

# KARADENİZ

## BLACK SEA – ЧЕРНОЕ МОРЕ

Bahar/Vesna/Spring 2014 ■ Yıl/Год/Year 6 ■ Sayı/Число/Volume 22

ÜÇ AYDA BİR YAYINLANAN ULUSLARARASI HAKEMLİ SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

ЕЖЕКВАРТАЛЬНЫЙ МЕЖДУНАРОДНЫЙ ЖУРНАЛ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК  
AN INTERNATIONAL QUARTERLY JOURNAL OF SOCIAL SCIENCE

ISSN: 1308-6200 – <http://www.karadenizdergi.com>

Sahibi/ Учредитель/ Owner

Hayrettin İVGİN

Konur Sokak 66/7 Bakanlıklar-ANKARA (+90) 312 4259353 – hayrettinivgin@gmail.com

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Erhan İVGİN

Editör/ Главный редактор/ Editor

Doç. Dr. Erdoğan ALTINKAYNAK

Yayın Kurulu/ Редакция/ Editorial Board

Prof. Dr. Ramazan KORKMAZ ■ Prof. Dr. Orhan SÖYLEMEZ ■ Prof. Dr. Ahmet BURAN ■ Prof. Dr. Anatoly A. BURTSEV ■ Prof. Dr. Tuncer GÜLENSOY ■ Prof. Dr. Ali Berat ALPTEKİN ■ Prof. Dr. Sivtseva-Maksimova Prasovya VASILYEVNA ■ Prof. Dr. Bekir DENİZ ■ Prof. Dr. Ceval KAYA ■ Prof. Dr. Sulayman KAYIPOV ■ Prof. Dr. Dimitri D. VAŞİLEV, Prof. Dr. Elfinə SİBGATULLİNA ■ Prof. Dr. Yakup ÇELİK ■ Prof. Dr. Victoria V. KRASNYKH ■ Prof. Dr. Fikret TÜRKMEN ■ Prof. Dr. Hüseyin TÜRK ■ Prof. Dr. İhsan BULUT ■ Prof. Dr. Mustafa ÜNAL ■ Prof. Dr. Layli ÜKÜBAYEVA ■ Prof. Dr. Remzi KILIÇ ■ Prof. Dr. Roin KAVRELİŞVİLİ ■ Prof. Dr. Kemal ÜÇÜNCÜ ■ Prof. Dr. Enver TÖRE ■ Prof. Dr. Şefika Şule ERÇETİN ■ Prof. Dr. Tina GELAŞVİLİ ■ Prof. Dr. Elena ARABADJİ ■ Prof. Dr. Natalie KONONENKO ■ Prof. Dr. Hakkı BÜYÜKBAŞ ■ Prof. Dr. Kadir GULKAYRAN ■

Doç. Dr. Ahmet Evren ERGİNAL ■ Doç. Dr. Nadya TIDIKOVA ■ Doç. Dr. Ranetta GAFFAROVA

Redaksiyon/ Редакция/ Redaction

Yrd. Doç. Dr. Göksel ÖZTÜRK – Yrd. Doç. Dr. Ayhan ÇELİKBAŞ – Yrd. Doç. Dr. Mitat DURMUŞ

Yrd. Doç. Dr. Zekiye TUNÇ – Öğr. Gör. Göknil ARDA

Teknik Sorumlu/ Ответственный по технической части / Technical Manager

Öğr. Gör. Arif Cem TOPUZ : arifcemtopuz@hotmail.com

Öğr. Gör. Eser KARADENİZ : eser\_karadeniz@hotmail.com

Uluslar Arası İlişkiler / Международные отношения / international relations expert

Öğr. Gör. Vedi AŞKAROĞLU: vediaskaroglu@ardahan.edu.tr

Yabancı Dil Danışmanları/ Советники по иностранным языкам / Foreign Language Consultants

Prof. Dr. Roin KAVRELİŞVİLİ / Öğr. Gör. Vedi AŞKAROĞLU

Yazışma Adresi/ Адрес издательства/ Correspondance Address

Doç. Dr. Erdoğan ALTINKAYNAK

Ardahan Üniversitesi İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi

Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü-Ardahan/TÜRKİYE

Tel.: (+90) 5308852928 e-mail: dergikaradeniz@gmail.com

Baskı/ Типография/ Press

Sage Yayıncılık (ANKARA)

Bu dergi Tübitak/ULAKBİM, Index Copernicus (IC), Central and Eastern European Online Library (CEEOL), Ulrich's Web (UPD), Modern Language Association of America (MLA), Proquest ve ASOS Index tarafından indekslenmektedir.

This journal is indexed by Tubitak/ULAKBİM, Index Copernicus (IC), Central and Eastern European Online Library (CEEOL), Ulrich's Web (UPD), Modern Language Association of America (MLA), Proquest and ASOS Index.

### Hakem Kurulu/ Консультативный совет – Редколлегия/ Editorial Board

#### Hakem Kurulu

- Prof. Dr. Ali AKAR – Muğla Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Ali Berat ALPTEKİN – Selçuk Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Walter ANDREWS – (ABD)
- Prof. Dr. Tayyar ARI – Uludağ Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Erman ARTUN – Çukurova Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. İbrahim Ethem ATNUR – Atatürk Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Aygün ATTAR – Giresun Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Hasan BAHAR – Selçuk Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Cevat BAŞARAN – Atatürk Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Vladimir BELYAKOV – (Rusya Federasyonu)
- Prof. Dr. Uwe BLAESİNG – (Hollanda)
- Prof. Dr. Bernt BRENDMEON – (Norveç)
- Prof. Dr. Valerij BOVTUN – Altay Devlet Teknik Üniversitesi (Altay Kray – Rusya Federasyonu)
- Prof. Dr. İhsan BULUT – Atatürk Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Ahmet BURAN – Fırat Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Nalan BÜYÜKKANTARCIOĞLU – Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Ömür CEYLAN – Kültür Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Ahmet CİHAN – Nevşehir Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Maria ÇIKIA – (Gürcistan)
- Prof. Dr. Asiye Mevhibe COŞAR – Karadeniz Teknik Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Halit ÇAL – Gazi Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Özkuş ÇOBANOĞLU – Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Necati DEMİR – Gazi Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Bekir DENİZ – Akdeniz Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Abide DOĞAN – Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Juliboy ELTAZAROV – Muğla Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. A. Bican ERCİLASUN – Gazi Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Şefika Şule ERÇETİN – Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Gavril GAVRILEVIÇ FILIPPOV – (NEF Üniversitesi Yakutistan – Rusya Federasyonu)
- Prof. Dr. Nevin GÜNGÖR ERGAN – Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Hande BİRKALAN-GEDİK – Yeditepe Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Orhan GÖKÇE – Selçuk Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. İsmail GÖRKEM – Erciyes Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Kadir Güllkaryan – İran
- Prof. Dr. Gürer GÜLSEVİN – Ege Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN – Muğla Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Hamza GÜNDOĞDU – Atatürk Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Harun GÜNGÖR – Erciyes Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Figen GÜRSOY – Ankara Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Tacida HAFIZ – (Bosna-Hersek)
- Prof. Dr. Cengiz HAKOV – (Bulgaristan)
- Prof. Dr. Alimcan İNAYET – Ege Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. BravinaRozalia INNOKENTYEVNA (SAHA Cumhuriyeti Bilimler Akademisi –Rusya Federasyonu)
- Prof. Dr. Aleksander KADİRBAEV – (Rusya Federasyonu)
- Prof. Dr. Ruslan KADİROV, Moğaçkale Devlet Üniversitesi, (Dağıstan Cumhuriyeti, Rusya Federasyonu)
- Prof. Dr. Fitnat KAPTAN – Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Günay KARAĞAÇ – İstanbul Aydın Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Kerem KARABULUT – Atatürk Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Recai KARAHAN – Yüzüncü Yıl Üniversitesi (Türkiye)

- Prof. Dr. Ayla KAŞOĞLU – Gazi Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Roin KAVRELİŞVİLİ – (Gürcistan)
- Prof. Dr. Ceval KAYA – Ardahan Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Sulayman KAYIPOV (CHUI Üniversitesi – Kırgızistan)
- Prof. Dr. İsmail KERİMOV – (Kırım)
- Prof. Dr. Remzi KILIÇ – Niğde Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Faruk KOCACIK – Cumhuriyet Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Aynur KOÇAK – Yıldız Teknik Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Özdemir KOÇAK – Selçuk Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Abdullah KORKMAZ – İnönü Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Ramazan KORKMAZ – Ardahan Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Mehmet Fatih KÖKSAL – Ahi Evran Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Victoria V. KRASNYKH – (Moskova Lomonosov Üniversitesi – Rusya Federasyonu)
- Prof. Dr. Adnan KULAKSIZOĞLU – Marmara Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Muhtar KUTLU – Ankara Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Sabahattin KÜÇÜK – Fırat Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Olga MELNITCHOUK, (NEF Üniversitesi – Yakutistan – Rusya Federasyonu)
- Prof. Dr. AlekseyevAnatoly NIKOLAYEVIC (RAN Kuzey Sibiry Halkları Bölümü – Rusya Federasyonu)
- Prof. Dr. Mehmet OKUR – Karadeniz Teknik Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Hikmet ÖKSÜZ – Karadeniz Teknik Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Mustafa ÖNER – Ege Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Ramazan ÖZEY – Marmara Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Haydar ÖZTAŞ – Selçuk Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Nazım Hikmet POLAT – Gazi Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Hakan POYRAZ – Gazi Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Svetlana PROKOPIEVA – (NEF Üniversitesi Yakutistan – Rusya Federasyonu)
- Prof. Dr. Abdulkerim RAHMAN – (Çin)
- Prof. Dr. Hülya SAVRAN – Balıkesir Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Elfina SİBGATULLINA – (Rusya Federasyonu)
- Prof. Dr. Orhan SÖYLEMEZ – Ardahan Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Hatice ŞAHİN – Uludağ Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. İbrahim ŞAHİN – Osman Gazi Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Musa ŞAŞMAZ – Niğde Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Esmâ ŞİMŞEK – Fırat Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Rüstem ŞÜKÜROV – (Rusya Federasyonu)
- Prof. Dr. Cemalettin TAŞKIRAN – Kırıkkale Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Abdulvahap TAŞTAN – Erciyes Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Orhan Kemal TAVUKÇU – Rize Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Fikret TÜRKMEN – Ege Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Kerim TÜRKMEN – Erciyes Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Berrak TARANÇ – Ege Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Halil İbrahim USTA – Ankara Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Mustafa ÜNAL – Erciyes Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. İlyas ÜSTÜNYER – (Gürcistan)
- Prof. Dr. Olga MELNİCUK – (NEF Üniversitesi – Yakutistan – Rusya Federasyonu)
- Prof. Dr. Celalettin VATANDAŞ – Karadeniz Teknik Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Kamil VELİ – İstanbul Aydın Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Sivtseva-MaksimovaPraskovya VASILYEVNA (NEF Üniversitesi – Rusya Federasyonu)
- Prof. Dr. ObayevNikolay VYACESLAVOVIC (Tuva Devlet Üniversitesi – Rusya Federasyonu)
- Prof. Dr. Hakkı YAZICI – Kocatepe Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Dursun YILDIRIM – Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)

## **KARADENİZ**

(Black Sea-Черное Море) Yıl 6 Sayı 21

---

- Doç. Dr. Nadya TIDIKOVA – (Altay)
- Doç. Dr. Nanuli KAÇARAVA – (Gürcistan)
- Doç. Dr. Liudmila S. ZAMORSCHIKOVA (NEF Üniversitesi – Yakutistan – Rusya Federasyonu)
- Doç. Dr. Alexander D. VASILYEV (Sosyal Bilimler Ens. Şarkiyat Bölümü – Moskova – Rusya Federasyonu)
- Doç. Dr. MukhoplevaSvetlana DMITRIEVNA (Yakut Folklor Enstitüsü RAN – Rusya Federasyonu)
- Dr. Stale KNUDSEN – (Norveç)
- Dr. Almagul SARYMSAKOVA – (Kazakistan)
- Dr. SayzanaTOVUU, Tuva Üniversitesi, Tuva, Rusya Federasyonu

**Temsilcilikler/ Представители/ Representative****YURT İÇİ / Турция / Interior:**

Prof. Dr. Bekir DENİZ – ANTALYA \* Yrd. Doç. Dr. Bilşen İNCE ERDOĞAN – AYDIN \* Doç. Dr. Salim ÇONOĞLU – BALIKESİR \* Yrd. Doç. Dr. Ali ATALAY – BOLU \* Halis TEKİN – BURDUR \* Yrd. Doç. Dr. Rahman ÇAKIR – GİRESUN \* Yrd. Doç. Dr. Fatma Sibel BAYRAKTAR – EDİRNE \* Doç. Dr. Davut KILIÇ – ELAZIĞ \* Yrd. Doç. Dr. Hilal OYTUN ARSLAN – İSTANBUL \* Doç. Dr. Özkan ÖZTEKTEN – İZMİR \* Doç. Dr. Bayram DURBİLMEZ – KAYSERİ \* Yrd. Doç. Dr. Cengiz GÖKŞEN – KARS \* Osman KABADAYI – KIRŞEHİR \* Yrd. Doç. Dr. Mehmet EROL – KİLİS \* Dr. Erkan KALIPÇI – KONYA-NEVŞEHİR \* Yrd. Doç. Dr. Adnan Menderes KAYA – MALATYA \* Yrd. Doç. Dr. İbrahim Ethem ÖZKAN – NEVŞEHİR \* Doç. Dr. Hikmet KORAŞ – NİĞDE \* Doç. Dr. Ergin AYAN – ORDU \* Doç. Dr. Bekir ŞİŞMAN – SAMSUN \* Yrd. Doç. Dr. Doğan KAYA – SİVAS \* Prof. Dr. Kemal ÜÇÜNCÜ – TRABZON \* Yrd. Doç. Dr. Rezzan KARAKAŞ – DİYARBAKIR

**YURT DIŞI / Другие страны / Abroad:**

Mehmet Akif KORKMAZ – ALMANYA ■ Jale İSMAİLOV – AZERBAJCAN ■ İlya İVANOV – ÇUVAŞİSTAN ■ Serpil KUP – FRANSA ■ Maria CİKİA – GÜRCİSTAN ■ Mehmet TÛTÛNCÛ – HOLLANDA ■ Harid FEDAİ – KKTC ■ Prof. Dr. Tacide HAFİZ –KOSOVA ■ Prof. Dr. Hamdi HASAN – MAKEDONYA ■ Lübov ÇİMPOYEŞ – MOLDOVA ■ Eden MAMUT – ROMANYA ■ Doç. Dr. Miryana MARİNKOVİÇ – SIRBİSTAN ■ Prof. Dr. Elfina SİBGATULLİNA – RUSYA FEDERASYONU ■ Hakan KARAKOÇ – RUSYA FEDERASYONU – YAKUTİSTAN ■ Doç. Dr. Nadya TIDİGOVA – ALTAY ■ Murat TOYLU – TATARİSTAN M.C. ■ Natalya BUDNİK – KIRIM – UKRAYNA ■ Dr. İrina KAYAN – POKROVSKAYA – UKRAYNA ■ Prof. Dr. İngeborg BALDAUF – ALMANYA ■ Prof. Dr. Ramesh DEOSARAN – TRİNİDAD-TOBAGO ■ Prof. Dr. Pavel DOLUKHANOV – İNGİLTERE ■ Prof. Dr. Charlyn DYERS – GÜNEY AFRİKA ■ Prof. Dr. Shih-chung HSIEH – TAYVAN ■ Doç. Dr. Rainer CZICHON – ALMANYA ■ Doç. Dr. RamileESXADULLAKIZI – TATARİSTAN M.C. ■ Doç. Dr. Cabbar İŞANKUL – ÖZBEKİSTAN ■ Doç. Dr. Gholam VATANDOUST – KUVEYT ■ Dr. Anarhan NADİROVA – KIRGIZİSTAN ■ Prof. Dr. İsa HABİBBEYLİ – NAHÇIVAN ■ Prof. Dr. Rukiye HACI – ÇİN ■ Prof. Dr. Cengiz HAKOV – BULGARİSTAN ■ Prof. Dr. MarikaCikia – GÜRCİSTAN ■ Prof. Dr. Dosay KENÇATAY – KAZAKİSTAN ■ Prof. Dr. Kopy KYÇYKU – ROMANYA ■ Dr. Maria MAVROPOULOU – YUNANİSTAN ■ Dr. Emna CHIKHAOUİ – TUNUS ■ Yrd. Doç. Dr. Damuta CMMİELWSKA – POLONYA ■ Prof. Dr. Tursun GABİTOV – KAZAKİSTAN ■ Doç. Dr. Kadir GÜLDİKEN – İRAN ■ Doç. Dr. Ergali ESBOSUNOV – KAZAKİSTAN ■ Prof. Dr. Ebulfez AMANOĞLU – NAHÇIVAN ■ Dr. Kızıl Maadır SİMÇİT, RUSYA FEDERASYONU – TUVA. ■ Ertuğrul KULAÇ –RUSYA FEDERASYONU – BURYATİA ■ İrina JERNOSENKO – RUSYA FEDERASYONU – ALTAY KRAY. Prof. Dr. Ruslan KADİROV, (Dağıstan Cumhuriyeti, RUSYA FEDERASYONU)



## İÇİNDEKİLER

Söz Başı	
<b>Doç. Dr. Erdoğan ALTINKAYNAK</b> .....	9
<i>Presentation</i>	
Сущность И Специфика Диалога Как Антикризисной Модели Развития Культуры	
<b>Phd. Elena I. Balakina</b> .....	11
Kültürün Gelişmesinde Krize Karşı Bir Model Olarak Kullanılan Diyaloğun Anlamı Ve Spesifiği	
Nature And Specificity Of Dialogue As An Anti-Crisis Model Of Development Of Culture	
Halkbilim Kuramları Işığındaâşıkların Şiirlerini Yazıya Geçirmeme Nedenleri Üzerine Düşünceler	
<b>Adem Balkaya</b> .....	26
Thoughts About The Reasons Of Wooser Not Writing His Poems In The Light Of Folklore Theories	
Мысли О Причинах Не Записи Стихovorений Ашугов В Свете Теорий Фольклористики	
Представления Современных Алтайцев О Своей Национальной Вере – Ак Жа	
<b>Phd., Professor Tatyana A. Golikova</b> .....	37
Günümüz Altaylıların Milli İnançları Olan Ak Jan Hakkındaki Düşünceleri	
Presentations (Ideas) Of Modern Altaians About Their National Belief - Ak Jan	
Türk Dünyasının Eğitim Sistemindeki Ortak Mesele: Kalite	
<b>Dinmukhamed Kelesbayev</b> .....	48
Common Issue Of Turkish World's Education System Is Quality Abstract	
Общие Вопросы Системы Образования В Тюркском Мире: Качество	
Радикальная Реконфигурация В Исследовании Языка Культуры «Сегодняшнего Дня»	
<b>Prof., Dr. Natalia Khalina</b> .....	63
Radical Reconfiguration Of The Language Culture «Today»	
“Günümüz” Kültür Dilinin İncelemesinde Radikal Şekil Değişimi	
Sinop Bölgesinde Av Ve Avcılık	
<b>Yrd. Doç. Dr. Ahmet Güngör, Nazlıcan Çinar, Burcu Uslu, Elçin Çiftçi</b> .....	81
Hunt And Hunting In Sinop Region	
Охота И Охотоведение В Регионах Синопа	
Источниковедение Истории Канцелярии Туркестанского Генерал-Губернатора По Материалам Ревизии Сенатора Палена К.К.	
<b>Bahtiyor Ergaşev (Бахтиёр Эргашев)</b> .....	94
Senatör K.K.Palen'in Denetimi Malzemelerine Göre Türkistan Genel Valiliği Ofisinin Faaliyetleri Üzerinde Kaynak Çalışması	
The Source Study Of History Of The Office Of The Governor-General Of Turkestan According To The Materials By Audit Of The Senator Palen K. K.	
Âşık Şeref Taşlıova'nın Kendi Tasnifi Hikâyelerinde Aşkın Doğuşu	
<b>Doç. Dr. Erdoğan Altinkaynak</b> .....	104
The Birth Of Love In The Stories Classified By Ashik Sheref Tashliova	
Аксиологические Особенности Темы Возрождения Ашикской Темы В Произведениях	

Ашика Шерефа Ташлова.

Музеи Наглядных Пособий Как Культурная Форма Второй Половины XIX Первой Трети XX Века

**Phd, Elena Polyakova** ..... 113

Museums Of Visual Aids As A Cultural Form Of The Second Half Of Xix - The First Third Of The XX Century

XIX Asrın Sonu Ve XX Asrın 30'lu Yıllarında Bir Kültür Şekli Olarak Kullanılan Gösterimli Müzeler

Toplumsal Uygulamalarda Âşıkların İşlevi

**Doç. Dr. Pervin Ergun**..... 122

The Function Of “*Âşık*”S In Social Practices

Функция «Ашуга» В Социальной Практике

Шаманизм В Корее И Якутии (Опыт Сравнительного Анализа)

**ФедотФедотовичЖелобцов (Fedot Fedotoviç Jelobtsov)**

**Аннагеннадьевнасыромятникова (Annagennadiyevnasıromyatnikova)** ..... 127

Shamanizm In Korea And Yakutia (Comparative Analysis)

Korede Şamanizm (Karşılaştırmalı Analizin Tecrübesi)

Фу-Юйские Кыргызы – Самый Восточный Тюркский Этнос

**Olcobay Karatayev** ..... 135

Fu-Yu (Fuyu) Kyrgyz And Their Origin

En Doğuda Yaşayan Türk Boyu, Fuyu Kırgızları

Beliefs About Pious Foundations In Sırt

**Rezan Karakaş**..... 151

Siirt'te Vakıf İnanışı

Фонд «Вера» В Сирите

Репрезентация Концепта «Богородица» В Поэтических, Диалектных И

Церковнославянских Текстах

**Phd, Olga Staroselec**..... 158

Poetik, Diyalektik Ve Slav Kilise Metinlerde “”Meryem Ana” Anlamının Tanıtımı

Representation Of The Concept “Mother Of God” In The Poetic, Dialect And Church

Slavonic Texts

К Вопросу О Терминах В Шаманизме

**Федот Федотович Желобцов (Fedot Fedotoviç Jelobtsov)**..... 166

About Tremis Of Shamanism

Şamanizm Terimlerine Aıt Bır Sual



---

**SÖZ BAŞI**

---

Saygı değer okuyucular,

22 sayımızla huzurlarınızdayız. İnternet sayfamızdaki dijital başvuru kısmında bir takım güçlüklerle karşılaşyoruz. Bu nedenle klasik usulde makalelerinizi dergimizin adresine göndermenizi rica ediyoruz. Dergimizin pek çok ülkede takdirle karşılanması ve her geçen gün daha fazla makale gönderilmesi bizleri fazlasıyla memnun etmektedir. Bu nedenle dergimizin muhtevasını dil – kültür – edebiyat alanı ile sınırlandırdık.

Dergimize gönderilen makaleler „TurnIt In.com“ intihal sorgulama sistemi tarafından taranmaktadır. Bu şekilde dergimize gönderilen ve yayınlanan makalelerin uluslararası alanda denetlenmesi de sağlanmış olacak ve prestiji daha da artmış olacaktır.

Akademik yükselme sağlayanlara başarılarının devamı, aramızdan ayrılan sosyal bilimcilere Tanrıdan rahmet diliyoruz.

Çalışmalarınızda kolaylık ve başarılar dilerim.

**Doç. Dr. Erdoğan ALTINKAYNAK**  
**Editör**

---

**PRESENTATION**

---

Dear Readers;

We are in your presence with the 22th issue. We are facing some difficulties in the digital application section in our website. Therefore, we beg you to send your applications/articles in the classical way. We are glad that our journal is increasingly receiving attention in many countries and that many more academics are sending articles to us. Thus, we limited the content of our journal with language – culture and literature.

The papers sent to us are scanned for plagiarism with a programme called, “Turn It In.Com”. By this way, all the papers sent to us will be filtered and accepted worldwide with a better scientific reputation.

We wish you a bright period of success.

**Associate Professor Erdoğan ALTINKAYNAK**  
**Editor**

---

**ПРЕДИСЛОВИЕ**

---

Уважаемый читатель,

Перед вами 22-ый номер нашего журнала, этим и dokonчили пятый год со дня его издания, с надеждой совместного достижения наших целей в будущем.

Мы имеем некоторые затруднения к приёму докладов на адрес вебстраницы журнала. В связи с этим, просим присылать доклады на электронную почту.

Предидущие номера включали в себе отдельный список членов консультативного совета и редколлегии. В этом номере и в следующих номерах указанные списки будут объединены в один список.

По условиям для статуса реферированного журнала, обязательным считается размещение в нём доклад из за рубежа. Традиционно, как в предидующих номерах, так и в этом номере имеются довольно много докладов вне Турции. Этим наш журнал и приобрёл международное уважение.

Наш журнал является журналом общественных наук и в дальнейшем будут приниматься статьи из сферы языковедения, культуроведения и литературы. Статьи из некоторых сфер общественных наук больше не будут приниматься.

Доступ ко всем докладам можно осуществлять по системе “Turn It In.com”. Этим они становятся доступными на международном уровне и более престижными.

Учённым желаю высоких достижений, царство небесное всем деятелям общественных наук, ушедших от нас.

С уважением,

**Доцент Доктор Эрдоган АЛТЫНКАЙНАК**  
**Редактор журнала**

---

## СУЩНОСТЬ И СПЕЦИФИКА ДИАЛОГА КАК АНТИКРИЗИСНОЙ МОДЕЛИ РАЗВИТИЯ КУЛЬТУРЫ

### KÜLTÜRÜN GELİŞMESİNDE KRİZE KARŞI BİR MODEL OLARAK KULLANILAN DİYALOGUN ANLAMI VE SPESİFİĞİ

#### NATURE AND SPECIFICITY OF DIALOGUE AS AN ANTI-CRISIS MODEL OF DEVELOPMENT OF CULTURE

PhD. Elena I. BALAKINA \*

#### АННОТАЦИЯ

Диалог представлен в статье в целостном системном рассмотрении как особая форма бытия, способствующая личностному росту его участников и обнаружившая в себе неожиданные свойства эффективного антикризисного и антиэнтропийного механизма. Автором статьи сформулировано системное определение диалога.

**Ключевые слова:** Диалог, монолог, «общение», «коммуникация», приращение смысла, сущность диалога, определение диалога, синтез и диалог, символика дуальности и троичности, холистическая научная парадигма, диалогичность в культуре.

#### ÖZET

Makalede diyalog, hayatın bir özel şekli, diyalogda yer alan bireyin gelişmesine etken olan unsur, krize ve entropiye karşı kullanılan bir bütün sistem olarak tanımlanmıştır. Yazar tarafından diyalog sistemli olarak kısa ve açıkça belirtilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Diyalog, monolog, irtibat, diyalogun anlamı, sentez ve diyalog, diyalog kültürü, özellikler, komunikasyon.

#### ABSTRACT

Dialogue is presented in the article in the holistic systemic consideration as a special form of being, that promotes personal growth of its members and discovered in itself unexpected properties of effective anti-crisis and anti-entropic mechanism. Author of this article formulated the systemic definition of dialogue

**Keywords:** Dialogue, monologue, "communication", the increment of meaning, the essence of dialogue, the definition of dialogue, synthesis and dialogue, the symbolism of duality and trinity, holistic scientific paradigm, dialogical character in culture.

---

\* Балакина, Елена Ивановна, кандидат культурологии, доцент кафедры философии и культурологии Алтайской государственной педагогической академии, Барнаул, Россия;

Balakina, Elena I., PhD Cultural Studies, Associate Professor of Philosophy and Cultural Studies in the Altai State Pedagogical Academy, Barnaul, Russian Federation.

Решение проблем диалога – это решение проблем человеческого бытия.

*Генрих Буш*

Научные дискуссии о диалоге сопряжены с постоянными внутренними противоречиями. С одной стороны, предельная распространённость диалога, широта его бытия свидетельствует о его актуальности. О диалоге написаны целые библиотеки! Научную и жизненную притягательность его испытали на себе учёные всех времён и народов – от ведущих философских авторитетов до современных начинающих молодых исследователей. Кажется, что здесь и открывать, и доказывать нечего.

С другой стороны, каждый из авторов раскрывает в диалоге именно ту грань проблемы, которая актуальна для его времени или его сферы научных интересов, прямо или косвенно оговаривая: «под диалогом мы понимаем...». В словарных изданиях, самым жанром ориентированных на максимальную обобщённость и чёткость формулировок, диалог представлен формально – как разговор двух лиц. При этом без внимания остаётся сущность этого разговора, его смысловое наполнение и характер отношений – то, что выражает качественное различие разных форм взаимодействия, и диалога – в том числе. Сложившуюся с диалогом ситуацию в рамках одного из Круглых столов характеризует А.А. Брудный: «Слова «диалог» и «диалогизм» становятся сейчас всё более и более не работающими понятиями, а некой обобщённой «отмычкой». Психологические, феноменологические, социологические исследования семьи, коммунальных споров, дипломатических дискуссий, всё, что угодно, накрывается шапкой «диалог», и всё это выдаётся за философию диалога» (Диалог, 1989: 4).

Терминологическая неопределённость – важная проблема, приводящая к научным противоречиям и неточностям. М.С. Каган видит сходную ситуацию в развитии понятия «общение»: «С тех пор, как в русский язык проникло иноземное слово «коммуникация» (от латинского *communicatio* – связь), термин этот стал употребляться как синоним «общения»... и предпочтительно используется в научном лексиконе» (Каган, 1988: 3).

Так, А. Брудный считает диалог разновидностью коммуникации. В семиотической теории культуры Ю.М. Лотмана одни и те же явления именуется как общение, коммуникация, диалог. Они становятся взаимозаменяемыми и оцениваются с речевых позиций. Особый интерес для Ю.М. Лотмана представляет дискретность и очерёдность реплик участников диалога.

Объединяющим мотивом в концепции Ю.М. Лотмана и М. Бахтина оказывается **понимание**: «Рассматривая реально данные в человеческой культуре виды коммуникаций и текстов, мы можем выделить две группы ситуаций: а) когда целью коммуникативного акта является передача константной информации. В этих случаях ценность ситуации определяется степенью точности передачи информации. Здесь вся система ориентирована на максимальное понимание, всякое несовпадение между кодом говорящего и слушающего – источник непонимания – будет рассматриваться как помеха. Текст в этом случае – некий пассивный носитель вложенного в него смысла, а функция коммуникации – донести этот смысл без потерь; б) когда целью коммуникационного акта является **выработка новой информации**. Здесь ценность

системы определяется нетривиальным сдвигом значения в процессе движения текста от передающего к воспринимающему. Нетривиальный – такой сдвиг значения, который однозначно не предсказуем и не задан определённым алгоритмом трансформации текста» (Лотман, 1993: 25-26).

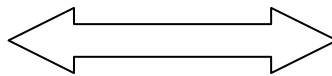
Вопросно-ответное строение взаимодействия часто считают необходимым и достаточным условием диалога. Но вопросы и ответы могут иметь различную цель и направленность. Так, вопросы информационного характера программируют однозначный ответ, который почти не изменяет ни спрашивающего, ни отвечающего. Изначально же, в работах М. Бубера, М. Бахтина и М.С. Кагана главной типологической особенностью диалога определяется установление равноправного взаимодействия партнёров, в ходе которого происходит их *изменение* и рождение нового смысла. Любой участник диалога после каждого высказывания меняет собственное состояние.

Для выявления существенных характеристик диалога необходимо его философское, *категориальное* рассмотрение. Несмотря на некоторую односторонность специальных исследований диалогических отношений, их значение велико. Они подготовили почву для изучения *диалога* на рубеже 60-70 годов. К этому времени получил распространение системный подход, позволяющий изучать сложные явления в их *целостности*.

В категориальном аспекте *диалог* рассматривается М.С. Каганом как *тип межсубъектного взаимодействия* через понятия «общение» и «коммуникация», различие которых в языкознании и философии обозначается понятиями «диалог» и «монолог». М.С. Каган выделяет два принципа диалогических отношений, существенно отличающихся от других:

1. «*Общение* есть *межсубъектное* взаимодействие. Оно отличается по самой своей сути от *коммуникации* как передачи некоей информации субъектом какому-то лицу или механизму, которые должны принять содержание данного послания, возможно более точно извлекая его из текста, в котором оно закодировано...» (Каган, 1988: 85).

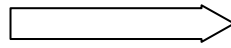
Общение – это процесс *обретения общности* его участниками, а не обмен сообщениями, сохраняющий их обособленность. В нём кардинально отличается и направленность процесса взаимодействия партнёров. Общение предполагает функциональное равенство участвующих в нём лиц, что обеспечивает *симметричность, двунаправленность* его структуры.



S1 средства общения S2

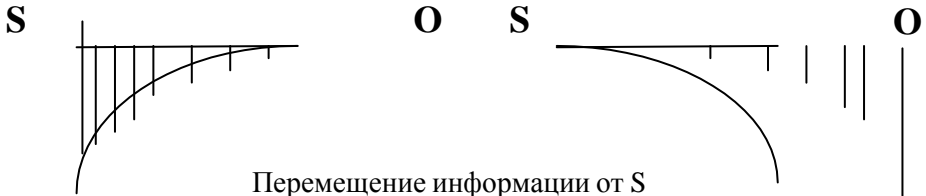
Схема 2.

*Коммуникация* же *асимметрична*. В ней принципиально различны роли отправителя сообщения и его получателя. Получатель – это объект, пассивное начало, на которое направлена активность субъекта-отправителя. Информация перемещается только в одну сторону – от субъекта к объекту и иссякает по мере её усвоения:



S сообщение O

начало коммуникации завершение коммуникации



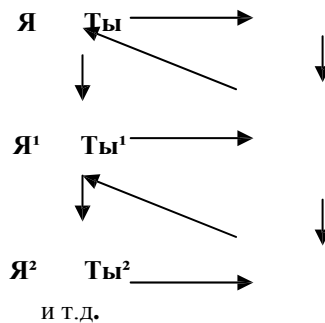
Перемещение информации от S  
к O в ходе коммуникации:  
уменьшение объёма

В межсубъектном взаимодействии информация равномерно циркулирует между участниками, не только не уменьшаясь, но и постоянно расширяясь.

Обнаруженные в диалоге специфические качества позволили нам сформулировать системное определение диалога.

*Диалог – это уникальный тип добровольных равноправных межсубъектных отношений, при котором взаимодействующие партнёры порождают новую информацию в процессе общения и постоянно качественно изменяются, сохраняя свою суверенность и индивидуальность.*

Это принципиально иное явление, чем обмен монологами. Любой участник диалога после каждого высказывания изменяет собственное состояние за счёт информационного прироста в процессе бесконечного смыслопорождения: «В диалоге каждое сообщение (послание) рассчитано на его интерпретацию собеседником и возвращение в таком преломлённом, обогащённом, интерпретированном виде для дальнейшей аналогичной обработки другим партнёром и т.д.» (Каган, 1988: 148).



и т.д.  
Схема 4

«Я» высказывает сообщение «Ты». Приняв и осмыслив полученную идею, «Ты» изменяется и становится уже несколько иным субъектом, чем был до получения сообщения. Условно обозначим его «Ты¹». Этот изменившийся субъект отправляет

«Я» сообщение-ответ, тоже предназначенный для диалогического осмысления. В процессе вызревания ответа на послание от «Ты<sup>1</sup>», происходят внутренние изменения и в состоянии «Я», которое теперь можно условно обозначить как «Я<sup>1</sup>». Изменившийся субъект «Я<sup>1</sup>» отправляет в свою очередь сообщение-ответ для «Ты<sup>1</sup>». Тот, получив его и осмыслив, снова преобразуется, оставаясь самим собой, но всё же приобретая новые, прежде несвойственные ему качества, рождённые именно в процессе диалогического общения с «Я<sup>1</sup>» – его следует обозначить как «Ты<sup>2</sup>». И далее этот процесс может длиться бесконечно, пока сами партнёры общения не решат остановить диалог или не вмешаются нарушившие его внешние обстоятельства.

В результате состояние каждого партнёра частично передаётся другому, превращается в их общее достояние, не нарушая при этом качеств субъектности и уникальности каждого участника диалога.

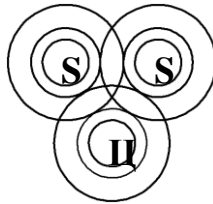


Схема 5

В данной схеме помимо двух субъектов, участвующих в диалоге, буквой **Ц** обозначена цель общения. Система расширяющихся кругов выражает идею бесконечного изменения участников диалога и его цели, идеи, которая непрерывно обогащается новыми смыслами в ходе их диалогического взаимодействия.

2. Другой аспект различия общения и коммуникации проявляется на структурно-функциональном уровне. Коммуникация одномерна. Это чисто информационный процесс – передача знаний, распоряжений и т.д. Общение же *полимодально*: оно реализуется в непредсказуемых процессах: «Общение как форма межсубъектного взаимодействия свободных и уникальных существ, не заменимых никакими совершенными техническими устройствами, ни даже другими людьми, оказывается необходимым в материальной практике тогда, когда совместное действие не имеет алгоритма и требует принципиального равенства всех его участников» (Каган, 1988: 286).

Совокупность указанных свойств является достаточным основанием для классификации диалога как *сложного* или даже *сверхсложного* объекта исследования. В этом и заключается специфическая *сущность диалога в контексте культуры XX века*.

Изучение исторического своеобразия бытия диалога в культуре позволяет сделать несколько предварительных выводов:

1. История диалога начинается одновременно с возникновением культуры как специфической формы человеческого существования. Тогда же сложившиеся монологические отношения образуют вместе с диалогом диалектическую пару, отражающую дуалистичность самого Бытия.

2. Каждая эпоха в разной степени и на разных уровнях осваивает принципы диалогических отношений. Методологическое основание этот вывод получает в концепциях М.М. Бахтина и Л.М. Баткина: «В истории художественной культуры часто встречаются сходные явления, но в разных культурных системах они приобретают разный смысл. Знак можно правильно понять только в контексте» (Баткин, 1969: 101). Осмысление специфики диалогических отношений в контексте культуры XX века выявляет и насущную потребность современной культуры в диалоге для восстановления разрушающихся системных связей, и антиэнтропийное свойство диалога, способного решить эту сложнейшую проблему кризисного состояния.

3. Методологическое открытие диалога как типа межсубъектных отношений и выведение понятия диалога на категориальный уровень позволяют снять многие противоречия, свойственные монологическому мировосприятию: между природой и культурой, наукой и искусством, а в границах науки – между точным и гуманитарным знанием, «физиками» и «лириками». Причиной антиномичности всегда становится односторонняя точка зрения на проблему. Исследования диалога показали возможность его применения в паре с монологом на самых разных системных уровнях культуры, смягчая и соединяя противоположности.

В философии общения выделяются два типа взаимодействия партнёров: **общение и коммуникацию** (диалог и коммуникацию), принципиальные различия которых очевидны.

**Коммуникация** – тип взаимодействия субъекта с объектом, она несимметрична, однонаправлена. Оба её участника – передающий субъект и принимающий объект – существуют автономно друг от друга, передавая и усваивая информацию. Структура коммуникации основана на принципе парности, противопоставления одного другому.

**Диалог** – межсубъектный тип взаимодействия, симметричен и полимодален. В диалоге общение строится на равноправной активности участников, что придаёт отношениям двунаправленность, обеспечивает постоянный прирост информации и изменение состояний партнёров при сохранении уникальности каждого.

При этом **целью** диалога становится именно обретение **общности** участников, их качественный рост: «В результате общения происходит не обмен идеями или вещами, а превращение состояния каждого партнёра в их общее достояние. Общение порождает общность, а обмен сохраняет обособленность его участников» (Каган, 1988: 150).

В диалоге снимается свойственная коммуникации внутренняя противоречивость, а партнёры стремятся к единству: «В риторике есть безусловно правые и безусловно виноватые, есть полная победа и уничтожение противника. В диалоге уничтожение противника уничтожает и самую диалогическую сферу жизни слова» (Бахтин, 1979: 385). Активность партнёров в диалоге направлена не друг на друга (как это имеет место в коммуникации), а на объединяющую их интересы тему или проблему – на общую цель: «Отношение Я-Ты возникает не на полюсах Я и Ты, а в некой промежуточной сфере между ними. Такая трактовка означает, что между партнёрами возникает что-то новое, не порождаемое каждым из участников диалога отдельно» (Буш, 1985: 18).

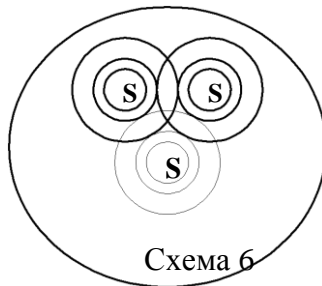
В диалогических отношениях явно просматривается и **третий** компонент.



Л.М. Баткин показывает, что результатом диалога становится *синтез* двух позиций, не снимающий противоречия тезиса и антитезиса *Синтезом* он называет новое единство точек зрения, в котором не снимается ни одна: «...Синтез, поскольку он действительно предполагает какой-то новый угол зрения, звучит как *ещё один голос*» (Баткин, 1978: 167).

Особое внимание проблеме «*третьего в диалоге*» уделяет М.М. Бахтин, непосредственно связывая её с *пониманием*: «Само понимание входит как диалогический момент в диалогическую систему и как-то меняет её тотальный смысл. *Понимающий* неизбежно становится *третьим в диалоге* (конечно, не в буквальном, арифметическом смысле, ибо участников понимаемого диалога кроме третьего может быть неограниченное количество), но диалогическая позиция этого третьего – совершенно особая позиция. Всякое высказывание всегда имеет *адресата*, ответное понимание которого *автор* речевого произведения ищет и предвосхищает, это *второй* (опять же не в арифметическом смысле). Но кроме этого адресата (второго) автор высказывания с большей или меньшей осознанностью предполагает высшего *нададресата* (третьего), абсолютно справедливое ответное понимание которого предполагается либо в метафизической дали, либо в далёком историческом времени (лазеечный адресат). В разные эпохи и при разном миропонимании этот нададресат и его идеально верное ответное понимание принимают конкретные формы идеологические выражения (бог, абсолютная истина, суд беспристрастной человеческой совести, народ, суд истории, наука...). Автор никогда не может отдать всего себя и всё своё речевое произведение на полную и *окончательную* волю наличным и близким адресатам (ведь и ближайшие потомки могут ошибаться) и всегда предполагает... какую-то высшую инстанцию ответного понимания, которая может отодвигаться в разных направлениях. Каждый *диалог* проходит как бы на фоне ответного понимания *незримо присутствующего третьего*, стоящего над всеми участниками диалога» (Бахтин, 1986: 322-323).

М. Бахтин неоднократно подчёркивает не арифметический, не буквальный смысл третьего, – мнимого, и в то же время совершенно реального участника диалога. Он включён в процесс взаимодействия в равной степени с двумя остальными партнёрами. Новый (*триадный*) *подход* вносит изменения и в понимание структурно-функциональных особенностей диалога, которые схематично можно выразить следующим образом:



Система расширяющихся взаимопроникающих кругов в данной схеме означает бесконечность и взаимную обусловленность внутреннего роста всех трёх участников диалога, где пунктирной линией обозначена позиция «третьего», мнимого партнёра, а

большая окружность символизирует бесконечность процесса смыслопорождения и принципиальную открытость диалога. Обозначение позиций каждого участника в виде окружностей помогает выразить идею сохранения ими внутренней цельности и самобытности при общей направленности на безграничное саморазвитие.

Мы видим, что триадное строение диалога, выраженное графически Схемой 5, в новом контексте не только сохраняется, но и получает развитие. Видимо **троичность** и есть та **структурная константа диалогичности**, некая сущностная конструкция, позволяющая диалогу в любых вариантах и модификациях сохранять присущее ему стремление к единению, непротиворечивому сочетанию разных «самостей», субъектов.

Научное обоснование диалектики константности и изменчивости в культуре Л.М. Баткин находит в категориальном рассмотрении **явления** и **сущности**. К **явлениям** он относит конкретные события, свойства или процессы материальной действительности. **Сущность** же воплощает в себе совокупность **глубинных** связей, отношений и внутренних законов, определяющих основные черты и тенденции развития системы. Именно понимание сущностных особенностей явления помогает обнаружить общее в частном, единое в различном и выйти на определение закономерностей. В таком **сущностном** аспекте необходимо рассмотреть и **диалог**, чтобы выделить в нём типические качества и закономерности его функционирования в культуре.

Системный уровень изучения диалога и коммуникации обнаружил в них наиболее общий структурно-типологический принцип: **триадность** первого и **двоичную**, дуалистическую природу второй. С точки зрения академической науки этот принцип может быть воспринят как несущественный, как мелкая деталь в характеристике сложного явления. Для гуманитарного подхода, направленного на раскрытие смысла **диалога** в процессе его **понимания**, он приобретает принципиальную важность.

С точки зрения классической науки **числа** являются количественным выражением некой субстанции. При этом универсальность числа в выражении явлений и процессов окружающего мира утверждается в сфере науки с её самых первых шагов. «Роль числа, числовых моделей, абстрактных математических теорий (как связанных с числом, так и независимых от него – неколичественных) в объяснении настоящего и открытии (предсказании) будущего путем провоцирования семантической интерпретации этих моделей, а затем и их практической реализации не вызывает какого-либо сомнения, если говорить о современной культуре» (Топоров, 2010: 129).

Принципы двоичности и троичности В.Б. Иорданский находит уже в картине мира первобытного человека, подчеркивая их противоположную смысловую нагрузку: «Принцип **двоичности** выражал общую тенденцию древней общественной мысли **абсолютизировать** подмеченные в мире противоположности...»; «Вся система **троичной** классификации, по-видимому, и возникла в связи с тем, что древнее общество столкнулось с необходимостью **упорядочить** противоречивые, сложные явления и предметы» (Художественная культура, 1994: 236-237). Двоичность утверждает различия, а троичность примиряет их, не нарушая сущности каждого явления.

Символы выполняют в культуре функцию архетипа (К.Г. Юнг) или «первотектона» (А. Пелипенко) – некоей сущности, задающей «априорные схемы всякой культурной деятельности» (Пелипенко, 1994: 58). Они определяются как «инвариантные матрицы, на основе которых в сознании субъекта могут моделироваться различные версии картины мира» (Пелипенко, 1994: 58). Знание содержательно-смысловой типологии символа, его изначальной идеи позволяет через него прочесть смысл явления или процесса, его сущностную природу, причинный аспект, что является главным условием для успешного решения проблемы или поиска выхода из ситуации.

Обобщая сказанное, необходимо выстроить тезисную логическую цепочку, в которой обозначится место дуалистического принципа в историко-культурном контексте современности:

– актуальнейшей проблемой современной науки стал продолжающейся целое столетие мировой кризис культуры. Он проявляется во всеобщем разделении человечества, отдельных личностей и форм их существования;

– предлагаемые многими учёными пути выхода из кризиса пока не решили данной проблемы в её глобальном звучании;

– начавшаяся с эпохи Возрождения ориентация на научный способ познания мира к концу XX века привела к его абсолютному утверждению. Но любая абсолютизация имеет дуалистическую природу. Это значит, что и наука, и вся мировоззренческая парадигма XX столетия отличается дуалистической направленностью. И безысходное одиночество личности, и стремление постигнуть эсхатологические истины получают Всепланетное, космическое звучание. Невиданный масштаб разбега противоположностей в жизни и культуре даёт основание определить его как время **глобального дихотомизма**;

– дуализм парадигмы, в свою очередь, определил главенство в современной культуре коммуникации над общением, монологизма над диалогизмом, следствием чего и стала её предельная разобщённость и раздробленность. Значит, возможности выхода из кризиса следует искать в средствах и способах преодоления расколотости мира и восстановления его целостности. С точки зрения числовой семантики преодолеть и примирить противоречия призвано число **три**: «Три символизирует духовный синтез... Тройка олицетворяет решение конфликта, поставленного дуализмом» (Керлот, 1994: 577).

Возможно, именно способностью «сгладить острые углы» объясняется столь широкое распространение триадных мотивов и образов в смысловом пространстве микро- и макрокосма. В.Н. Топоров определяет триаду как «основную константу мифопоэтического макрокосма и социальной организации». Весьма показательным, что именно в период изначального культурного синкретизма, когда опыт целостного мировидения ещё не был столь безнадежно утрачен, **триадный принцип и триада** как таковая получили семантику «высшего», «самого ценного». «Сравните три сферы Вселенной, три высшие ценности, божественные троичности (Топоров, 1982: 630). Это – лишь часть смысловых дефиниций, определяемых для числовой символики В.Н. Топоровым, но и все остальные семантические значения троичности в словарях тоже подчёркивают её позитивную, созидательную природу.

М. Элиаде обращает внимание на свидетельства большой древности о трёх

подразделениях целостного Космоса, проявляющиеся на самой ранней стадии развития человечества. Совершенно очевидна универсальность тринитарного принципа в мифологической картине мира разных народов. Примирительный смысл троичности виден и в известной фразе из летописи: «Троица была написана в похвалу Сергию Радонежскому, дабы, глядя на неё утихали все розни».

Постепенный переход к рациональному способу познания мира вытеснил триадный принцип с ведущих позиций в культуре на периферию. Господство дуалистического мировидения привело к рождению таких поговорок, как «Третий – лишний», «Третьего не дано» и т.п. «Век рации» подарил человечеству не одно свидетельство изменения семантического значения триады с положительного на отрицательное, с позитивного на негативное. Научная логика сформировала закон «исключённого третьего» (третьего не дано: *tertium non datur*), согласно которому из двух высказываний (противоречащих или противоположных) одно непременно истинно. Следовательно, сам процесс познания и научной дискуссии представляется как идущая между двумя его участниками «борьба за истинность». Опора на логическое познание мира повлекла за собой и дихотомическое мирозерцание, которое в конце концов привело к «войне всех против всех», к одиночеству человека в перенаселённом мире.

Односторонняя логика линейного мышления предназначена для определения и разделения противоположностей. В ходе рациональных размышлений неизбежно проявляется противостояние. Но двойственность не разрешает противоречий. Эта особенность была открыта ещё И.В. Гёте, который утверждал, что между двумя противоположными мнениями находится не *истина*, а *проблема*.

Р. Баранцев представляет триадный синтез как главный механизм восстановления связей, разрушенных господствующей антитетикой. Именно с его участием решаются многие хронические оппозиции: «Системная триада – универсальная моделирующая структура. <...> Триада больше сопоставляет, соединяет, сращивает, чем противопоставляет, расщепляет, отталкивает» (Баранцев, 1994: 15). Для разрешения бинарного противоречия необходим *третий* фактор, расположенный *вне оси исходной оппозиции* (данное положение концептуально обосновывает идею возможного выхода культуры из кризиса как «выход в иные измерения»).

Созидательная роль триадности диалога позволяет увидеть и понять его возможности в развитии культуры человечества. Так, например, как нечто естественное и необходимое воспринимается возрождение интереса к триадному принципу в мировосприятии эпохи кризиса. Русские и зарубежные мыслители размышляют о невозможности разрешить обострившиеся противоречия в рамках дуальной научной парадигмы. Методология науки заменяет антиномичность на триадную ориентацию.

Триадную основу имеет системный подход. О триадном принципе процесса развития говорит синергетика, также изучающая целостные объекты. В семиодинамике триада прямо характеризуется как универсальный путь к целостности: «Системная триада – универсальная моделирующая структура. Используя её как эталон или генетическую матрицу, можно варьировать названия аспектов, сохраняя их специфику и взаимное равновесие. Но все варианты каждого угла будут лишь представителями того *целого*, чему пока не дано общего имени»

(Баранцев, 1994: 15).

Примеры проявления трёхфазности поистине бесконечны, что позволяет классифицировать триадный принцип как *универсальную* основу человеческой деятельности и культуры в её стремлении к *целостности* и определить его место в современной картине мира как *ведущее*.

Широкое распространение триадного принципа означает, что человечество вплотную подошло к проблеме обретения утраченной целостности. Данный вопрос бурно обсуждается в философской и методологической литературе, но всё многообразие авторских позиций в большинстве случаев сводится к провозглашению синтетических идей. «Триадный синтез сейчас восстанавливает связи, разрушенные господствующей антитетикой. Многие хронические оппозиции решаются на его основе» (Баранцев, 1994: 20). С.С. Аверинцев прямо указывает, что «на божественном уровне бытия троичность и единичность оказываются в какой-то мере тождественными» (Аверинцев, 1972: 527). И метод триадного синтеза, и «холизм», и новая наука тринитология, возникшие в последние десятилетия XX века, являются ярким тому подтверждением.

Идея синтеза в культуре пока не принесла ощутимых положительных результатов. На рубеже XIX-XX веков синтетические процессы в искусстве сгладили некоторые антиномии в художественном творчестве, но вывести культуру в целом из кризисного состояния им не удалось. В мире политики синтетическая тенденция привела к образованию разного рода *союзов* – Союза Советских Социалистических Республик, Европейского Экономического Союза и т.д. Принципы организации союза тоже несут в себе семантику объединения, но союз не предполагает подлинного равенства и свободы его участников, так как имеет чётко заданную иерархическую структуру.

В 50-60-х годах в буржуазной общественной мысли была сформулирована теория *конвергенции*, согласно которой экономические, политические и идеологические различия между двумя социальными системами – социализмом и капитализмом – постепенно сглаживаются и в перспективе имеют тенденцию к полному слиянию (её создатели – П. Сорокин, Дж. Гэлбрейт, Ж. Фурастье, Я. Тинберген и др.). Результатом этого процесса, по их предположениям, должен был стать *синтез* двух систем в некоем «смешанном обществе», сочетающем в себе положительные свойства каждой из них. Сегодня мы видим несостоятельность теории конвергенции, причины которой коренятся в характере взаимодействия её участников. Партнёры должны были слиться в «смешанное общество» как объекты приложения чьей-то активности, и не во всём своём многообразии, а отдельными «положительными чертами и свойствами».

Причины неэффективности данных концепций выхода из кризиса следует искать в сущностных особенностях самих синтетических процессов.

***Синтез – это специфический способ разрешения антиномий, при котором обе крайние позиции уничтожаются, растворяются в третьей.***

Взаимодействие, направленное на подчинение, уничтожение, разрушение, не может выполнять созидательные функции и решать задачи прогресса. Фактически любой синтез – это выход какого-либо явления или процесса на новый уровень, но через отрицание предыдущего. Синтез направлен на рождение нового ценой утраты

прежних состояний. Такая логика типична для развития техники и открытий в области точного знания. В мире техники каждое усовершенствование обесценивает прежние достижения, в результате чего такая модель объявляется устаревшей и снимается с производства.

То же самое можно сказать и о научных исследованиях. Смена научной парадигмы порой приводит к такому кардинальному изменению модели мира, что сводит на «нет» усилия учёных, работающих на базе предыдущей парадигмы. Так произошло с рядом законов и принципов молекулярной физики, когда открытие делимости атома буквально перевернуло существующие представления о мире и о природе многих явлений.

С культурой дело обстоит несколько иначе. Её специфика заключается в том, что здесь каждый новый виток развития не умаляет ценности предыдущего и не лишает его актуальности. Нельзя сказать, что современные жизненные ценности важнее и лучше вчерашних; что романтизм «выше» классицизма или наоборот; что живопись А. Иванова делает бессмысленным знакомство с творчеством его предшественников и последователей. Каждое явление культуры ценно своей уникальностью и неповторимостью, а это как раз те качества, которые отличают субъекта от объекта.

Наличие в явлениях культуры качеств субъектности делает неправомерным применение к ним тех же методов, что и в работе с объектами. Поэтому в сфере субъект-субъектных отношений использование синтетической методологии становится не просто нежелательным, но даже вредным и опасным. Примером такого несоответствия может быть опыт межкультурных связей в Советском Союзе, основанных на принципах синтеза братских культур, часто превращавших субъектов в объекты. Результатом стала нынешняя национальная обособленность некогда родственных государств, а в ряде регионов – и открытое их противостояние.

В сфере культуры триадная структура синтетических процессов становится необходимым, но недостаточным условием обретения искомой целостности. В данном контексте важен фактор сохранения субъектности, невнимание к которому лишает культуру её сущностной характеристики и приводит к противоположному итогу.

Для преодоления кризиса и обретения современной культурой целостного состояния важно найти такой способ взаимодействия между её составляющими, который отвечал бы одновременно нескольким требованиям:

- это должен быть тип отношений, направленный на обретение целостности, значит его глубинные структуры должны соответствовать триадному принципу;
- взаимодействие должно быть организовано на принципах добровольности и равенства его участников;
- оно должно приводить к постоянному приросту, увеличению информации в процессе общения и быть направленным в будущее, к намеченной цели;
- и, наконец, самое важное условие: искомое взаимодействие должно обеспечивать сохранение уникальных, специфических качеств партнёров и развитие их активности как свободных субъектов.

Сегодня науке известен только один тип отношений, удовлетворяющий всем названным выше условиям. Это *диалог*.

Ведущее положение философской проблематики диалога в современной науке совершенно очевидно. Мы становимся свидетелями того, как поиски нового философского мышления и формирование новых основ мировидения обусловили появление феномена диалогической философии, или «диалогики», «диалогизма». Культурологические исследования обогатили науку новым понятием «диалог культур» (М. Бахтин, В. Библер, М. Каган, Л. Баткин и др.), оказавшегося настолько дискуссионным, что споры о его правомерности приобрели сегодня глобальный характер. Диалогические отношения попали в центр внимания политиков, экономистов, психологов, социологов, педагогов, деятелей науки и культуры. Несмотря на лавинообразный поток информации, интерес к этой проблеме не иссякает.

В контексте современной науки кризисные эпохи утратили традиционную трагически-негативную оценку. Момент слома и перехода получил позитивную окраску, в которой приоритет отдаётся его потенциальным возможностям в динамике развития.

Данная позиция имеет ключевое значение. Хаос именно *создаёт предпосылки и открывает возможности* для нового этапа эволюции, но не гарантирует его прогрессивного результата. И характер результата, и логика выхода из кризиса определяются выбором общей стратегии и степенью продуманности конкретных действий. Это значит, что периоды перемен являются временем максимальной ответственности общества и каждого человека за тот новый образ системы культуры, в которую вырастет её современная трансформация.

Идея интеграции наук, по мнению многих учёных, особенно в области междисциплинарного синтеза, носит ещё во многом проблемный характер. Если общая философская постановка проблемы особых трудностей не вызывает, то с её практической разработкой дело обстоит иначе. Трудности интеграционного процесса объясняются стабильностью сложившихся академических научных традиций, а также независимым характером их развития и своеобразием исследовательских задач. Это – прямое следствие господствовавшей не одно столетие культурной парадигмы, направленной на расчленение и обособление. В культуре же преодоление фрагментарности и обретение целостного состояния может осуществляться только *посредством диалога*. Данный тезис является одним из аргументов, подтверждающих вывод М.С. Кагана о том, что «человечество приговорено к диалогу».

Обе формы отношения к культуре и миру – монолог и диалог – имеют равную ценность и необходимы каждая для своей цели.

*Мы только тогда сможем понять свою и чужую культуру, когда осветим их перекрёстными разнонаправленными лучами: хронологически направленным прямым лучом познания (монолога) и обратным светом смыслопорождения (диалога).*

Освещение современной культуры прямым лучом исторического обзора научных концепций и обратным лучом смыслопорождения показало, что сущностью кризиса современной культуры являются ослабление системных связей и предельная дробность общества, разрушающая порядок и питающая нарастание энтропии (распада и хаотизации системы). Средством противостояния энтропии может стать

сила, способная укрепить системные связи элементов культуры, и тем самым обновить отношения порядка в её подсистемах. Представленные в настоящей статье свойства диалога вполне убеждают в том, что на сегодняшней ступени развития науки и культуры альтернативы диалогу в гармонизации кризисных процессов не обнаружено.

**БИБЛИОГРАФИЯ:**

1. Аверинцев С.С. Троица // Мифы народов мира. Энциклопедия. (В 2 томах). – М.: Сов. Энциклопедия, 1982. – Т.2. – с. 527.
2. Баранцев Р.Г. Динамика как путь к синтезу // Семиодинамика. Труды семинара при СПбГУ. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1994. – 192 с.
3. Баткин Л.М. Итальянские гуманисты: стиль жизни и стиль мышления. – М.: Наука, 1978. – 200 с. – (Из истории мировой культуры).
4. Баткин Л.М. Тип культуры как историческая целостность (Методологические записки в связи с Итальянским Возрождением) // Вопросы философии. – 1969. – № 9. – с. 99-109.
5. Бахтин М.М. Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках (Опыт философского анализа) // Бахтин М.М. Литературно-критические статьи. – М.: Художественная литература, 1986.
6. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества / Сост. С.Г. Бочаров. – М.: Искусство, 1979. – 424 с. – (Из истории сов. эстетики и теории искусства).
7. Буш Г.Я. Диалогика и творчество. – Рига: Авотс, 1985. – 318 с.
8. Григорьева Т.П. Синергетика и Восток // Вопросы философии. – 1997 – №3. – с. 90-102.
9. Диалог и коммуникация: философские проблемы (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. – 1989. – № 7. – с. 3-27.
10. Каган М.С. Мир общения: проблема межсубъектных отношений. – М.: Политиздат, 1988. – 319 с.
11. Керлот Х.Э. Словарь символов. – М.: «REFL-book», 1994. – 608 с.
12. Лотман Ю.М. Мозг – текст – культура – искусственный интеллект // Лотман Ю.М. Избранные статьи. В 3-х т. – Таллинн: Александра, 1992-1993, Т.1. – с. 25-33.
13. Пелипенко А. Культурная динамика в зеркале художественного сознания // Человек. – 1994. – №4. – с. 58-76.
14. Топоров В.Н. Числа // Мифы народов мира. Энциклопедия. (В 2 томах). – М.: Сов. Энциклопедия, 1982. – Т.2. – 720 с.: ил.
15. Топоров В.Н. Мировое древо: Универсальные знаковые комплексы. Т.2. – М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. – 496 с.
16. Художественная культура первобытного общества. Хрестоматия. Сост. И.А. Химик. – СПб.: Славия, 1994. – 415 с.



**BIBLIOGRAPHY:**

1. Averincev S.S. Troitsa// Mifi narodov mira. Enciklopedia. (V 2 tomah) – M.:Sov. Enciklopedia, 1982. – T.2. – s. 527.
  2. Barancev R.G. Dinamika kak put' k sintezu// Semiodinamika. Trudi seminaru pri SPBGU. – SPb.: Izd-vo SPBGU, 1994. – 192 s.
  3. Batkin L.M. Italijskie gumanisti: stil' djizni i stil' mishlenia. – M.:Nauka, 1978. – 200 s. – (Iz istorii mirovoi kulturi).
  4. Batkin L.M. Tip kulturi kak istoricheskaya celostnost'(Metodologicheskie zapiski v svyazi s Italijskim Vozrojdjeniem) // Voprosi filosofii. – 1969. – N 9. – s. 99 – 109.
  5. Bahtin M.M. Problema teksta v lingvistike, filologii i drugih gumanitarnih naukah (Opit filosofskogo analiza) // Bahtin M.M. Literaturno-kriticheskie stat'i. – M.: Hudodjestvennaia literature, 1986.
  6. Bahtin M.M. Estetika slovesnogo tvorchestva / Sost. S.G. Bocharov. – M.: Iskusstvo, 1979. – 424 s. – (Iz istorii sov. estetiki i teorii iskusstva).
  7. Bush G.I. Dialogika i tvorchestvo. – Riga: Avots, 1985. – 318 s.
  8. Grigorieva T.P. Sinergetika i Vostok // Voprosi filosofii. – 1997 – N3. – s. 90-102.
  9. Dialog i kommunikacija: filosofskie problemi (materiali "kruglogo stola")// Voprosi filosofii. – 1989. – N 7. – s. 3-27.
  10. Kagan M.S. Mir obschenia: problema medjsub'ektnih otnosheniy. – M.: Politizdat, 1988. – 319 s.
  11. Kerlot H.E. Slovar' simvolov. – M.: "REFL-book", 1994. – 608 s.
  12. Lotman U.M. Mozg – tekst – kultura – iskusstvennyy intellect // Lotman U.M. Izbrannie stat'i. V 3-h t. – Tallinn:Aleksandria, 1992-1993, T.1. – s. 25-33.
  13. Pelipenko A. Kulturnaya dinamika v zerkale hudodjestvennogo soznaniia // Chelovek. – 1994. – N4. – s. 58-76.
  14. Toporov V.N. Chisla // Mifi narodov mira. Enciklopedia. (V 2 tomah). – M.: Sov. Enciklopedia, 1982. – T.2. – 720 s.:il.
  15. Toporov V.N. Mirovoe drevo: Universal'nie znakovie kompleksi. T.2. – M.: Rukopisnie pamiatniki Drevney Rusi, 2010. – 496 s.
- Hudodjestvennaya kultura pervobitnogo obschestva. Hrestomatiya. Sost. I.A.Himik. – SPb.: Slaviya, 1994. – 415 s.

**HALKBİLİM KURAMLARI IŞIĞINDA ÂŞIKLARIN ŞİİRLERİNİ YAZIYA GEÇİRMEME NEDENLERİ ÜZERİNE DÜŞÜNCELER\*****THINKINGS ABOUT THE REASONS OF WOOPER NOT WRITING HIS POEMS IN THE LIGHT OF FOLKLORE THEORIES****МЫСЛИ О ПРИЧИНАХ НЕ ЗАПИСИ СТИХОВОРЕНИЙ АШУГОВ В СВЕТЕ ТЕОРИЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ****Adem BALKAYA\*\*****ÖZET**

Âşık edebiyatının başlangıç yüzyılı olarak âşıkların hayatları ve şiirlerine dair bilgilerin elde edilmeye başlandığı 15-16. asırlar kabul edilir. Bu asırlardan sonra kendisine mahsus yetişme geleneği, belli icra şekilleri, müzik havaları, belli nazım biçimleri, belli nazım türleri olan sistemli bir geleneğin takip edilmesi bu algıyı doğurmaktadır. Ancak bilindiği gibi âşık edebiyatının kökeni Türk tarihinin en eski dönemlerine kadar uzanmasına rağmen elde yazılı örneklerin bulunmayışı önemli bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Geçmişe ait yapılacak değerlendirme veya elde edilecek çıkarımlar genelde metinler üzerinden yapıldığından bu durum bütün bir edebiyat disiplini içerisinde geleneğe dair bilgiler edinme noktasında araştırmacılar için büyük bir eksiklik. Hatta sözlü kültürde varlığını devam ettiren kimi eserlerin yazıya geçmiş olsalar bile aidiyetleriyle ilgili tartışmalar sürüp gitmektedir. Çoğu şiirin birkaç farklı âşığa ait olduğu veya ilk kez kimin yazıya geçtiği, geçirirken değiştirilip değiştirilmediği hala yapılan tartışmalar arasındadır. Bu çalışmada neredeyse ismi bilinen ilk divan şairinin dahi şiirlerine ulaşılabildiği halde âşıkların şiirlerini neden yazıya geçirmedikleri üzerine bazı tespitler yapılması amaçlanmıştır. Bu tespitler yapılırken halk bilim kuramları referans olarak kullanılmış, konu ile ilgili çalışmaları olan araştırmacıların da görüşlerine yer verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Yazı, Görme, İşitme, Söz, Âşık Şiiri**ABSTRACT**

Beginning century of wooper literature is accepted 15-16 century in which his life and poems have some information about them. After this centuries its own upbringing traditions, certain forms of executions, music melodies, certain forms of writing, following of systematic traditions of certain forms of writing is born in that perceptions. But as known, although the origin of wooper literature reaches the oldest period of Turkish literature, not having written sources is a important problem for us. The evaluation about past or argue usually is done on writings so this situation in whole literature discipline is a deficiency for Explorer about the point of reaching information. Moreover, although some creations living in oral culture have passed to writing, the discussion continues about its

---

\* Bu makale, “Manas’ın Görünen Yüzleri: Kayçılar – Akınlar – Ozanlar – Aşıklar” Projesi kapsamında hazırlanmıştır.

origin. The discussion about some poems have many different woosers or who passed to writing first or while passing, changes or not is always being discussed. In this study, although even first known divan poet's poem is available, it is aimed to make determination about why he did not pass to writing. While these determinations are made, folklore theories are taken as reference and the thinking of explorers who have a idea about this subject have a place.

