



ESKİ YAKINDOĞU'DA YEMEK SİMGESELLİĞİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Şeyma AY * - Kadriye ŞAHİN **

Özet

Biyolojik bir ihtiyaca cevap olarak karşımıza çıkan yemek, tarihsel süreç içinde biyolojik ihtiyacın yanı sıra kültürel, dinsel ve toplumsal kimliği ifade etmenin bir yolu olarak da kullanılmaya başlanmıştır. Üstelik bu kullanım aynı zamanda kültürleri biz ve öteki olarak ayırmakta, simgesel bir sınır görevine de hizmet etmektedir. İnsanoğlunun kültürel yönüne hizmet eden yeme-içme gelenekleri Eski Yakındoğu'nun dinsel ve düşünsel dünyasının yansımaları olan mitolojik anlatıları, ziyafet sahneleri ve yaşamın farklı alanlarına göndermeler yapan ritüellerine kodlanmış durumdadır. Bizim bu çalışmadaki amacımız, yalnızca biyolojik bir ihtiyaca cevap veren değil aynı zamanda kültürel ve psikolojik süreçlerinde temel nesnesine dönüşen "yemeği" Eski Yakındoğu'nun arkeolojik verileri ve buluntuları ışığında ele alarak hem tarihsel hem de antropolojik yaklaşımla simgesel çözümlenmelere ulaşmaktır.

Anahtar Kelimeler

Yemek Kültürü, Simge, Mitoloji, Ritüel, Eski Yakındoğu

AN ASSESMENT ON FOOD SYMBOLISM IN ANCIENT NEAR EAST

Abstract

Food, appearing as a respond to a biological need, has started to be used as a means of expressing cultural, religious, and social identity as well as a biological need. Moreover, this usage also serves as a cultural limit in distinguishing between "we" and "the others". Eating and drinking habits of human beings that have cultural aspects are encoded to the mythological stories reflecting the religious and intellectual World of the Ancient Near East, to the feast scenes and the rituals that make reference to the various fields of life. In this study, we aim to reach symbolic analyses with a historical and an anthropological approach, addressing "food" -that has turned into key object in the cultural and psychological processes as well as being a biological need- in the light of the archaeological data and findings of the Ancient Near East.

* Yrd.Doç.Dr., Pamukkale Üniversitesi Turizm Fakültesi Seyahat ve Turizm İşletmeciliği Bölümü Öğretim Üyesi, Denizli/Türkiye. seymaay@gmail.com

** Yrd.Doç.Dr., Mustafa Kemal Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Antropoloji Bölümü Öğretim Üyesi, Hatay/Türkiye. sahinkadriye@gmail.com



Key Words

Food Culture, Symbol, Mythology, Ritual, Ancient Near East



GİRİŞ

“Bir atasözü “Bana ne yediğini söyle sana kim olduğunu söyleyeyim” der.

Bu sözün en az iki değişik anlamı olduğunu zaman zaman unutturuz.

İnsan kimliğinin biyolojik bileşeni yanında bir de kültürel bileşeni var.

Buna göre; sınıf, toplumsal cinsiyet, etnik köken ve diğer kategorilerde en önde gelen öznel ayraç, insanın yeme içme göreneğidir¹.

Kültür sosyal bilimler alanında farklı şekillerde tanımlanmaya çalışılan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. *Primitive Culture* (1871) isimli çalışmasıyla bilinen Britanyalı antropolog Edward B. Taylor’a göre kültür, “bir toplumun üyesi olarak insanoglunun öğrendiği (edindiği) bilgi, sanat, gelenekler-görenek ve benzeri yetenek, beceri ve alışkanlıkları içine alan karmaşık bir bütündür”². Tylor’ın tanımlamasında ön plana çıkan ve kültürün oluşması ve sürekliliğinin sağlanması bakımından önemli olan iki noktadan ilki, bir toplumun üyesi olmak, diğeri ise öğrenme veya bilgi edinme süreçleridir. Bütüncül sayabileceğimiz diğer bir kültür tanımlaması ise *Mirror for Man* (1944) isimli çalışması ile Amerikalı antropolog Clyde Kluckhohn tarafından şu şekilde yapılmıştır: kültür, bir toplumun yaşam biçiminin tamamıdır. Aynı zamanda kültür, bireylerin içinde yaşadıkları toplumdan öğrendikleri davranışlardır³. Taylor ve Kluckhohn’un kültür ve insan ilişkisi konusundaki ortak noktası bireyin kültürü, içinde yaşadığı toplumdan öğrenmesidir.

Şüphesiz bireyde öğrenme süreci, bir diğer ifadeyle kültürlenme süreci doğum ile başlar. Kültürlenme, “doğumdan ölüme kadar, bireyin toplumun istek ve beklentilerine uygun şekilde değişmesi”⁴ sonucunda ortaya çıkarırken; kültürlenme süreci ise “bir tür toplumsal uyarlanma sürecidir ve bu nedenle sosyalizasyon ya da toplumsallaşma olarak da bilinir”⁵. Bu uyarlanmanın beklisi de en başında gelen geleneklerinden biriside beslenmedir⁶. Farklı toplumalarda doğum ile başlayan besin alımları ortak bir biyolojik ihtiyaca cevap verse de, biyolojinin üzerine temellenmiş köklerini yüzyıllar-

¹ Richard Tapper, *Kan, Şarap, Su; Ortadoğulu Müslümanlarda İçkinin Toplumsal ve Simgesel Yanları*, Ed.: Sami Zubaida-Richard Tapper, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2000, s. 215.

² Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1999, s. 101.

³ Clifford Geertz, *Kültürlerin Yorumlanması*, Dost Kitabevi, Ankara 2010, s. 19.

⁴ Güvenç, age., 1999, s. 122.

⁵ Suavi Aydın-Kudret Emiroğlu, “kültürlenme”, *Antropoloji Sözlüğü*, Suavi Aydın-Kudret Emiroğlu Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2009, s. 11.

⁶ Beslenme alışkanlıklarının dolayısıyla da yemek kültürünün şekillenmesinde etkin olan nedenler üzerine bazı araştırmacılar çeşitli sınıflamalar yapmışlardır. Bu araştırmalardan birisi demografik, coğrafik, etnografik, ekonomik ve eğitim olarak ele almaktadır. Bk.: Baysal A.-Yücecan S., “Yöresel Yemeklerimiz, Geleneksel Türk Yemekleri ve Beslenme”, *Geleneksel Türk Mutfağı Sempozyumu Bildirileri*, Turizm Derneği Yayınları, Konya 1982, s.130. Bir diğer araştırmacı ise ekolojik, ekonomik, kültürel ve dinsel olmak üzere dört grupta toplamaktadır. Bk.: Kadriye Şahin, *Antakya Geleneksel Yemek Kültürünün Beslenme Antropolojisi Açısından İncelenmesi*, M.K.Ü. Sos. Bil. Enst. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Hatay, 2003, s. 23.



ca gerilerden alan kültürel yaşam, aynı zamanda duyuşal dünyadan bağımsız düşünölemeyeceği için psikolojik bir sürecin de ürünüdür. Bu üç boyutlu ihtiyacın sonucunda ortaya çıkan mutfak geleneği, “hem sürekli değişen, hem de sürekli karmaşık bir hal alan, ama aynı zamanda da kültürleri birbirinden kısmen ayırmaya yardım eden önemli bir kültürel ağdır”⁷. Bununla birlikte popülerlik ve iktidar gibi kavramları da beraberinde taşıdığı göz önüne alındığında, temininden tüketimine kadar yemek ile ilgili tüm toplumsal davranışların, kültürün bir parçası olduğu ortaya çıkmaktadır⁸. Uzun tarihsel süreç içerisinde besin üretim teknolojisindeki ilerlemeler ve besin çeşitliliğinin artması, insanın temel ihtiyacı olan karın doyurma eyleminin anlamını genişletmiş; yeme eylemini hayata renk katan, insanın toplumsal rolünü belirleyen bir olgu haline dönüştürmüştür⁹. Tüm bu yönleri ile yemek kültürü, tarihçiler, antropologlar, sosyologlar, halkbilimciler, iktisatçılar ve birçok farklı kuramsal yaklaşımlar ışığı altında ele alınan interdisipliner bir araştırma alanıdır. Tarihin başından beri yeme eylemi içinde kesintisiz var olan insanoglunun ihtiyaçlarına cevap veren besin üretiminin sonucu olarak “mutfak kültürü, kültür ve geleneğın her zaman en uzun süre ayakta kalan bölümünü oluşturmuştur”¹⁰. Böylelikle “yemek kültürü bir toplumda yiyeceğın üretiminden tüketimine kadar izlediği süreç ve bu sürece bağlı olarak ortaya çıkan maddi, manevi kültürel öğelerin oluşturduğu önemli bir kültürel sistemdir” tanımlaması¹¹, yeme eyleminin hem soyut hem de somut yönüne vurgu yapması açısından bütüncül bir tanım olarak karşımıza çıkmaktadır.

Garrık Mallery’in başlattığı çalışmaların sonrasında, antropoloji alanında yemek ve kültür ilişkisi farklı kuramsal yaklaşımlar ile ele alınmaya başlanmıştır. Malinowski yiyeceklerin işlevselliğine vurgu yaparken¹², öte yandan 1960’lı yıllarda yapısal antropolojinin temsilcilerinden olan Levi-Strauss ve takipçileri yemeği kültürel bir sistem olarak ele almış ve sosyal yollarla kontrol edildiğini kabul etmişlerdir¹³. Bununla birlikte dinlerin kökenleri ile ilgili çalışmalar yapan Frazer ve Tylor gibi antropologlar kuramlarını yemek tabluları üzerine kurarken, Durkheim, Radcliffe-Brown etkisindeki antropologlar, yemeklerin ahlaki ve toplumsal ilişkilerdeki simgesel

⁷ Kadriye Şahin, *Dini Kimliğin İnşasında Kutsal ve Tabu Olan Yiyecek Ve İçeceklerin İşlevleri: Antakya Örneği*, H.Ü. Sos. Bil. Enst. (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2010, s. 2.

⁸ Hayatı Beşirli, “Yemek, Kültür ve Kimlik”, *Milli Folklor* 11-87/2010, s. 168.

⁹ İsmail Gezin, *Kültürleşme Sürecinde Mitik Bir Kahraman Gılgamış*, Alfa Yayınları, İstanbul 2009, s.149-151.

¹⁰ Claudia Roden, “Ortadoğu’da Musevi Yemekleri”, *Ortadoğu Mutfak Kültürleri*, Ed.: Sami Zubaida-Richard Tapper, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2000, s. 153.

¹¹ Kadriye Şahin, *agt.*, 2003, s. 2.

¹² Bir topluluğun iştise sistemini ifade eden süreçlerin tüm işlevi, yiyeceğe olan temel biyolojik ihtiyacın giderilmesidir. Bk.: Bronislaw Malinowski, *Bilimsel Bir Kültür Teorisi*, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 1993, s.108.

¹³ Pat Caplan, *Food, Health and Identity*, Routledge Press, London and New York 1997, s. 1.



yönüne değinmişlerdir¹⁴. Barthes, “gıda sadece temalar için değil, durumlar için de işaret görevi görmektedir ve bu durum ifade edilenden çok vurgulanan yaşam tarzını hazırlamaktadır”¹⁵ savından yola çıkarken, Douglas ise kirli/temiz algısı üzerinden İbranilerin yiyecek sınıflamasında kullandıkları kültürel kodlara yönelmiştir¹⁶.

Bundan başka, ele aldığımız konu sebebi ile “simgecilik” hakkında kısa bir bilgi vermek yerinde olacaktır. Antropolojik açıdan simgeciliğin birkaç farklı akımdan söz etmek mümkündür. Foster’a göre, insanı hayvanlar âleminde ayıran, simgesel benzerlikler dizisini algılama yeteneğidir ve simge, kültürel süreçler ve ilişkiler ile ilgili anlamları aktarmak için, kültürel olarak ilişkili olan bir “varlığı” temsil eder; “yani her simge bir anlamı yansıtmaktadır”¹⁷. Simgelerin üstlendikleri işlevleri ve yoruma açık tarafları, tüm toplumların kültürel, sosyal, ekonomik, ekolojik, siyasal ve dinsel yapılarında görmek mümkündür.

