

Yoksul Kuzey'in Güneyi: Kafkasya Öznelliği ve İkincil
"Avustralizm" Kompleksi

Madina Tlostanova

Ürdün Çerkes Diasporası

Anastasiya Ganich

Karadeniz'in Kafkasya Kıyısında Antik Buluntular

K.A. Vladimirov

Great Expectations: Studying My Own Community

Setenay Nil Doğan

Muridism As A Stateforming Element of Imam Shamil's
Imamate (1834–1859)

Tsvetelina Tsvetkova

Сванетская междоусобная война XIX века: имперский
порядок и княжеская вендетта

Амиран Урушадзе

Особенности поэтики Н. Куека
(на примере повести и трех рассказов)

Мадина А. Хакушева

Теоретические основы создания учебника по
ингушскому языку

Багаудин Караджев

Kitap Eleştirisi - Fabio L. Grassi, Yeni Bir Vatan, Çerkeslerin
Osmanlı İmparatorluğu'na Zorunlu Göçü (1864)

Caner Yelbaşı



KAFKASYA ÇALIŞMALARI • JOURNAL OF CAUCASIAN STUDIES

KAFKASYA ÇALIŞMALARI

Sosyal Bilimler Dergisi

Yıl 3 Sayı 5 Eylül 2017



JOCAS Vol. 3 Number 5 September 2017
JOURNAL OF CAUCASIAN STUDIES

5

ISSN 2149-9527

ISSN 2149-9527 • E-ISSN 2149-9101

KAFKASYA ÇALIŞMALARI
SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ
Journal of Caucasian Studies
Журнал «Кавказоведческие
исследования»

CİLT/ VOLUME 3 • SAYI/ ISSUE 5 • EYLÜL / SEPTEMBER 2017

Kafkasya alışmaları - Sosyal Bilimler Dergisi
Journal of Caucasian Studies (JOCAS)
Журнал «Кавказоведческие исследования»

6 Aylık Uluslararası Hakemli Dergi / Peer-Reviewed Biannual International Academic Journal / Международный рецензируемый научный журнал
ISSN 2149-9527 • E-ISSN 2149-9101

Cilt/Volume/Год 3 • Sayı/Issue/Вып. 5 • Eylül/September/Сентябрь 2017
<http://www.dergipark.gov.tr/jocas>

E-mail: jocasdergi@gmail.com

Kafkasya alışmaları - Sosyal Bilimler Dergisi uluslararası hakemli bir dergidir. Eylül ve Mart aylarında yayımlanır. Yayın dili Türkçe, İngilizce ve Rusadır. Makale yazım ve yayın ilkeleri internet sayfasında yer almaktadır.

The Journal of Caucasian Studies (JOCAS) is a peer-reviewed bi-annual international academic journal, published in March and September. The publication languages of the journal are Turkish, English and Russian. Author guidelines and editorial policies on submission of manuscripts can be found on the same website.

Научный журнал «Кавказоведческие исследования» выходит 2 раза в год (сентябрь, март). Языки журнала – турецкий, английский и русский. Порядок опубликования статей изложен на соответствующей странице журнала.

Sahibi ve Sorumlusu / Owner and Editor in Chief / Отв. редактор

Murat TOPÇU (PAPU)

Editörler / Editors / Редакторы

Zeynel Abidin BESLENEY, Ümit EKİN, Murat TOPÇU (PAPU), Tufan TURAN

Kapak Resmi / Frontispiece / На переплете:

Bedouin and Circassian Chiefs on The Aerodrome at Amman, 1921

Baskı-Cilt / Printed by / Типография

Birlik Baskı Teknikleri, Birlik Sokak, No: 2, Nevin Arıcan Plaza, 1. Levent /İstanbul

Arkeoloji ve Sanat Yayınları

Hayriye Cad. Cezayir Sok. No: 5/2 Beyoğlu-İstanbul

Tel: 0212 293 03 78 Fax: 0212 245 68 77

Yayın Kurulu / Editorial Board / Редакционная коллегия

Dr. Zeynel Abidin BESLENEY (JOCAS, İngiltere)

Dr. Georgy CHOCHIEV (Kuzey Osetya Cumhuriyeti Beşeri ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü, Rusya Federasyonu)

Doç. Dr. Ümit EKİN (Sakarya Üniversitesi, Türkiye)

Dr. Lars Funch HANSEN (Malmö Üniversitesi, İsveç & Kopenhag Üniversitesi, Danimarka)

Prof. Dr. B. George HEWITT (Londra Üniversitesi Doğu ve Afrika Çalışmaları Okulu (SOAS), İngiltere)

Dr. Anzor KUSHHABIEV (Rusya Bilimler Akademisi Sosyo-Politik Araştırmalar Merkezi, Rusya Federasyonu)

Dr. Madina PASHTOVA (Adıgey Cumhuriyeti Beşeri Araştırmalar Enstitüsü, Rusya Federasyonu)

Prof. Dr. Seteney SHAMI (Arap Sosyal Bilimler Konseyi, Lübnan)

Prof. Dr. Madina TLOSTANOVA (Linköping Üniversitesi, İsveç)

Yrd. Doç. Dr. Murat TOPÇU (PAPŞU) (Okan Üniversitesi, Türkiye)

Yrd. Doç. Dr. Tufan TURAN (Sakarya Üniversitesi, Türkiye)

Dr. Sufian ZHEMUKHOV (George Washington Üniversitesi, ABD)

Danışma Kurulu / Board of Advisers / Научный совет

Dr. Ayla BOZKURT APPLEBAUM (Kaliforniya Üniversitesi, ABD)

Dr. Chen BRAM (Hebrew Üniversitesi, İsrail)

Doç. Dr. Önder DUMAN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Türkiye)

Prof. Dr. Musa EKEN (Sakarya Üniversitesi, Türkiye)

Doç. Dr. Marat GUBZHOKOV (Adıgey Cumhuriyeti Beşeri Araştırmalar Enstitüsü, Rusya Federasyonu)

Prof. Dr. Ayhan KAYA (İstanbul Bilgi Üniversitesi, Türkiye)

Prof. Dr. Bekir KOÇ (Ankara Üniversitesi, Türkiye)

Yrd. Doç. Dr. Margarita KOLEVA DOBREVA (Bulgaristan Bilimler Akademisi, Bulgaristan)

Prof. Dr. Sergey PAZOV (U.D. Aliyev Karaçay-Çerkes Devlet Üniversitesi, Rusya Federasyonu)

Prof. Dr. Ömer TURAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Türkiye)

Prof. Dr. Karina VAMLİNG (Malmö Üniversitesi, İsveç)

**Sayı Hakemleri / Reviewers For The Current Issue / Рецензенты
номера**

- Dr. Alexey H. ABAZOV (Rusya Bilimler Akademisi Kabardey-Balkar Bilim Merkezi, Rusya Federasyonu)
- Dr. Zarema M. BARKINHOEVA (Rusya Bilimler Akademisi Dilbilim Enstitüsü, Rusya Federasyonu)
- Dr. Chen BRAM (Hebrew Üniversitesi, İsrail)
- Dr. Georgy CHOCHIEV (Kuzey Osetya Cumhuriyeti Beşeri ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü, Rusya Federasyonu)
- Dr. Jade Cemre ERCİYES (Abhazya Stratejik Araştırmalar Merkezi, Abhazya Cumhuriyeti & Sussex Üniversitesi, İngiltere)
- Prof. Dr. Fatimet N. KHUAKO (Maykop Devlet Teknoloji Üniversitesi, Rusya Federasyonu)
- Dr. Zaurbek A. KOZHEV (Kabardey-Balkar Beşeri Araştırmalar Enstitüsü, Rusya Federasyonu)
- Doç. Dr. Magomet A. KULBUZHEV (İnguşetya Devlet Üniversitesi, Rusya Federasyonu)
- Yrd. Doç. Dr. Göze ORHON (Hacettepe Üniversitesi, Ankara)
- Yuri M. THAGAZİTOV (Kabardey-Balkar Beşeri Araştırmalar Enstitüsü, Rusya Federasyonu)
- Prof. Dr. Ömer TURAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara)
- Yrd. Doç. Dr. Besim Can ZIRH (Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Türkiye)

DERGİNİN TARANDIĞI İNDEKSLER / JOCAS IS INDEXED IN /
ИНДЕКСЫ НАУЧНОГО ЦИТИРОВАНИЯ



Akademia Sosyal Bilimler İndeksi
(Asos Index)



ResearchBib



Scientific Publication Index



Academic Researches Index



Scientific Indexing Services



Eurasian Scientific Journal Index



türk eğitim indeksi

Türk Eğitim İndeksi



International Institute of Organized
Research (I2OR)



Crossref



Open Academic Journals Index

İÇİNDEKİLER / CONTENTS / СОДЕРЖАНИЕ

- 1-28 Yoksul Kuzey'in Güneyi: Kafkasya Öznelliği ve İkincil "Avustralizm" Kompleksi / The South of the Poor North. Caucasus Subjectivity and the Complex of Secondary "Australism"
Madina Tlostanova
- 29-48 Ürdün Çerkes Diasporası / Circassian Diaspora in Jordan
Anastasia Ganich
- 49-62 Karadeniz'in Kafkasya Kıyısında Antik Buluntular / Ancient Findings in the Blacksea Coast of the Caucasus
K.A. Vladimirov
- 63-86 Great Expectations: Studying My Own Community
Setenay Nil Doğan
- 87-110 Muridism As A Stateforming Element of Imam Shamil's Imamate (1834–1859)
Tsvetelina Tsvetkova
- 111-132 Сванетская междоусобная война XIX века: имперский порядок и княжеская вендетта / Svanetian Internecine War of the XIX Century: Imperial Order and Princely Vendetta
Амиран Урушадзе / Amiran Urushadze
- 133-156 Особенности поэтики Н. Куека (на примере повести и трех рассказов) / Features of N. Kuyok's Poetics
Мадина Хакуашева / Madina Hakuasheva
- 157-164 Теоретические основы создания учебника по ингушскому языку / Theoretical Basis of Creating A Textbook of The Ingush Language
Багаудин Караджев / Bagaudin Karazhev
- 165-169 Kitap Eleştirisi: Fabio L. Grassi, Yeni Bir Vatan, Çerkeslerin Osmanlı İmparatorluğu'na Zorunlu Göçü (1864) / Book Review: Fabio L. Grassi, A New Homeland, The Forced Migration of Circassians to the Ottoman Empire (1864)
Caner Yelbaşı
- 170-171 Kitap Tanıtımı / New Publications

Yoksul Kuzey'in Güneyi: Kafkasya Öznelliği ve İkincil "Avustralizm" Kompleksi*

Madina Tlostanova**

Çev. Furkan Özkan***

Özet

İkinci Dünya'nın haritadan silinmesi, dünya düzenindeki ikiliğin artmasına yol açtı ve dünyanın eksenini Kuzey-Güney ayrımına doğru kaydırды. Bu ayrım, Doğu-Batı ayrımına benzer şekilde, özelleştirilmiş hayaller ve karakteristikler ortaya çıkararak yerel tarihlerin çeşitliliğini homojenleştirmeye eğilim gösterdi. İkinci Dünya'dan arta kalanların Kuzey'e ya da Güney'e doğru kayması, geçmişte bu dünyanın bir parçası olan tüm unsurlar için kaçınılmaz hale geldi. Ancak bu bağlam, söz konusu unsurları belirsiz, hatta olumsuz bir öznellekle karşı karşıya bıraktı. Bu makale, eski sosyalist dünyanın ve bu dünyanın kolonyal ötekilerinin küresel Kuzey-Güney ayrımındaki rolünü ve işlevini, kolonyal ve emperyal farklılık konseptleri aracılığıyla sorunsallaştırmayı amaçlıyor. Makale, Kafkasya'yı yoksul Kuzey'in güneyindeki en uç örnek olarak değerlendiriyor ve bölge insanlarının öznelliği için yıkıcı olan ikincil "Avustralizm" sendromunu analiz ediyor. Avrupalı olmayan Rusya'ya/Sovyetlere ait eski kolonilerdeki oluşun, hissedişin ve düşünüşün olası dekolonizasyon yöntemleri üzerinde duruyor.

Anahtar Kelimeler: Kafkasya, Öznellik, Kuzey-Güney Ayrımı, Post-Sovyet, Kolonyalizm

* The Global South, Vol. 5, No. 1, Special Issue: The Global South and World Dis/Order (Spring 2011), pp. 66-84. Indiana University Press. Türkçeye çevrilerek yayımlanmasına izin verdiği için dergi yönetimine teşekkür ederiz. (Makale gönderim tarihi: 22.09.2017, makale kabul tarihi: 08.10.2017).

** Madina Tlostanova - Prof. Dr., Linköping Üniversitesi, Tematik Çalışmalar Bölümü (TEMA) / Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları (TEMAG), Linköping, İsveç. E-mail: mydina@yandex.ru

*** Furkan Özkan - St. Petersburg Devlet Üniversitesi, Siyaset Bilimi Fakültesi, Dünyada Politik Süreçler ve Uluslararası İlişkiler Böl. Yüksek Lisans Öğrencisi. E-mail: furkanozkan@mail.ru

The South of the Poor North: Caucasus Subjectivity and the Complex of Secondary “Australism”

Abstract

The erasing of the Second World has resulted in the increased binarity of the world order and changing of its axis to the North-South divide. Similarly to the West-East partition it tends to homogenize various local histories into imagined essentialized sets of characteristics. Drifting of bits and pieces of the Second World in the direction of either the North or the South has become unavoidable for all its former subjects, yet leaves them with an uncertain, almost negative subjectivity. The article problematizes the role and function of the ex-Socialist world and its colonial others within the global North-South divide and through the concepts of colonial and imperial differences. It considers Caucasus as the utmost case of the South of the poor North and analyses secondary “Australism” syndrome which is devastating for the subjectivity of its people. Finally, it dwells on the possible ways of decolonizing of being, sensing and thinking in the non-European Russian/Soviet ex-colonies.

Keywords: *Caucasus, Subjectivity, North-South Divide, Post-Soviet, Colonialism*

Güneye Dair Bir Giriş

1993 ilkbaharında entelektüel açıdan keskin, ancak biraz da bir şekilde kırılğan olan, zarif Eudora Welty ile söyleşi yapıyordum. O sırada Mississippi Üniversitesi İngiliz Dili Bölümünde yüksek lisans öğrenimi görüyordum. Kendisi, kökenimin Rusya'nın güneyinde yer alan Kafkasya'ya dayandığını öğrenince, “Dünyanın tüm güneyleri birbirine benzer,” dedi. Bunu, beni aralarına almayı amaçlayan hoş bir Güneyli jesti olarak yorumladım. Ancak sonra bunun üzerine düşünmeye, karşılaştırmaya ve çözümlemeye başladım. Bu sürecin sonunda Eudora Welty üzerine bir tez yazdım, ABD'nin Güney kurgusu hakkında birkaç makale kaleme aldım. Nihayetinde Welty'nin bu sözünün hiç beklenmedik şekillerde yüksek tonda yankılandığı Güneyli, ancak aynı zamanda Kafkasyalı da olan kendi romanım ortaya çıktı. Mississippi'de bir yıl geçirdim. Bu sırada iklimin, ağaçların, kuşların, yerel tatların, kokuların tadını çıkardım. En önemlisi de hikâyeleri, anıları, ön yargıları ve kompleksleri ile, New England ya da Moskova sakinlerinin aksine, bir yabancıнын içinde de bir insan olduğunu her zaman görmeye hazır insanlar arasında kendimi evimde

gibi hissettim. Son on yıldır ABD'nin Güney kurgusu hakkında pek yazmıyorum. Ancak Batılı olmayan dünyanın daha geniş bir konsepti olarak Kafkasya hakkında pek çok yazı yazdım. Bu makalede Güney'i yeniden değerlendirmeyi amaçlıyorum. Ancak bu kez geri planda küresel bir boyut olduğunu da hesaba katıyorum. Makale, farklı yerel tarihlerin, küresel Güney'in yeni inşasıyla nasıl ilişkili olduğunu, neden bazı insanların hiç ilerlemeyip bazılarının ise negatif direnişi pozitif yeniden varoluşa dönüştürdüklerini ve ikincil Avustralizmin, Kafkasya'nın küresel Güney ile tam anlamıyla bütünleşmesini hangi yönlerden engellediğini anlamayı amaçlıyor.

Kafkasya'nın yerel tarihi Amerikan Güneyi'nin geçmişinden sorgulanamayacak kadar farklı. Ancak bu tarih pek çok yönden küresel Güney'in yörüngesiyle uyum gösteriyor. Ayrıca bazı açık değişmezler bu derin Güney'de beni ağır ve sancılı şekilde evimdeymiş gibi hissettiriyordu. Bu durum beni, bugün yoksul Kuzey'in Güney'i olarak bilinen, çocukluğumun Güney'ini yeniden düşünmeye zorladı. Bu değişmezlerin arasında zoraki Sovyet modernleşmesinin bile onaramadığı, bir şekilde kırılmış zamandan hep daha önemli olmuş tuhaf bir mekân duygusu vardı: Kafkasyalı Güney mitolojisi, gerçeklik ve mit arasındaki boşluğu oldukça net bir şekilde anlamış, bunu yeniden yaratıp hiç ama hiç durmaksızın tekrarlamış ve bu boşluğu dile getirmeyecek şekilde de inatçı bir isteksizliğe sahip; günümüzde kalabalık Kafkasya diasporası aracılığıyla tüm dünyaya yayılan ve "küreselleşmenin prehistoryası"¹ kavramını kendilerine özgü ve tuhaf şekilde yorumlayan mağlup ama mağrur insanlar; yüz binlerce önemsiz insanın hayatıyla bağlantılı olan Osmanlı'nın ya da Karadeniz'e çıkışın silinip gitmiş tarihi; yeryüzü şekillerindeki ve hikâyelerdeki baştan çıkarıcılık ile gizli şiddet; "beyaz köleliğin" siyah efsanesindeki sancılı cinsiyet ve kölelik teması; Kafkasya'da beyaz tenli olmanıza rağmen siyah tenli sayılmanız, siyah tenliyseniz de beyaz sayılabilmeyi içeren paradoksal bir boyut kazanan bastırılmış ancak hala yüzeyden görülen ırk algısı.

¹ Bu terim, Çerkes diasporası üyesi, antropolog Seteney Shami'nin aynı başlıklı makalesinde kullanılıyor. Bkz. Shami, "Pre-histories of Globalization: Circassian Identity in Motion" (2000).

Tüm bunları daha sonra, yerel olanın küresel olmak için izlediği karmaşık yolları bulmak amacıyla dikkat kesildiğimde keşfettim. Ayrıca, Güneyli (Kafkasyalı) ve Şarklı (Orta Asyalı) olduğumu, ancak mağlup imparatorluğun benim gibi kolonyal nesnelere içinden çıkılmaz bir kısıpca alması nedeniyle kaçınılmaz şekilde yoksul Kuzeyli (Rusyalı) olduğumu da fark ettim. İşte o zaman, her Güney’de, “kendi” yoksul Kuzey’imden daha iyi anlaşılacağıma da fark ettim. Welty ile yaptığım söyleşiden sonra Mississippi deltasındaki ormanda durdum, evimin kokusunu hissettiğim tatlı havayı içime çektim, çok tanıdık gelen kızılık ağacına dokundum. O sırada, çocukluğumu geçirdiğim, güneydeki koyu mavi gecelerde yankılanan ahenkli ses tonlarına benzeyen bir ses tonunda Güneylilerin sözcükleri uzatarak konuşma alışkanlığına sahip olan komşumun gölün karşı yakasından bana seslendiğini işittim. Sonraki yirmi beş yılımı Moskova’da geçirdim ve sık sık yurt dışı seyahatlerine çıktım. Kafkasyalıların hassasiyetlerini ya da kimliğini ne o zaman ne de şu anda temsil ettiğimi kesinlikle iddia edemem. Ancak, bunun ne anlama geldiğini biliyorum. Bunu yerli bir kaynak kişi ya da objektif bir antropolog olarak değil, hem sevdiğim hem de nefret ettiğim Kafkasya’ya sonsuza kadar bağlı kalacak dış dünya algısına sahip bir sınır insanı olarak söylüyorum.

Dünyanın Eksenini Değıştirmek: Modernite/Kolonyalite Mantığını Korumak

Günümüzde herkes oryantalizm ve oksidentalizm terimlerinden, bu terimlerin yan anlamlarından ve ince ayrımlardan haberdar. Bu sözcüklerin akademik alanda nasıl yapmacık bir tarafsızlıkla kullanıldığı da kamuya açık siyasi ve ideolojik ortama nasıl yansıdığı da biliniyor. Ancak her iki terim de belirli tarihi ve jeopolitik bağlam ile mantığa ait kavramlar. Bu terimler Avrupa’nın normatif ulus devletlerinin, modern çağın kapitalist imparatorluklarının, beşeriyeti ölçmek için başlıca araç olarak kullanılan sınıflandırma kaygısına yönelik karşılaştırmacı anlayışın ve temel kültürleşme tekniği olarak kullanılan kendine mal etme ve/veya yok etmenin mantığı bağlamında tanımlanabilir. Genelde iki parçaya bölünmüş şekilde karşımıza çıkan bu mantık, kapitalizm/sosyalizm ikiliğinin yaşandığı (tarihsel açıdan) oldukça kısa bir süre varlığını devam ettirdi. Bu mantık, İkinci Dünya’nın saf şekilde ideolojik olan karakteristik özelliklerini ırksal ilişkilere, kültürel farklılıklara ve emperyal-kolonyal etkileşimlere dönüştürüyordu. İkinci

Dünya'nın 1990'lı yılların başındaki hızlı ve hatta tek gecedeki çöküşü, Fukuyama'nın kötü bir üne sahip olan "tarihin sonu" söylemiyle vücut bulan tuhaf bir semptomu yol açtı.² Bu çöküş, Sovyet sonrası duruma dair tipik Batılı anlayış için uzamsal bir algıdan çok geçici bir algı olup, bu nedenle de gerçekte burada yaşayan milyonlarca insanı hesaba katmıyor ve onları görünmez kılıyordu. Ortadan kaybolan İkinci Dünya'nın bakış açısından (ve benim açımdan) bakıldığında ise, bu durum aşağıdaki sorularla özetlenebilir: Hükümsüz olmak, dünyanın yeni düzeninde hiçbir şey olmak ne anlama gelir? Tarihteki İkinci Dünya anlatısının bittiği, savaşın kazanıldığı, mağlup tarafın hiçbir zaman yeniden ortaya çıkmayacağı ve kendisinin var olduğuna dair saçma iddialarla dünyayı bir daha usandırmayacağı gerçeğinin farkında olmak ne anlama gelir?

Sovyet sonrası alan ne sermaye dünyasına girebilir ne de dünya işçi sınıfına katılabilir. Bu nedenle bu alan, her ne kadar istese de "Ulu Terhanlere"* dönüşmedi. (Robbins 54). Sovyet sonrası insan, ne başkalarının emeğiyle üretilen meyveyi tüketmenin pasif suçluluğunu hissetti, ne de Kaliban'ın** öfkelerini duydu. Sovyet sonrası entelektüel elitleri, yakın döneme kadar Batı geleneğini kendilerininmiş gibi görmeye devam etti. Batı kültürüyle yetiştirilmişlerdi ve (bazen Rusluğun da araya girmesiyle) kendilerini bununla tanımlıyorlardı. Burada tekrarlayan bir hassasiyet de var. Milyonlarca insandan, eski madunlardan ve onların amirlerinden oluşan mevcut topluluğun tamamı kendilerini aniden tarihin/ modernitenin dışına atılmış buldu. Burada söz konusu olan şey, fiziksel olarak hayatta kalması gereken bir durumda olan sıradan bir bireyin, mahrem ve perişan yaşamı ile tarihin en karanlık, kurnaz ve irrasyonel güçlerinin yer aldığı bir arka plandaki temel sorunları çözmek konusundaki yetersizliğidir. Devasa

² Fukuyama'nın Sovyet sonrası durumu oldukça geçici bir şekilde yorumlaması son yirmi yıldır defalarca eleştirildi. Ancak kitabın başlığı, o günden bu yana dillere pelesenk olmuş durumda. Bkz. Fukuyama, *Tarihin Sonu ve Son İnsan* (1992).

* Uygunsuz koşullarda işçi çalıştıran atölye. (ç.n.)

** Kaliban Shakespeare'in Fırtına adlı oyununda bir canavar gibi gözükken sakat karakterdir. Kaliban'ın öfkesi, ona köle gibi davranan kişiye değil kendi özünün ve çirkinliğinin farkındalığıdır. (ç.n.)

boyuttaki ani tarihi değişimler nedeniyle, küresellik bireyin kişisel hayatına zorla sızıyor ve onun hayatını, (eski) imparatorluğun sayıları milyonları bulan, alışık oldukları sosyal varlıklarını, işlerini, vatandaşlıklarını, yaşama becerilerini, kendilerine duydukları saygıyı ve geleceğe dair umutlarını kaybeden tebaalarıyla bağlıyor. Buradaki ahlaki yaklaşımın oynadığı rol, suçluluk ve kendini meşrulaştırma olarak görülmüyor. Bu yaklaşım bir dargınlıkla ve sonuç olarak eyleme geçmemeye ya da nadir de olsa, Sovyet sonrası arınmanın dekolonyal seçeneğin karşısındaki üstünlüğüyle sonuçlanmaktadır.

İkinci Dünya'nın haritadan silinmesi, dünya düzenindeki ikililiğin artışı gibi farklı sonuçlar ortaya çıkardı. Arta kalan parçaların Kuzey'e ya da Güney'e kayması, önceden bu dünyaya ait unsurların tamamı için kaçınılmaz hale geldi. Üçüncü bir terimin olmayışı, başka bir deyişle, bir zamanlar mevcut olanla orta yolda buluşma ihtimalinin ortadan kalkmış olması, başlıca jeopolitik modelleri de etkiledi. Bu durum, böyle bir mantığın zorbalığıyla aynı kefeye konmak istemeyen türlü türlü ve çelişkilerle dolu bir dünya ile Friedrich Ratzel³, Halford Mackinder ya da biraz daha sonra Karl Houshofer ve daha yakın dönemde ise Dimitri Kitsikis ve Samuel Huntington'ın öncülüğünde eskinin "klasik" jeopolitik ve medeniyet modellerine muhafazakâr bir geri dönüş yapan küresel Kuzey ve küresel Güney'in katı muhalefetine arasında büyük bir boşluk meydana getirdi. Soğuk Savaş'ın ideolojik dili, arka planda yenedünyanın eksenini olarak Kuzey-Güney ayırımına odaklanarak ve yerini *lebensraum* [yaşam alanı], dünyanın kalbi (*heart-land*) ve kenar kuşak (*rim-land*) kavramlarının dejavusuna ve farklı medeniyetler ile ara bölgelerin belirli sabit özelliklerle ilişkilendirilmesi yaklaşımına bıraktı. Günümüzde ekonomik boyut, küresel Kuzey ve küresel Güney tasarımıında galip gelmiş görünmektedir. Bu fikir, Willy Brandt'in 1980 yılında dünyayı yaklaşık 30° Kuzey⁴ enleminden ikiye ayırmasında da vücut bulmuştu. Bu ayırma göre Avustralya ve Yeni Zelanda da (beyaz yerleşimci

³ Ratzel ve Yaşam Alanı (Lebensraum) hakkında daha fazla bilgi edinmek için bkz. Smith, "Friedrich Ratzel and the Origins of Lebensraum" (1950).

⁴ Daha fazla bilgi için bkz. *The Brandt Commission papers: Selected Background Papers Prepared for the Independent Commission on International Development Issues, 1978-79* (1981).

kolonileri) Kuzey'e dâhil edilmemeliydi. Ayrıca enleme göre coğrafi açıdan Kuzey'de yer alan Hindistan⁵ ise edilmemeliydi. Görünüşe göre, Kuzey-Güney ayrımının⁶ tarafsız ve rakamsal olarak açıklanması günümüzde açıkça çöküyor. Ancak yine de bu kavramların ve bölümlerin ırkçı, kültürel, dine indirgemeci ve ciddi şekilde emperyal tarafları tamamen gizlenemez veya bastırılamaz. Bu da bizi doğrudan modernite içindeki emperyal-kolonyal farklılaşmaya ve Kuzey-Güney inşasına farklı perspektiflerden bakmaya yönlendiriyor.

Küreselleşme ile küreselleşmenin yakın zamanda yaşadığı ve yalnızca kapitalizmin krizi olmayan, hatta daha çok modern nesnellığın, bilgi üretim sisteminin, modern etiğin krizi olan küresel kriz, Neil Smith'in birkaç yıl önce ileriye sürdüğü gibi, şimdiye kadar Yalta Konferansı'ndaki potansiyeline erişemedi. (Smith, 22). Küreselleşme yeni bir dünya düzeni ortaya çıkarmakta başarısız oldu. Bunun yerine kendini, sembolik olarak tarihin coğrafi ekseninin değişmesinde bulan küresel bir düzen(sizlik) yarattı. Jeopolitik şemaların yetersizliği, dünya düzen(sizliği) algısını ve onun kırılğan istikrarsızlığını gerçekte daha da güçlendirdi. Literatüre nispeten yeni kazandırılmış olan küresel Kuzey ve küresel Güney terimleri herkesin iyi bildiği eski temelleri de saklayamamaktadır. Bu temeller, modernite retoriğinin içinde gizlediği, sömürgeciliğin⁷ ırksal, ekonomik, sosyal, varoluşsal, cinsiyetçi mantığıdır. Kuzey/Güney ikiliğinin içinde, modernitenin epistemik esareti, her ne kadar biçim değiştirmişse de hala devam etmektedir.

Kuzey'in ürünü olarak ortaya atılan Kuzey/Güney ayrımı, küresel Güney'i her zaman yoksul, perişan ve mazlum olarak gördü. Bu görüş, küresel Güney'i, direnişi gereğinden fazla vahşi ve tehlikeli olması halinde yok edilebilecek bir kurban olarak görüyordu. Buradaki can

⁵ Daha fazla bilgi edinmek için bkz. Therien, "Beyond the North-South Divide: The Two Tales of World Poverty" (1999).

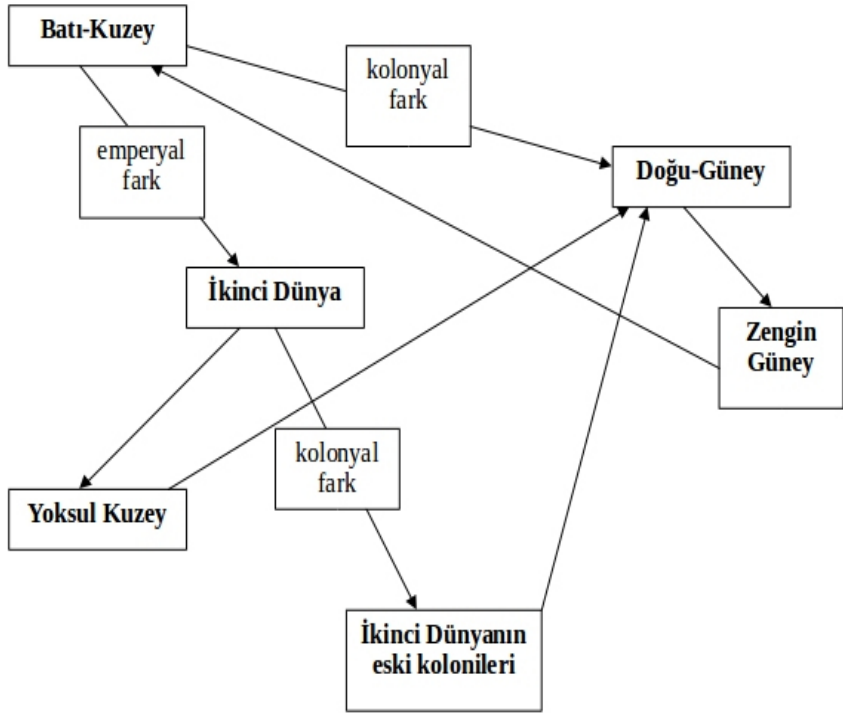
⁶ Global dijital ayrım hakkında daha ayrıntılı analizler için bkz. Guillen ve Suárez, "Explaining the Global Digital Divide: Economic, Political and Sociological Drivers of Cross-national Internet Use" (2005).

⁷ Modernite retoriğinin ve kolonyalite mantığının kurduğu karşılıklı karmaşık etkileşimin açıklaması için bkz. Mignolo ve Tlostanova, "The Logic of Coloniality and the Limits of Postcoloniality" (2007), s. 109-23.

alıcı nokta, küresel Güney'i, epistemolojisini, etiğini ve ontolojisini negatif bir bakış açısıyla incelemeyi bırakmak ve yoksulluğu farklı Güneyler arasındaki tek bağlantı noktası olarak görmemektir. Direniş, varoluşsal yaratıcılığın olumlu bir modeli olarak yeniden varoluşa dönebilir ve dönüyor. Kültürleşme (acculturation) ise baskın ve bastırılmış kültürler arasında gerçekleşecek karşılıklı ve daha simetrik bir değişim olarak, zorla kültürleşme (transculturation) olarak görülebilir ve görülüyor.

Emperyal ve Kolonyal Farklılık ve Kuzey / Güney Ayrımı

Dünyanın düzen(sizli)ğinin yeni ikili yapısında, tüm karmaşıklığı ve girift hiyerarşisiyle ortadan kaybolan İkinci Dünya'nın yerinin nerede olduğuna bakalım.



Eski İkinci Dünya'nın, geriye kalan iki kutuptan herhangi birine katılması öyle kolay değil. Bunun yerine eski İkinci Dünya, yoksul veya küresel Güney'le ya da yoksul Kuzey'in Güneyi'yle bir tutulamayan

yoksul Kuzey gibi oksimoronik alt kategorileri ortaya çıkarıyor. Yoksul Kuzey'in Güney'i, küresel Güney ile bir tutulamaz veya bu kavramın içine tamamen dâhil edilemez. Bu mantığı anlamak için literatüre Walter D. Mignolo tarafından kazandırılan ve dekolonyal alanda benim de dâhil olduğum diğer araştırmacılar tarafından daha da ileriye taşınan iki terimden bahsetmek gerek. Burada, Batı/Doğu ve Kuzey/Güney ikiliklerinde belirgin olan emperyal ve kolonyal farklılıktan bahsediyorum.⁸ Kolonyal farklılık, modernitenin birinci sınıf kapitalist imparatorlukları (Avrupa'nın kalbi) ile bu imparatorlukların yirminci yüzyılda Üçüncü Dünya olarak anılmaya başlamış, Birinci Dünya'nın tam zıttı olan kolonileri arasındaki ayrımı kastediyor. Bu terim kendini önce "Batı" olarak göstermişti. Günümüzde ise kendini küresel Kuzey şeklinde gösteriyor ve herkesçe küresel pazar ekonomisini temsil eden, (neo)liberal ve demokratik toplumlar barındıran, coğrafi açıdan dağınık ama ekonomik açıdan bütünleşik olan zengin Kuzey olarak anlaşılıyor.

Emperyal farklılık ise biraz daha kafa karıştırıcı. Çünkü bu terim başarıya ulaşamamış ya da modernite içindeki emperyal misyonlarını yerine getirmeleri farklı durumlar veya güçlerce engellenmiş bazı mağluplara atıfta bulunuyor. İkinci sınıf olarak kabul edilen bu mağluplar, galipler (Büyük Britanya, Fransa, Almanya ve şimdilerde ise ABD) tarafından entelektüel, epistemik veya kültürel açıdan kolonize edildi. Bu mağluplar, galiplerin seviyesine ulaşma mantığı, çeşitli psikolojik sıkıntılar, şizofrenik kolektif kompleksler, kalesi kuşatılmış bir tarafın ideolojileri veya mağlubiyette galibiyet hissi geliştirdi. Tüm bu karmaşık anlayışlar ve öznellikler, yansımalarını en ilginç ve yoğun şekilde sanatta, edebiyatta ve diğer yaratıcı alanlarda gösterdi.

Emperyal farklılık kendini içsel ve dışsal değişkelere indirger. İçsel değişke, daha sonradan Avrupa'nın Güneyi olarak adlandırılacak, ikincil modernitenin Avrupa'daki kaybedenlerini kastediyor. Dışsal değişke ise modernitenin o kadar da Batılı ve o kadar da kapitalist

⁸ Bkz. Tlostanova ve Mignolo, "Global Coloniality and the Decolonial Option" (2009).

olmayan imparatorluklarını kastediyor.⁹ Örneğin Osmanlı Saltanatı'nı veya Rusya'yı, yani iki yüzlü (Janus-faced) olan imparatorlukların paradigmatik durumlarını düşünün: Zenginler ama yoksullar, kısmetliler ama başarısızlar. Batı Avrupa, Rusya'yı hiçbir zaman kendi parçası olarak kabul etmedi. Irk ayrımcılığı yapan bir imparatorluk olarak görülen Rusya, Batı'nın varlığında kendini bir koloni olarak gördü. Kendi içsel komplekslerini, kolonilerine özellikle Müslüman olan ve bugün kesinlikle yoksul Kuzey'in Güneyi olarak kabul edilen bölgede yaşayan, mağlup Rusya/Sovyet imparatorluğu tarafından pek çok kez kolonileştirilmiş ötekileri olarak görülen unsurlara yansıttı. Osmanlı Saltanatı'nda ise bu içsel kompleksler, kendini ırksal olarak ayırma anlayışına ve elitleri beyazlaştırma çabalarına dönüştü. Rusya'da ise ikincil bir Avrupalılık ve Orta Asyalılık kompleksi ortaya çıkardı. Kafkasya'nın durumunda ise bu kendini doğululaştırma (self-orientalization) veya sembolik olarak kendini beyazlaştırma çabasına dönüştü. Böylece herhangi bir alternatif siyasi ve sosyal hareket ile aktörün öne çıkması engellendi. Emperyal farklılığın çıkmaz sokakları Rusya'da, yüzyıllardır süregelen, kapitalizm / sosyalizm ayırımından bile çok önce ortaya çıkmış ve kendini şu anda Kuzey/Güney ikiliğinin geri dönmesiyle yeniden tanımlamış bir sorundur.

Ortodoks Kayracılığı, (Neo)Avrasyacılık ve Madunlarda Diğer Emperyal Kompleksler

Çıkmaz sokaktan, göksel ve ruhsal alanda arınıp dünyanın maddeciliğinin üstesinden gelinerek çıkılabileceği düşünülüyordu. Bu da coğrafyayı birtakım şekillerde kutsallaştırılarak veya jeopolitiğin yerini alan yöntemlerle yapıldı. Örneğin "Moskova'yı üçüncü Roma" olarak kabul eden teokratik model bu işe yarıyordu. Buna göre Moskova, Konstantinopol'ün boşalttığı yeri alıyor ve Güney/Doğu Avrupa'da, mağlup Bizans'ın yerini dolduracak ve onun başa çıkamadığı misyonu üstlenerek yeni bir Ortodoks Hıristiyan merkez yaratmaya çabalıyordu. Teokratik emperyal bilinç, etnik yaklaşımları da barındıran derin bir devletçilikle ve "kutsal bir kozmolojinin metafiziksel ilkesi" (Pelipenko 316) olarak kutsanan devlet anlayışı ile

⁹ Avrupa'nın Güneyi'nin kapsamlı şekilde kuramsallaştırıldığı bir kaynak için bkz. Dainotto, "A South with a View: Europe and Its Other" (2000).

belirlenmektedir. Emperyal toprakların sınırları ile dini-metafiziksel ve doğa üstü boyut arasındaki doğrudan ilişki, Rus yabancı düşmanlığının farklı renklere bürünmesine de neden olan kayracı istisnacılıkla diğerlerini büyük teokratik hayalin düşmanları olarak kabul etmektedir. Sınırların genişletilmesi için gereken motivasyonu sağlayan şey öncelikle, stratejik veya askeri hatta ekonomik yaklaşımlar değildi. Bu motivasyonu sağlayan şey daha çok saldırgan Rus Ortodoksluğunun sahip olduğu, evrensel olduğu düşünülen belirli bir tür ruhanilikti. Tüm insanlık, kendine has şekilde ekümenik ve evrenselci anlayışı benimseyen Rus Ortodoks vizyonunun altında birleştirilmeliydi. Dostoyevski konuyla ilgili şöyle der: “Avrupa da en az Rusya kadar bize yakın. Orada Yafes soyundan gelenler yaşıyor. Bu nedenle *amacımız bu ırkın tüm milletlerini ve daha sonra da Sam ve Ham'ın soyunu bir çatı altında birleştirmektir.*” (Dostoyevsky 161), (vurgu bana ait).

Rus Ortodoks medeniyeti her ne kadar başarısızlığa uğrasa da, *kendi* küresel modelini inşa etmeye çalıştı. Sovyetler Birliği'nin çökmesiyle bunun ulaşılmazlığı göz ardı edilemeyecek kadar belirgin hale geldi. Kaldı ki bu, imparatorluğun en önemli, ancak ideoloji ve ekonomiye göre en az tartışılan başarısızlığı oldu. Tamamen dindar yaklaşıma sahip olan Ortodoks medeniyeti ya da bu medeniyetin Sovyetlerdeki seküler şekli devamlı, Batı modernitesine karşı kaybettikleri savaşın intikamını almayı hedefledi. Bu temenni, Avrasyacılık düşüncesinde vücut buldu. Bu bakış açısı Rusya'yı, Doğu/Batı ayrımının üzerinde yükselen hususi bir Avrasya imparatorluğu, bir meta-medeniyet ve Avrupalı unsurlarla Avrupalı olmayan unsurlar arasında bir arabulucu olarak görüyordu. Avrasyacılar, ikincil bir Oryantalizm ve ırkçılık yaratan, Rusya'nın ikinci Avrupa-merkezliliğini (Eurocentrism) iyi teşhis ettiklerinden, kültürel eski-merkezciliğe ve pozitif kültürel kimliğin inkarına yöneldiler. Büyük dünya güçlerini kopyalamaktansa veya onlar gibi olmaya çalışmaktansa “kendini bilme” ve “kendi olma” ilkelerinin gerekliliğini vurguladılar. Rusya'ya, dünyayı “Romen-Germanik boyunduruğu”ndan (Polipenko 76) kurtaracak, Batı'nın üstünlüğü altındaki tüm Asya kültürlerini aynı çatı altında toplayacak olan tamamıyla ütöpik bir rol biçtiler.

Aynı temenni daha sonra, Sovyet yayılcılığının içinde biraz bastırılmış şekilde olsa da ifade buldu. Buradaki amaç misyoner bir hevesle, herkesi Sosyalist inancın altında toplamaktı. Bunu yaparken Sovyetler, Batılı moderniteyle paralel olarak oldukça stratejik hesaplarla tasarlanmış kendi sosyalist modernitesini oluşturdu. Sovyet modeli, Batılı modernitenin ana unsurlarını ve eksikliklerini paylaşsa da kendini, bağımsız, alternatif bir proje olarak konumlandırdı. Rusya/Sovyetler Birliği'nde yakalanmış modernite, pek de başarılı olmayan harici bir stratejiydi. Emperyal bilinç ise, Büyük Petro, Stalin ve Putin iktidarlarında hiç değişmedi.

SSCB'nin dağılmasıyla, Sovyet miti şeklindeki teokratik unsurunu kaybeden günümüz Rusya'sı, bu miti acemi bir şekilde milliyetçi bir ideale dönüştürmeye çalışıyor. Ancak, ülkenin küresel emperyal kökleri bir görünüp bir kaybolmaya devam ediyor. Bu durum, yeni Avrasyacıların mağlubiyet içindeki zaferin rövanşist manifestosunu yazma teşebbüsünde kendini gösteriyor. Ayrıca yine bu durum, yoksul Kuzey'in himayesindeki yoksul Güney'de yaşanacak gelecekteki ütopyik devrimle de temsil ediliyor. Bu da yoksul Kuzey'i yeniden dünyanın kutsal manevi merkezi yapmayı amaçlıyor. Kuzey'in burada bahsedilen yoksulluğu, gezegende bir devrim olduğunda Rusya'yı küresel Güney'le birleştirecek temel işaret olarak kullanılıyor. Bu devrimden sonra, kayıp ve "saklı meta-kıtalar, geçmişin derinliklerinden yüzeye çıkarak" gerçek hayatta vücut bulacak ve "jeopolitika kutsal bir alan olarak" kendini gösterecek. (Dugin 36). Madun imparatorluğu olarak kalan ve yoksul Kuzey'in Güneyi ile karmaşık ilişkileri olan Rusya'nın son derece semptomatik bir yaklaşıma sahip olduğu gerçeği olmasaydı bu ütopyacılık konuyla ilgisiz olacaktı. Örneğin, Kafkasya hala kısmen Rusya'nın bir kolonisi.

Batı-Doğu ile Kuzey-Güney Ayrımını Üst Üste Koymak ya da Coğrafyanın Gelişigüzelliği

İkinci Dünya ya da günümüzün yoksul Kuzey'i özünde tartışmalı bir kurguydu. Bir yandan, bazı grupların Üçüncü Dünya kategorisinden İkinci Dünya kategorisine çıkmasını sağlayarak (Orta Asya'daki ve Kafkasya'daki kolonilerin çoğunluğunda olan şey buydu) Doğu ve Batı ikiliğini kesintiye uğrattı. Öte yandan ise sadece ideolojik olarak, yani en gereksiz alanda küresel moderniteden/kolonyaliteden ayrıldı. Batılı

modernitenin değişik bir formu haline gelerek ve resmi olarak kendini ötekilik olarak konumlandırılan yoldan çıkmış söylemleri dile getirerek, ırkçılık, ilerlemecilik ile varlığın, cinsiyetin ve bilginin kolonileştirilmesi de dâhil olmak üzere modernitenin başlıca bileşenlerini ve temel mitlerini bünyesinde barındırmaya devam etti. Bir bakıma, yirminci yüzyıldaki modernite, liberal/kapitalist modernite ve sosyalist/devletçi modernite olarak iki şekilde yürürlüğe kondu. Her birinin hem aydınlık hem de karanlık bir tarafı vardı. Her birinin kendi koloniyal anlayışı var. Sovyet modernitesinin kolonyal yönünün karanlığı kendini, enternasyonalist sloganlara ve gelecekte etnik unsurların ortadan kaldırıldığı Sovyet Mestizo'su* yaratmak için nüfusu ırksal olarak karıştırmayı öngören apaçık hedefin tam aksi yönünde inşa edilen ikinci sınıf Sovyet vatandaşlığında gösterdi. Bu kimliklerin oldukça sorunlu olduğu ve hatta zaman zaman kendilerini inkâr ettikleri görüldü. Kolonileştirilmiş ötekileri (Ruslar dışındaki etnik gruplar ile Hristiyanlık dışındaki dinlere mensup unsurları) geri kazanıp, komünizme yönelik inancın altında birleştirmeyi amaçlayan önceki Sovyet projesi gitmiş olsa da bunun yerini alan bütüncü bir reddetme ve ötekileri radikalleştirme duruyor.

