

KARADENİZ

BLACK SEA – ЧЕРНОЕ МОРЕ

Kış/Zima /Winter 2014 ■ Yıl/Год/Year 6 ■ Sayı/Число/Volume 21

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. Victoria V. KRASNYYKH ■ Prof. Dr. Sivtseva-Maksimova Prasovya VASILYEVNA ■ Prof. Dr. Tuncer GÜLENSOY ■ Prof. Dr. Ali Berat ALPTEKİN ■ Prof. Dr. Bekir DENİZ ■ Prof. Dr. Caval KAYA ■ Prof. Dr. Sulayman KAYIPOV ■ Prof. Dr. Dimitri D. VASİLEV, Prof. Dr. Elfina SİBGATULLİNA ■ Prof. Dr. Yakup ÇELİK ■ 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 ■ Doç. Dr. Ahmet Evren ERGİNAL ■ Doç. Dr. Nadya

TİDİKOVA ■ 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 BLAESING – (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 BÜYÜKKANTARÇIOĞLU – Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Ömür CEYLAN – Kültür Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Ahmet CİHAN – Nevşehir Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Maria CİKİA – (Gürcistan)
- Prof. Dr. Asiye Mevhibe COŞAR – Karadeniz Teknik Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Halit ÇAL – Gazi Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Özkul 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 Gülkaryan – İran
- Prof. Dr. Güner 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. Bravina Rozalia INNOKENTYEVNA
(SAHA Cumhuriyeti Bilimler Akademisi–Rusya Federasyonu)
- Prof. Dr. Aleksander KADİRBAYEV – (Rusya Federasyonu)

- Prof. Dr. Fitnat KAPTAN – Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Günay KARAAĞAÇ – 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. Alekseyev Anatoly NIKOLAYEVIC (RAN Kuzey Sibirya 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. Abdülkerim RAHMAN – (Çin)
- Prof. Dr. Hülya SAVRAN – Balıkesir Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Elfina SİBGATULLİNA – (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–Maksimova Praskovya VASILYEVNA (NEF Üniversitesi – Rusya Federasyonu)
- Prof. Dr. Obayev Nikolay VYACESLAVOVIC (Tuva Devlet Üniversitesi – Rusya Federasyonu)
- Prof. Dr. Hakkı YAZICI – Kocatepe Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Dursun YILDIRIM – Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)
- 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. Mukhopleva Svetlana DMITRIEVNA (Yakut Folklor Enstitüsü RAN – Rusya Federasyonu)
- Dr. Stale KNUDSEN – (Norveç)
- Dr. Almagul SARYMSAKOVA – (Kazakistan)
- Dr. Sayzana Tovuu, 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 – NIĞDE ▪ 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 – AZERBAYCAN ▪ İlya İVANOV – ÇUVAŞİSTAN ▪ Serpil KUP – FRANSA ▪ Maria CİKİA – GÜRCİSTAN ▪ Mehmet TÛTÛNCÛ – HOLLANDA ▪ Harid FEDAİ – KKTC ▪ Prof. Dr. Tacide HAFIZ – 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 TİDİGOVA – 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. Ramile ESXADULLAKIZI – 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. Marika Cikia – 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

İÇİNDEKİLER

Söz Başı Doç. Dr. Erdoğan ALTINKAYNAK	11
<i>Presentation</i>	
Ленско-Прибайкальские Рунические Надписи Герасим Герасимович Левин (Gerasim Gerasimoviç Levin)	13
Lena ve Baykal Runik Yazıtları Lensko-Prıbaykalsky Runic Inscriptions	
Мифопоэтические Образы Как Реалии Времени В Произведениях Якутских Классиков Praskovya Sivtseva-Maksimova	24
Mythopoeic Images As The Realities Of Time In The Literary Works Of Sakha Classics	
Кırımтатар Halk Edebiyatında Renk Belirtilerinin Etnokültürel Özellikleri (Halk Türküleri İle Deyimler) Ranetta Gafarova	34
Этнокультурные Особенности Цветообозначений В Крымскотатарском Фольклоре (На Материале Пословиц И Народных Песен) Ethnocultural Of Color Words In Crimean Tatar Folk Music (On The Material Of Proverbs And Folk Songs)	
Son Dönem Türk Sinemasında Alevi Kimliğinin Görünümü Zeki Uyanık	42
Appearance Of Alevi Identity In The Recent Period Of Turkish Cinema Взгляд Турецкой Кинематографии Признание Alevi В Настоящее Время	
Свадебные Обычаи Дагестанских Терекемейцев (Свадьба, Предсвадебная, Свадебные Торжества, Послесвадебные Обычаи) Ruslan Kadirov - Rafinat Askenderova	61
Dağistanlı Terkemelilerin Düğün Adetleri (Düğün, Düğün Öncesi, Düğün Töreni, Düğün Sonrası Törenleri) Wedding Tradition Of Terekemens In Daghıstan (Pre-Wedding, During Wedding, Post Wedding Ceremonies)	
Клâsik Türk Edebiyatında Küçürek Öykünün Görüntüsü Ahmet İçli	67
Appearance Of Short-Short Story In Classical Turkish Literature Вид Жанра Коротких Рассказов В Классической Турецкой Литературе	
Intercultural Socialization Of Students Of Linguistics Faculty Anastasia N. Yakovleva	79
Межкультурная Социализация Студентов Языкового Факультета Altayların Ruhani Kültürü: Linguistik Bir Betimleme	

Politik Söylemde Kadın: 1980’li Yılların Meclis Tutanaklarında Kadınlara İlişkin Söylem Elif Gazioğlu Terzi	86
Political Discourse Regarding Women's Issues: Discourse Regarding Women In The Parliamentary Records Женщина В Политическом Дискурсе: Красноречие Женщины В Парламентских Разбирательствах В 1980-Х Г.	
Ardahan’ın Turizm Potansiyeli Hürriyet Çimen	100
Tourism Potential Of Ardahan Туристический Потенциал Ардаhana	
Духовная Культура Алтая: Лингвистическое Описание Lydia Dmitrieva - Eugene Prokofyeva	109
Spiritual Culture In Altai Region: Linguistic Description Altayların Ruhani Kültürü: Linguistik Bir Betimleme	
Turkish-Georgian Equivalent Proverbs And Turkish Loan-Words In Georgian Language Halis Gözınar	116
Türk-Gürcü Eş Anımlı Atasözleri Ve Türkçeden Gürcü Diline Geçen Kelimeler Эквивалентные Многочисленные Пословицы В Турецком И Грузинском Языках: Использование В Грузинском Языке Заимствованных Слов Турецкого Происхождения	
Etki Bağlamında Sosyal Medyada Ölçümleme Çalışmalarına Bakış: Türkiye’deki Ajanslar Üzerine Bir Araştırma Çiğdem Aytekin - Alper Değerli	127
Social Media Measurement Studies Within The Context Of Impact: A Research On Agencies In Turkey Влияние И Регулирование Обзора В Контексте Социальных Медиа: На Материале Турецкого Агентства Новостей	
Закон О Начале Как Методологический Фундамент Преодоления Кризиса Искусства В Современной Культуре Elena Balakina	142
Law On The Beginning As A Methodological Foundation For Overcoming The Crisis Of Art In The Modern Culture Günümüz Kültüründe Krizlerin Çözülmesine Metodolojik Esası Olarak Başlangıç Kanunu	
2013 Yds İle 2012 Kpds Ve 2012 Üds Sınavlarının Karşılaştırılması Vedi Aşkaroğlu	162
A Comparative Study On Yds (2013), Kpds (2012) And Üds (2012) Сопоставление Экзаменов По Иностранному Языку(Эия) 2013-Го И Экзаменов По Языку Для Госслужащих(Эяг) И Межуниверситетского Совета(Эмс) 2013-Го Годов	
Milli Uyanışa Çağrı: Ömer Seyfettin’in “Mehdi” Öyküsü Üzerine Bir Çözümleme Sema Özher Koç	174
Calling To National Awakening: An Essay On Ömer Seyfettin's Mehdi Story Национальный Зов Пробуждения: Анализ Повести Омера Сейфеттина «Мехди»	

Authority In Distraining On Ships By States In Terms Of The United Nations Convention On Law Of The Sea: The Case Of Georgia In The Black Sea

Arda Özkan 180

Birleşmiş Milletler Deniz Hukuku Sözleşmesi Açısından Devletlerin Gemilere El Koyma Yetkisi: Karadeniz’de Gürcistan Örneği

Права Государств На Захват Судов С Точки Зрения Конвенции ООН По Морскому Праву: Пример Грузии На Чёрном Море

XVI. Yüzyıl Sonlarında Çıldır Eyaleti Ahıska Sancağı Çeçerek Nahiyesi’nin Sosyo-Ekonomik Durumu

Shota Bekadze 191

The Socio-Economic Situation Checherek Region Of Ahıska Sanjak Of Childir Province At The End Of XVI Century

Социально-Экономический Статус Провинции Чилдир Ахыски В Конце XVI Века: Прапорщик Чичерек Нахийеси.

SÖZ BAŞI

Saygı değer okuyucular

21 sayımızla huzurlarımızdayız.

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 sınırlandıracağız. Bundan sonraki sayılarımızda konu dışından makale kabul etmeyeceğimizi bildirmek isterim.

Dergimize gönderilen makaleler „Turn It 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 21th issue in our fifth anniversary.

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 will limit the content of our journal with language – culture and literature. Unfortunately, in our next issues, we will no longer accept articles from other disciplines.

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
Editör

ПРЕДИСЛОВИЕ

Уважаемый читатель,

Перед вами 21-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 предидущих 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.

Доцент Доктор Эрдоган АЛТЫНКАЙНАК
Редактор журнала

ЛЕНСКО-ПРИБАЙКАЛЬСКИЕ РУНИЧЕСКИЕ НАДПИСИ**LENSKO-PRIBAYKALSKY RUNIC INSCRIPTIONS****LENA VE BAYKAL RUNİK YAZITLARI****ГЕРАСИМ ГЕРАСИМОВИЧ ЛЕВИН***
(GERASIM GERASIMOVİÇ LEVIN)**ÖZET**

Makale Lena nehri ve Baykal gölü yakınlarındaki yazıtlara yöneliktir. Orta Lena, Olekma, Markha nehirlerindeki kaya oyma yazıtlarının analizi yapılmaktadır. Yakutistan sınırlarında bulunan yeni runik ve runiğe benzeyen yazıtların kısa karakteristikleri verilmektedir. Runik ve bilinmeyen yazıtların sınıflandırılması yapılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Runik yazıtları, runik ve bilinmeyen yazıtlar, Lena ve Baykal yazıtları.

АННОТАЦИЯ:

Статья посвящена исследованию ленско-прибайкальских надписей. Анализируется сущность наскальных надписей Средней Лены, Олекма, Марха. Дается краткая характеристика к новым руническим и руноподобным надписям, обнаруженным на территории Якутии. Представляется классификация рунических и неизвестных надписей.

Ключевые слова: рунические надписи, рунические и неизвестные надписи, ленско-прибайкальские надписи.

ABSTRACT

Article is devoted to research of lensko-pribaykalsky inscriptions. The essence of rock paintings of Average Lena, Olyokma, Markha are analyzed. The short characteristic to the new runic and runopodobny inscriptions found in the territory of Yakutia is given. Classification of runic and unknown inscriptions are represented.

Keywords: runic inscriptions, lensko-pribaykalky inscriptions, classification of runic inscriptions.

* Assist. Prof. Dr.

Как известно, история развития древнетюркского рунического письма в определенной мере отражает исторические пути многих современных тюркских народов, в том числе и якутского народа.

По подсчетам Д.Д. Васильева, в бассейне Прибайкалья и Средней Лены находится 17 рунических надписей [Васильев 1976: 71-72]. Это давидовская, куртухайская, петровская, шишкинская, качугская надписи, надпись острова Писанного, расшифрованные как :MTKL: **alqatim** - “я благословил”, :âç(m)Köb: **bökmädim** - “я не наслаждался”, :B d cYz: **az jinçä äd äb** - “азские бусы-добро”, :mlÖÇ: **aç ölüm** - “я умираю”, :MR L.. D: **ada ol aram**, :k äsjò: **iç s s°** [две последние прочтены без перевода – Г.Л.] [Бернштам, 1951: 76-86]: две пряслицы прочтенные как :ÇRGQRDK: **qadiriq ahircaq**, где **ahircaq** - “веретенный ролик”, **qadiriq** - производное слово от глагола **qadir**- “загнуть в виде крючка” [Зыков, 1969: 115], :Gaglög d :WiQtjsbYRKglrdYÖ: **taj ädärlig ... bäscit kis** - “оседланный годовалый бычок \жеребенок” (**bäscit kis** считается автором как полуякутская форма - ГЛ) [Малов, 1936: 251]; и надписи-ребусы в бухте Саган-Заба, на скалах Манхая, Каменки, Хашкая, на плите в местности Крест, на каменном орудии. Здесь уместно заметить, что надписи на пряслицах попытался прочесть на основе материала языка саха Г.В. Ксенофонов. В его версии тексты изменились как **qatar qiEirçaq (qüörçäq)**, где **qatar** - “сучить, прясть”, **qiEirçaq (qüörçäq)** - “юла, волчок, издающий шум” и **Bäscit Arqaraj kis küölügär** - “на озере, где зимует Бэсчит Архарай” [Ксенофонов, 1933].

К вышеуказанным текстам примыкает надпись, начертанная на наконечнике стрелы. По предположению Е.С. Сидорова, надпись можно читать как :IG: **aEa äI**, где **aEa** - “отец”, **a äI** - “племенной союз”. Стрела отнесена учеными к кулунатахской культуре. Основываясь на данной датировке надписи и нахождении предмета на территории, где формировалась якутская народность, авторы расшифровки допускают якутскую версию прочтения текста как **aEa il(ä)** - “согласие, благорасположение отца” [Сидоров, Гоголев, 1983].

Кроме рунических текстов на Средней Лене встречаются отдельные рунообразные знаки-ребусы. П.А. Ойунский определил 17 случаев совпадения древних якутских знаков с орхонскими графемами [1935]. А.П. Окладников, В.Д. Запорожская выделили из числа рисунков Средней и Верхней Лены 15 знаков, имеющих сходство с буквами древнетюркского алфавита [Окладников, Запорожская, 1972: 90]. И.И. Барашков, сравнивая ленские знаки-ребусы с орхон-енисейской руникой, констатировал 26 соответствий. [Барашков, 1942: 28].


А.Н. Бернштам по поводу палеографии ленско-прибайкальских рунических текстов отметил: «Палеографические данные свидетельствуют о западном (вплоть до Таласа) и юго-западном их происхождении. Выступают древнекыргызские формы (**bökmädim**), орхонские и древнеуйгурские (**jänçi, äd, alqatim**). Наличие последних, по нашему мнению, может быть объяснено проникновением уйгуров на север, в частности к племенам шивэй. Столь же объяснимы и кыргызские формы через посредство соседей енисейских кыргызов – племен курыкан, являвшихся существенным компонентом якутского народа» [Бернштам, 1951: 79].

В 1995-2012 гг. на территории Якутии были найдены новые рунические надписи и руноподобные знаки. Это наскальные рунические надписи в местностях Летний Артык, Суруктах Хайа, Крестях, Улахан-Ан I. Найдены надписи на деревянном

строении, на священном дереве в местностях Хотугу Челгерия, Нучалах Аласа, Билир. Надписи на медной печати, найденной в Сунтарском улусе, а также многочисленные руноподобные знаки на бляхе, табакерке, кольцах, седлах.

Надпись в местности Летний Артык состоит из двух знаков. Была написана на скале красной охрой. Высота знаков 7 и 8 см, ширина 4 и 6 см. Надпись предварительно была прочитана как :ZG: aÉ az в переводе «поднимайся (народ) аз» [см.: Левин, 1996: 14; Левин, 2000: 7]. Здесь уместно отметить, что данная надпись находится недалеко от петровской надписи az jinčā äd äb - «азские бусы-добро». При дальнейшем изучении синских рунических знаков была обнаружена руноподобная надпись совершенно иного характера. Хотя надпись уже была изучена в книге А.П. Окладникова, И.И. Барашкова «Древняя письменность якутов», по мнению исследователей, на нее следует обратить внимание по следующим причинам: во-первых, в вышеуказанной работе текст был напечатан неправильно, в перевернутом виде; во-вторых, палеография самой надписи требует внимания, так как формы рун сильно отличаются от других рунических знаков р. Лены. Всего в надписи имеется 14 различных знаков, из которых четко выделяются 4 рунических знака :ç: “ç”, :s: “s”, :G: “É” :p: “p”.

В местности Суруктах Хайа на реке Марха были обнаружены две рунических надписи, состоящие из 4 и 2 знаков. Тексты были написаны на скале красной охрой, высота рунических знаков 6-8 см, длина первой надписи 20 см, второй 11 см. Первая надпись была прочитана как :ltGs: äsiÉ til “священное слово”, вторая как :Gl: äliÉ “рука” или “пятьдесят” [Якутия: ИКА, 2007: 448-450].

На писанице Суруктаах Хайа была зафиксирована идеограмма , которую можно называть точной копией идеограммы из петровской надписи [А.Н. Бернштам данный знак считал “указателем месторасположения клада народа аз” Л.Г.]. Идеограмма была написана красной охрой, расположена между руническими знаками о “o” G “g”. Чуть выше этих рун имеются тамгообразные знаки (возможно, знаки, указывающие количество людей или добычи) и рисунки, которые, по всей вероятности, отображают культовые или обрядовые действия.

По содержанию рисунков и палеографии рунических надписей можно отметить, что писаница Суруктах Хайа как объект поклонения и жертвоприношения существовала не одну тысячу лет. Вероятно, наскальные рисунки и тамгообразные знаки оставили древние предки аборигенных племен предположительно в начале первого тысячелетия, а рунические надписи и руноподобные знаки начертили тюркоязычные предки якутов предварительно в V-X вв. н.э. Заманчиво предположить, что предки якутов во время переселения (через Вилюй в долину Средней Лены), заметив эту скалу со священными дарами и рисунками, решили преподнести свои дары и как знак преклонения могли написать рунические надписи и загадочные тамгообразные знаки. Такие же жертвоприношения и знаки преклонения они сделали на писаницах Средней Лены. Гипотеза подтверждается схожестью рунических и тамгообразных знаков писаниц Суруктах Хая и Петровской (Средняя Лена) и наличием в текстах особых знаков-спутников, которые отражают сакральное содержание или особое значение рунических надписей [Левин, 1996: 13-15]. Можно предположить, что руноподобные надписи в местностях Суруктах Хайа, Петровская и Летний Артык были выполнены одним и тем же тюркоязычным племенем.

В Элгейском краеведческом музее несколько лет назад была обнаружена медная печать с руническими знаками. Диаметр печати составляет 2,4 см. На лицевой стороне высечены три рунических знака а(С)і [средний знак можно сопоставить с орхонским знаком f - Г.Л.]. Здесь, по-видимому, зафиксирован инициал владельца печати. По мнению директора краеведческого музея Е.К. Аввакумова, печать была сделана в первой половине XVIII века местным якутским мастером. Как он полагает, последним ее владельцем был Самсонов Никита, исполнявший в то время обязанности улусной головы [Левин, 2002]. Известны еще своеобразные надписи на табакерке и серебряной бляхе. Палеография надписей сильно отличается от орхонских и ленско-прибайкальских рунических знаков, по форме и по характеру выполнения они сильно напоминают манихейские знаки. Подобная комбинация неизвестных знаков также была обнаружена на камне природного происхождения. На первый взгляд этот камень ничем не отличается от других камней: отсутствует шлифовка, не обнаруживаются следы подготовительных работ для нанесения надписи. Но на его поверхности глубоко высечены 14 неизвестных знаков, схожих со знаками серебряной бляхи и табакерки. Может быть, предки якутов, кроме рунического письма, пользовались еще каким-то неведомым письмом, по всей вероятности, позднего времени происхождения.

Очень интересная находка, породившая много спорных моментов, была сделана в Чурапчинском улусе в местности Хотугу Челгерия. Здесь был обнаружен старинный деревянный амбар (предварительно XVII в.). На его стене были вырезаны надписи, сделанные неизвестными руноподобными знаками. Всего было зафиксировано два отдельных текста, состоящих из 52 и 30 знаков. После предварительного исследования выяснилось, что более 60 знаков имеют соответствия с буквами орхонско-енисейского письма, а 22 знака с тамгами и руноподобными знаками ленско-прибайкальских надписей. Только 4 знака не имеют соответствий с графемами древнетюркской письменности. Дальнейшее исследование показало, что в данных текстах зафиксированы 56 отдельных рунических знаков (некоторые знаки имели два-три вида), которые обозначают 24 фонемы. Надо заметить, что в местности Нучалах Аласа (недалеко от местности Хотугу Челгерия) была обнаружена руноподобная надпись, вырезанная на священном дереве. Надпись состоит из 46 различных знаков. Исследователями были зафиксированы буквы кириллицы, латиницы и рунического алфавита. К сожалению, данная надпись до сих пор не расшифрована и не изучена.

Подобная комбинация руноподобных знаков и букв была обнаружена Р.К. Мааком в Вилуйском округе еще во второй половине XIX века. Судя по его описанию, надпись была нанесена на дереве острым предметом. Здесь четко фиксируются 13 знаков, из которых 4 знака по форме похожи на руны, а остальные на буквы кириллицы [Маак, 1994: 148].

Другая наскальная надпись, сделанная красной охрой синеватого оттенка, была обнаружена на реке Олекма. Контуров линий некоторых знаков еле заметны. Высота знаков составляет 20-30 см, длина около 1 метра. Всего было зафиксировано 6 рунических знаков орхонско-енисейского типа, общий профиль надписи отмечается очень слабо. Надпись предварительно была расшифрована как рv...(Ö)gdb äb ädgü ... **altip** в буквальном смысле “получив хороший дом (или семью)”, вторая версия: **bädügü altip** «получив титул воина». Внизу надписи имеется рисунок человека или тамга. Изучение палеографии надписи показало, что рунические знаки имеют

сходство с енисейскими рунами. Помимо этой надписи на скалах м. Крестях обнаружены две руноподобные надписи, состоящие из 4 и 8 знаков. Надписи сделаны красной охрой.

Также уникальная наскальная надпись была зафиксирована Н.Н. Кочмаром в местности Улахан-Ан I. Она была высечена на камне специальным предметом, предназначенным, видимо, для нанесения рисунков или надписей на твердую поверхность. Как известно, наскальные надписи, найденные на территории Якутии все были сделаны охрой или неизвестной краской синеватого оттенка. Таким образом, текст из Улахан-Ан I – единственная надпись, выполненная методом граффити. Она состоит из 21 одного знака высотой 1-2 см, общая длина 17-20 см. Знаки отчасти имеют сходство с руноподобными знаками комбинированных надписей из Хотугу Челгерия (Чурапча). Но, в отличие от этих текстов в системе общей картины надписи, четко вырисовываются несколько специфических знаков, напоминающие руноподобные тамги и символы. В комбинации надписи четко вырисовываются также латинские буквы. Наряду с текстом наблюдается своеобразная композиция узоров и рисунка ангела, по всей видимости, нетюркского характера. Дальнейшее исследование местности Улахан-Ан показало, что характерный рисунок ангела часто встречается на могилах 1860-1890 гг.

В Усть-Алданском, Верхоянском, Таттинском, Нюрбинском, Горном улусах недавно были найдены новые рунические и руноподобные надписи. Эти надписи обнаружены на стене старинного амбара, на могиле шамана, на бляхе женского пояса, на золотом кольце, на седле.

В местности Билир на стене деревянного амбара найдена уникальная руническая надпись. По рассказам местных жителей, амбар был построен во II половине XIX в. знаменитым мастером Семеном Заболоцким (Тыргыгыс Сэмэн). В усадьбе помимо амбара имеется дом-балаган, представляющий уникальное архитектурное сооружение. Он имеет двойные стены и потолок. Амбар стоит отдельно, состоит из трех секций. В средней секции амбара с южной стороны, слева от двери, примерно на высоте 1,5 м, имеется руноподобная надпись. Длина надписи – 27 см, высота знаков – 2,5-3,5 см, ширина – 3-5 мм, глубина выреза – 1-3 мм. Надпись состоит из 17 знаков. Справа, ниже от надписи имеется рунический знак или тамга.

Очень интересная надпись обнаружена на могиле белого шамана. По рассказу местных жителей, белый шаман с помощью неизвестного письма общался с близкими родственниками. Его православное имя Чукров Егор (Эмчит Дьөгүсэ). Известный лекарь умер в 1946 г. Говорят, на могиле было три креста, у всех были неизвестные надписи. По его просьбе эти надписи сделал его близкий друг. Еще при жизни шаман говорил, что он знает «виллойскую письменность». У него в сундуке были дневники и документы, написанные этим неизвестным письмом.

Уникальная руническая надпись на бляхе женского пояса обнаружена в Национальном художественном музее. По рассказу директора музея А.Л. Габышевой, женский пояс сделан якутским мастером в XVIII веке. На бляхе пояса четко высечены 16 рунических знаков. Кроме этих надписей, найдены ребусовидные надписи и рунические знаки на седлах, на серебряных кольцах, на мелких металлических предметах.

По нашим предварительным подсчетам, из 23 лексем, выявленных в текстах ленско-прибайкальских надписей, имеют лексические параллели в якутском языке 16 лексических единиц. Данный показатель в текстах орхонских памятниках составляет 15, в енисейских эпитафиях 14 единиц. Исходя из этого, можно предположить, что ленско-прибайкальские тексты близки как языку орхоно-енисейских памятников, так и современному якутскому языку. Это предположение аргументировано данными расшифровок и переводов С.Е. Малова, Г.В. Ксенофонтова, Е.С. Сидорова, А.И. Гоголева, в которых были установлены, близкие якутскому языку формы **qatar qīĖarçäq (qatar qüörçäq)** [Ксенофонтов, 1933: 170, 171], **bäšcit kis** [Малов 1936, 265] и **aĖa il** [Гоголев, 1990: 47].

Нужно отметить, что на территории Якутии наблюдаются не только следы древней руники, но и прослеживаются попытки дальнейшего развития рунической письменности. К ней можно отнести тамги-руны, оставленные на различных печатях, календарях XVII-XVIII вв., руническую надпись на наконечнике стрелы XIV века, найденную в Усть-Алданском улусе при раскопке кулун-атахской культуры, рунические надписи на поясах, кольцах, а также комбинированные надписи XVII-XVIII вв., в которых, вероятно, в немалом количестве имеются рунические знаки. Несомненно, некоторая часть якутов до позднего времени сохранила письменность предков и пользовалась ею. О существовании таинственной письменности у предков якутов упоминается не только в эпосе олонхо и преданиях, но и различных архивных документах. Д.А. Клеменц в своем сообщении «Северо-азиатские рунические письмена и чтения их» на общем собрании Русского Географического Общества заявил о том, что на территории Якутии находятся рунические надписи. В частности, он подчеркнул следующее: «... Кроме того от образованного якута я слышал, что ему известен камень в системе реки Алдана, покрытый письменами, где буквы разделены одни от другой двоеточиями. Двоеточие знак характерный для рунической письменности» [Клеменц, 1895, с. 32]. По рассказам местных жителей выявляется, что в некоторых северных улусах таинственным письмом пользовались белые шаманы и народные лекари [Левин, 2004: 101-102; 2011, с. 132]. В свое время мы пытались связаться с известными лекарями и сказителем эпоса олонхо. Но к сожалению, они не помнили сущность древней письменности или не хотели раскрывать нам секрет этого письма. Однако нам удалось заполучить некоторые знаки этой неведанной письменности. Все знаки этого письма один к одному были похожи на орхоно-енисейские графемы.

Таким образом, рунические и неизвестные надписи Якутии и Прибайкалья можно разделить на четыре группы: 1) Древние надписи – надписи на скалах (ленско-прибайкальские надписи, наскальные надписи на территории Якутии – р. Синяя, Олекма, Марха); 2) Поздние надписи (XIV-XVIII вв.) – надписи на различных мелких предметах (на наконечнике стрелы, на печати, различные рунические знаки на специальных досках); 3) Комбинированные надписи (XVII-XVIII вв.) – надписи из Вилуйска, Хотугу Челгерия, Нучалах Аласа, Билира, Улахан-Ан I; 4) Неизвестные руноподобные знаки и надписи (предварительно XIII-XIX вв.) – надписи на серебряной бляхе, табакерке и на камне (см.: таблица 1).

ЛИТЕРАТУРА

Барашков И.И. Среднеленские наскальные изображения // Древняя письменность якутов. Якутск: Кн. изд-во, 1942. – С. 28.

Бернштам А.Н. Древнетюркское письмо на р. Лене // Эпиграфика Востока. 1951, Т. IV, № 6. – С. 76-87.

Васильев Д.Д. Памятники тюркской рунической письменности азиатского ареала // Сов. тюркология. – 1976. – № 1. – С. 71-72.

Зыков И.Е. Письмена Элэй-Боотура // Поляр. звезда. – Якутск, 1969. – №4. – С. 126-147.

Клеменц Д.А. Северо-азиатские рунические письма и чтение их // Протокол обыкновенного общего собрания Троицкосавско-Кяхтинского отделения Приамурского отдела Императорского Русского Географического Общества. №3. Заседание 20 марта 1895. БВСОИРГО. Ф. 4587. Иркутск.

Копырин Г.Н. Суруктар – ааспыт олох кэрэгиттэрэ // Сахаада. – 1995. – 1 июня.

Ксенофонтов Г.В. Расшифровка двух памятников орхонской письменности из Западного Прибайкалья М. Рязанским // Язык и мышление. I, 1933. – С. 170-173.

Левин Г.Г. Древнетюркский язык (Морфология). Якутск: Изд-во ЯГУ, 2000. – С. 7-8

Левин Г.Г. К проблеме исследования ленско-прибайкальских рунических текстов // Наука невостробованный потенциал. Якутск: Изд-во ЯГУ, 1996. Т. 3. – С. 13-15.

Левин Г.Г. Саха былгыры рунической суруга // Киин куорат. – 2002. – 5 апреля.

Левин Г.Г. Сунтаарга рунической суруктаах бэчээт көһүннэ // Саха сирэ. – 2002. – 6 апреля.

Маак Р.К. Виллойский округ. – М.: 1994, 2-ое изд: Изд-во: Яна. – С. 148

Малов С.Е. Новые памятники с турецкими рунами // Язык и мышление. Л., 1936, вып. VI-VII. – С. 251-279.

Ойунский П.А. Русско-якутский термино-орфографический словарь. М., 1935.

Окладников А.П., Запорожская В. Д. Петроглифы Средней Лены. Л.: Наука, 1972. – С. 90

Сидоров Е.С., Гоголев А.И. Самая северная руническая надпись? // Якутский университет. 1984.– 24 марта.

Якутия: историко-культурный атлас. Москва: Изд-во ФERIA, 2007. – 869 с

BIBLIOGRAPHY:

Barashkov I.I. Srednelenskiye naskalnye izobrazheniya // Drevnyaya pismennost yakutov. Yakutsk: Kn. izd-vo, 1942. – S. 28.

Bernshtam A.N. Drevnetyurkskoye pismo na r. Lene // Epigrafika Vostoka. 1951, T. IV, № 6. – S. 76-87.

Vasilyev D.D. Pamyatniki tyurkskoy runicheskoy pismennosti aziatskogo areala // Sov. tyurkologiya. – 1976. – № 1. – S. 71-72.

Zykov I.E. Pismena Elley-Bootura // Polyar. zvezda. – Yakutsk, 1969. – №4. – S. 126-147.

Klemenc D.A. Severo-aziatskie runicheskie pis'mena i chtenie ih // Protokol obyknovennogo obshhego sobraniya Troiskosavsko-Kjahtinskogo otdeleniya Priamurskogo otdela Imperatorskogo Russkogo Geograficheskogo Obshhestva. №3. Zasedanie 20 marta 1895. BVSOIRGO. F. 4587. Irkutsk.

Kopyrin G.N. Suruktar – aaspyt olokh kererittere // Sakhaada. – 1995. – 1 iyunya.

Ksenofontov G.V. Rasshifrovka dvukh pamyatnikov orkhonskoy pismennosti iz Zapadnogo Priбайkalya M. Ryazanskim // Yazyk i myshleniye. I, 1933. – S. 170-173.

Levin G.G. Drevnetyurksky yazyk (Morfologiya). Yakutsk: Izd-vo YaGU, 2000. – S. 7-8

Levin G.G. K probleme issledovaniya lensko-priбайkalskikh runicheskikh tekstov // Nauka nevestrebovanny potentsial. Yakutsk: Izd-vo YaGU, 1996. T. 3. – S. 13-15.

Levin G.G. Sakha bylyrgy runicheskay suruga // Kiin kuorat. – 2002. – 5 aprelya.

Levin G.G. Suntaarga runicheskay suruktaakh becheet kohynne // Sakha sire. – 2002. – 6 aprelya.

Maak R.K. Vilyuysky okrug. – M.: 1994, 2-oye izd: Izd-vo: Yana. – C. 148

Malov S.E. Novye pamyatniki s turetskimi runami // Yazyk i myshleniye. L., 1936, vyp. VI-VII. – S. 251-279.


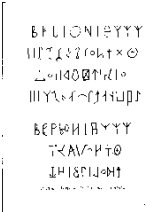


Oyunsky P.A. Russko-yakutsky termino-orfografichesky slovar. M., 1935.

Okladnikov A.P., Zaporozhskaya V. D. Petroglify Sredney Leny. L.: Nauka, 1972. – S. 90

Sidorov Ye.S., Gogolev A.I. Samaya severnaya runicheskaya nadpis? // Yakutsky universitet. 1984.– 24 marta.

Yakutiya: istoriko-kulturny atlas. Moskva: Izd-vo Feriya, 2007. – 869 s

ГРУППЫ	ФОТОГРАФИИ И ПРОРИСОВКИ НАДПИСЕЙ	ПРИМЕЧАНИЕ
<p>4. Неизвестные руноподобные знаки и надписи (XIII- XIX вв)</p>	  	<p>1. Табакерка из Сунтарского улуса. 2. Надпись на седле. 3. Надпись на бляхе (Сунтар)</p>
<p>3. Комбинированные надписи (XVII-XIII) – надписи из Вилюйска, Хотугу Челгерия и т. п.</p>	 <p>Аруханъ Динвички</p> <p>Руническая надпись на стене амбара (м. Билир Баягантайский наслег)</p>	<p>1. Надпись из Бибира. 2. Вилюйская надпись. 3. Надпись из Хотугу Челгеря. 4. Прорисовка надписи из Хотугу Челгерия.</p>

	 	
<p>2. Поздние надписи (XIV-XVIII вв)- надписи на различных мелких предметах.</p>	 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Медная печать из Сунтара 2. Надпись на бляхе (Музей) 3. Надпись на наконечнике стрелы 4. Кольцо с руноподобными знаками

<p>1. Древние надписи – надписи на скалах, ленско-прибайкальские надписи (VII-X вв)</p>		<p>1. Петровская надпись 2. Пряслице из Прибайкалья 3. Надпись из м. Крестях.</p>

СВЕДЕНИЕ ОБ АВТОРЕ

1. Северо-Восточный федеральный университет им. М.К. Аммосова, институт языков и культуры народов Северо-востока Российской Федерации, кафедра якутского языка.
2. Левин Герасим Герасимович, кандидат филологических наук, доцент.
3. Служебный адрес: Северо-Восточный федеральный университет им. М.К. Аммосова", 677000. Республика Саха(Якутия), г. Якутск, ул. Белинского, 58.
4. Домашний адрес: 677907 Республика Саха (Якутия), г. Якутск, с. Хатассы, ул. Строителей, д. 17.
5. Телефоны: служ. тел. (4112)496748, дом. тел. (4112)409849, сот. 89248739869; Email: Levgerger@yandex.ru

**МИФОПОЭТИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ КАК РЕАЛИИ ВРЕМЕНИ В
ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ЯКУТСКИХ КЛАССИКОВ****MYTHOPOEIC IMAGES AS THE REALITIES OF TIME IN THE LITERARY
WORKS OF SAKHA CLASSICS****Praskovya SIVTSEVA-MAKSIMOVA*****ABSTRACT**

In this article the author makes a comparison of the works devoted to the theme of the civil war and the revolution, analyzing the structural gradation of the epic Sakha poetry. Poem-prediction "Shaman's dream" is equated to the indigenous discovery of new contexts, compared with the approaching revolutionary situation. The civil war is shown as an unavoidable continuation of the revolutionary events in Russia (poem "Conversation of the Holy Mountains"). The tragic ending and renunciation of the "false wisdom" is the theme of the "Red Shaman". The idea and the philosophical foundation of the works are encoded in the titles of the poems.

Keywords: poem, genre, symbolic images, drama of time, the author's subtext.

ÖZET

Bu çalışmada yazar, iç savaş ve devrim konulu eserlerde epik nitelikli Saha şiirin yapısal derecelendirmesinin karşılaştırmalı analizini yapar, Yazar "Şaman rüyası"; "Kutsal Dağlarla Konuşma", "Sahte bilgelik", "Kızıl Şaman" gibi eserlerden hareketle çalışmasını ortaya koymaktadır. Eserlerin fikir ve felsefi temelleri başlıklarında kodlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: şiir, tür, sembolik görüntüler, zaman dram, altmetin yazarları.

АННОТАЦИЯ:

В статье предпринимается сопоставительный анализ произведений, посвященных теме революции и гражданской войны, в ракурсе раскрытия структурной градации эпической поэзии якутов. Поэма-предсказание «Сон шамана» приравнивается автохтонному открытию новых контекстов в описании надвигающейся революционной ситуации. Гражданская война воспроизводится неминуемым историческим продолжением революционных событий в России в поэме «Разговор Священных гор». Трагический конец и отречение от «ложной мудрости» - тема «Красного шамана». В названиях поэм кодируется идея и философская основа произведений.

* Prof. Dr. of philological sciences.

Ключевые слова: поэма, жанр, символические образы, драматизм времени, авторский подтекст.

In the history of Sakha literature the names „*Yksykylekh Ylyksyj*“ - A.Y. Kulakovsky, „*Alampa*“—A.I. Sofronov, „*Bilatian Oiuunuskay*” – P.A. Oyunsky have a great meaning. The most important thing in their heritage is the distinctive vision of the world, reflected in the unique symbolic systems of their poetry, which confirm eastern sources in the national artistic culture of a northern Turkish branch – the Sakha nation.

The poetic heritage of A.Y. Kulakovsky (1877-1926) reviles the whole Sakha literature from its origin. The main specific of his poetry is the poetic beginning, which is primarily expressed in the epic base of his works. If we understand “genre” as a unity of structure and content, symbolically determining it “the memory of literature”, and view the form unified, then, in relation to A.Y. Kulakovsky’s poetry, we’ll have to admit that both – the structure and the content –are the authors’ individual way. Kulakovsky learned to understand literary tendencies and follow compositional and narrative methods in general by his experience in Russian poetry. But to create original and meaningful images he used the rich folklore materials. Thus, the poetics of his works include elements of oral folk traditions and also items of Russian literary classics, equally subordinated to the author’s own style.

The genesis from A.I. Sofronov in the Sakha folk poetry is lyrics (1886 - 1935) similar to A.Y. Kulakovsky’s style. His work grew out of the lyrical monologues of folk songs, which defined the special psychological expression of all components of the poem, where the specific thematic content associated with the desire to express the author’s personal involvement by the “I” in the disclosure of the idea of the work. When the deep philosophical thought in the poetical work of A.Y. Kulakovsky comes from nation-wide, national issues and the author is revealed through generalized characters in their socio-historical and cultural science coverage, then the philosophical context of the lyrics from A.I. Sofronov is the realization of the primordial unity of the individual and the nation through image feelings of the poet.

The evolution of Sakha poetry in the genre-stylistic direction P.A. Oyunsky (1893 - 1939) carried out through the introduction of new forms of intonation and rhythmic structure of the verse, stanza, corresponding with the ideological content and context of his lyrical works. He expanded the possibilities of using metaphors and symbolic images in masterful order. In view of this the traditional poetic style in creativeness of A.Y. Kulakovsky and A.I. Sofronov is primarily determined by drawing on well-established artistic features of the alliterative text. Their poetry is characterized by a measured contemplation disclosure of images, where preferences in dynamic epithets and subtle comparisons are expressed. The declamatory verse of P.A. Oyunsky is inseparable from the publicity lyrics of the revolutionary and the post-revolutionary periods. Nevertheless the deep thoughtfulness or the allegorical players set apart his lyrics from the poetry of the young authors of the 1920-30-ies. In his civilian lyrics the reader is given the opportunity to experience the intense revolutionary spirit of that time and the paths of the approval of a new severe sternly-dramatic context of the idea of the end, completeness, finish. Let’s add to this the rhythmic pattern of his poetry, which connects the bizarre combination of an anaphoric verse with strophic sound harmony, as well as the sound harmony inside the lines combined with the variation of triple lexical units as the basis of the rhythm, that does not break, but contributes to the deepening of the meaning of the metaphor. This is why in the

works of P.A. Oyunsky the affirmation of an idea is accompanied with an expression of doubt, publicist pathos – a fateful prediction of the future.

As part of the theme, we present three poems, which can be equated with certain accuracy to the absolute works of the classics of Sakha literature. These are the masterpieces "Shaman's Dream" ("Oyuun tyyle") by A.Y. Kulakovsky, "Conversation of the Sacred Mountains" ("Ytyk hayalar kepsetilere") by A.I. Sofronov and "The Red Shaman" ("Kyhyl oyuun") by P.A. Oyunsky lined up in one row for an analysis in artistic and esthetic, as well as thematic features. **First**, the works were written in the form of a national alliterative text in compliance with the structural gradation of the epic poetry of the Sakha, where the mythical and poetical beginning are made with native cultural images in compliance with their ethnic archaic order. **Second**, these works, dating from 1910 to 1925, are joined by the disclosure of particular creative beginnings in relation to the events of the first quarter of the twentieth century: the impending revolutionary situation (A.Y. Kulakovsky), the Revolution and the Civil War (A.I. Sofronov, P.A. Oyunsky). The philosophical depth and inside of the poems are confirmed by the attitude and official criticism toward them during the Soviet period. Twice during that time the poem of A.Y. Kulakovsky underwent various editorial changes. Based on the only once published edition of the original text in the beginning the poem was restored in the 1990s. During this period, the Sakha readers got their first opportunity to read the prohibited poetry of A.I. Sofronov; grasp and understand the profound extraordinary theme of the poem of P.A. Oyunsky, rehabilitated by and reinstated to his people in the second half of the twentieth century after the political rehabilitation process of the author. In this way, the thinking in these works about time is disclosed in the form of specific subtle allusions, able to present a poetical universe, equal to comprehend the truth in dynamic interweaving details of the surrounding world with symbolical images, which are able to be outside the scope of reality.

In poetic works of the early literary traditions we have the presence of folk beginnings as a special national perspective in a worldview of any literature in general, verified in a number of special studies. For example, a study of various aspects of the literatures of the people groups in Siberia in the writings of Professor S.J. Baldanov a special attention is paid to the area, where the representation of one main conclusion of similar motives in the analysis of the identity of folklores origin of poetry is made. With this concept, the national contexts manifests itself at the level of artistic forms in compositional revelation, organizing figurative and expressive means to communicate, where the "folklore-ethnographic material penetrates into the artistic fabric of the work, forming together with other elements and components of that art a coherent and unified esthetical system" (Baldanov, 2001: 191).

However, the representation and perception of poems in classical Sakha literature only from this point of view is not enough, because by the massiveness of the idea and the expression of concerns these works are much higher than other artistic expressions, which are based on the folk imaginations. Regarding this thesis, we are basing it on the fundamental work "The great faces and literary monuments of the East", one of the major researchers of Turkish literature in the context of the uniqueness's of Oriental literature-Professor R.N. Baimov. One of the identifying features of the development of the Eastern literatures he calls "the role of mythology and the oral national folklore in the spiritual development of culture in general." In the dynamic interweaving of "fantasy and realism, allegorical speech, mystical symbolism and nonfictional reality", he emphasizes "the line in

Oriental literatures of all time," ages "," namely, "synthesis of real and mythological in poetics works" (Baimov, 2005:11- 12).

In this perspective, imagine the poem of A.Y. Kulakovsky "Shaman's Dream," where the social and philosophical views of the author in the archaic manner are most fully expressed, allowing to overcome space and time distance. In the poem the shaman is displayed as a real, reflecting on his specific historical time, wise old man, but the mythological beginning organically merges with the actual content and does not violate the harmony of fable harmony in the story at all.

The Shaman opens the origins and reveals the causes of the bad conditions of the people, describes the wars as a consequence of the economic crisis of the countries, reflects on the colonial wars and on the World War, and sees in them kind of stages in the historical self-assertion of State governments. The poet in the form of a shaman-foreseer brings to his contemporaries his thought about the not easy destiny of small nations, inhabiting the vast geographical area. The territory problem is considered from the point of view and presenting the interests of America (USA), Japan, Great Britain and China in their relation to Sakha-Yakutia. Revealed before the shaman is „the brilliant core of the Earth", "the high forehead of the entire planet"- Europe and the great influence of European countries on civilizations, description of England as a great colonial power, and Germany as a center of European and international socio- political thought.

In the poem, dated 1910, the shaman in details describes the revolutionary situation, with its increasing immense power and threats to the indigenous way of life, as well as to the spiritual and the cultural foundations of the whole society. He also warns his listeners that the civil war against the people is equal to self-destruction. All these events of history he perceives outside of specific political and ideological situations: his feelings are expressed in harmony with his folk beliefs and carry a common to all mankind, humanistic character. However, in relation to the activity of the Bolshevik Party the shaman clarifies it in a form of advice to "unite the thoughts of many – into one, " to predict" the grief and needs of the people", and most importantly -"a teachings of the narrow understanding of his place" to correct, being aware of "empty words" and knowing how to "draw back a bit" (Kulakovsky, 2009: 223).

In such a way, the starting four periods of his vision the shaman reflects on environmental and social pattern aspects of civilization: being transferred to a giant eagle, reaching the "eternal heaven" observing "the entire range of the earth." Here the problem of his native land becomes part of the problem for unity in the world and distinct countries, where Yakutia and Europe are "compared" in a correlation of the "edge" (the uttermost, the starting point) and the "center. "On the other hand, the large territory and its small population are compared to the European problem of the shortage of land. In the following observations and the gradual disclosure of the idea of this work, the systematic observation of universal principles is applied to Russia, and the shaman ponders about the future of his own people using real time observations and spatial scales. From here on his approach to "the audience" is not only the historical realm, but he also uses philosophical prophecy, including the prediction and the beginning of the second world war in "thirty years" (this means, in the early 1940s) (Kulakovsky, 2009: 208).

In the first edition of the poem in 1924 by the Literacy translation committee, that worked on the preparation for publishing of the poetry of A.Y. Kulakovsky, after having discussed the poem "Shaman's Dream" gave a suggestion about the necessity of explaining

by using side notes "the motives of the shamans resettlement fears" (Kulakovskaya, 2009: 475). And from the author the following note was made: "When the song was written by me in 1910, it was assumed that the world war and the Russian revolution would flare up no earlier than in 20 -25 years. The Great Famine and the resettlement to the wide unsettled regions should have happened immediately after the war and revolution as a natural follow up implication of it. Hoping for such a relatively long period, the shaman advises his kinsman to use the time of that period to learn the Russian "magic", meaning to adopt their culture in order to become equal aliens with them and strive for existence together. With this advice he does not promote antagonism against the expected newcomers, as those that don't know the Sakha language well enough may misinterpret it, but he merely indicates a possibility of eliminating the extinction of his nation by raising their cultural values and standards. Everything, connected to fighting within the parties of Russia, is written after the revolution" (Kulakovsky, 2009: 231).

In the editions of the poem in 1946 and 1978 the editorial board makes changes to the original text of A.Y. Kulakovsky, "given the author notes," it makes a transfer of the poem parts in the text, which on the other hand significantly changes the compositional structure of the piece. Violated by this act is the sequence of the shamans' thoughts in the poem, his appeal to the listeners become somewhat simplistic in a sense and pleases the wishes of publishers to link issues of national oppression with the reactionary policy of the present autocracy. Not only the rearrangement of its parts, but the word and expression changes, new punctuation marks and standardized phrases and other structural rearrangements, such as completely reshaped spelling and punctuation by normative grammar, all this makes significant discrepancies in reading compared to the original copyright text (Maximova, 2009: 184-186).

To the poem "Shaman's Dream" special attention was given from edition to edition, including its exclusion as a capitalistic-nationalist work from the "Selected" of the poet in 1957, but this only highlights the interest of the readers to the poem of the thinker. It is fair to say, that the poem spread a certain fear, but the author's name was admired throughout the twentieth century.

This work of the founder of the Sakha literature as well as his entire intellectual heritage-is a fragment of reality. In his poetic approach, which originated in a quite unique literary situation, it is possible to see the coexistence of the different elements of genre, which needed crystallization and establishment. But there remains the undeniable historical fact: the Sakha literature began with poetry, namely: with classical poems of A.Y. Kulakovsky, created on the foundation of dialectical movement in folk esthetics, religious beliefs and poetical thought, exposed to reality in those images. The history of literary as the history of social thought is determined by definition on how new content enters the time and reshapes traditional, well known images, which more accurately than new concepts reflect the deep context of new challenges in life. In this perspective, convincing proof of the value of the poetic style in the classical Sakha literature is acknowledged by the given evidence of a known literary critic, who writes, that A.Y. Kulakovsky "is a convinced successor of folk poetics, in particular of the folk poetry" and that he "has developed, established and put into writing the nations alliterative text" (Vasiljev, 1965: 57). This namely proves, that the poetry of A.Y. Kulakovsky, which is based on images and poetic techniques of oral tradition, through the author concept gives examples of the first original samples of national literature.

In the poem of A.I. Sofronov "Conversation of the Holy Mountains" the author's discourse is very different with its deep psychological perception of the world and with a real social environment. His images reflect dynamic unity of artistic expression with the authors wording at the level of certain imaginary motives and topics. For the reader a holistic concept is closely intertwined with the perception of the historical time of the author. Also dated 1921, the poem "Destiny of the sacred mountains" is considered a prelude to the poem "Conversation of the sacred mountains." In them A.I. Sofronov refers to the imagenary epic stories while the realistic historical theme correlates with ceremonial representations about the destiny, the natural world, which makes the content of the allegorical works to be epical and monumental. This is why the heavy thoughts of the author in the years of the civil war in Sakha-Yakutia acquire semantic importance in the spirit of the poem "Shaman's Dream." But a similar problematic is revealed in the poem of A.I. Sofronov in a different compositional way, namely, in the form of a dialogue between two characters, not precluding the effective "presence" of the authors "I". The monologues of the sacred mountains reveal the essence of the Civil War, when blood brothers were fighting against one another, and in the sorrow, which was unseen to this days, where the Khotun-Mountain (the Mistress, guardian of the Beautiful Tuymaada-Valley) accuses her older brother, the Toyon-Mountain (Mister, Defender of the Ancestor-Valley) for opening the way to the strangers from the southern sides. This is where the pathos in A. Sofronov poem echoes the idea of responding to A. Kulakovsky shaman: the Civil War is displayed as an inevitable historical continuation of the revolutionary events in Russia. But in revealing the main theme of A. Sofronov work the crucial role is played by the author's words, which "clarify" the meaningful dynamics of the dialogue by the predictions of the ancient wisdom-tellers. In his two works the poet presents the prophetic legend of the sacred mountains, designed to protect the good spirits of the earth. In this way A.I. Sofronov using the images of the mountains embodies the metaphor of the ancestors of the Earth, which is the main distinctive aspect of the poem in relation to the figurative idea of the poem "Shaman's Dream". The image of Home, deepened by the allegorical monologs about the people's destiny, increases the lyrical beginning in A.I. Sofronov poem: a philosophical generalization of the idea by the author's line is a key component to genre identity. Out of these comes a similar problem in the poem "Shaman's Dream" and the dialogue in A.I. Sofronov work, distinguished by the author's style and reasoning, by a revealed variety of genre forms, epical and lyrical, which is clearly evident in the final part. If A.Y. Kulakovsky poem ends with the prediction—alys, reviled to the people by the shaman, as the composition of the fabulous work "demands" it, than the "Conversation of the Holy Mountains" is completed by the author himself. In the open finalization the poet concludes with features of the present time—which is the beginning of the 1920s. In the text itself we find the specific facts about life in that particular time. The reflection on present day challenges in the lyrical meditation—is a special author's position in the piece of poetry and the poem of A.I. Sofronov as a whole.