Şüphesiz dinlerin içinde pek çok simge barındırdığını göz ardı edemeyiz. Nitekim Geertz’e göre din, “bir simgeler dizgesidir”¹⁸. Dinsel inanç ve pratiklerin, tüm yapılar ile doğrudan veya dolaylı olarak etkileşim içinde olan yemek kültürünün, bazı yönlerinin ortaya çıkmasında veya bir dizi kurallar ışığında süre gelmesinde payı son derece büyüktür. Atay’ın belirttiği gibi¹⁹ toplumsal bir denetim mekanizması olarak karşımıza çıkan din, bazı durumlarda gücünü toplumun dinsel kimliğini inşa etmede kullandığı yiyecek ve içecek simgeselliğinin temsilinden almaktadır. Nitekim Eski Yakındoğu kültürünün yansımaları olarak değerlendirebileceğimiz mitolojik anlatılar, yiyecekler, içecekler ve bunlara bağlı geleneklerin simgeleştiği metinlerdir. Roden’in belirttiği gibi “kültür ve geleneğin en uzun süre ayakta kalan bölümünü oluşturan mutfak kültürünün”²⁰ geleneksel öncülleri farklı yansımalarıyla Eskiçağ tarihi içinde gömülüdür. Arkeolojik kazılardan elde edilen mutfakla ilgili araç-gereç ve mimari kalıntılar, freskler, evcil-

¹⁴ Kudret Emiroğlu-Sibel Özbudun, “yiyecek”, *Antropoloji Sözlüğü*, Ed.: Kudret Emiroğlu-Suavi Aydın, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2009, s. 915.

¹⁵ Roland Barthes, “Toward a Psychocociology of Contemporary”, *Food and Culture A Reader*, Ed.: Carole Counihan -Penny Van Esterik, Routledge 1997, s. 25.

¹⁶ Mary Douglas, *Saflık ve Tehlike, Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi*, Metis Yayınları, İstanbul 2007.

¹⁷ Mary LeCron Foster, “Symbolism:The Foundation of Culture”, *Companion Encyclopedia of Anthropology* Ed.:T. Ingold, Routledge, London 1999, s.366-368 .

¹⁸ Clifford Geertz, *Kültürlerin Yorumlanması*, Dost Kitabevi, Ankara 2010, s.112.

¹⁹ “Din denetlenemeyeni denetlemek, açıklanamazı açıklamak, hayata ve insana dair bir anlam haritası sunmak ve “kaos”u “kozmos”a çevirmek gibi “psikokültürel” işlevlerinin yanı sıra toplumsal süreçler ve ilişkilerde de bir dizi işleve sahip olduğu tespit edilebilir. Her şeyden önce din, toplumsal denetim mekanizması olarak çalışabilir. Toplumsal olarak kabul edilebilir davranış ve tutumları teşvik ederek, uygun olmayanları ise hoş karşılamayarak toplumsal düzenin sürdürülmesine katkıda bulunur. Bu bakımdan her din aynı zamanda uygun ve doğru davranış reçeteleri sunan bir ahlak sistemidir”. Tayfun Atay, *Din Hayattan Çıkar - Antropolojik Denemeler*, İletişim Yayınları, İstanbul 2004, s.21.

²⁰ Claudia Roden, *agm.*, 2000, s.153.



leştirilmiş hayvan fosilleri, keramikler, tohumlar ve bununla birlikte tabletler ve yazıtlar ile mitos ve efsane gibi anlatı metinleri eskiçağda yemek, kültür ve din ilişkisini anlamaya ve yorumlamaya yardımcı olan delillerdir. Bazı araştırmacılar tarafından “gıda gelenekleri yorumlanacak ve incelenecek metinler”²¹ olarak kabul edilir. Bu bakımdan eskiçağa dair metinler dinsel, kültürel, çevresel ve iktisadi yaşam ile yeme-içme kültürü arasındaki ilişkileri ve algıyı arayabileceğimiz ve dönemin kendi simgesel dünyası ile açıklayabileceğimiz metinlerdir demek hiç de yanlış olmayacaktır.

Bizim bu çalışmadaki amacımız, yalnızca biyolojik bir ihtiyaca cevap veren değil aynı zamanda kültürel ve psikolojik süreçlerinde temel nesnesine dönüşen “yemeği” Eski Yakınoğu kaynakları ışığında ele alarak hem tarihsel hem de antropolojik yaklaşımla simgesel çözümler temelinde beş başlık altında değerlendirerek yorumlayabilmektir. Hemen belirtmeliyiz ki ele alınan olaylar aynı zamanda duygusal dünyanın da yorumlanması şeklinde olacaktır. Mintz’in de vurguladığı gibi, beslenmek için kullandığımız yiyeceklerin kolay elde edilmesi, gıdayı bazı durumlarda daha önemsiz bir noktaya taşıyabilir fakat “gıdanın, duyuusal deneyim yelpazemizde özel bir yeri vardır”²². “İnsan davranışlarının her bir yönü kültürel ve kültürel olmayan faktörlerden etkilenir” diyen Bock’a göre, “tüm psikoloji kültürel-dir”²³. O halde duygusal algılar köklerini toplumsal inşa sürecinden almaktadır demek yanlış olmayacaktır.

1. İTAAT VE GÜVEN BAĞLAMINDA GIDA/YEMEK SİMGESELLİĞİ

“NINDA-an ez-za-at-te-ni wa-tar-ra e-ku-te-ni”

“Ekmeğimi yiyeceksiniz, su da içeceksiniz.”

I. Hattuşili’nin vasiyetnamesinde geçen bu söz ilk anlamda kralın emrindekilere verdiği bir öğüt niteliğinde olarak algılanmaktadır²⁴. Bir öğüt olmasının yanında, kralın kendi yönetimi altında bulunanlara iktidarın kimde olduğunu göstermek için izin vermek, teşvik etmek hatta emretmek gibi gücü temsil eden cümleleri içinde barındıran “ekmek yemek ve su içmek” eylemi itaat eden ile edilen arasında kurulan metaforik bir bağdır. Böylelikle kral ekmeğini ve suyunu paylaşarak emrindekilere güvendiğini

²¹ Eugene N.Anderson, *Everyone Eats Understanding Food and Culture*, Newyork University Press, Newyork-London 2005, s.7.

²² Sidney W. Mintz, *Şeker ve Güç-Şekerim Modern Tarihteki Yeri*, Çev.: Şükrü Alpağut, Kabcacı Yay., İstanbul 1997, s.8.

²³ Philip K. Bock, *İnsan Davranışlarının Kültürel Temelleri-Psikolojik Antropoloji*, İmge Kitabevi,2001, s.20-21.

²⁴ Sedat Alp, *Hittit Güneşi*, Tubitak Yay., Ankara 2003, s.46. Bu durum aynı zamanda bireyler arasındaki eşitsizliği yansıması bakımından da önemlidir. Bkz: Hayati Beşerli, “Türk Kültüründe Güç, İktidar, İtaat Ve Sadakatin Yemek Sembolizmi Esasında Değerlendirilmesi”, *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 58/2011, s. 143,147.



göstermektedir. Aynı zamanda “birlikte yiyip içenler, bu yolla karşılıklı sorumluluk bağıyla birbirlerine bağlanmışlardır”²⁵ görüşünden yola çıkarak, her iki tarafın da karşılıklı sorumluluk aldığı söylenebilir. Hemen belirtmeliyiz ki “gıda paylaşımı, toplumsal konum, cinsiyet, rol, etnik köken, din, kimlik ve sosyal yönden yapılandırılmış diğer düzenler hakkında mesajlar içermektedir”²⁶.

Kralın sofrasında yer edinmek ve onun ekmeğini paylaşmak güven simgesi olmasının yanı sıra statü göstergesi olarak da ele alınmalıdır. Çünkü tahmin edilmelidir ki kralın sofrasında bulunmak hatta krala yakın bir konumda oturmak görev ve yetki dağılımındaki dereceyi işaret etmesi bakımından önemlidir. Kral burada ekme ve su ile beraber emirlerini de paylaşmakta, statüsü gereği emretme yetkisini kullanmaktadır. Ekmeğini veren kişiye itaat etme zorunluluğu, yani sahip olma ve ait olma ikiliği I. Hattuşili'nin bu sözü ile vurgulanmaktadır. Mary Douglas'ın da belirttiği gibi, “yemek ve yemek yeme eylemi belirli bir sosyal düzeni simgeler ve bu yüzden de düzenlerin kendilerinden fazlasına karşılık gelir”²⁷. Kralın sofrası ve bu sofraya etrafında olup biten her şey toplumun sosyal kodları durumundadır.

Öte yandan bir kral ekmeğini ve suyunu emrindekilere vererek otoritesini nasıl tesis ediyorsa, aynı şekilde onun da itaatini yemek sunusu ile gösterdiği durumlar vardır. Ancak hemen belirtmeliyiz ki kralın itaati yalnızca tanrısındır. Sümer kralı Ur-Nammu'ya ait steldeki libasyon sahnesi²⁸ (Bkz. Fotoğraf 1) ve Hitit Kraliçesi Pudu-Hepa'nın Tanrıçası Hepat'a şükranlarını ve sadakatini sunmak için libasyon yaparken gösteren kaya kabartması²⁹ (Bkz. Fotoğraf 2) bu bakımdan örnektir. Burada dikkat edilmesi gereken ekmeğin paylaşıldığı ya da adandığı kişiye göre emir ya da itaat yetkisinin el değiştirdiğidir. Kral gücünü ekmeğini ve suyu paylaştığı iktidarı altındaki toplumdaki alırken, aynı şekilde ekmeği ve içkiyi tanrısına sunmakta ancak bu kez kutsiyet atfedilmiş sunu ritüeline bağlı olarak kendi itaatini tanrısına sergilemektedir.

Bununla birlikte toplumsal iletişim ve ilişkiler birçok duygu temelinde ortaya çıkmaktadır. Şüphesiz bunlardan birisi de “güven” duygusudur. Güven duygusu, yöneten ile yönetilen arasında güç ve iktidarın sağlanması, özellikle yönetici konumunda olanlar için yönetim sürecinin uzun soluklu olmasının garantiye alınması açısından da önemlidir. Bir kralın, bir beyin

²⁵ W. Robertson Smith, *Lectures On The Religion Of The Semites*, Appleton And Company, New York 1889, s. 247-248.

²⁶ Eugene N. Anderson, *age.*, 2005, s.6.

²⁷ (Akt.) Brian Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, İmge Kitabevi Yay., Ankara 2004, s.328.

²⁸ Veli Sevin, *Yeni Asur Sanatı II-Assur Resim Sanatı*, TTK Yay., Ankara 2010, s.5.

²⁹ Muhibbe Darga, *Hitit Sanatı*, Akbank Kültür ve Sanat Kitapları, İstanbul 1992, s.177.



emrindekilere güven duyması sadece iktidarın güvenliği için değil aynı zamanda kralın kişisel geleceği için de önemlidir. Eski Yakındoğu'dan kâhinlik ile ilgili belgeleri incelediğimizde, kralların genellikle konumlarını güvende hissetmediklerini, dolayısıyla yaklaşan bir tehlike olup olmadığını haber almak amacıyla kehanet yöntemine başvurduklarını görmekteyiz. Yeni Asur döneminden kalma irşadi kâhinliğe³⁰ ait belgelerde, kralların huzur içinde itaat etmelerini belirtmek için kâhinler “güven içinde yemek ve içmek” kavramlarını kullanmışlardır:

§ “Sarayımdan ürkekliği sürgün edeceğim. Güvenle yemek yiyecek ve güvenle su içeceksin ve sarayında güvende olacaksın. Oğulların ve torunların Ninurta'nın kucağında kral olarak hükmedecekler.”;

§ “Ona de ki: “Her nereye gidersen, ben seninle gideceğim!” Ama hanımefendilerin hanımefendisi seni yanıtladı: “Sen yerinde kal! Yemeği ye, birayı iç, mutlu ol ve tanrılığımıza dua et, ben bu görevi yerine getirinceye, senin kalbinin isteğine kavuşuncaya kadar.” O seni tatlı kucağında korudu, tüm vücudunu (varlığını?) korudu.”;

§ “Güvenle ekmeğini yiyip güvenle suyunu içeceksin, sarayında güven içinde olacaksın”³¹.