Kuzey-Güney ayrımının Latince karşılıklarını düşündüğümüzde iki terim daha ortaya çıkar: "Avustralizm" (Avustral'den/Güney) ve "Borealizm" (Boreal'den/Kuzey). Bu iki terim, sorunsallaştırmak istediğim öncül tanımları formüle etmeye yardımcı olacak. Bu tanım, kapitalist/sosyalist ikilik de dâhil olmak üzere önceki Batı/Doğu ikiliğinin yerine Kuzey/Güney ikiliğini kullanarak dünyayı bölme kaygısıdır. Yerel halkı, Kuzey'e ait olup olmadıklarına dair sınıflandırma kriterinin yalnızca ekonomik kalkınma alanında olmasının aldatıcılığı düşünüldüğünde, bu durum ontoloji, gnoseoloji, etik gibi alanlara girerek ekonominin ötesine geçen, hiç de iştah açıcı olmayan ve bayat kavramları saklayan sözde yeni bir ayırım. Bunlar, ana epistemik ilke olarak "sıfır noktası kibri"ni [hubris of the zero point] (Castro-Gómez 433) ve insanlığın modern (Kuzey) ve geleneksel (Güney) olarak ayrılmasını temel alıyordu. Bu durum da moderniteyi resmi olarak

* Mestizo: Latin Amerika'da İspanyollarla yerli halkın karışımından oluşan melez ırk. (ç.n.)

zamansal (ve mekânsal olmayan) bir şekilde kodluyordu. Mignolo'ya göre ise zamanı bu şekilde ayırmayan ve tarihteki alana vurgu yapan emperyal-kolonyal ilişkileri gizliyordu. (Mignolo, *Coloniality...* 240). Coğrafyanın günümüzde tuhaf bir şekilde geri dönüşü ve hem gerçek anlamda hem de sembolik anlamda yeniden bölgeleselleştirme tutumu, tarihi politikanın dışına çıkarma ve güç asimetrilerini ortadan kaldırma eğilimi gösteriyor. Ancak bunun mümkün olmadığı anlaşılıyor, çünkü aktörlerin büyük çoğunluğu için nihai varış noktası olarak küresel Kuzey'e ulaşmak, daha önceki ideolojik Batı'ya ulaşmaktan daha zor. Coğrafyanın; gücün, varlığın, cinsiyetin ve bilginin temellerine sökülemeyecek şekilde yerleştiği görülüyor. Bu da modern olmayan, alt insan gruplarının ve ülkelerin, Kuzey'e ait olmasını engelliyor, kapıları Soğuk Savaş döneminden bile çok daha dikkatli koruyor. Örneğin Türkiye, ekonomik açıdan Kuzey'e ait olmaya hak kazandı. Ancak Güney-Kuzey ayrımı üzerine çalışan pek çok Kuzeyli teorisyene göre bu durum, Kuzey'in bir parçası olmak için yeterli değil. Yapay insan hakları sorunları gibi nedenler icat etseler de bu durumun asıl sebebi İslam ve Türkiye'nin, Rusya'ya çok da benzeyen şekilde emperyal farklılık ile moderniteyi yakalama ilkesine bağlı kalıyor oluşu. Doğu Avrupa'nın eski Sosyalist ülkeleri de çifte standart konusunda benzer bir yaklaşımla karşılaşılıyor. Yenidünya düzen(sizliğ)inde resmi olarak küresel Kuzey'in bir parçası olarak kabul edilmeleri gereken bu ülkelerin üstüne yoksul akraba yaftası yapıştırılıyor.

Birkaç yıl önce Almanya'nın kuzeyindeki bir şehirde ders anlatırken öğrencilerime, Avrupa'nın nerede bitip Asya'nın nerede başladığını sormuştum. Öğrenciler sorumu, "Berlin duvarında" diye yanıtlamıştı. Demek ki hala kapitalizm ve sosyalizmin yan yana durduğu noktadaydılar. Aynı soruyu 2002'de Rus öğrencilerime de yöneltmiştim. Soruyu Ural Dağları'nın Avrupa'yı Asya'dan ayırdığını söyleyerek daha "tarafsız" bilimsel bir şekilde, lisede öğrendikleri bilgilerle yanıtlamışlardı. 2009 yılında, Meksika kökenli Amerikan öğrencim bana, küresel Güney'in kuzeyinde kalan her yerin Avrupa olduğunu söylemişti (bu bakımdan onun için Rusya ve Almanya arasında hiçbir fark yoktu). Eski Batı-Doğu ile yeni Kuzey-Güney ayrımının bir karışımı olan bu görüş, Amerikan yarı küresinde yankılanan (madun bir perspektiften bakan) bir görüş olup

Avrasyalıların durumundan ve Avrasyalıların yorumlarından oldukça farklıdır. Amerikan yüzyılının coğrafi olması, kayracı ve istisnacı Açık Kader (Manifest Destiny) ideolojisini (Smith 19-20) devam ettirmesi gibi, bugün de Kuzey-Güney ayrımı, her ne kadar bölgesellikten uzakmış gibi görünse de kendi yayılcı emperyal temellerini saklamıyor.

Önceki Batı-Doğu ayrımına benzer şekilde, yeni-eski Kuzey-Güney ayrımı da oldukça sorunlu. Çünkü bu ayrım da özleştirilmiş birtakım hayali özelliklerin altında, yerel tarihleri homojenleştirmeye eğilimli. Ancak, özlerinde bu ikili karşıtlıkları (vahşi-medeni, Hristiyan-pagan, Batı-Doğu, kapitalist-sosyalist) nasıl formüle edersek edelim, dünyayı, sıfır noktası epistemolojisini temel alan bilginin egopolitiğine, zengin Kuzey ile homojenleştirilmiş yoksul Güney arasındaki hiyerarşiye göre sınıflandırma çabasının eşlik ettiği her zaman ortada olacaktır (Mignolo, *Delinking...* 461-62). Güney, kendi isteğine karşı gelerek küresel hale gelmiştir. Bazen coğrafi olarak bile Güney'de yaşadıkları söylenemeyecek, yerel tarihleri olan pek çok yerel halk, modernitenin çeşitli mitleri uyarınca izlenen coğrafyayı değiştirme sürecinde, sembolik olarak Güney'e dâhil edilmiştir. Günümüz modernitesi, Doğu konseptini yoksul Güney'e dönüştürmektedir.

Kitasal anlamdaki Avrasya'da ikincil seviyede mağlup bir imparatorluk olan Rusya, coğrafi açıdan kuzeyde yer almaktadır. Ancak ekonomik, sosyal, siyasi ve epistemik olarak güneydedir veya bundan da ziyade, petrol rezervlerine rağmen yoksul kuzeydedir. Bu durum Kuzey-Güney ayrımını hiç beklemezsiniz sorgulamamıza neden olmaktadır. Bu ikincil eski imparatorluğun güneyine, yani bu imparatorluğun Kafkasya'daki (sıcak Sibirya) ve Türkistan'daki (eski Rus Şarkı) kolonilerine gelince, yoksul Güney'in tipik örneklerini görmek mümkündür. Çünkü Rus ve Sovyet kolonyalizmi bu bölgede, etnik devletçilik ve kabile sistemi, işsizlik, durgunluk ve dar görüşlü bir milliyetçilik ile var olan "muz cumhuriyetleri" ideolojisini aşlamıştır.

Yoksul Kuzey'in Paradigmatik Güneyi: Kafkasya

Bu bölümde, Kafkasya'nın Rus/Sovyet/Sovyet sonrası emperyal ideolojiler içinde nasıl (yeniden) kavramsallaştırıldığını ve bunun sonucunda ortaya çıkan sorunlu öznellik modellerini inceleyelim. Kafkasya'ya yöneltilen emperyal uygulamaların, Rusya'nın iki farklı

emperyal yöntemiyle ilişkili yönleri vardı. İmparatorluk bu uygulamalardan ilkinin Sibirya, Ural ve Altay gibi bölgelerdeki halklarla uğraşırken kullanmıştı. Bu yöntem, beyaz yerleşimciler tarafından Yeni Dünya'nın yerli Amerikan halklarına karşı uygulanan politikalarla özü bağlamında benziyordu. İkinci yöntem ise Rusya'nın Orta Asya'da izlediği sömürgecilik politikasıydı. Bu politikanın da birçok yönüyle Birleşik Krallık ile Fransız modellerinden kopyalandığı görülüyordu. Kafkasya'daki pek çok etnik grubun, Rusya için paradigma bağlamında Güney olduğu aşikardır. Bu bölgenin toprakları ise, iki yüzlü imparatorluğun sıcak denizler aracılığıyla dünyaya açılmasının en kolay yoluydu. Bu nedenle, Rusya'nın Kafkasya'yı topraklarına katması yalnızca jeopolitik nedenlerden ötürüydü ve bu açıdan da oldukça sembolikti. Pragmatik ekonomik ve hatta askeri nedenler ikincil önemdeydi.

Rusya İmparatorluğu, Kafkasya'daki *diğerlerini* ötekileştirirken kendi gerekçelerini çeşitli şekillerde yarattı. Buradaki insanları, ilk modernitede askeri müttefik olarak gördü, insanlık açısından kendine eşit kabul etti. Kafkasya'nın fethi sırasındaki ikinci modernitede, ırksallaştırma ve kişiliksizleştirme yöntemlerini uyguladı. Sovyet döneminde ise "devlet içindeki öteki" politikasını güttü. Günümüzde ise bu halkların ülke içindeki diğerleri olarak ötekileştirilmesi sembolik olarak siyahilerdir. Bu bağlamda, Kafkasya (beyaz) ırkının cevherinin, çağdaş Rus neo-emperyal söylemi içinde bu halkların alt insan olarak sayılmasına ve siyahiliklerine doğru paradoksal bir şekilde evrildiği söylenebilir. (Tlostanova 90).

Rusya'nın (on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllardaki) fetih hareketleri sırasında Kafkasya'nın tamamı İslam'a inanmaktan uzaktı. Ancak Rus emperyal tahayyülünde Kafkasya'nın yurt içindeki ikincil yerel Doğu rolünü oynaması gerekiyordu. Bu nedenle, galip gelen Ruslar insanları Müslümanlar ve Asyalılar olarak kodlayarak bölgeyi iyiden iyiye öcü gibi gösteren özellikler kazandırdı. (Sahni 36-40). Tam da burada, yani Rusya'nın Kafkasya'yı öcü gibi gösterme anlayışı ile Avrupalıların ve Amerikalıların aynı toprakları egzotikleştirme çabası arasında özsel bir fark ortaya çıkmaktadır. Batılılar Kafkasya'yı, Asya'da konumlandırmak yerine Avrupa'nın güneyinde konumlandırıyor, halkları Müslüman kabul etmek yerine ise eski Hristiyanlar olarak görüyordu. Kafkasya halkları on dokuzuncu yüzyıl

Avrupa imgeleminde, Avrupa'nın güneyindeki egzotik, dahili ve soylu vahşilerdi. Moderniteden uzak düşmüşlerdi. Barbar Rusya İmparatorluğu'dan ve düzenbaz Osmanlı Saltanatı'na karşı bu halkların iyiliksever Batı'nın insancıl koruma kalkanlarına ihtiyaçları vardı.

Sonuç olarak, bu tuhaf Güney topraklarında yaşayanlar, alternatif ve hatta bazen eşzamanlı olarak soyu tükenmekte olan bir ırk söylemi içinde yer alıyordu. Bu bağlam içinde buradaki halklar yerlerini daha başarılı, modern Avrupalı Ruslara ve Kafkas kimliğinin büyük çoğunlukla Müslüman yorumlarına bırakmak zorundaydı. Herkesin ağız birliğiyle (yanlış şekilde) Müslüman olarak kabul ettiği Kafkasyalılar, yeniden inkâr edildi ve ortadan kaldırıldı ya da daha insancıl gelişim ve medeniyet söylemlerine tabi olmaları öngörüldü. Günümüzdeki küresel Güney, eski Üçüncü Dünya ülkelerine ve Kuzey'in seviyesine yükselmekte başarısız olmuş İkinci Dünya ülkelerine karşılık geliyor ise on dokuzuncu yüzyılda özellikle Rusya'da durum bundan çok daha karışıktı. Ülkede, Batılı Oryantalizm yerine, ikincil bir Oryantalizm bulurdunuz. Bu da çok eski ve tedavi edilmez bir Rus hastalığı olan ikincil Avrupa Merkezçiliği'nin doğrudan ortaya çıkardığı bir sonuçtu. Her iki kavramın da Rus kültürü ve zihin uzamında Batılı orijinal kökleri değiştiriyordu/tahrif oluyordu. Bu bağlamdaki Oryentalist inşa, yalnızca çok daha karmaşık değildi, aynı zamanda iki aynanın kullanıldığı bir yansıma ilkesi üzerine inşa edilmişti. Bu yapılar, Batılı Oryantalizm anlayışını küçük bir sapmayla kopyalıyor ve ihtiyaç olduğu üzere, dikkatlice gizlenmiş ve sıklıkla bilinçsiz bir duyarlılıkla, Rusya'nın kendisinin de Batı için mistik ve mitik Şark olduğunu söylüyordu. Sonuç olarak, her iki ayna da - koloniler yönüne çevrilen bir ayna ile Avrupa'dan Rusya yönüne çevrilmiş diğer ayna - görüntüyü saptırıyor ve öznenin rolü ile epistemik ve varoluşsal algıdaki öznenin rolünü dengeleyen özel ama istikrarsız duyarlılık yaratıyordu.

İkincil Avustralizm Sendromu

Rusya'nın ikinci el, bozulmuş Oryantalizminin hemen yanında, kendini Kafkas kimliğindeki Hristiyanlık öğelerinde gösteren oldukça belirgin bir Avustralist söylem, mesela Blumenbach'ın Kafkas ırkı

(beyaz ırk) teorisi¹⁰ gibi o dönemde oldukça popüler olan sözde bilimsel teorilere göre yorumlanan insanlık ölçüsü açısından Kafkas halklarının yüksek ırksal statüsü ve oldukça dikkatle devam ettirilen Avrupa'yla ilişkide olma ve ona ait olma söylemi vardı. Elbette bu ikinci sınıf bir Avrupa'ydı. Kafkasya'nın tartışmalı şekilde Avrupa'nın Güneyi olarak inşa edilmesi, Batı kökenli bir anlayıştı. Temelinde emperyal rekabet ile Rusya ve Osmanlı imparatorluklarını hedefleyen bir kara efsane vardı. Batı, Kafkasya halkının geleceğine ne geçmişte gerçekten önem verdi ne de günümüzde veriyor. Batı, Oryantalist fantezilerin katılmış yaftalarına bağlı kaldı ve Rus otokrasisi ile Batı liberalizmi arasında gerçekleşen rekabetteki argümanları kişiliksizleştirdi.

Daha da önemlisi inşa edilen bu düşünceler, Kafkasya kimliğini derinden etkiledi. Ancak Kafkas halkları klasik Oryantalist bağlamda kendi kendilerini inkâr etmediler ve (Kolonileştirilmiş halkların Ruslar'ı "Avrupalı" olarak kabul ettiği tek bölge) Türkistan'da gördüğümüz sancılı komplekslere sahip olmadılar. Tersine Kafkasya halkları, Avrupalı olma ve beyazlık söylemi iddiasını geliştirdiler. Kafkasyalılar beyazlık mitinin hem kurbanı hem de faili oldular. Kendi statülerini, (Osmanlı haremlelerinde) soyları güzelleştiren insanlar olarak gördüler ve coğrafi aidiyetlerinin (Kafkas sıradağlarının Avrupa'ya ait olup olmadığına dair yapılan tartışmada gözlemlendiği gibi) Avrupa'da olduğunu vurguladılar. Rus, Sovyet ve Sovyet sonrası tahayyülde imajlarının gittikçe daha da siyahlaşarak, kendilerinin Avrasya'nın sembolik siyahileri olarak görüldüğü günümüze kadar bu düşünceleri Kafkas öznelliğinin zihninden silmek mümkün olmadı. Ayrıca işin içinde modernitenin katlanarak artan ırksal söylemleri de vardı. Irk,

¹⁰ Bu terimi literatüre Alman antropolog Johann Friedrich Blumenbach yaklaşık 1800'lü yıllarda kazandırdı. Araştırmacı, o tarihten birkaç yıl önce bulunduğu bir Gürcü kafatasını tartışmalı bir analize tabi tuttukten sonra bu terimi bulmuştu. Güney Kafkasya halklarının Avrupa (Kafkas) ırklarının arketipi olduğunu ileri sürdü. Bu görüş bölgedeki halkların sözde bilimsel bir mitolojiyle yorumlanması sürecini başlattı. Bu bakış bölge insanlarını Rusların geleneksel olarak yorumladığından pek çok yönden farklı yorumluyordu. Daha fazla bilgi edinmek için bkz. *The Anthropological Treatises of Johann Friedrich Blumenbach: De Generis Humani Varietate Nativa (1865)*

Avrupa'ya (Avrupa'nın merkezine), Hristiyanlığa ve moderniteye ait olmak üzerinden yeniden gözden geçirildi ve aynı zamanda, ırkçılık emtiası olarak ticarileştirilip sanallaştırıldı (McClintock 210, 219). Avrupa Merkezci mitin sadakatle izlenmesi ve Kafkasyalıların kendilerini Avrupa'nın Güneyi anlatısında yer alan topluluklar olarak görmeleri, içinden çıkılamayan bir durum yarattı. Çünkü bu durum neticesinde, Kafkasyalılar günümüzde kendilerini küresel Güney ile özdeşleştirme imkânını kaybettiler.

Hem Oryantalist hem de Avustralyanist söylemlerinin özünde, Avrupa Merkezci söylemsel bir alan olarak inşa ettiği ırkçılık yer alıyor. Burada araç olarak kullanılan ırkçılık, Avrupa Merkezci bakış açısının onaylanmasını da bir norm haline getiriyor. Kafkasya'da ırk, eninde sonunda özneler arasındaki ilişkiyi bozan ve dekolonyal hareketleri yüzyıllar boyunca zapturapt altına alan ödünç alınmış mental bir engeldi. Yeni Dünya'nın kolonizasyonu ve Atlantik'i geçişle başlayan, dünyanın modern/kolonyal hiyerarşisi temelinde yatan inşa edilmiş ırksal söylem, küresel olarak da yayılmaya başladı. Bu söylemler, kolonyalden madun emperyal çeşitli mekanlarda kendine yer buldu. Kafkasya'nın kendi yerel tarihi ve burada yaşayan halkların (on dokuzuncu yüzyıldaki Batılı söyleme göre) beyazlardan (Sovyet sonrası Rus paranoid anlatısına göre) siyahlara dönüşmesi, modernitedeki ırksal söylemin esnekliğinin, gelişigüzelliğinin ve insanlara güvenmeyen durağanlığının tuhaf bir göstergesidir.

Kafkas halkları, Rusya'ya karşı direnişlerinde tarih boyunca tutarlı ve inatçı olan az sayıda halktan yalnızca biriydi. Ancak bu direniş pek çok nedenden ötürü tamamen başarılı olmadı. İkincil Avustralizm sendromu, bu başarısızlığın başlıca psikolojik açıklamalarından yalnızca biri. Günümüzde Kafkas direnişi dünya çapında yankı bulan farklı iddialarla karşı karşıya. Bunlardan en iyi bilineni, İslam'ın aşırılıkçı yorumlarıyla ilişkili. İçinde pek çok farklı malzeme barındıran bu fenomen, genellikle teröristlik olarak şeytanlaştırılıyor. Bu fenomende, ekonomik ve sosyal faktörlerin önemli bir rol oynadığını ve siyasilmiş dinin farklı etkenleri bir arada tuttuğu söylenebilir. Görünen o ki bölgedeki yerli halkların direnişi zayıf olup gittikçe fırsatçı ve neo-kolonyal bir yapıya kavuşuyor. Öte yandan hayali bir pan-Kafkasya kimliği temeline dayanan daha küresel bir Çerkes diaspora direnişinden hala bahsedilemez. Sonuç olarak, Kafkasya

sakinleri kendilerini hükümsüz olarak görmeye başladılar. Günümüzde de aynı yüz elli yıl önce olduğu gibi kullanılıyorlar, ancak ne Rusya'nın, ne Türkiye'nin, ne Arap ülkelerinin, ne de Batı'nın gerçekten bu halklara ihtiyacı var.

“Kendimi Kızılderili Gibi Hissettim!” Ya da İkincil Kolonyal Farklılıktan Nasıl Kurtulmak Gerekir?

İki yıl önce Amerika kıtasındaki ve Avrasya'daki dekolonyal cinsiyet epistemolojileri hakkında bir kitap yazdım ve bir kopyasını da Kafkasyalı yazar Cambulat Koşubayev'e gönderdim. Kendisi benim için oldukça tuhaf çelişkilerin ve Kafkasya öznelliğinin saklı kalmış potansiyelini temsil eder. Çünkü Koşubayev oldukça entelektüel, ince ruhlu ve Batı ile Doğu edebiyatlarını derinlemesine okumuş biridir. Postkolonyal çalışmalar yapan biri olarak Koşubayev, metropolislerin dilinde emperyal Rusları yazıyor. Tarihin gidişatını, hafızayı, yerelliği ya da konuyla ilgili herhangi bir gerçekliği nadiren takip eden hayali alanlarla ilgili çok katmanlı, ironik, karmaşık Güneyli kıssalar yaratıyor. Ancak eserlerinde Güneylilere has bir ıstırap ve can sıkıntısı hissediyordum. Hükümsüzlüğü, sözcüklerle ifade edilemeyecek kayıpları ve yenilgileri, Hermann Hesse tarzında kendine has bir “boncuk oyununda” dile getiriyordu.¹¹ Cambulat gönderdiğim kopyaya, el yazısıyla yazdığı eski moda bir mektupla yanıt verdi. Mektubu koyduğu mavi zarfın üzerindeki pulda Kafkas Dağları resmedilmişti. Mektubundaki cümlelerden birini okuyunca kitabı boşuna yazmamış olduğumu hissettim: “Kitabı okuduktan sonra kendimi Kızılderili gibi hissettim!” Benim için soru, Kafkasya insanını bu dekolonyal yola nasıl sokacağımdı. Aslında (sembolik de olsa) Kızılderili olduklarını keşfetmelerini nasıl sağlayacaktım?

Kafkasya'da herhangi bir Güney epistemolojisi pozitif eleştirel algıda yer almıyor. Kafkasya'da diğer “Güneylerle” kendilerini bağdaştırmak gibi bir kaygı yok. Burada devreye giren şey kesinlikle ikincil Avustralizm kompleksi ve Güney olarak oynanması gereken rolün sembolik olarak reddedilmesi. Bu ya direnişle ya da yeniden varoluşla yapılıyor. Kafkasyalı entelektüellerin çoğu hala Rus / Sovyet

¹¹ Bu, *Abrag* adlı kitabında tüm detaylarıyla görülebiliyor. Bkz. Koşubayev, *Abrag* (2004).

modernizasyonunu “gelişmekte olan” Müslüman kolonilerle karşılaştırarak olumlu yorumlama eğilimindedir. Sovyet imparatorluğu içinde irksal hiyerarşinin hiç değiştirilmeden sürdürülmesine karşın, Sovyetler sayesinde sembolik olarak İkinci Dünya ülkesi seviyesine yükselme durumunu sorgulanamaz şekilde olumlu bir adım olarak görüyorlar. Üçüncü Dünya söylemleriyle paralellik gösteren ve kesişen her türlü olası argüman, küçük düşürücü veya konuyla alakasız olarak kabul ediliyordu. Aynı durum, gizlenmiş ve bastırılmış epistemik, ontolojik veya etik yerel modellerdeki kolonyal farklılıklara dair başka yönlerin fiilen olmayışında da geçerli.

Özellik alanındaki çifte standartlar içeren mutasyona uğramış ikincil kolonyal farklılık paradigmasından kopmak zor görünüyor. Kolonyal ve eski kolonyal gruplar Hristiyanlıktan medenileştirme misyonuna, sosyalizmden günümüzün toptancı tüketimcilik anlayışına kadar farklı söylemler ve taktikler yoluyla ödenmek istenen kefaretin öznelere olarak kalıyor. Bu gruplar “iki aşama” teorisinin inkarı ile paralel olarak kurtuluşa yönelmiş bir muzaffer vektörde hapsolmuş durumdadır. Bu bakış açısından kurtulmak, kişinin kendine dışarıdan bakmasını, oldukça eleştirel bir duruş sergilemesini ve farklı düzeylerde çalışma kararlılığına sahip olmasını gerektiriyor. Kafkasya günümüzde bu hedefe ulaşabilecek bir kimlik vaat etmiyor. Çünkü bölge entelijansiyası geleneksel olarak Rus ve Sovyet yanlısı kişilerden oluşuyor. Yine bölgedeki elitleri oluşturan iş insanları neo-kolonyal görüşlere sahip. Kendilerini bir gecede çıkmazlarla dolu yoksul Güney'e ait bulan sıradan insanlar ise aşırılıkçı rövanşist örgütlerin ve hissiyatların kurbanı olmaya oldukça eğilimlidir. Yeni elitler kendi insanlarını ekonomik, sosyal ve kültürel olarak ayrımcılığa maruz bırakıyor. Bunu da neo-liberal veya etno-milliyetçi sloganların arkasına sığınarak yapıyor, Batı modernitesinin değerlerine kendilerini değersiz gösteren entelektüel bir bağlılık gütmeye de devam ediyorlar. Bu durum, kolonileştirene olduğu kadar kolonileştirilene de esas teşkil eden bir kavram olarak yayılmış ikincil bir Avrupa Merkezci bakış açısının da yer aldığı dışsal emperyal farklılığın ortaya çıkardığı bir sonuçtur.

İkincil İkinci Dünya statüsünden, ikincil Birinci Dünya statüsüne doğru sıçrama öngören açıkça ütöpik bir görüş bulunmaktadır. Peki, başka hangi alternatifler sayılabilir? Boğucu bir özelliğe sahip olan

Rusya'yı yeniden sahiplenmek ve Rusya'nın ikinci sınıf vatandaşları veya alt sınıf vatandaş rolüne geri dönmek ya da zengin Kuzey'in veya zengin Güney'in hizmetindeki ülkeler grubuna katılmak bu alternatifler arasında sayılabilir. Dahası, ikinci sınıf bir imparatorluğun (yoksul Kuzey) sömürgesi olma kompleksinin üstesinden gelmek, post-kolonyal şeceresi aracılığıyla moderniteye ilk elden ulaşabilen ve buna ulaşmaya başlamak için Avrupa soyundan geldiğini hiçbir zaman iddia edemeyecek eski bir Üçüncü Dünya ülkesi olma kompleksinin üstesinden gelmekten bile zordur ki Kafkasya'nın durumu da budur. Toplumun bu tür pasifize eden sınırlardan kopması oldukça sancılıdır.

Yoksul Kuzey'in Güney'i için, Güney'den Güney'e gelişen, şekillendirici ağlar ve diyaloglara katılmak oldukça önemlidir. Ancak burada ihtiyaç duyulan ve günümüze kadar eksikliği görülen şey, yerleşik kurallar ve ayrımlarla kurulmuş bağın başarılı bir şekilde koparılması, hayatta kalma mücadelesinden yeniden varoluşa geçmek, küresel ile Güney ayrımının kombinasyonu veya her iki boyutu da çalışır durumda tutmak amacıyla - William Faulkner'in eserlerini çözümlerken kullanılan eski bir formülü farklı bir şekilde dile getirecek olursak - "yerelin evrensele dönüşmesidir" (ya da bu durumda birden fazla evrensele [pluriversal]). (Mignolo ve Tlostanova, *Theorizing...* 210). Bu adımlar devlet veya şirketlerce sıkı şekilde kontrol edilen akademik söylem, siyasi organizasyonlar ve hareketler gibi alanlardan ziyade sanatta, edebiyatta, rasyonel veya bilimsel olmayan bilgide ve bazı entelektüel alanlarda daha kolay, daha yoğun ve daha yaratıcı şekilde atılabilmektedir. Yaratıcı ve rasyonel olmayan alanlarda, "yerel rengin" Dussel'in anladığı¹² şekilde analektik olarak "küresel boyuta" büyüme şeklinde dönüştüğü ve böylece hafızadan silinmiş tarihi ve

¹² Enrique Dussel, anelektiği, anti-diyalektik olarak anlamaktadır. Analektik an, her birimizin, her zaman bütünselliğinin ufkunun ötesinde, dışında ("ana" ön eki de bu yüzden kullanılır) var olduğumuz gerçeğiyle bağlantılıdır. Analektik an, sadece eskiyi inkar etmeye yardımcı olmaz, yeniyi de gözler önüne serer. Mantıksal sonucuna ulaşmak için diyalektik yöntemi kullanır. Analektik moment, ana sınıflandırmanın dışsallık olduğu diğerlik durumunda özel bir metafiziksel alan açıyor. Daha fazla bilgi edinmek için bkz. Dussel, *Philosophy of Liberation* (1985).

madun modernitesini birbirine bağlayan oldukça ilginç ve başarılı örnekler vardır.

Böyle örneklerden biri de Türkiye doğumlu bir Abaza olan, Kanada'da yaşayan, sanatçı, düşünür ve tasavvuf önderlerinden Murat Yağan'dır. Yağan, eğitimini Batı'da alan yetenekli bir sanatçı olmasının yanı sıra hem Çerkes hem de İslam geleneklerini oldukça iyi bilir. Kafkasya'da doğmuş olsa da genellikle yurt dışındaki Çerkes diasporasının sürdürdüğü antik *Amısta Kebze* spiritüel geleneğinin (ya da feyizli yaşama sanatının bilgisinin) de sözlü aktarıcısıdır.¹³

Küresel Boyutu Yeniden Tesis Etmek

Unutulmuş veya gözden düşmüş yeniden varoluş modellerini kavramsallaştırma ve yeniden şekillendirme çalışmalarına pek çok küresel Güney'in gelecekteki katılma olasılığı, bu toplumların günümüz dünya düzen(sizliği)nin mantığıyla arasındaki bağları koparmasından geçer. Bu mantıksal sınıflandırma içinde kendine konforlu bir yer aramak küresel Güneyler'in işine yaramayacaktır. Aynı zamanda bu olasılık, küresel Güney'in, modernite mantığının bütünselliğinin çevresinde ve ötesinde yeniden varoluşlarını uygulamaya dönecek üretken diyaloglar geliştirebilecek pek çok Güney olduğunun farkına varmasıyla da artacaktır. Yoksul Kuzey'in Güneyi vakasındaki analektik küresel Güney'in fikirsel boyutu çoğunlukla bölgede kalan insanların zihinlerinde değil, daha çok yurt dışında yaşayan diasporaya dâhil birkaç milyon insanın zihnindedir. Diaspora, Karadeniz köle ticareti de dâhil olmak üzere öznellikleri, negatif küreselleşmenin jeopolitiği ve siyasi toplum da dahil, hafızalardan silinmiş uzun bir tarihi de yeniden şekillendirmeye çalışmaktadır. Ne yazık ki, içsel ve dışsal akımlar gerçek anlamda bir araya gelememektedir. Çerkes diasporası Rus kolonyalizmine karşı eleştirilerini daha yüksek sesle dile getiriyor. Bu diaspora boyun eğmemiş Çerkeslerin eski geleneklerine sahip çıkıyor ve Kafkas kozmolojilerinin kalıntılarını bünyesinde topluyor. Aynı zamanda, sivil toplumu ve uluslararası organizasyonları Çerkes sorununa dikkat çekmek için kullanıyor.

¹³ Daha fazla bilgi edinmek için Murat Yağan'ın web sayfasını ziyaret edebilirsiniz: <http://muratyagan.com/site2007/en/en—bio.htm>

Fakat kaybolmuş tarihi gün ışığına çıkarmak, gelenekleri yaşamaya devam etmekle yeterince paralellik göstermiyor. Genellikle her türlü diyalogu zorlaştıran temelden kesintiye uğramış yerel bir miras var ve diyalog olmayınca, yalnızca yapay olarak yeniden oluşturulmuş geleneğe *geri dönüş* yanıtıcı bir şekilde tek seçenek. Bunun nedenlerinden biri, Kafkasyalıların vakasında eşi benzeri olmayan bir şekilde görülen yapay seçim. Önceden haysiyet duygusuna, bağımsız bir ruha ve Çerkes tarihine dair anıları olanlar ya öldürüldüler ya da göçe zorlandılar. Memleketini terk etmeyenler arasında direniş geni yok edildi. Zihinleri tarihin kolonyal yorumlarıyla ve Sovyetlerin farklı milletler için oluşturduğu söylemlerle beslendi ve hatırlamalarına yardımcı olmayan, kendilerini aşındırıcı bir korkudan olduğu kadar, süreklilik arz etmeyen bir edebi kültürden de mustarip hale geldi.

Rusya'nın, Batı'nın veya İslam dünyasının manipülasyonlarına maruz kalmadan iki direniş akımının bir araya gelebilmesi için daha küresel bir güç kaymasına ve geleceği daha iyi görebilen liderlere ihtiyaç var. Uzun süredir beklenen, diğer Güneylerle yatay koalisyonlar inşa etme süreci de bir an önce başlamalıdır. Ancak Rusya'daki Kafkasyalılar arasında bunun için yeterli bir motivasyon yok. Bu topluluğun büyük bölümü, kendi beyazlık mitlerine ve mutlu kölelik davranışlarına sıkıca sarılmaya devam ediyor. Diğer Güneylerle böyle bir diyalog Kafkasya için tek çıkış yolu. Ancak Güney'den Güney'e kurulacak buna benzer bir ilişki ağı için nasıl bir zemin gerekli? Görünen o ki bunun pozitif varoluşsal yaratıcılık olarak yeniden varoluşması ve çoğunlukla hilebazlık temelinde kurulması gerekiyor. Yani Chela Sandoval'a¹⁴ göre bu oluşun, bilginin ve dış dünya algısının (Aesthesis) dekolonizasyonuna yönelmeli. Yitirilmiş küresel tarafın da yeniden inşa edilmesi gerekiyor. Böylece küresel Güney'e ait olma

¹⁴ Chela Sandoval'a göre bir hilebaz (trickster), özneliği bir maskara olarak, göçebe bir "biçim değiştiren" olarak uygular, yani bunu yalnızca hayatta kalmak uğruna yapmaz. Bunlar bazı (güdümlü) hareketler gerektiren *ilkeli dönüşümlerdir*. Bu hareketler yönlendirilmiştir, ama aynı zamanda kültürün siyasi alanındaki eşitlikçi sosyal ilişkilerin her gün sahneye konabilmesi için gereken etik taahhüdün yerine getirilmesini sağlayan hem bilinçliliğe hem de siyasete yönelen diasporik bir göçtür. Bkz. Sandoval, *Methodology of the Oppressed* (2000), s 62.

hissi de yeniden belirgin hale gelecektir. Bu hissin yerine gelmesi için de küçük şeylerle uğraşılması, toplumun gözünü açıp, yereli birden fazla evrensel dönüşürecek formülü araması gerekmektedir. Bu Çerkes diasporasında çok daha iyi ifade ediliyor. Diaspora, pek çok farklı Güney'in genel problemlerine karşı daha iyi bir birlik oluşturmuş durumda. Bu problemler arasında, ontolojik ötekileştirme, insan yaşamının vazgeçilirliliği, kölelik, deniz geçişi, siyahiliğin ve beyazlığın (sembolik olarak) metafiziksel ikiliği gibi kavramlar var. (Daha) Küresel bir Kafkasya öznelliği olması ve bu öznelliğin (pek çok) Güney'in küresel tarihine yazılması gerekiyor.

Bugün Kafkasyalıların kendilerinde zaman zaman fark edilebilen yeniden varoluşun dekolonyal yönlerinin, Batılı, Rus tipi veya ikinci sınıf bir imparatorluğun üçüncü sınıf bir kolonisi olmayı öngören kolonyal anlayışına dair gizli bir mantık barındıran modernite retoriğinden etkilenmeyecek alternatif bir duyarlılık yaratıp yaratmayacağını bilmiyoruz. Bu çıkmaz sokaktan olası çıkış yolları bulunması, araya eleştirel bir sınır çizgisi çekebilene tutarlı bir kurumun oluşturulmasıyla yakından ilgilidir. Modernitenin mitlerinden doğan epistemik dekolonizasyon süreci günümüzde tüm hızıyla faaliyette. Ancak Kafkasya'da, kişinin oldukça baskıcı Rus devletine karşı sadakatini kanıtlanması gereğinden ötürü böyle süreçler ağır işliyor. Kalan Çerkesler ise modernite söylemi ve temelde ırkçılık ile Avrupa'ya, ilerlemeye, beyazlığa ve medeniyete ait olma fikirleri tarafından zombileştiriliyor. Bu da küresel Güney'in diğer sakinleriyle ortaklık kurmalarını ya da dünyanın farklı yerlerindeki yerli ve kolonileştirilmiş halkların düşüncelerini ve konumlarını öğrenmek konusunda Kafkasyalıları engelliyor. Rusyalı Kafkasyalılar modernite mitinden dekolonize olmalı ve kendi epistemik kolonizasyonlarını özeleştirisel bir yolla görmeliler. Memleketimizin ve hatta yaşadığımız kıtanın, etnisitelerin ve dillerin oluşturduğu sınırların ötesinde düşünmemiz gerekiyor. Kafkasyalıların dünyadaki çevre olarak görülen konumunu değiştirmemiz ve böylece buradaki halkları modern ötesi düşünüş ve varoluşun ön gördüğü bilgisel ve siyasal alanın bir parçası haline getirmemiz gerekiyor. Son olarak, Batı ve Rus modernitesinin, İslam dünyasının veya günümüzün zengin ve yoksul Kuzeyinin büyük emperyal oyunlarında alet olmaktan vazgeçilmesi gerekiyor.

Kaynakça

Blumenbach, Johann Friedrich, *The Anthropological Treatises of Johann Friedrich Blumenbach: De Generis Humani Varietate Nativa*. 1795. Ed. ve Çev. Thomas Bendyshe. Londra: Longman, Green, Longman, Roberts and Green, 1865.

Brandt Commission, *The Brandt Commission Papers: Selected Background Papers Prepared for the Independent Commission on International Development Issues, 1978–79*. Leck, Almanya: Clausen & Bosse, 1981.

Castro-Gómez, Santiago, "The Missing Chapter of Empire: Postmodern Reorganization of Coloniality and Post-Fordist Capitalism." *Cultural Studies* 21.2–3 (2007): 428–48.

Dainotto, Roberto, "A South with a View: Europe and Its Other." *Nepantla* 1.2 (2000): 375–90.

Dostoyevsky, Fyodor, "Dnevnik Pisatelya za 1877" (Writer's Diary for 1877). *Russkaja Ideya*. Moskova: Iris Press, 2002. 154–62.

Dugin, Aleksandr, *Misterii Yevrazii* (Mysteries of Eurasia). Moskova: Arktogeya, 1996.

Dussel, Enrique, *Philosophy of Liberation*. Çev. Aquilina Martines and Christine Morkovsky. Eugene: Wipf & Stock Publishers, 1985.

Fukuyama, Francis, *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press, 1992.

Guillen, Mauro F., ve Sandra L. Suárez, "Explaining the Global Digital Divide: Economic, Political and Sociological Drivers of Cross-national Internet Use." *Social Forces* 84.2 (2005): 681–708.

Haushofer, Karl, *An English Translation and Analysis of Major General Karl Ernst Haushofer's "Geopolitics of the Pacific Ocean": Studies on the Relationship Between Geography and History*. Ed. Lewis A. Tambs. Çev. Ernst Brehm. New York: Edwin Mellen Press, 2002.

Huntington, Samuel P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster, 1996. Kitsikis, Dimitri. *The Intermediate Region: A Common Civilization between the Adriatic Sea and the Indus River, Dialogue of Civilizations?* Tahran, İran, 1999.

Koşubayev, Cambulat, *Abrag*. Nalçik: Elbrus, 2004.

Mackinder, Halford John, *Democratic Ideals and Reality*. New York: Holt, 1919.

McClintock, Anne, *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. New York: Routledge, 1995.

Mignolo, Walter D., "Coloniality at Large: Time and the Colonial Difference." *The Enchantments of Modernity: Empire, Nation, Globalization*. Ed. Saurabh Dube. Londra: Routledge, 2009. 67–95.

———, "Delinking: The Rhetoric of Modernity, the Logic of Coloniality and the Grammar of Decoloniality." *Cultural Studies* 21.2–3 (2007): 449–514.

Mignolo, Walter D. ve Madina Tlostanova, "The Logic of Coloniality and the Limits of Postcoloniality." *The Postcolonial and the Global: Connections, Conflicts, Complicities*. Minneapolis: U of Minnesota P, 2007. 109–23.

———, "Theorizing from the Borders: Shifting to Geo- and Body-Politics of Knowledge." *European Journal of Social Theory* 9.1 (2006): 205–21. Murat Yagan. <http://muratyagan.com/site2007/en/en-bio.htm>. Web. 10 October 2010.

Pelipenko, Andrey, *Dualistiçeskaya revolyutsiya i smislogenez v istorii* (Dualistic Revolution and Meaning-Genesis in History). Moskova: Moscow State University of Culture and Arts, 2007.

———, *Puti Yevrazii: Russkaya intelligentsiya i sudbı Rossii*. (Eurasia's Ways: Russian intelligentsia and the Destiny of Russia). Moskova: Progress, 1992.

Robbins, Bruce, "The Sweatshop Sublime." *PMLA* 117.1 (2002): 84–97.

Sahni, Kalpana. *Crucifying the Orient*. Bangkok: White Orchid Press, 1997.

Sandoval, Chela, *Methodology of the Oppressed*. Minneapolis: U of Minnesota P, 2000.

Shami, Seteney Khalid, "Pre-histories of Globalization: Circassian Identity in Motion." *Public Culture* 12.1 (2000): 177–204.

Smith, Neil, *American Empire. Roosevelt's Geographer and the Prelude to Globalization*. Los Angeles: Los Angeles & L., 2003.

Smith, Woodruff D., "Friedrich Ratzel and the Origins of Lebensraum." *German Studies Review* 3.1 (Şubat 1980): 51–68.

Thrien, Jean Philippe, "Beyond the North-South Divide: The Two Tales of World Poverty." *Third World Quarterly* 20.4 (1999): 723–42.

Tlostanova, Madina, *Gender Epistemologies and Eurasian Borderlands*. Palgrave Macmillan: New York, 2010.

Tlostanova, Madina ve Walter D. Mignolo, "Global Coloniality and the Decolonial Option." *Kult 6 – Special Issue: Epistemologies of Transformation: The Latin American Decolonial Option and its Ramifications*. Roskilde University: Department of Culture and Identity, 2009. 130–47.

Ürdün Çerkes Diasporası*

Kimlikleri, Tarihi Vatanları Hakkındaki Tasavvurları ve Kuzey Kafkasya'daki Duruma Etkileri

Anastasia Ganich**
Çev. Çetao Deneş Kayhan

Özet

Makalede Ürdün Çerkes diasporasının sosyolojik açıdan tasviri yapılmaya çalışılmıştır. Çalışmanın temel amacı Ürdün'de yaşayan Çerkes diasporasının günümüzdeki (2003) durumunu analiz etmek, özellikle bölgede yaşayan Çerkeslerin kendilerini tanımlama şekillerini incelemek; Kafkasya, Rusya ve diasporanın geleceğiyle ilgili düşünceleri hakkında bilgi sahibi olmak; diasporanın tarihi vatanlarıyla olan bağlarına ve bu bölgedeki duruma olan etkilerine ışık tutmaktır.

Makale yazarın 2001-2002 yıllarında Ürdün'de, Kabardey-Balkar ve Abhazy Cumhuriyeti'nde ve Moskova'da gerçekleştirdiği alan çalışmalarına dayanmaktadır. Elde edilen bulgular, ileride düzeltmelere ihtiyaç duyan hipotezler olarak ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Çerkes, diaspora, Kafkasya, vatana dönüş, Ürdün

Circassian Diaspora in Jordan

Identity, Imagination of the Historical Homeland and Impact on the Situation in the North Caucasus

Abstract

This article aims to make a sociological description of the Jordanian Circassian diaspora. The study targets to analyse the contemporary Circassian diaspora in Jordan (in the year 2003), to investigate the self-

* "Tsentralnaya Aziya i Kavkaz" (İsveç) dergisinde Rusça ve İngilizce olarak yayımlanmıştır. (No 1(25) 2003) <http://www.ca-c.org/journal/2003>. Türkçe çevirisinin yayımlanmasına izin verdiği için dergi yönetimine teşekkür ederiz. (Makale gönderim tarihi: 08.09.2017, makale kabul tarihi: 13.10.2017).

** Anastasia Ganich, M.V. Lomonosov Moskova Devlet Üniversitesi, Asya ve Afrika Ülkeleri Enstitüsü, "Kafkasya ve Merkezi Asya" Eğitim -Koordinasyon Merkezi çalışanı. E-mail: astganich@gmail.com

identification of the people living in the region; to look into the perception about the Caucasus, Russia and the diaspora's future, and to reveal the links with the historical homeland and their impact on the developments there.

The article is based on the field materials collected by the author in the Hashemite Kingdom of Jordan, the Republic of Kabardino-Balkaria, Abkhazia, and in Moscow in 2001-2002. The results and conclusions of this study should be treated as hypothetical and needs to be corrected in the course of further research.

Keywords: *Circassian, diaspora, Caucasus, repatriation, Jordan*

Yakın ve Ortadoğu ülkelerinde yaşayan Kuzey Kafkasya diasporası konusu günümüzde oldukça popülerdir. Rusyalı ve yabancı araştırmacılar bu toplumun oluşumunu, evrimini ve günümüzdeki durumunu tarihi, sosyo-kültürel, politik ve etnografik açılarından ele alıyorlar. Bu ilginin nedeni, Kafkasya'nın farklı devletlerin ticari-ekonomik, politik, dini alanlarında geçmişte ve bugün oynadığı; aynı şekilde Kafkasyalıların Doğu ülkelerinin (Memluk dönemi Mısır, Osmanlı İmparatorluğu, modern Türkiye, Suriye, Ürdün) tarihinde oynadıkları rolle açıklanabilir. Toplumsal algı Kafkasya'da bugün yaşanan gelişmeleri kısmen diasporanın faaliyetleriyle ilişkilendiriyor. Ayrıca Kafkas Savaşı döneminin ve *muhacirstvonun** dikkatle incelenmesi Çerkeslerin, Abhazların, Çeçenlerin, Dağıstan halklarının ve Osetlerin geçmişine dair düşünceye önemli katkı sağladı.

Konu tarihi açıdan yeterince incelenmiş olsa da, aynı şeyi Yakındoğu'daki diasporanın günümüzdeki durumuyla ilgili söylemek zor. Bu makale, Rusya biliminde sayısı az olan, çağdaş Çerkes¹

* Muhacirstvo – Rusça literatürde Kuzey Kafkas halklarının Osmanlı İmparatorluğu'na göçü için kullanılan özel terim. (ed.)

¹ Yakındoğu'da genellikle sadece Çerkes-Adıgeler değil bütün Kuzey Kafkasyalılar "Çerkes" (Arap. "Şarakis") olarak adlandırılıyor. 19. yüzyılın ilk yarısında da bu etnik ad benzer şekilde kullanılıyordu. O zaman "Kafkas Cephesi'ndeki" olayları izleyen Avrupa ve kısmen Rusya basınında, Kuzey Kafkasya'nın bütün halklarının kökeninin Çerkeslerden geldiği düşüncesi hakimdi. 19. yüzyıl Rus ve yabancı edebiyatında "Çerkes" adının yaygın olarak böyle kullanılması, o zaman Kuzey Kafkasya'da Çerkeslerin (Adıgelerin) en büyük etnik grup olmalarından kaynaklanıyordu. Çevrelerindeki halklar

diasporasını sosyolojik yönden tasvir etme denemelerinden biridir. Bu çalışmanın temel amacı, Ürdün’de yaşayan Çerkes diasporasının günümüzdeki durumunu analiz etmek, özellikle bölgede yaşayan Çerkeslerin kendilerini tanımlama şekillerini incelemek; Kafkasya, Rusya ve diasporanın geleceğiyle ilgili düşünceleri hakkında bilgi sahibi olmak; diasporanın tarihi vatanlarıyla olan bağlarını ve bu bölgedeki duruma olan etkilerine ışık tutmaktır.

