé-bat A-NA* ^{GIŠ}GÌR.GUB $^{(60)r}$*e*'*-ša-ri* (KUB 29.8 öy. I 58-60. Haas 1984: 89).

[94] HWb: 265; HZL: 307.

[95] Ünal 2007: 45.

[96] HED H: 140.

[97] Hoffner 1974: 133.

[98] CTH 376.1.A; "(9')MUNUS^{MEŠ} $^{NA}{}_4$ARÁ *ŠA* DINGIR^{MEŠ} NINDA.GUR$_4$.RA$^{ḪI.A}$ *ku-i-e-e*[*š* …] $^{(10'/5')}$*na-at e-ker nu nam-ma* NINDA.GUR$_4$.RA *'Ú-UL' ku-'iš-ki' ma-al-<le->'zi'zi*" (KUB 24.3+KBo 53.13. öy. ii 9'-10'/5'. Singer 2002: 52; Trabazo 2002: 294-295; E. Rieken et al. (ed.), hethiter.net/: CTH 376.1).

[99] Hoffner 2002: 69.

[100] CTH 4.II.A; "(15)1 ^{GIŠ}MÁ SAG-*ŠÚ* GUŠKIN GAR.RA LUGAL.GAL *ta-ba-ar-na-aš* (16)*ŠA* GEMÉ^{MEŠ}-*ŠU* ŠU^{MEŠ}-*uš IŠ-TU* $^{NA}{}_4$ARÁ *da-aḫ-ḫu-un* (17)*ŠA* ÌR^{MEŠ}-*ia* ŠU^{MEŠ}-*ŠU-NU IŠ-TU* KIN *da-aḫ-ḫu-un*" (KBo 10.2 Rev III 16-17 (KBo 10.2 ay. III 15-17. de Martino 2003: 68-69. Imparati 15. Satırda *SAG-ZU* olarak okuyor. Bkz. Imparati 1965: 52-53).

[101] HWb: 116; HEG I-K: 630; HED K: 244-245; Ünal 2007: 292.

[102] CTH 416.A; KBo 17.1 öy. II 42'. Otten / Souček 1969: 28-29; Marcuson 2016: 51-69; C. Montuori (ed.), hethiter.net/: CTH 416.

[103] CTH 416.B; "(12')*ki-iš-ša-an me-e-ma-aḫ-ḫé tu-ụa-at-tu* ^{D}UTU ^{D}IM *ḫa-a-ra-aš* (13')[x]-*ri-ya-la-aš-mi-iš* LUGAL-*uš ku-ul-lu-pí ḫar-zi* MUNUS.LUGAL-*ša* $^{NA}{}_4$ARÁ-*an* (KBo 17.3 öy. II 12'-13'. Otten / Souček 1969: 28-29; C. Montuori (ed.), hethiter.net/: CTH 416).

[104] CTH 448.2.2.2.A; KBo 22.250 ay. 9'. Metin için bkz. Groddek 2008: 240; S. Görke (ed.), hethiter.net/: CTH 448.2.2.2).

Bu makale, ritüellerde kadın konusunu farklı bir bağlamda incelemeyi amaçlamıştır. Uygulama esnasında kullanılan ve kadının gündelik yaşamına ait malzemeler ile bunların sahip olduğu sembolik anlamlar üzerinden bir tartışma gerçekleştirilmiştir. Ortaya çıkan sonuçlar birkaç başlık altında özetlenebilir:

Kadınla ilişkili malzemeleri iki grupta değerlendirmek mümkündür. Bu eşyalar her şeyden önce kadının gündelik yaşamına eşlik eden ve doğrudan kadınla ilişkili olması nedeniyle ritüelde başvurulan malzemelerdir. Böylesi bir kullanımda herhangi bir sembolik anlam görülmez. Ritüel sahibi kadınsa kadına ait eşyalardan kirman, öreke, başörtüsü, kadına özgü tabure (^{GIŠ}*ḫapšalli*) ve değirmen taşı kullanılır.