Yukarıda ele alınan metinlerden kâhinlerin, kralın ilerideki yaşamına dair ön görülerinde iktidarın ve hükmetmenin simgesi olarak karşımıza çıkan saray, içeriden ve dışarıdan gelecek tehditlere karşı kuşatılmış güvenli bir mekân olması yanında aynı zamanda içinde korkaklığı barındırmayan yani “ürkekliğin sürgün edildiği”, cesaretin hüküm bulduğu bir mekandır. Bu mekân, dışarıdan bir tehdit ile karşılaşmadan gündelik yaşamın sorunsuz döngüsünü simgeleyen “ekmek yeme” ve “su içme” eylemi yanında, geleceğe, kralın torunlarının yaşamlarına kadar uzanan kontrol ve aynı zamanda kralın güven içinde yaşama arzusunun, kâhinler tarafından sağlanacağı vaadinin hayati bulacağı yerdir.

Yemek kavramının güvenin simgesi olarak kullanıldığı bir başka örnek “kültürlenme süreci”³² olarak tanımlanan Gilgamesh Destanı'nda geçmektedir. Bilindiği üzere destanlar, “kahramanlık ve aşk hikâyeleri olmakla birlikte

³⁰ Asurhaddon (M.Ö.680-669) ve Asurbanipal (M.Ö. 668-627) dönemi kâhinlik belgelerinde “raggimu ve mahhû” kelimeleri trans yolu ile kehanete ulaşan bu kişileri karşılamak için kullanılmaktadır. Bk.: Martti Nissinen, *References to Prophecy in Neo-Assyrian Sources*, SAAS 7, Helsinki 1998, s.9-10. Çivi yazılı metinlerin İngilizce tercümesinde kelimenin karşılığı olarak “prophecy” geçmektedir. Biz ise kelimenin karşılığını Sedat Alp'in II.Murşili'nin Veba Dularının Türkçe'ye tercümesinde kullandığı “Ya da tanrısal irşada ulaşmış bir kişi söylesin” cümlesinden hareket ederek “irşadi kahinlik” olarak tanımladık. Bk.: Sedat Alp, *Hittit Çağında Anadolu-Çiviyazılı ve Hiyeroglif Yazılı Kaynaklar*, Tubitak Yay., Ankara 2001, s.133. Jean Bottero ise bu tür kahinliği “esinli kahinlik” olarak tanımlamaktadır. Bk.: Jean Bottero, *Mezopotamya-Akil, Yazı ve Tanrılar*, Dost Kitabevi, Ankara 2003, s.151.

³¹ Martti Nissinen, *age.*, 1998, s.29, 54, 153.

³² Bk. İsmail Gezgün, *age.*, 2009. Adı geçen yazar kitabında Gilgamesh Destanı'nı bir bütün olarak “kültürlenme süreci” ile niteliştir.



toplumları etkileyen olay ve dönemleri de konu alırlar ve bu nitelikleriyle anlatıldıkları toplumun ortak belleğini aktarma işlevi de bulunmaktadır”³³. Sümerlere ait Gılgamış Destanı ait olduğu dönemin toplumsal normlarını, kültürel özelliklerini, geçim örüntülerini ortaya koyarken aynı zamanda besinsel alımlar ile öteki arasında süregelen ilişkiyi de gözler önüne sermektedir. Destanda geçen Enkidu Gılgamış’ın en yakın arkadaşı olacaktır. Enkidu onunla iletişim kurmaya çalışan çobanlara göre, bazı farklı özellikleri sebebiyle “öteki” olarak ön plana çıkmaktadır. Destanda Enkidu’nun öteki, yani dönemine göre medeni olanla karşılaşması şu şekilde ifade edilmektedir:

“Reddetti Enkidu, çobanların kendisine sunduğu ekmeği, içmek istemedi, sundukları birayı, Enkidu çekinerek bakıyordu yemediği ekmeğe, çekinerek bakıyordu içmediği biraya”³⁴

Hemen belirtmeliyiz ki burada Enkidu ilkel insan (Akk. lullû- Sum. LÚ.ULÚ^{LU}-a³⁵) olarak tanımlanmaktadır. Bu ilkel insan kendisine yemek sunan yabancıya güvenmemesi sebebi ile onun elinden yemek almamakla beraber yabancıya sunduklarından da korkmaktadır. Enkidu’nun kendisine sunulan yemeği yemesi sonucunda topluma ayak uydurması beklenmektedir. Burada dikkat etmemiz gereken nokta avcı tarafından Enkidu’nun dağlarda gezip hayvanlar ile itişip kaçışın³⁶ bu sebeple topluma aykırı davranış sergileyen bir canlı olarak görülmesidir. Onu diğer insanlardan farklı kılan davranışı ise beslenme tarzıdır. Çünkü Enkidu her ne kadar insan gibi görünse de hayvanlar gibi yemek yemekte ve hayvanlar gibi su içmektedir. Gılgamış Destanının bir bölümünü oluşturan Enkidu ile çobanların arasında geçen olay, güven simgeciliği yanında, biz ve öteki arasında çizilen sınırında ifadesi olarak görülmelidir. Çobanların ve Enkidu’nun beslenme biçimi iki farklı kültürel uyarlanmayı gözler önüne sermektedir. Bu iki beslenme biçimi- bizim yeme şeklimiz ve onun yeme şekli- iki kültürel kimliğe vurgu yapmaktadır. Destanda kültürel kimliğin bir ifadesi olarak karşımıza çıkan ekmeğin ve bira, söz konusu kültüre öteki olan bireyin tüketim noktasında besinsel alma temkinli yaklaşarak reddetmesi, kişi tarafından gıdanın ötekileştirilmesi/reddedilmesi olarak ta yorumlanabilir.

Yemek ile bağlantılı olarak ele alabileceğimiz diğer olgu ise onun “aidiyet” simgesi olarak kullanılmasıdır. Gıda bağlamında aitik ve utanç duy-

³³ Kudret Emiroğlu, “destan”, Ed.: Kudret Emiroğlu-Suavi Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2009, s.215.

³⁴ Jean Botteto, *Gılgamış Destanı-Ölmek İstemeyen Büyük İnsan*, Çev.: Orhan Suda, YKY, 2. Baskı, İstanbul 2006, s. 83-84.

³⁵ Mehmet Ali Ataç, *The Mythology of Kingship in Neo-Assyrian Art*, Cambridge University Press, New York 2010, s. 167. Biz bu kelimenin “ilk insan” anlamında kullanıldığını düşünmekteyiz.

³⁶ İsmail Gezin, *age.*, 2009, s. 11.



gusunun yansıması olarak karşımıza çıkan yemek ve ekmek metaforu, Gılgamış'ın İhtar'ın aşkına karşılık vermeyeceğini ve O'na ait olmadığını belirtmek amacıyla, tanrıların teklifini reddetmesinin iki nesnesi haline dönüşmüştür:

“Böyle bir şeyi nasıl istersin benden?” “Anamın benim için pişirdiği,” “Yemekleri yemedim mi?”, “Oysa sen utanç verici ekmeği”, Yememi (istiyorsun benden)³⁷”

Yukarıdaki paragrafta hem annesi hem de İhtar tarafından ekmek simgesi altında Gılgamış'a sunulan içeriğini bilmediğimiz vaatlerdir. Gılgamış “anamın benim için pişirdiği yemekleri yemedim mi?” diyerek tarafını belli etmiş, pek çok aşığı olması ve bu âşıklara kötü davranması ile ünlü İhtar'ın vaatlerini utanç verici bulup reddetmiştir. Gılgamış “yemeğin metaforik olarak herhangi düşünce ve duyguyu yansıtmak için kullanılabileceğini”³⁸ söyleyen Counihan'ın bu görüşüne paralel olarak, kendisine ait ahlaki sınırları İhtar'ın utanç verici tekliflerini ifade etmeye çalıştığı “utanç verici ekmek” kullanımıyla simgesel bir zemine yerleştirmiştir.

2. BESİNSEL ÇEKİNCEME VE SAĞALTIM SİMGESİ OLARAK YEMEK/GIDA

Bilindiği üzere bireyler farklı toplumların kültürel yaşamları ve normları üzerinden kendilerine bir kimlik inşa ederler. Aidiyetin bir göstergesi olan yiyecekler ve içecekler, etnik ve dini mesafenin belirlendiği birer sınır gibidir ve bu sınırlar belirli simgeler, ritüeller, kültürel aktarımlar, dinsel inanış ve pratikler, ekonomik göstergeler, evlilik ilişkileri vb. pek çok durumla ortaya konulmaktadır³⁹. Dünyanın her yerinde, her toplumda insan yiyeceklerle ilgili seçimler yapar ve bu seçimlerden bir ayrım doğar; yenilebilecek yiyecekler ve yenilemez olan yiyecekler⁴⁰. Bu sebeple hem aidiyetin hem de sosyalleşmenin bir simgesi olan yemek, uygun olan ve olmayan yiyecekler besinsel çekincemeler veya tabular olarak karşımıza çıkmaktadır. Yemek kültüründe sosyal normların bir sonucu olarak ortaya çıkan besinsel çekincemelere örnek olarak ele alınan metin “Martu'nun Evliliği” isimli mitte⁴¹ geçen şu paragraftır:

³⁷ Jean Bottero, *age.*, 2006, s. 128.

³⁸ Carole M. Counihan, *The Anthropology of Food and Body-Gender Meaning and Power*, Routledge, New York 1999, s. 21.

³⁹ Kadriye Şahin, *agt.*, 2010, s. 9.

⁴⁰ Helene Marie-Leroy Sauner, “Yemeli mi? Yememeli mi? Yeme Yasaklılarına Antropolojik Bir Yaklaşım”, *Yemek Ve Kültür* 7/2007, s. 139.

⁴¹ Edmund Leach göre, “kültürel süreç ile doğal süreç arasında zıtlıklar çığ, pişmiş, taze, çürük gibi sözcükler ile dile getirebilir ve mitos anlatısı içinde gösterilebilir”. (Akt.) Paul Connerton, *Toplumlar Nasıl Anımsar? Ayrıntı Yayınları*, İstanbul 1999, s. 85.



“Çiğ et yer o,
Hayatında bir evi olmamıştır,
Öldüğünde gömülmeyecek...⁴²”

Harris “yemek ilk olarak boş mideye girmeden önce, toplum zihniyetinden geçebilmelidir, yiyecek tercihleri ve iğrenmelerinin açıklanması açısından, açıklamaları yiyecek maddesinin doğasında değil de “daha çok” insanların belleklerinde/zihinlerinde yatan bilişim sisteminde aranması gerekir”⁴³ diyerek besinsel alımlarda ortaya çıkan çekincemeleri toplumun kültürel belleğine doğru yollamaktadır. Bu düşünceden hareket edersek sonuçta “gıdanın kişinin kimliğinin gerçek bir parçası haline gelmesi”⁴⁴ kaçınılmazdır demek hiç de yanlış olmayacaktır. “Çiğ et yer o” cümlesi hem farklı bir kültüre atıfta bulunur hem de toplumsallaşmanın önüne kültürün kabul etmediği çiğ bir gıda ile beslenme şekli, bir set gibi çekilmiş olur⁴⁵. Belirli gıdalardan uzak duran bütün toplumlarda, hayvan kökenli gıdalar, özellikle de etli gıdalar, en şiddetli duyguları beraberinde getirmektedir⁴⁶. Bu durum ele aldığımız mitin, çiğ et ve kültür arasında kurulduğunu düşündüğümüz bağda ortaya çıkmaktadır⁴⁷. Elbette ki besinsel çekinceme ve toplumsal normların dışında olarak karşımıza çıkan çiğ etin tersine, pişmiş et biz ve öteki arasında süregelen ayırımın temel çizgisini oluşturmaktadır. Çiğ ve pişmiş ete karşı olan algı, aynı zamanda dönemin kültürel belleğinin yansıdığı iki ayrı gıda maddesidir. Gıdalara olan duygusal ve düşünsel yaklaşımlar bir anda ortaya çıkmayıp, “kişinin topluma bağlılığını etkileyen bir dizi kabul töreni tarafından bireylere aşılansaktadır”⁴⁸. Ele alınan metinde toplumsallaşma çiğ etin tüketimi dışında barınma ve gömü geleneği ile işlenmeye devam etmektedir. Sonuçta bu metinden hareketle, dönem insanının zihninde toplumca uygun olan/onaylanan davranışlar, toplumun uygun gördüğü yiyecekleri yine toplumun kabul ettiği şekilde yeme, yerleşik olma ve atalarını gömme olarak sıralanabilir. Dönemin iki farklı toplu-

⁴² Samuel Noah Kramer, *Sümer Mitolojisi*, Çev.: Hamide Koyukan, Kabalcı Yay., İstanbul 2001, s. 178.