Bu çalışmanın yazılmasında temel olan kaynaklar, yazarın 2001-2002 tarihleri arasında Ürdün Haşimi Krallığı, Kabardey-Balkar Cumhuriyeti, Abhazya Cumhuriyeti ve Moskova’da gerçekleştirdiği alan çalışmalarıdır. Ayrıca, Kabardey-Balkar Cumhuriyeti Yakın Tarih Dökümantasyon Merkezi’nde (ЦДНИ КБР) “Rodina Vakfı”nın faaliyetleriyle ilgili ilginç belgeler bulunmuştur. 12-21 Nisan 2002 tarihlerinde Ürdün’de Çerkes Yardım Derneği gençleriyle ve aktivistleriyle yaptığımız anketlerin sonucunda elde ettiğimiz verilerin öneminin de altını çizmek gerekir. Bunun bir pilot çalışma olduğunu da belirtmeliyiz. Bu çalışma sırasında elde edilen sonuçlar ve bulgular, ortaya konan sorunlarla ilgili ileride ciddi düzeltmelere ihtiyaç duyan hipotezlerdir.

Araştırmanın konusu esas olarak Çerkeslerdir, fakat Ürdün’de Çeçenler, İnguşlar, Dağıstan halkları mensupları, Abhazlar, Osetler (orada “dağlı” anlamına gelen Arapça “Kuşha” sözcüğüyle adlandırılıyorlar)*, Karaçaylar ve Balkarlar da yaşamaktadır. Bütün Kafkasyalıların nüfusu, yaklaşık bir hesapla 100 bin kişidir.²

Ürdün’de yapılan alan çalışmasının temeli 61 sorudan oluşan Arapça ankettir. Anket birkaç tematik bölüme ayrılmıştır: Anket yapılan kişilerle ilgili kişisel bilgiler, tarih bölümü, kültür bilim bölümü, Ürdün toplumunun toplumsal-politik yaşamında Çerkes topluluğunun yeri ve

üzerinde çok yönlü etkileri vardı. Bu makalede "Çerkes" adı diasporadaki etnik Çerkesleri (Adıgeleri) belirtmek için kullanılmıştır.

* Kuşha (“dağlı”) adı Arapların değil Kabardey Çerkeslerinin Osetlere verdiği isimdir. Kafkasya’da ve Türkiye’de de kullanılmaktadır. (ed.)

² Resmi nüfus sayımı yapılmadığından bu yaklaşık bir rakamdır. Bazı veriler Çerkes Yardımlaşma Derneği’ne aittir.

rolü hakkındaki sorular, tarihi vatanları hakkındaki düşünceleriyle bağlantılı sorular.

Anket çalışması iki şehirde, Amman ve İbrid'de öğrenciler, devlet memurları ve yaratıcı aydınların temsilcileriyle yapıldı. Ankete katılanların büyük çoğunluğu şehirli ve % 79,6'sı yüksek öğrenimliydi.

Anket uygulananların % 44,5'i Kabardey olmak üzere Bjeduğlar, Şapsığlar, Abzehler, Hatukaylar ve Ubıhlardı.³ Yaş kategorisi olarak dört grup belirlendi: 25 yaş altı, 25-40 yaş arası, 40-60 yaş arası ve 60 yaş üstü. Bu aynı sorulara verilen cevaplarda düşüncenin daha açık ayırt edilmesini sağladı.

Çerkesler Amman, Naur, Vadi es-Sir, Ez-Zerka, Er-Rusayfa, Caraş, Bayadır, Marc al-Hammam ve Azrak'ta yaşıyorlar. Bazı yerleşim yerlerinde yoğun olarak, bazılarında ise dağınık olarak bulunuyorlar ve bu durum bilinç düzeylerinde doğrudan etkili oluyor. Ailelerin daha yoğun gruplar halinde yaşadıkları yerlerde Çerkesçe daha sık duyulabiliyor, Çerkes gelenekleri de yaşamlarında daha önemli rol oynuyor.

Etnik kimlik konusu, kişinin belli bir etnik gruba aidiyet bilincinden ulusal dili bilmeye ve geleneklere bağlılığa kadar birçok bileşenden oluşması nedeniyle hayli karmaşık. Ayrıca her bileşenin etnik, sosyal, kültürel ve eğitimsel çevre gibi dış etkenlerin etkisinden kaynaklanan kendi özellikleri var.

Anket yapılan kişilerin yarıdan fazlası kendini hem Kafkasyalı hem de Ürdünlü olarak görüyor; doğuştan ve düşünce tarzı bakımından "Kafkasyalı", vatandaşlık bakımından "Ürdünlü". Anket yapılanların sadece % 24,1'i kendini sadece Kafkasyalı ve % 10'u sadece Ürdünlü olarak görüyor. Bu yaklaşım üç halde ortaya çıkmış olabilir: Ürdün toplumuna entegrasyon; devletin ulusal politikası⁴ ve son olarak

³ Ürdün'de yaşayan Ubıhlarla ilgili kesin veriler yok. Ubıhlar uzun zaman önce dillerini kaybetmişler, sadece dedelerinin Ubıh olduğunu hatırlıyorlar.

⁴ Resmi belgelerde Ürdün'de etnik azınlık olmadığı, çünkü bütün vatandaşların Ürdünlü olduğu, eşit hak ve olanaklara sahip oldukları deklare ediliyor. Anayasa'ya göre ise ülke nüfusu din ve milliyet farkı olmaksızın Arap ulusunun parçası olarak tanımlanıyor.

kişilerin bilinçli tercihi, başka bir deyişle, içinde yaşanılan ve sonraki kuşakların yaşayacağı toplumdaki dışlanma endişesi.

Anket yapılan kişilerin çoğu için Çerkes olmak dürüstlük, cesaret, kendine ve insanlara saygı gibi bazı olumlu niteliklere sahip olmak demek. “Sizin için Çerkes olmak ne demek?” sorusuna öğrenciler şu cevapları verdiler: “Bu kendim ve halkım için bu topraklarda tarih ve gelenekler bakımından güzel bir hayat demek, böyle bir şeyi daha önce görmedim. Halkımla bir bütün olmak demek, vatana dönebilme umudu demek” (T.M., 22). “Çerkes (kadını) olmakla gurur duyuyorum, bunun için Allaha şükürler olsun. Bazı sorunlar olsa da başka biri olmak istemezdim.” (N.G., 22). “Çerkes olmak demek yabancı olmak demek. Günümüzde Çerkes yok edilmiş bir medeniyetin ve kültürün kalıntısı olmak demek. Tek suçu da zamanın maddiyatçı ve acımasız yaşam koşullarına uymayan ruhu. Bu devirde Çerkes olmak zor.” (K.M., 21). “Biz şöyle hissediyoruz, kanımız Çerkes, zihniyetimiz ise Arap. İslam birinci planda, milliyet ise ikinci.”⁵

Burada diasporanın günlük yaşamındaki bilincinde ulusal ve dini olanın ilişkisi sorununu karşımıza çıkaran karışık ama çok önemli bir yaklaşımla karşılaştık. Ankete katılanların çoğu önce Müslüman, sonra Çerkes olmanın önde geldiğini belirtti.

Bu konunun üzerinde biraz daha durmakta fayda var. Bugün diaspora Çerkesleri, Kafkasya’da yaşayanlara göre daha dindar olmalarıyla, İslam’ın itikatlarına daha bağlı olmalarıyla ayrılıyorlar. Ancak bunun her zaman böyle olduğunu söylemek mümkün değil. 19. yüzyılda Kafkas halklarıyla ilgili etnografik çalışmalar yapan birçok yazar Dağlıların dini yaşantısında pagan, Hristiyan ve Müslüman inançlarının bir arada bulunduğunu belirtiyor (Osman-bej 167). Bu daha çok Çerkeslere ve Abhazlara özgü. Kuzeydoğu Kafkasya halkları bunun dışında tutuluyor. 1834-1859 yıllarında İmam Şamil burada İslam devleti kurmak için verimli zemini bulmuştu. Kuzeybatı Kafkasya’da ise onun kafirlere karşı mücadele çağrılarını heyecan yaratmadı. Müslümanlığı yaymak için Kırım Hanlığı’ndan ve Osmanlı İmparatorluğu’ndan Kuban ötesine ve Kabardey’e yollanan çok sayıda tebliğciye rağmen Çerkesler uzun süre İslam’a biçimsel olarak

⁵ Yazarın 2002’de Ürdün’de yaptığı saha çalışmaları. Deft. 1/2/6.

uydular, diğ er inançların temsilcilerine hoşgör üyle yaklaşt ılar (Bkz. Unejev 75). Diasporada ise kısm en çevrelerindeki toplumun etkisiyle oldukça güçlü bir İslamlaş ma yaş andı, bu da bazı geleneklerin kısm en değ iş ikliğ e uğ ramasına yol açtı. “Bütün gelenekleriniz İslam’a uygun mu?” sorusuna % 45.4 “evet”, % 17.6 “bazıları”, % 16.6 ise “hayır” cevabını verdi. En önemli uyuş mazlık içkili törenler, kızlar ve erkekler arasındaki serbest iletişim şekli ve bazı danslar olarak görülüyor. Bu görüşler tamamen baskın kültürün ve ideolojinin etnik azınlıklar üzerindeki doğal etkisiyle bağlantılı. Aslında Kafkasya’da da aynı durum yaşanıyor, ancak bir farkla, etnik kitle geleneklerin yeniden üretilmesi ve dönüşümü için yeterince büyük. Geleneklerin değ iş mez ve statik olduğu düşüncesi bize göre doğru değ il. Gelenekler zamanın etkisiyle ve yeni sosyal koşullara bağ lı olarak değ iş ime uğ rarlar, o zaman bazıları uygulanamaz veya zor uygulanabilir olur. Kafkasya’da, belirttiğimiz gibi, etnik kitle daha büyük olduğ undan çeşitlenme daha kolayken, tarihi vatanla ilişki imkanının kısıtlı ve çevre toplumun düşünc e yapısının ve geleneklerinin tamamen farklı olduğ u diasporada, yaşanan ülkenin kültür çerçevesine girmeyen bazı gelenekler “eleniyor”. Diasporada gelenekler babadan oğ ula aktarılıyor, dışarıdan beslenmiyor. Bu geleneklerin uygulama alanı oldukça dar, topluluk içi ve aile içi ilişkilerle sınırlı. Ayrıca bu alan sürekli daralıyor: gelenekleri bilen yaş lılar ölüyor, gençler ise daha fazla Arap kültürünün etkisinde kalıyor. Daha çok bugüne uyan ya da yaş lılara ve kadınlara saygı, konukseverlik gibi genel insani değ erlere karşılık gelen geleneklere uyuyorlar. Düşünler de Çerkes geleneklerine göre yapılmaya çalışılıyor.

Anket uygulanan tüm kişiler kültürün ve dilin yok olmasının önüne geçilmesi gerektiğini söyledi. Genel Çerkes halkının bir parçası olarak kalabilmenin yegâne şartının bu olduğunu düşünüyorlar.

İsim seçimi de etnik bilincin göstergelerinden biri olarak değ erlendirilebilir. Anket uygulananların % 45.4’ü çocuklarına Çerkes ismi koyduğunu, % 21.3’ü Müslüman-Arap isimlerini, % 30.5 her ikisini de verdiğ ini belirtti. Bu dağılımın nedeni anket uygulananların yaş farklılığı olabilir. Önceleri Arap isimleri vermeyi tercih ederlerken (40 yaş ve üzeri), bugün daha çok Kafkas isimleri veriyorlar. Bu durum dolaylı olarak Çerkeslerin kendilerini yaşadıkları toplumdan ayrı tutma, ulusal aidiyetlerini vurgulama çabasını gösteriyor olabilir. Bu özellikle

duygusal etnik bilinç dalgalanmalarını daha yoğun yaşayan gençler için karakteristik.

Anket sırasında günümüz Çerkeslerinin bağlı oldukları değerleri Tablo 1'deki gibi sınıflandırdık.

Tablo 1. Ankete göre Çerkeslerin bağlı oldukları değerler

	25 yaşın- dan küçük	25-40 yaş arası	40-60 yaş arası	60 yaşın- dan büyük	Toplam	%
Arap	2	3	3		8	7.4
Kafkas	23	2	10	4	39	36.1
Arap ve Kafkas	3	3	15	5	26	24.07
Avrupa	4	2	7		13	12.03
Hepsi	8	4			11	10.2
Kesin değerleri yok		1			1	0.9
Cevap- sız	3	1	4	1	9	8.3

Meslek seçimleri de oldukça önemli bir gösterge. Çerkeslerin Ürdün'e ilk gelişinden itibaren orduda, polis teşkilatında ve kamuda hizmet en tercih edilen mesleklerdi. Çerkesler bu kurumlarda uzun süre ayrıcalıklı konumlarını korudular. Bu meslekler prestijini bugün hala koruyor olsa da Çerkesler yavaş yavaş mühendislik, tıp ve bilimle ilgili alanlara geçiyor, toplumun statüsü de değişime uğruyor. Anket yapılan kişilerden birinin de dediği gibi "en yukarılarda artık Çerkesler yok." Eski nüfuzları kısmen hala hissediliyor olsa da, muhtemelen günümüz Ürdün'ünde Çerkesler bu alanlardaki mevkilerini Araplara bırakıyorlar.

Dilin korunması toplumun en temel görevlerinden biri. Çünkü dil kültürel mirasın en önemli katmanını içinde barındırıyor ve bir etnik grubun var olup olmadığını söylemeye izin veriyor. Üç kuşağın (büyükbaba/büyükanne, ebeveyn ve çocuklar) beraber yaşadığı ailelerde, ebeveynin kendi anne babalarıyla Çerkesçe, kendi aralarında

iki dilde birden, çocuklarıyla ise Arapça konuştuklarını gözlemledik. Genç kuşakta anadil bilgisi günlük dille sınırlı. Dilin kaybolmasına neden olabilecek bu durum topluluğun yaşlı kuşağını endişelendiriyor. Sorunu kısmen, Amman yakınlarındaki Prens Hamza bin-Talal adına kurulan, okulda verilen derslerle anadil dersleri yardımıyla çözmeye çalışıyorlar. Ancak öğretmenler okul dışında çocukların Çerkesçe konuşmalarından şikayetçi.

Dil problemi sadece öznel değil, genelde Ürdün, özelde de Çerkes toplumunda gözlemlenen nesnel süreçlerle ilişkili. İlk olarak, Çerkeslerin ailelerin bir arada yaşadığı bugünkü yerleşim düzeni gittikçe bozuluyor, bu da dilin kullanım alanını büyük ölçüde daraltıyor. İkinci olarak, Çerkesler ve Araplar arasında karışık evliliklerin sayısı artıyor. Ankete katılanların % 63.8'i bu evlilikleri onaylamıyor, fakat % 30'u normal ve doğal karşılıyor. Bu tutumlarını da din birliğiyle ve "aynı toplumda yaşıyoruz" argümanı ile açıklıyorlar. Bu düşünce bizce oldukça ilginç; zira toplumun geleceklerini tarihi vatanlarında görmeyen ve Arap toplumuna entegre olmaktan yana olan kısmının tutumunu yansıtıyor.

İkinci grup sorularımız diasporada yaşayan Çerkeslerin Kafkasya, Rusya ve kendi gelecekleriyle ilgili görüşlerini kapsıyor. Anket sonuçlarıyla ışık tutmak istediğimiz konular: görüşülen kişilerin tarihi vatanlarını hangi bilgiler temelinde ve nasıl tasavvur ettiği, Kafkasya tarihine olan ilgileri, Kafkasya'da savaşın bitmesinden sonra halklarının başına gelen felaketin izlerini halen koruyup korumadıkları. Bunlarla ilgili tasavvurlar genellikle kuşaktan kuşağa aktarılan anlatılara dayanıyor. Ayrıca bilgi kaynakları arasında tarih kitapları, kişisel arşivler, filmler ve diasporada yaşayan Çerkesler tarafından çekilmiş amatör belgeseller de sayılabilir. Cevap verenlerin % 71'i atalarının ne zaman Ürdün'e geldiğini biliyor. Verilen cevaplara göre göç dalgalarının tarihlerini daha net öğrenmek mümkün oluyor. Bununla birlikte, sözlü bilgi aktarımının zamanla olgularda bir derecede yanılmaya yol açabileceğini göz önünde bulundurmak gerekiyor. Buna rağmen anketlerde elde ettiğimiz verileri sizinle paylaşıyoruz, çünkü bunlar tarih literatüründe genel kabul gören göç dönemleriyle çelişmiyor. Bu verilere dayanarak yedi göç dönemi belirlenebiliyor: 1800'den sonra, 1846-1869 arası, 1870-1889 arası, 1890-1900 arası, 1901-1917 arası, 1945-1950 arası ve 1980 sonrası.

Rusya tarih biliminde Kafkas Dağlılarının göçünün nedenlerine dair çok sayıda çalışma bulunuyor. Bu nedenler arasında ekonomik, politik ve dini olanlar sayılıyor. Fakat ankete cevap verenlerin çoğu göçün nedenini din, atalarının Müslüman olmayan bir devlette yaşamak istememesi olarak görüyor. Arşiv belgelerinde de şu bilgilere rastlıyoruz: “...Onların sözlerine göre, bir yandan, Türkiye’de sultanın cömertliğini duydular ve Müslüman bir yönetim altında yaşamak için gittiler, diğer yandan memleketlerinde köşeye sıkıştırılmışlardı ve geleneklerine saygı gösterilmiyordu. Mesela askerler haremlerine girmeye cüret ediyorlardı” (AVPRI 517/2, 5084, 128). Ayrıca ileride Kafkasya’da yaşayan bütün Müslümanların askere alınacağı söylentileri yayılıyordu (Aynı arşiv 149).

Günümüzde Ürdün’de yaşayan Çerkeslerden de benzeri şeyler duymak mümkün. İki ifadeyi örnek verelim. Birincisi: “Onlar İslam dinine uymuyorlar, Çerkeslerin dağılmasının asıl nedeni bu. Burada, Ürdün’de olmamız, dini vecibelerimizi yerine getirmemiz ve “Darül İslam’da” (İslam topraklarında) yaşıyor olmamız önemli. (N.H., 21). İkincisi: “Bizimle Kafkasya’da yaşayan Çerkesler arasındaki fark davranışlarımızda, geleneklerde ve dini yaşayış şeklimizde. Onlar dinden çok uzaklaştılar, orada bizdeki gibi aile bağları yok. Biz Çerkes geleneklerine ve İslam’a onlardan daha fazla uyuyoruz.”(L.B., 23).

Tarihe olan ilgi de azalmıyor. En çok ilgi duyulan (% 42.6) göç dönemi. Bununla birlikte ankete katılanların % 24’ü sadece Kafkas Savaşı ve göçle sınırlı kalmadan, halkının tarihi hakkında mümkün olduğunca çok bilgi edinmek istiyor. Ankete katılanların % 57.4’ü atalarının bir zamanlar yaşadığı köyün adını ve yerini biliyor, Kafkasya’daki akrabalarıyla bağını zor da olsa sürdürmek istiyor (% 51’inin böyle bir ilişkisi yok). Bunun yanında % 66.6’sı kendileriyle Kafkasya’daki soydaşları arasında gözle görülür farklılıklar olduğunu düşünüyor. Bunlar Tablo 2’deki şekilde tanımlanıyor.

Tablo 2. Ankete göre Kafkasya'daki soydaşlar ile görülen farklar

Davranışta	26
Geleneklerde	27
Dilde	13
Cevapsız	29
Bize Arap toplumunun, onlara Rus toplumunun etkileri	5
Yaşam tarzında	14
Bizde her şey İslam kurallarına uygun	10
Kafkasya'da içki içiliyor, bu İslam'a göre yasak	2
Her konuda	7
Onlar kendi vatanlarında yaşıyorlar	2
Değerler ve düşünce yapısında	4
Bizler şehirli olduk, onlar ise atalarımız gibi hala çiftçilik yapıyorlar	1

Diasporanın temsilcileri Kafkasya ile ilgili haberleri daha çok orayı ziyaret edenlerden, orada eğitim görenlerden ve vatana kesin dönüş yapanlardan (repatriant) alıyor. Karşılıklı ilişki kurma imkanı her zaman mevcut değildi ve birkaç toplumsal-politik ve kültürel örgüt ve vakıf aracılığıyla sağlanabiliyordu. Örneğin, 1957 yılında SSCB'de yurt dışında yaşayan ülkedaşlarla* kültürel ilişkileri geliştirmek için bir devlet komitesi (*Gosudarstvenniy komitet po kulturnim svyazam s sooteçestvennikami za rubejom*) kuruldu. Aralık 1966'da komitenin Kabardey-Balkar şubesi açıldı (bugünkü Rodina Vakfı – *Blagotvaritelniy fond "Rodina"*) (TsDNI KBR R-865/1/2). Bu kurumun ilk sıradaki hedefleri tarih, dil, kültür, din ve diğer ortaklıklar temelinde ülkedaşlarla ve kurumlarıyla işbirliği; uluslararası antlaşmalarla belirlenen insan ve vatandaş hakları ve özgürlükleri çerçevesinde ülkedaşları destekleme olarak belirleniyor. Bu hedeflere ulaşmak için vakıf, ülkedaşların anadillerinde de olmak üzere eğitim almalarıyla,

* Ülkedaş – Türkçede benzer durumlarda “soydaş” kullanılıyor olsa da, Rusçada soy bağına göndermede bulunmayan *sooteçestvennik* kelimesinin karşılığı olarak “ülkedaş” tercih edildi. Hukuki yönü olan vatandaş veya yurttaştan farklı olarak *sooteçestvennik* (ülkedaş), kendisi veya ataları bugünkü Rusya Federasyonu topraklarında yaşamış, bugün farklı ülkelerde yaşayan kişileri kasteder. (*ed.*)

Rusya Federasyonu'ndaki öğretim kurumlarına girmeleriyle, oralardaki eğitim ve stajlarıyla ilgili politikaların belirlenmesine ve planların gerçekleşmesine katılıyor. Enformasyon-analitik ve yayın çalışması organize ediyor, kitle iletişim araçlarıyla ilişkileri destekliyor.

1980'li yılların sonuna kadar Ürdün'de faaliyet gösteren derneklerin asıl çabası, etnik bilinci ayakta tutmak ve kültürel faaliyetler (geceler ve forumlar) aracılığıyla Araplaşmaya ve asimilasyona karşı durmaktı. Kafkasya'dan gelen bilgiler son derece kısıtlıydı, gelen bilgiler de bölük pörçük, eksikti ve ata topraklarında olup bitenlerle ilgili genel bir resim vermiyordu. Yurt dışındaki ülkedaşlarla kültürel ilişkiler komitesinin Kabardey-Balkar şubesinin açılış toplantısında şu sözlere yer veriliyordu: "Suriyeli Kabardeylerin Kabardey-Balkar topraklarında yaşayan Kabardeylerin hayatıyla ilgili hiçbir fikri yoktu. Bazıları halkımızın İkinci Dünya Savaşı sırasında tamamen yok olduğunu, bazıları da Kabardeylerin ve Balkarların büyük Rus ulusu içinde tamamen eridiklerini sanıyordu." (Aynı arşiv R-865/1/2/1). Büyük ihtimalle aynı durum Ürdün için de geçerliydi.

Komite'nin çabaları sayesinde Ürdünlü Çerkesler, Kafkasya ile ilgili sesli ve görüntülü materyallere, kitaplara, gazetelere ve dergilere ulaşmaya, heyetler karşılıklı ziyaretler yapmaya başladılar. Bu ziyaretler kısıtlı olmasına ve devletin üst kurumları tarafından kontrollü olarak izin verilmesine rağmen Çerkeslerin tarihi vatanlarıyla tanışmalarında yavaş yavaş boşluğun doldurulmasını sağladı. Amman Kabardey-Çerkes Derneği (şimdi Çerkes Yardımlaşma Derneği) başkanı Cavdat Hatib Şupaş, 1969 yılında Kabardey-Balkar Cumhuriyeti'ni ziyaret ettiğinde dönerken yanında "6 şişe 'Nalçik' maden suyu, mısır, ayçiçeği ve 2 kilo vatan toprağı" getirmişti (Aynı arşiv R-865/1/47/24).

Şube çalışanlarının raporlarında belirttikleri gibi, "Çerkesler, Sovyet Hükümeti'nin Suriye ve Ürdün'de yaşayan Çerkeslere ilgi göstereceğine ve vatanlarına dönmelerine izin vereceğini umut ediyorlar" (Aynı arşiv R-865/1/13/18). Çerkes diasporasının temsilcileri Osmanlı İmparatorluğu'na, sonra da Suriye ve Ürdün'e geldikleri ilk günden beri Kafkasya'ya geri dönme çabalarından hiç vazgeçmediler.

1860-70'li yıllardan itibaren Osmanlı İmparatorluğu'na gelen ve beklentileri konusunda hayal kırıklığına uğrayan Dağlılar vatanlarına geri dönmeye çalıştılar ve Türkiye'de bulunan Rusya elçiliğine çok sayıda dilekçe verdiler. Bu durum Çarlık hükümetini çok rahatsız etti ve

İstanbul'daki Rus konsolosuna "Kafkasya kökenli olup Türk tabiiyetine geçen ve vatanına geri dönmek isteyenlerin pasaportlarına kesinlikle red yazılması" talimat verildi (ASRSO-A 12/5/20/27).

Sovyetler Birliği döneminde de pratikte durum değişmedi. Çarlık döneminde olduğu gibi, SSCB hükümeti de Çerkeslerin dönüşünü reddediyordu, ancak bu kez gerekçe olarak Kafkasya'daki toprak ve konut yetersizliği gösteriliyordu. Perestrojka yıllarında ulusal değerlerin canlanması için koşullar oluştu. Vatanına dönmek isteyen soydaşların haklarını savunan ulusal hareketler ve toplum örgütleri ortaya çıktı. *Adıge Hase* (Çerkes Derneği) örgütlerinin toplantılarında ve Ekim 1990'da Nalçik'te kurulan Kafkas Dağlı Halkları Birliği kongresinde geri dönüş konusu görüşüldü.

1989 yılı başında Suriye Çerkesleri tarafından Komünist Partisi Genel Sekreteri Mihail Gorbaçov'a "234 aileye anavatanlarına dönüş hakkı tanınması ve Sovyet vatandaşlığı verilmesi" isteğiyle bir başvuru yapıldı. Aralık 1990'da Çerkes Yardımlaşma Derneği Suriye'deki SSCB elçiliğinden resmi ret cevabını aldı (Kushhabiev, *İ dolşe* 35).

Bugün geri dönüş eskisi kadar keskin bir konu değil. Anket sonuçlarına göre, görüşülenlerin % 42.6'sı geri dönüşe sıcak baktığını söylese de, bunun ne denli gerçekçi olduğunu zaman gösterecektir. Birçokları anavatandaki kriminal ortamdan ve ekonomik istikrarsızlıktan tedirgin. Yaşlı kuşak ise çocuklarının güvenliğinden endişe duyuyor. "Neden geri dönmek istemiyorsunuz?" sorusuna verilen en popüler cevaplar şöyle: "Orası bizim için farklı bir dünya"; "Orada kendimi yabancı hissediyorum"; "Ürdün'de elde ettiğim tüm varlığımı bırakmak istemiyorum"; "İslam topraklarını terk edip kafirlerin arasında yaşamak istemiyorum"; "Ürdün artık benim vatanım." Bambaşka değer yargıları ve düşünce yapısının hüküm sürdüğü, özelde Kafkasya'ya genelde ise Rusya'ya adapte olmak sorunların başında geliyor. Vatana dönmek isteyen birçok kişi kendisini bekleyen iş ve dil gibi problemlerin farkında. Kafalarında çizdikleri vatan tablosuyla gerçekte onları bekleyen vatan arasında büyük farklılıklar olma olasılığı onları korkutuyor. 1992 yılında vatanına dönen Türkiyeli bir Çerkes şunları söylüyor: "Dedelerimizin anlattıkları sayesinde kafamızda bir Kafkasya imajı oluşmuştu. Buraya geldiğimiz zaman ise bunların hiçbirini bulamadık. Bu bizim için büyük bir hayal kırıklığı oldu. Bu durumun sebebini herkes farklı şekilde yorumluyor.

Tek sebep din değil. Burada kalanlar ve bizler arasında birçok farklılık var.”⁶

Geri dönen birçok Çerkes anavatanına uyum sağlayamıyor, ya geri dönüyor ya da Almanya, Amerika gibi ülkelerde yaşayan akrabalarının yanına gidiyor.

1998 yılında diaspora Çerkeslerinin tarihi vatanlarına ilk ve herhalde tek resmi dönüş olayı gerçekleşti. Yaklaşık 35 Kosovalı Çerkes aile Adıgey Cumhuriyeti’ne geldi. Bu politik olayın bir ön tarihi vardı. 1996 yılında, ilk Kosova krizi sırasında Yugoslavyalı Çerkesler vatanlarına geri dönüş konusunda yardım istediler. Bu basit bir durum değildi. Bir yandan Arnavutlar Çerkesleri Sırlara bağlılıkla suçluyor, diğer yandan Sırlar Çerkeslere dinlerinden dolayı kuşkuyla yaklaşıyorlardı. Başında Boris H. Akbaşev’in bulunduğu Dünya Çerkes Birliği yönetimi birçok kez Rusya hükümet dairelerine bunun için başvuru yaptı. 1998 yılında resmi prosedür tamamlandı ve ilk grup Adıgey’e ulaştı. Kendilerine Maykop yakınlarında 150 hektar arazi tahsis edildi ve burada Mafehabl köyü kuruldu. Dönenlerin yerleşmeleri ve en hızlı şekilde adaptasyonu için koşulların yaratılmasıyla, diasporayla ilişkileri geliştirmek için kurulan “Samgur” Vakfı ve “Dönenlerin Adaptasyon Evi” (*Dom adaptatsii repatriantov*) derneği ilgilendi. Bazı aileler Kafkas toplumuna adapte olamadı ve Kosova’ya geri döndü (Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz: Çemşo).

Rusya Federasyonu yasaları yurt dışında yaşayan ülkedaşlarıyla ilişkilerin her yönünü tam olarak göz önüne almıyor, bu da geri dönüşle ilgili sorunların çözümünü çok zorlaştırıyor. Rusya Federasyonu’nun 31 Mayıs 2002 tarihinde kabul edilen ve Rusya dışında yaşayan ülkedaşlarla ilgili devlet politikası hakkındaki yasası, sürekli ikamet için Kafkasya’ya dönüş ve vatandaşlık alma prosedürünü zorlaştırdı. Şimdi Rusya vatandaşı olmak için (oturma izni alıp vatandaşlığa başvuru dilekçesi verildiği günden itibaren) 5 yıl sürekli ikamet ve Rusça bilme şartı aranıyor (*Zakon o gosudarstvennoy politike Rossijskoy Federatsii v otnoşenii sooteçestvennikov za rubejom* 13). Yeni yasayla beraber daha önceki kararlar, özellikle 24 Mayıs 1999 tarihli Yurt Dışındaki

⁶ "Kabardey-Balkar’da İslam” araştırma projesi esnasında toplanan belgelerden faydalanılmıştır. Nalçık, 2002.

Ülkedakilara İlişkin Rusya Federasyonu'nun Devlet Politikası (No 99-F3) adlı federal yasanın 11. maddesi ortadan kalkıyor. Bu maddenin ikinci fıkrasında şöyle deniyordu: "Rusya Devleti'nin sınırları dışında kalmış ve Rusya Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği vatandaşlığını kaybetmiş veya onu özgür gönüllü iradeleri olmadan kaybetmiş uyrukları, onların doğrudan nesep silsilesindeki torunları Rusya Federasyonu vatandaşlığı kazanırlar."

Yeni yasa diasporada ciddi hoşnutsuzluk yarattı: "Çerkeslerin vatandaşlık alabilmesinin önüne yasal engeller çıkarıyorlar, oradaki yönetimler de buna engel oluyorlar." (Y.K., 22). "Rusya vatandaşlığı almamız zor, bu da Çerkes göçmenlerin torunlarına olumsuz yansıyor." (P.K., 23).

Bazı anket katılımcılarının Kafkasya'daki durumla ilgili verdiği cevapları bütün topluma özgü kabul etmek mümkün değil. Bu cevaplar çok çeşitli, ancak yine de ilginç: "Kafkasya'da ekonomik hayat ağır, fakat bizim de buradaki durumumuz katlanılmaz. Atalarımın topraklarına dönmeyi çok istiyorum." (M.K., 19). "Allah'tan onlara doğru yolu göstermesini ve İslam'a döndürmesini niyaz ediyorum." (A.S., 59). "Kafkasya'da ekonomi kötü durumda ve Çeçen savaşının sonuçları ağır olacak." (D.M., 19). "Kafkasya'da bölgeye özgü şartlar nedeniyle genel durum istikrarsız, özellikle Çeçenistan'da ve Abhazy'a'da. Bu da ekonomik durumu etkiliyor." (Y.K., 22)." Rusya'nın siyasi yapısında, hayat, dedelerimizin göç etmesine neden olan ilkeyi bozuyor. Şimdi dönecek bir yer yok, çünkü orada hiçbir şey yok." (N.H., 21). "Bizler burada Arap ve Müslüman bir toplumun içinde yaşamamıza rağmen, kendimizi, varlığımızı belirleyen dilimizi, geleneklerimizi ve değerlerimizi korumak için mücadele ediyoruz. Orada ise İslam dininden uzak olan Rus düzenine karşı mücadele ediyorlar. Ne farkı var! Biz Arap ve İslam toplumuyla birlikte varlığımızı sürdürüyoruz, onu muhafaza ediyoruz, onlar ise atalarımızın dinine değer vermeyen bir toplumda yaşıyorlar. Biz burada anavatanımıza dönmenin hayalini kuruyoruz, çünkü vatansız insan annesiz insan gibidir. Kalplerimizde her zaman vatanımızı en mükemmel olarak görüyoruz." (Ş.B., 22). "Çerkesler üç cumhuriyete bölünmüşler ve farklı etnik gruplarla beraber yaşıyorlar. Bu cumhuriyetlerden her biri küçük ve ekonomik olarak zayıf ve hepsi merkezden sübvansede ediliyor. Bu

demek oluyor ki, diğer ülkelerde yaşayan kardeşlerine kültürel destek verecek bütün imkanlara sahip değiller.” (Z.D. , 42).

Son zamanlarda Rusyalı Çerkeslerin diaspora ile olan ilişkileri üç temel ilke üzerinde kuruluyor: kültür-egitim, ekonomi ve din. Din üzerinden kurulan ilişkileri Rusya medyası sık sık kriminal faaliyetlerle, özellikle Çeçenistan’a para, silah ve paralı savaşı gönderilmesiyle bağlantılandırıyor.

Kafkasya’da ve Çerkeslerin yaşadığı diğer ülkelerde, farklı zamanlarda, kültürel ilişkiler ve ortak enformasyon alanı kurmak amacıyla toplum örgütleri ve vakıflar kuruldu. Örneğin, 1932 yılından beri Amman’da Çerkes Yardımlaşma Derneği faaliyet gösteriyor. Dernekte Çerkes ve Çeçen yaşlılar heyeti, kadın kolu, gençlik kulübü, “Ahli” spor kulübü, kütüphane ve arşiv bulunuyor. Yaşlılar heyeti (*Nahij Hase*) anlaşmazlıkların çözülmesiyle ilgileniyor, topluluğun çıkarlarını temsil ediyor, Ürdün’deki diğer etnik grupların ileri gelenleriyle temaslar kuruyor. 1971 yılında kurulan kadın kolu (*Tsihubz Hase*) Çerkes kadınlarına iş kurma, çocukların eğitimi ve boş zamanları değerlendirme konularında yardımcı oluyor. 1974 yılında Çerkes okulunun açılmasına da kadın kolu öncülük etti. Gençlik kulübü (*Nıbjış’e Hase*) 1949 yılında kuruldu. Kulüp haftalık haber gazetesi çıkarıyor, Ürdün radyo ve televizyonu için tematik programlar hazırlıyor (Kuşhabiev, *Çerkesskaya...* 197).

Merkezi Amman’da bulunan Çerkes Yardımlaşma Derneği’nin Çerkeslerin yoğun yaşadığı yerlerde şubeleri var: Vadi as-Sir (1961’de kuruldu), An-Naur (1961), Suveylih (1959), Ez-Zarka (1964), Caraş (1984), Er-Rusayfa (1961). Çerkes derneklerinden başka, ülkede Çeçen kültür dernekleri de bulunuyor.

Tüm dünya genelinde Çerkeslerin temasını sağlayan örgüt, 1991 yılında Münih’te kurulan Dünya Çerkes Birliği. Açılışından bu yana dört kongre gerçekleştirdi (Nalçık 1991, Maykop 1993, Çerkessk 1996 ve Krasnodar 1998). Kongre çalışmalarına birçok ülkeden tanınmış politikacılar ve delegeler katıldı (Çerkesskiy mir 4-5). Diasporanın tarihi vatanla ilişkilerinin gelişmesine önemli bir katkı da 1993 yılında Nalçık’te kurulan Uluslararası Çerkes Bilimler Akademisi tarafından sağlanıyor. Akademi’nin Adıgey, Krasnodar ve Moskova’da olmak üzere üç merkezi (Moskova 1996’da kuruldu ve başında Muhadin Kumahov bulunuyor) ve yılda iki kez çıkarılan “*Dokladı AMAN*” adında bir yayını

ve dört şubesi (Abhazya, Krasnodar, Adıgey, İsrail) var.* Bugünlerde Ürdün'de bir şubenin açılması da tartışılıyor (Kushhabiev, *Çerkeskaya...* 197). Bütün bu örgütlerin aktivitelerinde bir düşünüş yaşansa da bugün de birleştirici rol oynamaya devam ediyorlar.

Manevi ihtiyaçların giderilmesi için gerekli maddi temeli sağlayan ekonomik ilişkilerin de önemi büyük. Dünya Çerkes Birliği üyeleri ve birçok uzman şimdiki durumda Çerkesler arasında ekonomik faaliyetlerin köprü olabileceğini düşünüyor. Adıgey Cumhuriyeti Geri Dönenlere Yardım Fonu başkanı Necdet Meşveş Hatam da bu görüşü paylaşanlar arasında yer alıyor.⁷ Ancak ekonomik ilişkiler bölgedeki genel istikrarsızlık ve Rusya'daki elverişsiz ekonomik durum nedeniyle zorlukla yürüyor. Bir Arap araştırmacı da şöyle diyor: "Ürdün Çerkeslerinde macera ruhu ve kendi girişimcilik becerilerine inanç yok" (Uardam).

Türkiye, Suriye ve Ürdün Çerkes toplumlarının temsilcileri İslam'ın Kafkasya'da canlanması için ellerinden geleni yaptılar. Kabardey-Balkar Cumhuriyeti'nde 2002 yılında⁸ ortak yürütülen bir çalışmanın materyallerine dayanarak bu konuyla ilgili soruların çerçevesini belirlemeye ve öngörülebilir cevapları bulmaya çalışalım. Nesnel olguların yanında, ankete katılanlarla yapılan sohbetler gösterdi ki, Kabardey-Balkar'da İslam'ın canlanmasında diaspora Çerkeslerinin rolü üzerine iki görüş var. Birincisi geri dönenlerin düşüncesi; ikincisi ise Nalçık İslam Enstitüsü'nden ve Ortadoğu'nun dini eğitim kurumlarından mezun yerli Müslüman gençlerin bakış açısı.

1992 yılında cumhuriyetin başkentinde Şeriat Bilimleri Enstitüsü açıldı (günümüzdeki adı İslam Enstitüsü). Kuruluşundaki inisiyatif Ürdünlü repatriant Muhammed Heyr Huaj'a aittir. 1980'li yılların

* İnternet sitesinde yer alan bilgilere göre, Akademi (*Adıgskaya (Çerkeskaya) Mejdunarodnaya Akademiya nauk - AMAN*) 1992 yılında kuruldu. Günümüzde AMAN'ın Rusya'nın değişik bölgelerinden, ayrıca ABD, Abhazya, İspanya, İsrail, Kazakistan, Özbekistan, Türkiye ve Ürdün'den bilim, kültür, sanat, eğitim, devlet ve toplumsal faaliyet alanlarından 300'den fazla üyesi bulunuyor. Bünyesinde 9 şube ve 5 bilim merkezi faaliyet gösteriyor. <http://aman.niipma.ru> (ed.).

⁷ Yazarın saha çalışmaları. 1999. Maykop.

⁸ "Kabardey-Balkar'da İslam" saha araştırması.

sonunda Kabardey-Balkar Cumhuriyeti'ne dönen Huaj birkaç yıl sonra dini eğitim veren bir kurs açtı. Ayrıca orali bilim adamı Zaur Naloyev ve başka bir repatriantla, Fuat Duğuj ile birlikte Kuran'ı Kabardeyeye çevirdi.⁹ Şeriat Bilimleri Enstitüsü'nün ilk eğitim kadrosunu yine farklı ülkelerden dönen Çerkesler oluşturdu. İslam'ın cumhuriyette canlanmasından hemen önce ilk repatriantlar eğitim faaliyetinin yanında yeni açılan veya mevcut camilerde imam da oldular. Örneğin yukarıda adı geçen Muhammed Heyr Huaj uzun yıllardır Kenje köyünde imamlık yapıyor, Suriye kökenli repatriant Samir Jambiko ise Argudan köyünde aşağı caminin imamı. Bu durum, o yıllarda yerli din adamları arasında İslam dini kurallarını ve Arapçayı iyi bilenlerin çok az olmasından kaynaklanıyor. Ankete katılanlardan biri şöyle bir yorumda bulundu: "Yerli gençler dine ilgi duyuyorlardı, ama bizler, gelenler, onlara ilham verdik, örnek olduk." Bu şekilde repatriantlar Kabardey-Balkar Cumhuriyeti'nde dinin canlanmasında ve dini eğitimin oluşmasında önemli rol oynadılar.

Arap ülkelerinde eğitim alan ve günümüzde dini canlanmanın başını çeken genç Müslümanlar da bunu kabul ediyorlar. Ancak diasporadan gelenlerin katkılarını inkar etmeseler de dini duruma "olumsuz" etkilerini de unutmuyorlar. Bu daha çok ulusal özellikler, gelenekler ve diğer bazı etkenlerle ilgili olarak dile getiriliyor. "Bizim kendimizin İslam'ı canlandıracağımız an geldi. Bizim de artık bilenlerimiz var". Gerekli finans ve bilgi yardımını gösteren Arap ülkelerinden çeşitli örgütler de bunda kendi rollerini oynadılar.

Suudi Arabistan'ın ve diğer Arap devletlerinin bazı toplum vakıfları, bölgede Müslüman organizasyonların şubelerinin açılmasına ve cami inşa edilmesine izin verilmesi karşılığında Kafkasya'nın değişik işletmelerini maddi olarak destekliyorlar.¹⁰ Bunun diasporanın değil Müslüman devletlerin parası olduğunun altını çizmek gerekir. Diaspora Çerkes toplumunun Kafkasya'ya milyon dolarlar veya silah gönderecek maddi imkanları yok. Ancak bazı basın organlarında aksini iddia eden haberler çıkıyor. Ne yazık ki böyle dayanaksız, ama çok ciddi suçlamalar ve açıklamalar oldukça fazla. Elbette bu haberleri doğrulamak veya

⁹ "Kabardey-Balkar'da İslam" saha araştırması. Deft. 1/2/3.

¹⁰ Yazarın saha çalışmaları. 2001. Vladikavkaz. Deft 1/1/1

yalanlamak zor. Ürdün'ün çok güçlü iç ve dış istihbarat servislerine sahip bir devlet olduğunu, hukuk dışı her girişimin önlendiğini de belirtmek gerekir.

Yine de birinci Çeçen savaşı sırasında Çerkes ve Çeçen toplumlarının ilaç ve insani yardım topladığını kimse saklamıyor. Bazı diaspora temsilcileri Ürdün'de kendilerini özgür İçkerya'nın elçisi ilan ederek para toplamak için değişik Müslüman ülkeleri dolaşmışlar. Ankete katılan birinin bildirdiği üzere, bu paralar çoğu zaman Çeçenistan'a ulaşmamış. 1994-1995 yıllarında yurtseverliğin yükselişi toplumda somut eylemlerle gerçekleşirken, şimdi esas olarak Rusya'ya karşı duygusal karşı çıkışlarla ve insani yardımlarla sınırlı. Diaspora temsilcileriyle sohbetler, Rusya ve dış basın materyalleri diasporada milliyetçi eğilimlerinin gelişim dinamiğini izlememize izin veriyor. Aktif evre Kafkasya'da savaş sırasında yaşandı; o zaman çeşitli ülkelere Kuzey Kafkasyalılar tarihi vatanlarına gönüllü savaşçı olarak gitmeye çalıştılar. 1991-1992 Abhazya-Gürcistan savaşı sırasında ve ilk Çeçen savaşında bu yaşandı. Sayıları çok değildi, savaş faaliyetleri bittikten sonra da büyük çoğunluğu yaşadıkları ülkelere döndü.¹¹ 1994 yılında onlarca Çeçen, Ürdün'de sağlık kurumlarında tedavi edildi, iyileştikten sonra yine cepheye döndüler. Ancak 500 kadar Çerkes gönüllü olarak Kafkasya'ya gitmek istediğinde, toplumun ileri gelen yaşlıları insani yardımla sınırlı kalınmasını isteyerek buna kesin yasak koydular. 1999 yılında ise Ürdün hükümeti ülkede vakıf açılmasına ve Çeçenistan'a destek için toplu gösteriler düzenlenmesine izin vermedi.