The maincompositional methods in the „Conversation of the Holy Mountains“ are single-order dialogues between images, which enhance the emotional world of the poem. The author's turning point is found in the dialectic of archaic and modern metaphors of the poet, which represent the meaning of eternal values in the time based context. The archaic origin in the system of metaphors is a bearer of a higher beginning, that specifically is highlighted by the author in the preceding this poem piece of poetry "Destiny of the sacred mountains." According to ancient legends, mountains are meant to be the guardians of life

in the Tuymaada valley. In the piece of poetry and in the poem images of ancient inside - Ancestors- Spirits of the Earth, elders- foreseers, motives of the three-tiered universe – bring the lyrical discourse closer to the mythological concept of fate (dignity) and destiny.

The function of the personalized author's words in the poem, which appear under the subtitle "Omun" ("Fantasy"), is to present the main "characters" of this work. Because of this, the entry is perceived in terms of a compositional standard, being introduced within the meaning of the episode expectations. The northern mountains the poet calls Mistress, the southern - Mister, and their interferences with each other reveal the main idea of the work, namely, reflections on the situation of the people, who experience the tragedy of the Civil War. Thus, the system of internal frames (focalization) includes pictures of reality, reflected in the dialogues of the Sacred Mountains. In the first conversation of Khotun Khaya (Mistress) with the "Honorable Brother" and in his response the emphasis is on the dramatic situation of that time. In the second "word (conversation)" Khotun Khaya blames her Brother being too slow and demands from him an effective concern for the people, this event presents the culmination. The response of Toyon Khaya (Mister) is equal to an encouragement of hope for Khotun Khaya and is perceived as the conclusion of the poem. However, the conclusion in this piece of poetry comes with the words of the writer.

In the introduction to the poem "Conversation of the Holy Mountains" the writers' desire is to represent the "characters", and at the end of it the "unknown" is explained by the artistic work in the second episode of waiting (Personal translation–P.S.-M.):

*Not finishing, ending,
Without explaining, postponing,
Not done with speaking, timidly finishing,
My speech is not developing,
My language is not disclosing,
My verses have dried up,
Fellow readers,
Mistakably, don't judge.
Indeed it has come, my children,
The time, when
About the known is silence,
Personal thoughts are hidden,
About what has been heard is no talk... (Sofronov, 1996: 54)*

In such a way the author starts to frame the dialogues with compositional identity from the beginning and the end, deepening the image of the poems system as a unified esthetic representation of an existential overwhelming event (Aides). Inside the main text we observe an ornamental reoccurrence in the dialogues, what is confirming the cyclical nature of the parables.

In the dramatic poem "Red Shaman", completed by P.A. Oyunsky in 1925, we have an intense intellectual atmosphere of confrontational ideas, in which the poet also reveals worldwide problems of that specific time. The author started to work on the poem in the year 1917. During this time he repeatedly changed it, supplemented it, worked on the language and wording of it, and in February 1925 wrote new parts to it: did the introduction (Aan mannaygy köstyγte) and the epilogue (Bγtyγte), which in the Russian translation is called prologue, the third and fourth events of the last action. It means that the additions can be considered to be the significant parts of the poem. This are: the spell of the "Red

Shaman” (Kyhyl Oyuun kep tuonuuta), the scene where the “Spirit of World Paine” (Kuturgan Kuo) appears and the final song of the “Spirit of Fire” (Khatan Temierie).

"In the introduction we see the Red Shaman on the cloudy evening, standing alone, dropping to one knee, near the hut. There is thunder and lightning. The Red Shaman, banging the tambourine, speaks the spell: he reflects on his mission, he thinks about his final destiny. The Red Shaman believes in the predicted life path and his mission to care for the struggling and the oppressed, and strives to ensure that his spells may sound like "good Volume's" (Grigoryeva, 2009: 73).

P.A. Oyunsky reveals the spiritual and social inevitability for the birth (appearance) of a new young shaman, "clothed with the mighty mystery of the mind". This is confirmed in songs of the Spirit of Nature (Ebe Khotun), the spirits of trees and grasses, calling him their "righteous shaman" and also in dialogues of the main actor with the haymakers, who see in him their protector and savior from Oruos Bay's oppression. However, his oath in front of the fire in the second part reveals the harsh spirit of the fierce and formidable Shaman:

*With the maiden's blood, red and hot,
Enough to drink and satisfy the deity –
The free bird, eagle of mine,
With the scarlet drink I'll replenished with excess-
Greed and anger
May wake up in him!.. (Translated by: V. Korchagin) (Oyunsky, 1975: 231).*

Though, a sign of victory over Oruos Bay's in the poem is the death of Ayii Kuo, who in all epics of Sakha folklore represents the symbol of beauty, purity, promoting the ideal life on Middle Earth. According to that, her opposing forces become carriers of the inevitable fatal destiny, where their time and their world– present a period of radical changes in life's foundations - symbolized in the poem by the "heated horse, soot, blood, burdened with sweat, "which" jumps, fights on a wide range, spreading its tracing by a fiery stream. "But the Red Shaman, "on wing of the new sunrise", does not rejoice in victory, for he knows, that his "cruel, bloodthirsty" time is over. The bright idea of Olonkho, based on rescuing the girl Ayii Kuo, appears in the poem in an "inverted" imaginary way. At the end of the poem in front of the main actor "accompanied by thunder and lightning appears Kuturgan Kuo". This is the third female figure in the development of the dramatic poem story - "the spirit, which embodies the people's sorrows and the wisdom of the universe. "The final monologue of the Spirit of Fire symbolizes the departure (death) of the Red Shaman and is like a farewell notice of him:

*A shaman lived here... No shaman more here...
Sacrifices and gifts the heavens will not have...
From false wisdom,
From the burning dope
He personally denied it...
He denied himself... (Translated by: V. Korchagin) (Oyunsky, 1975: 251).*

So unique, but wisely P.A. Oyunsky concludes his work, which he valued greatly. He dedicated to the "Red Shaman" a number of articles and speeches, protecting it from criticism, and having no doubt, but believing in a great future for his unique creation.

Without a question, these poems are devoted to the artistic "understanding of real social and moral contradictions of the poet's contemporaries in life, meaning, from the

perspective of the human nature of mankind, in a system of universally valid substantial beginnings of existence" (Spivak, 2005: 290). In this respect, their problems are based on traditional artistic principles of deep insights into epic stories of the Sakha people. Naturally also appears the definition of genre in their works (poems), corresponding with the dynamics of the logical context as an artistic representation of a semantically open image. Developing the image as a basis for artistic creation in a poem with its original status, which dictates the beginning, and the idea of it is isomorphic inside and corresponding with the semantic structure of the work. This is confirmed by the special significance of the poems title, whereby the whole idea of the writing is integrated and brought out, receiving and embodying the works systematization including content and structure by the writer of the masterpiece: the author's position on the current problem of that time is revealed in the content and implemented by the empathy of the reader. Based on this we can conclude, that the titles of the classical Sakha poems carry the author's integrated worldview-model. From the perspective of the national world view, presenting the cultural sustainability feature of people's spiritual experience gave the authors the desire to make a subjective assessment of time. In the work of A.Y. Kulakovsky – it is the appeal to the genre of the prophetic poem, equally generated by the authentic discoveries of new contexts. His work – is an epic prophecy of a wise man about the future. That is why A.Y. Kulakovsky calls the "Shaman's Dream" one of the major works, where in the phrase the genre is associated with the form of the poem-concept. A.I. Sofronov reveals his deep and heavy thoughts by the monologues of the Sacred Mountains in a lyrical form. The poet "Conversation" with them reveals an "active, meaningful participation" of the writer in the thinking of the time. And in the name of P.A. Oyunsky's dramatic poem the "Red Shaman" the non-classical epithet from the very beginning determines the dynamics of the revelation, as well as the exclusivity of the contrasts in the context of given time, in order to vividly imagine the tragic end of the idea, which the author equates with the ritualistic rejection of "false wisdom." From the perspective of those days the writing of such works with respect to the disclosed subject we can mention the following: seven years before the revolution A.Y. Kulakovsky reflects on the problems of society using the form of an epic prediction; during the Civil War A.I. Sofronov "describes" his personal experiences in the form of lyric monologues; at the beginning of the establishment of the new government P.A. Oyunsky reveals the dramatic situation of the time compared with the spiritual conditions of the peoples lives in writing his dramatic poem.

In this respect, A.Y. Kulakovsky confirms the consistency and integrity of the ethnic philosophy in a unique poetic character, proudly convinces "his audience" for several generations in the unshakable consistent pattern of social development. And his followers confirm the traditionalism in the genres of philosophical poetry by using profound parable like images, based on the contradictions of a truly difficult and challenging time, being revealed by a whole system of metaphorical characters, which are truly considered to be of metaphoric origin and inside.

BIBLIOGRAPHY

1. Baldanov S.G. Obshnostj literature narodov Sibiri. – Ulan-Ude, 2001. 199 s.
2. Baimov R.N. Velikie liki I literaturnye pamjatniki Vostoka. – Upha, 2005. 493 s.
3. Vasiliev G.M. Jarutskoe stikhoslogenie, - Yakutsk, 1965. 125 s.

4. Grigorieva L.P. Poemy P.A. Ojunsogo // Maksimova P.V., Grigorieva L.P. Kompositionyj analiz poemy. - Yakutsk., 2009. S.67-99
5. Kulakovskaja L.R. “Son schamana”. Realnye kommentarii // Kulakovskij A.E. Yrya-khohoon (Poeticheskie proisvedenia). Akademicheskoe isdanie. T. 1. Sostavitel: L.R. Kulakovskaja, otvetstvennyj redactor: P.V. Maksimova. – Novosibirsk, 2009. S. 474-476.
6. Kulakovskij A.E. Yrya-khohoon (Poeticheskie proisvedenia). Akademicheskoe isdanie. T. 1. Sostavitel: L.R. Kulakovskaja, otvetstvennyj redactor: P.V. Maksimova. – Novosibirsk, 2009. 630 s.
7. Maksimova P.V. “Son schamana”. Tekstologocheskie kommentarii // Kulakovskij A.E. Yrya-khohoon (Poeticheskie proisvedenia). Akademicheskoe isdanie. T. 1. Sostavitel: L.R. Kulakovskaja, otvetstvennyj redactor: P.V. Maksimova. – Novosibirsk, 2009. S. 480-486.
8. Ojuunuskaj P.A. Talylybyt ajymnyylar. V 2 tomach. T. 2. - Yakutsk., 1975. 439 s.
9. Sofronov A.I. Yrya bystyta khohoon. Sostavlenie i kommentarii: L.R. Kulakovskaja. - Yakutsk, 1996. 399 s.
10. Spivak R.S. Russkaja filosofskaja lirika. 1910-e gody. – Moskva, 2005. 407 s.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Балданов С.Ж. Общность литератур народов Сибири. – Улан-Удэ, 2001. 199 с.
2. Баимов Р.Н. Великие лики и литературные памятники Востока. Уфа, 2005. 493 с.
3. Васильев Г.М. Якутское стихосложение. – Якутск, 1965. 125 с.
4. Григорьева Л.П. Поэмы П.А.Ойунского // Максимова П.В., Григорьева Л.П. Композиционный анализ поэмы. – Якутск, 2009. С.67-99.
5. Кулаковская Л.Р. «Сон шамана». Реальные комментарии // Кулаковский А.Е. Ырыа-хоһоон (Поэтические произведения). Академическое издание. Т. 1. Сост.: Л.Р. Кулаковская, отв. ред.: П.В.Максимова. – Новосибирск, 2009. С. 474-476.
6. Кулаковский А.Е. Ырыа-хоһоон (Поэтические произведения). Академическое издание. Т. 1. Сост. Л.Р. Кулаковская, отв.ред. П.В.Максимова. – Новосибирск, 2009. 630 с.
7. Максимова П.В. «Сон шамана». Текстологические комментарии // Кулаковский А.Е. Ырыа-хоһоон (Поэтические произведения). Академическое издание. Т. 1. Сост. Л.Р. Кулаковская, отв.ред. П.В.Максимова. – Новосибирск, 2009. С. 480-486.
8. Ойунский П.А. Талылыбыт айымнылар. В 2 томах. Т. 2 – Якутск, 1975. – 439 с.
9. Софронов А.И. Ырыа быстыта хоһоон. Составление и комментарии Л.Р.Кулаковской. – Якутск, 1996. 399 с.
10. Спивак Р.С. Русская философская лирика. 1910-е годы. Москва, 2005. – 407 с.

**KIRIMTATAR HALK EDEBİYATINDA RENK BELİRTİLERİNİN
ETNOKÜLTÜREL ÖZELLİKLERİ
(HALK TÜRKÜLERİ İLE DEYİMLER)**

**ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЦВЕТООБОЗНАЧЕНИЙ В
КРЫМСКОТАТАРСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ (НА МАТЕРИАЛЕ ПОСЛОВИЦ И
НАРОДНЫХ ПЕСЕН)**

**ETHNOCULTURAL OF COLOR WORDS IN CRIMEAN TATAR FOLK MUSIC
(ON THE MATERIAL OF PROVERBS AND FOLK SONGS)**

Ranetta GAFAROVA*

ÖZET

Renkler hissiyatı her zaman etkilemiştir. Bundan dolayıdır ki, renkler her dilde çok çeşitli kelimelerle karşılaşılır. Bu makalede, Kırım Tatar paremiyoloji ile türkü kültüründe koloraivlerin semantiği açıklanacaktır. Renk belirten sıfatların leksik-semantik analizi renk algılamanın esaslarını tespit eder. Bununla beraber, söz hazinesinin bu kısmına milli semantik anlam yüklenmektedir. Kırımtatar halk edebiyatında renkleri açıklamakla bu dilin semantiğinin nasıl işlediğine cevap verebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Kolorativ leksik, renk belirten sözler, semantik, paremioloji, türkü.

АННОТАЦИЯ

Внимание к цвету присуще культуре каждого народа, поскольку он обладает эмоциональным воздействием на читателя. В статье рассматриваются особенности семантики колоративов в крымскотатарской паремииологии и народно-песенном искусстве. Проведенный лексико-семантический анализ прилагательных цветообозначения обосновывает универсальность категории цветовосприятия крымскотатарского фольклора и достаточно четко выявляет национально-специфические особенности семантического пространства данного пласта лексики.

Ключевые слова: колоративная лексика, цветообозначения, семантика, паремииология, народно-песенный текст.

SUMMARY

Attention to the color characteristic of the culture of every nation, because it has an emotional impact on the reader. The article discusses the features of the semantics of a Crimean Tatar kolorativov paremiology and folk-song art. Conducted by the lexical-

* Doç. Dr. Kırım Tatar ve Türk filoloji fakültesi dekanı, Kırım Mühendislik ve Pedagoji Üniversitesi (Kırım) ranetta@bk.ru

semantic analysis of adjectives *tcvetooboznachenija* proves the universality of the category of color perception of the Crimean Tatar folklore and quite clearly reveals the national specifics of the semantic space of the reservoir vocabulary.

Keywords: kolorativnaya vocabulary, color terms, semantics, paremiologiya, folk song

Yaşadığımız ortamlarda, bulunduğumuz yerlerdeki olayları renklerin yardımıyla algılarız. Renk adları, önemli bir bilgi taşıyıcısıdır. İnsanın fiziksel ve duygusal halini etkileyen renkler kültürün oluşmasında önemli birer faktör olmuş, dünya tablosunun konseptüel. kısmını oluşturmuştur.

Bütün halklarda renk bir semboldür, yani bir anlam taşıyıcısıdır. Paremiolojik ünite (içinde renk adı olan) – ikincil bir işaretir ki, bize bilgi verir ve aynı zamanda sabit bir deyimdir. Bir halkın kültürel temellerini ve kaidelerini taşır, muhafaza eder. Kısacası, bu deyim – milletin dünya görüşüdür (Telya, 1996).

Amacımız: renk unsuru olan deyimleri incelemektir. Derleme malzemelerden, deyim ve türkülerde yer alan ‘renkli’ tamlamalardan yararlandık.

Renk belirten kelimelere her zaman özel bir ilgi vardır ki “İnsan renkli bir dünyanın bireyidir. Renkler bizi görünmeyen iplerle bağlar. Böyle bir etkileşim ise – şimdilik en büyük gizemdir “ (Kukuşkin, 1998).

Şarkılardaki ve deyimlerdeki renk belirten kelimeler derin anlamlar taşır, günlük hayatta kullanılan eşyaları kavramada psikolojik algılamayı oluşturur. Bugün üzerimize giydiğimiz elbisenin rengine dikkat ederiz. Giysimiz otantik değil, otantik olmasa da giysi, takı, renklerini dikkatle seçeriz. Demek ki, renklerin sembolik gücü, kadim medeniyetlerde olduğu gibi yaşadığımız medeniyetin içinde bugün de geçerlidir. Dolayısıyla, renk – halk kültüründe anlam taşıyan bir simgedir.

Her millette, yani her dilde renk adı olan sözcükler en eski (kadim) kelimelerdir. İnsanların estetik duyguları ya da estetik zevkleri renge yüklediği manada görünür. Çağdaş araştırmacılar bugün zekanın renk dizaynını oluşturmaya çalışıyorlar. Psikobiyolojik deneyimin sahaları – her dil için birer renk adıdır (Gabişeva, 2003).

Sonraki yıllarda bu konuda adları geçen araştırmacılar çalışma yapmıştır: semantik yapı üzerine (A.A. Bragina, Y.A. Divina, İ.V. Makeyenko), stilistik özellikler ve bunların metin içindeki işlevi (L.A. Kaçayeva, G.G.Polişuk), psikodilbilimsel analiz üzerine (A.P.Vasileviç, R.M.Frumkina), karşılaştırmalı ve lingvokültürel analiz üzerine (V.G.Gak, A.A. Zalevskaya) v.b.

Kırım tatarcadaki türkü ve deyimlerdeki renk adlarını üç yönden inceleyeceğiz: teorik yöntem, metodolojik yöntem, filolojik yöntem (bu konuyu genişletirsek– antropolojik yöntem). Çalışmamızda, bir renk adının tarifini ve açıklamasını yaparak onun dünyayı algılamadaki işlevini tespit etmeye çalışacağız. İncelemede farklı yöntemlerin kullanımı kavrama vasıtalarını artırır ve bir kültürel renkler çeşitliliğini geniş bir insancıl deneyime katar. “Renkli” kelimeler veya deyimler – birer leitmotiftir ki, bir halkın dünyayı tanınmasında önemli şeffaf simalar olarak mevcuttur (Bilakova, 1991).

Kırım tatar geleneksel halk edebiyatındaki renk sembollerini, bir kültürel ortamın belirtisi olarak analiz ederiz. Sembolik kültürel dilde renk sembolleri öncelikli olan belirtilerdir. Renk sembolleri semiotik sınıflandırmada önemli yer kaplar. (Tolstoy, 1995).

Kırım tatarlarındaki “renkli” tamlamaları K.N. Kononov’un “anahtar sözler” görüşüne bağlayabiliriz (Kononov, 1975).

Kırım tatar deyim ve atasözlerinde renklerin karşılaştırılması (çatışması) mevcuttur (siyah-beyaz; ak-kara), durum çatışması gibi hayat/ölüm, iyi/kötü vb.: *Aq aqça qara kün için;*

Beyaz ötmek de qara yerden çıqa

Bu renklerin sembolik anlamı daima ikilik sergiler.

Beyaz, renklerin ilkidir, “anarenk”, diğer renklerden ondan “türemiştir” . N.K.Kononov’da ak 1) beyaz, 2) temiz, lekesiz, bakır, doğru, güzel, şahane, mükemmel, 3) gri «at tüyü rengi», 4) beyazlık, göz akı, yumurta. 5) gözdeki beyaz leke, 6) süt ürünleri» (Kononov, 1975). Anlamı – baht ve refah, pak ve asalet, doğruluk ve iyilik, hürmet ve yüksek mevki. Doğada rengi beyaz olan her şey bu vasıflara sahiptir. Töre ve merasimlerin nesnelere beyaz simgeyi gösterebiliriz ki, üstünde Eski Türklerde kurultayca seçilen yeni Hakanı taşırlardı; beyaz simgeye oturan hakan ve genç çift sembole oturturlardı; ölü gömme yerlerinde de beyaz keçe kullanılırdı. Aynı sebepten tüyü beyaz olan hayvanlar (at veya develer) daha kıymetli olurdu. Eski Türklerde beyaz renk – kutsal ve gizemlidir. Cengiz Han ve kavminin üst düzey boyları kendilerini “ak süyek” (ak kemik) diye adlandırdılar.

Beyaz rengin tanımında daima temiz, pak, hayırlı, olumlu, doğru, aydın, parlak bir şey kabul edilir. Dolayısıyla, buradan potansiyel olarak “saf, temiz, lekesiz” manası çıkar. Bu mana öğretilmelerde (ikinci/gizli manalarda; imalarda) yan anlamları da oluşturur (Memetov, 1997). **Ak** koloratifli leksik-semantik varyantları şöyle sıraladık:

Renk olarak **ak**:

Aqqa qara tez tiyer;

Aq qaz çamurdan çıqqanda da aq qala;

Aq olmasa da, pak olur;

Aq urba kir kötermey;

Aq pamuqtan aq köpekke zararı bar.

“Temiz” manasında: *Aq sevgenni halq sever.*

‘Doğru/haklı’ olarak **ak**:

Aq sez ağıvdan accıdır.

Eşanlamlı sıfat olarak “beyaz” direk manada:

Beyaz ötmek de qara yerden çıqa;

Beyazın adı bar, esmerin - tadı.

Siyah renk ise daha tam ve net olarak kullanılmaktadır. Siyah: karanlık, yerdibi/toprak, ölüm, yas gibi olgularla bağdaşmaktadır. Kononov’da **kara** kelimesi 1) ‘siyah/kara’, ‘karanlık/löş’, ‘somurtkan’, ‘sert’, ‘hazin’, ‘bedbaht’, 2) ‘davar’, ‘sürü/grup/küme’, ‘halk’, ‘ordu’, 3) ‘kara parçası/ada’, ‘yer/toprak’, 4) ‘bayır’, ‘tepelik’, ‘yüksek tepe» anlamını taşır (Kononov, 1975).

Kırım tatar atasözlerinde ***kara** olumsuz duyuların sözlerini anlatır, olumsuz olguları anlatır:

‘‘somurtkan/hüzünlü’’, ‘bahtsız’ *Dost qara künde belli olur*;

‘yas’ *Qara haber tez belli olur*;

‘ağır’ *Qara kün qartaytur*;

Qara ömürden aq ölüm yahşi;

Yahşi mal qara küнге;

‘kötüniyet’ *Qalbi qaranniñ işide qradır*;

‘kıskançlık’ *İçi qaranniñ yüzünde nur olmaz vb.*

A. Memetov’a göre ‘‘bütün mana yüklemelerdeki tespitler ‘kötü, tatsız, hırçın’ potansiyel manaya bağlıdır ki, siyah rengi algılamadaki hissiyattan kaynaklanır bunlar’’ (Memetov, 1997).

Rengi belirten deyimler ise şunlardır:

Qara köpek, aq köpek – episide köpekdir;

Qara yunni yuvsañ da, ep bir ağarmaz;

Topraq qara olsa da, altın qıymetindedir;

Qara ağarmaz, qıyış göñüli – doğrulmaz;

Qara bet masharalıq degil, betsizmen – masharalıq;

Qaveniñ özü qara, amma yüz ağartır.

***Kara** ‘toprak parçası’: *Qara yerniñ qarını keñ*;

Egilgende – egil, başıñ yerge tiygençe, egilmegenge – egilme, teniñ qara yerge kirkende.

Kırım tatar deyimlerinde **kara** sözünün semantik yapısı sintagmaik olarak gereksiz yani sabit kalıplaşmış kelime grupları olarak kullanılmaktadır: *qara yer* – mezar çukuru, *qara sevda* – ölesiye sevmek, çekişmek. Bu deyimlerde rengin semantiği aslında çok kapsamlıdır, mesela burada abartma işlevi görür.

Türkiye Türkçesinde al renk adını içeren iki atasözü saptanmıştır. İlk atasözünde al ‘gizli tutulması gereken’ anlamını karşılarken, ikinci atasözünde ‘değerlilik’ kavramını karşılacaktır. *al (veya kanlı) gömlek gizlenmez*: Gizli tutulması elde olmayan şeyler için söylenir *al elmaya taş atan çok olur*: Değerli kimselere sataşan çok olur (Bayraktar, 2007).

Atasözlerimizde genellikle ag-beyaz-ak, kara-siyah, ala, gök, al-kırmızı, mor, kır, yağız, boz, yeşil, sarı, doru, ela, kızıl renkleri kullanılmıştır. Bazı atasözlerimizde renkler fiil yapılmış ve çekimlenmiştir. Atasözlerimizde renkler hem gerçek hem de mecaz anlamlarıyla kullanılmıştır. (Küçük, 2010).

Deyimlerdeki **kara** ve **ak** – birer ahromatik klorativdir.

Ahromatik renkler arasında ararenkler türer. **Kara** ile **ak** aklığa doğru giden bazı yerleri işgal ederler. Bu iki renk birbirin zıdı/karşıtı olarak kullanılır ki bu karanlık-aydınlık, iyilik-kötülük, hüzün-sevinç anlamını taşır.

Herhangi bir sanat dalında olduğu gibi müzik de sembollerle doludur. Müziğin herhangi bir sesi – sembol olabilir. Olmuşken de bu ses toplumsal olarak önem kazanır (Lazutina, 2003). Yır yada türkü – şiir sanatının eseri olduğu kadar, müzikal sanatının da eseridir. Yır insanın duygu ve düşüncesinin aynasıdır. İnsanın kendisi de zaten bir türküdür ki, içinde

derin ve zor bir birtakım işaretlerin sistemini oluşturur. Bu yüzden müzik dilini herkes anlar, hatta müzik – evrensel bir lisandır.

Etnopsikologlara göre, bir halkın hissiyatı ya da duygularının rengi dense türkülerle yansır. Dünyanın renkliliği insana onu algılamada yardımcı olur.

Metinlerde, bestekar Yahya Şerfedinov'un (Taşkent, 1978) kitabı ile Zsuzsa Kakuk'un 1914 –1918 basımı Kırimtatar türküleri külliyesi kullanılmıştır (Ankara, 1993).

Şunu tespit ettiğimizde, Kırimtatar türkülerinde (deyimlere nazaran) paranteze gerek yok renk türlerinin daha fazla olduğunu tespit ettik.

Kara / siyah. renk bir türkünün vasfını sergiler. Lirik/ağır/acıklı türkülerde siyahı fazla görebiliyoruz ki, sıkıntı/özlem, hüzün, bela ve bahtsızlık simgesidir: *Burulçanıñ tübünde yaman da uruldım,*

Qara da qaşqam yuvarlandı, cayav da yuvarlandı («Halim» türküsü);

Anem de benim qara da saçı sıynap kestiler,

Taş qoranıñ artında, anem, ölümün kömdiler / («Topuzlu Şalım» türküsü); vb.

Türklerde siyah renk tören/merasimlerin rengidir, yani bir kutsallığı da sözkonusudur. Bir hayvanın rengini belirtmede, hayvanın mutlak gizemli veya tılsımlı güçlere sahip olduğunu anlatır. Geleneğe göre Kırimtatarlarında bir kara tavuk kurban kesilirdi:

Qara tavuq qağıldar, ay, Qanatları şağıldar / («Kara Tavuk» türküsü), nişan törenini anlatan bir yarıdır.

Kara leksemi bazı somatizmlerle de kullanılmış:

Qaradır qaşlarıñ, qara, sen açtıñ sineme yara, ah, anam / («Mecbur Oldum»);

Selâmlar olsun qara közlü hanıma, Zalım duşman qast eyledi canıma / («Yüksek Minareden»);

Seniñ qaşnıñ qarası, Menim bahtım, ah / («Tan Yıldızı») vb.

Siyah sinonimi ise rengin abartılması için kullanılmış:

Qaşı qara, kirpigi qara, Beñleri siya olur / («Bir Güzel»),

Qara qaşnıñ tubinde, Siyah köziñ, ah, ah / («Akşam Oldu»).

Beyaz / ak. Beyaz leksemi türkü metinlerinde belirli aralıklarla, sık sık kullanılmıştır. Belirtelim ki, *beyaz* semantiğinde ikinci yada gizli manaları olmayan bir sözcüktür (Memetov, 1997), yani bu leksem doğru manası ile kullanılır: *Şekerlenmiş ol beyaz gerdan, aman, Ah, sarılıyım ince bele* / «Mecbur Oldum»);

Elimdeki beyaz da mendil, Uçtı, ketti yelleri / («Sabah Olsa») vb.

Sıfat olarak ta **ak** ile **beyaz** rengi abartmada kullanılmıştır:

Beyaz kölmek, aq gerdan, baba, bulamadıñ derdime derman / («A, kızım, seni kime bereyim»)

Aq qoyun, beyaz baş qoyun, Dağleri enip de gelir / («Ak Koyun»).

Yır metinlerinde hromatik renkler şöyle gösterilmiştir:

Kök / mavi. Kononov'da **kök** kelimesi şöyle tespit edilir: 1) 'lacivert', 'mavi', 'firuze rengi', 'açık yeşil', 'koyu mavi', 'gök mavisi', 'yeşillik rengi', 'gri'(Kononov, 1975). Bilindiği gibi, bu renk – netlik, açıklık, açık sema, su (yeniden doğma) simgesidir. Türk dünyasında kıymeti yüksek olan hoşgörü ve sulh simgesidir. A. Memetov der ki, « Kırım tatar edebi dilinde **kök** – lacivertin esas olarak kullanılır, yani mor ile yeşil renklerin arasında bulunan ortarenktir: *kök tūs* – “lacivert”, *kök boya* – “lacivert boya”.

Kök sözü sema rengi, açık lacivert rengini de belirtir, yani mavi rengin ta kendisidir: *kök közler* – “mavi gözler” (Memetov, 1997).

Kök: « *Kölegim aldım kök nağış, canay* / («Canay» türküsü);

« *Kök deñiz kenarında, Bağladım gemi* / («Kök Deniz Kenarında”).

Kök türemişi olarak *kökçe* ‘açık mavi’ olarak vardır:

« *Kökçe olur közleri, Cilve olur sezleri* / («Tat Kızı»).

‘Gri’ manasında kuşların tarifinde mevcuttur:

« *Kök kögercin bolayı da, Azbariña qonayım* / («Kök Gögercin»).

Eşanlamlı sıfat *mavi* koyu maviyi belirtmek için kullanılmıştır:

« *Mavi ile mor dogme, Mavilem, aman, Kene de duştiñ gönliime* / («Mavilem»);

« *Sidane közlüm sıyrıçq mavi köz tora, allay...* / (Mani);

« *Elmalım közleri mavi, İridi yüregim yağı* / («Elmalım» türküsü).

Yeşil. Türk kültüründe Cennet bahçeleri, gençlik ve bereket simgesidir. Memetov’a göre *yeşil*’in Kırım tatar dilindeki tarihi gelişmesi ortak Türk dilindeki manasından gelir, zaman içinde farklı manalara bürünür: *Yeşil* semantik leksemi manen daralmış, netlik kazanmıştır (Memetov, 1997). Yırlarda *yeşil* kolorativi doğanın uyanmasıyla bağlıdır:

« *Yeşirdi çoller, dağlar, Azan navrezim mubarek* / («Navrez» türküsü);

« *Avalanıp yapraqlar Yeşergeydi, yar, yar* / («Bahar» türküsü) vb.

Kızıl / kırmızı. Kırım tatar yırlarında bu renk güzellik ve gençliğin simgesidir:

« *Ananım cavanım, gel yanıma, Qızıl güller saçayım yoluña* / («Bağçalarda Kestane»).

Kırmızı: 1. Vücudun doğal tepkisini yansıtan bir renktir, 2. Duygusalıktan fizyolojik olarak kızarmayı da anlatır (utanç, mehçubiyet).

Arab-Fars çıkışlı sözün eşanlamlısı olan *kırmızı* 2 türküde tespit edilmiştir:

« *Yeşil yapraq arasında kırmızı gül göncesi* / («Yeşil Yaprak Arasında»);

« *Ay, tat qızı, tat qızı, Yanaqları qarızı* / («Tat Kızı»).

Sarı. Kononov sarı’nın şu vasıflarını sıralar: «‘sarı’, ‘renksiz’, ‘turuncu’, ‘sarışın ‘sarımtrak (at rengi)» (Kononov, 1975) Türklerde *sarı* – altın rengi, güneş rengidir. Renk manevi ve fiziksel temizliği, refahı ve hayrı simgeler. Türkülerde *sarı* sözü **altın** leksemi yanında “kızılımtırak altın” manasında kullanılmıştır:

« *Bosağası sarı altın, aqsaray, ay, aqsaray, Sahip bolır qıbvıl, ay, qıbvıl* / («Edige»).

Canlı bir varlık yanında *sarı* sözü “kızıl saçlı” manasında vardır:

« *Ay! Sarı atımnıñsergusine saldım ner* / («Nogay Beyiti»),

« Bir sarı eçkim bar edi, balalayım der edi / («Sarı Eçkim»/ “Sarı Keçim”).

On tane türküde *ela* leksemi görmüştür. Burada *ela* ‘kahverengi’ manasında vardır:

« Selbi da boylu da, Elâ da közlü de.. («Kaynana»);

«Aydı da, canım, elâ da közlüm, men saña keldim / («Ela Közlüm») vb.

İncelenen metin şunu göstermiştir ki, Kırım tatar dilinin “renkli” kelimeleri ek kelime sahiptir. Dolayısıyla, renk anlatımında tarif yoluna başvurulmuş, birleşik kelimelere ya da isim tamlamalarına müracaat edilmiştir. Cümleyi renklendirmek adına iki renk: *yeşil* ve *kırmızı* kullanılır: « *Yeşil yapraq arasında, qarmızı gül göncesi* / («*Yeşil Yaprak Arasında*»); *kara* ve *beyaz*: « *Qara qoyniñ qozusu, Beyaz olur bazısı* / («*Tavğa Bardım*»); *al* *rengi* ve *beyaz* « *Bir dalda eki kiraz, Biri al, biri beyaz* / («*Eki Çeşme Yanyana*») vb.

«Canay» türküsünde üç kolorativ mevcuttur: *al, çal* «*boz rengi*», *kök* “*mavi*”.

Şu sonuçları elde etmiş bulunmaktayız:

1. Türkü ile deyimlerdeki renk kullanımları halkın milli-kültürel özelliğinin göstergesidir.

2. Kara ve beyaz’ın kullanımlarında sıklık tespit edilmiştir, ayrıca, bunların yan renkleri kullanılır, bazı durumlarda renk adı ikincil manalara da kayar. Her bir renk adı etnik informasyon taşır. Bu ise ileride yapılacak araştırmaların konusu olabilir.

3. Halk türkülerinde ahromatik ve gramatik renkler aynı oranda kullanılmıştır. Metinlerde en sık kullanılanlar, *beyaz, siyah, lacivert, kırmızı ve sarı* sözcükleridir İnsan kendi estetik olanaklarını bu renklerin ifadesinde kullanır. Türküde kullanılan renkler, türkünün fikir ve maksadıyla ilgilidir. Bir renk tüm türküyü sarar, türküde önceliği alır, birtakım renklendirmelere yol verir. Renkler etrafımızdaki eşsiz dünyayı yansıtır.

KAYNAKLAR:

1. Köprülü, M. Fuat: (2009). *Türk Edebiyatında ilk Mutasavvıflar*, Ankara, Akçağ Yay., 11 b." (для книг) и "ASAN Veli: (1995). "Tahtacı Turkmenler-IX: Tahtacılar da Musahiplik", *Cem*, V (49), s. 44-45."

2. Belâkova, Svetlana: (1999). Tsvetovaya kartina mira İ.A. Bünina (na materiale romana "Jizn Arsenyeva" i tsikla rasskazov "Temniye allei"), İ.A. Bünin. Dialog s mirom. – Voronej, Poligraf., s. 146 – 151.

3. Gabışeva, Luyıza: (2003). Slovo v köntekte mifopoetiçesköy kartını mira, avtoref. dis. na soiskaniye üçenoy stepeni d. filol. nauk : spets. 02.01.01 "Russkiy yazık". – Moskova, 40 b.

4. Gatsak, Vladimir: (2000). Folklor – pamât traditsii (urovni i formı etnopoetiçesköy konstantnosti, Vestnik Dagestanskogo nauçnogo tsentra. – Mahaçkala, İzd-vo Dagest. un-ta, № (8), s. 94-95.

5. Kononov, Andrey: (1975). Semantika tsvetooboznaçeniy v türkskih yazıkah, Türkologiçeskiy sbornik, Moskova, s. 159 – 180.

6. Kukuşkin, Vladimir: (1998). Tsvet i svet v jizni uçaşçihşâ, Osnovı valeologii. – Novoçerkassk, 76 b.

7. Lazutina, Tatyana: (2003). Protsess simvolizatsii v muzıke», avtoref. dis. na soiskaniye üçenoy stepeni d. filos. nauk : spets. 09.00.01 "Filosofiya", Tümen, 40 b.

8. Memetov, Ayder: (1997). Leksiko-semantiçeskaya struktura i fonetiko-morfologiçeskiye osobennosti tsvetoçnih prilagatelnih, Simferopol, Vostokovedniy sbornik, (1), s. 153 – 163.

9. Teliya, Veronika. «Russkaya frazeologiya. Semantiçeskiye, pragmatiçeskiy i lingvokulturologiçeskiy aspekti : monografiya». – M. : Moskva. Şkola "Yazıki russkõy kùlturı", 1996 – 288 s.

10. Tolstoy, Nirolay: (1995). İz "grammatiki" slavânskih obrâdov. Yazık i narodnaya kultura. Öçerki po slavânskõy mifologii i etnolingvistike, Moskova, S. 18 – 25.

11. Bayraktar, Nesrin: (2007). «Kavram Ve Anlam Boyutunda Al, Kırmızı Ve Kızıl», Onsekiz Mart Üniversitesi, Çanakkale.

Küçük, Salim: (2010), «Türkiye Türkçesinde Renk Adları ve Özellikleri»,/ Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 3 The Journal of International Social Research Volume 3 / 10 Winter.

**SON DÖNEM TÜRK SİNEMASINDA ALEVİ KİMLİĞİNİN
GÖRÜNÜMÜ****APPEARENCE OF ALEVI IDENTITY IN THE RECENT PERIOD OF
TURKISH CINEMA****ВЗГЛЯД ТУРЕЦКОЙ КИНЕМАТОГРАФИИ ПРИЗНАНИЕ ALEVI В
НАСТОЯЩЕЕ ВРЕМЯ**

Zeki Uyanık*

ÖZET

1980'lerin sonundan itibaren kamuoyunda kendi söylem ve kimlikleriyle ortaya çıkmaya başlayan Aleviler, kimliklerinin kamuoyunda dile getirilmesinde medya kanallarını etkili bir şekilde kullanmışlardır. Aynı amaca yönelik olarak sinemanın bir araç olarak kullanıldığını görmek için ise 2000'li yıllara kadar beklemek gerekti. Geleneksel Türk sinemasında hak ettikleri biçim ve yoğunlukta temsil imkânı bulamayan Aleviler, “aksanlı sinemanın” örnekleri arasında değerlendirebileceğimiz ve bu çalışmada ele alınacak olan filmlerde merkezi bir yer tutmaktadırlar. Bu makalede incelenen filmlerin (*O da Beni Seviyor*, *Başka Sementin Çocukları*, *Bir Ses Böler Geceyi*) yükselen ve ivme kazanmış olan Alevi hareketinin bir ürünü olarak değerlendirilebileceğini ileri sürmek yanlış olmayacaktır. Buna ek olarak, bu filmlerin ortaya çıktıktan sonra geri dönüp kendilerinin oluşmasına yardım eden toplumsal hareketi etkileme kabiliyetine sahip olması gözden kaçırılmaması gereken bir husustur. Tüm kolektif kimlik inşa süreçleri gibi Alevi kimliğinin inşası da dinamik bir süreçtir ve bu süreç içerisinde kimliğin sınırlarının ve sorunlarının kamusal alanda tartışılmasında söz konusu filmler önemli bir rol üstlendiği görülmektedir. Aleviliği merkeze alan bu filmleri bizim için önemli kılan hususlar: a) 1990'lardan itibaren yeniden inşa sürecinde olan Alevi kimliğinin şekillenmesine geleneksel Aleviliğin ve kurumlarının eleştirisi yolu ile katkı sağlıyor olmaları, b) Sünnilerle olan ilişkiler başta olmak üzere Alevilerin bazı sorunlarını dile getiriyor olmaları ve c) hâkim sinemada veya ana akım sinemada görmezden gelinmiş olan Alevi inanç ve ibadet esaslarının kamuoyunun dikkatine sunmuş olmalarıdır.

Anahtar Kelimeler: Alevi Kimliği, Türk Sineması, Aksanlı Sinema, İdeolojik Devlet Aygıtları

* Yrd. Doç. Dr., Ardahan Üniversitesi, İİBF, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, e-posta: zekiuyanik@hotmail.com, tel: 05065466825

ABSTRACT

Since the late 1980s, Alevi have launched to reclaim their own collective identity with reference their sui generis values and discourses. In this direction they managed to utilize various media channels. Until the early 2000s, cinema was not among those channels utilized for assertion of Alevi identity. Beginning from this epoch Alevi, who were ignored by traditional Turkish cinema for a long period of time, occupied a central position in a series of films which can be named as “accented cinema.” Three films (*O da Beni Seviyor*, *Başka Semtin Çocukları*, *Bir Ses Böler Geceyi*) which were analyzed in this article can be evaluated as a result of strong Alevi movement appeared in the last quarter of 20th century. On the other hand, once these films were produced they returned and affected the Alevi movement. In that sense, there is a mutual relationship between the films and Alevi movement. The films have been useful for development Alevi identity construction in several ways: a) criticizing and re-evaluating traditional Alevism, b) indicating main problems of Alevi in the modern times including relations with Sunni majority, c) exhibiting Alevi beliefs and rituals which were neglected by mainstream Turkish cinema for years. By means of these films, the opportunity of questioning pre-existing paradigms concerning Alevi, their way of lives and rituals were also realized.

Key Words: Alevi Identity, Turkish Cinema, Accented Cinema, Ideological State Apparatuses

АННОТАЦИЯ

С конца 1980-х годов в обществе начали появляться работы в общественных медиа каналов, посвященные алавитам, которые показывают свою сущность. Для той же цели , в 2000-х годах в кино появляются материалы, посвященные этой теме. Традиционное турецкое кино имеет возможность показать интенсивность алеви, на этом «акцентировано кино» и они занимает центральное место в кинематографии. В статье проанализированы фильмы («Он любит меня», «Другие дети Семтина», « Один голос прервет ночь»), в которых показана сила Алеви - как продукт движения. После появления этих фильмов мы возвращаемся к образованию социальных движений , чтобы иметь возможность влиять на это вопрос, который не следует упускать из виду . Все коллективные строительные процессы, а также идентичности Алеви представляет собой динамический процесс, и в процессе границы идентичности и вопросов в публичном пространстве играют важную роль в обсуждении фильмов. Алевизм этих фильмов важен для нас, что ставит следующие вопросы : а) С 1990-х годов перестроен в процессе идентичности Алеви, в формировании традиционного алевитства; б) отношения суннитов с главным Алеви, некоторые проблемы; в) неопределенные связи правосудия и права кинематографии в отношении Алеви, вера и богослужение.

Ключевые слова: признание Алеви, турецкое кино, Акцентированное Кино, Идеологическая государственный аппарат

Giriş

Kimlik kavramı sosyal bilimlerin kullana geldiği en netameli kavramlardan biridir. Son 25-30 yıldır dünyadaki gelişmelere paralel olarak ülkemizde de kimlik ve aidiyet

kavramlarının yoğun bir şekilde tartışıldığını söyleyebiliriz. Yakın zamana kadar uykuda olan, kamusal görünürlüğü olmayan etnik, dini ve cinsel kimliklerin birden sesini yükselttiğini ve sosyal, politik ve kültürel hayatın değişik platformlarında görünürlük kazanmaya başladığını görmekteyiz. Bu platformlardan en dikkat çekenlerinden birisi de sinema olarak karşımızda durmaktadır. Modern zamanların hâkim siyasal örgütlenme biçimi olan ulus-devletlerin çatısı altında ortaya çıkan kimlik ve aidiyet problemlerini elen alan ve “aksanlı sinema”¹ adı altında kavramsallaştırılan (Naficy, 2001) sinema filmleri tüm dünyada kimlik kaynaklı gerilimleri ve sarsıntıları konu edinip sorunsallaştırır. Bu çalışma, “aksanlı sinema”nın Türkiye’deki örnekleri arasında sayabileceğimiz ve Aleviliği/Alevileri merkeze alan birtakım filmler üzerinden Alevi kimliğinin nasıl görünürlük kazandığını anlamayı hedeflemektedir. Gerek işlediği konular gerekse teklif ettiği alternatif bakış açıları anlamında “aksanlı sinema”nın Türkiye’de görmeye pek de alışık olmadığımız örneklerinden olan bu filmlerin, Alevi kimliğinin kamusal alanda inşasına katkıda bulunan birçok enstrümandan yalnızca biri olduğu unutulmamalıdır. Diğer enstrümanlara (sivil toplum kuruluşları, gazeteler, dergiler, ulus-aşırı aktörler) ilişkin hatırı sayılır sayıda akademik çalışma yapılmış iken Alevi kimliğinin sinemadaki görünürlüğü üzerine hemen hemen hiçbir akademik çalışma bulunmamaktadır. Bu bakımdan, incelenen sinema filmlerinin Alevi kimliğinin görünürlüğünde ve inşasında ne tür bir rol oynadığı sorusunun üzerinde durmak önem arz etmektedir.

Aşağıda ayrıntılı bir şekilde üzerinde durulacağı üzere kimlik problemleri ve bu problemlerden kaynaklanan çatışmalar Türk sinemasında nadir işlenen konular arasındadır. Alevi kimliğinin ele alındığı filmler ise bir elin parmaklarını geçmez. Türk sinemasının tarihi gelişimini bir takım dönemlere ayırarak incelemek ve bu dönemlerin Türkiye’deki siyasal, sosyal ve ekonomik gelişmelerden nasıl etkilendiğini gözlemlemek son derece ilginç ve araştırmaya değer bir mesele olurdu şüphesiz. Ancak, bu çalışmada böyle bir uğraş içinde olunmayacaktır. Alevi kimliğinin sinemadaki görünürlüğünü merkeze alan bu yazıda yalnızca son on yılda yapılan üç film² üzerinde durulacaktır. Türk sinemasının son yıllarını illa da adlandırmak ya da dönemselleştirmek gerekirse, Suner’in izinden giderek,

¹“Aksanlı sinema” kavramı Hamid Naficy tarafından daha önce ileri sürülmüş olan “bağımsız ulus-aşırı sinema” kavramının geliştirilmiş bir versiyonu olarak değerlendirilebilir. Kavramı ilk defa kullanan Naficy için “aksanlı sinema” filmlerdeki karakterlerin aksanlı bir dil kullanmalarından daha çok filmin/yönetmenin bize sunduğu alternatif bakış açıları ve algılama kalıpları ile ilgilidir. O’na göre, “Şayet egemen sinemanın evrensel ve aksansız olduğu” kabul ediliyorsa, sürgün, diasporik, etnik kimlikli yönetmenlerin ürettikleri filmleri “aksanlı” olarak adlandırmak mümkündür (2001:4). Kimliklerin sınırlarının sorgulanması, yerinden edilmişlik, göç ve parçalanmış aidiyetler bu filmlerde işlenen başlıca temalardır. Filmin yönetmeni, filmin her aşamasına ve boyutuna müdahil olarak filme kendi bakış açısını inceliyle işler. Ele adlıkları ortak temalar dışında “aksanlı sinema”nın bir diğer özelliği genellikle bağımsız, dar bütçeli, küçük yapımlar olmalarıdır (Naficy, 2001). Naficy için “aksanlı sinema”nın yönetmeninin yerinden edilmiş (sürgün/göç) olması önemli bir deneyimdir. Ancak Suner, Naficy’nin bu kıstasını sorgular; O’na göre bu kıstas bize dar bir çerçeve sunar. Sürgün veya göçle yerinden edilmiş olmasalar bile Türkiye de yaşayan ve kimlik/aidiyet konusunu sorunsallaştıran yönetmenlerin filmlerini anlamak içinde önemli bir kavramsal çerçevedir “aksanlı sinema” (Suner, 2006:263). Suner’in perspektifinden baktığımızda, bu çalışmada incelenen filmler Türk sinemasındaki egemen bakış açısına değinilmemiş veya yok sayılmış konuları merkeze almaları açısından “aksanlı” olarak değerlendirilebilir.

² *O da Beni Seviyor* (2001), *Başka Semtin Çocukları* (2009), *Bir Ses Böler Geceyi* (2012).

bu dönem “yeni Türk sineması” (2006:15) kavramı kullanılarak değerlendirilebilir.³ Çalışmada ele alınacak olan filmlerin ayrıntılı olarak analizine geçmeden önce 1990’ların başından itibaren ivme kazanan Alevi hareketinin gelişiminin kısa bir özeti, akabindeyse sinema ile toplum arasındaki ilişkinin niteliği üzerinde durmak gerekmektedir. Çalışmanın son bölümünde ise yukarıda adı geçen üç film ile Alevi kimliğinin inşa süreci arasındaki karşılıklı ilişki, filmlerin ortaya çıktıkları politik ve sosyal ortam da gözetilerek incelenecektir.

Alevilik ve Alevi Kimliğinin Yükselişi

Öncelikle belirtmek gerekir ki, bu çalışmada ele alınacak olan filmlerin yükselen ve ivme kazanmış olan Alevi hareketinin bir ürünü olarak değerlendirilebileceğini ileri sürmek yanlış olmayacaktır. Buna ek olarak, bu filmlerin ortaya çıktıktan sonra geri dönüş kendilerinin oluşmasına yardım eden toplumsal hareketi etkileme kabiliyetine sahip olması gözden kaçırılmaması gereken bir husustur. Tüm kolektif kimlik inşa süreçleri gibi Alevi kimliğinin inşası da dinamik bir süreçtir ve bu süreç içerisinde kimliğin sınırlarının ve sorunlarının kamusal alanda tartışılmasında söz konusu filmler önemli bir rol üstlendiği görülmektedir.