⁴³ Marvin, Harris, *Good to Eat Riddels of Food and Culture*, Waveland Press, USA 1998. s. 14.

⁴⁴ Eugene N. Anderson, *age.*, 2005, s. 125.

⁴⁵ “Levi- Staruss besin maddelerinin durumu ve pişirme tarzları arasındaki ilişkilerin de dönüşüm ve kültürel müdahale ekseninde tanımlanabileceğini öne sürmektedir. Birincil biçimde iki eksen, çiğ besini pişmişten ve her ikisini çürümüşten ayırt etmektedir. “Gelişkin Biçim”de ise, aynı eksen, kızartılmış-tütsülenmiş-kaynatılmış yiyecekleri ayırt eder”. Sibel Özbudun ve Balkı Şafak, *Antropoloji, Kuramlar/Kuramcılar*, Dipnot Yay., Ankara, 2005, s.204. Leach’e göre, “Levi-Strauss’un anlatmaya çalıştığı şudur: Neyin yenilebilir, neyin yenilemez olduğu, hangi durumlarda hangi tür yiyeceklerin yenileceğini belirleyen, toplumun alışkanlıklarıdır”⁴⁵. (Akt.) Sibel Özbudun ve Balkı Şafak, *age.*, 2005, s. 205.

⁴⁶ Frederick J. Simons, *Eat Not This Flesh: Food Avoidances from Prehistory to the Present*, USA 1994, s.107.

⁴⁷ Bilindiği üzere “ateşi evcilleştirerek besinlerin pişirilmesinde kullanmak, insana özgü kültürel bir davranıştır. Pişirme insanlar için bir ihtiyaçtan ziyade bir tercih sorunudur. Tüm insan toplulukları-birkaç yerli topluluk dışındakiler pişirerek yer.” Bk.: Metin Özbek, *Beslenme Kültürü ve İnsan-Niçin Sağlıksız Besleniyoruz*, Alter Yayınevi, Ankara 2013, s. 104.

⁴⁸ Jack Goody, *Cooking, Cuisine and Class*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, s.13.



mu olan Sümerler ve Martular⁴⁹ (Amurrular) Mezopotamya'da ilk zamanlar birbirlerine kültürel olarak uzak bir mesafede yaşamakta idi. Bu durum Martu ile evlenmek isteyen Numuşda'nın kızına bir akrabası tarafından kültürel açıdan beslenme alışkanlıklarındaki farklılığa olan öteki algısı üzerinden evlenmemesi ile dikte edilmektedir. Bilindiği üzere Martular Sümer ülkesine göçle gelmiş⁵⁰ ve Sümer kültürüne yabancı bir Sami grubunu işaret etmektedir. Bu sebeple iki topluluk arasındaki fark göçle gelen yabancının eti çiğ olarak yemesi durumuyla simgeselleşmiştir.

Eskiçağın mitolojik metinlerinde veya tıp tarihine kaydedilmiş değişik vakalarda genellikle ritüel bir uygulamanın merkezindeki yeme-içme geleneği "sağaltım/iyileştirme" imgesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilindiği üzere hastalıkların tedavisinde majik yöntemlerin yanı sıra büyüye başvurma sıkça uygulanan bir durumdur. Büyü yoluyla iyileştirme işi belirli kuralları olan bir ayine sahne olur. Şüphesiz sağaltım ritüelleri esnasında şifa dağıtan tanrılara yakarmak gerekmektedir. Ancak hastanın sağlığına kavuşması için gerekli besinleri alması da dikkat edilen unsurlardan biri olmalıdır. Majik yöntemlerin büyü ve dua ile desteklendiği durumlarda, aşağıdaki örneğimiz açısından dikkat çeken nokta, hastanın iyileşmesi için tanrıların onu bir ziyafete davet ettiğinin ayin esnasında okunan duada belirtilmesidir. Ateşli bir hastalık sebebiyle yatağa düşen hasta adamın şifa bulup hemen iyileşmesi için ona görünen tanrı, hasta adamı bir yemek merasimine davet etmektedir:

"Büyü uzmanı büyücülüğün Güneş Tanrısına şöyle söyler: Ey güneş tanrısı sen bir ziyafet verdin. Tüm tanrıları davet ettin, tüm insanları da davet ettin⁵¹. Ama benim şu hastam çağırılmadı, sadece, tesadüfen oraya gitti. Tanrılar yediler, içtiler ve sen Güneş Tanrısı, Tanrıların kalbine şu sözleri soktun, sen Güneş Tanrısı onlara dedin ki: Ben ne yaptım ne eyledim? Tüm Tanrıları davet ettim, tüm insanları da davet ettim ama hasta adam unutuldu gitti! Büyücü onu saklamış. Tanrıların hepsi de ayağa kalkarak Güneş Tanrısına dediler ki: Sen o hasta adamı niye çağırmadın ki? Güneş tanrısı yanıtladı: O bir yerlere gizlenmişti onu bulup çağırmadım. Ama şimdi o tesadüfen partimize katılmış, içimizdedir. Tanrılar şöyle dediler: O hasta sen Güneş Tanrısını baş tanrısı yapmıştır. Lütfen bırak onu partiye katılsın; bırak yesin içsin! Bırak onu gitsin sen baş tanrısına gelsin! Bırak

⁴⁹ Arabistan yarımadasından çıkarak Mezopotamya'ya ulaşan bir kavim. Bk.: Ekrem Memiş-Cemil Bülbül, *Amurrular (Araplar'ın En Eski Ataları)*, F.Ü. Ortadoğu Araştırmaları Merkezi Yayınları, No.19, Elazığ 2012, s.54.

⁵⁰ Memiş- Bülbül, *agy.*

⁵¹ "DUTU-uş-za EZEN-an DÜ-at nu-za da-pi-uş DINGİRMEŞ-uş ħal-za-a-iş nu-za ħu-u-ma-an-da-an DU-MU.LÚ.ULÜLU-an ħal-za-a-iş EN.SISKUR-ša-an-na-an" Bayram kelimesini karşılamak için kullanılan EZEN burada dini bir anlam içermemekle beraber ziyafet düzenlemek, ziyafet vermek anlamında kullanılmıştır. Bk.: Ahmet Ünal, *The Hittite Ritual of ħantitaššu from the City of ħurma Against Troublesome Years*, TTK 1996, s.18,28, 51.



hastayı gelsin, bizimle birlikte yesin içsin! Sağlığına tekrar kavuşsun! Bırak o gelsin sana, Güneş Tanrısına, Baş tanrısına gerçek bir köle olsun! Bırak da sana hep kurbanlar getirsin!⁵²”

Büyü uzmanı tarafından Güneş Tanrısının dikkatinden kaçtığı için ziyafete çağırılmayan hastanın, ziyafete tesadüfen katılmasını konu alan bu metin parçasının asıl amacı, hastayı maruz kaldığı hastalıktan büyü yolu ile kurtarmaya çalışmaktır. Yapılan büyü kadar büyücünün işlevi de göz ardı edilmeyecek kadar önemlidir. Sağaltım ve ziyafet ilişkisini ortaya koyan bu metinde geçen diyaloglardan ilki büyücü ile güneş tanrısı, ikincisi güneş tanrısı ile diğer tanrılar arasında geçmektedir. Büyü yapma işlevini üstüne alan, toplum tarafından otorite olarak kabul edilen büyücünün, Güneş Tanrısı ile arasında geçen konuşmaların niteliği tanrı-insan arasında çizilen sınırı birbirine yaklaştırmaktadır. Büyü uzmanı Güneş Tanrısını hasta olan adamı unutmakla suçlamakta ve iyileştirme özelliği olan yiyeceklerden tüketmesine engel olduğunu ima etmektedir. Bir ölümlü, güç ve otoritenin merkezinde duran tanrıyı eleştirebilmektedir. Ancak belki de büyücünün yeteneği ile hasta olan adam, çağırılmadığı halde ziyafetteki yerini alacaktır. Ziyafet sürüp giderken diyalogun ikinci kısmına geçilmiştir. Büyüciyle arasında geçen konuşmayı diğer tanrılara aktaran Güneş Tanrısı kendi eksikliğini gizlemek için hastayı aslında büyücünün sakladığını söylemekte, dolayısıyla da eksikliğini bir ölümlü üzerinden gidermeye çalışmaktadır. Güneş Tanrısı ile diğer tanrılar arasında geçen konuşmalar büyücünün sağaltım işlemi konusunda rolünün devamı niteliğindedir. Tanrılar, hastanın sıhhat bulması için sofraya oturtulması, sofraya kabul edilmesi halinde Güneş Tanrısına köle olmakla kalmayıp, ona aynı zamanda kurbanlar sunacağını da ifade etmektedir. Anlaşılan odur ki Tanrıların sofrasını donatan yiyecekler şifa, sağlık ve uzun ömrün de simgesidir.

3. KEDER, TEHDİT, HOŞNUTSUZLUK VE KURBAN SİMGESİ OLARAK GIDA/YEMEK

Barthes'ın belirttiği gibi gıda, yalnızca gıda bağlamında yapılacak çalışmalar için kullanılabilir ürünler yığını değildir, gıda gelenekleri aynı zamanda bir iletişim sistemi, geleneklere, durumlara ve davranışa ait nezaket kurallarıdır⁵³. İletişim zaman zaman yiyecekler üzerinden duygular aracılığıyla yapılabilir. Yiyecekler bazen toplumun gizli anlaşmaları çerçevesinde belirli bir davranış geleneğine dönüşebilir. Duygu temelli davranış-

⁵² Ahmet Ünal, *Hititler Devrinde Anadolu II*, Arkeoloji ve Sanat Yay., İstanbul 2003, s. 84.; Ahmet Ünal, *Hititler Devrinde Anadolu III*, Arkeoloji ve Sanat Yay., İstanbul 2005, s. 87.

⁵³ Roland Barthes, "Toward a Psychoocology of Contemporary", *Food and Culture A Reader*, Ed.: Carole Counihan-Penny Van Esterik, Routledge 1997, s. 21.



lar ve davranışı şekillendiren gelenekler yiyip-içme olgusu ile birbirine bağlanabilir. Yemek olgusunun simgesel olarak kullandığı duygu durumlarından biri keder ve üzüntü halidir. “Appu ve İki Oğlu” adlı masalda ziyafet sofrasına oturanlar oğullarına önlerindeki yemekten verirlerken masalın kahramanı olan Appu oğlu olmadığı için bunu yapamamıştır⁵⁴. Bu masalda Appu’nun içinde bulunduğu üzüntü durumunu ifade etmek için bir varisin olmaması hali yemeğini paylaşamama durumu ile ifade edilmiştir.