Diaspora Çerkeslerinin aktivitesinde düşüş görülüyor fakat bunun yanında Suudi Arabistan, BAE, Türkiye ve diğer bazı Müslüman ülkeler Rusya'ya karşı savaşan Çeçenlere büyük yardım yapıyorlar, bu ülkelerde büyük ölçekli Çeçen yanlısı kampanyalar yürütülüyor. Örneğin Ankara'da 2000 yılında Kafkas diasporası temsilcilerinin konferansı düzenlendi, buraya Çeçenistan İçkerya Cumhuriyeti başkanının dış ülkeler temsilcisi Said Hasan Abumuslimov da davet edildi. Konferansta Çeçenistan'ın bağımsızlığının tanınması, askeri ve adi suçları organize edenlerin ve gerçekleştirenlerin cezalandırılması gerektiğine dair bir karar kabul edildi. Bu konunun daha fazla

¹¹ Yazarın saha çalışmaları. 2001. Sohum, Deft. 1/1/2.

ayrıntısına girmeden sadece şunu hatırlatmak isterim ki, Türkiye’de aşırı milliyetçi "Bozkurtlar" partisi Çeçenleri aktif olarak destekliyor. Rusya hükümetine karşı gösteriler düzenliyor ve İstanbul’da Çeçenistan’ın temsilciliğinin Türk ve yabancı basın kuruluşlarıyla iletişiminde aracı rolü üstleniyor.¹²

Ürdün toplumunun üyelerinin kimliğinden bahsedecek olursak, ankete katılanların çoğunluğu kendini Çerkes, onları tarihi vatanlarıyla yakınlaştıran belli değerlerin ve vasıfların taşıyıcısı olarak görüyor. Diğer yandan geleceklerini Ürdün’de görüyorlar ve orayı yaşamları ve kariyerleri için en uygun yer kabul ediyorlar. Kafkasya’daki istikrarsızlık tarihi vatanlarına dönmeye ilke olarak karşı olmayanları bile korkutuyor. Orası onlar için şiirsel hatıraların nesnesi, ziyaret edilmesi gereken ama yaşaması zor bir yer. Ankete katılanlar arasında, bir zamanlar Çerkeslere özgü bütün iyi vasıfları Kafkasya’da yaşayanların değil kendilerinin koruduğu, inançlarının daha güçlü olduğu ve aile geleneklerini daha iyi uyguladıkları yaygın bir düşünce. Gençler için kendilerini ve tarihlerini algılamada duygusallık öne çıkıyor, bu da yerli Arap yaşlılarıyla bazı sürtüşmelere neden oluyor. Doğal olarak hakim kültürün öğeleri ve düşünce yapısı Çerkeslerin geleneksel kültürüne nüfuz ediyor, bu da etnik kimliğin temel öğelerinin kısmi dönüşümüne yol açıyor.

Sonuç olarak, Ürdün’deki Çerkes toplumunun etkinliğinin aktif eylemlerden pasif manevi desteğe kadar farklılaştığını söyleyebiliriz. Sıklıkla diasporanın arkasında veya onun adıyla bütün toplumun itibarını zedeleyen başka güçler hareket ediyor. Diğer ülkelerdeki gibi Ürdün’deki Çerkesler de, savaştan küçük bir fanatik grup dışında, Kafkasya’da olan olaylardan çok kendi sorunlarıyla ilgililer. Önlerinde gerçek bir asimilasyon tehdidi bulunuyor. Kültürlerini, dillerini ve geleneklerini korumak onlar için birilerinin idealleri uğruna kanlarını akıtmaktan daha önemli. Kafkas diasporasında onu ihtiyatsız hareketlerden koruyan pragmatik sağduyu hakim.

¹² Bkz. [www.bestlibrary.ru/texts/tr/bush1/7.shtml].

Kaynakça

ASRSO-A, f. 12, op. 5, d. 20, l. 27.

AVPRI (Arhiv vneşney politiki Rossiyskoy imperii), f. 180, "Posolstvo v Konstantinopole", op. 517/2, 5084, l.

Chemso G. *Vozvraşçeniye*. Maykop, 2000.

Çerkesskiy mir, 1998, № 2.

Kushhabiev A.V. *Çerkesskaya diaspora v arabskih stranah (XIX—XX vv.)*. Nalçik, 1997.

Kushhabiev A.V. "İ dolşe veka dlitsya put na rodinu", *Çerkesskiy mir*, 1998, № 1.

O gosudarstvennoy politike RF v otnoşenii sooteçestvennikov za rubejom, No 99-F3 24.05.1999

Osman-bey. "Vospominaniya 1855 g.", *Kavkazskiy sbornik*. T. 2. Tiflis, 1877.

TsDNI KBR, f. R-865

Uardam Muhammad 'Ali. At-Tahavvulyat fi-l-Muchtama'at al-Mahalliya al-Urduniya min Usul Şarkasiya fi-l-Fitra min 1878-2000 (Çerkesler Örneğinde Yerel Ürdün Toplumlarında 1878'de 2000'e Kadar Olan Dönemde Değişimler), Amman, 2000.

Unezhev K.H. Traditsionnaya kultura adıgov (dok.dis.). Rostov n/D, 1998. S. 75.

Zakon o gosudarstvennoy politike Rossiyskoy Federatsii v otnoşenii sooteçestvennikov za rubejom, 31.05.2002.

Kafkasya'nın Karadeniz Kıyısındaki Antik Buluntular*

K.A. Vladimirov
Çev. Didem Çatalkılıç**

En eski zamanlardan itibaren Karadeniz'in Kafkasya kıyıları antik uygarlıkların koloni ve ticaret yerleşimlerinin kurulduğu bir yer oldu. Buraya, Kolhis kıyılarına yarı mitolojik Argonotlar altın post için geldiler. Burada, denize inen Kafkas dağlarının ormanlık yamaçlarında Antik Yunanlılar ticaret kolonileri kurdular. Bu kolonilerin yıkıntıları üzerinde, uygar dünya merkezlerinden uzak bu ülkeye Hristiyan öğretisinin ışığını getiren Bizanslıların yeni yerleşimleri ortaya çıktı. Son olarak, kıyının sakin koylarında Cenevizliler tahkimli limanlarını inşa ettiler.

Kıyının tepelerinde ve teraslarında bir zamanlar, arkalarında burada olduklarına dair izler bırakan kültürlü halklar yerleşmişti.

Birçok yerde, Soçi ve Sohum şehirleri arasındaki bölgede, bugünkü Abhazy ve Megrelya'nın bir kısmında çok sayıda antik eser ve yıkılmış Hristiyan kiliselerinin kalıntıları bulundu.

Bir zamanlar canlı bir yaşamın olduğu yerleri kaplayan geçit vermez ormanlar ve çalılıklar, terk edilmiş şehirlerin ve kolonilerin unutulmuş yıkıntılarını dünyadan gizlediler...

Antik Tarihçiler

Antik tarihçilerin bilgilerine ve bugünkü araştırmalara göre, Karadeniz sahilinin bahsedilen bölgesinde, Sohum yakınlarındaki Gelencik nehri koyunda Milet kolonileri Torik ve Bata bulunuyordu. Fazis veya Rion nehri ağzındaki Fazis kolonisi antik Kolhis bölgesinde bulunuyordu. Dioskuriada veya Sevastopol (Gürcüce Sebast)

* Drevnosti Çernomorskogo poberejya Kavkaza, S.-Petersburg, 1900.
(Makale gönderim tarihi: 06.10.2017, makale kabul tarihi: 08.10.2017).

** Didem Çatalkılıç, Ege Üniversitesi, TDAE, Türk Tarihi Anabilim dalı, Doktora Öğrencisi, İzmir.

Karadeniz'in doğu sahilindeki en önemli Yunan kolonisiydi. Bu koloninin yeri konusu hala tartışmalıdır (Gürcü kaynağı bugünkü Sohum'u işaret eder). Dioskuriada Kodor ve İngur nehirleri arasındaki bölgeyi kaplayan cumhuriyetin metropolü kabul ediliyordu.

Dioskuriada Cumhuriyeti o kadar güçlüydü ki (Gürcü vakanüvisin sözlerine göre) Kral Farnoz'un Eguri bölgesine, yani Fazis (Rion) ve Kodor nehirleri arasında bulunan, cumhuriyetin hakimiyetinde olan bölgeye saldırısını püskürtmüştü. Muhtemelen burada basılmış olan, üzerinde Yunanca "Kolhida" ve "Dioskuriada" yazan sikkeler bu koloninin bağımsızlığını teyit ediyor. Bugünkü Abhazya, Megrelya, Gurya ve yukarı İmeretya bölgelerine dağılmış çok sayıdaki mimari anıt yüksek kültürel gelişmişliği göstermektedir. Bu anıtlar arasında özellikle, Sohum yakınlarında, Kelasur'da başlayarak uzak bir mesafeye uzanan ve Atangelo yakınlarında İngur nehrine dayanan siklopik duvar ilgi çekicidir. Uzunluğu 160 verste kadar varır ve yer yer kulelere sahiptir. M.S. II. yüzyılda yaşamış Ptolemaeus bu duvarı "sağlam duvar" olarak adlandırır. Dioskuriada iki ticari yola sahipti, birincisi Kodor nehri boyunca Kluhor geçidine doğru çıkıyor, sonra Teberda ve Kuban nehirleri boyunca aşığı iniyordu. Bu bölgede günümüzde de anıtların ve Hristiyan kiliselerinin pek çok kalıntısı bulunmaktadır. Diğeri ise Fazis nehri boyunca Kutais, Sarapanı (Gür. Şaraponi) üzerinden, Suram geçidinden geçerek Mtsheti'ye vd. uzanıyordu.

Dioskuriada ile komşu olarak Merkul nehrinde Gvenos ve Heraklia veya Anaklia kolonileri bulunuyordu.

Antik yazarların bilgilerine göre, Anapa'dan Gelencik'e kadar sahil şeridinde Kerketler yerleşmişlerdi. Heniohlar, Rion ağzında yaşayan Kolhlarla komşuydu. Strabon (M.Ö. 66 - M.S. 24) Zih (Gürc. Cik) kabilesine ve Soan ya da Svanlara işaret ediyor. Strabon Zihleri Heniohlar ve Aheyler arasına, Soanları ise Kolhların yukarisına yerleştiriyor. Abasklar veya Abhazlara ilk kez, M.S. II. yüzyılda yaşayan Arrian'ın eserinde rastlanır. Bizans tarihinde Abhazya yaklaşık M.S. 180 yılında tanınmaya başlamıştır. Kilise anlatılarına göre, bu ülkeye Hristiyanlığın ışığını ilk kez havari Andrey getirmiştir. Yol arkadaşı Aziz Simeon Kenanit yerliler tarafından işkence edilerek öldürülmüş ve Anakopia'da (Gürc. Nikopsiy) defnedilmiştir. Naaşının üzerine kilise

inşa edilmiştir. Burada şimdi Noviy Afon manastırı kuruludur. Bir söylenceye göre, Sohum'dan 12 verst uzaklıkta, Guma köyü yakınlarında, Gumista nehri üzerinde yer alan yıkık bir kilisede Pitsunda'ya sürgün edilen Aziz İoann Zlatoust'un (Yannis Khrysostomos – ç.n.) naaşı 33 yıl boyunca kalmıştır.

Tarihçi Prokopius (d. M.S. 529) Abhazları Hristiyanlığa davet etti ve Bizans İmparatoru Justinyen'e (M.S. 527-566) onlar için Pitsunda'da Meryem Ana kilisesi inşa edilmesi çağrısı yaptı. Bugün Pitsunda'da bulunan kilisenin o olup olmadığı ya da yeniden inşa edilip edilmediği bilinmiyor.

Tüm bu bölgeye yayılmış antik anıtlar, görünüşe göre, tamamen unutuldu ve antik Hristiyan kiliseleri veya anıt mezarları geçit vermez ormanın ortasında ancak zamanla ve tesadüfen keşfediliyor.

Poltavskoye Köyü

1886'da Sohum Okrugu'nda, Batı Maharka nehrinde bulunan Poltavskoye köyü yakınlarında, Sohum şehrinden 25 verst uzaklıkta, sık bir ormanda yerli halk tarafından tamamıyla korunmuş antik bir kilise bulundu. Kilisede eşya ve ayin aksesuarları insanların belki de birkaç yüzyıl önce terk ettikleri halde bulunmuştu. İmparatorluk Arkeoloji Komisyonu buluntuların korunması için derhal önlem aldı ve yerel yetkililerin doğrudan yardımıyla kilisedeki hemen hemen bütün buluntular toplandı ve kilise hakkında bazı bilgiler edinildi.

Antik kilisenin incelenmesi için başkan olarak Bay Bakradze görevlendirildi.

Buluntular arasında, karakteristik Gürcü süslemeleri ve Gürcü kilise harfleriyle yazılar olan bir tasvirde birkaç gümüş ve altın plaka vardı.

Bundan başka, bakırdan ajurlu yarım daire biçiminde bir tak bulundu. Birbirine perçinli dört parçadan oluşan bu tak yarım daire biçiminde yukarıya doğru sıralanmış dokuz deliğe sahiptir. Bu takım motiflerinde çift başlı kartal figürleri ve kalp biçiminde motifler birbirini tekrarlayan bir çizgi oluşturmaktadır.

Birkaç mum konulabilen bakır şamdanın gövdesi demir bir çubuğa oturtulmuş bakır parçalardan oluşmuştur. Şamdanın kaidesi üç dökme

kabzayla sabitlenmiştir ve genişlemektedir. Anlaşılan mumun takıldığı çivili yukarı kısım, on iki parçalı etrafı bakır ajurdan oluşmaktadır.

Kase biçimindeki bakır buhurdanlık veya asılan lamba bakır telle örülmüş dallardan oluşan üç zincire sahiptir.

Yuvarlak ayaklı ve ayağın alt parçası kırık olan camdan yapılmış kase biçimindeki nesne, görünüşe göre şamdan veya lambadır.

Yukarıda sayılan nesnelere dışında bu kilisede yıldız motifli bakır bir disk, son derece orijinal biçimli haçlar, farklı ölçülerde iki bakır kase, bir nesneyi destekleyen 4 sap, iki tabak, üç motifli ajurlu maşrapa, ortası delik 36 kase (herhalde şamdan için) ve farklı boyutlarda demir haçlar bulunmuştur.

Antik kilisenin kalıntıları asırlık ormanın içinde, yüksek bir yamaçta bulunmuştur. Kilisenin boyutları çok büyük değildir; önündeki avluyla birlikte 10 arşındır. Kilise düzensiz biçimli taşlardan inşa edilmiştir. Kilisenin etrafında taşlardan örülmüş yıkık bir duvar bulunmaktadır, bu taşlardaki yarıklardan şimdi dev porsuk ağaçları çıkmıştır.

Kilisenin içinde biri yazıyla bezenmiş, diğeri çok güzel süslü iki kare kireç taşı levha bulunmuştur. Kitabede “Aziz Feodor¹, Mikael’i bağışla” yazmaktadır. Gürcülere ait kiliselerde kullanılan büyük harflerle yazılmış kitabe de bu kilisenin Aziz Feodor’a ithaf edildiğini göstermektedir. Levhalardan başka burada süslenmiş kırık taş parçaları ve oymalı sütun başlıklı birkaç kolon parçası bulunmuştur. Yıkıntının altında taşla örülmüş duvarları olan, küçük dikdörtgen bir tabut da bulunmuştur. Tabutta (14 verşok² uzunlukta ve 7 verşok genişlikte) insan kemikleri ve iki at dişi bulunmuştur.

Bu kiliseden az uzakta, Voronov şehri sınırları yakınında aynı tipte diğeri bir kilisenin yıkıntıları bulunmaktadır. Taştan yapılmış bu kilise 13 arşın uzunluğa 4,5 arşın genişliğe sahiptir.

Bölge sakinleri özel yapıları için yıkıntılardan yararlanmış, kilisede üzerleri heykel kaplı 2 kare levha (1 arşın ve 6 verşok karelerin ölçüleridir) bulunmuştur. Her levhanın ortasında niş tipinde ve derin bir kare çukur vardır ve her levhada kabartı bir tasvir yer almaktadır.

¹ Feodor – Theodore. (ç.n.)

² Verşok - 4.4 cm’ye karşılık gelen eski bir Rus ölçü birimi. (ç.n.)

Nişin etrafındaki dört bölümde, İncil ve kilise tarihinin farklı konuları kabartmalarla geniş şekilde işlenmiştir. Figürler insan yüzleri dışında gayet açık yapılmıştır.

Birinci levhadaki nişte çocuklu Meryem Ana'nın kemerli figürü tasvir edilmiştir; bu figür üzerinde yukarı doğru yükselen iki yarım dairenin orta bölümünde perde takılmıştır. Yukarıdaki boşluklarda Aziz Georgi ve Aziz Dimitri yönetici sınıftan insanlarmış gibi tasvir edilmiştir. Aziz Georgi figürünün altında ezilen bir ejderha, Aziz Dimitri'nin altında ise yenilmiş bir erkek figürü vardır. Nişin her iki yanında dua eder konumda insan; yavrularını besleyen bir alageyik, ellerinde kilise maketi tutan iki figür ve başında yuvarlak şapkalı ve beli kemerli erkek figürü görülmektedir. Ayrıca burada bir kısmı kırık kartal başı görülmektedir.

İkinci levhadaki nişte çarmlıha gerilmiş İsa Mesih figürü kabartı tasviri bulunmaktadır. Bu tasvirde Kurtarıcı uzun *chlamys*³ giymiştir; bu kıyafetle erken Hristiyanlık döneminde tasvir edilmiştir. Çarmlıhın yan tarafında Meryem Ana ve Yuhanna tasvirleri, arkalarında ise pantolonları dizlerine kadar sıvanmış ve elleri bağlı iki haydut tasvir edilmiştir. İsa'nın başı üzerinde haçın bağlantı yerinin altından aşağıya doğru sarkan eli görülmektedir. Haçın bağlantı yerinin üzerinde ise galiba Tanrı baba figürü yer almaktadır. Diğer alanlarda şu gruplar görülmektedir: Ağlayan Havari Petrus yüzünü elleriyle kapamış bir şekilde durmaktadır. Önündeki dallarda bir horoz yer almaktadır. Burada Petrus baş aşağı çarmlıha gerilmiş, iki asker onu bacaklarından haça bağlamışlardır.

Haç altında, nişte, Kurtarıcı'nın diriliş görüntüsü görülmektedir. Sağda mezar taşında ellerini ileriye doğru uzatmış İsa oturmaktadır. Onun önünde ise ellerinde testi tutan iki figür yer almaktadır. Solda ise yerde mızrak ve yuvarlak kalkan tutan yenilmiş üç asker figürü görülmektedir. Yandaki figürlerden birinde Kurtarıcı'nın vaftizi tasvir edilmiştir. Mesih uzun saçlı ve çıplaktır. Sağında Mesih'in başına sağ elini koyan, haç taşıyan çıplak Hz. Yahya yer almaktadır. Üzerlerinde güvercin görünümünde Kutsal Ruh ve iki melek yer almaktadır. Burada

³ Yunan erkek halk giysisi (ç.n.).

yine koşumları takılmış bir eşeği götüren bir insan figürü vardır. Yukarıda kurban etmek için oğlunun elinden tutan İbrahim, solda boynuzundan çalıya bağlanmış koç figürü yer almaktadır. Alttaki levhada ava çıkmış bir binici tasvir edilmiştir. Zengin koşumlu bir atın üzerinde oturan binici, bir elinde gerilmiş bir yay tutmakta ve diğer eliyle de ileriye işaret etmektedir. Sol yanında, omuz kayışında kılıç bulunmaktadır. Atlının önünde geriye doğru bakan bir geyik görülmektedir. Geyiğin üzerine bir av köpeği atılmaktadır ve yanında ellerini yukarı kaldırmış, başının üzerinde haç olan uzun giysili bir insan figürü görülmektedir. Yine onun yanında, elleri yukarıda küçük bir insan figürü ve testinin üzerinde beş çiçekli bir maşrapa bulunmaktadır.

Levha tasvirinin dışında çok sayıda süslemeli taş, tasvirli oymalı sütunlardan geriye kalan iki sütun başlığı bulunmuştur. Bu sütun başlıklarından birinde birbirleriyle çarpışan iki koç tasviri, diğerinde ise insanı yutan ağzı açık bir ejderha tasviri yer almaktadır. İnsanın sadece el ve ayakları gözükmemektedir. Poltavskoye köyü yakınında tamamen aynı formda bir bakır haç ve bir arşın derinlikte, bitki kökleri tarafından parçalanmış bir parça beyaz balmumu bulunmuştur. Hiçbir yerde yazıt bulunmamıştır.

Poltavskoye köyü yakınlarındaki antik kilisede bulunan antik ikonlardan gümüş yaldızlı madeni kaplama parçaları, uzun çalışmalardan sonra, çevrelerindeki birkaç küçük madalyonla birlikte Aziz Katerina ve Hz. Yahya'nın (Vaftizci Johann) çehrelerine ait iki işlemeli ikon kapağı halinde toplanabilmiştir. Madeni kaplamalar zarif ve çok ince işlenmiştir, üzerlerinde kilise alfabesinin harfleriyle yazılmış Gürcüce kitabeler bulunmuştur. Aziz Katerina'nın ikonunda "Aziz Katerina, Meryem'in ruhunun koruyucusu ol" yazılıdır, Hz. Yahya'nın ikonunda ise "... Söyle, vaiz, İsa'nın tövbesiyle maruf büyük vaftizcisi, tövbenin bayraktarı olan vaiz."

Küçük ayrı bir parçada ise "İloryalı Aziz Georgi" yazılıdır.

Gerek madeni kaplamaların gerekse işlemeli taşların kökeni hiçbir yerde gösterilmemiştir. Fakat Bay Bakradze madeni kaplamalardaki ve levhalardaki paleografik yazı karakterine bakarak M.S. 11. yüzyıla ait olduklarını düşünmektedir. Olginski köyü yakınındaki tapınakta,

Voronov arazisinde yer alan kilisenin ve Dranda manastırının (bkz. aşağıda) yakınında bulunan motifli taşlar daha erken bir döneme aittir.

Bu levhaların sonraları Yunan kilisesinin ikonostastan geliştirilen sunak setlerinin parçası olduğu şüphesizdir. Cennet kapılı benzeri alçak sunak setleri özellikle antik Hristiyan kiliselerinin karakteristik çizgileridir ve Gürcistan'ın birçok antik kilisesinde bugün bile mevcuttur.

Kilise tarihinden konuları işleyen, son derece ince işçilikle yapılmış kabartılı taş levhalardan oluşan sunak setlerinin Tsebelda'nın pek küçük antik kilisesinde bulunmuş olması oldukça ilginçtir. Fransız seyyah ve araştırmacı Frederic Dubois de Montperreux'nin (Voyage autour du Caucase) işçiliğine hayran kaldığı Ahaltsih'teki uyezdindeki Sapara manastırının eski kilisesinde yer alan ünlü sunak setinin benzeridir.

Poltavskoye köyündeki kilisede bulunan perçinlemiş dört parçadan oluşan bakır kemer, görünüşe göre, sunağın cennet kapısı üzerinde ark görevi görmüştür ve girişin iki yanında duran iki kolonu birbirine bağlamıştır, bu kolonların kalıntıları harabelerde bulunmuştur.

Olginski köyü çevresindeki gür ormanın ortasında küçük bir kilisenin yıkıntıları da bulunmuştur. Kilisenin etrafındaki küçük alan, yılda bir kez kilisenin yıkıntılarında dua edildiği için temizlenirdi. Kilisenin duvarları sadece bir sajen⁴ kadar korunmuştur. Kilisenin ölçüleri çok büyük değildir; 8 arşın genişlikte ve 13 arşın uzunluktadır.

Duvarlar iyi yontulmuş taşla kaplanmış, sıvalar dökülmüştür. Sunaktaki taht duvara bitişik dört köşeli kalın taş tabanlı tek parça levhadan yapılmıştır. Burada bulunan birkaç figürlü levhadan özellikle ikisi ilginçtir. Birinci parçada Yunan ayin kıyafeti giymiş, dua eden bir din adamının kabartılı tasviri yer almaktadır. Kıyafetin üzerinde Gürcü kilise harfli bir kitabe yer almaktadır, fakat bu yazı çözülememiştir. Din adamının yanında iki figür yer almaktadır. Biri elinde buhurdanlıkla cüppe giymiş din adamını, diğeri de muhtemelen büyük melek Cebrail'i temsil etmektedir. İkinci parça kabartma süvari tasviriyle

⁴ Sajen - 2.13 metreye karşılık gelen eski bir Rus ölçü birimi. (ç.n.)

işlenmiştir. Bu tasvir özellikle temiz ve düzenli bir şekilde yapılmıştır. At koşumlu olarak tasvir edilmiştir, fakat atın kafası ne yazık ki kırılmıştır. Binici kısa kaftanlı ve iki parçalı tokadan oluşan kemerle temsil edilmiştir (günümüzde Kafkasya'da taşınan kemer tipinde). Kemerde kılıç takma yeri vardır ve kılıç yoktur. Süvari ileriye eğilmiş şekilde oturmaktadır. Sağ eliyle beş haneli küçük bir haçlı bayrak direğini, sol eliyle de dizgini tutmaktadır. Atın başında zengin süslemeli bir koşum takıdır. Kuyruğu örüldür ve küçük örgüler bırakılmıştır.

Levha parçalarından başka, burada Poltavskoye kilisesi yıkıntılarında bulunan yemek tabağına benzer kırık bir bakır yemek tabağı da bulunmuştur.

Dranda

Dranda manastırı yakınlarındaki küçük Hristiyan kilisesinin kalıntılarında da iki taş heykel kalıntıları ve eski bir tas bulunmuştur.

Parçalardan birinde oyma başlıklı kolonda çift oklu kemer tasvir edilmiştir. Mesih tahtta oturur şekilde, haç halesi içinde tasvir edilmiştir. Sağ eliyle Yunan tarzı takdis etmekte, sol eliyle de İncil'i tutmaktadır. Kolonun arkasında, Mesih'in önünde dua eder gibi ellerini ona uzatmış bir kadın durmaktadır. İkinci parçadaki figürler ve kâse incelenmemiştir.

Sohum

1886 yılının ekim ayında, Sohum'a 12 verst uzaklıkta, Kelasuri nehrinin sağ kıyısında yıkılmış iki küçük kilise bulunmuştur. Albay Tsilossani tarafından yapılan kazıda Poltavskoye köyündeki kilisede bulunanlara oldukça benzer birkaç bakır nesne çıkarılmıştır. Kiliselerden birinde, tahtın altındaki yerde dört kollu demir haç bulunmuştur. Sonra, ortası çivili birkaç bakır mumluk, gümüş yaldız kaplamalı bir parça, Gürcü kilise harfli ikonlardan oluşan ikon kapağı parçaları ve renkli cam parçaları bulunmuştur. Burada Latince kitabenin belirgin olduğu kırık bakır çanın üç parçası da bulunmuştur. Formda ve kitabede yer alan çan, Svanetya'da Bay Bakradze tarafından görülen birkaç antik çandan birine benzemektedir.

Adı geçen kiliselerden başka, son zamanlarda araştırılan bazı yıkıntı ve mağaralar Bay Çernyavski ve Albay Vvedenski tarafından araştırılmış ve tasvir edilmiştir. Bunlarla birlikte Sohum çevresindeki bakir ormanlarda var olan çok sayıda eseri de zikretmişlerdir. Bu şekilde Pitsunda kilisesinden 15 verst uzaklıkta, Bzıb nehri havzasındaki dağlarda bulunan antik manastırın kalıntıları da öğrenilmiştir. Bu kalıntılarda, Abhazların bilmediği bir malzemedен yapılmış rulolar vardır. Bay Çernyavski bu kalıntıların ünlü Pitsunda patrikliğinin antik kütüphanesinin kalıntıları olduğunu düşünmektedir. Hacalabey adıyla bilinen bu kalıntılar günümüzde bitkilerle kaplanmıştır ve bu yüzden dış görünüşleri hakkında bir fikir edinmek mümkün değildir. Kalıntılar sadece uzaktaki Pitsunda kilisesinden görülebilir. Menkıbelere dayanarak, bunun Pitsunda'dan gelen Abhaz papazın unutulmuş yazlık evi olduğunu varsayabiliriz.

Psırtsha nehrinde, Sohum'dan 20 verst uzaklıkta, Aziz Simon Zealot adına yapılmış antik Bizans kilisesi kurulmuştur. Şu anda kilise Noviy Afon manastırının keşişleri tarafından ayakta tutulmaktadır.

Bir manastır binasının yapımı ve tadilatı sırasında süslemeli ve Yunanca yazıtlı son derece ilgi çekici birkaç taş bulunmuştur. Dağların doruklarında kocaman bir duvar ve birkaç kule yıkıntısı da bulunmuştur. Dubois'e göre, bu antik Trakhea kalıntıları Prokopius tarafından tasvir edilmiştir.

Albay Vvedenski'ye göre, deniz kıyısında duvar kalıntıları bulunmaktadır. Bu kalıntıların izleri kıyıda çok uzakta denizden bile görülmektedir. Yine o Huap mevkiindeki antik lahitleri işaret etmektedir. Üç lahiti 1869 yılında kendisi bizzat kazarak bulmuştur ve birinden toprak fincan, altın kanca ve altın menteşe ile demir keser çıkarmıştır. Bu eşyalar sonradan Kutais'e taşınan eski Sohum müzesine teslim edilmiştir.

Sohum şehrinde yer yer büyük bir ihtimalle Dioskuriada-Sevastopol olan eski şehrin izleri görülmektedir. Bunların yanı sıra burada erzak dükkanının yakınlarında oldukça geniş bir yükselti de bilinmektedir. Bu tepenin civarında deniz içinde devam eden büyük duvarın kalıntıları ve eski kalenin kuleleri görülmektedir. Gümrüğün karşısında bir kısmı denizin dibinde görülebilen bir kısmı ise alüvyonlu toprakla örtülmüş antik duvar kalıntıları hala seçilebilmektedir.

Duvarlar arasında günümüzde kumla dolu olan “Yunan kuyusu” hala bilinmektedir.

Sahil bulvarına paralel olarak antik rıhtımın izleri görülmektedir ve Bay Vvedenski’ye göre antik madeni para ve eşyaların bulunması da sürekli bir ticaretin olduğunu ortaya koymaktadır. Güçlü bir dalga kıyıdaki kumu ve taşları hareket ettirdiğinde ve kıyının bir bölümünü yıkadığında insanlar kıyıya akın ederler ve kumu elleriyle kazarak pek çok değerli nesne bulurlar. 1868'de iki işçi bu şekilde altın tacı buldular. Albay Vvedenski’nin buluntuları “kaz tüyü kalınlığında sarkıntıları olan yuvarlak altın çember” olarak adlandırdığını belirtmek gerekir. “Kavkazskoye obozreniye” (23-24 Aralık 1886 - 25 Ocak 1887) gazetesinin muhbirine göre, aynı yerde, deniz dalgalarının aşındırdığı eski temellerde yüzden fazla altın ve Roma imparatorunun tasvir edildiği gümüş ve bakır paralar bulundu.

Lağvedilen Sohum kalesi yakınlarında, denizin 1 arşın derinliğinde suyla yıkanmış ilginç çıkıntıları olan antik taş duvarların izleri görülebilmektedir. Kalenin ortasında (şehirden 7 verst uzaklıkta) ilginç yapısıyla dikkat çeken “Antik Sohum” harabelerinin kalıntıları Sohum burnunun batıya doğru olan alt kıyısında da yer almaktadır.

Oval kurgan Sohum şehrinin ardındaki Samato dağının yamacında bulunmaktadır. (Belki de Gürcüce “sagmto” - kutsal veya “satema” - toplumsal kelimesinden gelmektedir.)

Ayrıca aynı dağın sırt kısmında sert kum taşında ustaca oyulmuş antik mağara dizisi bilinmektedir. Bu mağaraların bir kısmı Bay Çernyavski tarafından toprak tabakasının çökmesiyle bulunmuştur. Çökmeyle öndeki odaların çoğu toprakla dolmuş ve bu odalarda çapı 6 verşok uzunluğunda borular ve yukarıya doğru oval formda gelişen pencere ve kapılar ortaya çıkmıştır.

Sohum şehrinden beş verst uzaklıktaki vadinin derinliğinde, yüksek bir terasta iki antik kale bulunmaktadır. Ark şeklinde köşeli çakıl taşından yapılmış eski bir köprü harabelere gitmektedir. Kalelerden biri iki katlıdır, birkaç odaya bölünmüştür ve kaleye kayaya oyulmuş patikadan gidilmektedir. Nehirdeki yaya köprüsünün izleri gözle görülmektedir. Burada ise çok derin ve ikiye ayrılan alçak bir mağara görülmektedir. Belsi nehrinin yatağında kireçli kayaya oyulmuş güzel yolun iki kesiti de görülmektedir.

Sohum şehrinin ardındaki üç tepede antik bina ve temelinin kalıntıları görülebilir.

Sohum'un 35 verst güneydoğusunda, deniz kıyısındaki küçük bir tepede, girişi olamayan eğik duvarlı büyük kare "Satamaşo" (Gürcüce 'eğlence yeri') kalesinin kalıntıları korunmuştur. Bu kale yanlış bir şekilde pek çok araştırmacı tarafından antik Dioskuriada'nın kalıntıları olarak kabul edilmiştir.

Sohum'dan 15 verst uzaklıktaki Kelasur ve Besla nehirleri arasındaki su ayırım çizgisinde bazı antik yapıların izleri, kurumuş derin su kuyuları ile maden posası ve yanmış maden posası yığınları görülmektedir. Gümüş-kurşun madeni yatakları açısından zengin olan bu yerlerde, eski maden ocakları ve onları işlemek için atölyeler bulunuyor olabilir.

Sohum'un 25 verst güneydoğusunda, Arrianus'un haritasında adı geçen antik Roma şehrinin kalıntıları bulunmaktadır.

Sohum'dan 18 verst uzaklıkta, Gvaldza köyünde antik lahitler görülmektedir. Benzer lahitler Ahabiuk dağı yakınlarındaki terasta, Guma köyünde de bulunmuştur.

Kelasur nehrinin kaynağından 8 verst uzaklıkta birkaç eski kule ve eski duvarlar bulunmaktadır. Benzer şekilde kuleler onlardan 6 verst uzaklıkta bulunmuştur. Bu 7 kule Tsebelda'ya giden Macara nehri boğazını kapatmaktadır.

Abhazya dağlarının hemen hemen ulaşılmaz olan ormanlarının derinliklerindeki antik kilise, kale, lahit v.d. kalıntıları bilinmektedir. Bunların yanı sıra, özellikle dikkat çekicidir, Sohum şehrinde 50 verst uzaklıkta (yaklaşık 20 verst düz çizgi halinde), Aytsera boğazında, Bizans kilisesinin daha antik temelini bitişik ve Nart kahramanı Sosruko'nun taş mezarı bulunan güzel bir kale vardır. Dağlara daha uzak, ana sıra dağların eteğine kadar ve dağın kuzey yamacındaki Kluhor dağ geçidinden daha uzakta antik kuleler, kaleler ve devlerin (Abhazca adau) evi görülmektedir. Her biri hakkında fantastik olaylarla süslü özgün efsaneler vardır.

Eski Gagra istihkâmının altında büyük bir yeraltı zindanı ve görenlerin anlattıklarına göre, iki ucunda kilitli kapılar olan bütün bir koridor ağı vardır. Oradan kazılıp çıkartılan hazineler hakkında bir efsane mevcuttur.

Gagra yakınlarındaki dik kayada iki sajen yükseklikte bir mağara daha bilinmektedir. Bu mağaranın oval kapısı başka bir yerden getirilmiş taşlarla yapılmıştır ve görünüşe göre kimse onu incelememiştir.

Sohum'dan 8 verst uzaklıkta, Ahabiuk dağında sarkıtlı bir mağara bulunmuştur. Bay Çernyavski bu mağarada günümüzdeki insanların da bildiği ölmüş pek çok memeli tipinin kemik koleksiyonunu bulmuştur. Çernyavski'nin bulunduğu iki insan kemiğinden biri taşlaşmıştı ve bir parça kireç taşı barındırıyordu. Az uzaktaki komşu dağın yamaçlarında bol miktarda fosilleşmiş deniz kestanesi ve kabukları vardı. Aynı dağın kuzey yamacında dev bir mağara bulunuyordu.

Dereden geçince, Ahabiuk dağının karşısında, farklı görünüşteki balıkların kireçli tabakada zengin izleriyle dolu, yarıya kadar toprağa gömülü bir mağara görünmektedir. Benzer mağaralara Sohum'un 6 verst uzağında, Abıdza dağının kuzeydoğu eteklerinde de rastlanmaktadır.

Sohum çevresinde, hatta şehrin içinde, Macara nehri boğazındaki yolun yanında ve Abıdza dağının yamaçlarında, Gumısta nehrinde çok sayıda ilginç mağaralar bilinmektedir.

Cigetya ve Abhazya dağ çukurluklarında *göl dönemi* insan yapıları izler bulunmuştur. Belki de burada, Kafkas ötesinin Gökçe (Sevan – ç.n.) ve Toparavan göllerindeki gibi kazıklı evlerin izleri bulunacaktır.

Pitsunda

Pitsunda yakınlarında antik Pitiunt şehrinin kalıntılarının 30 verstlik bir dairede olduğunu Strabon söylemektedir. Bu kalıntılara dair bilgiler Dubois'de de vardır.

Pitsunda'dan 15 verst uzaklıkta, Bzıb (Mıçış) nehrinin kolu üzerinde sarp kayada bir mağara manastırı bilinmektedir. Girişinin üst tarafında bir pencere yer almaktadır. Albay Vvedenski'ye göre bu manastırın bodrum katı 22 hücreden oluşmaktadır. 1878 yılının Mayıs ayında onun emriyle incelenen hücrelerden birinde gümüş kaşık, iki toprak çömlek ve metalden yapılmış üç küçük çubuk bulunmuştur. Hücrelerin üst katlarında kalanlar incelenmemiştir.

Gudauta

Gudauta köyünün kuzeyinde, denizin yukarısında, Dubois'in seyahatinden kısa zaman önce depremde zarar görmüş Solagu adlı eski manastır bulunmaktadır. Gudauta limanının karşısında, Bay Çernyavski'nin sözlerine göre, su altında bir taş levhanın çıkıntıları olan taşlar bilinmektedir. Büyük ihtimalle bular kıyı yapılarının antik duvar kalıntılarıdır.

Dudriniş dağının zirvesinde (Sohum yakınlarında), herhalde kurban töreni için kullanılmış çok sayıda ok ve mızrak bulunmuştur.

Ana sıradağlardan geçen eski Roma yolunun ve Abhazya'nın günümüzde de ulaşılması zor Aytsera, Aykvara ve diğer boğazlarından geçen yollarının izleri hala fark edilmektedir.

Antik anıtların buldukları yerler hakkında verilen bu bilgiler, yerli ahalinin sözlü hikâyelerinden başlayarak antik ve çağdaş bilim adamlarının ve amatör arkeologların değerli araştırmalarına kadar her türlü kaynaktan derlenmiştir.

Yukarıda söylenenlerden hareketle şöyle bir sonuca varılabilir: Karadeniz'in bütün Kafkasya kıyıları günümüzde bile incelemek için zengin bir bölgedir ve titiz araştırmalarla onu inceleyecek, geçmişte canlı olan bu yörenin eski yaşamını, zenginliğini ve bütün lüksünü parlak çizgileriyle ortaya koyacak tecrübeli bir arkeoloğu beklemektedir.

Great Expectations: Studying My Own Community

Setenay Nil Doğan*

*“So you say, you would marry anyone,
no matter whoever it is?”¹*

Abstract

The literature on methodology in social sciences underlines advantages for the insider researcher in addition to more subtle problems and pitfalls in terms of the relationship between the researcher and the researched. This paper aims to explore my experiences as the insider researcher studying Circassians in Turkey, my own community and discuss their implications for researching Circassians in particular and ethnic groups in general. As the insider researcher position provided “great expectations” on the side of the researched and hence some critical advantages in the field for the researcher, the dual categories of insider and outsider are in reality rather fluid and contested. This article is an attempt to explore space in between: the negotiations, complexities and fluidities of positionality in the field and hence in the processes of academic knowledge production.

Keywords: Methodology, insider research, positionality, Circassians

Büyük Beklentiler: Kendi Etnik Grubunu Çalışmak

Özet

Sosyal bilimlerde araştırmacının ‘içeriden’, araştırılan grubun bir üyesi olması, araştırmacı ve araştırılan arasındaki ilişki ve mesafe açısından çıkabilecek sorunların dışında, araştırmacı için genelde avantajlı bir konum olarak kabul edilmektedir. Bu makale benim ‘içeriden’ bir araştırmacı olarak Türkiye’deki Çerkesleri çalışma deneyimlerimi ve bu deneyimlerin dar anlamda Çerkesleri, geniş anlamda ise etnik grupları çalışma açısından

* Setenay Nil Doğan, Department of Humanities and Social Sciences, Yıldız Technical University, Istanbul, e-mail: setenaynildogan@gmail.com (Makale gönderim tarihi: 11.09.2017, makale kabul tarihi 12.10.2017).

¹ In Turkish, “Ha kim olsa evlenirim diyorsun, öyle mi?” Interview by author, 23 March 2007, İstanbul.

sonuçlarını tartışmayı hedeflemektedir. İçeriden araştırma yapma pozisyonu, araştırılanlar açısından “büyük beklentiler” ile karşılansa ve araştırmacı açısından da önemli avantajlar sağlasa da, ‘içeriden’ veya ‘dışarıdan olmak’ verili pozisyonlar değildir, araştırmacının akışkan olarak dahil olduğu veya dışlandığı, müzakere edilen ve mcadeleli alanlardır. Bu makale ieri ile dışarı arasındaki alana, sahada ve dolayısıyla da akademik retim srelerinde konumsallığın getirdiği mzakerelere, karmaşıklıklara ve akışkanlıklara bakmayı hedeflemektedir.

Anahtar kelimeler: Metodoloji, içeriden araştırma, konumsallık, erkesler

Introduction

“My father did not hear Circassian songs in public. Of course he listened on radio and cassettes. We used to listen to the Jordanian radio those days, on Saturday evening at four o’clock. ...But apart from that he could not hear them in public space. When Doğan’s cassette² [the first Circassian music artifact that has been produced for the national market] had been first on the market, I heard it on the street playing from a music store. There was no such thing. I felt... [She cries] I could not just stand there, I could not leave. It is not proper to cry in the middle of the street. It was just playing there as loud as it could be... It was dreadfully beautiful. He [my father] could not see these. I feel sorry for that.”³

In May 2007, during the interview with Nisa, aged 58, a professional worker of a Circassian organization in İstanbul, as she shed some tears talking about her first encounter with the Circassian music in public space and related that to the memory of her father, I

² Nisa refers to Kusha Doğan’s Circassian Folk Songs: Wered (1 erkes Halk şarkıları: Wered 1) by Kusha Doğan (2000) which is the second Circassian music cassette, as the first one was Circassian Melodies (erkes Ezgileri) by Azmi Toğuzata (1995). The increasing cultural production of the Circassians in the 1990s went hand in hand with the post-Soviet conjuncture, processes of globalization and diasporization. For the processes and mechanisms of diasporization for Circassians in Turkey in the 1990s, see Doğan (2015).

³ Nisa, interview by author, 18 May 2007, İstanbul. In order to maintain confidentiality and anonymity, within the text, pseudo-names are used.

also found myself with a couple of unexpected tears in my eyes. Knowing the street corner, the music store and the cassette that she was referring to, having experienced a similar encounter in one of the neighborhoods of İstanbul, having activists in my family just like her father, I couldn't help but (over)empathize with Nisa. Yet rather than asking 'the political science' questions on nation-states, diasporas and nationalisms, I spent some time there crying and sharing handkerchiefs with my interviewee.

As my initial reaction as the researcher after the interview was mostly confusion and desperation, I was later encouraged by an anthropologist in my dissertation committee to reflect on this occasion and critically engage with my Circassian identity and its relationship with the research. Hence I was invited to self-reflexivity to go beyond my comfort zone as a researcher (Hamdan 378), a strategy that many feminist ethnographers have encouraged others to incorporate into the investigative process (Oakley qtd. Bucerius, 706).

A young single Circassian woman at the age of 27, I was born and raised in İstanbul. As the daughter of two Circassians (Kabardians) who migrated from Kayseri, Uzunyayla, a Central Anatolian hub for Circassians to İstanbul in the 1970s and socialized and organized in the Circassian organizations, these organizations and Circassian activists in İstanbul have always been very familiar to me and *vice versa*. Furthermore, between the years 2002 and 2004, I participated in the youth committee of a Circassian organization. Since then, I had distanced myself from activism and studied the Circassians academically.

This paper revised, revisited and rewritten eight years after the dissertation was completed, is an attempt to explore my experiences as the insider researcher in terms of studying Circassians, my own community and discuss their implications for researching Circassians in particular and ethnic groups in general. After briefly exploring the methodological debates on conducting insider research and explaining the research design of my dissertation, I will explore my experiences as an insider researcher. As the insider researcher position provided me some advantages in the field, it did not guarantee a fixed power relationship as the interviews on which this

study is based took place within a series of negotiations between the researcher and the informants in terms of age, gender, class. This article aims to explore these negotiations in line with my complex and fluid role as the insider researcher studying Circassians, an academically underresearched ethnic group in Turkey.

Researching One's Own Community

Several accounts of social scientists, especially anthropologists who “go native” or “play the native card” explore the implications and complexities of the insider position for the social science research (Abu-Loghodi, Rosaldo, Kondo, Narayan). Researchers cite a variety of interrelated advantages to insiderness, which Labaree (103) has categorized into four broad values: the value of shared experiences; the value of greater access; the value of cultural interpretation; and the value of deeper understanding and clarity of thought for the researcher. Hence the studies on insider research underline advantages for the insider in terms of not only access and rapport but also in terms of the ability to understand the group and its culture. Chavez (qtd. in Greene 5) notes that unlike traditional training for outsider researchers that starts with “getting to know the field,” insider researchers need to start by getting into their own heads; recognizing the ways in which they are like and unlike their participants; knowing which of their social identities may advantage and/or complicate the process. Furthermore, insider research may be more fruitful since some communities, such as diasporic communities, having already experienced the trauma of forced migration, must see the academic researcher as one they can trust and who is invested in their long-term wellbeing (Collet 2008). Alternatively, Lewis underlines that insider position may be advantageous for the researcher when the community considers researcher a threat of exposure and judgment:

“There is a growing fear that the information collected by an outsider, someone not constrained by group values and interests, will expose the group to outside manipulation and control... The insider, on the other hand, is accountable; s/he must remain in the community and take responsibility for her/his actions. Thus, s/he is forced through self-interest to exercise discretion.” (Lewis qtd. in Altorki 57).

Despite the existence of different levels of insiderness, lack of detachment from the field and the problem of role confusion as a result of dual roles (Asselin qtd. in Dwyer and Buckle) are among the clear disadvantages of the insider research. Given these risks, some researchers propose that achieving status as an outsider trusted with “inside knowledge” may provide the social scientist with a different perspective and different data than that potentially afforded by insider status (Bucerius 690).

Soraya Altorki (49) who conducted fieldwork among members of her own status group in her own society in Jiddah, Saudi Arabia states that despite certain immediate advantages such as the intimate knowledge of the vernacular, the ability to quickly “set up shop” in the field, and familiarity with the people and environment; a number of problems also had to be confronted such as the requirement of abiding by the norms expected of her as a native; overcoming the reluctance of informants to provide her with direct answers to her questions concerning religious practices and intra-family conflicts; and resocializing herself into her own culture. Furthermore, while familiarity with the culture under study may be a bonus, prior knowledge of the people studied provides no guaranteed advantage (Stephenson and Greer 129).

These problems arising from the insider researcher position have led scholars to underline the need to adopt a reflexive approach to different positionalities in the field and to look at particular *moments* of insiderness and outsidersness rather than taking insider and outsider positions as a starting-point for understanding researcher positionality (Baser and Toivanen 3). Furthermore, the methodological debates that are structured along the lines of “insider knowledge” versus “outsider objectivity claims” are problematized for treating ethnicity as a static and singular social category instead of taking it as situational, constructed and plural (Baser and Toivanen 5). Hence the critiques of the insider-outsider debate underline the need for a re-examination of the ways in which we, as researchers, instead of holding to a dichotomous perspective, may seek ways to occupy the space between insider and outsider, as Dwyer and Buckle (54) argue. Griffith (qtd. in Labaree 102) describes the researcher’s social location and knowledge as ‘always located somewhere’, yet continuously moving back and forth between the positional boundaries of insiderness and outsidersness.