**Key Words:** Writing, Seeing, Hearing, Saying, Wooer Poem

## РЕЗЮМЕ

Информации об ашыкская литература, о жизни ашуги и об их стихи явились в 15-16 веке. После этих веков традиция своеобразного воспитания, формы исполнений, музыки, поэтические жанры и стили дали такое восприятие. Как известно ашыкская литература была в самых древних турецких веках но за отствием письменных образцов очень важная проблема. Оценки о прошлом или гипотезы обычно приобретаются из текста и это большой недостаток для того чтобы ознакомляться о традиции. Даже некоторые произведения существуют в устной культуре и записываются, но споры об их отношении ещё продолжаются. Такие споры, как некоторые стихи принадлежат нескольким другим ашугам, кто впервые записывал эти стихи. На этой работе мы ставим себе целью устанавливать почему ашуги не записывали свои стихи несмотря на достижение стихи первого поэта классической школы. При утверждении употребляются рекомендации теории фольклористики и уступит место мысли исследователей которые работают об этой теме.

**Ключевые слова:** Писание, Видение, Слух, Слово, Ашыкское стихотворение.

## Giriş

Araştırmacılar tarafından “âşık edebiyatı” genelde 16. yüzyıldan itibaren başlatılır ve dayanak olarak 16. asırdan itibaren âşıkların hayatları ve şiirlerine dair bilgilere ulaşımla gösterilir. Bu asırdan daha evvel böyle bir edebiyat geleneğinin olmadığını iddia etmek doğru değildir zira daha önceki dönemlere ait şair isimlerine ve şiirlerine denk gelinir. Türk tarihi içerisinde hemen her dönemde toplumda müzik işleri ile uğraşan birilerine dair ifadeleri bulmak mümkündür. Örneğin ilk sosyal törenler olan Şölen, Sığır veya Yuğ törenlerinde yahut Atilla'nın Avrupa seferinde orduda müzik icracılarının olduğu bilinmektedir (Dizdaroğlu 1969: 12-15). Bunun yanında âşık ismi olarak daha M.S. 5. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış olan Hunlar'da kopuz eşliğinde destan, türkü okuyan yarı kutsal kişiler (Artun 2008: 10-11) ilk numunelerdir hatta bu kişilerin görevleri (Köprülü 2004: 72) dahi çok farklıdır. Bilinen ilk isimler Çuçu, AprınçurTigin, Kül Tarkan, Sungku Seli Tutung, Ki-Ki, Pratyaya-Şiri, AsıgTutung, ÇısuyaTutung, Kalım Keyşi (Dizdaroğlu 1969: 15) ve özellikle Anadolu sahası için Karanlı Baykan (Bıkan) (Sakaoğlu 1999: 51-58) ve sonrasında 16. asırdan itibaren başta Armutlu, Çırpanlı, Bahşi, Geda Musli, Hayali, Kul Mehmet (Sakaoğlu 1989: 104-250) vs. veya Azerbaycan sahası için Kurbanı ve Miskin Abdal vs. isimler bilinir. Sistemli bir “âşık edebiyatı” yani kendisine mahsus icra bağlamı, müzik havası, çıkar yetiştirme veya âşıklığa geçme şekli, özel tür ve şekil adları olan bir edebiyat geleneği ise özellikle İstanbul merkezli (Çobanoğlu 2007: 18) gelişen ve 1550'li yıllardan sonra bütün Anadolu'ya yayılan ve bir tür okul özelliği kazanan kahvehanelerle mekan temelinde gelişmiştir (Balkaya 2013: 881-889). Ama âşık edebiyatı için belki en büyük sorunlardan biri şiirlerin yazıya geçirilmemiş oluşudur. Zamansal olarak 16. asra

kadar sistemli bir gelenek olmadığını düşündüren, en azından o zamana kadar şekil ve tür konusunda bizi bilgi sahibi etmeyen yahut âşıkların ilgi alanları hakkında yeterince bilgi vermeyen şey, sözün yazıya geçmemiş oluşudur. Yazı bir nevi sözün somut halidir. Bizim onu görmemiz onunla ve onu icra edenle ilgili veya kısmen de olsa icra bağlamı ile ilgili bilgi sahibi olmamızı mümkün kılar. Jacques Ellul'a (2012: 8-9) göre görme bireyi içinde eylemini icra edeceği gerçekliği, eyleminin mümkün olup olmadığını bilmesine muktedir kılar. Bakmak kişi için çevresini saran dünya ile ilgili bilgi sağlar. İnsanı dünyanın merkezi haline getirir. Var olduğu muhakkak olan ancak elimizde olmayan şiirlerden hareketle bir çıkarımda bulunmamız mümkün değildir. Eğer söz yazıya aktarılmış olsa idi onun gerçekliği karşısında kimi çıkarımlarda bulunmamız mümkün hale gelecekti. Örneğin neredeyse âşık şiirinde kullanılan nazım türleri ve nazım şekillerinin başlangıç yüzyılı olarak 15-16. yüzyıllar veya daha sonrası için yaptığımız çıkarımlar elimizdeki yazılı şiir örneklerinden hareketlidir. Bununla beraber kimi türler için daha eski bir zamandan bahsetmemizi sağlayan şey yine o türe ait en azından bir benzerine daha evvelden rastlamış olmamızdır. Yazılı örneklerin oluşunun sağlayacağı enformasyon sadece kimi sınırlı çerçevede bir disiplin değil başka disiplinler için de bilgi sağlayıcı olacaktır. Başka bir ifadeyle elimizde yazılı şiir örneklerinden sadece âşık edebiyatı veya folklor için değil sosyolojik, tarihsel veya psikolojik bilgi de elde edilebilir. Hatta folklorun işlevleri düşünüldüğünde kolektife ait bütün unsurlar hakkında geçmiş zamana ait kimi çıkarımlar elde edilebilir.

Dan Ben Amos (2006: 41) folklorun tanımını yaparken onun özellikle sosyal çevre ile olan ilişkisine oldukça fazla önem verir. Amos'a göre folklor ve sosyal çevre ilişkisinde üç tip esastır ve bunlar sahibiyet, temsil etme ve yaratma veya yeniden yaratmadır. Bu sahibiyet özellikle kolektif bir mal edilişi kastederken bu durum birey özeline yine temsili kolektife ait olmakla indirgenebilir. Ancak folklorik bir eserin oluşturulmuş, kabul görmüş, yaratılmış veya yeniden yaratılmış oluşu onun yaratıcısının belli oluşuna bağlıdır ki bu durumda her ne kadar sözlü de olsa özellikle konumuz açısından şiirin yazıya geçirilmiş olması gerekmektedir. Ancak yazıya aktarmakta beraberinde bir takım sorunlar doğuracaktır. Zira söz konusu kültür veya sanat eseri metne dönüştükten sonra üzerinde yapılan genelde yapısal çözümlenmeler olacak ve bu salt yapısal çözümlenmelerle de sağlıklı sonuçlar çıkmayacaktır. Dundes'e (2006: 61) göre bir kişi herhangi bir halk bilgisi unsurunu onun dokusunu (texture), metnini (text) ve onun çevre şartlarını (context) birlikte düşünerek tahlil yapabilir. Bunun aksi durumda sadece herhangi bir özelliği üzerinden tam bir tahlil yapması mümkün değildir. Bu durumda sadece metin (text) araştırmacı için yeterli değildir bağlam da dahil edilerek geniş bir perspektifte ele alması gerekecektir. Çok önceki dönemlere ait elde salt metinle yapılacak değerlendirmeler eksik kalabilecektir. Buna rağmen elde en azından bir metnin olması literatür anlamında çok yararlı olacaktır.

Kültür bizler farkında olalım veya olmayalım bizlerin en temel ihtiyaçları üzerine kuruludur. Kendi sistematığı içerisinde ve kendisine tabi olan bireyler arasında özel bir yaşam alanı oluşturur. Kültürün ihtiyaçlara bulduğu karşılıklar bireyin yaşamını değişik araçlarla düzenler. Örneğin folklor pratikleri, sözlü anlatılar, yazılı eserler, şiirler, giyim kuşam bu araçların görünür halleridir. İşlevsel Halkbilim Kuramı'nın şekillenirken referans olarak kültür tanımlarını ve işlevlerini kullandığı Malinowski (1992: 105), ihtiyaçlar ve kültürün bu ihtiyaçlara bulduğu karşılıkları şöyle şemalar:

Temel İhtiyaç	Kültürün Tepkisi
Metabolizma	Beslenme Sistemi
Üreme	Akrabalık
Bedensel Rahatlık	Konut
Güvenlik	Koruma
Hareket	Faaliyetler
Büyüme	Eğitim
Sağlık	Hijyen (Sağlık Bakımı)

Böylece birey/toplum ihtiyacı temel alınarak kültürel varlık oluşturulur. Bir taraftan ihtiyaç karşılanırken diğer taraftan bireyler arası bir ortaklık ve başkaları ile mukayese edilebilirlik doğmuş olur. Folklor pratikleri ve folklor ürünleri de işte bu ihtiyaca göre şekillenirler ve içerilerinde barındırdıkları unsurlar örneğin anlatılarda veya şiirsel metinlerde kahraman ve diğerleri üzerinde yaptırım elde ederler.

Yazıya aktarılmış olan ve bir nevi artık ikincil sözlü kültür haline dönüşmüş olan metinler Jan Assmann'ın üzerinde durduğu *bağlayıcı yapıyı* da oluşturmuş olurlar. Assmann her kültürün *bağlayıcı yapı* olarak bir şey oluşturduğunu ve bu yapının hem sosyal hem de zaman boyutunda birleştirici ve bağlayıcı olduğunu söyler. O'na göre ortak deneyim, beklenti ve eylem mekânlarından bir “sembolik anlam dünyası” yaratarak, birleştirici ve bağlayıcı gücüyle güven ve dayanak imkânı sayesinde insanları birbirine bağlar ve her bağlayıcı yapının temel ilkesi tekrarlama’dır. Böylece olaylar dizisinin sonsuzda kaybolması önlenir ve bir ortak “kültürün” unsurları olarak tanınabilir ve hatırlanabilir örneklerle dönüşür (Assmann 2000: 21). Bu nedenle âşıkların şiirlerini yazıya aktarmaları sadece kendileri açısından değil sosyal açıdan tüm kolektifin ortak belleği için de gereklidir. Bellek aslında bireye aittir ancak her bireydeki ortak malzeme ve bu malzemenin kullanımı kolektif bir belleği oluşturur. Böylece toplum belleğine aktarılmış olan başka bir deyişle âşığın elinden çıkmış olan kültürel unsurlar artık sonsuz içerisinde her dönem güncellenen toplumsal hafıza ile sınırları olmayan veya kesilmelerin yaşanmadığı düz bir çizgide var olmaya başlar. Böylece farklı zaman aralıklarında yaşamış olsalar dahi ortak belleği taşıyan insanlar arasında bir bütünlük ve birleştiricilik gerçekleşmiş olur.

William Bascom folklorun işlevlerinden bahsederken dört ana unsur üzerinde durur. Bunlardan ilki eğlencedir. Folklor sayesinde hoşça vakit geçirilebilir ancak bu işlev “*basit bir şekilde, bir eğlence şekli olduğu söylenerek*” baştan atılmamalıdır (Bascom 2010: 78). Başka bir işlev olarak kültürün onaylanması ve ritüelleri gözlemleyen ve icra edenlerin ritüellerinin ve kurumlarının doğrulanmasıdır. Böylece “toplumsal kurum ve değerlerin güncelleşmesi ve güçlenip köklenmesi” (Çobanoğlu 2012: 256) gerçekleşmektedir. Üçüncü bir işlev olarak Bascom, folklorun eğitim misyonuna odaklanır. Folklor ürünleri sayesinde kültürel bir pedagoji ve moral değerler açısından ciddi bir öğrenme gerçekleşir. Son olarak da folklorun “toplumsal ve kişisel baskılardan kurtulmak için bir kaçıp kurtulma mekanizması” (Çobanoğlu 2012: 257) olarak görev yaptığı kabul edilir.

Son tahlilde Bascom ve Malinowski'nin üzerinde durduğu folklorun işlevsel değeri açısından sözlü de olsa en azından sonraki dönemlere veya kendi döneminde başkalarına ulaşması açısından metin önemli bir yer işgal eder. Âşıkların şiirlerini üretme ve icra etmelerinin yanında yukarıda sözü edilen kimi işlevleri yerine getirmesi için yazıya da

aktarmaları gerekmektedir. Bu bir taraftan iletişim için gerekli iken diğer taraftan kültürel sürerliliği sağlama açısından bir tür zorunluluktur. LindaDegh'in masal örnekleme üzerinden masal anlatıcılarının mevcut repertuarlarına kendi yaratıcılıklarıyla kimi özellikleri ve yenilikleri ekledikleri ve böylece geleneği güncelledikleri (Çobanoğlu 2012: 257258) fikriyle doğru orantılı olarak âşıkların şiirlerini yazıya geçmeleriyle oluşacak kolektif bir bellek yeni yetişen âşıklara esin vereceği gibi ekstra yenilenme ve güncellenme ile farklı bir hale gelecektir.

Ayrıca sözlü kültür malzemeleri yazıya aktarılınca havada olanlar bir nevi yere ayak basmış olurlar. Böylece artık yazının kuralları içerisinde değerlendirilmeye ve her bir ses/harf ile somut bir göndergeye dönüşmüş olan imgeler çözümlenmeye tabi tutulurlar. Artık yerel olmaktan çıkar ve evrensel bir kimliğe bürünürler. Her ne kadar yerel imgelerle dolu olsa da folklor malzemelerini asıl önemli kılan evrensel yaptıkları katkıdır. Yerele ait bilgi, edim, tecrübe veya kültürel kod aynı zamanda evrensel olan muadillerine katkı sunarlar ve onları yaşatılabilir kılan işte bu evrensel katkılarıdır. Korku, nefret, sevgi, kin, adalet, ölüm, ölümsüzlük vb. her türlü duygusal devinim yerelin kendine özgü pratikleri ile karşılanır. Birey bu duygulara karşılık en arkaik dönemden kendisine kadar kültürel bir kod silsilesi ile hazır bulduğu pratikleri kendi toplumuna özgü farklı davranışlarla karşılar. Ancak değişik tepkilerle örülü bir anlatı ortaya çıksa da bu duygular evrensel insanın ortak kabulleridir ve pratik farklı olsa da temelde düşünce aynıdır. Nefret veya ölümsüzlük isteği herkes için değişmez bir duygusal alt yapıya sahiptir ancak onu yazıya aktarma veya reel dünyada davranış olarak sergileme değişebilir. Bu nedenle folklor malzemelerini değerli kılan zaten ortak olan bu duyguları pratikte farklı şekilde yaşamaktır. Fakat dikkat edilmesi gereken bir husus şu ki hazır halde bireye aktarılmış kültürel kodlar sanıldığı gibi bir gelenek halinde ve değişmez değildirlir. Gelenek bir konuda toplumun bakışı veya hayat kabulüdür. Yeni nesle sadece bu bakış açısının intikal etmesi yeterlidir. Aktarılan her türden sosyolojik, ilmi veya dini gelenek geçmişini şimdide getirir ve şimdi kendisine aktarılanı kurgulayıp yeniden anlamlandırır. Zaten gelenek sadece bir şeyin olduğu gibi bir sonraki döneme aktarılması değil aktarımın olması ancak yenilenmesi ve güncellenmesi şeklinde olmalıdır. Yani birey gelenekten yararlanırken bir taraftan da onu dönüştürür ve günceller. "Geleneğin önceden verili olduğunu, hazır bir biçimde sunulduğunu, şimdiki zamanda yaşayan insanların geleneğe hiçbir katkılarının olmadığını ve onları edilgen bir biçimde kullandığını kabullenmek geleneksel olanın basmakalıp bir yapıda olduğu düşüncesine saplanmaktır (Aktulum 2013: 17)". Bu durumda geçmişin takibi ve güncellenmesi onun aktarılması ile doğru orantılıdır. Yaşanmış veya söylenmiş olan mutlaka sonsuzda kaybolmamak üzere kayda alınmalı ve sabitleştirilmelidir. Fakat bu kayda alınma ve sabitletme beraberinde bir takım sorunlar da yaratacağı ki özellikle âşıklar şiirlerini kayda almaktan çekinmişlerdir.

## **ÂşıklarınŞiirlerini Yazıya Geçirmeme Nedenleri Üzerine Düşünceler**

### **1. Okuma Yazmalarının Olmaması**

Sözlü kompozisyon teorisinde Albert Lord âşıkların yetişmesini üç aşamada inceler. İlk aşamada okuma yazma bilmeyen ancak âşık olmak isteyen birey diğer âşıkları dinler ve onlardan kahramanlar, hikâyemekânları, şiirlerin icra edildiği havalalar, sosyal değerler gibi konularda bilgi sahibi olur ve teorinin ileri sürdüğü 'formül'leri öğrenir (Çobanoğlu 2012: 269). Bu durumda âşık adayını okuma yazma bilmiyor oluşunun gelenek açısından kendisi için doğuracağı olumsuzlukları bertaraf etmiş olur. İkinci dönemde ihtiyaç halinde aynı formülleri kullanarak yavaş yavaş kendi şiirlerini de oluşturmuş olur. Bu nedenle ilk

söylenenler daha çok usta malı şiiirlerdir. Böylece âşık yazılı bir şeyi okumaktan kurtulduğu gibi bir şeyi yazma gereğinden de sıyrılır.

Âşıkların yetiştiği sosyal çevre ve yetiştirme şekilleri düşünülduğünde gelenekte yer alan sanatkarların önemli bir kısmının okuma yazmasının olmadığı görülür. Bu nedenle sözü yazıya dönüştürme konusunda bu durum büyük bir eksikliklerdir. Elimize ulaşan şiiirlere dikkat edilirse bu şiiirlerin sahibi olan âşıklar genelde medrese eğitimi görmüş isimlerdir. Bunun yanında âşıkların şiiirleri yine de kendileri değil başkaları tarafından yazıya geçirilmiştir.

Özkul Çobanoğlu, tekke edebiyatına ait cönkler bulunurken âşıklara dair cönklerin bulunamayışı ya da az oluşu ile ilgili yaptığı değerlendirmede; “Okur-yazar bir çevre olan tekke edebiyatı çevresinin cönk ve mecmuaları çok daha eski dönemlere ait olsalar dahi bulunabiliyorken, “geveze”, “herzegü” oldukları kabul edilen ve gittikçe daralan bir gelenek çevresinde her geçen gün biraz daha şehirlerden ve yerleşik hayattan uzak ücra aşiretler içinde yaşamağa çalışan ozan-baksı geleneği mensupları ve hitap ettikleri çevrenin okur-yazar kişisinin olma ihtimali ve velev ki olsa bile bunların zihniyet itibarıyla “herzegü” olarak nitelendirdikleri kişilerin “herze”lerini o zaman için son derece pahalı ve lüks bir nesnesi kabul edilen kâğıtlara yazmalarının beklenemeyeceğini (Çobanoğlu: 2007: 138)” söyler.Âşıklar şiiirlerini kendileri dışında yazıya geçirecek olanların bu düşünceleri de şüphesiz elimizde metin olmayışının en önemli nedenleri arasındadır. Böylece âşığın kendi okuma-yazması olmasa da en azından çevresindekilerin bu bakış açısıyla yazıya geçmesi de mümkün olmamıştır.

## 2. “Hak Âşığı” Kavramına Hâlel Gelir Düşüncesi

Âşıklar divan şairlerine göre üstünlüklerini sadece irticalen söylemede değil şiiirleri ezberlerinde tutmalarında da görürler. Bu nedenle şiiirler her ne kadar yazıya aktarılmaya da kendi hafızalarında yaşamaya devam etmektedir. Öcal Oğuz bu durumu “her şeyi ezberde tutma özellik ve güçleri ile ustalıklarının derecesini vurgulayan, bu özelliklerinin Tanrı’nın kendilerine verdiği bir lütuf olduğuna inanan, dolayısıyla bu özelliklerini Hak âşığı olduklarının bir delili olarak gören âşıklar, söyledikleri şiiirleri kaydetmeyi varlık nedenlerini inkar gibi algılamış olmalıydılar(Oğuz 2003: 569)” şeklinde yorumlar.

Sözün/şiiirin kendilerine ilham yolu ile geldiğine inancın muhakkak olduğu bilindiğinden aslında âşık seçilmiş veya yarı kutsanmış olarak Tanrı adına konuşan veya O’nun kendisine ilham ettiğini halka söyleyen biri olarak düşünülürse şiiirin yazıya geçişi hele hele de mahlasla aidiyet yaratılması sözün asıl sahibine bir tür yanlış yapılmış sayılabilir. Eğer ilham yolu ile geliyorsa şüphesiz kaynak kutsalın ta kendisidir ve şiiir aslında ona aittir. Bu nedenle âşık yazıya geçerek belki de kendisine ait olmayana sahip çıkmış gibi olacaktır. Bu durum da şiiirin yazıya geçmeme nedenleri arasında düşünülebilir. Hak âşığı zaten Hak adına söylemektedir ve oraya ait olduğunu bildiği sözleri sahiplenmek kendisi için olumsuz bir durum yaratabileceğinden bundan kaçınmış olabilir.

## 3. İrticalen Söyleyebilme Yeteneği

20. yüzyılın en önemli kuramları arasında olan ve sözlü kompozisyon teorisi olarak bilinen kuram daha çok Homer sorunu üzerine şekillenmiştir. Zira oldukça hacimli olan İlyada ve Odesa destanlarının Homer(ler) tarafından yazıya geçirilip geçirilmediği veya Homer zamanında yazının olmaması nedeniyle sonradan aktarılmış olsa dahi nasıl saklandığı tartışmaları çokça yapılmıştır. Ancak özellikle Pary ve Lord’un çalışmaları sözlü ürünlerde belirli bir kompozisyonun veya sözlü formüllerin (Pary bu formülleri,

“anlatılmak istenilen bir ana fikri anlatmak için aynı vezin şartları altında düzenli olarak kullanılan bir grup sözcük” olarak tanımlar)(Çobanoğlu 2012: 265) varlığını ortaya çıkarır.

Lord icracı aşığı tanımlarken de ondan kendi zamanından önce başkaları tarafından hazırlanmış veya kendisinin önceden hazırladığı şiirleri okuyan değil icra anında irticalen şiir icra eden aşığı kasteder. Bu durum âşığın elindeki en önemli kozlardan biridir. Yani her icra bağlamında bağlamın gerektirdiği duruma özel şiir yaratma yeteneğinin varlığı yaratılan her şeyin yazıya geçmesini gereksiz kılar. Zira ihtiyaç anında zaten hazır halde mevcuttur. Yazıya geçmekle bağlam açısından kaybedebileceği özellikleri de düşünüldüğünde şiirin yazıya geçirilmesinden kaçınmak haklı bile sayılabilir. Âşığın çıraklık eğitimi süresince ilerde karşılaşabileceği bütün icra ortamlarına yönelik olarak formülleri ezberlemesi onun için yeterlidir.

#### **4. Çırak Yetiştirme**

Âşık kendi sanatının veya temsil ettiği geleneğin sürdürülebilirliğini yine sistem içerisinde mevcut uygulamalarla sağlar. Tıpkı kendi ustasının şiirlerini ezberlemek ve onları okumakla başlayan eğitim sürecinin sonunda oluşturduğu ferdi şiirlerini yetiştireceği çırağa ezberletmesi bir başka açıdan yazıya geçmek gibi düşünebilir. Çünkü çırak ustasının şiirlerini ezberlemekle zamansal olarak ustasını bir sonraki nesle de aktarmış olacaktır. Âşığın ürettiği şiirlerin başka ortamlarda zaten icra ediliyor olduğunu görmesi ona şiirlerinin sonsuzda kaybolmadığı izlenimini verir. Âşığı diğer şairlere göre farklı kılan yanı da budur. Yazıya aktarmadan kolektife kendi dışında ulaştırma olanağı vardır. Ancak bu durum şiiri en fazla bir dönem daha var kılar üzerinden geçen bir sonraki çırak neslinde kendi ustasından veya çırağının çırağında kendi şiirlerinden ancak bir iki tane var olmaya devam edebilecektir.

Bütün kültürlerde geçmişi kayıt altına almak veya en azından kolektif bir bellek yaratarak yaşanmışlıkları veya kaybolması istenilmeyenlerin koruma altına alınması zaruri bir ihtiyaçtır. Bunun için değişik argümanlar geliştirilebildiği gibi bu işi üstlenen kimi sanatçı veya sanata ilgisi olan bireyler de çıkmıştır. Assmann kültürel belleğin taşıyıcısı olarak şamanları, kelt ozanlarını, rahipleri, öğretmenleri, yazarları veya filozofları bu belleği taşıma görevini üstlenen bireyler olarak sayar. “Anlamın gündelik biçiminin ötesine taşınması, bu işle görevlendirilenlerin, gündelik sorumluluklar ve işlerle ilgilenmemelerini de beraberinde getirmiştir. Yazı kültürüne sahip olmayan toplumlarda bellek aktarıcılarının uzmanlaşması, bu belleğe yüklenen sorumlulukların gereğidir. En önemli ve en zor olan sorumluluk, anlatının kelimesi kelimesine aktarımının üstlenilmesi ve başarılmasıdır. Burada insan belleği, ‘veri taşıyıcısı’ olarak yazının bir ön biçimi olarak kullanılır. (Assmann 2001: 57)” Âşıklar ve onların çırakları işte bu kültürel belleği temsil etme görevi üstlenerek yazının boşluğunu gidermeye çalışırlar. Kendi dönemleri için bu durum başarılmış ve en azından söz bir şekilde yeniden hatırlanmak üzere kağıda değil de belleğe yazılmış gibi olsa da uzun süre devam edemeyeceği ve bir yerden sonra yenileri ile değişeceklerinden bu konu üzerine düşünen disiplin için olumsuz bir durum yaratmaktadır.

#### **5. Bağlamdan Kopuş**

Performans teori sadece yazıya geçirilmiş olan kimi metinler üzerinden bir takım çıkarımlarda bulunmak folklorun geniş işlevlerini daraltmak ve aynı zamanda ürünlerinin daha çok sözlü ortamda icra edilmesi nedeniyle folklorun tam olarak anlaşılamayacağı üzerine kuruludur. Bu nedenle icra bağlamı asla göz ardı edilemez. Örneğin performans sırasında anlatıcı/okuyucu/konuşmacı, “konuşmasını sürdürdüğü ses ve dil kullanım biçiminden “ciddi, şaka” veya “normal” gibi temel referanslarla dinleyiciye iletişimsel



bildirim deęişimine ait mesajlar da vermektedir. Bu bir anlamda konuşmacının dinleyiciye, adeta, “*konusmamı [okuduęum türküyü/şiiiri]söyledięim özel durumuna baęlı olarak yorumla, onu sadece kelimelerin sözlükteki karşılıklarıyla deęil onları “ses tonuyla ve biçimiyle” yükledięim anlamları düşünerek anla” demesinden başka bir şey deęildir.* (Çobanoęlu 2012: 57)”

Bu durumda yazıya geçme şiirin kudretini azaltacaktır. Bir bakıma şiiri/türküyü deęerli kılan nerede, kimin için, ne amaçla ve nasıl söylendięidir. Yazıya aktarıldıęında bu sacayaklarının kimileri yeniden oluşturulmuş gibi olsa da âşığın performansı esansında takınacağı eda/tavır yeniden oluşturmayacağı açıktır. Sadece metin üzerinden kimi yargılara varmak belki söz konusu eserin dili, teması veya işlevi açısından yanlış yorumlamalara neden olabilir. Örneğin sıradan bir sözün veya söz grubunun sıklıkla tekrar edilişi dil incelemesi açısından sıkıntı doğurabilir ancak bağlam esnasında bunun bilinçli olarak kullanılıp kullanılmadığı veya sözün sahibinin performans esnasında neleri gözettięi tam anlaşılamayabilir. Başka bir ifadeyle yukarıda üzerinde durulan Dundes’incontext’i dışarıda bırakılmış olur.

Görme ile işitme arasındaki en önemli fark “*görmenin uzaysal, işitmenin zamansal*” (Ellul 2012: 18) oluşudur. Görme zamansallıktan kopar zira artık yazıya geçmiş olmakla reele dönüşmüş ve sonsuzluktan kurtulmuştur. Ancak bir şeyi işitme onun gerçekleşme zamanı ile alakalıdır ve tam o anda onunla ilgili kabuller, çıkarımlar veya pratikler gerçekleşir. “*Konusulan söz temel bir bildiriye veya bir dahinin düşüncesini içeriyor olsa bile, eęer biri tarafından işitilmiyor ve yeniden bulunmuyorsa, boşunadır; ölür ve ortadan kalkar*(Ellul 2012: 19).” Başka bir ifadeyle aslında şiirlerin icra anında kazandıęı deęer yazıya aktarıldıęında metinsel bilgi dışında kalan özelliklerinden sıyrılır. Bu nedenle müzik veya icra bağlamının eksilmesi onun yazıya aktarılmama nedeni olarak da düşünülebilir. Söz gelimi bir divan şairinin şiirinde yazıya geçerek kaybedeceęi bir özellik neredeyse yok gibidir. O harflerin, onların birleşimi ile sözcüklerin ve bir dizgi yolu ile kurulan anlamlandırmayı yazı ile daha iyi ortaya koyabilir. Ancak âşığın sadece metinle bütün mesajlarını karşılama şansı yok gibidir.Söz konuşulduęu andan sonra artık yoktur ve yavaş yavaş kaybolur, nesne olması ancak yazıya geçmesi ile mümkündür. Zaten sözün tek başına bir varlıęından bahsedilemez zira mutlaka onu söyleyen kadar onu dinleyene da ihtiyaç vardır. Sözün yaşaması öncelikle nesneleşmesine ve ardından yeniden söze dönüştürülmesine baęlıdır. Her yazılı şey aynı zamanda söze dönüştürülerek anlaşılabilir. Bir başka deyişle görme yazıyı anlamlandırmada yine işitmeye ihtiyaç duyar.

## 6. Müziğin Eksilmesi

Âşık şiirini benzer türlere göre farklı kılan özellięi müzik eşliğinde icra edilmesidir. Saz âşığın elindeki en büyük yardımcı argümandır zira şiirdeki duyguyu artırmakla kalmaz müziğin de dâhil edilmesi özellikle atışmalarda âşıęa önemli oranda katkı sağlar. Zira sesin alçalması veya yükselmesi, belli ritimlere sözün dösenmesi parmak hesabına düşmeden ölçüyü sağlamada en etkin araçtır. Âşık bu sayede verilen ayaęa uygun ölçüde söz icra eder. Bunun yanında özellikle performans esasında takınılan tavır kadar çalınan hava da etkilidir hatta kimi zaman müzik sözün üzerinde tesir dahi bırakabilir. Bu nedenle âşıkların ezgilerinden arınmış şiirleri verilmek istene duygu deęerini veya mesajı ta olarak iletemeyebilir. Doğal olarak şiirin yazıya geçmesi onu bırakacağı etki düzleminde zayıf düşürebilir. Bağlam merkezli kuramların ısrarla üzerinde durduęu icra anı bu yönüyle terk edilmiş sadece söz kalmış olacaktır. Bu durum sadece âşık deęil âşık dışında şiirleri kayda almaya çalışanlar için de yazıya geçmeme nedeni olarak düşünülebilir.

### **7. Konar-Göçerlik**

Âşıklar bir yerde sabit halde kalan değil il il gezen, hatta karşılaşmalar yapmak üzere ülkeler aşırı dahi giden hareket halindeki sanatçılardır. Âşığın bu durumu Dede Korkut'ta "*kolça kopuz götürüp ilden ile bigdenbigde ozan gezer*" (Ergin 1997: 75) şeklinde tasvir olunur. Çağrıldıkları yere giden ve teklifsiz tekellüfsüz hareket edebilen (Oğuz 1998: 36-38) âşıkların bu devam eden döngü içerisinde oturup şiirlerini yazıya geçmeleri düşünülemez. Bu durum sadece Dede Korkut zamanı için geçerli değildir. Daha geçen asırda Sümmani'nin karşılaşma yapmak üzere Cıldır'a Âşık Şenlik'e gelişi veya Şenlik'in Ermenistan'a gidişi bu durumun en bilinen örnekleridir. Günümüzde dahi âşıklar belli yerlerde (kahvehaneler veya âşık evleri) hayatlarını devam ettiriyor olsalar bile asıl icralarını çağrıldıkları veya gittikleri yerlerde yaparlar. Bu devinim ve her defasında benzer ortamlarda benzer şeyler üretebilme yetenekleri âşık için yazıyı gerekli kılmamaktadır.

### **8. Âşığın Hitap Ettiği Kesim**

Her bir sanatsal yaratma bir tür iletişimdir ve iletişimin gerçekleşmesi sadece ileti veya iletiyi gönderenle ilgili değildir. Bu iletinin gideceği alıcı en az ileti veya onu gönderen kadar önemlidir. Âşığın hitap ettiği başka bir ifadeyle iletişim kurduğu alıcıya dikkat edilirse ve geleneğin daha çık kırsalda hayat bulması düşünülürse yazıdan çok sözü yeterli olacağı bir alıcı grubu görülür. Zaten kırsalda düşük olan okuma-yazma oranı âşığın sanatını yazıdan değil ancak sözden takip edebilir. Böylece âşığın şiirlerini yazması değil sözlü olarak icra etmesi daha önemlidir. Bu nedenle şiirlerin yazıya geçirilmesi bir ihtiyaç olmaktan çıkmaktadır.

### **9. Güncelleyememe Endişesi**

Âşık genelde bulunduğu ortamda icra bağlamının gerektirdiği şartlar içerisinde şiirlerini/türkülerini oluşturur. Bazen kullanılan bir söz veya takınılan tavır icra bağlamında alam kazanırken sonradan bu anlamı vermeyebilir. Bu nedenle âşıklar kendilerine ait olan ve başkaları tarafından da bilinen şiirlerini/türkülerini yeniden başka bir yerde icra ederken sözcükleri değiştirebilir, konuyu başka tarafa kaydırabilir. Hatta çoğu zaman şiirin iskeleti aynı kalsa da sözcüklerin çoğu yerini başka sözcüğe bırakabilir. Önceden söylenmiş ve icra anında –belki bir başka âşıkla karşılaşma anında ayağa cevap vermek üzere- sanatsal yönden zayıf kalmış bir şiir âşık tarafından sonraki icralarında zenginleştirilebilir. Ancak şiir yazıya geçirilerek sabit söz haline gelmişse âşığın onu güncelleme veya değiştirme şansı kalmayacaktır. Bu durumda âşık şiirini yazıya geçirmekten kaçınabilir. Bunun için sadece masa başında oturup icra bağlamı terk edilerek sadece yazıya geçmesi uygun görülebilecek şiirler kayıt altına alınabilir. Bu da âşık ve gelenek için uygun bir üretim şekli değildir. Bugün dahi âşıklardan yazıya geçmek üzere şiirleri istendiğinde yaşana tereddütler veya şiir yazıya aktarılırken yapılan müdahalelerin altında yatan sebep budur. Zira yukarıda bahsedilen yazının uzaysallığı ile sözü zamansallığı arasında yapılacak geçiş âşığı zorlar. Kayda alınan öylece kalacaktır ama kayda alınmamışsa güncelleme veya yenileme şansı her zaman mümkündür.

### **Sonuç**

Özellikle âşıklık geleneğinde süregelen bir şiirin kime ait olduğu veya benzer şiirler arasında bir aidiyet probleminin yaşanması belki şiirlerin başından beri yazıya geçirilmesi ile giderilebilirdi. Özellikle Tarihi-Coğrafi Fin Okulu'nun 'urform' kaygısı bu açıdan önemlidir. Zira bu kurama göre ilk yaratı suya atılan bir taş, benzerleri ise atılan noktadan hareketle oluşan dalgalardır. Bu nedenle ilk hale ulaşmak ve nerede üretildiğin tespit etmek gerekir. Gelenek üzerine çalışanlar âşıkların şiirleri arasında görülen bu benzerlikleri çoğu

zaman ayak kavramına bağlarlar. Aynı ayak kullanıldığında benzer şiirler üretilebilir ki bu durum Sözlü Kompozisyon Teorisi'nin ileri sürdüğü formüllerle örtüşmektedir. Âşık aday kendi şiirlerini henüz oluşturmadan usta malı şiirler ve bu şiirlerde geçen kimi kalıpları bir bütün halinde öğrenir. Daha sonra bu kalıpları kendi ifadeleri ile süsleyerek yeniden süsler ve yeni şiirler oluştururlar.

Performans teorisinin vurguladığı icra bağlamı, yazıya aktarılmakla şiirlerin bir takım özelliklerini kaybedeceği konusunu kabul edilebilir kılmaktadır. Zira âşığın icra anındaki eda/tavrı, türküyü oluştururken seçtiği sözcükler veya sözleri döşediği ezgi/hava icra bağlamında anlam kazanırken bu bağlamdan kopmak şiiri aynı bağlamı yaşama şansı olmayan için değersiz bile kılabilir. En azından şiiri duygu değeri noktasında daha etkili kılan müzik yazıya aktarılmakla terk edilecektir. Böylece geriye belki de en çok müzik verilmek istenen duygu değerinden yoksun salt metinler kalacaktır. Böylece doku, metin ve çevre şartlarından yalnızca biri elde kalacaktır.

Başka bir husus şiirlerin âşıklardan başka özellikle cönk tutan veya döneminin sanatçı ve sanat eserlerini kayıt altına alan kişiler tarafından çoğu zaman divan şiirinin de etkisi düşünülerek değersiz bulunup yazıya aktarılmadığı veya yazar-çizerler ile âşıkların aynı mekânları veya icra ortamlarını paylaşım paylaşmadığı da düşünülmelidir. Zira âşıklar Şah İsmail'in zamanından sonra ancak saray muhitlerinden kendilerine yer bulabilmişler veya sınırlı törenlere davet edilebilmişlerdir. Bu durumlara âşıkların çoğunun okur-yazar olmadığı veya hitap ettiği kesimin de okuma yazma bilmediği varsayıldığında şiirlerin neden yazıya geçmediği veya çok azının geçirildiği anlaşılacaktır.

#### KAYNAKLAR

AKTULUM Kubilay: (2013). Folklor ve Metinlerarasılık, Konya: Çizgi Yayınevi.

AMOS, D. Ben: (2006). “ Şartlar (ve Çevre İçinde Folklorun Bir Tanımına Doğru”, (çev. Metin Ekici), Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1, (Yay. Haz. M. Öcal Oğuz vd.), Ankara: Geleneksel Yayıncılık.

ARTUN Erman: (2008). Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı, İstanbul: Kitabevi Yayınları.

ASSMANNJann: (2000). Kültürel Bellek Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik, (Çev. Ayşe Tekin), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

BALKAYAAdem: (2013). "Mekân Poetikası Bağlamında Âşık Kahvehaneleri ve Âşık Üzerinde Kimi Fonksiyonları", International PeriodicalForTheLanguages, LiteratureandHistory of TurkishorTurkic, Volume 8 (1), 881-889.

BASCOM R. William: (2010). “Folklorun Dört İşlevi”, Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2, (Yay. Haz.) M.Öcal Oğuz ve Selcan Gürçayır), Ankara: Geleneksel Yayıncılık. 71-86.

ÇOBANOĞLU Özkul: (2007). Âşık Tarzı Edebiyat Geleneği ve İstanbul, İstanbul: 3F Yayınları.

ÇOBANOĞLU Özkul: (2012). Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş, Ankara: Akçağ Yayınları.

DİZDAROĞLU Hikmet: (1969). Halk Şiirinde Türler, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

DUNDES Alan: (2006). “Doku, Metin ve Konteks”, (çev. Metin Ekici), Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1, (Yay. Haz. M. Öcal Oğuz vd.), Ankara: Geleneksel Yayıncılık.

ELLULJacques: (2012). Sözüün Düşüşü, (çev. Hüsamettin Arslan), İstanbul: Paradigma Yayınları.

ERGİN Muharrem: (1997). Dede Korkut Kitabı I Giriş-Metin-Faksimile, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

KÖPRÜLÜM. Fuat: (2004). Edebiyat Araştırmaları 1, Ankara: Akçağ Yayınları.

MALINOWSKI Bronislaw: (1992). Bilimsel Bir Kültür Teorisi, (çev. Saadet Özkal), İstanbul: Kabcacı Yayınları.

OĞUZ M. Öcal: (1998). “Dede Korkut Kitabı’nda Sosyal Çevre İçinde Ozan”, Milli Folklor, 5(37), 36-38.

OĞUZ M. Öcal: (2003). “Ferdî Sözlü Edebiyat (Âşık Edebiyatı)”, Türk Dünyası Edebiyat Tarihi, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları. Cilt 3.

SAKAOĞLU Saim: (1989). “Türk Saz Şiiri”, Türk Dili Türk Şiiri Özel Sayısı III (Halk Şiiri), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 104-250.

SAKAOĞLU Saim: (1999). “ Karşlı Âşıkların Türk Âşık Edebiyatı İçerisindeki Yeri ve Önemi”, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, S. 5, 51-58.

**ПРЕДСТАВЛЕНИЯ СОВРЕМЕННЫХ АЛТАЙЦЕВ О СВОЕЙ  
НАЦИОНАЛЬНОЙ ВЕРЕ – АК ЯН**

**GÜNÜMÜZ ALTAYLILARIN MİLLİ İNANÇLARI OLAN AK JAH  
HAKKINDAKİ DÜŞÜNCELERİ**

**PRESENTATIONS (IDEAS) OF MODERN ALTAIANS ABOUT THEIR  
NATIONAL BELIEF - AK JAH**

**PhD., Professor Tatyana A. GOLIKOVA\***

**РЕЗЮМЕ**

В статье представлены результаты опроса (2014 г.) алтайцев на тему: алтайская национальная вера – Ак Ян. Проанализированы основные концепции современных историков, философов относительно современной этнорелигиозной ситуации в Республике Алтай. Проанализированы также наивные рассуждения алтайцев о своей религии, истории, культуре. Отмечаются: несомненный интерес алтайцев к своей истории и народной религии, представляющей собой сложное единство различных мировых религий, философских течений, политических детерминант. Ак Ян становится этноконсолидирующим фактором, фактором этнической принадлежности алтайцев.

**Ключевые слова:** алтайская национальная религия, бурханизм, шаманизм.

**ÖZET**

Makalede Altaylıların Milli İnancı olarak Ak Jan hakkında 2014 yılında yapılan anket sonuçları incelenmiştir. Altay Cumhuriyetinde etnik inançlar hakkında yazan günümüz tarihçilerin ve filozofların çalışmaları ele alınmıştır. Ayrıca Altaylı'ların kendi inançları, kültürü ve tarihi hakkında olan düşünceleri de tetkik edilmiştir. Alınan sonuçlara göre Altaylı'ların kendi dinine, kültürüne, bileşik dünya inançlarına, felsefe yönlerine, siyasal determinizm hakkında var olan ilgileri de tespit edilmiştir. Ak Jan milletin birleştiren unsuru olarak görülmektedir ve Altaylıların etnik varlığıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Altaylıların Milli İnancı, Burhanizm, Şamanizm

**ABSTRACT**

There are many results of the polling of Altaians (2014) on the topic of "National Altaic belief" - Ак Ян. Basic concepts of modern historians, philosophers have been analyzed relatively of the modern ethnoreligious situation in the Altai Republic. Also naive reasonings of Altaians about their religion, history, culture have been analyzed. Some observations: doubtless interest of Altaians to their history and folk religion representing

---

\* Голикова Татьяна Александровна, д.ф.н., проф. Российский новый университет, Москва  
Golikova Tatyana Alexandrovna, Russian new University, Moscow, professor, doctor of philology.

the complex unity of various world religions, philosophical trends, political determinants. Ak Jan becomes factor of ethnoconsolidation or factor of ethnicity.

**Keywords:** the national religion of Altai, burhanism, shamanism.

В последние годы вышло несколько серьезных исследований народной религии алтайцев.

Основные этапы в развитии бурханизма, а также его религиозно-политических основах были проанализированы И.А. Жерносенко. Исследовательница в частности показывает, что бурханизм – это не просто «новая фаза» развития шаманизма или деградация какой-либо мировой религии, это совершенно своеобразная религиозная система, в основе которой – культ становления собственной национальности, своей истории (Жерносенко, 2008: 164).

В.А. Клешев демонстрирует, что независимо от мировых религий, государственных и социальных институтов, обычаи и верования алтайской этноконфессиональной общности развиваются довольно самостоятельно и успешно (Клешев, 2011: 3). Монография В.А. Клешева посвящена описанию и расшифровке основных божеств, обрядов и верований народной религии алтайцев. Не акцентируя философские, психологические, социологические аспекты верований алтайцев, исследователь все же признает наличие и влияние мотивов зороастрийцев, тенгрианства тюрков, ранних христиан «кумран чакта», несториан, манихеев, позже староверов, а также влияния даосизма в мировоззренческом фольклоре и буддизма.

На Алтае сегодня ведутся активные поиски своей веры, своей философии, создаются различного рода философские учения, в основе которых космогония как сплав множества направлений и доктрин. В 2008 г. вышла книга З.Т. Тырысовой «Ургүлжікти учугы – Алтай Жан (Нить вечности – Алтай Жан)» на алтайском языке (Тырысова, 2008). В этом исследовании широко развернуты вопросы возрождения национальной философии, истории, религии, этнографии, социологии, а также этнопедагогики, этнопсихологии, этнической мысли. При объяснении явлений природы и алтайского культа З.Т. Тырысова опирается на знания естественных наук – химии, биологии, медицины, физики, астрономии и др. Ее учение, своеобразное ведическое мировоззрение, носит не только описательно-объяснительный характер, а является соединением теории с практикой, умозрения с деятельностью. Основной принцип автора – не только говорить, а научать, имея целью совершенствование личности; акцентируются вопросы взаимоотношения человека с природой, с окружающими, отношения внутри семьи и государство в целом.

Говоря о специфике алтайской веры, З.Т. Тырысова приводит примеры, указывающие на общность всех крупных мировых религий: буддизма, христианства, мусульманства с алтайским ведическим учением Алтай Жан. Реконструируемая ею картина мира алтайского видения прошлого, настоящего и будущего – сложный конгломерат религиозных и мифологических представлений о Вселенной.

Изданная З.Т. Тырысовой в 2009 г. книга на русском языке «Алтай Жан – генофонд Алтая» (Тырысова, 2009) продолжает исследования, ведя личность по пути развития с младенческого возраста и совершенствования до уровня геотнэполитических воззрений. С этой целью привлекаются материалы глубокой

истории и многочисленные философские трактовки современного алтайского сознания.

Другое направление в поисках алтайской национальной философии открывает Н.А. Шодоев. Свои основы алтайской народной айлаткологии (философии) раскрывает по билику (знание, познание, мудрость и наука). Алтайский айлаткыш, утверждает философ, содержит систему воззрений на основе древнетюркских идей и знаний о возникновении духов, души человека и всего живого мира, о роли Природы, ее духов как Тёс Буркан (дух Прародины), о роли народа и его судьбах (Шодоев, 2010: 3). Важно, как подчеркивает Н.А. Шодоев, что «по воле судьбы алтайский народ не отгораживался от соседей, не обострял противоборства, находил наиболее приемлемый рациональный путь способом улалу мудрости. Время подсказывало путь истины. А она, истина вела к Белой вере [Ак Жан – Т.Г.], познанию ее причинно-следственных связей. Возможно, в будущем Белая вера станет на путь универсации, но не как религия, а как вера разных народов на основе их мудростей, как многообразное единение. Билик с Белой верой в будущем своими содержаниями могут стать межэтнической, межнациональной духовностью» (Шодоев, 2010: 172–173).

Современные исследования этнологов и социологов показали, что на огромном постсоветском пространстве наблюдается бурный рост религиозности населения. Это проявляется в динамичном росте как традиционных, так и новых религиозных объединений. В Республике Алтай также произошли кардинальные перемены в религиозной жизни населения. С одной стороны, возродились традиционные религии - бурханизм, шаманизм, православие и ислам, а с другой стороны, возникли новые религиозные конфессии. Конфессиональная идентичность людей становится фактором, влияющим на их ценностные ориентации и социальное поведение.

Поскольку этническая идентичность алтайцев тесно связана с их религиозно-конфессиональной идентичностью, то группа этнографов Института алтаистики им. С.С. Суразакова в 2007-2008 гг. провела специальное социологическое обследование, было опрошено 410 респондентов. Опросом охвачены все основные возрастные группы. Обследование 2008 г. проводилось в 40 селах 10 сельских районов и в г. Горно-Алтайске; всего опрошено 1031 респондент. Охвачены все основные национальные (этнические) группы Республики Алтай: русские (459 человек или 44,5% респондентов), алтайцы (423 и 41%), казахи (71 и 6,9%), коренное местное население (49 и 4,8%) и другие (29 и 2,8%). Среди респондентов удельный вес молодежи (14-24 лет) равнялся 48,6%, среднего поколения (25-50 лет) - 34,6% и людей старше 50 лет - 16,8%. Данные приводятся по источнику: (Екеев, 2012: 113–114).

Уровень религиозной идентичности. Согласно опросу 2008 г. около 56% респондентов отнесли себя к верующим людям, 13% их считали себя неверующими и свыше 31% опрошенных затруднялись ответить. Религиозная идентичность личности среди разных национальностей имеет свои особенности. Среди верующих алтайцев около 67% респондентов отнесли себя к последователям «алтайской веры» (бурханизма, шаманизма), 29,5% - православия, 1,4% - буддизма, 0,5% - протестантизма и 1,9% респондентов - к другим религиям. Преобладающая часть верующих русских и казахов (свыше 96%) продемонстрировала приверженность к своим традиционным религиям - соответственно православию и исламу.

В ходе опросов 2007-2008 гг. обращалось особое внимание на источники религиозных знаний. По данному вопросу респонденты больше всего отметили «в семье, у родителей, бабушки, дедушки» (в 761 случае из 1875); затем - «из СМИ: газет, журналов, радио, телевидения» (258 раз). Далее по убывающей шли: «в школе» (174 раза), «из духовной литературы» (130 раз), «в храме, религиозной общине» (117 раз), «у священников», «среди друзей и сверстников» (по 110 раз) и «из светской литературы» (95). Указанные показатели были присущи респондентам всех национальностей.

Состояние религиозного познания верующих нашло отражение и в ответах респондентов на вопрос «Посещаете ли вы молебны, богослужения?»: - «никогда» ответили 74% (77% алтайцев, 73% русских, 62% казахов); - «несколько раз в году» - 21% (соответственно 18, 23 и 25%). Однако, 56% респондентов (у трех этнических групп соответственно 69, 46 и 70%) отметили, что совершают или соблюдают религиозные обряды и ритуалы. А остальные не совершали из-за незнания - 25% (соответственно 22, 26 и 16%) и нежелания - 19% (9, 28 и 14%).

На вопрос: «Какие религиозные обряды и ритуалы совершали наши респонденты?» респонденты-алтайцы больше всего отметили популярные обряды, связанные с почитанием окружающей природы Алтая (гор, рек, растений) как основополагающего источника благосостояния человека. Чаще всего указали на подвязывание на ветки деревьев лент (кыйра, жалама), подношение жертвенной пищи, воскурение можжевельника (арчын) и чтение молитв. На втором месте шли обряды (почитание огня, очага и др.), направленные на сохранение (защиту) благополучия, счастья и здоровья членов семьи. «Крещенные» алтайцы указали христианские обряды: чтение молитв, крещение, пасхальные и другие церковные обряды, соблюдение поста. Верующие русские респонденты больше всего отметили чтение христианских молитв и Библии, крещение, праздничные обряды, пост, а также Пасху, венчание, религиозные запреты, похоронные, причастие, посещение церкви и исповедь. Верующие казахи указали на соблюдение мусульманских обрядов: намаза, праздничных, поминальных и некоторых других (навруз, ураза, курбан-байрам).

Отношение к ценностям традиционной культуры. Анализ материалов показал, что большинство опрошенных людей всех возрастных групп и всех национальностей отдает предпочтение ценностям своей национальной (традиционной) культуры. Так, в ответах на вопрос «Что роднит вас с людьми своей национальности?» они выделили родной язык, родную землю, национальные обычаи (традиции) и религию. Причем к своим традиционным религиям алтайцы отнесли «алтайскую веру» (81% респондент) и православие (16%), русские - христианство /православие (98%) и казахи - ислам (97%).

У алтайцев популярны такие религиозные праздники и обряды, как Новый год по лунно-солнечному календарю (Чага байрам), народные игры с традиционным колоритом (Эл-Ойын), весенние/осенние молебны на природе Жажыл, сары бұрдин мўргўли), праздник наступления весны (Жылгайак), а также семейно-родственные обряды почитания домашнего очага, пожелания благополучия и счастья членам семьи. Среди верующих русских, как у крещенных алтайцев, сильно возросло значение христианских праздников и обрядов: Рождество, Крещение, Пасха, Троица, Вознесение, Благовещение, Спас яблочный и медовый, Масленица, Родительский



день и другие. У верующих казахов возродились мусульманские праздники и обряды: Наурыз, Ураза, Курбан-байрам, свадебные, похоронные и другие.

В Республике Алтай, где проживают люди разных национальностей и вероисповеданий, отношение людей к «своей» и «чужой» религии приобретает особое значение. Данные опроса показали, что к христианству (православию) с симпатией отнеслись 45% респондентов (65% русских), нейтрально - 32% (23%) и с антипатией - 6%. В отношении к «алтайской вере» указанные показатели составили соответственно 16% (29% алтайцев), 44% (51%) и 9%; примерно таким же было отношение к исламу: 15% (79% казахов), 44% (51%) и 15%. К буддизму - 10%, 49% и 11%; наконец, к протестантству - 5%, 44% и 21%. Однако многие респонденты затруднялись выразить свое отношение к религиям: православию - 17% (21% алтайцев, 11% русских и 34% казахов), «алтайской вере» - 31% (соответственно 29%, 34% и 40%), исламу - 26% (30%, 24% и 10%), буддизму и протестантству - по 30%. В целом, приведенные факты свидетельствуют, во-первых, о приверженности верующих разных национальностей к своим традиционным религиям, а во-вторых, о религиозной терпимости (толерантности) большинства верующих людей.

За последнее десятилетие, отмечает Н.В. Екеев, возрождение «белой веры» («ак ја») идет в сложных, противоречивых условиях и в нем наметились два основных направления. Последователи первого направления декларируют о строгом следовании «чисто алтайским традициям», а, по сути, склоняются к шаманским практикам (хотя часто используют термины «ак ја», «тенгрианство»). Некоторые его лидеры вступали в открытую конфронтацию с местным буддистским объединением «Ак Буркан» (выступления на страницах газет и т.д.). А последователи второго направления опираются на сохранившиеся традиции «белой веры» начала XX столетия и воспринимают популярные буддийские обряды.

Ситуация в Республике Алтай специфична еще и тем, что лишь в течение последних семи лет произошло открытое самоопределение алтайских шаманов и их последователей. В ряде алтайских сел Кош-Агачского и других районов шаманы стали совершать обряды в ритуальной одежде с использованием бубна (тү үр). Однако большинство «знающих людей» по-прежнему используют такие ритуальные предметы, как арчын (можжевелик), камчы (старинная плетка), бычак (специальный нож), топшуур (щипковый музыкальный инструмент) и т.д.

В современных условиях на религиозность населения Республики Алтай, делает вывод Н.В. Екеев, оказывают влияние традиционные религии - «алтайская вера» (бурханизм, шаманизм), православие, ислам и новые конфессии, преимущественно различные протестантские организации. За советское время христианство (православие) и ислам, как и другие религии, претерпели определенные изменения. Однако сохранились их церковные организации (в том числе на региональном уровне), религиозные учебные заведения (духовная академия, семинарии, медресе) и культовые объекты (храмы, мечети). Бурханизм или «белая вера» и шаманизм претерпели серьезную трансформацию. Их современное состояние можно охарактеризовать как возрождение в форме различных инноваций, поэтому к ним применимы термины «новый бурханизм» и «новый шаманизм». С начала XX столетия обе религии развивались в синкретической форме. Среди алтайского населения современные синкретические верования называются «алтай ја» (алтайская вера) или «ак ја» (белая вера). В настоящее время, как и раньше,

приверженцы бурханизма и шаманизма формально не объединяются в религиозные организации. Традиционные конфессии возрождаются в районах их исторического (досоветского) распространения.

Как указывает Н.О. Тадышева, в условиях возрождения культурных ценностей алтайского народа поиск религий для многих продолжается, и выбор сосредотачивается в нескольких направлениях: шаманизм, бурханизм, буддизм, православие, протестантизм. Неопределенность вызвана тем, что традиционные верования не оформились в религиозные традиции. И пока идет процесс трансформации и становления религий, многие идентифицируют шаманизм и бурханизм; буддизм и бурханизм (Тадышева 2012: 125). Поэтому можно говорить о религиозном синкретизме, который в настоящее время проявляется, прежде всего, в том, что значительная часть верующих достаточно слабо знает вероучение своей религии и обращается к ней для того, чтобы отвести несчастья, получить исцеление от болезней и т.д. Вследствие чего, мир сверхъестественного воспринимается вне какой-либо конфессии и имеет множество проявлений, при этом взаимодействие человека со сверхъестественным опосредуют также множественные институты.

Для современных последователей религиозных учений характерен низкий уровень знания догматов. Обрядовые действия за редким исключением совершаются поверхностно на бытовом уровне или без многих атрибутов, прошли путь упрощения: поклонения Жайыку, очищение арчыном аила. Таким образом, считая себя верующим, респонденты ограничиваются лишь верой, а ритуальная, обрядовая сторона для них остается на втором плане. Можно отметить, что знание молитв, алкышей-благопожеланий среди алтайцев на очень низком уровне. Под молитвой обычно понимаются слова, которые человек произносит с просьбой или с благодарностью. Обращаются с такой «молитвой», как правило, в тяжелые, ответственные минуты. Сегодня для многих религия является «спасательным кругом» в решающий период жизни. Среди молодого поколения можно услышать что, «хожу в церковь перед сессией», «на всякий случай ставлю свечку», «верую в Бога по-своему».

Опрос, проведенный нами в 2014 г. (было опрошено 175 алтайцев), показал, что 60,2% алтайцев верят в Ак Жан, 14,4% - православные, 6,6% - одновременно считают себя православными и приверженцами Ак Жан, 12,7% - разделяют учение Тенгрианство, 2,8% - буддизм.

Таким образом, сегодня более 60% алтайцев считают, что ак Жан – их истинная вера. Многие современные молодые алтайцы отмечают свою религию, как Ак Жан.

Сами алтайцы сталкиваются с такими примерами, когда алтай кижы сидит возле костра и, утверждая, что он язычник, одновременно плюется в костер, бросает окурки и пр. Подобным образом на перевале ведет себя приезжий турист (туристы кстати, порой больше знают об обычаях и традициях алтайских народов, чем сами алтайцы).

Алтайцы также отмечают, что не соблюдают элементарных принципов своей веры: так приятно смотреть на алтай кижы, который действительно верит и соблюдает все устои Ак Жан!

Какое место занимает Ак Жан в современном алтайском обществе?

Подавляющее большинство верящих в Ак Жан утверждает, что необходимо соблюдать основные принципы.

Приведем некоторые высказывания:

«Что значит это лично для меня? То, что наши предки, по-видимому, сохраняли такую связь с Матерью-природой, которая позволила им существовать в гармонии с миром, самими собой, с окружающими, правильно осознавать свое место на Земле, то есть не растить непомерно свое эго, а включаться в жизненный процесс, не нарушая и не разрушая его. Ясно одно: они были в контакте. Сейчас, конечно, уже не то, но это религия наших предков, это часть нас самих, хотим мы этого или нет. Хотя бы поэтому стоит узнать об этом побольше а потом уже решить как к этому относиться и что с этим делать».

Вера Ак Жан для алтайца становится этноконсолидирующим фактором, фактором этнической принадлежности:

«Конечно, каждому самому решать, что ему выбрать. Но я просто хочу сказать, что я выбираю ак Жан, потому что это наша национальная религия. Но именно при произношении, кто приверженцы белой веры сразу становится ясно, что это алтайцы. А именно религия играет важную роль в сохранении традиций, культуры и языка народа»;

«Наша религия прошла разные этапы в развитии. В современном виде, я считаю, религию можно представить как ак Жан. Некоторые не признают как религию, считая ее привнесенной ламаистами, но... Да, на религию повлияли как внутренние, так и внешние факторы: дискуссионные события в долине Терех, советская атеистическая политика, когда доказывалось, что религия оказывает побочное действие, влияние ламаизма... несомненные веяния шаманизма, которые откликаются и будут присутствовать всегда. (Почему им не присутствовать, в православии, например, существуют языческие праздники, такие как Иван Купала, масленица, которые не приветствовались в христианском учении, но остались и даже считаются как бы христианскими. Так и у нас: есть шаманские мистерии, связанные с нашими традициями, и вряд ли они исчезнут). Так или иначе, любая религия находилась под каким-либо влиянием. Из указанного следует, что ак Жан - это наш этап, наша религия, продиктованная временем, относительно молодая религия, но которая на сегодня может нас объединить как народность, а единение зависит от нас самих».

Практически все современные алтайцы осознают синкретический характер Ак Жан:

- Вообще Ак Жан рассматривается в науке как смешение языческих, шаманистских и ламаистских компонентов. Поэтому в белой или, как еще говорят, молочной (сүт) Жан можно найти признаки и того, и другого, и третьего.
- Эта религия синкретическая.
- Большею частью я согласен, что это смешение ламаизма, язычества и доли шаманизма.
- Ак Жан, как я понимаю, микс буддизма в виде бурханизма, шаманизма, ламаизма, традиционных алтайских верований и еще чего-то...

• Что не позволяет разграничивать такие понятия как шаманизм и бурханизм... разве не шаманы управляют в бурханистских молениях, например? На Чага-Байрам в городе могут бывать и ламаисты...У нас в Коше всем управляют шаманы, кам улус, так как кроме них правильность выполнения обрядов мало кто знает....

• Разве на Чага-Байрам ламы попеременно с шаманами, (кам) и представителями Ак Жан «не колдуют» рано утром на Комсомолке? Даже во многих молитвах встречаются элементы буддизма, в виде бурханизма, и при этом благословляем всех духов гор, озер... как язычники! Даже есть молитвы, где благословляют наряду со всеми возможными богами и Св. Деву Марию!

О смешении всех религий, язычества и народных верований, говорят высказывания:

• Не видели шамана с крестом на груди и с бубном в руках?  
• Мои предки поклонялись Ульгеню.  
• Ульгеню по-моему только в некоторых родах поклоняются... Ульгень создал шаманов, чтобы те защищали народ от Эрлика.

- Не находите схожесть с мифологией религии о Тенгри...
- С другой стороны Тенгрианство и шаманизм разные вещи...

Среди простых жителей бытует также представление, что Ак Жан – нечто вроде национального движения, сродни братству, бытующему в Онгудайском районе, а также в других районах Республики Алтай.

Указывается и политический фактор, когда разворачивается борьба за власть, за возможность возглавить народное движение. При этом немаловажную роль играет разделение на районы: сегодня каждый район по-своему интерпретирует содержание религии Ак Жан.

Жители сетуют на то, что нет четких канонов проведения обрядов, нет четкого понимания, что под ними подразумевается. «Строгих писанных канонов кажется нет»; «... у нас нет определенной религии, нет определенных писанных канонов...».

Попытки выработки универсальной модели исполнения обрядов и молений привели к несогласиям и признанию того, что не только в разных районах, но и в каждой деревне обряды исполняют по-своему. Затем следовал отказ решать проблему.

Существовали даже самые необычные попытки решения вопроса: первая касалась ведения религиозных молений в буддийском варианте, на что был получен отказ тибетских буддистов. Второй вариант проповедовал синтоистскую модель, поскольку некоторым высокопоставленным алтайцам она казалась наиболее схожей: «наши верования и японские верования очень схожи».

Частотны высказывания, что Ак Жан очень тяжело соблюдать, там много запретов и ошибки сильно наказываются жизнью, у меня родители соблюдают все традиции, и одной веры мало, надо жить этим. «Но есть законы, правила жарар ла жарабастар...и их очень много! мне кажется, если их соблюдать хоть 80%, можно называться высококультурным алтайцем. Культура - образ жизни человека».

Традиционные алтайские верования - не язычество, поклонение многим духам не есть язычество. «Мы поклоняемся духам, вернее благодарим духов гор, озер не потому, что очень верим в их сверхмогущество, а потому, что благодарны реке за чистейшую воду, дающую силу, здоровье. Чувство благодарности - особое чувство. Благодарим через молитву или просто, кто как умеет, а не поклоняемся как язычники идолам. Язычество присуще седой старине... Да, в нашей алтайской традиции сохранились элементы язычества, да и во всех развитых странах элементы язычества сохраняются».

В попытках определиться с собственным направлением веры, алтайцы задают вопросы: «А вам что ближе? Бурханы үредүзи (бурханистическое учение) или шаманизм? Тенгрианство. Чем плохо тенгрианство? Пока по историческим данным, это религия наших предков».

«Как можно называть камов нашими священнослужителями, если шаманизм нельзя признавать нашей верой. Вы же сами себе противоречите. Да, я признаю, что исторически мы были тенгрианцами, многие народы были ими, например, монголы. Но ак Жан - это вера немного другая, она не признает единого бога творца. Она просто почтительно относится к ним, к духам озер гор и т.д. Но сами же ак-жа овцы ищут прибежище бурханда, судурда. Эти понятия намного ближе нам».

История становления алтайской народной веры представляется алтайцам следующей: «От шаманизма мы отошли, когда наши предки приняли бурханизм в долине Тере. Просто произошла путаница, потому что многие все смешивают. Во всех религиях мировых есть компоненты предыдущих религий. Именно с того времени алтайцы начали говорить «*жакшы*» вместо слова «эзен». Хотя моление было разогнано православной миссией, но люди приняли новую веру - бурханизм, как и шаманы, которые отказались от своих практик и стали бурханистами. Бурханизм в переводе с монгольского, как сказал Кергилов, означает «Будда». Так что вопрос веры сразу ставится на место, кто мы. Буддисты - бурханисты по-нашему. Это наш ламаистский вариант буддизма, как и у тувинцев, калмыков, бурят, тибетцев, монголов и т.д. Тенгрианство тоже осталось в нашей памяти и многое вошло и в буддизм, но о цельном тенгрианстве речи не идет, потому что многое забыто. Ни одно тюркское государство не смогло восстановить тенгрианство, отголоски имеются и на территории тюркских и монгольских народов, но это не значит, что они являются тенгрианцами, просто соблюдают некоторые элементы. Например, на Чага Байрам мы кладем сан, я искал обозначение этого слова, и никто мне не мог объяснить, в переводе с тибетского это значит «подношение богам», и сразу все стало ясно. Даже сам праздник Чага Байрам является праздником буддийских народов; у тувинцев он называется Шагаа байрам, Цаган, и т.д. Именно неопределенность позволяет нашему региону быть протестантским регионом, всех больше общин в Республике Алтай протестантских, их 17, даже православных всего лишь 12. Посмотрите на Бурятию и Туву, и вы увидите много схожего. Это наша исконная религия, еще с древних времен, что оставило отпечатки на нашем народе. И именно бурхан Жан не выделяет нас от тюрко-монгольского мира, нам родственных народов. Вспомните даже Боора из рода майман, который учился в Тибете. Почему столько много статуэток буддийских находится на территории Алтая? Да потому что это было издревле. Нам советское прошлое «уничтожало память», еще до этого

православные миссионеры, теперь мы созрели до правды, а правда в единой религии нашей исконной бурханизме (ламаизме)».