Öte yandan ilahi bir kudrete bir dileğin yerine getirilmesi karşılığında verilen vaat olarak tanımlanan adak ritüeli, hemen hemen her dönemde işlerin yolunda gitmesi için ihmal edilmeden başvurulmuş bir yöntem olmuştur⁵⁵. Bir dileğin gerçekleşmesi veya hastalıktan arınmak için sunulan bir kurban vesilesiyle tanrılara ödenen bedel isteğe bağlı bile olsa, düzenli, gerekli ve hatta zorunlu bir saygı gösterisidir⁵⁶. Bu zorunlu saygı gösterisi II. Murşili’nin Veba Duaları isimli metninde geçtiği gibi bazen ölümlüler ile tanrılar arasında bir tehdit⁵⁷ unsuru olarak karşımıza çıkan dikkat çekici örneklerden birisidir:

“Kefaret ve bedel ödemediğimden siz tanrılar, efendilerim, bana acı[yın!]....[...].salgın ile Hatti ülkesini baskı altında tuttuğu sürede (kurban ekmeği ve kurban içkisi verenler) efendilerim tanrılara kurban ekmeği ve kurban içkisini sumaya devam ettiler. Hatti ülkesini salgın ile ağır baskı altında tuttuğundan ve salgından (devamlı ölümler olduğundan) eğer arkadan (salgını) kaldırmazsa ve ölümler devam ederse, zaten az kalmış kurban ekmeği ve kurban içkisi sunucuları da ölürlerse, artık hiç kimse size kurban ekmeği ve kurban içkisi (sunamayacak!)⁵⁸.”

Görüldüğü üzere metinde geçen kurban ekmeği ve kurban içkisi kansız kurban⁵⁹ geleneğinin bir göstergesi olarak bir tür adak ritüeline işaret etmektedir. Bilindiği üzere istenmeyen olayların engellenmesi veya olumlu olayların sonucunu garantilemek için tanrılara kurban verme sıkça başvuru olan yollardan birisidir⁶⁰. İnsanlar ile tanrılar arasında geçen konuşmalardan anlaşıldığı kadarıyla insanın görev ve sorumluluklarının başında, yeme ve içme ritüelinden oluşan sunular yapmak gelmektedir. Ekmek ve içki gündelik yaşamdan ayrılarak, kurbansal anlamı üstlenen ve böylelikle insan ile

⁵⁴ Harry A. Hoffner, *Hittite Myths*, Ed.: Gary M. Backman, SBL, Atlanta 1998, s. 83.; Güngör Karauğuz, *Hittit Mitolojisi*, Çizgi Kitabevi, Konya 2001, s. 203; <http://armazi.fküd1.uni-frankfurt.de/texte/etcs/anatol/hittite/cthr/cthr.htm> (18.07.2014 / 18:58)

⁵⁵ Kudret Emiroğlu, “adak”, *Antropoloji Sözlüğü*, Ed.: Kudret Emiroğlu-Suavi Aydın, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2009, s. 11.

⁵⁶ Marcel Mauss, *Sosyoloji ve Antropoloji*, Doğubatı Yay., Ankara, 2005, s. 71.

⁵⁷ Esmâ Reyhan, “Hititlerde Devlet Gelirleri, Depolama ve Yeniden Dağıtım”, *Akademik Bakış 2-4/2009*, s. 164.

⁵⁸ Sedat Alp, a.g.e., 2001, s.130.

⁵⁹ Gürbüz Erginer, “kurban”, *Antropoloji Sözlüğü*, Ed.: Kudret Emiroğlu-Suavi Aydın Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2009, s.507.

⁶⁰ Paul Fieldhouse, *Food and Nutrition Customs and Culture*, Chapman and Hall, London 1996, s.121.



tanrı arasında yapılan anlaşma, uyarı veya tehdit algısını simgeleyen başka bir hale dönüşmektedir. Bununla birlikte adak, hem salgın hastalıkların yok edilmesi için kullanılan bir araç hem de tanrı ile insan arasında hiyerarşik yapıyı yansıtan bir araçtır. Böylelikle kral yemek sunusu simgeselliği üzerinden tanrılara karşı görev ve sorumlulukların bu kötü gidişat devam ettiği müddetçe yerine getirilmeyeceği konusunda açık bilgi vermektedir.

4. YAŞAM VE ÖLÜMSÜZLÜK SİMGESİ OLARAK GIDA/YEMEK

Sağaltım simgesi yanında bazı mitler, yaşam ile yiyecek arasında kurulan ilişki ağlarıyla donatılmıştır. Tanrıların uzun bir yaşamı yiyecekler yolu ile verdiklerine dair mitolojik örneğimiz “Adapa Mitosu” dur. Görevi tanrılara yemek sunmak olan Adapa, lodos rüzgârının kanadını kırınca Anu tarafından cezalandırılmak üzere huzura çağırılır. Babası EA Adapa’yı, Anu tarafından kendisine sunulacak olan ekmeği yememesi ve suyu içmemesi konusunda uyarır. Ancak Adapa vezirler Tammuz ve Gizzida’nın gönlünü kazanınca onlar da tanrı Anu’ya Adapa hakkında iyi sözler söyleyerek Anu’nun öfkesini dindirirler. Hatta Anu Adapa’ya ödül olarak yemesi için ölümsüzlük ekmeği ve içmesi için de ölümsüzlük suyu sunar. Ancak EA tarafından kendisine sunulanları asla yememesi için uyarılan Adapa bunları yemeyi reddeder ve ölümsüz olma şansını da kaybeder⁶¹. Ancak hemen belirtmeliyiz ki, bu mitte yemek ilk aşamada bir cezalandırma unsuru olarak belirirken, sonrasında ölümsüzlüğü simgeleyen bir ödüle dönüşmüştür. Yiyecekler üzerinden ölümsüzlük simgesini arayacağımız diğer bir metin de Gilgamiş Destanı’dır. Destana göre kahraman Gilgamiş ölümsüzlük otunu bulmak için uzun bir maceraya çıkmıştır. Kahramanlarımızdan Adapa’ya sunulmasına, Gilgamiş’in de peşinden koşmasına rağmen, her iki kahramanın da ölümsüzlüğe yiyerek ulaşmaktan mahrum kalmıştır.

Konumuz açısından Eski Yakındoğu’dan mitolojik örneklerde yeme-içme ve ziyafet motifi önemli bir öğe olmanın yanı sıra olayları başlatan ilksel unsur olarak da karşımıza çıkmaktadır. İnsanlardan önce yalnızca tanrıların yaşadığı bir zamanda “annunakiler” (aristokrat tanrılar) ve “igigiler” (üretici tanrılar) olarak adlandırılan iki tanrı grubu bulunmakta idi. Ancak zamanla üretme işinden yorgun düşen igigilerin isyan edip işi bırakması üzerine, tanrılar insanı yaratmaya karar vermişlerdir⁶². Sümer mitolojisinin önemli parçalarından biri olan “Sığır ve Tahıl” mitolojisinde insa-

⁶¹ E. A. Speiser, “Akkadian Myths and Epics-Adapa”, *ANET*, Ed.: James B. Pritchard, Princeton University Press, New Jersey 1969, s.101-103.; Niels Erik Andreas, “Adam and Adapa: Two Anthropological Characters”, *Andrews University Seminary Studies* 19-3/1981, s.179-194. (http://faculty.gordon.edu/hu/bi/ed_hildebrandt/sources/01-genesis/text/articles/books/andreasen_adamadapa_auss.pdf 31.01.2014 /11:48)

⁶² Jean Bottero, *Eski Yakındoğu-Sümer’den Kutsal Kitap’a*, Dost Yayınevi, Ankara 2005, s. 215-216.



nın yaratılışı “tanrılara yemek sunma” dolayısıyla hizmet etme⁶³ gerekçesi ile açıklanmaktadır:

“O zamanlarda tanrıların yaratma odasında, Duku evlerinde, Lahar ve Aşnan biçimlendi; tanrıların yemek odasında toplanılmıştı. Lahar ve Aşnan’ın zengin ürünlerini, Duku’nun Annunakileri yiyor, ama doymuyorlardı; Kutsal ağulların tatlı sütünü, Annunakiler içiyor ama kanmıyorlardı; Kutsal güzel ağıl için, insana yaşamın soluğu verildi”⁶⁴

Görüldüğü üzere tanrılar meclisi toplanma yeri olarak “yemek odasını” belirlemiştir. Çünkü yemek pek çok önemli toplantının tüm anlaşma ve karar verme süreçlerine ortaklık eden sosyal paylaşımın merkezinde yer alan en görünür armağanlardan birisidir. Ancak tanrılar hoşnutsuz bir şekilde ürünlerden yiyip içiyorlar fakat bundan haz almıyorlardır. Tanrıların hoşnutsuzluğunun sebebi, kendi işlerini kendilerinin görmesidir. Bu sebeple hizmetlerini sağlaması için insanı yaratmışlardır. Nihayetinde insanın ilk hizmeti de tanrılara yemek sunmak olmuştur. Böylelikle yemek sunma görevi ile insanlar ve tanrıların arasındaki bağ, hizmet esasına göre kurulmuş oluyordu. Kendilerine yemek sunuldukça hoşnutlukları artan tanrılar insanlara karşı daha hoşgörülü olacaklar hatta onları pek çok konuda başla-
yacaklardır.

5. ÖLÜM, ÖTEKİ DÜNYA VE AİDİYET SİMGESİ OLARAK GIDA/YEMEK

Eski Yakınoğu’da ölüm ve öteki dünya algısına yönelik bilgilerden hareketle, dönem insanın zihninde oluşan öteki dünyayı, yaşanan dünyadan farklı kılan özelliklerinden birinin orada kurgulanan yeme-içme şekli olduğunu söylemek hiç de yanlış olmayacaktır:

“Önüden yürüyenler, İnanna’nın önünden yürüyenler, yiyeceği bilmeyen içeceği bilmeyen varlıklardı⁶⁵”; “İnsanlar birbirini tanımaz. Aynı anadan doğan kız kardeşler birbirlerini tanımaz. Aynı babanın oğulları birbirlerini tanımaz. Çocuk kendi annesini tanımaz. Güzel bir masada yemek yemezler. Güzel bir taburede yemek yemezler. Güzel bir fincandan içmezler. İyi yiyecekler yemezler. İyi içki içmezler. Çamur yerler. Çamurlu sular içerler⁶⁶”. Anlaşılabacağı üzere öte dünyada yeme ve içme eylemi devam edecektir. Diğer taraftan yiyecek ve içecek geleneklerinin yaşayanların tersine bir düzensizlik içinde süregeldiği vurgulanmaktadır. Çamur yemeleri, güzel olmayan masa, güzel olmayan fincan, iyi olmayan yiyecekler tüketmele-

⁶³ Alexander Heidel, *Enuma Eliš-Babil Yaratılış Destanı*, Ayraç Yay., 92, 99.; Jean Bottero, *age.*, 2005, s. 172.

⁶⁴ Samuel Noah Kramer, *age.*, 2001, s. 21-22.

⁶⁵ Samuel Noah Kramer, *age.*, 2001, s. 170.

⁶⁶ Trevor Bryce, *Hittit Dünyasında Yaşam ve Toplum*, Dost Kitabevi, Ankara 2003, s.198.; Jean Bottero, *age.*, 2003, s. 307.



ri öteki dünya insanı ile yaşayan, yani güzel ve iyi olanı kendilerine gelenek edinen insanların düzenlerine karşı oluşmuş bir düzensizliktir.

Fakat öte dünyanın bu karanlık ve kötü hali yaşayanları bir takım tedbirler almaya sevk etmiştir. Bu tedbirler de şüphesiz öte dünyanın kötü ortamından rahatsızlık duyup, kendilerine musallat olacaklarına inandıkları ruhlara⁶⁷ karşı alınmıştır. Bilindiği üzere Sümerlerde ve Babililerde öte dünya cennet ve cehennem olarak ayrılmamıştır. Tüm ölümler kirlili ve kötü olan öte dünyada toplanır ve ölümlerin buradaki yaşamlarının devamı için akrabalarına ihtiyaçları vardır⁶⁸. Ölümlerin ihtiyaçları da bir takım ritüel uygulamalar ile sağlanmaktadır.

Ritüel, “kolektif olarak yürütülmesi, şahit olunması ve tecrübe edilmesi gereken dolayısıyla kendisine yoğun değer yüklenen bir gösteridir”⁶⁹. Duygu-yoğun ayin ortamları, toplumların ortak kimliklerini ifade etmelerine olanak verdiğinden, topluluk kimliğinin ve aidiyetinin birey tarafından hissedilmesini sağladığı da ileri sürülebilir⁷⁰. Bu bakımdan özellikle M.Ö. 1. Binyılda Eski Yakındoğu’da uygulandığını gördüğümüz ancak kökeni M.Ö. 3. Bine kadar uzanan “kispum ritüeli”nden bahsetmek yerinde olacaktır⁷¹. “Kispum” eski Babil dönemi metinlerinde cenaze sunusu, adağı anlamında kullanılırken, kelime aynı anlama gelmekle beraber Nuzi metinlerinde “kispātu” ve “kipsātu”, Sümerce metinlerde “KI.Sİ.GA”⁷² olarak geçmektedir⁷³. Böylelikle bu cenaze ritüelinin Eski Yakındoğu’nun hemen her yerinde uygulandığını söyleyebiliriz.