Research Design

This study is based on my dissertation on the formations⁴ of diaspora nationalism through the case of Circassians in Turkey. Circassians are the indigenous people of the Northwest Caucasus who were *en masse* deported into the Ottoman lands in the nineteenth century. As a result of the Russian expansion into the Caucasus and the support of the Ottoman Empire, large numbers of Circassians immigrated to the Ottoman lands, such as Anatolia, the Syrian province, and the Balkans. Since the largest wave of immigration was to Anatolia, the Circassian community in Turkey today is considered the largest community of its kind, when compared to Syria, Jordan and Palestine/Israel and other diaspora communities formed through secondary migrations to Germany, the Netherlands, and the United States.

I conducted 28 semi-structured interviews in İstanbul and Ankara between February 2007 and June 2008 to understand diasporic and nationalist subjectivities. The interviews were conducted with two groups that were not mutually exclusive; activists in the Circassian decision-making groups (associations, foundations, platforms and youth committees) and intellectuals who, apart from their professional occupations, have books, articles, news, poems, translations and texts on Circassians. The two cities are selected because for the Circassians in Turkey, diaspora nationalism has been basically an urban phenomenon that resulted from the migrations to urban areas throughout the 1960s and 1970s and led to the establishment of Circassian organizations in these cities.⁵ Due to such

⁴ The concept of 'formations', as Hall and Gieben state, refers to both political, social, economic and cultural processes as the motors of the formation processes; and articulation of these processes into multiple domains such as the polity, the economy, the social structure and the cultural sphere (Hall and Gieben 7).

⁵ For a detailed political history of Circassians in Turkey, see Besleney. For a discussion of Circassian diaspora politics in Turkey and its relationships with the Caucasus in terms of return migration see Erciyes.

a background of migration, six of my informants were born in cities as the rest were born in the villages.

Six of the interviewees were female, and 22 interviewees were male. A focus on women in the in-depth interviews might have enabled us to hear the voices of Circassian women, the most silent group in a silenced community (Alankuş 12). Yet at the time of the research, most authors of the magazines published by Circassians in Turkey were male; and discussion e-mail groups which had been the channels of communication for the Circassians in Turkey since the mid 1990s proved to be masculine sites. Furthermore, Caucasian organizations were masculine sites of politics with a couple of activist women.

In terms of age, the interviewees' ages ranged between 34 and 88. The distorted distribution of the interviewees in terms of age and sex was a result of the characteristics of Circassian organizations and groups in Turkey: they were dominated by elders and men.

In terms of ethnic composition, the respondents were Kabardian, Abkhaz, Abzakh, Beslenei, Ubykh, Chechen, Shapsug and Chemguy. Despite the debates and variations of the term in the Caucasus and other diasporic communities, I employed the term Circassian as a historical rubric for peoples originally from North Caucasia that have been settled in Turkey in the nineteenth century. The term Circassian here includes Adyghe (including the Kabardian, Shapsug, Hatukuey, Beslenei, Bzedoug, Abzakh from the Northwest Caucasus) and other tribes (Chechens, Abkhaz groups from the Northeast Caucasus). The non-Adyghe interviewees were included in the study to the extent that they were part of the Circassian organizations and groups in Turkey. Hence I had six Abkhazian interviewees and one Chechen as the rest were Adyghe.

As an insider researcher with some years of activism in Circassian organizations in Turkey, my basic concern had been to include Circassians activists and intellectuals from different groups and organizations. As no diasporic group is a monolithic block, Circassians also display a huge amount of heterogeneity in terms of ideology, attitudes towards homeland and diaspora politics. When one of my informants, looking at my list of interviewees, warned me that I had a very difficult task at hand because "each of those people

is an autonomous republic”, I took her words as a compliment since capturing that heterogeneity in terms of groups, organizations, perspectives and political affiliations was among the aims of my research. Outsider researchers studying an ethnic group may have harder times to grasp that heterogeneity especially if they employed snowballing techniques that may lead them to study one ideological group and neglect the rival groups. They are easier to be ‘monopolized’ by rival groups that may tend to ignore each other and therefore claim monopoly as the voice of the community. Activists may prove to be parsimonious in terms of sharing the researcher, the potential producer of academic knowledge with their dissidents.

As my past years of activism enabled me to easily map out the political and social organizations and groups of Circassians in Turkey; they ironically led to my one and only rejection in the field. One of the younger activists with whom we used to happen to have different ideas during my short years of activism did not reply the introductory mail at all. Though I had distanced myself from activism for some years, my activist background impeded my access as a researcher into a youth group of Circassians, most of whom were ironically undergraduate and graduate students. Hence insider identities cannot be equated with automatic access, trust and rapport in the field.

To further ensure the inclusion of diasporic heterogeneity in the research, I preferred to share the list of future interviewees with all of the interviewees; and I asked them for further advice. Hence, ‘the list’ resulted from a series of collective thinking between the researcher and the researched. My interviewees not only came up with additional names for me to interview but they also sometimes helped me in my contacts with the next interviewees.

Studying My Own

The initial reactions to my research by the informants were always in the form of appreciation: they appreciated me for studying such a topic and a community “which needs to be studied carefully.” I was celebrated as the researcher “who will now understand us” *vis-à-vis* other researchers whom they regarded as ‘limited’ in terms of their understanding of Circassian culture, community and history.

Some of my informants had ties of kinship and friendship to my (extended) family while some of them knew my family name. Shami (129) in her research on Circassians in Jordan states that in a society where family is an all-important institution in structuring social relationships, it stands to reason that the people wish to place the researcher within the context of a family. Similarly the relationships of my family established my *entrée* into the community while some informants knew me personally from the Circassian organizations.

Yet, despite the seemingly unproblematic presence of these relations and expectations that could only be the indicators of my insider position, my position as an insider was not an absolute. These positions of insider and outsider proved to be fragile notions as my participant-informants positioned me as insider and outsider, demonstrating how the rigidity of these boundaries can collapse (Halstead 307). Thus, the shifting positions of outsider and insider were prevalent in my research: while I was continuously celebrated as ‘one of us’ (with the phrases such as “you know it too,” “you know the community well”), I was also sometimes transformed into the outsider position since I was an urban Circassian raised in the cities, not in the villages; since I did not know the Circassian language; since –based on those- there was a possibility that I might not exactly know the traditions, the Circassian etiquette (*xabze*).⁶

Despite these changing positions as an outsider and insider, I was most often regarded as “our researcher who will understand us better.” Due to being considered “our researcher who will now understand the Circassian community in Turkey,” I was provided with every kind of material that, my interviewees thought, would interest me during and after the interviews: they shared their family trees, books, reports, photographs, magazines and contacts with me. Some

⁶ Among the multiple definitions of *xabze* are “respect for elders, inviolability of the guest, and friendship treated as a near-sacred institution” and “a set of norms that value respect, generosity, tolerance, hospitality, honesty, decency and honour and one that does not hold material gains of life in higher regard than relations between the members of the society” (Richmond; Berkuk qtd. in Besleney 35).

informants shared their evenings after work and Saturday mornings with me so that we would work better. Hence, they regarded my research very significant and each of them stated this not only verbally but also through their actions, the gifts they gave me, the times they spent with me. Though some of them were authors of books, articles or stories on Circassians, they stated that it was “different that I wrote and studied Circassians.” To that extent, I was considered different from them as a researcher “who knows how to do it scientifically” and also from other researchers in terms of my insider position. The expectations from me also had some patriotic and nationalist content: For instance, Nezih, a lawyer in his late 60s with 40 years of activism in Circassian organizations who also happened to be an old friend of my parents, wished that I would be a girl who would hopefully serve the Kabardian culture.

I was told by my informants that I had full trust in the field as the insider. However, my informants trusted me to the extent that they trusted any Circassian. Thus, in some instances, issues of mistrust were a reflection of mistrust and suspect in the community itself and its members. When I was demanding his consent to use a recorder, Gürtuğ, an engineer aged 62 with a long history of activism, for instance, looked at my recorder and stated that “I, too, would use a voice-recorder like that if I were an agent.” When he was talking about his past, he mentioned that these already “existed in the files of those people who were after him.” I replied that I did not know about these and I did not have access to those kinds of things. After some time, when asking questions about the Turkish state, I provoked Gürtuğ a little to further explore the origins of his thoughts on me, ‘the researcher’ whom he never met before:

“Setenay: The state... When we started the interview, you told that these [information] existed in the files.

Gürtuğ: You will add these; then, it will get richer. [*Bunları da ilave edersiniz, zenginleşir.*]

Setenay: Will I? ...Will I just wander like that if I had such an access?

Gürtuğ: I am joking. Here there are so many people like that. [*Öyleleri çok burada.*]

Setenay: I do not have these [access to those]. I wish I had those so that I would not wander around so much [for the interviews].

Gürtüğ: No, we do not have anything secret. [*Yok, gizli bir şeyimiz yoktur.*]⁷

What Gürtüğ referred as “here” was the Circassian association in Ankara; and his expectations of me were reflections of his expectations from the Circassians. What shaped his expectations from me whom he never met before was the myth of National Intelligence Organization (*MİT*) that was prevalent in every interview in different forms and levels. As the myth of *MİT* is beyond the scope of this paper,⁸ the basic idea included in the myth is that any Circassian can be a member, collaborator, agent or something of *MİT* or other mechanisms of surveillance by the Turkish state. Therefore, without knowing me in person, Gürtüğ started the interview voicing the possibility that I might be something else or more than a Ph.D. student. As a Circassian and as a researcher specialized in “political science,” my research was suspect. The myth of *MİT* was so dominant in the interviews in particular and contagious in general that I sometimes caught myself thinking whether or not I interviewed any of these “collaborators.”

Another instance of suspicion took place in the interview with Nurhan. Nurhan, a retired lawyer in her early 70s was the only person who did not consent to the use of the voice recorder as some informants preferred to go off-the-record for some questions. Rejecting the use of the recorder, Nurhan stated that as a Circassian in Turkey she was terrified after the assassination of Hrant Dink.⁹

⁷ Gürtüğ, interview by author, 3 February 2008, Ankara.

⁸ For a detailed discussion of the myth of *MİT* and the relationships between the Circassians in Turkey and Turkish state, see Doğan (2014).

⁹ Hrant Dink was a Turkish Armenian journalist and columnist. He was the editor-in-chief of the weekly bilingual Turkish-Armenian newspaper *Agos* that was established in 1996 with a circulation of 5000. He was assassinated in Istanbul in January 2007 by a 17-year old Turkish nationalist. As the event led to public protests in Turkey, media covered both the assassination widely. The trials for the Dink case still continue.

Interview with Nurhan took place in March 2007, two months after the assassination of Hrant Dink. Then Nurhan stated that she could not dare to purchase a subscription of the newspaper *Agos* since she was warned by her maid that there was the branch of an ultra nationalist political party nearby. Interestingly, Nurhan was taking care of the elderly people in her family for the last ten years and she had not been active in terms of participating into Circassian events, associations. Yet, as one of the earliest interviews of my research and closest to the assassination of Hrant Dink, she believed that she had to be more cautious in terms of issues of ethnicity. Interview with Nurhan made me concerned about the future interviews since her fears and concerns that had been triggered after Hrant Dink's assassination overcame her fifty years of friendship with many members of my family that went beyond generations. After such an experience of closure, I chose to give a break to the interviews.

During most of the interviews, I was there not only as a researcher but also as a person whose life history and identity was an essential part of the interview. As such a position is to some extent valid for all researchers, I was always personally and deeply included in the accounts of the interviewees: "You bear the name, we have the theme of Setenay Guashe";¹⁰ "In those days, you were not born yet"; "The Kabardian dialect you speak... has the voices of the forest... You are not able to say it but they whistle"; "Especially in Uzunyayla where you, too, belong ...maybe you heard about it, there were confrontations among your people [*sizinkilerden*] too." Thus, I was constantly reminded that they knew me personally and my life history was embedded in their personal histories. Furthermore, as acquaintances, my interviewees usually asked and told me about my

¹⁰ Setenay Guashe is a feminine mythological figure in Nart Sagas, Circassian epic tales. The mother of the Narts, a fertility figure and matriarch (Tsaroieva 119), she is defined with unrivalled reason, wisdom and the gift of presage, that is to perceive the future in advance (Özbay 116).

relatives as well as their relationships with them. Some older informants knew my family tree better than I had ever known.

Therefore I was received and treated as a “daughter of the community.” Seteney Shami, in her study of her own community, Circassians in Jordan, explores her position as the “daughter:”

“In the Circassian research, I felt that all avenues were open to me. Common ethnicity overrode class and gender differences. Being the daughter and granddaughter of people whom my informants knew or could remember, would immediately establish the atmosphere of trust which is essential for good rapport. In addition, the fact of my being Circassian established in my informants’ eyes enough motivation on my part to be involved in such a research project. While other anthropologists may often have to justify their interest, mine was automatically put down to “ethnic patriotism.” This allowed me access to information, opinions, and emotions that I have no doubt would have been denied to a non-Circassian. On the other hand, it also laid a heavy responsibility upon me. To a community that was undergoing a great deal of change and anxiety about its ethnic identity, my research seemed to confirm its “specialness” and the reality of its cultural distinctiveness. Often my informants would thank me for my efforts, irrespective of whether they expected to see any results from the fieldwork” (Shami 136).

Another anthropologist studying Circassians, Gönül Ertem in her research in Eskişehir highlights her position as “a researcher from Ankara who is not really Circassian and who just knows that she had a great-grandmother who was known to be Circassian” which happens to be a common demographical narrative in Turkey: “I ask my reader to travel through discourses, places, relations of authenticity, difference and change, as I did as a *misafir kız* (guest girl) among the Cherkess” (54). “In the *Misafir Kız* role, I was at different moments taken into different groups as a guest-daughter, as an elder sister as well as being trusted as an independent ‘Cherkess’ woman” (Ertem 49).

Sufian Zhemukhov, in his analysis of Circassian nationalism after the end of Cold War based on participant observation, recognizes his insider position and his involvement in the Circassian nationalist movement in many capacities and states that:

“However, he stays strictly on the academic ground and does not regard himself as a Circassian activist, keeping in mind the well-known argument that ‘no serious historian of nations and nationalism can be a committed political nationalist’ (Hobsbawm 12). The author hopes that his rich experience in the field has enhanced his empirical knowledge without affecting his academic methods for two reasons – first, he never committed himself to any particular strand and earnestly tried to participate in the movement with a vision of it as a whole, and secondly, he developed his research methods long before he entered the nationalist movement. The author hopes that he is able to regard his experiences as academic fieldwork and stay objective in his research” (Zhemukhov 504).

Eiji Miyazawa, an anthropologist who studied memory politics in Uzunyayla, Kayseri, on the other hand, did not elaborate on the subject of reflexivity in doing field research and writing ethnography though he admits his awareness of his bias against a group of Circassian people turned his research into a very self reflexive process (Miyazawa 11-12).

Among these insider and outsider researchers who studied Circassians with a sense of self-reflexivity, my negotiations and position as a researcher were similar to Setenay Shami’s experiences in the field. According to Ganguly, though the status as a daughter/son of the community might make it difficult for the researcher to negotiate questions of authority, such a position might also provide an exemption from the hostility and indifference that some researchers face in the field. Being the insider, I was supposed to know and fit into the cultural repertoire indispensable for membership in the community and my educational and/or urban background did not provide any exemption in terms of the expectations from the daughter.

Furthermore, as my position as the daughter was consolidated, ‘the power asymmetry’ between the researcher and the researched was continuously transcended. For instance, in the interview with Zekeriya, a lawyer aged 86 who spent a life time in Circassian organizations and political parties in Turkey, the so-called hierarchy between us, as the researcher and the researched was toppled from the very beginning. After I informed him about my affiliations, my

research, the principles of anonymity and took his permission to use a recorder, Zekeriya told me to “sit down.”¹¹ I immediately followed the order and sat down. Meanwhile, he was doing some walking exercise as his doctor completed his examination and left the room. Worried that such a distance between us would impede the conversation and - to be honest- also the recording, and also extremely restless to be seated while an elder Circassian was standing; I stood up and I told Zekeriya in a very low voice that “I wish you had sat, too.” [*Siz de otursaydınız.*] He asked me whether he would not sit down if I did not ask him. [*Sen söylemezsen ben oturmayacak mıyım?*] Calling me “donkey” without raising his voice, he pretended that he was angry and he slapped in my face very slowly, without hurting. I immediately apologized and sat. As I was very ashamed at that moment, I later realized that that instance was the moment Zekeriya took the control and revised the power relationship between us, as the researcher and the researched. In the field, the interviewee and the researcher are in a relationship which is not only contextually specific, but continually shifting and inscribed in multi-faceted power relations which had structural dominance and structural subordination in play on both sides’ (Bhavnani qtd. in Henry 75). Despite my tension after this event, Zekeriya did not feel any tension or he did not imply anything about that moment: his upperhand was fixed and that symbolic act of fixing the hierarchy was bygone for him. At that instance of our encounter, Zekeriya established that he was the *thamade*, the elder and respected people of the Circassian community who earn wisdom and leadership through experience, age and proper behavior as I was the young Circassian. He enjoyed reiterating the usual and ‘traditional’ scenario of Circassian social life: *thamade* who leads the young Circassian in a semi-harsh and semi-humorous manner and the young Circassian who just collapses out of shame and yet finally learns his/her lesson.

As I was expected to abide by the norms as the insider, I created “a self, how I want to be known by them” (Riessman qtd. in Hamdan

¹¹ Zekeriya, interview by author, 28 February 2007, İstanbul.

387): I tried not to ask elders their state of their health directly; I tried not to sit cross-legged; I tried not to turn my back etc. None of these performances as the insider researcher were automatic but devised as a result of the high expectations that are placed on the performance of the researcher to gain the subjects' trust. Chavez (qtd. in Greene 5) cites this as a complication of the insider status; large amounts of impression management may be required to maintain rapport and/or identity.

Yet I believe that abiding these roles as the insider consolidated the interviewees' trust in me since during the interviews, they, frequently, and voluntarily transcended those cultural limitations and norms. They, who were not supposed to use the names of their wives and children according to Circassian traditions and who would be careful about that in daily life, told me very personal details such as how they got married, how they got divorced, what they thought about their children's future marriages. Hence, as the insider researcher who also knew and proved that she knew how to 'go traditional' and abide by the norms and etiquette of the community, I was let to go beyond the traditional boundaries. Hence I argue that the tests that I have to pass as the insider researcher were quite different from the ones that an outsider researcher would face.

My position as the daughter of the community also enabled my interviewees to 'protect' me through warnings. For instance, Nurhan, after she shared her concerns about the assassination of Hrant Dink, warned me about the risks involved in my research: "Are you doing that research on the future of Circassians, diaspora? When your mother told me, I found it a little risky. It is not risky for me of course, but it may be risky for you."¹² She even provoked my mother who happened to be her friend to warn me about the potential risks involved.

Yet the daughter of the community position had unexpected implications for my field research. As the daughter, my experience in the field was surprisingly similar to Schramm's research experience in

¹² Nurhan, interview by author, 23 March 2007, İstanbul.

Ghana: “Yet in none of my interviews with a Pan-African-minded person was I allowed to take up the position of the sole investigator. The dynamics of question-and-answer were rather unpredictable and I myself was often therefore being turned into a subject of research” (182). As Schramm explains her experience as a stranger who was marked in very negative terms such as alien, intruder and enemy; she states that the continuous friction that she experienced in the field forced her to acknowledge that she had a white subject position and that it was not a neutral one (173). Unlike Schramm, my position was an insider position and yet mine was not a neutral one, too.

During the interviews, I was turned into a subject of research on several grounds because for the interviewees I was more than a researcher. Most often after the interviews and sometimes during the interviews, I was tested by my interviewees on whether or not I knew the meaning of my own name; whether and to what extent I could speak Circassian; and whether I knew *xabze* (Circassian etiquette).

The younger male interviewees and female interviewees of all ages asked my future marriage plans as I had some questions on masculinity, femininity, marriage, and the gendered dimensions of Circassian diaspora in Turkey. For instance, in the aftermath of the interview, a female informant suddenly asked me about what I thought about marriage and then advised me to marry a Circassian or at worst an American or Englishman since I, as a Circassian, “would not be able to make it otherwise.” Similarly Nurhan asked me about marriage. When I told her that I did not exactly know about my future decisions, she said “Then you are saying you will marry whoever comes, aren’t you?” [*Ha kim olsa evlenirim diyorsun, öyle mi?*] With my apathetic answers regarding my marital preferences and their relationship to ethnicity, I unfortunately did disappoint some of my informants.

These reactions were related to my position as the insider, as the daughter of the community. On that level, I was more than a researcher; I was associated with the young Circassians, the present situation and the future of the Circassian community in Turkey as Zekeriya concluded the interview with his quite bitter perceptions of me and my research:

“[With those Caucasian culture organizations] the culture persisted. Without them ...Circassian language would have been forgotten to a greater extent. Just like Seteney who is 21 years old and does not know Circassian despite her interest, everybody would be Seteney. [Herkes Seteneyleşirdi.] Well, they would have forgotten Circassianhood, they would have had the idea that they were Circassian and Circassians had a culture. Now Seteney is dealing with that. If you go to the Uzunyayla association, you will learn a thousand words in two or three months. There is also one in Bağlarbaşı [association]. Look for an opportunity to go to one of them.”¹³

After our horrible start in the interview, I earned neither the scholar title nor the authentic Circassian identity in the eyes of Zekeriya. He even belittled my age to challenge my credentials as a researcher since I did not speak Circassian though my parents, as he knew, were native speakers of the Kabardian dialects. He even invented a word such as *Seteneyification (Seteneyleşme)*, a process which the activists tried hard to avoid, namely assimilation, loss of language and hence culture and identity. His interview was my first interview due to his age and I found myself as the national failure of Circassians.

Zekeriya was not the only informant who asked about my knowledge of Circassian and yet he, due to his position as the *thamade*, was the boldest one in terms of convincing me to learn Circassian (Adyghe language) as an academic endeavor. The other respondents were kind enough to console me for my lack of Circassian and some even speculated on the possibility and necessity of a more transnational or even cosmopolitan Circassian identity. Despite these consolations, I missed the language element which had a significant role as a mediator of a speaker's cultural identity and cultural "authenticity" in the eyes of discriminating research participants: accounts by various native scholars indicate that the display of communicative competence can sanction one's identity as both a researcher and a community member (Baugh; Zentella qtd. in Jacobs-Huey 794), whereas ignorance can subvert one's research efforts by

¹³ Zekeriya, interview by author, 28 February 2007, İstanbul.

marking one as culturally challenged or detached (Foster 1996; Rickford qtd. in Jacobs-Huey 794).

Hence my insiderness was far from being fixed but was related to a number of critical factors that were determined by the circumstances of the moment (Labaree 97). As the dynamics of the relationship between researchers and researched that was initially established on the basis of common ethnicity, religion or language were doomed to change as a result of gender, age and class differences (Ganga and Scott qtd. in Magdalena Nowicka and Anna Cieslik 8), I, like other insider researchers, became increasingly aware of latent assumptions on common culture I presumed to share with researched (Magdalena Nowicka and Anna Cieslik 8).

Concluding Remarks

In July 2009, when I was writing the last pages of my dissertation, I thanked my interviewees whom, during the field for the study, I regarded more than acquaintances, friends or interviewees but co-producers of knowledge:

“...those activists who provided me not only with their life stories, thoughts and dreams but also with every document, support and excitement. I thank each of them for celebrating and encouraging me as if I was doing the most wonderful thing in the world: I do not think all researchers are as lucky as me.”

Yet, looking back in time, my experience of studying my own community cannot only be summarized as thankfulness, celebration of the common shared ethnic identity and hence the mutual cooperation to produce knowledge. My position of the insider researcher, which had been much praised in the literature as opposed to the outsider researcher, was less than automatic, unproblematic, uncontested and comfortable.

My insiderness had been fluid as I was, in some instances and moments, quickly transformed from ‘our researcher’ to an agent of national security. It was sometimes my lack of Circassian that threw me out of the ‘inside’ as it was sometimes my urban and/or overeducated background which might have been an impediment in terms of the knowledge in *xabze*.

Furthermore, my position as the researcher ‘asking the questions’ was challenged with interruptions that transformed me into an object of inquiry. There were moments in which I was quickly and easily transformed ‘from being a knowledgeable academician’ into someone to be tested with the basic questions, such as the meaning of my own name. As I had some questions regarding marriage, gender, masculinity and femininity, I unexpectedly ended up in a position to talk about my –nonexistent- marriage plans in the aftermath of the interviews. I somehow found myself updating and convincing Meral that I wasn’t engaged last year and simultaneously listened to her advise to marry a Circassian or at worst an American or Englishman since I “would not be able to make it otherwise.” As I was not in a position to react or reject those questions and comments regarding my ‘private life’, I was –surprisingly- not prepared for these questions. As a feminist researcher, I was prepared to answer any traditionally political question but not the marital ones.

I was not also expecting an informant, a friend of my mother calling and provoking her to warn me about the potential risks involved. I was not expecting to be a national failure as I had hoped to be the researcher for people who otherwise would have no history (Scheper-Hughes qtd. in Bucerius 698). Yet qualitative researchers and feminist researchers benefit more from the messy examples that may not always be successful, examples that do not seek a comfortable, transcendent end-point but leave us in the uncomfortable realities of doing engaged qualitative research” (Pillow qtd. in Hamdan 382). Looking at particular *moments* of insiderness and outsiderhood rather than taking insider and outsider positions as a starting-point for understanding researcher positionality (Baser and Toivanen 3), this paper aimed to reflect on these messy examples in my fieldwork. Such an approach that challenges and deconstructs the unitary categories of insider and outsider, the researcher and the researched through the “messy instances” in addition to stories of harmony and rapport may help us to critically engage with the communities that we study and the knowledge we produced on them.

Bibliography

Abu-Loghodi, Lila. "Writing against Culture." *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Ed. R.G. Fox. Santa Fe: School of American University Press, 1991. 137-162.

Alankuş, Sevda. "Geçmişten Geleceğe Çerkesler..." *Geçmişten Geleceğe Çerkesler: Kültür, Kimlik ve Siyaset*. Eds. Sevda Alankuş and Esra Oktay Arı. Ankara: KAFDAV, 2014, 9-62.

Altorki, Soraya. "At Home in the Field." *Arab Women in the Field: Studying Your Own Society*. Eds. S. Altorki and C. F. El-Solh. Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1988. 49-68.

Baser, Bahar and Mari Toivanen. "Politicized and Depoliticized Ethnicities, Power Relations and Temporality: Insights to Outsider Research from Comparative and Transnational Fieldwork." *Ethnic and Racial Studies*. (2017): 1-18.

Behl, Natasha. "Diasporic Researcher: An Autoethnographic Analysis of Gender and Race in Political Science." *Journal of Politics, Groups and Identities*. (2016): 1-19.

Besleney, Zeynel A. *The Circassian Diaspora in Turkey: A Political History*. Oxon: Routledge, 2014.

Bucerius, Sandra M. "Becoming a "Trusted Outsider": Gender, Ethnicity, and Inequality in Ethnographic Research." *Journal of Contemporary Ethnography*. 42.6 (2013): 690-721.

Collet, Bruce A. "Confronting the Insider-Outsider Polemic in Conducting Research with Diasporic Communities: Towards a Community-Based Approach," *Refuge: Canada's Journal on Refugees*. 25(1) (2008): 77-83.

Doğan, Kusha. *Çerkes Halk Şarkıları: Wered 1*. Istanbul: Majör Müzik, 2000. Cassette.

Doğan, Setenay Nil. "Ne Kadar Yakın Olsa da, Uzak: Türkiye'de Devlet ile Çerkesler Arasındaki İlişkiler." *Geçmişten Geleceğe Çerkesler: Kültür, Kimlik ve Siyaset*. Eds. Sevda Alankuş and Esra Oktay Arı. Ankara: KAFDAV, 2014, 54-63.

---. "Changing the Boundaries of Knowledge: Talking about the Silence and the Break." *Borders and the Changing Boundaries of Knowledge*. Eds. Inga Brandell, Marie Carlson and Önver A. Çetrez. İstanbul: Swedish research Institute, 2015, 145-159.

Dwyer, Sonya Corbin and Jennifer L. Buckle. The Space Between: On Being an Insider-Outsider in Qualitative Research. *International Journal of Qualitative Methods* 8.1 (2009): 54-63.

Erciyes, Cemre. "Diaspora of Diaspora: Adyge-Abkhaz Returnees in the Ancestral Homeland." *Diaspora* 17.3 (2008): 340-361.

Ertem, B. Gönül. *Dancing to Modernity: Cultural Politics of Cherkess Nationhood in the Heartland of Turkey*. Unpublished Ph.D. Dissertation, The University of Texas at Austin. 2000.

Ganguly, Keya. "Migrant Identities: Personal Memory and the Construction of Selfhood." *Cultural Studies* 6.1 (1992): 27-49.

Greene, Melanie J. "On the Inside Looking In: Methodological Insights and Challenges in Conducting Qualitative Insider Research." *The Qualitative Report* 19 (2014): 1-13.

Hall, Stuart and B. Gieben. *Formations of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1992.

Halstead, Narmala. "Ethnographic Encounters. Positionings within and outside the Insider Frame." *Social Anthropology* 9.3 (2001): 307-321.

Hamdan, Amani. "Reflexivity of Discomfort in Insider-Outsider Educational Research." *McGill Journal of Education* 44.3 (2009): 377-404.

Henry, Marsha. "If the Shoe Fits: Authenticity, Authority and Agency Feminist Diasporic Research." *Women's Studies International Forum* 30 (2007): 70-80.

Jacobs-Huey, Lanita. "The Natives Are Gazing and Talking Back: Reviewing the Problematics of Positionality, Voice, and Accountability among "Native" Anthropologists." *American Anthropologist* 104.3 (2002): 791-804.

Kondo, Doreen K. *Crafting Selves: Power, Gender, and Discourses of Identity in a Japanese Workplace*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

Labaree, Robert. "The Risk of 'Going Observationalist': Negotiating the Hidden Dilemmas of Being an Insider Participant Observer." *Qualitative Research* 2.1 (2002): 97-122.

Miyazawa, Eiji. *Memory Politics: Circassians of Uzunyayla, Turkey*. School of Oriental and African Studies (University of London), 2004. Ph.D. Thesis.

Narayan, K. "How Native is a "Native" Anthropologist?" *American Anthropologist* 95.3 (1993): 671-686.

Özbay, Yismeyl Özdemir. *Mitoloji ve Nartlar*. Ankara: Kafdağı, 1990.

Rosaldo, R. *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press, 1993.

Schramm, K. "'You Have your Own History: Keep Your Hands off Ours!': On Being Rejected in the Field." *Social Anthropology* 13.2 (2005): 171-183.

Shami, Setenay. "Studying Your Own: The Complexities of a Shared Culture," *Arab Women in the Field: Studying Your Own Society*. Eds. Soraya Altorki and C. F. El-Solh. Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1988. 115-138.

Stephenson, J. B. and L. S. Greer, "Ethnographers in their Own Cultures: Two Appalachian Cases," *Human Organization* 40(2) (1981): 123-130, 129.

Toğuzata, Azmi. *Çerkes Ezgileri*. Istanbul: Ada Muzik, 1995. Cassette.

Tsaroïeva, Mariel. *Anciennes Croyances des Ingouches et des Tchetchenes*. 2005.

Zhemukhov, Sufian. "The Birth of Modern Circassian Nationalism." *Nationalities Papers: Journal of Nationalism and Ethnicity* 40.4 (2012): 503-524.

Muridism as a Stateforming Element of Imam Shamil's Imamate (1834-1859)

Tsvetelina Tsvetkova*

Abstract

The article examines the role of muridism as an important state-forming ideological element of Imam Shamil's theocratic state – the Imamate, during the period of his rule (1834-1859). It presents key moments of the forming of the ideology of muridism, its aspects which differentiate it from the Sufi tariqa Naqshbandiyyia-Khalidiyya and which were used for establishing the Imamate. The article indicates how muridism was adapted to the North-Eastern Caucasian realities and the confrontation between the Imamate and the Russian empire.

Keywords: North Caucasus, Sufism, tariqa, muridism, Shamil, Imamate, ideology

İmam Şamil'in İmamat'ında Devlet Kurucu Öğe Olarak Müridizm (1834-1859)

Özet

Makale İmam Şamil'in iktidar döneminde (1834-1859) İmamat'ın oluşumunda önemli bir ideolojik öğe olan müridizmi incelemektedir. Müridizm ideolojisinin İmamat'ın oluşum sürecindeki önemli dönüm noktalarını ve onu Nakşibendi-Halidiyye Sufi tarikatından ayıran yönlerini sunmaktadır. Makale müridizmin Kuzey-Doğu Kafkasya gerçeklerine nasıl uyarlandığına ve İmamlık ile Rus İmparatorluğu arasındaki ilişkiye işaret etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kuzey Kafkasya, Sufizm, tarikat, müridizm, Şamil, İmamlık, ideoloji

* Tsvetelina Tsvetkova, PhD in History, Sofia University "St. Kliment Ohridski", Department of Modern and Contemporary History, e-mail: tsvetie_harlin@yahoo.com. (Article submission date: 12.01.2017, acceptance date: 23.03.2017)

The period under consideration presents a key moment in the relations between the Russian Empire and its new subjects – the North Caucasian mountaineers. After conquering most of the Transcaucasus, North Caucasus turned to be in the cross-country between the Russian Ciscaucasian territories and the newly acquired possessions. Thus, the full subjection of North Caucasian nations was inevitable as their territories were of a key significance for the security of the empire and integration processes of the new subjects. Suppressing the Decembrist revolt in 1825 and that of the Polish in 1830, Emperor Nicholas I introduced drastic measures to nip any internal threat for the stability and unity of the empire in the bud, which could cause cataclysms on national level or could turn into an impetus for foreign interference aimed at taking advantage of the weakness of imperial power. The wars with Persia (1826-1828) and the Ottoman Empire (1828-1829) were another factor, giving incentive to the resistance of the Caucasian peoples and to the aspirations of the regional powers for revision of the territorial acquisitions of the Russian empire. Having secured the western¹ and southern² borders of the country, Nicholas I was more than ever determined to subordinate the rebellious North Caucasians. The North Caucasus was a broad peripheral region with an ethnically diverse population where the loyalty to the Russian Tsar was only a formal statement but not a factual political reality. Therefore, Nicholas I and his officials in the region took severe measures to subordinate the mountaineers. The Emperor's biggest mistake was that he wanted to see the effectiveness of his policies immediately, without understanding the nature of the political and social processes in the North Caucasus and estimating the role of a newly-born

¹ The establishment of the so called "preservative bloc" by Nicholas I, a series of agreements with the Habsburgs empire and Prussia to guarantee the security of the western borders of Russia. It presented an attempt to maintain the Vienna System, which underwent serious changes after the death of one of its founders – Alexander I.

² The security of the southern borders was guaranteed not only by the Treaty of Turkmenchay (1828) and Treaty of Adrianople (1829), but also by the Treaty of Hünkâr İskelesi with the Ottoman Empire in 1833, which eliminated the possibility of military threat for the Russian Black Sea shores.

ideology – the muridism, which seemed to possess the potential to unify the mountaineers against the Russian authority.

The period when Russia proceeded to the colonization of North Caucasus coincided with several transformations the mountain societies were going through (Bliev 151-168; Fadeev 67-77), which began in 18th Century and continued until the first half of 19th Century turning existing patriarchal-clan relations into semi-feudal or feudal ones and introducing social differentiation, where distinguished tribal, religious and military leaders took in their hands most of the control in the tuqums³ (Dagestan) and taips⁴ (Chechnya), and altering social positions from selective to inheritable and forming a privileged ruling crust. The unifications of tuqums and taips for protecting territories and military expansion made some unions stronger than others and caused redistribution of territories – mountain pastures and plains, changing the economic situation of the tribes and their internal-tribal cohesion and external relations with their neighbours. These two parallel processes were the genesis of the change in power structures within the region (Bliev and Degoev 87). The internecine wars between the tribes turned to be a serious obstacle for uniting the mountaineer societies. Besides, especially in Dagestan, this confrontation was complemented by the existence of feudal khanates (Dadaev 25-39), which tried also to seek balance between the new Russian rule and the neighbouring tribes, not always successfully.

The point of collision between mountaineers of Dagestan and Chechnya and the Russian empire was the intersection of those transformations and the Russian colonial policy, which became catalyst of the military confrontation and prepared the soil for flourishing of the muridism. This collision had in the main two aspects. One is connected with the so called “system of raids” which was a typical part of the life in the region means for most of the

³ Tuqum in Dagestan means kin, clan. It is ancient form of kinship of Dagestanis. According to the traditions every Dagestani, and every family in Dagestan belongs to a tuqum.

⁴ Taip – a unit of organization of the Nakh people (Ingush and Chechens), self-determined by the common origin of its members, probably originally had the character of a territorial and tribal union.

mountaineers, such as Chechens, Dagestanis, Kabardinians, Circassians etc. (Gapurov 27-32) Its existence originated from the end of 17th Century before the arrival of Russians and was connected with specifics of the mountainous social and economic structures. The reinforcement of power and influence distinguished the ruling crust and enabled them to satisfy the material needs of the members of their societies, leading to internal confrontation which was solved through raids to their neighbours (Bliev and Degoev 117-125) The main objects of plundering were domestic animals, agricultural products, and slaves etc. Initially limited in intensity, the “system of raids” gradually became more widespread at the beginning of 19th Century when Russian policy clashed with the interests of the raiders. On the one hand, the empire deprived the mountaineers of their traditional object of raids by incorporating new Caucasian territories and starting to protect them. For example, the Georgian kingdom of Kakheta was such a territory that was attacked many times by Dagestanis. On the other hand, the empire created new destinations for attacks – Ciscaucasia and North Caucasian plains where new Russian settlements, fortresses and bazaars were established, contributing to the economic life of the region. When the raids acquired anti-Russian character as a result of the Russian fight with the mountaineers and the strong-arm tactics for establishing power in the North Caucasus, the gap between the two sides widened. The Russian methods such as punitive expeditions to restrict trade of salt and wheat sharpened the confrontation. “The economies of the still independent, or “unpacified”, communities were strongly affected by the Russian economic warfare” (Gammer, *Muslim...* 40). The quarantine introduced at the Caucasian Line, the prevention of some communities from using fields and pastures, the constrains on raiding and slave trade (AKAK VI/2, 1875: 498, Doc.№ 873; 501-502, Doc.№ 882; Vinogradov and Klychnikov 45-50) – all of them destroyed the traditional food production system and commercial life of the tribes. In the “pacified” regions, not only the population was levied a tax by their rulers, but they also had to “supply the Russian forces with food, firewood, pack-horses and two-wheeled carts on demand and for negligible prices, at best” (Gammer, *Muslim...* 41). Other measures undertaken by the Russians were part of the so called “siege system”

initiated by General Aleksey Ermolov and developed in resettling of the "pacified" Chechens southward between Terek and Sunja rivers, settling Cossacks on their lands in order to besiege the "unpacified" ones (Lesin 268, 270-271, 277; Degoev 163-164). As a result many Chechen communities were deprived of their fertile lands. One more fact contributed to worsen the relations between mountaineers and Russians was the support of the latter for the local feudal lords and ruling crust, burdened with the duty of keeping local communities under control and not letting them to rebel against the imperial power. In return, Russians provided them with ranks, titles, money, and military support (Babich: 41-49; Degoev 155). Thus local leaders increased the pressure on ordinary people as different methods were used to prevent their disobedience to the Russians (Degoev 170).

The penetration of a Sufi order during this specific transitional period of social changes and confrontation with a new factor in their life – the Russians, was a key moment for establishing this ideological unification, which laid the basis for the appearance of the muridism and its consequences for the Caucasian mountaineers. The irregular spreading of Christianity and Islam, the existence of paganism in some of the Caucasian societies until the end of 18th and the beginning of the 19th Century is well researched (Zelkina; Bitova 65-75; Bobrovnikov; Narochnitskiy; Jaimoukha). While Dagestan was an important centre for spreading Islam and famous for its schools and scholars, the situation in Chechnya was more complicated as Islam had started to spread there later. The Chechens still had some mixed beliefs based on the traditional culture and also the so-called *adat** – the set of rules for arranging their social relations. When the relations between Russians and the societies in the North Caucasus started to escalate into a military confrontation, the place of the religion took important role at the historical stage and especially in connection with the spread of the Sufi order and muridism.

* The Adat is the traditional system of justice among the eastern Caucasian peoples which is based on local customs and popular legal practices. The Circassian notion of Habze played the same role in the Western Caucasus.

To begin with, it is very important to differentiate the Sufi tariqa Naqshbandiyya and the ideology became known in the Northeastern Caucasus as muridism. Naqshbandiyya is one of the major Sufi tariqa, which was named after Baha al-Din Naqshband (1318-1398) who lived in Bukhara and gave the final structure to this Sufi teaching (Gammer, *Proniknovenie bratstv* 95; Zelkina 80-83). Its philosophy is based on the desire to achieve union with God, surmounting the limitations of human existence through a special path (tariqa) to the Divinity (Knysh; Kolodin, *Myuridizm...*). According to the teachings, a man has the ability to reach several stages of perfection, preparing him for the unification with God: 1. *Sharia* - devout life following the prescriptions and the orders of the Muslim legislation. This is called worldly perfection; 2. *Tariqa* (way, path) – a man who decides to follow a mystical path, bringing him closed to the unification with God; 3. *Maarifat* (knowledge) – a mystical *hal* (trance) as result of ascetic life, deep self-concentration, which is the third stage of the perfection; 4. One can gradually separate oneself from the earthly and move to unity with God when he finally reaches a *haqiqa* - a stage in which he is in direct communion with God and resides not on the earth, but in the midst of existence and non-existence.

In the middle of 15th Century Sufi sheikhs became very influential in Central Asia which made them also politically active and their authority was closely associated with the local rulers, as the latter "...were made responsible by God for the well-being of the Muslim *umma* and as such were obliged to uphold and safeguard the Sharia of which they (the sheikhs – a.n.) claimed to be the main interpreters." (Zelkina 81-82) From Central Asia the Naqshbandiyya spread to other parts of the Muslim world. It underwent several transformations in India by Sheikh Ahmad Sirhindi al-Faruqi (1564-1624) known as the mujaddid (the renovator), who established the suborder Naqshbandiyyia-Mujaddidiyya. Its aim was to revive "God's law" and purify it from non-Islamic ideas and practices, by following strictly the example of the Prophet (Sunna) and the Sharia as seen through the mystical prism of Sufi as a need of seeking the inner essence (haqiqa) of Sharia to attain the true knowledge of God (Zelkina 86). From India it spread to Middle East and then the Northeast Caucasus; but before introducing it into the latter, the Sufi teaching underwent one more

transformation by the Ottoman sheikh Diya al-Din Khalid al-Shahrazuri (1779-1827), giving the name of the suborder Naqshbandiyyia-Mujaddidiyya-Khalidiyya or only Naqshbandiyyia-Khalidiyya. There were several fundamental aspects of its doctrine, namely accepting the political weakness and depravity of the Muslims as a result of their neglect of Sharia. Therefore Muslims had to return to the strict observance of the Quran and Sunna, to restore Sharia in order to regain their former strength and international prestige. This could be achieved with the support of a ruler who assumed Sharia as the legal foundation for all his deeds and orders, which was to be guaranteed and approved by a righteous sheikh. "Sheikh Khalid accepted the Sharia exclusively from its legal dimension. For him the Sharia was the main constituent part of the Muslim society and sole guarantor of its independence from the rule of foreign infidels" (Zelkina 93). Most of these important suggestions could be seen later in the activities of the three Imams – Ghazi Muhammad, Hamzat Bek and Shamil, and propagation of muridism in the North Caucasus.

To go through the stages of unification with God, a follower of the tariqa becomes murid (disciple) of Sufi imam or sheikh, choosing him as his murshid (leader), as the murid unconditionally obeys the murshid and murshid's orders, without judging if they are good or bad. The relationship between the murshid (sheikh) and the murid as practiced was also changed by Sheik Khalid, as to him one could receive his training not directly from the sheikh but from one of his deputies. The final training of the murid was given by the Sheikh Kalid himself or by one of his most trusted deputies. Still, the deputies had only an intermediary role as the murids were obliged to keep their spiritual relationship only with Sheikh Khalid (Zelkina 95). Seen as the necessary prerequisite to ascending the mystical path to God, the strict following of the Sharia at any stage of spiritual development became an integral part of the Naqshbandiyya doctrine. The second most important principle was solitude within the crowd the predominant interpretation of which implied the active involvement of Sufi sheikh in the political and religious life of the Muslim *umma*. According to that principle a Naqshbandiyya sheikh was responsible for the correct interpretation of the Sharia and the Muslim communities' compliance with their rulers.

The Naqshbandiyyia-Khalidiyya appeared in the Caucasus at the beginning of the 19th Century as some authors accepted it was transferred by the Bukhari Has-Muhammad in Yaragi villiage in Khanate of Kyurin (Gammer, *Muslim...* 40). He passed on the teaching to Muhammad al-Yaragi. However, according to Imam Shamil, the Buhari had never passed on the teaching to Muhammad al-Yaragi and Dagestani people had never seen or heard about him (Dnevnik Runovskogo 1493). According to E. G. Vaydenbaum the bearer of the teaching was Sheykh Ismail from Kurdamir village situated in Shemakhi district. From him the teaching was transferred to Has-Mohammad Shirvani, who in his turn passed it on to Mohammad al-Yaragi. The last was mentor in the tariqa of Jamal al-Din Ghazi-Kumukhi (Vaydenbaum 159; King 77-78), where Shamil received his religious education. This tariqa was named first by the Russian generals on service in Caucasus. They reported about the movement among the Caucasians, as they named those disciples of the Sufi movement muridids who took part in the Holy War against the Russian empire and called it Ghazawat that was understood as Jihad by force of arms (Magomedov 57). Still, even in the second half of the 19th Century the Russians realized that there was some difference between what they called muridism and the Sufi tariqa. They used the same term but separated it into two branches – the peaceful one, which was concerned with religious teaching, and the warlike one which was connected with the leading the jihad (Hanykov 58-60; Shamil` i Chechnya 121-164; Berezin 86-92; Dubrovin 388-395). The term “muridism” continued to be used until modern times in the Russian, Turkish and western historiography. While some researchers are still making the same separation (Magomedova; Magomedov; Kemper; Kundukh; King), others are claiming that muridism and Naqshbandi tariqa were one and the same (Zelkina; Hamid; Voronina).