«Если читать любые исторические документы, которые сохранились в русских и других архивах и которые сейчас много издаются, относящиеся к алтайцам-ойротам, то с 16 и до середины 19 вв. алтайцы - ламаисты сплошь и рядом. Когда жертвуют, то клянутся Бурханом и Судуром. Даже в середине 19 века Радлов, посетивший алтайские племена, приводит много примеров алтайцев ламаистов-бурханистов. А это уже было время повальной христианизации, которая началась после присоединения алтайцев-ойротов к России в 1756-1757 годах. А в каких условиях присоединялись, примерно можно понять из статей Шашкова - «рабство в Сибири», при желании много что можно по этой теме найти. Буддизм давил православие по приказу царской администрации. Новых поданных надо было отделить от прежнего мира, так как до вынужденного присоединения они не отличались явным дружелюбием. Пару столетий стояли в жесткой конфронтации друг с другом. Когда джунгар истребляли цины-китайцы (а алтайцы это есть в основном потомки джунгар), то чтоб выжить, пришлось искать убежища в России. (За что ей спасибо). Не говоря о движении бурханизма 1904 года, когда начался новый подъем алтайского буддизма - бурханизма. Если читать материалы того времени, то это сплошной буддизм, только алтайский вариант. Бурханизм - это наверно самое нужное нам течение. Выдумывать ничего не надо, уже наши предки более 100 лет назад все для нас показали. Он наш по духу, мировоззрению и т.д. В нем для меня как и для алтайца, и как для буддиста все свое все родное! Я за возрождение алтайского буддизма-Бурханизма».

Большинство алтайцев говорит о близости своей веры к бурханизму: «Нам алтайцам близок именно Бурханизм. С его ясным и простым пониманием вещей. С родными для нас с детства традициями, ритуалами и обычаями. Да, большой буддизм это сокровище человечества, но для нас наш «бурхан дан», которую исповедовали наши предки, дедушки бабушки, а сейчас мы. Это все свое родное, подзабытое за последние 70-80 лет. В бурханизме не обойтись без ритуалов и т.д. Это наша культура, алтайский вариант буддизма. Именно Бурханизм у нас будет расти и распространяться».

«В 1756 г. зайсаны, которые написали письмо о вступлении в состав Российской империи под названием ойроты, состоящие из урянхайцев, теленгитов, бурутов, имели все до одного тибетские имена, что говорит о приверженности к буддизму, не говоря об ламе Лобсанг Зундуе. Если бы алтайцы не были буддистами, то из них Делек, который имеет также тибетское имя, не стал бы главой буддистов Калмыцкого ханства. Помимо Лобсанга Зундуя при вхождении алтайцев в состав Российской империи были зафиксированы и другие ламы».

Таким образом, мы можем отметить следующие доминанты этнорелигиозного сознания современного алтайца: несомненный интерес к своей истории и народной религии, признание своей особой национальной, этнической религии, представляющей собой сложное единство различных мировых религий, философских течений, политических детерминант. Вера Ак Жан становится этноконсолидирующим фактором, фактором этнической принадлежности алтайцев. Несмотря на незнание соответствующих обрядов и признания сложности их исполнения современные

алтайцы признают их ценность и важность в процессе становления национальной личности.

### **Библиография**

1. Екеев Н.В. (2012). Этноконфессиональная идентичность личности (на примере коренного населения Республики Алтай) // Бурханизм на Алтае: история и современность. Горно-Алтайск. С. 112–120.
  2. Жерносенко И.А. (2008). Бурханизм – новая духовная доктрина Алтая // Священными тропами Алтая. – Горно-Алтайск, Барнаул. С. 151–164.
  3. Клешев В.А. (2011). Народная религия алтайцев: вчера, сегодня. Горно-Алтайск. 245 с.
  4. Тадышева Н.О. (2012). Современные тенденции межконфессионального взаимодействия в Республике Алтай // Бурханизм на Алтае: история и современность. Горно-Алтайск. С. 121–127.
  5. Тырысова З.Т. (2008). Ургүлјикти учугы – Алтай Жан (Нить вечности – Алтай Жан). Горно-Алтайск. 450 с.
  6. Тырысова З.Т. (2009). Алтай Жан – генофонд Алтая. Горно-Алтайск. 455 с.
- Шодоев Н.А. (2010). Основы алтайской философии. Бийск. 207 с.

**TÜRK DÜNYASININ EĞİTİM SİSTEMİNDEKİ ORTAK MESELE:  
KALİTE****COMMON ISSUE OF TURKISH WORLD'S EDUCATION SYSTEM IS QUALITY  
ABSTRACT****ОБЩИЕ ВОПРОСЫ СИСТЕМЫ ОБРАЗОВАНИЯ В ТЮРКСКОМ МИРЕ:  
КАЧЕСТВО****Dinmukhamed KELESBAYEV\*****ÖZET**

Türk Dünyası (TD), uluslararası düzeyde bulunduğu konumu geliştirebilmek amacıyla birçok alanda olduğu gibi eğitim alanında da işbirliklerini güçlendirerek evrensel ölçüleri yakalama uğraşındadır. Uluslararası düzeyde eğitim kalitesi göstergeleri açısından TD'nın eğitim kalitesini yükseltmeye yönelik alması gereken bir mesafe olduğu görülmektedir. Dolayısıyla, bu çalışmamızda TD'nın eğitim sisteminde ortak mesele durumunda olan eğitim kalitesini iyileştirilmesine ve yükseltilmesine yardımcı olmak ve bu alanda ya da bu amaçla yapılan çalışmalara katkıda bulunmak amacıyla eğitim sistemini bir bütünlük içinde ele alan sistematik bir yaklaşım bir kalite iyileştirme aracı olarak Kalite Fonksiyon Yayılımı (KFY) ele alınmıştır. Çalışmamızın amacı ise, yüksek öğretimde öğrencilerin taleplerinden yola çıkarak üniversitelerde yürütülen derslerin ve verilen eğitim hizmetlerinin kalitelerinin iyileştirilmesine katkıda bulunmaktır. Bu amaçla KFY yönteminden yararlanılarak bir üniversitenin müşteri konumunda olan öğrencilerin istek ve ihtiyaçlarına yönelik bir hizmet anlayışının olup olmadığını ortaya çıkarmak ve çıkan sonuca göre üniversitelerin izlemesi gereken politikalar üzerine tartışmaktır. Çalışma kuramsal bir çalışmadır, yani bir üniversiteye kuramsal olarak uygulanacaktır ve ileride TD üniversitelerinde KFY uygulaması yapmak isteyen araştırmacılara ve TD'nın eğitim sistemine yol gösterici niteliktedir. Ayrıca, TD'nın eğitim sisteminde KFY'nın başarıyla uygulanması, bilgi toplumuna uygun bir yüksek kaliteye ve uluslararası standartlara sahip eğitim sisteminin oluşturulması açısından çok önemlidir. Bu çalışmayla, KFY'nın üniversitelerde sağlıklı bir biçimde uygulanabilmesi için gerekli zihniyet değişikliklerine ve oluşturulabilecek toplam kalite kültürünün sağlayacağı faydalara dikkat çekmek istenilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kalite, Eğitim Kalitesi, Kalite Fonksiyon Yayılımı, Üniversiteler.

---

\* Araştırma Görevlisi, Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Kazakistan Cumhuriyeti, Türkistan Şehri, dimahs\_kz@yahoo.com



## ABSTRACT

Turkish world strives to capture the universal dimensions in order to develop its position at the international level by strengthening their cooperation in the field of education as in many areas. Turkish world should take to raise the quality of education is seen as a distance at the international level in terms of education quality indicators. Therefore, in this study will be discussed about Quality Function Deployment (QFD), which as addressed a systematic approach and improving quality tool, in order to contribute improving and upgrading quality as common issue is quality in the Turkish world's education system and to help the works were done in this area and for this purpose. The aim of our study, to contribute improving qualities of educational services and lessons which are serviced and conducted at the universities based on the demands of students in higher education. For this purpose, by utilizing from advantages of QFD methodology to use student's demands improving the educational quality and designing educational services. However, another aim of the study is to uncover the universities whether a customer expectation has oriented services approach and discuss on policies that business must follow according the results. This study is a theoretical study; it will be a guide to researchers and professionals who want to do application of QFD on the universities and education system of Turkish world in the future. In this study firstly, QFD concept will be clarified after, will be applied to a university as hypothetical. Application of QFD in Turkish world's education system has great impact to reach an educated society. In this study we tried to mention importance of QFD and its results in case it is applied in universities with a positive intelligent.

**Keywords:** Quality, Education Quality, Quality Function Deployment, Universities.

## АННОТАЦИЯ

Тюркский мир (ТМ) в международном пространстве пытается укрепить и развить пути сотрудничества в области образования, найти универсальные методы, тем самым был стержнем для всей тюркской цивилизации. ТМ на международном уровне раскрывает методы для повышения качества образования. Таким образом, это исследование посвящено изучению общих проблем системы образования, повышения качества и дальнейшей модернизации образования, и роли ТМ в систему образования для решения системного подхода как инструмента повышения эффективности.

Целью нашего исследования проанализировать знания студентов высших учебных заведений на старших курсах. Для этой цели, разработана система качественного образования, методология направлена на выявление спроса работодателей на студентов вузов, их социальный потенциал, интеллектуальные возможности. Исследование является теоретическим исследованием, т. е. как университет будет применять систему качества образования. Кроме того, успешная реализация программ ТМ в системе образования, в соответствии с информационным обществом с высоким качеством и международных стандартов системы образования очень программа академического обмена. Благодаря этой работе, система качества образования в университетах поможет изменить мышление, необходимое для развития общей тюркской культуры.

**Ключевые слова:** качество, качество образования, функции качества образования, университеты.

## Giriş

Günümüz işletmecilik anlayışında kaliteye verilen önem her geçen gün artmakta ve artık sektör ve boyut farkı gözetmeksizin geniş bir perspektifteki tüm işletmelerde ele alınarak başarı ile uygulanmaktadır. Dolayısıyla kalite yönetimi günümüz yönetim anlayışında olmazsa olmaz gerekliliklerden biri olarak algılanmakta ve işletmelerin kurumsal performanslarını iyileştirmelerinde bir araç olarak görev almaktadır. Diğer taraftan eğitim ve kalite, birbirini etkileyen karmaşık kavramlardır ve kapsamlı tanımlamaları bir problem olarak ortaya çıkmıştır. Fakat, eğitim sadece sosyal bir ilgi alanı değil, temel bir ekonomik konudur. Eğer öğrencilerimiz bugün rekabet edemezlerse, şirketlerimiz yarın nasıl rekabet edecekler? (Hwang ve Cynthia 2001: 196) deyimiyile endüstrinin eğitime bakış açısını yansıtabiliriz. Bu çerçevede eğitim öğretim faaliyetleri rekabetçi şartları karşılayacak şekilde düzenlenmelidir.

Eğitim hizmetlerinin kalitesini iyileştirmek ve geliştirmek, tüm sektörlerde olduğu gibi eğitim sektöründe de en önemli sorunlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla, TD da, uluslararası düzeyde bulunduğu konumu geliştirebilmek amacıyla birçok alanda olduğu gibi eğitim alanında da işbirliklerini güçlendirerek evrensel ölçüleri yakalama uğraşındadır. Uluslararası düzeyde eğitim kalitesi göstergeleri açısından TD'nine eğitim kalitesini yükseltmeye yönelik alması gereken bir mesafe olduğu görülmektedir. Dolayısıyla, bu çalışmanın amacı da, TD'nin eğitim sisteminde ortak mesele durumunda olan eğitim kalitesini iyileştirilmesine ve yükseltilmesine yardımcı olmak ve bu alanda ya da bu amaçla yapılan çalışmalara katkıda bulunmaktır. Bu doğrultuda, yükseköğretimde öğrencilerin taleplerinden yola çıkarak üniversitelerde yürütülen derslerin ve verilen eğitim hizmetlerinin kalitelerini iyileştirmek için eğitim sistemini bir bütünlük içinde ele alan sistematik bir yaklaşım ve kalite iyileştirme aracı olarak KFY önerilmektedir. Genel olarak bu çalışmada, KFY hakkında detaylı teorik ve pratik bilgiler sunulmuştur. **Bu çerçevede** üniversitelerdeki hizmet anlayışının ve oralarda verilen hizmetlerin öğrenci istek ve ihtiyaçlarını dikkate alınarak yeniden tasarlanması ele alınmıştır. **Dolayısıyla, bu** çalışmanın ana konusu, KFY yönteminden yararlanılarak bir üniversitenin müşteri konumunda olan öğrencilerin istek ve ihtiyaçlarına yönelik bir hizmet anlayışının olup olmadığını ortaya çıkarmak ve çıkan sonuca göre üniversitelerin izlemesi gereken politikalar üzerine tartışmaktır diyebiliriz. Çalışma kuramsal bir çalışmadır, yani bir üniversiteye kuramsal olarak uygulanacaktır ve ileride TD üniversitelerinde KFY uygulaması yapmak isteyen araştırmacılara ve TD'nin eğitim sistemine yol gösterici niteliktedir.

## 1.Hizmet Kavramı ve Eğitim Hizmetleri

Bazı araştırmacılar, hizmet kavramıyla ilgili genel kabul görmüş bir tanımın bulunmadığını, diğer bir kısım araştırmacılar da böyle bir tanımın geliştirilemeyeceğini belirtmiş olsa da, hizmete ilişkin tarihi gelişim sürecine baktığımızda altı aşama geçirdikleri ve bu aşamalarda hizmete ilişkin tanımlarında değiştiği görülmektedir (bkz. Tablo 1).

Hizmetlerle ilgili sonraki dönemlerde yapılan tanımların bazılarını şöyle sıralayabiliriz. Grönroos'a (1990: 27) göre dokunulmaz yapısı olan, müşteri ve hizmeti sağlayanın arasındaki etkileşimin anında olması ve müşterilerin problemlerine çözüm olarak sağlanan bir faaliyet dizisidir. Collier'e (1990: 237) göre üretildiği yerde tüketilen bir eylem, bir performans, sosyal olay ya da çabadır. Zeithaml ve Bitner'e (1996: 5) göre hareketler, süreçler ve performanslardır.

1	Fizyokratlar ( - 1750)	Tarımsal Üretim dışındaki tüm faaliyetler
2	Adam Smith (1723-1790)	Somut (dokunulabilir) bir ürünle sonuçlanmayan tüm faaliyetler
3	J. B. Say (1767-1832)	Ürünlere fayda ekleyen, tüm imalat dışı faaliyetler
4	Alfred Marshall (1842-1924)	Yaratıldığı anda varlık bulan mallar (hizmetler)
5	Batı Ülkeleri (1925-1960)	Bir malın biçiminde değişikliğe yol açmayan hizmetler
6	Çağdaş	Bir malın biçiminde değişikliğe yol açmayan bir faaliyet

**Tablo 1:** Tarihi Süreçte Hizmet Tanımları (Öztürk, 2003: 2).

Hizmetlerin geneline bakıldığında, tanımlarda da görüldüğü gibi hizmetleri ürünlerden ayıran temel bazı özellikleri vardır. Bu özelliklerin çok iyi anlaşılması, hizmet işletmelerinin kendilerine has üretim, yönetim ve pazarlama stratejilerini belirlemeleri açısından önemlidir. Ürün ve hizmet arasındaki farklar aşağıdaki Tablo 2’de gösterilmektedir (bkz. Tablo 2).

Ürünler	Hizmetler
Somut	Soyut
Homojen	Heterojen
Üretim ve dağıtım tüketimden ayrıdır	Üretim, dağıtım ve tüketim eş zamanlı süreçlerdir
Bir şeydir (bir nesnedir)	Bir faaliyet ya da süreçtir
Temel değer fabrikada üretilir	Temel değer alıcı ve satıcı etkileşimlerinde üretilir
Müşteriler genellikle üretim sürecine katılmaz	Müşteriler üretime sürecine katılır
Stoklanabilir	Stoklanamaz
Sahiplik transfer edilebilir	Sahiplik transfer edilemez

**Tablo 2:** Ürün ve Hizmetlerin Arasındaki Temel Farklar (Grönroos, 1990: 28).

Hizmetler çok farklı ve geniş bir yelpazede yer almaktadır. Hizmetler uluslararası bir banka zincirinden bir kuaföre, eğitimden sigortacılığa kadarki çok farklı ve geniş alanlarda görülmektedir. Burada, bir tür hizmet olan eğitim, zaman içinde bireylerce farklı şekillerde algılanmıştır. Eğitim, kimilerine göre istedik bilgi, beceri ve davranışlar kazandırmak; kimilerine göre de kişilerin kendilerini gerçekleştirmelerine yardımcı olmak üzere planlanıp programlanmış öğretim etkinlikleridir. Çağdaş anlamda eğitim kavramı, davranış değişimi, bireyin belirli hedefler yönünde maksatlı olarak kendi yaşantısı yoluyla davranışlarını değiştirmesi, bireysel yeteneklerin çeşitli yönlerden birey ve toplum için uygun ve dengeli olarak geliştirilmesi sürecidir diye tanımlanmaktadır(Alkan, 1979: 4). Eğitim insanın tüm

hayatı boyunca devam eden bir süreç olmakla birlikte hayatının farklı dönemlerinde belirli bir eğitim almasını sağlamak üzere eğitim kurumları faaliyet göstermektedir. Burada, yükseköğretim, mesleki alanda araştırma yapmayı amaçlayan, refah toplumunun oluşmasında birer ihtisas mektebi rolünü üstlenmişlerdir, yani yükseköğretim, temel olarak bilginin üretildiği, aktarıldığı yer olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda yükseköğretim kurumları toplumda en üst düzeyde eğitim veren, araştırmalar yapan, toplumun sorunlarına evrensel ve ulusal düzeyde çözümler arayan ve birçok alanda topluma politika önerileri ile yol gösteren kurumlardır (Ergen, 2006: 134). Bu aşamada karşımıza ilk olarak üniversiteler çıkmaktadır. Üniversiteler ise eğitim hizmetini üreten kurumlardır. Eğitim sektörü içinde yer alan üniversiteler bugün hem kendi aralarında hem de uluslararası düzeyde rekabet etmektedirler.

## **2.Kalite Kavramı ve Eğitim Hizmetlerinin Kalitesi**

Kalite konusu ile ilgili literatür incelendiğinde kalitenin farklı tanımlarına rastlanılmaktadır. Bu nedenle, herkesin genel olarak uzlaşacağı bir kalite tanımı yapılması olanaksızdır. Değişik kalite tanımlarının yapılması kalitenin çok boyutlu olmasından kaynaklanmaktadır. Kalite dünya çapındaki uzmanlar ve bu alanda öncü olarak kabul edilen önemli isimlerce çok çeşitli şekillerde tanımlanmaktadır. Örneğin:W.E.Deming, kaliteye müşteri bakış açısıyla değinmiş ve “Müşterinin şimdiki ve gelecekteki ihtiyaçlarını sürekli karşılayabilmektir” demiştir (Hurley, 1994: 43);J.M.Juran’a göre kalite; “Amaca ve kullanıma uygunluktur ve kusursuzluk arayışına sistemli bir yaklaşımdır” (Juran, 1988: 42); P.Crosby’e göre ise kalite; “Şıklık değil, gereksinimlere uygunluktur” (Crosby, 1999: 27); Feigenbaum için kalite; “Müşteri ihtiyaçlarını mümkün olan en ekonomik seviyede karşılamayı amaçlayan mühendislik, imalat, kalite sürekliliği ve pazarlama özelliklerinin bileşimidir” (Feigenbaum, 1991: 7);Zeithaml ve arkadaşları ise kaliteyi; “Tüketicinin, müşterinin, hizmet alanın bir ürün ya da hizmetin bir bütün olarak mükemmelliği ya da üstünlüğü hakkındaki değerlendirmesi” olarak yorumlamış (Zeithaml vd., 1990: 24).Tanımlardan da anlaşılacağı üzere günümüzde kalite anlayışında müşteri bakış açısı önem kazanmıştır. Bu açıklamalar ışığında kaliteyi, “müşteri istek ve ihtiyaçlarını tasarım aşamasından başlayarak tam ve sürekli olarak karşılamak ve ürün ya da hizmetleri en ekonomik bir şekilde üretmektir” şeklinde tanımlayabiliriz.

Eğitim toplumun yaratıcı gücünü ve verimini artıran, bireye yeteneklerini geliştirme olanağı veren, sosyal adalet ve fırsat eşitliğini gerçekleştiren en etkili araçtır (Varinli ve Uzay, 1997: 158). Eğitim kalitesi ise, eğitim hakkında bir değer takdiridir. Diğer bir deyişle eğitim hizmetlerinin kalitesi, eğitimsel ve öğretimsel tüm çalışmalarda en kaliteli ve mükemmel seçkinliği yakalamak için bir kurumun bütün çalışanlarının sürekli gelişim kültürünü benimsediği bir felsefe olarak tanımlanabilir (Bridge, 2003: 27). Başka bir tanıma göre eğitimin kalitesi hem sunulan hizmeti hem de ulaşılan sonucu kapsar. Burada, eğitim kurumlarının temel amacı, hizmet sürecinin hem girdisi hem de çıktısı konumundaki öğrencilerin tatmin edilmesi ve topluma nitelikli işgücü kazandırılmasıdır. Topluma nitelikli işgücünün kazandırılması ise, sunulan hizmetin kalitesine bağlıdır (Varinli ve Uzay, 1997: 157). O halde, odağında öğrencinin yer aldığı bu hizmet alanının önem vermesi gereken temel nokta öğrenci ve öğrenci memnuniyetidir. Dolayısıyla, birçok alanda süregiden rekabette önemli bir unsur haline gelen kalite kavramı “kalite, müşterinin istediğidir” biçiminde tanımlanmaya başlandığından bu yana üniversiteler hizmetlerinin müşteri konumunda olan halihazırdaki ve gelecekteki öğrencilerini daha çok dikkate alır duruma gelmişlerdir. Dolayısıyla öğrencileri memnun etmek için eğitime ve

yükseköğretimin sunduğu hizmete olan öğrencilerin istek ve ihtiyaçları karşılanmalı, yani istek ve ihtiyaçları gidermelidir. Buradaki memnuniyet, kaliteli eğitim ve kaliteli hizmet ile yakından ilişkilidir (Varinli ve Uzay, 1997: 158).

### 3.KFY Tanımı ve Tarihi Gelişim Süreci

Literatüre baktığımızda KFY yönteminin farklı yazar ve bilim adamları tarafından çeşitli tanımlamaları yapılmıştır. Örneğin: Hauser ve Clausing (1988: 64) KFY'ni, “müşterilerin satın almayı ya da satın almayı devam ettirmeyi istedikleri ürünün ya da hizmetin tasarımı, üretimi ve pazarlanması için işletmenin yeteneklerine odaklanılmasını ve bu yeteneklerin koordinasyonunu sağlayan bir planlama ve iletişim yöntemidir” şeklinde tanımlamıştır. Bu kavramı bulan Akao (1990: 3) tarafından KFY, “müşteri memnuniyetini sağlamak amacı ile müşterilerin taleplerini tasarım hedeflerine ve üretim safhasında kullanacak temel kalite güvence noktalarına dönüştüren tasarım kalitesini geliştirme yöntemi” olarak tanımlanmaktadır. Guinta ve Praizler (1993: 5) ise, KFY'nin kaynakların etkin kullanımına olan etkisine değinerek KFY'ni, “müşterilerin ne istediklerini tam olarak öğrenmek için onları dinlemek ve bu isteklerin ulaşılabilir kaynaklar ile nasıl en iyi şekilde karşılanabileceğini tanımlayan mantıksal bir sistem” olarak tanımlamıştır. Bu tanımlardan da görüldüğü gibi KFY, rekabet gücü kazanabilmek amacıyla girdisini müşteri istek ve ihtiyaçlarını oluşturan, esnek ve anlaşılması kolay bir süreçtir. Bu süreçte temel amaç müşteriye memnun etmektir.

KFY'nin tarihi gelişim sürecine bakıldığında, KFY'nin temelleri Dr. Yoji Akao'nun kimya alanında yapmış olduğu Kalite Güvence çalışmalarına ve Dr. Shigeru Mizuno'nun 1950'li yıllarda yürüttüğü Kalite Mühendisliği çalışmalarına dayandığı görülmektedir. KFY'nin ilk bir tasarım yaklaşımı olarak sunumu 1966 yılında Japonya'da Akao tarafından olmuştur (Mizuno ve Akao (Ed.), 1994: 8). **Başlangıçta teorik çalışma olan KFY, 1972 yılında Mizuno ve Furukawa'nın da katılımlarıyla “Mitsubishi Heavy”e ait Kobe tersanesinde uygulamaya geçirilmiştir.** Böylece bugün KFY adı verilen yöntemin temelleri atılmıştır (Guinta ve Praizler, 1993: 2). KFY konusundaki ilk makale de Akao tarafından 1972'de ayda bir yayınlanan “Standardization and Quality Control” dergisindeki “Development and Quality Assurance of New Products: A System of Quality Deployment” başlıklı yazıydı. Bu konudaki ilk kitap ise 1978 yılında Akao ve Mizuno'nun birlikte editörlüğünü yaptıkları “Quality Function Deployment: An Approach to Company – Wide Quality Control” adlı kitap olmuştur (Akao, 1990: 2-3). KFY konusunda ilk kitap olarak nitelendirilen bu eser 1994'te Glenn Mazur tarafından “QFD: The Customer - Driven Approach to Quality Planning and Deployment” adıyla İngilizceye tercüme edilmiştir. **KFY ile ilgili olarak yaşanan diğer bir ilk de yöntemin 1981 yılında Ohfuji, Noda ve Ogino şirketleri tarafından hizmet işletmelerinde (spor komplekslerinde, büyük alışveriş merkezlerinde ve çeşitli perakende mağazalarında) uygulanmaya başlanmasıdır** (Chan ve Wu, 2002a: 467). Türkiye'de ise literatüre geçen ilk KFY uygulaması beyaz eşya üreticisi olan Arçelik tarafından 1994 yılında bulaşık makinesi için yapılan uygulamadır (Akbaba, 2005: 61). Aynı işletme 1995 yılında buzdolabı, çamaşır makinesi ve elektrik süpürgesi ürünleri için KFY uygulamaları başlatmıştır. Daha sonraki yıllarda KFY yönteminin Türkiye'de tanınması ile birlikte Tofaş, Cevher Maden Sanayi, BMC, Beko ve Brisa gibi birçok işletmede bu yöntem kullanılmıştır.

### 4.KFY Süreci ve Uygulanma Adımları

Literatürde, uygulayıcıların farklı özellikler gösteren değişik alanlarda yapacakları uygulamalar için temel alabilecekleri çok sayıda KFY modeli bulunmaktadır. Bu modeller

oluşturulurken, herhangi bir modelin birebir uygulanması amaçlanmamıştır. Uygulama yapılan alanlarının özelliklerine bağlı olarak KFY modellerinden birisi temel alınıp bu modelde sunulan matrisler yeniden tanımlanarak, matrislerden bazıları atılarak ya da yeni matrisler eklenerek modelde değişimler yapılabilmektedir (Cohen 1995: 310). Dolayısıyla bu çalışmada da sadece KFY sürecinin temel yapısını oluşturan Kalite Evi kuramsal olarak üniversitelerde uygulamasına yönelik örnekler verilmiştir. Bu kuramsal uygulama kullanılacak Kalite Evinin temel unsurları ve oluşum adımları aşağıda ve Kalite Evinin genel yapısı ise Şekil 1’de sunulmaktadır (Chan ve Wu, 2002b: 26-27):

- Müşterinin Sesi (NE’ler): Ne’ler olarak ta ifade edilen müşteri sesi bir KFY sürecinin başlangıç noktasıdır. Daha önce yapılan pazar araştırmalarında çeşitli yöntemlerle belirlenen müşteri istek ve ihtiyaçları Kalite Evi’nin bu kısmında listelenir. KFY sürecinin en önemli basamaklarından sayılmasının nedeni, bu adımın sürece girdi sağlamasıdır.

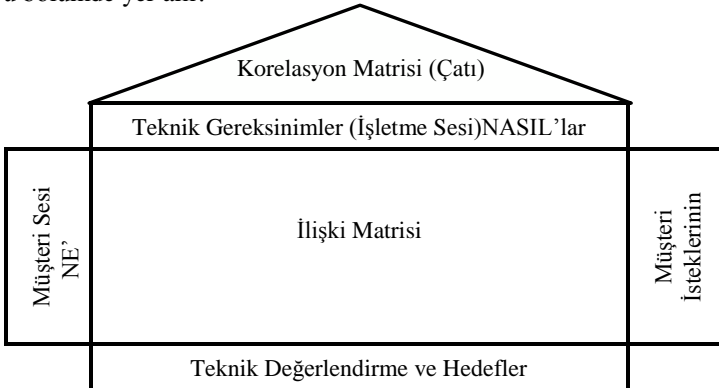
- Teknik Gereksinimler (NASIL’lar): Müşterinin sesinin derlendiği bölümün bir benzeri işletmenin iş süreçlerinin sesinin dinlendiği bu kısımda gerçekleştirilir. Bu bölüme teknik dil ya da işletmenin iç sesi de denir.

- Planlama Matrisi (Müşteri İsteklerinin Rekabete Yönelik Değerlendirilmesi): Bu Kalite Evi’nin sağ tarafında yer alan bölümdür ve müşteri isteklerini önceliklendirmede KFY takımına yardımcı olan bir araçtır. Bu matris her bir müşteri isteği ile ilgili sayısal veriler içermektedir. Bu bölüm, rakiplerle kıyaslama, satış noktası değerlendirmesi ve iyileştirme oranları gibi bilgileri içerir.

- İlişki Matrisi: Bu bölüm teknik gereksinimler ile müşterinin sesi arasındaki ilişkilerin KFY takımının bakış açısıyla gösterildiği bölümdür. İlişki dereceleri zayıf, orta ve güçlü olmak üzere üç şekilde gösterilir.

- Korelasyon Matrisi (Çatı): Bu bölüm teknik gereksinimlerin birbirlerine olan etkilerinin incelendiği bölümdür. Bu matrisin amacı belirlenen teknik gereksinimler arasında birbirini olumlu ya da olumsuz etkileyenler olup olmadığını saptamaktır.

- Kıyaslamalı Teknik Değerlendirmeler (Teknik Gereksinimlerin Rekabete Yönelik Değerlendirilmesi ve Hedefler): Bu bölüm yardımıyla hangi teknik gereksinime önem verilmesi gerektiğine ya da tasarımda önceliği olacak teknik özelliklere karar verilir. Bunun yanı sıra teknik gereksinimler için rekabete yönelik bazı kıyaslamalar, değerlendirmeler ve hedefler de bu bölümde yer alır.



Şekil 1: Kalite Evi (Hauser ve Clausing, 1988: 11-12’den Uyarlanmıştır)

## 5.KFY'nın Üniversitelerde Kuramsal Olarak Uygulanması

Bu bölümde KFY yönteminin temeli olan Kalite Evinin oluşturulması, üniversitelerde uygulanması varsayımsal olarak adım adım örneklerle gösterilecektir.

### 5.1.Müşteri Sesinin Dinlenmesi

Kalite Evinin ilk adımı müşteri sesinin dinlenmesidir. Müşteri sesinin dinlenmesi KFY sürecinin temel aşamalarından biridir. Müşteri sesinin dinlenmek, istek ve ihtiyaçlarını belirlemek için çeşitli yöntemler vardır ve bu farklı yöntemler müşteri sesini dinlenmede kullanılmaktadır. Genel olarak, çoğunlukla önerilen ve kullanılan müşteri sesini dinleme ya da müşteri istek ve ihtiyaçlarını belirleme yöntemleri, anketler, odak grup çalışmaları, bireysel görüşmeler, müşteri panelleri, ürünün kullanılırken izlenmesi, gamba ziyaretleri, alan çalışmaları, gizli müşteri uygulamaları, geri bildirimler, şikayetler, satış kayıtları, literatürdeki yayınlar olarak sayılabilir (Chan ve Wu, 2002b: 27-28). Ancak bu yöntemler tek başına müşteri ihtiyaçlarının elde edilmesi için yeterli olmayıp, birkaç yöntemin birlikte kullanılması daha sağlıklı ve verimli bilgiler, sonuçlar getirebilir. Burada, tipik bir müşteri, yani öğrencilerin ihtiyaçları Tablo 3'ün müşteri ihtiyaçları bölümünde sunulmaktadır (bkz. Tablo 3). Bu tabloya bakıldığında, gamba ve odak grup çalışmalarının sonucunda, öğrencilerin yükseköğretimden aldıkları eğitim ve eğitim hizmetleri hakkında 13 başlık altında toplanan ihtiyaçları belirlenmiştir.

№	Öğrenci İhtiyaçları	Ham Önem Derecesi	Rekabet Kıyaslama		Hedefler	İlerleme Oranı	Satış Noktası Puanı	Stratejik Önem Dereceleri		
			Üniversite	Rakip 1				Mutlak	Nisbi	
1	Alanında uzman olmalı	11,3	3	3	4	5	1,67	1,5	28,31	13,61
2	Öğrenciye geri bildirim sağlamalı	10,5	3	4	5	4	1,34	1,5	21,11	10,15
3	Dersler kendileri katılmalı	8,4	4	5	4	5	1,25	1,25	13,13	6,32
4	Dersler uygulamaya yönelik olmalı	10,6	4	5	5	5	1,25	1,5	19,88	9,56
5	Seçmeli dersler verilmesi	11,5	3	5	4	5	1,67	1,5	28,81	13,85
6	Öğrenci sayısı azaltılmalı	5,2	3	4	3	4	1,34	1	6,97	3,35
7	Dersler Yüksek Lisans ve Doktora hazırlık niteliğinde olmalı	6,7	2	4	3	4	2,00	1,25	16,75	8,05
8	Klasik değerlendirmeler kaldırılmalı	5,2	3	4	5	5	1,67	1,25	10,86	5,22
9	Değerlendirme performansıyla ilgili olmalı	6,7	2	4	4	4	2,00	1,25	16,75	8,05
10	Dinamisel kontroler sağlanmalı	7,8	3	5	5	5	1,67	1,25	16,28	7,83
11	Katılımla her boyutu zengin olmalı	9,2	3	4	4	4	1,34	1,5	18,49	8,89
12	Modern araç-gerçekler sağlanmalı	3,9	4	3	5	5	1,25	1	4,88	2,35
13	Yeterli kaynaklar sağlanmalı	4,3	3	4	3	4	1,34	1	5,76	2,77

**Tablo 3:** Tipik Bir Planlama Şeması (Tan ve Shen, 2000: 1142 ve Ardıç vd., 2008: 119'dan Uyarlanmıştır)

## 5.2.Planlama Şemasının Oluşturulması

Bu bölüm, genele olarak planlama şemasının oluşturulmasını ele alacaktır. Genel olarak, KFY takımı tarafından oluşturulan müşteri ihtiyaçları Kalite Evinin ilgili bölümüne yerleştirildikten sonra planlama şemasının oluşturulmasına geçilir. Planlama şeması ise, benzeri ürünleri üretmekte ya da benzeri hizmetleri sunmakta olan rakip işletmelerin ürünleri ya da hizmetleri göz önüne alınarak müşterilerin kendi işletmelerinin ürünleri ya da hizmetlerine ilişkin yaptıkları rekabetçi değerlendirmeleri kapsar (Cohen, 1995: 100-101). Burada da tipik bir planlama şemasının genel görünümü Tablo 3'ün üst bölümünde yer almaktadır (bkz. Tablo 3). Tablo 3'e bakıldığında **tipik bir planlama şemasının: müşteri ihtiyaçlarının ve ihtiyaçların ham önem derecesi, rekabet kıyaslaması, hedefler, ilerleme oranı, satış noktası puanı ve stratejik önem dereceleri gibi bölümlerden oluştuğu görülmektedir. Burada:**

- Ham Önem Derecesi: Müşteriler için ihtiyaçların karşılanma sırasını, yani önceliklerini gösterir. Çünkü, müşteri ihtiyaçlarının hepsi de belli bir öneme sahiptir ve karşılanması lazım. Müşteri ihtiyaçlarının önceliklendirilmesinde farklı yöntemler uygulanabilmektedir. Uygulamada en çok kullanılan bazı yöntemler ise: mutlak önem düzeylerinin sorulması yöntemi, önem düzeyine göre sıralama yöntemi, 1., 2., 3... sıralama yöntemi ve analitik hiyerarsi süreci yöntemi olarak sıralanabilir (Cohen, 1995: 94-100). Burada, müşteri ihtiyaçlarının varsayımsal önem dereceleri Tablo 3'ün ham önem dereceleri sütununda yer almaktadır (bkz. Tablo 3).

- Rekabet Kıyaslaması: Müşteriler tarafından işletmenin ve rakiplerinin değerlendirilmesi, işletmeye bir kıyaslama yapma olanağı sunmaktadır (Shillito, 1994: 53). Rekabet kıyaslamasının yapılması için genel olarak anket yöntemi kullanılır. Anket yönteminde genellikle 5'li ölçek kullanılmaktadır. Bu ölçekteki 5 işletmeler tarafından ihtiyaçların kesinlikle karşılandığını, 3 ihtiyaçların orta düzeyde karşılandığını, 1 ise işletmeler tarafından ihtiyaçların kesinlikle karşılanmadığını göstermektedir (Chan ve Wu, 2005: 121). Rekabet kıyaslaması anketinin sonuçları Tablo 3'ün rekabet kıyaslaması bölümünde sunulmaktadır (bkz. Tablo 3).

- Hedefler: Bu bölümde, müşteriler tarafından yapılan rekabet kıyaslamaları kapsamında rekabet gücünü arttırabilecek ilerlemeler yapabilmek için stratejik hedefler belirlenecektir. Belirlenen stratejik hedefler, rakiplere ilişkin değerlendirme ile aynı ölçek kullanılarak yapılmalıdır (Chan ve Wu, 2002b: 29). Bu örnekteki varsayımsal hedefler Tablo 3'ün hedefler sütununda yer almaktadır (bkz. Tablo 3).

- Satış Noktası Puanı: Satış noktası puanları bu ilerlemelerin satış faaliyetlerine ne seviyede yansıtacağını belirlemek için hesaplanacaktır (Cohen, 1995: 112). Yapılacak iyileştirmenin satış faaliyetlerine yansımayaacağı düşünülüyorsa bu değer 1 olarak belirlenir, eğer orta seviyede yansıtacağı düşünülüyorsa bu değer 1,25 olarak ve eğer de yüksek seviyede bir etki olacağı düşünülüyorsa bu değer 1,5 olarak belirlenmektedir ve Tablo 3'ün satış noktası puanı bölümünde sunulmaktadır (bkz. Tablo 3).

- İlerleme Oranı: Bu oran, işletmenin stratejik hedeflerine ulaşabilmesi için var olan performansını arttırıp arttırmaması gerektiğini ya da arttırması gerekiyorsa ne ölçüde arttırması gerektiğini ortaya koymaktadır. İlerleme oranını hesaplamak için, stratejik hedefin işletmenin ihtiyaçları karşılama düzeyine bölünmesi ile hesaplanmaktadır (Shillito, 1994: 54) ve Tablo 3'ün ilerleme oranı sütununda yer almaktadır (bkz. Tablo 3).



- Stratejik Önem Dereceleri: Stratejik mutlak önem derecesi, ilerleme oranı, satış noktası puanı ve ham önem derecesinin çarpımı ile elde edilecektir (Mizuno ve Akao (Ed.), 1994: 85). Nisbi önem derecesi ise, her bir müşteri ihtiyacının mutlak önem derecesinin mutlak önem derecelerinin toplamına bölünmesi ve 100'le çarpılmasıyla hesaplanır (Akao, 1990: 29). Bu değerler Tablo 3'ün stratejik önem dereceleri bölümünde sunulmaktadır (bkz. Tablo 3).

Teknik Önem Dereceleri		Teknik gereksinimler																					
		Öğrenci İhtiyaçları																					
		Alamında uzman olmalı	13,61	5																			
		Öğrenciye geri bildirim sağlanmalı	10,15		5																		
		Ders kendileri katılmalı	6,32	3		5																	
		Dersler uygulamaya yönelik olmalı	9,56		1		5																
		Seçmeli dersler verilmeli	13,85	1					5														
		Öğrenci sayısı azaltılmalı	3,35							5													
		Dersler Yüksek lisans ve Doktora hazırlık niteliğinde olmalı	8,05								3	5											
		Klasik değerlendirmeler kaldırılmalı	5,22										5										
		Performansa dayalı olmalı	8,05																				
		Dönemsel kontroller sağlanmalı	7,83																				
		Kütüphane her boyuta zengin olmalı	8,89									1											
		Modern araç-gereçler sağlanmalı	2,35																				
		Yeterli kaynaklar sağlanmalı	2,77																				
Teknik Önem Dereceleri	Mutlak		100,9	60,3	99,7	47,8	69,3	111,3	93,5	73,7	79,4	52,8	11,8	42,9									
	Nisbi		12,00	7,15	11,82	5,67	8,22	13,20	11,09	8,74	9,41	6,26	1,40	5,21									

**Tablo 4:** Örnek Bir Teknik Gereksinimler ve İlişki Matrisi

### **5.3.Teknik Gereksinimlerin Belirlenmesi**

Müşteri ihtiyaçlarının ortaya çıkarıldıktan sonra, bu ihtiyaçları karşılamak için müşteri ihtiyaçlarının teknik özelliklere ya da gereksinimlere dönüştürülmesi lazımdır. Teknik gereksinimler, tanımlanan tüm müşteri ihtiyaçları dikkate alınarak KFY takımı tarafından belirlenecektir (Chan ve Wu, 2002b: 29). Teknik gereksinimler ve onların yerleşimi örnek olarak Tablo 4'ün üst kısmında sunulmaktadır (bkz. Tablo 4).

### **5.4.İlişki Matrisinin Yapılması**

İlişki matrisi, Kalite Evinin merkezinde yer almakta ve hangi teknik gereksinimin hangi müşteri ihtiyaçların karşılayacağını gösterir (Guinta ve Praizler, 1993: 89). Teknik gereksinimler ile müşteri ihtiyaçları arasındaki ilişkiler ve bu ilişkilerin etkileri güçlü (5), orta (3) ve zayıf (1) düzeylerinde gösterilebilir. Bundan sonra, teknik önem dereceleri, sütunlarda yer alan her bir teknik gereksinime ait ilişki puanlarının, bunların yer aldığı satırlara karşılık gelen müşteri ihtiyaçlarının nisbi önem dereceleri ile çarpımlarının toplamına hesaplanacaktır. Bu değerler Tablo 4'te örneklerle gösterilmektedir (bkz. Tablo 4).

### **5.5.Korelasyon Matrisinin Yapılması**

Kalite Evinin teknik korelasyonlar bölümü şekil bakımından evinin çatısına benzemesinden dolayı çatı matrisi olarak ta isimlendiriliyor (Cohen, 1995: 152). Korelasyon matrisi teknik gereksinimlerin birbirleri ile olan korelasyonlarını göstermektedir. Bu korelasyonlar olumlu ya da olumsuz yönde olabilmektedir. Bu korelasyonlar sembollerle gösterilebilir: olumlu korelasyon  $Y$  gibi sembolle, olumsuz korelasyon ise  $X$  gibi sembolle işaretlenmektedir ve korelasyonun olmamasında ise boş bırakılmaktadır (Cohen, 1995: 156). Şekil 2'de örnek bir korelasyon matrisi Kalite Evinin çatı kısmında gösterilmektedir (bkz. Şekil 2).

Müşteri İhtiyaçları	Ham Önem Dereceleri	Branç derslerine girmeli	Görüş ve tespitler paylaşılmalı	Ön hazırlık	Dersler uygulamaya yönelik verilmeli	Yeni alanların oluşturulması	Yoğunluk azaltılmalı	Program Yüksek Lisans ve Doktoraya yönelik olmalı	Genel değerlendirmeler	Ödev takibi değerlendirme	Kütüphaneye yeni kaynaklar tedariki	Yeni araç-gereç temini	Altortaif kaynaklar araştırılmalı	Rekabet Kıyaslaması			Hedefler	İlerleme Oranı	Satış Noktası Puanı	Stratejik Önem Dereceleri						
														Üniversite	Rakip 1	Rakip 2				Mutlak	Nisbi					
Alanında uzman olmalı	11,3	5	5	5										3	3	4	5	1,67	1,5	28,31	13,61					
Öğrenciye geri bildirim sağlanmalı	10,5		5				1							3	4	5	4	1,34	1,5	21,11	10,15					
Derse kendileri katılmalı	8,4	3												4	5	4	5	1,25	1,5	13,13	6,32					
Uygulamaya yönelik olmalı	10,6		1											4	5	3	5	1,25	1,5	19,88	9,56					
Seçmeli dersler verilmeli	11,5	1												3	5	4	5	1,67	1,5	28,81	13,85					
Öğrenci sayısı azaltılmalı	5,2													3	4	3	4	1,34	1	6,97	3,35					
Yüksek lisans ve Doktora'ya hazırlık niteliğinde olmalı	6,7							3	5					2	4	3	4	2,00	1,25	16,75	8,05					
Klasik değerlendirmeler kaldırılmalı	5,2								5	3				3	4	5	5	1,67	1,25	10,86	5,22					
Performansı duvalı olmalı	6,7								3	5				2	4	4	4	2,00	1,25	16,75	8,05					
Dönemsel kontroller sağlanmalı	7,8								3	3				3	5	5	5	1,67	1,25	16,28	7,83					
Kütüphaneye her boyuta zengin olmalı	9,2													3	4	4	4	1,34	1,5	18,49	8,89					
Modern araç-gereçler sağlanmalı	3,9													3	4	4	4	1,25	1	4,88	2,35					
Yeni araç-gereçler sağlanmalı	4,3													3	4	3	4	1,34	1	5,76	2,77					
Teknik Önem Dereceleri	Mutlak														100,9	60,3	99,7	47,8	69,3	111,3	93,5	73,7	79,4	52,8	11,8	42,5
		Nisbi	12,00	7,15	11,82	5,67	8,22	13,20	11,09	8,74	9,41	6,26	1,40	5,21												
Rekabet Analizi														Üniversite												
														3	3	3	4	3	4	4	3	4	4	4	3	3
														Rakip 1	4	3	5	4	4	4	5	5	5	5	4	4
Teknik Hedefler														Rakip 2												
														Rakip 2	3	4	3	4	4	4	5	5	5	5	4	4

Şekil 2: Oluşturulan Kalite Evinin Son Hali

### 5.6. Rekabet Analizi ve Hedeflerin Belirlenmesi

Kalite Evinin bu son aşamasında, işletmenin ürün ya da hizmetlere ilişkin teknik performansının rakip işletmelerin benzer ürün ya da hizmetleri ile karşılaştırılır, yani teknik değerlendirmeler yapılarak rekabet analizi yapılır. Buna göre işletmenin rakip ürün ya da hizmetleri de göz önünde bulundurularak, hedef değerler belirlenir (Chan ve Wu, 2005: 122). Belirlenen bu hedeflere tasarım aşamasında ulaşılmaya çalışılır (Guinta ve Praizler, 1993: 85). Böylece KFY sürecinin son aşaması olan Kalite Evinin oluşturulması tamamlanmış olmaktadır. Teknik değerlendirmeler, hedefler ve Kalite Evinin son hali Şekil 2’de sunulmaktadır (bkz. Şekil 2).

#### Sonuç

**Oluşan matrisler setinin sonuçlarını değerlendirildiğinde ilk olarak müşterinin sesi kısmında olan boyutların birbirine kıyasla önem sırasına bakılmalıdır. Bu boyutlar Tablo 3’te gösterilmekteydi. Bu Tablo 3’teki örneklerle bakıldığında 1.sıradaki “öğretim üyesinin alanında uzman olması” ihtiyacının 11,3 puanlık yüksek önem derecesine sahip olduğu, rekabet kıyaslamasında ise öğrenciler tarafından 3, rakiplerin ise sırasıyla 3 ve 4 puanlık derecede algılandığı görülmektedir. Dolayısıyla bu ihtiyacın satış noktası puanı 1.5 ve stratejik hedef puanı ise işletmenin rakiplerinden daha iyi algılanmasını temin etmek için 5 olarak seçilmiştir. Fakat bu hedefe ulaşmak ve istenen müşteri memnuniyetini sağlamak için normal ilerleme oranı 1,67 olarak hesaplanmıştır. Bu ihtiyacın hesaplanan nisbi önem derecesine bakıldığında, bu değerın başka ihtiyaçların nisbi önemlerine nazaran yüksek olarak % 13.61 şeklinde olduğu ve bunun işletmenin toplam öğrenci memnuniyetini sağlamak üzere en çok üzerinde durulması gereken öğrenci ihtiyacı olduğuda görülmektedir. Buna benzer şekilde 5.sıradaki “seçmeli derslerin verilmesi” ihtiyacını 11,5 puanlık önem derecesine sahip olduğu, rekabet kıyaslamasında 3, rakiplerin ise 5 ve 4 olarak algılandığı görülmektedir. Bunlardan dolayı bu ihtiyacın satış noktası puanı 1.5 ve stratejik hedef puanı ise işletmenin an azından rakipleri kadar iyi algılanması için 5 olarak seçilmiştir. Bu ihtiyaç için hesaplanan nisbi önem derecesine bakıldığında ise, bu değerın başka ihtiyaçların nisbi önemlerine nazaran en yüksek olarak % 13.85 olarak çıktığı ve bu ihtiyacın da işletmenin toplam öğrenci memnuniyetini sağlamak üzere en çok üzerinde durulması gereken öğrenci ihtiyacı olduğuda görülmektedir.**

Oluşturulan Kalite Evinin çatı matrisine, yani korelasyon matrisine bakıldığında, öğretim üyelerinin **branç derslerine girmesi ile yoğunluk azaltılması** arasında, **yoğunluk azaltılması ile programların** yüksek lisans ve doktora yönelik olması arasında ve de **genel değerlendirmeler ile ödev takibi değerlendirme** arasında **X**, yani olumsuz korelasyonların, öğretim üyelerinin **branç derslerine girmesi ile derslerin uygulamaya yönelik verilmesi** arasında, **görüş ve tespitlerin paylaşılması ile ön hazırlığın yapılması** arasında, **ön hazırlığın yapılması ile yoğunluk azaltılması** arasında ve de **kütüphaneye yeni kaynakların tedarik edilmesi ile altertaif kaynakların araştırılması** arasında **Y**, yani olumlu korelasyonların olduğu görülmektedir.

Bununla birlikte, Kalite Evinin en önemli, kritik noktası olan teknik değerlendirmeler kısmına bakıldığında, “yoğunluğun azaltılması”nın % 13,20’yle en yüksek nisbi öneme sahip teknik gereksinim olduğu görülmektedir ve rakiplere nazaran geride olduğu için teknik hedef 5 olarak belirlenmiştir. Bunu % 12,00’la “öğretim üyelerinin branç derslerine girmesi”, % 11,82’yle “ön hazırlık” ve % 11,09’la “program yüksek lisans ve doktora yönelik olması” gibi teknik gereksinimler takip etmektedir. Bu alanlarda da rakiplere nazaran geri kalmış durumda olduğu için bu alanlardaki hedeflerde yüksek tutulmuştur

diyebiliriz. Burada, üniversite yönetimi teknik gereksinimlerine kaynak ve zaman dağıtımını yaparken bu sıralamaya ve rakiplerin durumuna dikkat etmesi lazımdır diyebiliriz. Çünkü bunlar, toplam öğrenci memnuniyetini arttırmak için iyileştirilmesi gereken en önemli unsurlardır.

**Sonuç olarak, çalışmanın başında da belirtildiği gibi bu çalışmada, Toplam Kalite Yönetimi araçlarından biri olan Kalite Fonksiyon Yayılımı kullanılarak, eğitim hizmetinin müşterilerinden biri olan öğrencilerin bakış açısından yükseköğretimde önemli olan kalite unsurları gösterilmeye çalışıldı. Üniversiteler, KFY sayesinde farklılıklarını ortaya koyabilir ve hızla gelişen rekabet ortamında rakiplerinden üstün bir hal alabilir. KFY'nın önemli aşamalarından biri olan Kalite Evi süreci sonunda elde edilen bulgular ile öğrenci istek ve öncelikleri belirlenebilir, üniversitenin mevcutlarını saptayıp belirlenen istek ve ihtiyaçlara göre bu mevcutlar yeniden yapılandırılabilir. Bu durum toplam öğrenci memnuniyetinde sürekli bir artışa ve önemli bir yükselişe sebep olacaktır. Bununla birlikte, kalite iyileştirme çalışması yapılacak alanın daha dar kapsamlı tutulması müşterilerin sesine daha fazla odaklanmaya yardımcı olacağından uygulamada sadece öğrenciler müşteri olarak dikkate alınmış ve yükseköğretimin geneline yönelik kalite gereksinimlerine yer verilmiştir.**

#### **Kaynakça**

AKAO, Yoji (Ed.), **Quality Function Deployment: Integrating Customer Requirements into Product Design**, (Translated by Mazur, G.H.), New York: Productivity Press, 1990, p. 370.

AKBABA, Atilla, "Müşteri Odaklı Hizmet Üretiminde Kalite Fonksiyon Göçerimi (KFG) Yaklaşımı: Konaklama İşletmeleri İçin Bir Uygulama Çalışması", **Anatolia: Turizm Araştırmaları Dergisi**, 2005, Sayı: 16, No. 1, ss. 59-81.

ALKAN, Cevat, **Eğitim Ortamları**, Ankara, 1979.

BRIDGE, Berna, **Eğitimde Toplam Kalite Yönetimi Uygulamaları**, 1. Baskı, Beyaz Yayınları, İstanbul, 2003.

CHAN, Lai-Kow ve WU, Ming-Lu, "Quality Function Deployment: A Literature Review", **European Journal of Operational Research**, 2002a, Vol. 143, No. 3, pp. 463-497.

CHAN, Lai-Kow ve WU, Ming-Lu, "Quality Function Deployment: A Comprehensive Review of Its Concepts and Methods", **Journal of Quality Engineering**, 2002b, Vol. 15, No. 1, pp. 23-35.

CHAN, Lai-Kow ve WU, Ming-Lu, "A Systematic Approach to Quality Function Deployment with Full Illustrative Example", **Omega: The International Journal of Management Science**, 2005, Vol. 33, No. 2, pp. 119-139.

COHEN, Louis, **Quality Function Deployment: How to Make QFD Work for You**, 6<sup>th</sup> Edition, Addison-Wesley Publishing Company, Massachusetts, 1995, p. 348.

COLLIER, David A., "Measuring and Managing Service Quality", **Service Management Effectiveness: Balancing, Strategy, Organization and Human Resources, Operations and Marketing**, eds., D. E. Bowen v.d., Jossy-Bass Publishers, USA, 1990, pp. 234-265.

CROSBY, Philip B., **Quality and Me: Lessons from an Evolving Life**, 1<sup>st</sup> Edition, San Francisco, Jossey-Bass Publications, 1990, p. 272.

ERGEN, Zuhâl, “Yükseköğretim Finansmanında Öğrenci Borçlanma Yöntemi”, **Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 2006, Sayı: 15, No. 1, ss. 133-150.

FEIGENBAUM, Armand V., **Total Quality Control**, 3<sup>rd</sup> Rev. Edition, New York, McGraw-Hill, 1991, p. 863.

GRÖNROOS, Christian, **Service Management and Marketing: Managing the Moments of Truth in Service Competition**, Massachusetts, Lexington Books, 1990.

GUINTA, Lawrence ve PRAIZLER, Nancy, **The QFD Book: The Team Approach to Solving Problems and Satisfying Customers Through Quality Function Deployment**, New York: AMACOM Books, 1993, p. 160.

HAUSER, John ve CLAUSING, Don, “The house of quality”, **Harvard Business Review**, 1988, Vol. 66, No. 3, pp. 63-73.

HURLEY, Robert F., “TQM and Marketing: How Marketing Operation in Quality Companies”, **Quality Management Journal**, 1994, July, No. 1, pp. 42-51.

HWARNG, H. Brian ve TEO, Cynthia, “Translating Customers' Voices into Operations Requirements - A QFD Application in Higher Education,” **The International Journal of Quality & Reliability Management**, 2001, Vol. 18, No. 2, pp. 195-226.

JURAN, Joseph M., “Juran on Planning for Quality”, **New York: The Free Press**, New York, 1988.

MIZUNO, Shigeru ve AKAO, Yoji (Ed.), **QFD: The Customer-Driven Approach to Quality Planning and Deployment**, Hong Kong: Asian Productivity Organization, 1994, p. 365.

ÖZTÜRK, Sevgi Ayşe, **Hizmet Pazarlaması**, Bursa, 4. Baskı, Ekin Kitabevi, 2003.

SHILLITO, M. Larry, **Advanced QFD: Linking Technology to Market and Company Needs**, 1<sup>st</sup> Edition, Wiley-Interscience, New York, 1994, p. 200.

VARİNLİ, İnci ve UZAY, Nisfet, “Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesinde Hizmet Kalitesini Artırmaya Yönelik Çalışmalar”, **Yüksek Öğretimde Sürekli Kalite İyileştirme**, Editor: Mithat ÇORUH, Haberal Eğitim Vakfı, Ankara, 1997, ss. 157-165.

ZEITHAML, Valarie A., PARASURAMAN, A., BERRY, Leonard L., **Delivering Quality Service: Balancing Customer Perceptions and Expectations**, Simon and Schuster Press, 1990, p. 226.

ZEITHAML, Valarie A. and BİTNER, Mary Jo, **Services Marketing**, Singapore, McGraw Hill, 1996.

**РАДИКАЛЬНАЯ РЕКОНФИГУРАЦИЯ В ИССЛЕДОВАНИИ ЯЗЫКА  
КУЛЬТУРЫ «СЕГОДНЯШНЕГО ДНЯ»****RADICAL RECONFIGURATION OF THE LANGUAGE CULTURE «TODAY»****“GÜNÜMÜZ” KÜLTÜR DİLİNİN İNCELEMESİNDE RADİKAL ŞEKİL  
DEĞİŞİMİ****Prof. Dr. Natalia KHALINA\*****АННОТАЦИЯ**

В статье автор рассматривает лингвистические проблемы, связанные с переосмыслением ценности языка как социоантропного феномена в эпоху дигитализации жизнедеятельности человека. Радикальная реконфигурация языка становится одной из примет современной реальности – реальности виртуальной, основным способом презентации которой становится цифровой язык.

**Ключевые слова:** язык культуры, реконфигурация, дигитализация, реальность, коннективность.

**ÖZET**

Makalede insanın hayat gidişatı döneminde sosyo-antropolojik olarak dilin anlam değişiminde meydana çıkan linguistik problemler tetkik edilmiştir. Dilin radikal olarak şekil değişimi günümüz yaşamının bir örneğidir. Virtüel gerçeğin esasını ise rakam dili oluşturmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** sanat dili, şekil değişim, dijitalizasyon, gerçek, konjektif

**ABSTRACT**

The author considers the linguistic problems associated with the re-interpretation of the value of language as socio-anthropic phenomenon in the age of digitalization of person's life. Radical reconfiguration of the language is one of the hallmarks of contemporary reality - virtual reality, the main method of presentation which is a digital language

**Key words:** the language of culture, reconfiguration, digitalization, reality, connectivity.

---

\* Халина, Наталья Васильевна, д-р филол. наук, проф. каф. общего и исторического языкознания Алтайского государственного университета, г. Барнаул;

Khalina, Natalia V., Dr. Philology Sciences, prof. Department. of General and Historical Linguistics, Altai State University, Barnaul, Russian Federation.

В. Беньямин определил рубеж XIX и XX вв. как начало эпохи технической воспроизводимости, в которую произведение искусства становится, из-за абсолютного преобладания его экспозиционной ценности, новым явлением с совершенно новыми функциями (Беньямин [http://www.philol.msu.ru/forlit/pages/Biblioteka\\_Benjamin.htm](http://www.philol.msu.ru/forlit/pages/Biblioteka_Benjamin.htm)). Эстетическая функция выделяется в качестве функции, которая впоследствии может быть признана сопутствующей. Техническая воспроизводимость произведения искусства изменяет отношение масс к искусству: для него становится характерным тесное сплетение зрительского удовольствия, сопереживания с позицией экспертной оценки. Подобное сплетение представляет собой важный социальный симптом: по мнению В. Беньямина, чем сильнее утрата социального значения какого-либо искусства, тем больше расходятся в публике критическая и гедонистическая установка; привычное потребляется без всякой критики, действительно новое критикуется с отвращением.

Критическая и гедонистическая установки совпадают в кино, при этом решающим является то обстоятельство, что в кино как нигде более реакция отдельного человека (сумма этих реакций составляет массовую реакцию публики) оказывается с самого начала обусловленной непосредственно предстоящим перерастанием в массовую реакцию. Проявление этой реакции оказывается одновременно самоконтролем публики. Кино становится инструментом тренировки рассеянного восприятия, что является симптомом глубокого преобразования восприятия. Оно, как полагает В. Беньямин, вытесняет культовое значение и тем, что помещает публику в оценивающую позицию, и тем, что эта оценивающая позиция в кино не требует внимания. Публика выступает в роли экзаменатора, но рассеянного.

Задачи, которые ставят перед человеческим восприятием переломные исторические эпохи (а именно к таким эпохам относятся 20-30-ые и 90-ые), как полагал французский философ и писатель, не могут быть решены на пути чистой оптики – созерцания; с ними можно справиться постепенно, через привыкание, на основе тактильного восприятия, а привыкнуть может и несобранный. Человек обретает способность решать некоторые задачи в расслабленном состоянии, следовательно, решение задач становится привычкой. Развлекательное, расслабляющее искусство (к нему причисляется и кино) незаметно проверяет, обладает ли человек в расслабленном состоянии способностью решать новые задачи восприятия. Единичный человек постоянно испытывает искушение избежать решения новых задач восприятия; лидирующую роль в этом случае начинает играть кино, призванное выхватить сложнейшие и важнейшие задачи для мобилизации масс.

Возможно, техническая воспроизводимость задает и направление познавательного процесса, ориентированного на состояние «здесь-и-сейчас», так называемого перформативного поворота, начало которому положила теория представления, разработанная, прежде всего, в исследованиях К. Бёрка, а затем В. Тёрнера, И.Гофмана, К. Гирца, антрополога М. Лериса, философа Дж. Остина, основателя советской семиотической школы Ю.М. Лотмана.

Уход от решения новых задач восприятия, возможность некоторые задачи, равно проблемы, решать в расслабленном состоянии неизбежно влияет на манеру и технологию использования языковых средств для поддержания коммуникации и параметров среды общительности.



Представитель американской школы критического анализа языка (Йельская школа) Пол де Ман разграничивает перформативный и когнитивный типы использования языка (Ман, 2002: 245). Следствием признания этих типов использования языка становится возможность двойной перспективы чтения в контексте смыслообразующей интенциональности и иллюкутивного единства речевого действия. Если речевое действие, обусловленное реализацией перформативного типа использования языка, поддерживает в большей степени функциональный регистр общества *publicrelations*, то смыслообразующая интенциональность, связанная с когнитивным типом использования языка, соотносится при осуществлении современных коммуникационных процессов с функциональным регистром общества *knowledgemanagement* (управление знаниями).

Понятие «управление знаниями» появилось в середине 90-х годов в крупных корпорациях, где проблемы обработки информации стали критическими. Оказалось, что основное узкое место в их деятельности – это обработка накопленных специалистами компании знаний (именно такие знания обеспечивают ей преимущество перед конкурентами). Сделано было два важных наблюдения: а) знание, которое не используется и не возрастает, в конечном счете, устаревает и становится бесполезным; б) знание, которое распространяется, приобретает и обменивается, генерирует новое знание.

Питер Ф. Друкер (Друкер, 2001: 116) полагает, что в области технологий управления знанием собственно под знанием следует понимать неформализуемое представление конкретного человека о явлениях и закономерностях окружающей среды, полученное им в процессе приспособления к ней. К знаниям относится непосредственный (личный) опыт, владение методиками (прикладная наука, технология), знакомство с научными основами (теория) и результаты познавательной активности (поиск, чтение, раздумья, систематические занятия / тренировки и т.д.)

Собственно управление знаниями, по мнению, П. Друкера, – выдумка американских рекламистов, руководствующихся иллюзией, что знаниями (ментальная категория) можно оперировать с использованием компьютеров. П. Друкер считает, что при рассмотрении особенностей управления знаниями уместно говорить о нем только как о процессе извлечения, документирования, визуализации и доступа к знаниям. Корректное практическое разрешение проблемы адекватного выражения мысли и понимания текста обеспечивается применением подготовленным персоналом комплекса прикладных методов извлечения знаний из текстов определенного состава.

Т. Гаврилова, исследуя проблему технологии извлечения знания, выделяет три основных аспекта процесса извлечения знаний (психологический, лингвистический, гносеологический) и три слоя лингвистических проблем (формирование «общего кода»; построение понятийной структуры; создание словаря пользователя) (Гаврилова// [http://www.hr\\_portal.ru/article/izvelechenie-znaniy-lingvisticheskii-aspekt](http://www.hr_portal.ru/article/izvelechenie-znaniy-lingvisticheskii-aspekt)).

Лингвистические проблемы, мотивированные технологиями извлечения знаний, связаны и с пересмыслением ценности языка как социальноантропного феномена в эпоху дигитализации жизнедеятельности человечества.

Радикальная реконфигурация языка, как полагает М. Постер, становится одной из примет современной реальности – реальности виртуальной, основным способом

презентации которой становится цифровой язык, регулируемый бинарной логикой (Poster, 1990: 125). Совершенно иначе дело обстоит с цифровым сигналом, который основан на конверсии – преобразовании, переводе в другой формат. Данные хранятся не в конкретном объекте (на холсте, в перепечатке, фотографии, видеофильме), а в формальных, абстрактных отношениях, поскольку физические количества данных переводятся в числа. Здесь главное не хранение сигнала на некоем носителе, а концептуальное конструирование данных в числовом выражении, которое переводит количество света (цвета, звука, движения) просто в количество, которое затем может быть трансформировано как угодно, включая возможность в любой момент отменять трансформации. Более актуальным для обеспечения коммуникации и общительности сред коммуникации становится не естественный язык, а язык искусственный.