⁶⁷ Sümerce metinlerde ölü ruh anlamına gelen kelime “gidim” olduğu halde sıklıkla “im” rüzgar kelimesi ölü ruh için kullanılmaktadır. Bk.: Dina Katz, “Sumerian Funerary Rituals in Context”, *Performing Death-Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean*, Ed.: Nicola Laneri, Chicago 2008, s. 172. Aynı zamanda Eski Asur ve Eski Babil kökenli bir kelime olan etemmu da ölen kişinin ruhu anlamında kullanılmaktadır. Bk.: “etemmu”, *CAD E*, s.398.; Bottero, *age.*, 2003, s. 300.

⁶⁸ Dina Katz, *agm.*, 2008, s.178.

⁶⁹ William E. Paden, *Kutsalın Yorumu*, Sentez Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 52.

⁷⁰ Tayfun Atay, *age.*, 2004, s. 21

⁷¹ M.Ö.18. y.y.’in ilk çeyreğinde yaşamış olan Mari kralı Zimri-Lim için düzenlenen kispum ritüelinde Sargon ve Naram-Sin’de dua ile çağırılan atalar arasındadır. Bk.: Jean-Marie Durand, Michael Guichard, “Les Rituals De Mari”, *Florilegium Marianum III/1997*, s.28, 64.

⁷² “KI.Sİ.GA ki-sip «EN.LİL şirimtaka uşakşadka Bir cenaze sunusu yap ve Enlil dileklerine kavuşmanı sağlayacaktır” Bk.: “kispu”, *CAD K* s. 427.

⁷³ Miranda Bayliss, “The Cult of Dead Kin in Assyria and Babylonia”, *Iraq 35-2/ 1973*, s. 116.; “kispu”, *CAD K*, s.425.; Kürşat Demirci, *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş-Tanrılar, Ritüel, Tapınak, Ayışığı Kitapları*, İstanbul 2013, s.72.; Jean Bottero, *age.*, 2005, s.86,96-99.; Jean Bottero, *age.*, 2003, s.311. Yeni Asur Döneminden kalma metinlerde ilahi yemek törenleri için “qarētu” (Bk.: Simo Parpola, *Assyrian Prophecies*, Helsinki University Press 1997, s.26, 51.) kelimesi de kullanılmakla beraber bu ziyafetin kispum töreninden farkı bir cenaze sunusu olmamasıdır. Aynı zamanda “Takultu Ritüeli” adı verilen bir ritüelde de olay örgüsünün merkezinde ziyafet ve içki tüketimi bulunmaktadır. Akitu Festivalinde “takultu ritüeli” uygulanmakta, ziyafetler yapılmaktadır. Bk.: A.K.Grayson, “Assyrian Civilization”, *CAH 3-2/2008*, Ed.:Joan Borman vd., s.199. Ayrıca Yemek ve ziyafet sahnesinin sıklıkla karşımıza çıktığı yerlerden biri de arkeolojik verilerdir. Nitekim karşılıklı oturan iki kişinin yemek sahnesinin canlandırıldığı Eskişehir Yağrı Yaylasında bulunmuş taş steldeki kompozisyonun bir ölü yemeğine ait olduğu düşünülmektedir (Bk. Fotoğraf 3). M.Ö. 14. y.y.’a tarihlenen bu stelin soylu bir çiftin mezar steli olduğu belirtilmektedir. Bununla birlikte Maraş’ta ele geçmiş olan kabartmalı mezar taşında ziyafet sahnesi iyi korunmuş bir halde ele geçmiştir (BK. Fotoğraf 4). Burada sergilenen sahnenin bir ölü yemeği olduğu düşünülmektedir. Bk.: Muhibbe Darga, *age.*, 1992, s.191, 314.



Sosyal birliği canlandırmak maksadıyla düzenlen bir anma seremonisi ve halka ait olmaktan ziyade, belirli bir aileye ait bir uygulama olarak tanımlayabileceğimiz kispum ritüeline, sadece yaşayanlar değil aynı zamanda ölen atalar da davet edilmekteydi⁷⁴. Böylelikle kispum ritüeli, atalar kültürünün inşa edildiği bir ayın olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Ugarit kökenli kispum ritüelinde “mlkm” ve “rp’um” olarak adlandırılan iki grup katılımcı bulunmaktadır. Mlkm “hayattaki krallar” anlamına gelirken rp’um ise “göçüp gitmiş, ölmüş atalar-krallar” anlamına gelmektedir⁷⁵. Anlaşılan odur ki ölmüş krallar da tıpkı tanrılar gibi heykelleri ile temsil edilmiş olmalıdırlar⁷⁶. Ölmüş kralı üyeler için yapılan törenler hakkındaki bilgilerin çođu ritüel uygulayıcısı rahipler olan aşıpu, maşıpu ve maşmaşular tarafından uygulanan ritüellerin anlatıldığı metinlerde ele geçmektedir. Bu metinlere göre pāqıdu adıyla anılan bir başka rahip, ruhu teskin etmek için “kispa” ya da “kasāpu” olarak adlandırılan cenaze sunusu hazırlar ve “mē naqū” olarak adlandırılan su dökme işlemini yapardı. En sonunda da “şuma zakāru” olarak adlandırılan isim çağırma işlemini yaparak ritüeli tamamlardı⁷⁷.

Bir ziyafet töreni eşliğinde gerçekleştirilen kispum ritüelinde gerek yaşayanların gerek ölenlerin isimlerinin anılmasının önemi, bir ziyafet töreni ile birlikte gerçekleştirilen bu ritüelin aynı zamanda idarecilerin topluluk nazarındaki meşruluğunu sergilenmesinden kaynaklanmaktadır⁷⁸. Ugarit kökenli bir efsane olan “Keret Efsanesi”nde, Keret hasta düşmüş bunun üzerine oğlu Yassib tahtın yasal varisi olarak hazırlanmaya başlamıştır. Yassib burada “marzeah⁷⁹” olarak anılan ve kispum töreni ile benzerlik gösteren bir ziyafet düzenlemiş, böylelikle tüm asilleri toplayıp tahtın yasal varisi olduğunu ilan etmiştir. Yassib aynı zamanda ritüel kapsamında düzenlenen yemek töreni ile hasta kral için ağıt yakmaya uygun bir ortam oluşturmuştur⁸⁰. Yine Ugarit kökenli RS 34.126 numaralı metne göre kral Ammurapı’nın oğlu Niqmaddu için düzenlenen ritüele davetlilerin yanı sıra ölmüş tüm ilah krallar da çağırılmış ve böylelikle kralın öte dünyaya huzurla geçişi

⁷⁴ Anne Porter, “Communities in Conflict: Death and the Contest for Social Order in the Euphrates River Valley”, *Near Eastern Archaeology* 65-3/2002a, s.168.; Anne Porter, “The Dynamics of Death: Ancestors, Pastoralism, and the Origins of a Third-Millennium City in Syria”, *BASOR* 25/2002b, s. 5.

⁷⁵ J.F. Healey, “mlkk/rp’um and the Kispum”, *UF* 10/1978, s. 91.

⁷⁶ Miranda Bayliss, “The Cult of Dead Kin in Assyria and Babylonia”, *Iraq* 35-2/1973, s. 124.

⁷⁷ Miranda Bayliss, *agm.*, 1973, s.116.; Alan Anzi, “An Incantation Prayer: Ghost of My Family 1”, *Reading Akkadian Prayers and Hymns-An Introduction*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2011, s. 133.

⁷⁸ Anne Porter, *agm.*, 2002b, s.5.

⁷⁹ Joel H. Hunt, *A Primer on Ugaritic-Language., Culture and Literature*, Cambridge University Press 2007, s. 20, 112.

⁸⁰ Baruch Margalit, “The Legend of Keret”, *Handbook of Ugaritic Studies*, Ed.: Wilfred G.E. Watson - Nicolas Wyatt, Brill 1999, s. 225.



için dualar edilmiştir⁸¹. Bununla birlikte Ugarit kentindeki arkeolojik kazılarda, evlerde ölü kültürüne adanmış olabileceği düşünülen özel bir takım odaların varlığı da dikkat çekicidir. Bu mekânlar yazılı kaynaklarda geçen ve “yas evi” anlamını taşıdığı düşünülen bt'ikl (Akk. ikillu) -yemek odası'nı işaret etmektedir⁸².

Diğer taraftan kispu ritüelinin önemi vurgulayan bilgiler kehanet metinlerinde de ele geçmektedir. Kibri-Dagan'dan Mari Kralı Zimri-Lim'e yazılmış bir mektupta, ritüelin önemi şu şekilde vurgulanmaktadır:

“Bundan başka: Bu tableti efendime gönderdiğimde, Dagan'nun bir peygamberi bana geldi ve şöyle dedi: Acele et ve krala Yahdun-Lim'in ruhu için kispum sunusu yapmasını ilet⁸³”

Ancak hemen belirtmeliyiz ki isim çağırma ve şöleden oluşan bu ritüelin yemeğin işlevselliği ile gerçekleştiğini anlatan en güzel örnek Babil kralı Ammi-saduqa'nın ataları için düzenlenen törenin aşağıdaki bölümü ile açıklanabilir:

“Amoritlerin dönüşünde; Hanaların dönüşünde, Gutu'nun dönüşünde, bu tablette anılmayan herkesin dönüşünde; ayrıca efendisi için bir göreve hücum etmek üzer iken ölen her hangi bir asker; prensler, prensesler, tüm halk, doğudan batıya, kendilerinin ihtiyacını karşılayacak ya da isimlerini anacak kimsesi olmayanlar: Yaklaşın, bunu yiyin, bunu için ve Ammi-ditana oğlu Ammi-saduqa'ya dua edin.⁸⁴”

Görüldüğü üzere dua esnasında ölen tüm atalar anılırken, isimlerini anacak kimsesi olmayan kişiler de ayrıca belirtilmiştir. Bu kimsesiz ruhların gazabından korunmak için onlar da şölen sofrasına davet edilerek, diğerleri ile birlikte ruhu teskin edilmek istenmiştir. Sonuçta belirli bir hiyerarşiye sahip olan topluluğun bu durumu ölü ruhları için hazırlanan ritüel uygulama ile ortadan kaldırılmış olunur.

Öte yandan ölümlere yemek ve içecek sunma yalnızca *kıpsu* törenleri adı altında yapılmamaktadır. Sümer gömü geleneklerini yansıtan bir belgede Egime adındaki bir kadının kardeşi Mulúlıl için hazırladığı cenaze töreninden bahsedilmektedir. Egime ilk olarak ölen kardeşinin ruhunun özgür olduğunu bildirdikten sonra bir yatak hazırlayıp, yanına bir sandalye ve sandalyenin üzerine de bir heykel koymuş ve sandalyenin üzerindeki ku-

⁸¹ Nicholas Wyatt, “The Religion of Ugarit: An overview”, *Handbook of Ugaritic Studies*, Ed.: Wilfred G.E. Watson - Nicolas Wyatt, Brill 1999, s. 557.; Wayne T. Pitard, “The Ugaritic Funerary Text RS 34.126”, *BASOR* 232/1978, s. 66.

⁸² John F. Healey, “Death in West Semitic Texts: Ugarit and Nabataea”, *The Archaeology of Death in the Ancient Near East*, Ed.: Stuart Campbell, Anthony Green, Oxbow Books, Great Britain 1995, s.189.

⁸³ Martti Nissinen, *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*, Ed.: Peter Machinist, SBL, Atlanta 2003, s. 56.