Özellikle kirman, öreke ve başörtüsünün, kadının temel gündelik eşyaları arasında olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ölüm ritüellerinde kadına eşlik etmeleri onların, ölümden sonraki yaşamında da kadının ihtiyaç duyacağı eşyalar olarak düşünüldüğünü gösterir. Dolayısıyla Hitit toplumunun ölümden sonraki yaşam algısında da cinsiyete göre bir ayrım söz konusudur ve bu ayrım ritüel malzemelerine de yansımıştır.

Ayrıca kirman, öreke ve başörtüsünün bazı ritüellerde taşıdığı sembolik anlamlar dikkate değerdir. Metinlerde bu eşyalar korkaklığın, cinsel yetersizliğin/zayıflığın bir göstergesi, aşağılayıcı/küçük düşürücü durumun temsili, ceza veya lanet aracı olarak kullanılmıştır. Ritüellerin, gündelik yaşamın yansıması olduğu göz önüne alındığında, Hitit toplumunda kadın eşyalarının erkeğe atfedilecek 'olumsuz' özelliklerin temsilinde kullanılmaları dikkat çekicidir. Kraliçelerin her ne kadar yönetimde ve kültte söz sahibi oldukları bilinse de ritüellerde Hitit kadınına atfedilen pek çok olumsuz özellik mevcuttur. Ancak belirtmek gerekir ki ^{GIŠ}*ḫapšalli* ve değirmen taşı ile ilgili böyle bir sembolik kullanıma rastlanmamıştır. Onlar kadının kullandığı ya da gereksinim duyduğu eşyalar olarak daha çok ölüm ve doğum ritüellerinde geçer.

Dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta da ritüel malzemelerinin tedarik süreci göz önüne alındığında, uygulamanın kadın mı yoksa erkek için mi yapıldığının önem arz etmiş olmasıdır. Ritüel uygulayıcısı, ritüel sahibinin cinsiyet bilgisine önceden hakim olarak buna uygun bir hazırlık süreci gerçekleştirmiş olmalıdır. Ancak ritüel metinlerinde, '*eğer ritüel sahibi kadınsa*' ifadesinin bulunmadığı çok sayıda metin de vardır. Bu durumda söz konusu ibareye yer verilmeyen ritüellerin yalnızca erkekler için mi uygulandığı sorusu akla gelir. Elbette bu soruyu net bir şekilde cevaplamak mümkün değildir. Bu ritüellerde, ritüel sahibinin cinsiyetine göre malzemede bir değişiklik yapılmasının gerekli görülmemiş olması da mümkündür.

KAYNAKÇA

ALP, S. 1947
"La désignation du Lituus en Hittite", *Journal of Cuneiform Studies 1/2*: 164-175.

ARCHI, A. 1966
"Trono Regale e Trono Divinizzato Nell'Anatolia Ittita", *Studi micenei ed egeo-anatolici 1*: 76-120.

ARCHI, A. 2008
"The Soul Has to Leave The Land of The Living", *Journal of Ancient Near Eastern Religions 7/2:* 169-195.

BAWANYPECK, D. 2005
Die Rituale der Auguren (THeth 25). Heidelberg.

BECKMAN, G. 1983
Hittite Birth Rituals (StBoT 29), Wiesbaden.

BECKMAN, G. 1995
"The Siege of Uršu Text (CTH 7) and Old Hittite Historiography". *Journal of Cuneiform Studies 47:* 23-34.

BELL, C. 2009
Ritual: Perspectives and Dimensions. Oxford.

BOZGUN, Ş. / SAVAŞ, Ö. S. 2017
"CTH 676: Nerik Kenti Arınma Ritüeli", *Archivum Anatolicum 11/1:* 75-96.

BRYCE, T. 2003
Hitit Dünyasında Yaşam ve Toplum (Çev. M. Günay). Ankara.