Д.В. Галкин обращает внимание на то, что искусственный язык одновременно является особой бинарной логикой, оперирующей только двумя кодами -1 и 0 (Галкин <http://huminf.tsuru/e-jurnal/magazine/2/galkin.htm>). Его особенность поэтому еще и в том, что он в дискретной бинарной размерности представляет элементарные идеи, а затем может их произвольно комбинировать. Таким образом, управление знаниями меняет не только подход к языку, но и его социальную функцию: более актуален не-естественный язык, поскольку он представляет собой не только средство, обеспечивающее коннективность субъектов в среде общительности, но и логику построения мысли, т.е. связи, в своем роде объективирующей эту среду общительности.

Бинарная логика более чем формальна, поскольку даже не устанавливает простейшей логической связи. В качестве свойств бинарной логики Д.В. Галкин определяет следующие: а) абсолютно бессодержательна и пуста, однако приложима к любому содержанию как его носитель; б) как бы метадискурсивна, поскольку отчуждена от повседневных дискурсов; в) в принципе упраздняет дистанцию между означающим и означаемым; г) дает возможность человеку уподобить свое знание всеведущему божественному взгляду с небес и стремится оперировать божественным интеллектом. Одна из самых значительных перспектив, открываемых бинарной логикой, считает Хейм, связана с нелинейным доступом сразу ко всем/любым данным, что сопоставимо с прыжком (а не шаг и не логический переход) через пространство со скоростью света (Heim, 1998: 167).

Принципиальным свойством бинарной логики, определяющим характер коммуникации человека в общающихся средах, является свойство упразднения дистанции между означающим и означаемым, т.е. ценностным и незначимым, истинным и не-истинным, реальным и ирреальным. Бинарный характер логики обуславливает и два типа использования языка: перформативный – преимущественно в виртуальной реальности, когнитивный – в повседневной реальности, а также два типа дифференциации общества – когнитивный дискурс и виртуальный дискурс.

Дихотомия «язык – речь», дифференцирующая графическую статику знаковой системы языка и динамику алфавита человеческой мысли, более не актуальна, социально значима дихотомия «язык – коммуникация», утверждающая активность и ценностность системы связей и отношений, а не того и тех, кто мотивирует возникновение этой системы. Имеет место парадоксальное явление: тот, кто производит связь, более не контролирует ее «жизнедеятельность», напротив,

становится практически полностью зависим от нее, будучи «точкой ее приложения». Отсюда изменение функционального и социального статуса языка, а также перечня тех дисциплин, которые должны описывать его. Полагаем, что к числу подобных дисциплин может быть отнесена *коннективистика*, исследующая перформативный и когнитивный типы использования языка языковым сообществом. В ней развиваются идеи Женевской семантической школы, идейным вдохновителем которой был Ф. де Соссюр, продуктивные в условиях информационного общества и соотносимого с ним виртуального дискурса и виртуального реализма.

Интенции общесоциальной ситуации, детерминировавшей концептуальный каркас Женевской семантической школы, более созвучны идеям критического реализма, впоследствии ставшего производящей базой для критического анализа философского дискурса, инициированного Ж. Дерридой. Виртуальный реализм предопределяет необходимость анализа сущностного (вещественного) состава феномена связи, вычленной как самостоятельная социальная сущность в теории связи (коммуникации) К. Шеннона.

М. Якобсон обрисовывает свойства виртуального реализма, анализируя концепцию Хейма: «In his third book, Heim decided to address the problem of the growing divide. In Virtual Realism he develops the idea of a middle path between the utopian network idealists and the reactionary naive realists. In the book Heim describes five aspects of the virtual middle ground. These five aspects are (1) clarifying the language of virtual reality, (2) creating a feed-back loop between the engineers of virtual reality and the public, (3) observing current shifts in telepresence, (4) cultivating premodern somatic awareness through the practice of Tai Chi and (5) developing appropriate design models for virtual worlds (Heim, 1998:1, p. 46; 1998:2). This paper will focus on the fifth aspect of creating the virtual middle ground to see what virtual realism implies to virtual world design. of us (Jakobssonhttp://www.mheim.com/files/virtual\_realist\_primer.pdf).

М. Якобсон говорит о четырех уроках виртуального реализма, выводы относительно которых, он делает, исследуя концепцию М. Хейма: 1) теханализ; 2) приобретение привычки; 3) сущность (существо); 4) субстанция (вещество, материя, реальная действительность). Теханализ связывается автором со становлением методов, необходимых для исследования виртуальных миров и их потенциальной структуры. Философские истоки концепции Хейма берут начало от феноменологической традиции Гуссерля и ее развития в работах Хайдеггера. Феноменология призвана описать структуры опыта в их представленности нашему сознанию. Хайдеггер подчеркивал, что феноменология далеко продвинулась вперед в изучении, обыденного, каждодневного опыта. В работе «Бытие и время» Хайдеггер постарался описать то, что он называет структурой обыденности или бытие-в-мире. Что касается приобретения привычки, то М. Якобсон замечает, что реальность постигается (достигается) не техническим совершенствованием систем. Виртуальные миры становятся реальностью для нас через привыкание к ним, также как реальность физического мира есть результат нашего обитания в нем. В «Метафизике виртуальной реальности» Хейм предлагает перечень понятий, связанных с сущностью виртуальной реальности: имитация, интеракция, искусственность, погружение, телеприсутствие, полное погружение, сетевые коммуникации, активность/пассивность, манипуляция/восприимчивость, отдаленное присутствие, расширенная реальность.

Интерпретация сущности при понимании виртуальных миров основывается на истолковании мира контекста вовлечений М. Хайдеггера, развивающем понимание сущности в современной философии. В современной философии субъектно-объектная дихотомия рассматривается в таком контексте, в котором субстанциональные сущности и психологические субъекты могут появляться. М. Якобсон приходит к выводу, что опираясь на идеи традиционной архитектуры, мы обнаруживаем вещественность миров в ее структурных (строительных) блоках. Но поскольку материал физических построек (строений) играет существенную роль в конструкциях физической среды, попытки воспроизвести эти материалы в виртуальных средах ведут только к конструированию фундаментально пустого (полого) фасада, который более пленяет участников, чем делает их свободными. Хорошая виртуальная среда должна быть не сама по себе хорошей, но быть подобранной для активности пользователя.

Уровни виртуального реализма, рассмотренные М. Якобсоном, оказывают определяющее влияние и на процессы естественной коммуникации, правла текстопорождения и использования лингвистического знака. Среда коммуникации человека в информационном обществе моделируется операциями над множествами лингвистических знаков, их формой и семантическим наполнением. Подобные операции обретают статус грамматики дискурсивно-дифференцированного общества.

Предпосылки для модификации грамматической составляющей эпистемической деятельности человека, осуществляющего коммуникацию в физических (не виртуальных) средах, были заложены в семиологической концепции Ф. де Соссюра [Соссюр, 2006]. В переложениях идей ученого можно обнаружить нейтрализацию грамматической составляющей научного знания, ответственной за оформление упорядоченных отношений между содержаниями мира, спроецированными в языковую форму. Грамматика как составляющая системы объяснения мыслимых связей мира физического была нацелена прежде всего на изучение отношений диахронических, фундировала идею «непрерывности» существования формы лингвистического знака и осознания ее как стабилизирующей границы, гарантирующей узнаваемость языка при его развитии и взаимодействии с другими системами коммуникации. В семиологической концепции Ф. де Соссюра тривиум «форма – эйдос – связь» оказался преобразованным в бинум «эйдос – связь», или «означающее – означающее». В качестве означаемого, в таком случае, выступает эйдос, та самая «внутренняя форма» в интерпретации В. фон Гумбольдта (Гумбольдт, 1984: 265), а означающего – «синапс», или специализированный функциональный контакт между получающим сигнал-информацию мозгом человека и языком как потенциалом или горизонтом возможностей повседневности. Как следствие, изменяется представление о языке: становится возможным иное истолкование языка, о котором говорит Н. Луман (Луман, 2004: 143 ): язык – это фон или горизонт, своего рода пространство, которое само по себе не способно принимать никакую конфигурацию, пока в нем не «проступит» форма. Активатором этой формы становится рефлекслирующее человеческое сознания, что, в свою очередь, и обосновывает утверждения Ф. де Соссюра о дальнейшем продвижении языкознания в сторону психологии. Отсюда утрата необходимости в пристальном внимании к грамматической форме, грамматическому значению, грамматической связи в предложении, более значимо установление связи и предложения, и его компонентов

с внешней средой, то есть процедура означивания и наблюдение за «проступанием» означивающего.

Будучи горизонтом, неким формально-семантическим резервуаром, обеспечивающим деривационный потенциал личности по преобразовании среды физической в виртуальную, и наоборот, язык обретает новые свойства-функции в преобразующихся системах коммуникаций. На это обращает внимание Н. Луман, поясняя существо языка как социального феномена в современности сегодняшнего дня:

1) язык как таковой представляет собой пассивный принцип или своего рода материал или вещество (hyle), приобретающее очертания благодаря тем или иным специфическим (прекрасным, возвышенным и т.д.) выражениям;

2) язык как абстрактная тотальность, как медиум, безразличный к своим формам, напротив, допускает лишь одну-единственную кодировку: код отрицания, т.е. выбор между принятием и отклонением предложенного смысла.

Именно эти свойства языка соответствуют запросам дискурсивно-дифференцированного общества, предъявляющего новые требования к языку человека, и как структурному элементу инфокоммуникационного пространства – пространству связей.

Понятие коммуникации и языка, смысла коммуникации известный современный немецкий социолог Н. Луман связывает с границами системы, которые, с одной стороны, влияют на процессы коммуникации системы с окружающей средой, с другой стороны, сами определяются в процессе этой коммуникации (Луман, 2004: 243). Тем самым функционирование социальной системы отождествляется с жизнедеятельностью живой системы – системы аутопоэтической, истолковываемой как сеть процессов производства компонент, создающих саму эту сеть. Результатом функционирования сети является ее аутопоэтическая организация.

«В живых системах, то есть в аутопойэтической организации молекул в пространстве, – замечает Н. Луман, – еще можно говорить о пространственных границах. Ведь границами здесь являются особые органы системы (мембраны клетки, кожа организмов), которые выполняют специфические функции ограждения и избирательного посредничества в процессах обмена. Эта форма границы (которая, естественно, видна лишь внешнему наблюдателю и просто живет в системах) исчезает в тех системах, которые оперируют в медиуме смысла. Такие системы вообще не ограничены в пространстве, но обладают совершенной иной, а именно, чисто внутренней формой границы. Это относится уже к сознанию, которое именно этим и отличается от мозга и лишь так способно «экстернализировать» нейрофизиологическое самонаблюдение организма. И, тем более, это важно для коммуникационной системы общества, что становится очевидным, начиная с изобретения письменности или, самое позднее, со времени изобретения телефона. Граница этой системы воспроизводится в каждой отдельной коммуникации благодаря тому, что коммуникация определяет себя как коммуникацию в сети собственных системных операций, и при этом она ни в коем случае не вбирает в себя никаких психических, химических или нейрофизиологических компонент. Другими словами, каждая операция способствует непрерывной отдифференциации системы и не может обрести свое собственное единство каким-то другим способом. Граница

системы есть не что иное, как вид и конкретность тех операций системы, которые ее индивидуализируют. Граница – это форма системы, другая сторона которой становится, тем самым, окружающим миром» (Луман, 2004 : 77-78).

В качестве границ социальной системы, по мнению Н. Лумана, выступают специфические языки или способы кодирования разного рода коммуникаций (Луман, 2004: 354), т.е. языки – это то, что придает форму социальной системе. По линии «языков» проходит дифференция дискурсивно организованного общества; в местах прохождения условной демаркационной линии восприятие и понимание действительности пользователем языка модифицируется, поскольку он располагает текстами средств массовой информации в «облаке ассоциативного размывания» (Редозубов <http://adoutbrain.ru>), в котором активируются понятия ассоциативно связанные с социально значимыми событиями истории. Способы кодирования коммуникаций участвуют в накоплении символического капитала, понятия введенного П. Бурдьё, тождественного по своей сути понятиям виртуальной реальности и гиперреальности.

Наиболее интересно для нас понятие символического капитала, толкуемого П. Бурдьё в качестве набора кодов деятельности, базирующегося практически на любом виде ресурса (экономическом, научном, административном).

Условием достижения цели, по словам П. Бурдьё, становится преломление устойчивых представлений через когнитивные схемы, символические трансфигурации (Бурдьё, 2007). Обладающий символическим капиталом может и придавать действительности признак упорядоченности, производя «правду», совмещающую в себе переживание таких абстракций, как порядок, справедливость, истинность. Символический капитал, как полагают авторы, можно рассматривать в качестве результата действия семиотических механизмов культуры, производящих виртуальную реальность, мимикрирующую под реальность.

Таким образом, облако ассоциативного размывания формируется в области взаимодействия понятийных множеств, представляющих семантическое наполнение экономического, научного, административного ресурсов и задающих «модель» переживания социально-семиотических категорий, определяющих аксиологию общества. Художественный и государственно-политический тексты дополняют друг друга, создавая пакетное представление мысли, которое А.А. Редозубов, именуется языком мозга (Редозубов <http://adoutbrain.ru>). Подобный язык позволяет объяснить, каким образом корректно отображать мысль в системе, где есть понятия, которые могут быть активны и неактивны, нет возможности передавать смысл через «правила построения фразы», и где понятия нельзя использовать многократно внутри одной фразы. Понятие не только входит в предложение, но и показывает степень выраженности обобщения в мысли, которую это предложение описывает; одно и то же понятие может встречаться в разных простых предложениях с различной степенью выраженности. Параллельность состояний позволяет понять то, как в текущем состоянии памяти кодируются образы объектов и информация об их взаимном расположении и взаимодействии. Соответственно, язык мозга, будучи специфическим языком, также принимает участие в дискурсивной дифференциации общества и конструировании формы общества. Причем последнее осуществляется в облаке ассоциативного размывания, что предполагает разработку особого подхода к

изучению изменяющихся состояний общества, отождествимого, в подобном случае, с живой системой.

Для рассмотрения современного общества, таким образом, наиболее актуальной признается концепция автопоэзиса, по замечанию И.Е. Москалева (Москалев, 2002), ориентированная на исследование операционально замкнутых, самовоспроизводящихся систем. Авторами концепции автопоэза являются чилийские нейробиологи Умберто Матурано и Франциско Варела, совместно разработавшие теорию утверждающую, что существенной особенностью живых систем является автопоэзис – самопроизводство системой компонент, реализующих её организацию (её окончательную процессуальную конфигурацию) (Витакер <http://filosfak.ru.витакер-р-обзор-основных-понятий-теор/>). При таких условиях живой системой признается любая система, осуществляющая автопоэзис в физическом пространстве.

Опираясь на рассуждения Матураны (Maturana, Varela, 1980: 246), Р. Витакер заключает, что термин «автопоэзис» (аутопойэзис) был создан примерно в 1972 на основе греческих слов auto (сам-) и poiesis (создание; производство). Формальное определение концепции автопоэза дает Ф. Варела в своей работе 1979 г.: «Автопоэтическая система организована (определена как единство) как сеть процессов производства (трансформации и разрушения), состоящая из компонентов производящих компоненты: 1) которые, взаимодействуя и изменяясь, регенерируют и реализуют сеть процессов (отношений) производящих их; и 2) конституирующие его (машину) как некое единство в пространстве, в котором они [компоненты] существуют, задавая топологическую область своих реализаций как такой сети» (Varela, 1979 : 13).

Развитие идей У. Матураны и Ф. Варелы обнаруживает себя в новом системно-автопоэтическом взгляде на общество Н. Лумана, который создает теорию социальных систем в коммуникативном измерении, привлекая еще и теорию Дж. Спенсера-Брауна. Н. Луман приходит к выводу, что система и окружающая среда не существуют как некая данность, а возникают в результате операций различения, проводимых наблюдателем. Именно наблюдатель представляет собой ключевую идеологему автопоэтической теории: «Наблюдатель является ... живой системой, которая производит различения и определяет то, что было различено как единство, как сущность, отличная от него или неё, и может быть использована для манипуляций или описаний во взаимодействиях с другими наблюдателями» [Maturana, 1978 : 29-49]. Именно поэтому следует особое внимание обращать на язык мозга как специфический язык, участвующий в придании определенности форме общества и силу, воздействующую на его организацию и реорганизацию.

Сам процесс наблюдения рассматривается одновременно и в качестве основной точки отсчёта, и наиболее фундаментального вопроса любой попытки понять реальность и причину как феномены человеческой сферы (Maturana, 1988: 327).

Основной операцией наблюдения является различение – «указание на единство через произведение операции, которая определяет его границы и выделяет его из фона» (Maturana, 1975: 325). Через рекурсивное разделение сущностей, через действие наблюдатель «способен оперировать как внешний, отдельный от обстоятельств, в которых он обнаруживает себя» (Maturana, 1975: 315). Но

естественно наблюдатель не независим от этих обстоятельств, поскольку область, в которой он/она оперируют является её/его закрытой (взаимосвязанной) нервной системой. Множество контактов и закрытость нервной системы разрешает взаимодействия между своими собственными состояниями во время  $t_1$  определить их состояния во времени  $t_2$ . Данные циркулирующие взаимодействия приводят к «бесконечной рекурсии с продолжающимся изменением поведения»(Maturana, 1975 : 324).

Роль элементов системы должны выполнять самореферентные операции, образующие самовоспроизводящуюся (автопоэтическую) сеть, – коммуникации. Понятие «коммуникация» Н.Луман использует не в обыденном смысле, ассоциирующим его с процессом передачи некоторой информации, а выделяет три ее составляющие: информацию, сообщение и понимание (Луман, 2004: 234). В автопоэтической теории коммуникация лингвистическое взаимодействие становится способом взаимной ориентации взаимодействующих, что достаточно важно для определения границ стеснения анализа наблюдателем коммуникативных взаимодействий (Витакер <http://filosfak.ru>). Лингвистическое взаимодействие является местом встречи для действий, сцепляющим когнитивные области двух или более акторов. У.Матурана предпочитает обсуждать осуществление языка – действие противопоставленное «языку» (как символической схеме). Главной функцией лингвистического взаимодействия является не доставка «информационных квантов», но взаимная ориентация разговаривающих внутри согласованной области, осуществляемой благодаря их взаимодействию.

Итак, современное общество предстает как система, в качестве элементов которой выступают самореферентные операции – коммуникации. Коммуникации определяют себя как коммуникации в сети собственных системных операций, благодаря чему граница системы воспроизводится в каждой коммуникации. Способы кодирования разного рода коммуникаций, или специфические языки, являются границами социальной системы. Однако предпочтительнее говорить об осуществлении языка (символической схемы), или лингвистическом взаимодействии, главной функцией которого является взаимная ориентация разговаривающих внутри согласованной области.

Современное общество в работах Н. Лумана, как отмечает исследователь научного наследия известного немецкого социолога Ю.А. Антоновский [Антоновский, 2006], определяется как дискурс-дифференцированное общество, основной операцией производства и воспроизводства которого становится коммуникация.

«Система общества характеризуется, соответственно, не определенной «сущностью», не говоря уже об определенной морали (о распространении счастья, солидарности, о сходствах в условиях жизни, об интеграции на основе разумного консенсуса и т. д.), – ее характеризует та операция, в ходе которой производится и воспроизводится общество. И эта операция –коммуникация. Следовательно, под коммуникацией (как, в более, узком смысле, и под операцией) понимается некое протекающее конкретно-исторически, а значит, зависимое от контекста событие, а не просто применение регулятивов правильной речи. Для возникновения коммуникации необходимо, чтобы все задействованные лица были наделены знанием и незнанием... Коммуникация является аутопоэтической операцией уже потому, что лишь она



только и продуцирует распределение знания и незнания – благодаря тому, что его изменяет» (Луман, 2004: 72-73).

Жизнедеятельность дискурс-дифференцированного общества поддерживается разграничением различных сфер его функционирования – дискурсов, тем самым обеспечивается его стабильность: противоречия в одном дискурсе не ведут к кризису и к необходимости преобразования всей системы, все исчерпывается «локальным» конфликтом. Главным принципом согласования различных сегментов современного общества, таким образом, становится дифференциация, в том числе, дифференциация «система-окружающий мир».

«Дифференция система/окружающий мир осуществляется два раза: как произведенное самой системой различие и как различие, наблюдаемое в этой системе. С помощью понятия «повторного входа» мы одновременно обращаемся к тем смелым выводам, которые Джордж Спенсер-Браун представил в рамках математического исчисления, ограниченного арифметикой и алгеброй. Система становится неисчислимой для самой себя. Она достигает состояния неопределенности, которое не может быть сведено к непредсказуемости воздействий извне (независимой переменной), а выводится из самой системы. Поэтому ей требуется память, некая «функция

Памяти» (memoryfunction), которая предоставляет в распоряжение системы

предшествующие селекции в виде актуально наличного состояния (причем свою роль здесь играют и эффекты забывания и воспоминания). И она вводит сама себя в состояние колебаний между позитивно и негативно оцениваемыми операциями, а также между само-референцией и ино-референцией. Она сама сталкивает себя с – для нее самой неопределенным – будущим, ради которого как бы накапливаются резервы приспособления к непредсказуемым состояниям. Результат такого повторного вхождения, очевидный для самой системы, в дальнейшем и будет обозначаться понятием «смысл» (Луман, 2004: 46-47).

Таким образом, социальные смысловые механизмы организуют коммуникации, причем это достигается путем «повторного входа», когда система преднамеренно вводит себя в состояние выбора – колебаний между позитивно и негативно оцениваемым – с целью исчислить резервы приспособления к непредсказуемым состояниям. Столкновение с неопределенным будущим и расположение в виде актуального наличного состояния предшествующих «выборков» (результатов выбора) при этом столкновении полагается в качестве смысла.

«Если исходить из всеобщего теоретического образца «аутопойезиса», – замечает Н. Луман, – то изначальная предпосланность смысла ни в коей мере не противоречит тому, что смысл порождается в сети тех операций, которым он также непременно предшествует. Напротив, своеобразие медиума смысла является необходимым коррелятом операционной замкнутости познающих систем. Смысл существует исключительно как смысл использующих его операций, а значит, лишь в тот момент, когда он этими операциями определяется – не раньше и не позже. Поэтому смысл – это продукт операций, использующих смысл, а не какое-то свойство мира, обязанное своим происхождением какому-либо творению, учреждению или источнику. Поэтому не существует никакой идеальности, отделенной от реальности фактического переживания и процесса коммуникации (Луман, 2004: 45).

Применительно к специфической форме смысла, а именно, к дифференции актуальности и потенциальности, согласно комментариям Ю.А. Антоновского, все это означает, что смысл становится пригодным для операций лишь посредством «повторного ввода» формы в форму. Внутренняя сторона формы должна уметь воспринять этот «повторный ввод». Различие моментальной актуальности и открытой возможности должно само оказаться в актуальном распоряжении сознания и/или коммуникации. Нужно уметь видеть уже во всей актуальности то, как возможно пересечение (crossing) этой границы и то, какие следующие шаги принимаются во внимание. Это не означает, что «немаркированное пространство» «всего возможного» может исчезнуть в «маркированном пространстве» актуально обозначенного. Ведь оно конституирует актуальное как раз благодаря тому, что переступает через него. Определенные возможности все-таки могут постигаться актуально и получать обозначение, а также предварительно ориентировать это пересечение границы актуального и потенциального; правда, лишь так, чтобы последующее понимание этих возможностей осуществлялось в виде актуальной операции и тем самым по-новому конституировало дифференцию актуальности и потенциальности, то есть смысл. Следовательно, то есть посредством «повторного входа» формы в форму, смысл превращается в медиум, непрерывно регенерирующий самого себя для непрерывного отбора определенных форм.

При этом «повторный вход» формы в формы (предполагающий, что «немаркированное пространство всего возможного» конституирует актуальное, переступая через него) обуславливает дискурсивную дифференциацию общества, в котором каждый сегмент – дискурс – обретает некую коммуникативную автономию, за счет которой колебания между позитивно и негативно оцениваемым в одном сегменте не приводят к неразрешимым противоречиям в других дискурсах и во всей системе в целом. Автономные системы – это сложные объединения, заданные сетью взаимодействий компонентов, которые (1) посредством своих взаимодействий рекурсивно регенерируют производящую их сеть взаимодействий, и (2) реализуют сеть как единство в пространстве, в котором компоненты существуют, конституируя и определяя границы объединения подобно вырезы из фона...»(Varela, 1981: 15).

В дискурс-дифференцированном обществе язык уже является медиумом понимания в силу разобщения – дифференциации социальных систем общения и, как следствие, дифференциации речевых практик (дискурсов). Однако в силу своего «разобщающего характера», по мнению комментирующего Н. Лумана Ю.А. Антоновского, язык остается средством социальной интеграции, поскольку грамматика языка оставляет открытым будущее, не определяет содержание коммуникативных вкладов. Язык имеет рыхлую, жестко не определенную структуру, будучи тотальностью, совокупностью слабо связанных элементов. Именно в силу своей несвязности и нестрогости язык делает возможным общество и общение в нем. При этом язык как таковой остается когнитивно недоступным, благодаря чему он является неизменным медиумом общения.

Когнитивный подход общепринято подходит к этому сотрудничеству как к «поучительным взаимодействиям» (Maturana, 1978: 240), в которых «получатель» принимает состояние, определенное состоянием отправителя, как передаваемое через «сообщение». Данная точка зрения на язык концентрируется на «денотативной системе символических коммуникаций, состоящей из слов, которые обозначают

сущности без области, в которой эти сущности могут существовать» (Maturana, 1978: 50). Этот подход, как полагает Р. Витакер, пропускает тот факт, что «обозначение ... требует соглашения – консенсуса о спецификации значащего и обозначенного» (Maturana, 1978: 52).

Таким образом, рыхлость, структурная нежесткость языка мотивирована принципами его осуществления, которые, в конечном итоге, определяются передаваемым отправителем через «сообщение» состоянием. Актуальными становятся единицы коммуникации, обозначающие субстанции, явления, предметы без области, в которой эти субстанции, явления, предметы могут существовать.

«Кроме того, часто не учитывают, что такой аспект, как бинарное кодирование языка, важен не меньше, чем артефактичность, сгущенность, укрепленность и символическое употребление знаков языка. Всякая коммуникация открывает двоякую возможность ее принятия или отклонения. Всякий (кондесированный и подтвержденный) смысл может быть выражен в Да-редакции и Нет-редакции. В этом-то и состоит уязвимость обсуждаемой далее темы. Но подобное устройство коммуникации значимо как форма структурного сопряжения и, вероятно, именно поэтому-то и возникло. Ведь язык как бифуркация коммуникативного кода открывает сознанию возможность выбора той или другой стороны формы. С этим минимумом степеней свободы оно может ускользать от детерминации со стороны коммуникативного процесса и переходить к (для него самого непрозрачной) самодетерминации. Оно говорит да или нет в силу причин, которые нельзя узнать; оно принимает или отклоняет, поддерживает или блокирует дальнейший ход коммуникации; и все это происходит коммуникативно понятным образом, на основании мотивов, которые как для самого сознания, так и для других могут оставаться непостижимыми, а потому не играть в коммуникации никакой тематической роли (или же играть, но только в виде исключения). Эта универсальная ситуация навязывается кодом языка, независимо от слов, тем, мотивов и контекстов. Она обнаруживается повсеместно и в каждое мгновение. В этой форме она являет собой неизбежное условие структурного сопряжения при различных типах аутопойезиса. То обстоятельство, что системы коммуникации сопряжены с системами сознания посредством языка аналогично тому, как и системы сознания сопрягаются с коммуникационными системами, влечет за собой чрезвычайно значимые следствия для структурного выстраивания соответствующих систем, а значит, для их эволюции» (Луман, 2004: 117-118).

Язык понимается в качестве «системы абстрактных элементов», безразличной к формам ее выражения: речевым практикам, речевым актам, – а значит тождественный обществу как таковому, обществу как суммы всех возможных коммуникаций. Для Матураны язык представляет собой архетипную иллюстрацию человеческой согласованной области. Исходя из принципов структурного детерминизма и структурного сопряжения, он разрабатывает модель осуществления языка – деятельности, в которой, участники направляют друг друга относительно самих себя и некоего предмета. В разговорных дискуссиях интерперсональная коммуникация обычно представляется как «передача по трубам» «информации» между участниками разговора. Данная точка зрения предполагает, как утверждает Р. Витакер, что «информация» является квантовым товаром, и сдвигает точку зрения от

взаимодействующих сторон к предполагаемому сотрудничеству в этом тварном пространстве.

Автопоэтическое видение языка не сводится к пониманию языка как способа кодирования символов, посредством которого взаимодействующие сцепляются. Разнообразие языка зависит с необходимостью как от разнообразия типов поведения, которые могут генерироваться, так и от разнообразия организмов, которые участвуют в согласованной области Р. Р. Витакер обращает внимание на то, что автопоэтическая модель, освобождая взаимодействие от лексической ссылки и грамматического исполнения, неявно разрешает все способы невербального или экстра-вербального сигнализирования.

Соединяя лингвистическое взаимодействие со структурным сопряжением, контекст обозначения (определения значения) объединяется с контекстом взаимодействия. Это объединение «обосновывает» контекст индивидуального опыта и в свою очередь объединяет два смысла «контекста» – решающий фактор лингвистического «значения» и релевантность ситуационного фона.

Язык, с учетом всего означенного, обладает особым трансформационным потенциалом, который А.Ю. Антоновский, анализируя позицию Н. Лумана, связывает с такими свойствами языка как (Антоновский, 2006: 314): 1) пассивный принцип или своего рода материал или вещество (hyle); 2) абстрактная тотальность, медиум, безразличный к своим формам; 3) фон или горизонт как своего рода пространство, которое само по себе не способно принимать никакую конфигурацию, пока в нем не «проступит» форма; 4) потенциал или горизонт возможностей повседневно – остается всегда равным себе; 5) слова языка обладают устойчивостью, подобной устойчивости генов; лишь сочетания слов и формы подвержены трансформациям; 6) язык как тотальность применяется всеми дифференцированными подсистемами общества и не обязан следовать логике социальной дифференциации.

Особо подчеркивается отношение между языком и текстом, Это отношение между аморфным медиумом и его упорядоченным выражением или конфигурацией. При этом способы упорядочивания языка и факторы генезиса текстов, или, иначе говоря, ориентиры общения собственно и выступают индикаторами социальной дифференциации.

Краеугольным камнем теории дифференциации социальных систем и конструктивистской теории познания выступает логика различий Дж. Спенсера-Брауна, в которой единственной операцией является различение, разделяющее изначально немаркированное пространство на внутреннее «пространство» и его внешний мир. А.Ю. Антоновский обращает внимание на то, что лишь различение делает возможным обозначение той или иной реалии: то, что отграничено, пребывает «внутри» становится основанием дальнейших интенций, коммуникаций и переживаний (т.е. подсоединяющихся отграничений). Все, не попавшее в сферу обсуждения, есть мир, горизонт, набор возможных, но не состоявшихся в будущем коммуникативных актов и ментальных состояний. Основную роль играет само различение, потому что именно оно является единственной и последней «онтологической» реальностью.

Процесс порождения одним различием другого различия, или различения различий можно предстает в теории Н. Лумана, по мнению А.Ю. Антоновского, в качестве процесса порождения реальности, объектов, отличных, от того, чем они являются. Соответственно, следует признать границы и различения единственной реальностью, а различенные стороны полагать артефактами различения, входящими внутрь самой границы. Применительно к обществу такими границами (= формами) выступают самоограничивающиеся от остального общества системы специфических коммуникаций, некоторые из которых (и в первую очередь, система науки) способны не просто существовать как обособленные последовательности операций, но в ходе своих коммуникаций задаваться вопросом о собственной ограниченности. Именно в этом заключается существо ge-entry: введения внешнего мира в круг собственного дискурса как типичной только для этой системы коммуникации речевой практики. Система не является внешним миром, но «втягивает» его внутрь себя, что именуется в теории Н. Лумана инореференцией.

Самопонимание себя как границы или как разграничения между чужим и своим следует рассматривать как самореференцию. В этом случае система может концентрироваться на характере протекания коммуникации, на том, какие средства дискурса (например, на различении истина/ложь в языке науки, на различение прекрасное/безобразное в эстетическом дискурсе) она задействует.

Обособление способа кодирования вербальной коммуникации ведет к обособлению системы. Эволюция общества и эволюция языка, в сущности, оказываются равнозначными понятиями, в связи с чем единственной возможностью описать социальную дифференциацию становится дифференциация текстов и наиболее общих способов их составления, причем каждая обособившаяся подсистема общества, как полагает Н. Луман, представляет собой обособившийся дискурс или речевую практику со своими собственными способами их порождения (кодами). При этом производство или составление текстов можно понимать как ориентацию на социально значимые коды или языковые медиумы общения: истину, прекрасное, деньги, власть, любовь, веру, право, здоровье и т.д. Это и есть факторы генезиса текстов, причем являющиеся самоценными, самовалидными «собственными значениями».

Связность современного общества, таким образом, оформляется за счет самопонимания общества себя как границы, возможно, предположить между миром физическим и миром ментальных состояний, а также миром абстрактных сущностей, в понимании этих миров К. Поппером (Поппер, 2002: 134). Собственные, самовалидные значения вырабатываются в области облака ассоциативного размывания, «языком общения» в котором является язык мозга, или язык сознания. В подобном обществе иной становится система семантического оформления рефлексии социального организма, ориентированная тем, что смысл, порождаемый совокупностью наблюдателей общества как аутоэтической системы должен быть пригоден для операций лишь посредством «повторного ввода» формы в форму. Внутренняя сторона формы, в качестве которой выступает все та же совокупность наблюдателей, должна уметь воспринять этот «повторный ввод»: различие моментальной актуальности и открытой возможности оказывается в распоряжении сознания и коммуникации. Система внедряет внешний мир в себя, изменяя

представление о принципах причинно-следственных отношений и логико-эволюционных основаниях общества человека сегодняшнего дня.

Re-entry, или введение внешнего мира в круг собственного дискурса как типичной только для этой системы коммуникации речевой практики, предполагает исследование в широком смысле речевых практик – правил порождения текстов, способствующих воспроизведению формы общества как аутопоэтической системы взаимодействий компонентов, которые посредством своих взаимодействий рекурсивно регенерируют производящую их сеть взаимодействий, или механизмов коннективности.

### **БИБЛИОГРАФИЯ:**

1. Антоновский, 2006 Антоновский А.Ю. Общество как общение и разобщение // Луман Н. «Дифференциация». М. Логос, 2006.
2. Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.philol.msu.ru/forlit/pages/Biblioteka\\_Benjamin.htm](http://www.philol.msu.ru/forlit/pages/Biblioteka_Benjamin.htm)
3. Бурдые П. Социология социального пространства. М., СПб., 2007
4. Гаврилова Т. Извлечение знаний: лингвистический аспект // EnterprisePartner, №10(27), 29 мая 2001. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.hr\\_portal.ru/article/izvelechenie-znani-lingvisticheskii-aspekt](http://www.hr_portal.ru/article/izvelechenie-znani-lingvisticheskii-aspekt)
5. Галкин Д.В. Бинарный язык и виртуальный дискурс: к философии цифровой культуры. Открытый междисциплинарный электронный журнал «Гуманитарная информатика». Выпуск 2. [Электронный ресурс]. Режим доступа:<http://huminf.tsurgu/e-jurnal/magazine/2/galkin.htm>
6. Гумбольдт, 1984] Гумбольдт В. Избранные работы по языкознанию М., 1984.
7. Друкер, 2001 Друкер Питер Ф. Задачи менеджмента в XXI веке, М., «Вильямс», 2001.
8. Луман, 2004, 2007 Луман Н. «Дифференциация». М. Логос, 2006.
9. Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории. СПб, 2007.
10. Поль де Ман. Слепота и прозрение. Статьи о риторике современной критики / Blindness & Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism. М., 2002.
11. Москалев, 2002], Москалев И.Е. Концепция аутопоэзиса в современном научном познании. Автореф. дисс. ... на соискание уч. степени к.ф.н. М., 2002.
12. Поппер, 2002 Поппер К. Объективная эпистемология. Эволюционный подход. М., 2002.
13. Редозубов <http://adoutbrain.ru> Редозубов А.А. Цветные эмоции холодного разума // <http://adoutbrain.ru>
14. Соссюр, 2006 Соссюр Ф. Курс общей лингвистики. М., 2006.
15. Heim M. Virtual Realism. New York: Oxford University Press, 1998
16. Jakobsson M. A Virtual Realist Primer to Virtual World Design. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.mheim.com/files/virtualrealistprimer.pdf>
17. Maturana H. Cognition, in Hejl, Kock, and Roth (eds.), Wahrnehmung und Kommunikation, Frankfurt: Lang, 1978, pp. 29-49.
18. Maturana H. The organization of the living: A theory of the living organization, International Journal of Man-Machine Studies, Vol. 7 (1975), pp.313-322.
19. Maturana H. Reality: The search for objectivity or the quest for a compelling argument// The Irish Journal of Psychology , Vol. 9 (1988), no. 1, pp. 25-82.

20. Maturana H., Varela F. *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. Boston Studies in the Philosophy of Science [Cohen, Robert S., and Marx W. Wartofsky (eds.)], Vol. 42, Dordrecht: D. Reidel Publishing Co., 1980.

21. Poster, 1990 Poster M. *The Mode of Information: Poststructuralism and Social Context*. Cambridge: Polity Press, 1990.

22. Varela F. *Autonomy and autopoiesis*, in Roth, Gerhard, and Helmut Schwegler (eds.) *Self-organizing Systems: An Interdisciplinary Approach*, Frankfurt/New York: Campus Verlag, 1981, pp. 14-23.

23. Varela F. *Principles of Biological Autonomy*, New York: Elsevier (North Holland), 1979.

### BIBLIOGRAPHY:

1. Antonovskiy, 2006 Antonovskiy A.Yu. *Obtshetvokakobthenieirazobthenie // Luman N. «Differenciaciya». M. Logos, 2006.*

2. Benjyamin V. *Proizvedenieiskusstva v ehpokhu ego tekhnicheskoyvospriizvodimosti*. [Ehlektronnihyjresurs]. Rezhimostupa: [http://www.philol.msu.ru/forlit/pages/Biblioteka\\_Benjamin.htm](http://www.philol.msu.ru/forlit/pages/Biblioteka_Benjamin.htm)

3. Burdje P. *Sociologiyasocialjnogoprostranstva*. M., SPb., 2007

4. Gavrilova T. *Izvechenieznaniy: lingvisticheskiyaspekt // Enterprise Partner, №10(27), 29 maya 2001*. [Ehlektronnihyjresurs]. Rezhimostupa: [http://www.hr\\_portal.ru/article/izvechenie-znaniy-lingvisticheskii-aspekt](http://www.hr_portal.ru/article/izvechenie-znaniy-lingvisticheskii-aspekt)

5. Galkin D.V. *Binarnihyjyazihkivirtualjnihyjdiskurs: k filosofiiicifrovoyjkljturiih. Otkrihtihyjmzhdisciplinarihyjehlektronnihyjzhurnal «Gumanitarnayainformatika»*. Vihpusk 2. [Ehlektronnihyjresurs]. Rezhimostupa: <http://huminf.tsuru/e-jurnal/magazine/2/galkin.htm>

6. Gumboljdt, 1984] Gumboljdt V. *Izbranniherabotihpoyazihkoznaniyu M.*, 1984.

7. Druker, 2001DrukerPiter F. *Zadachimenedzhmenta v XXI veke, M.*, «Viljyams», 2001.

8. Luman, 2004, 2007 Luman N. «Differenciaciya». M. Logos, 2006.

9. Luman N. *Socialjnihesistemih. Ocherkobtheyjteorii*. SPb, 2007.

10. Polj de Man. *Slepotaiprozrenie. Statji o ritorikesovremennojkritiki / Blindness & Insight. Esseys in the Rhetoric of Contemporary Criticism*. M., 2002.

11. Moskalev, 2002], Moskalev I.E. *Koncepciyaavtopoehzisa v sovremennomnauchnompoznanii. Avtoref. diss. ... nasoiskanieuch. stepenik.f.n. M.*, 2002.

12. Popper, 2002 Popper K. *Objektivnayaehpistemologiya. Ehvolucionnihyjpodkhod*. M., 2002.

13. Redozubov <http://adoutbrain.ru> Redozubov A.A. *Cvetniheehmociikhologodnogorazuma // http://adoutbrain.ru*

14. Sossyur, 2006 SossyurF. *Kursobshejlingvistiki*. M., 2006.

15. Heim M. *Virtual Realism*. New York: Oxford University Press, 1998

16. Jakobsson M. A Virtual Realist Primer to Virtual World Design. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.mheim.com/files/virtual\\_realist\\_primer.pdf](http://www.mheim.com/files/virtual_realist_primer.pdf)

17. Maturana H. Cognition, in Hejl, Kock, and Roth (eds.), *Wahrnehmung und Kommunikation*, Frankfurt: Lang, 1978, pp. 29-49.

18. Maturana H. The organization of the living: A theory of the living organization, *International Journal of Man-Machine Studies*, Vol. 7 (1975), pp.313-322.

19. Maturana H. Reality: The search for objectivity or the quest for a compelling argument// *The Irish Journal of Psychology* , Vol. 9 (1988), no. 1, pp. 25-82.

20. Maturana H., Varela F. *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. Boston Studies in the Philosophy of Science [ Cohen, Robert S., and Marx W. Wartofsky (eds.) ], Vol. 42, Dordecht: D. Reidel Publishing Co., 1980.

21. Poster, 1990 Poster M. *The Mode of Information: Poststructuralism and Social Context*. Cambridge: Polity Press, 1990.

22. Varela F. Autonomy and autopoiesis, in Roth, Gerhard, and Helmut Schwegler (eds.) *Self-organizing Systems: An Interdisciplinary Approach*, Frankfurt/New York: Campus Verlag, 1981, pp. 14-23.

23. Varela F. *Principles of Biological Autonomy*, New York: Elsevier (North Holland), 1979.



## SİNOP BÖLGESİNDE AV VE AVCILIK\*

## HUNT AND HUNTING IN SINOP REGION

## ОХОТА И ОХОТОВЕДЕНИЕ В РЕГИОНАХ СИНОПА

Yrd. Doç. Dr. Ahmet GÜNGÖR, NazlıcanÇİNAR,  
Burcu USLU, Elçin ÇİFTÇİ\*\*

## ÖZET

İnsanlık tarihi kadar eski olan avcılığın geleneksel ritüelleri, bütün dünya halklarında ortak özellikler göstermektedir. Av öncesinde, avda ve av sonrasında yapılan birtakım geleneksel uygulamaların günümüz modern avcılığında pratik anlamda köklü değişiklikler gösterdiği de bir gerçektir.

Orta Asya'da kartal, atmaca ile avcılık bugün de form biçim ve uygulama açısından canlılığını korumaktadır. Rize, Artvin'in yanısıra Sinop'ta da atmacayla avcılık yapanlar, günümüzde bir elin parmakları kadar azdır.

Sinop'ta Avcılık Kulübüne üye olan avcılar, av hayvanlarının cins ve türlerinin gittikçe azaldığını, doğaya, orman ve tabiata ilgi ve hassasiyetin yeterince gösterilmediğini "bohçacılar"ın bilinçsiz avlanması sonucu av hayvanları popülasyonunun kaygı verici olduğunu dile getirmiştir.

Bölgede cumhuriyetimizin kuruluşundan bu yana yerel basında çıkan haberlere dayanarak Sinop'ta köpek ve avcı kuşlarla yapılan avcılığın günümüzdeki durumu ele alınmış ve gelecekte avcılığı ve av hayvanlarını bekleyen sorunlar dile getirilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Sözcükler:** *atmaca, şahin, kartal, avcılık, bohçacı, av hayvanları*

## ABSTRACT

Traditional rituals of hunting, which is as old as history of the mankind, show common features in all humanity. It is fact that, some traditional appliances that are made before hunting, during hunting and after hunting have shown basic changes practically in today's modern hunting.

The hunting with eagle and hawk in Central Asia is still vivid today in terms of form and application. Today people hunting with hawk in Sinop beside Rize and Artvin is very few.

\* Kırgızistan- Türkiye Manas Üniversitesinin 25-27 Nisan 2012 tarihleri arasında düzenlediği, V. Uluslararası Genç Türkologlar Sempozyumunda bildiri olarak sunulmuştur.

\*\* Sinop Üniversitesi, Fen- Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

Hunters who are the members of Hunting Club in Sinop, express that the kind and type of the ground games are decreasing, people are not showing sensitivity enough for the nature and forests, the population of the ground game is in a worrying level as a result of the unconscious hunting of the bundlers.

In the city, the situation of hunting that is done with hunter birds was examined depending on the news from the local press since the establishment of Republic and the problems of hunting animals were tried to be voiced.

**Key words:** Hawk, falcon, eagle, hunting, bundler, hunting animals

### **АННОТАЦИЯ**

Традиционные ритуалы охоты как во все времена в истории человечества, показывают общие черты в традициях и культуры разных народов мира. Охотоведение, рыболовство на современном этапе претерпело кардинальные изменения в модернизации практики, но при этом не потеряло национального местного колорита.

В Центральной Азии в настоящее время охотятся на орлов, ястребов в целях материального существования. В Ризе, Артвине, такое охотоведение мало развито и охотников, к сожалению, насчитывается мало. В Синопе функционирует «Охотничий клуб охотников», члены которого пытаются изучить и сохранить редкие виды животных. Они занимаются проблемой, связанной с экологией леса, правильного использования охотоведения без ущерба природе,

С момента создания Республики Турции региону Синопа уделяется большое внимание в сфере изучения охотоведения редких ловчих птиц, собак на современном этапе.

**Ключевые слова:** ястребы, соколы, орлы, охота, охотоведение

### **1. Giriş**

Orta Asya Türklüğünden günümüz Anadolu Türklüğüne kadar av, avcılık ve avlanma usulleri, bir yaşam biçimi haline dönüştürülmüştür. Önceleri kayalıkların, tahta ve ceylan derilerin üzerine işlenen av sahnelerinin yer aldığı motifler, zamanla keçe, halı, kilim, kılıç, toka, bilezik vd. giyim kuşama dair araç gereçlerin üzerlerinde yer almıştır. Maddi kültürün yanı sıra mitoloji, destan, menkıbe, masal vd. sözlü edebiyatın her türünde avcılığa dair derin izleri bulmak mümkündür.

Kırgızların “Kococaş Destanı” doğa, insan ve hayvan bağlamında avcılığın sınır çizgilerini belirlerken geçmişten geleceğe insanlık, doğa ve canlılara dair önemli mesajlar vermektedir.

‘Kococaş Destanı’nda sebepsiz yere hayvanları öldürmenin cezasız kalmayacağı, bir başka ifadeyle tabu olduğuna dair bilgiler vardır. Kococaş, Sur Keçi’yi yavrularını ve eşini öldürmeye çalışır. Bunu anlayan Sur Keçi, soyumuz kurumasin diye hiç olmasa Alabaş’ı öldürmemesi için Kococaş’a yalvarır, fakat Kococaş Alabaş’ı öldürür. O zaman Sur Keçi Kococaş’a beddua eder, Kococaş derin yar ve kayalıklardan inerken düşer ve ölür. Destanda hayvanların hamisi (koruyucusu) olarak kabul edilen hayvanların öldürülmemesi yani öldürülmesinin tabu olduğu gerçeği mesajı verilir. ‘Kococaş Destanı’ni araştıran folklorcu S. Zakirov burada önemli olanın tabu faktörü değil, totem olarak kabul edilen bir hayvanın Kococaş tarafından öldürülmesidir der. Kococaş, boyunun totem olarak bildiği

hayvanı öldürdüğü için uçurumdan düşerek ölür.

Arkeolog, tarihçi ve dilciler toplumların dildeki ilk terim ve kavramların avcılığa dayandığı konusunda ortak görüşlerini dile getirmektedir. Daha sonra hayvancılık,<sup>2</sup> çeşitli meslekler<sup>3</sup>, güncel hayatla ilgili terimler toplumların dilinde zamanın ihtiyaç ve şartlarına göre yer etmeye başlamıştır.

Av ve ateşli silahların adları Anadolu'nun birçok bölgesinde farklı adlandırılmaktadır. Av hayvanları, yırtıcı kuşlar ve av aletlerine yönelik eş anlamlı ya da örtmece söz diye tanıladığımız adlandırmalar, Türk halkları ve diğer halkların tarihinin derinliklerinden gelen av kültürüne dayalı gelenek- görenek ve inançlarına dayanmaktadır.<sup>4</sup>

Çoğu ilkellerin mitlerinde, dinsel inançlarında karga, kartal, horoz, atmaca, ağaçkakan vb. kuşlar; bukalemun, kertenkele, yılan gibi sürüngenler ateşi yeryüzüne getiren, insanları kurtaran, dünyanın yaratılmasına yardım eden hayvanlar olarak rol oynamaktadırlar. Örneğin birçok toplumda kartala gelecekte haber veren, ruhları öte dünyaya götüren, gökle yer arasında aracılık yapan kutsal bir kuş gözüyle bakılmaktadır. Ölümsüzlüğün, sonsuzluğun sembolü olan yılan: mitolojide, ibadette, büyücülükte ve sanatta evrensel rol oynamıştır.<sup>5</sup>

Türkiye'de turna kuşu; genç evli kadını, leylek; 'Mekke'nin hacı babası' ve 'seyahati' sembolize eder. Bülbül ve çulluk; aşk ve mutluluğu, doğan; büyük kısmeti, kumru;

<sup>2</sup> T. Düşönaliyeva, Hayvancılıkla İlgili Kırgızca Terimler, *Filoloji Bilimleri Doktora Tezi*, Frunze, s.3 – 20.

<sup>3</sup> T. Nazaraliyev, İnşaatla İlgili Kırgız Terimleri, *Filoloji Bilimleri Doktora Tezi*, Frunze, s.3 – 31.

<sup>4</sup> *Tüfek yerine: multık, tıbille, tüyenk (tüvek), üşkok, tüfeklerin biçim ve cinslerine göre: evzalı: saçma ya da barut ile patlayan tüfek, foşel: saçma ya da kurşun atan bir çeşit doldurma av tüfeği, mulduvan: bir çeşit tüfek, sarıgöz sarma: namlusu, sarma olarak özel biçimde yapılmış çifte, sarma (u): namlusu özel biçimde çelik tellerle yapılan av tüfeği, sıkma (u): bir çeşit av tüfeği, sultat: 1. kalın namlulu bir çeşit tek tüfek 2. altı yivli bir çeşit tüfek, şeşhana(şeşene, şeşhane, şeşşana (u): av tüfeği, şinanay (u): eski av tüfeği, şırşane: uzun demirli tek tüfek, tüftüfü: kuş avlamaya yarayan, mermileri hızlı üflenerek fırlatılan bir çeşit tüfek, yellus: içi yivli av tüfeği zıpçık (u): 1. piştov, 2. tüfek harbisi, sıbzığı(t): tüfek namlusu. Bıçak yerine: eğri (u), eğri, nöygün, soya (v) (soyacak): 1. bıçak, 2. çakı, soyha, soyka (u): bıçak, çakı, topana (u): bıçak. Bıçakların biçim ve özelliklerine göre: salam (v), sallama (v), saluç: pala, büyük bıçak, saldırma, saya (v): ince, dar ağızlı bıçak, sayanı (u): kör, kesmeyen (bıçak, makas vb. için), soğluk: bıçak, mutfak bıçağı, soranı: büyük hançer, suğluk: 1. küçük bıçak, 2. küçük hançer, 3. kıyma bıçağı, büyük bıçak, suluk (v): 1. hançer 2. büyük mutfak bıçağı, tahmaz (t): paslı, iyi kesmeyen nesne (bıçak, keser vb. için), tara (t) (tağra, tar (vii), tare, tarha): 1. bağ budamaya yarayan, eğri bir çeşit bıçak, tekebıçağı: bir çeşit büyük bıçak, saldırma, tuntu (tuntur): ufak, sapsız bıçak, tiydili: küçük cep çakısı, üngürüş (üngüz): et bıçağı, yamçı (u): kör, kesmez bıçak, yatur (v): büyük beki bıçağı, yumuca: ağaç saplı çakı, zurh (u): eğri ve uzun kebabçı bıçağı. Tabanca, silah yerine: kubur: dolma tabanca, mazın (t), savut (u), sıkı (v), şebek (u), taraklı (t), yuruk (u), savak (v): silah kabı. Diğer kesici aletler: salma (v): ağaç kesmek ya da yontmak için bir yanı keser, öteki yanı balta biçiminde araç, tahrın (u): balta, topur (t): (tupur): kök sökmekte kullanılan bir çeşit büyük balta, siğil (t): kalın kütük kesmekte kullanılan ağaç ya da demir kama, tabar: kısa saplı, küçük odun baltası, tahra: 1. ağaç budamaya, kesmeye, odun kırmaya yarayan, satırdan biraz büyük demir saplı araç, salur: kılıç, sivri (u): kazma, yüleği (yülüğen): 1. ustura, 2. bileyi taşı vb. (Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Güngör, Hastalıkları Adlarına Dayalı Tabu-Örtmece Sözler, Bişkek Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yayınlanmamış doktora tezi, 2006).*

<sup>5</sup> Sedat Veyis Örnek, 100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane, Gerçek Yayınevi, 1971, s.

isteklerin gerçekleşmesi, kuğu; iyi kalpliliği, martı; uzaktan haberi, papağan; sevgiliden haberi, saksagan: bir yerden haber geleceği, şahin; yüce makamı, yaban ördeği; eğlenceyi çağrıştırırken bir takım kuşlar da kötülüğü, olumsuzluğu ifade ederler. Akbaba ve baykuş bazı bölgelerde hastalık ve ölümün habercisidir. Kuzgun: dargınlığı, tavus kuşu; uğursuz kadını, üveyik kuşu da aşka ihaneti temsil eder. Evrendeki konumları yönünden insaninkine benzer bir durumda olan hayvanlar da insan gibi Tengri ve diğer ilahlara bağlıdır. Aynı terimlerle kendilerine dua ederler. ‘Kölenin sesi Tanrıya öneriler sunmakta, kuzgunun sesiyse Tanrı’ya doğru yakarmaktadır (Irk Bitig. LIV), ‘Ben geyiğim... bağıyorum. Yukarıda Tengri beni işitmiştir’. Tarlakuşu büyüklüğünde bir kuş, Cengiz’in tahta çıkışı konusunda karar verecek olan kurultayda ‘Çingis!, ‘Çingis!’ diye seslenir. İnsanlarla hayvanlar arasındaki karşılıklı konuşmayı aktaran çok sayıda edebi metinler vardır.<sup>6</sup>

İslam öncesi avcırulu (avcı iyeleri) nun yerini İslam sonrası evliyalar almış, avın yapıldığı alandaki (avluk) kötü ruhlara karşı bu evliyalarda medet umulmuştur. Av esnasında talihsizliği, şanssızlığı yenmek için silahın üzerinden av köpeği atlatılmıştır.<sup>7</sup> Eski Türk avcılık kültür tarihinde yer alan şahin, kartal, doğan vd. avcı kuş adları antroponimde kullanıldıktan sonra yerelden uluslararasılığa doğru kimlik kazanmıştır. Şunkar, doğan- toğan, çakır, şahin, toğrul, laçın avcı kuş adları bütün Türk halk ve boyları arasında kökleşmenin yanı sıra Türk elleri dışına da taşınmış, Mançu dilinde şonkan biçimine, Macarcaya zongar telaffuzu ile girmiş, İran, Irak, Arap, Mısır, Rusya ve Balkan Yarımadası milletler antroponimisinde de kullanılmaktadır. Şunkar kuş adı, Anadolu toponimisinde Sungur, antroponimisinde Baysungur, etnolojisinde ise Oğuz boyunun totemi olmuştur.

Hayvan ve kuşlara ilişkin özel *uruk*, *boy* adlarıyla ilgili V. A. Nikanov, S. M. Abramzon, B. Ö. Oruzbayeva, A. Boronov (Karatayev, 1988:108-170) vb. konuları çalışmalarında ele almışlardır. Kırgızca’da hayvanlar, kuşlar vb. varlıkların adlarıyla ilgili ortaya çıkmış etnonimlerde totemizmin etkisi olduğunu söyleyebiliriz. V. Nikonov, Kuzey Amerika’daki Kızılderililerin 170 etnonim sözünün 37’sini incelediğinde 23 etnonimin toteme dayandığını belirtmektedir.<sup>8</sup> Kırgız etnonimlerinin sözlük anlamının bir bölümünü vahşi hayvanlar, evcil hayvanlar, kuşlar vb. varlıkların özel adlarıyla ilgili etnonimler oluşturur. Maral, kurt, bozdoğan, yaban domuzu, köpek, ayı, keçi, serçe vb. Hayvan adlarıyla anılan *uruk* (boy, soy) adlarının sayısı Kırgız etnoniminin 2500’den fazlasını, özel adların 150’sini oluşturur.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Jean- PoulRoux, Türklerin ve Moğolların Eski Dini (Çev.: Prof. Dr. Aykut Kazancıgil), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2001, s. 187

<sup>7</sup> Özbay Güven, Gülten Hergüner, Türk Kültüründe Avcılığın Temel Dayanakları, PAÜ, Eğt. Fak. Derg., s. 34

<sup>8</sup> OlcobayKubatbekoviçKaratayev, Kırgız etnonimiyası, (tarıhy=lingvistikalkızıldö, *KandidatlıkDissertatsiya*, Bişkek, 1994, s. 12-13.

<sup>9</sup> Totem hayvanlarının boy adları olduğuna dair şu örnekleri verebiliriz: Kurt (Adigine), Maçak (Saru), Kızılkurt, Tüktü Kurt (Saru), Tüktü Kurt (Döölös), Bugu (Mona) önceleri sadece bir uruğun totemi olsa gerekir. Kırgızların on, sol kanadındaki Bargı, Börü (Kurt), Coru (Ruh) Sarttar, Kara Kağış (Kara Mus) boyları diğerlerinden farklı olarak Adigine boyunun içine girer. ‘Kuran’ın anlamı ‘Karacanın erkeği’ demektir. Kırgızların kullandığı halk takviminde ‘Calgan Kuran, Çın Kuran, teke, dağ keçisi, Kulca (Kulca’nın erkeği), Bugu (Hona) ayları bulunmaktadır. Erke bulan (geyik), Çekir (Göz lekese), Sayak (Serseri) boyunun içinde yer almaktadır (Karatayev, 1994:16). Barak, Adigine, Sayaketnoniminin paraleli Özbek, Kazak ve Türkmen boylarında da yer almaktadır. Kuşlar: Kozuguna (Azık), Balık Kartalı (Saru Boyu), Aladoğan (Cetigen), Kök Moyun, Sarı Bağış, Bozdoğan

Avcı kuşlar toponim antroponimlerle kalmamış Türk aile kültüründe erkek çocuklara Alakuş, Alpkuş, Aksungur, Afşin, Çağrı, Çavlı, Karaca, Karakuş, Laçın, Toğan, Tugrul vd. avcı kuş isimleri de verilmiştir (Güven, Hergüner; 1999, 34).<sup>10</sup>

Eski Türklerin adeta savaşa yönelik bir idman, ön hazırlık olarak uyguladığı avcılık, Selçuklulara ve daha sonra Osmanlılarda da aynı özelliği göstermiştir. Bu sayede özellikle genç kuşakların binicilik, atıcılık gibi sportif hareketlerle hayatlarında karşılaşacakları çeşitli zorlukları aşmaları sağlanmış olacaktır.

Osmanlı padişahları da avcılığın bizzat uygulayıcısı olmanın yanısıra avcılık hakkında yazılı kitapları okumuş, bu alanda bilim adamlarını teşvik etmişlerdir. Padişah himayesinde avda kullanılmak üzere pars, tazi, zağar ve yırtıcı kuşlar eğitilmiştir. Bu işleri yapanların görevine göre doğancılar, sekbanlar, çaylak avcıları, akbaba avcıları, atmaca avcıları, zağarcılar ve turnacılar gibi sınıflandırmışlardır. (Güven, Hergüner; 1999, 35)

Av halkı'nı oluşturan avcılardan Doğancılar boz renkli doğan, şahinciler ak renkli doğan, çakırcılar akbaba ve atmamacılar da atmaca eğitip uçurmaktadır. Av halkının başlıca görevi çakır-toğan, şahin ve atmaca besleyip eğiterek av için hazır bulundurmaktır. Padişah kuş uçurmak için hangi cins kuş isterse o kuşun Av Ağası kuşu kolunda taşıyan adamdan alıp padişaha verirdi.

Samsoncucu veya saksoncu adı verilen kimseler de padişahın av köpeklerini yetiştirip eğitmişlerdir.

Türk tarihi seyri içinde yer alan avcılığa dair bu kısa açıklamalardan sonra Türkiye'nin kuzey bölgesinin en uç noktasında yer alan Sinop bölgesinde av ve avlanma usulleri (özellikle atmacayla avlanma) Orta Asya Türklüğünden günümüze kadar yüzlerce yıllık geleneği yaşatmaktadır. Doğadan yakalanan alıcı kuşların eğitilerek av sezonu geçtikten sonra doğaya salıverilmesi, bu bölge avcıları tarafından avcı kuşlara, doğaya, canlılara saygının bir gereği olarak görülmektedir.<sup>11</sup>

---

(Munguş), Ruh (Adigine), Puhu Kuşu (Bugu), Baykuş (Munguş), Karga ( Moğollar), Boz Toygor (Nayman), Bülbül (Saru), Kuş (Saru, Su Murun), Balıkçıl Kuşu (Teyit), Tepeli Doğan (Kıdırşa), Kara Koyun (Cetigen), Sarı Boor (Bugu), Serçe (Kıpçak), Toygar (Bugu), Yaban Ördeği (Bugu), Flamingo (Coru), Kara Sığırcık (ÇekirSayak). (Ayrıntılı bilgi için bkz.KARATAYEV O. K., Kırgız etnonimiyası (tarıhıy-lingvistikalıkızıldöö), TarihİlimderininKand...Dis., Bişkek, 1994).

<sup>10</sup> Ayrıca bkz. Mustafa Şenol, Nadir İlhan, Av Hayvanlarının Kişi Adlarındaki Yansıması, Av ve Avcılık Kitabı (E.G. Naskali, Hilal Oytun) Kitabevi, İstanbul, 2008, s.321

<sup>11</sup> **Sinop Bölgesi Av Sahası:** Merkez Av Komisyonunca 2011-2012 Av Döneminde Sinop Bölgesinde avın yasaklandığı sahalar aşağıdadır:

**1-** Durağan İlçesi: Doğusu:Karadeğın Köyü-DSİ Köprüsü arasında-Samsun-Durağan asfaltı yoluna kadar. Kuzeyi: Karadeğın Köyünden, Saraydüzüne giden asfalt yolda-Yalnızkavak Köyüne kadar. Batısı: Kızılırmaktan Güngören Köyüne çıkan yolun başlangıcından, Yalnızkavak Köyüne kadar. Güneyi: DSİ Köprüsünden başlayıp, Kızılırmak'tan Güngörene çıkan yolun başlangıcına kadar.

**2-** Boyabat İlçesi: Doğusu: Kurusaray, Kışla Mahallesi köy yolu Kuzeyi: Kovaçayır, Kışla Mahallesi köy yolu Batısı: Aşıklı, Kovaçayır köy yolu Güneyi: Kurusaray, Aşıklı köy yolu

Örnek Avlak Olarak Tescil Edilen Ava Yasaklanan Sahalar:

**1-** Boyabat-Durağan Göve Örnek Avlağı: Doğusu: Gökırmak, Hacıoğlan ve Arım çayı. Kuzeyi: Karasaklı türbe Tepeyi doğuya takiple Karakoyun türbe Tepeyi doğuya takiple Çukurtürbe Tepenin doğusundan takiple Kocasivri Tepe takiple Gökırmak nehri. Batısı: Çalın Tepeyi takiple kuzeye

## 2. Sinop Bölgesinde Yapılan Av ve Avlanma Usulleri

Sinop Avcılar Kulübü, bölgede avcılık yapan avcıları destekleyen aynı zamanda onları kontrol eden bir kurum görevindedir. Avcıların eğitim seviyesinin yüksek olması (lise, üniversite mezunu) avcılık esaslarının teminatı olduğunun da bir göstergesidir. Türkiye genelinde avcılar tarafından yazılı yasa niteliğindeki kitapçıklarında iyi bir avcının niteliklerinin yanı sıra “bohçacı” diye tabir edilen avcıların olumsuz özellikleri şu şekilde sıralanır:<sup>12</sup>

Av ve avcılık kurallarını tanımayan avcılara ‘*bohçacı*’ denir. Bohçacıların özellikleri ise şunlardır: Ruhsat tanımaz. Son pulu askerde görmüştür. Av yasağı dinlemez. Doğadan çalar. Lezzetli olur diye dişi ve yavru vurur. Gebe domuzu vurur, yavrularını taşla çarpar. Silahı hep dolu gezer. Arabaya boş silahla binmez. Dolu silahla bile şaka yapar. Direklerdeki fincanları kırmaya bayılır. Otomatik tüfeği on iki fişek alır. Yaralı hayvana eziyete bayılır. Gece fenerle çulluk avlar. Traktörle tavşan kovalar.

İyi bir avcıda olması gereken özellikler şunlardır: Av ruhsatı alır. Her sene avlanma pulu alır. Av yasaklarına uyar. Doğayı korur. Dişi ve yavruları korur. Dişi domuzu kollar. Av bitince silah boşaltır. Arabaya dolu silahla binmez. Silahla şaka yapmaz. Elektrik direklerine ateş etmez. Otomatik tüfeğe takoz takar. Yaralı hayvana eziyet etmez. Gece fenerle çulluk vurmaz. Farla tavşan avı yapmaz.

doğru Ömerin korucu Mevkiinden batıya doğru takiben Karasaklı türbe Tepe. Güneyi: Çalın Tepelye takiple Hasandağı Tepesi takiple Ortakır Tepe, Namazgah kaşı Tepe takiple Arım çayını takiple Gökırmak.

2- Ayancık-Türkeli Zindan Örnek Avlağı: Doğusu: Gavurharmanıbaşı Tepenin güneyinden takiple Küçük Tepe takiple Çayırık Yaylasının batısı takiple Çıngırsak Tepesi. **Kuzeyi:**Kaşlıgeriş sırtının doğusundan takiple MendekliÖzyayla Tepesini takiple Aktepe kayasının güneyinden takiple Gavurharmanı başı Tepesi, Elmağacı T, Ağasar T, Çatalçam T, **Batısı:**Kaşlıgeriş sırtını güneye takiple Büyük havuz Mevkii takiple Küçük havuz Derenin doğusu takiple Meriç Tepe. **Güneyi:**Çıngırsak Tepe ile başlayıp, Akçakaya sırtını takiple ısırgancık Tepeye, daha sonra Sarıoluk, Uzunyazı, Maltepe, Çayırık, Yamalı Tepeleri takip ederek Meriç Tepede sonlanır.

Yaban Hayatı Geliştirme Sahası Olarak Ayrıldığı için Avlanmanın Yasak Olduğu Sahalar:

Bozburun Yaban Hayatı Geliştirme Sahası: (16.10.2005 tarih ve 25968 sayılı Resmi Gazete’de yayımlanan sınırları dahilinde avlanmak yasaktır.)