⁸⁴ http://discoverarchive.vanderbilt.edu/bitstream/handle/1803/3863/King_Hammurabi.pdf?sequence=1 erişim 16.04.2014 15.13; Jean-Jacques Glassner, *Mesopotamian Chronicles*, Brill 2005, s. 71.



maş ile heykeli kaplamıştır. Daha sonra bu heykele bir ekmek adayıp onu bölmüş, libasyon için hazırlanmış “libasyon kamışlarına” (a-a-pa-še) su dökmüştür. Yine Sümerlere ait, gömülmemiş bir bedeninin huzursuz ruhu için yapılan ritüelde, ölünün ruhunu çağırma ve onun huzur bulmasını sağlamak için çeşitli yiyeceklerin (çeşitli meyveler, ekmekler, bira, süt, bal ve yağ...) ona adanacağı bildirilmektedir⁸⁵. Bununla birlikte Ortaköy/Şapinuwa arşivinden Kizzuwatna kökenli, tanrıları çağırma ritüeli olarak adlandırılan bir metninde, bir sebepten dolayı öfkeye kapılıp ülkeyi terk eden tanrıların çağırılması için düzenlenen ziyafette, sunulan kansız kurbanlar arasında tanrıların öfkesini dindirecek nitelikte yiyeceklerin, bal, yağ, kuru üzüm ve meyve olarak seçilmesi dikkat çekmektedir⁸⁶. Dictionary of Anthropology'e göre, kurban dinsel veya kutsal bir amaca hizmet eden, simgesel sununun yok edilmesini içeren verme eylemidir ve kurban yiyecek ya da içecek türünden olan kurban objesini sunmaktan da ibaret olabilir⁸⁷. Ancak hemen belirtmeliyiz ki tanrılar için yalnızca kansız kurbanlar adanmamakta, kanlı kurbanlar da Hitit kültüründe ritüel yemeklerinin önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Diğer taraftan Hitit kült yemeği ritüeli şu aşamalardan oluşmaktadır: “hazırlık, kesme ve parçalama, masaya oturma, yemek için tanrıların çağırılması, ziyafet, ziyafetten ayrılma”⁸⁸.

Gerek yazılı metinlerden gerekse arkeolojik kalıntılardan anladığımız üzere, yemek eşliğinde düzenlenen ritüellerin en önemli amacı, bir görüşe göre öte dünyanın ruhlarını yatıştırmak iken diğer bir görüşe göre ise ölmüş atalara saygı sunup onlardan iyi niyet istemektir⁸⁹. Ancak bu ritüel uygulandığı toplumda “kimlik” oluşturması bakımından da ayrıca öneme sahiptir. Kimlik kavramı çok boyutlu bir kavram olarak karşımıza çıkarken, bu kavramın iki temel bileşeni tanımlama-tanıma ve aidiyettir. Bu kavramlar hem biyolojik hem de kültürel verilerle açıklanmaktadır⁹⁰. Kimlik kavramının kültürel boyutu, toplumsal hafızayı canlı tutma, birlikteliği sürekli kalma ve böylece iktidarı sağlamlaştırma açısından oldukça önemlidir.

⁸⁵ Dina Katz, *agm.*, 2008, s. 168-169.

⁸⁶ Esma Reyhan, “Ortaköy/Şapinuwa Arşivinde Tanrıları Çağırma Ritüellerinde Yer Alab Bazı Yeni Kurban Terimleri”, 8. Uluslararası Hititoloji Kongresi 25-31 ağustos 2008 Çorum-Bildiriler Özetleri Kitabı, Çorum 2008. Aynı zamanda Eski Babil kökenli olmakla beraber Hititçe’de de Akkadogram olarak kullanılan “naptanu” kelimesi yemek ve ziyafet anlamına gelmektedir. Bk.: “naptanu”, CAD N-1, 1980, s.319.

⁸⁷ Akt. Gürbüz Erginer, *Kurban, Kurbanın Kökeni ve Anadolu’da Kanlı Kurban Ritüeli*,Yapı Kredi Yay., İstanbul 1997, s. 18.

⁸⁸ Billie Jean Collins, “Ritual Meals in the Hittite Cult”, *Ancient Magic and Ritual Power*, Ed.:Marvin Meyer &Paul Mirecki, Brill, Leiden 1995, s. 78.; Fatma Sevinç Erbaşı, *Hititlerde Öteki Kurban ve Büyü-Cenaze ve Diğer Ritüeller*, Arkeoloji ve Sanat Yay., İstanbul 2013, s. 96.

⁸⁹ David Ilan, “The Mortuary Practices at Tel Dan in the Middle Bronze Age: a Reflection of Canaanite Society and Ideology”, *The Archaeology of Death in the Ancient Near East*, ed. :Stuart Campbell, Anthony Green, Oxbow Books, Great Britain 1995, s. 136.

⁹⁰ Suavi Aydın, “kimlik”, Ed.: Kudret Emiroğlu-Suavi Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2009, s. 469.



Burada ölüm olgusunun kimlik oluşturmadaki rolünü açıklamamız konumuz açısından oldukça önemlidir. Endüstri öncesi toplumlar da ölümler farklı gelenekler ile sosyal düzenin bir parçası haline getirilmiş ve ölümlere sunulan hizmet yaşayanlar için önemli görevlerden biri haline dönüşmüştür. Gömü geleneği ile birlikte ele alınan atalar kültü ile ilişkili ritüeller, toplumda kolektif kimlik ve birliktelik oluşturmaları bakımından bir öneme sahiptir. Çünkü ata kültü etrafında oluşan cenaze törenleri, ortak özelliklere sahip sosyal grubun varlığı, belirlenmiş mekânlar, anıtsal gömü yapıları ve inançsal/ideolojik tutumlarının bir yansıması olması açısından oldukça önemlidir. Ancak hemen belirtmeliyiz ki, anlaşıldığı üzere atalar ile ilgili kültürlerin uygulama yetkisi elit bir sınıfı⁹¹ elinde bulunmaktadır.

Bu yetki, elit sınıfın gücünü arttırırken gelenekler bu gücün limitlerini belirlemektedir. Öte yandan söz konusu yetki elit grubun tesis edilmiş kuralardan farklı oluşabilecek uygulamalardan sakınmasını da sağlamakta, böylelikle bir otokontrol mekanizması görevi de üstlenmektedir. Ayrıca gömü gelenekleri ile simgeleştirilen atalar inancı ile köken temelli bir bağ oluşturularak toplumsal kimliğin yapılanması sağlanmaktadır⁹². Bu ziyafet töreni ata kültü ile beraber ele alındığında, ölümden sonra ruhun toplumsal etkisinin devamlılığı⁹³ inancı sebebi ile kabilevi bağların ve kökenin en önemli toplumsal değerlerden biri olarak kabul edildiği vakit, hala devam eden bir gelenek olduğu dikkatlerden kaçmayacaktır.

SONUÇ

Çalışmamızda Eski Yakındoğu'da yemek ve bununla bağlantılı olarak bazı mitolojik metinleri, kehanet örneklerini ve ritüel uygulamaları, dönem toplumunun zihinsel dünyasının bir yansıması olarak ele alıp, tarihsel ve antropolojik açıdan değerlendirmeye çalıştık.

Anlaşıldığı üzere yeme-içme gelenekleri Eski Yakındoğu'nun mit ve anlatılarında çeşitli simgeler altında, itaat ve güven- sağaltım- keder- tehdit-hoşnutsuzluk- kurban- yaşam-ölümsüzlük- ölüm-teki dünya ve aidiyet, karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple yemek ve onun etrafında gerçekleşen olaylar bir biyolojik ihtiyacı değil, toplumun kültürel kodlarını yansıtmaktadır.

Unutulmamalıdır ki, gelenekler bir takım değişikliklere uğrasa da devam etmekte, nesilden nesile gerek uygulamalar gerekse çeşitli değişler, atasözleri ve anlatılar ile aktarılmaktadır. Şüphesiz insanın temel ihtiyaçla-

⁹¹ Elit bir sınıf tanımı ile Eski Yakındoğu'nun yönetici ve aristokrat sınıfı kastedilmektedir.

⁹² Anne Porter, *agm.*, 2002b, s. 1.

⁹³ Kudret Emiroğlu, "ata kültü", *Antropoloji Sözlüğü*, Ed.: Kudret Emiroğlu-Suavi Aydın, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2009, s. 80.



rından olan yeme eylemin bu denli farklı duygu durumuna ve olaya özne olması, esasında kültür aktarımı bakımından yemek simgesinin önemini göstermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir.



FOTOĞRAFLAR LİSTESİ

- Fotoğraf 1 Ur Nammu steli
http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/0f/Stela_of_Ur-Nammu_detail.jpg, 28.01.2014/16.30
- Fotoğraf 2 Muhibbe Darga, Hitit Sanatı, Akbank Kültür ve Sanat Kitapları, İstanbul 1992, s.177.
- Fotoğraf 3 Muhibbe Darga, age., 1992, s.191.
- Fotoğraf 4 Muhibbe Darga, age., s.314.



Fotoğraf 1



Fotoğraf 2



Fotoğraf 3



Fotoğraf 4

8



KAYNAKÇA ve KISALTMALAR LİSTESİ

-“eṭemmu”, CAD E/4, Ed.: Ignace J. Gelb vd., Chicago Oriental Institute, Chicago 2004.
 -“kispu”, CAD K/8, Ed.: Miguel Civil vd., Chicago Oriental Institute, Chicago 2008.
 -“naptanu”, CAD N-1/11, Ed.: John A. Briggman vd., Chicago Oriental Institute, Chicago 2008.

-age: adı geçen eser
 -agm: adı geçen makale
 -agt: adı geçen tez
 -agy: adı geçen yer
 Akt.: aktaran

-ALP, Sedat., Hitit Güneşi, Tubitak Yay., Ankara 2003.
 -ALP, Sedat., Hitit Çağında Anadolu-Çiviyazılı ve Hiyeroglif Yazılı Kaynaklar, Tubitak Yay., Ankara 2001.
 -ANDERSON, Eugene N., Everyone Eats Understanding Food and Culture, Newyork University Press, Newyork-London 2005.
 -ANDREAS, Niels Erik., “Adam and Adapa: Two Anthropological Characters”, Andrews University Seminary Studies 19-3/1981, s.179-194.
 ([http://faculty.gordon.edu/hu/bi/ted_hildebrandt/otesources/01-genesis/text/articles books/andreasen_adamadapa_auss.pdf](http://faculty.gordon.edu/hu/bi/ted_hildebrandt/otesources/01-genesis/text/articles%20books/andreasen_adamadapa_auss.pdf) 31.01.2014 /11:48)
 -ANET: Ancient Near Eastern Texts Retaled to Old Testament
 -ANZİ, Alan., “An Incantation Prayer: Ghost of My Familiy 1”, Reading Akkadian Prayers and Hymns-An Introduction, Society of Biblical Literature, Atlanta 2011, s.133-144.
 -ATAÇ, Mehmet Ali., The Mythology of Kingship in Neo-Assyrian Art, Cambridge University Press, New York 2010.
 -ATAY, Tayfun., Din Hayattan Çıkar - Antropolojik Denemeler, İletişim Yayınları, İstanbul 2004.
 AYDIN, Suavi., “kimlik”, Antropoloji Sözlüğü, Ed.: Kudret Emiroğlu-Suavi Aydın, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2009.
 -AYDIN, Suavi., Kudret Emiroğlu, Antropoloji Sözlüğü, Ed.: Suavi Aydın-Kudret Emiroğlu, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2009.
 -BARTHE, Roland., “Toward a Psychocociology of Contemporary”, Food and Culture A Reader, Ed.: Carole Counihan-Penny Van Esterik, Routledge 1997, s.20-27.
 -BASOR: Bulletin of the American Schools of Oriental Research
 BAYLISS, Miranda., “The Cult of Dead Kin in Assyria and Babylonia”, Iraq 35-2/ 1973, s. 115-125.
 -BAYSAL, A.- S. Yücecan, “Yöresel Yemeklerimiz, Geleneksel Türk Yemekleri ve Beslenme”, Geleneksel Türk Mutfağı Sempozyumu Bildirileri, Turizm Derneği Yayınları, Konya 1982.
 -BEŞİRLİ, Hayati., “Türk Kültüründe Güç, İktidar, İtaat Ve Sadakatin Yemek Sembolizmi Esasında Değerlendirilmesi”, Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 58/2011, s. 139-152.
 -BEŞİRLİ, Hayati., “Yemek, Kültür ve Kimlik”, Milli Folklor 11-87/2010, s.159-169.
 Bk.: Bakınız
 -BOCK, Philip K., İnsan Davranışlarının Kültürel Temelleri-Psikolojik Antropoloji, İmge Kitabevi, İstanbul 2001.