This extremely different points of view in the historiography are connected with the fact the in the North Caucasus the tariqa underwent serious transformations which created a base for the appearance of the muridism – an ideology, a key stone in the Caucasian war and political tool for the establishment of a theocratic state. That is why, for instance, according to Alexandr Kolodin, “the term muridism is not very felicitous” (Kolodin, *Myuridizm...*). Namely

on the base of the muridism Shamil established his Imamate and kept under control the tribes in Dagestan and Chechnya, removing uncompromisingly most of the norms of *adat* and replacing them with the rules of Sharia (Magomedsalihov 139). In this sense, even there are still discussions about the term itself among historians, the **muridism** was a military-political ideology that was based on the Sufi teaching of Naqshbandiyyia-Khalidiyya; bred by internal socio-political transformations in the North Caucasian communities and external political factors; connected with the change of the geopolitical situation, and international influence in North Caucasus. The ideology was shaped and closely connected with its propagator, namely Imam Shamil, who utilised the foundations laid by the previous two Imams, and developed a system of leadership within the framework of an established state and united population irrespective of ethnic origin. There were several underlining aspects of muridism, namely: 1. **religious** – it stimulated the spread of the tariqa on the territories of the Imamate and beyond them, but at the same time supported the spread of the Sharia rules as a source of strengthening the moral power of the tribes, needed for the political purposes of the Imams. As Y.D. Dzhabrailov wrote “...the impregnation of Sharia in essence became political slogan, a means to achieve unity and political-judicial unification.” (Dzhabrailov 68) According to A. Avalov and N. Vladimirov: “The idea of jihad (sacred struggle for faith) in muridizm was interpreted as gazawat - war against infidels for the triumph of Islam. At the same time, not only the "giaours" - representatives of the Russian authorities were referred as infidels, but also the mountain nobility who surrendered to them.” (Alov and Vladimirov 88) 2. **Political** – here we have two directions, which set the initial and main political frame of the Imamate. One, already mentioned, was connected with internal political aims to release the mountaineers from the rule of the local aristocracy and ruling crust, which exceeded its authority and ruled in a despotic manner and to make all the people equal as social sense. The other direction was connected with external political aim – to release the people from the Russian rule and give them independence. As A. Kundukh wrote: “The Caucasian muridism is an ideology aimed at the independence of the North Caucasus” (Kundukh 47). These both political directions are connected

as the local crust often was on Russian service and as such was perceived as representative of the Russian empire. In such a way the behaviour and the despotic rule of the aristocracy contributed to undermine the confidence in the Russian power among the tribes and just complemented the military methods Russians used against the mountaineers. 3. **Military** – leading a ghazawat against the enemies: internal in the face of the local ruling crust, and external – their supporters and conquerors the Russians, which were oppressing and threatening the life of the mountaineers. The military aspect has its strong reflection on the newly established state structure in regard to the need of a stable military organisation. It also influenced the legislation and rules in the Imamate, which had to safeguard the fighting strength of the people. 4. **Psychological** – united by the religion, under the leadership of the Imam, the mountaineers were inspired to fight for achieving a common goal without reference to their ethnical difference. The defence of their religion, traditions and way of life from the Russians, who pressed them harder and harder, had strong effect on the consciousness of the mountaineers and their feelings, developing something that can be described as proto-nationalism (Lieven 359). 5. **Regional** – the muridism was in close relation with and influenced by the local specifics of the North Caucasian life, traditions, religion, and internal and external socio-political factors. It appeared at a concrete historical stage of development and transformation of the North Caucasian societies within the framework of the confrontation with the Russian Empire. Thus the specific ideology led to the establishment of a “original state system, which was one of the main results and achievements of Shamil`s activities” (*Voyna i islam* 15).

Even though the Sufi teaching of Naqshbandiyya underwent essential changes in the XIXth Century in Caucasus and Middle East adding a political impetus to the generally leading to spiritual internal self-perfection teaching (Kidirniyazov and Lysenko 2), muridism went even further in its development as a structured ideology connected with the transformation in the Caucasian communities and their aspiration for social and political freedom. In connection with this S.A. Musaev wrote: “We consider that the leaders of the national-liberation movement (the Imams of the Ghazawat), borrowing some

elements from the Sufi, aimed at turning muridism into its ideological cover, and this muridism absolutely differs from the tasawwuf* and established new ideology, namely – the Ghazawat muridism” (Musaev 33) In the diary of A. I. Runovsky, Shamil's confirmation can be found that the germ of the Holy War lay in the base of the Muslim religion. The Imam represented the muridism as deep and ambiguous phenomenon, descended in the traditional eastern Islamic centres (Plieva 126). The role of the Ghazawat in the ideology was very well explained by Imam Shamil himself to Runovski. The Imam said he lead the Ghazawat for equality and against the despotic aristocracy, which exceeded its rights (Dnevnik Runovskogo 1498-1500). The Russians who “closed their eyes” for the outrage of the crust and were using severe military methods to subordinate the North Caucasian people more than logically also were the object of the Ghazawat as well. Still there were confrontations within the brotherhood itself about the Jihad against the Russian empire.

The connection between Jihad and the Sufi teaching in Caucasus, which was used as a foundation of the muridism, is still under discussion in the historiography (Kemper; Kurbanova), even though the preaching of Jihad was being done at the same time with the preaching of the tariqa. Muhammad al-Yaraghi and his disciples preached Jihad against the Russians from the very beginning even though here the important was the principle, while their first concern was to establish and enforce Sharia. It was only when the Muslims returned to the right path they would have strength to wage a Jihad against the Russians and liberate themselves (Gammer, *Muslim...* 43-44). Later, when the first Imam Ghazi-Muhammad didn't gain the benevolence of his sheikh Jamal al-Din, asked for permission for Jihad Muhammad al-Yaraghi, who gave his consent, according to some authors, because he had personal animosity towards Khan of Khyurin (Kemper). As a result sheikh Jamal al-Din was pressed to accept the wage of Jihad against the definitely more powerful Russian enemy but later, even becoming advisor of Shamil, he continued to try to make the Imam renounce the Holy war against the Russian empire. The war

* Sufism (tasawwuf in Arabic) – Muslim mysticism.

was not part of the mystical Naqshbandi teaching – just opposite, the murids had to live almost isolated from the society, learning and practicing the rules of Sharia, praying and preparing for the unification with God. These were the so called tariqa murids, who devoting themselves to the tariqa were perceived by the population as privileged persons who even had the right no to take part in Jihad (Dnevnik Runosvskogo 1480-1481). In the tariqa there was no Ghazawat, but who decided to participate in it rejects the tariqa (Dnevnik Runosvskogo 1498-1499).

All already presented aspects of the muridism made it suitable ideology for uniting people in one state, under the rule of a distinguished and proven leader as Imam Shamil. The strength of the ideology and effectiveness was depending much on his personal characteristics described by A. Lieven as “sheer force of character, charisma, physical and moral courage, and public displays of piety and ruthless religious self-discipline, according to the Naqshbandi code” (Lieven 360). The miraculous escapes of Shamil after the attacks of Gimri (1832), Tiliq (1837) and Ahulgo (1839) (Baddeley 266-282), his ability to know in advance who was coming to visit him, the religious trances in which he received instructions from the Prophet (Baddeley 231-251; Gammer, *Muslim...* 238-240), were those mystical Sufi practices used to enhance the impact of the authority of the leader and consolidate the belief in his abilities as such. Even though he was well acquainted with the Sufi teaching, the position of Shamil in the Naqshbandi brotherhood his religious order was *khalifa* (assistant of the sheikh) and he didn't receive rank of murshid. As his sheikh Jamal al-Din Ghazi-Kumukhi was still alive, Shamil had no right independently to propagate the tariqa (97). But he used very well the relations within the Sufi teaching to establish strong vertical subjection in his state and at the same time the rules of Sharia to establish the practical control over the population.

To continue speaking about the religion as a part of the muridism as a state-building element of the Imamate, there must be considered two directions of the presence of the religion in this state formation. The first one is connected with the use of the relations murshid-murid in order to establish strong vertical subordination between Imam Shamil and his servants. According to M. Magomedov: “The ideology

of muridism completely reflected the Sufi system of social relations between teacher and his disciples" (59). We can see this in the relations between Shamil and his naibs* who had to follow the orders of the Imam and rule the entrusted population according to his instructions. The Imam and the naibs relayed in the implementation of their power on so called "naibski" murids (Kemper; Dnevnik Runovskogo1474). They were totally subdued to the Imam and the naibs and executed their will without any hesitation or doubt. The secretary of Shamil Gadzhi Ali wrote: "To be a murid means truly to believe in God and worship him; equally to endeavour to do good to people, not disobeying the Imam; not lying him; not betraying him in anything; not taking bribes from the people; not stealing, but if needs something to ask; the main thing is to execute without any delays all orders of the Imam, no matter how difficult they are" (7). The murids and their families were sustained by the naibs and also equipped by them with everything needed for the war. Here is the moment to mention the second direction connected with the Islam not in its Sufi variation – the main task of the murid in his education was to read the Quran and to realise the necessity of Jihad (Dnevnik Runovskogo 1481). In addition, "administrative functions were entrusted to rural kadi and mufti of village unions, i.e. specialists in Islamic law, not Sufi" (Kemper). According to M. Kemper there might be among them some who belonged to tariqa but there were absolutely no information or sources about that. Thus, muridism turned to be flexible and adapted to the needs of the state-building ideology, managing to unite Islam and its mystical sect Naqshbandi. Sharia was the rule imposed by the Imam in the Imamate in his efforts to reform society, to purify the moral of the Muslims from all sins such as drinking alcohol, use of tobacco and other "non-Islamic "vices" (Knysh 290) as well as to restrict the use of *adat* norms and especially the practice of blood revenge. The Imamate itself was a theocratic state, based on Sharia and having a religious leader for a state ruler. Even the fiscal system in

* Naib – a deputy of Shamil in the military-administrative system of the Imamate, who ruled and commanded a separate mountain society within the state.

the Imamate was in conformity with the Sharia. The state treasury – *bait-ul-mal*, part of the income from taxation was from *zakyat* and *haradj*, while the other part was as a result from raids. In addition the revenue were formed by fees for violation of Sharia and other crimes, by confiscated property, and by money paid by some tribes in order to save themselves from the murids` attacks (Bliev and Degoev 391).

The Islam through the Ghazawat against the Russians and their local allays was that aspect of the muridism which gave impulse not only of the movement for liberation but also for the establishment of a militarized administrative state structure and military organisation. Shamil started the process one year after becoming Imam in 1835 to have an almost completed state formation in the late 1840`s (Bliev and Degoev 360-361, 383-428; Smirnov 104-125; Gadzhiev; Gammer, *Shamil...* 1998). The regions of Dagestan and after 1840 of Chechnya, which recognised his power, were separated on districts - *naibstva* (in the beginning of the 1840`s they were 17 – a.n.), governed by Shamil`s deputies – *naibs*, appointed by him. The *naibs* had executive powers in military, administrative, juridical and religious sphere. Under their orders there was also folk corps, besides the permanent army of murids, which was recruited if necessary. The *naibs* saw to the military conscription, condition of armaments and other army matters. They were the organizers and leaders of the raids. The *naib* supervised the legal proceedings examined by the *kadi* and *mufti* according to the Sharia. As a deputy of the *naib* Shamil appointed *debir* – executor with limited rights. There were also *tateli* (informer) in the administrative apparatus of the *naibs*, who observed whether the people follow the Sharia. The *naibstva* were united in provinces, governed by *mudirs*, to whom with aim at control over their actions, unofficially special people were appointed – *muhtasibs* – part of an institution reminding a secret political police. These people were chosen by the Imam himself and they provided him with information about local abuses. The central administration was represented by Council (Divan), which gradually turned into Supreme Council of 6 persons. This Council and Shamil represented the supreme military, administrative and juridical instance, where the most important matters of the public life were being examined. Imam Shamil had private detachment of guards – 120 murids, separate from the so called guards of the Imam consisted of

600 to 900 *murtaziqas* (Bliev and Degoev 386-387). In the strongest periods of his power, Shamil could raise an army of up to 60.000 soldiers, and in 1842 he managed to obtain artillery – Russian fortress and field cannons, seized after the unsuccessful battles for the Russians. According to E. Vaydenbaum in Vedeno (one of the capitals of the Imamate) even a foundry appeared, where up to 50 guns were made but from them only $\frac{1}{4}$ were usable. Teachers of the mountaineers in artillery, engineering, and construction were quite often the defected Russian soldiers, who Shamil valued highly (Vaydenbaum 168).

As the state structure of the Imamate was adapted to the prolonged waging of Ghazawat, it had no permanent capital. Depending on the progress of the military operations, Shamil placed his capital in Chechnya or Dagestan in the auls of Gimri, Vedeno or Gunib (Alov, and Vladimirov 90).

The military state structure and military approach and methods to defend internal and external politics resembled even in a perfunctory manner the Russian military approach: military servants in the civil administration, attacking the disobedient population, resettlement of people (sometimes by violence), destroying arable lands, construction of fortresses and military infrastructure, formation of folk corps etc. The interaction of the methods during the Caucasian war was inevitable as best proof can be given with the Caucasian corps where the soldiers started to resemble the mountaineers not only in a waging a fight but also in outer appearance.

Imam Shamil's policy for reforming the moral of the population, liberating it from the oppression of local crust and Russian power, was in fact continuation of the deed of the previous two Imams. Still, he managed to implement this aspect of the muridism ideology, putting it in a concrete framework through confrontation and emancipation. In the period 1834-1836 he managed to establish firm control almost over whole Dagestan even the resistance of the local ruling families and Russian interventions (Knysh 290). His skills, experience and military talent helped him a lot in the self-assertion as a third Imam and leader. The circumstances connected with the Russia's shortage of manpower and concentration of Russian efforts for conquering the Western Caucasus (Gammer, *Muslim...* 73-74) should not be forgotten

as a factor for giving Shamil the opportunity to strengthen his authority. In 1837 due to the omission of the Russians to capture Shamil, he took advantage of the situation and practically legitimised himself not only as a leader but as a ruler of a political formation which was not part of the Russian empire, but something different and separate. During the negotiations Shamil wrote two letters to General Fezi (Baddeley 805-806); in the first one he stated that he and his followers had concluded peace with the Russian Emperor, and in the second that a conditional peace was concluded between Shamil and the Russian Emperor. However, in both cases, by having these documents acknowledged by the Russian command structures, the Imam obtained a diplomatic victory. Even the same year when he rejected General Klugenau's offer to meet with Nicholas I, Shamil referred to the latter as "your tsar" (Anadol 112). The proclamation of the Imam as an independent ruler was obvious.

As a result of the short-sighted Russian policies in 1840, Chechens turned to Shamil and proposed him to become their leader in return for consenting to strictly obey him and the Sharia law. Following this development, the Imam set off one of the most successful stages of the Caucasian war⁵ He first built his new capital in Dargo, which was located in hard-to-reach forests, and completed the structuring of his army, which in the period 1840-1841 carried out constant raids on the Caucasian Line and began to expand the territorial scope of his authority. The power and influence that Shamil acquired in the Northeast Caucasus was confirmed even by the Commander-in-Chief of the Russian Army in the Caucasus, Y. A. Golovin, in a letter to the Minister of War General A. I. Chernyshev, in which he said "it can be said affirmatively that we have not yet had in the Caucasus an enemy more cruel and dangerous than Shamil. Under the concurrence of circumstances, his power becomes spiritual-military in nature, akin to

⁵ Russian policies in question were first and foremost connected with the neglect of the corrupt pristavs who were their representatives on the local population. The order to confiscate firearms in the society simply complemented the previous issue. See more: Zelkina, *In Quest for God and Freedom*, 190-193.

the beginning of Islam when the sword of Mohammed shook the three parts of the universe." (AKAK IX, 1884: 346, Doc.№ 313)

In the period 1842-1843, Shamil achieved important victories not only against the Russians but also on the *tuqums* in Chechnya, which were against his rule, and the Ghazi Kumuk and Avar Khanates in Dagestan, which had long been under the protection of Russia and were of military-strategic and political importance for the control of the Northeast Caucasus. For a three-year period (1840-1843), the power and influence of Shamil increased to such an extent that he fully controlled the mountainous parts of Dagestan and Chechnya and part of the plains of the latter, with the total number of families inhabiting these territories reaching approximately 230.000. Only the coastal areas of Dagestan, some fortifications along the Sulak River, Gazi Kumukh Koysu, and parts of the lowland Chechnya remained under the Russian rule (Bliev and Degoev 381).

To structure the institutions of the Imamate in the period 1842-1847, Shamil issued instructions and ordinances called "Nizam" (Nizam Shamilya 1870). They reflected the internal social-political and juridical relations and became legislation. The norms were adapted to the realities and made changes to Sharia laws (Bobrovnikov 138) and *adat* (Zelkina 218), as the latter could not be totally eradicated. As Shamil himself explained, "Nizam is nothing but a collection of various governmental measures concerning solely the security of the region, the welfare of the people and the strengthening of the means to resist our enemies. Furthermore, it introduced other governmental measures, concerning not only the judicial sector and the public life of the mountaineers, but also their domestic life". (Dnevnik Runovskogo 1464) Thus, the Nizam entered the context of the existing ideology of muridism. Its formation as the legislation of the Imamate bore the specifics of the regional aspect of the muridism, where Sharia, *adat* and necessities of the concrete historical realities were entangled. Thus, some of the rules were even connected with the religious requirements and solved some day-to-day issues such as drinking, smoking and enjoying dances and music at a time when people had to be concentrated on the military activities during the war and should not compromise their fighting spirit. Another aspect was connected with the preservation of the physical ability for fighting. For instance,

the Sharia ruling of amputation as a punishment for theft was replaced with financial penalties and imprisonment (Nizam Shamilya 3-8). The Imam also took care of the population growth by regulating marital relations and traditions, which could also adversely affect the mountaineers' morale and resources to wage war (Dnevnik Runovskogo 1398).

As a peculiarity, it is also interesting to mention that in accordance with the Nizam the Muslim clergy not only performed religious functions and responsibilities but also military-political ones. "...every — jurist, scholar, mufti and kazi — is ready, at the first movement of the troops, to be on the march against the infidels; if they don't fight with hands, let them fight with tongues: admonish, warn, induce to what God promised the fighting people." (Nizam Shamilya 11-12)

Shamil's Nizam was an example of a source which not only manifested concrete rules, rights and responsibilities in the sphere of government and everyday life of the mountaineers, directing the social-political relations, but also contained important information about the inherent problems in the Imamate which led to the decrease of Imam's authority. The interrelations between different representatives of the authority, the enrichment of the naibs, internal struggles caused by the Imam among the members of the new ruling elite, contradictions between the rulers and the ruled (Pokrovskiy 73) combined to erode the uniting ideology of muridism and worked in the final analysis in Russia's favour.

The psychological effect of muridism brought the national development of the tribes in the Northeast Caucasus to a new level. As a strong leader and authority, Imam Shamil managed to reinforce the process of unification of the mountaineers, initiated by the previous Imams. He finished the shaping of muridism as an ideology to provide the means for devotion to a common goal and obedience to a common leader. To achieve the goal, i.e. the elimination of the internal and external enemies, all the obstacles had to be removed. Firstly, the oppression of the aristocracy in the service of the Russians and implementation of the promise for social equality, which had universal support in the society had to be initiated. Secondly, the purification of the moral values, which had been deeply shaken up by the cultural clash with a new civilization and undergone structural

changes, was to be achieved. It was only after the obtainment of the first two aims did the population become ready to fight with the external enemy, namely the Russian Empire in the name of protecting life, religion, and state. Shamil managed to do this by using the mechanisms of the Sufi teaching and Sharia norms, by setting strong examples and being merciless in cases of violations of the religious, political, and social order. Demirpolat asserts that "as a result of Shamil's Sufi organisation and leadership, religion had the strongest claim to define the sense of unity between and within the various tribes probably more than any other aspect of life in the Caucasus." (Demirpolat 36; Knysh 300) The respect toward the proven leader, who was assumed to possess mystical knowledge, easily led to the relationship of the "master-apprentice" to be implemented in the society, resulting in the appearance of a new feeling of self-identification as a part of one nation in solidarity with one another and striving for freedom against a common threat. The tribal differences were left aside when muridism gave the mountaineers a common goal and directed their efforts towards a common enemy under the indisputable leadership of a respected and trusted leader. Thus, muridism was an important state-building element. Uniting people in one territory; enabling them to live under same social, governmental, administrative and religious norms; and following a common domestic and foreign policy, the Imamate "generated a concept of citizenship and loyalty far greater and stronger than that of the clan, tribe and commune" (Zelkina 236) as the ground for this was very well prepared by the muridism.

Nevertheless, however unifying, the ideology as well as the Imamate were doomed to failure without giving a chance to the natural gradation of the mountaineer society. The return to the "siege strategy" and its further development by the Russians for final subordination of the mountaineers in the form of a war of attrition; the outcome of the Crimean War, which had left the Caucasus in Russian possession; and the strong Russian counter-propaganda were the external factors which directly impacted on the internal political and social situation in the Imamate in the beginning of 1850s. The exceedance of the naibs` and murids` authority, corruption and abuse of power, extra-judicial executions for violating rules or treachery

raised the people's discontent in the Imamate. In addition to that, their complicated social situation contributed to undermining of their morale. The loss of lowland Chechnya – the main grain supplier of the Imamate, forced Shamil to increase taxes, to forbid the foreign trade, and to introduce grain prices that were lower than in Russian-controlled territories (Zelkina 227-228). The resettlement on fruitless mountainous territories and lack of security because of the narrowing the circle around the Imamate by Russian forces, resulted in droves of people surrendering to Russians. They were followed by some of the closest naibs of Shamil. The end of the Imamate and the muridism became inevitable. People "perceived the muridism movement as a means of their freedom"(Demirpolat 36), but they lost it both in social aspect in the Imamate, which turned more or less into a despotic state, ruled by uncontrolled crust on a local level. In the political aspect, Russians beyond doubt would achieve their final aim of subduing North Caucasian tribes by narrowing their territory and outnumbering Shamil's army by thousands. The muridism played its role and it seemed that it was time to leave the historical scene when it did not come up to mountaineers' expectations.

The muridism was a military-political ideology, developed by the first two Imams and given its final shape by Imam Shamil. Based on the Sufi tariqa Naqshbandiyya-Halidiyya, it reproduced the form of relations in the tariqa in a broader context; yet muridism was different from the tariqa movement in the North-eastern Caucasus. It was also different from the pure Jihad against the enemies and threatened the Muslim society in the region despite including it as one of the aspects of the ideology. Muridism was a fully developed system, a state-building element, and part of the development of a state structure as a means for managing the process in the Dagestani and Chechen societies. Based on it, the Imamate was the framework for the unification of the population and its confrontation with the Russians, and was regulated by the Nizam and the real management practices. The success of the muridism was depending on the Shamil's authority, who he built it in years as its spiritual, political and military leader, whom the people were ready to follow to defend their interests. Therefore, it is not surprising that the muridism lost its uniting power and devotion to the common goal when Shamil lost their confidence

and his authority fell into discredit. The disintegration of the Imamate changed the goal to a mere desire to survive and the means to achieve this. Yet, the muridism was the element that laid the ideological foundation of the Imamate and gave significance to the fight against Russia, stimulating the formation of a proto-national consciousness and solidarity among the North East Caucasian mountaineers. Appearing at the moment of historical transformations in the socio-political life of the Northeastern Caucasian societies, muridism bore the regional characteristics and specifics of this process and was adapted to the realities and objective necessities in the hostile atmosphere of military confrontation.

Bibliography

Akaev, V.H. "Tarikat nakshbandiya v Dagestane i ego religiozno-politicheskie transformatsii." *Islamovedenie*, 3 (2010): 95-103.

Akty, sobrannye Kavkazskoy arheograficheskoy komissiyey (AKAK). Vol. 1–12. Tiflis, 1886–1904.

Alov, A.A, ve N.G. Vladimirov. *Islam v Rossii*. Moscow.: Institut Naslediya, 1996.

Anadol, Cemal. *Çağımızın Gerçek Kahramanları Çeçenler*. Istanbul: Kamer Yayınları, 1996.

Babich, Irina. "Deyatel'nost' Rossiyskogo gosudarstva po vklyucheniyu gorcev Severnogo Kavkaza v obshcherossiyskoe kul'turnoe prostranstvo v konce XVIII – nachale XX veka." *Nauchnaya mysl' Kavkaza*, 4 (2008): 41–49.

Baddeley, John. *The Russian Conquest of the Caucasus*. London-New York-Bombay-Calcutta: Longmans, Green and Co, 1908.

Berezin, Il'ya. *Puteshestvie po Dagestanu i Zakavkaz'yu*. 2nd ed. Kazan: Universitetskaya tipografiya, 1850.

Bitova, Elena. "Mezhdru hristianstvom i islamom: religiozniy aspekt rossiyskoy administrativnoy politiki na Severnom Kavkaze v XIX veke (balkarskie obshchestva)." *Nauchnaya mysl' Kavkaza*, 1 (2005): 65-75.

Bliev, Maks. "K probleme obshchestvennogo stroya gorskih ("vol'nyh") obshchestv Severo-vostochnogo i Severo-zapadnogo Kavkaza (XVIII-pervoy poloviny XIX veka)". *Istoriya SSSR (Otechestvennaya istoriya)*, 4 (1989): 151–168

Bliev, Maks, ve Vladimir Degoev. *Kavkazskaya voyna*. Moscow: Roset, 1994.

Bobrovnikov, Vladimir. *Musul'mane Severnogo Kavkaza: oby chay, pravo, nasilie: Ocherki po istorii i etnografii prava Nagornogo Dagestana*. Moscow: Vost. Lit., 2002.

Dadaev, Yuriy. "Sistema Organov Vlasti i Upravleniya Feodal'nyh Vladeniy Dagestana v XVIII – pervoy polovine XIX v." *Vestnik Instituta IAE*, 1 (2014): 25–39.

Degoev, Vladimir. *Bol'shaya igra na Kavkaze: istoriya i sovremennost'*. Moscow: Russkaya panorama, 2003.

Demirpolat, Anzavur. "Socio-Cultural Dynamics of Muridizm Movement in Caucasia." *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1 (2007): 23-38.

Dnevnik polkovnika Runovskogo, sostoyavshego pristavom pri Shamil'e vo vremya prebyvaniya ego v gor. Kaluge, s 1859 po 1862 god. (Dnevnik Runovskogo). *AKAK*. Tiflis, 1904, Vol. 12, 1395-1562.

Dubrovin, Nikolay. *Istoriya voyniy i vladychestva russkikh na Kavkaze*. Vol. 1, Pt. 1. Saint Petersburg: Tip. Departamenta udelov: 1871.

Dzhabrailov, Yuriy. "Gosudarstvenno-konfessional'nye otnosheniya v Imamate." *Islamovedenie*, 3 (2013): 67-74.

Fadeev, Anatoliy. "O vnutrenney social'noy baze myuridistskogo dvizheniya na Kavkaze v XIX veke", *Voprosyi istorii*, 6 (June 1955): 67-77.

Gadzhi-Ali, "Skazanie ochevidca o Shamil'e." *Sbornik svedeniy o kavkazskikh gortsah*, Vol. VII (1873): 1-76.

Gadzhiev, Bulach. *Shamil. Ot Gimr do Medinyi*. Mahachkala: Dagestanskoe knizhnoe izd-vo, 1992.

Gammer, Moshe. *Muslim Resistance to the Tsar: Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan*. London: Frank Cass, 1994.

Gammer, Moshe. *Shamil. Musulmanskoie soprotivlenie tsarizmu. Zavoevanie Chechni i Dagestana*. Moscow: KRON-PRESS, 1998.

Gammer, Moshe. "Proniknovenie bratstv Nakshbandiya-Halidiya i Kadiriya v Dagestan v XIX v.". *Islam in Russia and Eurasia*, ed. Alikber Alikberov ve Vladimir Bobrovnikov. Moscow: Marjani Publishing House, 2010, 94-106.

Gapurov, Shahrudin. "K voprosu o „nabegovoy sisteme“ gorcev, Izvestiya VUZOV Severo-Kavkazskiy region." *Obshchestvennye nauki*, 4 (2003): 27–32.

Hamid, Muhammad. *Imam Shamil. The First Muslim Guerrilla Leader*. Lahore: Islamic Publications, 1979

Hanykov, Nikolay. "O myuridah i myuridizme." *Kavkaz*, №15, 12 April 1847, 58-60.

Jaimoukha, Amjad. *The Chechens. A Handbook*. New York: Taylor & Francis Group, 2005.

Kemper, Michael. "K voprosu o sufiyskoy osnove dzhihada v Dagestane." *Podvizhniki islama: Kul't svyatyih i sufizm v Sredney Azii i na Kavkaze*, ed. Sergey Abashin and Vladimir Bobrovnikov. Moscow: Vost. lit., 2003. Web. <http://www.kavkaz-uzel.eu/articles/49893/>. 25 Mayis 2017.

Kidirniyazov, D.S. ve Y.M. Lysenko. "Vliyanie Turcii na rasprostranenie myuridizma na Kavkaze (k istorii voprosa)." *Islamovedenie*, 1 (2014): 30-37.

King, Charles. *The Ghost of Freedom. A History of the Caucasus*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Knysh, Alexander. *Islamic Mysticism. A Short History*. Lieden-Boston-Köln: BRILL, 2000.

Kolodin, Aleksandr. *Myuridizm*. <http://religiocivilis.ru/islam/islammm/447-myuridizm.html>. Web. 15 Haziran 2017.

Kundukh, Aytek. *Kafkasya Müridizm (Gazavat Tarihi)*. Ed. Tarık Cemal Kutku. İstanbul: 1987.

Kurbanova, Gulinzhan. "Problemy dzhihada v dagestanskoj religioznoj mysli XIX – nachala XX vv." *Islamovedenie*, 2 (2009): 48-58.

Lesin, Vladimir. *General Ermolov*. Moscow: Veche, 2011.

Lieven, Anatol. *Chechnya. Tombstone of Russian Power*. New Haven and London: Yale University Press, 1998.

Magomedov, Magomed. M. "Evolyutsiya sufiyskih obschin na Severo-Vostochnom Kavkaze v XIX v." *Gumanitarnye i yuridicheskie issledovaniya*, 1 (2015), 57-61.

Magomedova, Zeynab. "Dagestanskije nakshbandiyskie sheyhi XIX v." *Islamovedenie*, 2 (2011): 64-71.

Magomedsalihov, Haybula. "Reglamentaciya obshchestvennyh otnosheniy v Dagestane v XIX v." *Voprosyi istorii*, 4 (2010): 138–141.

Musaev, Suleyman. "Irracionalizm sheyha Dzhamaluddina Gazi-Kumuhsogo." *Islamovedenie*, 4 (2011): 33-36.

Narochitskiy, Aleksey. *Istoriya narodov Severnogo Kavkaza s drevneyshih vremen do konca XVIII v.* Moscow: Nauka, 1988.

Nizam Shamilya. *Sbornik svedeniy o kavkazskih gortsah*, 3 (1870): 1-18.

Plieva, Zalina. "Problemy myuridizma v rossiyskom i zapadnom islamovedenii." *Voprosyi istorii i kul'turyi narodov Rossii. Sbornik statey k 80-letiyu prof. M.Blieva*. Ed. R.S. Bzarov. Vladikavkaz: Institut istorii i arheologii RSO-A., 2010, 125-142.

Pokrovskiy, Nikolay. *Kavkazaskie voyny i imamat Shamilya*. Moscow: ROSSPEN, 2009.

Shamil' i Chechnya. *Voennyiy sbornik*, 9 (1859): 121-164.

Smirnov, Nikolay. *Myuridizm na Kavkaze*. Moscow: Izd-vo Akademii nauk SSSR, 1963.

Vaydenbaum, Evgeniy. *Putevoditel' po Kavkazu, sostavlennyiy po porucheniyu komanduyushchego voyskami okruga. Faksimil'noe vosproizvedenie izdaniya 1888 g.* Moscow: URSS, 2011.

Vinogradov, Vitaliy, ve Yuriy Klychnikov. "K probleme kontrabandy „plenoprodavstva“ na Kavkaze v XIX veke." *Voprosyi Severnokavkazskoy istorii*, 6/1 (2001): 45–50.

Voronina, Tat'yana. "Istoricheskaya Rol' Tarikata v Dagestane i Chechne." *Vektor nauki Tol'yattinskogo gosudarstvennogo universiteta*, 4 (30) (2014): 84-88.

Voyna i islam na Severnom Kavkaze XIX-XX vv. Ed. V. V. Trepavlov. Moscow: Institut Rossiyskoy istorii, RAN, 2000.

Zelkina, Anna. *In Quest for God and Freedom: Sufi Responses to the Russian Advance in the North Caucasus*. London: Hurst&Company: 2000.

Сванетская междоусобная война XIX века: имперский порядок и княжеская вендетта*

Амиран Урушадзе**

Аннотация

В статье рассматривается княжеская междоусобная война в Сванетии в первой половине – середине XIX в. Этот конфликт между представителями двух различных ветвей княжеского рода Дадешкелиани проходил на фоне Кавказской войны. Сванетские князья пытались использовать Россию для победы над конкурентами в борьбе за власть. Российская империя использовала междоусобицу для утверждения своей власти в регионе. Отсутствие стройной политической линии в отношении Сванетии привело российскую администрацию к периодической эскалации конфликта. Непоследовательная имперская политика стала причиной убийства кутаисского генерал-губернатора Александра Гагарина, павшего от руки князя Константина Дадешкелиани. В основе статьи как опубликованные, так и неопубликованные (архивные) исторические источники.

Ключевые слова: Кавказ, Кавказская война, Кавказское наместничество, Сванетия, Дадешкелиани.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 17-78-20117).

** Урушадзе Амиран Тариелович – к.и.н., доцент кафедры Отечественной истории Средних веков и Нового времени Института истории и международных отношений Южного федерального университета; заведующий лабораторией истории и этнографии Института социально-экономических и гуманитарных исследований Южного научного центра Российской академии наук. E-mail: urushadze85@mail.ru. (Дата отправления статьи: 07.09.2017, дата принятия статьи: 06.10.2017)

Svanetian Internecine War of the XIX Century: Imperial Order and Princely Vendetta

Abstract

The article examines the princely internecine war in Svaneti in the first half and the middle of the XIX century. This conflict between representatives of two different branches of the princely family of Dadeshkeliani took place against the backdrop of the Caucasian war. The Svanetian princes tried to use Russia to defeat their rivals in the struggle for power. The Russian empire used internecine strife to assert its authority in the region. The lack of a coherent political line in relations with Svaneti led the Russian administration to periodically escalate the conflict. Inconsistent imperial policy was the reason for the killing of Kutaisi Governor-General Alexander Gagarin, who fell into the hands of Prince Constantine Dadeshkeliani. The article is based on both published and unpublished (archival) historical sources.

Keywords: *Caucasus, Caucasian War, Caucasian vicegerency, Svaneti, Dadeshkeliani.*

20 октября 1857 года сванетский князь Константин Дадешкелиани заколол кинжалом кутаисского генерал-губернатора князя Александра Гагарина. Это произошло прямо в приемной последнего, куда Дадешкелиани был вызван, чтобы узнать о решении российских властей в отношении его младших братьев и нового порядка управления в Сванетии. Братья высылались с Кавказа, а владения дома Дадешкелиани навсегда разделялись между представителями различных ветвей княжеской фамилии – таков был неутешительный приговор. Рассвирепевший сванетский князь убил вместе с генерал-губернатором состоявшего при нем чиновника особых поручений титулярного советника Николая Ильина и переводчика прапорщика Талхана Ардишвили. В поднявшейся суматохе князь Дадешкелиани успел ранить губернаторского повара Максима Клирова.

Вскоре Константина Дадешкелиани схватили, и суд над ним был скорым и суровым. 31 октября 1857 года сванетского князя расстреляли. Казненный и убитые им российские чиновники стали последними жертвами Сванетской междоусобной войны первой половины – середины XIX века. Этот локальный конфликт

отличался жесточенностью, причем каждая из сторон активно пыталась заручиться российской поддержкой. В свою очередь, официальные власти предпринимали неоднократные попытки замирить враждующие партии, но всякий раз имперский арбитраж терпел неудачу.

Отметим, что в историографии вопроса известно несколько работ, посвященных Сванетии в исследуемый период, но обозначенный конфликт не нашел в них специального рассмотрения.¹

Чем была вызвана сванетская междоусобица? Каковы были имперские механизмы урегулирования конфликта среди новых подданных? Почему они остались безрезультатными? В конце концов, что заставило Константина Дадешкелиани убить Александра Гагарина? Ответы на эти вопросы позволят представить разнообразие коммуникативных сбоев, которые были характерны в период, когда Кавказ входил в политическое пространство империи Романовых. Сванетская междоусобица – яркий пример «вызова интеграции», как одного из важных параметров имперской ситуации на южной окраине России.

Сванетия до российского присоединения: история с географией

«К числу народностей, которые сходятся в Диоскуриаду, принадлежат и фтирофаги, получившие это имя от нечистоплотности и грязи. Поблизости живут и соаны, которые ничуть не уступают им в смысле неопрятности, но превосходят могуществом; и, быть может, они самые могущественные и сильные из всех. Во всяком случае они господствуют над всеми народностями вокруг них, занимая вершины Кавказа, возвышающиеся над Диоскуриадой. У них есть царь и совет из 300

¹ Чарквиани А. Сванетия во второй половине XIX – начале XX вв. Тбилиси, 1969 (на груз. яз.); Гасвиани Г. Вопросы истории нагорья Западной Грузии. Тбилиси, 1979 (на груз. яз.); Геловани А. Нагорье Западной Грузии (Сванетия) в XIXв. Тбилиси, 2003 (на груз. яз.); Топчишвили Р. Сванетия и ее жители (генеалогия и этно-историческое исследование). Тбилиси, 2015 (на груз. яз.).

человек, как говорят, они могут выставить войско до 200 000 человек. Действительно вся народная масса представляет боеспособную, хотя и неорганизованную силу. В их стране, как передают, горные потоки приносят золото, и варвары ловят его решетками и косматыми шкурами. Отсюда, говорят, и возник миф о золотом руне». (Страбон 473). Это сообщение о соанах из «Географии» Страбона традиционно считается одним из первых упоминаний о сванах (См. например: Тепцов 4; Рейфилд 14).

Контролировать высокогорную территорию всегда непросто. Именно особенности географического положения позволяли сванскому социуму отстаивать политико-правовую автономию. Сванетию на две части разделяет река Ингури. В речной долине расположена большая часть селений сванов, крутые склоны Большого Кавказского и Сванетского хребтов заселить невозможно. Даже живописные долины горных рек опасны для заселения. Так, красивейшую долину реки Накры можно назвать гигантской ловушкой. Ее плоское дно регулярно подвергалось смертоносному камнепаду. Путешественники с трепетом описывали громадные скальные валуны, покоившиеся среди девственного леса. (Там же 15)

Сваны жили и живут словно за гигантскими крепостными стенами, которые опоясывают весь этот небольшой кавказский регион. Наблюдатели всегда отмечали высокую плотность населения внутри этого пространства, что объясняется особенностями местного биоландшафтного устройства. «Удивляла нас также густая населенность; верста, много две, отделяла один сопель² от другого» - писали русские ученые Иван Иванюков и Максим Ковалевский. (Иванюков и Ковалевский 567).

Подчинить сванов государственной власти пытались сильные цари единой Грузии (XII – XIV вв.). Для этого они отправляли сюда своих наместников – эриставов, которые и пытались покорить грузинских горцев. Эриставы строили крепостные укрепления, закрывали сванам доступ в долины, организовывали военные экспедиции, блокируя горные селения. В эриставскую

² От грузинского «сопели» - деревня.

администрацию рекрутировались представители знатных аристократических домов Варданидзе, Геловани, Дадешкелиани, Ричгвиани. С большим трудом царским наместникам удалось утвердить в Сванетии общегрузинские правовые институты. Но с распадом централизованного Грузинского государства в XIV в. пошатнулась и власть эриставов в Сванетии.

В результате войны между феодальными домами и общинами горцев с самоуправлением, Сванетия оказалась разделена на Балсземо Сванети (Верхняя Сванетия), где власть в свои руки взяли сами общинники и Балсквемо Сванети (Нижняя Сванетия), в которой установилась власть княжеской фамилии Дадешкелиани. Верхняя Сванетия также была известна как «Вольная Сванетия» - свободная от княжеской власти и феодальных повинностей. А Нижняя Сванетия в грузинских источниках стала часто именоваться Сададешкелиано Сванети, что можно перевести как Дадешкелианова Сванетия.

Добраться в Сванетию со стороны Западной Грузии в XIX в. можно было через единственную дорогу, которая по отзывам современников скорее напоминала тропу и проходила через Латпарский перевал. Но и этот путь был открыт только летом, когда гора Латпари освобождалась от снега.

Была еще одна дорога, проходившая через Ленхерское ущелье, но ее забросили. Сваны опасались легенды об одичалых «лесных людях», которые якобы населяли места неподалеку от Ленхери, а российская администрация не желала тратить деньги на поддержание дороги в проезжем состоянии. (Там же 573)

Горные речки, которые прорезают сванетское нагорье, дополняли трудности, сопряженные с передвижением по региону. Весной и летом их быстрые половодные потоки становились непреодолимой преградой на пути даже опытного всадника. В определенных местах берега рек соединяли ненадежные деревянные мосты, которые часто уносило бурное течение. Эти переправы русские военные и чиновники называли «сванетскими пляшущими мостами». Проход через них мог вызвать сильное нервное расстройство, что и случилось в 1876 г. с русским офицером, вскоре умершим в кутаисском военном госпитале. (Там же 572-573)

Вхождение Восточной Грузии в империю Романовых в 1801 г. предопределило политическую судьбу западнотурецких царств и княжеств. С 1803 г. по 1810 г. российскими становятся Гурия, Мингрелия, Имеретия и Абхазия. Та же участь ждала и Сванетию, но горы и плохие дороги позволили ей сохранить независимость, несмотря на настойчивый интерес, проявляемый российской администрацией. Остановимся на этом эпизоде подробнее.

Присоединение Кавказа к Российской империи имело не только внешнеполитические, но и экономические мотивы. Благодаря активности графа Аполлоса Мусина-Пушкина, занимавшего пост вице-президента Берг-коллегии³, многие сановники поверили, что Кавказ может стать новым центром российской горнодобывающей и металлургической промышленности. Мусин-Пушкин был убежден в перспективности и высокой прибыльности кавказских месторождений при рациональном подходе к их использованию. В этом ему удалось убедить и грузинского главноуправляющего князя Павла Цицианова (1802–1806). (Лапин и Цицианов 266-267)

Особые надежды российские администраторы питали в отношении западнотурецких областей, куда летом 1805 г. была отправлена геологическая экспедиция английского инженера Максвина. Российская экспансия показалась сванетским князьям удобным средством восстановления своей власти на территориях Вольной Сванетии. Князь Бери Геловани вступил в переговоры с Цициановым и, вероятно, обещал свою помощь в открытии сванетских руд. В письме к Геловани Цицианов обещал сохранить за князем его владения, а также десятую часть прибыли от будущих рудниковых доходов. (АКАК 1868: 213)

Но главный интерес для Геловани был не в прибыли, а в том, что российские рудники означали присутствие российских войск, с помощью которых князь мог восстановить власть своего дома в Сванетии.

³ Институт управления российской горнорудной промышленностью в 1719—1731, 1742—1783 и 1797—1807 гг.

Инженера Максвина князь Геловани встретил в мингрельской деревне Лайлаши, в которой уже стоял российский военный отряд. Под защитой конвоя в два десятка солдат, Максвин отправился в Сванетию. Через три дня ему удалось достичь цели, «преодолев тысячу препятствий, особливо при переправе через реки». Англичанин действительно нашел следы богатых свинцовых руд, но их разработку посчитал совершенно невозможной. «...Трудные дороги, нужда в довольно сильном прикрытии, непривычка тамошних жителей к обхождению с европейцами, а еще более большое количество снегов, так что не более трех месяцев и именно в июне, июле и августе можно только работы там производить, - все это соделывает место сие незаслуживающим большого внимания...», (АКАК 1868: 215) - к такому выводу пришел Максвин в рапорте Цицианову о своей экспедиции в Сванетию. Главноуправляющий Грузией оставил свои замыслы об учреждении в регионе российского управления, а князь Геловани попрощался с мечтами вернуть фамильные владения. Сванетия осталась свободной. Но вскоре империя получила новый повод для вмешательства в местные дела.

Циох и его наследники

Князь Циох Дадешкелиани по прозвищу Большой победил в долгой междоусобице, которая сотрясала княжескую Сванетию с конца XVIII века. Он утвердил свою власть во всей Дадешкелиановой части горного края. Многие Дадешкелиани были убиты или изгнаны. (ГАРФ, Ф. 792. Оп. 1. Д. 4. Л. 12)

У Циоха было шесть сыновей: Тенгиз, Гела, Леван, Джансух, Нелам и Татархан, после крещения принявший имя Николая. Глава дома Дадешкелиани поделил с трудом отвоеванное наследство между старшими сыновьями – Тенгизом и Леваном. Вскоре Тенгиз умер и Леван стал единоличным правителем княжеской Сванетии.

После смерти Левана снова пролилась кровь. Его сын был убит Неламом – одним из младших сыновей Циоха, который и занял сванетский княжеский стол. Нелам умер бездетным, чем воспользовался Татархан-Николай, женившийся на вдове старшего брата, и присвоивший его место.

Казалось, политическое положение в Сванетии стабилизировалось: в живых остался только один, самый младший из сыновей Циохи Большого. Именно ему и принадлежала власть в беспокойном регионе. Однако на сцену очень скоро вышло следующее поколение князей Дадешкелиани.

Внук Тенгиза и правнук Циохи, носивший его имя, отказался признавать первенство дяди Татархана-Николая.

Зачем Дадешкелиани российское подданство и православие?

Младший Циоха (внук Тенгиза Дадешкелиани) искал средства ограничить власть князя Татархана-Николая. Как и князь Бери Геловани, Циоха решил, что сможет использовать российскую имперскую администрацию в качестве политического тарана. Но в отличие от Геловани, представитель рода Дадешкелиани надеялся победить не сванетскую общинную вольницу, а избавиться от опеки собственного дяди, такого же Дадешкелиани.

В начале 1833 г. в Тифлис приехала княгиня Дигур-хан – мать Циоха Дадешкелиани. Энергичная женщина смогла добиться личного свидания с грузинским главноуправляющим и командиром Отдельного Кавказского корпуса генералом Григорием Розеном. От имени сына Дигур-хан заявила о желании княжеской Сванетии принять российское покровительство и подданство империи Романовых. Во время этих переговоров в Тифлис приехал и сын Циохи князь Бекир-бей, который отдавался российской стороне в аманаты (заложники). Этот шаг подчеркнул серьезность намерений Циохи и был по достоинству оценен Розеном. (Волхонский и Муханов 383)

Присягу на верность российскому императору князь Циоха Дадешкелиани произнес в присутствии офицеров и чиновников, назначенных генералом Розеном. Среди них был и Бери Геловани, ставший к тому времени уже подполковником русской службы. (Там же) Вероятно, в переговорах Дигур-хан и Розена обсуждался вопрос сванетской междоусобицы, а точнее, возможной угрозы со стороны Татархана Дадешкелиани. Циоха получил если не гарантии, то обещания военно-политической поддержки. «...Я отнесся к князю Левану Дадиани и, извещая его о вступлении вашем в подданство России, прошу я сего владетеля в потребном

случае оказывать вашей светлости всякое зависящее с его стороны покровительство и стараться не допускать врагов ваших вредить вам и вашему владению; в особенности требую я заметить о сем родственнику вашему Татархану Дадишкелиани (так в тексте – А.У.) и заверить его, что с настоящего времени вы и подвластные ваши покровительствуетесь сильным Российским правительством, которое не потерпит обид и оскорблений, буде бы кто дерзнул делать оныя вам», - писал генерал Розен князю Циохе Дадешкелиани. (Там же)

Мингрельский князь Леван Дадиани действительно мог стать сильным союзником для Циохи в противостоянии с Татарханом. Владения мингрельских князей непосредственно примыкали к Сванетии, часть которой и вовсе принадлежала роду Дадиани. К тому же княжеское семейство Мингрелии было очень хорошо известно генералу Розену. Дочь главы российской администрации на Кавказе была замужем за князем Александром Дадиани, покровительством Розена пользовался и наследник мингрельского княжеского стола Давид Дадиани.