Devlet/Genel Avlak Olarak Tescil Edilen Sahalar:

Gerze-Dikmen Suludüz Devlet Avlağı: Doğusu: Tatlıcak Deresi Sarımsak Çayının keşiştiği noktadan kuzeye doğru Bürüncük Mahallesine, oradan batıya doğru İncirler Mevkiinden Haydaroğlu Tepesine, oradan da kuzeye doğru sırtı takiben Kayabaşı Mahallesine kadar Kuzeyi: Kütllesinden başlayıp doğuya doğru Asar Tepesi, Çalık Mahallesi, Kadı Mahallesi, güneye doğru İntepe ve Kayabaşı Mahallesine kadar. Batısı: Kuzeyde Kütükoğlesinden güneye doğru Çerkezli Deresi, Kalaycı mahallesi, Yaylık Deresi, Kocakıran Sırtı, Espiyeli Tepesi, Başşöku Çayı takiple Tohumharmanı Sırtı, Tilikicikyanı Tepesi, Suludüz Tepesi, Tuzla Dağı. Güneyi: Tuzla Dağından başlayıp doğuya doğru Suludüz Şefliği sınırı boyunca Göllü Çayı, oradan kuzeye çayı takiben Aylusöku çayını takiple Bolcuklu Sırtı, Bağırman Mahallesi ve Tatlıcak Deresine kadar.

<sup>12</sup> 2011-2012 Av Dönemi Merkez Av Komisyonu Kitapçığı, Resmi Gazete’nin Tarihi: 18 Haziran 2011

1920'li yıllardan sonra Sinop ilinde çıkan Osmanlıca ve Latince harfli gazetelerden derlediğimiz avcılık ve avlanmayla ilgili haberlerin son yüz yılda bölgedeki avcılığın tarihi seyrine ışık tutması son derece önemlidir.

Cumhuriyet sonrası Sinop ilinde çıkan gazetelerdeki haberlere göre 1930'lu yıllarda sürekle av yapıldığı, zararlı hayvanlara karşı düzenlenen bu av etkinliğinin Vilayet Tarım Direktörlüğü ve Fen Memurluğu tarafından düzenlendiği belirtilmektedir.

Devletin resmi kurularınca düzenlenen sürekle avına Halkevi Spor Kolunun yanısıra avcılar kümesinin de katılımı istenmektedir. Sinop'un Bozburun bölgesinin Gireğöz orman civarında alan taraması yapılarak tarlalardaki mahsulata zarar veren muzır hayvanların kökünden imhası planlanmaktadır. Sürekle avının başarılı geçmesi için orman civarı ve ovalarda bulunan köylülerin de katkısı istenmiştir (SİNOB, 1936, sayı:985)

Yine başka bir haberde sürekle avında avcıların başında bulunan merkez ziraat memuru Necati'den gelen raporlara göre 37 domuz, 2 tilki, 4 çakal ve 1 yaban keçisinin öldürüldüğü yazılıdır. (SİNOB, 6 şubat 1936)

1930'lu yıllarda Sinop'ta Avcılık Kolu, Halkevi Spor Şubesine bağlı faaliyetlerini yürütmektedir. Sporun herhangi bir türü olarak algılanan avcılık, gruplar halinde kimi zaman ada istikametinde toplu yürüyüşler yapılmakta, kimi zaman da Fener mevkiine gidilerek sürekle avı yapılmaktadır. Halkevi Spor Şubesi, bir dizi sportif etkinlikler düzenler (SİNOB, 8 şubat 1935)

Avcılık gelenek görenek ve kanunlar çerçevesinde günümüzde otomobil farıyla avcılık yasaktır. Sporcu olarak bilinen o dönemin Mardin Valisi Fehmi Vural'ın arabasıyla düz ovada farlarını yakarak on bir ceylanı diri yakaladığı övgüyle dile getirilir (SİNOB, 30-ikincikanun, 1936, sayı: 987)

Cumhuriyetin ilk yıllarında bölgede tarla, bağ ve bahçeye zarar veren yaban hayvanlarına karşı sürekle avlarının organizasyonu fen ve ziraat memurları öncülüğünde yapıldığı görülmektedir. Bu tür sürekle avlarının organizasyonu ve ilanı basın yayın yoluyla şehir ve köy halkına duyurulmaktadır.

O dönemde araba farıyla avlanmanın yasal olduğu görülmektedir. Günümüzde ise kapan ve farla avlanma yasaklanmıştır.

### **3.Sinop Avcılarının Bölgede Yapılan Avla İlgili Değerlendirmeleri**

Günümüz Sinop'unda kara avcılığının yanı sıra deniz avcılığı da devam etmektedir.Özellikle kara avcılığında kapan,farla avlanma usulleri yasaklanmış olup bölge avcıları bu konuda gereken titizlik ve hassasiyeti gösterdiklerini dile getirmektedirler.Devlet tarafından izin verilen alanlarda avlanma yapan avcılar,tazı ve ateşli silahlarla (tüfek vb.) av yapmaktadırlar.Alicı kuşlarla avcılık geleneği (atmaca) kaybolmaya yüz tutmakta,bunu kendine spor edinenlerin sayısı da yok denecek kadar azdır.

Avcılar Kulübü Başkanı Haydar Ilgazöz geleneksel avcılığı kısaca şu şekilde özetlemektedir:

Devletin izin verdiği aylarda 7 gün av yapılabilir. Ama kurallar çerçevesinde yapılır ve bu uygulama yeni başlamıştır.

Bölgemizdeki av hayvanları ve türleri şunlardır; merkez ilçe bölgesinde yerli yaban hayatı yok yani burada konaklayan, burada üreyen, burada çoğalan kuş yoktur. Kuş avları hep göçe dayalıdır. Rusya'dan Ukrayna'dan gelen kuşların göç bölgesinin merkezi

burasıdır. Buradan göçen kuşlar ilk önce bildircından başlar. Sonra üveyik, güvercin (pattal diye adlandırılan), çulluk, ördek, kaz bu bölgeden geçer. Bunlar hava şartlarından dolayı burada konakladıkları zaman avcılar av yapar.

Sinop' ta önceden İnceburun bölgesinde kurtlar bulunmaktaydı. Ama günümüzde bulunmamaktadır. Boyabat ve Durağan bölgelerinde kurt bulunmaktadır.

Boyabat, Durağan ve Saraydüzü bölgesinde yerleşik tür dediğimiz orada çoğalan orada üreyen orada avlanan keklik bulunmaktadır. Sinop'ta da bu kuşlar vardı. Tarım İl Müdürlüğünün getirmiş olduğu zirai ilaçlar ilaçlı buğdaylar tarım alanına yakın olan yerlerdeki keklikleri, sülünleri ve tavşanları yok etti. Boyabat, Durağan, Saraydüzü bölgesinde olmasının sebebi de oralarda tarım alanının olmamasıdır. Hep dağlık bölgedir. Tarım ova bölgesinde yapılmaktadır. Sadece çeltik tarımı yapılmaktadır. Çeltik tarımı sulamayla yapıldığı için bu bölgelerde hayvanlara çok zarar vermemektedir.

Boyabat' ta keklik avı hala vardır. Ama 2012-2013'te keklik avı yasaklanmıştır. Av bir yıl açık bir yıl kapalı olmak şartıyla devam etmektedir.

Boyabat, Durağan, Saraydüzü'nde keklik, tavşan, kurt bulunmaktadır. Çakal ve tilki fazla yoktur. Çünkü soğuk bir bölgedir. Sinop merkezde tilki ve çakal bulunmaktadır.

Sinop merkez, Gerze, Ayancık bölgelerinde avlanacak hayvanların çoğu göç hayvanıdır. Yerleşik hayvanlar değildir.

Sarıkum bölgesinde av yasağı bulunmaktadır. Yasak olmasına rağmen bu bölgede av yapılmaktadır. Avcılar bunu yapan kaçak avcılara kendi aralarında bohçacı adını verirler.

Eskiden Sinop'ta bir gelenek vardı. Burada bildircin zamanı hava çiselediği zaman dökülen bildircinler lüküs ve avgar diye tabir edilen aletlerle yakalanırdı ve bunlar geleneksel halde yapılırdı. Ama bunlar zamanla yasaklandı. O zamanlar atmaca ile avcılık çok popülerdi. 1990'lı yıllara kadar atmaca ile avcılık çok yapılıyordu fakat günümüzde pek yapılmamaktadır. Bu avcılık babadan oğula geçerek devam etmekteydi. Ama günümüzde babadan oğula geleneği sona ermiştir. Esas atmaca Rize tarafında yakalanır. Rize' de atmacalar ökse ve tuzakla yakalanmaktadır.

Işığın, avlanma hilelerinin ve kaset diye tabir edilen cihazların çoğalması artık kuşları havada bile indirebilmelerini sağlamıştır. Kasetle bildircin sesi vererek bildircin avlanılmaktadır. Eskiden böyle bir şey yoktu. Bildircinin inmesi için ıslanması, yorulması, karayı görmesi gerekmekteydi. Bütün bunların yapılabilmesi içinde ışık gerekmektedir. Sinop bunu için çok uygundu.

Gerçek avcı, ava şans tanıyandır. Bu söz avcılarının sloganıdır. Hiçbir zaman avcı avcısını vurmaz.

Göç hayvanları olduğu için Sinop' ta göç hayvanları da köpeklerle avlanır. Çulluk ve bildircin köpeklerle avlanır. Köpek, avcının tüfekten daha önemli bir yardımcısıdır.

Köpekler fermacı, aportçu, kovucu diye üçe ayrılır. Fermacı köpekler bildircin, çulluk avında kullanılır. Fermacı köpekler de kendi aralarında pointer, setter, drahthaar, kurzhaar diye cinslere ayrılır. İngiliz staller, İngiliz ve Alman pointerler, İtalyan staller, Fransız epanyonbreton bu köpekler çulluk ve bildircin avında kullanılır. Aportçu köpeklerde labrador ve Rus köpeği gibi ördek avında kullanılır. Ördek vurulduğunda köpek gider ördeği alır gelir.



Bir avcı baykuşu uğursuz olarak görür. Bu yüzden ona silah da atmaz, tutmaz da. Bir avcı güvercine silah atmaz. Çünkü dini bir inanış vardır. Düştüğü zaman kibleye düşer ve ağzından kan gelir. Bu dini inanışa inanalar güvercine silah atmazlar. Tahtalı güvercin yerli güvercinlerden farklıdır ve bir av hayvanıdır. İridir ve ağaca konar. Yerli güvercinler ise evlerin çatılarına konar. Eskiden avcılar birbirlerine köpek hediye ediyorlarmış. Ama ekonomik şartlardan dolayı köpek hediye edememektedirler.

Sinop bölgesinde avcılar ayıya silah atamazlar. Av aletlerinden olan tüfekler tek kırma, yarı otomatik, pompalı, çifte, süper poze olmak üzere 5'e ayrılır. Sinop' ta çifte ve süper pozeye çifte adını vermektedirler. Yarı otomatik tüfeklere otomatik tüfekler demektedirler. Aslında otomatik diye bir av tüfeği yoktur. Yarı otomatiğin anlamı seri atmayan, sentetiği çekince atan anlamındadır.

Sinop'ta önceden kapanla çakal, tilki ve kurt avlarıydı. Kapan yere çakılır veya ağaca bağlanırdı. Daha sonra yakalanacak hayvana göre üzerine yem bırakılırdı. Ama günümüzde denetimden dolayı bu avı yapmak yasaktır. Eskiden Sinop'ta siyanürle tilki avlanırdı.

Nuri Konukçu Sinop'taki iyi avcılardandır. Erfelek'te Gâvur Muzaffer eski avcılardandır. Sinop bölgesinde kadınlar avcılık yapmaz. Balık avı ile kuş avı farklıdır. Balık avında avcılar geçimlerini sağlarken kuş avında ise eskiden geçim sağlamak için yapıyorken günümüzde hobi olarak yapılmaktadır.

Bir avcı ava gitmeden bir gün önce ava gideceği arkadaşlarıyla haberleşir, kaçta ava gideceklerini, nerde toplanacaklarını konuşur. Akşamda evde giyeceği ve avda yiyeceği yemeğini hazırlar. Hazır bir şekilde ava gider. Her av bitiminde mutlaka bir ateş yakılır, oturulur, bir av muhabbeti yapılır ve çay demlenir. Belki vurulan kuşlardan ızgara yapılır. Muhabbetten sonra ateş söndürülür. Etraf temizlenir eve dönülür. Avcıların %90'ı mutlaka evde babadan, dayıdan, amcadan avı görmüştür ve öyle avcılığa başlamıştır. Ama artık bu şekilde ava başlama geleneği yoktur.

#### 4. Atmaca İle Avcılık

Atmaca ile avcılık, Karadeniz'in tipik avlanma biçimlerinden biridir. Rize, Artvin, Hopa'nın yanı sıra Sinop'ta da atmacayla avcılık günümüze kadar gelmiştir.

Atmacacılık kültürünün doğaya zara vermeyecek şekilde sürdürülmesi amacı ile ulusal ve uluslararası mevzuat dikkate alınarak, atmacacıların eğitilmesi, sertifika verilmesi, atmacaların muhafazası tutma ve bulundurma limitleri, doğaya bırakılması ile ilgili esas ve usullere göre atmacayla avlanılabilmektedir.<sup>13</sup>

---

1-ATMACACILIK EĞİTİMİ: Atmaca (*Accipiter nisus*) yakalamak, bulundurmak ve atmaca ile avlanmak için, Çevre ve Orman Bakanlığı ile Milli Eğitim Bakanlığı arasında imzalanan işbirliği protokolü kapsamında düzenlenen **Avcı Eğitimi Kursuna** ve ayrıca 6 ders saatlik **Atmacacılık Kursuna** katılmak ve başarı belgesi almış olmak şarttır.

Atmacacılık kursları Doğa Koruma ve Milli Parklar Genel Müdürlüğü'nce hazırlanan ders notları esas alınarak yapılacaktır. Kurs notlarında yer alan bölümler Doğada Atmaca (I. Bölüm) ve Atmacacılık Geleneği (II. Bölüm) toplam dört saat, Sağlık Bölümü (III. Bölüm) ise iki saat olarak planlanmıştır. Ancak uygulamada süre yeterli olmadığı takdirde üç saate kadar ilave yapılarak toplam süre dokuz saat olabilecektir.

Atmaca Anadolu'da *dakuran, karçıga, karçaga* (DLS): aladoğan, atmaca, *kırgıy*: atmaca kuşu olarak da geçmektedir. Alıcı kuşlar arasında yer alan atmaca ile avlanma biçimi Orta Asya Türklüğünün yanı sıra diğer dünya halkları arasında da yaygındır.

Kendini doğaya adayan, emekli öğretmen Şeref Yetkin, atmacanın yakalanması, eğitilmesi ve atmaca ile avcılığı bütün yönleriyle anlatır:

Atmaca düdüğüyle ormana gidilir, yakalanmasının daha kolay olması için de önceden yuvadan bir erkek kuş büyütülerek konak yapılır. Atmaca düdüğüyle ses verilir, daha sonra kuş gelir. Konaklanan kuş oynatılır. O anne babası zanneder. Kuş gelir, yere düşer. Artık yakalanmıştır. Erkekse alınıp salıverilir. Dişiyse alınır. Atmaca zarar görmeyişe ve ürkütülmediyse her yıl gelir, arada yuvasını yapar. Ormanda ağaç kesintisi varsa ormanı terkeder. Sulak yerleri severler. Atmacalar suyun olduğu dikenli yerleri daha çok severler. Tam yetişkin atmacanın kuyruğunda 7 siyah çizgi bulunur. Atmaca yakalamaya 25 haziranından itibaren başlanır. Temmuz başlarında atmaca küçüktür. Yumurtadan ağustosun 20'sinde çıkar. Atmacanın avlandığı mevsim tam olarak temmuzun sonundadır. Atmacanın

---

## 2- ATMACA TUTMA, BULUNDURMA ve AVLANMA

### 2.1-Atmaca Tutma

Usta Atmacacı Sertifikası olan atmacacılar bir sezonda en fazla iki atmaca tutabileceklerdir. Tutulan atmacalar İl Çevre ve Orman Müdürlüğüne halkalanacak ve sertifikaya işlenecektir. Halkalar Genel Müdürlükçe temin edilecektir. Atmaca ve Ğaço (serçe ve Kızılsırtlı Örümcek Kuşu) yakalamada hareketli ağ ile Ğaço (serçe ve Kızılsırtlı Örümcek Kuşu) yakalamada kapan (ragi) kullanılacak, torba ağ (skance, monta) ve sahipsiz opice gibi zararlı usuller kullanılmayacaktır.

Atmacaların 02 Eylül 2011- 31 Ekim 2011 tarihleri arası haricinde tutulması, yuva alanlarında rahatsız edilmesi ve yuvadan alınması yasaktır.

### 2.2-Bulundurma

Usta atmacacı iki atmacadan birini istediği taktirde kışlamak üzere alıkoyabilecektir. Atmacayı kışlatacak olanların barındırma yeri kontrol edilecektir. Hayvanın rahatça hareket edebileceği genişlikte ve sağlıklı şartlarda barınma yeri bulunmayan kişilerin atmacalarına el konulacaktır.

Yakalanan atmacalardan biri ise mutlaka 31 Ekim-04 Kasım tarihleri arasında İl Çevre ve Orman Müdürlüğüne il veya ilçe düzeyinde belirlenecek bir günde sağlık kontrolü yapılarak topluca doğaya salınacaktır. Salınan atmacalar sertifikadan düşülecektir.

Atmacanın doğal olarak ölmesi halinde halka muhafaza edilecek ve İl Çevre ve Orman Müdürlüğü bilgilendirilecektir.

Atmacayı bulduran veya elde gezdirenler yanlarında sertifikasını bulundurmamak ve kontrollerde göstermek zorundadır.

### 2.3-Avlanma

Usta atmacacılar Serçe ve kızılsırtlı örümcek kuşunu atmaca yakalama günlerinde yanlarında bulundurabilirler. Bu düzenleme ile Usta Atmacacı Sertifikasına sahip usta atmacacılar 2011-2012 Av Döneminde atmacalarını, yanlarında bulundurabilecekler, bunlarla MAK'ta belirlenen usul ve esaslarla avlanabileceklerdir.

Atmaca ile avlanmak isteyenler geçerli avcılık belgesi ile o av dönemine ait avlanma izin kartını almak zorundadırlar.

Usta Atmacacı Sertifikasına sahip atmacacıların atmaca ile avlanmasında, bu Merkez Av Komisyonu Kararında yer alan avlanma günleri, avlanma zamanı ile avlanmasına izin verilen türler ve limitler esastır.

bu şekilde yakalanmasının sebebi anne babanın eğitim veriyor olmasıdır. İlk etapta anne yavrusuna kusak yem verir. Sonra yolunmuş kuş getirip önlerine bırakır. Kuş ayaklanıp kuyruğunda siyah çizgi çıkınca anne yavrunun yemini önüne bırakır. Böylece yemini kendisi parçalayıp yemeye başlar. Anne, yavrunun yiyebilmesi için önceden ona gösterir. Uçtuktan sonra kuş anne yemi canlı olarak yavrunun önüne bırakır. Güçlü olan yavru, yemi alıp gider. Anne- baba bu işi nöbetleşerek yapar. Baba daha çok acıdır. Erkek atmaca dışından daha küçüktür. Yuvaya getirip taşıyan hep babadır. Biri gider, biri gelir yuvaya. Atmacanın doğaya faydaları şunlardır: 1) Doğada dengeyi sağlar. 2) Ekinlere zarar veren haşereleri avlarlar. Kendilerinden küçük gördüğü her hayvanı avlayabilirler. Çok asil hayvanlardır.

Eğitiminde de ilk etapta yere konmayı bilmez. Kuşun kuyruğuna ve ayağına zil takılır. Aksesuar olarak ve kuşun kaybolmaması için. Bazı atmacalar çok sadık olurlar, bazıları da hiç sadık olmaz, kaçarlar. Atmacayı eğitmek için yanında günde en az 2-3 saat bulunmak gerekir. Atmacaya çığ et verilir. Atmaca 15 gün içinde yanında günde 4 saat bulunarak avlanmaya hazır hale getirilir. Atmaca ava çıkarılırken aç bırakılır.

Rusya'dan göçederken Sinop'a gelen atmacalar daha akıllı olur. Onları eğitmek daha kolaydır. Sahibine daha sadıktır.

Atmaca iyi yetiştirilirse kendinden daha büyük hayvanları da avlar. Karadeniz bölgesinde genelde atmaca beslenir. Sinop ve Karadeniz'de atmaca simge haline gelmiştir. Yaklaşık 1500- 2000 kişi atmaca besler. Atmacayı kimileri (lazlar) avucundan salar, kimileri de kolundan salar. Avuç içinden salınan atmaca biraz ezilir.

İyi bir atmaca günde 100 tane bildircin yakalar. Av sezonu kapandığında atmacalar doğaya salınır. Atmaca normalde su içmez, sadece hasta olduğu zaman su içer. Hayvanın dışkısı olduğunda hayvan hasta demektir. Hasta olduğunda yediğini kusar. Hastalığının ilacı sudur. Normal zamanlarda su ihtiyacını doğadan yaptığı avlanmayla karşılar. Renkleri, beyaz, siyah ya da çamkızıl olabilir. Beyaz renkli olan daha değerlidir. Hiç deseni yoktur. İspir şeklindedir. Çok pahalı ve enderdir (Bozkara, çamkızıl, beyaz, bozkızıl, karaçam kızılı, sarı atmaca). Atmacaya bizim bölgede at verilmez. Diğer bölgelerde bilmiyorum. 'Gel kızım!' diye çağrılır. Atmacaya sert ve kaba davranıldığı takdirde hayvan da tepki verir ve sahibinden soğur.

Atmacanın en büyük düşmanı şahindir. Atmaca kendini güvende hissettiği yerde yuva kurar. Anne ölürse bir dişi bulup aynı ormana yuva kurar. Baba ölürse dişi kuş kendine bir eş bulur ve yine aynı ormana yuva kurar. Güvenli gördüğü bölgede 10-15 yıl yuva kurar.

Atmaca et dışında yumurtayla da beslenebilir. Genelde Rizeliler yumurtayla besler. Hayvan bir yıl sonra tüy değiştirir. Desenleri şekil alır. Sırtı simsiyah olur. Tüy değişiminde daha çabuk değiştirsin diye atmacaya kuş, fındık sıçanı verilir. Atmaca 15 yıl yaşar. Kastamonu bölgesinde eskiden doğan beslendiği biliniyor. Atmaca doğanın olduğu yerde yuva kurmaz. Atmaca eğer şahinin yanında yuva kurduysa şahin gidip yuvayı parçalar ve yavruları yer. Atmacanın eti yenmez. Sinop'ta 1930'lara oranla günümüzde av hayvanları daha da azalmıştır. Av sezonu bitiminde atmacalar tekrar doğaya salınır.

Bizim Sinop bölgesinde atmacayla avcılık yapan çok az kişi kalmıştır. Bunlardan bilinen Kasap Turan (rahmetli oldu), Baba Cemal, Arif Sikil, Parmaksız Arif'tir. Yeni nesil atmacayla avcılığa pek merak etmemektedir.

Ancak şunu söyleyebilirim. Atmacayla avcılık tüfekle ya da diğer av aletleriyle yapılan avcılıktan daha iyidir. Herşeyden önce doğa dostudur. Doğaya diğer av aletleri kadar zarar

vermez. Atmacayla avcılık yapan insan doğayla iç içedir. Oradaki canlıları tanıma doğanın dengesini yakından görmek bir insan için çok önemlidir. Ormandaki köylülerle sohbet ederek onlara elimizden geldiği kadar bilgi de vermekteyiz. Örneğin atmacaya ateş edenler var. Onları uyarıyoruz. Atmacayı vurmeyin. Onlar doğanın dengesini sağlıyorlar. Sizin samanlığınıza, ekin ambarınıza zarar veren fare ve haşeratlardan koruyor diye. Onları avlayarak adeta size hizmet ediyor. Bunları sık sık dile getiriyoruz.

Görüldüğü üzere tazı, ateşli silahlarla avcılık yasal düzenlemelerle kontrol altına alınmış av sahalarında belli düzenlemelere gidilmiş olup doğanın dengesi korunmaya çalışılmıştır. Nesli tükenmekte ve kırmızı listeye giren yaban hayvanları ve kuşları Sarıkum bölgesinde yer almaktadır.

Atmacayla avcılık ve avlanma kültürü, tehlike sinyalleri vermektedir. Turizm ve bölge gençliğinin ilgisini doğaya çekmek açısından alıcı kuşlarla avcılık geleneği yaşatılmalıdır.

### **5. Sonuç:**

Sürek avı ve avlanma usulleri, yaban hayatının poopülasyonunu değiştirmekle kalmamış, ekili ve sulu tarıma uygun arazisi sınırlı olan Sinop ve Karadeniz insanının yaşam biçimini de etkilemişlerdir.

Bütün bunlara rağmen doğa, bitki örtüsü, orman ve yerleşim biçimiyle av hayvanları, yırtıcı hayvanlar (domuz, tilki, kurt), göçmen ve yırtıcı kuşlarla birlikteliğini yöre halkı devam ettirmek zorundadır.

Halka, avcılara, devlet güvenlik görevlilerine büyük sorumluluklar düşmekte özellikle kural tanımayan, avcılık geleneğinden yoksun “bohçacı” olarak adlandırılan avcılara fırsat verilmemelidir.

Sinop Bölgesinde atmacayla avcılık Orta Asya, Selçuklu, Osmanlı'dan günümüze kadar gelen avcılık geleneğinin bir unsurudur. Alıcı kuşlarla avcılık, ateşli silahlarla yapılan avcılığa göre daha ekonomik ve doğa kanunlarına uygundur. Av mevsimi geçtikten sonra atmacalar doğaya salınmaktadır.

Bölgede atmacayla avcılık yapanların sayısı azdır. Ata mirası avcılığı canlı tutmak için yazılı görsel yerel basında konu gündemde tutulmalı genç kuşağın ilgisi çekilmelidir.

### **Kaynaklar:**

1. Prof. Dr. Biyalıyev, Abak, *Kırgızlarda Kuşlarla Av ve Avcılık Terimleri*, [http:// www.gungorname.com](http://www.gungorname.com)

2. \_\_\_\_\_ *Ançılıkterminderininkırgızça- oruçsa sözdüğü*, izdatelstvo “ilim”, frunze, 1967.

3. Giritlioğlu, Necmettin, *Doğu Karadeniz'de Avcılık ve Av Aletleri*, Türk Folklor Araştırmaları, 1951.

4. Güngör, Ahmet, *Kırgızca ve Türkçe'de Hastalığa Dayalı Tabu- Örtmece Sözcükler*, Bışkek Sosyal Bilimler Üniversitesi, Bışkek, 2006.

5. Doç. Dr. Güven, Özbay, Öğr. Gör. Hergüner Gülten, *Türk Kültüründe Avcılığın Temel Dayanakları*, PAÜ, Eğitim Fak. Derg., sayı: 5, 1999.

6. \_\_\_\_\_ *Cumhuriyetle Birlikte Türk Avcılığının Gelişimi*, [actaturcica.com](http://actaturcica.com)

7. \_\_\_\_\_ *Antalya Yöresi Türklerinde Av*, actaturcica.com

8. Karatayev, O. K., *Kırgız etnonimiyası (tarihiy-lingvistikalkızıldöö)*, TarihlimlerininKand. Dis., Bişkek, 1994.

9. Prof. Dr. Naskali, Emine Gürsoy, Oytun Altun, Hilal (Editörler), *Av ve Avcılık Kitabı*, Kitabevi, İstanbul, 2008.

10. Dr. Türkan Kadriye, *Azeri Masallarında Av Kültü ve Av Anlayışı*, [http:// www. Milli folklor.com](http://www.Milli.folklor.com)

**Kaynak Kişiler**

Adı Soyadı: Haydar Ilgazöz

Doğum Yeri: Sinop

Doğum Tarihi: 1957

Eğitimi: Üniversite mezunu

Adı Soyadı: Salih Adanır

Doğum Yeri: Sinop

Doğum Tarihi: 1962

Eğitimi: Lise mezunu

**ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ ИСТОРИИ КАНЦЕЛЯРИИ  
ТУРКЕСТАНСКОГО ГЕНЕРАЛ-ГУБЕРНАТОРА ПО МАТЕРИАЛАМ  
РЕВИЗИИ СЕНАТОРА ПАЛЕНА К.К.**

**SENATÖR K.K.PALEN'İN DENETİMİ MALZEMELERİNE GÖRE  
TÜRKİSTAN GENEL VALİLİĞİ OFİSİNİN FAALİYETLERİ ÜZERİNDE  
KAYNAK ÇALIŞMASI**

**THE SOURCE STUDY OF HISTORY OF THE OFFICE OF THE  
GOVERNOR-GENERAL OF TURKESTAN ACCORDING TO THE MATERIALS  
BY AUDIT OF THE SENATOR PALEN K. K.**

**Bahtiyor ERGAŞEV (Бахтиёр ЭРГАШЕВ)\***

**АННОТАЦИЯ**

Как известно, 11 июля 1867 года по указу царя Российской империи было учреждено Туркестанское генерал-губернаторство в составе Семиреченской и Сырдарьинской областей с центром г. Ташкент. Канцелярия Туркестанского генерал-губернатора управляла Туркестаном до Октябрьского переворота 1917 года. Данная статья посвящена изучению вопросов истории деятельности канцелярии Туркестанского генерал-губернатора, а материалы инспекции сенатора К.К. Пален служили основным источником для данного исследования. В статье анализируется деятельность отделов, комиссий и чиновников администрации Туркестанского генерал-губернатора в 1868-1907 гг.

**Ключевые слова:** Туркестан, Туркестанское генерал-губернаторство, администрация генерал-губернатора, сенатора К.К. Пален, материалы инспекции

**ÖZET**

11 Temmuz 1867'de Rus Çarının fermanına göre Yedisu ve Sirderya bölgelerini kapsayan Türkistan Genel Valiliği kurulmuştur. Taşkent'i başkent yapan Türkistan Genel Valiliği Ofisi 1917 Ekim darbesine kadar Türkistan'ı yönetmişti. Bu makalede Türkistan Genel Valisi ofisinin denetimini yapan Senatör K.K. Palen başkanlığındaki komisyonun malzemeleri esas alınarak ülke yönetiminin faaliyetleri incelenmektedir. Çalışmada Genel Valiliğin bölümleri, komiteleri ve idari yetkililerinin 1868-1907 yıllarındaki faaliyetleri ele alınmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Türkistan, Türkistan genel valiliği, Genel Vali ofisi, Senatör K.K. Palen, denetim materyalleri.

**ABSTRACT**

In July 11, 1867 by order of the Tsar of the Russian Empire did established Turkestan General Governorship comprising Semirechensk and Sirdarya regions with the capital

---

\* Самаркандский Университет, Узбекистан.

Tashkent City. Office of the Governor-General was managed Turkestan to October coup of 1917. This article is devoted to the study the history of the Office of the Governor-General of Turkestan, and materials inspection of Senator K.K. Palen was the main source for this article. The article examines the activities of departments, commissions and administration officials of Turkestan General Governorship in 1868-1907 years.

**Keywords:** Turkestan, Turkestan general-governorship, administration of Governor-General, Senator KK Palen, materials of inspection.

Расширение государственных границ Российской империи началось в XVIII и продолжалось до второй половины XIX века. Были захвачены территории значительно превосходящие собственно само Российское государство. К числу завоёванных территорий относится и Туркестанский край. В результате первых военных действий была образована Туркестанская область. На базе захваченных территорий по указу Российского императора № 44831 от 11 июля 1867 года было учреждено Туркестанское генерал-губернаторство в составе двух: Семиреченской и Сырдарьинской областей (Полное собрание законов Российской империи, 1871: 1150). Главной причиной создания Туркестанского Генерал-губернаторства было указано «признание полезным изменения гражданского и военного устройства пограничных с Китаем и Среднеазиатскими ханствами земель». В следующем приказе № 44844 от 15 июля 1867 года по Военному Министерству «Об учреждении Туркестанского военного округа» в пункте 84 было определено, что и «дела по предметам гражданского управления сего войска производятся в состоящей при Генерал-губернаторе Канцелярии по военно-народному управлению» (Полное собрание законов Российской империи, 1871: 1160). За день до этого был опубликован указ Правительствующего Сената от 14 июля 1867 года о назначении генерал-адъютанта, генерал-лейтенанта К.П. фон Кауфмана Туркестанским Генерал-губернатором и командующим войсками Туркестанского военного округа (Центральный Государственный архив Республики Узбекистан, 1). В тот же день, когда был образован Туркестанский военный округ, Туркестанский генерал-губернатор Кауфман, находясь ещё в Санкт-Петербурге, издаёт приказ № 1 «О назначении генерал-майора Гейнса А.К. правителем Канцелярии Туркестанского генерал-губернатора».( Центральный Государственный архив Республики Узбекистан,3). В приказе правителю Канцелярии было предложено открыть «действие» Канцелярии. Соответственно датой начала делопроизводственной деятельности канцелярии Туркестанского генерал-губернатора можно считать 15 июля 1867 года.

Канцелярия Туркестанского генерал-губернатора как руководящего по гражданской части работала непрерывно и занималась законодательной, делопроизводственной и исполнительной деятельностью с 1867 по 1917 года.

В истории деятельности канцелярии генерал-губернатора нужно отметить обязательные проверки, ревизии делопроизводства.

Узбекские исследователи учёный Н.А. Абдурахимова и Ф.Р.Эргашев считают, что ревизия была призвана к недопущению фактов сепаратизма иностранных государств со среднеазиатскими ханствами ( Абдурахимова Н.А., Эргашев Ф.Р., 2002:116). Но ознакомившись с материалами двух крупных и других ревизий, можно

считать, что администрация Российской империи была встревожена сепаратизмом самого Туркестанского Генерал-губернаторства, с целью образования самостоятельного государства в Туркестане. Это сугубо моё объективное мнение, основанное на исторических фактах. Например: во-первых, образование на базе английских колоний США и ЮАР и, во-вторых, невыработка специального положения Управлением края.

Одной из серьёзных ревизий было проведение сенаторской ревизии графа К.К. Палена. Понятие о сенаторских ревизиях определяется в указе правительствующего Сената (1711-1917 гг.) от 4 апреля 1722 года, где было определено «для смотра всяких дел в губерниях и провинциях, чтоб во всяких делах была правда» ( Государственные учреждения России в XVIII веке (законодательные материалы), 1960: 16). Согласно указу, было велено посылать ежегодно по одному из членов Сената и при нём по одному представителю от каждой коллегии (т.е. министерств – Б.Э.). По указу о неправильных действиях сенаторов надлежало жаловаться только в Сенат. (т.6. № 3931).

Сенаторская ревизия Палена К.К. была вторая крупная после ревизии 1882-1883 годов, произведённой Гирсом Ф.К. Ревизия касалась всех отраслей деятельности Туркестанского Генерал-губернатора по гражданской части. По итогам ревизии К.К. Палена была составлена обширная по объёму справка – отчёты в нескольких томах. Первый том ревизии К.К. Палена посвящён краевому управлению. В отчёте глава VI посвящена деятельности Канцелярии Туркестанского генерал-губернатора, которая стала основным источником по данной статье.

Первый пункт отчёта посвящён учреждению канцелярии Туркестанского генерал-губернатора и последующим изменениям в штатах, по которому можно утверждать о том, что положение об управлении Туркестанским краем в составе двух областей было составлено Степной комиссией. Но в связи с несогласием положениями проекта министерства финансов и юстиции, Туркестанскому генерал-губернатору было разрешено «взять с собою то число чиновников, какое признаётся для управления краем совершенно необходимым, не выходя при этом из нормы предложенного каждому из них содержания...» (Отчёт по ревизии Туркестанского края, произведённой по Высочайшему повелению Сенатором Гофмейстером Графом К.К. Паленом, 1910:130).

Работая над материалами Канцелярии Туркестанского Генерал-губернатора, очень часто встречается обозначение «Главное управление». Пален дал пояснение этому понятию как само Генерал-губернаторское Управление, которое в момент проведения ревизии состоящее из чиновников особых поручений: по финансовой части – 1; старший чиновник особых поручений – 2; младший чиновник особых поручений – 2; чиновник по дипломатической части – 1; чиновник по горной части – 1. Итого набралось семь чиновников особых поручений, которые и составляли Главное управление.

Так как все вопросы связанные с гражданским управлением были сосредоточены в Канцелярии Генерал-губернатора, то и штат её был таков в 1867 году: 1 правитель канцелярии, 3 делопроизводителя, 3 помощника делопроизводителей, 1 бухгалтер, 1 помощник бухгалтера, 1 переводчик с маньчжурского языка. Итого 10 чиновников. Считалось, что население края разговаривало на маньчжурском языке, поэтому переводчик оказался один, но в



последующем канцелярия будет иметь в штате ещё одного переводчика, который будет учитывать особенности языков края.

Кроме того в состав Канцелярии Генерал-губернатора были введены другие чиновники, ответственные за различные гражданские ведомственные учреждения и подотчётные канцелярии. По основному содержанию темы статьи будут излагаться факты, касающиеся только деятельности Канцелярии Генерал-губернатора.

В отчёте зафиксировано что «Переписка по всем отраслям военно-народного управления сосредоточивалась в Канцелярии Генерал-губернатора» (Отчёт по ревизии Туркестанского края, произведённой по Высочайшему повелению Сенатором Гофмейстером Графом К.К. Паленом, 1910:10).

Знакомясь с материалами ревизии Палена, возникает вопрос: почему была образована ревизия? В отчёте подробно говорится о том, что 30 июня 1907 года Высочайше было утверждено особое вневедомственное совещание под председательством бывшего правителя Канцелярии Туркестанского Генерал-губернатора (с 15 ноября 1883 по 2 мая 1899 года), Тайного Советника Константина Александровича Нестеровского, для составления проекта нового положения управления краем. Одной из задач совещания была выработка порядков и условий передачи управления краем в ведение Министерства Внутренних дел. По этому поводу по приказом Военного Министра от 8 марта 1908 года была назначена Сенаторская ревизия графа К.К. Палена.

Ревизия установила следующие факты:

1. Чиновники особых поручений при Генерал-губернаторе и чины его канцелярии определялись Генерал-губернатором в соответствии со статьями 260, 261 и Свода Законов – 1892 года...управляющего Канцеляриею по личному избранию генерал-губернатора, а остальные чины канцелярии-по представлению самого Управляющего Канцелярии.

Дело организации Туркестанского края по общеимперским законам велось самим генерал-губернатором при посредстве канцелярии. Отсюда образовались тогда отдельные отношения между местным населением и канцелярией. Задача приёма местного населения была полностью на ответственности канцелярии, так как генерал-губернатор вплоть до середины 70-х годов XIX века был занят в основном военными вопросами, т.е. завершением завоевания края. Поэтому, как учитывает ревизия, канцелярия на начальных этапах, учитывая местные обычаи, встречала представителей от местного населения с угощениями и подарками (в последующем такая практика доброго вовлечения была отменена –Э.Б.). Расходы по данным мероприятиям назывались экстраординарными.

Были моменты, когда сам Генерал-губернатор ходатайствовал перед Военным Министром об увеличении содержания правителю Канцелярии до 7 тысяч рублей. Если учесть, что по штату правитель Канцелярии получал содержание в 5 тысяч рублей в год, то 2 тысячи, утверждённые по интендантской сумме, отводились на экстраординарные расходы. Известно о том, что новый генерал-губернатор Черняев в 1882 году затребовал от Военного Министерства 55 тысяч рублей на экстраординарные расходы (Отчёт по ревизии Туркестанского края, произведённой по Высочайшему повелению Сенатором Гофмейстером Графом К.К. Паленом, 1910:36).

Штаты канцелярии 1867 года оставались неизменными до 1870 года. Удовлетворение потребностей делопроизводства по канцелярии предлагалось за счёт: 1) остатков от содержания областных правлений; 2) от предполагаемых к упразднению должностей бухгалтера и его помощников ввиду учреждения в крае финансовых предприятий. Первоначальные структурные изменения произошли 1 февраля 1870 года, когда в канцелярии были учреждены новые должности: один старший помощник делопроизводителя, четыре младших помощника делопроизводителя, журналист, он же архивариус и экзекутор.

21 октября 1868 года была учреждена должность помощника правителя канцелярии, так как Генерал-губернатором правителью было поручено составление проекта положения управления краем, потому что проект от 1867 года был временный с двухгодичным сроком действия. В 1871 году было учреждено четвёртое отделение. Среди упомянутых обязанностей канцелярии генерал-губернатора можно особо выделить определение на службу. Так по заключению ревизии и общепринятым условиям военные губернаторы имели право на утверждение замещения должностей VII класса и ниже. Оказалось, что Туркестанский генерал-губернатор рекомендовал своих кандидатов на должности. Влияние на замещение указанных должностей нередко оказывал и Управляющий Канцелярией Генерал-губернатора. Приводится пример: Управляющий Канцелярией Генерал-губернатора рекомендовал на должность участкового пристава офицера Умидова, указывая на то, что этого офицера Генерал-губернатор знал хорошо и принимает в нём участие. Когда после такой рекомендации военный губернатор области сделал представление о назначении Умидова, тогда Туркестанский генерал-губернатор отклонил это назначение, найдя его опасным (ввиду того, что Умидов мусульманин), в ревизии не указано по какому военно-областному ведомству проходило это дело и какой Генерал-губернатор его отклонил (Отчёт по ревизии Туркестанского края, произведённой по Высочайшему повелению Сенатором Гофмейстером Графом К.К. Паленом, 1910:168).

По материалам ревизии можно определить круг основных вопросов, которыми ведали отделения и столы.

Например: 1 стол I отделения занимался подготовкой вопросов производство в чины, увольнение со службы и назначение пенсий, награждение орденами, разрешение вопросов административного характера; 2 стол – удовлетворение содержанием чинов главного управления и канцелярии, ассигновки учебным заведениям, расходование всех кредитов; 3 стол – определение на службу, назначение и перемещение чинов, награды, в том числе иностранными орденами, составление адресов, календарей, переписки о прощениях, сооружение разных памятников, рассылка и республикование законов и т.п.; 4 стол – жалобы на действия должностных лиц, дела о назначении суда, усиленная охрана, принятие в русское подданство, о происшествиях и т.д.; 5 стол – секретная переписка.

По II отделению: ревизия не указала о деятельности столов отделения, а отметила следующий круг вопросов: 1) о земских повинностях; 2) дела по постройкам и ремонту зданий; 3) по церковному строительству; 4) содержание почтовых трактов.

По III отделению: 1 стол – поземельно-податные дела; вакуфные; городское хозяйство; об устройстве телефонов общего пользования и т.п.

2 стол – по выборам должностных лиц туземной администрации; железная дорога; по горной части; переселенческие дела в Семиреченской области.

3 стол – переселенческие дела в других областях; промыслы; выставки; типография по канцелярии.

К моменту работы ревизии Палена в штате Канцелярии Генерал-губернатора числились: правитель канцелярии – 1, делопроизводители – 3, старших помощников делопроизводителей – 3, младших помощников делопроизводителей -7, бухгалтер -1, приходорасходчик -1, переводчик – 1, всего 17 чиновников. Сверх того, в канцелярии состояли чиновники для усиления личного состава (так сказать резерв) – 13 чиновников, а также прикомандированные к канцелярии из состоящих в распоряжении Генерал-губернатора – 3 чиновника, канцелярских служителей – 7, вольнонаёмных служащих – 12. Таким образом, весь штат канцелярии состоял из 52 чиновников (Отчёт по ревизии Туркестанского края, произведённой по Высочайшему повелению Сенатором Гофмейстером Графом К.К. Паленом, 1910:151).

Например, в I отделении имелось 5 столов, помимо делопроизводителя (начальника отделения) состояли: старший помощник делопроизводителя – 1, младший помощник делопроизводителей – 2, чиновников для усиления личного состава – 3, канцелярских служителей – 2, вольнонаёмных – 6. Всего 14 чиновников.

Ревизия зафиксировала следующие цифры входящих бумаг по I отделению: за 1906 год – 9131 дел; за 1907 год – 10968 дел; за 1908 год – 12578 дел. Всего 32677 дел и из них 4155 секретных.

По II отделению: за 1906 год-2396 дел; за 1907 год – 3109 дел; за 1908 год – 3672 дела. Всего 9177 дел.

По III отделению: за 1906 год – 3862 дела; за 1907 год – 5074 дела; за 1908 год – 6025 дел. Всего 14961 дело.

Всего по канцелярии Туркестанского Генерал-губернаторства за три года – 56815 входящих дел.

Во втором отделении помимо делопроизводства работали 9 штатных чинов, из них две женщины-переписчицы. Кстати, по канцелярии первый раз встречаются сведения о работающих женщинах канцеляристок.

В третьем отделении помимо делопроизводителя работали 11 штатных канцелярских служителей (Отчёт по ревизии Туркестанского края, произведённой по Высочайшему повелению Сенатором Гофмейстером Графом К.К. Паленом, 1910: 153-154). Именно в III отделении, независимо от других отделений, производились дела законодательные, даже вопросы выработки законоположений, касающихся управления краем. Ревизия замечает, что ввиду неподготовленности личного состава III-отделения к какой бы то ни было самостоятельной деятельности и его низкого образовательного ценза, вся работа по изготовлению представлений, выработке проектов и законодательные предположения фактически падали на одного делопроизводителя, т.е. начальника отделения. Полезными могут быть сведения ревизии о низком образовательном уровне служащих канцелярии: из 17 штатных чиновников только трое имели высшее образование: 1. Управляющий канцелярией полковник Мустафин В.А. окончил Военно-Юридическую Академию, и.д.

помощника управляющего канцелярии окончил Московский Лазаревский институт и бухгалтер канцелярии-императорский Университет. Из числа остальных 14 чиновников ни один не имел даже среднего образовательного ценза. В частности, образовательный уровень делопроизводителей, являющихся начальниками и непосредственными руководителями отделений, был следующим. Делопроизводитель I отделения окончил Ташкентское городское 4-х классное училище; делопроизводитель II отделения – Киевскую военно-фельдшерскую школу и делопроизводитель III отделения получил домашнее образование.

Ревизия, учитывая некоторые обстоятельства по поводу низкого уровня делопроизводства в законодательной деятельности, особенно отметила III отделение. Причиной послужила частая сменяемость Туркестанских генерал-губернаторов, отсутствие определённой программы в их деятельности, неустойчивость их политики в делах внутреннего управления краем. С другой стороны низкая осведомлённость делопроизводителей в законодательных вопросах с учётом условий Туркестана. В частности касательно делопроизводителя III отделения, привели к тому что, за последние годы деятельности по законодательным делам отправлялись при явно заметном влиянии на них Туркестанских Генерал-губернаторов.

По заключению ревизии в подавляющем числе случаев вопросы законодательного характера возникали по инициативе областных правлений и их представления, заключения и сведения докладывались Генерал-губернатору, управляющим его канцелярией. В большинстве случаев доклады канцелярии передавались затем на рассмотрение Совета Туркестанского Генерал-губернаторства и там образовывались в историческую часть журнального определения Совета. Как изложено в отчёте о ревизии деятельности Совета, доклады канцелярии за весьма редким исключением, одобрялись самим Генерал-губернатором и поступали обратно в канцелярию для исполнения.

В результате анализа общего состояния делопроизводства III отделения Канцелярии Туркестанского Генерал-губернаторства, ревизия констатировала целый ряд недостатков и упущений, существенно отражающихся на производстве сосредоточенных в отделении дел. Описей настольных дел не имелось, ввиду чего дела приходилось отыскивать по общей описи. Медлительность в производстве дел, отсутствие контроля и периодической проверки выжидающих ответа дел, привела к накоплению в канцелярии массы неоконченных производством документов. Приведем ряд примеров из материалов ревизии. Так, в деле канцелярии Генерал-губернатора № 117 – 1908 г. по I отделению «Об увольнении в отставку делопроизводителя канцелярии Туркестанского генерал-губернатора надворного советника Б.Н. Каплуна, избличенного ревизией сенатора Палена в получении взятки с представителя Бельгийского акционерного общества П.С. Назарова» (Центральный Государственный архив Республики Узбекистан, 22-23), был подтверждён факт получения взятки делопроизводителем III отделения Канцелярии Генерал-губернатора Борисом Николаевичем Каплуном. Далее ревизия серьёзно занялась делопроизводством III-отделения. Уже 29 мая 1909 г. управляющий Канцелярией Туркестанского Генерал-губернатора полковник Мустафин В.А. сообщил сенаторской ревизии, что действительно имелись факты о неисполненных бумагах по III отделению за 1905-1907 года, которые не были найдены и разыскивались. Это дело Канцелярии Генерал-губернатора по 4 столу I отделения

получила название «О неисполненных по III отделению Канцелярии бумаг за 1905-1907 годы и об утрате делопроизводителем надворным советником Каплуном некоторых из них» (Центральный Государственный архив Республики Узбекистан, 1-3). В этом деле имеется письменное отношение старшего чиновника при Сенаторе Палене об утрате документов по делу о прошении Старомаргеланского жителя Мулла Ахунджана Ходжи Измаил Магзумова, который жаловался на неправильности допущенные при устранении его от должности мутавалия. По этому вопросу, т.е. утрате документов, ревизия работала подробно. Даже после завершения работы Сенаторской ревизии Палена, правитель Канцелярии генерал-майор Мустафин в своём докладе по канцелярии 24 января 1911 года оправдывал действия Каплуна объективными трудностями в деятельности канцелярии и просил Туркестанского Генерал-губернатора прекратить дальнейшее производство дела о Каплуне. Генерал-губернатор на следующий день дал своё согласие о прекращении производства (Центральный Государственный архив Республики Узбекистан, 51-52).

В целом сенаторская ревизия графа Палена работу III отделения Канцелярии Туркестанского Генерал-губернатора признала неудовлетворительной, причиной чего они считали численную неукомплектованность, перегруженность штатов, а также их содержание. Считается, что более чем скромное, в особенности на низших должностях, содержание служащих, являлось причиной того, что служба в Канцелярии Генерал-губернатора не привлекала туда интеллектуальных сил. Вероятно, именно поэтому, по замечанию Палена, в заглавии «Переписка по поводу назначения Сенаторской ревизии» - отмечается, что по этому вопросу в Канцелярии было заведено особое дело №57-1908г. На имеющейся в этом деле инструкции Сенатору были сделаны собственноручные отметки Генерал-губернатора:

1) «О всех мероприятиях ревизующего, как вошли бы в противоречие с управлением края, канцелярии мне немедленно докладывать». В пункте №1 «О праве входить с представлениями об отмене общих приказов и циркулярных распоряжений Генерал-губернатора, в случае признания таковых неправильными или незаконными» Генерал-губернатор написал «не могу себе подобного случая даже представить» и против пункта 2 «О праве отменять наложения в порядке охраны или военного положения и положения об управлении Туркестанским краем взыскания и высылку» Генерал-губернатор написал: «как бы ни вышла путаница» (Отчёт по ревизии Туркестанского края, произведённой по Высочайшему повелению Сенатором Гофмейстером Графом К.К. Паленом, 1910:175).

Вот так отреагировал на работу сенаторской ревизии Туркестанский Генерал-губернатор А.В. Самсонов.

## ИСТОЧНИКИ

### КАУНАҚСА

ПОЛНОЕ СОБРАНИЕ ЗАКОНОВ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ. (1871). Собрание второе. Том XLII. Отделение первое. 1867 от № 44078 – 44894. Санкт-Петербург. В типографии II-отделение Собственной Его Императорского величества Канцелярии.- С. 1150.; POLNOYE SOBRANIYE ZAKONOV ROSSIYSKOY IMPERII.

(1871). Sobraniye vtoroye. Tom XLII. Otdeleniye pervoye. 1867 ot № 44078 – 44894. Sankt-Peterburg. V tipografii II-otdeleniye Sobstvennoy Yego Imperatorskogo velichestva Kantselyarii.- S. 1150.

ПОЛНОЕ СОБРАНИЕ ЗАКОНОВ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ. (1871). Собрание второе. Том XLII. Отделение первое. 1867 от № 44078 – 44894. Санкт-Петербург. В типографии II-отделение Собственной Его Императорского величества Канцелярии.- С. 1160.; POLNOYE SOBRANIYE ZAKONOV ROSSIYSKOY IMPERII. (1871). Sobraniye vtoroye. Tom XLII. Otdeleniye pervoye. 1867 ot № 44078 – 44894. Sankt-Peterburg. V tipografii II-otdeleniye Sobstvennoy Yego Imperatorskogo velichestva Kantselyarii.- S. 1160.

ЦЕНТРАЛЬНЫЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ АРХИВ РЕСПУБЛИКИ УЗБЕКИСТАН, фонд И-1, опись 33, дело 399, лист 3.; SENTRAL'NIY GOSUDARSTVENNIY ARKHIV RESPUBLIKI UZBEKISTAN, fond I-1, opis' 33, delo 399, list 3.

ЦЕНТРАЛЬНЫЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ АРХИВ РЕСПУБЛИКИ УЗБЕКИСТАН, фонд И-1, опись 33, дело 399, лист 1.; SENTRAL'NIY GOSUDARSTVENNIY ARKHIV RESPUBLIKI UZBEKISTAN, fond I-1, opis' 33, delo 399, list 1.

АБДУРАХИМОВА Н.А., ЭРГАШЕВ Ф.Р. (2002). Туркистонда Чор мустамлака тизими. –Тошкент: Академия. -Б. 116.; ABDURAKHIMOVA N.A., ERGAŞEV F.R. (2002). Turkistonda Çor mustamlaka tizimi. –Toşkent: Akademiya. -S. 116.

ГОСУДАРСТВЕННЫЕ УЧРЕЖДЕНИЯ РОССИИ В XVIII ВЕКЕ (ЗАКОНОДАТЕЛЬНЫЕ МАТЕРИАЛЫ). Справочное пособие. Московский государственный историко-архивный институт. -Москва. 1960. С.18.; GOSUDARSTVENNIYE UCHREZHDENIYA ROSSII V XVIII VEKE (ZAKONODATEL'NIYE MATERIALI). Spravoçnoye posobiye. Moskovskiy gosudarstvenniy istoriko-arkhivniy institut. -Moskova. 1960. -S.18.

ОТЧЁТ ПО РЕВИЗИИ ТУРКЕСТАНСКОГО КРАЯ, произведённой по Высочайшему повелению Сенатором Гофмейстером Графом К.К. Паленом (1910). Книга 1. Краевое Управление. -Санкт-Петербург: Сенатская типография. -С. 130.; OTCHYOT PO REVIZII TURKESTANSKOGO KRAYA, proizvedonnoy po Visoçayşemu povelениyu Senatorom Gofmeysterom Grafom K.K. Palenom (1910). Kniga 1. Krayevoye Upravleniye. -Sankt-Peterburg: Senatskaya tipografiya. -S. 130.

ОТЧЁТ ПО РЕВИЗИИ ТУРКЕСТАНСКОГО КРАЯ, произведённой по Высочайшему повелению Сенатором Гофмейстером Графом К.К. Паленом (1910). Книга 1. Краевое Управление. -Санкт-Петербург: Сенатская типография. -С.10.; OTCHYOT PO REVIZII TURKESTANSKOGO KRAYA, proizvedonnoy po Visoçayşemu povelениyu Senatorom Gofmeysterom Grafom K.K. Palenom (1910). Kniga 1. Krayevoye Upravleniye. -Sankt-Peterburg: Senatskaya tipografiya. -S.10.

ОТЧЁТ ПО РЕВИЗИИ ТУРКЕСТАНСКОГО КРАЯ, произведённой по Высочайшему повелению Сенатором Гофмейстером Графом К.К. Паленом (1910). Книга 1. Краевое Управление. -Санкт-Петербург: Сенатская типография. -С. 36.; OTCHYOT PO REVIZII TURKESTANSKOGO KRAYA, proizvedonnoy po Visoçayşemu povelениyu Senatorom Gofmeysterom Grafom K.K. Palenom (1910). Kniga 1. Krayevoye Upravleniye. -Sankt-Peterburg: Senatskaya tipografiya. -S. 36.

ОТЧЁТ ПО РЕВИЗИИ ТУРКЕСТАНСКОГО КРАЯ, произведённой по Высочайшему повелению Сенатором Гофмейстером Графом К.К. Паленом (1910). Книга 1. Краевое Управление. -Санкт-Петербург: Сенатская типография. -С. 168.; ОТСЧУОТ РО РЕВИЗИИ ТУРКЕСТАНСКОГО КРАЯ, proizvedonnoy po Visoçayşemu poveleniyu Senatorom Gofmeysterom Grafom K.K. Palenom (1910). Книга 1. Kraeyevoye Upravleniye. -Sankt-Peterburg: Senatskaya tipografiya. -S. 168.

ОТЧЁТ ПО РЕВИЗИИ ТУРКЕСТАНСКОГО КРАЯ, произведённой по Высочайшему повелению Сенатором Гофмейстером Графом К.К. Паленом (1910). Книга 1. Краевое Управление. -Санкт-Петербург: Сенатская типография. -С. 151.; ОТСЧУОТ РО РЕВИЗИИ ТУРКЕСТАНСКОГО КРАЯ, proizvedonnoy po Visoçayşemu poveleniyu Senatorom Gofmeysterom Grafom K.K. Palenom (1910). Книга 1. Kraeyevoye Upravleniye. -Sankt-Peterburg: Senatskaya tipografiya. -S. 151.

ОТЧЁТ ПО РЕВИЗИИ ТУРКЕСТАНСКОГО КРАЯ, произведённой по Высочайшему повелению Сенатором Гофмейстером Графом К.К. Паленом (1910). Книга 1. Краевое Управление. -Санкт-Петербург: Сенатская типография. -С. 153-154.; ОТСЧУОТ РО РЕВИЗИИ ТУРКЕСТАНСКОГО КРАЯ, proizvedonnoy po Visoçayşemu poveleniyu Senatorom Gofmeysterom Grafom K.K. Palenom (1910). Книга 1. Kraeyevoye Upravleniye. -Sankt-Peterburg: Senatskaya tipografiya. -S. 153-154.

ЦЕНТРАЛЬНЫЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ АРХИВ РЕСПУБЛИКИ УЗБЕКИСТАН, фонд И-1, опись 33, дело 541, лист 22-23.; SENTRAL'NIY GOSUDARSTVENNIY ARKHIV RESPUBLIKI UZBEKISTAN, fond I-1, opis' 33, delo 541, list 22-23.

ЦЕНТРАЛЬНЫЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ АРХИВ РЕСПУБЛИКИ УЗБЕКИСТАН, фонд И-1, опись 4, дело 1371, лист 1-3.; SENTRAL'NIY GOSUDARSTVENNIY ARKHIV RESPUBLIKI UZBEKISTAN, fond I-1, opis' 4, delo 1371, list 1-3.

ЦЕНТРАЛЬНЫЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ АРХИВ РЕСПУБЛИКИ УЗБЕКИСТАН, фонд И-1, опись 4, дело 1371, лист 51-52.; SENTRAL'NIY GOSUDARSTVENNIY ARKHIV RESPUBLIKI UZBEKISTAN, fond I-1, opis' 4, delo 1371, list 51-52.

ОТЧЁТ ПО РЕВИЗИИ ТУРКЕСТАНСКОГО КРАЯ, произведённой по Высочайшему повелению Сенатором Гофмейстером Графом К.К. Паленом (1910). Книга 1. Краевое Управление. -Санкт-Петербург: Сенатская типография. -С. 175.; ОТСЧУОТ РО РЕВИЗИИ ТУРКЕСТАНСКОГО КРАЯ, proizvedonnoy po Visoçayşemu poveleniyu Senatorom Gofmeysterom Grafom K.K. Palenom (1910). Книга 1. Kraeyevoye Upravleniye. -Sankt-Peterburg: Senatskaya tipografiya. -S. 175.

**ÂŞIK ŞEREF TAŞLIOVA’NIN KENDİ TASNİFİ HİKÂYELERİNDE  
AŞKIN DOĞUŞU\*****THE BIRTH OF LOVE IN THE STORIES CLASSIFIED BY AŞIK SHEREF  
TASHLIOVA****АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ТЕМЫ ВОЗРОЖДЕНИЯ  
АШИКСКОЙ ТЕМЫ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ АШИКА ШЕРЕФА ТАШЛОВА.****Doç. Dr. Erdoğan ALTINKAYNAK\*\*****ÖZET**

Aşık Şeref Taşlıova Aşık Şenlik kolundan gelme, Kuzeydoğu Anadolu aşıklık geleneğinde, günümüzde yaşayan önemli aşıklardan birisidir. Kendisi tarafından tasnif edilen pek çok hikaye vardır. Bildiği hikaye sayısı da oldukça fazladır. Bu çalışmada Fikret Türkmen, M. Mete Taşlıova ve Nail Tan tarafından hazırlanan “Aşık Şeref Taşlıova’dan Derlenen Halk Hikâyeleri” adlı kitapta kendi tasnifi olarak yer alan hikâyelerdeki aşkın doğuşu ele alınmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Şeref Taşlıova, aşık, hikaye, aşk, aşkın ortaya çıkışı, anlatım esası.

**ABSTRACT**

Aşık Şeref Taşlıova, one of the significant contemporary minstrels in the North Anatolian mistreling tradition, coming from the branch of Aşık Şenlik. There are a lot of stories which were classified by him. The numbers of stories known by him are quite a lot. In this study the birth of love in the stories classified by Aşık Şeref Taşlıova from the book, which name is “Aşık Şeref Taşlıova’dan Derlenen Halk Hikâyeleri/Collected Folktales from Aşık Şeref Taşlıova”, edited by Fikret Türkmen, M. Mete Taşlıova and Nail Tan, will be evaluated.

**Key Words:** Şeref Taşlıova, Mistrel, Story, Love, Emergence of Love, Basis of Narration.

**АННОТАЦИЯ**

Ашик Шереф Ташлов является одним из известнейших современных представителей этой этнической культуры на севере Анатолии (Турция). Он является автором множества рассказов. Они еще раз подчеркивают своеобразие творчества ашика. Тема возрождения искусства ашиков раскрыта в подготовленной книге «Сборник рассказов Ашика Шерефа Ташлиова», при поддержке Фикрета туркмена, М. Мете Ташлиова и Наиля Тана.

---

\* Bu makale, “Manas’ın Görünen Yüzleri: Kayçılar – Akınlar – Ozanlar – Aşıklar” Projesi kapsamında hazırlanmıştır.

\*\* Ardahan Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, THE Öğretim Üyesi.



**Ключевые слова:** Шереф Ташлиов, ашик, рассказ, любовь, центральное место – любовь, основное понятие.

Bu güne kadar pek çok düşünür, şair, yazar, sanatkâr aşkın tarifini yapmıştır. Pek çok kişiyi bu kavram meşgul etmiş, üzerinde düşündürmüştür. Aşk şiir ve edebiyatın vazgeçilmez temalarından biridir. Anlatım esasına dayalı Türk halk edebiyatı ürünlerinde de aşk kavramı çok çeşitliliği ile birlikte tema olarak işlenmiştir.

Bizim burada anlatacağımız konu dünya çapında haklı bir şöhrete sahip Âşık Şeref Taşlıova'nın kendisi tarafından tasnif edilmiş hikâyelerinde aşkın doğuşu ile ilgili olacaktır. Taşlıova'nın incelememize konu olarak ele aldığımız kendi tasnifi hikâyelerini, Nail Tan tarafından Türk Dil Kurumu'nda derlemesi yapılarak Fikret Türkmen, M. Mete Taşlıova ve Nail Tan çalışmalarıyla meydana getirilen Âşık Şeref Taşlıova'dan Derlenen Halk Hikâyeleri adlı kitaptan aldık.<sup>1</sup>

Âşık Şeref Taşlıova'nın bahse konu hikâyeleri toplam altı adet olup, adları ve kitabın içindeki sayfa numaraları

Bağdat Hanım İle Hafız Hikâyesi (245 – 275)

Seyyad Bey İle Güllü Kız Hikâyesi (276 – 321)

Gülistan İle Süleyman Hikâyesi (322 – 373)

Gelin Taşı Hikâyesi (374 – 386)

Emirhan İle Sümbül Hanım Hikâyesi (387 – 424)

Celal Bey İle İpek Sultan Hikâyesi (425 – 470)

Şeklinde. Ali Berat Alptekin, Taşlıova'nın tasnif ettiği ve bildiği hikâyeler başlığı altında otuz üç hikâye adı saysa da bunların hangilerinin kendi tasnifi olduğu ve hangilerinin başkalarına ait olduğu hususunda bir bilgi vermediği ve adı geçen hikâyelere ait bir metin bildirimini olmadığı için, Taşlıova'nın kendi tasnifi hikaye sayısı hakkında herhangi bir görüş belirtmiyoruz. (Alptekin, 112 – 113)

Anlatım esasına dayalı Türk halk edebiyatı metinlerinde kahramanlar genellikle dört şekilde âşık olmaktadır.

1. Bade içerek
2. Aynı evde büyüyen kahramanlar kardeş olmadıklarını anladıklarında
3. Bir resme bakarak
4. İlk görüşte (Alptekin 20 – 21)

Âşık Şeref Taşlıova'nın kendi tasnifi hikâyelerinde aşkın doğuşu ve kahramanların birbirlerine âşık olmaları aşağıda gösterilmiştir. Buna göre:

Bağdat Hanım İle Hafız Hikâyesi (Rüyada bade içirilerek) (1) (Türkmen vd. 250-251; 252)

Gülistan İle Süleyman Hikâyesi (Rüyada bade içirilerek) (2) (Türkmen vd. 356)

<sup>1</sup> . Fikret Türkmen, M. Mete Taşlıova, Nail Tan, **Âşık Şeref Taşlıova'dan Derlenen Halk Hikâyeleri**, Ankara 2008.

Celal Bey İle İpek Sultan Hikâyesi (Rüyada bade içirilerek) (3) (Türkmen vd. 430 – 432)

Seyyad Bey İle Güllü Kız Hikâyesi (İlk görüşte - ) (4) (Türkmen vd. 287)

Gelin Taşı Hikâyesi (İlk görüşte) (5) (Türkmen vd. 377 – 379)

Emirhan İle Sümbül Hanım Hikâyesi (İlk Görüşte) (6) (Türkmen vd. 404)  
aşık olmaktadırlar.

Araştırmacılar tarafından destan dönemi ile hikâye döneminin ortak ürünü sayılan veya geçiş dönemi ürünü sayılan ve Türkoloji için de çok önemli bir kaynak telakki edilen Dede Korkut hikâyelerinde iki türlü aşk ile karşılaşmaktayız.

1. Beylerin duaları sayesinde doğan çocukların birbirlerine doğuştan gelen kalbi alakaları sayesinde âşık olma, (Beyrek – Banı Çiçek)

2. Görür görmez âşık olma (Kanturalı – Selcen Hatun)

Bunların dışında evli kişiler ise birbirlerine ‘göz açuben gördüğüm, gönül verip sevdiğim’ gibi ifadeler kullanır.