CHRISTIANSEN, B. 2012
Schicksalsbestimmende Kommunikation. Sprachliche, gesellschaftliche und religiöse Aspekte hethitischer Fluch-, Segens- und Eidesformeln (StBoT 53). Wiesbaden.

COLLINS, B. J. 2003
"Rituals", *The Context of Scripture I* (Ed. W. W. Hallo). Leiden: 160-168.

COLLINS, B. J. 2014
"Women in Hittite Ritual", *Women in the Ancient Near East: A Sourcebook* (Ed. M. Chavalas). London-New York: 246-271.

ÇAMBEL, H. 1999

Karatepe-Aslantaş: The Inscriptions: Facsimile Edition (CHLI II). Berlin-New York.

DARGA, M. 1984

Eski Anadolu'da Kadın. İstanbul.

DARGA, M. 2011

Anadolu'da Kadın: On Bin Yıldır Eş, Anne, Tüccar, Kraliçe. İstanbul.

DE MARTINO, S. 2003

Annali e Res Gestae Antico Ittiti (StMed 12). Pavia.

DEFLEM, M. 1991

"Ritual, Anti-Structure, and Religion: A Discussion of Victor Turner's Processual Symbolic Analysis", *Journal for the Scientific Study of Religion 30/1:* 1-25.

DEL MONTE, G. 2002

"Sui Rituali di Mallidunna di Turmitta", S*ilva Anatolica, Anatolian Studies Presented to Maciej Popko on the Occasion of his 65th Birthday* (Ed. P. Taracha). Warsaw: 63-75.

ELICKER, J. 2016

"KUB 10.91 (CTH 669)", *Anatolia et Indogermanica:Studia linguistica in honorem Johannis Tischler septuagenarii dedicata* (Eds. H. Marquardt/S. Reichmuth/J. V. G. Trabazo). Innsbruck: 63-73.

FRIEDRICH, J. 1959

Die Hethitischen Gesetze: Transkription, Übersetzung, Sprachliche Erläuterungen und Vollständiges Wörterzeichen (DMOA 7). Leiden.

GARCIA-VENTURA, A. 2014

"Constructing Masculinities through Textile Production in teh Ancient Near East", *Prehistoric, Ancient Near Eastern and Aegean Textiles and Dress: an Interdisciplinary Anthology* (Eds. M. Harlow/C. Michel/M. L. Nosch) Oxford-Philadelphia: 167-183.

GEERTZ, C. 2010

Kültürlerin Yorumlanması (Çev. H. Gür). Ankara.

GILAN, A. 2015

Formen und Inhalte althethitischer historischer Literatur (THeth 29). Heidelberg.

GOETZE, A. 1955

"Hittite Dress", *Corolla linguistica. Festschrift F. Sommer zum 80. Geburtstag darchgebracht* (Ed. H. Krahe). Wiesbaden: 48-62.

GOETZE, A. 1969

"Hittite Rituals, Incantations and Description of Festival", *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. (3rd Edition)* (Ed. J. B. Pritchard). Princeton-New Jersey: 346-364.

GRODDEK, D. 2008

Hethitische Texte in Transkription: KBo 22 (DBH 24). Wiesbaden.

GÜTERBOCK, H. G. 1951

"The Song of Ullikummi Revised Text of the Hittite Version of a Hurrian Myth", *Journal of Cuneiform Studies 5/4:* 135-161.

GÜTERBOCK, H. G. 1962

"Rituale für die Göttin Ḫuwaššanna", *Oriens 15:* 345-351.

GÜTERBOCK, H. G. 1989

"Hittite *kursa* "Hunting Bag"", *Essays in Ancient Civilization Presented to Helene J. Kantor (SAOC 47)* (Eds. A. Leonard/B. B. Williams). Chicago: 113-123.

HAAS, V. 1970

Der Kult von Nerik Ein Beitrag zur hethitischen Religionsgeschichte (Studia Pohl 4). Roma.

HAAS, V. / WILHELM, G. 1974

Hurritische und luwische Riten aus Kizzuwatna (AOATS 3). Neukirche-Vluyn.