- BOTTERO, Jean., Eski Yakındoğu-Sümer'den Kutsal Kitap'a, Çev.:Adnan Kahioğulları, Pınar Güzelyürek, Lale Arslan Özcan, Dost Kitabevi, Ankara 2005.
- BOTTERO, Jean., Gilgamiş Destanı-Ölmek İstemeyen Büyük İnsan, Çev.: Orhan Suda, YKY, İstanbul 2006.
- BOTTERO, Jean., Mezopotamya-Akıl, Yazı ve Tanrılar, Çev.: Mehmet Emin Özcan, Ayten Er, Dost Kitabevi, Ankara 2003.
- BRYCE, Trevor., Hitit Dünyasında Yaşam ve Toplum, Dost Kitabevi, Ankara 2003.
- CAD: Chicago Assyrian Dictionary
- CAH: Cambridge Ancient History
- CAPLAN, Pat., Food, Health and Identity, Routledge Press, London and New York 1997.
- COLLINS, Billie Jean., "Ritual Meals in the Hittite Cult", Ancient Magic and Ritual Power, Ed.:Marvin Meyer &Paul Mirecki, Brill, Leiden 1995, s. s.77-92.
- CONNERTON, Paul., Toplumlar Nasıl Anımsar? , Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999.
- COUNIHAN, Carole M., The Anthropology of Food and Body-Gender Meaning and Power, Routledge, New York 1999.
- Çev.: çeviren
- DARGA, Muhibbe., Hitit Sanatı, Akbank Kültür ve Sanat Kitapları, İstanbul 1992.
- DEMİRCİ, Kürşat., Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş-Tanrılar, Ritüel, Tapınak, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2013.
- DOUGLAS, Mary., Safalık ve Tehlike, Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi, Metis Yayınları, İstanbul 2007.
- DURAND, Jean-Marie., Michael Guichard, "Les Rituals De Mari", Florilegium Marianum III/1997, s.19-78.
- Ed.: editör
- EMİROĞLU, Kudret., "adak", Antropoloji Sözlüğü, Ed.: Kudret Emiroğlu-Suavi Aydın, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2009.
- EMİROĞLU, Kudret., "ata kültü", Antropoloji Sözlüğü, Ed.: Kudret Emiroğlu-Suavi Aydın, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara,2009.
- EMİROĞLU, Kudret., "destan ", Antropoloji Sözlüğü, Ed.: Kudret Emiroğlu-Suavi Aydın, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2009, s.215.
- EMİROĞLU, Kudret., Sibel Özbudun, "yiycek", Antropoloji Sözlüğü, Ed.. Kudret Emiroğlu-Suavi Aydın, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2009.
- ERBAŞI, Fatma Sevinç., Hititlerde Öteki Kurban ve Büyü-Cenaze ve Diğer Ritüeller, Arkeoloji ve Sanat Yay., İstanbul 2013.
- ERGİNER, Gürbüz., Kurban, Kurbanın Kökeni ve Anadolu'da Kanlı Kurban Ritüeli, Y.P.Y. 1997.
- ERGİNER, Gürbüz., "kurban" , Antropoloji Sözlüğü, Ed.: Kudret Emiroğlu-Suavi Aydın Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2009.
- F.Ü.: Fırat Üniversitesi
- FIELDHOUSE, Paul., Food and Nutrition Customs and Culture, Chapman and Hall, London 1996.
- FOSTER, Mary LeCron., "Symbolism:The Foundation of Culture", Companion Encyclopedia of Anthropology , Ed.:T. İngold, Routledge, London 1999, s. 366-395.
- GEERTZ, Clifford., Kültürlerin Yorumlanması, Dost Kitabevi, Ankara 2010.
- GEZGİN, İsmail., Kültürlenme Sürecinde Mitik Bir Kahraman Gilgamiş, Alfa Yayınları, İstanbul 2009.
- GOODY, Jack., Cooking, Cuisine and Class, Cambridge University Press, Cambridge 1982.



- GRAYSON, A.K., "Assyrian Civilization", CAH 3-2/2008, Ed.:Joan Bordman vd., s. 194-229i
- GÜVENÇ, Bozkurt., İnsan ve Kültür, Remzi Kitabevi, İstanbul 1999.
- H.Ü. Sos. Bil. Enst.: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- HARRİS, Marvin., Good to Eat Riddels of Food and Culture, Waveland Press, USA 1998.
- HEALEY, John F., "Death in West Semitic Texts: Ugarit and Nabataea", The Archaeology of Death in the Ancient Near East, Ed. :Stuart Campbell, Anthony Green, Oxbow Books, Great Brirain 1995, s.188-191.
- HEALEY, John.F., "mlkk/rp'um and the Kispum", UF 10/1978, s.89-91.
- HEIDEL, Alexander., Enuma Eliş-Babil Yarılış Destanı, Ayraç Yay., Ankara 2000.
- HOFFNER, Harry A., Hittite Myths, Ed.: Gary M. Backman, SBL, Atlanta 1998.
- http://discoverarchive.vanderbilt.edu/bitstream/handle/1803/3863/King_Hammurabi.pdf?sequence=1 erişim 16.04.2014 15.13; Jean-Jacques Glassner, Mesopotamian Chronicles, Brill 2005, s.71.
- <http://armazi.fkidg1.uni-frankfurt.de/texte/etcs/anatol/hittite/cthr/cthr.htm> (18.07.2014 / 18:58)
- HUNT, Joel H., A Primer on Ugaritic-Language, Culture and Literature, Cambridge University Press 2007.
- ILAN, David., "The Mortuary Practices at Tel Dan in the Middle Bronze Age: a Reflection of Canaanite Society and Ideology", The Archaeology of Death in the Ancient Near East, Ed. :Stuart Campbell, Anthony Green, Oxbow Books, Great Brirain 1995, s.117-139.
- IRAQ: British Institute for the Study of Iraq
- KARAUÇUZ, Güngör., Hitit Mitolojisi, Çizgi Kitabevi, Konya 2001.
- KATZ, Dina., "Sumerian Funerary Rituals in Context", Performing Death-Social Analyses of Funerary Traditions in the AncientNear East and Mediterranean, Ed.: Nicola Laneri, Chicago 2008, s. 167-188.
- KRAMER, Samuel Noah., Sümer Mitolojisi, Çev.: Kamide Koyukan, Kabalıcı Yay., 2. Baskı, İstanbul 2001.
- M.K.Ü. Sos. Bil. Enst.: Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- MALINOVSKI, Bronislaw., Bilimsel Bir Kültür Teorisi, Çev.: Saadet Özkal, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 1993.
- MARGALIT, Baruch., "The Legend of Keret", Handbook of Ugaritic Studies, Ed.: Wilfred G.E. Watson - Nicolas Wyatt, Brill 1999, s.203-234.
- MARIE, Helene., Leroy Sauner, "Yemeli mi? Yememeli mi? Yeme Yasaklarına Antropolojik Bir Yaklaşım", Yemek Ve Kültür 7/2007, s. 139-148.
- MAUSS, Marcel., Sosyoloji ve Antropoloji, Doğubatı Yay., Ankara, 2005.
- MEMİŞ, Ekrem., Cemil Bülbül, Amurrular (Araplar'ın En Eski Ataları), F.Ü. Ortadoğu Araştırmaları Merkezi Yayınları, No.19, Elazığ 2012.
- MINTZ, Sidney W., Şeker ve Güç-Şekerim Modern Tarihteki Yeri, Çev.: Şükrü Alpagut, Kabalıcı Yay., İstanbul 1997.
- MORRIS, Brian., Din Üzerine Antropolojik İncelemeler, İmge Kitabevi Yay., Ankara 2004.
- NISSINEN, Martti., Prophets and Prophecy in the Ancient Near East, Ed.: Peter Machinist, SBL, Atlanta 2003.
- NISSINEN, Martti., References to Prophecy in Neo-Assyrian Sources, SAAS 7, Helsinki 1998
- ÖZBEK, Metin., Beslenme Kültürü ve İnsan-Niçin Sağlıksız Besleniyoruz, Alter Yayınevi, Ankara 2013.



- ÖZBUDUN, Sibel, Balkı Şafak, Antropoloji, Kuramlar/Kuramcılar, Dipnot Yay., Ankara, 2005,
- PADEN, William E., Kutsalın Yorumu, Sentez Yayıncılık, İstanbul 2008.
- PARPOLA, Simo., Assyrian Prophecies, Helsinki University Press 1997.
- PITARD, Wayne T., "The Ugaritic Funerary Text RS 34.126", BASOR 232/1978, s. 65-75.
- PORTER, Anne., "Communities in Conflict: Death and the Contest for Social Order in the Euphrates River Valley", Near Eastern Archaeology 65-3/2002a, s. 256-174.
- PORTER, Anne., "The Dynamics of Death: Ancestors, Pastoralism, and the Origins of a Third-Millennium City in Syria", BASOR 25/2002b, s.1-36.
- REYHAN, Esmâ., "Ortaköy/Şapinuwa Arşivinde Tanrıları Çağırma Ritüellerinde Yer Alan Bazı Yeni Kurban Terimleri", 8. Uluslararası Hititoloji Kongresi 25-31 ağustos 2008 Çorum-Bildiri Özetleri Kitabı, Çorum 2008.
- REYHAN, Esmâ., "Hititlerde Devlet Gelirleri, Depolama ve Yeniden Dağıtım", *Akademik Bakış* 2-4/2009, s. 157-174.
- RODEN, Claudia., "Ortadoğu'da Musevi Yemekleri", Ortadoğu Mutfak Kültürleri, Ed.: Sami Zubaida-Richard Tapper, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2000, s. 152-157.
- s.: sayfa
- S.: Sayı
- SAAS: State Archives of Assyria Studies
- SEVIN, Veli., Yeni Asur Sanatı II-Assur Resim Sanatı, TTK Yay., Ankara 2010.
- SIMONS, Frederick J., Eat Not This Flesh: Food Avoidances from Prehistory to the Present, USA 1994.
- SMITH, W. Robertson. , Lectures On The Religion Of The Semites, Appleton And Company, New York 1889.
- SPESIER, E.A., "Akkadian Myths and Epics-Adapa", ANET, Ed.: James B. Pritchard, Princeton University Press, New Jersey 1969, s.101-103.
- ŞAHİN, Kadriye., Antakya Geleneksel Yemek Kültürünün Beslenme Antropolojisi Açısından İncelenmesi, M.K.Ü. Sos. Bil. Enst. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Hatay 2003.
- ŞAHİN, Kadriye., Dini Kimliğin İnşasında Kutsal ve Tabu Olan Yiyecek Ve İçeceklerin İşlevleri: Antakya Örneği, H.Ü. Sos. Bil. Enst. (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2010.
- T.T.K.: Türk Tarih Kurumu
- TAPPER, Richard., "Kan, Şarap, Su", Ortadoğulu Müslümanlarda İçkinin Toplumsal ve Simgesel Yanları, Ed.: Sami Zubaida-Richard Tapper, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2000, s. 215-232.
- UF: Ugarit-Forschungen
- ÜNAL, Ahmet., Hititler Devrinde Anadolu III, Arkeoloji ve Sanat Yay., İstanbul 2005.
- ÜNAL, Ahmet., The Hittite Ritual of Ḫantitaššu from the City of Ḫurma Againsts Troublesome Years, TTK, Ankara 1996.
- ÜNAL, Ahmet., Hititler Devrinde Anadolu II, Arkeoloji ve Sanat Yay., İstanbul 2003.
- WYATT, Nicholas., "The Religion of Ugarit: An overview", Handbook of Ugaritic Studies, Ed.: Wilfred G.E. Watson - Nicolas Wyatt, Brill 1999, s. 529-585.