Dede Korkut Hikâyelerindeki bu realist yaklaşımı Taşlıova’nın Seyyad Bey İle Güllü Kız Hikâyesi; Emirhan İle Sümbül Hanım Hikâyesinde görmekteyiz. Biz Taşlıova’nın âşıklığının yanında iyi bir okuyucu ve aynı zamanda içinde yaşadığı toplumun değer yargılarını, sosyal adet ve geleneklerini çok iyi bilen ve yaşama ve yaşatma arzusunda olan bir halk sanatkârı olduğunu da biliyoruz. Bu yönüyle Dede Korkut Hikâyelerini okuduğunu ve bundan da etkilenmiş olabileceğini düşünmekteyiz. (Ekici 7) Veya toplumumuzun kültürel genetiğinde, seçicilik ve estetik beğeni adına âşık olabilmenin ve bunu taşıyabilmenin gerekleri Taşlıova’nın içinde yaşadığı toplum ile bütünleşmesinin ve toplumun değer yargılarının niteliğinin bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır da diyebiliriz. Bu da bize âşıkların toplumun dili, sözcüsü, toplumsal birikimlerin yaşaması ve yaşatılması adına kültür bekçisi olduklarını gösterir. Esasında Doğu Anadolu coğrafyası ve özellikle Kars ve civarı, sözlü kültür yoluyla, usta çırak ilişkisi içinde Dede Korkut’tan beri gelen destansı üretmelerin canlı olarak yaşatıldığı bir coğrafyadır. Bu coğrafyada yaşayan bir insanın Dede Korkut Hikâyelerini yorumsuz ve kusursuz olarak yaşadığına da şahit oluruz.

Konularına göre halk hikâyelerini genellikle 3 başlık altında toplanmaktadır. Bunlar:

1. Kahramanlık konulu halk hikâyeleri
2. Aşk konulu halk hikâyeleri
3. Kahramanlık ve aşk konulu halk hikâyeleri (Duymaz, 47)

Geleneksel Türk halk hikâyeciliğinde kahramanlar aynı zamanda toplum içinde belirli bir mevki olan, sosyal statü itibarıyla seçkin bir mevkide bulunan, kısacası soylu sayılan insanların çocuklarıdır.

Şeref Taşlıova’nın kendi tasnifi hikâyeleri yukarda bahsettiğimiz tasnifin ikinci kısmına, aşk konulu halk hikâyeleri kısmına girmektedir. Aşk konulu halk hikâyelerinde kahramanlar genellikle ailenin tek çocukları olup, bir dervişin veya pirin verdiği elmadan ya da bir obje neticesinde doğarlar ve bu kahramanlar aşkın basite indirgenmemesi için vuslata ermeden bu dünyadan geçerler.

Taşlıova'nın iki hikâyesinde rüyalarında bade içerek âşık olanların birbirlerine bu dünyada kavuştuklarını (Gülistan İle Süleyman Hikâyesi; Celal Bey İle İpek Sultan Hikâyesi), bir hikâyesinde de kavuşamadıklarına (Bağdat Hanım İle Hafız Hikâyesi) şahit oluyoruz. Pertev Naili Boratav'ın belirttiğine göre, XIX. Asır başlarında âşıkları birbirine kavuşturmayan bazı Karşlı âşıkların kötü hadiselerle karşılaşması neticesinde, Karşlı âşıklar toplanarak, anlattıkları bütün hikâyelerin sonunda sevdalıları kavuşturmaya karar vermişlerdir.(Boratav 86) Sadece Kerem ile Aslı hikâyesinin sonunu değiştirmemişler ve bu hikâyeyi de günah telakki ederek fazla anlatmamışlardır. Ancak bu hikâyenin Türkmen ve Horasan varyantlarında ölümden sonra diriliş ve tekrar hayata vuslat içinde devam ediş, hikâyeye eklenmiş olarak vardır.(Duymaz, 73) Bunda toplumun, özellikle Türk toplumlarının sevenleri birbirine kavuşturma düşüncesi ve sevgiye ve aşka karşı büyük saygı duyması da yatmaktadır. Nihayetinde bazı anlatım ortamlarında dinleyicilerin anlatıcıyı silah ile tehdit ederek 'ya âşıkları kavuşturursun, ya da bu kurşunu yersin'(Boratav 86) gibi eylemlere giriştiği de bilinenler arasındadır.

Taşlıova'da da sevenleri kavuşturana karşı saygılı ve övücü sözlere rastlamaktayız. Ancak 'Bağdat Hanım ile Hafız' hikâyesinde sevenler birbirine kavuşamamışlar, 'Seyyad Bey ile Güllü Kız' hikâyesinde ise kavuşup kavuşamadıkları belirsiz olarak bitirilmiştir. Her iki hikâye de aslında bir efsaneye dayalıdır.

Rüya ve rüyaların tabiri meselesi ilk insandan günümüze kadar zihinleri meşgul etmiştir. Eski Mısır'da Firavunların gördükleri rüyanın gerçekleşeceğine inanıldığı bilinmektedir. Nitekim Hz. Yusuf'a Tanrı tarafından rüya tabir ilmi verildiği, rüya tabiri ilmi sayesinde zindandan kurtulduğunu da kutsal kitaplar zikretmektedir. Rüya görme ile ruhun bedenden çıkıp yalnız başına dolaşması arasında bir ilişki de vardır. Bazı masal araştırmacıları da masalların rüyalardan çıktığı görüşünü savunmaktadır.

Rüyada sevgiliyi görme ve âşık olma aslında dini bir temele de dayandırılabilir. Nihayetinde rüyada âşık olma veya ilerde evleneceği kişiyi rüyada görme hadisesinin en eski hallerinden birini, Sahih-i Buhari'de görmekteyiz. Hz. Muhammed (S.A.V) daha sonra kendisine eş olacak olan Hz. Ayşe'yi rüyasında gördüğünü söylemiştir.(Buhari, 80)

Rüya motifi anlatım esasına dayalı Türk halk edebiyatı metinlerinde oldukça fazla kullanılan bir motiftir. (Günay 1992) Âşıklık geleneği içinde de rüya motifinin oldukça etkili bir rolü vardır. Rüyalarında pir veya Hızır elinden bade içen âşıklar kendilerini diğer âşıklardan ayırırlar. Bade içmeyen âşıkları şair olarak görür, bazen de küçümserler.

Rüyada pir veya Hızır elinden bade içerek âşık olanların aşkları ulvileşmiştir. Onların sözleri de kendileri gibi yüceltilmiş olur. Bu sayede aşk cinsellikten uzaklaştırılmış, ulvileştirilmiş, ilahileştirilmiştir.

Rüyalarında bade içerek âşık olan gençler yemeden içmeden kesilmekte, bazı hallerde ağızlarına köpüklü kan dolmakta, hasta yataklarına düşmekte ve dertlerinin dermanını bilen bir kişi ile konuşmadan da âşık oldukları ortaya çıkmamaktadır.

Bir görüşte âşık olma veya yıldırım aşk göçebe veya hayvancı toplumların bir realitesidir. Leyla ile Mecnun tiplerinde olduğu gibi bir göçebe uzun ve derin duygulara, düşüncelere dalacak vakti kendisinde bulamaz. Dede Korkut Hikâyelerinde veya başta Koroğlu olmak üzere bütün kahramanlık hikâyelerinde olağanüstü bir durum neticesinde âşık olma vakasıyla karşılaşmıyoruz. Burada erkeğin bir sınavdan geçerek kendisine eş olacak kızı seçtiği ve bu sınav neticesinde kendisini alt edilmiş gören kızın, galip olan kahramana karşı derin bir sevgiyle bağlı kaldığı görülür.

Taşlıova'nın hikâyelerinin birinde bu durum daha net biçimde ortaya çıkar. (Gelin Taşı Hikâyesi) Yusuf Bey Yasemin Hanım'ın adamlarının ortasında vakarından ve cesaretinden bir şey kaybetmeden dururken Yasemin Hanımın gönlünü çelmiştir.

Sonuç olarak

1. Şeref Taşlıova'nın anlattığı ve Türk Dil Kurumu yayınlarından çıkan kitap içerisinde kendi tasnifi 6 hikâyesinin üçünde kahramanlar rüyalarında bade içerek, üçünde ise ilk görüşte âşık olmaktadır.

2. Taşlıova'nın yaşadığı coğrafya geleneksel Türk kültürünün canlı olarak yaşatıldığı bir coğrafyadır. Hayvancılık ve yayla kültürü bu coğrafyanın ekonomik hayat tezahürünü oluşturur. Hikâyelerinde de bu kültürün açık izleri ve Dede Korkut Hikâyeleri bağlantısı açıktır.

3. Rüyalarında bade içerek birbirine âşık olan kahramanlar genellikle vuslata ermeden ölürlür. Taşlıova'nın hikâyelerinin birinde bu durum ortaya çıkmakta, ikisinde ise vuslat gerçekleşmektedir.

4. İlk görüşte âşık olma diğer üç hikâyesinde gerçekleşmekte, bunlardan birinde vuslatın gerçekleşip gerçekleşmediği belirsiz bırakılmakta diğer ikisinde ise vuslat gerçekleşmektedir.

5. Taşlıova'nın kendi tasnifi hikâyelerinde ilk görüşte âşık olmak için fiziki güzellikler yeterli olarak görülmektedir.

6. Taşlıova'nın hikâye kahramanları seçkin, itibarlı veya soylu kişilerden seçilmiştir.

7. Taşlıova'nın hikâye kahramanları genellikle ailelerin tek çocuklarından oluşmaktadır. Ancak bu çocukların dünyaya gelişleri ile ilgili bir bölüm yoktur.

8. Taşlıova hikâyelerinden bazılarının çıkış noktasını efsanelerden almıştır. Gerek hikâye anlatıcılığını ve gerekse geleneğe bağlılığı kendi tasnifi hikâyelerinde açıkça görülmektedir.

## NOTLAR

1. Türkmen vd., a.g.e. s.250–251 —Yavrum, bu tasın içini bir suyla doldurup sana vereceğiz! Buna aşk badesi derler. Bunu içtikten sonra, Cenabı Allah sana aşk ilhamı verecektir. Haa, badeyi ikinci defa içtikten sonra da sana bir yer göstereceğiz. Oraya iyice, dikkatle bak ki; senin kaderin; alın yazın, hayatın oradadır.

Bağdat Hanım, dervişlerin doldurduğu tasta:

-Peki derviş baba, Bismillahirrahmanirrahim! Deyip kudret cemini, badesini içtikten sonra, 366 damar, 144 parça kemiği od tutup yanmaya başladı.

Derviş dedi ki:

-Bak yavrum! Şu iki parmağımın arasından ne görüyorsun?

Bağdat Hanım, şöyle bir baktı ki:

-Allah Allah! Burası Çıldır Gölü'nün karşısındaki, babamın konağının karşısındaki köy!

-Ha yavrum! Oraya iyice bak! Orda bir yiğit göreceksin!

Bağdat Hanım, şöyle bir baktı ki, ne baksın? Ocağın batmasın yiğit? Başını yastığa koymuş, derin bir düşünce içerisinde. Derviş:

-Yavrum, o yiğide derler Hafız! Seni ona âşık ettik, şimdi gidiyoruz onu da sana âşık edeceğiz! Bundan sonrasını biz biliriz, sen bilmezsin! Hele yukarıya bak ne görüyorsun? dedi.”

Türkmen vd. a.g.e, s.252. ....

“E bu bir hikâyedir. Bu pirlar, bu dervişler, aynı dakikada, aynı saniyede sırta kadem basıp doğrudan doğruya Hafız’ın yanına geldiler. Hafız’a da aynı badeyi, aşk badesini verdiler. Hafız’a da aynı şekilde kudret aynasından, iki parmağının arasından yol gösterip, kimi göstermişlerdi? Bağdat Hanım’ı! Eski üstatlarımız derler ki; kudret badesi içen bir âşığın ağzından kanlı köpük akarmış ve kırk gün uykuda yatarmış. Hafız’ın başladı ağzından kanlı köpükler taşmaya. Oda kapısı kapalı. Kuşluk vakti oldu. Her zaman ta sabah ezanından kalkan Hafız meydanda yok. Eee, bir babanın ananın tek oğlu. İki bacısı var. Herkes onu çok seviyordu: “Acaba, bunu vuran mı oldu? Başına taş mı düştü? Yoksa bir hastalık mı geçiriyor?” diye merak ettiler. Kim geldi? Anası. Anası baktı ki, oğlunun kapısı kapalı. Kapıya vurdu, açtı. Baktı ki, oğlunun ağzından taştan kanlı köpükler yastığın üzerini kan içinde bırakmış.”

2. Türkmen vd. a.g.e, s.356.....

“-Bak iki parmağının arasından ne görüyorsun?

Süleyman, bir baktı ki:

- Allah Allah! Burası bizim Bayburt’taki Ziya Ağa’nın hanesi. Dere köyündeki Ziya Ağa’nın evi.

-Yavrum bir bak ne görüyorsun içerde?

Süleyman evden içeri girdi, baktı ki; “Her taraf benim gördüğüm evin içi, benim kaldığım ev.”

-Gir sağ taraftaki odaya. Başını uzat!

Başını uzatıp baktı ki, ne baksın! Ocağın batmasın! Ziya Ağa’nın kızı Gülistan Hanım yataklar içerisinde. Ayva gibi sararmış, solmuş, zayıflamış, perişan. Gözleri yaşlı. Nurani derviş dedi ki:

-Eee yavrum! Allah’ın kudret kalemidir! Cenabıallah bu kızı sana yazmış. Sen bu kızı bu vaziyette koyarsan senin için rast gitmez. Yavrum bunu sana âşık ediyoruz, seni de buna âşık ediyoruz!

Çıkarttı, şöyle kudret ceminden Süleyman’a bir kadeh sunduktan sonra, bunun 366 damar, 144 parça kemiği ateşe düşmüş gibi yanmaya başlayınca:

- Yavrum, hele bak, sizin hanın duvarları da pek iyi değil, dedi.

Süleyman, başını kaldırıp hanın duvarlarına bakıp geri döndü ki, ne derviş var ne de hiçbir şey var.”

3. Türkmen vd. a.g.e, s.430-432.....

“Açtı bir bohça. Böyle ipek gibi bir şeyin içersinden bir taş çıkardı. Uzattı:

-Yavrum, bismillahirrahmanirrahim de! O tasın içersinde bir su var. Yavrum bunu nûş et, yani iç.

-Derviş baba, hayırdır? Ben az önce zaten suyumu içtim.

-Yok yavrum. Bu, çok önemli, kudret suyudur. Bunu Cenabıallah herkese vermez.

-Derviş baba, demin yoktu. Tas boştu. Bu su nerden geldi?

-Onu sen bilmezsin, dedi Derviş:

Celal Bey, suyu kaldırdı, bismillah dedikten sonra içti. Biraz sonra bunun içersine bir ateş düşmeye başladı. Ateş, yanmaya başladı. Derviş dedi ki:

-Nedir senin bu halin?

-Derviş baba, yanıyorum! dedi Celal Bey.

-Ha yavrum, bu aşk badesidir! dedi. Bu aşk badesi insanı yakar ama inşallah sonu hayır olur.

İkinci bir kadehi daha doldurdu.

-Bu ilk içtiğin kadeh bizi, on sekiz bin alemleri, kainatı yaratan Cenabıallah'ın, yaratının aşkıdır! dedi.

Celal Bey, bir nar gibi kızardı. Bir hararet içersine düşerken; Derviş yeşil bir mendilin içersinden çıkardı, ikinci kadehi de doldurdu.

-Al! Yavrum bunu da iç. Bunu da iki cihan serveri Hazreti Muhammed Mustafa aşkına iç! dedi.

Celal Bey, bunu da nûş ettikten yani içtikten sonra vücudunda bir rahavet, vücudunda bir hoşluk meydana geldi.

-Allah senden razı olsun Derviş Baba! dedi.

Derviş:

-Ay yavrum, esas sana armağan olarak getirdiğim kadeh son kadehtir! dedi.

Son kadehi de doldurdu.

-Yavrum! Bunu da nûş edeceksin, yani içeceksin.

-Bu kimin aşkına?

Peh peh peh, ocağın batmasın!

-Yavrum bu da, Semerkant Bey'i Yakup Bey'in kızı İpek Sultan'ın aşkıdır.

-Aman Derviş Baba, bura nere, Semerkant nere? Yakup Bey nere, onun kızı İpek Sultan nere?

-Yavrum sen bunu iç, geri kalanına karışma! Dedi Derviş Baba.

Celal Bey, bu kadehi içtikten sonra, üç yüz altmış altı damar yüz kırk dört parça kemiği od tutup, ateş tutup yanmaya başlarken, derviş baba dedi ki:

-Celal Bey, şu iki parmağımın arasından bak, ne görüyorsun?

Şöyle Derviş'in iki parmağının arasından baktı ki, çok müzeyyen bir şehir, mükemmel bir şehir. Her tarafı mamur, her tarafı abad bir şehir. Şehrin munasip yerinde yapılmış bir saray var.

-Hah yavrum, işte o İpek Sultan'ın babasının sarayıdır! dedi.

Sarayın yanı başında bir ev var. Evin ocağı batmasın! Önünde havuzlar, güller, bahçeler. Envai çeşit kuşlar ötüşüyor içersinde.

-Yavrum o da senin sevgilin İpek Sultan'ın oturduğu evdir! dedi.

Celal Bey, baktı ki karşısında İpek Sultan.

-İyice yakın bak yavrum!

İyice yakın baktı ki ne baksın! Başında kırk taze kız. [Buna cariyeye deriz; âşıklar, ustalarımız bunu böyle söylerdi.] Kırk cariyesiyle havuzun kenarında sallanıp gezdiği zaman, İpek Sultan'ın iki kaşının arasından çıkan bir ok Celal Bey'in sinesine saplandı. Sendelemeye, sallanmaya başladığı zaman Derviş Baba tekrar dile geldi:"

"Efendim, bu minval üzere aşığı maşuğa bağlayan bu Derviş, tayyi mekan dediğimiz bu insan, gözünü açıp yumuncaya kadar kendisini doğrudan doğruya Semerkant'a, Yakup Bey'in sarayında İpek Sultan'ın yanına ulaştırdı. Aynen Celal Bey'i maşuk ederek İpek Sultan'ı da Celal Bey'e âşık etti."

#### 4. Türkmen vd. a.g.e, s.287.. .....

"Güllü Kız, kedi gibi yavaş yavaş ayaklarının burnuna basa basa Seyyad Bey'in yakınına yaklaştığı zaman iyice dikkatle baktı: "Ya Rabbi, dünyada acaba bunun gibi yakışıklı, bunun gibi bir yiğit daha yaratmış mı?" dedi.

O zaman içinde bir aşk ateşi, alevi yanmaya başladı; gönül bacasının ince ince dumanı çıkararak. On dört yasemin zülfünden bir tanesini taktı sinesine. Burada ne diyecektir Seyyad Bey'e. Seyyad Bey ona ne diyecektir? Her ikisine vekâleten ben söyleyeyim. Allah hepinizi var etsin. Sağ olun!"

"Allah Allah, gökyüzünden sanki yıldızlar aşağıya inmiş de, içinde ay var! [ Ay da Güllü Kız idi.] Yahu, bu bir kadın olarak söylüyor da, ben koskoca bir bey oğluyum! Gurbet ele düşmüşüm. Ben niye söylemeyeyim? Deyip alır bakalım Seyyad Bey karşılığında ne söyler?"

#### 5. Türkmen vd. a.g.e, s.377-379... .....

"Yasemen Hanım, şöyle on dört yasemin zülflerini taramış. Eskiden, yayla kızları saç örgülerinin ucuna, mavi boncukla beraber tavukların kanat kemiklerinin ucunu takarlarmış. Yasemen Hanım, aynı şekilde örüklerine tavuk kanatlarının ucunu ve mavi boncukları takmış. Yusuf, ocağın batmasın! Yasemen'i gördüğü zaman böyle gönülden gönüle âşık oldu. Eee yiğit! Koç oğlu koç!"

.....

"Yusuf Bey, böyle bir geri döndü. Yasemen Hanım'ın muhafızlarıyla harp etse onları haklayacak güçte ama olmaz! Tekrar geri döndü, Yasemen Hanım'a böyle kıyık bir gözle baktığı zaman, Yasemen Hanım'ın yüreği Sultan Süleyman'ın yüreği gibi yanmaya başladı. Yasemen Hanım burada dursun, ben size nerden haber vereyim?"

#### 6. Türkmen vd. a.g.e, s.404 .....

"Emir Han, şöyle adım adım ileriye yürüdü. Sümbül Hanım, böyle bir baktı ki: "Bre, ocağın batmasın! Cenabıallah seni yarattığı zaman ne güzel yaratmış. O, kalemin en güzeliyle çizmiş seni!"

Efendim, Emir Han'ın sinesinden çıkan bir tîr-i temran, aşk oku, sanki Sümbül Hanım'ın sinesine saplandı, şöyle iki kürek arasından söküp çıkmaya başladı. Sümbül Hanım, böyle bir sendeledi, sallanmaya başladı.

.....

“Bu arada, kim? Emir Han da gönülden gönüle Sümbül Hanım’a öylesine âşık olmuştu ki, artık içerisine bir ateş düştü. İnce ince yanmaya başlarken Sümbül Hanım, bu vaziyet karşısında burada fazla kalmadı.”

**KAYNAKLAR**

Fikret Türkmen, M. Mete Taşhova, Nail Tan, **Âşık Şeref Taşhova’dan Derlenen Halk Hikâyeleri**, Ankara 2008.

Ali Berat Alptekin, **Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı**, Ankara 1997.

Metin Ekici, **Dede Korkut Hikâyeleri Tesiri İle Teşekkül Eden Halk Hikâyeleri**, Ankara 1995.

Ali Duymaz, **Nevruz Bey Hikâyesi (İnceleme – Metinler)**, Aydın 1996.

Pertev Naili Boratav, **Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği**, İstanbul 1988.

Ali Duymaz, **Kerem ile Aşlı Hikâyesi Üzerine Mukayeseli Bir Araştırma**, Ankara 2001.

Umay Günay, **Türkiye’de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi**, Ankara 1992.

Zeynü’-din Ahmed. B. Abdi’l Latifi’z-Zebidi, Sahih-i Buhari Muhtasarı, **Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhi**, Mütercim ve Şarihi Kamil Miras, IV, Ankara 1992.



**МУЗЕИ НАГЛЯДНЫХ ПОСОБИЙ КАК КУЛЬТУРНАЯ ФОРМА ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ПЕРВОЙ ТРЕТИ XX ВЕКА****MUSEUMS OF VISUAL AIDS AS A CULTURAL FORM OF THE SECOND HALF OF XIX - THE FIRST THIRD OF THE XX CENTURY****XIX ASRIN SONU VE XX ASRIN 30'LU YILLARINDA BİR KÜLTÜR ŞEKLİ OLARAK KULLANILAN GÖSTERİMLİ MÜZELER****PhD, Elena POLYAKOVA\*****АННОТАЦИЯ**

В данной статье автор исследует музеи наглядных пособий как специфическую культурную форму конца XIX - первой трети XX в., предлагает их классификацию, включающую две группы: педагогические музеи наглядных пособий (светские) и церковные музеев наглядных пособий. На примере западносибирских музеев наглядных пособий установлены причины формирования, реорганизации, ликвидации музеев каждой группы; выявлена специфика музеев наглядных пособий региона; произведен сравнительный анализ их деятельности. Автором определены перспективы развития современных церковных музеев в контексте концепции наглядного обучения и актуализации изучения истории православной культуры.

**Ключевые слова:** культурная форма, наглядное обучение, музеи наглядных пособий, педагогические музеи, церковные музеи, охрана памятников, церковное историко- археологическое общество.

**ÖZET**

Makalede XIX asrın sonu ve XX asrın 30'lu yıllarında bir kültür şekli olarak gösterimli müzeler incelenmiştir. Müzeler ikiye, pedagoji (sivil) ve dini olarak ayrılmıştır. Batı Sibirya müzeleri örnek alınarak yukarıda anılan her iki grup müzelerin kuruluşu, reorganizasyonu ve feshedilmesi sebepleri ortaya koyulmuştur. Bütün bölgenin gösterimli müzelerin ayrıntıları incelenmiş ve faaliyetlerinin kıyaslanması yapılmıştır. Ayrıca gösterimli eğitimle birlikte günümüz dini müzelerinin gelişmesi perspektifleri belirlenmiş ve Ortodoks Kültürü Tarihi'nin incelemesinin güncelleşmesi konusu tetkik edilmiştir.

---

\* Полякова, Елена Александровна, к. культурологии, профессор кафедры истории и философии Барнаульского юридического института МВД России, Барнаул, Россия

Poliakova, Elena A., PhD in Culturology, Professor of History and Philosophy Studies in the Barnaul Juridical Institute of Ministry of Internal Affairs of Russian Federation, Barnaul, Russian Federation

**Anahtar Kelimeler:** Kùltür řekli, gùsteriřli eęitim, gùsteriřli mùzeler, pedagoji mùzeler, dini mùzeler, anıt koruma, dini tarihi-arkeoloji cemiyeti.

**ABSTRACT**

In given article the author investigates museums of visual aids as a specific cultural form of the second half of XIX - the first third of the XX century, offers their classification including two groups: pedagogical museums of visual aids (secular) and church museums of visual aids. On the example of the West Siberian pedagogical and church museums of visual aids the reasons of formation, reorganization, elimination of museums of each group are established; specifics of museums of visual aids of the region is revealed; the comparative analysis of their activity is made. The author defined prospects of development of modern church museums in a context of the concept of evident training and updating of studying of history of orthodox culture.

**Keywords:** cultural form; visual training, museums of visual aids, pedagogical museums, church museums, preservation of monuments, church historical and archaeological society.

In the second half of XIX century on the wake of the bourgeois-democratic reforms in Russia the dynamic processes in science, education, culture which changed socio-cultural sphere of the country began. Forming of educational institutions has led to extraordinary outburst of cultural development, and to appearance of various national cultural forms, and museums are one of them. Gradually, interest to national history and monuments became an integral feature of Russian culture, which was reflected in organization of new types of museums, including the least studied museums of visual aids, which played a huge role in development of education system and fundamental knowledge. At the present stage, some of this type of museums sometimes became the subject of scientific investigations, in connection with their role in the development of primary education and all of their types and activities on a broader level were not taken into account. In this paper, museums of visual aids are discussed in the theoretical and empirical aspects of their history that can justify a new system of classification. From the theoretical point of view a museum of visual aids as a cultural form differs from the usual interpretation of the term "museum". This group has several distinguishing features, among which the most specific are: the orientation meeting the educational objectives in accordance with specific teaching programs; a rather narrow range of audience, including teachers, tutors, students; equivalence of the real and auxiliary materials (layout). The very creation of such museum took place within the educational and cultural policy in order to improve the quality of education. Museums of visual aids were orderly way of organizing, storing and presentation of teaching materials, technologies, and were divided into teaching and church.

From a historical point of view, these museums as a unique cultural form are not actually described. The pieces of information involved in investigation process are related to teaching museums of visual aids only (Iukhnevich, 1990, Poliakova, 2009) and no links to similar museums in religious schools are mentioned. On the basis of archival and museum materials the genesis of this cultural form can be considered and its history up to the XXI century can be reconstructed.

The founder of a new type of museums was the Pedagogical Museum of military educational institutions of St. Petersburg (1864), which after a few years after its

foundation, had become the largest educational and scientific-methodical center and had gained wide popularity in the society. The results of its activity were evaluated at the World Exhibition in Paris (1875), in which the museum won 8 out of 40 awards (Iukhnevich, 1990). Subsequently, similar institutions were opened in the cities of Europe and remote parts of Russia that confirmed the relevance of new cultural forms. The main reason for the mass creation of museums of this type in our country were the educational reforms of the second half of XIX century, which was purposed in transformation of the national education system by the scholastic method of visualization. The basis of their expositions were collections of devices, tables, maps, diagrams, models, casts, paintings, cards, magic lamps, books, and textbooks used in the learning process as visual aids. These museums are focused on primary education (here - the school) were called educational, mobile, non-school educational museums of (visual) aids. Public demand for these institutions is confirmed by the fact that the initiators of their discovering were public authorities of education, provincial educational societies. M.Iu. Iukhnevich, who researched pedagogical museums of European Russia, notes that collections of mobile educational museums were given for temporary use, and almost always were outside their expositions. Ability to obtain any necessary aids for a certain period and used them in teaching attracted teachers and identified such type of museums as the most rational (Iukhnevich, 1990). The stationary type of the museums was established by different societies, educational districts, management of public schools, schools' commissions. The specific character of collections and the narrowness of the audience provided with students only, converted museums to the center of methodological assistance for teachers (Poliakova, 2009. Pedagogical ...).

Until recently, the boundaries of the concept of "museum of visual aids" have been associated with a teaching museum. The author's study of historical documents allowed to expand the existing limits of the term by including church museums of visual aids aimed at improving the quality of professional education in this group.

Some other social processes are at the heart of the genesis of the church museum. In the analyzed period, the community faced the problem of the Orthodox heritage. The low degree of conservation of church monuments was due to many reasons. One of them is that graduates of religious schools have a lack of knowledge on church archeology. That's why loss or damage of ancient monuments as a result of the restructuring, renovation, mismanagement or purposeful destruction, stemming from a misunderstanding of their national values took place (Svitin, 2012. New Approaches ...).

At first, issues of specialized training of church archeology were put on the first archaeological congress (1869), in which professor F.I. Buslaev proved the necessity of church museum of visual aids in religious schools. Since 1869 the church archeology has become a compulsory part of archeology in educational process in theological schools, but it was absolutely not supported by the visual teaching aids (Poliakova, 2012. Church ...).

The problem of organization of specialized museums was discussed at the Second Congress (1871) by professor of the Kiev Theological Academy, P.A. Lashkarev, who proposed a project of "Museum of Christian Antiquities" with "scientific teaching" purposes (Mansvetov, 1872 : 262). From that time the process of public awareness of the need for concrete and practical measures to build the church museum of visual aids began. In 1872 in the "Orthodox Review" published the article by the famous archaeologist, professor of the Moscow Theological Academy, Chairman of the Board, "Society of Fanciers of Spiritual Enlightenment" I.D. Mansvetov "On the Structure of church and

archeological museums," which was devoted to the draft of organization of Russian antiquity stocks. In his work he noted that "special archaeological collections and our vestries in most cases are not comfortable, ... objects stored in the windows are not available for immediate acquaintance with them ... they do not have a proper plan for completeness and so necessary in the interest of academic affairs," and "research of pieces of art without a visual acquaintance with them will never reach its goal (Mansvetov, 1872 : 264). The most honest description of the ancient monument is unable to give a live, clear and complete idea of it as visual acquaintance can"(Mansvetov, 1872 : 264). Church archeology as the discipline put the problem of methodological support of educational process and substantiated the need for a church museum of visual aids, focused on educational research, and educational and religious purposes. Soon, at archival commissions, archaeological societies, and specialized educational institutions and diocesan church brotherhoods museums of visual aids, named by church and archeological offices and antiquity stocks were organized. Their funds were provided with casts, models and models of works of antiquity, complemented by examples of the canonical iconography, orthodox art objects, and liturgical books. Audience of church museums, unlike pedagogical ones, was presented by teachers, students, and researchers. The first church museums of visual aids were the church and archeological offices in Kiev (1872), St. Petersburg (1879) and Moscow (1880) theological academies (Poliakova, 2012. Church ...).

The development of educational and church museums proceeded independently of each other, and had a different reason. Pedagogical museum of visual aids were very popular and demanded cultural form. A distinctive feature of the museums of this type was that their activity was mainly focused on the solution of educational problems. Originating in 60's of XIX century they are, in most cases, continued to operate until the second half of the twenties of twentieth century. In the first few years of establishment of the Soviet government educational museums, in spite of reduction their number due to lack of funding in connection with the change of regime, not only lost its relevance, but they became quite popular cultural and educational institution. The reason was the implementation of the new state educational reform aimed at accessibility for all segments of the population. Changing political and ideological situation by the end of the first quarter of the twentieth century, completion of the formation of the Soviet school system, which provided a complete methodical, didactic, technical provision of schools, led to the disappearance of pedagogical museums of visual aids. At the end of the twentieth century in the wake of local history movement new museums devoted to the history of education emerged, but they had no relationship to the form of museums of visual aids (Poliakova, 2009. Pedagogical ...).

Church museum of visual aids, opposed to educational became widespread only in the first decade of the twentieth century and yielded to them quantitatively: educational museums was approximately in every country town, and about 50 antiquity stocks, archaeological and church offices took place (Poliakova, 2012 . Church ...). The main difference between church and teaching museums was in providing not only education but also research activities, which contributed to the accumulation fund of authentic items. With the establishment of the Soviet government in the country, the development of museums, subordinated to the Holy Synod, was forcibly interrupted. They were eliminated, and the funds of some of them had been adapted to meet the new political and ideological objectives.

In the fifties of XXth century in the European part of Russia the process of reconstruction of the individual church museums began. The periods of twentieth century and the turn of the twenty-first century were marked by the formation of new church museums at the diocesan offices and theological school. As their collections and specific of their activity corresponds to the pre-revolutionary tradition, we can talk about the revival of museums of visual aids as a cultural form.

We can prove the theory of the thesis on the example of the West Siberian museums of visual aids. The first educational museum of the region was the Tomsk Pedagogical Museum of parochial schools, which opened in 1881 and existed until 1924. In addition to this, in Western Siberia acted eleven more educational museums: the museum of visual aids in Novonikolayevsk, museum of visual aids in Barnaul, Biysk mobile museum of visual teaching aids, museum visual aids of Kainsk, mobile school museum of teaching aids in Tyukalinsk, school museum of the Directorate of public schools in the province of Tobolsk and mobile museums in cities of Tyumen, Ishim, Kurgan, and the Pedagogical Museum of the Society for assistance to students and teachers in Akmola region and its subsidiary (Poliakova, 2012. Pedagogical ...).

All educational museums have been opened by the permission of the Ministry of Education of Russia and were administered by the provincial Directorate of Public Schools. They ensure the implementation of visual method of teaching and thereby improved the quality of primary education. Museums provided documenting, cultural, educational, exposition and exhibition kinds of activity that meet the demands, technology and level of museum knowledge in turn of XIX-XX centuries. Acquisition of pedagogical museums of Western Siberia was made by purchase and donation. The basis of the structural division of assets and exposures of teaching museum was the collection principle according to which museum objects shared by branches of scientific knowledge and in accordance with the disciplines. Teaching museum based on its holdings held extensive educational activity, the main forms of which were consultations, the theoretical and practical trainings, short-term training courses for teachers. Because of this, they played an important role in the cultural and educational process in the region. The establishment of Soviet government in this region did not contribute to the development of educational museums. Weak infrastructure, low wages of museum workers or complete lack of wages, the political situation in the country (war, destruction, unformed unit of power) led to the disappearance of almost all the educational museums by the end of the first quarter of the twentieth century. Despite of some similarities with the nationwide trend, the activity of the West Siberian museums of visual aids had its own peculiarities. Thus, during complete closure of educational museums the Museum of Science and Education (1920) and several museums of visual aids in schools were opened in Omsk. It was necessary for further development of the region's schools to ensure education facilities. In connection with it the form of teaching museum of visual aids began to transform: scientific concept changed, sections reflecting the ideology of the state were organized and the activity of the museums itself got political-educational features. Restructuring led to qualitative change in collections and expansion of real and potential visitors, who were represented not only by teachers, but also educators and students. Except this, a qualitatively new audience of museum demanded entirely new forms of work, such as guided tours, lectures, talks, conferences, seminars, workshops. One of the distinguishing features of the Omsk museum was conducting research on the history of education in the region, included publication of scientific papers. Only at the end of the 1930s when the Soviet school system was finally established, the shape of the museum of

visual teaching aids in the territory of Western Siberia became socially irrelevant and was completely lost (Poliakova, 2012. Pedagogical ...).

Church museums of visual aids in Western Siberia also had their specific features. The first museum of such type was Tobolsk antiquity stock, opened in 1902 at the Orthodox Brotherhood of Great Martyr Demetrius of Thessalonica. One of the important tasks of the Brotherhood was to make "monuments and the preservation of real ecclesiastical antiquity, existing in the churches of the Tobolsk diocese or private individuals famous, as well as to promote researches on the history and current state of the Church in the Diocese of Tobolsk" (Poliakova, 2011 . Tobolsk ...). In the future, activity on preservation of monuments became mandatory for the West Siberian ecclesiastical museums, which, unlike European ones not only provided visibility of teaching, but were research and development centers. The work in Tobolsk antiquity stock was carried out under church policy of Tobolsk diocese. From its establishment, the antiquity stock had documenting, educational, research functions: its funds were generated by donations and expedition collections, provided the clarity of teaching, missionary education of the public on matters of orthodoxy in the Tobolsk diocese, and were the basis for conducting scientific research, which resulted in scientific use a significant amount of previously unknown sources. Scientific research was the main component that made possible implementation of educational and outreach mission of the museum. In the course of research work historical and statistical, historiography materials about the history of the diocese were described and classified, and in some cases published.

The funds of antiquity stock included materials describing the history of the spread of Christianity in Siberia, which attracted the attention of Russian and foreign scholars and missionaries of the Brotherhood. Until 1916 the church antiquity stock of Tobolsk was the only one in Western Siberia exercising security and preservative and research functions in relation to the monuments of the history of the Orthodox Culture (Poliakova, 2011. The church antiquity stock .).

Significant role in activity of the church museums was played by church committees and archaeological societies. In 1916 by the initiative of Tomsk Church Archaeological Society "in order to familiarize the clergy with antiquities, as well as to interest them in protecting the ancient church" the antiquity stock was created (Poliakova, 2009, The church-archeological society, ...). Reasons and objectives of opening the museum were the same as it was in Tobolsk. During 1916-1917 the museum held active monument preserving and educational activities, but since 1918 there had been no information about the museum.

Establishment of the Soviet regime in Tobolsk also affected the church antiquity stocks of the city. Historical reality of the 20's of twentieth century influenced the termination of their activity. A significant part of the funds had disappeared, but preserved materials, because of their value were transferred to Tobolsk district archives (the archive of Archpriest A. Sulotskiy) and Museum of North of Tobolsk (among them are real, visual, written ones). During the process of transformation of Russian society, the funds of the former antiquity stocks were adapted to the needs of contemporary politics and ideology, and used as the basis of sub-division named "History of religion in Tobolsk district" which became foundation for carrying out anti-religious propaganda. The possibility of usage of religious collections for state needs actually preserved them. At the present stage the former sites of the church antiquity stock of Fraternity of St. Dmitriy Solunski are stored in

Tobolsk Historical and Architectural Museum-Reservation and the State Archive of Tobolsk. As these processes had taken place not only in Tobolsk, but also in other regions of Russia, by the end of the 20's of twentieth century, church museum as a cultural form ceased to exist (Poliakova, 2012. Adaptation ..).

The process of organization new church museums in Western Siberia began in the first decade of the twenty-first century. One of the first, in 2004, were Museum of History of Orthodoxy in Altai (Barnaul), in 2006 - Museum of History of the diocesan administration of Novosibirsk, in 2008 - Museum of Altai Ecclesiastical Mission (Biysk) and Church Archaeology office at Tomsk seminary (Poliakova, 2011. Educational ....), and in 2011- Museum of Orthodoxy in Kuznetsk (Kemerovo). At the present time, these museums have funds of significant content and high historical value. In most of them large work of documenting, studying and presentation of the collected funds of museum heritage museum for a wide range of visitors who are interested in not only the history of Orthodoxy, church archeology but Russian culture at all has been done. The audience of church museums is mainly represented by the clergy, parishioners and pilgrims, students of religious and secular schools and institutions. Despite the fact that their cultural and educational activities is still in the making, there is variability in forms of work with visitors: sightseeing tours, theme tours on theological topics, literary and music meetings, lectures, festivals, tours and pilgrimages. From the point of this study an important fact is that the employees of these museums, still unknowingly, continue the tradition of pre-revolutionary activities of religious museums of visual aids. Expositions of these museums demonstrate and explain the meaning and purpose of liturgical objects and on the basis of specific things acquaint visitors with the material component of the history and culture of Orthodoxy (Polyakova, 2011. Educational ...). Collections of church museums act as visual aids for students studying Orthodoxy in religious schools, schools students studying the course "Basics of religious cultures and secular ethics" and a wide range of visitors to educate themselves.

Establishment of a museum of visual aids as a cultural form was justified by the socio-cultural situation formed in Russia in the second half of the XIX century. Museums of visual aids were represented by two types - pedagogical, to provide effective teaching in educational schools and church antiquity stocks, functioned at professional religious institutions (seminaries, academies).

Achieves in pedagogical science and practical necessity of introducing a visual method in school teaching to improve its quality stimulated development of pedagogical museums. The predominant function of such museums was educational and enlightening.

The genesis of the church museum of visual aids was connected with the development of church archeology as a science (the direction and quality of its documenting function), and as an academic discipline (orientation of educational function). Church museums, as opposed to teaching, began researching and teaching as engaged not only methodical support of the educational process, but also the scientific acquisition, research, publication and presentation of the heritage of Orthodox history and culture.

History of museums of visual aids in Western Siberia and the European part of Russia is different. Most teaching museums in Russia ceased to exist in the first years of Soviet power. In the region of Western Siberia, the transformation of the scientific concept of pedagogical museum in accordance with Soviet ideology and orientation of its activities not

only in education, but also in research has led to adaptation to the new socio-political conditions.

Specifics of development of ecclesiastical museums in Western Siberia, was in the fact that they, unlike the European, more focused on the preservation, protection, scientific study, the presentation of monuments of Orthodox history and culture, and missionary service. Providing visibility of teaching was secondary. Active monuments keeping and researching activity, introduction of a large number of scientific sources led to the church antiquity stocks of Tobolsk were considered valuable and partly preserved in collections of the local museums and archives.

The most important conclusion of the study is that the West Siberian educational museums, having passed all the way of their development turned out not relevant to the social conditions of the middle of the twentieth century. The development process of church museums in 20s of twentieth century has been interrupted, and their potential, as time had remained, turned out to unexhausted. Therefore, at the beginning of the XXI century, being in line with the national public interest in the Russian Orthodox Church, Orthodox Church history and culture museums of visual aids as a cultural form begin reviving (Anurin, 2013. Religion ...). At the present stage, their activities are conducted in accordance with the traditions of educational museums of visual aids (educational focus) and have some development perspectives in the study and promotion of the Orthodox heritage.

#### **REFERENCES:**

1. Anurin V. F. (2013) Religion as factor of social integration. Sociological researches, 1, 135-146.
2. Mansvetov, I.D. (1872). About organization of church-archeological museums. The Orthodox Review, 2 (February), 259-282.
3. Poliakova E. A. (2012) Adaptation of funds of Tobolsk church antiquity stock in conditions of transformation of Russian society in the 20s of XX century. World of Science, Culture, Education, 2 (33), pp. 405-409.
4. Poliakova E. A. (2012) Church archeology as factor of organization of church museums of visual aids. Scientific Dialogue: History. Sociology. Culture Studies. Ethnography, 4, pp. 183-192.
5. Poliakova E. A. Educational potential of diocesan museums in Western Siberia [Образовател'nyi potentsial eparkhial'nekh muzeev Zapadnoi Sibiri]. Sovremennyye tendentsii v razvitiu muzeev i muzeevedeniia : Materialy Vserossiiskoi nauchno-prakticheskoy konferentsii (Modern tendencies in development of museums and museology: Materials of the All-Russian scientific and practical conference). Novosibirsk, 2011, pp. 229-237.
6. Poliakova E.A. Pedagogicheskie muzei v Zapadnoi Sibiri kak echerezhdenia kul'tury kontsa XIX – pervoi treti XX veka [Pedagogical museums in Western Siberia as cultural institutions of the end of XIX – the first third of XX century]. Barnaul: Altai State Academy of Culture and Arts, 2009. 175p.
7. Poliakova E. A. (2011) The church antiquity stock of Tobolsk: history of establishment and development. World of Science, Culture, Education, 3 (28), 311-316.



8. Poliakova E. A. The church historical-archeological society of Tomsk and its role in conservation of cultural heritage [Tomskoe tserkovnoe istoriko-arkheologicheskoe obshchestvo I ego rol' v sokhraneniі kul'turnogo nasledia]. Teoreticheskie I prikladnye issledovania v religiovedeniі (Theoretical and applied researches in religious studies). Barnaul: Altai State University, 2009 (1-2), pp. 156-165.

Yukhnevich, M. Iu. Pedagogicheskie, shkol'nye i detskie muzei dorevoliutsionnoi Rossii (Pedagogical, school and kids museums of pre-revolutionary Russia). Moscow, 1990, 284p.

**TOPLUMSAL UYGULAMALARDA ÂŞIKLARIN İŞLEVİ<sup>1</sup>****THE FUNCTION OF “ÂŞIK”S IN SOCIAL PRACTICES****ФУНКЦИЯ «АШУГА» В СОЦИАЛЬНОЙ ПРАКТИКЕ****Doç. Dr. Pervin ERGUN\*****ÖZET**

Bireylerin ve toplumların hayatında önemli rol oynayan doğumdan ölüme kadar geçiş dönemlerinde yapılan ferdi uygulamalar ile festival, bayram, şölen gibi sosyal uygulamalarda âşıkların işlevi yadsınamaz. Bascom'un İşlevsel Kuram'ı bağlamında değerlendirilecek olursa; âşıklar eğlenme, eğlendirme, hoşça vakit geçirme; toplumsal kurumlara ve törenlere destek verme; eğitim ve kültürün genç kuşaklara aktarılması; toplumsal ve kişisel baskılardan kurtulma ve daha pek çok işlevi yerine getirmektedirler. Âşıklar ezgileri, sözleri ve davranışlarıyla milletin hislerine tercüman olmaktadır. Ayrıca sosyal hicvi canlı tutarak toplumsal sorunların çözülmesine katkıda bulunmakta ve ulus inşasında çok önemli bir görev üstlenmektedirler.

**Anahtar Kelimeler:** Toplumsal uygulamalar, âşık, İşlevsel Kuram, Türk kültürü

**ABSTRACT**

Playing an important role in the lives of individuals and communities in the transition period from birth until death, their individual applications and at social applications as well as festivals “âşık”'s functions is undeniable. I judged in the context of Bascom's Functional Theory; “âşık”'s fill have fun, entertain, enjoy themselves; to support social institutions and ceremonies; education and culture be passed on to the younger generations; escape from the pressures of social and personal and many other functions. “Âşık”'s are being translated into feelings of the nation, with melody, word and actions. In addition, keeping alive the social satire, they are contributing to the solution of social problems and a very important role in nation building.

**Key Words:** Social communities, “âşık”, Functional Theory, Turkish culture

**СОДЕРЖАНИЕ**

Не вызывает сомнений что, в социальной практике, фестивали с индивидуальными применениями, праздники и церемонии с использованием «ашуга» занимают важную роль в жизни общества и человека с периода его рождения до смерти. Если взять контекст функциональной теории «Bascom», это – веселье «Ашугов», развлечение, приятное времяпровождение; оказание поддержки социальным институтам и церемониям; передача культуры и образования молодому

---

<sup>1</sup> . Bu makale “Manas'ın Görünen Yüzleri: Kayçılar – Akınlr – Ozanlar – Aşıklar” projesi kapsamında hazırlanmıştır.

\* Gazi Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Halkbilimi Bölümü Öğretim Üyesi

поколению; избавление давления на социальных и персональных лиц и множество других функций. «Ашуг» своими мелодиями, словами и поведением передает нам чувства народа. Так же они способствуют не угасанию социальной сатиры, разрешению социальных проблем и проводят очень важную задачу в государственном строительстве.

**Ключевые слова:** социальная практика, «ашуг», функциональная теория, турецкая культура.

Doğumdan ölüme kadar geçiş dönemlerinde yapılan ferdi uygulamalar ile festival, bayram, şölen gibi sosyal uygulamalar gerek bireylerin gerekse toplumların hayatında önemli rol oynamaktadır. Aile ve toplum hayatının vazgeçilmezi olan bu uygulamalar bireyin ailesi ve ait olduğu toplumla uyum içinde yaşamasını sağlamaktadır.

Toplumsal uygulamaların olmazsa olmazlarından biri âşıklık geleneğidir. Bu makalede Türk kültüründe âşıkların toplumsal uygulamalardaki işlevleri ele alınacaktır.

Halk edebiyatı yaratmalarının metinlerinden ziyade bu metinlerin oluşturuldukları, yaratıldıkları ve yeniden yaratılıp nakledildikleri bağlamı inceleyen işlevsel kuramın icracı, dinleyici ve bağlam olmak üzere üç ayağı vardır. Bu yaratmaların anlatılma ve söylenmesinin temel nedenleri, anlatıcı veya icracının onu anlatma ve söyleme nedenleri, dinleyicilerin o yaratmayı dinleme, anlama ve kullanma nedenleri vb. işlevsel kuramın temel sorunlarıdır. Bu yaratmalar kimler tarafından, nasıl, neden, nerede yaratılıp nakledilmektedir; kimler tarafından, neden, nasıl dinlenmektedir? Bu yaratmalar nasıl bir sosyal ilişkinin ürünüdür? (Ekici 2012: 83-85; Bascom 2005: 125-146). İşlevsel kuram bu gibi sorulara cevap arayarak âşıklık geleneğinin toplumsal uygulamalardaki yeri hususunda dikkate değer analizler ortaya konmasına imkân vermektedir. Kuram ile ilgili olarak bir model oluşturan Bascom'un dört işlevine göre âşıklık geleneği şöyle analiz edilebilir:

#### 1. Eğlenme, Eğlendirme ve Hoşça Vakit Geçirme İşlevi:

Bilindiği gibi Türkler, hayata bağlı, eğlenmeyi seven, canlı, hareketli, dışa dönük bir millettir. Bu karakteristik özellik, gerek geçiş dönemi uygulamalarına gerekse şölen, şenlik ve festivallere de yansımıştır.

Şölen ve şenliklerin olmazsa olmazlarından biri müzikli eğlencedir. Âşıklık geleneğinin çeşitli uygulamalarının sergilendiği ve toplumsal şenlik ve festivallerde âşıklar, eğlenme, eğlendirme, hoşça vakit geçirme işlevini yerine getirmektedirler.

Türk dünyasında bugün de geçerliliği olan toplumsal uygulamalarda saz olarak en çok kullanılan davul ve kopuzdur. Davulun tokmağı, kasnağı, derisi, kopuzun gövdesi, teli vs. Türk milleti için kutsal görülen nesnelere, kutsal törenlerle yapılmaktadır. Mitolojik bir geçmişe uzanan bu aletlerin yapımından kullanımına kadar âşıkların rolü yadsınamaz. Gerek bu aletlerin yapıldığı maddeler gerekse onlarla icra edilen müzik, Tanrı ile iletişim sağlanmasını, “kut” temin edilmesini, yer-su iyeleriyle “iyi geçinilmesini” ve her türlü hastalık ve kötülüklerden uzak durulmasını sağlamaktadır.

Eğlenme işlevi sadece eğlenmeden ibaret değildir. Bu kavramın altında daha derin anlamlar bulunmaktadır. Bugün toplumsal uygulamalarda icra edilen pek çok kalıp, ritüel anlamını yitirmiştir; fakat eğlence işlevi ön plana çıkarak yaşamaya devam etmektedir.

Âşıkların kıyasıya atışmalarının sahnelendiği bu eğlenceler, eğlenme işlevinin ötesinde, yarışma ve dayanışma ruhunun sergilendiği arenalara dönüşmektedir. Bu

sebependir ki eski Türkçede yarışma ve yardımlaşma ile ilgili oldukça zengin bir kelime hazinesi bulunmaktadır. Konu ile ilgili araştırması olan Koca tarafından Kaşgarlı Mahmud'un DLT eserinde yarışma ve dayanışma terimleri 190 olarak tespit edilmiştir (Koca 1990; Koca 2003). Başka dillerde karşılığı tespit edilemeyen, bugünkü Türkçede de yaşamayan bu terimler, eski Türklerin eğlence anlayışı ile ilgili ipuçları vermektedir.

Yarışma niteliğinde geçen bu eğlencelerde Türk toplumu içinde yetişen kahramanlar ve kahramanlıklar âşıklar tarafından manzum bir şekilde ve ezgiyle anlatılmaktadır. Bu sayede kahramanlar ve onların başarıları ölümsüz olmakta ve onlarla ilgili sözlü tarih aktarımı yapılmaktadır. Bu tür meydanlarda yüceltilen genç kahramanlar, başarılarına yenilerini eklemek iştiağı gösterirken, yetişmekte olan diğer gençlere de rol model olmaktadır.

Âşıkların atışma ve yarışmaları toplumda yetenekli insanları ön plana çıkarmaktadır. Bu tür toplumsal uygulamalarda, yetenekli ve başarılı kişilerin övülmesi ve yüceltilmesi, âşıklık geleneğinin canlı bir şekilde sürdürülmesine imkân sağlamaktadır. Türk kültüründe güçlü destancılık ve anlatı geleneğinin bulunmasının kökeninde de bu yarışma ve dayanışma ruhunun olduğu söylenebilir.

Yarışma ve yardımlaşma ruhu, toplumsal dayanışmayı da beraberinde getirdiği için bu tür eğlenceler toplumsal ve psikolojik sağaltım sağlamakta; millet olma ruhu aşılacaktır.

Kültürümüzde “Kambersiz düğün olmaz” atasözü vardır. Bu söz düğünün, şenliğin müzik ve âşık yoluyla “kut”lanması anlamı taşımaktadır.

## 2. Toplumsal Kurumlara ve Törenlere Destek Verme İşlevi:

Törelere ve geleneğe saygılı bir tutum sergileyen âşıklar, mit-ritüel-icra bağlamında toplumsal kurumlara destek vermektedirler. Kökleri yüzyıllar ötesine dayanan âşıklık geleneğinin gerek ezgi gerekse söz bağlamında bu güne kadar canlılığının korunması ve güncellenmesi hususunda rol üstlenmektedirler. Elde kolçakopuz, elden ele, köyden köye gezen âşıklar, erin cömerdini, erin cimrisini test etmektedirler. Toplumsal kurumlara ve törenlere uymayanları hicvederek tarihe not düşmektedirler.

## 3. Eğitim ve Kültürün Genç Kuşaklara Aktarılması İşlevi:

Âşıklık geleneği usta çırak ilişkisine dayanmaktadır. Bilinen en eski âşıklardan bugünkü âşıklara kültürel aktarım yapılmaktadır. Usta malı söylemek, “Karacaoğlan çığırnak” bunun yaşayan güzel bir örneğidir. Pir Sultan Abdal, Dadaloğlu, Emrah, Şenlik, Veysel gibi gelenek uygulayıcıları eğitim ve aktarım işlevlerini yerine getirdikleri için bugünkü âşıkların ve toplumun dilinde, gönlünde var olmuşlardır.

Âşıklar bir taraftan yeni âşıklar yetiştirerek âşıklık geleneğinin sürmesini sağlarken diğer taraftan da halkın eğitilmesine katkıda bulunmaktadır. Onlar, gerektiğinde halkın neşesi, eğlencesi olurken gerektiğinde de susmuş, susturulmuş halkların sesidirler.

## 4. Toplumsal ve Kişisel Baskılardan Kurtulma İşlevi:

Âşıklar bu tür uygulamalarda toplumsal ve kişisel baskılardan soyutlanarak sanatlarını icra etmektedirler. Bunun en güzel örneği Kam Büre Bey Oğlu BamsıBeyrekBoyu'nda görülmektedir. Ozan rolüne giren BamsıBeyrek, Kazan Han'ın huzurunda ve onun da izniyle YalancıoğluYaltacık'a hak ettiği cezayı vermiştir. Yiğitliğini, mertliğini, doğru sözlülüğünü çok beğenen Kazan Han, bir günlük beyliğini “Deli Ozan'a vermiştir. Bu imtiyazla Deli Ozan, onaylamadığı bu düğünde yemek kazanlarını devirmiş; kadınların çadırında kendisini kandırmaya çalışan kadınların ayıplarını toplum içinde yüzlerine vurmuştur.

Ozan kılığındaki Beyrek, ok atma yarışlarına katılmış;YalancıoğluYaltacık'ın yüzüğünü okuyla parçalamıştır. Burada âşıkların saz çalma, türkü söyleme, atışma vb. gibi özelliklerinin yanında çeşitli müsabakalara katıldıkları da ortaya çıkmaktadır.

Rus işgali sırasında karşılaştığı Rus komutanının “bizi mi seviyorsun Al-i Osmanı mı sorusuna verdiği cevap niteliğindeki 93 koçaklaması göstermiştir ki Âşık Şenlik de, toplumsal ve kişisel baskılardan öte esaret altındaki bir milletin göklere yükselen, bugün de yankılanan bir sesi olmuştur.

##### 5. Protesto işlevi:

Bascom'un dört ilkesine ilaveten genel kabul gören protesto işlevi de âşıkların özelliklerindedir. Âşıklar hak, hukuk, adalete uymayan, töreye aykırı hareket eden kişi ve kurumları protesto etmektedirler ve bu protesto sanatla yapıldığı için kalıcı olmaktadır. Bu nedenle özellikle icranın başında olanlar âşıkların hışmına uğramaktan çekinmektedirler.

Bu protesto bazen, Homeros, Firdevsi ve Lönrot'ta olduğu gibi yok olmaya yüz tutmuş milletlerin yeniden inşasına imkân verebilmektedir. Âşık Şenlik'te ve Balkan âşıklık geleneğinde olduğu gibi işgal altındaki topraklarda yaşayan Türklerin direniş mücadelesinin ve Türklük şuurunun canlı tutulmasında etkili olmaktadırlar (Özkul 2000:70 vd.).

Türk âşıklık geleneğinin Bascom'un kuramının dışına taşan işlevleri de vardır. Âşıklığın piri olarak kabul edilen Korkut Ata dikkate alındığında ozanların işlevlerinin genişliği dikkat çekmektedir:

O, Oğuzların tamambilicisi idi. Ne derse olurdu. Gaipten türlü haber söylerdi. Hak Teâlâ onun gönlüne ilham ederdi. Onun alkışı alkış kargışı idi.Oğuz kavminin sorunlarını çözerdi. Her ne müşkül olsa ona danışmayınca yapmazlardı. Her ne buyursa kabul ederlerdi. Sözü tutup yerine getirirlerdi.Kahramanlık yapan çocuklara o ad koyardı.Kız istemeye o giderdi.Soy soylayıp boy boylardı.

Korkut Ata'nın Türkistan uzantılarında dönüştüğü Kambar Ata ise bütün bu işlevlerin yanında atların ve suların hamî ruhu olma ve yilkıcılarlabagşılının piri olma özelliği de taşıyarak (Ergun: 2011) işlevlerini genişletmiştir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki âşıklar gerek sazlarıyla, gerek sözleri ve davranışlarıyla milletin hislerine tercüman olmakta, sosyal hicvi canlı tutarak toplumsal sorunların çözümlenmesine katkıda bulunmaktadır. Bireysel kutlamalardan toplumsal uygulamalara,hayatın her safhasında, yukarıda ele alınan işlevleri yerine getirerek ulus inşasında çok önemli bir görev üstlenmektedirler. Ne var ki bugün olduğu gibi sözü kesildiği, kulak verilmediği, ilgi görmediği durumlarda âşıklar işlevlerini yerine getirememektedir. İçinde yaşadığımız sosyal, ahlâkî, ekonomik erozyonun temel etkenlerinden biri de âşıkların düşüncelerini rahatça ifade etmelerine tahammül gösterilememesi gösterilebilir.

##### KAYNAKLAR

BASCOM, William R., (Çev. Ferya Çalış), “Folklorun Dört İşlevi.” *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar II*, Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2005.(Makale, TheJournal of AmericanFolklore, Okt.-Dec. 1954, s. 333-349'da yayımlanmıştır.)

BAŞGÖZ, İlhan, “Folklorun Beşinci İşlevi: Protesto”, *Folkloristik: Umay Günay Armağanı*, Ankara, 1996.

ÇOBANOĞLU, Özkul, “İşgal Edilen Vatan Topraklarında Âşık Edebiyatının İşlevleri ve Âşık Şenlik”, *Âşık Şenlik Sempozyumu Bildirileri*, 22-23 Mayıs 2000, Ankara: KB Yay.

EKİCİ, Metin, “Kuramlar ve Yöntemler”, *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*, Ed. Öcal Oğuz, 9. Baskı, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

ERGUN, Pervin, *Atlarla Suların Hami Ruhu YılkıcılarlaBağşılarm Piri Kambar Ata Baba Gammar*, Konya: Kömen Yay., 2011.

KARTARI, A, “Anadolu Âşık Geleneği’nin Medyadaki Temsili ve İşlevselliği”<sup>1</sup>, *Folklor/Edebiyat*, 2000

KOCA, Salim, *Türk Kültürünün Temelleri I*, İstanbul 1990; II. cilt, Ankara 2003.

MİRZAOĞLU, Gülay, Yapısal ve İşlevsel Açından Atma Türkü Geleneği, *Folklor/Edebiyat* 2001/4, 28.

**ШАМАНИЗМ В КОРЕЕ И ЯКУТИИ  
(ОПЫТ СРАВНИТЕЛЬНОГО АНАЛИЗА)****SHAMANİZM IN KOREA AND YAKUTIA  
(COMPARATIVE ANALYSIS)****KOREDE ŞAMANİZM (KARŞILAŞTIRMALI  
ANALİZİN TECRÜBESİ)****ФЕДОТФЕДОТОВИЧЖЕЛОБЦОВ\***  
(Fedot Fedotoviç JELOBTSOV)**АННАГЕННАДЬЕВНАСЫРОМЯТНИКОВА\*\***  
(Anna Gennadiyev NASIROMYATNIKOVA)**ÖZET**

Şamanizm insanların manevî hayatındaki bir üniversal olay olarak incelemesi onun aşırı ağır suallerin halletmesine yardımcı olacak ve aynı zaman insane toplumundaki yeri ve önemini belirtecek.

Yazanlar bu makalede Kore ve Yakutistan'daki şamanizmin tarihî benzeyişini göz önüne tutarak bunun asıl parçalarını karşılaştırmaya çalışmışlar. Yazanlar inanıyorlar ki böyle bir karşılaştırma dünyadaki şamanizm sistemin terim problemlerine dozen vermek için yardımcı olabilir. Bir de, yazanlar ümit ediyorlar ki bugüne kadar muhafaza edilmiş yakut şamanizmin eski âyinlerin Koredeki bugünkü şamanist hayat ile karşılaştırması araştırmacılara şamanizmin daha ciddi ve derin bir şekilde incelemek için imkân verebilir.

**AnahtarKelimeleri:** şamanizm, musok, şamanhastalığı, kamlaniye, pansu, mudan

**АННОТАЦИЯ**

Изучение шаманизма как универсального явления в духовной жизни людей будет способствовать решению исключительно сложных вопросов, связанных с определением его места и роли в жизни человеческого общества.

В статье дана попытка сравнить основные компоненты шаманизма в Корее и Якутии, ввиду их исторической близости. Подобное сравнение, как представляется, может внести необходимую определённую не только в структуризацию всей системы шаманизма, но и в упорядочение его терминологической составной. Авторы надеются, что данная попытка сравнения наиболее сохранившихся на сегодняшний день древних обычаев якутского шаманизма с реально существующим шаманизмом в Корея, поможет взглянуть на него с более широкой, общемировой точки зрения.

---

\* Şark bölümün doçenti

\*\* Şark bölümün talebesi

**Ключевые слова:** шаманизм, мусок, шаманская болезнь, камлание, пансу, мудан.

#### ANNOTATION

Research of the shamanism as a universal fact in people's spiritual life will help to resolve many problems connected with its place and role in human society's life.

This paper attempts to compare the main parts of Korean and Yakutian shamanism according to their historical closeness. This comparison can make an important contribution to the structurization of shamanism's system and its terminology. The authors, nevertheless, hope that this attempt of comparison of the surviving ancient Yakut shamanism and modern shamanism of Korea will help to regard shamanism from the global point of view.

**Keywords:** shamanism, musok, shaman's disease, kamlanie, pansu, mudan.

У человека, интересующегося духовной жизнью корейского общества, всегда вызывает неподдельный интерес всё то, что связано с шаманизмом в этой стране. Этот интерес подогревается, конечно, и религиозной близостью далёкого прошлого наших народов, в основе которого лежал шаманизм -стержень духовной жизни всей дальневосточной цивилизации.

Как известно, шаманизм – универсальное верование, через которое прошло большинство человечества. На сегодняшний день он наиболее сохранился среди народов Сибири, а в Азиатско-Тихоокеанском регионе – на Корейском полуострове. Республика Корея является единственным государством в мире, где шаманизм почти признаётся в качестве официальной религии и он в наши дни является реально существующим явлением духовной культуры современного корейского общества.

История корейского шаманизма датируется доисторическим временем. Археологические находки в Корее, украшенные религиозными символами как королевская корона, бубен, нож, зеркало, и сейчас широко используются шаманами Северо-Восточной Азии (в том числе и якутскими) и относятся ко времени бронзы. Исходя из этого, предполагается, что шаманизм, распространившийся примерно тысячу лет назад до н.э. как религиозное сознание, был распространён и на Корейском полуострове. К сожалению, материалов по духовной жизни протокорейцев бронзового века сохранилось очень мало. Разрозненные религиозные обряды и представления не были в это время объединены в единую и связную систему, а шаманы и маги не стали ещё профессиональными служителями культа. Впервые шаманизм упоминается в исторических сведениях о протокорейских народах Пуё и Когурё.

Считается, что с начала VI века н.э. начался рост т.н. корейской первобытной культуры под влиянием китайской цивилизации и культуры народов Сибири и Центральной Азии. О корейском шаманизме того периода можно узнать из китайских источников. Например, китайская запись «Описание трёх государств. Описание страны Ви, хроника восточных варваров» - стала первым историческим материалом, подробно рассказывающим о первых государственных образованиях древних корейцев. В частности, мы узнаём о существовании у них религиозных праздников, проводившихся по лунному календарю. В государстве Пуё существовала служба гадания, во время которой рассматривали трещины на копыте приносимого в жертву быка для предсказания будущего. Интересно отметить, что многие обряды явно выдавали своё шаманское происхождение. В частности, корейские



орнитологические мотивы до сих пор часты в легендах сибирского шаманизма: представляют полёт души шамана в царство духов.

В период Троецарствия (Самгуг) на Корейский полуостров проник даосизм, который легко вошёл в шаманизм: появление в шаманистских храмах Зала большого ковша (даосская святыня), посвящённого созвездию Большой медведицы – это всё следы шаманизма. В этот же период шаманизм под напором конфуцианства и буддизма, ставших официальными религиями в Когурё и Пэкче, постепенно стал исчезать из жизни правящих сословий и стал религией простолюдинов. Черты этой народной религии могут быть обнаружены на всём протяжении истории позднего Силла, Корё и Чосон. Последний взлёт влияния шаманизма в корейском обществе пришёлся на период правления династии Корё (918-1392гг.), когда он был принят в качестве государственной религии и сосуществовал с буддизмом в форме государственных ритуалов. Однако, в истории фактом остаётся то, что шаманизм в среде конфуцианцев и в среде господствующего сословия янбанов всегда считался суеверием, поскольку последние в нём видели низость и грубость народа. Шаманов стали относить к чхонминам - низшему сословию при правлении династии Чосон (1392-1900гг.). Вместе с тем, исторические записи этого периода показывают, что шаманские ритуалы продолжали существовать. Первобытная религия Кореи не исчезла, а преобразовалась в народную религию.

Большинство исследователей шаманизма в Корее сходятся во мнении, что истоки корейского шаманизма надо искать в Восточной Сибири Северной Азии, рассматривая его в качестве древней религии корейцев и которую они принесли на Корейский полуостров. То, что первобытная религия Кореи имела происхождение из древне-сибирского шаманизма, явно прослеживается и в корейской мифологии.

К сожалению, приходится констатировать, что проблема корейского шаманизма по самым разным причинам крайне слабо представлена в русскоязычной научной литературе. На протяжении многих лет между Россией и Республикой Корея не было научных связей, возможностей полевых исследований и обмена научной литературой. Что касается Корейской Народной Демократической Республики – то там шаманизм вообще был искоренён из жизни народа.