Bu yazının amacı tarihi ve dini boyutlarıyla Aleviliğin ayrıntılı bir tahlilini yapmak değildir. Bu yüzden bu bölümde günümüzdeki Alevi hareketinin ve kimliğinin anlaşılmasını kolaylaştıracak olan, bu kimliğin oluşumuna yol açan tarihi ve teolojik kilometre taşlarının son derece genel bir çerçevesine yer verilecektir. Bilindiği gibi en geniş manada bir aidiyet duygusunun tezahürü olarak karşımıza çıkan kimlikler aracılığı ile bireyler genellikle kendilerini ve diğer insanları kategorize ederler. Kimliklerimiz çok fazla sayıda öğenin/unsurun bir araya gelmesiyle oluşan çok boyutlu kurgulardır ve kimlik kategorileri aracılığı ile bizler bir yandan başkalarından ayrılırken, diğer yandan başkalarıyla aynı gruba dâhil oluveririz. Bu kategorilerin en başında da din ve inanç kategorileri gelmektedir. Aşağıda da üzerinde durulacağı üzere, ortodoks-heterodoks kutuplaşması ekseninde taraflar bir kez oluşuktan sora “sapkın” olarak nitelenen rakip gruplara yönelik önyargılar, asılsız isnatlar, dışlamalar ve ayrımcılıklar birbirini takip edecek ve gruplar arasındaki sosyal ilişkiler büyük ölçüde sınırlandırılacaktır. Bu süreç içerisinde “biz” ve “onlar” ayrımı her fırsatta derinleşecek ve grupların bir birlerini temsil ve tasvir ettikleri söylemsel zeminler hep bu kanaatlerin, isnatların ve önyargıların etkisi altında şekillenecektir. Asılsız isnatlar ve önyargılar nedeniyle geçmişte Alevilerin, kendilerini dezavantajlı kılan kimliklerini, Sünnilerle ilişki içinde oldukları birçok sosyal platformda gizlemek durumunda kaldıklarını görmekteyiz.

Alevi kimliği söz konusu olduğunda tarihte yaşanmış travmalar ve Sünnilikten farklılaşan dini inanışlar en önemli kimlik yapı taşları olarak karşımıza çıkmaktadır. Aleviliğin tarihi Türkler’in İslamiyet’i kabul ettikleri döneme kadar uzatılabilirse de, günümüz Türkiye’sinde sosyolojik olarak gözlemlenebilen Aleviliğin kökenleri genellikle 13. yüzyıldaki Babai hareketine dayandırılır (bkz. Ocak, 2000:214; Vergin, 1991:12). Babai

³ Suner’e göre 1990’ların ortasında itibaren başlayan dönem Türk sineması için yeni bir döneme işaret etmektedir. Suner bu dönemselleştirmeyi yaparken filmlerde işlenen konular ekseninde hareket eder. Diğer bir deyişle Suner’e göre bu dönemde gözlemlenebilen “yeni Türk sinemasının” başat özelliği daha önce pek sık ele alınmayan bir konuyu yoğun bir şekilde ele almaya başlamasıdır o konu da: “aidiyet” temasıdır ve bu tema etrafında yaşanan gelgitler ve gerilimlerdir.

İsyanında, bazı İslam öncesi Türk inanç unsurlarını da içinde barındıran İslam'ın heterodox bir yorumunu benimsemiş olan Baba İlyas liderliğindeki göçebe Türkmenler, Sünni İslam inancını benimsemiş Selçuklu merkezi yönetimine karşı ayaklanmışlardır. Esas itibarıyla ekonomik ve siyasi sebeplere dayanan bu isyanın önemi, günümüzde Alevi, Osmanlı döneminde ise Kızılbaş olarak adlandırılan grupların tarihte ilk kez merkezi bir figür ve fikirler etrafında bir araya gelmiş olmalarıdır (Ocak, 2000:214).

Günümüz Aleviliği'ne uzanan uzun yolda önemli ilk kilometre taşı Babailik ise ikincisi Bektaşilik ve Hacı Bektaş Veli'dir. Baba İlyas'ın dervişlerinden olan Hacı Bektaş Veli, Bektaşiliğin merkez figürüdür ve Aleviler için o kadar önemli bir kişiliktir ki O'nun için "serçeşme," "kutb-ul arifin" ve "pir-i tarikat" gibi ifadeler kullanılmıştır. Bektaşilik tarikatı O'nun ölümünden sonra taliplerinden olan Kadıncık Ana tarafından kurulmuş ve şekillendirilmiştir (Melikoff, 1999). İslam'ın heterodoks ve ortodoks iki ayrı yorumunu benimsemiş farklı unsurlar arasında görece uyumlu bir ilişkinin var olduğu Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerinde Bektaşilik Yeniçeri teşkilatının bağlandığı bir tarikat olarak karşımıza çıkmaktadır. Bektaşilik ve Alevilik farklı tarihsel mecralar izleyerek gelişmişlerse de temel karakteristikleri ve inanç esasları büyük oranda ortaktır. İki gelenek arasındaki en temel fark, Aleviliğin soydan kazanılan bir nitelik olması, öte yandan belirli şartları yerine getiren herkesin Bektaşî yoluna girebilmesidir. Bunun yanı sıra tarihsel olarak Bektaşiler daha çok kentli ortamlarda yaşamış iken Aleviler ağırlıklı olarak kırsal alanlarda kalmışlardır. Yoğun kentleşme ve modernleşmenin etkisiyle günümüze doğru yaklaştıkça iki geleneğin arasındaki mesafe iyice daralmıştır.

16. yüzyılın başlarına gelindiğinde erken Osmanlı döneminde gördüğümüz uyum yerini heterodoks ve ortodoks unsurlar arasındaki çekişmeye bırakmıştır. Söz konusu mücadeledir ki bugünkü Türkiye'de Alevilik ve Sünnilik kimliklerinin genel sınırlarını belirlemiştir. Diğer bir deyişle, bu dönemdeki Osmanlı-Safevi çekişmesi ve Şah İsmail'in etkisiyle şekillenen Kızılbaşlık, Alevi kimliğinin şekillenmesindeki diğer önemli kilometre taşını oluşturmuştur. Kimliğin şekillenmesinin yanında, günümüzdeki haliyle Aleviliğin kurumsal yapısının oluşması ve ibadet sistematığının yerleşmesi de bu dönemde olmuştur. Bugün Alevilerin ayini cem törenlerinde okunan nefeslerin önemli bir kısmı Şah İsmail tarafından "Hatai" mahlasıyla yazılmış olan şiirlerdir. 1501 yılında Safevi Devleti'ni kuran Şah İsmail'in Hz. Ali soyundan geldiğine ve Mehdi olduğuna inanılması Anadolu'daki heterodoks Kızılbaş kitleleri mobilize etmiş ve Osmanlı Devleti'ne karşı ayaklanmalarına yol açmıştır. Bu şartlar altında Osmanlı'da İslam'ın Sünni yorumu ağırlık kazanmış, heterodoks yorum olan Kızılbaşlık düşman ilan edilerek meşru görülmemeye başlanmıştır. 16. yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti'nde "resmi inanç" olarak kabul edilen Hanefiliğin (Sünni gelenek içindeki dört büyük mezhepten biri) etkisiyle heterodoks karakter taşıyan Kızılbaş grupların hepsi rafizi (*heretic*) olarak kodlanmışlar ve Osmanlı millet sistemi içerisinde resmen tanınmamışlardır (Deringil, 1998:48). Devlet tarafından resmen kabul edilmeme ve "sapkın" olarak algılanmalarının yanı sıra, Kızılbaş unsurlar, bazı Sünni çevrelerce de "sapkın, ahlaksız, pis, murdar, Allahsız, kâfir, vb" olarak damgalanmışlar (Pakalın, 1946:277) ve bu damgalanma yüzyıllar boyunca (modern Türkiye'de bile) geçerliliğini sürdürmüştür. Kızılbaş/Alevi kimliğinin ana niteliklerinin şekillendiği bu dönemden başlayıp 20. asra kadar gelen süreçte Aleviler, Kızılbaş olmayan çevrelerle ve siyasi otoriteyle ilişki seviyelerini minimum düzeye indirmişler, merkez yerine çevresel/kırsal alanlarda yaşamaya başlamışlardır. Bu coğrafi uzaklaşma sosyal alanlardaki uzaklaşmaya da yol açmış ve Alevilerle toplumun diğer kesimleri arasında (kız alıp vermeden, ticari ilişkilere kadar) bir takım sosyal bariyerler oluşmuştur. Bu durumun en iyi

gözlemlenebileceği alan ise iki grup arasındaki evlilik meselesidir. Yapılan araştırmalar her iki tarafında “öteki” ile evlilik konusuna sıcak bakmadığını göstermektedir (Erdemir, 2004). Bu makalede ele alınacak olan filmlerde en sık karşılaştığımız temalardan birinin Alevi-Sünni evliliğinin (veya cinsler arasındaki ilişkinin) yol açtığı derin travmalar olması rastlantı değildir.

16. yüzyıldaki çatışmalı ortamın tüm Osmanlı tarihi için geçerli olduğunu söylemek güçtür. 16. yüzyıldan sonra, açık bir tehdit oluşturmadıkları sürece Kızılbaş Aleviler, Osmanlı yönetimi tarafından zımnen tolere edilmişlerdir (*Ortaylı, 1999:43*). II. Abdülhamit dönemindeki İslamcı politikaların bir uzantısı olarak Alevi gruplar asimilasyoncu çabaların hedefi olmuşlar ve Sünni kimliğini benimsemeye yönlendirilmişlerdir (Yavuz, 1995: 359). ***Osmanlı'nın son döneminde devletin laikleştirilmesi ve Türk kültürünün öne çıkarılması gibi politikaları sebebiyle İttihat ve Terakki Fırkası politikaları (büyük bir kısmı etnik olarak Türk olan) Alevi-Bektaşî unsurların büyük bir kısmınca desteklenmiştir*** (Kehl-Bodrogi, 2003:56). Benzer şekilde Cumhuriyetle birlikte başlayan Atatürk devrimleri Alevilerin çoğunluğu tarafından desteklenmiş olup, birçok Alevi için cumhuriyete ve Atatürk'e bağlılık Alevi kimliğinin ayrılmaz bir niteliği olarak uzun yıllar devam etmiştir.

Cumhuriyetle birlikte Aleviler geçmişe nazaran daha özgür bir döneme girmiş olsalar bile, kendilerine yönelik olarak, yüzyılların ürünü olarak birikmiş olan önyargılar ve sosyal mesafeler toplumun bazı kesimlerinde bu dönemde de varlığını sürdürmüştür. Toplumsal alandaki bu menfi tavırlar ne yazık ki siyasal uygulamalar alanındaki bir takım eksikliklerle birleşince önyargıların yeniden ve yeniden üretilmesi kaçınılmaz olmuştur. Son yıllara gelene kadar Aleviler, gerek kamusal alanda gerekse sosyal ilişkiler bağlamında kimliklerini açıkça söyleme rahatlığını yaşayamamışlardır. 1980 öncesindeki çatışmalı dönemde, Alevi ve Sünni gruplar arasında Maraş'ta (1978) ve Çorum'da (1980) kanlı çatışmalar meydana gelmiş; bu olaylar Alevi ve Sünni kimlikleri arasındaki mesafenin daha da açılmasına yol açmıştır. Kırsal alanlardan İstanbul, Ankara gibi büyük şehirlere göç etmiş olan Aleviler daha uzun yıllar boyunca kimliklerini Sünni komşularından saklama gereği duymuşlardır. Bu makalede değineceğimiz Alevi kimliğini konu alan “aksanlı filmlerde,” Çorum ve Maraş olayları gibi travmatik olaylar sonucu büyük kente göç eden Alevilerin karşılaştıkları sorunlar işlenen temalar arasında yer almaktadır.

Geride bıraktığımız yüzyılın son çeyreğinde dünyanın birçok yerinde olduğu gibi Türkiye'de de dini ve etnik kimlikler kamusal alanda güçlü bir şekilde kendilerini ifade etme fırsatını buldular. Söz konusu kimliklerden birisi olarak Alevilik 1980'li yılların sonundan itibaren Türkiye'de sosyal ve politik gündemin değişmez maddelerinden birisi olmaya başlamıştır. Türkiye'deki mevcut sistemi sorgulayan Aleviler kendi kimlik iddialarına paralel olarak bir takım hak ve özgürlükler talep ettiler. “Alevi uyanışı” olarak ta adlandırılan bu gelişmeler manzumesinin arkasında yatan başlıca sebepler şu şekilde sıralanmaktadır: 1983 yılından itibaren Türkiye'de ekonomi ve siyasetin liberalleşmeye başlamasının sağladığı görece özgür ortam, soğuk savaşın sona ermesiyle birlikte reel sosyalizmin iflas etmesi, siyasal İslam'ın ve Kürt milliyetçiliğinin yükselmesi. Alevi hareketin ve Alevi kimliğinin yükselmesinin ardındaki nedenler bunlarla sınırlı değildir elbette. Kimlik hareketleri, geleneklerin aşırı derecede tehdit altında olduğu ve kesintiye uğradığı bir dönemde ortaya çıkarlar (Maalouf, 2000:18). 1980'lere gelindiğinde Alevi gelenekler unutulmaya yüz tutmuş ve aşınmaya uğramıştı; buna ek olarak Alevi bireyler bu aidiyetlerini uzun süredir gizlemiş durumdaydılar. Ayrıca, 12 Eylül askeri müdahalesinden sonra Alevilerin yaşadığı siyasal, sosyal ve ekonomik dışlanmışlıkların Alevi kimlik

hareketinin ve örgütlenmesinin arkasındaki diğer önemli etkenler olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

Kökleri yüzyıllar öncesine dayanan ve takiyyeyi⁴ prensip edinmiş dini bir topluluk olan Aleviler, “Saklayacak bir şeyimiz yok!” sloganıyla bu gizlilik esasını terk ederek cemaat geleneğini yeniden yorumlamaya başlamıştır. Alevi uyanışının ilk göze çarpan emaresi sayıları hızla artan Alevi dergileri ile Alevi yazarların Aleviliği anlatan kitaplarındaki inanılmaz artış olmuştur. Bunlara ek olarak Türkiye’de ve yurt dışında Alevi kimliğine dayalı çok sayıda dernek ve vakıf kurulmuş, bu kuruluşlar Alevi örgütlenmesinin araçları olmuşlardır (Kaleli, 2001:283). Sivas Olayları (1993) ve Gazi Olayları (1995) gibi sarsıcı ve acı tecrübeler, Alevilerin toplumsal taleplerinin dile getirilmesinde hayati bir rol oynayan bu örgütlerin sayılarının daha da artmasına yol açmıştır. Alevi kitle örgütlenmesinin katalizörü olarak değerlendirilebilecek (Massicard, 2007) bu iki olay, gerçekten de kimlik hareketinin ve Alevici örgütlenmenin genelleşmesine ve bu yoldaki seferberliğin kitleselleşmesine önemli katkılar yapmıştır.

Sayılan bu kolaylaştırıcı sebeplere rağmen, sözü edilen kitle seferberliğinin bir takım sebeplere bağlı olarak birleşmiş yekpare bir Alevi hareketi üretilmediğini de ifade etmek gerekir. Alevi hareketi çok sayıda örgütün hem ittifak hem de çatışma imkânı bulduğu çok parçalı bir alan olarak tasvir edilebilir. Diğer bir deyişle parçalanmış bir Alevi kimliğinin var olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Massicard (2007), bu parçalı yapının içindeki belli başlı eğilimleri üç ana eksen üzerinden inceler: a) geleneksel ve kültürel Aleviliğe daha fazla önem veren örgütler (Şahkulu ve Karacaahmet Dergâhları, Hacı Bektaş Veli örgütleri), b) siyasal boyuta ağırlık veren örgütler (Pir Sultan Abdal Dernekleri), c) dini bir yöneliş benimseyenler (Ehl-i Beyt ve CEM vakıfları). Örgütler aralarında iletişim kanalları aracılığı ile irtibatlı olsalar da, birçok konuda bağımsız davranabilmektedir.

Yukarıda belirtildiği gibi bu yeni dönemde kamuoyunda kendi söylem ve kimlikleriyle ortaya çıkanların başında Aleviler gelmişlerdir ve Alevi kimliğinin yüksek sesle dillendirilmesinde medya önemli bir yere sahip olmuştur. Özellikle 1990’ların başı Türkiye’de medya alanında devrim niteliğinde olayların yaşandığı bir dönem olmuştur. O zamana değin devlet tekelinde olan televizyon ve radyo yayıncılığında devlet tekeli kırılarak yerel ve ulusal seviyede birçok televizyon ve radyo istasyonu faaliyete geçti. Yeni medya unsurları aracılığıyla kamuoyunda ilgi uyandıracak ve daha önce resmi ideoloji tarafından sakıncalı bulunan konular sıkça işlenmeye başlanmıştır. Daha önceleri netameli konulardan olan Alevilik, Alevi ibadetleri, gelenekleri, tarihi gibi konular yazılı ve görsel medyada ateşli bir şekilde tartışılmaya başlanmıştır. Alevilik, artık yeni medya kanallarının yoğun ilgisini de kullanarak meşru bir kimlik olarak var olmaya başlamıştır. Özellikle de medyanın laik kanadı Alevilik uyanışına büyük destek vererek Alevileri “laik rejimin sigortası” olarak lanse etmiştir. 1990’ların başından itibaren Alevi kimliğinin kamuoyunda dile getirilmesinde medya kanallarının etkili bir şekilde kullanılmış olmasına rağmen, aynı doğrultuda sinemanın bir araç olarak kullanıldığını görmek için 2000’li yılların başına kadar beklemek gerekiyordu.

Günümüzde Alevilik yalnızca yerel veya ulusal bir konu olmaktan çıkmış küresel ölçekte, devletlerin ve uluslar arası organizasyonların ilgi alanına giren ulus-ötesi bir

⁴ Takiyye, Şii geleneğinde başvurulan ve güvenlik gerekçesiyle inançların saklanabileceği esasına dayanan bir öğretilerdir. Ayrıntılı bilgi için bakınız: Kehl-Bodrogi, Krisztina (1996). “Tarih Mitosu ve Kollektif Kimlik,” ç:Tanıl Bora, *Birikim*, s: 88, ss:52-63.

konuya dönüşmüştür. Türkiye'deki Alevi uyanışına paralel olarak, hatta onu önceleyen bir tarzda bir gelişme de, Avrupa'daki Alevi toplumunda meydana gelmiştir. 1960'lardan itibaren birçok Sünni gibi önemli sayıda Alevi de Batı Avrupa ülkelerinde işçi olarak çalışmaya başlamıştır. Avrupa'daki, özellikle de Almanya'daki Alevi nüfusu çeşitli dernekler, birlikler ve yayın organları arasında etrafında örgütlenmeye başlamış ve bu örgütlenme pratiği Türkiye'deki Alevi örgütlenmesine hem maddi hem de moral desteklerde bulunmuştur (Kaleli, 2001).

Türkiye'deki Aleviler 1950'lerden itibaren önemli toplumsal değişimler geçirmiş çok partili hayata geçiş, sanayileşme, kırdan kente göç, iletişim ve eğitim ağlarının yaygınlaşması gibi etkenlerle Alevilerin sosyal marjinalliği ve izolasyonu kırılmaya başlamıştır. Sayılan tüm bu etkenlerin bir araya gelmesiyle Aleviler, daha önce tamamen dışlanmış oldukları sosyal ve ekonomik olanaklara ulaşmak üzere rekabete girme şansına erişmişlerdir. Ancak her şeye rağmen geniş toplum kesimlerinin zihin haritalarında Alevilere dair olumsuz imgeler, önyargılar, ithamlar varlığını sürdürmektedir.

Dini muhtevası Alevi kimliğinin en önemli yönünü teşkil ettiğinden dolayı Aleviliği Sünnilikten ayıran inanç ve ibadet esaslarına da kısaca değinilmelidir. Alevilik, tanımlanması son derece güç ve karmaşık bir kavram olarak karşımızda durmakta ve bu konuda birbirleriyle taban tabana zıt tanımlama çabalarına rastlamaktayız. Alevi toplumu içindeki çeşitliliğe ve farklı tanımlamalara rağmen bir kısım ortak noktalardan ve belirleyici niteliklerden bahsetmek mümkün görünmektedir. Alevilik değişik zaman ve yerlerde İslam'ı kabul eden Türk ve Kürt grupların yerel kültür ve inanışlardan da etkilenecek oluşturdukları heterodoks bir inançtır. Bağdaştırıcı (*syncretic*) bir karaktere sahip olan Alevilik farklı inanç ve kültür unsurlarını bünyesinde barındırarak kendisini Ortodoks İslam'dan farklı tutar. İçevliliğin (*endogamy*) yaygın bir şekilde uygulandığı Alevilikte topluluğa mensubiyet kan bağı yoluylaadır. Esoterik bir nitelik taşıyan Alevilikte, genellikle, İslam inancının zahiri yönlerinden çok batını tarafları üzerinde durulur. Türkiye'deki nüfuslarının altı (Üzüm, 2000) ile yirmi beş (Doğan, 1995) milyon olduğu konusunda farklı tahminlerin yapıldığı Alevilerin büyük bir çoğunluğu Türkçe konuşmakla birlikte, Kürtçe ve Zazaca konuşan Alevilerin mevcudiyeti bilinmektedir.

1950'lerden günümüze kadar, kırsal alanlardan kent merkezlerine ve yurtdışına yaşanan baş döndürücü göçün ve modernleşmenin aşındırıcı etkisiyle önemi ve etkisi eskiye oranla oldukça azalmış⁵ olsa da ayini cem töreninin Alevi-Bektaşilerde önemli bir yeri vardır. Bu tören aracılı ile topluluğun üyeleri arasında dayanışma bağları tesis edilir ayrıca inançların ve geleneklerin yeni kuşaklara aktarıldığı araçların başında da ayini cem törenleri gelmektedir. Kadın ve çocuklarında yetişkin erkeklerle birlikte törene katılmaları "ayin-i cemlerin" özgün yanlarından birini teşkil etmektedir. Bu törenlerin benzerleri çoğunlukla eski Orta Asya Türk topluluklarında görülmektedir ayrıca Baba İlyas ve Hacı Bektaş Veli'nin yaptığı dini törenlere de toplumun kadın üyelerinin katıldığı tarihi birer vak'adır (Melikoff, 1999). Bu durum günümüzde yapılan ayini cem törenleri içinde geçerlidir, törene katılanlar arasında cinsiyet ayrımı gözetilemez herkes bacı-kardeştir ve ayini cem törenine erkeklerle birlikte katılan kadınlar yine erkeklerle birlikte semah döner ve dem içer.

⁵ Kentli ortamlarda Alevilerin geleneklerini yaşamada karşılaştıkları güçlükler ve diğer sorunları hakkında genel bir tartışma için bkz: Bozkurt, Fuat, (1998), "Aleviliğin Yeniden Yapılanma Sürecinde Toplum-Devlet İlişkisi," Olsson, T., Özdalga, E. And Raudvere, C. *Alevi Identity*, İstanbul, SRI, pp.23-50.

Alevilikte ayini cem töreninin yürütülmesi başta olmak üzere diğer birçok dini ve sosyal pratiklerin uygulaması söz konusu olduğunda dedelik (Alevilikte dini ve sosyal önderlik) kurumu ve dedeler hayati önemde işlevler üstlenmektedirler. Günümüz Alevi toplumunda yukarıda bahsedildiği gibi modernleşmenin etkisiyle dede ile talip arasındaki bağ yer yer zedelenmiş ve dedeler geçmişteki otoritesini ve fonksiyonlarının bir kısmını yitirmiş olmalarına rağmen Alevi geleneğinde önemli yerleri vardır.⁶ Dedeler toplum içi anlaşmazlıkları gidermekle, toplumda kanaat önderliği yapıp gerekli olduğunda onu yönlendirmekle görevlidirler. İnanca göre dedenin Hz. Ali'nin ve dolayısıyla Hz. Muhammed'in soyundan geldiği kabul edilir ve dede olmak için gerekli kriterlerin başında erkek olmak gerekir; okur-yazar olmak, peygamber soyundan gelmek, Kuran'ın buyruklarına uyması, toplum içinde örnek ahlaka sahip olması, aranan diğer niteliklerden bazılarıdır (Bozkurt, 1992).

Alevilikteki merkezi kurumlardan biri de “musahiplik” kurumudur. “Musahiplik” (yol kardeşliği, ahret kardeşliği) bir dedenin kan bağı taşımayan iki erkeği kardeş ilan etmesiyle ortaya çıkan manevi bir kardeşliktir ve bazı durumlarda kan kardeşliğinden daha bağlayıcı sonuçlar doğurur sözgelimi iki musahibin çocukları birbirleriyle evlenemezler Hz. Ali ile Hz. Muhammed arasındaki ilişkiden günümüze kadar süregeldiğine inanılır. İki yol kardeşi birbirlerine her türlü koşulda yardım etmekle yükümlüdür. Köken olarak göçer veya yarı göçer toplumlara özgü sosyal içerikli ve dayanışma amaçlı bir adettir. “Musahibi” olmayan cem törenlerine katılamaz ve bu törenlere katılmayan tam anlamıyla yola girmiş sayılmaz.⁷ Alevilerde ancak musahip tutulduktan sonra toplumun geçek anlamda bir üyesi haline gelinir.

Son Dönem Türk Sinemasında Alevi Kimliği

Toplumsal değişimi, yaşam tarzlarını ve dünya görüşlerini etkileyen sinemanın aynı zamanda içinden çıktığı toplumsal konjektürden ve sosyal/siyasal/ekonomik dinamiklerinden de etkilendiği açıktır. Diğer bir deyişle toplum ve sinema arasında tek yönlü bir ilişkiden ziyade bir etkileşim vardır. Bu etkileşimi, burada ele alacağımız Alevilikle ilgili aksanlı filmler bağlamında ele alacak olursak, bir tarafta bu filmlerin çekilmesini mümkün kılan (tarihi, sosyal ve siyasal) konjektürel faktörlerin varlığını görürüz. Yukarıda da bahsedildiği gibi 1990'lı yılların başından itibaren Alevi uyanışına yol açan sebepler ve Alevi hareketinin yakaladığı daha önce benzeri görülmemiş dinamizm, bu filmlerin üretilmesini kolaylaştıran faktörlerin başında gelmektedir. İlişkinin öbür yanında ise, Aleviliğin ne olduğu, Alevi kimliğinin sorunları, Sünnilerle olan ilişkilerin doğası gibi konularda sinema aracılığı ile etkilenen geniş toplumsal kesimlerin varlığı göze çarpmaktadır. Bir yandan toplumsal dönüşüm ve değişimlerin bir parçası olan filmler, öbür yandan parçası oldukları dönüşümü körükleme potansiyelini bünyelerinde barındırırlar.

⁶ Yavuz M.H. (1999). “Media Identities for Alevis and Kurds in Turkey” *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, Ed. D. Eickelman and J.W. Anderson, Bloomington: Indiana University Press, pp.180-199, adlı makalesinde dedelik kurumunun ve dedelerin uğradığı otorite kaybını ve dedelerin geleneksel otoritelerinin önemli bir kısmını günümüzdeki Alevi yazar ve entellektüellere bıraktıklarını dile getirmektedir.

⁷ Diğer geleneksel Alevi kurumları gibi “musahiplik” kurumu da günümüzde aşınmış eski bağlayıcılığını yitirmiştir. Ayrıntılı bilgi için bakınız: Kehl-Bodrogi, Krisztina and Barbara Kellner-Heinkele, Anke Otter Beaujean, (1997), “On the Significance of Musahiplik among the Alevis of Turkey: The Case of Tahtacı” *Syncretistic Religious Communities in the Near East, Collected Papers of the International Symposium*, Berlin, 14-17 Nisan, 1995, Leiden.

Ryan ve Kellner'i izleyerek filmleri söylemsel şifreleme ürünleri olarak ele alabiliriz: "Filmler toplumsal yaşamın söylemlerini (biçim, figür ve temsillerini) şifreleyerek sinemasal anlatılar biçiminde aktarırlar" (1997: 35). Buradan hareketle sinemanın politik mücadelelerin yürütülmesinde önem taşıyan kültürel bir temsil platformu olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu platform, aynı zamanda ve kaçınılmaz olarak bir birleriyle mücadele içinde olan söylemsel şifrelerin (sinema filmleri) karşılaştığı bir zemin olarak da adlandırılabilir. Aleviliğin anlamının ve sınırlarının ne olduğu başta olmak üzere birçok söylemin sinema aracılığı ile tartışıldığı bir ortamın varlığından bahsedebiliriz burada.

Her ne kadar toplumsal dokunun izlerini sinemada görsek de, sinema filmleri herhangi bir durumu veya toplumsal manzarayı tarafsızca/ayna misali yansıtan nesnel araçlar değildir; aksine, Ryan ve Kellner'in de ileri sürdüğü gibi filmler, belirli ideolojilerin kitlelerin zihninde yerleşmesine katkıda bulunan kurgulardır (1997: 18). Diğer bir anlatımla, filmler sosyal durumların belirli yönlerini seçerek ve bir takım öğelerini görmezden gelerek seyircilerine belli bir bakış açısını telkin ederler. Bu anlamda, hâkim ideolojinin, mevcut siyasal ve sosyal düzenin seyirciye benimsetilmesine katkıda bulunan sinema, alternatif görüşlerin, azınlıkların ve adaletsizliklerin görmezden geldiği bir platforma dönüşebilmektedir. İşte tam da bu noktada ana akım (*mainstream*) sinemanın ele al(a)madığı, öne çıkar(a)madığı ve yer ver(e)mediği konuları işleyen "aksanlı sinemanın" önemi ortaya çıkmaktadır. Bu filmler tek-tip ve homojen bir kimliğin öne çıkarılıp, toplumsal çeşitliliğin görmezden geldiği ve farklı toplumsal grupların dışlandığı bağlamlarda kimlik konusunu sorunsallaştırmaktadırlar. Temaları, anlatım tarzları ve prodüksiyon şartları gibi birçok konuda benzerlik arz ederek yeni bir tür oluşturan bu filmlerin bazı örnekleri Türkiye'de Alevi kimliğini sorunsallaştırarak gösterime fırsatını yakalamıştır.

Bahsettiğimiz bu son noktayı Althusserci bir bakış açısı ile de ele alma imkânımız bulunuyor. Althusser bireylerin hâkim ideolojinin (*ruling ideology*) ürünleri olarak yetiştirilmesinde etkili olan devletin ideoloji aygıtları arasında eğitim, aile, okullar, sanat ve işyerlerinin yanı sıra medya araçlarının da önemine değinir (Althusser, 2001:1494). Althusserci bir bakış açısıyla bakacak olursak, ister bir sanat dalı isterse bir medya aracı olarak kavramsallaştırılsın, sinemanın devletin ideolojik aygıtlarının bir kolu olarak öznelere "çağırılmasında" (*interpellation*), onların davranışlarının, faaliyetlerinin ve kimliklerinin hâkim ideolojinin beklentileri yönünde şekillenmesinde önemli bir yere sahip olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. İdeolojik bir anlatı olarak, genel olarak sinemanın özelde de filmlerin kimliklerin içinde üretildiği/yeniden üretildiği şartların ve ortamın şekillenmesindeki önemli bir rolü vardır. Bu rol daha çok filmlerin inşa ettiği gerçeklik algısı ile alakalıdır. Diğer bir ifadeyle sinema gerçekliği hâkim ideolojinin paradigmatları veya mercekleri dolayımı ile filtreleme işlevini üstlenmiştir çoğu kere. Bu durumda ideolojik anlatılar olan sinema filmlerinin politik içeriği gündeme geliyor. İster ana akım (*mainstream*) isterse aksanlı (*accented*) olsun hemen hemen tüm filmlerin politik bir içeriğe sahip olduğu söylenebilir. Ancak, ana akım filmler hâkim ideoloji ile yakın ilişki içerisinde ideolojik bir devlet aracı olarak gerçekliğin idealize edilmiş formlarını sunup mevcut düzen için makbul kimlik ve söylemlere yer vermektedir. Öte yandan aksanlı sinemanın politik içeriği alternatif bakış açılarına ve kıyıda kalmış dezavantajlı kimliklere yer verebilmekte mevcut durumu sorunsallaştırabilme potansiyeli taşımaktadır. Aleviliği merkeze alan aksanlı filmler bu açıdan da önem taşımakta Alevi kimliğinin inşasına katkı sunmaktadır.

Türk sineması üzerine yapılacak yüzeysel bir araştırma bile bize Alevilerin dini ve kültürel yaşamlarının sinemada yetersiz temsil edildiğini göstermeye yeterlidir. Aleviliğin açıktan temsil edildiği filmleri görmek için 2000’li yılların başına kadar beklemek gerekmiştir. Bu durum, 2000’lere kadar Aleviliğin sinemada hiç temsil edilmediği anlamına gelmese de daha önceki yıllarda bu kategoriye giren filmlerin “eksik ve yanlış temsil” sorunuyla malul oldukları söylenebilir. Bu filmlere burada sadece bir örnekle değinilecektir: 1967 yapımı *Hacı Bektaş Veli* filmi. Film Hacı Bektaş Veli’yi ve müritlerini genel İslam çerçevesi içerisinde yer alan Müslümanlar olarak tasvir eder. Şüphesiz Hacı Bektaş Veli’nin genel İslam çerçevesi içine yerleştirilmiş olmasında sorun yoktur; ancak O ve müritleri İslam’ın heterodoks yorumuna tabidirler. Diğer bir ifade ile Müslümanlık ortak paydasında ortodoks Müslümanlar olan Sünnilerle birleşseler de inanç ve ibadet alanında onlardan ayırdıkları noktalar mevcuttur. Filmde Hacı Bektaş ve müritlerinin tercih ettikleri heterodoks İslam anlayışına ve bu anlayışı Sünnilikten farklı kılan hemen hemen hiçbir niteliğe yer verilmemiştir. “Ehli Beyt,” “Eline beline diline hâkim olmak” gibi ifadeler filmde birer kez geçse de bu ifadelerin parçası olduğu genel çerçeve es geçilmiştir. Öte yandan, Ramazan orucu ve beş vakit namaz gibi Alevi geleneğinde farz olarak kabul edilmeyen Sünni ibadet pratikleri bolca sunulmuştur. Filmin malul olduğu diğer bir kusur ise, Hacı Bektaş Veli’nin “Türk milletinin bütünlüğünden,” Farsça yazmış birisi olarak “Türkçe kullanmanın öneminden” bahsetmesi gibi anakronik bir söyleme başvurmuş olmasıdır.

Aleviliğin Türk sinemasında yetersiz bir şekilde temsil edilmesi ya da Alevilikle ilgili konulara yer veren filmlerin sansür engeline takılması, 1923’ten sonraki dönemde imparatorluktan milli devlete geçiş sürecinde izlenen resmi politikalarla yakından ilgilidir. Çok-etnili ve çok dinli bir imparatorluk mirasından milli bir devlet inşa etmek şüphesiz zor ve sancılı bir süreçtir. Cumhuriyeti kuran kadrolar laiklik ve milliyetçilik araçlarını kullanarak İslami ve çok-uluslu bir imparatorluktan milli bir devlet çıkarmayı hedefleşmişlerdir. Homojen bir Türk milleti yaratılmasını öngören bu kadrolar İslam’ın Sünni yorumunu da resmi devlet dini haline getirmişlerdir. Cumhuriyetle birlikte tesis edilen laik düzen batıdaki pratiklerden farklı olarak devlet-din ayrımını gerçekleştirilememiş, hatta böyle bir girişimde de bulunmamıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı devlet teşkilatının önemli bir unsuru olarak kurulmuş, din üzerinde devlet kontrolünü tesis etmiştir. Devlet kontrolü altında bir din düzenini öngörerek Osmanlı pratiğini devam ettirmiştir. Cumhuriyet eliti ve Mustafa Kemal Atatürk hiçbir zaman din karşıtı olmamış, ana amaç İslam dininin rasyonel ve milli bir yorumuna ulaşmak olmuştur. Alevilerle ve Alevilikle ilgili olarak böyle bir düzenin en önemli çıkması şudur: Cumhuriyet tarafından kısmen rasyonelleştirilmiş ve millileştirilmiş olsa da devlet tarafından kabul edilen ve finanse edilen din tam olarak Sünni bir İslam yorumuna tekabül etmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı yapısı itibarıyla tamamen Sünni İslam yorumunu benimsemiş ve Alevilik tamamen göz ardı edilmiştir. Bu durum Aleviler için cumhuriyet tarih boyunca önemli bir sorun olarak kalmaya devam etmiştir.

Osmanlı döneminde dini kimlikleri tanımayan Aleviler benzer bir sorunu yeni devlette de yaşamaya devam ettiler. Diğer bir deyişle yeni düzenden büyük beklentileri olan Alevilerin bu beklentilerinin önemli bir kısmı gerçekleşmemiştir. Buna rağmen Aleviler cumhuriyeti Kemalist ilkeleri ateşli bir şekilde savunmaya devam etmişlerdir çünkü bu rejim Alevi kimliği tanımamış olsa da “şeriat tehlikesi” göz önüne alındığında tek alternatif olarak olmaya devam etmiştir. Cumhuriyetin dini ve etnik açıdan homojen (Sünni-Türk) bir toplum yaratma fikri çerçevesinde Alevi kimliğinin önüne bir takım engeller ve sınırlamalar

(Diyanet bütçesinden pay ayrılmaması, din dersleri müfredatında yer verilmemesi, Alevi köylerine cami yaptırılması, vb.) konduğu görülmektedir. Bu engellemeler ve sınırlamalar, toplumun bazı kesimlerinin zihin dünyasında yer etmiş olan geçmişten gelen ön yargılar ve yanlış bilgilerle birleşince Aleviler kamusal alanda kimliklerini uzunca bir süre gizleme zorunda kalmışlardır. 1990'lar gelindiğinde önemli bir Alevi nüfus kırsaldan büyük kentlere göç etmiş durumdaydı. Yukarıda da anlatıldığı üzere ulusal ve uluslar arası konjektürün sağladığı yeni şartlar, gelişen iletişim teknolojileri ve medya olanakları Alevilere uzun süren sessizliklerini bozma fırsatını vermiştir.

İşte, *O da Beni Seviyor* (2001) filmi böyle bir ortamın mümkün kıldığı ilk filmlerdendir. Yönetmenliğini ve senaryo yazarlığını Barış Pirhasan'ın üstlendiği filmin başrollerinde Lale Mansur, Luk Piyes, Ece Ekşi, Ayla Algan ve Uğur Polat yer almaktadır. Filme konu olan olaylar 1973 yılı Malatyası'nda cereyan etmektedir. Filmin ana karakterlerinden ve Sünni bir aileye mensup olan Esmâ bir ortaokul öğrencisidir. Esmâ o yaz karnesindeki kötü notları yüzünden babasının askerlik arkadaşı olan Kemal'in Malatya (Arguvan) yakınlarındaki evine bir nevi "sürgün" edilir. Aynı günlerde, yıllar önce zorla sözlendirildiği kişiyi terk edip sevdiği adama kaçmış olan ve bu yüzden ailesi ile arası açık olan Kemal'in kız kardeşi Saliha da evine dönmüştür. Bu durum aileyi gerse de Esmâ, çocukluğundan beri sevdiği ve kendine örnek aldığı Saliha'nın köye gelmesinden memnundur. Esmâ köyde vakit geçirirken Kemal'lerin yakın dostu bir Alevi ailesinin oğlu olan Hüseyin adlı bir genç ile karşılaşır ve ona âşık olur. Hüseyin'in babası Cafer, aynı zamanda Esmâ'nın babasıyla ve Kemal ile ortak arkadaşlığı olan bir Alevidir. Esmâ o yaz yaptığı zorunlu "yolculuk" sayesinde, o zamana kadar yabancı olduğu Alevilikle ve ibadetleriyle karşılaşır.

Naficy'ye göre "yolculuk" aksanlı filmlerde en sık tekrar edilen izleklerden olup bu "yalnızca mekânın değil kimliğin de sınırlarının sorgulanması, sorunsallaştırılması anlamına gelir" (2006:260). *O da Beni Seviyor* filminin hemen başında "yol" izleği ile karşılaşırız. Bir otomobil yolculuğu ile Esmâ evinden çıkıp kendisi için yeni bir yer olan Arguvan'a gider. Sünni bir çevreden, yoğun olarak Alevilerin yaşadığı bir muhite yapılan bu yolculuk aynı zamanda ve farkında olunmadan, o zamana dek pek de aşına olunmayan yeni bir kimliğin (Alevi kimliği) içine doğru da yapılan bir yolculuktur. Bu yolculuk sonunda Esmâ, Alevilerin gündelik yaşantılarını, sözlü geleneklerini, cem törenlerini, din adamlarını (dedeler) gözleme fırsatını bulur ve ön yargılarından arınır. Filmin ilk sahnelerinden birinde Esmâ, babasının asker arkadaşı ve kan kardeşi olan Cafer'i "Kızılbaş" olarak nitelendirip aşağılar⁸ ve hemen arkasından da bu davranışından dolayı kendi annesi tarafından uyarılarak azarlanır. Başta, Alevilik hakkında "Kızılbaşlıktan" başka bir bilgisi olmayan Esmâ, film boyunca Hüseyin'in kız kardeşleri ile girdiği diyaloglar ve katıldığı cem töreni sonucunda "Alevilik nedir" öğrenir.

O da Beni Seviyor da işlenen temel temalardan biri yüz yıllardır aynı topraklarda yan yana yaşayan iki farklı kimliğin mensuplarının birbirleri hakkında ne kadar da asılsız ve ön yargı dolu fikirlere sahip olabileceğidir. Filmde, öteki hakkında geliştirilen negatif algıların ve önyargıların sorumluluğu tek bir tarafa (Sünnilere) yıkılmaz. Aleviliğin ne olduğunu, dedelik kurumunu, on iki imamı ve Hz. Ali'yi Esmâ'ya anlatmaya çalışan Hüseyin'in

⁸ Alevilerin tarihsel adı olan Kızılbaşlık Esmâ tarafından bir hakaret olarak kullanılıyor. Annesinden azar işitmesinden de bunu rahatlıkla anlayabiliyoruz. Hakaret olarak kullanıldığında Kızılbaşlık gayri-meşru cinselliği de içeren bir takım ahlaki zaafalara gönderme yapmaktadır.

küçük kız kardeşi ablası tarafından “Konuşacak başka konu kalmadı mı?” diye azarlanır. Küçük kız kardeş ısrar eder “Bu bizim bacımız öğrensin işe.” Yine bir başka sahnede, “Ali’den Zülfikar’dan konuşalım” diye öne atılan küçük kız kardeş ablası tarafından “parmak kadar kızın kafasını karıştırdığı” gerekçesiyle susturulur. Burada ablanın şahsında, Alevilerin “Sırrı faş eylememek” adına yıllarca ketum kalmaları eleştirilir. Yine, “Alevilik nedir bilmiyor musun?” sorusuna “Kızılbaşlık mı?” diye cevap veren Esmâ’ya Hüseyin destek çıkar: “Ayıplamamak lazım bilmiyorlar işte.” Yukarıda söz edilen benzer diyaloglar üzerinden Alevi kimliğinin Sünnilerce doğru bir şekilde bilinmemesinde Alevilerin kendilerini anlatma konusundaki çekincelerine ve bir anlamda da yetersizliklerine dikkat çeker film.

Bu filmde Türk sinema tarihinde ilk kez bir cem töreni sahnesine yer verilmiştir. Alevilerin en başta gelen ibadetlerinden olan cem töreni, dede ve zakir başta olmak üzere diğer on iki hizmet sahipleriyle birlikte yansıtılmış, ceme katılan canların niyazı, semah dönülmesi, saz eşliğinde nefeslerin okunması gibi törenin değişik boyutları beyaz perdeye başarılı bir şekilde yansıtılmıştır. Alevileri Sünnilerden farklı kılan en önemli unsurlardan olan cem töreni ilk defa bu film aracılığı ile sinema platformunda kendisine yer bulmuş olmaktadır. Ayrıca, köy halkını etrafına toplayıp, hikâyeler, efsaneler ve menkıbeler anlatan yaşlı adam sahnesiyle özellikle kırsal kesimde yaşanan Alevilikteki sözlü geleneğin önemine de vurgu yapılmaktadır film.

O da Beni Seviyor, Alevi ve Sünni kimliklerinin bir aradalığının sorun teşkil ettiği en çarpıcı durumlardan biri olan Alevi-Sünni evliliğinin zorluğuna işaret eder. Babaları ve aileleri toplumsal hayatın diğer birçok alanında yakın ilişkiler geliştirmiş olsalar da iş evliliğe gelince çiftlerden birinin Alevi diğerinin de Sünni olmasının konuyu çıkmaza sokmasının anlamsızlığını tartışmaktadır film. İlgili sahnede, Hüseyin ile olan yakınlaşmasını Saliha teyzesine anlatan Esmâ’yı, Saliha uyarır: “Bu işin şakası yok, yaşınız tutmuyor... dininiz tutmuyor.” Esmâ’dan “Dinimiz niye tutmasın onlar da Müslüman değil mi, Allah Allah diye yeri göğü inletiyorlar” cevabını alan Saliha ekler “Müslüman değiller demedim ama iş orda bitmiyor...” Film bir taraftan Alevi ve Sünni kimliklerinin bir arada, uyum içerisinde ve birbirlerinin alanlarına müdahale etmeden yaşayabileceğine/yaşayabildiğine dikkat çekerken, diğer yandan da bu birlikte yaşamının ve uyumun sınırları olduğu tezini savunuyor (evlilik bu sınırlardan biri olarak sunulmaktadır). Son tahlilde *O da Beni Seviyor* iki kimlik arasındaki ilişkilerin sorunlu yanlarının değil, farklılıkların karşılıklı hoş görüldüğü durumların altını çizmektedir. Karşılıklı hoşgörü ve birlikte yaşama amacına yönelik çabalar filmde bolca yer alır ve ustalıklı işlenmiştir. Örneğin Alevi ve Sünni ailelerin birlikte gittikleri piknikte yemekler yenip türküler söylenirken bir Sünni olan Kemal, Alevi arkadaşlarına “Şöyle Ali’siz Osman’sız bir şeyler çalın da dinleyelim” der. Burada Kemal’in kastı her iki tarafı da (Alevilik ve Sünnilik) rencide etmeyen, incitmeyen, birlikte eğlenmeyi mümkün kılan ortak bir türkünün söylenmesidir. Yönetmen burada birlikte ve uyum içerisinde yaşamının yolunu da göstermektedir: hiçbir kimliği diğerinin aleyhine öne çıkarmamak ve ortak değerlerde/paydalarda buluşmak. Filmde, Alevi ve Sünni unsurları bir arada tutan bir faktör olarak “toprak” metaforundan da faydalanılır. Filmin başında babası, Esmâ’ya Alevi arkadaşı Cafer ve Kemal ile ortaklaşa aldıkları toprağı anlatırken: “Asker dönüşü üçümüz ortak toprak aldık, hep birlik kalalım diye” der. Filmde bir tarla olarak “toprak,” farklı yerlere ait üç arkadaşın “hep birlik kalmasına” vesile olacak bir araç olarak sunulmaktadır; bunun yanı sıra tüm Alevileri ve Sünnileri bir arada tutacak ortak bir “vatan” kavramına gönderme yapıldığını düşünmeden edemiyoruz.

İnceleyeceğimiz ikinci film olan *Başka Semtin Çocukları*, İstanbul Gazi Mahallesi'nde yaşayan ve yakın arkadaş olan iki Alevi gencin (Veysel ve İsmail) "başka bir hayat" özlemi içinde, buldukları "çöplükten" kurtulma hayallerini ve bu hayalleri gerçekleştirebilmek için ödemek zorunda oldukları "bedelleri" konu alıyor. Film, Alevi gençlerinin içinde bulunduğu kimlik bunalımının yanı sıra Alevi ve Sünni kimlikleri arasındaki gerilimi yine bu iki grup arasındaki evlilik ilişkisi bağlamında işliyor. Büyük kısmı gecekondulardan oluşan Gazi Mahallesi'nde yaşayan Alevilerin mekânsal olarak kenarda kalmışlıklarının yanı sıra özellikle adalet, sağlık ve güvenlik hizmetleri anlamında "sosyal bir mahrumiyetin kurbanları olarak yaşadıkları öfke ve çaresizlik duyguları" filmde altı çizilen konular arasında. Yapımcı ve yönetmenliğini Aydın Bulut'un üstlendiği filmin başrollerini Mehmet Ali Nuroğlu, İsmail Harcoğlu, Volga Sorgu, Bülent İnal ve Eysan Özhim paylaşıyor.

Birbirine paralel kurgularla ilerleyen filmin başında Gazi Cemevi'ne ait bir cenaze arabasını ve ana karakterlerden biri olan Veysel'in cenaze törenini görüyoruz. Veysel'in abisi olan ve Güneydoğuda'ki operasyonlarda gösterdiği "kahramanlıkla" askerden bir ay erken terhis edilmiş olan Semih kardeşinin cenazesine son anda yetişir ve film boyunca kardeşinin katilini arar. Filmin bu polisiye boyutu ile iç içe geçmiş bir başka yan hikâyede ise Veysel ile Sünni bir ailenin kızı olan Saadet arasındaki aşk ilişkisi işleniyor. Bu ilişki üzerinden, toplumsal hayatın diğer bir kısım alanlarında (askerde, okulda, sporda) nispeten gerilimsiz bir biçimde yan yana var olsalar da, Alevi-Sünni kimlikleri arasındaki bu nispi uyumun bir sınırı olduğu fikri savunuluyor. Nispi uyumun gerilime dönüştüğü bir alan olarak da bu iki grup üyeleri arasındaki evlilik konusuna dikkat çekiliyor. Filmde ele alınan konulardan bir diğeri ise Alevi gençliğinin içinde bulunduğu kimlik bunalımı. Bu bağlamda, bir yandan Alevilerin sosyal, ekonomik ve politik meselelerinden uzak, kendi derdine düşmüş, "köşe dönme" peşinde koşan apolitik yeni nesle eleştiriler yöneltilirken diğer yandan da Kerim karakteri üzerinden eskiden "devrimci mücadelenin" içinde yer almasına rağmen şimdilerde sermaye ve mafya ilişkilerinin parçası olmuş, Gazi'deki gecekonduları arazi rantı uğruna müteahhitlere pazarlayan yeni "Alevi küçük burjuvazisi" eleştirilmektedir.

Öncelikle, toplumda Alevi-Sünni grupları arasında gerçek bir bütünleşme ya da uyumdan söz edebilmek için bakılması gereken en önemli nokta olduğunu düşündüğümüz iki inanç arası evlilikler konusu filmde nasıl ele alınmış onu inceleyelim. Filmin başlarında, Veysel'in amcasının oğlu Haydar, Veysel'in Sünni bir aileye mensup olan Saadet ile evlenmeyi planlamasını onaylamadığını, böyle yapmakla Veysel'in "olduğu şeyi inkâr ettiğini" söyler. "Bu kız sana da yakışmaz bize de yakışmaz, aklını başına al, bize yakışan şekilde davran, sonra pişman olursun" diye kestirip atar Haydar. Haydar aynı zamanda Veysel ile Veysel'in babası arasında bir nevi elçilik vazifesi de görür. Veysel'in babasının oğluna gönderdiği mesajlardan biri Sünni birisiyle evlilik konusundaki görüşlerini özetler niteliktedir: "Milletinden almayan illetinden ölür." Öte yandan Saadet'in abisi de sürekli yanında gezer kardeşinin Veysel ile yakınlaşmasını engellemek için. Bir seferinde Veysel ile kardeşi Saadet'i konuşurken yakalayan Saadetin abisi "Allahsız köpekler... Kızılbaş piçi" gibi hakaretlerle Veysel'i azarlar ve bu ilişkinin kendi taraflarınca da imkânsız olduğunu gösterir. Evlilik söz konusu olunca Alevi ve Sünni kimliklerinin yakıcı bir şekilde devreye girdiği ve böyle bir ilişkinin kendi ülkesi olan Türkiye'de mümkün olmadığını gören Veysel, Saadet ile birleşmelerinin mümkün olacağı bir yer olarak hayal ettiği Amerika'ya bir yolculuk planlar. Naficy'nin aksanlı sinema kavramasallaştırmasının önde gelen temalardan olan yolculuk teması yine burada da karşımıza çıkar. Film boyunca Veysel, Saadet ile Amerika'ya yapacakları yolculuğu planlar, zor ve kolay yönlerini

O'nunla tartışır. *Başka Semtin Çocukları* Alevi ve Sünni grupları arasındaki evliliğin, evlenme niyetindeki çiftlerin iradelerini de aşan toplumsal boyutlarının beyaz perdede gözler önüne serilmesi açısından önemli bir yerde durmaktadır.