HAAS, V. 1984

Die Serien itkaḫi und itkalzi des AZU-Priesters, Rituale für Tašmišarri und Tatuḫepa sowie weitere Texte mit Bezug auf Tašmišarri (ChS I/1). Roma.

HAAS, V. / WEGNER, I. 1988

Die Rituale der Beschwörerinnen ^{SAL}ŠU.GI (ChS 1/5). Roma.

HAAS, V. 1994

Geschichte der Hethitischen Religion (HbOr I/15). Leiden-New York-Köln.

HAAS, V. 2003

Materia Magica et Medica Hethitica. Ein Beitrag zur Heilkunde im Alten Orient I-II. Berlin - New York.

HAWKINS, D. 2000

Inscriptions of the Iron Age (CHLI I/1). Berlin-New York.

HOFFNER, H. A. 1966

"Symbols for Masculinity and Femininty: Their Use in Ancient Near Eastern Sympathetic Magic Rituals", *Journal of Biblical Literature 85/3:* 326-334.

HOFFNER, H. A. 1987

"Paskuwatti's Ritual Against Sexual Impotence", *Aula Orientalis 5*: 271-287.

HOFFNER, H. A. 1993

"From Cradle to Grave: Women's Role in Hittite medicine and Magic", *Journal of Ancient Civilizations 8:* 25-39.

HOFFNER, H. A. 1997

The Laws of the Hittites (DMOA 23). Leiden-New York-Köln.

HOFFNER, H. A. 2000

"Hittite Etymological Dictionary, Vol. 4: Words Beginning with K by Jaan Puhvel", *Journal of the American Oriental Society 120/1:* 68-75.

HOFFNER, H. A. 2002

"The Treatment and Long-Term Use of Persons Captured in Battle According to the Maşat Texts", *Recent Developments in Hittite Archaeology and History: Papers in Memory of Hans G. Güterbock* (Eds. K. A. Yener/H. A. Hoffner/S. Dhesi). Winona Lake-Indiana: 61-72.

HUTTER, M. 1988

Behexung, Entsühnung und Heilung: Das Ritual der Tunnawija für ein Königspaar aus Mittelhethitischer Zeit(KBoXXI 1- KUB IX 34-KBo XXI 6). Göttingen.

HUTTER, M. 2013

"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* (Eds. A. Mouton/I. Rutherford/I. Yakubovich). Leiden-Boston: 176-190.

IMPARATI, F. 1965

"L'autobiografia di Ḫattušili I", *Studi Classici e Orientali 14:* 40-76.

IMPARATI, F. 1992

Hitit Yasaları. Ankara.

JAKOB-ROST, L. 1972

Das Ritual der Malli aus Arzawa gegen Behexung (THeth 2). Heidelberg.

KASSIAN, A. / KOROLËV, A. / SIDEL'TSEV, A. 2002

Hittite Funerary Ritual šalliš ụaštaiš (AOAT 288). Münster.

KERTZER, D. I. 1988

Ritual, Politics and Power. New Haven-London.

KILIÇ, Y. / DUYMUŞ, H. H. 2007

"Hititlerde Kadın ve Siyaset", *Tarih Araştırmaları Dergisi 26/42:* 85-99.

KINAL, F. 1956

"Eski Anadolu'da Kadının Mevkii", *Belleten XX/79:* 355-378.

KLINGER, J. 2010

"Texte der Hethiter: Hethitische Texte zur Medizin", *Texte zur Heilkunde (TUATNF 5)* (Eds. B. Janowski/D. Schwemer). Gütersloh: 177-187.

KLOEKHORST, A. 2008

Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon (IEED 5). Leiden-Boston.

KRONASSER, H. 1961

"Fünf Hethitische Rituale", *Die Sprache 7:* 140-167.

KRONASSER, H. 1962

"Nachträge und Berichtigungen zu 7/1961, 140-167 (Fünf Hethitische Rituale)", *Die Sprache 8:* 108-113.