Но отношения Циохи Дадешкелиани с мингрельскими владетелями испортились двумя годами ранее, еще в 1831 г. Тогда по инициативе знатных мингрелов была расторгнута помолвка Давида Дадиани и сванетской княжны Дареджан (Дарихан) – родной сестры Циохи. (ГАРФ, Ф. 792. Оп. 1. Д. 4. Л. 12). Возможно, стремясь получить российское подданство, Циоха намеревался не только захватить власть в Сванетии, но и поквитаться с оскорбившими его Дадиани. По крайней мере, в источниках есть упоминания о доносах, которыми Тифлис забрасывал верноподданный Циоха Дадешкелиани, постоянно жаловавшийся на князей Дадиани. (Там же). Но все эти жалобы остались без удовлетворения, и Дареджан была выдана замуж за князя Давида Абхазова.

Князь Татархан Дадешкелиани быстро понял, что политические маневры племянника нацелены прямо против него. Татархан видел, как сильно укрепил свое положение дом Дадиани благодаря подчеркнута пророссийской позиции. Старший Дадешкелиани осознавал, что лояльный Российской империи Циох может заполучить всю Сванетию. Тифлис всегда охотно

поддерживал верных феодалов, готовых быть проводниками российского влияния на местах. Именно такие обещания Розену дали Циох и Дигур-хан, которые заверили грузинского главноуправляющего, что смогут привлечь к России не только сванов, но и «соседственные горские племена». (Волхонский и Муханов 385). Этими соседями были балкарские общества, с которыми сваны имели тесные социально-экономические и этнокультурные связи.

Татархан Дадешкелиани не стал медлить с ответными действиями. Спустя несколько месяцев после переговоров Розена с Дигур-хан, в Тифлис прибывает новое посольство из Сванетии. Личного свидания с главноуправляющим Грузией и командующим Отдельного Кавказского корпуса попросил князь Леван Дадешкелиани – сын Татархана. Он «объявил мне лично совершенную готовность отца своего на вступление его, со всеми своими подвластными, в вечное подданство государя императора», - писал Розен российскому министру иностранных дел графу Карлу Нессельроде 23 ноября 1833 г. (Там же 384).

От князей Дадиани Розен регулярно получал сведения о политическом положении в Сванетии. Главе российской администрации было прекрасно известно, что ни Циох, ни Татархан не имеют достаточно сил для объединения края в одних руках. Розен не мог и не хотел позволять сванетским князьям использовать Кавказский корпус для сведения личных счетов. Дадешкелиани полагали, что смогут задействовать фактор империи в своих целях, но в итоге именно империя смогла успешно воспользоваться их междоусобицей. Вместо половины княжеской Сванетии, Россия получила весь регион целиком.

Оба сванетских князя получили одинаковые инвеститурные грамоты от российского монарха. В этих документах они признавались верноподданными Николая I и правителями «зависящей ныне от вас части Сванетов под верховным покровительством, державою и защитою Российской империи». (Там же 385-386). Даже символические дары царя Циоху и Татархану были идентичны – сабля и кинжал каждому.

Таким образом, во внутреннем политическом положении Сванетии ничего не изменилось, российские власти узаконили

сложившееся хрупкое равновесие. Империя признавала разделение княжеской Сванетии на две части и закрепляла их за представителями двух ветвей рода Дадешкелиани. Наследование должно было происходить по праву первородства и в нисходящей линии.

Очевидно, что Розен рассчитывал на прекращение сванетских междоусобиц. Теперь оба Дадешкелиани находились под протекторатом империи: любая попытка расширить свои владения за счет князя-соседа признавалась противозаконной. Ослушнику грозила не только политическая смерть, но и изгнание.

Успех, достигнутый в Сванетии, представлялся Розену еще более весомым после того как Циох Дадешкелиани изъявил желание принять православие. 10 июля 1834 года князь Циох и его жена Джерум-хан, а с ними еще 2000 сванов были крещены. Циох стал Михаилом, Джерум-хан нарекли Марией. (АКАК 1881: 465).

Татархан Дадешкелиани и тут последовал примеру дальновидного племянника. Он уверял Розена в желании принять православие, но выдвигал условием, «что он не прежде примет христианскую веру, как по назначении ему от правительства пенсии взамен получаемого им ныне дохода от продажи подвластных ему людей мусульманам и другим горцам, которую он с принятием христианства должен будет прекратить, а тем вместе и лишиться единственного источника к содержанию себя с семейством». (Там же 468). Как видно князь Татархан занимался работорговлей, которая была важной статьёй его доходов. Христианство накладывало на этот промысел этический запрет, и сванетский князь искал другие средства сохранить свой достаток. Только в 1837 г. Татархан Дадешкелиани крестился и стал Николаем. (ГАРФ, Ф. 792. Оп. 1. Д. 4. Л. 13).

Летом 1834 г. княжескую Сванетию посетил штабс-капитан князь Иван Шаховский. Он вез майорские эполеты Татархану Дадешкелиани (Циох-Михаил получил это офицерское звание ранее) и должен был убедить сванетских князей заключить мир. Миссия Шаховского увенчалась успехом: «Татархан ездил в гости к Циоху и обедал у него; в продолжении всего лета было, как в собственных владениях князей Дадешкелиани, так и в

окружающих все спокойно», - докладывал Шаховский Розену. (АКАК 1881: 466).

Казалось, что Российской империи ловко удалось присоединить Сванетию и одновременно умиротворить местные княжеские кланы. Но теперь уже расчеты имперской администрации оказались слишком наивными.

Новая междоусобица

Михаил Дадешкелиани стал верным слугой российского монарха. Командуя отрядом сванетской милиции, он участвовал в российских экспедициях против убыхов, шапсугов и джигетов. Осенью 1841 г. майор Дадешкелиани прибыл в распоряжение генерала Иосифа Анрепа, который готовился нанести убыхам Хаджи Берзека решающее поражение. В походе Михаил Дадешкелиани и все 40 сванетских милиционеров стали жертвой горячки и умерли в лазарете укрепления Святого Духа на Черноморской береговой линии. (ГАРФ, Ф. 792. Оп. 1. Д. 4. Л. 14).

Узнав о смерти племянника, Татархан-Николай Дадешкелиани во главе вооруженного отряда отправился под стены Пари – местопребывания семьи Циоха-Михаила. Но в это время в сванетской твердыне находилась только престарелая Дигур-хан с одной из внучек и небольшое число верных ей слуг. Пятерых внуков с невесткой мать Михаила отправила на мингрельскую границу в селение Худон. Причиной их отлучки стала эпидемия черной оспы, распространившейся в княжеской Сванетии.

Николай Дадешкелиани штурмом овладел укреплениями Пари. Отчаянно защищавшаяся Дигур-хан и семнадцать ее слуг погибли в сражении, дочь Михаила попала в плен. В течении восьми месяцев Николай с сыновьями удерживали Пари. Это продолжалось до тех пор, пока сын и наследник Михаила молодой князь Константин Дадешкелиани с помощью мингрельского князя Давида Дадиани не заставил Николая силой покинуть отцовскую столицу. Уходя из Пари, Николай предал укрепленное поселение огню.

Николай Дадешкелиани, очевидно, нарушил условия высочайшей инвеституры, напав на беззащитные владения князя Михаила. Тем удивительнее то, что никаких серьезных

последствий эта враждебная и противозаконная акция для князя Николая и его сыновей не имела. Российская администрация словно не заметила сожженного Пари.

Нетрудно догадаться, как такое бездействие власти влияло на верноподданнические чувства Константина Дадешкелиани. Отчасти это компенсировалось вниманием к молодому князю, которое ему оказывали окружающие. Он был желанным гостем в доме мингрельского князя, где он учился европейским танцам и русскому языку. (Бороздин 212).

В 1845 году Константин отправился в Тифлис к кавказскому наместнику Михаилу Воронцову, у которого надеялся найти понимание и получить поддержку. Наместник встретил молодого Дадешкелиани приветливо, но никаких политических обещаний давать не стал. Вскоре в Сванетию отправился адъютант Воронцова князь Михаил Лобанов-Ростовский. Ему наместник поручил примирить враждующих аристократов.

Эмиссар наместника добился примирения в княжеской Сванетии. Дадешкелиани заключили перемирие. В письме, датированном 10 октября 1846 г., младший брат Константина Дадешкелиани Александр уверял Лобанова-Ростовского в мирных намерениях: «Со стороны брата моего Вы можете быть князь уверены, что не будет никаких препятствий и обещание свое он исполнит, но и слову своему он не изменит. Остается желать, чтобы и со стороны Николая было тоже. Наградю Вам за Ваши столькие труды будет то, что приездом вашим прекратились кровопролития между нами...». (ГАРФ, Ф. 792. Оп. 1. Д. 3. Л. 1). Почему письмо посланцу наместника было написано Александром, а не Константином Дадешкелиани – старшим среди сыновей князя Михаила? Это объясняется тем, что Александр много лучше старшего брата владел русским языком. Он учился в России и был русским офицером, что делало его основным переговорщиком Константина.

Сохранилось и письмо Николая Дадешкелиани, в котором он также обещал Лобанову-Ростовскому не предпринимать против Константина каких-либо враждебных действий. Перемирие, как уже отмечалось, было заключено осенью 1846 г. И действовало до апреля 1847 г., когда открывались дороги в Сванетию. Весной

Дадешкелиани ожидали приезда еще одного представителя Российской империи, который должен был, при помощи двух избранных от враждующих сторон делегатов, окончательно покончить с раздорами в семье Дадешкелиани.

Все эти условия были изложены при заключении перемирия осенью 1846 г. «Князя Николай и Константин подписали по моему убеждению обещания, в которых обязуются отдать разбирательство своей ссоры на посреднический суд, составленный из лица доверенного от правительства и двух представителей, выбранных ими по одному от каждого; срок, назначенный для сбора посреднического суда, конец апреля, до того времени оба обязуются прекратить кровопролитие и решению суда беспрекословно повиноваться», - писал Лобанов-Ростовский в докладной записке кавказскому наместнику. (ГАРФ, Ф. 792. Оп. 1. Д. 4. Л. 16).

В июне 1847 г. в Сванетию с миротворческой миссией прибывает кутаисский вице-губернатор подполковник Николай Колюбакин. (АКАК 1885: 247). Он успешно справляется со всеми поставленными перед ним задачами. Князя Дадешкелиани обязались жить в мире и не нарушать условий инвеститурных грамот, выданных им еще в 1833 г. А кроме того Колюбакин провел переговоры с представителями девяти из одиннадцати обществ Вольной Сванетии, изъявивших желание вступить в российское подданство. Воспользовавшись этим обращением, кутаисский вице-губернатор с санкции наместника быстро сформировал новые институты власти. Российским приставом Вольной Сванетии был назначен имеретинский князь и прапорщик российской армии Микеладзе, а в помощь ему от каждого селения были даны по два избранных старшины. (АКАК 1885: 248).

Российской империи вновь удалось воспользоваться дадешкелиановой смутой в собственных политических интересах. В 1847 г. почти вся Сванетия, за исключением двух небольших вольных обществ, признала суверенитет империи. Но мир и порядок, установленный Россией в регионе, снова оказался недолговечным.

Правда горца и решение империи

В 1850 г. умер Николай-Татархан Дадешкелиани. Его часть княжеской Сванетии, согласно российской инвеституре, должна была отойти старшему сыну Отару. Но этому воспрепятствовала российская администрация. Князь Отар Дадешкелиани родился в христианстве и был крещен, но позже наследник Николая женился на мусульманке и принял ислам. Смириться с этим в Тифлисе не могли. Российское правительство проводило на Кавказе политику, которая официально именовалась «восстановлением православия». В Сванетию направлялись священники-грузины (в основном из Мингрелии и Имеретии) для проповеди христианства и увеличения числа православных прихожан. И хотя большая часть населения Сванетии официально считалась православной, немногочисленные церкви пустовали: сваны молились по-своему дома, часто пренебрегая общением со священниками-чужаками. (Иванюков и Ковалевский 570).

Терпеть князя-мусульманина в крае, где позиции православия были и без того непрочны, для Российской империи не представлялось возможным. Поэтому наследство князя Николая сначала было разделено между двумя его старшими сыновьями: владение Бечу досталось Отару, а Эцери – Джансуху. Но спустя семь лет такое решение показалось российским властям недостаточным. Для разбора очередных сванетских проблем летом 1857 года была создана специальная комиссия под председательством генерала Василия Бебутова. Комиссия пришла к выводу, что дробить княжескую Сванетию на мелкие владения неудобно с точки зрения управления, а закреплять какую-либо часть региона за князем-мусульманином невозможно по политико-идеологическим причинам. (РГИА, Ф. 866. Оп. 1. Д. 9. Л. 8). Отара и его потомков решено было лишить всех прав на наследственные владения в Сванетии. Бечу и Эцери объединялись в одно владение, передаваемое по линии князя Джансуха, сохранившей верность православию. Но самого князя Джансуха Дадешкелиани к этому времени уже два года как не было в живых.

В апреле 1855 г. князь Джансух был вызван на службу в состав Гурийского отряда, который действовал на кавказском фронте

Крымской войны. Его путь пролегал через владения князя Константина Дадешкелиани. В селе Ланиури Джансух остановился на отдых. Здесь он и был убит двумя младшими братьями Константина Исламом и Тенгизом. Братья отомстили за смерть родной бабушки Дигур-хан, погибшей во время штурма Пари. Убийство главы рода заставило всю семью Джансуха бежать в Мингрелию в поисках защиты от вендетты мстителей-кровников. (РГИА, Ф. 866. Оп. 1. Д. 9. Л. 16).

Константин Дадешкелиани к убийству Джансуха Дадешкелиани был непричастен. Он находился в Тифлисе и никак не сообщался с младшими братьями. Тем не менее, имперская администрация лишила князя жалованья, что поставило его в трудное положение. Константин подал несколько прошений, в которых порицал своих братьев и объяснял их действия обычаем кровной мести. Он также указывал причину, побудившую Ислама и Тенгиза заняться самосудом. После того, как Николай Дадешкелиани с сыновьями разграбил и сжег Пари, российская администрация ничего не сделала для наказания виновника. (РГИА, Ф. 866. Оп. 1. Д. 9. Л. 16). Бездействие имперской власти питало жажду мщения в сыновьях Михаила Дадешкелиани, всегда верно служившего России.

Дело об убийстве князя Джансуха рассматривалось вышеупомянутой комиссией Бебутова. Константин Дадешкелиани имперские военные и чиновники решили простить, принимая во внимание его прошения и верную службу отца. За ним оставалась та часть княжеской Сванетии, которой владел Михаил Дадешкелиани и которая закреплялась за его потомками по инвеститурной грамоте 1833 г. (владение Чебухеви). Ислам и Тенгиз, по мнению комиссии, «должны бы быть преданы уголовному суду, но снисходя к молодости их лет и имея ввиду дикость нравов той страны, где они выросли, комиссия полагала бы достаточным, сослать их на жительство обоих вместе, в одну из отдаленных губерний России». (РГИА, Ф. 866. Оп. 1. Д. 9. Л. 10).

Младшие братья должны были существовать в ссылке за счет Константина, а точнее той части его жалованья, которую он считал бы нужной отправлять в их пользу. Не остался без наказания и Александр Дадешкелиани, которого подозревали в негативном

влиянии на старшего брата, а также в отказе от несения службы. Дело в том, что в течении 1855 г. поручик драгунского принца Вюртембергского полка князь Александр Дадешкелиани несколько раз получал приказ прибыть на службу, но не сделал этого. За этот проступок Александра исключили из службы и лишили жалованья, которое было отписано семье убитого Джансуха Дадешкелиани. (РГИА, Ф. 866. Оп. 1. Д. 9. Л. 5). Александру предписывалось покинуть Кавказ и отправиться на службу в одну из внутренних российских губерний. Как впоследствии сам князь Александр объяснял, его неявка на службу была вызвана болезнью, а затем семимесячным закрытием всех сообщений Сванетии с внешним миром, что и не позволило ему прибыть в распоряжение полка. Но эти оправдания не убедили российское начальство. Решение осталось неизменным.

Кроме наказания Константина и его братьев, комиссия разработала набор мер, которые должны были наконец-то утвердить в Сванетии прочный мир. Прежде всего, запланировала проведение точных границ между различными частями княжеской Сванетии и Вольной Сванетии. Этим должен был заняться известный кавказовед-этнограф полковник Петр Услар. Комиссия полагала необходимым вручить сванетским князьям точные планы их владений.

Всем совершеннолетним представителям рода Дадешкелиани собирались объявить, «что старший в доме, признанный от русского правительства владельцем, есть единственный законный распорядитель и хозяин имения, что все прочие члены семейства обязаны ему повиноваться; он же со своей стороны должен обеспечивать средства существования остальным родственникам своим, и затем никакие притязания на присвоение части имения терпимы не будут; 2) что кровомщение и всякое самоуправие впредь будут строго преследуемы и наказываемы по русским законам, без всякого снисхождения к туземным обычаям; при чем разъяснить им меру наказания, определенную в законах наших за подобные преступления; 3) объявить владельцам, что продажа принадлежащего им имения кому бы то ни было воспрещается, кроме только в казну; 4) что владельцы должны воздержаться от непомерных требований с крестьян своих, от жестокого с ними

обращения и прекратить торговлю людьми». (РГИА, Ф. 866. Оп. 1. Д. 9. Л. 12).

Уведомить князей Дадешкелиани о решениях комиссии поручалось кутаисскому генерал-губернатору князю Александру Гагарину. Между тем, Константин Дадешкелиани не оставлял попыток оправдать себя и своих братьев. Еще до завершения работы комиссии Бебутова он обращался к Гагарину с просьбой ходатайствовать о нем перед кавказским наместником, которым в 1856 г. стал генерал князь Александр Барятинский. Гагарин отправил Константина в Тифлис.

Наместник посчитал сванетское дело малозначимым, и отказался встречаться с Константином, послав его к начальнику штаба Отдельного Кавказского корпуса генералу Дмитрию Милютину. (Бороздин 260). В это время комиссия Бебутова завершила свою работу. Милютин решил отправить Константина Дадешкелиани обратно в Кутаис к Гагарину, которому поручалось вести все дела, связанные со Сванетией. В материалах комиссии содержалось соответствующее указание, согласно которому «разбирательство взаимных претензий, существующего ныне между владельцами Абхазии, Мингрелии и князьями Дадешкелиани по неудовлетворенным искам, комиссия находит удобным предоставить на будущее время генерал-лейтенанту князю Гагарину, объявив им при этом, что впредь подобные жалобы, принесенные по мимо кутаисского генерал-губернатора, в Тифлис принимаемы не будут». (РГИА, Ф. 866. Оп. 1. Д. 9. Л. 12).

Обратно в Кутаис князь Константин отправился в кампании полковника Ивана Бартоломея, специально приставленного к Дадешкелиани. Полковник-соглядатай своим бестактным поведением регулярно оскорблял сванетского князя, чем еще больше ранил его самолюбие.

Вполне уместно предположить, что гордый князь Сванетии тяжело переживал небрежное отношение со стороны российской администрации. Он не без оснований считал себя пострадавшей стороной. За его обиду – убийство бабки, плен сестры, уничтожение родового селения – империя не призвала Николая Дадешкелиани и его сыновей к ответу. Теперь же, когда младшие братья опрометчиво, но справедливо, согласно традиции

кровомщения, оплатили обидчикам империя не скупится на наказание. Наверняка это казалось Константину особенно несправедливым, учитывая заслуги его отца князя Михаила Дадешкелиани перед Россией. Михаил первым из Дадешкелиани пожелал принять российское подданство, крестился православным, участвовал в военных экспедициях, наконец, погиб в одной из них.

Однако, несмотря на все это кровавой развязки 20 октября 1857 г. вполне могло и не быть, ведь по отзывам современников князь Константин был человеком спокойным и рассудительным: «Громадного роста, прекрасно и пропорционально сложенный, красивый блондин, атлетической силы, лет тридцати с небольшим, Дадешкелиани был по темпераменту своему один из тех спокойных и выносливых характеров, которые весьма трудно раздражить и рассердить, но зато крайне опасных, когда их выведут из себя». (Бороздин 261).

В тот день по вызову генерал-губернатора князь явился к нему с опозданием – задержался в церкви на обедне. Гагарин был крайне недоволен неторопливостью Дадешкелиани: генерал-губернатор торопился уехать по служебным делам. Быстро проговорив все принятые комиссией Бебутова решения, Гагарин, согласно воспоминаниям Константина Бороздина – чиновника близкого к кутаисскому вице-губернатору Николаю Колюбакину, потребовал немедленного отъезда Дадешкелиани в Эривань. (Бороздин 261-262). На просьбы сванетского князя дать ему отсрочку, чтобы устроить дела семьи в Сванетии, генерал-губернатор ответил категорическим отказом.

«Еще года не прошло с той поры как он (Александр Гагарин – А.У.) вступил в исправление своей должности. С каким восторгом, с какими надеждами был принят здесь князь Гагарин, когда после тяжелой раны, полученной при штурме Карса, угрожавшей тогда быть смертельной, он, в феврале нынешнего года, вернулся в любимый им и любящий его край! И вдруг рука гнусного, исступленного дикаря сразила кинжалом воина, пощаженного Провидением в пылу сражений и в одну минуту повергла в прах все эти надежды. Нам остается молиться за него и за павших с ним, преданных ему и невинных жертв исступления

необузданного злодея», (Кавказ 441-442) - негодовала газета «Кавказ», которая представила события в крайне упрощенном виде: дикий варвар в помутненном состоянии убивает талантливого и почитаемого населением губернатора.

Выводы

Константин Дадешкелиани убил кутаисского генерал-губернатора Александра Гагарина не потому что был «исступленным дикарем». Его действия были продиктованы эмоциональным состоянием, которое можно охарактеризовать как отчаяние. Оно в свою очередь было вызвано острым ощущением несправедливости. Действительно политика российских имперских властей в деле урегулирования Сванетской междоусобной войны XIX в. отличается явной непоследовательностью.

Российская администрация действовала в горном регионе ситуативно, принимая решения в зависимости от политической конъюнктуры и твердости собственных позиций на Кавказе. Николай Дадешкелиани избежал наказания на фоне серьезных неудач империи. Начало 1840-х гг. это потеря ряда укреплений на Черноморской береговой линии и самый пик «блистательной эпохи Шамиля», когда имам был близок к объединению всего Северного Кавказа под своей властью. В этих критических обстоятельствах российское начальство позволило себе не заметить преступных действий князя Николая, а затем и оставить их без разбирательства. Именно неудачи империи в Кавказской войне стали одной из причин возобновления войны князей Дадешкелиани с новой силой.

В середине 1850-х гг. ситуация совершенно иная. Имамат Шамиля близок к распаду, на кавказском фронте Крымской войны российская армия одерживает одну победу за другой. Сильная власть принимает жесткие решения, не опасаясь недовольства подданных. Этим объясняется неотвратимость наказания за убийство князя Джансуха Дадешкелиани.

«У сильного всегда бессильный виноват» - этой строчкой из басни Ивана Крылова можно охарактеризовать логику империи. Константин Дадешкелиани был для российской администрации

слишком незначительной фигурой, а сванетские проблемы казались мелкими дрызгами полудиких горцев. Показательно, что специальная комиссия Бебутова запретила князьям Дадешкелиани обращаться со своими жалобами в Тифлис и замкнула проблемы политической интеграции края на уровне кутаисского генерал-губернатора.

Отсутствие интуитивно понимаемой горцами стратегии включения различных регионов Северного Кавказа в политико-административное пространство Российской империи или, другими словами, общих правил игры приводило к взаимному непониманию. Константин Дадешкелиани не понимал, почему за равнозначные деяния он, в отличие от своих врагов, должен нести наказание, а редактор газеты «Кавказ» так и не понял, почему сванетский князь убил русского губернатора.

Литература

АКАК (Акты, собранные Кавказской археографической комиссией), Тифлис.

Бороздин К.А., *Закавказские воспоминания. Мингрелия и Сванетия с 1854 по 1861 год*, СПб., 1885.

Волхонский М.А., Муханов В.М. сост. *Кавказский вектор российской политики*, Т. II. Кн. 2: 1796–1864 гг. Москва, 2014.

ГАРФ (Государственный архив Российской Федерации).

Иванюков И.И., Ковалевский М.М., "У подошвы Эльборуса" *Вестник Европы*, № 8, 1886.

Кавказ. 1857. № 87 (от 7-го ноября) 441-442.

Лапин В.В., *Цицианов*, Москва, 2011.

РГИА (Российский государственный исторический архив).

Рейфилд Д., *Грузия. Перекресток империй. История длиной в три тысячи лет*. Москва, 2017.

Страбон, *География*, Москва, 1964.

Тепцов В.Я., "Сванетия (географический очерк)" *Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа*. Вып. 10. Тифлис: Типография канцелярии Главноначальствующего гражданской частью на Кавказе, 1890.

Особенности поэтики Н. Куека (на примере повести и трех рассказов)

Мадина А. Хакушева*

Аннотация

Статья посвящена творчеству Н. Куека — адыгского писателя-новатора, который сформировал неповторимый идеостиль, одним из первых в национальной литературе претворил новые литературные жанры, такие как роман-миф, повесть-притча. В своей повести «Превосходный конь Бечкан», ранних рассказах «Ханах», «Гость», «Мать абадзехов» автор через художественный дискурс подвергает ревизии некоторые важные аспекты адыгской истории, многие из которых обрели устоявшуюся официозную интерпретацию.

Ключевые слова: черкесская литература, поэтика, Кавказ, Адыгея

Features of N. Kuyok's Poetics

Abstract

This article is devoted to the work of N. Kuek, an Adyghe writer-innovator, who formed a unique ideological style, one of the first in the national literature to introduce new literary genres, such as the mythic fiction, the parable. In his story "The Excellent Horse Bechkan", the early stories "Khanakh", "Guest", "The Mother of the Abadzekhs" the author through the artistic discourse revises some important aspects of the Adyghe history, many of which have found an established, semi-official interpretation.

Keywords: Circassian literature, poetic, Caucasian, Adyghe

* Хакушева М.А., доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник сектора адыгской литературы КБИГИ. E-mail: dinaarma@mail.ru. (Дата отправления статьи: 09.09.2017, дата принятия статьи: 02.10.2017)

Творчество выдающегося адыгского писателя Нальбия Куека (1938 — 2007) стало одним из самых значительных явлений в современной адыгской литературе. Н. Куек — поэт, прозаик, драматург, детский писатель, публицист - писатель-новатор, который сформировал неповторимый идиостиль, одним из первых в национальной литературе претворил новые литературные жанры, такие как роман-миф, повесть-притча.

Роман «Вино мертвых», повести «Черная гора», «Лес одиночества», «Великолепный конь Бечкан», рассказы - произведения, написанные в манере *поэтической прозы*. Такая особенность соответствует тенденции в адыгейской литературе: «Бурное, плодотворное становление жанров прозы в 60-80-х годах в адыгейской литературе, - отмечает Р.Г. Мамий, - было продиктовано самой жизнью: человек стал выше, чем события. В творчестве адыгейских авторов, таких как Х. Ашинов, П. Кошубаев, С. Панеш, Ю. Чуюко, Х. Теучеж и ряд других писателей... наиболее ярко проявилось такое мощное стилевое течение, как *лирическая проза*» (Мамий 42-43).

Вместе с тем, произведения автора являются своеобразной литературной стилизацией адыгской версии Нартского эпоса и фольклора, в которых художественное пространство обретает особое свойство многомерности. В романе «Вино мертвых» автор создает свой, *новый миф – литературный*. Это позволяет говорить о создании произведения в жанре романа-мифа, впервые отчетливо воплощенного в творчестве современного кабардинского поэта Х. Бештокова.

В творчестве Н. Куека нашли отражение основные онтологические категории адыгской мифологии, такие как инициация, трансценденция, игра, которые воплощены в трансформированных мифологических мотивах и образах, преимущественно архетипических (Хакуашева 226-308).

Важным аспектом творчества Н. Куека оказывается художественная ревизия адыгской истории. Автор реализует собственный взгляд на исторические события, многие из которых обрели устоявшуюся официозную интерпретацию, сформированную и утвердившуюся преимущественно в советское время. Тем не менее, историографическая позиция автора

совершенно независима и бескомпромиссна, лишена какой бы то ни было идеологической, социально-политической конъюнктуры. Писатель одним из первых артикулирует собственный художественный *взгляд изнутри* истории адыгского народа, во многом созвучный с точкой зрения демократически настроенной адыгской интеллигенции как советского, так и постсоветского периодов.

Н. Куек касается самых значительных исторических вех, оказавших судьбоносное влияние на исторический вектор национального развития: трагическую историю Кавказской войны (повесть «Черная гора»), историю адыгского просветительства и конфликт с фанатично-настроенной частью духовенства (рассказ «Гость»), революция 1917 года (рассказ «Ханах»), период Второй мировой войны («Превосходный конь Бечкан»), наконец, общий взгляд на историю адыгского народа, мастерски реализованный в небольшом романе «Вино мертвых», в котором автор органично совместил исторический и мифо-эпический планы.

В повести «Превосходный конь Бечкан» автор обозначает болезненный процесс постепенного упадка традиционного образа жизни и культуры адыгов. Знаковым образом становится главный герой Салих, «лесной человек», как его называют односельчане, так как из своих восьмидесяти лет шестьдесят он провел в лесу, чувствовал в нем «намного свободнее и уютнее, чем с людьми» (Куек 469).

Человек, укорененный в природе («лесной человек») и две лошади – Абекуш и ее сын Бечкан как естественные природные существа — неслучайные персонажи, потому что для Куека именно животные и природные люди — своеобразные индикаторы, безошибочно определяющие степень утраты подлинных ценностей жизни. Подобная позиция — неновая в мировой литературе, – деструктивное начало любой цивилизации отстаивал Л. Толстой, Генри Торо, провозгласивший природную сущность (в интерпретации Торо - «дикость») как животворную основу любого живого существа, в том числе человека. Еще раньше Жан-Жак Руссо, видевший единственный способ для полноценного существования человека на фоне естественного природного ландшафта, провозгласил лозунг «Назад, к самой

природе!». Органически вписанные в природу, главные герои повести Н. Куека являются единственными выразителями должного пути развития социума и космоса. Автор в своей обычной манере постоянно апеллирует к природному единству природы, животных и человеку. В эту гармоничную сферу входит отнюдь не все человечество, а отдельные люди (их условно можно назвать *homo naturalis*), которые являются подлинным продолжением природы, ее высшим гуманистическим воплощением. Вот, например, самоощущение взрослого коня Бечкана, выполненное в типичном пантеистическом духе: «Бечкан впервые ощутил себя всего. Он был частью этой нахлынувшей воды, легкого движения воздуха вокруг него, оживших и засверкавших трав... Он с нежностью ощущал, как порывистые дуновения воздуха охватывали его точеную голову, стекали по шее, шевеля гриву, и, расширяясь по гладкой спине, разбегались по всему телу...» (там же 468).

Автор отнюдь не склонен к идеализации человеческих ценностей, более того, он вводит в повествование фигуры лошадей будто бы для того, чтобы противостоять эгоизму.

Коневодство — центральная отрасль не только хозяйственной жизни, но и традиционной культуры адыгов; тысячелетия люди и лошади составляли единый тандем, присутствие лошади во всех областях жизни было совершенно неотъемлемо в хозяйственной, военной практике народа, постепенно оно прочно вошло в народный миф, фольклор, стало центральным концептом адыгского культурного и духовного космоса. Адыги вывели блестящие породы ездовых лошадей, таких как Шолох, Абекуш, Бечкан и других, собственно, имена литературных героев — лошадей в повести и происходят от названия пород. Старик Салих вырастил, любовно выпестовал сначала Абекуш (соответствующей редкой породы), затем ее сына Бечкана (рожденного от жеребца породы бечкан).

Время нарративного действия повести — период Великой отечественной войны. Автор дает позитивную оценку конкретному историческому общественному явлению или феномену, исходя из принципов подлинного гуманизма, надежным маркером которого является «хорошее отношение к

лошадям». Такой аксиологический принцип отнюдь не случаен, – по мере развития сюжета образ Абекуш превращается в символ чистой природной сущности, наделенной физическим и духовным совершенством, врожденным благородством, высшей интуицией. «Ухоженная кожа Абекуш легко угадывала малейшие изменения в воздухе и свете, уши улавливали легчайшие шорохи, она знала, какие травы в какую пору дня слаще. Она угадывала по шелесту и меняющемуся цвету листьев на деревьях, по поведению животных и насекомых в лесу – будет ли теплый дождик или грянет гроза, в ее теле не было ни одной клеточки, которую она не ощущала бы ежеминутно» (там же 501). Но такой высокой ступени индивидуальной эволюции Абакуш смогла достичь лишь благодаря ее хозяину Салиху, его неусыпной заботе, любви и пониманию: «Ничто не мешало ей чувствовать себя лошадью, наоборот, все, чему она училась у Салиха, укрепляло в ней ощущение, что она – существо со своими особенностями. Более того, чем явственнее проявляются присущие только ей черты, тем лучше и ей, и Салиху. Она знала, что с каждым днем становится сильнее, в ней проявляются новые свойства, помогающие понимать окружающий мир, и ничто не угрожает ее существованию. И все это благодаря одному человеку» (там же).

В описании ощущений Салиха, связанных с восприятием Абекуш, автор сумел передать особый невербальный тип реакции. Эта особенность обусловлена тем, что адыгский менталитет значительное время формировался в условиях военной демократии и обусловил аскетический образ жизни с минимальной вербальной нагрузкой и максимальным объемом действенных реакции. Иначе говоря, в основе традиционной жизни адыгов лежала философия чувственного ощущения и действия в гораздо большей степени, чем у «вербальных» народов, долгое время имеющих письменность. Это, например, передано через восприятие Саида, который ощущает красоту лошади «сердцем», а не словом: «Никто не видит истинной красоты лошади, ее надо чувствовать так, чтобы словами невозможно было передать. Слова — тень того, что чувствуешь сердцем» (там же 502). Взгляд художника, свободный от

утилитаризма, переводит объект наблюдения в категорию прекрасного: «Разве он (офицер — М.Х.) не видит, что Абекуш прекрасна и без движений? Разве не прекрасно летнее дерево, стоящее одиноко на просторе, или тихая вода в прохладной тени нависающих веток высоких деревьев, или погожий день, с утра до вечера облагораживающий мир?.. Абекуш красива тем, что ты тоже становишься красивым вместе с ней, и все, кто это видят, тоже становятся красивыми» (там же 503).

Однако сдержанное отношение к слову — проявление любви и уважения к нему, эта мысль заключена в авторских комментариях: «Народ, к которому я принадлежу, придумал самые красивые слова. Многие поверили этим словам. Только словом можно рассказать о себе, чтобы о тебе узнали другие. Есть еще другие способы, но слово сильнее всего — так считают люди» (там же 419). Однако автор точно отражает парадоксальность, амбивалентность народного восприятия по отношению к слову: «Но слово — только звук. Только — это даже слишком, но как иначе?» (там же).

Главный герой встречает партизан, которые связывают Абакуш с намерением ее убить и пустить на мясо. Они убивают старика Бечира только потому, что он оказался невольным свидетелем преступления командиров партизанского отряда, ранят Саню, русского мальчика, усыновленного Бечиром, самого Салиха. Автор не склонен идеализировать все партизанское движение, среди народных «защитников» нередко находились криминальные элементы, личности с темным прошлым. Однако, согласно художественной логике, сама война превращается в причину зла даже для бойцов сопротивления. Так, партизаны, встреченные Салихом, Бечиром и Саней - закономерный «продукт» войны с резко деформированной психикой: «стертой» нравственностью и полной утратой гуманистического начала.

Напряженное размышление автора относительно природы войны, насилия, мирового зла приобретает характер глубинного разностороннего философского поиска, направленного в том числе на область бессознательного. После трагического столкновения с партизанами главный герой Салих видит сон, который отчасти освещает проблему невинных жертв войны.

«Почему ты убил Хромого Бечира, ы?» – спрашивает его Салих. «Он бы донес на нас!» – «Но в чем он виноват?» – «А разве убивают только виноватых, Салих? Идет большая война, убивают тысячи. Кто спрашивает, виноваты они или нет? Ты родился, значит — уже виноват» (там же 480).

Сон как художественный прием, приоткрывающий глубины бессознательного, достаточно активно используется современными русскоязычными адыгскими авторами, такими как Ю. Шидов, А. Макоев, А. Балкаров и др.

Вторжение немецко-фашистских оккупантов заканчивается повторным ранением Салиха; его Абекуш, «никогда не знавшая ни хомута, ни хворостины, ни окрика, сама все понимавшая в полуслова, с легкого движения или мягкого прикосновения» (там же 499), была запряжена в старую телегу, превращена в тягловую лошадь.

Однако среди немцев находится офицер — подлинный знаток лошадей, который сумел по достоинству оценить Абекуш и намерен увезти ее в Германию в коммерческих целях для разведения редких дорогостоящих пород.

Автор сталкивает благородное животное с целым рядом испытаний, которые грозят ему гибелью исключительно по вине человека, — одной из них является технократия. Заместитель председателя колхоза на всей скорости врезается в табун лошадей на мотоцикле, сбивает и калечит Абекуш. Он жалеет не прекрасное живое создание, а свой «пострадавший» мотоцикл, и на правлении колхоза пытается доказывать, что машина «стоит намного больше, чем весь этот нищий табун, и он заставит Лекура и Салиха расплатиться за него» (там же 513).

Технократия, постепенно коммерциализирующая действительность, убивающая живое чувство, становится подлинным злом, - превращается в «Железного Волка» в одноименном романе адыгейского писателя Юнуса Чуюко, разрушает традиционный, веками сложившийся уклад, разъединяет и ожесточает людей, - именно к таким выводам приходит читатель при чтении художественных произведений современных русскоязычных адыгских писателей - Ю. Шидова, А. Макоева, А. Балкарова, В. Мамишева и др.

Драматизм сюжета к финалу стремительно нарастает, художественный дискурс постепенно начинает напоминать предапокалипсис: приходит к завершению все, что составляло смысл, цель и гордость всего адыгского народа. Неотъемлемый образ традиционной народной жизни — племенные скаковые лошади, обретшие мировую славу, в пространстве художественного хронотопа больше никем не ценятся, кроме Салиха, Лекура и мальчика Сани. «Разве людям сейчас до каких-то лошадиных пород? — думал Салих. — Они их в скотину обыкновенную превращают, уничтожают в них столетиями взращенные качества. Как бы они сами тоже не оскотинились» (там же 525).

Лекур - «косолапый», «кривоногий», как его дразнят женщины, при этом — чуткий художник, влюбленный в красоту, который в разных ракурсах пытается изобразить образ любимого коня Бечкана. Своей странностью, нелепостью внешнего облика, манер, он несомненно несет печать «юродивого», «блаженного», столь узнаваемого персонажа в русской классической и советской литературах. Эти черты на самом деле маркируют святость, чистоту, «внеземное» высшее назначение этого типа персонажей. Таким же образом Лекур для автора — человек мира. Не случайно он связывает его с любимым и столь распространенным образом бога-кузнеца Тлепша, который, очевидно, способен своими руками «выковывать» новый мир: «Лекур, сцепив руки на затылке, прилег и стал представлять: «Я великан, мои ноги лежат в воде, спина перекрыла русло, плечи покоятся на стволах больших деревьев в лесу, а голова достает до облаков. Вот птицы садятся мне на грудь. Если пошевелюсь, вспорхнут птицы, заволнуется вода, обрушатся берега» (Кук 485). За юмористической, иронической авторской коннотацией образа героя-фантазера, воображающего себя великаном, скрывается подлинное отношение автора к Лекуру как истинному герою, — он бросился в бурную реку, чтобы спасти Салиха и бесценную лошадь Абекуш, и только чудом уцелел. Но благодаря усилиям Салиха, Лекура и Сани избежал гибели сын Абекуш — Бечкан, который по сути символизирует спасенное будущее.

Эти персонажи олицетворяют «хранителей», которые отвечают за сохранение прекрасных лошадей. Но присущая Н. Куеку полисемичность неизмеримо расширяет рамки художественного текста и формирует символический план восприятия этих (и других) литературных героев, а также самого контекста. Салих, Лекур и Саня символизируют реальных немногочисленных представителей адыгской культуры, которые не только способны понять и отдифференцировать подлинные высшие духовные ценности древней адыгской народной культуры, сформированные тысячелетней сложной историей становления, но и отстоять их любыми путями, даже ценой собственной жизни. Драматизм художественного подтекста обусловлен наличием символических исторических аллюзий, связанных с трагическими вехами реальной истории адыгского народа: трагедии второй мировой войны, обозначенной сюжетом повести, Кавказской войны, которая нанесла адыгскому народу невосполнимые потери не только в отношении численности (в результате войны на исторической родине, как известно, осталось лишь 5% населения), но и всех сфер традиционной культуры, в том числе – коневодства, основного промысла адыгов. Автор может не прибегать к исторической или художественной риторике, но невербальный, неартикулируемый исторический контекст так или иначе «мерцает» за счет недосказанностей, пауз, неопределенных отсылок к трагическому прошлому, которые вместе создают довольно плотный информационный и эмоциональный фон для посвященных.

Культовое отношение к лошадям сквозит в описании Бечкана, – образ коня и человека сливается в единый вневременной портрет, вписанный в пролонгированный разностадиальный исторический хронотоп пантеистического восприятия: «Люди должны понимать, что быстрые ноги Бечкана — это их ноги, легкие, сильные, стремительные ноги наши предков, теперь только наши сердца могут быть такими. Разве можно уничтожить бег наших сердец, их полет?.. Ноги Бечкана рождены землей и для земли, это и наши ноги. Глаза Бечкана — это и наши глаза: мягкие, кроткие, ясные, глубокие, они видят мир таким, каким он рожден в первый день творения... Бечкан не думает: для меня

воды текут, дожди идут, травы растут, а видит себя вместе с ними, он тоже течет, идет, растет, дышит, светит...» (там же 529).

Неслучайно в древней истории греков и адыгов длительный период сосуществования на черноморском побережье привел к взаимной аккультурации, в результате которой родился, в том числе, мифологический образ кентавра как следствие особой укорененности лошади в быту и культуре людей. Образы Абакуш и Бечкана символизируют адыгский народ, именно поэтому они становятся этическими и нравственными маркерами художественного текста.

Художественные произведения Н. Куека как правило подчинены единому стилю: текст насыщен философской символикой, в нем сохраняется приверженность эпическому повествованию, чаще по принципу эпической стилизации, например, в описании Бечкана: «Страшен был вид Бечкана. Он разрывал туман своим бегом, грива его металась в воздухе, из ноздрей полыхал огонь, а из-под копыт взметались искры. Стало тихо, Бечкан бежал через проход, образованный лошадьми, от его звонкого и гневного ржания дрожали даже травы» (там же 512). Характерно, что автор прибегает к художественным средствам выражения, типичным для эпического текста – экспрессии, гиперболе. Однако этот прием реализуется, чтобы описать чудо-коня в мечтах одного из героев повести Лекура, когда тот в отчаянной попытке отыскать справедливость воображает «превосходного коня Бечкана», который приходит ему на помощь, чтобы защитить свою мать — кобылицу Абакуш. Так в повести реализуется тенденция «снижения» эпического стиля, к которому автор прибегает в некотором пародийном ключе. Автор склонен к созерцательности, риторическому вопрошанию, афористичности: «Жизнь леса начинается в его корнях, но кто может увидеть их, а если и увидит, что он может понять?» (там же 469).

Н. Куек широко использует идею анимализма – «интроспективный, психолого-ориентированный подход к познанию животного и репрезентации его в различных сферах культуры, исходящий из признания факта наличия в животном чувственного и разумного начал» (Белогурова, 2011), поэтому

главным героем, способным выполнять необходимую смыслообразующую и структурообразующую функции, становится животное-нарратор. *«Как раз субъектность нарратора и обуславливает его притягательность в литературе»* (Шмид 64).

Через культовый образ Тлепша, одного из центральных богов адыгского языческого пантеона, автор преломляет категории пространства и времени, демонстрируя их относительность, незавершенность в людском измерении. Образ Тлепша — ключевой в творчестве Н. Куека. Кроме романа «Вино мертвых» он представлен в эссе **«Тлепш»**. Автор бесконечно далеко отодвигает виртуальную камеру художника от хронотопа, привычного обыденному сознанию; только приняв иное, «божественное» зрение, пространство и время обретают истинные очертания. Так, с точки зрения вечности, то есть «божественной», присущей богу Тлепшу, устраняется само понятие смерти: «Умер, исчез...» - это неправда. Упавшее дерево — уже не дерево, но деревом назвали не его, а то время, которое оно обозначило собой. Перед тем, как упасть, оно долгое время, если мыслить как люди, готовилось к жизни в другом образе. Убывший из леса пребывает в реке, в небе...» (Куек 540). По мысли автора, смерть, - переход в другую форму, перемещение в иную стихию, но не исчезновение. Жизнь каждого человека тоже не имеет конца, на самом деле это — бесконечная трансформация и метаморфоза: «Меняются поколения, их страдания — то, что они называют душой — вместе с очертаниями их лиц возносятся к небу и дальше, движения их, как и тени, растворяются в воздухе, их плечи, спины и руки, уставшие от забот, вырастают в поля и леса, обретая новые очертания» (Куек 540). Не пропадает ничего, любой взгляд, движение, слово остаются в мире: «Все, что случается с людьми — не для них, а для мира, но они этого не знают» (там же 541). Жизнь людей не отделима от мировой стихии, люди, все сущее на земле — от одного источника: «Только он один ощущает каким-то ему самому неизвестным глубинным чувством, что все в этом мире вскормлено одной пищей и никто не узнает никогда, что раздробило их, лишив памяти о случившемся, и теперь детям

одной матери суждено во веки веков жить врозь и истреблять друг друга» (там же 544).

Центральной идеологической стратегией творчества Н. Куека оказывается философская *концепция пантеизма*, в основе которой лежит идея, объединяющая и отождествляющая Бога и мир. Она в «концентрированной» форме присутствует в рассказе «Тлепш», ее можно рассматривать как модель литературного инварианта, хотя его конкретные воплощения или их реминисценции присутствуют в разных художественных произведениях автора.

Н Куек фиксирует внимание на излюбленных феноменах, таких как *свет, звук*, встречающихся в повести «Черная гора», «Вино мертвых»; *вода, ветер, небо* рассматриваются не только как природные и эстетические явления, - в их основе заложен антропоцентрический концепт. Но именно вследствие однородности стихий и человеческой природы первые несут угрозу, поэтому автор отчуждает их: «Околдованный водой теряет твердость в руках. Убежавший с ветром не чувствует своих ног. Ушедший в небо не знает ни верха, ни низа» (там же 547).

Афористичный, почти бессюжетный художественный текст, в котором определено просматривается элемент эпической стилизации, характерный для творчества Н. Куека в целом, создает предпосылки для художественных сентенций, которые тем не менее, воспринимаются достаточно органично.