Filmde Veysel ve İsmail Gazi Mahallesi'ndeki Alevi örgütlenmelerine uzak duran Alevi gençlerini temsil etmektedirler. İsmail'in en büyük hayali, eski devrimci yeni işadamları olan Kerim'in işlettiği barda badi gard olmaktadır. Veysel ise sevgilisi Saadeti de alarak Amerika'ya gitme düşleri kurar. Filmin birçok sahnesinde, 1993 yılında otuzdan fazla Alevi vatandaşın hayatını kaybettiği Sivas Olaylarını, 1980 öncesi yaşanmış olan ve çok sayıda Alevi'nin öldürüldüğü Çorum ve Maraş olaylarını protesto eden, Alevilerin sorunlarını gündeme getiren düzenli dergiler çıkarıp yürüyüşler ve protestolar tertip eden bir Alevi örgütlülüğünün varlığı dikkate sunulur. Öte yandan bu örgütlülüğün bir kısım Alevi gençliğince yeterince desteklenmediği gösterilir. Gazi'deki dernekte aktif görev alan bir genç İsmail'e sitem eder ve filmin bir sahnesinde "Derneğin dayanışma gecesi var Veysel'i de kapta gel. Bu kadar uzak durmayın bu işlerden" diye uyarır onları.

Başka Semtin Çocukları, hemen her sahnesinde Gazi Mahallesi'ni fon olarak kullanır. Gazi Mahallesi'nin mahalle dışındakilerin gözündeki imajı da masaya yatırılıyor filmde. Bu mahalle için "gayri meşru işlerin yuvası" dendiği, "her türlü pisliğin var olduğu" ve "kesilip atılması lazım gelen" bir organ muamelesi gördüğü filmdeki farklı karakterlerce değişik sahnelerde dile getiriliyor. Filmdeki bir türkü bar sahnesinde arka fonda çalan bir Ahmet Kaya bestesi olan *Arka Mahle* şarkısına yer verilerek, bu mahallenin gidilmesi sakıncalı tehlikelerle dolu bir alan şeklinde algılandığı vurgulanır.

Mahalle sakinlerinin yaşadığı derin aidiyet krizi filmde sıkça dile getirilen iddiaların başında geliyor. Örneğin hastanede ilgi görmediği için ölen annesinden yol çıkan Veysel kendini başka bir ülkenin insanı gibi dışlanmış hissettiğini söyler bir sahnede. Bu aidiyet problemini yaşayan, "başka semtin çocukları" gibi hisseden Veysel değildir yalnızca. Veysel'in babası da kamu otoritesinin kendilerine karşı ayrımcılık yaptığını iddia eder ve bir sahne de Mart 1995 tarihinde yaşanan Gazi Olayları'nı kastederek şöyle konuşur: "17 tane gencimizi iki günde mahallede vurmadılar mı ne oldu? Hepsini salıverdiler."

Sürpriz bir finale sona eren film, Alevi ve Sünni grupların birbirleri hakkında besledikleri ön yargıların nasılda temelsiz olabileceği tezini sunar bizlere. Oğlu Veysel'in ölümünden Veysel'in Sünni sevgilisi olan Saadet'in abisini sorumlu tutan ve "Kardeşini o yezidin oğlu öldürdü" telkiniyle Veysel'in abisi Semih'i her fırsatta kardeşinin öcünü almaya zorlayan bir Alevi baba figürü öne çıkar film boyunca. Oysa filmin sonunda, Alevi babanın bu inancını boşa çıkaracak şekilde, Veysel'in en yakın arkadaşı ve yine bir Alevi olan İsmail tarafından bir kıskançlık sonucu öldürüldüğünü görürüz.

İnceleyeceğimiz üçüncü film Ersan Arsever tarafından yönetilmiş olan ve başrolleri Cem Davran, Merve Dizdar, Ali Sürmeli, Gün Koper ve Rıza Akın tarafından paylaşılan *Bir Ses Böler Geceyi*. 2012 yılı yapımı filmde, üniversitede bir akademisyen olan Süha, yağmurlu bir gecede arabasını bir köy mezarlığı duvarına çarparak kaza yapar ve yakındaki Alevi köyünde ayini cem yapılan bir evin penceresinden olup bitenleri izlemeye başlar. Ahmet Ümit'in aynı adlı romanından sinemaya uyarlanan film, Süha'nın ayini cemde gördüklerine paralel olarak kendi devrimci geçmişini sorgulaması ve 12 Eylül 1980 ortamına ilişkin zihinsel gel-gitler yaşaması üzerine kurgulanmıştır. Filmin merkezinde yer alan ana temaları, Alevilik erkânı ve inanç sistemi, dedelik kurumunun işlevleri ve modern zamanlarda aldığı hal ve dede-talip ilişkileri ekseninde Alevi öğretisinin sorgulanması oluşturmaktadır. Film, bir görgü cemi ile başlar. İntihar eden bir Alevi genci olan İsmail'in

ailesi O'nu "dualamadan" (Alevi erkânına uygun bir şekilde dini tören yapmadan) gömen Hüseyin Dede'nin sorguya çekilmesini talep ederler ayini cemin başında. İsmail'in tabutunu da cem törenine getirirler. Dedenin neden İsmail'i "dualamadığı" ve İsmail'in nasıl biri olduğu "*flash-backlerle*" anlatılır film boyunca. Filmimiz için önemli kılan asıl husus, 1990'lardan itibaren yeniden inşa sürecinde olan Alevi kimliğinin şekillenmesine, geleneksel Aleviliğin ve kurumlarının eleştirisi yolu ile katkı sağlıyor olmasıdır.

İsmail, "kâmil insan" olmak isteği ile çıkar yola ve bu sebeple Alevi yolu ve erkânına son derece meraklı bir genç olarak dikkatleri üzerine çeker. İsmail'in babası Ali Rıza oğlunun soruları karşısında kendini yetersiz hisseder ve onu bağlı oldukları Hüseyin Dede ve Bektaş Sofu (rehber) ile tanıştırır. Ancak bir süre sonra dedelerin anlattıkları İsmail'i tatmin etmekten uzak kalır; üstelik İsmail dedeleri kıyasıya eleştirmeye başlar. Filmde bu durum İsmail ile babası arasında geçen bir konuşmada şöyle anlatılır: İsmail, "Baba bu dedelerden fayda gelmez. Bunların 'Eline, beline, diline sahip ol' demekten başka bir bildikleri yok... Onlar Hak için uğraşmayı bırakıp para peşinde koşan zavallılar" der babasına. İsmail'e göre dedeler başta olmak üzere birçok Alevi "yolunu şaşırılmış hak davasından düşmüştür." Filmde bu çerçevedeki görüşler değişik kahramanların ağzından defalarca dile getirilir. *Bir Ses Böler Geceyi*, geleneksel Aleviliğin en önemli figürü olan dedeleri/rehberleri/pirleri başlıca iki yönden eleştiri yağmuruna tutuyor. Öncelikle dedeler yeni kuşakların sorularına ve ihtiyaçlarına cevap vermekten uzak, sığ dini bilgileri dolayısıyla eleştiriliyor. Bu bağlamda dedeler bir takım klişeleşmiş ifadeleri tekrarlayıp duran, Aleviliğin dayandığı temel felsefeyi derinlemesine anlayamamış, yetersiz kişiler olarak suçlanıyorlar. İsmail'i "dualamadan" gönderen dedelerden olan Bektaş Sofu'yu sorgularken İsmail'in babası Ali Rıza b suçlamayı açıktan dile getirir: "...yoksa İsmail senin cehaletini mi gördü?"

Filme göre dedelerin eleştirilmeyi hak ettiği ikinci nokta ise, önderlik etmeleri beklenen köylüleri yanlış yönlendirip onlara "faydadan çok zararları dokunan" ve "para peşinde koşan" figürler olarak karşımıza çıkmalarıdır. "Kamil insan" olmak en büyük arzusu olan İsmail ile O'nun bu niyetini ciddiye almayıp küçümseyen Hüseyin Dede arasında şöyle bir diyalog geçer filmde:

Hüseyin Dede, "Şehre git para kazan, geçimine bak..."

İsmail, "Ben kâmil insan olmanın peşindeyim, para ne ki hakikati arıyorum ben."

Hüseyin Dede: Demek hakikatin peşindesin, bu yaşta bunlar derin meseleler...

Bir Ses Böler Geceyi'de karşımıza çıkan bu türden eleştiriler, 1960'lardan itibaren Aleviliği Marksizmin etkisinde kalarak yorumlayan ve dedelik kurumunu geleneksel feodal yapının bir parçası gibi değerlendirip bir sömürü aracı olarak sorgulayan görüşlerle paralellik arz etmektedir. 1960'larda başlayan bu tür eleştiriler günümüze kadar sürmüştür; Alevilik konusunda çalışmalar yapan bazı meslektaşlarımıza göre son çeyrek yüzyılda Alevilikte otoritenin dedelik kurumundan yeni bir aydın sınıfına geçmeye başladığı bile söylenebilir (Bkz. Yavuz,1995).

Filmde Alevi gelenek ve erkânının sıkı bir hiyerarşik yapı içerisinde birbirine bağlı olan dedelerin kontrolünde zaman zaman ne kadar baskıcı ve hoşgörüsüz olabileceği güçlü bir şekilde ileri sürülüyor. Gaipten sesler duyan, derenin suyunda Hz. Ali'nin aksini gören, kuşlarla, ağaçlarla konuşan İsmail eşi Gülizar'ı sıkı bir şekilde tembihliyor: "Bunları kimseye anlatma beni hor görürler, düşkün sayarlar. Sana anlattıklarımı duyarlarsa, Hüseyin Dede ve yanındakiler beni el gün içine çıkamayacak hale sokarlar..." İsmail'in

neden “dualanmadan” gömüldüğü konusunda sorgulanan dedelere (Hüseyin Dede ve Bektaş Sofu) göre İsmail “talip olmaktan çoktan çıkmış... erkâna uymaktan vazgeçmiş” Aleviliği, rehberlerini sorgulayan biridir. Hüseyin Dede’ye göre : “İsmail inançlı bir Alevi değildi, inançlı olsaydı Hakk’ın verdiği canı kendisi almaya kalkmazdı. Bu günahların en büyüğüdür.” Geleneğin sorgulanması ve ona aykırı davranılması affedilemeyecek bir davranış olarak görülür ve dedeler sorgulama sonunda İsmail’in “dualanamayacağına” karar verirler. Eğer İsmail’i dualarlarsa kendileri “erkanın dışına çıkmış sayılıp düşkün olacaklardır.” Buna isyan eden Ali Rıza, Allah’ın koruyucu ve seven olduğunu, İsmail’in bir suçu varsa hesabını Allah’ın sorması gerektiğini, dedelerin bu işe karışmaması gerektiğini söyleyip ekler “Bektaş Sofu sen Hakkın değil Hüseyin Dede’nin sofususun. Bırakın İsmail sorgusu Hakk’a versin. Siz sorgulamayın. O’nu dualayalım.” Oğluna gerekli hoşgörüyü göstermeyen dedelik sistemini sorgulayıp devre dışı bırakmak isteyen bir tavır içine girer Ali Rıza. Başka bir sahnede aynı tavır İsmail tarafından gösterilir; babasıyla konuşurken: “Herkes kendinden mesul, biz kaderimizi niye onların [dedelerin] eline bırakalım. Düşünelim, aklımızı kullanalım. Ancak böyle “kâmil insan” olabiliriz.” İsmail’in bu sözlerinde açık bir şekilde kâmil insan olmak için tanrı ile doğrudan ilişkiye geçmenin gerekliliği ve dedelik gibi bir aracı kurumun devre dışı bırakılmasının gerekliliği savunulmaktadır. Yukarıdakine benzer birçok sahnede film, Aleviliğin İslam’ın hoşgörülü bir yorumu olduğuna dair yaygın söylemlerin yapıçözümünü yapmaya girişir adeta. İsmail’i davranışlarından dolayı dışlayanlar ve hakir görenler dedelerden ibaret değildir; O’nun düşüncelerini ve sorgulayıcı tavırlarını öğrenen tüm köylü onunla irtibatını kesmeye başlıyor. Her durumda İsmail’i desteklemesi gereken ahret kardeşi (musahibi) Zülfü bile onunla konuşmama başlıyor. Çünkü, Hüseyin Dede’nin söylediği şekliyle İsmail, “Hak-Muhammed-Ali yolunun dışına çıkarak herkesin alınına kara bir leke sürmüştür.”

Filmin temel meselesi yukarıda verilen örneklerde görüleceği üzere Alevi geleneği ve din adamlarına bazı noktalarda eleştiriler yöneltmek olsa da bazı sahnelerde eleştiri bir tarafa bırakılarak Alevi inanç sistemi ve geleneğine dair didaktik bir söyleme başvurulmuş. Örneğin Aleviliğin benimsemiş olduğu tanrı ve evren tasavvuru filmde Hallac-ı Mansur görüşleri dolayımı ile anlatılıyor. İsmail musahibi Zülfü ile konuşurken Hallac-ı Mansura gönderme yapar: “Tanrı her yerde, her şeyde. Hallac’ı ‘Enel Hak’ dediği için öldürdüler. İçimizdeki nuru bulup, kâmil insan olmak lazım.” Yine Bektaş Sofu ile İsmail arasında geçen bir diyalogda Hz. Ali ile Kırklar arasındaki yakın ilişki anlatılır: “Hz. Ali bileğini keser ve kanamaya başlar. Aynı anda Kırkların da bileği kanar. Hz. Ali bezle sarar bileğindeki kanamayı durdurur. Kırkların da bileğindeki kanama durur... ‘Hepimiz biriz’ demektir bu.” Alevi öğretisinde insanın merkezi önemini babasına anlatan İsmail: “Ellerin Kabesi var, benim Kabem insandır. Kuran da kurtaran da insanoğlu insandır” şeklinde konuşur. Filmin başka bir sahnesinde bir ayini cem sahnesinde ceme yeni katılan gençlere nasıl semah dönüleceği ve semahın anlamı anlatılır ayrıntılı bir şekilde. Çocukluğunda İsmail’e Aleviliğin zengin sözlü kültüründen söylenceler anlatan babası Ali Rıza, İsmail’in şu serzenişi ile karşılaşır: “Keşke herkes senin anlattığın hikâyelerdeki gibi dinimize uygun yaşasaydı. Ama öyle değil işte.” İsmail’in bu sözleri üzerine babası onu bir yolculuğa çıkarır. Bu yolculuk İsmail’in kafasındaki soruları aydınlatması beklenen bir yolculuktur ve dedelerin yaşadığı ilçeye doğru yapılır. Ancak yukarıda da anlatıldığı üzere dedeler İsmail’i aydınlatabilecek vasıflardan oldukça uzaktırlar.

Filmin sonu metafizik unsurlarla dolu oldukça mistik bir anlatımla bitirilir. Dualanmadan gömülmesine karar verilen İsmail’in tabutu cemde bulunan canlarca omuzlara alınıp götürülürken, annesinin müdahalesiyle omuzlardan düşer. Kapağı açılan

tabut etrafa ışıklar saçmaya başlar. İsmail canlı bir şekilde orada bulunanlara bakmaktadır. İsmail'in bedeni birden Hızır'ın suretine bürünür ve film orada biter. Bu sahneyle bir yandan dedelerin İsmail hakkında verdikleri kararın yanlışlığı anlatılıp İsmail yüceltilirken, bir yandan da Alevilikteki devriye inanışına da gönderme yapılmaktadır. *Bir Ses Böler Geceyi* yaptığı esaslı Alevilik eleştirisinin yanı sıra Alevi inanç sistemine ait bir takım temel unsurları kitlelerin dikkatine sinema diliyle sunmaya çalışması açısından da önemli bir yerde durmaktadır.

Sonuç:

Ana akım Türk sinemasında kendisine fazla yer bulamamış olan Alevi kimliği etraflı bir şekilde ilk kez burada incelediğimiz aksanlı sinema örneklerinde kendini gösterebilmiştir. Hâkim ideolojinin tasavvur ettiği homojen bir toplum resmine katkıda bulunan Türk sinemasındaki filtrelemeler, görmezden gelinmeler, yanlış ve eksik temsiller aksanlı sinemanın incelediğimiz gösterdiğimiz örneklerindeki alternatif söylemlerle sorgulanmaya çalışılmıştır. Yukarıda da ifade edildiği gibi ana akım sinemada Alevilik konuları neredeyse hiç işlenmemiş olup bu konuda sessiz kalınmıştır. Ancak, Alevilik söz konusu olunca, sessiz kalıp görmezden gelmenin kendisi de başlı başına bir söylemdir, bir tavidir. Diğer fonksiyonları bir tarafa sadece bu sessizlik söylemini bozması aksanlı sinema ürünlerini anlamlı kılmaktadır.

Makalemize konu olan filmler birkaç açıdan Alevi kimliğinin şekillenmesine katkı sunmaktadır. Öncelikle, yeni şartlar altında Alevi kimliğinin sağlıklı bir zeminde gelişebilmesi açısından özeleştirici pratiğinin yaygınlaştırılması büyük önem taşımaktadır ve bu filmler Alevilere böyle bir fırsatın kapılarını aralamaktadır. *O da Beni Seviyor*, Alevilerin kendilerini toplumun diğer kesimlerine yeterince anlatma konusundaki eksikliklerini eleştirilirken, *Başka Semtin Çocukları* yeni kuşakları Aleviliğin meselelerine ilgi duymadıkları için eleştiriyor. *Bir Ses Böler Geceyi* ise çok esaslı bir şekilde Alevi din adamları, Alevi geleneğini hoş görüden uzak ve baskıcı bir şekilde yorumlamakla eleştiriliyor. Filmlerde sıkça işlendiği üzere, sosyal mekânlarda ne kadar içi içe olurlarsa olsunlar ve ne kadar yakın ilişkiler geliştirirlerse geliştirsinler Alevi ve Sünni grupları arasındaki evlilik konusu iki grup arası ilişkilerde çoğu zaman bir gerilim kaynağı olmaya devam etmektedir. Eleştiri ve Sünnilerle yaşanan sorunlara dikkat çekmenin yanı sıra filmlerde karşılaştığımız diğer bir yaygın unsur Alevi inanç ve ibadet sistemine dair bazı temel bilgilere yer verilmesidir (ayini cem, semah, dedelik, musahiplik, Hz. Ali, vb.). Alevi geleneğine ait zengin ezgilerin, deyişlerin ve nefeslerin sıkça kullanılmış olması kuşkusuz söz konusu filmlere sanatsal açıdan benzersiz bir derinlik katmıştır.

Kaynaklar:

ALTHUSSER, Louis. (2001). "Ideology and Ideological State Apparatuses," Ed. Vincent B.L., *The Norton Anthology of Aheory and Criticism*, New York, Norton.

BOZKURT, Fuat (1992). *Aleviliğin Toplumsal Boyutları*, İstanbul: Tekin Y.

DERİNGİL, Selim (1998). *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876-1909*, Tauris, London.

DOĞAN, İzzettin (1995). "Hacı Bektaş'ı Seviyorsanız Güvercini Uçurmalısınız, Hem de İncitmeden," *Milliyet*, 17 Ağustos 1995.

ERDEMİR, Aykan (2004), *Incorporating Alevi: The Transformation of Governance and Faith-Based Collective Action in Turkey*, Harvard University, Anthropology and Middle Eastern Studies, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Boston.

KALELİ, Lütfi (2001). “Örgütlenme ve İletişim” Ed. Engin, İsmail and Erhard, Franz, *Aleviler*, Hamburg v:3 p.283.

KEHL-BODROGI, Krisztina (2003). “Atatürk and the Alevi: A Holy Alliance,” Ed. White, P. J. ve Jongerden, J., *Turkey’s Alevi Enigma*, Brill, Leiden, s. 60-79.

MAALOUF, A. (2000). *Ölümcül Kimlikler*, İstanbul, YKY.

MASSICARD, Elise (2007). *Türkiye’den Avrupa’ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması*. İstanbul: İletişim Yayınları.

MELIKOFF, Irene (1999). *Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe*, Cumhuriyet Yayınları, İstanbul.

NAFICY, Hamide (2001). *An Accented Cinema, Exilic and Diasporic Filmmaking*, Princeton University Press, New Jersey.

OCAK, Ahmet Y. (2000). “Babailer İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu’da İslam Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış,” Ed. Engin, İ . ve Franz, Erhard, *Aleviler/Alewiten*. Hamburg: Deutsches Orient-Institut.

ORTAYLI, İlber (2001). *Gelenekten Geleceğe*, Ufuk Yayınları, İstanbul.

PAKALIN, M. Zeki (1946). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB Y., İstanbul.

RYAN, M. ve KELLNER, D. (1997). *Politik Kamera*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

SUNER, Asuman (2006). *Hayalet Ev, Yeni Türk Sinemasında Aidiyet, Kimlik ve Bellek*, Metis Yayınları, İstanbul.

ÜZÜM, İlyas (2000). *Günümüz Aleviliği*, İsam Y., İstanbul.

VERGİN, Nur (1991). “Din ve Muhalif Olmak: Bir Halk Dini Olarak Alevilik,” *Türkiye Günlüğü*, s.17, ss. 11-21.

YAVUZ, M. H. (1995). “The Patterns of Political Islamic Identity: Dynamics of National and Transnational Loyalties and Identities,” *Central Asian Survey*, 14(3), ss. 341-372.

СВАДЕБНЫЕ ОБЫЧАИ ДАГЕСТАНСКИХ ТЕРЕКЕМЕЙЦЕВ
(Свадьба, Предсвадебная, Свадебные Торжества, Послесвадебные Обычаи)

DAĞISTANLI TERKEMELİLERİN DÜĞÜN ADETLERİ
(Düğün, Düğün Öncesi, Düğün Töreni, Düğün Sonrası Törenleri)

WEDDING TRADITION OF TEREKEMENS IN DAGHISTAN
(Pre-wedding, During Wedding, Post Wedding Ceremonies)

Ruslan KADIROV - Rafinat ASKENDEROVA

АННОТАЦИЯ:

Свадьба во все времена считалась одним из важных событий в жизни человека. Поэтому с ней связано множество обычаев и примет. В данной статье описывается последовательность церемонии свадьбы в терекемейских селах(12 сел) Дербентского района Республики Дагестан: выбор невесты, сватовство, получения согласия, обручение, демонстрация принесенных нарядов регистрация брака и послесвадебные обычаи и обряды.

Ключевые слова:свадьба, невеста, жених, терекемейцы, брак, гости, обычаи, церемония, сваты.

ÖZET:

Düğün her zamanlar insan hayatında en önemli olaylardan biridir. Bu yüzden düğünle birçok adet ve eşgal bağlıdır. Bu makalede Dağıstan Derbent mahallesi Terkeme köylerindeki (12 köy) düğün töreni düzeni açıklanır: gelinin seçimi, nişanlaması, rıza alması, getirdiği kıyafetlerin gösterisi, evlilik kaydı, düğün sonrası adet ve törenleri.

Anahtar kelimeler: Düğün, Gelin, Evlilik, Damat, Terkemeler, Tören, Misafir, Çöpçatanlık, Başlık.

ABSTRACT:

Weddings have always been important events in people's lives. Therefore, there is a close link between weddings and the way traditions are carried out. In this study, the wedding preparations and practices in 12 villages of Terekemens in Derbent District, Daghistan, are analysed in terms of the choice of bride, engagement practices, getting the consent of people involved, the exhibition of the bride's clothes and post wedding traditions and ceremonies.

Key Words: Wedding, Bride, Marriage, Bridegroom, Terekemens, Ceremony, Guests, Mediators, Bride Money

Вопрос о женитьбе сына, также как и о замужестве дочери, решается в терекемейских селах старшими членами семьи, которые в своем выборе руководствуется соображениями сословной принадлежности, общественного престижа тухума или патронимии обеих семей, имущественными интересами.

В Терекеме предпочитались и предпочитают браки внутри одного тухума, династии, квартала, села, так как именно эти браки отвечали многим экономическим и социально – психологическим интересам жителей. Иногда терекейцы сватают с рождения. Если девушка и мальчик родились в один день, месяц, год, друзья или родственники сватают за мальчика эту девочку /göbek kesme/. При достижении совершеннолетия юноша должен жениться на этой девушке или девушка должна выходить замуж за этого юношу, несмотря на недостатки девушки или парня.

Обычно, решив женить сына, родители наводят справки о чертах характера избранной ими девушки, о ее репутации, материальном состоянии, о благородстве их семьи, а также о здоровье и трудовых навыках самой девушки. Всю эту делают родители жениха втайне. Это она сторона выбора девушки.

Есть и другая сторона выбора – браки по любви. Правда, браки по любви на терекемейской земле очень редки. Юноши и девушки, встречаясь на свадьбах, присматривают там своего будущего супруга или супругу. Обычным и весьма популярным местом встреч является родник /азерб. *Bulag başında*/ . У родника изредка происходит своего рода смотр невест молодыми юношами Терекеме. Терекемейские девушки, когда идут за водой, надевают самые нарядные платья. Вечером хождение за водой есть своеобразный парад принаряженных девушек. Молодые люди могут обменяться взглядами, но ни в коем случае нельзя перебрасываться словами. Тем не менее, в период от выбора невесты до свадьбы молодым приходится часто преодолевать большие трудности, ибо последнее слово всегда оставалось и остается за родителями. Случаи, когда выбор молодых совпадает с намерением родителей, были очень редки. (Babayeva R. 1927)

И третья сторона – очень редкие случаи кражи невест. Когда родители жениха категорически против его выбора, жених крал невесту и уезжал из села на несколько лет, потом возвращались после появления первенца и мирились с родителями.

Сватовство коренным образом отличается от выбора. Для успешного завершения сватовства заранее предпринимались определенные предосторожности. Сватовство можно начинать в определенные дни: в пятницу или воскресенье. Нельзя возвращаться с дороги, когда идут сватать. Сваты, боясь не только соседей и других жителей села, но и «не чистой силы», «дурного глаза», «плохой ноги», предпочитали и предпочитают идти в дом родителей девушки вечером, с наступлением темноты, не по обычной дороге, а изменив маршрут, используя при этом различные магические приемы (Kuliyeva N. 204)

Сватами выбирают наиболее уважаемых людей из тухума жениха /обычно дядя и мать жениха/. Сватов у терекемейцев называют «elçiler» /elçiler gelibler– сватать пришли/. Сваты после обычных разговоров подходят к основной теме. Все это – без угощения. Если глава семьи или семья девушки принимают предложение, гостям подают сладкий чай. Это знак согласия. И сваты, надев невесте обручальное кольцо, уходят довольными. В противном случае, то есть, если чай подал не сладкий - помолвка расстраивается.

После обручения девушки, если до свадьбы обрученных состоится свадьба кого –нибудь из близких жениха, то невесту приглашают на танец и во время танца родственники жениха на ее голову накидывают «kelagai» /белый шелковый платок/ и одаривают деньгами /pul bağlamag/.

После сватовства, в узком кругу, через неделю в Терекеме родители жениха, вместе со своим тухумом, устраивают вечер «söz kesen» /последнее слово/. Собирается весь тухум. Пируют, радуются, поздравляют родителей жениха /присутствие жениха необязательно/. На следующий день с утра родственницы жениха несут в дом невесты подарки. От имени каждого члена семьи жениха /отрезы, полотенца и т.д./

Из золотых изделий: два золотых кольца, золотую цепочку с кулоном, золотые серьги, часы, браслет. После этой церемонии проходит окончательное обручение невесты. Все жители села посещают дома жениха и невесты с поздравлениями.

После сватовства невеста скрывает свое лицо шалью, только видны глаза, тем самым уважает родителей жениха. Невеста постоянно избегает жениха /до свадьбы жених и невеста не имеют право встречаться или перебрасываться словами/.

Следующий вид свадебной церемонии – «фру» /определенный день, назначенный родителями жениха дому невесты/. В этот день приглашают все селение. На эту церемонию обычно приходят женщины, которые несут деньги /кто - как/. Подготовленные подарки семьей жениха несут в дом невесты родственницы жениха /восемь отрезков для платья, платочки, полотенца, а также несколько коробок конфет и печенья, две коробки шоколада/. После угощения жители села в доме жениха устраивают осмотр купленных вещей.

Еще кроме этих подарков, каждый, включая мусульманские и христианские обычаи родители жениха, несут подарки невесте, а в «Навруз байрам» /весенний праздник/ готовят плов.

Третья предсвадебная церемония – «Nişan» устраивают за неделю до свадьбы. На этот раз в торжественной обстановке везут к невесте подарки /свадебные наряды/ и разные сладости, также калым (от 30 до 50 тысяч рублей). Родители жениха приглашают всех односельчан /в большинстве женщины/. Все приглашенные приносят деньги. Специальный человек записывает, кто сколько принес. В этот же день оформляют шариатский брак /иногда при присутствии жениха/.

Последний и основной визит к невесте устраивают за два дня до свадьбы. Самые близкие родственники жениха везут к невесте три мешка муки, 10 литров масла, мешок сахара, риса, несколько коробок шоколада, барашку. Предсвадебный период длится от двух до пяти лет.

На очереди – свадьба /toy/. Она у терекемейцев отмечается весьма торжественно. Сезоном свадеб в селе считается осень. Осенью завершаются сельскохозяйственные работы и обилие фруктов, овощей, винограда украшают свадебный стол терекемейцев. (Kadirov R. S. 2010)

За два дня до свадьбы обычно в пятницу, / Сума гүпү-священный день мусульман/ родители жениха и невесты собирают родственников на совет и распределяют обязанности во время торжества /приготовление угощений, созыв гостей, их обслуживание/. Тут же сообща решают кого на какую должность

назначить. Обычно на эти должности назначают близких людей, соседей, чтобы эти люди были бережливые и экономные. У них, в свою очередь бывают помощники. В обязанности одних входит следить за состоянием столов, других приглашать гостей к столу. Такие люди назначаются только из мужчин. Женщины за столом не сидят. Ответственного за свадьбу назначают аксакала из тухума жениха. Пищу готовят мужчины.

Тут же назначают круг лиц, которые должны привести приданное невесты, а также тех, кто поедет за невестой. Назначают и тех, кто должен составить опись имущества невесты /gelinin/, а также кассира, который собирает деньги.

Свадьбой руководит аксакал. Ни отец, ни мать, ни сестра, ни братья жениха не участвуют в организации застолья. Они только принимают поздравления.

Приглашают на свадьбу в терекемейских селах всех односельчан, а также гостей из других сел и городов. Молодой парень и девушка, назначенные семьей жениха, ходят к каждому дому и приглашают.

На следующий день /обычно суббота/ все назначенные люди занимают свои посты. В этот день в Терекеме считается днем шашлыка /kebab günü/. Всех приглашенных односельчан угощают шашлыком. К обеду приезжают музыканты. Начинается свадьба. Музыканты сперва играют недолго, затем здороваются с присутствующими, поздравляют их с торжеством и только потом принимают угощения. В этот маленький отрезок времени, когда играют музыканты, в основном танцуют самые близкие жениху родственники. (Shiriev T.M. 2009)

После угощения музыканты, начиная с вечера до поздней ночи, играют во дворе жениха. Вокруг музыкантов образуется своеобразный круг зрителей; половина ребята, половина девушки.

Учитывая преимущество девушек в терекемейских селах, в основном круг образуют девушки и молодые женщины всего села. Все односельчане принимают участие, кто активное, кто пассивное. Все это время свадьбой /во время танцев/ руководит ответственный за музыкантами /cavuş/. По очереди /мужчины, юноши, дети, старики/ выходят танцевать, при этом они cavuşu говорят, кого из девушек пригласить. Сама по себе терекемейская девушка никогда не выйдет танцевать.

Тем временем, когда в доме жениха играют музыканты, у невесты тоже торжество – девешник /gizler geçesi/. Там обычно собираются девушки, подруги невесты /gelinin/. Они поют различные песни утешающие невесту, восхваляют жениха и т.д.

Жених во время свадьбы переселяется в дом близкого друга или соседа. Друг жениха называется в Терекеме /giyav gardaşı/. Здесь собираются все друзья жениха, приходят его поздравить, пируют. Их может быть 20 – 30 человек. Первую ночь на свадьбе жених может танцевать вне очереди со своими близкими родственниками. Так кончается первый день свадьбы.

На следующий день /воскресенье/ приезжают и гости, готовят разные блюда /buzbaş, dolma, aş-pilav, kebab и разные соусы/. В этот же день жених и невеста регистрируются /брак в сельском совете/. Жених идет со своими друзьями и невеста со своими подругами в торжественном порядке.

К вечеру /раньше ночью после двенадцати часов/ родители жениха с разрешения родителей невесты отправляются за невестой. Свадебный процесс состоит из нескольких легковых и грузовых машин. Со стороны жениха берут две бутылки водки и две бутылки прохладительного напитка, и две порции шашлыка на деревянных палочках. И отдать тем, кто закроет дорогу машине с невестой к дому жениха. Машин украшают всячески: ленты, платки, кукла и т.д. Вместе с музыкантами приезжают в дом невесты молодежь со стороны жениха. Там тоже играют некоторое время и танцуют только родственники невесты.

После танцев, погрузив приданое невесты в грузовые машины, возвращаются к дому жениха. Когда свадебный кортеж выходит со двора родителей невесты, бросают камень в воду из кувшина, причитая при этом «пусть светла будет жизнь невесты».

Тем временем пока невеста не доехала до дома жениха, кто – то из родственников жениха, берут кувшины и идут за водой в близкий родник, чтобы успеть полным кувшином прийти в дом жениха раньше свадебного кортежа. В доме у жениха невесту встречают родные его, кто – то из родственниц при остановке машины, в которой находится невеста во дворе жениха, кидают конфеты и муку, железные монеты. Первым в комнату, приготовленную для невесты заходит сестра или сноха жениха с зеркалом /baht güzgüsü/ и зажженной лампой. Из машины выводят невесту братья жениха, а при отсутствии братьев, дяди. Они приводят ее в определенную для нее комнату в доме родителей жениха. На пороге двери этой комнаты ставят баранью шкуру и топор. Дальше брат жениха приходит и снимает обувь невесты и ставит деньги /кто как/. Потом приходят все родственницы, их угощают в этой комнате сладким напитком /şerbet/. Невеста близким родственникам жениха готовит подушки с подарками. Потом все расходятся, а в комнате с невестой остается несколько ее подружек и одна женщина /keletihte/ до конца свадьбы. Тем временем музыканты играют, свадьба продолжается. Жених и вторую ночь танцует со всеми родственниками и родственницами с обеих сторон.

Постель для невесты готовит женщина, которая имеет детей и счастливую семью. Муж должен быть женат на ней первым браком.

А жених тем временем вместе с друзьями участвует на свадьбе. По окончании свадьбы жених заходит к невесте и, взяв у него подарки, опять уходит к своим друзьям, пируют, поднимают бокалы за рождение новой семьи на терекемейской земле. И еще очень важно отметить то, что в этот день жениху категорически запрещается пить спиртные напитки.

На следующий день рано утром жених /молодой муж/ должен уйти от невесты рано утром, чтобы не видел его отец. Несколько дней молодой муж избегает встречи с родителями.

Важным актом брачной церемонии является торжественное приглашение молодых родителями мужа в хозяйственную комнату, что символизировал вступление невесты в роль хозяйки нового дома. Обычно терекемейцы этот акт совершают на четвертый день после свадьбы /Cuma akşamı/. С этого дня молодая хозяйка активно включается в хозяйственную деятельность семьи. Однако же право на выход за пределы дома она получает только после обряда «suva çikmag» /хождение за водой/.

За водой с молодой хозяйкой отправляются ее подруги, молодые женщины, родственницы жениха, соседки. Одна из них берет поднос со сладостями, конфетами. По пути их раздает. Терекемейцы считают, что раздаваемые сладости, подарки должны умиловить духу и тем самым обеспечить благополучие молодой семьи. После этого обряда невеста получает право выходить на улицу посещать общественные места, принимать участие в полевых работах.

Невеста отцу мужа дарит ковер - *namazlık*. Через неделю молодых приглашают родители невесты, устраивают большой пир и одаривают их /корова, деньги, золотые кольца.

Литература:

- 1.Бабаева Р.Традиции и обряды в Баку в прошлом. Научный архив НАНА,№1376,1927
- 2.Кулиева Н.Свадебные обряды азербайджанцев. Баку,2004
- 3.Кадыров Р.С.Дербентский диалект азербайджанского языка. Дербент,2010
- 4.Шириев Т.М.Свадебные обряды и традиции азербайджанцев.Журнал «Вопросы гуманитарных наук».М.2009
- 5.Информаторы:Рзаев Рза-91 год –пенсионер с.Рукель, Республика Дагестан
Алиева Гюлпери-85 лет-домохозяйка с.Падар. Республика Дагестан
Мамедова Эмине-81 лет-домохозяйка с.Уллутерекеме. Республика Дагестан
Османова Гыстаман-90 лет-домохозяйка с.Джемикент. Республика Дагестан

Bibliyografya:

1. Babayeva R. Geçmişte Baküdeki adetler ve gelenekler. Bilimler arsivi NANA ,№1376,1927
2. Kuliyeve N. Azerilerin dugun adetleri. Baku, 2004
3. Kadirov R. S. Azeri dilin Derbent lehceleri. Derbent,2010
4. Shiriev T.M. Azerilerin dugun adetleri ve gelenekleri. Dergi «Humaniter bilimlerin sorumlari.M.2009
5. Kaynak Şahıslar:
Rzaeva Rza. 91 yaş–emeklı. Rukel koyu, Dagıstan Cumhuriyeti
Alieva Gulperi. 85 yaş–ev hanımı.Padar Köyü, Dagıstan Cumhuriyeti
Mamedova Emine. 81 yaş–ev hanımı. Ulluterkeme Köyü, Dagıstan Cumhuriyeti.
Osmanova Gıstaman- 90 yaş–ev hanımı. Cemikent Köyü, Dagıstan Cumhuriyeti.

KLÂSİK TÜRK EDEBİYATINDA KÜÇÜREK ÖYKÜNÜN GÖRÜNTÜSÜ**APPEARANCE OF SHORT-SHORT STORY IN CLASSICAL
TURKISH LITERATURE****ВИД ЖАНРА КОРОТКИХ РАССКАЗОВ В КЛАССИЧЕСКОЙ
ТУРЕЦКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ****Ahmet İÇLİ*****ÖZET**

İnsanlığın yeryüzü serüveninden bu yana, insanlık kendisiyle, çevresiyle daha geniş anlamda varlık ile ilişkilerini bir şekilde açıklar. Her dönemin ruhu kendini, dönemine uygun anlatı araçlarıyla ifade eder. Bu ruh, o döneme damgasını vuran insan-varlık ilişkisinin görüntüsüdür. İnsanın varoluşsal kaygılarını sorgulamasında önemli bir tür olarak ortaya çıkan küçürek öykü, bireysel olanın ifadesidir. Küçürek öykü, kendi çağının ruhunu, yansıtır. Klâsik Türk Edebiyatı da kendi çağının ruhunu, algı sorununu, dünyaya bakış açısını, özüne uygun olarak açığa çıkardığı anlatı araçlarıyla dile getirmiştir. Bu çalışma, Küçürek öykü felsefesinin Klâsik Türk Edebiyatındaki görünümü hakkındadır. Bu felsefe dünyada kendini yalnız, mutsuz ve sürgün hisseden özgür görünümlü çoğul mahkûmların metinleşen çığılığıdır.

Anahtar Kelimeler: Anlatı, Klâsik Türk Edebiyatı, Küçürek Öykü, Şiir

ABSTRACT

Since the adventure of mankind on earth, humanity describes his relationship with itself, with the environment and being in a broader sense the relationship with the entity. The spirit of every session, utters itself by well-matched expression tools. This spirit is the semblance of the relationship between human-being and entity. Emerged as an important type, Short-Short story, what is an individual expression, examining the anxiety of existential of human beings. Short short story is seculars of the spirit of its era. So Classical Turkish Literature also utters the spirit and feelings of its era and viewpoint of the world by convenient narrative tools. This study is about appearance of philosophy of Short-Short story in Classical Turkish Literature. This philosophy is a rawness of the text had been formed with who has appearance of unfettered captive and feels him/herself isolated, unhappy and banishment in the world.

Keywords: Narration, Classical Turkish Literature, Short-Short Story, Poetry

* Yrd. Doç. Dr., Ardahan Üniversitesi İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü/Ardahan. elmek: ahmeticli@ardahan.edu.tr

АННОТАЦИЯ

С момента появления человечества на земле люди пытались выразить в различных формах свои отношения друг к другу, к окружающей среде, т. е.-в широком смысле- к существам. Дух каждого периода выражался посредством повествования, присущему этому периоду. Этот дух- есть проявление определительной связи того периода между человеком и сущностью. Короткий рассказ, появившийся как важный жанр для человека, опрашивающего причины существования - это выражение индивидуализма. Жанр короткого рассказа отображает дух своего века. Классическая турецкая литература выражала дух своего периода, проблему восприятия и мировоззрение с помощью видов повествования, выработанных ею в соответствии с ее концепцией. Тема данной статьи- проявление философии жанра короткого рассказа в классической турецкой литературе. Эта философия- текстированный крик многих осужденных, свободных на вид, но чувствующих себя одинокими, несчастными и изгнанными на свете.

Ключевые слова: повествование, классическая турецкая литература, короткий рассказ, стих

İnsanoğlu, hayatı boyunca yalnızca kendi dönemi değil kendinden önceki medeniyetlerin, insanların yaşam tarzları, felsefelerinden ve psikolojik yönlerinden izler taşır. Daha da önemlisi doğumuyla beraber gün yüzüne çıkan kolektif bilincin göstergesi haline gelir. Bu da sadece kendi atalarından değil, diğer tüm ırkların hatta varlık âlemindeki diğer varlıkların özellikleri şeklinde tezahür edebilir.

Yeryüzü macerasıyla başlayan yaşam formunda, varlık âleminin tüm unsurları, bir etkileşim/ iletişim içindedirler. Bizden önce de var olan etkileşim, insanlığın penceresinden yeniden açıklanmaya başlanmıştır. Varlık âleminin bekası, sürekliliği için âlemdeki harmoninin ve birliğin devam etmesi gerekmektedir. Gözümüzün önündeki çeşitli renklerin karmaşasında biraz daha uzaktan bakıldığında renk cümbüşünden kendimizi alamadığımız gibi tüm varlık için de aynı yorumlamalara gidilebilir. Varlık âlemindeki tüm varlıklar; tasavvuf diliyle nebâtât, hayvânât ve cemâdâtın bilinçleri, kendi içinde bu harmoninin devamını sağlar.

İnsanın, yaşam alanına dâhil olmasıyla kendi doğasını, çevresini ve varlık âlemini kavraması gündeme gelmiştir. İnsanın zekâsı, yaşam ve doğayla olan etkileşimi, onun varlığını ve bireyselliğini gün yüzüne çıkarmaktadır. Başka bir ifadeyle insanın insanlaşması için doğayla etkileşimi gereklidir. Toplumların geleceğini ve varlık âlemindeki rollerini daha açık bir ifadeyle kaderlerini en önce hisseden kişiler (sanatçılar) günümüzde olduğu gibi geçmişte de muhakkak var olmuşlardır. Bu gün yeni bir şekilde görülen sanatçının dışavurumları olan vasıtaları (hikâyeleri, şiirleri, romanları, öyküleri, heykelleri, resimleri), önceleri de başka bir şekilde görülebilmekteydi.

Çalışmamız, içerik ve söylem itibariyle, “bir bakıma kişilerin zamansızlık ve yurtsuzluk sorunlarının metinleşmesi” (Korkmaz ve Deveci 2011: 12) olan küçük öykü felsefesinin Klâsik Türk Edebiyatındaki görüntüsü hakkında kısa bir giriş niteliği taşımakla beraber şekil itibariyle bazı kısa değerlendirmeleri de içermektedir. Amacımız kesin yargılarla genel değerlendirmelere bağlı sınırlar çizmekten ziyade, bu konuya temas etme ve edebi geleneklerdeki çeşitli (ya da farklı) türlerin aynı gerçekliği yansıttığını

belirtmektir. Küçürek öykü ile Klâsik Türk Edebiyatındaki manzum veya mensur formların şekil, içerik ve üslup olarak ortak noktaların belirtileceği çalışmada küçürek öykü felsefesindeki ana izleklerin görüldüğü Klâsik Türk Edebiyatı geleneği eserlerinden bazı küçük pasajlar verilecektir.

2. Klâsik Türk Edebiyatı Felsefesi ve Küçürek öykü Felsefesi

Eski (Klâsik)Türk Edebiyatı ana bilim dalı sahasına giren yüzyıllardan hareketle küçürek öykünün biçim, içerik yönleri ve felsefi seyrine bakılabilir. Tartışmaya açık olan bu tezin amacı küçürek öykünün kaynağının Eski Türk Edebiyatı olduğu görüşü değildir. Fakat gelişim halindeki insanlık serüveni, varlık âlemiyle olan etkileşimin tartışıldığı giriş bölümünde de görüldüğü gibi, devamlılık; insanlık formunun bir gerekliliğidir. Bu yaşam formu kendinden önceki yaşam formu üzerinde kurulur. Çocuk babadan o da kendi babasından gelir; ama en önemlisi varlığın unsurlarından yani doğanın kendine can veren güneş ve güneşin dâhil olduğu sistemden hayatını alır.

Kolektif bilincin her zaman değişik yüzyıllarda ve değişik coğrafyalarda neredeyse aynı özellikleri gösterecek şekilde tezahürü sanatçı-sanat ilişkisinde de aynen görülür. Küçürek öykünün bu misyonu kendinden önceki öykücülük ve anlatı geleneğinin bir formu, yeni bir versiyonudur. Çünkü sanatçılar ve insanlar da yeni bir ortak bilincin ürünü haline gelmiştir. Küçürek öykü, tür olarak kendi çağının ruhunu, özüne uygun olarak açığa çıkarmak istediği gibi Klâsik Türk Edebiyatı da kendi çağının ruhunu, algılarını, anlayışlarını, daha doğrusu çağın algı sorununu, dünyaya bakış açısını, özüne uygun olarak açığa çıkardığı anlatı araçlarıyla dile getirmiştir. Edebi türler, gerçekliği, farklı derecelerde taklit ederler (Watt 2007: 36). Hem şiir hem roman, hem mesnevi hem hikâye, hem mesel hem de küçürek öyküler kendi üsluplarınca hayatı tanımlar, gösterir veya yorumlamaya çalışır. Klâsik Türk Edebiyatında bir şairin varlık kaygısını dile getirdiği durum, anlatı türü olarak şiir bağlamında bir gazelde görüldüğü gibi, 20. Yüzyılda bir hikâyecinin küçürek öyküsünde de görülebilir. Bugün bir romancının sayfalarca yazdığı bir romanın konusu ve izleği, Klâsik Türk Edebiyatı şairlerinden Gâlip ve Fuzûlî'nin mesnevilerinde de geçmiş olabilir.

Form düzleminde İran-Arap şiir sisteminin Osmanlılar tarafından kabul edilmesinin bir sonucu olarak, Türkçede kullanılan sanat ve ilimle ilgili terimlerin, nazım şekillerinin, veznin, kafiyenin ve söz sanatlarının kuramsal ve kavramsal isimleri Arapça veya Farsça olarak aynen kabul edilmiştir. (Gibb 1999: 64-65). Aynı durum, yeni kültüre adaptasyon ile 19. Asır ve sonrasında Batı için de söz konusudur. Gelen yeni formlar düzleminde özelde Fransız, Alman ve İngiliz şiir ve edebiyat sistemlerinin, sanat ve ilim ile ilgili terimlerin bu dillerden ödünçleme şeklinde olduğu görülür. Yeni ödünçlemeler nasıl ki Türk ifade sistemini, sadece form düzeyinde yeniden düzene sokmuş ise Klâsik Türk edebiyatındaki edebi ifade şekilleri de aynı durumdadır. Ortaya çıkan tabloya göre, her dönemin kendine has ifade araçlarının varlığıdır. Aynı yürek yangınları, aynı ifadeler değişik anlatı araçlarıyla/formlarıyla şekillendirilmiştir. “İnsanlık tarihi incelendiğinde, ‘yeni’ nitelmesiyle ortaya çıkan her düşünce ve yönelimin, eskiden beri insanlığın düşünce rezervlerinde var olan bir kıvılcımın, çağın baskın ruhunca beslenip nefeslendirilerek bir aleve dönüştürülmesinden başka bir şey olmadığı görülür” (Korkmaz 2011: 624). Bu açıklamalar çerçevesinde Klâsik Türk Edebiyatının düşünce ve yönelimlerinin de insanlığın düşünce rezervlerinde var olan kıvılcımlardan, yürek yangınlarından, varlık kaygılarından müstağni olmadığını söylemek mümkündür.

Küçürek öykülerin şekil ve biçem serüveni hakkında çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. Bunlardan bazıları (Setevenson, Gerorge Moor, Wilde, Wells ve Kipling) bu türün, Avrupa ve Amerika menşeli olarak görülmesi yönündedir (Sağlık 2008: 2004).

Türk Edebiyatının şekillenmesinde önemli bir yeri olan Hint, İran, Arap anlatı formlarından olan Kelile ve Dimne, Binbir Gece Masalları, Bostan, Gülistan ve Mevlâna'nın mesnevisindeki küçük hikâyeler ve meseller bugünkü anlamda küçürek öykü olarak sayılmasalar bile bir anlamda küçürek öykü felsefesine yakın durmaktadırlar. Hatta bazı araştırmacılarımız, bu metinleri küçürek öykülerin ataları (Kolcu 2006: 85) olarak nitelendirir. Türk Edebiyatının anlatı geleneğinin önemli formlarından olan felsefi, sembolik, tasavvufi metinler ve hikmetli kıssalar ile ilişki kurulabileceği yönünde görüş bildiren araştırmacılarımız da bulunmaktadır (Tosun 2007: 89). Ramazan Korkmaz, 20. Yüzyılın son çeyreğine yakın bir zamandan itibaren yoğun bir şekilde öne çıkan küçürek öyküyü, Filozof Beydaba, Ezop, Şeyh Sadi ve Mevlânâ'dan beri hep var olagelen bir anlatı türü olarak (2006: 467), (2011: 12) nitelemekle beraber; küçürek öykülerin, içerik ve söylem itibarıyla bu anlatılardan hayli farklı özellikler taşıdığını da ekler. Küçürek öyküler, ahlak dersi vermeyi amaçlamaz (Allen 2007: 108). Bu bağlamda, küçürek öyküler, bir hikmeti nakletme ve bir düşünceyi anlaşılır kılma, birilerine ders ve öğüt verme gibi bir amaç ve işlev taşımazlar. İçerik ve söylem itibarıyla küçürek öyküler, bir bakıma kişilerin zamansızlık ve yurtsuzluk sorunlarının metinleşmesidir (Korkmaz ve Devenci 2011: 12).