KÜMMEL, H. M. 1967

Ersatzrituale für den hethitischen König (StBoT 3). Wiesbaden.

LAROCHE, E. 1959

Dictionnaire de la langue louvite (BAHIFAI 6). Paris.

LÉVI-STRAUSS, C. 1969

The Elementary Structures of Kinship. Boston.

MARAZZI, M. 1986

Beiträge zu den akkadischen Texten aus Boğazköy in althethitischer Zeit (BRLF 18). Roma.

MARCUSON, H. 2016

"Word of the Old Women": Studies in Female Ritual Practice in Hittite Anatolia (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Chicago.

MCMAHON, G. 1991

The Hittite State Cult of Tutelary Deities (AS 25). Chicago-Illinois.

MILLER, J. 2010

"Paskuwatti's Ritual: Remedy for Impotence or Antidote to Homosexuality?", *Journal of Ancient Near Eastern Religions 10/1:* 83-89.

MOUTON, A. 2007

Rêves hittites: Contribution à une histoire et une anthropologie du rêve en Anatolia ancienne. Leiden-Boston.

MOUTON, A. 2008

Les Rituels de Naissance Kizzuwatniens: un exemple de rite de passage en Anatolie hittite. Paris.

MOUTON, A. 2012

"Le rituel d'Allī d'Arzawa contre un ensorcellement (CTH 402): texte et context", *Colloquium Anatolicum 11:* 247-266.

MOYER, J.C. 1983

"Hittite and Israelite Cultic Practices: A Selected Comparison", *Scripture in Context II. More Essays on the Comparative Method* (Eds. W.W. Hallo/J. C. Moyer/ L.G. Pardue). Winona Lake: 19-38.

MURAT, L. 2016

"Anadolu'da Hitit Döneminde Kadın ve Önemi", *Geçmişten Günümüze Şehir ve Kadın I* (Ed. O. Köse). Samsun: 73-80.

MYERHOFF, B. G. 1977

"We Don't Wrap Herring in a Printed Page: Fusion, Fictions and Continuity in Secular Ritual", *Secular Ritual* (Eds. S. F. Moore/B. G. Myerhoff). Amsterdam: 199-226.

OETTINGER, N. 1976

Die Militärischen Eide der Hethiter (StBoT 22). Wiesbaden.

OTTEN, H. / SOUČEK, V. 1969

Ein althethitisches Ritual für das Königspaar (StBoT 8). Wiesbaden.

PAYNE, A. 2012

Iron Age Hieroglyphic Luwian Inscriptions (SBL 29). Atlanta-Georgia.

PELED, I. 2010

"Expelling the Demon of Effeminacy: Anniwiyani's Ritual and the Question of Homosexuality in Hittite Thought", *Journal of Near Eastern Religions 10/1:* 69-81.

PELED, I. 2010a

"The Use of Pleasure, Constraints of Desire: Anniwiyani's Ritual and Sexuality in Hittite magical Ceremonies", *VII. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri (Çorum 25-31 Ağustos 2008)* (Ed. A. Süel). Ankara: 623-636.

PETER, H. 2004.

Götter auf Erden. Hethitische Rituale aus Sicht historischer Religionsanthropologie. Stockholm.

POLVANI, A. M. 2010

"Identification of the goddess Huwaššanna with the goddess GAZ.BA.YA", *Studi di Ittitologia in onore de Alfonso Archi (OrNS 79/2)* (Eds. R. Francia/G. Torri). Roma: 246-254.

POPKO, M. 1975

"Zum hethitischen $^{(KUŠ)}$*kursa-*", *Altorientalische Forschungen 2:* 65-70.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. 1945

"Religion and Society", *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland 75/1-2:* 33-43.

REYHAN, E. / CENGİZ, T. B. 2016

"Başkent Hattuşa'nın Şifacı Kadınları: Büyücüler", *Geçmişten Günümüze Kadın I* (Ed. O. Köse). Samsun: 105-113.