Бог Тлепш тоже смертен, но не в обычном смысле, - также, как человек, он конечен в одной из множества своих ипостасей, в которые бесконечно воплощается. Знаменательно, что Тлепш начинает меняться (etc. умирать) лишь тогда, когда рождается его солнечный ребенок от Адыиф (адыгейский аналог кабардинского мифологического персонажа Адиюх — М.Х.). Таким образом, одно из божественных воплощений Тлепша исчезает тогда лишь, когда появляется его экзистенциальная замена. Так персонифицируется авторская концепция духовной преемственности.

Обобщая образ Тлепша в контексте всего творчества Н. Куека, можно говорить о нем как о Богочеловеке, союзнике самого Бога,

который помогает в усовершенствовании божественных сущностей.

«Наиболее радикально вопрос о теургии, о человеке-творце, соратнике Бога в деле спасения мира, себя самого, восхождения на новую бессмертную онтологическую ступень, с которой открывается бесконечность преображающе-творческой работы в Божьей вселенной («восьмой день творения»), Бердяев высказал в своей программной книге «Смысл творчества» (М., 1916): «Теургия – искусство, творящее иной мир, иное бытие, иную жизнь, красоту как сущее... Теургия есть действие человека, совместное с Богом, – богодействие, богочеловеческое творчество» (Бердяев, *Смысл...* 236). «Человек призван быть творцом и соучастником в деле Божьего творения», – писал он в статье «Спасение и творчество» (Бердяев, *Спасение...* 357).

В рассказе «Ханах» Н. Куек одним из первых сумел отразить специфику исторической ситуации адыгского общества после революции 1917 года. Сюжет рассказа прост: главный герой встречается в лесу вооруженный отряд красногвардейцев, между ними возникает конфликт, и один из примкнувших к «красным», соотечественник Ханаха, убивает его. Весьма показателен небольшой фрагмент, который отражает «историческое бессознательное» адыгского народа (а именно западных адыгов) после октябрьских преобразований: «Вечером по аулу разнеслась весть о том, что завтра придут «красные». О них рассказывали, что они убивают всех мужчин без разбору, наводят какие-то иные порядки – то ли русские, то ли большевистские, потому и скинули царя. «Ну, скинули царя, а мы здесь при чем?– думал Ханах. – Пусть живут, как хотят, а у нас нет ни царя, ни князя... Скинули царя, пусть живут без него, если им не нужен, мы же не ставили его над ними. Не родственники, не гости... Зачем в нашем ауле наводить свои порядки?» (Куек 552).

Диалог между красногвардейцем и Ханахом демонстрирует абсолютную непроницаемость двух позиций по отношению друг к другу:

«Он сделал к мужику один шаг и сказал поостроже:

- Ты... Чего? – Ханах с трудом подбирал слова. – Чего хотите?

– Чего хотим? – мужик держал в зубах сигарку, боясь пошевелить руками. - Идеи в аул. Советскую власть...

– Ты красный?

– Да, красный.

– Чего вы хотите?

– Так я говорю же, браток: установить у вас советскую власть.

– Я не знаю про эту... власть. Ты меня спросил, хочу я этого?

– Спросим, когда будем в ауле.

– В ауле... Ты меня спроси, вот я сейчас – аул.

– Ты знаешь, что такое советская власть?

– Не знаю, а ты хочешь привезти ее в аул?» (там же 557).

Этот диалог отвечает на множество вопросов, которые могли быть заданы в эпоху советской модернизации. Центральным понятием красногвардейца, который силится разъяснить адыгу Хануху суть теории «красных», по которому опознается «свой», становится определение «бедный»:

«– Эта власть для таких, как ты и я. Ты же бедный?

– Почему я бедный? Руки есть, я не калека.

– В ауле есть люди богатые?

– Богатых нет, есть побогаче меня.

– Вот я и говорю.

– Что «вот»? Лучше и больше работают, потому и богаче» (там же).

По мнению «красного», бедность — всегда результат эксплуатации, с чем Ханух не может согласиться, для него богатство – законный результат труда:

«– Они же эксплуататоры, заставляют на себя работать!

– Никто никого не заставляет, работай, ешь...

– Не знаю, как тебе объяснить... Не думаю, что ты хорошо живешь. Люди должны жить одинаково» (там же).

«Люди должны жить одинаково» — еще один утопический тезис эпохи социализма, который сразу же опровергается главным героем, которого уважают в ауле за здравомыслие и

справедливость: «Люди рождаются разными, как им жить одинаково?» (там же).

Среди адыгов начала XX века не было крупного производства, как не было класса пролетариата, капиталистов, соответственно, не сложилось капиталистических производственных отношений. Аграрные общины позволяли распределять сельскохозяйственную продукцию в соответствии с объемом реального труда. Диалог главных героев происходит «изнутри» двух различных общественно-экономических формаций с соответствующими разными структурами. Персонажи представляют точки зрения двух разных эпистемологических позиций, результатом является полное взаимное непонимание, которое обречено перерасти в конфликт. Революционная ситуация, по мысли автора, насильственно экспортированная на чужеродную почву народов Северного Кавказа, являлась для адыгов искусственно привнесенной, навязанной.

На коротком, но весьма показательном диалоге автор показывает не только абсурдность и неприятие революционных преобразований в адыгской среде, но и полное отсутствие ясности в сознании «истинных» носителей красного движения. На вопрос Ханаха, что же такое советская власть, боец оказывается бессилем объяснить суть теории «красных», он отвечает: «Ты поймешь это, комиссар хорошо расскажет» (там же). Другой раз на вопрос Ханаха «Люди рождаются разными, как им жить одинаково?» он снова повторяет: «Это сделает советская власть... Комиссар бы хорошо рассказал» (там же 558).

После короткого отсутствия красноармеец снова появляется и предупреждает Ханаха, чтобы он быстро скрывался, так как его хотят убить. Таким образом, «врагами» красных становятся здравомыслящие люди, которые отказываются понимать абсурдные «тезисы».

В новелле «Ханах» революция для адыгов представляется жестоким террором, в процессе которого в первую очередь погибают лучшие представители народа, последовательные нонконформисты. Но наиболее острый драматизм повествования заключается не только в революционной модернизации как таковой, - она способствует расколу социума и последующему

самоуничтожению адыгов, катастрофическому после Кавказской войны.

Таким образом, риторика высокой «цивилизаторской» миссии, прикрывающей все виды колонизаторской экспансии, была свойственна, по мысли Н. Куека, и периоду революционных преобразований. «Духовное притяжение – единственный род притяжения в ряду иных способов его обеспечения (военных, административных, и т.п.), подразумевающий абсолютную непринудительность ответного культурного и душевного движения. Прибегая к понятию «цивилизации», Федотов артикулировал уровень историко-культурной общности высшего порядка, сущность и притягательность которой обусловлены «культурным элементом», – именно это понятие позднее введет А. Тойнби в свою характеристику цивилизации» (Султанов 71-72). Таким образом, навязанная революция, которая по определению несет прогрессивную цивилизационную модель жизни, оказывается лишена своего главного ядра – «культурного элемента», «подразумевающий абсолютную непринудительность».

В своей статье «Национальная культура нуждается в защите» Сафар Абдулло пишет: «Между историей, культурой и природой существуют глубинные причинно-следственные связи. Когда нарушается диалектика этих связей, то происходят аномалии в развитии любой национальной культуры, непременным условием естественного, нормального развития которой является отсутствие диктата, нажима, силовых методов в управлении, искусственных преград» (Абдулло 27).

Н. Куек подмечает нетипичные «новшества», которые можно воспринимать как художественные детали, но они дополняют и придают иронический оттенок той «новой социалистической жизни», которая дошла и до адыгских аулов: «Как нужно вести себя с осенними дождями? Когда они начинались, мужчины собирались небольшими группами и начинались длинные разговоры. Стали играть в лото, появились карты, кое-где начали пить русскую водку» (Куек 552). Характерно, что «длинные разговоры» так же были нехарактерны для адыгов, как карты,

лото и русская водка. Повторяющийся образ «серого» зятого дождя, внушающего тревогу, постепенно становится метафорой новой власти, деструктивного нового времени, – Ханаха убивают в такой дождливый день, иначе говоря, он становится жертвой революционных преобразований.

Герой Н. Куека — гармоничный, «природный» человек, находящийся в гармонии с природой и самим собой. Именно поэтому он находит уважение в социуме. Таким героем становится Ханах, личные качества которого служат безошибочным индикатором реального качества «новой» жизни, с которой он оказывается несовместим.

В рассказе «Гость» в сдержанной манере повествуется об убийстве на почве инакомыслия. Известный эфенди принимает гостя, который оказался в «степях Бжедугии». Собеседники ведут спокойный разговор, при этом гость не противоречит, не спорит с уважаемым представителем духовенства, который значительно старше его, но оба понимают, что выражают полярные точки зрения. На ночь гостя приглашают в отдельную комнату для ночлега, к нему заходит слуга, который приносит скромный ужин — кундысу (кислое молоко с адыгейского, кундапсо – каб., кумыс — тюрк. - М.Х.) с лепешками. Выпив его, гость умирает.

Для читателя гость остается безымянным, в авторских комментариях и прямой речи даются лишь некоторые скромные сведения о его личности: «Он вышел в соседнюю комнату, где ему приготовили постель, поставил у кровати табурет, достал из саквояжа бумаги. Ему захотелось немного поработать. Русский царь отказал ему в издании второй книги, он усмотрел в ней чрезмерную любовь к своему народу, с которым он воевал уже несколько десятков лет. Тщетно он надеялся на его великодушие. Мало кто понимает мои сокровенные желания, я и к этому привык, – думал гость» (Куек 571).

В образе главного героя без труда опознается исторический прототип - князь Султан Хан-Гирей – писатель, фольклорист, создатель азбуки родного языка, основоположник этнографии и исторической науки адыгов (черкесов), автор проектов по «гражданскому устройству» своего народа, своими произведениями внес значительный вклад в адыгскую литературу

и культуру. Период недолгой жизни С. Хан-Гирея (1808-1842) пришелся на разгар колониальной войны на Кавказе, развязанной царским правительством. Российская политика использовала все рычаги влияния, в том числе, среди адыгских аристократов; так, из княжеской и дворянской среды выделялись наиболее перспективные молодые люди и отсылались на обучение в Петербург в качестве аманатов. В этом смысле судьба Хан-Гирея вполне типична: он окончил в Петербурге кадетский корпус, в 1837 году вступил в должность командира Кавказско-горского полуэскадрона, был назначен полковником и флигель-адъютантом императора Николая I, позже – командиром царского конвоя. С 1837 по 1840 годы участвовал в русско-персидской, русско-турецкой войнах, военных операциях на территории Польши.

Кавказская война воспринималась Хан-Гиреем как личная трагедия, известно, что он не принимал участия в военных событиях на Кавказе, – возможно, для уклонения от военной службы на Кавказе им были предприняты какие-то личные усилия. Пытаясь в какой-то степени заблокировать колониальную политику царского правительства России, остановить кровопролитие, Хан-Гиреем был детально разработан проект мирного завоевания Кавказа, который не получил должного рассмотрения. Позже сенатор Г.И. Филипсон написал об этом в своих воспоминаниях:

«Возвращаюсь к весне 1837 года, когда Вельяминов был уже там. Он молча ходил взад и вперед, по временам косясь на мой портфель; наконец, не выдержал и спросил с неудовольствием: «Да что это у тебя, дражайший, сегодня так много к докладу?» Тогда только я спохватился: «Это, ваше превосходительство, проект покорения Кавказа флигель-адъютанта полковника Хан-Гирея, присланный военным министром на ваше заключение».— «А, пусто-болтанье! Положи, дражайший, на стол, я рассмотрю». Я положил в одно из отделений его письменного стола и более года видел его там же, только с возраставшим слоем пыли» (Филипсон).

Несколько месяцев спустя, осенью 1842 года Хан-Гирей умер в своем доме, в ауле Тлюстенхальб (ныне Республика Адыгея), там

же похоронен. Предполагают, что он был убит, выпив отравленный кумыс, сторонниками Шамиля, которые не допускали его служения в качестве полковника в рядах российской армии неверных.

«Записки о Черкесии» (1836) в трех томах, написанные Хан-Гиреем в 1836, были переданы им Николаю 1 для получения резолюции на публикацию. Но царь наложил запрет и отказался вернуть трехтомник, несмотря на возражения генерала А.Х. Бенкендорфа, утверждавшего, что вернуть книгу необходимо, так как это – собственность полковника С. Хан-Гирея.

Таким образом, с позиции сегодняшнего дня можно объективно судить о трагическом положении адыгского просветителя и других аманатов, поставленных в двусмысленное положение «своего среди чужих, чужого среди своих»: им не доверяли (или не вполне доверяли) в России, а у себя на родине они чаще всего получали репутацию национал-предателей или отступников от истинной веры.

Подобное восприятие деятельности Хан-Гирея и других адыгских просветителей сохранялось в коллективном бессознательном адыгов долгое время. Характерно, что даже в 80-х годах XX века, когда была написана первая книга об адыгских просветителях первой волны, она целый год пролежала в архиве Обкома ком. Партии КБАССР, так как по мнению руководителей республики того времени адыгские просветители представляли аристократическую прослойку общества, соответственно, выражали интересы, антагонистические по отношению к доминирующим классам — пролетариату и крестьянству. Свыше ста лет деятельность адыгских просветителей на разных этапах истории не соответствовали идеологической конъюнктуре и занимала маргинальное положение в национальной культуре.

В рассказе «Гость» автор художественно обыгрывает возможный сценарий заказного убийства первого адыгского просветителя Султана Хан-Гирея.

Несмотря на сдержанный стиль автор одним из первых озвучивает свои интенции по поводу бездействия российской интеллигенции в процессе жестокой столетней войны, направленной на покорение Северного Кавказа: «Моими

сочинениями заинтересовались русские, особенно писатели, если бы они подняли свой голос в нашу защиту, это помогло бы нам в немалой степени, но странно, никто из них не считает захватнические действия царя на Кавказе, поставившие под угрозу само существование адыгов, должныими вызвать возмущение в обществе» (Кук 571-572).

Некоторые отсылки к важным фактам биографии есть в тексте: «Ты городской человек, привык к русской еде... Говорят, ты там большой человек. – Кто говорит? – Эфенди. – У меня нет должности. Отдал свою должность... У меня была большая должность в городе, адыгам среди русских редко выпадает такая, я даже знаком с русским царем» (там же 573). Этот фрагмент из рассказа соответствует важному эпизоду из биографии Хан-Гирея: в 1841 году он был послан на Кавказ для агитации горцев в пользу царя. Ультимативный характер требований русского самодержца он не разделял, хотя считал неизбежным присоединение к России, которое пытался осуществить мирным путем. Однако ему не удалось выполнить это поручение, поэтому по возвращении в Петербург Хан-Гирей подал в отставку.

Сюжет рассказа, таким образом, основывается на предполагаемой версии его убийства и касается позднего периода жизни адыгского просветителя, когда он возвращается из Петербурга домой после отставки.

Драматизм ситуации гостя сквозит из диалога с эфенди, который его не понимает и видит в нем угрозу, во внутреннем монологе, когда герой отмечает, что его рукописями заинтересовались русские, но не свои, - для понимания его рукописей адыгами-соотечественниками существует непреодолимый языковой барьер, разрыв в образовательном, мировоззренческом уровнях. Хан-Гирей видит историко-политическую ситуацию России и Черкесии стереоскопически, с двух сторон, между тем сам он – марионетка в противостоянии враждующих государств: в России он — заложник, аманат, у себя на родине — эмиссар, ведущий подрывную и шпионскую деятельность.

Слуга эфенди, который принес отравленный кундысу, наблюдает картину постепенного ухудшения состояния гостя,

который, хорошо понимая, что умирает от отравления, упорно продолжает называть слугу своим братом. Перед смертью дарит ему на память свой кинжал: «Вот, прошу, бери! – Я не ношу кинжала. – Сохрани его на память. – Я не достоин его. Я... может быть, навредил тебе. – Нет!.. Ты мне брат, брат-адыг...». Вслед за этим гость предлагает ему деньги: «Бери деньги и уходи от эфенди. Их хватит, чтобы обзавестись хозяйством» (там же 574). Гость умирает на глазах слуги.

Спор между эфенди и гостем носит внешне взвешенный спокойный характер, внутреннее напряжение ощущается лишь подспудно. Но в конечном итоге он разрешается благодаря слуге эфенди, который многим обязан своему хозяину освобождением от унижительной службы евнуха в гареме турецкого султана. Финал рассказа разрешается в неожиданной сюжетной плоскости: «Кто знает, о чем мужчина думал эти долгие часы... Никто никогда не видел его плачущим. А сейчас он плакал! Плечи его вздрагивали, голова была низко опущена и спрятана в ладонях: брат не должен видеть его страдания. Он встал, взял кружку с кундысу и выпил до дна. Затем подошел к кровати и лег на пол, голова к голове, повернув лицо к мертвому брату и глядя ему прямо в лицо...» (Куек 576). Несмотря на преданность эфенди, слуга во власти раскаяния безоговорочно принимает добровольную смерть после убийства гостя, чужого человека. Спор разрешается трагедией, но моральная победа за гостем, – на его стороне безусловная вера и любовь к человеку, даже к такому слабому, грешному, как слуга.

Так, авторский сюжет реализуется на разных уровнях текста: историко-биографическом, в котором освещается новая для адыгской литературы грань просветительства, связанная с жизнью и деятельностью знаменитого адыгского просветителя Султана Хан-Гирея; на уровне психологической коллизии, испытанной главным героем в условиях Кавказской войны; на нравственно-этическом уровне, основанном на идее гуманизма, которая, по логике автора, оказывается сильнее всех прочих даже в самые жестокие времена. Она «перекрывает» все иные семантические уровни текста.

Маленький рассказ Н. Куека «**Мать абадзехов**» - кульминация героической темы, которой по сути подчинено все творчество автора. Муж и шестеро сыновей ушли на войну. Седьмой, которому только исполнилось пятнадцать, тоже ушел, но так как у него не было личного оружия, мальчик вооружился колом, который вытащил из плетня. Муж и семеро сыновей Амдехан погибают. Она просит разрешить присутствовать на похоронах, подходит поочередно к телу мужа, каждому из сыновей, спрашивая у воинов, при каких обстоятельствах они погибли. Мужчины коротко комментируют, в каждом случае это героическая смерть.

«Ночью о ее муже и семерых сыновьях сложили песню:

Мать абадзехов провожает заходящее солнце,

Те, кого она проводила, смотрят ей вслед

сквозь закрытые веки.

О тех, кто не может уже посмотреть на нас,

пойте песню о мужестве.

Имя какого мужественного вы бы ни назвали –

он рожден матерью абадзехов».

... Амдехан эту песню уже не услышала» (там же 581).

Автор вновь использует стилизацию эпического героического текста. Несмотря на предельную сдержанность, драматический эффект достигается за счет повторов, характерных для фольклорных и эпических текстов Нартиады. Авторская песня-гыбзэ, которая слагалась народными певцами-джегуако в честь великих воинов, включена в художественный текст рассказа, напоминает пшинатли Нартского эпоса.

В рассказе нет отсылок к конкретному отрезку исторического времени, лишь первая фраза указывает: «Давно это было». Такая размытость категории времени формирует собирательный, максимально обобщенный контекст, который пролонгирует рассказ с предположительно древней историей до настоящего времени, сохраняя ее ввиду неизменной вневременной актуальности. Композиционно и структурно рассказ напоминает притчу.

Особенности идеостиля Н. Куека - поэтизированный стиль, жанр романа-мифа, повести-притчи соответствуют тенденциям мирового литературного процесса.

Провозглашение начала времен дегуманизации, художественная фиксация их примет, доступных порой лишь проницательному взгляду художника — такова одна из центральных задач творческого метода Н. Куека. Истоки подлинного гуманизма, по представлению автора — в нравственном императиве отдельных личностей, но не в массах. Так реализуется концепция индивидуализированной нравственности, определяющей качество жизни практически в любой из ее сфер.

«Статья Блока «Крушение гуманизма» (1919) в самом своем названии обозначила то, от чего, по мнению автора, будущая жизнеспособная культура новой эпохи масс не может не отвернуться: от гуманизма, понимаемого поэтом как «мощное движение» культуры, которое идет от эпохи Возрождения, возрастая и развиваясь на идее и идеале индивидуалистического, самоопорного человека... Народ, по Блоку, был естественно отлучен от гуманистического культурного движения, «индивидуалистического по существу», выражая свои стремления (...) на диком и непонятном для гуманистов языке — на варварском языке бунтов и кровавых расправ» (Семенова 33-34).

Литература

Абдулло С., «Круглый стол»: национальные культуры и межнациональные отношения, *Воп. Лит.*, 10, (1989) С. 27.

Белогурова С.П., *Анимализм как культурологический и художественный феномен в общественной мысли рубежа XIX-XX вв.*

Диссертации по гуманитарным наукам,
<http://cheloveknauka.com/animalizm-kak-kulturologicheskii-i-hudozhestvennyy-fenomen-v-obschestvennoy-mysli-rubezha-xix-xx-vekov#ixzz4uRrkVOqa>

Бердяев Н.А., *Смысл творчества // Философия творчества, культуры и искусства*: В 2-х т. Т.1. Москва, 1994.

Бердяев Н.А., *Спасение и творчество // Философия творчества, культуры и искусства*: В 2-х т. Т.1. Москва, 1994.

Кук Н., *Полн. соб. соч.* Майкоп, 2011. Т.1.

Мамий Р.Г., *Вровень с веком.* - Майкоп, 2001.

Семенова С., *Грезы о новой культуре. Философский контекст русской литературы 1920-1930-х годов.* Москва: ИМЛИ, 2003.

Султанов К., "От «единства многообразия» к «единству-в-различии»?" *Вопросы литературы.* Январь-февраль 2016.

Филипсон Г.И., "Воспоминания." *Журнал «Русский архив»* за 1883 г.

Хакуашева М.А., *Литературные архетипы в художественных произведениях адыгских авторов.* Нальчик, 2007.

Шмид В., *Нарратология. Языки славянской культуры.* Москва, 2003.

Теоретические основы создания учебника по ингушскому языку

Багаудин Караджев*

Аннотация

В статье обсуждается проблема разработки учебников и учебных пособий по ингушскому языку для начинающих изучать ингушский язык с нулевого уровня и проживающих вне ингушской языковой среды. Автором предлагается новый учебник по ингушскому языку, основанный на коммуникативном подходе к обучению и направленный на формирование всех составляющих языковой коммуникативной компетенции учащихся. В учебнике «Галглай мотт (юххъанцара дарж). Ингушский язык (элементарный уровень)» особое внимание уделяется развитию навыков общения.

Ключевые слова: учебник ингушского языка, методика преподавания ингушского языка.

Theoretical Basis of Creating a Textbook of the Ingush Language

Abstract

The article deals with the problem of the Ingush textbooks development for beginners to learn Ingush language and living outside the Ingush language environment. The author presents a new effective Ingush textbook based on the communicative approach to the Ingush language teaching and aimed at formation of all components of language communicative competence. The textbook «Ingush language (elementary level)» gives special emphasis to communication skills.

Keywords: a textbook of the Ingush language, methods of teaching Ingush language.

* Караджев Багаудин Ибрагимович, кандидат филологических наук, доцент Гос. ИРЯ им. А.С. Пушкина, г. Москва, Россия.
E-mail: BIKaradzhev@pushkin.institute; бага10@mail.ru. (Дата отправления статьи: 19.09.2017, дата принятия статьи: 01.10.2017).

Родной язык – духовное богатство народа. Посредством языка из поколения в поколение передаются обычаи, традиции, моральные устои, произведения устного народного творчества. Познавая их, человек приобщается как к национальной, так и к мировой культуре, его кругозор значительно расширяется и становится более многообразным, а родной язык в этом процессе играет значительную роль. Родной язык становится ключом, открывающим всю глубину и красоту духовного богатства народа, передающим подрастающему поколению нравственные устои нации, его обычаи и традиции.

Недавно наша книжная полка пополнилась еще одной долгожданной книгой. Тиражом 1000 экземпляров вышел в свет учебник «Галглай мотт (юхьянца́ра дарж). Ингушский язык (элементарный уровень)», адресованный для взрослых слушателей, начинающих изучение ингушского языка с нулевого уровня. Авторы учебника: к.ф.н. Х.Р. Хайрова, к.ф.н. З.М. Баркинхоева и к.ф.н., доцент Гос. ИРЯ им. А.С. Пушкина, к.ф.н. Б.И. Караджев.

Накопленный на кафедре обучения русскому языку как иностранному Гос.ИРЯ им. А.С. Пушкина опыт создания учебных пособий по русскому языку как иностранному и многолетний опыт преподавания ингушского языка на языковых курсах в КЦ «Единство» позволили определить концептуально-методологическую платформу учебника ингушского языка нового поколения.

Ориентируя учебник на реалии ингушской действительности, авторы моделируют в нем ситуации реального общения, характерные для ингушской действительности, в самых различных сферах коммуникации. Это в свою очередь, во многом обуславливает выбор тем, которые предлагаются учащимся. Релевантными на начальном этапе обучения ингушскому языку являются темы семейно-бытовой сферы общения (дом, семья, части тела, и др.), также в учебнике затронуты темы, относящиеся к социально-бытовой и социокультурной сферам общения (образование, здоровье, праздники, внешность человека, родной край, город и др.).

Включение в учебник актуального материала культурологического характера обеспечивает не только коммуникацию, адекватную условиям общения (например, асимметрия социальных ролей старший – младший), но и формирование социокультурной компетенции учащихся.

Столь обширный спектр предлагаемых учащимся тем, охватывающий различные стороны жизни человека, объясняется широким диапазоном интересов и потребностей учащихся: какие социальные роли им придется выполнять, в какие речевые контакты вступать в процессе реальной коммуникации. Поэтому современный учебник ингушского языка должен организовывать речевую деятельность учащихся в учебном процессе, максимально погружать учащихся в мир ингушской культуры, формировать их тезаурус, способность общения с носителями ингушского языка, соблюдая принятые в ингушском обществе нормы, правила и стереотипы поведения.

Данная работа очень актуальна и своевременна, так как сегодня очень остро стоит проблема сохранения, развития и распространения ингушского языка. В последние годы число ингушей, не говорящих или плохо говорящих на родном языке, лишь увеличивается с каждым днем. Это вызвано тем, что сфера применения ингушского языка и коммуникация на родном языке в основном ограничены социально-бытовой сферой общения.

Также с проблемой изучения и совершенствования родного языка неразрывно связаны вопросы сохранения национально-культурной идентичности. Эти проблемы являются весьма актуальными для ингушей, проживающих за пределами своей малой родины и, соответственно, находящихся вне языковой среды.

Учебник «Палглай мотт (юхъьанцара дарж). Ингушский язык (элементарный уровень)» состоит из 17 уроков, составленных по принципу возрастающей сложности, что способствует систематизации изучаемого материала и его эффективному усвоению.

Учебный материал включает фонетические и лексико-грамматические задания (фонетика, лексикология,

словообразование, морфология и синтаксис ингушского языка). Объем лексического материала – около 1000 слов и выражений.

Теоретический и практический материалы представлены в доступной и разнообразной форме. Также предлагается наглядный иллюстративный материал, направленный на закрепление теоретических знаний и развитие навыков устной речи.

Фонетические задания включают в себя упражнения для тренировки и закрепления фонетических навыков и умений. Фонетические упражнения направлены на формирование и коррекцию слухо-произносительных навыков произношения наиболее трудных звуков, дифтонгов, сочетаний согласных, отработки ритмики сложных слов, овладения правилами ингушского ударения в словах, изучения основ синтагматического членения (выделения синтагм субъекта, предиката, времени, условия и т.д.); на слитное чтение слов в словосочетаниях и др. В фонетические задания включены упражнения, отрабатывающие некоторые типичные изменения ритмических структур при образовании грамматических форм слова. Каждая изучаемая структура выводится последовательно на уровне лексемы, словосочетания и предложения. Интонационные упражнения ориентированы на закрепление произношения основных типов интонационных конструкций ингушского языка.

Лексико-грамматические упражнения, представленные в учебнике, отражают наиболее важные аспекты ингушской грамматики и лексики. Грамматические структуры в виде таблиц и комментариев, а также упражнения направлены на отработку введенных грамматических структур на лексическом материале урока. Лексико-грамматический материал формирует знания и умения решать различные коммуникативные задачи в социально-бытовой сфере общения.

Последовательное выполнение всех лексико-грамматических и коммуникативных упражнений обеспечивает системное закрепление и прочное усвоение учебного материала.

Текстовый материал пособия, связанный общей тематикой и представленный в логической последовательности, способствует закреплению знаний и расширяет кругозор учащихся. В учебник

включены адаптированные учебные тексты на разнообразные темы: семья, город, описание характера и внешности человека, погода, национальный праздник и др. В плане языковой организации тексты выдержаны в стиле достаточно простого, стилистически нейтрального изложения средней степени сложности.

Все тексты сопровождаются предтекстовыми и послетекстовыми заданиями, включающими в себя упражнения, обучающие образованию различных грамматических форм слова и трансформации грамматических моделей.

Предтекстовые задания в определенной степени снимают трудности, которые могут возникнуть при чтении текста, знакомят учащихся с новой лексикой и лексико-грамматическими конструкциями, встречающимися в тексте. Вопросы и задания к текстам формируют умения изучающего чтения, а также чтения с общим охватом содержания, позволяет развивать навыки быстроты чтения, понимания и извлечения информации. Важным этапом работы с текстом является обучение ориентированию в содержании текста, выделению главной информации и умению представлять текст в виде плана, на основе которого учащийся строит монологическое высказывание репродуктивно-продуктивного характера. Обучение устному пересказу развивает практические навыки владения ингушским языком.

Система предтекстовых и послетекстовых заданий направлена на активизацию речевых навыков учащихся и закрепление изученной лексики и грамматики. Данный материал может служить основой для организации дискуссий, а также развитию навыков диалогической и монологической речи для выхода в реальную коммуникацию.

В учебнике предлагаются темы для организации обсуждения в учебной аудитории, иногда в виде ролевой игры; содержатся задания, направленные на поиск дополнительной информации, подготовку устных сообщений и т. п. Для эффективной коммуникации учащиеся должны усвоить нормы речевого поведения, принятые в ингушской культуре. Помимо значений слов и правил грамматики нужно знать: **что сказать/написать, как, кому, когда, где**, т.е. быть подготовленным в

коммуникативном плане. В связи с этим в учебнике для усвоения учащимися предлагаются диалоги этикетного характера. Они формируют умения правильно приветствовать, прощаться, извиняться, благодарить так, как это принято правилами ингушского речевого этикета.

Навыки письма формируются в процессе письменного выполнения заданий, в том числе написания тренировочных упражнений и диктантов. Они вырабатывают у учащихся умение делать достаточно объемные записи в правильном грамматическом оформлении, служат развитию навыков скорописи и способствует запоминанию новых слов и выражений.

Особенностью данного учебника является то, что каждый последующий раздел построен на материале предыдущих, и поэтому требуется строгая последовательность в изучении и усвоении материала. Разговорная практика построена в основном с опорой на тематику изучаемых текстов и выполняемых лексико-грамматических упражнений. Такое логическое построение позволяет варьировать формы работы, вовлекать обучающихся в дискуссии, организовывать ролевые игры, а также стимулировать монологическое высказывание.

Комплексное использование заданий, предложенных в учебнике, дает возможность переходить от учебной деятельности к выполнению самостоятельных творческих заданий, тематика которых определяется изучаемыми темами. Выполнение подобных заданий позволяет повысить практическую направленность обучения, дают возможность сочетать индивидуальные, парные и групповые виды работы, значительно повышают уровень владения языковым материалом и мотивацию учащихся.

Следует отметить, что, последовательно выполняя все задания, учащиеся получают не только основные сведения об ингушском языке, научатся определять его категориальные возможности, но и смогут применять полученные знания и навыки на практике.

Материалы учебника «Галглай мотт (юхьянца́ра дарж). Ингушский язык (элементарный уровень)» успешно апробированы

на курсах ингушского языка при Культурном центре «Единство» в г. Москве.

Надеемся, что этот учебник станет настольной книгой для всех желающих изучать ингушский язык.

Завершая работу над этой статьей, хотелось бы отдельно затронуть вопрос о перспективе подобных работ.

Перспективы работы в этом направлении мне видятся в следующем:

1. Создание учебного комплекса «Ингушский язык», состоящий из учебника / учебного пособия, рабочей тетради, аудиоприложения и методической книги для преподавателя.

2. Создание учебников по ингушскому языку для детей разного возраста.

3. Создание электронных учебных материалов: Интернет-портал «Ингушский язык» с открытыми онлайн-уроками для дистанционного изучения ингушского языка (самостоятельно и с тьютерской/преподавательской поддержкой), различные программы и приложения для изучения ингушского языка с помощью ПК и/или мобильных устройств.

Также хотелось бы, чтобы научное сообщество, занимающееся проблемами ингушского языка, направило свои научные изыскания в область методики преподавания ингушского языка для соотечественников, проживающих за пределами родной языковой среды, и методики преподавания ингушского языка как неродного. Это напаханное поле.

А решение этих первоочередных задач даст мощный толчок развитию ингушской науке и укрепит позиции нашего родного языка.

Литература

Хайрова Х.Р., Баркинхоева З.М. и Караджев Б.И. *Галглай мотт (юхьянцара дарж). Ингушский язык (элементарный уровень)* Москва, 2016.

Kitap Eleştirisi

Caner Yelbaşı*



Fabio L. Grassi
Yeni Bir Vatan: Çerkeslerin Osmanlı
İmparatorluğu'na Zorunlu Göçü (1864)
(Una Nuova Patria. L'Esodo dei Circassi verso
l'Impero Ottomano)
Çev. Birgül Göker Perdisa
İstanbul, 2017
ISBN: 9752466005

Tarihçi akademisyen Fabio L. Grassi'nin İtalyancadan Türkçeye çevrilen kitabı sekiz bölümden oluşmaktadır. İlk beş bölüm Rusya'nın Kafkasya'yı işgali sonucu Çerkeslerin Osmanlı İmparatorluğu'na gelmeye başlamasından itibaren Osmanlı'nın son dönemini ve Cumhuriyet dönemini kapsamaktadır. Çerkeslerin başına gelen trajedinin adlandırılmasıyla ilgili akademisyenler arasındaki tartışmalar da ele alınmaktadır. Osmanlı Karantina Cemiyeti'nde görevli olan Dr. Barozzi'nin Fransızca kaleme aldığı notlar ve raporlar ile İngiliz ve İtalyan askeri belgelerinin olduğu üç bölüm de kitabın sonuna eklenmiştir.

Kitabın ilk bölümünde "Çerkesler ile ilgili Temel Bilgiler" başlığı altında Çerkes dili, kültürü ve Çerkes kelimesinin hangi grupları kapsadığı gibi konulardan bahsedilerek Çerkeslerle ilgili bir giriş ve genel bir bilgilendirme yapılmıştır. "Çerkes" adının kullanımıyla ilgili

* Caner Yelbaşı, Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Tarih Bölümü, Araştırma Görevlisi. E-mail: caneryelbasi@gmail.com (Makale gönderim tarihi: 08.09.2017, makale kabul tarihi: 13.09.2017).

tartışmalara da giren yazar, bu adın daha çok kendini Adıge olarak adlandıran topluluklar, Ubihtar ve kendini Çerkes olarak kabul eden Abazalar için kullanıldığını, bütün Kuzey Kafkasyalıların da zaman zaman bu şekilde adlandırıldıklarını belirtmiştir. Yazar kitabını Çerkeslerin Osmanlı topraklarına geliş sürecini siyasi bir yöne taşımadan, soykırım mı göç mü tartışmalarına girmeden, mümkün olduğunca kapsamlı bir anlatımla alana katkı sunmak amacıyla yazdığını belirtmiştir. Ancak bu tanımlama ilk sayfalardan itibaren kitapta bir terminoloji sorununun oluşmasına neden olmuştur. Yazar Rus işgali sonucunda Çerkeslerin Kafkasya'yı terk ederek Osmanlı İmparatorluğu'na göç ettiği tezini benimsemesine rağmen, yaşananları kimi yerde zorunlu göç, kimi yerde sürgün ve hatta sistematik katliamlar olarak tanımlamıştır. Giriş bölümünde bahsedilen kavramlarla ilgili detaylı bir terminolojik tartışma yapılmadığı için yazarın hangi dönemi ya da olayı göç, zorunlu göç, sürgün veya etnik temizlik olarak tanımladığını anlamak okuyucu için zor olmaktadır.

İkinci bölümde Rus-Kafkas savaşlarının 1859'da İmam Şamil'in teslim olduğu döneme kadar olan dönemi anlatılmakta, Doğu ve Batı Kafkasya'da Rus işgaline karşı ortak bir direniş oluşturulamamasından ve Batı Kafkasya'daki direnişin önde gelen isimlerinden Zanuko Seferbey'in Osmanlı'dan destek alma çabalarından bahsedilmektedir. Akademik bir araştırma kitabı olmasına rağmen, Rus-Kafkas savaşlarının anlatıldığı ikinci bölümde referans olarak çok az sayıda kaynak verilmiştir. Bu yüzden anlatılanların hangi kaynağa ya da arşiv belgesine dayandığını öğrenmek mümkün değildir (s. 37-65).

Üçüncü bölümde Çerkeslerin Rus ordusu karşısında uğradıkları yenilgi ve sonrasında Kafkasya'yı terk etmelerine yol açan süreç "Çerkeslerin Yok Edilmesine Yönelik Hazırlıklar ve Uygulama" başlığı altında anlatılmaktadır. Rus işgal kuvvetlerinin Çerkesleri Kafkasya'yı terke zorlamaları, Osmanlı İmparatorluğu'nun yüz binlerce göçmeni kabul edecek imkanlara ve organizasyona sahip olmaması, Çerkeslerin trajik durumu Meclis-i Umur-u Sıhhiye tarafından sağlık müfettişi olarak görevlendirilen İtalyan doktor Barozzi'nin notları ve raporları üzerinden anlatılmaktadır. Çerkeslerin limanlarda karşılanması ve Osmanlı topraklarına yerleştirilmesiyle ilgili sayfalarca süren ayrıntılı anlatımlar yapılmakta, ikinci bölümdekine benzer fazlasıyla detaylı bilgiler verilmekte, fakat bunların Dr. Barozzi'nin notlarından ve

raporlarından mı yoksa başka kaynaklardan mı aktarıldığı belirtilmemektedir. Ayrıntılı yorumların hangi belge ve kaynaklara dayanarak yapıldığı sorusu yine cevapsız kalmaktadır. Örneğin General Rotislav A. Fadeyev'e atfedilen ve Çerkes sorununun Çerkeslerin Kuban bölgesinde iskân edilerek mi yoksa Osmanlı'ya gönderilerek mi çözüleceği konusunun tartışıldığı bir rapordan herhangi bir kaynak gösterilmeden bahsedilmektedir (s. 68). Aynı bölümde, bölgenin kolonizasyonunda kullanılan Kazakların Kafkasyalılarla karşı karşıya gelmesi, her iki tarafın hayatta kalabilmek için verdiği bir mücadeleye benzetilmektedir (s. 63). Bilindiği gibi Kazaklar Rusya yönetimi tarafından Kafkasya'nın kolonizasyonu amacıyla yerli halkın topraklarına yerleştirilen bir unsurdur ve Çerkesler gibi hayatta kalabilmek için savaştıkları argümanının gerçeği yansıttığını söylemek zordur.

Dördüncü bölümde Çerkeslerin Osmanlı topraklarına iskânı "Yerleştirme" başlığı altında incelenmiştir. Bu bölümde daha çok, Çerkeslerin yerleştirilmelerinin hem kendileri hem de Anadolu ve Balkanlar'daki diğer halklar için yarattığı sosyo-ekonomik değişikliklerden ve bunların Çerkeslerin bu halklarla kurdukları ilişki üzerine etkisinden bahsedilmektedir. Yazarın da bahsettiği gibi Osmanlı yönetimi her ne kadar Çerkesleri vergi ve güvenlik konularında sıkıntılı bölgelere yerleştirip denetimini artırmayı hedeflemiş olsa da Rusya'nın ve İngiltere'nin baskısı, Anadolu'daki halkların şikayetleri, iyi planlanmış bir iskân politikasının olmayışı, kimi devlet görevlilerinin beceriksizliği ve yolsuzluğu, beklenenin çok üzerinde bir nüfusun gelmesi gibi nedenlerden ötürü Çerkeslerin iskanının sistemli bir şekilde yapıldığını söylemek mümkün değildir. Aynı bölümde Ermenilerle Çerkeslerin Anadolu'da karşı karşıya gelmeleri anlatılmış, Çerkeslerin tutumunun Ermeniler için sürekli bir rahatsızlık nedeni olduğu vurgulanmıştır (s. 108-110).

Beşinci bölümde Çerkeslerin Osmanlı coğrafyasına yerleşmeleri, entegrasyonları, Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemleri'nde kurdukları örgütler ve Çerkes kimliğinin imparatorluk ve ulus devlet süreçlerinde uğradığı değişimler ele alınmaktadır. Yazar Çerkes Teavün Cemiyeti ve Çerkes İttihad ve Teavün Cemiyeti'nin iki ayrı cemiyet olduğunu, hatta Çerkes İttihad ve Teavün Cemiyeti'nin Çerkes Teavün Cemiyeti içerisinde bir grup tarafından kurulduğunu iddia etmektedir (s. 140).

Ancak ikisi de aynı cemiyettir, tam adı Çerkes İttihad ve Teavün Cemiyeti olan cemiyetten sık sık Çerkes Teavün Cemiyeti olarak bahsedilmesi yazarı hataya düşürmüştür. Yazar aynı bölümde Lozan Antlaşması sonrası yeni rejimin politikalarının asimilasyonist olduğu kadar “dürüst” de olduğunu, Türk kimliğini kabul edip kendi etnik kimliğini kamusal alana taşımayanların herhangi bir ayrımcılığa maruz kalmadığını savunmaktadır (s. 142). Kurtuluş Savaşı bitinceye kadar aslında bir tür Müslüman milliyetçiliğinin benimsendiğine, etnik grupların kimliklerini ifade etmelerinin bu dönemde sorun olarak görülmediğine, ancak savaş bittikten sonra bu politikanın yerine Türk milliyetçiliğinin ve ulus devlet inşa politikasının esas alındığına hiç değinilmemektedir.

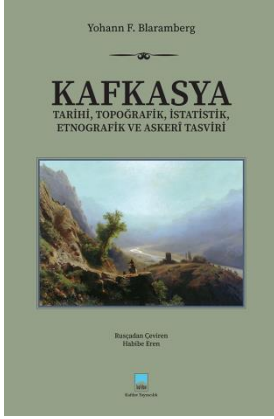
Bu bölümün son kısmında yazar, halen devam eden bir tartışma olan Çerkeslerin 19. yüzyılda Rusya'nın Kafkasya'yı işgali ve sonrasında yaşadıklarını tanımlamada göç, zorunlu göç, sürgün ve soykırım kavramlarından hangisinin kullanılacağına dair akademisyenlerin ve Türkiye'deki Çerkes diasporasının konuya bakışından örnekler sunmaktadır. Yazar kitap boyunca genellikle Çerkeslerin Rus işgali sonucunda Osmanlı'ya göç ettiği tezini vurgulamasına rağmen (bazı yerlerde bunu sürgün olarak da adlandırmaktadır), Çerkeslerin etnik temizliğe maruz kaldığını, hatta Birleşmiş Milletler'in tanımına göre yaşadıklarının soykırım olarak da adlandırılmasının yanlış olmayacağını belirtmektedir. Bu kavramların yeterince açıklanmaması ve tutarlı olarak kullanılmaması, hem olayın tanımlanması bakımından çelişki yaratmakta hem de terminoloji karışıklığına yol açmaktadır. (s. 148-154).

Sonuç bölümünde yazar, konuyu ve kendi argümanlarını pekiştirecek bir sonuç yazısı yerine Circassianworld adlı internet sitesinin sürgün üzerine düzenlediği uluslararası bir tartışmaya katılan akademisyenlerin sözlerine yer vermekte, internette dolaşan bilgilere dayanarak Fahri Korutürk, Ahmet Necdet Sezer, Ali Fethi Okyar, Ali Fuad Cebesoy gibi Çerkes olup olmadığı tam bilinmeyen isimleri sıralamaktadır.

Kitabın sonunda orijinal belgelere yer verilmiştir. Fransızca belgeler kısmında Karantina Cemiyeti'nde görev alan Dr. Barozzi'nin Osmanlı Karantina Cemiyeti'nin yayın organı *Gazette Medicale D'orient* gazetesinde 27 Temmuz 1864 tarihinde yayınlanan notları ve raporu

bulunmaktadır. Yazıda 1863 ve 1864 yıllarında onbinlerce Çerkesin Trabzon ve Samsun bölgelerine gelişlerinden, karaya çıktıkları dönemde yaşanan salgın hastalıklardan, çekilen açlıktan, yolculuk şartlarından, Osmanlı devletinin yetersizliği ve bazı görevlilerin durumun vehametini anlamamaları yüzünden günde bine yakın Çerkesin öldüğünden bahsedilmektedir (sayfa 169-207). İlk mektuptaki ifadeye göre, Kasım 1863'ten Temmuz 1864'e kadar Osmanlı topraklarına gelen Çerkes sayısının 300 bin olduğu, bunların üçte birinden fazlasının öldüğü düşünülmektedir (s. 188).

Kitapta göze çarpan en önemli eksiklik, Rusya ve Osmanlı arşivlerindeki binlerce belgeden, o dönemle ilgili Rus asker ve devlet görevlilerinin yazdığı sayısız kitaptan yararlanılmamış olmasıdır. Bu da yazar tarafından birçok genelleme yapılmasına neden olmakta, okuyucu için kimi argümanların ciddiye alınmasını zorlaştırmaktadır. Çerkeslerle ilgili Türkçe ve İngilizce literatürü takip edenler için yeni bir şey söylenmemekte ve hali hazırda var olan çalışmalar yeniden aktarılmaktadır. Ancak yine de farklı yerlerde bulunan çalışmaların bir kitapta toplanıp incelenmesi önemlidir. Kitabın bu alanda bilgisi sınırlı olan İtalyan okuyucu için yazıldığını da göz önünde bulundurmak gerekir. İtalyan okuyuculara Çerkeslerin yaşadığı trajediyi anlatan bir kitap olması bakımından önemlidir.



Yohann F. Blaramberg

Kafkasya – Tarihi, Topografik, İstatistik, Etnografik
ve Askeri Tasviri
Kafkas Yayıncılık

Ankara, 2017

ISBN- 978-975-2403-01-7

“Kafkasya” Çar I. Nikolay’ın 1828 yılında Kafkas halklarıyla ilgili materyal toplanması için verdiği emir üzerine Yüzbaşı Y. Blaramberg tarafından hazırlanan, Kafkasya’nın ilk ayrıntılı tasvirlerinden biridir. Fransızca olarak kaleme alınan ve 1833-34 yıllarında iki cilt halinde savaş bakanlığına sunulan çalışma, yazarı para ve nişanla ödüllendirilmesine rağmen yayınlanmamış, çarın emriyle “çok gizli” ibaresiyle arşive kaldırılmıştır. İlk kez 1992 yılında yayınlanan kitapta yazarın Kafkasya izlenimleri ve Kafkasyalılara dair ayrıntılı gözlemleri yer almaktadır.