“Kanda olsam bir belâ Hak'dan mukarrerdür” (Tarlan 2009: 85)“Neylerem men gülşeni gülşen sana külhan mana (Tarlan 2009: 46), “Hiçbir mekânda kararum yokdurur” (Tarlan 2009: 36) diyen Fuzûlî yalnızlık izleğini, dünyada mekânsal (algısal mekân) anlamda bırakılmışlığını, yaşam adına kökensel kaygılarını böyle ifade etmektedir. Fuzûlî'nin “Gelün ey ehl-i hakikat çihalim dünyadan/Gayr yerler gezelüm özge safalar sürelim” (İz 1995: 527) ile başlayan altı dizelik kıtasında zamansızlık, mekânsızlık yurtsuzluk itkisinin verildiği parçalanmış ruhun edebiyat aynasıyla hakikate ulaşma çabasıdır. Parçalanmış ruh, Klâsik Edebiyatta kendini ancak böyle güzel bir şekilde ifade edebilir. 20. Yüzyılda bu beytin görüntüsü felsefi olarak küçürek öykü olarak kendini göstermiştir. Küçürek öyküler; 20.YYın özellikle son çeyreğinde zamansızlığa mahkûm edilmiş insana tutulan bir ayna işlevindedir. Bu ayna hem çağın baskın değerlerini hem de muhatap aldığı insanın parçalanmış ruhunu yansıtır (Korkmaz 2011: 7,12). Çağın baskıcı değerlerine karşı Baki'nin parçalanmış ruhunun yansıtıldığı “Baş egmezüz edâniye dünyâyı dün için/Allah'adur tevekkülümüz i'timâdumuz” dizeleriyle ifade ettiği gazelinde küçürek öykü felsefesini görmek mümkündür.

Modern çağda modernizmin etkisiyle çabuk, hızlı, yoğun yaşam formu böyle bir insan formu dünyaya getirmiştir. Ama en önemlisi de aslında insanın değiştiricilik ve dönüştürücülük özelliğinin bir yaşam formunu doğurmuş olmasıdır. Modern Türk edebiyatında hikâyeye ve romanın köklerinde batılı örnekler yanında Klâsik edebiyattan önemli izler bulunur (Kavruk ve Pala: 493). Bu çağın özelliklerini barındıran küçürek öykücülük, elbette 14-19. Yüzyıllardaki dünyadaki öykücülükten farklı ve gelişmiş olacaktır. Küçürek öykünün oluşması, varlığı, mahiyeti, işlevi felsefesinde yatar, küçürek öykü kendi felsefesinin bir görüntüsüdür.

İnsanlığın bu felsefesi önceki yüzyıllarda özellikle Osmanlı sahası ve etkileşim halinde olduğu özellikle Arap, İran ve Hint edebiyatlarında da görülür. Kısa öykücülük denilebilecek mesneviler, küçük hikâyeler, meseller, küçük manzum hikâyeler, karşılıklı konuşmayı içinde barındıran küçük manzum hikâyeler, manzum ve mensur nasihatnameler,

Mevlana'nın mesnevisindeki küçük hikâyeler, Kelile ve Dimne'deki hikâyelerin büyük çoğunluğu bireyin felsefi duruşu, varlık âlemi karşısındaki duruşunu sergileyen özellikle küçük öyküleri barındırmaktadır. Özellikle meseller, kısa ve yoğunlaştırılmış yapıları, kişilerin temsili olmaları ve sembolik söylemleri ile küçürek öykülere çok yakındır (Korkmaz ve Deveci 2011: 79).

Bunların dışında felsefi yoğunluk taşımaları, duygusal yangınları, içsel patlamaları en iyi yansıtmaya özelliği gösteren/barındıran gazeller, rubailer ve belki de küçürek öyküde de olduğu gibi kelime ekonomisi yönüyle de önemli özellikler arz eden mikro gazel ve mikro mesnevi, daha doğrusu mikro hayat olan iki beyitlik kıtalar, tek beyitlik matlalar, beyitler, müfretler ve bireyselliğin ön plana çıktığı, içsel yoğunluğun yanardağ gibi kaynadığı ve sonunda tek bir patlama ve tek bir çılgınlıkla lavlarını fıskırtıp gazelin diğer beyitlerini oluşturan beytül-gazeller ve mısra-i bercesteler söz konusudur.

Çalışma, tüm gazellerin ya da Klâsik Türk Edebiyatındaki tüm kısa öykülerin veya müfretlerin ve rubailerin aynı felsefi yoğunluğu taşıdığı tezinde/görüşünde değildir. Amacımız, Klâsik Türk Edebiyatında da bugünkü anlamda küçürek öykünün felsefi özelliklerini ve az da olsa şekilsel özelliklerini barındıran bazı nazım şekillerinin ve düz yazı formlarının olduğunu/olabileceğini tartışmaktır.

Küçürek öykünün kelime kadrosu çok azdır. Bir durumun veya anın ruhunu ortaya çıkaran küçürek öykü, pek az kelimeyle (Allen 2007: 105) yazılan bir türdür. Hacim olarak sözcük dağarcığı yönüyle 1500'ü geçmeyen hikâyelerin küçürek öykü sayılabileceği yönünde görüşler bulunmakla birlikte sayının 500'ü ve 250'yi aşmaması gerektiği yönünde de görüşler vardır. Korkmaz'a göre ise 100 (yüz) kelimeyi geçmeyecek öyküler küçürek öykü diye adlandırılabilir (Korkmaz ve Deveci 2011: 14).

Küçürek öyküler, çağın ruhuna uygun bir biçimde anlatısını tip, olay ve betimlemeden olabildiğince arındırır ve yaşamın sonsuz derinliğini, şimşek gibi anlık parıldamayla bir noktadan aydınlatmaya göstermeye çalışır (Korkmaz 2007: 35). Bu yönüyle klâsik hikâye türünde beklenen yapı özelliklerini taşımaz. Küçürek öykünün bu farklı yönüyle ilgili olarak Robert Allen'in değerlendirmeleri kayda değerdir. Allen, uzun öyküler ile küçürek öykülerin mukayesesinde küçürek öykülerin yapı (şahıs kadrosu, mekân, zaman, bakış açısı gibi) yönüyle uzun öykülerden çok farklı olduğunu dile getirir (Allen 2007: 105-108).

Küçürek öykünün kelime sayısı ile birlikte kelime yapısı da önemlidir. Özdenören, kelime yapısı itibariyle küçürek öykünün şiir gibi olduğunu belirtmektedir. Küçürek öykülerin kısalığı öyküyü simetrik, şiirsel ve simgesel bir yapıya dönüştürür. Küçürek öykü, kısa, özlü ve sindirilmiş yapısıyla anlık fark edişlerin şiirsel çılgılığı sayılabilir (Korkmaz ve Deveci 2011: 14) ifadelerden hareketle küçürek öykü ve şiir arasında benzerliğin varlığından söz edilebilir. Damıtılmış niteliği, yoğun ve örtük söylemi ile şiire yakın duran küçürek öyküler (Korkmaz 2008: 1996 ve Korkmaz 2006: 476) ile yoğun ve örtük söylemiyle Klâsik Türk Edebiyatında ön plana çıkan gazeller ve rubailer şiirsel yönüyle benzerlik kurulabilir. Aysenur Külahlıoğlu İslam da, küçürek öykünün şiir ile ilişkisi olan bağımsız bir edebi tür olduğu, bu türün temel özelliğinin kısa, yoğun ve derin bir anlatımla insanı ve insanlık sorunlarını dile getirmek olduğu (2008: 2023) yönünde açıklamalarda bulunur.

Küçürek öykü, bireysel olanın ifadesidir (Sağlık 2008: 2020). Küçürek öykü, insanın varoluşsal kaygılarını sorgulamasında önemli bir tür olarak ortaya çıkar. Küçürek öykü yazarlardan Edgü'nün öyküleri hakkında değerlendirmelerde bulunan Mutlu Deveci

Edgü'nün küçürek öykülerinde varoluşçu felsefenin varlığa bakış açısını içselleştirdiğini, insan gerçeğini merkez aldığı (2007: 73) belirtir. Şiirsel söylemi hikâye anlatımında kullanan küçürek öyküler “yabancılaşma, köleleşme, umutsuzluk, çöküntü ve bunaltı ana izlekleri üzerine kurulup çağın baskın eğilimi doğrultusunda ulusal ya da geleneksel öğelerden çok bireysel öğeleri işler” (Korkmaz 2008: 1996).

Klâsik Türk şiirimizin önemli dışavurum araçlarından olan gazellerde de bireysel öğeler ön plandadır. Gazelin de teşkilinde kullanılan beyitler ve müfretlerde de şairler, bireysel öğeleri daha fazla işlerler. Buna benzer unsurların işlendiği kıtalar, rubailer de vardır. Yukarıda bahsi geçen anlatı formlarındaki anlatı, tamamen şiirseldir. Küçürek öykünün şiirselliği ile bu şekillerin şiirselliği bir anlamda tahkiye yönüyle birbirinden ayrılır. Fakat Klâsik Türk Edebiyatında konu ve izlek yönünden küçürek öyküye benzeyen birçok örnek bulunmaktadır:

“Cümle-i halk bana yâr için düşman oldu” (Tarlan 2009: 642), “Yetti bakesliğim ol gayete” (Tarlan 2009: 649), “Mümkün midür ki sarıla bir sîm-ten başa/Ölem gidem meger ki sarıla kefen başa” (Tarlan 1997: 154), “Ne yanar kimse mana âteş-i dilden özge/Ne açar kimse kapum bâd-i sabâdan gayrı” (Tarlan 2009: 650) dizeleri, yabancılaşma, çöküntü, yalnızlık, bunaltı ana izlekleri ile küçürek öykünün felsefesini andırmaktadır.

Kelime kadrosu açısından Klâsik Türk Edebiyatı anlatı formlarından olan ve ebyatlar başlığı altında bulunan iki dize olup 10 (on) kelimeyi aşmayan beyitler, şairin anlık çılgılığı olan bir dizeden oluşup 5 (beş) kelimelik müfretler, mısra-i bercesteler, felsefi konuları, varlık kaygısı gibi izlekleri barındıran ve dört dizeden oluşup 20 (yirmi) kelimeyi geçmeyen rubailer, aynı şekilde kısa olarak yazılan kıtalar ve en önemlisi de en güzel beş beyitten oluşup toplamda 100 kelimeyi aşmayan gazeller, kelime ekonomisi yönüyle de küçürek öyküyle benzerlik göstermektedir.

Küçürek öykünün Alman Edebiyatındaki seyri hakkında görüş belirten Eisenrich'in “epik türe yaklaşımından dolayı kısa öykü yazarı, şairliğe yaklaşır” (Meyerhoff 2004: 85) ifadeleri ve Piontek'in kısa öykünün şiirselliği ile ilgili görüşleri, kısa öykünün şiir ile olan bağlantısının ileri seviyede olduğunu göstermek adına bir ipucudur. Piontek'e göre kısa öykü, özellikle küçük bir zaman diliminin epik anlatımı ve yorumunun söz konusu olmasıyla diğer edebi türlerin önünde yer alan, anlatının küçük bir şeklidir. (Meyerhoff 2004: 85). Meyerhoof, küçürek öyküyü tahkiyeye dayalı nesir türleri içinde bir ara tür olarak değerlendirir. Matthews de küçürek öykünün kısalığına (Matthews 2004: 75) dikkatleri çeker. Küçürek öykü üzerine ortaya konan görüşlerden hareketle küçürek öyküyle şiirin kesişme noktasında küçürek öyküdeki şiire yaklaşan, şiirsel söylemi kuran öğeler¹ bağlamından bakıldığında Klâsik Türk Edebiyatındaki şiir formları ve şiir formları içindeki şiirsel söylem ve üslup ile şiirsel söylemin kullanıldığı diğer formlar arasında “bir ara tür özelliği” (Gariper 2007: 2035) gösterir.

Mensur şiir ve küçürek öyküyle birlikte düz yazıyla şiirin sınırlarının kesiştiği, iç içe geçtiği günümüz algısıyla şiirin nerede başladığını, düz yazının nerede sonlandığını

¹ Bu öğelerden bazıları şunlardır: “1. Küçürek öykü, klâsik hikâyenin uyduğu serim, düğüm, çözüm fikrinden uzak yapıda bir kuruluşa sahiptir. 2. Çok katmanlı, çok anlamlı, çağrışıma açıktır ve imge yüklüdür. 3. Çoğu zaman anlatılacak bir öyküye dayanmayışıyla şiire yaklaşır. 4. Şiire yaklaşan dil işçiliği, kelime ekonomisine sahiptir. 5. Anlatımdan çok sezdirmeye dayanır. 6. Kısa formuyla öyküyle şiir arasında bir alanda varlık kazanır. 7. Şiir gibi dikey boyutta varlık kazanır. “ Geniş bilgi için bakınız: (Gariper 2007: 2035).

belirlemek güçtür. (Gariper 2007: 2036). Aynı durum Klâsik Türk Edebiyatı için de söylenebilir. Başka bir ifade ile Klâsik dönemde böyle bir çabanın gereksiz olduğu fikri yaygın olmalı ki yazar/şair anlatı formlarını geçişkenlik ilkesi çerçevesinde bir arada kullanmaktan çekinmemiştir. Şiir yazarken öykü tekniğinden, öykü yazarken şiirsel söylemden faydalanmayı türler arası geçişkenlik ilkesinin bir zenginliği olarak görmüşlerdir.

Küçürek öykülerdeki anlatıcı problemine bakıldığında, klâsik hikâyeciliğin aksine “sık sık birinci şahıs (ben) anlatıcı ile de karşılaşılır (Sağlık 2008: 2008). Klâsik Türk Edebiyatının vazgeçilmezi, şiirin formlarından olan gazel, rubai ve kıtalarda anlatıcının yani birinci kişinin bulunması anlatım felsefesi açısından Küçürek öykü ile Klâsik Türk Edebiyatında özellikle beyit, müfret, gazel, rubai ve kıtalarla benzerlik vardır.

Küçürek öykü felsefesinin, kendisiyle özdeşleşen Ferit Edgü'nün öykü çizgisine paralel olarak incelendiğinde, “somuttan soyuta geçme” (Aytaç 2004: 57-58) çizgisinde olduğu görülür. Bu durumda somut olandan çok soyut olanın hissettirilmesi anlayışının hâkim olduğu görülür. Somut olarak verilen kelimelerin derinliklerindeki hissiyatı sezdirmek, küçürek öyküdeki görünenden görünmeyi görünür kılma çabasıdır. Bu işlem esnasında en düşük kelime kadrosu kullanılır. Bütünün tümünün anlaşılmasının zorluklarından hareketle parçada bütünü görme anlayışı, bir anlamda kelime kadrosu ve kelime kadrosundaki somut göstergelerin soyutu işaret etmesi ile paraleldir. “Parçada bütünü görmek, benin içindeki ve dışındaki ben, parçayı, hayattan bir kesiti mercek altına alma uğraşı” (Aytaç 2004: 57,58) hem Edgü'nün hem de küçürek öykünün bir anlayışıdır. Bu durumda parça, bütünün özelliklerini yansıttığı özelliklerle soyuta gidiş yolunu takip eder. Bu bağlamda değerlendirildiğinde Klâsik Türk Edebiyatının önemli bir parçası olan gazel nazım şeklinin felsefi düzlemde bu felsefeye yaklaştığı görülür. Gazel hem kelime kadrosu yönüyle hem de parçadan bütüne gitme, somut olandan çok soyut olanı/hayal olanı hissettirmesi adına önemli bir formdur. Gazelin beyitleri, genellikle ipliğe dizilmiş incilere benzetilir. Kolyenin değeri iplikle değil, ayrı ayrı incilerin güzelliğinde yatmaktadır (Gibb 1999: 69). Küçürek öyküde parça ile bütün ilişkisi/felsefesi Klâsik Türk Edebiyatında gazelde kendini ayrıca göstermektedir. Kıta sözlük anlamıyla “parça” demektir. Bu nazım şekli de aynen gazel gibidir. Tek farkla ki matla beyti yoktur. Bu şekil/form parça güzelliğini/parçanın özelliklerinin tanıtılıp, bütünün anlatılması/anlaşılması için gazelde olduğu gibi aynı felsefeye hizmet eder.

Rubai konu itibarıyla çeşitlilik arz edebilir. Fakat özlü ve nükteli bir biçimde ifade edilmesi/söylenmesi gerekir(Gibb 1999: 73). Şair, yeni ve beklenmedik bir fikir şimşegiyle bir şey keşfetmiş gibidir ve bu keşfini yorum yapmadan, hüküm çıkarmadan dört mısra içerisinde sunarak, hükmü, iyi bir rubainin okunmasıyla ilk anda hâsıl olacak olan kısa bir şaşkınlık şokundan kurtulan okuyucunun mütalaasına bırakır (Gibb 1999: 73). Rubai hakkında verilen bilgiler ile anlık bir aydınlanma yaratmak için yalnızca durumu gösterip geçen ve çıkarımı okuyucuya bırakan (Korkmaz ve Deveci 2011: 95) küçürek öykü hakkında verilen bilgiler, rubailerin ve küçürek öykülerin aynı (farklı) kavramların aynen tanımlaması gibidirler.

“Gice çömlekçiye düşmüşdi yolum, görmüşdüm/Destiler eyler iken birbirine hâli beyân//Sordular desti, çanak, çömlekin hepsi benden/Nerde çömlekçi, hani desti alan, desti satan” (Timurtaş 2010: 75). Hayyam'dan yapılan manzum çeviride küçürek öykü formu ile tematik ve biçimsel benzerliklerin varlığı söz konusudur.

Düzyazının şiirsel söyleminden dolayı mensur şiir, tahkiyeye dayalı bir metnin de manzume olarak değerlendirilmesinde metindeki “şekil/form kadar üslup ve söylem de rol oynar (Gariper 2007: 2029). Bu durum, tüm edebi geleneklerde kullanılan şekil ve formlardaki üslup ve söylemlere dikkatleri çeker. Kısacası adlandırmalar yapılırken meselenin dar çerçeveden değil de geniş perspektiften ele alınması lazımdır. Klâsik Türk Edebiyatında kullanılan mesnevi formu, şekilsel anlamda şiir iken barındırdığı üslup ve söylemler ve özellikle tahkiyeye dayalı özellikleri ile hikâye ve roman formu özellikleri de göstermektedir. Bu iki yönlü durum, şiir ve hikâyenin, aynı metin ile tema yönüyle işlenebilirliğini göstermekle beraber, önemli olanın şekil ve form olmadığı, (anlatılan konunun hangi form ile yazılmış olduğu önemli değil) konunun nasıl anlatıldığı (üslup-söylem) perspektifinden bakılması gerçeğini de yansıtır.

Şiirsel söylem, genellikle/daha çok soyut kavramları içerir. Şiirsel söylem, ortak dilin imgelerle, istiarelerle, teşbihlerle, sembollerle donatılmış halidir. Bu durum, somuttan soyutu algılamak olarak şiirsel söylemin atmosferidir. Şiirsel söylem çağrışımları kullanır. Bu atmosferin sağladığı imkânların, ezberci bir anlayışla sadece şiir formuna mahkûm edilmemesi gerekir. Kullanım yönüyle edebi geleneklerin böyle bir kaygısı hemen hemen hiç olmamıştır. Klâsik Türk Edebiyatında form düzleminde olduğu gibi, şiirin bu gücü diğer anlatı formlarından daha baskın bir şekilde kullanılmıştır. Hatta diğer formların kullanılması şiir formuyla gerçekleştirilmiştir. Şiirsel söylemin bu gücü, hikâye ve roman gibi tahkiyeye dayalı edebi metinlerde görülürken, bu metinlerin büyük çoğunluğunun da şiir formuna yaklaştırıldığı görülür. Edebi eserlerin mensur/düzyazı olan formlarında da şiirsel söylem ağırlık kazanmıştır. Bunların dışında tarihi metinler ve diğer yazılı metinlerde de bu üslup ağırlıklı olarak kullanılmıştır. Bu durum türler arası geçişkenlik ve ilişkiler ağıyla da birebir bağlantılıdır (Gariper 2007: 2032).

Edebiyatta önemli bir ifade aracı olan şiir, kendini değişik tür ve şekillerde göstermiştir. Türk Edebiyatı tarihimizde İslamiyet’in kabulünden önce de şiir vardı, sonrasında da var olmuştur. Bugün de varlığını devam ettirmektedir. Daha geniş bir ifadeyle şiir insanlığın var olmasıyla vardır. Türk Edebiyatı sınırlamasıyla baktığımızda ilk edebi kaynaklardan bugüne şiir önemli bir varlık/durum arz eder. İslam’ın kabulünden önce sav, sagu, koşuk, hatta destan içindeki manzum parçalar ve manzum destanlar şiirin vazgeçilmez olduğunun göstergesidir. İslamiyet’in kabulünden sonra da şiir varlığını devam ettirmiştir. Gazeller, kasideler, rubailer ve tahkiyeye dayalı olarak yazılmakla beraber şiirsellik arz eden mesneviler hatta daha da önemlisi mesneviler içine ayrıca gazel eklemek şiire ne kadar önem verildiğini gösteren en önemli ipuçlarıdır. Düzyazı/nesir yazılırken de inşa dikkat edilir, dil şiire, nazma yaklaştırılarak etki alanı artırılmaya çalışılır. Anlaşılan odur ki şiirsellik hikâyelerin özüdür. Şiir ve hikâye birbirinin ayrılmaz parçalarıdır. Halk hikâyelerinde anlatım içindeki âşıkların konuşmalarının şiir ile verilmesi şiirin hikâyenin ayrılmaz bir parçası olduğunu hissettiren önemli hususlardan biridir.

Şiir duyguların ifadesinde kullanılan vazgeçilmez araçtır. Bu gücünü şuurlara hitap etmesinden alır. Şuur nasıl kapalılık arz ediyorsa şiir de o derece kapalı olmalıdır. Daha doğrusu örtülü olmalıdır (Schuon 2006: 13). Çünkü doğrudan hakikat tehlikelidir. Direkt söylenemez. Nebi ve resullerin gönderilmesi de Rabb’in hakikatının doğrudan anlaşılamayacağı bağlamındadır. Şairler bağlamında da durum aynıdır. Bundan dolayı hakikati şiir vasıtasıyla aktarırlar. Küçürek öykülerdeki hissettirme, nasihatten uzak olarak vermek istediği hususu sembollere gizlemek, şiir ile aynı özellikleri taşır. Edebiyat tarihimizde hekim, büyücü olan şaman, kam ve baksılar ayrıca şair idi. Daha sonraki

evrelerde “Yüce birey arketipi” özelliği gösteren “Korkut Ata” her bakımdan ön planda olduğu gibi hikâyeciliği ve ozanlığıyla da ön plandadır. 14-19. asırlar arasında Anadolu’da gelişen ve çeşitli adlar alan Klâsik Türk Edebiyatında ürün veren ediplerimizin eserlerine bakıldığında hem şair hem de nasir olduklarını görür. Sadece şiir yazıp nesir ile ilgilenmeyenler yok denecek kadar azdır. Bunların çoğu da genç yaşta öldükleri içindir. Hele en önemli özellik sayılan “Hamse sahibi olmak” şiirle hikâye yazmanın doruk noktaya ulaştığı bir durumun göstergesidir.

Klâsik Türk Edebiyatı edipleri bir ifade tarzı olarak şiiri, şiirsel söylemi, hikâyecilikte, mesnevicilikte, nasirlikte, hatta tarihçilikte de kullanmaktan çekinmemişler, üstüne üstün bunu bilinçli olarak asli unsur gibi telakki etmişlerdir. Nefi, Siham-ı Kaza’sında şiir vasıtasıyla bilinçlere, hislere girmeyi amaçladığı gibi, Nedim de inşa örneklerinde ve mektuplarında ayrıca şarkılarında şiirselliği ön plana çıkarmıştır. Şey Galip, Şeyhi, Fuzuli gibi kilometre taşları olan şairlerimiz tahkiyeye dayalı anlatımlardan olan mesnevicilik alanında şiir vasıtasıyla önemli bir yere gelmişlerdir. Bugün Galib’in Hüsn ü Aşk’ı, Fuzuli’nin Leyla vü Mecnûn’u önemleri yadsınamaz bir mertebededir.

Batı Türkçesinin Osmanlı sahasında gelişen edebiyatı olan Klâsik Türk/Divan Edebiyatının ilk ve hâkim örnekleri nazımdır. “Çünkü bu dönemde şiir, nesre göre toplumda daha rağbet görmekte, hatta günümüz ölçülerine göre asla manzum olarak kaleme alınmaması gereken lügatler, tıbb ve gramere ait kitaplar bile bu şekilde yazılmaktaydı” (İsen 2006: 64). Dönem itibariyle eserler/malzemeler dil ile taşındığı için daha kolay ezberlenebilen şiir, hemen her tür için başvurulmuş bir anlatım aracı idi. Bu ezberlenebilme özelliğinden dolayı şiir, ayrımcı müzik eşliğinde okunduğundan hem akılda kolay kalmakta hem de sanatçı ve şairler vasıtasıyla kolayca yayılabilmekteydi (İsen 2006: 64-65). Eserlerin manzum olarak yazılması ve yazımlara ihtiram gösterilmesi, eserlerin korunmasına ve özgün olarak kalmasına temel oluşturur. Bununla birlikte nesir/düzyazı, Klâsik Türk Edebiyatı geleneği içinde hiçbir zaman hayıflanacak bir konumda olmamıştır (İsen 2006: 65).

Klâsik Türk Edebiyatının bir diğer hikâye tarzı, manzum veya mensur küçük hikâyelerdir. (Kavruk ve Pala: 493). Gönül Ayan da, bugün modern edebiyatta “Kısa Hikâyecilik” adı verilen ve günümüzde de çok tutulan bu türün İslâmî Edebiyatı ortaya çıktığına, gelişip genişlediğine dikkatleri çeker (Ayan 1991). Ayrıca Kısa Öykücülük hakkında değerlendirmelerde bulunurken Mevlana’nın mesnevisindeki hikâyelerin kısa öykü olduğunu söyler. Ayan, kısa hikâyecilikte çağrışımlara dikkatleri çekmekte, Mesnevi’de bulunan hikâyelerde çağrışım yönteminin kullanıldığını ve pek çok araştırmacının belirttiği üzere, Mesnevi’deki hikâyelerin birer zarf durumunda olduğunu söyler (Ayan 1991). Bilindiği üzere zarf, görünüşte olan şeydir. Önemli olan zarfın içindeki “öz”dür, yani mazruftur. Bir diğer deyişle dikkatlerin soyut manaya çekilmesi, görünen anlamdan görünmeyen anlama gidilmesidir. Daha başka bir ifadeyle söylemek gerekirse; hikâye yazılırken şiir, şiir yazılırken hikâye vardır. Hikâye ve şiir yazmanın amacı şuurlara hitap etmektir, nasihat değildir. Varsa bir probleme dikkatleri çekmektir. İnsanoğlu derdi, tasayı, felsefi tartışmayı, varlık problemini, sosyolojik analizleri, dini tartışmaları ve ekonomik endişeleri her zaman ve her yerde hayatının her evresinde bir araç vasıtasıyla dile getirmiştir. Klâsik Türk Edebiyatında yazılmış kasideler, mesneviler gazeller de insanoğlunun varoluşuyla beraber ifade etmeye çalıştıkları iç yangınlarının şekillenmiş halleridir. Bu durum bazen gazellerde bazen rubailerde bazen de kıtalarda kendini gösterir.

Şeyhülislam Yahya'nın "Mescidde riyâ-pişeler itsün ko riyâyı/Mey-hâneye gel kim ne riyâ var ne mürâyı" (Kavruk 2001: 459) dizesindeki ifadeler çağın algılarına bir isyanı içinde barındıran arif bir kişiliğin parçalanmış ruhunu yansıtır. Çağın baskın ruhuna Fuzûlî'nin "Sada-yı ney haram olsun didün ey sufi-i cahil/Yele virdün hılaf-ı şer'le namusun İslâmın" (İz 1995: 527) dizeleri rind ve zahid ile hakiki İslâm'ın yanlış algılandığı durumuna bir isyanı içinde barındırır.

3. Sonuç

Klâsik Türk edebiyatındaki şiirsel formların kullanılmış olması, işlenen konunun sadece şiir formu ile değerlendirilmesi gerektiğini yansıtmaz. Form itibariyle şiirsel formların kullanılmış olması, üslup ve söylem yönüyle hikâye/roman yazılamayacağı anlamına da gelmez. Küçürek öykünün, öykücülük formu, Klâsik Türk Edebiyatında şiir formu ile varlığını sürdürdüğü gibi, söylem itibariyle de bu felsefeyi içinde barındırdığı da söylenebilir.

Küçürek öykü, şiir formuna yakın bir tür/form olmakla beraber, ayrıca şiirsel söylemin atmosferini yansıtan bir türdür. Klâsik Türk Edebiyatındaki tüm formlar, şiire yakındır. Hatta bunun ekserisi şiir formunun kendisidir. Başka bir form olup, şiirsel söylemin avantajlarının kullanıldığı hikâye formları da oldukça fazladır.

Klâsik Türk Edebiyatı döneminde yazar/şair anlatı formlarını geçişkenlik ilkesi çerçevesinde bir arada kullanmaktan çekinmemiştir. Şiir yazarken öykü tekniğinden, öykü yazarken şiirsel söylemden faydalanmayı türler arası geçişkenlik ilkesinin bir zenginliği olarak görmüşlerdir.

Klâsik Türk Edebiyatı döneminde yazılmış olan meseller, kısa öyküler, gazeller, rubailer, mesneviler, küçük mensur ve manzum hikâyeler bugünkü anlamda küçürek öykü sayılmasalar bile küçürek öykü felsefesini taşıyan tür olarak yerlerini korurlar. Özellikle rubailer ve meseller bu açıdan çok önemlidir. Rubailer, kelime ekonomisi yönüyle de küçürek öyküyle benzerlik gösterir. Gazel ise başlı başına küçürek öykü ile benzer özellikler taşır. Özelde kelime sayısı ve somuttan soyuta geçiş anlayışı her iki tür için çok önemlidir. Ayrıca beyit güzelliğinin altında yatan inci, iplik ve kolye algısı, gazele ayrı bir estetik değer kazandırır. Parça güzelliğinin her iki türde de aynı değerde olması da ayrıca önemlidir.

Küçürek öykünün nasihat ve vaazdan ziyade, varoluşsal kaygıyla sezdirme ve hissettirme misyonu Klâsik Türk Edebiyatında özelde gazel, kıta ve rubai ve tuyuğlarda kendini göstermektedir. Ayrıca Klâsik Türk Edebiyatının lâ-dînî bir özellik de göstermesi küçürek öyküde olduğu gibi, varoluşsal kaygıları daha rahat ifade etmede yardımcı bir unsurdur.

Küçürek öykü felsefesinde önemlilik arz eden zamansızlık ve yurtsuzluk itkisi, Klâsik Edebiyat formlarından rubai, tuyuğ, kıta, müfret, ebyâtlarda ve gazellerde şairlerce çokça işlenmiştir. Edebiyatımızın klâsiklerinden olan Bâki ve Fuzûlî'de mekânsızlık itkisi bu şairlerin hemen hemen bütün gazellerinde kendini göstermektedir.

Toplumsal olana bir başkaldırı ve özgür görünümlü mahkûmların metinleşmiş hali ve çağın baskın eğilimi doğrultusunda ulusal ya da geleneksel öğelerden çok bireysel öğeleri işleyen küçürek öykünün duruşu, Klâsik Edebiyatımızda Fuzûlî ve Şeyhü'l-İslâm Yahya'da oldukça net bir şekilde görülmektedir.

Yalnızlık, itilmişlik ve bırakılmış izlekleri Necâtî, Bâkî, ve Fûzûlî'nin şiirlerinde olduğu gibi küçürek öyküde de yoğun bir şekilde görülür. Yine yabancılaşma, köleleşme, umutsuzluk ve çöküntü izlekleri içinde yaşadığımız çağın getirmiş olduğu zorunlu kullanımlar olduğu gibi, Klâsik Türk Edebiyatı döneminde de azımsanmayacak ölçüde kullanılmıştır.

Her yaşam formunun kendinden önceki yaşam formu üzerinde kurulması gibi edebiyatlar da kendinden önceki edebiyatlar üzerine kurulur. Türler birbirinden etkilenir, aralarında geçiş türleri oluştururlar. Bugünün Türk Edebiyatı 19. yüzyıldan sonra her ne kadar yönünü batıya çevirmişse bile temelinde Klâsik Türk Edebiyatı bulunmaktadır. Klâsik Türk Edebiyatı döneminde de belirli dönemlerde Arap, İnan ve en sonunda da Hint üslupları kullanılmıştır. Varlık formu gereği geriye dönüşün imkânsız olması temeline dayanarak edebiyatların (ve türlerin) malzemesinin dil olması ekseninde gelişmesi, gelişen çağa ayak uydurması ve dönemin ruhunun yansıtıcı ögesi olarak farklılık arz etmesi en doğal durumdur.

Küçürek öykünün misyonu kendinden önceki öykücülük ve anlatı geleneğinin bir formu, yeni bir versiyonudur. Çünkü sanatçılar ve insanlar da yeni bir ortak bilincin ürünü haline gelmiştir. Küçürek öykü, tür olarak kendi çağının ruhunu, özüne uygun olarak açığa çıkarmak istediği gibi Klâsik Türk Edebiyatı da kendi çağının ruhunu, algılarını, anlayışlarını, daha doğrusu çağın algı sorununu, dünyaya bakış açısını, özüne uygun olarak açığa çıkardığı anlatı araçlarıyla dile getirmiştir. Hem şiir hem roman, hem mesnevi hem hikâye, hem mesel hem de küçürek öyküler kendi üsluplarınca hayatı tanımlar, gösterir veya yorumlamaya çalışır. Klâsik Türk Edebiyatında bir şairin varlık kaygısını dile getirdiği durum, anlatı türü olarak şiir bağlamında bir gazelde görüldüğü gibi, 20. Yüzyılda bir hikâyecinin küçürek öyküsünde de görülebilir. Bugün bir romancının sayfalarca yazdığı bir romanın konusu ve izleği, Klâsik Türk Edebiyatı şairlerinden Gâlip ve Fuzûlî'nin mesnevilerinde de geçmiş olabilir.

KAYNAKLAR

Allen Roberta (2007), “Kısa Kısa Öykülerle Daha Uzun Öykülerin Mukayesesi”, *Hece Öykü* S.20, Nisan-Mayıs, 105-108.

Ayan Gönül (1991), “Mesnevi ve Kısa Hikâyecilik.” 5. Milli Mevlâna Kongresi, Konya, Selçuk Üniversitesi.

Aytaç Gürsel (2004) “Ferit Edgü'nün Öykücülüğü”, *Hece Öykü* S.6: 56-58.

Deveci Mutlu(2007), “Ferit Edgü'nün Küçürek Öykücülüğü, Sözcük Ekonomisi Kısa Kısa (Küçürek) Öykü 1” *Hece Öykü*, S. 19, (Şubat Mart)73-82.

Gariper Cafer (2007), “Küçürek Öykü'de Şiirsel Söylem ve Türkler Arası Geçişkenlik “ 38. ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 2029-2041.

Gibb E.J.Wilkinson(1999). *Osmanlı Şiir Tarihi A History of Ottoman Peotry*, Çev. Ali Çavuşoğlu. Cilt I. Ankara, Akçağ Yayınları.

İsen Mustafa vd. (2006) *Eski Türk Edebiyatı El Kitabı*, Ankara, Grafiker Yayınları

İslam Ayşenur Külahlıoğlu (2007) “Kısa Öykü ve Küçürek Öykü” 38. ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi 10-15 Eylül 2007. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları. 2022-2028.

İz Fahir (1995). *Eski Türk Edebiyatında Nazım*, Ankara, Akçağ Yayınları.

Kavruk Hasan (2001), *Şeyhülislam Yahya Divanı*. Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Kavruk Hasan ve İskender Pala (Tarihsiz), “Hikâye” İslam Ansiklopedisi Cilt 17. Türkiye Diyanet Vakfı, 479-501.

Kolcu Ali İhsan (2006), “Öykü Sanatı”, Konya, Salkımsöğüt Yayınevi.

Korkmaz Ramazan (2006), “Küçürek Öykü” Türk Edebiyatı Tarihi Cilt 4, İstanbul, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 467-472.

_____ (2007), “Küçürek Öykü (Short Short Story)” *Hece-Öykü*, S. 19

_____ (2008), “Küçürek Öykü (Short-Short Story) Türü ya da Bir Çılgınlığın Metinleşmesi” 38. ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi 10-15 Eylül 2007, Ankara, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 1993-2001.

_____ (2011), “Küçürek Öykü Türü” Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı, Dü. Ramazan Korkmaz. 6. Ankara, Grafiker Yayınları, 623-629.

_____ ve Mutlu Deveci(2011), *Türk Edebiyatında Yeni Bir Tür Küçürek Öykü*. Ankara, Grafiker Yayınları.

Matthews Brander (2004), “Kısa Hikâyenin Felsefesi” *Hece Öykü* S. 6, 73-78.

Meyerhoff Hagen (2004), “Kısa Öykü” *Hece Öykü*, S. 6, 79-86.

Sağlık Şaban (2008), “Tek Hamlede Nakavt: Küçürek Öyküler ve Fıkralar” 38. ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi 10-15 Eylül 2007. Dü. Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür. Ankara, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 2001-2022.

Schuon, Frithjof (2006), *Tasavvuf, Kabuk ve Öz*, Çev. Veysel Sezigen. İstanbul, İz Yayıncılık,

Tarlan Ali Nihat(2009), *Fuzûli Divanı Şerhi*, Ankara: Akçağ Yayınları

_____ (1997), *Necâti Beg Divanı*, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Timurtaş, F. Kadri (2010), *Osmanlı Türkçesine Giriş I, Eski Yazı Gramer Aruz Metinler*, İstanbul, Alfa Basım Yayım Dağıtım

Tosun Necip (2007), “Arorizmanın Hikâyesi: Kısa Kısa Öykü” *Hece-Öykü*, S. 20, 85-98.

Watt, Ian (2007), *Romanın Yükselişi*, Çev. Ferit Burak Aydar. İstanbul, Metis Yayınları.

**INTERCULTURAL SOCIALIZATION OF STUDENTS OF LINGUISTICS
FACULTY****МЕЖКУЛЬТУРНАЯ СОЦИАЛИЗАЦИЯ СТУДЕНТОВ ЯЗЫКОВОГО
ФАКУЛЬТЕТА****ALTAYLARIN RUHANİ KÜLTÜRÜ: LİNGÜİSTİK BİR BETİMLEME****Anastasia N. Yakovleva*****АННОТАЦИЯ**

В статье рассматриваются вопросы межкультурной социализации студентов. Рассматриваются предмет и цели лингвопедагогического исследования. Лингвопедагогика—одна из современных отраслей педагогики, изучающая социализацию личности в процессе обучения иностранному языку. Данная система полифункциональна, основные ее функции –целостное педагогическое воздействие при изучении иностранных языков, стимулирование самообучения и организация процессов межкультурной социализации.

Ключевые слова: межкультурная социализация, личность, обучение иностранным языкам, второй иностранный язык, билингвизм, интерференция, трансференция, межкультурная коммуникация, этническая культура

ABSTRACT

The article deals with the questions of intercultural socialization of students. The paper outlines the subject and aims of the lingua-pedagogic research. Lingua-pedagogy - one of the modern branches of pedagogy dealing with personal socialization in the process of foreign language learning. The system in question is polyfunctional, its main functions being the integral pedagogic effect in foreign language teaching, stimulating self-dependent learning, and arranging the intercultural integration.

Keywords: intercultural socialization, personality, teaching foreign languages, second foreign language, bilingualism, interference, transference, intercultural communication, ethnic culture.

ÖZET

Günümüz şiddetli ekonomik ve demografik değişiklikler şartlar içinde çok milletli bölgenin ruhani kültür değerlerinin incelenmesi ile korunması zaruridir. Var olan bilimsel çalışmalarda dil, ağız, onomastik, günlük tarih, şehir ve köy kültürü yeterince kadar dikkate

* Doctor of Education (EdD), North-Eastern Federal University, Russia

alınmamıştır. Ancak, yerel sosyal ve dil gelişmelerin açıklaması ile tahmin edilmesi yalnız yerli sakinlerin kültür ile bakış açısına karşılaştırarak mümkündür. Bölge halk haritasının özelliklerinin keşfi Altaylarda Rus ruhani kültürünün kuruluş ile gelişmesinin esas konularını çözmek için yol açacaktır.

Anahtar Kelimeler: Rus Dili, linguokültüroloji, görüş açısı, mantalite, yer adları, ağızlar.

Within the limits of researches of a problem of forming of cross-cultural communication new approaches to teaching foreign languages, to education in foreign language are intensively developing. For provision of adequate preparation of the graduates capable to productive dialogue, in our opinion, the approach to training to foreign languages as to the process of intercultural socialization of the person is effective. In the conditions of the development of the academic exchanges, intercultural adaptation in the countries of studied language teaching university students foreign language is beyond educational situations in audience, university programs. Students find themselves in real environment of intercultural communication, that, undoubtedly, raises learning efficiency to foreign languages, and also influences process of socialization of the personality of students. The society doesn't limit university with educational tasks, expanding its functions as socialization institute. Improvement of foreign education can be done through the development of didactic system, and through the improvement of the process of socialization of students.

Problems of intercultural socialization are studied by representatives of various sciences. Lingua-pedagogy accentuates the object and a subject of researches, being guided by own criteria of the maintenance and means. Consideration of intercultural socialization in a context of lingua-pedagogy demands accentuation of its basic characteristics. Socialization process – one of the parties of internalisation – assignments of rates of human culture [L.S.Vygotsky 1956]. B.D.Parygin determines socialization as process of the entry of the individual in the social environment, adaptation to it, learning of certain social roles and functions [2: 124]. At the same time the researcher admitted that socialization also covers such forms of human life activity which can not influence a personality. G.M.Andreeva emphasizes bilateral character of socialization: « Socialization is the bilateral process including, on the one hand, mastering by the individual of social experience by entering the social environment, system of social communications, on the other hand (often insufficiently underlined in researches), process of active reproduction of system of social communications by the individual at the expense of his vigorous activity, active inclusion in the social environment » [1: 338].

Thus, socialization is considered as process of assignment by the individual of social experience, resulted in an active reproduction of the acquired experience. Position of researchers about the person as the subject of formation of the person, in revealing of active and individual character of socialization, in allocation of its parties is very valuable: social adaptation and internalization of norms and rules. Socialization and education basis are the values of a society serving an important factor of social regulation of behavior of the person and mutual relations of people.

The basic pedagogical aspect of process of intercultural socialization of students is its maintenance which is defined by the culture of the country of studied language. In the process of intercultural socialization of the student his intercultural experience is included. Intercultural socialization as the pedagogical phenomenon is connected with searches in the content and ways of assignment by the person of foreign culture.

Intercultural socialization is a development of the person in the course of his introduction to other culture. The polycultural society generates synthesis of cultures, socialization of the person in two, three cultures.

Teaching problems of the second foreign language in bilingual and multilingual environment draw attention of many researchers. Bilingualism is a phenomenon which has great influence on the processes of training and learning foreign languages in universities. Thus, Yakut or Sakha students, who know their native language and Russian, are good at conversational English which is the first foreign language they learn. The native language of the students is Yakut which belongs to the Turkic group of languages. As a result, Yakut students are learning German in conditions of close contact of four languages: Yakut, Russian, English and German. In learning of German as the second foreign language, students can feel the influence of their native language on their pronunciation. Interlingual interference may become one of the difficulties of teaching pronunciation. The phonetic interlingual interference along with transference may arise from the native language influence. The unaccented public phoneme [ə], for example, in a word *haben*, can cause difficulty in pronunciation, the sound [ə] is pronounced clearly enough, though in German this sound is not very clear. Tense vowel [e:] can be replaced with a sound [ɛ:], for example, in the word *lesen*. The affricate [ts] can be replaced with a phoneme [s], for example, in the word *Zimmer*. The corresponding sound is absent in Yakut language.

Zones of positive interference are also revealed. Pronunciation of such sounds, as: [h] and [ŋ], [ø:], [œ], [ɣ:], [ɣ] doesn't cause difficulties as similar sounds are present in the Yakut language, for example, in the Yakut words: *kyhyl* (red), *kahan* (when), *køne* (straight), *tyñnyk* (window), *yrdyk* (high), etc.

For some students, intonation is quite difficult. As an example, there might be cases of a rising tone in affirmative sentences and interrogative sentences with a question word. This phenomenon is observed among the students who have arrived from different parts of Yakutia where, according to the opinion of townsmen, people «speak melodiously».

Difficulties are connected, of course, not only with audio-pronouncing skills. In particular, transfer of word meanings from English language can be conducted on word meaning of German language. For example, the meaning of an English word *must* can be transferred to a German word *müssen*, etc.

To be unequivocal in assignment of the leading part in teaching foreign languages to separate means of pedagogical communication is quite difficult. For example, in defining of the role of suggestion which, according to the opinion of some researchers, is a leading means of pedagogical communication in the course of teaching foreign languages. Suggestion is characterized by the lowered argument and occurs if trainees have low level of criticism. In teaching of the second language to the students who know several languages, it is necessary to take into account their language competence, to compare the phenomena of language systems, to teach students to analyze a material, to compare it to the acquired languages. In teaching such students, general learning abilities of students

which have been formed during learning of the first foreign language, are not adequately taken into account. In teaching of the second language, considering the language competence of students, it is necessary to motivate them to compare different phenomena of contacting languages. Students can analyze, compare, differentiate the language phenomena. For example, when studying different forms of German verbs, students independently make comments on them, compare to English verbs, finding similarities and differences. Similarities and differences found out in language systems, with a help of a teacher and independently, will help to avoid interfering influences and to promote successful learning of a language material. Consideration of general learning competencies of a student can promote transfer of the student from object to the subject in the course of the learning a second foreign language. Thus, problems of teaching foreign languages to students-bilinguals, in the conditions of interaction of various languages and cultures, embracing a whole complex of questions, connected with the sphere of intercultural socialization, demand new approaches and development of concepts of teaching in conditions of bilingual environment.

As for the aim of intercultural socialization and education, it can be considered as formation of readiness of the person to successful self-realization and self-development in other socio-cultural environment, in system of relations in which he is really involved.

Practical problem of socialization and youth education in modern conditions is formation of readiness of young men to functioning at various levels of intercultural communication: universal, interpersonal, keeping and developing the best features of national character of the people. Thus, while considering a problem of intercultural socialization, one must take into account an originality of the ethnic culture which provides support of natural essence of the person in modern conditions. Original, centuries-old traditions of the people of our country should be preserved and become property of the world. One of the main characteristics of the object of intercultural socialization – it the carrier of certain ethnic experience.

One of the main objects during the research of the subject-matter of intercultural socialization is cross-cultural communication. Researchers distinguish a role of language in socialization of the person. K.D.Ushinsky emphasized a role of language in inter-generational transfer of social experience: «language is the most vivid, most plentiful and strong connection, which unites obsolete, living and future generations of the people in one great, historically living whole » [3: 147]. Language as the major means of communication, is a necessary condition of socialization of the person. A foreign language –is the basic channel via which the student joins another culture. Learning a foreign language, as it is known, occurs in a various ways. Spontaneously, when the person, absorbing language influence of the surrounding foreign environment, is integrated into a new social environment. In this case foreign language acquisition is a result of active interaction with the world of studied language. Formation of the language competence is also carried out during the purposeful process specially organized in accordance with the aims of learning. To seize linguistic experience is not simple, it is not only to acquire the sum of knowledge, abilities, skills, it means to seize the means of communication, which results in linguistic experience.

Process of intercultural socialization as the pedagogical phenomenon has the structure including interconnected elements: emotionally-strong-willed, value system, communicative, cognitive, behavioural. The emotionally-strong-willed element provides

the steady emotional attitude to the phenomena of other culture. The value system element contains valuable orientations, attitudes, social norms. The communicative element includes foreign competences and their use in various kinds of activity and communication. The cognitive element assumes development of knowledge of culture of a foreign country, knowledge about other socio-cultural environment. The behavioural element assumes development of various rules, norms, customs which should be learnt in the course of familiarizing with foreign culture.

Subjects of intercultural socialization are school, university, a natural language environment (the organized institutional forms). Model of intercultural socialization of students of language faculty as the pedagogical system displays interrelation of the educational process promoting transition of the student from object to the subject of intercultural socialization, and intercultural experience of students (stay in a foreign country). As elements of model of intercultural socialization of the person as pedagogical system are emphasized: the aim and tasks, the subject-matter of intercultural socialization, means of intercultural socialization, the subject, the object. The aims and tasks: 1. expansion of relations of faculty with various institutes of socialization on the basis of modern intercultural processes for increase of potential of faculty; 2. attraction of native speakers to process of socialization and education of students on the basis of ideas of poly-cultural education. 3. improving of a management system of faculty as pedagogical system. 4. assistance to students in familiarizing with intercultural experience (a fieldwork in a foreign country, an academic exchange, etc.), to transition of the student from object to the subject of intercultural socialization. Principles: cultural conformity, consistency, humanity, continuity, a principle of subjectivity in intercultural socialization, priority in intercultural socialization of pedagogical factors.

Faculty functions as pedagogical system are educational, developing, diagnostic, organizational, advisory, correcting. During realization of the basic directions of activity at various stages, different forms and methods of work aimed at the organization of activity of teachers and native speakers as the subject of intercultural socialization and education and at socialization and education of students are used. For realization of the aims and tasks of improving of process of intercultural socialization of students following conditions were kept: integration of the socializing potential of didactic and educational systems of language faculty; adding knowledge of cultural-historical traditions, values of our society, and also an intercultural generality to the content of the collaborative activities of teachers and students; the use of traditions of foreign culture for familiarizing of students with other social experience. Activity is based on the principle of creation of the conditions close to the real. Activity on familiarizing of students with other culture in order to increase the efficiency of socialization is based on integration. Active participation of the student in faculty events promotes development of communicative abilities, sociability, collectivism that promotes student's adaptation to new socio-cultural environment. The integral characteristic of student's development – the level of intercultural social adaptation- serves as criterion of an estimation of process of intercultural socialization of the student.

As a result of integration of educational and educational process the real basis for improving of intercultural socialization and education of students is created (fig.1). Development of interaction of faculty with socio-cultural environment of other country promotes introduction of students to foreign culture. Optimization of intercultural socialization consists not only in a culturological orientation of teaching disciplines which

reveal the subject-matter of foreign culture, but also in improving of process of socialization of the person through participation of students in learning traditions: acquisition of skills and abilities of organizing different events, formation of socio-cultural competence that promotes development of solicitous attitude to native, national and foreign culture.

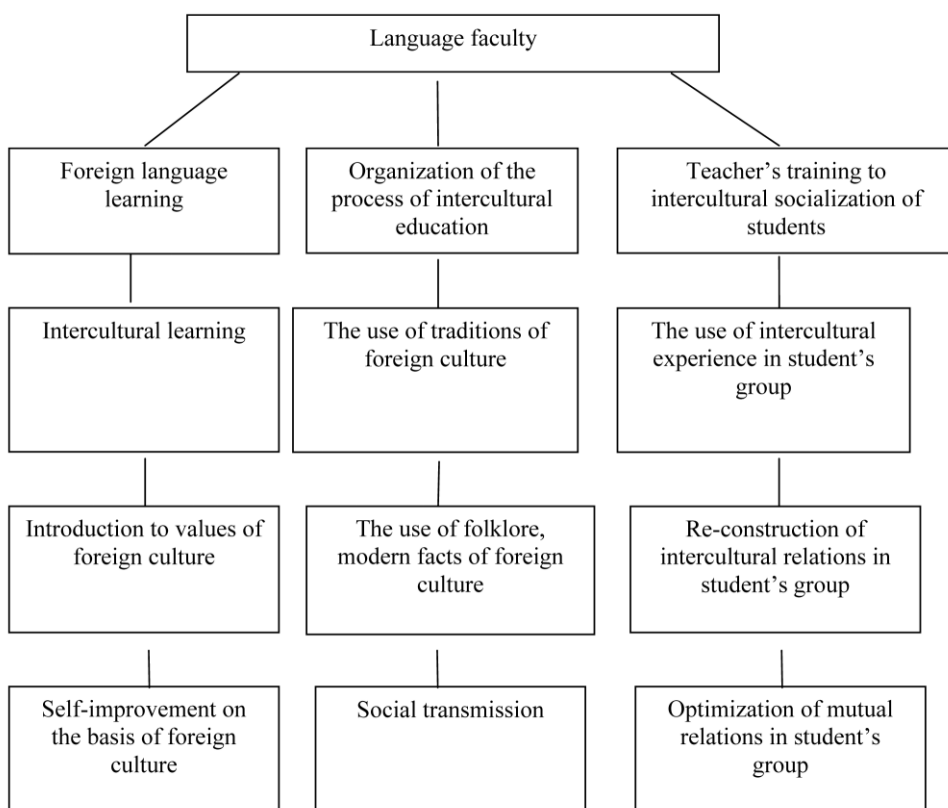


Fig. 1. Directions of activity of language faculty as pedagogical system

Understanding of a functional role of language faculty as one of the major institutes of intercultural socialization is very important as teachers of faculty who choose strategy and tactics in the field of teaching and education, act as agents of intercultural socialization.