Между тем, на протяжении многих веков шаманизм (по кор. «мусок» - букв. «нравы и обычаи шаманов») был основной верой корейцев, которые одухотворяли всю видимую природу, населяя её бесчисленным множеством духов и демонов. Примечательно, что мусок оказался очень жизнеспособным и, несмотря на проникновение на Корейский полуостров буддизма, конфуцианства и христианства, до сих пор хорошо сохранился в корейском обществе и оказал огромное влияние на кореизацию пришлых религий. При этом духовное начало в нём всегда имело и имеет абсолютное преобладание над физическим. Для корейского шаманизма характерны многие элементы тотемизма: почитание тигра – символа могущества и храбрости, черепахи – символа долговечности и силы, феникса – символа дружбы и супружеской верности, дракона – воплощения всех водяных сил. Изображение дракона традиционно составляло исключительную принадлежность к дому правителя корейского государства.

Корейцы традиционно почитали духов Земли, Луны, Неба, звёзд (особенно Большую медведицу и Венеру). Пантеон шаманизма был огромен.

Духи-демоны сопровождали корейца на всех стадиях его жизни и делились на две основные категории: 1) самостоятельно существующие духи, невидимые враги

человека, а отчасти души людей, скончавшихся в бедности и разных лишениях; эти души бродят по свету голодные, беспокойные и причиняют бедствия тем, кто не удовлетворяет их потребностей; к этой категории относится большинство духов; 2) самостоятельные добрые духи, а также тени счастливых и добродетельных людей; но и эти духи обидчивы и прихотливы.

Лишь посредством жертвоприношений можно было поддержать доброе к себе расположение всех духов. Благополучие человека зависело от его умения снискать себе расположение добрых духов.

Слово шаман, в корейском языке имеет иероглифическое написание '巫 (무, wu). Как известно, в Корее до изобретения современного алфавита Хангыля существовал такой вид письменности, как 한자 (Ханча), основанный на китайских иероглифах и имевший пиктографический смысл. Если проанализировать это иероглифическое написание, то «верхний видимый горизонт» несёт смысловое понятие Неба и священного объекта, а «нижний - видимый горизонт». Верхний и нижний горизонты – две горизонтальные черты иероглифа символизируют Землю и природный мир. Два человека же (人), находящиеся между этими горизонтами, символизируют «человечество». Вертикальная линия, соединяющая эти горизонты, означает посредника между Небом и Землей, то есть шамана.

В корейском шаманизме, как и в якутском, шаманы являлись посредниками между людьми и духами-демонами, среди которых выделялись пансу – слепые колдуны и муданы (женщины-шаманки). Считается, что на севере Кореи шамана избирают духи, на юге – он наследует «должность» от родителей. Пансу во все времена пользовались особым почитанием в Корее, поскольку слепота рассматривалась как знак особой избранности (Ксенофонтов, 1992: 273). Пансу считались повелителями демонов, тогда как муданы могли лишь умиловить их. Пансу в основном занимались гаданиями и предсказаниями. Кроме того, колдовство у пансу считалось наследственным ремеслом и зачастую служило единственным средством к существованию. Насколько выгодно это ремесло видно из того, что родители слепорождённых детей считались счастливыми, так как заработок этих будущих пансу вполне обеспечивал их старость. Что касается роли слепорождённых шаманов в якутском шаманизме, то эта тема, как представляется, до конца не изучена.

В корейском, как и в якутском шаманизме, шаманом мог стать только человек, отмеченный волей богов или духов и имевший наследственный дар в своем роде или вступивший в контакт с умершим шаманом. Такой человек с самого момента своего рождения имел какие-то особые приметы и проходил испытание «шаманской болезнью», вызванной тем, что его душа – кут уносилась для специального воспитания духами в один из трёх миров шаманизма.

Корейские шаманы, как и для якутские проходят церемонию инициации, для которой характерна эта «шаманская болезнь» (по-корейски «шаманская болезнь» называется «синбён»), когда претенденты переносят тяжёлое болезненное состояние организма. Это болезненное состояние является основной предпосылкой становления шамана. Но ни при какой подготовке, ни с каким умением простой человек не сможет стать настоящим шаманом – он только сможет подражать шаману. Этой болезни может в принципе подвергнуться любой человек, но чаще всего ею страдают

кровные родственники шамана. Заболевание может длиться от одного месяца до трех лет. Если женщину-шамана начнёт посещать влюблённый в неё дух, то жизнь её мужа становится невыносимой. «Шаманская болезнь» как и в среде якутов бытует в Корее до настоящего времени. Она терзает человека до тех пор, пока он не станет настоящим шаманом, не сделает себе алтарь и не овладеет шаманским ритуалом. Алтарь – необходимая принадлежность каждого корейского шаманского дома. Это святое место, где совершаются поклонение и молитвы духам и божествам, а также выполняются обряды. К алтарю и к вещам, находящимся в нём, может прикасаться только шаман, которому принадлежит алтарь.

Есть много общего между якутским и корейским шаманизмом в проведении главного обряда шаманизма – камлания, который оставался неизменным в течение многих тысячелетий. Суть камлания заключалась в том, что духи вселялись в тело шамана, и он начинал вещать от их имени, а его душа отправлялась в путешествие в царства духов. Схожи и основные функции камлания: умилоствление добрых духов, в том числе духов дома и семьи; поклонение духам-покровителям общины; моление о здоровье; изгнание злых духов; проводы душ умерших на небо.

Якутский шаман во время камлания активно привлекал себе помощников – хозяина огня или духа – хозяина территории. Различались духи на покровителей эмгэт (обычно это души умерших шаманов) и на помощников кэлэны. Иногда у якутов помощниками шаманов были духи эвенкийских шаманов, причём якутские шаманы говорили с такими духами по-эвенкийски. Духи – помощники шаманов имели специализацию по болезням, которые они должны были лечить (Серошевский, 1993: 604-605).

Во время камлания корейские шаманы, как и якутские, входили в состояние транса и общались с духами, по несколько раз меняли одежду. Считается, что также в состоянии транса корейский шаман посещает Нижний мир (мир духов), Верхний мир (мир богов) и Средний мир (мир земных духов). Шаман облачается в ритуальный костюм и может во время экстаза превратиться в дикого зверя и наброситься на других шаманов. Считается, что шаман во время камлания не может полностью контролировать духов и поэтому он скорее служит посредником при общении с духами, а иногда следует воле последних. В целом, обряд камлания в якутском и корейском шаманизме проходит одинаково. Главное отличие лишь в атрибутах камлания: вместо бубен корейские шаманы используют колокольчики, мечи или бамбуковые шесты.

Вызывает интерес роль служителей культа – женщин в шаманизме обоих народов. Исследователи якутского шаманизма отмечали, что число шаманок в Якутии всегда было больше, чем шаманов. Даже есть термин «удаган», который обозначал принадлежность служителя культа к женскому полу. Удаганки – постоянные героини якутского эпоса Олонхо, помогают героям-богатырям в их борьбе против абаасы (чертей) нижнего мира. «Белые» шаманки – айыы удагана – совместно с айыы ойууном совершали обряды на народном празднике - ысыахе. Известный якутский исследователь шаманизма Г.В. Ксенофонтов отмечал существование у якутов айыы джаргал удагана – звонкоголосой «белой» шаманки, которая занимала промежуточное положение между «белыми» и «чёрными» шаманами. Эти шаманки совершали моления о даровании детей, приплода рогатому и конному скоту. Вместе с тем, этот же исследователь указывал на принижённое положение шаманок-женщин по отношению к шаманам-мужчинам. В целом, деятельность удаганок была

ограничена отправлением женских обрядов и касалась магической защиты семьи от разных невзгод. Представляется, что роль женщины в якутском шаманизме ещё требует дополнительного изучения.

В корейском же шаманизме «женский» фактор определённо доминирует над мужским. Функции мудан считались настолько свойственными одним лишь женщинам, что даже паксуму (мужчины-шаманы) во время исполнения шаманских обрядов вынуждены были переодеваться в женское платье. Муданы, как правило, порывали все свои родственные и общественные узы и считались изгнанными из общества. В своём большинстве они вели отшельническую жизнь и специально приглашались для совершения обрядов жертвоприношения, церемоний очищения, изгнания болезней.

Женщины-шаманки в Корее разделяются на две основные группы: наследственные шаманки – сесынбу – и харизматические шаманки – кансинму, которые становятся медиумами «по велению» вселившихся в них духов. Для харизматических шаманок обязательна «шаманская болезнь» перед тем как обрести статус шамана. Подобное явление известно и в якутском шаманизме. Примечательно то, что корейские шаманы, как и якутские, основное внимание уделяют врачеванию. Об этой особенности якутских шаманов подробно писал этнограф-исследователь шаманизма С.И. Николаев (Сомоготто) (Сомоготто, 2010: 28).

В отличие от исторической судьбы шаманизма в Якутии, шаманизм в Корее даже пережил длительный период притеснений во время японской оккупации, связанный с идеологическим подавлением духовных ценностей корейского народа. Его элементы впитали все пришедшие религии, подверглись своего рода «шаманизации». В итоге шаманизм в Корее остался не только своего рода основой религиозных верований корейцев, неотъемлемой частью национальной культуры, но и продолжил равное сосуществование с мировыми религиями. Наиболее яркий пример этому – успешное проникновение христианства как результат его «шаманизации». Этот процесс ощутим в христианских церквях, где подчёркивают роль Святого Духа и исцеление верой. Можно даже сказать, что такие церкви являются христианскими только внешне, но по своему содержанию они мало чем отличаются от традиционного корейского шаманизма. Нередко в буддийском храме можно столкнуться с наличием в нём «часовни» в честь местного духа. Шаманки часто проводили кут в стенах буддийских храмов, а буддийские монахи играли далеко не последнюю роль в постановке шаманских обрядов. Ещё легче вошёл в шаманизм даосизм (который можно воспринимать, как китайский шаманизм). Например, наличие небесного царя и Зала большого ковша (даосской святыни) в буддийском храме – это всё следы шаманизма.

Свобода вероисповедания в Южной Корее, провозглашённая после Второй мировой войны, также позволила сохранить шаманизм как религию. В настоящее время шаманизм, конечно, во многом утерял былые позиции, став фактически декоративным элементом духовной жизни корейцев. Ритуальные обряды шаманизма можно увидеть в основном во время фольклорных фестивалей или народных праздников. Современные шаманки ничем особым не выделяются в обществе – выходят замуж, имеют детей. Потомственные шаманки почти исчезли и сегодня все они уже преклонного возраста. Тем не менее, в современной Корее насчитывается более десяти миллионов приверженцев шаманизма, чьи религиозные потребности обслуживают до ста тысяч шаманов. Только в одном Сеуле существуют около ста

шаманских храмов. В современной Корее много гадальных домов («чом-чип»). Власти поддерживают шаманизм, рассматривая его как составной элемент традиционного корейского наследия. Наиболее знаменитым шаманам даже присваивают почётное звание «Человек – национальное достояние». Многие корейцы воспринимают шаманизм как единственную «исконную» религию, а скорее всего, как неотъемлемую часть своего культурного наследия.

Таким образом, можно констатировать, что шаманизм, не являясь мировой религией, тем не менее, плотно и органично вошёл в плоть и кровь корейского общества, став неотъемлемой частью культуры и менталитета корейского народа. Шаманизм, можно сказать, поменял характер народа в сторону реализма. Все потребности корейцев сосредоточились в настоящем времени. Корейцы не стремятся попасть в рай, предпочитая наслаждаться долгой жизнью на этом свете. Корейцы не ищут своё будущее в загробной жизни, а ищут его у своих потомков, которые будут жить на этом свете. По сути дела, корейский шаманизм остался мощной первобытной религией с громадным культурным зарядом. Его толерантность только способствовала синкретизации с систематизированными мировыми религиями. В этом видится другая, не менее важная, причина жизнеспособности шаманизма: легко взаимодействовать с другими религиями без угрозы их основным принципам и существованию.

Можно с уверенностью сказать, что сколь долго корейцы будут сохранять свой традиционный образ жизни, столь долго пришлые религии будут впитывать в себя шаманские обычаи корейского народа.

Из вышесказанного можно сделать следующие общие выводы:

- По нашему убеждению, сравнительный материал по шаманизму, который является не только достоянием тюркских народов, но и многих других народов Азии, будет только содействовать решению очень многих нерешённых вопросов до сего дня, связанных с общей мировой проблемой шаманизма;

- корейский и якутский шаманизм имеют много общего в своей догматике и генезисе (пути обретения статуса шамана, «шаманская болезнь», обряд камлания);

- шаманизм до сих пор является культом религии и общим связующим звеном между якутами и корейцами, находящихся в одной алтайской языковой среде, оказавшим огромное влияние на культуру и менталитет обоих народов ;

- корейский шаманизм отличается от якутского более детально разработанной иерархией шаманов, что связано с историческими условиями развития в Корее и в Якутии;

- схожесть ряда явлений в корейском и якутском шаманизме может стать косвенным доказательством происхождения корейского этноса в пользу его северного варианта;

- нельзя не заметить явную особенность шаманизма в Корее: парадоксально, но женщина – наиболее бесправная категория в корейском обществе - традиционно выполняет лидирующую роль в шаманизме;

- именно шаманизму принадлежит значительная роль в сохранении корейской традиционной культуры; причём эта роль положительна в том смысле, что она стала органичной частью и стимулом развития всей культурной жизни корейцев, сохраняя их многовековые традиции.

**ЛИТЕРАТУРА**

1. Анисимов А.Ф. Космологические представления народов Севера. – М.-Л.: Изд. АН СССР, 1959. – 105 с.
2. Бурькин А.А. Шаманы. Те, кому служат духи. – СПб.: Дрофа, 2007. – 288 с.
3. Желобцов Ф.Ф. Религии стран Азиатско-Тихоокеанского региона. Учебное пособие. – Якутск: изд-во СВФУ, 2013. -112 с.
4. История религии. – М.: Высшая школа, 2002. – 463 с.
5. Крывелев И.А. История религий мира: очерки. – М.: Мысль, 1988. – 382 с.
6. Ксенофонтов Г.В. Шаманизм. – Якутск: ТПФ «Север-Юг», 1992. – 315 с.
7. Николаев С.И. (Сомоготто) Из истории религии АЙЫЫ. – Якутск: Олонхо, 2010. – 28 с.
8. Серошевский В.Л. Якуты. Опыт этнографического исследования. 2-е изд. - М.: РОССПЭН, 1993. – 736 с.

9. Токарев С.А. Религия в истории народов мира. – М.: Политиздат, 1976. – 622 с.

**BİBLİOGRAFİJA**

1. Anisimov A.F. KosmologischeskiepredstavlenijanarodovSevera. – M.-L.: Izd. AN SSSR, 1959. – 105 s.
2. Burykin A.A. Shamany. Te, komusluzhatduhi. – SPb.: Drofa, 2007. – 288 s.
3. Zhelobcov F.F. ReligiistranAziatsko-Tihookeanskogoregiona. Uchebnoeposobie. – Jakutsk: izd-vo SVFU, 2013. -112 s.
4. Istorijareligii. – M.: Vysshajashkola, 2002. – 463 s.
5. Kryvelev I.A. Istorijareligijmira: ocherki. – M.: Mysl', 1988. – 382 s.
6. Ksenofontov G.V. Shamanizm. – Jakutsk: TPF «Sever-Jug», 1992. – 315 s.
7. Nikolaev S.I. (Somogotto) Izistoriireligii AJYY. – Jakutsk: Olonho, 2010. – 28 s.
8. Seroshevskij V.L. Jakuty. Opytjetnograficheskogoissledovaniija. 2-e izd. - M.: ROSSPJeN, 1993. – 736 s.
9. Tokarev S.A. Religija v istoriinarodovmira. – M.: Politizdat, 1976. – 622 s.

**СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ**

1. Северо-Восточный федеральный университет имени М.К.Аммосова, институт зарубежной филологии и регионоведения, кафедра восточных языков и страноведения.

2. Желобцов Федот Федотович, доцент.

3. Служебный адрес: Северо-Восточный федеральный университет имени М.К.Аммосова. 677000. Республика Саха (Якутия), г. Якутск, ул. Белинского, 58.

4. Домашний адрес: 677000, Республика Саха (Якутия), г. Якутск, ул. Ф. Попова, 17/1, кв. 40.

5. Телефоны: служ. тел. (4112)496821, дом. тел. (4112)217063, сот. 89142807017, e-mail:j\_diana@mail.ru

Сыромятникова Анна Геннадьевна, студентка. В настоящее время находится на стажировке в Южной Корее.

**ФУ-ЮЙСКИЕ КЫРГЫЗЫ – САМЫЙ ВОСТОЧНЫЙ  
ТЮРКСКИЙ ЭТНОС**

**FU-YU (FUYU) KYRGYZ AND THEIR ORIGIN**

**EN DOĞUDA YAŞAYAN TÜRK BOYU, FUYU KIRGIZLARI**

**Olcobay KARATAYEV\***

**ABSTRAKT**

It is well known that the ethnonym "Kyrgyz" is wide spread in Eurasia. It is often found as an ethnonym in toponyms and in hydronyms. This means that the Kyrgyz migrated for a long time, especially in the Middle Ages, because they led a nomadic life. During their migrations they went through the process of assimilation, cross-breeding and ethno-cultural relationships, which made significant contributions to the historical and cultural aspects of many other nations. Thus Fuyu Kyrgyz is one of the products of many centuries and migrations. In academic circles, this compact nationality residing in the county Fuyu (Heyluntszyan Province, China) is known as "Fu-yu" or "Fuyui". Its number does not exceed 1500. Fuyu Kyrgyz call themselves only as "Kyrgyz", "hergez" or "tirtiz". Anthropologically Fuyu Kyrgyz - unlike neighboring Manchurians, Mongols, Daur and Evenks – has Caucasian features. But among them there are also fair-skinned Kyrgyz with scarlet or light chestnut hair (brown-haired). The economic life of Fuyu Kyrgyz is primarily based on pastoralists. Science has proved that the Kyrgyz Fuyu language belongs to the Turkic language branch and it has common roots with modern Khakas and Shor languages. Apart from that it is very similar to the languages and SaryUgu and Lobnorians. It is known that Kyrgyz Fuyucounty divided into six groups: Tabkhyn, Tabyndyr, Chygydyr, Sandyrdyr, Byltyrdy, Orttyr or Kergester (Kyrgyz). Initially, the relocation of the Yenisei Kyrgyz to the recent territory of Mongolia, Manchuria began during the Yuan Dynasty under Kublai Khan. During the civil war of the Chinggisids (Central Asian Haidu Khan and Kublai Khan from China), in a bloody fight in the vast Karakorum Kyrgyz were on both sides. According to traditional views, economy of the Fuyu Kyrgyz was cattle breeding. They kept horses, sheep and cows. They were also engaged in hunting, which was carried on horseback accompanied by dogs. It is known by oral tradition that they grew grain, and Fuyu Kyrgyz used steel in the mid XIX<sup>th</sup> century. Housing of the Fuyu Kyrgyz was yurt in the past, but during the first half of the XIX<sup>th</sup> century they began to settle in buildings. In the past, Fuyu Kyrgyz wore loose clothing with long sleeves and belt. Women wore clothes with floral embroidery. Both men and women wore a hat made of white material that protected from mosquitoes in summer, and in winter they wore fur hat made of lambs. Wealthy members of the Kyrgyz society wore fox hats. Winter wardrobe consisted mainly of leather clothing, mainly made of sheepskin, while rich Kyrgyz wore fox fur. Traditional

---

\* Prof. Dr. Kyrgyzstan-Turkey Manas University Faculty of Letters Departement of History / Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü

musical instruments, were apparently similar to Khakashomysu(stringed instrument) and Hobro (looks like Flute).

**Keywords:** County Fu-yu, Kyrgyz, Peoples Republic of China, traditional culture, Yenisei Kyrgyz

### ÖZET

Bilindiği gibi Kırgız boy adı Avrasya'nın birçok yerinde karşımıza çıkmaktadır. Bu boy adı sıkça yer ve su adlarında görülmektedir. Özellikle orta asırlarda Kırgız göçlerinin çok olmasından, göçebe hayat tarzına sahip olmalarından, başka halkların değişim ve asimilasyonun yanı sıra boylar arası kültürel etkileşime tarihi ve kültürel açıdan önemli roller üstlenmesinden bu durum söz konusu olmuştur diyebiliriz. Yüzyıllardır kalabalık gruplar şeklinde devam eden göçlerden sonra Fuyu Kırgızları en doğuda kalmalarına sebep olmuştur. Bilimsel çalışmalarda Çin'in Heyluntsyen bölgesindeki Fuyu ilçesinde yaşayan küçük bir grup olan Kırgızlara "Fu-yu" veya "Fu-yuy" olarak bilinmektedir. Sayıları 1500 'ü geçmeyen Fuyu Kırgızları kendilene "Kırgız", "Hergez" veya "Tirtiz" demektedirler. Bu bölgede yaşayan Mancur, Moğol, Daur, Evenklerden antropolojik tiplere açısından farklı olarak açık tenli ve europid yüz şekline sahipler. Aralarında sarı ırka has özellikler taşıyanlar da vardır. Geçim şeklinde bakıldığında hayvancılık ön planda olduğunu görmekteyiz. Bilimsel çalışmalarda, Fuyu Kırgızların dili Türkçenin bir lehçesi olduğunu göstermektedir ve günümüz Hakas ve Şor dilleriyle aynı kökten beslendiklerinden bahsedilmektedir. Aynı zamanda Sarı Uygurlar ve Lobnor diliyle de benzerlikler söz konusudur. Fuyu'da yaşayan Kırgızlar Tabhin, Tabındır, Çigdir, Sandırdır, Bıldırdı, Ortır denilen altı boydan oluşmaktadır. Enesay Kırgızlarının ilk göçleri günümüz Moğolistan oradan da Mançurya'ya Kubilay Han'ın yönettiği Yuan döneminden itibaren başlamaktadır. Cengiz soyundan gelen Haydu Han ile Kubilay Hanlar arasında Kara-Korum'da geçen savaşta iki tarafta da Kırgızların yer aldığı bilinmektedir. Fuyu Kırgızlarının geleneksel geçim kaynağı hayvancılık olmuştur. At, koyun ve büyükbaş beslemişlerdir. Avcılık da başta gelen geçim kaynaklarından biriydi ve avcılıkta atları, tazıları kullanıyorlardı. Sözlü kaynaklarda Fuyu Kırgızları XIX yüzyılın ortalarında buğday ekmeğe başladıkları söylenmektedir. Yine XIX yüzyılın ortalarında göçebelikten (çadırlardan) yerleşik hayata (evlere) geçtikleri bilinmektedir. Geçmişte Fuyu Kırgızlarının milli kıyafetleri daha çok geniş, rahat, yenleri uzun ve kemerli şekilleri ağırılıktaydı. Kadın çiçek desenli elbiseleri giyiyorlardı. Kadınlar da erkekler de beyaz kumaştan şapka giyiyorlardı. Bu şapkalar yazın sineklerden korumaktaydı. Kışın ise kuzu kürkünden yapılan şapkaları kullanıyorlardı. Önde gelen insanlar tilki kürkünden şapkalar giyiyorlardı. Kışın giydikleri kıyafetlerin çoğu koyun derisinden yapılmaktaydı. Varlıklı insanlar ise tilki kürkünü kullanıyorlardı. Geleneksel müzik aletlerinden olan "homus" Hakasların kullandıkları "homusuna" tıpatıp benzemektedir. Ayrıca "hobrah" denilen üfleli müzik aleti de bilinmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Fuyu Bölgesi, Kırgız, Çin Halk Cumhuriyeti, geleneksel kültür, Enesay Kırgızları

### РЕЗИОМЕ

Этноним "кыргыз" широко распространен на евразийском пространстве. Данный этноним часто встречается как в топонимике, так и в гидронимах, оронимах. Кочевые кыргызы издавна, а в особенности в средние века активно мигрировали, и в то же время они в процессе этнических и культурных взаимоотношений внесли существенный вклад в историко-культурный облик других народов Центральной,



Средней Азии и сопредельных территорий. В результате многовековых миграционных процессов и этнокультурных взаимоотношений на Северо-Восточном Китае (провинция Хэйлуньцзянь) появились фууюйские кыргызы. Самобытная культура самых восточных представителей тюркоязычных народов мире с середины XX века находят живой интерес со стороны историков-этнографов. В научной литературе данная народность компактно проживающая в уезде Фу-ю (провинция Хэйлуньцзянь, КНР), известна под именем “фу-ю” или же “фу-юй”. В общей численности не более 1500 человек фу-юские кыргызы называют себя не иначе как “кыргыз”, “хэргэз” или “тиргиз”. По антропологическому типу фууюйские кыргызы – в отличие от соседних народностей манжуров, монголов, дауров, эвенков – светлокожие и с европеодными чертами лица. Однако среди них также встречаются белолычие кыргызы с рыжими или светлокаштановыми волосами (шатены). Что касается хозяйственного уклада то фууюйские кыргызы прежде всего скотоводы (крупный и мелкий рогатый скот). Научно доказано, что язык фууюйских кыргызов входящий в тюркскую ветвь языков имеет общие корни с современными языками хакасов и шорцев. Помимо этого он очень схож с языками сары угуров и лобнорцев. Кыргызы уезда Фууюй делятся на шесть родов: Табхын, Табындыр, Чигдыр, Сандырдыр, Былтырды, Өрттыр или Кэргэстер (кыргызы). Изначально, переселение енисейских кыргызов на современную территорию Монголии, и далее в Маньчжурию началось в эпоху Юань в период правления Хубилай-хана. В между усобной войне чингизидов (среднеазиатского Хайду-хана и китайского Хубилай-хана) в кровопролитной борьбе на просторах Кара-Корума с двух сторон участвовали и кыргызы. Традиционным видом хозяйства фууюйских кыргызов было отгонное скотоводство. Держали лошадей, овец, коров. Занимались охотой, на которую выезжали на лошадях в сопровождении собак. Из устных преданий известно, что выращивать зерно фууюйские кыргызы стали с середины XIX в. Жилищем фууюйских кыргызов в прошлом была юрта, но примерно в середине первой половины XIX в. стали переходить к стационарным постройкам. В прошлом фууюйские кыргызы носили свободную одежду с длинными рукавами и поясом. Женщины носили одежду с цветочными вышивками. И женщины и мужчины носили шапку, сделанную из белого материала, защищавшую летом от комаров, а зимой шляпу из меха ягнят. Богатые члены кыргызского общества носили лисьи шапки. Зимний гардероб состоял главным образом из кожаной одежды, преимущественно из овчины, в то время как богатые кыргызы носили лисьи шубы. Традиционные музыкальные инструменты аналогичны хакасскому хомысу (струнный инструмент) и хобрах (вид флейты).

**Ключевые слова:** уезд Фу-юй, кыргыз, Китайская Народная Республика, этническая культура, енисейские кыргызы

Общеизвестно, что этноним “кыргыз” широко распространен на евразийском пространстве. Данный этноним часто встречается как в топонимике, так и в гидронимах. Это значит, что кыргызы издавна, а в особенности в средние века активно мигрировали, т. е. вели кочевой образ жизни, и в то же время они в процессе ассимиляции, метисации и этнокультурных взаимоотношений внесли существенный вклад в историко-культурный облик многих других народов Центральной и Средней Азии. Таким образом одним из осколков многочисленных и многовековых миграций явились - фууюйские кыргызы. Быт и культура самых восточных представителей

тюркоязычных народов мире с середины XX века находят живой интерес со стороны историков-этнографов.

В августе 1945 г. советские войска разгромив японскую императорскую Квантунскую армию вступили на оккупированные территории Маньчжурии (1931-1945 гг.). В этот же момент от советских офицеров кыргызской национальности в штаб Советской Армии поступили донесения об обнаружении среди местного населения людей, называющих себя “киргизами” и говорящих на понятном им языке, о чем было впоследствии сообщено китайской стороне. Этот факт считается одним из первых упоминаний о фууйских кыргызах.

В научных кругах данная народность компактно проживающая в уезде Фу-ю, (провинция Хэйлуньцзянь, КНР) известна под именем “фу-ю” или же “фу-юй”. Не превосходящая по численности 1500 человек фу-юские кыргызы называют себя не иначе как “кыргыз”, “хэргэз” или “тиргиз”. Одними из первых исследователей фууйских кыргызов на ряду с другими соседними народностями (солоны, дауры, эвены) явились польский этнограф Гундула Салк и китайский ученый Мамбетакун Мамбеттурду (кыргыз по национальности). Их совместный труд было опубликовано в 1998 г. (Turdu, Mambet/Gundula, Salk:1998). Еще раньше в 1943 г. трио японских ученых: Тиансан (Tiansun) – военный врач, Хи Хэнгинг (He Hanging) и Ву Тяньхао (Wu Tianhao) сотрудники Далянской (Дальний) библиотеки во время своей экспедиции в оккупированные уезды Фууй и Вуцзяцы исследовали коренных монголов и в то же время они дали сведения о местных кыргызах. Годом позже в июле 1944 г. японец Ци Юань Зенгрэн (Qiu Yuan Zhengren) специально снаряжался в Вуцзяцы для исследования кыргызов. Он опираясь на информации своих предшественников побывавших в уезде 1943 г., провел еще ряд исследований тем самым обогатив сведения о фууйских кыргызах. Его исследования в 1986 г. было переиздано под названием “Поездка к кыргызам”. Вероятно, кыргызы в Хуйлуньцзяне никогда не упоминались бы без первого шага, предпринятого в 1952 г. статьей Ю Иифу (Yu Yifu) «Цзи-эр-цзи-си Ненжианговых лугов» (“Ji-er-ji-si Nenjiang Grassland”), которая побудила впоследствии просить признания за кыргызами статуса национального меньшинства. Его статья, переизданная в 1985 г. содержит основной материал по истории, миграции, социальной и политической ситуации, культуре и народной памяти, языку, экономике, традициям и бытовой жизни.

Неоценимый вклад в дело изучения фууйских кыргызов был внесен китайским кыргызоведом, профессором Пекинского университета Национальных меньшинств Ху Чженхуаном (дунганин по национальности), который, начиная с 1957 г., производит ряд полевых и теоретических исследований по истории, религиозной ситуации, семейно-бытовым традициям фууйских кыргызов. Также им были тщательно проанализированы лексические, фонетические и морфологические особенности языка на основе им же собранного лингвистического материала фууйских кыргызов (Каратаев 2003: 65).

В 1967 г. известным Э.Р. Тенишевым было выдвинуто предположение о том, что язык фууйских кыргызов - реликтовый остаток языка енисейских кыргызов, имеющий связи с языком тянь-шаньских кыргызов и языками Саяно-Алтайского региона.

Некоторые сведения содержатся в небольшой статье коллектива авторов - С.Г. Скобелева, Чжан Тайсяна, А.А. Шамаева, которые в 90-е г. XX в. побывали в

Хэйлунцзяне. Данная статья посвящена родовому составу фуюйских кыргызов (Чжан Тайсян, Шамаев, Скоболов 1994:227-233). Особенно стоит отметить статью хакасского учёного М.А.Чертыкова посвященную к фуюйским кыргызам Маньчжурии КНР (Чертыков, 2005).

Научную экспедицию к фуюским кыргызам в 2006 г. возглавил хакасский профессор В.Я. Бутанаев, которые с привлечением историко-этнографического материала издал монографию (Бутанаев 2006:88). Он проведя лингвистический анализ, с привлечением историко-этнографического материала, показал этногенетическую преемственность фуюйских кыргызов и хакасов от енисейских кыргызов.

Уезд Фууюй расположен в 300 км к северо-западу от г. Харбина, на левом берегу реки Нонни(Nenjiang) в провинции Хэйлунцзян, занимающей северо-восточную часть КНР. На востоке уезд граничит с уездом И-ань, на юге - с уездом Линьдянь и г. Цицикар, на западе - с окраинами г. Цицикар и отделена от уезда Ганьгань рекой, на севере граничит с уездом Фанхэ. Численность населения уезда – 270000 человек, в их числе: 95 % ханьцы(китайцы), остальные 5 % (всего 16 тысяч) нацменьшинства – маньчжуры, монголы, дунгане, корейцы, дауры, кыргызы, эвенки, сибо, мяо, чжуан и еще 11 этнических групп. Старшее поколение фуюйских кыргызов идентифицируют себя как “хыргыс” или “гыргыс”, молодое поколение на китайском диалекте называют себя “тиртиз” или “цзилицзи” (Тенишев 1966: 88). Профессор М.Ху Чженхуа отмечает, что данный этноним на китайский язык переводится как “Keerkezi”.

В 1947 г. в уезде укрепляется власть коммунистов; 1948 г. в ходе земельно-водной реформы фуюйские кыргызы – исконные скотоводы, вынуждены были осваивать земледелие. Фуюйские кыргызы делятся на несколько родов. Наиболее многочисленные селения находятся в Вуцзяцзы («пять дворов»). Еще одно крупное селение расположено в Цицзяцзы (“семь дворов”). В процессе земельно-водной реформы (1920-1930 гг.) большое число кыргызов комунны Вуцзяцзы подверглись переселению в Цицзяцзы. Согласно официальной переписи в 1952 г. в уезде Фууюй было зарегистрировано 455 кыргызов, а в 1979 г. перепись показала уже 614 человек. Перепись 1982 г. указывает, что 788 кыргызов проживало в районе уезда Фууюй, 65 кыргызов жило в г. Цицикар и приблизительно 21 фуюйских кыргызов было рассеяно за пределами Маньжурии. В 1990 г. в Хэйлуныцзяне насчитывалось 1450 кыргызов. А в 2000 г. число кыргызов составляло порядка 1500 человек.

Коренные жители монголы называют фуюйских кыргызов “дарно ойрат” или “западные ойроты”, в то же время кыргызы именуют монголов “джун ойрат” – “западные ойроты”. Не смотря на удаленность кыргызов Маньжурии от “тюркского мира” они не подверглись процессу ассимиляции, более того они смогли сохранить свою этнокультурную идентичность. Что касается языка, то фуюйские кыргызы являются билингвами. Кроме того, многие кыргызы помимо китайского, владеют монгольским языком. Очевидно, это объясняется близким соседством и нередкими смешанными браки кыргызов с монголами.

По антропологическому типу фуюйские кыргызы – в отличие от соседних народностей маньчуров, монголов, дауров, эвенков – светлокожие и с европеодными чертами лица. Однако среди них также встречаются белолицые кыргызы с рыжими или светлокаштановыми волосами (шатены). Что касается хозяйственного уклада то

фууйские кыргызы прежде всего скотоводы (крупный и мелкий рогатый скот). В следствие чего в их питании преобладают мясо-молочные продукты. Особенно ценны айран, курут и пр.(Чжан Тайсян, Шамаев, Скоболов 1994:229).

Издавна научный интерес вызывает ряд вопросов: где находится историческая родина фууйских кыргызов и в какое время они были переселены в Маньчжурию? Открытым остается и проблема относительно достоверности (точнее научная ценность) ранее выдвинутых гипотез и теорий ученых относительно вышеперечисленных вопросов.

Подавляющее большинство исследователей склонны полагать, что фууйские кыргызымигрировали на провинцию Хэйлуньцзян вXVIII в. поддавшись политико-военным событиям (Кызласов Л.Р., Худяков Ю.С). При этом исследователи опираются на исторические письменные источники и лингвистические сравнения. Некоторые исследователи считают, что катализатором для миграции стала последовавшее после монгольского ига эпоха Юань с ее политическим решением о переселении (депортации) кыргызов с их исторической родины.

Как известно, исторические событияСаяно-Алтая и Центральной Азии XIII в. связаны с именами основателя монгольской династии Юань в Китае Хубилай-хана (и его наследников) и среднеазиатского чингизида Хайду-хана (и его сторонников), которые имели давнюю вооруженную вражду между собой. Известно, что в войсках каждой из этих враждующих династий состояли кыргызы.

В то же время имеет право на жизнь и вторая версия. XVII-XVIII вв. явился одним самых драматических исторических вех для енисейских и тьянь-шанских кыргызов. Это – карательные экспедиции царских (российских) войск на енисейское “Кыргызское государство”; борьба за выживание от нападок Алтан-ханов; гнет ойрот-калмыков; и наконец, насильственное переселение в 1703 г. кыргызов в Жунгарию.



Наукой доказано, что язык фууйских кыргызов входящий в тюркскую ветвь языков имеет общие корни с современными языками хакасов и шорцев. Помимо этого он очень схож с языками сары угуров и лобнорцев. Так, хакасский лингвист Д.И.Чанков провел сравнения по общности языковой группы данных этносов с хакасами-качинцами. Хакасские ученые В.Я.Бутанаев и М.А.Чертыков единогласно высказали мнение о схожести языка фууйских кыргызов сязыками хакасов-сагайцев и хакасов-белтиров. Еще чуть ранее известный тюрколог Э.Р.Тенишев отметил о

существенной схожести языка фуюйских кыргызов с языками (диалектами) сагайцев, качинцев, белтиров и шорцев (Тенишев 1966:91). В то же время он заметил о том, что вероятно, язык фуюйских кыргызов был повседневным языком енисейских кыргызов в XVI-XVII вв. (см.: Тенишев Э.Р. Древнекыргызский язык.- Б.: 1997. -57 с.).

Известно, что кыргызы уезда Фуюй делятся на шесть родов: Табхын, Табындыр, Чигдыр, Сандырдыр, Былтырды, Өрттыр или Кэргэстер (кыргызы). Напомним, что названия родов фуюйских кыргызов имеет параллели с топонимиками долины Мөңгү-Суу (Минусинская котловина, Хакасия), а также ряда мест Кыргызстана. Это можно наблюдать и в этнонимии современных кыргызов.



**Учители Чшан и Суо, селение Уцзяцзы. Фото В.Я.Бутанаева**

Изначально, переселение енисейских кыргызов на современную территорию Монголии, и далее в Маньчжурию началось в эпоху Юань в период правления Хубилай-хана. В междуусобной войне чингизидов (среднеазиатского Хайду-хана и китайского Хубилай-хана) в кровопролитной борьбе на просторах Кара-Корума с двух сторон участвовали и кыргызы. До наших дней дошли сведения, что войска Хайду-хана квартировали два года в Минусинской котловине. Данное событие привело к вспышке эпидемии различных болезней и к мору (голоду) среди коренных жителей – кыргызов и их кыштымов, и как следствие к сокращению их численности из-за возросших смертей.

Сохранились исторические сведения о насильственном переселении кыргызов в Маньчжурию. В 1286 г. Хайду-хан организовал большой поход в Монголию. Князь кыргызове в силах выставить войска против наместника, пошел путем дипломатии. Оказавшись в безвыходном положении Лю Хао-ли “тогда одеждой подкупил тысячника мятежного князя, “который пропустил наместника с тысячью человек “тропинками в горах Теби-Шань”, и он смог добраться до Китая. Вероятно, одной из причин перехода кыргызской знати на сторону Хайду, были мобилизации кыргызского населения и размещение кыргызов в качестве военных поселенцев в различных районах империи, что грозило растворением этноса. Положение военных поселенцев нередко было бедственным. “В 1283 г. было указано передать 600 голов быков, отданных пастись богатым жителям Туле-Ту, бедным из киргизов” (Бутанаев, Худяков 1999:157).

“В 1292 г. Тутуха (кыпчакский полководец, служивший Хубилаю) разорил земли у Алтайских гор... Возвращаясь назад прошелся по Хэлингу (Кара-Корум). Здесь он (Тутуха) получил право управлять кыргызами (цзилицзисами – так называли кыргызов в эпоху Юань). В весну 1293 г. его войска за несколько дней пройдя по замершей реке Цяньхэ добрались до владений кыргызов. Армия Тутуха разместилась, для управления этими пятью родами. В достижения Тутуха является то, что власть имущие решили его продвигать по службе... Хайду с целью вызволить кыргызов направил в сторону реки Цяньхэ (Енисей) свои войска. Однако Тутуха разбил его войска, а



**полководца Болочу захватил в плен” (Кычанов 1963:63).**

Таким образом кыргызские земли вновь были возвращены в лоно монгольской империи Юань. Часть кыргызов из Минусинской котловины и из Тувы были переселены в Манжурию во владение мятежного нойона Наяна. В 1293 г. сюда были переселены рода “усухань, ханас, цзилицзи (кыргызы)”. По специальному указанию Хубилая кыргызы и другие рода в качестве военного поселения были расквартированы в г. Чжаочжоу. В 1293 г. обращаясь к Хара-батыру император Ши-цзу (Хубилай) говорил так: “древние земли принадлежавшие нойону Наянгу именуются Абалху, и они будут поставлять нам рыбу”. Сейчас я там построил город, и разместил там народ в три рода. Это юнсухани, хапханасы и цзилицзы (кыргызы). Ныне этот город называется Чжаочжоу. Ты сейчас направляйся туда, и возьми в свои руки должность сюанвэйши (управление регионом)...”. Еще одна часть кыргызов была размещена в “Землице Хасыхэ”, что находится также в Маньчжурии. В 1293 г. по приказу Ши-цзу (Хубилай-хан) в землях Хасыхэ в качестве военного поселения было размещено 700 семей чжирхэхусотай цирцизов (кыргызов)”. В 1295 г. обитавшие в Цинь-Шаньских (Алтайских) горах кыргызы были переселены в регион Шаньдун. Им были выделены земли, быки и семена...” (Кычанов 1963:62).

Данные действия были предприняты с целью подорвать силы восставших путем переселения в другую этническую среду и тем самым контролировать их. Такая политика продолжалась и после смерти юаньского императора Хубилая. Исторические письменные источники свидетельствуют, что начальным этапом насильственного переселения кыргызов в Маньжурию был XIII в.





**Хкасский профессор В.Я.Бутанаев в работе**

По другой версии: известно, что в 1703 г. и последующие годы калмыки (джунгары) насильственно переселяли кыргызов в Жунгарию. А в 1733-1736 гг., и последующие 1756-1757 гг. империя Цинь (государство основанное в Китае маньчжурами в 1644-1911 гг.) произвела два переселения кыргызов. Второе переселение кыргызов было более масштабным. В фольклоре фуюйских кыргызов сохранились сказания об этом переселении в Хэйлуньцзян. По данным исследователей после того как Циньской империей было разбито Жунгарское ханство кыргызы вместе с монголами переселились на нынешние территории провинции Хэйлуньцзяня. Вероятно, и до этого переселения, кыргызы уже обитали в горах Алтай-Хангая. Подвергшиеся переселению (депортации) кыргызы были поселены в пяти селах маньчжурцев: Айхуэй, Букуй, Хайлар, Баянсу и Хулан. Уточнены шесть родов кыргызов. Это: Daben, Ekiqe, Garuhan, Sader, Boleter, Ger'esi. Современные фуюйские кыргызы приняли китайские фамилии Wu, Hang, Chang. После этого, кыргызы были подчинены военным корпусам с красными, синими, белыми и оранжевыми стягами.

В исторической памяти фуюйских кыргызов сохранились следующие сведения: "...Хэйлуньцзянские кыргызы изначально проживали в Синьцзяне. Когда Циньские (маньчжур) войска начали наступление кыргызы нашли убежище в пещере "сто священных пещер" на Алтае. Им дошло весточка, что к рукам маньчжуров (Циньская империя) вместе с жунгарским ханом Даваца попали в плен множество кыргызских воинов. После прошествия 49 дней от императора Цяньлундана пришло специальное письмо, в котором указывалось, тем семьям в котором мужчины угодили в плен объединится с солонями (солони – этническая группа). Таким образом, эти кыргызы объединившись с семьями переселились Хэйлуньцзян" (Чертыхов 2005: 29)



**Хозяйство фуюйских кыргызов. Фото В.Я.Бутанаева.**

Кыргызы о котором прошла речь выше, раньше состояли в жунгарском “Кыргыз отогу” (“оток”- название административной единицы Жунгарского ханства). “Кыргыз отогу” в те времена находилась около города Кулжа (Ининь), вдоль бассейна реки Или.

Однако, у кыргызы не имели специального социального статуса; но, учитывая отличное владение воинским искусством, их зачисляли в особые воинские полки. Помимо этого им также было запрещено бракосочетаться с представителями других наций и народностей, что в итоге привело к количественному и качественному уменьшению населения кыргызов. В 1949 г. после того как в Китае установилась власть коммунистов и начались земельно-хозяйственные реформы социальное положение нацменьшинств, в том числе и кыргызов, начало улучшаться.

По родовому составу фуюйские кыргызы делятся на следующие рода – Табхыны, Табындыр, Чигдыр, Сандырдыр, Былтырды, Өртгыр или Кэргэстер (кыргызы). Перечисленные этнонимы распространенные в Хакасско-Минусинской котловине являются прямыми потомками енисейских кыргызов, и тесно взаимосвязаны с современными хакасами. В 1616 г. атаман русских казаков Василий Тюменцев направляясь на посольскую службу к Алтын-ханам Монголии, проходил вдоль земли “Табын”, которая расположена в верховьях Абакана. В посольском приказе “Земля Табын” – “Киргизская земля” (русские в XVII-XVIII вв. владения енисейских кыргызов называли “Киргизская земля, земля”) отмечалось, что они (кыргызы) платят налоги Алтын-ханам. Сегодня табаны (у фуюйских кыргызов – “табындыр”) в составе современных хакасов-бельтиров известны как крупный род (на хакасском-сөөк). Место где издавна обитали предки табанов называется - Табан-Чул (водоем Табан). Место, где они издавна охотились называется - “Табан-тайга” (вдоль речки Матур), а место где они зимовали - “Табан-Чул” (Бутанаев 1995:117).

Род фуюйских кыргызов “былтырды” полностью созвучна с хакасской родовой группой белтир (пилтир). Данный этноним встречается в кыргызской родовой группе



бугу в форме “билдир”. Естественно данный факт не мог создаться на пустом месте. Хакасский исторический фольклор свидетельствует, что хакасские белтиры (хак. пилтир) в 1703 г. были насильственно переселены в Жунгарию, таким образом воссоединившись с предками кыргызов (Бутанаев 1990:48).

Белтирский уезд “Киргизской земли” Алтырского улуса в русских письменных источниках известен с 1635 г., и рода белтир проживающие там делятся на две группы “ак пилтир” и “кара пилтир”. Родовые группы белтир известны по крайней мере с XVII в. В составе кыргызского племени бугу встречается род именем “билдир”. Научно обоснованный факт, того что этнонимы билдир ≈ пилтир ≈

былтырды встречаются в отдаленных друг от друга трех регионах свидетельствует: кыргызы, хакасы и фууйские кыргызы имеют общие этногенетические истоки. Например, в составе современных хакас-сагайцев имеется этноним “пилтир”, который на бурят-монгольском языке передает значение “смешанный”, “неоднородный” или “разный”. По прошествии времени этноним “пилтир” переходит в разряд экзоэтнонимов. Известно, что в наши дни тувинцы называют соседних хакасов “бельдир”. В то же время слово “белтир” у хакасов и алтайцев обозначает место слияния арыков, рек и ущелий (Баскаков 1980:107).



**Дети фууйских кыргызов во время урока в школе. Фото В.Я. Бутанаева.**

Таким образом, можно понять, что данная этнонимия в языке енисейских кыргызов появилась как обозначение племени, которые появились в результате слияния или объединения нескольких родов – “племя, созданное из разных объединившихся родов”. Некоторые исследователи склонны полагать, что этноним “чигдыр” у фууйских кыргызов взаимосвязан с улусом “шик”, которая располагалась в XVII в. в Хакасско-Минусинской котловине, исторической родине енисейских кыргызов. По названию с данным улусом имеет схожие параллели крупный род “шыкмамат” из кыргызского племени саяк. Имеет этнонимические параллели и крупный современный род у туркмен “шиг”. Хакасский этнограф, профессор В.Я.Бутанаев отмечает, что название сагайского сеока “ичеге” созвучно с именем средневековых чиков – народа, обитавшего в Туве по р. Кемчику. Члены сеока жили по р. Бай в долине р. Аскиза, у подножья родовой горы Сахчах (Бутанаев 1994:14). Согласно преданиям, сеок “ичеге” сохранился в Хакасии со

времен всемирного потопа. Его представители относили себя к части сеока “ас хасха”. Свое название они получили в период временного пребывания в Туве. Фольклорные данные не исключают возможной связи вышеназванного сеока (рода) с чиками.

Действительно, “чик” согласно древним рунам известны как самостоятельный народ. Места где обитали чики предположительно находились в верховьях Енисея, и на территории современной Тувы. Тува и сопредельные ей территории в IX в. для “Кыргызского каганата” считались стратегическим плацдармом. Исследователи отмечают, что кыргызы еще в IX в. обитали по соседству с Танну-Олами (Петров 1963:13). Танну-Ола являлось очень удобным местом для ставки кыргызских каганов. Танну-Ола, в наши дни находящаяся на юге современной Тувы, предоставляло великолепные возможности для прямого выхода на просторы Центральной Азии (Монголии и сопредельных территорий). На памятнике Могильян (Билге) кагана говорится: “Когда исполнилось мне двадцать шесть лет, народ чик вместе с кыргызами оказались мне врагами”. По данному сообщению становится понятным, что чики являлись самостоятельным и независимым народом (племенем). В свое время чики обитали на северо-западных территориях современной Монголии. На памятнике посвященном Уйгурскому кагану Моюн-Чуру (745-759 гг.) говорится: “Он отправлял кыргызам гонцов (карлукский хан), с призывом к восстанию чиков...”. Это историческое событие произошло в 751 г. Уйгурский каган Моюн-Чур собрав войска напал на чиков, а подоспевших им на помощь конных кыргызов он (каган) сумел вытеснить. Что касается карлуков обитавших на востоке Кара Иртыша, то они были поголовно разбиты (Каратаев 2013:132).

Чики постоянно упоминаются вместе с кыргызами. Ученый-энциклопедист Махмуд Кашгари: “...языки кыргызов, кыпчаков (кыпчак), огузов, тухси, ягма, игрек, чарук и чигилей – исконно тюркские языки” (Кошгарий Махмуд 1960:66). Кыргызский историк О.Караев опираясь на арабские письменные источники (“Худуд ал-Алам” – “Границы Вселенной”) отмечал: “Хиргиз, Чигил, Хифчак, Кимак самостоятельное государство” (Караев 1983:41-42).

До середины XX в. в среде фууйских кыргызов сохранялись древние языческие верования, которые были потеснены с проведением земельно-водной реформы в Китае, а также внедрением новой коммунистической идеологии. В историческом прошлом, несомненно то, что фууйские кыргызы попадали под влияние ламаизма, но так и остались язычниками. В прошлом у фууйских кыргызов были шаманы (“кам”). Кыргызы совершали обряды поклонения предкам и некоторым божествам, сопровождавшиеся жертвоприношениями, особенно когда кто-либо из кыргызского сообщества был болен. Одним из главных божеств признавался Бог Змеи, в честь которого до земельно-водной реформы (в уезде Фууй земельно-водная реформа проходила с 1947 по 1948 гг.). Каждое домашнее хозяйство обычно имело изображения, или подобные марионетке символы, сделанные из ткани, многие из которых были змееподобными и вешались на стенах. Кроме того, кыргызы ежегодно после Нового Года в середине января совершали обряд сожжения двух груд экскрементов крупного рогатого скота, что называлось жечь “следы волчьего дыма”. В прошлом жечь “следы волчьего дыма” означало, по свидетельству фууйских кыргызов, сигнал опасности, для оповещения воинов, которые, увидев дым, собирались в назначенное место, и имеет исторические корни в боевом прошлом фууйских кыргызов и Джунгарского ханства. Однако после проведения земельной

реформы данная традиция прервалась. Кроме того, есть сведения о бытовавшем представлении о преобладающем "Небе-Вселенной" - необъяснимом небесном универсуме, ответственном за вечную жизнь природы. Кыргызы осмысливали себя как часть сил природы, адресовали все свои надежды к Небу-Вселенной. Небо-Вселенная в понимании фуюйского кыргыза выступало как причина для необъяснимого и, в то же время, как избавитель от человеческой боли и тоски, выступая гарантом вечности, избавителя от эсхатологических страхов. В то же время символ дерева с помещенными на нем душами предков в форме птиц, действовал как символическая связь с этой всемогущественной инстанцией. Похоронная церемония сопровождалась танцами и пением шамана, который по представлениям фуюйских кыргызов помогал мертвому в опасном пути в загробный мир.

Семейно-брачная традиция фуюйских кыргызов предусматривала родовую экзогамию, сочетавшуюся с этнической эндогамией. Эндогамия поддерживалась также циньским запретом вступать в брак с другими этническими группами, что отрицательно сказывалось на количестве потомков, но, в то же время, не позволяло раствориться в иноэтничном окружении. Однако небольшое количество кыргызских семей не позволяло в полной мере соблюдать эндогамные запреты, что выражалось в распространении браков между кыргызами и соседними монголоязычными этническими группами (главным образом с олётами). Присутствовал левират. О браке договаривались родители жениха и невесты, при этом, не считались с мнением молодых. Развод осуждался как общественный позор. За невесту сторона жениха платила выкуп. Традиционным видом хозяйства фуюйских кыргызов было отгонное скотоводство. Держали лошадей, овец, коров. Занимались охотой, на которую выезжали на лошадях в сопровождении собак. Из устных преданий известно, что выращивать зерно фуюйские кыргызы стали с середины XIX в. (Каратаев 2013:123). Жилищем фуюйских кыргызов в прошлом была юрта, но примерно в середине первой половины XIX в. стали переходить к стационарным постройкам. В прошлом фуюйские кыргызы носили свободную одежду с длинными рукавами и поясом. Женщины носили одежду с цветочными вышивками. И женщины и мужчины носили шапку, сделанную из белого материала, защищавшую летом от комаров, а зимой шляпу из меха ягнят. Богатые члены кыргызского общества носили лисьи шапки. Зимний гардероб состоял главным образом из кожаной одежды, преимущественно из овчины, в то время как богатые кыргызы носили лисьи шубы. Традиционные музыкальные инструменты, по-видимому, аналогичны хакасским хомысу (струнный инструмент) и хобрах (вид флейты).

**Лексические параллели фуюйских кыргызов и хакасов и кыргызов Кыргызстана**

<b>фуюйские кыргызы</b>	<b>хакасы</b>	<b>кыргызы</b>	<b>перевод на русский язык</b>
аал	аал	айыл	село
аар	аар	оор	тяжёлый
аас	аас	ооз	рот
аба	аба	аба, ава, ата	старший брат
аба-ийе	аба-иче	ата-эне	родители
агар	агар	агар, агаруу	побелеть

**KARADENİZ**

(Black Sea-Черное Море) Yıl 6 Sayı 21

агаш	агас	жыгач, дарак	дерево
агыр	агыр	оруу	болезнь
агырыг	арыг	оруу	болезнь
ада	ада	ата	отец
азах	азах	аяк. бут	нога
ай	ай	ай	месяц
айых	айах	аяк, идиш-аяк	посуда
акы	ача	ака, аке, улуу агасы	брат
ал	ал	ал, алып келүү	принести
алахан	айа	алакан	ладонь
алд	алды	алды, алдыга	вперед
алтон	алтон	алтыммыш	шестьдесят
анда	анда	анда, ошол жакта	там
аң	анг	аң, аң улоо	охота
арбын	арбын	арбын	больше
арсылынг	арсылаң	арстан	лев
арт	арт	арт	перевал
артых	артых	артык	лишнее
аршаң	арачаң	Арашан, булак	источник
ас	ас	аз	мало
ат	ат	ат	лошадь
ахсах	ахсах	аксак	хромо
ачыг	ачых	ачуу	горький
аш	ас	аш, тамак	еда
аш	ас	ач, ачка калуу	остаться голодным
батыр	матыр	баатыр	герой
бахшы	угретчи	бакшы	шаман
бачжа	пача	бажа	свояк
башга	пашха	башка	другой
бии	пии	бээ	кобыла
бил	пил	бел	спина
бирге	пирге	бирге	вместе
болот	молат	болот	чугун
бос	пос	бош, эркин	свободно
бурун	пурун	мурун	нос
былтыр	пылтыр	былтыр	прошлом году
габырга	хабырга	кабырга	рёбра
гайчы	кыпты	кайчы	ножница
ганат	ханат	канат	крылья
гароол	хароол	кароол	караул
гартчыга	хартыга	карчыга	крестец
гелер чыл	килер чыл	келерки жыл	будущий год
гиндик	киндик	киндик	пуповина
гой	хой	кой	баран
гулун	хулун	кулун	жеребёнок

гымыс	хымыс	кымыз	кумыс
гыр	хыр	кыр	перевал
гумуш	кумус	күмүш	серебро
кысыр	хызыр	кысыр	яловый
даа	таа	тайы	дядя
дала	чарын	далы	плечо
денге	теңе	тенге, күмүш жасалга	изделия из серебра
иб	иб	үй	дом
ини, ийи	туңма	ини	братишка
ит	адай	ит	собака
кам	хам	шаман, бакшы	шаман
киик	киик	кийик	олень
килин	килин	келин	сноха
кирте	кирт	керте	резать
мал	мал	мал	животный
номуртха	нымырха	жумуртка	яйцо
номох	нымах	жомок	сказка
обаа	обаа	обоо таш	каменные груди
онг	оң	он	десять
палтыр	палтыр	балтыр	пята
пышыр	пызыр	бышыр	готовить
тайы	тай	тайы	дядя
тарах	таргах	тарак	расчёски
туган	туган	тууган	родственник
узун	узун	узун	длинный
частых	частых	жаздык	подушка

### Spisok ispolzovannoy literaturi

Baskakov N.N. Modeli turkskih etnonimov i ih tipologicheskaya klassifikatsiya \\  
Onomastika Vostoka. -Moskova. 1980. –S. 199-208.

Butanayev V. Etnicheskaya istoriya hakasov v XVII – XIX vv. - Moskova. 1990. – 272  
s.

Butanayev V. Hakası iz provintsi Heyluntzyan. –Abakan. 2006. - 88s.

Karaev O. İssledovateli o vzaimootnoşenieah etnseyskih i tyanianskiy kirgizov \\  
VEİKN (Voprosi etnicheskoy istorii kirgizskogo naroda). – Frunze. 1983. –S. 8-99.

Karatayev O.K. Kirgızdardın etnomadaniy baelanıştarının tarihınan. -Bişkek. 2003. –  
234 s.

Karatayev O.K. Kirgızdardın tegi, kelip çığışı, etnostuk-madaniy alakaları. –Bişkek.  
2013.-290 s.

Kıçanov E.İ. Svedeniya Yuan-Şi o pereseleniyah kirgizov \\  
İzvestiya AN Kirgizskoy SSR. T.V. Bıpusk. I. 1963. –S. 69-64.

Koşgariy Mahmud. Devonu lugatut türk. T. III. – Taşkent. 1960-1963. – 460 s.

Peetrov K.İ. Ocherk proishojdeniya kirgizskogo naroda. –Frunze, 1963. - 147 s.

Skobelev S.G, Çjan Taysyan, A.Şamayev. Rodı fuyıskıh kırıgızov// Possıya i Hakasıya. 290 let sovmetstnogo razvıtıya. – Abakan. 1998. –S. 76-78.

Tenişev E.R. O yazıke kırıgızov uezda fuiuıy // Voprosı yazıkoznaniya. – Moskova. 1966, № 1. – S. 89-95.

Tenişev E.R. Drevnekırıgızskiy yazık. –Bışkek. 1997. – 52 s.

Turdu, Mambet/GundulaSalk. "The Fu-Yu Gırgız and their past. Three stories collected in Manchuria during the Period of the Establishment of the People's Republic of China". 1998.

Çertıkov M.A. Fuiuiskiye kırıgızı (istoriko-etnografiçeskiy oçerk). – Abakan. 2005.

**BELIEFS ABOUT PIOUS FOUNDATIONS IN SIIRT\*\*****SIİRT’TE VAKIF İNANIŞI****ФОНД «ВЕРА» В СИРТЕ****Rezan KARAKAŞ\*\*****ÖZET**

Vakıf inancı, Türkiye’nin Siirt şehrinde folklor açısından dikkate değer bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu inanış; cami, okul, medrese gibi kurumlara vakfedilmiş arazilerde yapılan binaların kişiye uğursuzluk getireceği temeline dayanır. Yöre halkı, vakıf arazisi olduğunu bildiği arazilerden yapılan daireleri satın almaz ve kiralamazlar. Siirt’te vakıf arazisinde oturduğu için evin bereketinin kaçtığını, baş ağrısı çektiğini, huzursuz olduğunu veya korktuğunu söyleyen yüzlerce insan bulmak mümkündür. Bu inanış, Siirtli olmayan ancak uzun süre Siirt’te kalan insanları da etkisi altına alır. Yörede birçok binanın vakıf arazisinde yapıldığının söylenmesi, insanları ev ve iş yeri satın alırken/kiralarken sıkıntıya sokmaktadır. Vakıf arazisindeki bir dairede oturan kişinin kira dışında bir miktar parayı sadaka mahiyetinde dağıtması tavsiye edilir. Günümüzde Siirt halkı, yeni nesil de dâhil olmak üzere, vakıf inancının etkisi altında kalmaya devam etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Siirt, vakıf, inanış, korku, uğursuzluk.

**ABSTRACT**

In the region of Siirt, beliefs about pious foundations (Vakıf) are noteworthy from a folkloric perspective. Those beliefs are based on the perception that buildings for housing or commercial purposes constructed in the lands of Vakıfs in which mosques, schools and madrasahs were supposed to be built will bring bad luck to those who live in. Therefore, the locals do not purchase or rent any housing or commercial units that were built in those lands. There are many locals who claim that they are having headaches, feeling scared and uneasy and complain about the lack of blessing in their houses. Even some residents, who are not actually from Siirt but live there for a long time, are also under the influence of this belief. The locals also are having hard time and confusion when they want to purchase, rent or rent out their houses or commercial units due to that rumors circulating among the Siirtans that those houses or commercial units are built in the lands of Vakıfs. Those who live in those buildings constructed in the Vakıf lands are recommended donating some

---

\* This paper was presented “The Folklore Society Annual General Meeting 2013 & Conference “Urban Folklore” held on 19-21 April 2013 in Cardiff/England.

\*\* Assistant Professor, Siirt University, Education Faculty, Turkish Department, Siirt/Turkey rezankarakas@hotmail.com

money as Sadaqah. Today, the people of Siirt including the new generation are still under the affect of the beliefs about Vakıfs.

**Key Words:** Siirt, pious foundations, beliefs, fear, evil.

## **АННОТАЦИЯ**

Объектом исследования является определить значимость и ценность фонда «Вера», цель которого сохранить фольклорный потенциал г. Сирита (Турция). Мечети, школы, религиозные учреждения как атрибуты фонда «Вера» как стержень будущего народа. С помощью фонда местные жители могут оформить покупку и аренду помещений и зданий. Задачей фонда является – облегчить условия приобретения дома, создать взаимовыгодные условия для обеих сторон при покупке дома. Эта вера позволяет изменить устоявшиеся взгляды людей, которые живут длительное время в г. Сирите. Также в основу деятельности фонда входит разрешать спорные вопросы при покупке или аренде зданий, домов. Фонд предлагает и рекомендует, как материально поощрить арендатора и нанимателя, для стимулирования работы. Цель фонда «Вера» - поддерживать местных жителей г. Сирита и развить свою деятельность для будущего поколения.

**Ключевые слова:** Сирит, фонд, вера, страх, доверие.

## **Introduction**

“Siirt is a south-eastern city of Turkey, located on 41°57'E and 37°55'N. The province borders Şırnak and Van to the south, Batman and Bitlis to the north, Batman to the west, and Mardin and Şırnak to the south. The provincial area was decreased to 6,186 km<sup>2</sup> by a regulation enacted in 1990” (Siirt Provincial Almanac, 1998: 55).

“Siirt is believed to have taken its name from Semitic Languages. Some resources indicate that the name is borrowed from Chaldean language, meaning Keert (Kaa'rat). The name has been repeatedly changed in Islamic resources, taking the forms such as Esard, Saird, Siirt, and Siird. Assyrians, on the other hand, called it Se'erd (pronounced *Sert* in the local dialect). In the 19<sup>th</sup> century, the generally accepted names were Sert, Seerd, Sört (Sö'ört) ve Sairt, but today it has officially been accepted as Siirt” (Yurt Encyclopaedia: 6679).

“Siirt was under the reign of Sheikdom and the squirearchal system called *Ağalık* throughout the first half of the 19<sup>th</sup> century. Following the declaration of Tanzimat, Siirt became a district, and a governor was appointed thereafter. Subsequently, the Ottoman Empire enacted some administrative regulations which brought about the establishment of provinces in place of states and in this way Siirt was linked to the Diyarbakir Province as a county. Then, in 1884, the County of Siirt was linked to the Bitlis Province, and after that, on September 26, 1919, the county became an independent county as per the No.48 decree of the Administrative Board (called *Heyet-i Umumiye* in Ottoman), and finally became a province in the early years of the Turkish Republic (Siirt Provincial Almanac, 1973: 22).

Livestock breeding constitutes the major part of the economy for the rural people in Siirt; however, the people moving to urban areas are generally involved in trading activities. There is also an increasing demand for the sectors like growing pistachio and pomegranate, and beekeeping. Specifically, the honey produced in Pervari (a county of



Siirt) has a nationwide fame. The ubiquity of livestock breeding has also inspired the handicrafts; the blanket and *sajjada* (Islamic prayer cloth) made of angora wool are the quintessential symbols of Siirt.

### Vakifs

“*Vakif* (literally meaning *devotion*) is the ritual or procedural act of donating one’s funds or properties for charitable purposes (Large Larousse: 12065). Moreover, this term has been expanded to refer to the foundations in charge of controlling these acts. Vakifs have adopted different names depending on the methods and procedures of donation. Also, they have always been a part of the community beginning from earliest cultures. Even the properties donated to the churches and monasteries in the west could be regarded as a variety of vakifs. “In ancient times Egyptians used to exert utmost care for the preservation of their vakifs. This can be clearly seen in their ancient covenants. Vivid examples of their ancient vakifs include the Library of Alexandria, Jerusalem pools, the Zamzam Well, shrines, roads, and bridges. Further, the Kaaba (the holy site for pilgrimage located in Mecca) was granted as a vakif to the public, by Prophet Abraham” (Yeni Hayat Encyclopaedia: 3237).

“Vakif has been an ever-present concept in the Islamic Law. According to this law, once a property has been donated with the intent of vakif, that property gets depersonalized and thus becomes the property of Allah” (Large Larousse: 12066). “The ever first vakif in Islamic History has been performed by Prophet Muhammad in Medina in the 32<sup>nd</sup> month following the Hijra. Prophet Muhammad devoted his seven date groves for the “Defence of Islam”. Besides, upon receiving the divine message ‘Thou shalt not attain the merits of eternity unless you devote your valuable properties for the sake of others’, Muslims started to bestow their possessions as proposed by the God. Clearly, this message has played a key role in the development of vakifs in Muslim communities” (Yeni Hayat Encyclopaedia: 3237).

Ottoman vakifs were administered by five distinct directorates before the founding of The Ministry of Vakifs in the 19<sup>th</sup> century:

1. The Haremeyn Directorate
2. The Vizier Directorate
3. The Shaikh ul-Islam (the chief religious official in the Ottoman Empire) Directorate
4. The Tophane Commanders Directorate
5. The İstanbul Cadis (the Islamic magistrates) Directorate

“Once the Ministry of Vakifs was inaugurated, all of these directorates but the Haremeyn Directorate were turned over to the administration of the Ministry” (Yeni Hayat Encyclopaedia: 3237).