ROVA, E. 2008

"Mirror, Distaff, Pomegranate and Poppy Capsule: On the Ambiguity of Some Attributes of Women and Goddesses", *The Reconstruction of Environment: Natural Resources and Human Interrelations Through Time and Art History: Visual Communication (ICAANE 4/1)* (Eds. H. Kühne/R. M. Czichon/F. J. Kreppner). Wiesbaden: 557-570.

SINGER, I. 2002

Hittite Prayers (SBL 11). Atlanta-Georgia.

STARKE, F. 1990

Untersuchung zur Stammbildung des keilschrift-luwischen Nomens (StBoT 31). Wiesbaden.

STRAUß, R. 2006

Reinigungsrituale aus Kizzuwatna. Ein Beitrag zur Erforschung hethitischer Ritualtradition und Kulturgeschichte. Berlin-New York.

SÜEL, A. 1992

"Hitit Kadınının Hukuki Durumu", *Uluslararası 1. Hititoloji Kongresi Bildirileri (19-21 Temmuz 1990)*. Ankara: 239-253.

TAMBIAH, S. J. 1981

"A Performative Approach to Ritual", *Proceedings of the British Academy 65:* 113-169.

TARACHA, P. 1985

"Zu den Hethitischen *taknāz da-* Ritualen", *Altorientalische Forschungen 12/2:* 278-282.

TARACHA, P. 1989

"Manfred Hutter: Behexung, Entsühnung und Heilung. Das Ritual der Tunnawiya für ein Königspaar aus mittelhethitischer Ze,t (KBo XXI-KUB IX 34- KBo XXI 6))=Orbis Biblicus et Orientalis, Bd. 82). Universitätsverlag Freiburg (Schweiz) und Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988. 180 S. DM 69", *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie 79/2:* 293-297.

TAŞ, İ. 2017

"Hititli Kadın Şifacılar-Şifalandırma Çalışmaları ve Bunların Birleştirici Coğrafya ve Jeokültürel Bellek Esasında Anadolu Kültüründeki Yansımaları", *İstanbul Üniversitesi Kadın Araştırmaları Dergisi 15:* 48-60.

TRABAZO, J. V. G. 2002

Textos Religiosos Hitita: Mitos, Plegarias y Rituales (BCBO 6). Madrid.

TURNER, V. W. 1967

The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual. New York.

ÜNAL, A. 2007

Hititçe Çok Dilli El Sözlüğü. Hamburg.

VÖLLING, E. 2011

"Spinnen. B. Archäologisch", *Reallexikon der Assyriologie 13:* 3-5.

WAETZOLDT, H. 2011

"Spinnen. A. Philologisch", *Reallexikon der Assyriologie 13:* 1–3.

YAKAR, J. / TAFFET, A. 2007

"The Spiritiual Connotations of the Spindle and Spinning: Selected Cases from Ancient Anatolia and Neighboring Lands", *Belkıs Dinçol ve Ali Dinçol'a Armağan* (Eds. M. Alparslan/M. Doğan-Alparslan/H. Peker). İstanbul: 781-788.

KISALTMALAR

CHD The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago – Chicago 1982vd.

CTH Emmanuel Laroche, Catalogue des textes hittites - Paris 1971vd.

HED J. Puhvel, Hittite Etymological Dictionary – Berlin, New York 1984vd.

HEG J. Tischler, Hethitisches Etymologisches Glossar – Innsbruck 1977vd.

HWb J. Friedrich, Hethitisches Wörterbuch – Heidelberg 1952.

HZL C. Rüster ve E. Neu, Hethitisches Zeichenlexikon: Inventar und Interpretation der Keilschriftzeichen aus den Boğazköy-Texten (StBoT 2) – Wiesbaden 1989.

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

KBo Keilschrifttexte aus der Boghazköy - Leipzig 1916-1923, Leiden 1954vd.

KUB Keilschrifturkunden aus der Boghazköy - Berlin 1921vd.

ePSD The Pennsylvania Sumerian Dictionary (http://psd.museum.upenn.edu).