Optimization of intercultural socialization in the conditions of the artificial language environment is possible in the course of improving of pedagogical process. Prospects of the development of the person should be connected with development of elements and functions of pedagogical system. Paying little attention to the analysis and reconstruction of system of mutual relations, when using traditions in intercultural teaching, promotes insufficient development of student's communicative abilities. Communication within traditions and customs of the people inhabiting the country of studied language, acts as the

same factor of socialization and education as symbols, way of life, ceremonies, art, etc. National holidays, fairy tales, legends, proverbs, sayings in which the culture of mutual relations of the people is reflected, are basis of formation of norms of behavior of the person in a foreign environment. Communication – transfer of values and behavior stereotypes – defines quality of intercultural relations.

Elements of intercultural socialization: school, university, natural language environment (organized institutional forms) are subjects of intercultural socialization and education, and the fullest revelation of their possibilities promotes optimization of intercultural socialization. Criterion of success of functioning of language faculty as pedagogical system is successful development of the student's personality in the course of his introduction to a foreign culture.

The fullest revelation of possibilities of subjects of intercultural socialization, revealing in each of them of bases of intercultural process, can promote creation of effective system of intercultural socialization of the person.

Literature:

1. Andrejeva G.M. Social psychology. 1980.
2. Wygotsky L.S. Thought and speech. 1994.
3. Parygin B.D. Social psychology as science. 1967.
4. Ushinsky K.D. Selected pedagogical works. 1974.

**POLİTİK SÖYLEMDE KADIN: 1980'Lİ YILLARIN MECLİS
TUTANAKLARINDA KADINLARA İLİŞKİN SÖYLEM****POLITICAL DISCOURSE REGARDING WOMEN'S ISSUES: DISCOURSE
REGARDING WOMEN IN THE PARLIAMENTARY RECORDS****ЖЕНЩИНА В ПОЛИТИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ: КРАСНОРЕЧИЕ ЖЕНЩИНЫ
В ПАРЛАМЕНТСКИХ РАЗБИРАТЕЛЬСТВАХ В 1980-х г.****Elif Gazioğlu Terzi*****ÖZET**

Bu makale, 1980'li yıllarda Türkiye siyasal hayatına hakim olan, toplumsal cinsiyete dair politik söylemi incelemektedir. İnceleme için, Türkiye'nin en önemli resmi kurumlarından biri olan ve "halkın temsilcisi" olma niteliğiyle de toplumun prototipini teşkil eden TBMM'nin 1984-1990 yılları arasındaki tutanakları taranarak, bu dönemde, özellikle kadınların seçme-seçilme haklarının yasalaştırılmasının yıldönümü vesilesiyle yapılmış olan milletvekili konuşmaları Eleştirel Söylem Analizine tabi tutulmuştur. Çalışma, söz konusu dönemin meclisine hakim olan, kadınlara yönelik politik söylemin kimi zaman patriyotik ve kimi zaman cinsiyetçi bir dil etrafında örülmüş olduğuna işaret etmektedir. Makalenin bir amacı, 1980'li yıllar boyunca meclise hakim olan, kadınlara ilişkin söylemlere ışık tutmak iken, bir amacı da bu sürecin kendisinden sonraki dönemlere ne tür bir söylemsel miras bıraktığını anlamaktır.

Anahtar Sözcükler: toplumsal cinsiyet, kadın, politik söylem, eleştirel söylem analizi

ABSTRACT

This article investigates the political discourse regarding gender which dominated Turkish political arena during 1980s. For the investigation, the Turkish parliamentary records between 1984 and 1990 were subjected to Critical Discourse Analysis to explore discriminatory discourses towards women. The article has concluded that the parliamentary debates during the period were not only occurred within a sexist discursive context but also they were interwoven with quite patriotic and sexist discourses.

Keywords: gender, women, political discourse, critical discourse analysis

АННОТАЦИЯ

Эта статья раскрывает гендерный вопрос в политической дискурсе Турции в 1980-х г. Для анализа были взяты наиболее важные государственные учреждения Турции, которые являются одним из прототипов общества из «народных представителей», составляющей парламент в 1984-1990 году г. В этот период

* . Yrd. Doç. Dr., Ardahan Üniversitesi, İİBF, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

женщины были избраны и имели права, что одвергается критическому анализу. Изучение рассматриваемого периода, в котором доминирует парламент, политический дискурс по отношению к женщинам. Цель этой статьи, показать роль женщины в парламенте 1980-х , женский вопрос в политическом дискурсе. В международном вопросе, ораторское искусство как объект этого процесса на следующий период.

Ключевые слова: гендер, женщины , политический дискурс, критический анализ дискурса

Giriş

Bu makale, 1980'li yıllarda Türkiye siyasal hayatına hakim olan, kadınlara dair politik söylemi incelemektedir. İnceleme için, Türkiye'nin en önemli resmi kurumlarından biri olan ve "halkın temsilcisi" olma niteliğiyle de toplumun prototipini teşkil eden TBMM'nin 1984-1990 yılları arasındaki tutanakları taranarak, bu dönemde, özellikle kadınların seçme-seçilme haklarının yasalaştırılmasının yıldönümü vesilesiyle yapılmış olan milletvekili konuşmaları Eleştirel Söylem Analizine tabi tutulmaktadır. Çalışma, söz konusu dönemin meclisine hakim olan, kadınlara yönelik politik söylemin kimi zaman cinsiyetçi ve kimi zaman patriyotik bir dil etrafında örülmüş olduğuna işaret etmektedir. Makalenin bir amacı, 1980'li yıllar boyunca meclise hakim olan, kadınlara ilişkin söylemlere ışık tutmak iken, bir amacı da bu sürecin kendisinden sonraki dönemlere ne tür bir söylemsel miras bıraktığını anlamaktır.

Çalışma, genelde Türkiye siyasi tarihine, özeldense kadınlara ilişkin toplumsal ve siyasal gelişmelere damga vurmuş önemli bir süreç olan seksenli yıllarda, siyasal arenaya egemen olan kadınlara dair politik söylemi, meclis tutanakları üzerinden incelemektedir. Türkiye'de 1980'ler, "kadın hakları, kadın-erkek eşitliği, kadının ikincil statüsü" gibi toplumsal cinsiyete ilişkin literatürde merkezi yer tutan kavramların meclis çatısı altında telaffuz edilmeye başlandığı dönemi imlemekle birlikte, bu analizin göstereceği üzere, aynı dönemde meclise hakim olan söylemler, bu literatürün getirdiklerinden oldukça farklıdır.

Türkiye'de meclis tutanaklarına dayanan çok sayıda akademik çalışmadan söz edilebilir. Gerçekten de, sosyal bilimlerin farklı dallarında verilen ürünler içinde meclis tutanaklarının taranması yöntemine dayanan çalışmaların çokluğu dikkat çeker. Bunların arasında en çok siyaset bilimi (Avcı, 1999; Yaramış, 2012), tarih (Alpaslan, 2013; Küçük, 1998) ve hukuk (Akın, 2000; Bayrak, 2007) alanındaki çalışmalar göze çarpmaktadır.

Meclis tutanakları, hükümet programları, parti tüzükleri gibi resmi söylemin taranacağı belgelerin sosyolojik araştırmalardaki yeri ise, belki de yukarıda sayılan sosyal bilim dallarından çok daha önemli, hatta hayattır. Çünkü meclis, hükümet, parti gibi kurumlar, çok boyutlu ve karmaşık toplumsal yapıların tezahürleridir; dolayısıyla bu kurumların işlevi mekanizmalarını ve mantığını sunan dokümanların incelenmesi, mevcut toplumsal yapının anlaşılmasında büyük rol oynar. Nitekim, bu tür kurumların incelenmesine dayanan sosyolojik çalışmaların önemli bölümü toplumları, toplumların yapılarını, işleyişlerini, toplum-birey ilişkilerini ve bu ilişkilerin resmi-siyasi arenada nasıl üretildiği ve yeniden üretildiğini anlama gayretindedir (Örgün, 1998).

Öte taraftan, toplumsal cinsiyet ve kadın çalışmaları son yıllarda sosyolojik araştırmalar içinde kendisine hızlı ve sağlam bir yer edinmiş olmasına rağmen, Türkiye'deki resmi kurumların kadınlara ilişkin görüşlerine, uygulamalarına, toplumsal cinsiyete bakış açılarına ve bunların dolaylı ya da dolaysız olarak yansıdığı söylemlerine dair çalışma yok denecek kadar azdır. Mecliste görev almış olan kadın milletvekilleri ya da çeşitli hükümetler döneminde kadınların toplumsal ve siyasal hayattaki konumlarına dair çalışmaların varlığından söz edilebilse de (örneğin Akgül Şahin, 2008; Berksü, 2000; Arı, 1998), özellikle resmi kurumların politik söylemlerinde kadınlara yönelik yaklaşımın incelenmediği, akademik alanda bu konuda önemli bir boşluğun olduğu görülmektedir. Bu bağlamda bu çalışma, sözü edilen boşluğun doldurulmasına katkı sunma gayreti içindedir. Bunu da, böylesi bir çalışma için en uygun araştırma yöntemi olarak, Eleştirel Söylem Analizi ile yapmaktadır. Çalışmanın bundan sonraki bölümü, sosyolojik bir araştırma yöntemi olarak Eleştirel Söylem Analizine ayrılmıştır.

Eleştirel Söylem Analizi

8 Haziran 2011 tarihinde "Kadın ve Aileden Sorumlu Devlet Bakanlığı"nın yerine "Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı" aldı. Bu, basit bir isim değişikliği miydi? İlk bakanlığın isminden "kadın" çıkarılınca geriye ne kalıyor, aynı isme "sosyal politikaları" ekleyince bu bakanlık neye dönüşüyordu? Ve bu isim değişikliği bizlere ne anlatıyordu? Söz konusu değişiklik henüz bir olasılık iken başlayan tartışmalar, bakanlıkların isimlerine yoğunlaşıyor, söylem düzeyinde gerçekleşecek böylesi bir değişikliğin, kadınlar açısından yaratacağı olumsuzluklara işaret ediliyordu.¹ Tartışmalara göre bakanlığın adından "kadın"ın kaldırılması, kadının birey olarak resmi düzeyde yok sayılacağını ifade etmekte; kadınlarla ilgili konuların aile bakanlığına devri, kadının yalnızca aile içindeki varlığının onaylanması ve kadınların aile dışındaki sorunlarının yok sayılması anlamına gelmekteydi. Bu bağlamda, kadın-erkek eşitliğini sağlamak amacıyla politika üretmekle görevli Türkiye'nin ilk ve tek resmi mekanizması olan Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü'nün yeni bakanlığa bağlanması da, bu öngörülerin haklılığına işaret eden bir uygulama olarak yorumlanmıştır. Sonuç olarak isim değişikliği, sadece isim değişikliği değildir. Her türlü işaretli, sözlü ya da yazılı ifade gibi o da belli bir bakış açısının ürünüdür.

Bununla ilgili olarak Anne Phillips, klasik siyaset metinlerinden örnek verir; bu metinlerde kullanılan ve toplumsal cinsiyet açısından uzun yıllar tarafsız olduğuna inanılan "rights of man (erkek/insan hakları)" ifadesi, "rights of women (kadın hakları)" ifadesini dışladığı oranda, kadınları siyaset teorisinin de pratiğinin de uzağında tutar (1995: 11). Söylemin gerçekliği nasıl manipüle ettiği ve yeniden ürettiğine dair iyi bir örnek olan "rights of man" ifadesi, toplumsal cinsiyet açısından tarafsız görünen meselelere ilişkin tartışmalarda, tartışmanın kavramlarını erkekliğin belirlediğini göstermesi açısından da önemlidir (Phillips, 1995: 14).

¹ . Türkiye Kadın Dernekleri Federasyonu'nun Kadından Sorumlu Devlet Bakanlığı yerine Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı kurulması girişimlerine gösterdiği tepki ve benzer şekilde çeşitli kadın derneklerinin, bakanlığın kurulmasının ardından yaptıkları açıklamalar, bu tartışmalara örnek teşkil etmektedir. Söz konusu tepkilerin metinleri için bakınız: Kadının İnsan Hakları-Yeni Çözümler (2011).

Bakanlığa verilen ismi de, bir zihniyet değişiminin ifadesi olarak okumak, bu makalenin araştırma yöntemi olarak başvuracağı Eleştirel Söylem Analizi (buradan itibaren ESA), ile mümkündür. ESA, bir toplumsal pratik olarak tanımladığı söylemi, isimlendirmelerin yanı sıra, diyalog ve sohbet gibi günlük dil pratiklerinde olduğu kadar, siyasetçilerin kalabalıklara seslenişlerinde veya resmi belgelerde yer alan ifadelerde bulan ve inceleyen bir araştırma metodu olarak öne çıkar. 2011 yılında gerçekleşen bakanlığın ismindeki değişikliğin, Türkiye'nin 1980'li yıllardan itibaren tanık olduğu hızlı zihinsel dönüşümlerin bir uzantısı olduğunu gösteren de ESA yöntemidir. Söz konusu isim değişikliğine uygulanan ESA'nın sonucu bize, "kadının yok sayılması" şeklinde tezahür eden cinsiyetçi yaklaşımın, resmi düzeyde söylem aracılığıyla nasıl yeniden üretildiğini gösterir.

Esasında seksenlerle ilgili her türlü araştırma, o dönemi anlamaya katkı sunmakla kalmaz, aynı zamanda kendisinden sonraki süreci nasıl şekillendirdiğini görmemizi de sağlar. Bu anlamda bu makale, Türkiye'nin en önemli resmi kurumlarından biri olan TBMM'de kadınlara ilişkin görüşmelere 1980'li yıllar boyunca hakim olan söylemleri analiz ederken, bu sürecin kendisinden sonraki dönemlere ne tür bir söylemsel miras ve düşünsel altyapı bıraktığını çözümlemeyi amaçlamaktadır.

ESA 1970'lerin sonlarından itibaren bir araştırma yaklaşımı olarak geliştirilmeye başlandığında, büyük olasılıkla bu kadar yaygın bir kullanım alanına ulaşacağı tahmin edilmiyordu. Temelleri Teun A. Van Dijk (1993; 1995; 2001) ve Norman Fairclough (1989; 1997; 2001) gibi, çalışmaları daha çok dilbilim/göstergebilim alanlarında yoğunlaşan düşünürler tarafından atılan ESA, çok kısa bir sürede oldukça geniş bir araştırma alanında kullanılmaya başlandı. Bu alanların en yenilerinden olmakla birlikte, toplumsal cinsiyet çalışmaları da kısa sürede ESA'nın sıkça kullanıldığı bir araştırma alanı haline geldi (örn. Annandale ve Hammarström, 2011; Duman, 2007; Lazar, 2007; Şimşek, 2012).

Van Dijk, "eleştirel bir duruş" anlamı yüklediği ESA'yı yazılı ya da sözlü metinleri incelemek için kullanılan özel bir yaklaşım olarak tanımlar (van Dijk, 1995: 17). Toplumsal yapı ve dil arasında karşılıklı bir ilişki olduğunu varsayımına dayanan ESA'ya göre toplum yapısının dil üzerindeki şekillendirici etkisi gibi, dil de topluma etki etmektedir (Fairclough, 1989: 37). Burada söylem de, dil aracılığı ile belli bir dünya görüşünü temsil eden araç anlamında kullanılır (Fairclough, 2001: 129). Esasında söylem, en basit tanımıyla, dilin, belirli anlamlara gelecek şekilde kullanımudur. Birbirinden farklı bir çok alana hakim olan, farklı ifade şekilleri, kelime hazneleri, hatta farklı gramer yapılarıyla o alanın kendine has özelliklerini yansıtan dilsel bir yapı anlamında kullanıldığında, sayısız söylemden bahsedilebilir; bilimsel söylem, hukuki söylem, politik söylem gibi. ESA'nın argümanında belirleyici olan ise, söylemin yalnızca bir dil, bir ifade şekli olmayıp, toplumsal olanın belli bir yorumunu sunuyor olmasıdır. Bu anlamda söylem, gerçekliğin doğrudan yansıması değil, gerçekliği belli bir bakış açısından yeniden kuran bir güçtür (Fairclough and Wodak 1997).

Van Dijk'a göre ESA, söylemin, toplumdaki eşitsizlik ve iktidar ilişkilerini nasıl beslediğine ve bunları nasıl yeniden ürettiğine odaklanmasının bir gereği olarak, söylemi belli bir sosyo-politik ve eşitlikçi bilinçle inceleyen bir yaklaşımdır (van Dijk, 1995: 17). ESA çoğunlukla, söylem düzeyinde hayata geçirilen ya da söylem aracılığıyla meşrulaştırılan, toplumsal cinsiyet, sınıf, ırk, milliyet, cinsel yönelim, din, yaş gibi toplumsal ilişkiler içindeki egemenlik yapıları kuran unsurlara bakar. Bu anlamda

cinsiyetçilik, ırkçılık, homofobi ve diğer ayrımcı toplumsal eşitsizlik formlarını ortaya çıkarmak için en uygun yaklaşımlardan birini oluşturur. (van Dijk, 1995: 18).

Söylem, ayrımcı zihniyet yapılarını gizleyebilen, manipüle edebilen ya da meşrulaştırabilen bir güç olduğu için amaç, analize tabi tutulmadıkça anlaşılabilen, metnin içinde gizli kalan, ayrımcı kanaat, inanç ve değer yargılarını ortaya çıkarmaktır. Sözü geçen ayrımcılıkları açık eden anlatıma ulaşabilmek için, söylemin eleştirel analizini yapan kişinin, onun, toplumsal olanı hangi kelimelerle, hangi ifadelerle temsil ettiğine bakması gerekir. Çünkü söylem, eşitsizliği kurarken ve onu yeniden üretirken, bu çalışmanın da göstereceği gibi, bazı ifadelere başvurur. Bu ifadeleri analiz eden kişinin açık bir politik pozisyonu vardır ve araştırdığı metinlerde eşitsizliği kuran dili ortaya çıkararak o dilin altında yatan hakimiyet ilişkilerine ışık tutmak amacındadır. Kısacası ESA'yı uygulayan analist eşitsizlik karşıtı olmak durumundadır (van Dijk, 1993: 253).

Bu makalenin odağında yer alan "politik söylem" ise, van Dijk'ın ifade ettiği şekliyle, hükümet görüşmeleri, meclis tartışmaları ve siyasetçilerin konuşmalarından oluşan siyaset alanını kapsayan söylemdir (van Dijk, 2001). van Dijk politik söylemi basitçe, "politikacılara ait söylem" olarak tanımlar (a.g.e.). Bu anlamda, başka toplumsal gruplar (örneğin politik öğrenci grupları) tarafından gerçekleştirilen politikaya dair söylemleri, politik söyleme dahil etmez. Politik söyleme ilişkin bir sınırlandırma da, bu söylemin yalnızca politik kurumlarda gerçekleşmiş olması şarttır; politikacıların meclis, hükümet binaları, siyasi parti alanları gibi mekanların dışında gerçekleştirdikleri söylemler, politik söylem olarak değerlendirilemez (a.g.e.). Dolayısıyla bir söylemi politik söylem yapan, söylemin içeriğinden ziyade, içinde yer aldığı bağlamdır.

Türkiye'nin radikal dönüşümlere sahne olduğu seksenli yıllar, kendisinden sonraki on yılları da köklü bir biçimde etkilediği için, Türkiye siyasal hayatının önemli bir dönemini teşkil eder. Meclis tutanaklarını analize geçmeden önce, 1980'li yıllarda Türkiye'de kadınların konumuna kısaca göz atmak yerinde olacaktır. Çalışmanın bundan sonraki bölümü, analiz bölümünün daha iyi anlaşılması için, 1980'li yıllarda Türkiye'de kadınların konumuna ilişkin bir özetle devam edecek, ardından analiz bölümüne geçilecektir.

1980'ler Türkiye'sinde Siyaset ve Kadınlar:

1980'lerde Türkiye hızlı bir siyasi, ekonomik ve kültürel değişim sürecine girdi. 1982'de kabul edilen yeni anayasa, getirdiği siyasi yasakların yanı sıra, siyasi partilerin kadın kollarını da ortadan kaldırmıştı. Şirin Tekeli'nin 1980'li yıllarda yürütülen ve söz konusu dönemin getirdiği toplumsal değişime ayna tutan araştırmalardan derlediği sonuçlara göre ise, seksenlerde toplum içinde gelir ve servet dağılımı da hızla bozulmuş ancak bu durum beraberinde bir toplumsal patlama getirmemişti (Tekeli, 2011: 21). Tekeli'ye göre bunun en önemli nedeni, aile gibi kurumların toplum üzerindeki etkisinin çok güçlü olmasıydı (a.g.e.). Bununla birlikte aile de seksenlere hakim olan değişimden nasibini alıyordu. Toplumsal cinsiyet ilişkilerini şekillendiren temel kurum olan ailede, ataerkil ilişki tipi hala ağırlıklı olmakla birlikte, bireyselleşme arayışı, bununla birlikte, kadın-erkek eşitliğine ve hatta ev içindeki geleneksel cinsiyetçi işbölümünün değişmesi gerektiğine dair inancın yayılmaya başladığı gözlenmekteydi (a.g.e.: 26).

1980'lerin tanık olduğu bir başka yenilik, kadın hakları ve toplumsal cinsiyet eşitliği talebinin sokağa çıkarak kamusal alanda görünürlük kazanmaya başlamasıydı. Örgütlenen kadın grupları, devletin 1979'da imzaladığı Kadına Yönelik Her Türlü Ayrımcılığın

Önlenmesi Sözleşmesini (CEDAW) uygulamaya koymamasını protesto etmek için 1985'te sokağa çıktılar. Aile içi şiddete karşı ilk kitlesel eylem de 1987'de gerçekleştirildi (Arat, 2008: 397-98; Uçan Çubukçu, 2004: 61-62). Farklı kültürel ve politik aidiyetlerden kadınların bir araya gelerek doğrudan kadınları ilgilendiren konuların etrafında örgütlenmeye başlamaları da yine seksenli yıllarda gerçekleşti. Başlarda dini ya da etnik talepleri olan "karma gruplar"a bağlı olarak ortaya çıkan bu örgütlenmeler zaman içerisinde bu gruplardan ayrılarak sadece kadınlara ilişkin taleplerin dile getirildiği kadın örgütlerine dönüştüler (Gazioğlu, 2010: 23-24).

Kadınlara ilgili gelişmelerin söz konusu dönemde mecliste yankı bulduğunu söylemek güç olsa da, meclisin hükümet düzeyinde "kadın hakları" ile ilk tanışmasının seksenli yıllara rastladığını gözlemek mümkündür. Nitekim 1980'li yılların sonlarından itibaren meclise sunulan hükümet programlarında "kadın hakları" kavramına yer vermeye başlanmış, bunu ilk gerçekleştiren de 1989 yılında Yıldırım Akbulut tarafından kurulup iki yıl görevde kalan 47. Hükümet olmuştur. Bununla birlikte, kadınlara yönelik politikaların devlet bünyesinde geliştirilmesi yolunda kurumsal ilk resmi adım 1987 yılında Kadına Yönelik Politikalar Danışma Kurulu ile atıldı. İlerleyen süreçte, 1989 yılında Başbakanlığa bağlı olarak kurulan Kadın ve Aileden Sorumlu Devlet Bakanlığı'na, 1990'da kurulan Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü (KSSGM) izleyecekti. Seksenler aynı zamanda, hükümetin belirlediği kimi bakanlara Kadın ve Aileden Sorumlu Devlet Bakanı unvanının vermeye başladığı dönemdi.

Tek başlarına okuduklarında oldukça pürüzsüz ilerleyen bir sürecin ürünleri gibi görünen bu gelişmelerin, dönemin meclisine egemen olan söylemlerle birlikte değerlendirildiklerinde, esasında toplumsal cinsiyete yönelik oldukça sorunlu yargıların gölgesinde gerçekleşmiş oldukları görülür. Makalenin izleyen bölümü, söz konusu gelişmelerin arka planını oluşturan bu sorunlu zihniyet kalıplarını görünür kılmayı amaçlarken, seksenlerde meclise hakim olan bu kalıpların üç temel söylem üzerinden okunabileceğine işaret etmektedir.

Politik Söylemde Kadın

Türkiye 1980 yılının Ekim ayına, Bülent Ulusu tarafından kurulan ve sonraları "darbe hükümeti" olarak anılacak olan 44. Hükümet ile girdi. Hükümetin tamamen erkek vekillerden oluşması, 1980'li yıllar boyunca TBMM koltuklarına hakim olacak cinsiyet dağılımı hakkında ipucu veriyordu. 1980'ler boyunca toplamda 18 kadın milletvekilinin görev yaptığı meclis, tarihindeki ilk kadın bakan için, 1987 yılında kurulan ve iki yıl görevde kalan 46. Hükümeti bekleyecekti: İstanbul milletvekili İmren Aykut, Turgut Özal tarafından kurulan hükümette Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanı olarak görevlendirilmişti. İmren Aykut, ardı ardına kurulan üç hükümette de tek kadın bakan olarak kalacaktı.

Ulusu hükümetinin görevde olduğu dönem dışında, 1980'li yıllara ait meclis tutanaklarına bakıldığında meclisin gündemine alınmış ve doğrudan kadınları ilgilendiren neredeyse tek konunun, 1934 senesinde kadınlara seçme ve seçilme hakkını veren yasanın yıldönümleri olduğu görülür. Bu konu, meclisin kadınlara ilişkin gündeminde o kadar yoğun bir yer kaplar ki, seksenler boyunca meclis tutanaklarında geçen toplam "kadın" sözcüğünün büyük bölümünün bu yıldönümlerinde telaffuz edildiği rahatlıkla söylenebilir. Mecliste kadınların görünürlük kazanmasına vesile olan bu yegane olayın, "50 küsur yıllık

bir siyasi hak" olmasının anlamı ve bu hakkın ele alınış tarzı ESA'ya tabi tutulduğunda, seçme-seçilme hakkının yıldönümlerinde mecliste yapılan konuşmalara üç temel söylemin hakim olduğu görülür. Bu çalışmanın adlandırdığı şekliyle bunlar:

1. Minnet söylemi,
2. Milli övünç söylemi ve
3. Patriyotik söylemdir.

1. Minnet Söylemi

Milletvekili Türkan Turgut Arıkan, 1984 yılında meclise şu soruyu yöneltiyordu: "Acaba 50 yıl sonra Türk kadını her yönüyle Ata'sına layık olabilmiş midir?" (Arıkan, 1984: 789)² Arıkan'a, kadınların seçme ve seçilme hakkını elde etmelerinin 50. yıldönümünde vekillere bu soruyu sorduran şey, bu hakkın kadınlara lütfedilmiş olduğuna dair duyduğu sarsılmaz inanç ve bu inancın yarattığı derin minnetti. Dönemin meclis tutanaklarında, kadınların seçme-seçilme haklarını elde etmelerine dair yapılan görüşmelere hakim olan temel söylemlerden biri "minnet söylemi"dir. Konuyla ilgili söz alan -meclis başkanı dahil- neredeyse tüm milletvekillerinin, konuşmalarına Mustafa Kemal Atatürk'e şükranlarını ileterek başlayıp, minnet ifadeleriyle konuşmalarını sonlandırdıkları görülür. Örneğin bir milletvekili, kadınların seçme seçilme hakkı elde etmelerinin 50. Yıldönümünde konuşmasına Atatürk'ün "pek çok Batılı ülkeleri bile şaşırta cesur girişimi"ni selamlayarak başlar; bu yasal hakkı kadınlara Atatürk'ün vermiş olduğunu vurgulayarak devam eder ve sık sık alkışlarla kesilen konuşmasını "Burada tekrar ve tekrar Atatürk'ü minnetle anıyoruz, kadınlar olarak" (Neriman Elgin, 1984: 783) diyerek noktalar. Benzer ifadeler, tüm konuşmalara egemendir: "(...) şu andaki toplumsal statümüzü, tamamıyla Ulu önderimiz Atatürk'e borçluyuz. Bu Yüce insanı huzurlarınızda bütün Türk kadınları adına en derin saygılarla ve bitmez tükenmez sevgilerle selamlıyorum" (İmren Aykut, 1984: 791). "Büyük Atatürk (...) devrimlerinin en önemlilerinden birisi olarak, Türk kadınına siyasal hakları 5 Aralık 1934'te tanımıştır." (Göksel Kalaycıoğlu, 1988: 567) "Eşit hak eşit meşinin' 50'nci yıldönümü münasebetiyle Türk kadınına bu hakları veren Ulu önderimiz Atatürk'e bir kez daha minnet ve şükranlarımı sunuyorum." (Işıl Saygın, 1984: 796) "(...) unutmamak gerekir ki, bu hakların sağlanması için, ülkenin başında, Atatürk gibi, çağdaş, ileriye gören, kadının yerini anlayan bir talihin payı büyüktür. Bu nedenle, bu hakların alınmasında kadınların istemi ve kararı değil, devleti yöneten büyük bir insanın, öyle olması gerektiğine karar vermesi büyük bir rol oynamıştır. Kendisine şükran duyuyoruz." (Beytullah Mehmet Gazioğlu, 1989: 305)

Yapılan konuşmaların en belirgin özelliği, seçme-seçilme hakkının kadınlar tarafından kazanılmayıp, iktidar tarafından bu hakkın onlara verildiğine dair yoğun vurgudur. Bu vurgunun işaret ettiği şey, kadınların böyle bir hakkın gerekliliğine dair herhangi bir inanç sahibi olmamalarına, -ya da bu konuda oldukça bilinçsiz olmalarına- rağmen Atatürk'ün öngörülerini sayesinde, ileride toplumsal ve siyasal konumlarını güçlendirecek böyle bir yasaya kavuşmuş olduklarıdır. "Kadınlar adına" yapılan uygulamaların meşru altyapısını

² . Makale boyunca, meclis tutanaklarından yapılan alıntılarda, konuşmacının tam adı, tutanağın yılı ve alıntının yapıldığı sayfa verilmektedir. Alıntıların tam kaynağı ise, Kaynakça bölümünün sonundaki "Meclis Tutanakları Kaynakçası" bölümünde belirtilmektedir.

oluşturan bu söylem, bir çok örnekte, bir çok milletvekilinin ifadesinde olduğu gibi, kendisini açık eder: "Görülmektedir ki, Türk kadınına tanınan seçme ve seçilme hakkı Atatürk'ün Türk kadınına armağanıdır." (Neriman Elgin, 1984: 784)

Uluslaşma sürecinde yurttaşlık haklarının, kadınları da içerecek şekilde düzenlenmesi ve bunun devlet eliyle yapılması, Türkiye'ye özgü bir uygulama değildir. Öte taraftan, 20. yüzyılda hız kazanan ulus-devletleşme sürecinin iktidara taşıdığı rejimlerde, kadınların siyasal katılımları durağan kalmamış, başlarda yüksek olan katılım oranları giderek azalmıştır. Buna paralel bir gelişme de, bu süreçte "kadın haklarının gerçekleştirilmesi" söyleminin yerini "hakların verilmesi" söylemine bırakmasıdır (Çağatay ve Soysal, 2011: 293-94). Bu söylemle bağlantılı olarak, Türkiye'de kadınlara seçme-seçilme hakkını tanıyan yasanın kabul edildiği süreçle ilgili belirleyici bir varsayım, yukarıda değinildiği üzere, söz konusu dönemde siyasi haklar talep eden, hatta bu tür hakların bilincinde olan bir kadın hareketinin hiç var olmadığıdır. Oysa "kadınların tarihi"ne göre Türkiye çağdaş kadın hareketinin geçmişini 19. yüzyılın sonlarına kadar götürmek mümkündür (Tekeli, 1998; Sirman, 1989; Çakır, 2011). 1908'de kurulan dernekler ve yapılan yayınlarla Osmanlı'da eğitim, çalışma ve toplumsal hayata katılma talebi ile ortaya çıkan ve Avrupa'daki "kadınlara oy hakkı" talep eden kadın hareketiyle de bağlantılı olan bir kadın hareketinin varlığı bilinmektedir. Bunun ötesinde, 1935'te devlet eliyle kapatılan, erkeklerle eşit vatandaşlık hakları talep eden Türk Kadınlar Birliği benzeri örgütlenmeler (Tekeli, 2011: 28), siyasi haklar talep eden bir kadın hareketinin varlığını yok sayan ve seksenli yıllar boyunca TBMM'ye hakim olan varsayımı çürüten gelişmelerdir.

Böylece kadınların, siyasi haklar bilincine ve kendi taleplerini dile getirme yeteneğine sahip öznel olduklarını görmezden gelen bir yaklaşımın yansıması olarak minnet söyleminin, 1980'li yıllar boyunca kadınlara ilişkin görüşmelere hakim olduğu görülür. Aynı dönemde meclisteki görüşmelere egemen olan bir başka söylem de, "milli övünç" söylemidir.

2. Milli Övünç Söylemi

Söz konusu dönemde, kadınların seçme-seçilme hakları ile ilgili görüşmelere egemen olan bir başka söylem, "milli övünç" söylemidir. Bu söylemde yer alan vurgulara göre, söylemi oluşturan iki temel içerik şöyle özetlenebilir:

a. Karşılaştırma: Bu içerikte vurgu, Türk kadınının seçme seçilme hakkına, diğer ülkelerdeki hemcinslerinden daha erken bir tarihte kavuşmuş olması üzerindedir. Yasanın 50. yıldönümünde meclis başkanı açılış konuşmasına şöyle başlar: "Dünyanın ileri pek çok ülkesinde bu hakkın İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki anayasalarla tanındığı göz önüne alınırsa, bu tarihî olayın büyük anlamı daha da belirgin hale gelir" (Necmettin Karaduman, 1984: 782). Açılış konuşmasını takip eden görüşmelere hakim olan ifadeler de benzer karşılaştırma ifadeleridir: "Cumhuriyetimizin kurucusu eşsiz insan Atatürk'ün önderliğinde İsmet İnönü ve 191 arkadaşının kanun teklifiyle Türk kadını bu hakkı, gelişmiş ya da gelişmemiş birçok ülkeden çok önce elde etmişti" (Türkan Turgut Arıkan, 1984: 790). İfadelerden çıkan sonuca göre, söz konusu yasa önemini, uygulama pratiğinden ziyade, uygulanmaya konulduğu tarihsel dönemden almaktadır. Bu anlamda kadınların siyasal haklarının diğer ülkelerden önce yasalaştırılmış olması; bu yasaya diğer milletlerden önce Türk milletinin haiz olması, "milli övünç" söylemini kuran ve gerçekliği bu söylem üzerinden üreten temel unsurlardan biridir. "Milli övünç" söylemine için "böbürlenme"

hali de benzer ifadelerle kendisini gösterir: "Türkiye'de, kadın hakları, medenî ve ilerlemiş geçinmelerine rağmen, birçok devletten daha önce verilmiştir, onlara takaddüm etmiştir. Türkiye'de kadınlar kadın haklarına, ileri geçinen bir çok devletten önce, kavuşmuşlardır"(Beytullah Mehmet Gazioğlu, 1989: 305). "İleri geçinen bir çok devlet" ifadesindeki küçümseyici ton, sözü edilen devletler karşısında Türkiye devletinin üstünlüğüne ve ileri konumuna işaret eder. Bu anlatımlarda göze çarpan "biz" ve "onlar" şeklindeki ayırım, söylemin, ötekileştirmede nasıl kullanıldığının görülebilmesi için uygun bir örnek sağlar. Buna göre, karşılaştırma içinde ötekinin (onların) negatif sunumu, kendimizi (bizi) olumlu sunmamızı sağlayarak (van Dijk, 1993: 263) üstünlük duygusunu pekiştirir.

Milli övünç söyleminin, "öteki"nin karşısında radikal bir üstünlük duygusunu pekiştirmesinin yanı sıra bir sakıncası, mevcut eksiklik ya da yanlışlıkların üzerini örtmesidir. Bunun bir örneğini, 1984 senesinde Cenevre'de gerçekleştirilen Dünya Parlamentolar Birliği Kongresi'ndeki deneyimini aktaran milletvekilinin anlatımında görmek mümkündür; vekilin, ilk gündem maddesi kadın-erkek eşitliği olan kongrede dile getirdiği yegane şey, Türkiye'de kadınlara seçme-seçilme hakkının 50 yıl önce tanınmış olduğudur (Hüseyin Barlas Doğu 1984: 796). Vekilin aktardığı üzere bu ifadeler kongrede çokça alkış ve takdir toplamıştır. Kongrede benimsenen söylem, Türkiye'deki kadınların durumuna dair yarattığı "mutlak olumluluk" kurgusu ile, yaşanmakta olan sorunların üzerini örtmekte; gerçekliği böylece manipüle ederek "milli övünç"ü meşrulaştıran bir kaynağa dönüşmektedir. Milletvekilinin sözleri, bu söylemin kendi algısını nasıl şekillendirdiğini göstermesi açısından da önemlidir: "Bütün dünya milletleri Türk kadınının bugünkü durumunu [bilmekte] ve bunu takdir [etmektedir]" (İşlay Saygın, 1984: 796).

Milli övünç söylemi bağlamında anlam kazanan bir uygulama da, seçme-seçilme yasasının 50. Yıldönümü dolayısıyla TBMM'ye yabancı kadın parlamenterlerin davet edilmesidir. Aralarında Federal Almanya, Avusturya, İngiltere, İspanya, İsviçre, Norveç ve Çin'den gelen parlamenterlerin bulunduğu bu gruptan yalnızca "en yaşlı ve en kıdemli" olduğu için Çinli kadın vekile söz hakkı verilir. Diğer yabancı parlamenterlerin, yıldönümü vesilesiyle gerçekleştirilen görüşmelere yalnızca Türk parlamenterleri dinleyerek iştirak etmelerine izin verilmiştir. Uygulamanın açıkça işaret ettiği şey, 50 senelik bir geçmişi olan bu yasa dolayısıyla, bu yasaya daha geç tarihlerde ulaşmış olan "yabancılar" gözünde ve onların üzerinden milli övünçün pekiştirilmesidir. Böylece "biz" ve "onlar"ı karşı karşıya getiren "karşılaştırma" içeriğinin "milli övünç" söylemine nasıl şekil verdiği görülür. Bu söylemi oluşturan bir başka içerik de özcülüktür.

b. Özcü yaklaşım: Özcü yaklaşımda vurgu, "milli övünç" söyleminin "milli" kısmındadır. Bu yaklaşıma göre tarihin bilinen eski zamanlarından beri Türk topluluklarında kadınlar erkeklerle eşit statüye sahiptirler. Bu yaklaşım, klasik şekline şu ifadelerde ulaşır: "Türk toplumunda tarih boyunca kadına her alanda değeriyle mütenasip yer verilmiştir. Tarihî belgeler, özellikle Türk tarihinin eski dönemlerinde kadının devlet yönetiminde etkili bir yere sahip olduğunu belirlemektedir" (Necmettin Karaduman, 1984: 782). Özcü yaklaşım meşru temellerini genel olarak İslamiyet öncesi Türk toplumları tarihinden alır. Buna göre İslamiyet öncesi Türk kavimlerinde kadınlar hayatın başka alanlarında olduğu gibi siyasette de erkeklerle eşit bir konuma sahiptir ve devlet işlerinde oldukça etkilidir. Bu yaklaşıma dair örneklerden bazıları şöyledir: "Eski Türklerde de, kadının mevkii çok yüksekti, onlar toplumun bütün kesimlerinde erkeğinin yanında aktif görevler almışlardır. Mesela, Dede Korkut hikâyelerinde eski Türklerin yaşayışlarını yakından görmekteyiz.

Kadınların geniş hürriyetlere sahip olduklarını, ev işlerinin yanı sıra birinci sınıf binici olduklarını, ok ve yay kullandıklarını, güreş sporu yapacaklarını, topluluklara riyaset ettiklerini, yönetimde söz sahibi olduklarını, savaşlara katıldıklarını ve bizzat kılıç kullandıklarını, yüzlerini örtmediklerini ve erkeklerle eşit haklara sahip olduklarını öğrenmekteyiz" (Göksel Kalaycıoğlu, 1984: 785).

Aynı yaklaşımın hakim olduğu benzer ifadelere tutanaklarda sıkça rastlanır:

"Konuyu bugün, üzerinde yaşadığımız topraklarımız ve Türk kavimleri ile milleti olarak ele alırsak; Anadolu'da yaşamış eski kavimlerden Hititlerde yapılan sözleşmelerde hükümdarın yanında zevcesinin de isminin bulunması siyasî hak bakımından sembolik de olsa bir eşitliği gösterir" (Işıl Saygın, 1984: 795).

İfadelerde görüleceği gibi, milli övünç söylemini kuran unsurlardan biri Türklüğün, kadınların erkeklerle eşit konumun öncülü olarak sayılmasıdır. Buna göre Türkler tarih boyunca, neredeyse özleri/doğaları gereği, eşitlikçi bir toplumsal örgütlenmeyi benimsemişlerdir. Özcü yaklaşımın böylece, tarihsel bağlamlarından kopardığı olayları milli bir bağlama oturarak, milli övünç söyleminin kurulmasına katkı sunduğu görülmektedir.

3. Patriyotik Söylem

1980'li yıllara ait meclis tutanaklarında, kadınlara ilişkin görüşmelere hakim söylemlerden biri de "patriyotik söylem"dir. Bu söyleme göre kadınların siyasi haklarını elde etmelerinin önemli bir koşulu, "erkeklerle birlikte omuz omuza" savaşmış olmalarıdır. Mecliste, kadınların seçme-seçilme haklarına ilişkin bir çok görüşmeye egemen olan bu söylemi açıkça görebilmek için bir kaç örneğe bakmak yeterli olacaktır. Bunlardan biri, kadınların siyasi haklarını nasıl "hak ettikleri"ni şöyle açıklar: "Gerçekten tarih boyunca Türk kadını, Türk erkeği ile yan yana omuz omuza, vatanın ve milletin kurtuluşu, bağımsızlığı, gelişmesi, ilerlemesi ve mutluluğu için her zaman engin bir özveriyle ve gerçek bir (içtenlikle çalışmıştır" (Türkan Turgut Arıkan, 1984: 788). Bir diğer örneğe göre, kadınların savaşa katkılarının Atatürk tarafından onaylanması sayesinde kadınlar bu haklara kavuşmuştur: "Şunu önemle belirtmek gerekir ki, Atatürk; Türk kadınına bu yasal hakkını verirken onun (...) Kurtuluş Savaşına büyük katkısını anımsatmıştır"(Neriman Elgin, 1984: 783). Benzer ifadeler sıkça rastlanır: "(...) Büyük Atatürk'ün, kadın haklarını, cumhuriyetin en önemli ilkelerinden biri olarak görmesinde, (...) millî mücadeledeki kadın kahramanlarımızın; Gördesli Makbule, Kılavuz Hatice, Tayyar Rahmiye, Kahraman Fatma, Binbaşı Ayşe ve daha nice adsız kahramanların büyük payı vardır" (F. Rezan Şahinkaya, 1986: 151).

Patriyotik temelli kadın hakları söylemi, 20. yüzyılın uluslaşma sürecinin önemli bir parçası oldu. Ulus-devletin inşası, kadınların, devletin vatandaşları olarak, yeni rejime entegre edilmelerini gerektirdi. Bu durum, yeni rejimin, hem toplum içindeki meşruiyetini sağlamasının, hem de uluslararası devletler sistemindeki yerini alabilmesinin gereği olarak görülüyordu (Çağatay ve Soysal, 2011: 292). Bunu, katı ve geleneksel toplumsal cinsiyet normlarının hakim olduğu bir topluma kabul ettirebilmenin en etkili yolu, kadınların ulusal kurtuluş mücadelelerine yaptıkları katkıları öne çıkarmak olacaktır. Nitekim, 1934 yılında seçme seçilme hakkını genişletecek olan yasa TBMM'de tartışılırken, vekillerin üzerinde en çok durdukları konu da budur. Vekillere göre, kadınların siyasal haklarının genişletilmesinde öncelikli etken, savaşta erkeklerle birlikte savaşmış olmalarıdır: "(...)bir

memlekette ki, yurdun her tarafı istilâya uğradığı zaman, kadınlar ateş altında erkeklerle beraber omuz omuza çalışırlar" (İsmet İnönü, 1934: 82).

"Türk kadını acun tanır. Erkekten hiç bir savaşta geri kalmamış, onunla omuz omuza yürümüştür" (Refik, 1934: 83) Bunlara benzer bir çok ifade, kadınlara tanınan siyasi haklarla kadınların savaşta aldıkları konum arasında paralellik kurar ve 1980'li yılların meclisine de hakim olan patriyotik temelli hak söyleminin kökleri, böylece atılmış olur.

Örneklerin de işaret ettiği üzere, patriyotik söylem, erkeklerin değil kadınların hakları söz konusu olduğunda başvuru bir söylem olarak öne çıkmaktadır. Erkeklerle tanınan vatandaşlık haklarının temelinde böylesi bir patriyotik vurgu yatmazken, kadınların, vatandaşlık haklarından yararlanabilmeleri için "erkeklerle omuz omuza çarpıştıkları" referansına duyulan ihtiyaç, patriyotik söylemin cinsiyetçi içeriğine işaret etmesi bakımından önemlidir. Bu anlamda, erkeklerin siyasi haklarını böyle patriyotik bir düzlemde hareketle değerlendirmezken, kadınların bu haklara sahip olmalarını savaşa katılmış olmaları üzerinden açıklayan yaklaşımı benimseyen seksenler meclisine hakim olan toplumsal cinsiyete yönelik söylemin, cinsiyetçi bir içerik taşıdığını söylemek mümkündür.

Sonuç

Meclis tutanaklarına göz gezdiren biri, 1980'li yıllar boyunca mecliste "kadın" kelimesinin ne kadar seyrek kullanıldığına şaşıracaktır. Belli bir söylemde bir kavramın az kullanılması ya da hiç telaffuz edilmemesi, söz konusu kavramın işaret ettiği gerçekliğin farkında olunmaması ya da özellikle yok sayılması gibi anlamlara gelir. Her iki durumda da kavramın işaret ettiği gerçek, pratikten dışlanmaktadır.

Çalışmanın da işaret ettiği gibi seksenli yılların meclis tutanaklarında "kadın"ı bulmak da oldukça zordur. "Kadın" ifadesi, yalnızca kadınları ilgilendirdiği düşünülen konuların görüldüğü belirli tarihlerde meclis sahnesine çıkmıştır. Bu tarihlerin en önemlisi de, 1934 yılında kadınların seçme seçilme hakkını tanıyan yasanın yıldönümlerine denk gelmektedir. Bu yüzden bu çalışma, genel konular etrafında cereyan eden görüşmelerde kayıp olan kadınları, seçme ve seçilme haklarını almalarının yıldönümlerinde bulmaktadır. Kadınların kendi haklarının bilincinde olabileceklerine ve bunlar için mücadele edebileceklerine pek ihtimal tanımayan, buna bağlı olarak da, siyasal haklar eşitliğini, olsa olsa kadınlara yukarıdan aşağı verilecek bir lütuf, belli bir millete özgü cömertliğin bir ifadesi olarak benimseyen söylemlerin tespit edildiği tutanakların, cinsiyetçi ve patriyotik bir dil etrafında örülmüş oldukları görülmüştür. Öte taraftan, tüm bunlara rağmen kadınlara ilişkin sorunların politik söylemde yansımaları bulmuş olmasını, içeriğinden bağımsız olarak, olumlu bir gelişme olarak kaydetmek gerekir.

Kaynakça

Akgül Şahin Ayşenur (2008) *Türkiye'deki Kadın Milletvekilleri ve Meclisteki Çalışmaları (1935–2002)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Akın Rıdvan (2000) *Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin Birinci Döneminde Devlet Erkleri ve İdare*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Alpaslan Erhan (2013) *1923-1950 Dönemi Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde Maraş milletvekilleri ve Siyasi Faaliyetleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı.

Annandale Ellen ve Anne Hammarström (2011) "Constructing the 'gender-specific body': A critical discourse analysis of publications in the field of gender-specific medicine," *Health* 15(6), s. 571-587.

Arat Yeşim (2008) "Contestation and Collaboration: Women's Struggles for Power in Turkey," *The Cambridge History of Turkey V4: Turkey in the Modern World*, Reşat Kasaba (der.) Cambridge, Cambridge University Press, s. 388-419.

Arı Mehmet (1998) "Erkek Egemen Mecliste Kadınlar", *20. Yüzyılın Sonunda Kadınlar ve Gelecek*, Oya Çitçi (der.) Ankara, Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü Yayınları, s. 543-553.

Avcı Cemal (1999) *III. Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin Yapısı ve Çalışmaları (1927-1931)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Bayrak Bahar (2007) "Meclis Tutanakları Işığında Türk Medeni Kanunu Değişikliği", *Hukuk Gündemi*, Sayı: 8, s.53-56.

Berksü Heves (2000) *Symbolic Masculine an Feminine Identities in Turkish Grand National Assembly* (Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde Sembolik Erkeklik ve Kadınlık Kimlikleri), Yayınlanmamış Doktora Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Çağatay Nilüfer ve Yasemin N. Soysal (2011) "Uluslaşma Süreci ve Feminizm Üzerine Karşılaştırmalı Düşünceler," *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, Şirin Tekeli (der.) İstanbul, İletişim Yayınları, s. 291-301 (5. Baskı).

Çakır Serpil (2011) *Osmanlı Kadın Hareketi*, İstanbul, Metis (3. Baskı).

Duman Derya (2007) *Gender Politics in Turkey and the Role of Women's Magazines: A Critical Outlook to the Early Republican Era. Political Linguistics Conference*, Warsaw, Warsaw University.

Fairclough Norman (1989) *Language and Power*, London, Longman.

Fairclough Norman (2001) "The discourse of New Labour: critical discourse analysis," *Discourse as data: A guide for analysis*, Margaret Wetherall, Stephanie Taylor ve Simeon Yates (der.), London, Sage Publications, s. 229-226.

Fairclough Norman ve Ruth Wodak (1997) "Critical Discourse Analysis" *Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction, Vol. 2, Discourse as Social Interaction*, Teun A. van Dijk (der), London, Sage Publications, s. 258-284.

Gazioğlu Elif (2010) *Mobilizing For Women's Organizations: Women Activists' Perceptions of Activism and Women's Organizations in Turkey*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, York, University of York, Centre for Women's Studies.

Kadının İnsan Hakları-Yeni Çözümler. (2011) "Kadından Sorumlu Devlet Bakanlığının Kapatılmasına Karşıyız!,"

<http://www.kadinininsanhaklari.org/kategori/haberler/29968/kadindan-sorumlu-devlet-bakanligi-nin-kapatilmasina-karsiyiz>.

Küçük Mustafa (1998) *Birinci Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin Fikri Yapısı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Lazar Michelle (2007) *Feminist Critical Discourse Analysis: Gender, Power and Ideology in Discourse*, New York, Palgrave MacMillan.

Örgün Mehmet Haluk (1998) *Eğitim Seviyesi ve Değişim Açısından Türkiye Cumhuriyeti Hükümetleri ve Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin Yapısı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Phillips Anne (1995) *Demokrasinin Cinsiyeti*, İstanbul, Metis Yayınları,.