“The ever first act on vakifs (No.2762; date, June 3, 1935) used to classify the pre-Civil-Code vakifs under two headings: (I) the vakifs that are controlled by government-elect administrators (called *mülhak vakifs*) and (II) the ones controlled by the General Directorate of Vakifs (called *mazbut vakifs*). An amendment (No.903) was enacted on July 13, 1967 which not only brought about many changes but also rearranged the Act on Vakifs (No. 2762) with a new version of third section in the second chapter of the first volume” (Large Larousse: 12066). The current vakifs in Turkey are still governed by the General Directorate of Vakifs.

### **The Vakif Faith in Siirt**

Over the last century, there have been many philanthropists in Siirt who have donated their properties to charities like mosques, madrasahs, and soup kitchens, with a view to providing collaborative aid to the needy. These properties have always been used for any kind of caterings. In the years between 1940-1945, however, the government put up the vakif lands for sale. Upon this, the wealthy families in Siirt joined together and bought these lands, in an attempt to preclude the extinction of vakif properties. This has been the primary factor that has enabled these vakifs to continue their existence. Nonetheless, once the landowners died, their inheritors did not display the same sensitivity and they sold these lands bit by bit. The lands were then used for the construction of multi-storey buildings.

The Bitlis Directorate of Vakifs issued title deeds for vakif lands to the name of some trustworthy people in Siirt; some of them accepted but some pious people rejected to get them (P1)<sup>1</sup>. Emrullah Tren (P1), for instance, states that two lands had been issued to his name but he rejected to get them fearing the God: “My father had rejected these lands so why would I accept them?”.

Notable vakifs in Siirt include Hajji Hüseyin Vakif, Sheikh Musa Vakif, Sheikh Halef Vakif, Kırk Şehitler (meaning, *forty martyrs*) Vakif. Indeed, every mosque has its own vakif. The Hajji Hüseyin Vakif is believed to be over 370 years old and this is clearly visible in the will that supposedly belongs to Hajji Hüseyin.

A belief in Siirt holds that a property ought to be donated to vakifs if it has not been handed down to an inheritor. And even the heirs do not have any right to that property since, it is believed that, that property is the product of that person’s own endeavour and thus cannot be used by anybody else without his/her own will. As an example, all the properties left by Sheikh Ali (a deceased person from the village called Doluharman) have been turned over to vakifs and thus even his own children cannot utilize any of these properties just because he did not hand them down those properties. Consequently, his properties are now regarded as the assets of vakifs (P2).

*Nedem* is an official type of vakifs in which a landowner voluntarily donates a portion of his land-based income (e.g., 10%) to charities like mosques, madrasahs, soup kitchens, and caravanserais. Moreover, this donation can be in the form of cash, wood, bulgur, wheat, or bread.

The vakif lands in Siirt comprise almost 75% of the total area. Interestingly, in a street in the city centre, called Güres Street, almost all the buildings are said to belong to vakifs. On the other hand, the overwhelming existence of these lands plays a key role in the city planning as well. Another problem is that the people sticking to the vakif faith have difficulty in finding a house which has been built on non-vakif lands.

Some rumours have it that the vakif faith dates back to Prophet Suleiman. People believe that one day, Prophet Suleiman gathered all the animals and told them that he would distribute all of them their sustenance. All the animals, but the hoopoe, arrived on time. Thereupon, Prophet Suleiman rejected to give the hoopoe what it deserved. As a response, the hoopoe provided an instinctive reaction by saying, “If so, I will get a handful of soil from the vakif land and throw it onto you, and then you will verily find your trouble” (P1). What is clear from the rumour is that even a small portion of a vakif land may be enough to harm a person.

In a similar vein, another story claims that “Once upon a time, two people quarrelled with each other for some reason. One of them slandered the other. The other cursed the slanderer in response. The slanderer then asked, “How do you think you will make your curse come true?”. The curser replied, “I will only use a handful of vakif soil to destroy you”. In the meantime, a bird grabbed some soil with its paws and spread it onto the slanderer’s house and then the house became demolished immediately” (P2).

There are some tales telling about the people who have been inflicted with diseases, loss of wealth, unrest, social problems and even death just because they had been residing on a vakif land. People also believe that the person living in a vakif house sometimes loses his/her household items on no apparent reason, and even his/her lineage dies out. In addition, the vakif faith is further intensified by the beliefs that people who buy a vakif land lose their estates like houses and shops and that the ones who reside on a vakif land experience incessant headaches, their hairs are stroked by an invisible hand, they hear supernatural voices and are seized with fear, etc. It is also believed that not only the ones who reside on vakif lands but also the ones who build such houses are in trouble. Therefore, some local builders refrain from using vakif lands for construction. To note an example, recently an accident took place during a construction which was being made on a vakif land, and people attributed this accident to the common vakif faith. More specifically, one of our resource persons, Emrullah Tren, who is an official expert on real estates, clearly expresses that he never quotes a price for any vakif land due to his faith in vakif.

Much of the lands in Siirt are regarded as vakif lands. It is stated that many recent buildings along with a private hospital have been constructed on vakif lands. Living on a vakif land is believed to bring bad luck for the resident. As well, it is believed that a person who works on a vakif land may not benefit from his income in any way.

Another rumour holds that there is a person who constructed a mall on vakif lands in Siirt and has never stayed away from trouble ever since. A similar one claims that a businessman who built a factory has been inflicted with bankruptcy and the businessman who built the mall called Grossmall is in a debt crisis. The idea behind these rumours is that all these happened just because those people used the vakif land. People believe that Grossmall was erected on the land belonging to Sheikh Musa Vakif, and they argue that this land cannot be used for personal interests by any means, otherwise that person becomes prone to be inflicted with trouble.

Overall, this faith insinuates that a person who buys a vakif house will be in an obvious danger of losing his/her comfort and of being inflicted with any kind of trouble. Further, buying that house allegedly means committing a great sin and also being destined to get harmed either by one’s spouse, children, or grandchildren, in possible future.

Interestingly, this belief is highly common among Arabic-origin residents while it is relatively rare among Kurdish-origins. This notion is a determining factor in the merchandising of the vakif lands in Siirt. On the one hand there are those who have had no problem with buying such a land, and on the other, there are people have allegedly been inflicted with trouble after buying that land. This dichotomy is explained as follows: “A person who buys a vakif land will apparently be inflicted with a trouble – no matter whether he resides or works there – only if he believes in the vakif faith; however, if the person has no faith in vakif, he will have no problem at all” (P1). Additionally, if a vakif land is used for some other purposes, then the granter of that land (often times a deceased

person) is believed to visit the misuser in his/her dream, and this visit means a menacing warning for that person.

There is a family who proclaim to be a *sayyid family* (a Muslim or a family who claims to be descended from Muhammad's grandson Husain) from outside Siirt, who bought a house in Siirt not knowing that the house had been built on a vakif land. They assert that throughout their residence in that house they had been in a continuous unrest and thus had to sell the house as soon as they had learnt about the truth. The family rented a non-vakif house thereafter and has been living in it ever since. In addition, another family is said to have had the same experience, but they left the vakif house only on the second day of their residence.

People living on a vakif house are believed to experience frequent nightmares. Likewise, even occasional visitors are said to be negatively influenced by the atmosphere in a vakif house. Some of them claim that they were extremely terrified and some of them even asserted that their hairs were being stroked by an invisible hand while lying down in a vakif house.

There is also a religion-based aspect of this faith. A belief holds that even the prayers which are done in a vakif house (*e.g.*, Salat and Fasting) will not be accepted by the God. So, the people sticking to this belief unhesitatingly say: "I would never accept a vakif property even if it were given complementarily".

"Today some builders seek for a *fatwa* (a formal legal opinion or religious decree issued by an Islamic leader) to vindicate their construction activities on vakif lands. In doing so, they not only utilize the land but also present it to the vakif's use: once the construction is over, some of the flats are granted to the vakif and the rest belongs to the builder. Hüseyin Agha Vakif, for instance, is said to have shared some of its lands in this way" (P4).

On the other hand, some people believe that a family who have rented a vakif house should pay the vakif both its rent and also a fixed amount of money which would account for the income that would have been gained through the wheat that would have been harvested on the land that house is built on. This belief is thought to be a decree of Islam itself. Also, if that house has been bought, then the family is required either to grant a certain amount of money – regardless of the amount of vakif's share – to the vakif or to give alms to someone needy on a regular basis. Otherwise, the family is believed to be burdened with the risk of getting into trouble.

People who have no other option but to reside on a vakif land have another alternative to preclude possible problems: they just bake dozens of bread in a *tandoor* (a clay oven) and then deliver them to the poor. In modern times, however, people simply go to a baker's and orders, say, 100 breads by paying cash and then delivers them. Conversely, "the ones who cannot afford this may only recite *El-Fatiha* once and *Ihlas* three times (the first and last suras in the Quran) to prevent such troubles" (P2).

Another salient point about the vakifs is that each of them dictates different goods for distribution. The most common goods are gold, wheat, bread, or cash. As an example, a person living in a house belonging to Kirk Şehitler Vakif is required to deliver an enormous amount of wheat (P3). More to the point, a baker who tenants on a place of Sheikh Halef Vakif is known to deliver about 400 or 500 rolls of bread to the needy in the name of the vakif every Friday.

**Conclusion**

The vakif faith, which refers to granting one's funds or properties for public use, has led to a number of diverse beliefs in the Siirt Province. Due to changing socioeconomic conditions, the once-vakif lands have been used as construction sites and also the resultant buildings and offices have either been sold or rent out. On this issue, the vakif faith emphasises that vakif lands can by no means be used for such purposes, nor they can be used for construction, merchandise, purchase, renting or renting out; otherwise, the doer will be inflicted with trouble, diseases, or unrest.

A great many people in Siirt have deep faith in this concept. Since it plays a determining role in the buying and selling procedures of houses and offices, the vakif faith is a major problem in Siirt, where more than half of the area is believed to be vakif land.

**References**

Large Larousse Dictionary and Encyclopaedia, Volume 23, Milliyet, Interpress Publishing, İstanbul.

Siirt Provincial Almanac (1973), Cumhuriyetin 50. Yılında Siirt, Siirt Governorate Publishing.

Siirt Provincial Almanac (1998), Cumhuriyetin 75. Yılında Siirt, Siirt Governorate Publishing.

Yurt Encyclopaedia (1982-1983), Volume 9, Anadolu Publishing, İstanbul.

Yeni Hayat Encyclopaedia Volume 6, Doğan Kardeş Publishing.

**Resource Persons**

P1: Emrullah Tren, (Haci Gido), born in 1933, retired expert on real estates, Municipality Board Member, Siirt (centre)

P2: Ferah Şiker, born in 1979, undergraduate student, Siirt (centre)

P3: Gamze Başar, born in 1994, undergraduate student, Siirt (centre)

P4: Abdülhakim Kayra, born in 1990, undergraduate student, Siirt (Kurtalan county)

**РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ КОНЦЕПТА «БОГОРОДИЦА»  
В ПОЭТИЧЕСКИХ, ДИАЛЕКТНЫХ И ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКИХ ТЕКСТАХ****POETİK, DİYALEKTİK VE SLAV KİLİSE METİNLERDE “”MERYEM ANA”  
ANLAMININ TANITIMI****REPRESENTATION OF THE CONCEPT “MOTHER OF GOD” IN THE POETIC,  
DIALECT AND CHURCH SLAVONIC TEXTS****PhD. Olga STAROSELEC\*****АННОТАЦИЯ**

В статье предпринята попытка сравнительного анализа содержания концепта «Богородица». В качестве материала для анализа использовались поэтические, диалектные и церковнославянские тексты, представленные на сайте Национальный корпус русского языка.

**Ключевые слова:** репрезентация, концепт, Богородица, диалектный текст, поэтический текст, модель смысла.

**ÖZET**

Makalede “Meryem Ana” anlamının karşılaştırılmalı tetkik etme teşebbüsünde bulunmuştur. Malzeme açısından poetik, diyalektik ve Rus dili Milli Küllüati websayfasında bulunan Slav Kilise metinler kullanılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** tanıtım, anlam, Meryem Ana, diyalekt metni, poyetik metni, anlam modeli.

**ABSTRACT**

The article is devoted to comparative analysis of the content of the Concept “Mother of God”. Poetic, dialect and Church Slavonic texts, represented on the site The Russian National Corpus, are used as a material for analysis.

**Keywords:** representation, concept, Mother of God, dialect text, poetic text, model of sense

---

\* Староселец Ольга Александровна, канд. филол. наук, доц. каф. «Культура и коммуникативные технологии» Алтайского государственного технического университет им. И.И. Ползунова, г. Барнаул;

Staroselec Olga A., PhD. Philology, Associate Professor of Department "Culture and communication technologies" I.I. Polzunov Altay State Technical University, Barnaul, Russian Federation;

Образ Богородицы в русской культуре занимает особое место. С момента принятия христианства на Руси любовь и особое почитание Богоматери вошли в духовную культуру русского народа. Одна из первых церквей в Киеве, Десятинная, была посвящена Богородице. Только в русском церковном календаре есть праздник — Покров Пресвятой Богородицы, который ввел в XII веке князь Андрей Боголюбский, ознаменовав тем самым идею покровительства Божьей Матери русской земле. С XIV века миссию града Богородицы взяла на себя Москва, и Успенский собор в Кремле стали именовать Домом Богородицы. С этого времени Русь осознает себя посвященной Матери Божьей.

Целью нашего исследования стал сравнительный анализ репрезентантов концепта «Богородица» в поэтических, диалектных и религиозно-церковных текстах. В качестве материала для анализа мы использовали тексты, представленные на сайте Национальный корпус русского языка (1). Корпус поэтических текстов составляет 29 единиц, в них 37 вхождений лексемы Богородица (2), диалектных – 16 документов, 38 вхождений (3), церковнославянский корпус – 886 документов, 9393 вхождения (4).

Время написания поэтических произведений относится к небольшому интервалу времени (1909-1929 гг.), что само по себе символично и заставляет задуматься над причинами появления обращения к Богородице именно в этот период коренной ломки российской государственности. Диалектные тексты датируются по времени издания (1993-2007гг.), они неоднородны. Здесь имеются примеры духовных стихов, обрядов, гаданий и других устных текстов носителей диалектов Архангельской области. Церковнославянский корпус включает в себя акафисты, Богослужебный Апостол, Евангелие, Ирмологий, Жития Святых, Канонник и др.

Стихотворения, в которых упоминается Богородица, принадлежат перу М.Волошина, М.Цветаевой, А.Ахматовой, М.Кузмина, В.Меркурьевой, В.Иванова, Г.Иванова, Б.Садовского и польской поэтессы М.Моравской – представителей плеяды русских поэтов Серебряного века.

Поэт Максимилиан Александрович Волошин создал художественный образ Богородицы в стихотворении «Сказание об иноке Епифании» и поэме «Святой Серафим» (1919-1929). В «Сказании об иноке Епифании» автор называет Богородицу *Небесная царица, Владычица и Скорозаступница*. Помощь Епифанию приходит от Богородицы, так как ей он молится и просит не оставить его.

В прологе поэмы «Святой Серафим» представлен самый длинный и поэтичный синонимичный ряд метафорических наименований Богородицы, во многих компонентах смысла совпадающий с традиционным церковным наименованием и толкованием:

Тайна тайн непостижимая,  
Глубь глубин необозримая,  
Высота невосходимая,  
Радость радости земной!  
Торжество непобедимое,  
Ангельски дориносимая  
Над родимую землей,  
Купина неопалимая!

В первой строфе обращения к Богородице автор использует метафоры, в которых, на наш взгляд, актуализируется один из компонентов концепта «Богородица»: «высшая степень чего-либо». Метафоры: «тайна тайн», «глубь глубин», «высота невосходимая», «радость радости» поддерживаются эпитетами, усиливающими значение непостижимого, непроницаемого, сокровенного, мистического, непонятого, неразгаданного. Сакральность, таинственность подчеркивается словосочетанием «ангельски дориносимая», т.е. ангельскими чинами невидимо **дориносимая**<sup>1</sup> «над родимую землей». Заканчивается строфа определением «купина неопалимая». Образ неопалимой купины в новозаветной христианской традиции связан с прообразом Богоматери. Ассоциативно это связано с принятием божественного начала, а горящий, но не сгорающий куст в Ветхом Завете интерпретируется как образ Бога.(5)

Херувимов всех честнейшая,  
 Без сравнения славнейшая,  
 Огнезрачных серафим,  
 Очистилище чистейшее!  
 Госпожа всенепорочная,  
 Без исленья Бога родшая,  
 Незакатная звезда.  
 Радуйся, о благодатная!  
 Ты молитвы влага росная,  
 Живоносная вода!

Вторая строфа, начинающаяся с величания Богородицы: «херувимов всех честнейшая», указывает в первую очередь на близость к божьему престолу, так как херувимов считают «сверхъестественными духовными существами, которые окружают престол Божий» и выполняют Его волю. Восхваление Богородицы прилагательными в превосходной степени: *честнейшая, славнейшая, чистейшая* показывает Ее место среди ангельских чинов. Обращение к Богородице Благодатная тоже не случайно, так как известна чудотворная икона Божией Матери «Благодатное небо». Пресвятая Дева изображена на небе, в сиянии, со скипетром и в короне. Конечно же, нельзя не отметить, что слова взяты из молитвы-величания: «Честнейшую херувим и славнейшую без сравнения серафим, без исленья Бога Слова рождшую, сущую Богородицу, Тя величаем»

В этой же строфе находим сразу несколько компонентов концепта «Богородица»: *девственность* (Госпожа всенепорочная, Без исленья Бога родшая) и *мать как источник жизни*. Заканчивается строфа метафорами, связанными с образами живой воды, влаги, росы. «В православной традиции Богоматерь **Живоносный** Источник прославляется как Источник жизни, ибо от Нее произошел Христос — Путь, Истина и Жизнь»(6). Живоносный источник – это редкий тип изображения Богоматери.

<sup>1</sup> Дориносимый - окруженный почетною стражею с копьями в руках. (Краткий церковнославянский словарь. [Электронный ресурс] - [http://old\\_church.academic.ru/372/%D0%94%D0%BE%D1%80%D0%B8%D0%BD%D0%BE%D1%81%D0%B8%D0%BC%D1%8B%D0%B9](http://old_church.academic.ru/372/%D0%94%D0%BE%D1%80%D0%B8%D0%BD%D0%BE%D1%81%D0%B8%D0%BC%D1%8B%D0%B9))



Ангелами охраняемый, Цвет  
 земли неувядаемый, Персть,  
 сияньем растворённая, Глина,  
 девством прокалённая, Плоть,  
 рождённая сиять,  
 Тварь, до Бога вознесённая,  
 Дискон солнца облачённая,  
 На серпе луны взнесённая,  
 Приснодевственная мать!»

В третьей строфе автор прибегает к эвфемизации с использованием причастий, которые в силу своей природы сочетают в себе признаки по действию: *охраняемый, неувядаемый, растворенная, прокаленная, рожденная, вознесенная, облаченная, взнесенная*. Метафора «цвет земли неувядаемый» наряду со смысловым компонентом «вечность» репрезентирует компонент «вечная девственность». Метафора «персть, сияньем растворенная» ассоциативно связана с библейской историей творения мира и человека. В шестой и последний день творения мира был сотворен человек из персти земной, по образу и подобию Божию. «Честнейшая херувим и славнейшая без сравнения серафим» - эта надпись славянской вязью выполнена на иконе Виленской Богоматери с Луной и Солнцем.

Ты покров природы тварной,  
 Свет во мраке,  
 Пламень зарный  
 Путеводного столба!

Данное величание Богородицы в стихотворении представляет собой многослойную метафору, включающую в себя несколько культурологических сем, мифологему, библейские символы.

Лексема *путь* в языковой картине мира рассматривается как мифологема движения, универсалия научного и художественного познания и культурного творчества. Ее синонимами в данном контексте могут быть «столб», «крест», «веха».

Существует устойчивое библейское словосочетание *путеводная звезда*, связанное с историей рождения Христа, следуя за **путеводной звездой** волхвы пришли поклониться младенцу Иисусу в Вифлеем. Волошин заменяет в устойчивом словосочетании слово *звезда* на *столб*. В данной метафоре столб ассоциируется с Иисусом, указывающим путь людям. Свет здесь имеет божественную природу. Бог есть Свет Мира. Однако через метафору «пламень зарный» автор показывает, что Богородица не только отсвет Бога, но и сама Свет, предвестник Света и покров, защита «природы тварной», мира, сотворенного Богом. Прилагательное зарный непривычно слуху. Исходя из общего корня, прилагательное восходит к существительному зарница. В данном контексте актуализируются 2 компонента значения: «вспышка света» и «предвестник грандиозных событий».

Таким образом, поэтическое обращение М.Волошина к Богородице отличает беспримерная смысловая компрессия, он перечисляет практически все обращения к Богородице, отражающие богословское понимание её сущности и предназначения. Основным способом репрезентации концепта «Богородица» у М.Волошина является метафоризация. Репрезентанты церковнославянских текстов подвергаются

трансформации со стороны содержания, так как смысловая компрессия всех наименований ведет к образованию новых контекстных смыслов. Ядерным компонентом структуры концепта «Богородица» становится величание, похвала. В результате использования метода компонентного анализа слова мы выделяем в моделируемом концепте следующие составляющие: *высшая степень чего-либо, девственность, вечность, тайна, источник жизни и света, материнство, спасение.*

### Модель концепта «Богородица» М.Волошина



В марте 1917 года в день отречения царя от престола была найдена и вновь обрета православным миром икона Державной Богоматери. Православные восприняли это как знак того, что сама Богородица берет на себя бремя царской власти. На данное событие откликнулась и русская поэтесса Вера Александровна Меркурьева стихотворением «На Москва-реке, по-за Москва-рекой...» (1917-1918).

Двинулась Царица приснославная,  
 Новоявленная, стародавняя.  
 И несут от церкви до церкви впотай, впотьмах,  
 На рабочих, на усталых на своих руках  
 Образ Божьей Матери Державная.

Стихотворение привлекает к себе внимание уже тем, что имеет подзаголовок «Сон о Богородице». Это определенная стилизация в жанре духовного стиха, известного под названием «Сон Богородицы». Издавна в русской народной культуре бытовали духовные стихи. Носителями этих текстов были певцы-профессионалы — «калики перехожие», паломники во Святую Землю, Палестину, а позднее бродячие слепые певцы, зарабатывавшие себе на жизнь исполнением духовных стихов (7). Исследователи духовных стихов отмечают, что духовные стихи — это попытка ответить на вопросы веры своим обыденным и понятным языком.

В стихотворении «На Москва-реке, по-за Москва-рекой...» автор рисует нам два образа Богородицы. Один привычный, знакомый, любимый и понятный. Второй

связан со стихией, это образ Богородицы-Метелицы, ведущей хоровод с «пустосвятками и грехитяшками».

О ночную пору на Москва-реке  
 Поднялася, веется Метелица,  
 Вьюжится, и кружится, и мелется,  
 Неодета, необута, пляшет налегке.  
 Как хмельная, в снеговом да вихревом танке,  
 Прядает, и падает, и стелется.  
 Вьется, завивается лихой танок.  
 А и свисты-посвисты глумливые,  
 А и крики-окрики шальливые.  
 У пяти углов да посреди пяти дорог  
 Разметались нежити и вдоль и поперек,  
 Нежити, во скрежете визгливые.  
 Среди пяти дорог да у пяти углов  
 Святки повстречались с грехитяшками,  
 Разбежались юркими ватажками –  
 В щели пробираться незакрещенных домов,  
 Баламутить, дразниться на тысячу ладов  
 Хитрыми лукавыми замашками.

Традиционный образ Богородицы поэссса создает через разные Её иконы.

На честном дворе, в Страстном монастыре  
 Собрались Царицы, миру явлены,  
 Преискусно от людей прославлены:  
 Ризы Утоли моя печали – в серебре,  
 И Нечаянная Радости – в живой игре  
 Изумрудов – искрятся, оправлены.  
 Купина Неопалима аки мак  
 Расцвела пылающими лалами,  
 Скрыта Троеручица опалами,  
 В жемчугах Скоропослушницы таимый зрак,  
 И одна Державная осталась просто, так –  
 Не грозя камнями, металлами.  
 Собирался Богородичен собор  
 На совет о тяжком о безвременьи,  
 О кругом обставшей церковь темени

Тяжкое безвременье как Тяжкий Грех. В поисках защиты и помощи люди обращаются к Богородице. Но звучит молитва и к Метелице.

Молится Метелице кто зол, кто враг:

–Радуйся ты, бесное веселие,  
 Корени худого злое зелие,  
 Ты – имущая державу душевредных благ,  
 Упование взыскующих пропасть дотла,  
 Госпожа ты Кривда, лихо велие. –

Образ Метелицы олицетворяет все низменное, древнее, стихийное. Идея разлома, разрушения, стихийного звучит необыкновенно пронзительно через противопоставление двух образов.

Госпожа благая, тихая – одна, А  
 другая – буйная Владычица,  
 Дерзостно красуется, величится  
 Над простой одеждой домотканой из льна.  
 Той глаза – креста и колыбели купина, А  
 другой – двойное жало мычется. Вечных  
 глаз лучи скрестились, как мечи, К  
 бездне тьмы взывает бездна звездная.  
 И – приотворилась дверь небесная,  
 Приподнялся край покрыва всенощной парчи,  
 И прояснилась, при свете заревой свечи,  
 Наверху – Невеста Невестная.  
 Чуть довеянное сверху: Свят еси.  
 Чуть отвеянное снизу: Элои.

Концовка стихотворения аналогична духовным стихам, в которых Иисус успокаивает свою Мать, говоря о воскресении и избавлении от страданий. Зарисовка тишины «на Москве-реке и по святой Руси» придает концовке стихотворения оптимистический характер.

И Земля не надвое, но Целое.  
 Тихо на Москва-реке и по святой Руси.  
 Только небо голубое на золотой оси.  
 Только поле чистое и белое.

Совсем другой образ Богородицы-Метелицы в стихотворении **М. И. Цветаевой С.Э.: «Хочешь знать, как дни проходят...» (1919)**. В дневниковых записях М.Цветаевой, относящихся к холодному и голодному 19-му году, мы найдем образ разрушающегося дома, жильцы которого день и ночь что-то пилили и жгли, чтобы хоть на какое-то время согреться. В образе сливаются два противоположных действия: мести – в значении убрать что-либо, навести порядок, и мести - чтобы укрыть что-либо.

Хочешь знать, как дни проходят,  
 Дни мои в стране обид?  
 Две руки пилою водят,  
 Сердце - имя говорит.

Эх! Прошел бы ты по дому -  
 Знал бы! Так в ночи пою,  
 Точно по чему другому -  
 Не по дереву - пилою.

И чудят, чудят пилою  
 Руки - вольные досель.  
 И метет, метет метлою  
 Богородица - Метель.

Еще один редкий, на наш взгляд, образ Богородицы, который встречается в частности у евангелиста Иоанна Богослова, это образ лозы истинной:

«Бцд е, ты еси лоза истинная, возрадившая намъ плодъ живота: теб молимся, молися влд чче, со ст ыми апс лы, помиловати души наша». (Минея Праздничная. 26 сентября: Преставление апостола и евангелиста Иоанна Богослова) (4)

Концепт «Богородица» относится к числу базовых концептов «религиозного» фрагмента русской языковой картины мира. В исследовании ментальных составляющих концепта выделяют как интернациональные характеристики («Богородица» - «женщина-личность», *эстетическая значимость*), так и специфичные для русской культуры («Богородица» - «божественность», «мать»)(Попова, 2006).

На наш взгляд, для русской культуры характерны и такие составляющие, как *девственность, вечность, тайна, источник жизни и света, спасение*. Репрезентанты концепта «Богородица» в художественных текстах представляют собой не только лексемы и канонические метафоры, заимствованные из церковнославянских текстов, но и лексемы общеупотребительные: *Метелица, Радость, Торжество, Тайна, Глубь, Высота, Звезда, Буйная Владычица, Госпожа Кривда*, приобретающие символическое значение в авторском контексте. В диалектных текстах с именем Богородицы связаны мольбы о спасении, просьбы о помощи, поэтому частотны репрезентанты: *Заступница, Спасительница, Богоматерь, Пресвятая Богородица Мария, Матерь Божия, Мати Моя возлюбленная, Чудная Царице Богородице*.

### Библиография

1. Национальный корпус русского языка. – (Электронный ресурс) – Режим доступа: <http://www.ruscorpora.ru>
2. Богородица. Результаты поиска в поэтическом корпусе.- (Электронный ресурс) – Режим доступа: [http://u.to/A\\_V4Bg](http://u.to/A_V4Bg)
3. Богородица. Результаты поиска в диалектном корпусе. - (Электронный ресурс) – Режим доступа: [http://u.to/g\\_R4Bg](http://u.to/g_R4Bg)
4. Богородица. Результаты поиска в историческом корпусе. - (Электронный ресурс) – Режим доступа: <http://u.to/sut4Bg>
5. Словари. – (Электронный ресурс) – Режим доступа: <http://slovari.yandex.ru>
6. Библиейский энциклопедический словарь. - 1868 . – (Электронный ресурс) – Режим доступа: <http://interpretive.ru/dictionary/558/word/heruvim>
7. Никитина С.Е. Устная народная культура и языковое сознание. – (Электронный ресурс) – Режим доступа: [http://philologos.narod.ru/nikitina/Part\\_10.htm](http://philologos.narod.ru/nikitina/Part_10.htm)
8. Попова Е. А.. Ментальные характеристики интертекстем библейского происхождения в контексте русской языковой картины мира : Дис. ... канд. филол. наук : 10.02.01 Липецк, 2006. – 268 с. РГБ ОД, 61:06-10/1016 . – (Электронный ресурс) – Режим доступа: <http://www.dslib.net/russkij-jazyk/mentalnye-harakteristiki-intertekstem-biblejskogo-proishozhdenija-v-kontekste.html>

**К ВОПРОСУ О ТЕРМИНАХ В ШАМАНИЗМЕ**  
**ABOUT TREMS OF SHAMANISM ŞAMANIZM**  
**TERİMLERİNE AIT BİR SUAL**

**Федот Федотович ЖЕЛОБЦОВ\***  
**(Fedot Fedotovıç JELOBTSOV)**

**ÖZET**

Makale şamanizmin doğuşu ve gelişiminin problemleri ve bugünkü terimlerin kullanılmasına yöneliktir. Şamanizmin en erken nevi, yayılmış olma hali ve insan toplumundaki önemi gibi özellikleri incelenmiştir. Bütün araştırmacılar şamanizmin tam anlamında “din mi” sualine bugüne kadar tek cevap veremediler Bazen de “şamanizm” kelimesi sık sık “din” anlamında kullanılmaktadır. Ama tamamiyle açıktır ki şamanizm – dinin ayrılmaz bir parçasıdır.

Bundan başka, Yakut şamanizmidamanitbariyle daha yakın bir zamana ait olduğu için karşılaştırma materyalleri olarak Koredeki şamanizm bilgileri kullanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:**şaman, kam, udagan, şamanizm, tengrianstvo, eski Türkler, ruh, kamlanıye, oyuun, Аун dini.

**АННОТАЦИЯ**

В статье затронуты проблемы возникновения и эволюции первобытной религии шаманизма, а также современного использования его терминов. Рассмотрены особенности шаманизма как наиболее ранней формы религии, ареал его распространения и значимость в духовной жизни человеческого общества. Исследователи всего мира до сего дня не пришли к единому мнению о том, что является ли шаманизм религией в полном смысле слова в общепринятом понимании. Между тем, во многих контекстах слово «шаманизм» довольно часто употребляется именно в значении религии. Одно совершенно ясно – шаманизм является обязательной частью религии, её неотъемлемым элементом.

Кроме того, в качестве дополнительного и сравнительного материала автор привёл данные по корейскому шаманизму как в историческом плане наиболее близкому к якутскому.

**Ключевые слова:** шаман, кам, удаган, шаманизм, тэнгрианство, древние тюрки, дух, камлание, ойуун, религия Айыы.

**ANNOTATION**

The article deals with the problem of the beginning and evolution of primeval shamanistic religion and its modern terminology use. Shamanism peculiarities are regarded here as the eldest form of religion. Also this article contains information about the area of distribution of shamanism and its significance in spiritual life of human society.

---

\* Şark bölümün doçenti

Researchers from all over the world still don't have a common opinion about shamanism as a full-grown religion. Meanwhile the term 'shamanism' is widely used in religious meaning. So the conclusion from this is the fact that shamanism is the obligatory part of religion, its inseparable element.

Additionally the author of the report gives supplementary and comparative information about Korean shamanism which is similar in historical meaning to Yakut one.

**Key words:** shaman, kam, udagan, shamanism, tengriism, ancient turks, spirit, kamlanie (shamanistic ritual, séance), oyуun, Ayii religion.

В последнее время часто дискутируются темы, связанные с шаманизмом и тэнгрианством и их ролью в жизни азиатских народов, в частности тюркских. Высказываются самые различные точки зрения вплоть до диаметрально противоположных. В связи с этим, существует настоятельная необходимость ещё раз вернуться к данной тематике, выслушать мнение известных исследователей проблем шаманизма тэнгрианства за рубежом и в России. Это, на наш взгляд, способствовало бы преодолению разной трактовки терминов, связанных с вопросами «шаманизма» и «тэнгрианства».

Не останавливаясь на рассмотрении известных работ по данной проблематике, за исключением книги якутского этнографа Николаева С.И. (Сомоготто) [Николаев С.И. (Сомоготто). Из истории религии АЙЫЫ. – Якутск, 2010], который, на наш взгляд, справедливо отстаивает теорию автохтонного происхождения религии Айыы якутского народа, автор знакомит с трудами признанных исследователей шаманизма из Турции [Inan, Abdülkadir. Tarihte ve bugün şamanizm. Materyaller ve Araştırmalar. - Ankara, 1995], России [Anohin A.V. Altay Şamanlığına Ait Materyaller. – Konya, 2006 (издано в Турции), Безертинов Р.Н. Древнетюркское мировоззрение «тэнгрианство». – Казань, 2006]. Вызывает интерес то, что в трудах названных учёных, посвящённых вопросам места и роли шаманизма в духовной жизни тюркских народов, затрагивается и проблема происхождения якутского шаманизма.

Исходя из того непреложного факта, что шаманизм является явлением мирового масштаба, а не присущим только тюркским народам, автор приводит сравнительные данные по шаманизму в Корее.

Таким образом, цель статьи состоит в ознакомлении со взглядами признанных исследователей шаманизма за рубежом и в России, а также на основе сопоставления данных по шаманизму в Якутии и Корее попытаться несколько шире рассмотреть поставленную проблематику, не претендуя на какие-либо окончательные выводы.

Шаманизм, как известно, является наиболее ранней формой религии, которая возникла ещё в каменном веке при родоплеменном обществе. Он был распространён практически у народов всех частей света. Как комплекс религиозных представлений людей о способах взаимодействия с потусторонним миром шаманизм был самым тесным образом связан с магией, анимизмом, фетишизмом и тотемизмом. Его элементы, в той или иной форме, присутствовали и продолжают присутствовать во многих современных религиях мира. Большая советская энциклопедия определила шаманизм как «раннюю форму религии у большинства народов, возникшую при первобытном строе» (БСЭ, 1978: 278). Крупные мировые религии, вбирая в себя многие элементы шаманизма, гораздо успешнее внедрялись в закрытые азиатские общества. Шаманизм никогда не имел статуса официальной религии. В шаманизме нет священных писаний наподобие Библии или Корана, в нём нет также

строго установленной доктрины. Всё это способствовало его толерантности и естественной синкретизации практически с любой религией. Как пишет российский исследователь Михайловский В.: «Если даже придёт какая-нибудь другая религия на территорию, в которой широко распространён шаманизм, то со временем эта религия естественно впитает в себя шаманские элементы» (Михайловский, 1980: 5). В настоящее время шаманизм в разных уголках земли находится на различных стадиях развития. Например, среди северных народов Сибири вплоть до середины XX века он занимал значительное место в жизни людей. В современной России наиболее древние обычаи и культы, связанные с шаманизмом, можно встретить у якутов и алтайцев.

Является ли шаманизм религией? Внутри шаманизма имеется множество чисто религиозных культов. Ситуация такова, что во многих контекстах слово «шаманизм» употребляется именно в значении религии. Одно несомненно, что шаманизм если не религия, то – обязательная часть религии, её неотъемлемый элемент. На протяжении тысячелетий шаманизм сохранился почти неизменным. Современные шаманы Сибири, Южной и Северной Америки, Африки и Австралии обладают поразительным сходством, обладая при этом местной спецификой (Серошевский, 1993: 273). Образно можно сказать, что, если религия хоть в какой-то мере отображает эволюцию человеческого сознания, то шаманизм – детство человечества.

При всём этом, вопрос о происхождении собственно шаманизма до сих пор в научном мире остаётся нерешённым, хотя, например, в Якутии, он сохранился в таком же виде, в котором возник ещё в первобытное время. Даже нет чёткого определения этого термина. Это – одна из самых трудных проблем истории религии. Относительно происхождения шаманизма существует целый ряд мнений – от южного происхождения (этого мнения придерживаются российские учёные) до его северного автохтонного происхождения. Разные исследователи пытались доказать, что шаманизм – явление, распространившееся только в каком-то определённом месте. Известный исследователь шаманизма Мирча Элиаде, например, пишет: «Шаманизм – это, прежде всего, сибирское или центрально-азиатское явление» (Элиаде, 1998: 18).

Если основываться на достижениях сибирской археологии и этнографии, то возможность существования института шаманизма наблюдается уже в бронзовом веке. Часть современных историков религии считают, что шаман на самом деле как продолжатель тотемистического животного эволюционировал из тотемистического верования при переходе из неолита в бронзовый век в шаманскую идеологию и обряд (Анисимов, 1967: 58). Но всё же на сегодня доминирует теория, в которой говорится о том, что шаманизм зародился и развился в эпоху охоты и собирательства.

Само слово «шаман» вошло во все европейские языки из русского языка. В русский же язык слово «шаман» попало в первой половине XVII века из языка эвенков, живших по реке Уде. В переводе с эвенкийского языка оно означало «мудрый человек», «тот, кто знает» (Безертинов, 2006: 7). В значении служителя религии оно впервые появилось в России в письменных сообщениях русских служилых людей из Сибири в XVII веке. В Европу же попало от Избранда Идеса и Адама Брандта (то ли голландцы, то ли немцы), которые ездили в Китай в составе русского посольства, отправленного Петром I (Безертинов, 2006:8). Интересно, что известный российский исследователь шаманизма Бурькин А.А. считает, что у этого



термина, ставшего общеупотребительным этнографическим термином, существовали серьезные конкуренты. Например, из якутского языка в русский и даже в научные сочинения немецких исследователей шаманизма середины XVIII века проникло якутское название шамана – ойуун (Бурькин, 2007: 3). Однако, это якутское название шамана впоследствии не прижилось в научной терминологии, а слово «шаман» стало общеупотребительным. Одной из причин нивелирования слова «ойуун» стала также неопределённость его этимологии: одни исследователи выводят его из тунгусо-маньчжурских, другие – из опять же из угро-самодийских языков..

Название «Шаманизм» произошло как литературная транскрипция слова «шаман».

Наиболее дискутируемая тема сейчас в научном мире - был ли шаманизм религией древних тюрков? И как её называли сами древние тюрки? К сожалению, приходится констатировать, что на это однозначного и общепринятого ответа в научном мире нет, то есть название религии древних тюрков – неизвестно до сих пор. Вместе с тем, не подлежит сомнению тот факт, что шаманизм как наиболее ранняя форма религии предшествовала становлению религии у древних тюрков.

На бытующее среди части исследователей мнение о том, что «шаманизм» можно считать религией древних тюрков и, более того, видеть причастность к ней современного шаманизма, бытующего среди якутов, то, по глубокому убеждению известного исследователя шаманизма в Турции Абдюлькадира Инана, чей основательный труд «Шаманизм вчера и сегодня» выдержал в Турции десятилетия, «якутский и алтайский шаманизм нельзя считать древней тюркской религией» (Инан, 1995: 1). Основным доводом турецкого учёного являлось то, что древняя религия тюрков по сравнению с шаманизмом названных народов стояла на гораздо более высокой степени развития и совершенства. Залогом этого служила богатая история древних тюркских племён, создававших в своё время могучие государственные образования и, соответственно, имевшие более широкое мировое и религиозное восприятие. Опираясь в своей работе на китайские источники, он писал, что древние тюрки поклонялись и приносили жертвоприношения Небу, Земле, Воде, Солнцу и Луне. Исходя из этого, А. Инан название высшего якутского божества «таһара» обозначил как признак обыкновенного идолопоклонничества. Что касается названия «шаман» у древних тюрков, то они просто этого слова не знали и человека, которого мы называем «шаманом», называли «кам» и связывали с ним, в первую очередь, врачевание. Р.Н.Безертинов в своей работе отмечает: «Ни древние тюрки, ни современные алтае-саянские народы не только не употребляли, но даже не знали термина «шаман» (Безертинов, 2006: 8).

Вместе с тем, признавая, что древние тюрки, несомненно, были шаманистами, А. Инан, писал, что представителями раннего шаманизма являлись северные тюркские племена и «это были предки современных якутов и внуки курыкан» (Инан, 1995: 11). Автор отметил, что со временем, особенно, после победы буддизма в Монголии, шаманизм смог найти убежище только в лесах Сибири и горах Алтая. С мнением турецкого учёного согласен автор недавно вышедшей книги «Древнетюркское мировоззрение «тэнгрианство» известный татарский исследователь Р.Н. Безертинов. «Шаманизм, - пишетон, - всё же не религия Тэнгри, то есть религия Тэнгри – это мировоззрение народа» (Безертинов, 2006: 8). В последнее время в качестве древнетюркской религии всё чаще используется термин «тэнгрианство», который Р.Н. Безертинов определяет как «мировоззрение» древних тюрков. Сам термин был

пушен в научный оборот французским исследователем религий Жан-Полем Ру. Согласно Древнетюркскому словарю, термин «тэнри» означает такие понятия, как небо, видимая часть мироздания, «бог», «божество», «повелитель», «господин», «дух-хозяин». Однако, действительная этимология этого термина также ещё в многом остаётся неразгаданной, как и самоназвание самой религии древних тюрков. «Ещё до принятия буддизма, христианства, ислама, - пишет Р.Н. Безертинов, - тюрки имели свою, более древнюю и самобытную религию. Она была основана на культуре космического божества Тэнре. Представления о Тэнре, восходящие к V-VI тысячелетиям до н.э., как главном божестве было характерно для всех тюрков и монголов» (Безертинов, 2006: 3). Согласно автору, тэнгрианство было верой монотеистической, не имело письменного способа изложения своей теологической доктрины (всё основывалось только на устной и визуальной базе), все обрядовые ритуалы имели коллективную форму и в нём были заложены основы веротерпимости. В нём нет каких-либо нравственных заповедей – есть лишь одно общее правило морали: «Поступай согласно законам природы, щадя при этом законы общественные» (Безертинов, 2006: 6). Представляется, что учитывая вышеперечисленные характеристики тэнгрианства, очень сложно классифицировать его в качестве общепринятой религии.

Таким образом, мы вынуждены констатировать, что по оценке вышеназванных учёных, якутский шаманизм сильно отличается от более развитого шаманизма древних тюрков и не может иметь отношения к их религии.

Большинство якутских исследователей шаманизма, включая сторонников автохтонного происхождения якутского этноса, придерживаются того мнения, что задолго до прихода тюркоязычия якуты имели свою национальную религию Айыы с множеством её служителей-шаманов и отнюдь не настаивает на её прямом родстве с религией древних тюрков. По космологическим представлениям якутов Вселенная состояла из трёх частей: Верхнего, Среднего и Нижнего миров со своими божествами-обитателями. На высшем девятом ярусе Верхнего мира восседал верховный Бог – Юрюнг Айыы Тойон. Согласно якутской мифологии айыы – жители Верхнего мира были прародителями народа саха. Причём, якутская религия Айыы содержала в себе одновременно и «анимизм», и «фетишизм», и «тотемизм», и «шаманизм». «Сам чистый шаманизм, - писал, например, известный этнограф С.И. Николаев (Сомоготто), - вовсе не относится к якутской религии. Это только попутчик религии» (Сомоготто, 2010: 25). Существует даже версия о том, что учение Айыы является своего рода уникальным реликтом древних учений (вероятно, индо-иранского происхождения). В целом, можно говорить о том, что теория о существовании в Якутии задолго до проникновения христианства исконно своих религиозных традиций имеет право на существование. Фактом остаётся и то, что русские землепроходцы в XVII веке застали местную религию в расцвете сил и в списках ясакопательщиков чуть ли не каждый десятый местный житель фигурировал как профессиональный шаман (Сомоготто, 2010: 14).

Безусловно, что в этом вопросе ещё много неясностей. Очень большую трудность представляет отсутствие в религии Айыы, как и в шаманизме в целом, священных писаний и установленной религиозной доктрины. К тому же на сегодняшний день до конца неясна даже этимология слова «Айыы»: то его выводят из угро-самодийского языка (не тюркского), означающего «Великий человек», то из

имени якутского Адама – Эр Соготох Эллея, где «Элэ Ий» также означает «Великий Человек».

В древности на огромной территории Центральной и Северной Азии магико-религиозная жизнь человеческого общества была сосредоточена вокруг шамана. Единым был и способ общения шамана с духами – камлание. Как известно, суть этого способа заключалась в том, что духи вселялись в тело шамана, и его душа отправлялась в путешествие в царства духов трёх миров шаманизма. Сходство этой мировой шаманской практики у всех народов поразительно, причём смысл и цель её всюду одна – защита человека. Например, один из первых исследователей алтайского шаманизма А.В.Анохин ещё в 30-е годы отмечал поразительное сходство этого явления в алтайском и якутском шаманизме (Анохин, 2006:3). По поводу схожести камлания, в тэнгрианстве и шаманизме Р.Н.Безертинов пишет, что «камлание всегда соседствовало, сосуществовало и взаимодействовало с тэнгрианством, но не сливалось» (Безертинов, 2006:8).. При этом, Р.Н.Безертинов справедливо отметил, что камлание оказалось более долговечным и «пережило» тэнгрианство, что ввело в заблуждение многих учёных, выдававших его за шаманизм, а то и примитивное язычество. Якутский этнограф С.И.Николаев (Сомоготто) вообще считает, что «Каждое камлание не есть религиозная молитва, а самый натуральный сеанс психотерапии, как и сеанс гипнотизёра. Кроме своих лечебных целей, шаман никогда не занимается чисто религиозными делами» (Сомоготто, 2010: 24). А. Инан, говоря о большой значимости обычая камлания ещё в III веке н.э. в монгольских племенах, ссылался на труды немецкого учёного Эберхарда, где автор описывал обряд жертвоприношения, проводимый женщинами-шаманками с бубнами на руках (Инан, 1995: 3).

Вместе с тем, отсутствие целостной концепции истории рождения и развития шаманизма продолжает оставлять исследователям поле самого различного толкования всего того, что мы называем шаманизмом со всеми его атрибутами.

Поскольку шаманизм как явление мирового масштаба наиболее развился в Центральной и Северной Азии большинство исследователей согласны включить в ареал его распространения страны Азиатско-тихоокеанского региона (Китай, Корею, Японию). Более того, шаманизм явился своего рода связующим звеном духовной жизни всей дальневосточной цивилизации. Во всём этом громадном регионе шаманизм основывался на анимизме – примитивной религии поклонения природе, вере в то, что в каждом предмете есть душа. Конечно, в каждой отдельной стране шаманизм имел свои национальные особенности. Например, в Китае шаманизм олицетворяла, по сути дела, традиционная религия даосизм. В Корее шаманизм оказался более стойким, «шаманизировав» все пришлые на Корейский полуостров чужеродные религии. Для японского шаманизма характерно наделение своих правителей шаманскими чертами (императрица Дзимму, правительница Ямато Химико). Для корейского и японского шаманизма характерна также главенствующая роль женщины-шаманки (Желобцов, 2013: 62).

В связи с этим, автор считает справедливым и необходимым привести в качестве дополнительного и сравнительного материала данные по шаманизму в Корее как наиболее близкие к шаманизму в Якутии. Можно говорить и о том, что шаманизм, хотя и в разной степени, как культ религии сохранился у народов, находящихся в одной алтайской языковой среде и продолжает оказывать влияние на культуру и менталитет людей. Это тем более актуально, что большинство исследователей

шаманизма в Корее сходятся во мнении, что истоки корейского шаманизма надо искать в Восточной Сибири Северной Азии и что древне-сибирские мотивы явно прослеживаются в корейской мифологии. Действительно, на сегодняшний день шаманизм наиболее сохранился в Восточной Сибири, а в Азиатско-Тихоокеанском регионе - на Корейском полуострове. Южная Корея является на сегодня единственным государством, где шаманизм почти признаётся в качестве официальной религии и шаманизм в наши дни является реально существующим явлением духовной культуры современного корейского общества.

К сожалению, приходится констатировать, что проблема корейского шаманизма по самым разным причинам крайне слабо представлена в русскоязычной научной литературе.

Между тем, на протяжении многих веков шаманизм (по кор. «мусок») был основной верой корейцев. Мусок, несмотря на проникновение на Корейский полуостров буддизма, конфуцианства и христианства успешно противостоял и сосуществовал с ними благодаря своей толерантности и умению не конфликтовать с их основными принципами и традициями.

В корейском шаманизме, как и в якутском, шаманы являлись посредниками между людьми и духами. Однако, в отличие от якутского шаманизма корейский состоит из целой разветвлённой иерархии шаманов, среди которых особенно выделялись пансу – слепые колдуны и муданы (женщины-шаманки). Пансу пользовались особым почитанием в Корее, поскольку слепота рассматривалась как знак особой избранности (Токарев, 1976: 273). Муданы, как правило, порывали все свои родственные и общественные узы и считались изгнанными из общества. В своём большинстве они вели отшельническую жизнь и специально приглашались для совершения обрядов жертвоприношения, церемоний очищения, изгнания болезней.

В корейском шаманизме как и в якутском шаманом мог стать только человек, отмеченный волей богов или духов, имевший наследственный дар в своем роде или вступивший в контакт с умершим шаманом. Перед тем как обрести статус шамана, человек проходит церемонию инициации, для которой характерна так называемая «шаманская болезнь», когда претенденты переносят тяжёлое болезненное состояние организма. «Шаманская болезнь» как и в среде якутов бытует в Корее до настоящего времени. Этой болезни может в принципе подвергнуться любой человек, но чаще всего ею страдают кровные родственники шамана.

Вызывает интерес «женский фактор» в шаманизме сторон. Несмотря на то, что в якутском языке существует специальный термин (удаган) для обозначения служителя культа – женщины, этот фактор в корейском шаманизме определённо доминирует над мужским. Например, функции мудан считались настолько свойственными одним лишь женщинам, что даже паксуму (мужчины-шаманы) во время исполнения шаманских обрядов вынуждены были переодеваться в женское платье. Женщины-шаманки в Корее разделялись на две основные группы: наследственные шаманки – сесынбу – и харизматические шаманки – кансинму.

Много общего между якутским и корейским шаманизмом в проведении главного обряда шаманизма – камлания, который остаётся неизменным уже многие тысячелетия. Суть этого способа заключалась в том, что духи вселялись в тело шамана и он начинал вещать от их имени, а его душа отправлялась в путешествие в царства духов трёх миров шаманизма. Во время камлания корейские шаманы, как и якутские, входили в состояние транса и общались с духами, по несколько раз меняли

одежду. Считается, что также в состоянии транса корейский шаман посещает Нижний мир (мир духов), Верхний мир (мир богов) и Средний мир (мир земных духов). Шаман облачается в ритуальный костюм и может во время экстаза превратиться в дикого зверя и наброситься на других шаманов. Считается, что шаман во время камлания не может полностью контролировать духов и поэтому он скорее служит посредником при общении с духами, а иногда следует воле последних. В целом, обряд камлания в якутском и корейском шаманизме проходит одинаково. Главное отличие лишь в атрибутах камлания: вместо бубен корейские шаманы используют колокольчики, мечи или бамбуковые шести.

В современной Корее многие люди воспринимают мусок (т.е. шаманизм) как единственную исконную религию и, конечно, как неотъемлемую часть своего культурного наследия.

Исследование места и роли шаманизма в духовной жизни многих народов (не только тюркских) значительно активизировалось в последнее время, особенно за рубежом. Возросло, соответственно, и количество публикаций по данной проблематике. Вследствие этого появилась настоятельная потребность ознакомиться с ними, что способствовало бы, в первую очередь, унификации всего терминологического материала. Знакомство с данными духовной жизни народов стран Азиатско-Тихоокеанского региона дало бы возможность учёным более глубоко и шире исследовать такой мировой феномен как шаманизм.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Большая Советская Энциклопедия. Т.29. – М.: Сов. энцикл., 1978. – 615 с.
2. Михайловский В.М. Шаманство. Т.1 – М.: Т-во Скоропечатни А.А.Левенсон, 1980. – 117 с.
3. Серошевский В.Л. Якуты. Опыт этнографического исследования. 2-е изд. - М.: РОССПЭН, 1993. – 736 с.
4. Мирча Элиаде. Шаманизм: архаические техники экстаза. – Киев: изд. неизвестно, 1998. - 465 с.
5. Анисимов А.Ф. Этапы развития первобытной религии. – М.-Л.: Наука, 1967. – 267 с.
6. Безертинов Р.Н. Древнетюркское мировоззрение «тэнгрианство». – Казань: РИЦ «Школа», 2006. – 162 с.
7. Бурькин А.А. Шаманы. Те, кому служат духи. – СПб.: Дрофа, 2007. – 288 с.
8. İnan, Abdülkadır. Tarihte ve bugün şamanizm. Materyaller ve Araştırmalar. 4 Baskı. – Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995. - 230 s.
9. Николаев С.И. (Сомоготто). Из истории религии АЙЫЫ. – Якутск: Олонхо, 2010. – 28 с.
10. Anohin A.V. Altay Şamanlığına Ait Materyaller. – Konya: Kömen Yayınları, 2006. – 161 s.
11. Желобцов Ф.Ф. Религии стран Азиатско-Тихоокеанского региона. Учебное пособие. – Якутск: изд-во СВФУ, 2013. -112 с.
12. Токарев С.А. Религия в истории народов мира. – М.: Политиздат, 1976. - 622 с.
13. Крывелев И.А. История религий мира: очерки. – М.: Мысль, 1988. – 382 с.
14. Ксенофонтов Г.В. Шаманизм. – Якутск: ТПФ «Север-Юг», 1992. – 315 с.

**BIBLIOGRAFIJA**

1. Bol'shaja Sovetskaja Jenciklopedija. T.29. – M.: Sov. jencikl., 1978. – 615 s.
2. Mihajlovskij V.M. Shamanstvo. T.1 – M.: T-vo Skoropechatni A.A.Levenson, 1980. – 117 s.
3. Seroshevskij V.L. Jakuty. Opyt jetnograficheskogo issledovanija. 2-e izd. - M.: ROSSPJeN, 1993. – 736 s.
4. Mircha Jeliade. Shamanizm: arhaicheskie tehniki jekstaza. – Kiev: izd. neizvestno, 1998. - 465 s.
5. Anisimov A.F. Jetapy razvitija pervobytnoj religii. – M.-L.: Nauka, 1967. – 267 s.
6. Bezertinov R.N. Drevnetjurkskoe mirovozzrenie «tjengrianstvo». – Kazan': RIC «Shkola», 2006. – 162 s.
7. Burykin A.A. Shamany. Te, komu sluzhat duhi. – SPb.: Drofa, 2007. – 288 s.
8. Inan, Abdülkadir. Tarihte ve bugün şamanizm. Materyaller ve Araştırmalar. 4 Vaskı. – Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995. - 230 s.
9. Nikolaev S.I. (Somogotto). Iz istorii religii AJYY. – Jakutsk: Olonho, 2010. – 28 s.
10. Anohin A.V. Altay Şamanlığına Ait Materyaller. – Konya: Kömen Yayınları, 2006. – 161 s.
11. Zhelobcov F.F. Religii stran Aziatsko-Tihookeanskogo regiona. Uchebnoe posobie. – Jakutsk: izd-vo SVFU, 2013. -112 s.
12. Tokarev S.A. Religija v istorii narodov mira. – M.: Politizdat, 1976. - 622 s.
13. Kryvelev I.A. Istorija religij mira: ocherki. – M.: Mysl', 1988. – 382 s.
14. Ksenofontov G.V. Shamanizm. – Jakutsk: TPF «Sever-Jug», 1992. – 315 s.

**СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ**

6. Северо-Восточный федеральный университет имени М.К.Аммосова, институт зарубежной филологии и регионоведения, кафедра восточных языков и страноведения.

7. Желобцов Федот Федотович, доцент.

8. Служебный адрес: Северо-Восточный федеральный университет имени М.К.Аммосова. 677000. Республика Саха (Якутия), г. Якутск, ул. Белинского, 58.

9. Домашний адрес: 677000, Республика Саха (Якутия), г. Якутск, ул. Ф. Попова, 17/1, кв. 40.

10. Телефоны: служ. тел. (4112)496821, дом. тел. (4112)217063, сот. 89142807017, e-mail:j\_diana@mail.ru

**BLACK SEA – ЧЕРНОЕ МОРЕ****Uluslar Arası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi**□ **Yayın İlkeleri** □

- 1) Karadeniz (Black Sea – Chornoye More) Dergisi yılda dört kez yayımlanan uluslar arası hakemli bir dergidir.
- 2) Karadeniz (Black Sea – Chornoye More) Dergisi'nde yayımlanacak yazılar, daha önce herhangi bir yayın organında yayımlanmamış olacaktır.
- 3) Karadeniz (Black Sea – Chornoye More) Dergisi'nde yayımlanacak yazılar metin olarak en fazla 20 sayfa; resim, belge, kroki, harita ve benzeri malzemeler mevcut ise bu eklerle birlikte en fazla 23 sayfa olacaktır.
- 4) Türkiye Türkçesi ile yazılan yazılara Türkçe Özet (ortalama 70 kelime), İngilizce veya Rusça Özet, Anahtar Kelimeler (ortalama 5 kelime) ve bunların İngilizce veya Rusça karşılıkları eklenecektir.
- 5) Yabancı dillerde yazılmış yazılara, yazının Türkçe başlığı ve Türkçe özeti eklenecektir.
- 6) Dergimize Türkçe, İngilizce ve Rusça olmak üzere üç dilde yazı gönderilebilir.
- 7) Yazılar, dört nüsha halinde ve üç nüshasında yazar adı belirtilmeden yazışma adresine gönderilecektir. İsteyen makale takip sistemi ile de başvurusunu yapabilir.
- 8) Yazılar, Times New Roman (11 punto) yazı karakteriyle, tek satır aralığıyla yazılacaktır.
- 9) Metin içinde yapılacak göndermeler ad, yayın yılı ve sayfa numarası biçiminde parantez içinde belirtilecektir. (Köprülü 1989: 9). “Dip notlar” yalnızca açıklamalar için kullanılacak ve “Son not” olarak metnin sonunda Times New Roman yazı karakterinde 10 punto ile yazılacaktır.
- 10) Yazılarda yararlanılan kaynaklar yazının sonundaki Kaynaklar bölümünde alfabetik olarak verilecektir. Latin alfabesi dışında gösterilen kaynaklar Latin alfabesine çevrilmiş olarak da gösterilecektir.
- 11) Çalışmanın “Kaynaklar” bölümünde yararlanılan eserler (kitaplar için) KÖPRÜLÜ M. Fuat: (2009). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, Akçağ Yay., 11 b. (makale ve bildiriler için) ASAN Veli: (1995). “Tahtacı Türkmenler-IX: Tahtacılar Musahiplik”, *Cem*, V (49), s. 44-45. örneğindeki sisteme uygun biçimde belirtilecektir.
- 12) Yayın kuruluna gönderilen yazılar, hakem heyeti içinde yer alan konuyla ilgili iki uzmana gönderilecek ve yazılar gelecek raporlara göre yayımlanacak veya düzeltmeler varsa yazı sahiplerine düzeltmelerin yapılması amacıyla gönderilecektir.
- 13) Dergiye gönderilecek yazılarla birlikte [www.karadenizdergi.com](http://www.karadenizdergi.com) adresinde yer alan “Makale Sunum Formu” doldurulup gönderilecektir
- 14) Yayımlanan yazıların tüm sorumluluğu yazı sahiplerine ait olacaktır. Yazılar yayımlansın veya yayımlanmasın iade edilmez.
- 15) Dergimizde yayınlanacak makalelerin özet, başlık ve anahtar kelimelerinin diğer dillere çevrilmesi yazarların kendileri tarafından yapılacaktır. Eğer dergimizden çeviri yardımı talep edilirse her makalenin başlık – anahtar kelimeler ve özeti için 100 TL veya mukabili 60 Amerikan doları veya 40 Euro dergimizin posta çeki hesabına yatırılmalıdır.

**KARADENİZ**  
**BLACK SEA – ЧЕРНОЕ МОРЕ**  
**An International Journal of Social Sciences**

□ **Publication Principles** □

1) Karadeniz (Black Sea–Chornoye More) is a quarterly journal of social science subject to international peer review.

2) All articles submitted to the Karadeniz (Black Sea–Chornoye More) should be original contributions, meaning that they should not be published previously or should not be under consideration for any other publication at the same time.

3) All articles submitted to the Karadeniz (Black Sea–Chornoye More) should have a maximum text length of 20 pages, to be extended to 23 pages in the case of articles containing photos, documents, drawings, maps or similar materials.

4) With regards to articles written in Turkish (as it is spoken in Turkey) or other Turkish dialects, a Turkish, English or Russian abstract (average 70 words) and Key Words (average 5 words) in all three languages should be provided.

5) With regards to articles written in foreign languages, titles and abstracts of the articles should be submitted in Turkish.

6) Articles written only in Turkish, English and Russian are accepted to our journal.

7) All articles should be submitted in a CD/floppy disk with four written samples, three of which should be sent to the given correspondence address without stating the writer's name.

8) All articles should be written in Times New Roman, size 11pt with one lined space.

9) References in the text should be signified in brackets as name, publication year and page number. (Köprülü 1989: 9). "Foot notes" should be used only for statements and should be written in Times New Roman font and 10 font size at the end of the text as a "Last Note".

10) References used in articles should be given under the title References at the end of the article in an alphabetical order.

11) Literatures in the "Bibliography" section of the study should be indicated as in the example of the system "KÖPRÜLÜ M. Fuat: (2009). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, Akçağ Yay., 11 b." (for the boks) and "ASAN Veli: (1995). "Tahtacı Türkmenler-IX: Tahtacılar da Musahiplik", *Cem*, V (49), s. 44-45." (for the essays and papers).

12) All articles submitted to the publisher's board will be, firstly, sent to two different experts concerned with the subject in the referee committee. Then, they will be published according to the reports taken from these two referees or sent back to the owners of the articles for editing/reviewing if needed.

13) When sending the articles to the journal, also, "Article Presentation Form" which can be found in the website [www.karadenizdergi.com](http://www.karadenizdergi.com) should be filled and sent.

14) The owners of the articles are fully responsible for their published writings. None of the articles will be returned whether they are accepted for publication or not.

15) All the translations of article abstract, title and keywords to be published in our journal will be done by the authors themselves. Translations of abstract, title and keywords can be done by our expert translators when 100 TL, 60 US dollars or 40 Euros are deposited into the account of the journal.



## KARADENİZ

## BLACK SEA – ЧЕРНОЕ МОРЕ

## Ежеквартальный международный журнал общественных наук

□ **Основные положения журнала и требования к статьям** □

- 1) Журнал Karadeniz (Black Sea – Черное море) – является ежеквартальным международным изданием.
- 2) В журнале Karadeniz (Black Sea – Черное море) – будут печататься неопубликованные статьи.
- 3) Объем статьей должен составлять не более 20 страниц. Если в статье имеются дополнения в виде рисунков, документов, схем, карт и др. подобных материалов, объем может увеличиться до 23 страниц.
- 4) Если статья написана на турецком или других тюркских языках, к ней требуется резюме на турецком, русском и английском языках (примерно 70 слов) и ключевые слова (примерно 5 слов) с переводом на английский и русские языки.
- 5) Статьи, не на турецком языке, должны иметь аннотацию и заглавие на турецком и английском языках.
- 6) Статьи принимаются на турецком, английском и русском языках.
- 7) Статьи принимаются на дискетах или CD в четырех экземплярах, трое из них не должны содержать имя автора. Все они должны отправлены на адрес издательства.
- 8) Статьи должны быть набраны по программе Times New Roman, шрифт -11, межстрочный интервал - 1.
- 9) Библиография должна быть составлена следующим образом: в круглых скобках указывается автор издания, год и страница. Год издания и страница разделяются двоеточием. Например: (Körpülü, 1989: 9). Для сносок следует пользоваться размером шрифта 10 Times New Roman.
- 10) Библиография прилагается после текста в алфавитном порядке. Заглавие источников, будучи не на латинском, должны переведены и на латинский алфавит.
- 11) Список литературы в разделе «Библиография» должен представлен по следующему образцу “KÖPRÜLÜ M. Fuat: (2009). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, Akçağ Yay., 11 b.” (для монографии) и “ASAN Veli: (1995). “Tahtacı Türkmenler-IX: Tahtacılar da Musahiplik”, *Сет*, V (49), s. 44-45.” (для эссе и прочих документов).
- 12) После получения статьи, они будут отправлены двум специалистам из редколлегии этого направления и при соответствующего согласия будут опубликованы. Если, по мнению редколлегии, статья требует исправлений, она будет отослана автору для доработки.
- 13) Совместно со статьей автор должен заполнить и присылать «Форму Презентации Статьи», который имеется на странице [www.karadenizdergi.com](http://www.karadenizdergi.com)
- 14) Всю ответственность за содержание статьи несут авторы. Претензии к публикации не будут приниматься.
- 15) Авторы сами должны обеспечить перевод заглавий, ключевых слов и резюме на требуемые языки. В случае если автор обратится к редколлегии журнала с помощью для перевода указанных частей статьи, он должен перечислить соответственно 100 лир или 60 долларов или же 60 евро на почтовый адрес журнала.

□ **Abone Sartları** □

Abone olacaklar Erdoğan ALTINKAYNAK adına 05732013 numaralı posta çeki hesabına abone bedelini yatıracaklar ve dekontlarını adres bilgileri ile birlikte yazışma adresine posta veya faks yoluyla ileteceklerdir.

□ **Payments** □

Subscribers should deposit the subscription fee to Erdoğan ALTINKAYNAK's postal cheque account number: 05732013 and send their receipts as well as their own contact addresses to the communication address via mail or fax mentioned above.

□ **Абонентное Условие** □

Для оформления подписки необходимо произвести оплату на имя Erdoğan ALTINKAYNAK, банковский счет № 05732013 Квитанцию об оплате вместе с информацией о Вашем адресе необходимо передать почтой или по факсу в редакцию журнала.

□ **Fiyatı / Стоимость / Price** □

50 TL (Yurt içi / для граждан Турции / Interior)

30 \$ / 20 Euro (Yurt dışı / для граждан других стран / Abroad)

□ **Abonelik Bedeli / Стоимость подписки / Subscription Price** □

600 TL (Yurt içi / для граждан Турции / Interior)