Sirman Nükhet (1989) "Feminism in Turkey: A Short History," *New Perspectives on Turkey* Vol. 3(1), s. 1-34.

Şimşek Ayşe (2012) "Sosyal Medyada Kamusal Alandaki Kadına Dair Söylemler: İtiraf.com," *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, Cilt 4 (2), s. 51-61.

Tekeli Şirin (1998) "Birinci ve İkinci Dalga Feminist Hareketlerin Karşılaştırmalı İncelemesi Üzerine Bir Deneme", *75 Yılda Kadımlar ve Erkekler*, Ayşe Berktaş Hacımiraçoğlu (der.), İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, s. 337-347.

Tekeli Şirin (2011) "1980'ler Türkiye'sinde Kadımlar", *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadımlar*, Şirin Tekeli (der.) İstanbul, İletişim Yayınları, s. 15-47 (5. Baskı).

Uçan Çubukçu Sevgi (2004) "1980 Sonrası Türkiye'de Kadın Hareketi: Ataerkilliğe Karşı Meydan Okuma" *Türkiye'de ve Avrupa Birliğinde Kadının Konumu: Kazanımlar, Sorunlar, Umutlar*, Fatmagül Berktaş (der.) İstanbul, KA-DER, s. 55-75.

van Dijk Teun A. (1993) "Principles of Critical Discourse Analysis," *Discourse & Society* Vol. 4(2), s. 249-283.

van Dijk Teun A. (1995) "Aims of Critical Discourse Analysis," *Japanese Discourse* Vol. 1, s. 17-27.

van Dijk Teun A. (2001) "Political Discourse and Ideology,"

Jornadas del Discurso Politico, (basılmamış bildiri) Universtat Pompeu Fabra, Barcelona.

<http://www.discourse-in-society.org/dis-pol-ideo.htm>.

Yarımış Fidan (2012) *Türkiye Büyük Millet Meclisi I. Döneminde (23 Nisan 1920-1 Kasım 1922) Çıkarılan Adli, Sosyal, Kültürel Kanunlar ve Bu Kanunların Müzakerelerinde Muhalefet*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tarih Anabilim Dalı.

Meclis Tutanakları Kaynakçası

Beytullah Mehmet Gazioğlu, 05.12.1989, Dönem: 18, Cilt: 34, 41. Birleşim.

F. Rezan Şahinkaya, 04.12.1986, Dönem: 17, Cilt: 33, 34. Birleşim.

Göksel Kalaycıoğlu, 05.12.1984, Dönem: 17, Cilt: 8, 34. Birleşim.

Göksel Kalaycıoğlu, 06.12.1988, Dönem: 18, Cilt: 18, 35. Birleşim.

Hüseyin Barlas Doğu, 05.12.1984, Dönem: 17, Cilt: 8, 34. Birleşim.

Işıl Saygın, 05.12.1984, Dönem: 17, Cilt: 8, 34. Birleşim.

İmren Aykut, 05.12.1984, Dönem: 17, Cilt: 8, 34. Birleşim.

İsmet İnönü, 05.12.1934, Dönem: 4, Cilt: 25, 12. Birleşim.

Necmettin Karaduman, 05.12.1984, Dönem: 17, Cilt: 8, 34. Birleşim.

Neriman Elgin, 05.12.1984, Dönem: 17, Cilt: 8, 34. Birleşim.

Refik, 05.12.1934, Dönem: 4, Cilt: 25, 12. Birleşim.

Türkan Turgut Arıkan, 05.12.1984, Dönem: 17, Cilt: 8, 34. Birleşim.

ARDAHAN'IN TURİZM POTANSİYELİ**TOURISM POTENTIAL OF ARDAHAN****ТУРИСТИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ АРДАХАНА****Hürriyet ÇİMEN*****ÖZET**

Bu araştırma, Ardahan İli turizm potansiyelini çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda ilde bulunan tarihi, doğal ve kültürel varlıklar ve bunun yanında yapılmakta olan sosyal, sportif olaylar tespit edilmiştir. Bölgenin turistik cazibesi ortaya konmuştur. Diğer yanda geliştirilebilecek ancak mevcut koşullarda eksikleri olan turizm çekicilikleri belirlenmiştir.

Yapılan araştırmada ilin tarihi, doğal ve kültürel çekicilerinin oldukça yeterli ve çeşitli olduğu görülmüştür. Bunun yanında özellikle Çıldır gölünün donması ile çok nadir bulunabilecek bir sportif imkân bulunmaktadır. Bunun yanında Damal dağlarında Temmuz ayında görülen Atatürk silueti de ender rastlanan bir durumdur.

Anahtar sözcükler: Ardahan, turizm çeşitleri, turizm potansiyeli.

ABSTRACT

This research aims to seek the tourism potential of Ardahan. For this purpose, natural, historical, cultural assets, social and sporting activities in the province have been identified. Tourist attractions of the province have been revealed. On the other hand, tourist attractions that have inadequacy but can be improved have been determined.

In this research, it has been observed that history of the city, natural and cultural attractions in the province are pretty enough and various. In addition to this, with the help of freezing of Çıldır Lake, there is a very rare sporty opportunity. Moreover; there we can see the silhouette of Atatürk in July in the mountains of Damal.

Key words : Ardahan, Types of Tourism, tourism potential.

АННОТАЦИЯ

Это исследование посвящено туристическому потенциалу провинция Ардахана. Были раскрыты исторические, природные и культурные ценности, развитие социальных, спортивных мероприятий региона. Были выявлены туристические

* Dr. Ardahan Üniversitesi Çıldır Meslek Yüksekokulu, hurriyetcimen@ardahan.edu.tr

достопримечательности региона. Однако туризм можно развивать, но специфика провинции не определена.

Данная работа выявила разнообразную историческую, природную и культурную притягательность восточной провинции. Особенность замершего озера Чилдир дает возможность развития спортивного бизнеса.. Кроме того, силуэт Агатюрка , который особенно виден июле в горах Чилдира является уникальным.

Ключевые слова: Ардахан, виды туризма, туристический потенциал.

Giriş

Türkiye'nin Doğu Anadolu Bölgesinin kuzey sınırında beş bin km² alana sahip Ardahan ilinde, Çıldır, Damal, Göle, Hanak ve Posof ilçeleri bulunmaktadır. Posof ilçesi (1500 m) dışında, tüm ilçe ve il merkezi 1900 m yüksekliğin üzerinde kurulmuştur. Bu yükselti farkı yalnızca Posof ilçesinin iklimsel koşullarını diğerlerinden farklı kılmaktadır. Posof ilçesi, etrafı dağlarla çevrili olmasından kaynaklı mikro klima özelliği göstermektedir. İl genelinde karasal iklim hâkim sürmektedir. Kışlar uzun ve sert geçmektedir. Yıl içinde sıcaklık 35 °C ile -36 °C arasındadır. Yıllık ortalama sıcaklık 3,7 °C dir. İl merkezinde karasallık % 47,5 iken Posof'ta % 34,1 dir. İlin toprak yapısına bakıldığında çernozyom ve kestane rengi step toprak yapısına sahip olduğu görülmektedir. İldeki yükselti farklılığının 2700-1500 arasında olması, eğimli ya da düz arazi olması güneşe bakı farklılıklarından dolayı bitki örtüsü de çeşitlilik göstermektedir. Ardahan'da ikisi de Çıldır ilçesinde olmak üzere Çıldır ve Aktaş gölleri vardır. Aktaş gölünün bir kısmı Gürcistan sınırları içinde yer almaktadır. Akarsuları ise Ardahan merkezinden geçen Kura nehri, Posof çayı ve Çıldır Karaçay dır (Ardahan İl Çevre Durum Raporu, 2009).

Ardahan Kalesi çevresinde yapılan Prehistorik araştırmalar, (M.Ö. 3500-2000) Eski Tunç Çağı'na ait yerleşmenin varlığını göstermiştir. Ardahan tarihi hakkındaki ilk bilgiler M.Ö.1280 yılında Asurlular çivi yazılarında Ur-Artu (yukarı ülke) olarak bahsettikleri Urartu Krallığına dayanmaktadır. Urartular ise baş tanrılarına göre kendi ülkelerini Khaldi diye adlandırmıştır. Urartu Kralı II. Sardur (M.Ö. 753-735) Çıldır Gölü Güneybatısındaki Taşköprü Köyü kayalığına kazdırdığı buraların fethini anlatan yazıtında Çıldır-Ardahan ve çevresini Ukhiemani beyliğinden aldığını anlatır. Başka bir yazıtında da Çoruh Irmağı boyunca (Bayburt'tan Batum'a kadar Artvin ve Ardaneç dahil) "Kulhi" adlı güçlü bir kavmi yendiğinden bahseder. II. Sardur'un yazıtlarında yer alan her iki kavim de Aryani (Orta Asya) kökenli kavimlerdir. Kaleler ve Kuleler şehri olarak bilinen Ardahan'ın bu mimarisi o zaman ortaya çıkmaya başlamış ve Osmanlı dönemine kadar tamir ve genişletmeler yapılarak gelmiştir (Gündoğdu, 2000).

Ardahan'ın turizm potansiyelini oluşturan tarihi ve coğrafi varlıkların yanı sıra kültürel ve sportif olgular da bulunmaktadır. Gün geçtikçe turizm eğilimlerinde doğaya ya yönelim artmaktadır. Kentsel yoğunluğu atmak isteyen insanlar kitle turizminin alternatifleri olan ve birçok farklı adla tanımlanan sürdürülebilir turizm, doğa turizmi, eko turizm, yeşil turizm, kırsal turizmi Ardahan'da uygulamak mümkündür. Bunun yanında Ardahan'ın kendine has birçok kültürel ve folklorik özellikleri de bulunmaktadır (Demir ve Çevirgen, 2006; Hacıoğlu ve Avcıkurt, 2008).

Araştırmanın Amacı ve Önemi

Ardahan'ın tarihi, coğrafi ve kültürel başta olmak üzere birçok turizm cazibesi olabilecek arzı bulunmaktadır. Turizm ve sanayi birbiri ile zıt kavramlardır. Birçok turizm çeşidini ele alırsak sanayinin olduğu yerde turizm, turizmin olduğu yerde sanayi olmaz. Bu nedenle Ardahan'ın sanayi bölgesi olmaması kentin gelişmemiş olduğunu da ifade etmektedir. Hem kentin gelişmesine katkı sağlamak hem de bu potansiyeli ortaya çıkarmak açısından böyle bir çalışma gerekli görülmüştür. Bu gerekçe ile araştırma Ardahan'ın turizm potansiyelini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Turizm potansiyelinin ortaya konmasının sosyal, kültürel, sportif ve ekonomik katkıları olacağı düşünülmektedir. Bu sayede, bölge insanının kalkınmasına katkı sağlanabileceği umulmaktadır.

Ardahan'ın Turizm Potansiyeli

Ardahan'ın turizm potansiyeli turizm çeşitleri başlıkları altında incelenmiştir. Birçok turizm çeşidi için hali hazırda arz bulunmakta iken özellikle doğaya dayalı turizm çeşitlerinin yapılabilmesi için yerler önerilmiştir.



Harita: Ardahan

Tarih ve Kültür Turizmi

Ardahan'da turistik değeri olan birçok mimari eser bulunmaktadır. Bu eserler türlerine göre aşağıdaki çizelgede sıralanmıştır.

Çizelge: Ardahan İli Eserleri

Eserin türü	Sayısı
Sivil Mimarlık Örneği	14
Dinsel Yapılar	28
Kültürel Yapılar	16
İdari Yapılar	4
Askeri Yapılar	22
Mezarlıklar	20
Şehitlikler	11
Anıt ve Abideler	1
Kalıntılar	13
TOPLAM	129

Kaynak: Kültür ve Turizm Bakanlığı (www.kultur.gov.tr. Erişim:19,01,2014)

Ardahan'ın sit alanı sayısı 23 olup bunlardan en önemlileri:

Taşköprü Kitabeleri: Çıldır ilçe merkezinin yaklaşık 30 km. güneyindeki Taşköprü köyünde köyün kuzeyini sınırlayan kayalıkta, büyük bir kaya üzerinde yer alan bir kitabedir. Bölgedeki en eski kitabe olduğunu sanılan bu kalıntının Urartu Krallarından II. Sarduri'ye ait olduğu ifade edilmektedir (Gündoğdu, 2000).

Akçakale Ada Şehri Kalıntıları: Çıldır gölünün içerisinde yer alan Akçakale adası, doğal güzelliklerinin yanı sıra, birinci derecede arkeolojik sit alanıdır. Çıldır ilçe merkezinin yaklaşık 27 km. güneydoğusunda yer alan Akçakale köyünün hemen batısında bulunan bir ada şehrine ait kalıntılardır (www.ardahankulturturizm.gov.tr).

Tarih değeri olan yapılara bakıldığında bunların içinde Ardahan Kalesinin giriş kemerinin hemen üzerinde, yapıldığı tarih 1544 olarak yazılmaktadır. Ardahan Merkez Mevlit Efendi Camii'nin yapımı 1701 tarihine dayanmaktadır. Posof Merkez Camii minberindeki kitabeye göre 1868 tarihinde inşa edildiği anlaşılmaktadır. Derviş Bey Camii'nin yapımı 1869 tarihine dayanmaktadır.

Birçoğu önemli derecede tahrip olmuş birçok ve kule mevcuttur. Bunlar; Posof ilçesine bağlı Savaşır (Cancak) köyünün güneydoğusundaki Savaşır (Cancak) Kalesi, Ardahan'ın Bağdeşe (Kinzodamal) köyünün kuzeyinde, Kinzi Kalesi, Hanak ilçesinin Sevimli (Vel) köyünün yakınlarındaki Sevimli Kalesi, Göle ilçesine bağlı Kalecik köyünün yakınlarında Kalecik Kalesi, Çıldır ilçesinin Yıldırımtepe köyünde Şeytan Kalesi, Çıldır'ın Kurtkale nahiyesinde bulunan Kurtkale, Ardahan'ın yaklaşık 12-13 km. kuzeydoğusundaki Kazan Kale, Altaş (Ur) köyünün doğusunda yer alan Altaş (Ur) Kalesi ve Hanak ilçesinin Çayağzı köyünde bulunan Kırnav Kale dir.

Fotoğraf 1: Şeytan Kalesi

İlin diğer tarihi yapılarına bakıldığında, Anıtlar ve Müzeler Genel Müdürlüğünün tescillediği Hamşimoğlu Rasim Bey Konağı ve Dursun Soylu Konağı sivil mimarinin güzel örneklerdir (www.ardahankulturturizm.gov.tr).

Fotoğraf 2: Hamşimoğlu Rasim Bey Konağı

Ardahan'ın kültürel değerlerinin en önemlilerinden biri de âşıklık geleneğidir. İl'de değerli Âşıkları yetişmiştir. Bu âşıklardan biri de Kafkas coğrafyasında tanınan ve sevilen Âşık Şenlik'tir (1853-1913). Âşık Şenliğin mezarı ve yaşadığı ev Çıldır ilçesinde bulunmaktadır. Âşık Şenliğin adına düzenlenen Âşık Şenlik Kültür Festivali, uluslararası katılımın yüksek olduğu etkinlikler arasındadır. İkincisi, Âşık Zülali (1873-1956) dir. Diğer bir tanınmış ozan Şeref Taşlıova 2008 yılında UNESCO'nun *yaşayan insan hazinesi* olarak kabul edilmiştir (www.unesco.org.tr). Taşlıova bölgenin hikâyelerini derlemiş, sözlü tarihinin korunmasına katkı sağlamıştır.

Bölgede en öne çıkan yöresel kıyafet Türkmen kadın kıyafetleridir. Halen geleneksel yaşam tarzının etkisi görülmektedir, bunun en önemli göstergesi Orta Asya motiflerini taşıyan Türkmen Kadın Kıyafetleridir. Türkmen Kadınlarının kıyafetlerinin giydirildiği ve yöresel turistik ürün olarak ortaya çıkan Damal Bebeği, Yöresel Folklorik Bebekler 1996 yılında Japonya da yapılan bir yarışmada el emeği kategorisinde dünya birincisi olmuştur. Geleneksel kıyafetler yöremizde saya, üç etek, üç peşli gibi adlarla anılmaktadır. Bu kıyafetlerle tarihi ve kültürel bir değer yüzyıllardan günümüze taşınmaktadır (<http://www.cagla.eu/damalbebekleri.html>).

Fotoğraf 3: Damal Türkmen Kıyafeti ve Daman Bebeği**Doğa Turizmi**

Ardahan'ın ikliminden ve yerleşim birimlerinin yaygınlaşmamasından dolayı birçok doğal güzellik korunabilmiştir. Bunların içinde Doğu Anadolu bölgesinin ikinci büyük gölü olan Çıldır gölü yer almaktadır. Çıldır gölünün dışında çok küçük olmakla beraber görsel olarak son derece çekici göller de bulunmaktadır. Aktaş (Hozapın) gölü, Ayı gölü, Karagöl (Vakla) gölü, Balık gölü, Kanlıgöl, Ayaz gölü, Sağrının Gölü, Arile (Balık) gölü ve Davar gölüdür. Bu göllerde yaşayan alabalık nadir bulunan ve beğenilerek yenilen bir balıktır. Diğer yandan, özellikle Çıldır gölünde avlanan Sarıbalık (sazan) birçok yerde bu kadar lezzetli değildir. Bölgeye gelen ziyaretçiler en az bir kez bu balıktan yemektir. Çıldır gölünün kış aylarında donması sonucunda birçok etkinliğe ev sahipliği yapması onun turistik potansiyelini göstermektedir. Kış aylarında Çıldır gölünü ziyaret edenler donmuş göl üzerinde mutlaka ata binmektedir. 2013 yılında başlanan Altın At Şöleni, Çıldır gölünün donmuş yüzeyinde yapılmaktadır. Yine aynı yıl otomobil federasyonu, buz üzerinde otomobil yarışları düzenlemiştir. Bu etkinlikler ilk olmasının yanında turistik çekiciliği yüksek aktivitelerdir. Bunun yanında Çıldır ve Aktaş göllerinde birçok kuş türü bulunmaktadır.

Fotoğraf 4: Çıldır Gölü Atlı Kızak Gezintisi ve Buz Hokeyi Karşılaşması

Ardahan'da yer alan diğer doğal güzellikler arasında yaylalar bulunmaktadır. Bunlardan yaygın bilinenler Bülbilan, Yalnızçam, Gümüş Kavak, Âşık Zülali, Okçuoğlu, Canibek yaylarıdır. 2500 m yükseklikteki yaylar iklim, bitki örtüsü ve sağlık açısından oldukça değerlidir. Doğal yaşamın ve on beş civarında endemik bitki türünün görülebileceği bu coğrafya birçok turizm çeşidinin yapılabileceği alanlardır (Ardahan İl Çevre Durum Raporu, 2009).

Ardahan il merkezinde ve ilçelerinde birçok festival ve şenlik düzenlenmektedir. Bunlar Ardahan Bal Festivali, Göle Kaşar Festivali, Çıldır Göl Festivali, Çıldır Kar ve Buz Festivali, Bağdeşen-Bübilan Yayla Şenlikleri, Atatürk'ün İzinde Damal Şenlikleri, Ardahan Âşık Şenlikleri, Posof 19 Mayıs Şenlikleri, Canibek Yayla Şenlikleri, Hoçvan Yayla Şenlikleri, Posof Âşıklar Şöleni, Çıldır Altın At Şöleni ve Posof Âşıklar Bayramıdır. Bu etkinlikler, genellikle bölgeden göç etmiş insanların yoğun ilgisini çekmektedir (www.ardahan.gov.tr).

Fotoğraf 5: Atatürk'ün İzinde Damal Şenlikleri - Atatürk Silueti



Her yıl Haziran ayının don haftası ve Temmuz ayının ilk haftası Aşağı Gündeş köyünde akşam saatlerinde bir tepenin gölgesinin diğer bir tepeye düşmesi sonucu ortaya çıkan bu siluet Mustafa Kemal Atatürk'ün yüzüne benzetilmektedir. 1995 yılından itibaren "Atatürk'ün İzinde ve Gölgesinde Damal Şenlikleri" düzenlenmektedir.

Gastronomi turizmi açısından bakıldığında çok farklı yiyecekler olmamakla birlikte yöresel yiyecekler de turistik cazibe yaratmaktadır. Özellikle doğadan toplanan bitkilerden yapılan çorbalar beğenilmektedir. Diğer yandan yörede yetiştirilen kazın yanında kaşar ve bal önemli gelir kaynağıdır (<http://www.serka.gov.tr>).

Bölgede kış ve spor turizmi kapsamında değerlendirilebilecek Yalnızçam Kayak Merkezi bulunmaktadır. Mevcut hali ile yetersiz olan tesis, yapılacak yatırımlarla çekici bir kış turizmi merkezi olabilecektir (Ardahan İli Doğa Turizmi Master Planı, 2013).

Tartışma

Bir bölgenin turistik talebi alabilmesi için bir takım koşulları sağlaması gerekmektedir. Bunlar ulaşım, konaklama, tesisleşme, güvenlik ve bilinirlik gibi unsurlardır. Yapılan saha çalışmasında, mevcut turistik unsurların çeşitlenmesi ve gelişmesi için yeterli bir ortam oluşmadığı gözlenmiştir. Her şeyden önce bölgenin turizm potansiyelini talebe dönüştürecek konaklama olanakları kısıtlıdır. Özellikle ilçelerde tanıdıkları olmayanların konaklama yeri bulmaları zor olmaktadır. Tüm turizm etkinlikleri arasında sürekli bahsedilen atlı doğa yürüyüşlerini yapmak isteyen kişi ya da gruplar için böyle bir olanak yoktur. Diğer yandan botanik turizmi için hangi endemik türlerin nerelerde yetiştiği hakkında yeterli bilgiye ulaşmak kolay değildir. Kuş gözlemciliği için gözlem kuleleri bulunmamaktadır. Yayla turizmi, gastronomi turizmi, yükseklik irtifa sporları kampı, tarım turizmi, Çıldır gölünün donması ile birçok buz aktivitesi yapılabilecekken tüm bu olanaklar atıl kalmaktadır. Hazırlanan turizm raporları ise kavramsal düzeyde kalmakta uygulamaya yönelik öneriler getirmemektedir. Bunun yanında İl Kültür Müdürlüğü internet sayfasında yer alan turizm çeşitlerinin görselleri bulunmamaktadır.

Ardahan'da turizmi geliştirmek için yapılması gereken işlerin başında Ardahan'ı özel kılan turistik çekiciliklerin listesinin güncellenmesi gerekmektedir. Bunların buldukları yerlerde iyi çekilmiş fotoğraflarıyla birlikte işlevsel bir Ardahan Turist Rehberi hazırlanmalıdır. Bunun yanında ev pansiyonculuğu küçük değişiklik ve teşviklerle bölgenin konaklama kapasitesi yükseltilebilecektir. Özellikle kırsal turizm tercih eden turistler için cazip olabilecek bir gelişmedir. Köylere yönelik konaklama kapasitesinin artması ile tarım turizmi, eko turizm ve doğa turizmi gibi birçok ad altında ancak birbirine benzeyen turizm türlerine yönelik imkânlar artmış olacaktır. Turizmle tanışan kırsal kesim halkı yöresel yiyecek ve hediyelik ürünlerin ortaya çıkması ve satışından gelir sağlayabilecektir.

Kaynakça

Ardahan Belediyesi www.ardahan.bel.tr/ (erişim tarihi: 16.01.2014).

Ardahan İl Çevre urum Raporu (2009) Ardahan Valiliği İl Çevre Orman Müdürlüğü, Başak Matbacılık, Ankara

Ardahan İli Doğa Turizmi Master Planı.

Bolge13.ormansu.gov.tr/13bolge/Files/mevzuat/Ardahan.pdf

Ardahan İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü www.ardahankulturturizm.gov.tr/(erişim tarihi: 16.01.2014).

Ardahan Valiliği www.ardahan.gov.tr/(erişim tarihi: 16.01.2014).

Demir Cengiz, Aydın Çevirgen (2006), Ekoturizm Yönetimi, Nobel Yayın, Ankara.

Gündoğdu Hamza (2000) Kaleler ve Kuleler Kenti Ardahan, Ardahan Valliğ Kültür Yayını, No:4.

Hacıoğlu Necdet, Cevdet, Avcıkurt (2008) Turistik Ürün Çeşitlendirmesi, Nobel Yayın, Ankara.

Küçükaslan Nazife (2007 Özel İlgi Turizmi, Ekin Yayınevi. Bursa.

Kültür ve Turizm Bakanlığı <http://www.kulturvarliklari.gov.tr/TR,44974/illere-gore-sit-alanlari-istatistigi.html>(*erişim tarihi: 16.01.2014*).

www.unesco.org.tr/dokumanlar/somut_olmayan_km/yih.pdf

(*erişim tarihi: 16.01.2014*).

<http://www.serka.gov.tr/store/file/common/18caadc888adf1bf78065e87ce65f70a.pdf>(*erişim tarihi: 16.01.2014*).

www.cagla.eu/damalbebekleri.html (*erişim tarihi: 16.01.2014*).

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА АЛТАЯ: ЛИНГВИСТИЧЕСКОЕ ОПИСАНИЕ
SPIRITUAL CULTURE IN ALTAI REGION: LINGUISTIC DESCRIPTION
ALTAYLARIN RUHANİ KÜLTÜRÜ: LINGUISTİK BİR BETİMLEME

Lydia DMITRIEVA* - Eugene PROKOFYEVA**

АННОТАЦИЯ

Изучение и сбережение ценностей духовной культуры многонационального региона необходимо в современных условиях интенсивных экономических и демографических изменений. В существующих научных трудах недостаточное внимание уделено исследованию языков, диалектов и ономастикона, повседневной истории, культуре города и села. Между тем, многие местные социальные и языковые процессы могут быть объяснены и спрогнозированы только в контексте культуры и мировоззрения жителей края. Выявление регионально-национального своеобразия народной картины мира позволит решить фундаментальные вопросы формирования и развития русской духовной культуры на Алтае.

Ключевые слова: русский язык, лингвокультурология, мировоззрение, менталитет, топонимы, диалекты

ABSTRACT

Studying and saving the spiritual culture of a multinational region is absolutely essential in today's world with its intensive economic and demographic changes. In the existing scientific works little attention is paid to studying languages, dialects and onomastikon, everyday history, city and village culture. Meanwhile, a great number of local social and language processes may be explained and predicted only referring to the culture and world outlook of the region's residents. Finding out regional-national peculiarities of

* Д-р филол. наук, проф., заведующий каф. общего и исторического языкознания Алтайского государственного университета, г. Барнаул;

Dr. Philology Sciences, prof., Head of Department. General and Historical Linguistics, Altai State University, Barnaul, Russian Federation;

** Канд. филол. наук, ст. преподаватель Факультета иностранных студентов Алтайского государственного технического университета им. И.И. Ползунова.

PhD. Philology, Senior Lecturer of the Faculty of Foreign Students I.I. Polzunov Altai State Technical University, Barnaul, Russian Federation.

the nation's world vision will let us solve the fundamental formation and development problems in Russian spiritual culture in Altai region.

Key words: the Russian language, cultural linguistics, worldview, mentality, toponyms, dialects

ÖZET

Günümüz şiddetli ekonomik ve demografik değişiklikler şartlar içinde çok milletli bölgenin ruhani kültür değerlerinin incelenmesi ile korunması zaruridir. Var olan bilimsel çalışmalarda dil, ağız, onomastik, günlük tarih, şehir ve köy kültürü yeterince kadar dikkate alınmamıştır. Ancak, yerel sosyal ve dil gelişmelerin açıklaması ile tahmin edilmesi yalnız yerli sakinlerin kültür ile bakış açısına karşılaştırarak mümkündür. Bölge halk haritasının özelliklerinin keşfi Altaylarda Rus ruhani kültürünün kuruluş ile gelişmesinin esas konularını çözmek için yol açacaktır.

Anahtar Kelimeler: Rus Dili, linguokültüroloji, görüş açısı, mantalite, yer adları, ağızlar.

Культура многообразна в национальных и региональных проявлениях. В то же время развитие нашего общества в современных условиях интенсивных экономических и демографических изменений заставляет все больше думать о сбережении ценностей духовной культуры для будущего.

Понятие «духовная культура» многопланово, поскольку представляет собой совокупность мировоззренческих, ментальных, лингвостнических и ряда иных компонентов бытия народа. Какие-то компоненты духовной культуры являются ядерными, центральными, какие-то – периферийными. Но, представляя собой нечто целое, единое, она является национальным достоянием и феноменом.

Чаще всего духовность отождествляют с приобщением человека к религии или культуре в целом. Иногда под духовностью понимают всего лишь высокую нравственность – гуманизм, следование заповедям Христа. Для нас духовная культура – это культура, связанная с внутренним миром человека, отражающая этот мир. Духовность человека может произрастать из культуры, но она никак не может сводиться к ней, она гораздо шире, объемнее.

Духовность народа, наряду с общечеловеческими чертами, имеет много особенного, вытекающего из своеобразия быта, языка, традиций, обрядов, художественной культуры. Поэтому, кроме общеподходского подхода к духовности, существуют и более конкретные, включающие национальную, групповую, индивидуальную специфику. Русская духовность – одно из частных проявлений. «Через понимание русской духовности мы выходим на характеристику этого феномена как типологического явления, и в узком – когда русская духовность берется как часть целого, его вид, характерный только для России», – отмечает Л.А.Шумихина (Шумихина, 1998).

Человек живет не только в природной среде, но и в среде, созданной культурой его предков и им самим. Сохранение культурной среды – задача не менее важная,

чем сохранение окружающей природы. «Если природа необходима человеку для его биологической жизни, то культурная среда не менее необходима для его духовной, нравственной жизни, для его духовной оседлости, для его привязанности к родным местам, следования заветам предков, для его нравственной самодисциплины и социальности», – писал Д.С. Лихачев (Лихачев, 1989: 555).

Русская духовная культура, по мнению ученых-культурологов, жива своей провинцией, которая до настоящего времени не утратила чувства национального патриотизма, национальной гордости за богатое культурное наследие. Исследование духовной культуры региона позволяет описать образ жизни людей, духовное наследие и язык региона, дать обобщающую картину истории, современного состояния и тенденций развития русской культуры на Алтае.

Изучение и сбережение ценностей духовной культуры Алтая необходимо в современных условиях интенсивных экономических и демографических изменений, в условиях интенсивной глобализации и экспансии универсальной массовой культуры. В существующих научных трудах недостаточное внимание уделено исследованию диалектов и ономастикона, демографических процессов, истории культуры и науки края, повседневной истории, культуры города и села.

Между тем, многие местные социальные и языковые процессы могут быть объяснены и спрогнозированы только в контексте культуры и мировоззрения жителей края. В целом на Алтае уже сформировалась потребность в синтетическом осмыслении глубинных механизмов организации и функционирования языковой картины мира и культуры.

Величайшие духовные сокровища создаются людьми, лишенными стремления к обогащению, деньгам, обладающими иными качествами: добротой, любовью, правдивостью, состраданием, доброй волей и отзывчивостью.

Рассмотрим кардинальные категории языка и мышления, способствовавшие формированию духовной культуры русских жителей Алтая. К универсальным категориям относятся: «человек», «общество», «добро», «зло», «красота», «вера», «надежда», «долг», «совесть», «справедливость», «свобода» и т.п. В системе универсалий культуры выражены наиболее общие представления об основных компонентах и сторонах человеческой жизнедеятельности, о месте человека в мире, о социальных отношениях, духовной жизни и ценностях человеческого мира, о природе и организации ее объектов и т.п. Духовное для жителей Алтая не значит религиозное, жизненными ценностями признаются *добро, любовь, уважение* к людям: *«Надо хранить в душе заповеди духовные и ими жить каждодневно, не обязательно говорить постоянно об этом, надо помнить о них... Надо иметь в душе что-то другое, не обязательно веру, надо каждому иметь свои устои».*

Интересен и своеобразен национальный состав населения Алтайского края. Позднее заселение Алтая привело к тому, что на его территории многие поселения возникли совсем недавно и имеют смешанный состав населения. Во многих населенных пунктах до настоящего времени разнодиалектный и разноязычный состав населения. Здесь проживает, кроме русских, много украинцев, немцев и т.д. Все это делает языковую обстановку на Алтае заслуживающей научного внимания. Нужно помнить, что переселенцы вместе с собой, со своими семьями привозили на Алтай свои национальные, территориальные, семейные привычки и традиции.

Память о прежнем месте жительства жива до сих пор, сохраняется и передается из поколения в поколение: противопоставление «расейских» и «сибиряков» – норма для региона. *«Я – местная, родилась здесь и состарилась здесь. А наши родители были: тятя из Черниговской губернии, там в Расее голод, их сюда много приезжало. А мама Курская, с Курска. Здесь они познакомились и поженились. Здесь зимы холодные были, но земли много, земли хорошие».*

Наши многолетние исследование региональной диалектной системы Алтая показывают, что в центре картины мира жителей Алтая – Человек. Содержание «Я – человек» и, соответственно, культуры состоит в разнообразных социальных взаимодействиях индивида на различных уровнях (семья, соседи, работа и т.д.). Лексика, характеризующая человека, многообразна, многопланова: человек и отношения в семье, на работе, взаимоотношения с соседями; внутренние характеристики человека: добро и зло, любовь и ненависть, грех и справедливость, красота, вера, надежда, долг, совесть, свобода и т.п. Содержание этого концепта связано с осуществлением различных взаимодействий, в которых он выполняет определенную функцию, связано с культурными традициями. Знание и представление о мире в народной среде, часто отличающееся от обычного, стандартного, передаваемого литературным языком, закреплено традицией и переходит от поколения к поколению: отношение к жизни и смерти, обществу, семье, труду, будням и праздникам, природе и т.д.

Это и семейные отношения, сохраняющиеся в памяти и указывающие в прошлом на патриархальный уклад жизни. В сельских районах по-прежнему живы воспоминания об укладе жизни, при котором главой рода являлся отец. Вспоминает В.Д. Надеева, потомок старинного старообрядческого рода: *«В роду очень почитали старшего прародителя Медведева Николая Филипповича, называли его «батя», только дочери – «тятей».* Сохранилось предание о строгости нравов семьи: *«Мы маленькие были, бывало, тятя еще только подъезжает на лошади, а уж мама к окну метнется: «Иди, девка, встречай тятю, распрягай лошадей, корму задай!» И в доме наступала полная тишина. Мы не то что шуметь, а и на глаза боялись попадать, чтоб не прогневать, уж шибко тятя крутой нрав имел... Даже когда дети и внуки выросли, стали взрослыми, у самих появились дети, отношение к прапрадеду не изменилось, его мнение всегда выслушивалось и почет оказывался особый... Наши прародители считали себя неграмотными, говорить по-книжному не умели, но прожили жизнь достойно, умели и хозяйство вести, и дом содержать, и семья была не на смеху, репутацией дорожили. Слово старшего было законом».*

Позиция человека выливается в систему личностных убеждений, образует внутреннее духовное ядро личности, которое реализовано в

противопоставлении: радость – печаль, добро – зло, любовь – ненависть.

Из поколения в поколение передаются и духовные традиции: *«Вот я в школу ходила при царе еще, мне дадут (тогда к каждому празднику учиняли) на свечку Богу поставит. Скажут, кому поставит-то. За мной зайдет моя сродная сестра, с ней мы вместе учились. А мы идем всю дорогу и сговариваемся: если нам украсть эти деньги да купить конфеток, тут магазинчик рядом был. Мы судим-судим, а все-таки не сумеем их украсть. И ни разу мы не сумели. У ней три копейки и у меня три копейки. И деньги всегда на божничке лежали, и не возьмешь – не угодно Богу, не так учили нас... А сейчас – разве оставишь что, пьют, воруют».*

Должен человек иметь право на свое уникальное «Я» или раствориться в коллективе? – вечный философский вопрос. В научной литературе уже устоялся подход к тому, что для русского сознания доминирующим является рассмотрение человека как члена определенной социальной группы. Восприятие окружающего мира жителями Алтая через призму коллективизма отчетливо прослеживается в текстах [см. подробно об этом: 4,5,6]: *«на работу сообща, не ругались как-то все вместе»; «большими компаниями собирались»; «все вместе, все в коллективе, не как чужие, а как вроде все свои: соседи, друзья»*. Противопоставлением состоянию коллективизма является состояние одиночества и боли: *«А страдает человек от одиночества, хоть в старости, хоть в молодости, самое большое страдание хоть как»*.

Концепт семья в языковой системе региона занимает одно из важных мест, так как семья, по мнению старожилов, – основополагающая категория человеческого существования, простейший социальный организм, участвующий в процессах формирования, хранения и передачи традиций крестьянства. Складывались четко выраженные традиции, например, в дифференциации рабочей и праздничной одежды и сезонном подборе ее, в составе и сроках приема пищи, в отношении к родственникам, в почитании старших, в вере в Бога, в праздновании праздников и пр. Вспомним, например, что бабушку называли *мама стара* («*Мама стара мне сказку рассказывала*»), а дедушку – *батя* («*Батя-та тока на порог, а мы, как мыши, забьёмся*»).

В понятийной сфере «семья» старожилы актуализируют прежде всего количество её членов – *«семьи-то раньше большие были»: «...у нашей мамы было 12 ребятишек ...»; «...у нас в семье было 5 детей: 3 наших брата и мы с сестрой, две девочки...»; «... я в семье двенадцатая была»*.

При описании важным оказывается дом, усадьба, хозяйство:

«... Была у нас горница, в подполье продукты хранились. Зерно в амбарах хранилось, потому что у нас были амбары ...»; «...дома раньше редко стояли, большие, по улицам трава росла; куры, гуси ходили на свободе, курятников не надо было...»; «... У нас большой, красивый был дом, все в деревне завидовали».

Важной темой для старожилов являются внуки. Традиционная их характеристика: *«...Вот так смотришь на детей, ну на правнуков теперь, сидят вон, играют и не надо им ничего. Так хорошо, спокойно делается на душе...»*.

Подобное отношение к внукам характерно для русского человека. Существует даже силлогизм, что внуков любят больше, чем детей.

В данной понятийной сфере отражаются и другие родственные отношения, но, к сожалению, характерным для лексики родственных отношений является то, что традиционные наименования (*кум, сват, сватья, шурин, золовка, свояк, свояченица* и др.) не знакомы молодому поколению, т. е. у молодого поколения наблюдается утрата слов. Вместо таких наименований молодёжь использует просторечно-грубоватые: *сеструха, сестренция, брательник* и др.

В процессе жизни человек строит свой собственный внутренний мир, некую репрезентацию реального мира, создавая концептуально сфокусированную определенную когнитивную картину мира как результат взаимодействия познающего субъекта со средой, как результат познавательной активности человека по освоению

окружающего мира. В результате взаимодействия человека с внешним миром складываются его представления об этом мире, некая картина мира – модель, общая для всех представителей той или иной культуры, того или иного региона.

Идеология, объединяющая людей, – культура Добра, Уважения, Истины, Красоты и Любви: *«Добро делать надо, ты – ему, он – тебе. Любить друг друга надо, уважать, прощать»*; умение прощать – необходимое условие жизни: *«зло есть зло, надо прощать своих врагов»*; *«надо мириться со злом и прощать все врагу»*.

Как правило, положительные, радостные эмоции связываются в сознании старожилов с редкими часами отдыха: это разнообразные праздники, гулянья, вечерки. Пожалуй, самое большое место среди них занимают религиозные праздники: *«Счас надходит Масленка к нам. На той неделе будет. Сперва в васкресенье будет загаванье. Загавеют, пелемени едят. А патом всю неделю эту будут печти. А вот к последним дням: ну четверг, пятница, там зачинают катаца на лошадях. Там стряпают всякую стряпню на масле, разные ватрушки, рыбные пироги. А после как загавеюца, называеца этот Процёый день. А Паска самый большой праздник, там уш ево ждёшь, не знаешь как. И стряпают, и гуляют, а которые сидят, вот выдут на улицу пасидят. Патом артелями собираюца, гуляют. Лучшие было, как-та всё это знали, всё по пути»*.

Всё связанное с церковью, с Богом для регионального носителя языка всегда ассоциируется с чем-то радостным, светлым: *«В пасху мы не работали, ждали праздника. В пасху не работали неделю целую, в Троицу – 3 дня. В любой праздник не работали, вот где хорошо было, весело...»*.

Вера в Бога, стремление передать детям веру в добрые, светлые чувства было характерно для сибирской семьи, передавалось из поколения в поколение. Однако отношения человека к религии и Богу в сознании жителей Алтая не столь однозначны: Бог, церковь, религия все чаще (особенно молодым поколением) воспринимается как элемент культуры: *«Хотя в бога не верю, но религиозные праздники почитаю. Это ведь культура. Традиции передаются от старых людей, от отца к сыну, от матери – детям»*; *«... все было хорошо, но одно плохо, что уничтожались церкви. Они уничтожали не церковь, они уничтожали не попов, это культуру русскую уничтожали...»*.

Старожилы в своих воспоминаниях сожалеют об ушедшем укладе жизни и образе мыслей: *«Кто помнит, как раньше жили в семье, так сожалеет, как сейчас живут. Молодежь перестала почитать отца с матерью, а ведь семья – основа общества... Надо возрождать уважение прежде всего к родным... сохранять надо, что деды советовали»*; *«Сильное было тогда старое поколение, всё веселье сейчас от старых идёт, ничего этой молодёжи не надо, что такое сделалось с народом?»*.

Философское отношение к жизни реализовано во фразе: *«Жизнь тада тяжелая была, дак она кода лёгка-то бывает? Надо жить»*.

Д.С. Лихачев верил, что наступит век создания культурных ценностей: *«Создание будет складываться в основном из двух моментов: создание нового и воскрешение старого, введение в культурный обиход современности старых культурных ценностей»* (Лихачев, 1989: 267). Эта же вера сохраняется и в сознании жителей Алтая. Казалось бы странным представление о будущем, но модель

распространена на всей территории Алтая: *«Родители жили бедно. Ничего ни видали. Мамушка моя рассказывала, что когда-нибудь небо всё загородят проволокой, и по небу будут летать железные штуки. Она знала, что будут железные, а как назвать – не знала. А теперь и правда: всё летать стали – интересно и чудно. Как она могла знать? А что дальше будет – кто его знает – лишь бы мы только оставались людьми...»*

Итак, в системе универсалий духовной культуры жителей Алтая выражены наиболее общие представления об основных компонентах и сторонах человеческой жизнедеятельности, о месте человека в мире, о социальных отношениях, духовной жизни и ценностях человеческого мира.

Повторим, что в результате взаимодействия человека с внешним миром складываются его представления об этом мире, некая картина мира – модель, общая для всех представителей той или иной культуры, того или иного региона. Найдется ли в этой модели мира место для духовности – зависит от нас.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. 1.Дмитриева Л.М. Человек в региональном лингвокультурном пространстве // Методика преподавания иностранного языка в ситуации культурной полифонии: Материалы региональной школы-семинара. Барнаул, 2001.
2. 2.Дмитриева Л.М. Языковая региональная культура Алтая (постановка проблемы)// Язык и культура Алтая. Барнаул, 2001.
3. 3.Дмитриева Л.М. Региональная лингвокультурология: некоторые аспекты исследования языка и культуры Алтая // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Барнаул. 2003.
4. 4.Лихачев Д.С. Заметки и наблюдения. Из записных книжек разных лет. Л, 1989.
5. Новейший философский словарь. М., 2012.
6. Шумихина Л.А. Генезис русской духовности. Дисс... докт. философ. наук. УрГУ, 1998.

BIBLIOGRAPHY:

1. 1.Dmitrieva L.M. Chelovek v regionaljnom lingvokuljturnom prostranstve // Metodika prepodavaniya inostrannogo yazihka v situacii kuljturnoj polifonii: Materialih regionaljnoy shkolih-seminara. Barnaul, 2001.
2. 2.Dmitrieva L.M. Yazihkovaya regionaljnaya kuljtura Altaya (postanovka problemih)// Yazihk i kuljtura Altaya. Barnaul, 2001.
3. 3.Dmitrieva L.M. Regionaljnaya lingvokuljturologiya: nekotorihe aspektih issledovaniya yazihka i kuljturih Altaya // Ehtnografiya Altaya i sopredeljnihkh territorij. Barnaul. 2003.
4. 4.Likhachev D.S. Zametki i nablyudeniya. Iz zapisnihkh knizhek raznihkh let. L, 1989.
5. Noveyjšhiy filosofskiy slovarj. M., 2012.
- Shumikhina L.A. Genezis russkoj dukhovnosti. Diss... dokt. filosof. nauk. UrGU, 1998.

TURKISH-GEORGIAN EQUIVALENT PROVERBS AND TURKISH LOAN-WORDS IN GEORGIAN LANGUAGE**TÜRK-GÜRCÜ EŞ ANLAMLI ATASÖZLERİ VE TÜRKÇEDEN GÜRCÜ DİLİNE GEÇEN KELİMELER****ЭКВИВАЛЕНТНЫЕ МНОГОЗНАЧНЫЕ ПОСЛОВИЦЫ В ТУРЕЦКОМ И ГРУЗИНСКОМ ЯЗЫКАХ: ИСПОЛЬЗОВАНИЕ В ГРУЗИНСКОМ ЯЗЫКЕ ЗАЙМСТВОВАННЫХ СЛОВ ТУРЕЦКОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ****Halis GÖZPINAR*****ABSTRACT**

Regardless of the period of time or the cultural and geographical space they live in, people reveal the same kind of emotions in certain situations, which their proverbs mostly show. The Turks have been in direct contact with speakers of Georgian for many years. The researcher, as a Turkish Language Lecturer in Georgia for 5 years, conducted a research and focussed on the similiar proverbs and Turkish loan-words in Georgian Language.

Key words: Georgian, Turkish, Proverbs, Culture, Word, Caucasus, Idioms

ÖZET

İnsanoğlu yaşadığı coğrafya, kültür ve zamana bakmazsınız, benzer durumlara karşı, onların atasözlerinde de gördüğümüz gibi aynı duygusal tepkileri gösterirler. Türkler yıllardır Gürcü halkı ile iletişim halindedir. Gürcistan'da beş yıldır Türk dili okutmanı olarak çalışan araştırmacı, Gürcü dilindeki benzer atasözleri ve Türkçe'den Gürcüceye geçen kelimeler üzerine bir araştırma yapmıştır.

Anahtar kelimeler: Gürcüce, Türkçe, atasözleri, kültür, kelime, Kafkas, deyim

Аннотация

На протяжении существования человечества эмоциональная реакция на географию, культуру, время, противоречия отражается в пословицах. В течение многих лет Турция находится в тесных связях с грузинским народом. Исследователи, которые работают около пяти лет в качестве преподавателей турецкого языка В Грузии, проанализировали эквивалентные многозначные пословицы грузинского и

* Phd, Lecturer of Turkish, Samtskhe-Javakheti State Teaching University Akhaltsikhe, Georgia, halisgozpinar@gmail.com

турецкого языков, а также заимствования слов турецкого происхождения в грузинском языке.

Ключевые слова: грузинские, турецкие, пословицы, культура, слово, Кавказ, фразеологизм.

1. Introduction: Proverbs and culture

Culture is one of the essential elements that distinguishes a society from most of other communities, and it is a complex combination of elements, such as language, history, literature, art, folklore, etc. In general, culture includes all the social practices that bind people together but also those which distinguish them from others. The culture expresses the ideas, material and spiritual values of the community that are acquired over and are reflected in the culture.

Proverbs are combination of “universal” and “national-cultural” factors, which are interwoven. The proverbs are common to all communities and though each culture has its own set of proverbs, the same wisdom can usually be recognised in a different culture.

2. Literature review and research question

There are loan-words in Georgian language and we have determined some loan-words from Turkish by directly and indirectly in this research and listed them in this article. Loan words are primarily an indication of close contacts between cultures and people that enriches the vocabulary. Proverbs provide wisdom and advice for life events, which are generally used to help a person find direction in decision making or discussions. Although they are generalisations, proverbs can be very useful when common language fails to adequately describe a specific situation.

As part of our research was to explore the porverbs of two neighbouring regions Georgia and Turkey, naturally, we were interested in how were cultural differences or similarities expressed in the proverbs of Georgian and Turkish nations. The researcher, as a Turkish Language Lecturer in Georgia for 5 years, conducted an independent research and focussed on the proverbs and Turkish loan-words which included nationally or regionally significant idinticators in their structure. These included national realias, names of places, proper names, verbs, adjectives etc.

3. Method, data and discussion:

Georgian proverbs about children were chosen from the dictionary by Gvardjaladze (1976), Georgian proverbs with their English Equivalents and the dictionary by Oniani (1973) , Svan Proverbs.

Turkish proverbs were taken from the book “A dictionary of Turkish Proverbs”. Metin Yurtbaşı prepared the proverbs in a thematic classification and this dictionary embodies the deepest feelings of the Turkish people by reflecting their attitudes in 172 different categories for Turkish proverbs such as agriculture, occupations, pride, patience etc.

Several groups of culturally significant proverbs were identified, out of which we were interested in those groups which were found on both, Georgian and Turkish cultures and could be classed as complete or partial equivalents. We grouped the relevant proverbs into severall semantic models. In order to explore the paradigm of the proverbs related to

different topics in Georgian and Turkish languages and cultures, the researcher conducted the research in two stages:

1) We identified relevant proverbs in the corpus of these languages. In this process we relied on several points:

a) The definition of proverb: The definition which really deserves attention is by a Turkish paremiologist O.A.AKSOY: "Proverbs are a collection of quotations which express the experience and knowledge the society formed from yesterday to today in an exact, short and certain judicial form. The accuracy of a proverb is admitted by the people and they are the largest judiciary at the time of dispute show how their independent meaning sums up the situation and gives an influential contribution to the whole context. (Aksoy 1998: 15).

There are also several proverbs about proverbs, representing some sort of folk definitions. Yurtbaşı, 1993:

1. "Proverbs are the children of experience"
2. "Proverbs are the wisdom of the streets"
3. "Proverbs are true words"
4. "A good maxim is never out of season"
5. "All the good sense of the world runs into proverbs"
6. "Proverbs are the wisdom of the streets"
7. "Nothing can beat a proverb"
8. "Proverbs cannot be contradicted"
9. "Though the old proverb be given up, it is none the less true"
10. "The old saying cannot be excelled"
11. "The wisdom of the proverb cannot be surpassed"
12. "Common proverb seldom lies"
13. "The old saying, long proved true, shall never be belied"
14. "Old saws speak truth"
15. "Every proverb is truth"
16. "Old proverbs are the children of truth"
17. "What everyone says is true"

b) Secondly, we identified the proverbs by means of presence in their structure of similar words.

2) We analysed the proverb data relying on the pragma-semantic model of the proverb suggested by Rusieshvili (Rusieshvili, 1998; Rusieshvili, 2005).

According to this theory, the semantic model of a proverb consists of *three interdependent layers-explicit, implicit and presuppositional*. Each of them has its own status, function and playing a definite role in the creation of a general meaning of a proverb:

On the explicit level: The direct meaning of a proverb metaphor is realised

On the implicit level: Its figurative meaning

The implicit level, in its turn, consists of two layers: The proverb metaphor is decoded on the first one, the undelying nucleus of a proverb- a binary semantic structure (or structures) is fixed on the second one.

The presuppositional level: It actualises the part of the linguistic model of the world connected with the extralinguistic knowledge expressed in a proverb.

This theory gives a considerable insight into the nature of the proverb on the intralingual as well as inter-linguistic planes. Finally, we analysed the data and revealed partial and full interlanguage equivalents.

It is interesting to note that this model includes fully equivalent inter-language proverbs, which coincide on all the layers of the model. They coincide in the form, express similar meaning and actualize identical parts of the linguistic world model. The Turkish and Georgian proverbs in the following choose the same images and style. In those cultures, the same images chosen create metaphor which makes the proverbs more memorable and clear in both languages.

Here are the examples:

- **Put something aside for every day to meet possible emergencies in the future.**

Turkish: Ak akça kara gün için.

English Translation: White akcha (money, coins) for a black (bad) day.

Georgian: თეთრი ფარჩა შავი დღისთვისაო. Tetri parcha shavi dghistviso.

English Translation: White “piece of cloth” (parcha) is for the black day.

It is obvious that in both proverbs the binary antythetic semantic structures (bad/good; black/white) are similar. The sense of “ak, თეთრი(tetri); white” is held to combine “good” while the sense of “kara, შავი(shavi); black” is held to “bad”. They are classified as binary antonymy.

- **Parents and grandparents should be particularly cautious while following the code of honesty as children will be affected by their ancestors’ sins.**

Turkish: Babası koruk yer, oğlunun dişi kamaşır.

English Translation: Sour plum (koruk) eaten by the father sets the children’s teeth on edge.

Georgian: პაპის ნაჭამმა ტყემალმა შვილიშვის მოსჭრა კბილიო. Papis natchamma tkemalma shvilishvils mostchra kbilio.

English Translation: Sour plum (tkemali) eaten by grandfather sets the children’s teeth on edge.

Sour plum “tkemali and koruk” in both geographical lands are taken as a metaphorical figure which is effectively used to show how elderly family members affect their children even grandchildren.

- **The importance of children for a parent.**

Turkish: Çocuksuz baba meyvesiz ağaca benzer.

English Translation: A father without children is like a fruitless tree.

Georgian: უშვილო ქალი უნაყოფო ხეაო. Ushvilo kali unakopo kheao

English Translation: A woman without a child is a fruitless tree.

The proverbs included in this subgroup make up fully-equivalents and possess same images. Both of them compare a parent (mother or father) to a tree and they are also of interest as they include identical images though concerning different parents. Turkish compare “a father” while Georgian “a woman” to a tree.

- **The sorrow inflicted by the bad behavior of the children is overwhelming.**

Turkish: Babası oğluna bir bağ vermiş, oğlu babasına bir salkım üzüm vermemiş.

English Translation: The father gave his son a vineyard, but the son did not give him a bunch of grapes.

Georgian: მამამ შვილს ვენახი აჩუქა და შვილმა მტევანიც არ მიაწოდა. Mamam shvils venakhi achuka da shvilma mtevanits ar miatsoda.

English Translation: The father gave his son a vineyard, but the son did not give him a bunch of grapes.

There is an antonymy of complementary relations between “მამა (mama), baba; father; oğul, ვაჟიშვილი (shvils); son” which is built upon opposition between persons or entities bearing bonds such as kinship or partnership. In both cultures family ties are strong which obliges children to respect and help parents in their old age. Consequently, when children do not do so, they are considered ungrateful. It is interesting to note that this model includes fully equivalent inter-language proverbs, which coincide on all the layers of the model: They coincide in the form, express similar meaning and actualize identical parts of the linguistic world model.

- **Children should not be spoiled by pampering**

Turkish: Çocuğu şımartma, başına çıkar.

English Translation: Do not spoil the child or he will sit on your head.

Georgian: ბავშვს რომ გაუცინებ თავზე დაგაჯდებაო. Bavshvs rom gautsineb, tavze dagadjebao.

English Translation: When you smile at the child, he will sit on your head.

This model includes full cross-language equivalent proverbs in both languages though different factors in the process of children’s upbringing are emphasised. It is stressed that pampering a child leads to bad results like sitting on the head metaphorically which means takes the control of you. Turkish proverb stresses on “şımartmak, spoiling” while Georgian proverb “გაუცინებ, smiling” meaning to be careful not to spoil children.

- **Good children are friends and parents are proud of**

them. Turkish: İyi evlat (anayı) babayı vezir eder, kötü evlat rezil eder.

English Translation: A good child makes his parents proud, a bad one makes them ashamed of him.

Georgian: კარგი შვილი დედის გულის ვარდიაო. ავი შვილი დედის გულის დარდიაო. Kargi shvili dedis gulis vardiao. Avi shvili dedis gulis dardiao.

English Translation: A good child is a rose of his/her mother’s heart, a bad child is the sorrow of his/her mother’s heart.

There is reversivity between antonymous adjectives substitutable for one another such as good and bad. (“iyi, კარგი, (kargi), good; kötü, bad; ავი (avi), unkind)

- **It is important to plan the number of children in the family.**

Turkish: Bir tane az, iki tane karar, üç tane zarar.

English Translation: One at least, two proper, but three harm (is too much).

Georgian: ერთი შვილი არა შვილი, ორი შვილი ვითომ შვილი, სამი შვილი მართლა შვილი. Erti shvili-ara shvili, ori shvili-vitom shvili, sami shvili-martla shvili.

English Translation: One child is no child; two children do not count either, three children are real children.

There is substitutional antonymy between nouns demonstrating change in quantity such as “One child, two children, three children”. Because of the above-mentioned proverbs, the number of children should be balanced, as Georgian (3) and Turkish proverbs(2) claim.

- **A true friend is a person who will help you when you really need help.**

Turkish: Dost kara günde belli olur.

English Translation: It becomes clear in a time of trouble(black day) who one’s friend.

Georgian: ძმა ძმისთვისაო, შავი დღისთვისაო Dzma dzmistvisao shavi dghistvisao

English Translation: The brother is the brother in a black (trouble) day.

It is obvious that in both proverbs the binary antythetic semantic structure (bad; black) is similar.

- **Mothers have great influence on the child’s development.**

Turkish: Anasına bak kızını al, kenarına bak bezini al.

English Translation: Look at the mother and then marry the daughter; examine the selvage and then buy the cloth.

Georgian1: სამოსელს ნაწიბური გაუსინჯე და შვილს დედ-მამაო. Samosels natsiburi gausindje da shvils ded-mamao.

English Translation1: When you buy clothes look at the seams, when you look at the child ask for her/his mother and father.

Georgian2: დედა ნახე, მამა ნახე შვილი ისე გამონახე. Deda nakhe, mama nakhe, shvili ise gamonakhe.

English Translation2: Look at mother and father and then decide about the child.

For this proverb, it is possible to establish a way of thinking as below: The actions of the child will be the same as the actions of parents. Children always imitate parents, want to be the same and do the same thing as them. The seam is the line where two or more layers of fabric are held together by stitching. The selvage is the term for the self-finished edges of fabric. The selvage and the seam are a result of how the fabric is created, so by using this metaphor the proverb becomes more memorable and clear. (selvage: kenar, ნაწიბური (natsiburi); cloth: bez, სამოსელს(samosels)

- **Mind other men but most yourself.**

Turkish: Önce can sonra canan.

English Translation: First myself, and then sweet heart.

Georgian: ჯერ თავო და თავო, მერე ცოლო და შვილო. Djer tavo da tavo mere tsolo da shvilo.

English Translation: First myself, then wife and children.

- **Everyone is confident or at ease when on home ground.**

Turkish: Her horoz kendi çöplüğünde öter.

English Translation: Every cock crows on his own dunghill.

Georgian: თავის ბინაზე მამალიც მამალიაო. (Tavis binaze mamalits mamaliao.)

English Translation: Every cock crows on his own apartment.

- **One who loves something, would not mind what comes with it.**

Turkish: Dikensiz gül olmaz.

English Translation: There are no roses without thorns.

Georgian: ვარდი უეკლოდ არავის მოუწყვეტია. Vardi ueklod aravis moutskvetia

English Translation: No one picked rose without thorns.

- **Plan your aims and activities in line with your resources and circumstances.**

Turkish: Ayağını yorganına göre uzat.

English Translation: Stretch your legs according to the size of your quilt.

Georgian: საბანი ისე დაიხურე, როგორც ფეხი გაგიწვდებოდეს. - Sabani ise daikhure, rogorct pekhi gagitsvdebodes

English Translation: Stretch your legs according to the size of your quilt.

The soma center of the Georgian proverb, like Turkish, is a foot (ayak, ფეხი(pekhi)). The semantic nucleus foot is connected with the movement, activity. So, the meaning of the proverb much depends on this soma center. The proverb is considered fully-equivalent with the Turkish one. Similarity of the meaning in both languages shows cross-cultural dialogue between the nations.

- **Fools and lazy people are always having fun by enjoying the present moment.**

Turkish: Deliye hergün bayram.

English Translation: To a fool everyday is festival.

Georgian: ზარმაცისათვის ყოველი დღე უქმეა. Zarmatsisatvis koveli dghe ukmea.

English Translation: For lazy guy everyday is a holiday.

- **Never be too optimistic about anything; wait until your difficulties are over before you boast of success.**

Turkish: Doğmadık çocuğa kaftan biçilmez.

English Translation: You should not cut out /make clothes for an unborn child.

Georgian: ბავშვი არ დაბადებულა, აბრამს არქმევდნენო. Bavshvi ar dabadebula, abrams arqmevdneno.

English Translation: The child was not yet born and his name was already Abraham.

- **Seek and you shall find; knock and it shall be opened unto you.**

Turkish: Ağlamayan çocuğa meme vermezler.

English Translation: They will not suckle the baby unless it cries.

Georgian: ბავშვმა თუ არ იტირა, მუძუს არ მოაწოვებენო. Bavshvma tu ar itira dzudzus ar moatsovebeno

English Translation: If baby will not cry, will not be suckled.

The proverbs stress reciprocal communication patterns develop between two events. For example, your baby might cry, you respond back by sucking giving another meaning seek and you will find in the proverbs.

- **A harsh word stirs up anger but a gentle answer deflects anger.**

Turkish: Tatlı dil yılanı deliğinden çıkarır.

English Translation: Pleasant words will lure a snake from his hole.

Georgian: გველსა ხვერლით ამოიყვანს ენა ტკბილლად მოუბარი. Gvelsa khvrelit amoikvans ena tkbilad moubari.

English Translation: Pleasant words will lure a snake from his hole.

- **Talk about a certain person, and that person appears.**

Turkish: İti an, çomağı hazırla.

English Translation: Speak of the dog, ready the stick.

Georgian: ძაღლი ახსენე და ჯოხი გვერდზე მოიდევო. Dzaghli akhsene da djokhi gverdze moideo.

English Translation: Speak of the dog, put the stick next to you.

The crucial words “köpek, ძაღლი(dzaghli)” refer to “dog” and “çomak, ჯოხი(djokhi)” refer to “stick”. Literal translation has different meaning as “Name the dog and it will appear” something or someone and then they unexpectedly show up. But usually has an unpleasant meaning figuratively in both cultures.

- **Someone is talking much but not accomplishing anything.**

Turkish: Boş fiçı çok langırdar.

English Translation: Empty vessels make the most loudest noise.

Georgian: ცარიელი ქვევრი მეტს ხმაურობსო.(Tsarieli qvevri mets khmaurobso.)

English Translation: Empty vessels make the most noise.

The words “fiçı and ქვევრი(qvevri)” are metal receptacles such as buckets, oil-drums, and petrol-cans, which, when struck, make more noise when they are empty than when they are full. The meaning if the proverb is that empty-headed persons are always the most talkative and noisy.

As seen from the data, from the cultural point of view, the proverbs from both cultures highlighted similar issues due to geo-political closeness and contacts but it is expected to see difference from cultural and religious points of view. The similarity can be explained by

the fact that both cultures belong to the in-group, close-knit communities with strong family ties. It is also worth noting that, as revealed by the study, the majority of relevant proverbs in both languages belonged to fully-equivalents. They, according to the model suggested by Rusieshvili, shared the middle layer on which both, general meaning of the proverb as well as its contextual parameters are fixed.

Turkish Loan-words in Georgian Language

Human languages have constantly come and still continue to come in contact with each other. Language, especially its vocabulary, develops so rapidly that sometimes it is difficult to comprehend all the new changes. The process of borrowing and adaptation of English words in the Georgian language is apparent in its modern usage. There are many words in the Georgian language borrowed from different languages: Russian, Turkish, Persian, Arabic, Latin, Greek, French, German, Italian, etc. It is the proof of flexibility and dynamism of the Georgian language. It is open to any change, but still it maintains its own vocabulary, structure and semantics. (Goshkheteliani, 2012)

There are Turkish loan-words in Georgian language and we have determined some loan-words from Turkish in this research. We listed them in this article which are primarily an indication of close contacts between cultures and people that enriches the vocabulary. The words are all checked in both Georgian and Turkish dictionaries for their origins.

Here are the examples:

No	TURKISH	GEORGIAN	How to read in Georgian	ENGLISH
1	Gemi	გემი	gemi	ship
2	Damga	დამლა	damga	stamp
3	Top	თოფი	topi	gun
4	Tütün	თუთუნი	tutuni	tobacco
5	Yara	იარა	iarā	injury
6	Nacak	ნაჯახი	najakhi	small axe
7	Oda	ოდა	oda	room
8	Kürk	ქურქი	qurqi	fur
9	Çekiç	ჩაქუჩი	chaquchi	hammer
10	Sağlam	სადი	sagi	not rotten
11	Koç	ყოჩი	kochi	male sheep
12	Bayrak	ბაირაღი	bairagi	flag

13	Fincan	ფინჯანი	pinjani	cup
14	Kaçak	ყაჩაღი	kachagi	fugitive
15	Boğa	ბუღა	buga	bull
16	Ütü	უთო	uto	iron
17	Halı	ხალიჩა	khalicha	carpet
18	Çakmak	ჩახმახი	chakhmakhi	matchlock ambassador
19	Elçi	ელჩი	elchi	stuffed food
20	Dolma	ტოლმა	tolma	lion (used as a proper name for a person)
21	Arslan	ასლანი	aslani	boiled food
22	Haşlamak	ხაშლამა	khashlama	roasted food
23	Kavurmak	ყაურმა	kaurma	bag
24	Çanta	ჩანთა	chanta	air-dried cured beef
25	Pastırma	ბასტურმა	basturma	to choke
26	Boğmak	ბოღმა	bogma	bundle
27	Bohça	ბოღჩა	bogcha	food(molasses)
28	Pekmez	ბაქმეზი	bakmazi	fresh-young
29	Körpe	ქორპე	korpa	family
30	Ocak	ოჯახი	ojakhi	

4. Conclusion:

Our study on the material of Turkish and Georgian proverbs and loan-words also gives us the opportunity to argue that the cultural and economic contacts between the peoples living in the region have passed into their languages and folklore. That is visible in proverbs and words which are the part of them.

Georgian and Turkish proverbs in many cases reveal coincidence of culturally marked realia because of the geo-political situation of these countries, which conditioned their cultural and economic relations. Our study on the material of Turkish and Georgian proverbs also gives us the opportunity to argue that the cultural and economic contacts between the peoples living in the region have permeated their languages and folklore simmering down in proverbs which are the part of them.

The proverbs included in this group make up fully-equivalents as they coincide with the general meaning fixed on all the layers of the semantic model and they are also of interest as they include same images in the proverbs. The analysis of the proverbs (36) and loan-words (31) in Turkish and Georgian has revealed that these two languages and cultures

share a number of proverbs and words which confirm that these nations have had contacts with each other for centuries. This is expressed in their languages as well.

References:

Aksoy, Omer A. (1998): Dictionary of Proverbs and Idioms, Inkılap, Istanbul.

Goshkheteliani Irine, 2012, Influence of Culture and Mentality in the Process of Borrowing Proverbs in the Georgian Language, Batumi, Georgia

Gvardjaladze, I, Georgian proverbs with their English Equivalents, Tbilisi, 1976

Oniani, A, Svan Proverbs, Tbilisi, 1973

Rusieshvili M, The Essence of the Proverb, Moambe, The Journal of the Academy of Sciences of Georgia, II, 1998

Rusieshvili, M. The Proverb, Lomisi. 2005.

Yurtbasi, M.1993. A Dictionary of Turkish Proverbs, Ankara: Turkish Daily News, 1993.

<http://www.tdk.gov.tr/>

**ETKİ BAĞLAMINDA SOSYAL MEDYADA ÖLÇÜMLEME
ÇALIŞMALARINA BAKIŞ:
TÜRKİYE’DEKİ AJANSLAR ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA**

**SOCIAL MEDIA MEASUREMENT STUDIES WITHIN THE CONTEXT OF
IMPACT:
A RESEARCH ON AGENCIES IN TURKEY**

**ВЛИЯНИЕ И РЕГУЛИРОВАНИЕ ОБЗОРА В КОНТЕКСТЕ
СОЦИАЛЬНЫХ МЕДИА: НА МАТЕРИАЛЕ ТУРЕЦКОГО АГЕНТСТВА
НОВОСТЕЙ**

Çiğdem Aytekin* - Alper Değerli**

ÖZET

Kitle iletişim araçlarının birey ve toplum üzerindeki etkisi, iletişim biliminin ortaya çıkışında ve köklerini atmada önemli bir yere sahiptir. Önceleri sınırsız etki kapsamında değerlendirilen çalışmalar sonraları yerini sınırlı etki dönemine bırakmış, ancak televizyonun yaygın olarak kullanılmaya başlanmasıyla birlikte güçlü etki dönemine geri dönmüştür. İletişim tarihinde hemen her yeni araca ilişkin etki değerlendirmeleri yapılmıştır. Günümüzde ise kullanıcı sayısının her geçen gün katlanarak arttığı sosyal ağlar dönemini yaşıyoruz. Yaygın olarak “Sosyal Medya” adıyla tanımlanan bu ortamlar, geleneksel kitle iletişim araçlarından farklı olarak çok noktadan çok noktaya bir iletişim modeli sunmaktadırlar. Kullanıcılar bu ortamlarda kendi istekleriyle yer almakta ve diğer kullanıcılarla etkileşim halinde bulunmaktadırlar. Bu çalışmanın amacı, sosyal medyayı etki bağlamında olumlu yaklaşımla ele alarak bu şekilde ortaya çıkan fırsatları sunmaktır. Zira bu ortamlar fikir sahiplerine ilham vermiş ve bu sayede yeni iş tanımları ortaya çıkmış, farklı uzmanlık alanları doğmuş ve bu sayede iş dünyasında yeni sektörler belirmiştir. Sosyal medya ajanslarının oluşturduğu sektör de bunlardan biridir. Ajanslar günümüzde markalar için “itibar yönetimi”, “kriz yönetimi”, “takip sistemi” ve “semantik analiz” gibi hizmetleri vermekte ve geliştirdikleri araçlar yardımıyla sosyal medyada ölçümleme yapmaktadırlar. Bu çerçevede çalışmada Türkiye’de faaliyet gösteren otuz sosyal medya ajansı farklı bakımlardan incelenmiş ve sosyal medyada ölçümlemeye ilişkin hizmetler üzerinde durularak değerlendirilmelerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Etki, Sosyal Medyada Ölçümleme, Sosyal Medya Ajansları

* Öğr.Gör.Dr. Çiğdem Aytekin, Marmara Üniversitesi, Mühendislik Fakültesi,
cigdem.aytekin@marmara.edu.tr

** Alper Değerli, alper_degerli@yahoo.com

ABSTRACT

The effect of mass media on individual and society has a significant place on emerging and laying the foundations of communication science. Researches, previously evaluated within the context of powerful impact, were assessed within limited impact period afterwards. However, with widely tapping of television, it was returned to the powerful impact period. Impact evaluations have been conducted relating to almost every new instrument in communication history. But we now live in the social networks era in which the number of users are increasing day by day. The media which we call commonly as "Social Media", unlike traditional mass media, present a communication model with multipoint-to-multipoint. Users take part in such media voluntarily and are in interaction with other users. The aim of this research is handling the social media with the positive approach within the context of impact and giving the opportunities emerged in that way. Because these media inspired people who have the idea and thus new job definitions have showed up, and new sectors have appeared with emerging of different specialties. The sector which Social Media Agencies constitute is one of them. Nowadays agencies are giving services to brands such as "reputation management", "crisis management", "monitoring" and "semantic analysis" and measuring social media with the tools they developed. In this context, thirty Social Media Agencies in Turkey are examined differentially in this research and evaluations were carried out putting emphasis on services regarding measurement in social media.

Keywords: Impact, Social Media Measurement, Social Media Agencies.

АННОТАЦИЯ

Влияние средств массовой информации на отдельных людей и общества, появление науки о коммуникации, его просхождении в настоящее время занимает важное место. Ранее неограниченное количество доменов, рассмотренные в период исследования внесли значительный вклад, однако, в настоящее время наблюдается мощный эффект широкого использования телевидения. Сегодня количество пользователей социальных сетей увеличивается в геометрической прогрессии с каждым днем. Обычно так называемые "Социальные медиа" идентифицируется посредством окружающей среды, в отличие от традиционных средств массовой информации. Пользователи в этих средах взаимодействуют с другими пользователями по собственному желанию. Целью данного исследования – позитивный подход влияния в контексте социальных медиа отражение открывающихся возможностей. Таким образом в деловом мире родился новый сектор, новые должностные инструкции, различные области знаний и создание социальных медиа агентств в секторе является одним из них. Агентство сегодня создало для брендов «Управление репутацией», «антикризисное управление», «системы слежения» и «семантический анализ», которые предоставляют услуги и инструменты для работы в социальных медиа. В этом контексте была проанализирована работа тридцати агентств социальных медиа, работающих в Турции с учетом предоставления услуг.

Ключевые слова: влияние, регулирование социальных медиа, Социальные медиа

1. GİRİŞ

İletişimin disiplinler arası bir alan olduğu genel kabul gören bir gerçektir. Disiplinler arası bir alan olma özelliği ise iletişimin bir bilim olarak rüştünü ispatlaması sürecinde diğer alanların çalışmalarından yararlanması olgusunu gündeme getirmiştir. Bu bağlamda gerek iletişimin bir bilim olarak ortaya çıkış sürecinde, gerekse daha sonraki dönemlerde yapılan çalışmaların odak noktasını kitle iletişim araçlarının etkileri konusu oluşturmuştur (Işık, 2002: 9).

Kitle iletişim alanında yapılan ilk araştırmaların, geliştirilen ilk model ve kuramların odaklandığı ortak görüş kitle iletişim araçlarının etkisinin güçlü, hatta sınırsız olduğu yönündedir. Öyle ki, ilk araştırma sonuçlarıyla elde edilen bulgularda kitle iletişim araçlarına adeta sihirli bir güç atfedilmiştir. Alanda geliştirilen ilk modellerin sihirli mermi, şırınga gibi benzetmelerle adlandırılmasının arkasında bu görüş yatmaktadır (Güngör, 2011: 74).

Bununla beraber etki konusuna yönelik olarak iletişimin kök atma döneminde araştırmacılar arasında farklı çatışmalar da ortaya çıkmıştır. Bu ayrışmaya iletişimin iki büyük okulunun dikkate değer bulguları ve ürettikleri neden olmuştur: “Ampirik Okul” ve “Eleştirel Okul”. Ampirik okulu işlevselcilik, pozitivizm ve nicel yöntem üzerindeki bir yol karakterize etmektedir. Eleştirel Okul mensupları ise iletişimsel eylemi yeniden ele alarak onun toplumsal içeriğini çözümlmeye girişmişlerdir. Bu yönelimin etrafında yer alan araştırmacılara göre, tüm toplumu kuşatan bir kurama sahip olamadıkça iletişim bir anlam ifade etmez. Ayrıca meşgul oldukları sorular şunlardır: “İletişimi kim kontrol ediyor?”, “Kimin çıkarları korunuyor?”. Bu okulun savunucuları, ampirik okulun yönetimsel yanını tasvip etmemekte, onları kültürel ve tarihi içeriği ihmal etmekle suçlamaktadırlar (Lazar, 2001: 24).

1960’lı yıllardan itibaren yapılan araştırmalarda ise, özellikle “tutum” kavramı üzerine odaklanıldığı görülmektedir. Araştırmalar sonucunda kitle iletişim araçlarının toplum ve bireyleri etkilemede birtakım sınırlılıkları olduğu ortaya konmuş, mevcut toplumsal ve ekonomik düzenin pekiştirilmesi veya güçlendirilmesi biçiminde bir etkisinin söz konusu olduğu ileri sürülmüştür. Teknolojik gelişmelerle birlikte televizyonun yaygınlaşmasının da etkisiyle 1970’li yılların sonlarına doğru, kitle iletişim araçlarının etkileri konusunda geliştirilen “gündem kurma” ve “suskunluk sarmalı” gibi kuramlar ise, araçların birey ve toplum üzerinde güçlü etkiler oluşturduğu yönündeki görüşlerin yeniden ağırlık kazanmasına neden olmuştur. Böylece kitle iletişim araçlarının doğrudan ve kısa vadeli etkileri olduğu yönündeki görüşler yerine, araçların birey ve toplum üzerinde dolaylı ve uzun vadeli etkilere yol açtığı şeklindeki görüşler taraftar bulmaya başlamıştır (Işık, 2002: 25).

Görüldüğü gibi tarihi perspektifte iletişim çalışmaları, kitle iletişim araçlarının etkileri üzerine odaklanmıştır. Ayrıca her yeni kitle iletişim aracı benzer etki sorgulamalarını beraberinde getirmiş, hatta bazen de yeni gelen aracın eskisinin yerini alabileceği iddia edilmiştir. Günümüzde ise medyanın aldığı yeni biçimden bahsedilmekte, bu kez onun birey ve toplum üzerindeki etkileri tartışılmaktadır. Bu anlamda iletişim tarihinin tekerrür ettiğini ifade etmek mümkündür. Geçmişte geleneksel medyanın etkisinin sorgulanışına paralel olarak günümüzde de “Yeni Medya” ve “Sosyal Medya” gibi tanımlarla adlandırılmakta olan bu yeni iletişim ortamlarının sorgulanışına başlanmıştır.

Diğer yandan “etki” konusu, iletişim biliminin disiplinler arası doğasından hareketle farklı yaklaşımlarla değerlendirilebilmektedir. Örneğin, bir antropolog onu kültürel çeşitlilik açısından incelerken, bir sosyolog geniş bir çerçevede toplumsal açıdan ele alabilmektedir. Bu paralellikte bir sosyolog, bu ortamların yoğun kullanılması sonucunda bireylerin asosyalleşebilecekleri veya kalabalıklar içinde aslında yalnızlaşabilecekleri öngörüsünde bulunabilecektir. Bu öngörü etki konusuna eleştirel bir yaklaşımdır. Bu çalışmada ise, sosyal medyanın etkisi iki açıdan olumlu yaklaşımla ele alınmıştır. Birincisi, bu ortamların yeni iş fırsatlarının oluşmasına imkân sağlamasıdır. Zira günümüzde kullanıcı sayıları her geçen gün artan bu yeni iletişim ortamları fikir sahiplerine ilham vermiş, böylelikle yeni iş tanımları ortaya çıkmış, farklı uzmanlık alanları doğmuş ve iş dünyasında yeni sektörler belirlemiştir. Sosyal medya ajanslarının yer aldığı sektör de bunlardan biridir. İkinci olumlu yaklaşım ise, sosyal medyada yer alan ve her geçen gün katlanarak çoğalan verinin markalar için önemi kapsamında değerlendirilebilir. Çünkü kullanıcılar bu ortamlarda ürün ve hizmetlerle ilgili görüşlerini memnuniyet ve şikâyet gibi kategorilerde aktarabilmektedirler. Bu nedenle markalar için geri bildirim açısından paha biçilmez değerde olan bu verilerin analiz edilmesi gerekir. Sosyal medya ajansları da, hem markalar için sosyal medyanın etkin kullanımını sağlayacak modeller, hem de bahsedilen tüketici algılarına ilişkin değerlendirmeleri yapmak üzere araçlar geliştirmektedirler. Bu araçlar “Sosyal Medyada Ölçümleme” sağlayan araçlardır. Böylelikle örneğin, bir marka ürün ve hizmetlerinin sosyal medyada nasıl konuşulduğunu öğrenebilecek, pozitif mi yoksa negatif mi bir görüntü sergilediğini bu sayede değerlendirebilecek ve bu doğrultuda yeni stratejik yönelimler oluşturabilecektir. Başka bir ifade ile sosyal medyada yer alan veriler onun stratejik kararlarında “etkili” olacaktır.

2. SOSYAL MEDYADA ÖLÇÜMLEME ÇALIŞMALARI ve ÖNEMİ

Sosyal medya; sürekli güncellenebilmesi, çoklu kullanıma açık olması, sanal paylaşımına olanak tanınması gibi özellikleri açısından en ideal mecralardan biri olarak kendini göstermektedir. İnsanlar sosyal medyada günlük düşüncelerini yazmakta, bu düşünceler üzerine tartışabilmekte ve yeni fikirler ortaya koyabilmektedir. Ayrıca kişisel bilgilerinin yanında çeşitli fotoğraflar ve videolar paylaşabilmekte, iş arayabilmekte ve ayrıca sıklıkla gerçek dünyayı sanal ortamda yaşayabilmektedirler. Bu durum gün geçtikçe tüm dikkatlerin bu alana yönelmesine sebep olmakta ve yenilenen sanal dünyaya yeni bir kavramsal çerçeve çizmektedir (Vural ve Bat, 2010: 3349).

Bu paralellikte insanların iletişim kurdukları, düşüncelerini ve fikirlerini açıkladıkları platformda, insanların satın aldıkları ürün ve hizmetlerden bahsetmeleri diğer insanları etkilemektedir. Böylece sosyal ağ, büyük bir medya haline gelmektedir. Aynı zamanda insanlar bu platformlarda o kadar çok vakit geçirmeye başlamışlardır ki, insanlara ulaşabilmek için işletmelerin bu alanları reklam yeri, bu ağları ziyaret eden insanları da potansiyel bir müşteri olarak görmeleri normaldir (Alabay, 2011: 5).

Yeni iletişim ortamlarının gelişmesi, her kesimden bilgi iletişim teknolojilerine olan ilginin artması sosyal medyanın gücünü arttırmakta, sosyalleşme kavramına da yeni bir boyut kazandırmaktadır. İnsan bir yandan sosyalleşerek iletişim ağını geliştirirken, bir yandan da özellikle reklam ve pazarlama etkinlikleri için büyük bir hedef haline gelmeye devam etmektedir. Dijital mecranın ve sosyal medyanın bu anlamdaki gücünü keşfeden ticaret dünyası ise bireylerin özelliklerini gittikçe derinlemesine öğrenmeye ve insanı üç boyutlu haliyle tanımlamaya çalışarak, onun hakkında gittikçe daha fazla bilgiye sahip olarak, hâkimiyetini ve isteklerini ona adeta kabul ettirerek hükümranlığını ve tüketim

tabanlı kültürü devam ettirmek istemektedir (Dilmen, 2012: 130). Günümüzde birçok işletme sosyal medyayı takip etmeden varlığı sürdürmenin navigasyon ve radar olanaklarından yoksun bir geminin metaforu olacak şekilde fırsatları, araştırma ya da tehditleri bertaraf etme kapasitesinden yoksun bir şekilde gerçekleşeceğinin farkına varmıştır (Barker ve diğerleri, 2013: 280).

Yeni iletişim teknolojilerinin ortaya çıkışı ve artan popülaritesi ile birlikte, sosyal medya araçları kurumsal organizasyonlar ile bireyler arasındaki iletişimde yaygın bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Sosyal medyanın artan popülaritesi ile birlikte de etkinliğinin ölçümü, araştırmacılar ve bu konuda çalışanların karşılaştıkları en büyük zorluklardan biri haline gelmiştir. Bazı araştırmacılar sosyal medya ölçümlerini “çıktı”, “hariç tutulanlar” ve “sonuç” terimleri altında kategorize etmişlerdir (Luo ve Jiang, 2012: 57-59).

Bu bağlamda sosyal medyanın takibi üzerine yapılan ilk çalışmalar, sosyal ağlarda yapılan olumsuz yorumları tespit etme üzerine şekillendirilerek halkla ilişkiler ve reklam ajansları tarafından gerçekleştirilmiştir. Bununla birlikte, ilk zamanlar sosyal medyanın takibi tamamen manuel olarak ve ölçümleme tekniklerinden yoksun bir şekilde gerçekleştirildiğinden dolayı zaman alıcı, pahalı ve yüksek derecede hataya açık bir işlem olarak değerlendirilmiş, ancak yine de elde edilen katma değer maliyetlerin üzerinde yer almıştır (Barker ve diğerleri, 2013: 280-281).

Sosyal medya analizleri; kullanıcılara ait verileri bloglar (Blogger, LiveJournal), mikrobloglar (Twitter, Wetpaint), sosyal ağlar (Facebook, LinkedIn), wiki uygulamaları (Wikipedia, Wetpaint), sosyal imleme (Delicious, CiteULike), sosyal haberler (Digg, Mixx), görüş/fikir siteleri (ePinions, Yelp) ve çoklu ortam paylaşımı (Flickr, Youtube) gibi çok çeşitli yollarla elde etmektedir. Sosyal medya analizleri daha sonra bu tür verilerin analizi ve işlenebilir analizler oluşturmak için kullanılmaktadır. Sosyal medya analizleri herhangi bir sosyal medyada tutundurma ve sosyal medya kullanıcıları açısından çok önemli birer araçtır (Sinha ve diğerleri, 2012: 67-68).

Sosyal ağların hızla gelişimine paralel olarak sosyal medya takibinin önemi de artış göstermiştir. Yazılım geliştiriciler bu yöndeki doğal fırsatları görmüş ve sosyal medya takip araçları ve ölçümleme standartları geliştirmişlerdir. Bu sayede şirketler tüketiciler tarafından nasıl algılandıkları, rakiplerin nasıl değerlendirildikleri ve hatta bir bütün olarak sektörün sosyal ağ kullanıcıları tarafından nasıl görüldüğü hakkında değerli enformasyonu elde etme olanağına sahip olabileceklerinin farkına varmışlardır. Bu bağlamda sosyal medyanın takibi temel bir problemleri dinleme faaliyetinde aktif bir etkileşime evrilmiş; izleme, ölçümleme ve değerlendirme faaliyetlerini içeren çok katmanlı bir yapıya dönüşmüştür (Barker ve diğerleri, 2013: 281).

Pazarlama amaçlarını gerçekleştirmeye yönelik ilerlemeyi değerlendirmeye, hangi stratejilerin uygulanacağına karar vermeye ve gerekli düzenlemeleri gerçekleştirmeye olanak tanıyan sosyal medya ölçümlemesi sosyal ağdaki bir konu ya da markaya yönelik fikirleri ve bu içeriğin hacmini belirlemektir. İçeriğin hacmi kantitatif ölçümlemeyi ifade ederken, duyguların ifadesi kalitatif ölçümleri ifade etmektedir. Gönderi, yorum, tweet, retweet, beğeni ve takipçi sayıları kantitatif ölçümler iken; bir marka hakkındaki söylenenler, yorumlar, konuşmalar ve geri beslemeler kalitatif ölçümlere birer örnektir (Barker ve diğerleri, 2013: 283). Bununla birlikte sosyal medya pazarlama araçları ile elde edilen tweet sayıları, Facebook beğenileri, profil/sayfa görüntülemeleri ve ziyaretçi sayısı gibi metrik ölçümler, satın alma faaliyetinde müşteri beğenileri ya da tweet'lerinin varlığı

gibi yalnızca şirketin satışları ile bağlantılı olmaları durumunda kullanışlı olabilmektedir (Social Media Monitoring Tools and Services Report, 2013: 20).

Diğer taraftan kalitatif ölçümler bir markaya ilişkin müşteri memnuniyeti ve memnuniyetsizliğini belirlemede kilit bir rol oynamaktadır. Örnek olarak, dikkate değer miktarda kişi tarafından atılan “iPhone berbat” ya da “iPhone muhteşem” tweetleri bağlamında kantitatif ölçümler yalnızca atılan tweet sayısının hesabına işaret edecek, atılan bu tweetlerin olumlu ya da olumsuz olması gibi faktörleri ise dikkate almayacaktır (Barker ve diğerleri, 2013: 287).

Organizasyonlar sosyal medya analizlerini; birlikte etkin bir yapı inşa etmek için davranışçı yaklaşım, insan kaynakları ve iş süreci yoluyla etkin bir değerlendirme aracı olarak kullanabilmektedirler (Sinha ve diğerleri, 2012: 67-68). Facebook, Twitter, Bloglar ve LinkedIn gibi çeşitli sosyal ağların beğeni, paylaşım, yorum, tweet ve öneri gibi özelliklerinden elde edilen verilerin analizi ile kişilik ve davranış modelinin oluşturulduğu *davranış bilimleri*, işe alım, birlikte çalışma ve iletişim, yetenek yönetimi ile işveren/işçi markalaşması gibi *insan kaynakları analizi* ve geleceğe yönelik *fikir ve tahmin analizi* yapabilmek mümkündür (Sinha ve diğerleri, 2012:73).

Yapılan analizler neticesinde elde edilen sonuçlar ile de davranışsal sonuçları ölçmek, sosyal medya ölçümlerini kurumsal iletişim stratejisine dahil etmek, tüketicinin satın alma faaliyetleri ya da hareketleri gibi arzulan davranışsal sonuçları ortaya çıkarmak, kullanıcıların yaşlarını ve sosyal durumlarını ölçmek, markanın değerinin güçlendirilmesine katkı sağlamak ve bu etkinin varlığını ölçümlemek, kurumsal saygınlık ile davranış arasında ilişki kurmak, yatırımın karşılığını hesaplamak ve güvenilirliği ölçmek ise nihai hedefler olarak ortaya çıkmaktadır (DiStaso ve diğerleri, 2011: 327).

Bu bağlamda sosyal medya faaliyetlerinin değerini ölçmek için, elde edilen tüm sonuçlar incelenmeli ve artan etkinlik ve büyüyen gelirler yoluyla kârın artışı ile nasıl bir ilişkisi olduğu dikkatli bir biçimde araştırılmalıdır. Bu sebeple sosyal medyanın işletme performansına etki etme yollarını anlamak önem arz etmektedir (Social Media Monitoring Tools and Services Report, 2013: 20).

Araştırmacılar; üretimin ölçülmesi (üretilen halkla ilişkiler yöntemlerinin sayısı), mesaj etkisi (istenilen mesajın hedef kitlenin ne kadarına ulaştığı), farkındalığın ölçülmesi (hedef kitlenin verilen mesajın gerçekten farkında olup olmadığı), hedef kitle davranışının ölçülmesi (hedef kitlenin algı ve davranışlarında değişiklik olup olmadığı) ve hedef kitlenin hareket tarzının ölçülmesi (hedef kitlenin bir düşünceyi benimseme, oy verme, bir ürünü satın alma ya da bir hizmeti kullanma konusunda motive olup olmadığı) olmak üzere ölçümleme konusunda çeşitli yöntemler geliştirmişlerdir (Luo ve Jiang, 2012: 59). Zira, sosyal medya hizmetleri kullanıcıların nelere baktıklarının, duyduklarının ve düşündüklerinin paylaşımı ve kaydı için yoğun bir şekilde kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu yüksek miktardaki sosyal medya verisinin analizi; ortak davranış gözlemlene, online reklam ve fikir madenciliği gibi birçok uygulamaya sahiptir (Ma ve diğerleri, 2013: 1).

Yukarıdaki açıklamalardan hareketle, dünya ekonomisinin yeni bir endüstri kazandığı söylenebilir. İnsanların geniş kitleler halinde ağ üzerinde sosyalleşmeye çalışması, girişimcilerin sürekli daha fazla insanı içine alacak ağ örgülü uygulamalar geliştirme çabası, her geçen gün yeni ödeme sistemlerinin, yeni nesil pazarlama stratejilerinin geliştirilmesi, neredeyse her sokak başında yeni bir sosyal medya ajansının kurulması, şirketlerin bu alana yönelik departmanlar oluşturmaları ve kalifiye eleman yetiştirmeye

çalışmaları aslında çok açık biçimde bir dönüşümün gerçekleştiğinin göstergesidir (Kara, 2013: 95). Sosyal Medya Ajansları ise bu dönüşüm sürecinin ortaya çıkardığı iş kollarından birisidir ve müşterilerine marka itibarını koruma, yeni müşterilere ulaşma, kampanyalar gerçekleştirme ve müşteri odaklı pazar paylarını arttırabilecek ölçümleme çalışmaları yapma gibi hizmetleri üretmekte ve sunmaktadır. Bu çerçevede ele alınabilecek aşağıdaki örnek olay aktarılmaya değer niteliktedir.

“Eti Puf’u hepimiz bilirsiniz. Yarım küre şeklindeki tatlı, yenilebilir madde üzerine serpilmiş 1 milimetre çapında silindirik şeker parçacıklarından oluşan şekerleme, daire şeklindeki bisküvinin üzerine eklenmiştir. Lezzetli tadı ve görüntüsü bir yana, Eti Puf’un bizim için önemli olan tarafı ise bir türlü açılmak bilmeyen ambalajıdır. Ürünlerini her açıdan geliştirmek isteyen Eti firması, bir sosyal medya ölçümleme şirketi ile anlaşarak sosyal medya üzerinde bir veri madenciliği uygulaması başlatır. Elde edilen verinin toplanması ve incelenmesinden sonra radikal bir karar alan Eti, milyon dolarlık bir yatırımla ambalaj üretim hattını baştan aşağı yeniler. Çünkü elde edilen sonuçlara göre Eti Puf oldukça lezzetli ve talep gören bir ürün olmasına karşın ambalajı bir türlü açılmamaktadır ve ambalajın sert plastikten yapılma köşeli yapısı nedeniyle açmaya çalışan çocukların eli kesilmektedir. Artık Eti puf ambalajları yumuşak plastikten üretiliyor ve köşeleri yuvarlak” (Kara, 2013: 129).

Yukarıdaki örnekte de görüldüğü üzere, sosyal medyanın gelişimine paralel olarak insanlar, gönderiler, yorumlar, tartışmalar, makaleler ve incelemeler arasındaki bağlantıların katlanarak artması ile birlikte etkin bir pazarlama öngörüsü için fikir madenciliği yapılabilecek sayısız enformasyona ulaşmak mümkündür. Günlük konuşma dilinin işlenmesine yönelik gelişmeler ve semantik ağ da, sosyal ağın takibine yönelik çok daha güçlü yolların çıkacağını ortaya koymaktadır. Bu doğrultuda sosyal medya ölçümlemesinde kullanılan teknik, ölçü ve araçlara yönelik ilerlemeler önümüzdeki yıllarda da gelişimini devam ettirecek, artan miktarda kullanışlı ve sofistike ölçümler, belirlenen pazarlama hedeflerine erişimde sosyal medya stratejilerinin etkisi hakkında daha fazla bilgi verecektir (Barker ve diğerleri, 2013: 305).

3. TÜRKİYE’DE HİZMET SUNAN SOSYAL MEDYA AJANSLARINA İLİŞKİN BİR ARAŞTIRMA

Araştırmada Türkiye’de faaliyet gösteren otuz sosyal medya ajansı mercek altına alınmıştır. Bu ajanslar, arama motoru vasıtasıyla ulaşılan web sitelerindeki “Türkiye’deki Sosyal Medya Ajanslarının Listesi” başlıklarından tesadüfi olarak seçilmiştir. 2013 yılı Aralık ayı itibarıyla Türkiye’de deneyimli yaklaşık 50 ajansın bulunduğu öngörülmektedir. İncelenen ajansların hepsi İstanbul lokasyonlu olup “Yeni Nesil Pazarlama Ajansı” ya da “Dijital Ajans” adıyla da anılmaktadırlar.

a. Araştırmanın Amacı

Araştırma yaklaşımları ele alınan süre bakımından “anlık (fotoğraf)” ve “sürelî (film)” olmak üzere 2 grupta sınıflandırılabilir. Araştırmacı ister deneysel, ister anket veya örnek olay çalışması tasarlıyor olsun, araştırma sorularına olgunun fotoğrafını mı yoksa filmi mi çekerek cevap bulacağına karar vermek zorundadır (Altunışık ve diğerleri, 2010:67). Bu araştırmanın amacı da sosyal medyayı etki bağlamında olumlu yaklaşımla ele alarak, yeni bir sektör olarak ortaya çıkan “Türkiye’deki Sosyal Medya Ajansları”nın günümüz itibarıyla durumlarını belgeleyen bir fotoğraf çekmektir. Böylelikle, “markalar sosyal

medyadaki verilerden hareketle hangi bilgilere ulaşma ihtiyacı içindedir?”, “ajanslar markalar için sosyal medyanın etkin kullanımını sağlayacak ne tür modeller geliştirmektedir?”, “ajansların web sitelerinden erişilen bir blogları var mıdır, varsa bu sayfalarda müşterileri veya müşteri adayları ile ne tür bir etkileşime girmektedirler?”, “incelenen ajanslar kaç yıldan beri faaliyet göstermektedir ve ajansların kuruluş sıklığı nedir?”, “ajansların Twitter ve Facebook ortamlarının kendileri tarafından etkin bir biçimde kullanılıp kullanılmadığına ilişkin fikir sahibi olmak üzere takipçi/beğeni sayıları nedir?”, “ajanslar kendi web sitelerinden hangi sosyal ağlara hangi oranda yönlendirme yapmaktadırlar?” gibi araştırma sorularına cevap aranabilecektir.

b. Yöntem

Yukarıdaki araştırma sorularına cevap aramak amacıyla bir bilimsel araştırma projesinin¹ mülakat tekniği ile oluşturulan verilerinden yararlanılmıştır. Bu veriler dokuz sosyal medya ajansı ile yapılan derinlemesine görüşmelere dayanmaktadır. Görüşmelerle ilgili toplantı notları ajansın ne zaman kurulduğu, hangi hizmetleri verdiği, markalar için hangi periyodlarla raporlama yapıldığı, müşterilerinin kimler olduğu, semantik analizler yapılıp yapılmadığı, veri toplama için kullanılan yazılımların kendilerine ait olup olmadığı, hangi ortamlardan veri çekildiği, verileri işlemede kategorik ayrımların yapılıp yapılmadığı, araştırma şirketleri ile çalışabilirlikleri gibi soruların cevaplarını içermektedir. Ancak bu çalışmada araştırmaya konu olan ajanslar, sözü edilen dokuz ajansın dışındaki ajanslardır. Bununla beraber otuz ajans üzerinde yapılan incelemede bu toplantı notları bir dayanak noktası oluşturmuştur.

Araştırmada “Türkiye’deki Sosyal Medya Ajansları”nın günümüz itibarıyla durumlarını belgeleyen bir fotoğrafını çekebilmek amacıyla iz sürme tekniği kullanılmıştır. Bir nitel araştırma yöntemi olan iz sürme (tracer) tekniği, araştırmalarda veri toplamayı ve örneklemeyi daha sistematik yapan etkili anahtar bilgi kaynaklarına ulaşmaya yardım eder (Altunışık ve diğerleri, 2010:305).

Araştırma kapsamında yer alan otuz ajansın hangi kriterlere göre inceleneceğini belirlemek üzere, araştırma projesi kapsamında oluşturulan toplantı notlarından ve bu dokuz ajansın web sitelerinde yer alan bilgilerden yola çıkmıştır. Bunun için iz sürme tekniğinden yararlanılmıştır. Bu yolla, dokuz ajansla derinlemesine görüşmeye dayanan toplantı notlarındaki bilgiler onların web sitelerinde aranmış ve kesişen kriterin büyük ölçüde “ajansların sunduğu hizmetler” çerçevesinde şekillendiği görülmüştür.

“Blog sahipliği ve girişler”, “kuruluş tarihi”, “Twitter/Facebook ortamındaki takipçi/beğeni sayıları” ve “ajansların web sitelerinden yönlendirilen sosyal ağlar” kriterleri de yine iz sürme tekniğine göre belirlenmiştir. Bu kriterler araştırmaya konu olan otuz ajansın web sitelerinde ortak olarak yer aldığı tespit edilen kriterlerdir ve “ajansların günümüz itibarıyla durumlarını belgeleyen fotoğrafı ortaya koyma” amacı ile de örtüşmektedir. Açıklanan yöntemle tespit edilen kriterler doğrultusundaki veriler ajansların web sitelerinden derlenmiştir. Bu noktada şunu da belirtmek gerekir ki, araştırmaya ilişkin bulgular hem kalitatif (birinci iz sürme tekniği sayesinde elde edilmiş bir kriter olan “ajansların sunduğu hizmetler” ile ilgili değerlendirmeler), hem de kantitatif (ikinci iz

¹ Marmara Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projesi, No: SOS-B-130612-0246, “İşletmelerde Sosyal Medya Ölçümlemesinin Rolü ve Fikir Madenciliği Uygulaması Geliştirme”; Yürütücü: Prof. Dr. Cem S. Sütcü, Araştırmacılar: Öğr. Gör. Dr. Çiğdem Aytekin, Doç. Dr. Erhan Akyazı, Doç. Dr. Emel Dilmen, Yrd. Doç. Dr. Tolga Kara, Öğr. Gör. Dr. Başak Değerli, 2012-2013.

sürme tekniği sayesinde elde edilmiş olan beş kriterle ilgili değerlendirmeler) niteliklerle değerlendirilmiştir. Kantitatif değerlendirmede tanımsal istatistikî yöntemler kullanılmıştır.

c. Bulgular

Ajansların Sunduğu Hizmetler

Ajanslar, sunduğu hizmetler çerçevesinde farklı ölçütlere göre sınıflandırılabilir. Ancak bu çalışmada onların sosyal medyada ölçümlemeye ilişkin çalışmalarına bakış ön planda olduğundan (her ne kadar bazı durumlarda iç içe geçmiş olsalar da) ilgili sınıflandırma “pazarlama ve reklamcılık çalışmaları” ve “ölçümleme çalışmaları” başlıkları altında toplanabilir.

Ajanslar pazarlama ve reklamcılığa ilişkin olarak sundukları hizmetleri çok değişik biçimlerde adlandırmaktadırlar. Bu hizmetler çalışmanın kapsamı dışında tutulduğundan sadece bir kısmının listesini vermekle yetinilmiştir: Dijital Kampanya Geliştirme, Dijital Medya Planlama, Dijital Pazarlama Stratejisi, Dijital Strateji Geliştirme, Dijital Strateji Danışmanlığı, Dijital Reklam Yönetimi, E-Ticaret & Online Reklam Danışmanlığı, Facebook Aplikasyonları, Facebook Reklam Stratejileri, Facebook Reklam Yönetim ve Optimizasyon, Facebook Reklam Yönetimi, Foursquare Reklam Satış Temsilciliği, İnteraktif Kampanya, iPhone, iPad ve Android Uygulamaları, Medya İlişkileri Danışmanlığı, Mobil Pazarlama, Mobil Stratejiler, Mobil ve İnteraktif Uygulamalar, Sosyal Medya Hesap Yönetimi, Sosyal Medya Kampanya Yönetim Platformu, Sosyal Medya Kampanyaları Tasarımı, Sosyal Medya Reklamları.

Ölçümlemeye ilişkin başlıca ortak çalışmalar ise Dijital PR, Online İtibar Yönetimi, Sosyal Medya Takibi, Kampanya Yönetimi, Sosyal CRM ve Semantik Analiz başlıkları altında toplanabilir.

Dijital PR, sosyal medya ve arama motorlarının halkla ilişkiler aktiviteleri için kullanılmasıdır. Marka hakkındaki fikirlerin yazılmasını teşvik etme ve kriz yönetimi kapsamında değerlendirilebilecek bazı acil durum müdahaleleri bu aktivitelere örnek olarak verilebilir. Kurulan iletişim sonucunda markaya karşı gelişen olumlu ve olumsuz dönüşlerin ölçülmesi bu hizmet kapsamında ele alınmaktadır.

Geçtiğimiz yılın aralık ayında düzenlenen “Dijital PR ve Sürdürülebilirlik” temalı 1.Dijital PR Zirvesi, bu konuda Türkiye’de ve dünyada gerçekleştirilen ilk organizasyondur. Bu zirvede halkla ilişkiler çalışanları, pazarlama iletişim uzmanları, marka yöneticileri, reklam uzmanları, sosyal medya yöneticileri ve çalışanları, Dijital PR’ı kurumsal hizmet olarak sunan ve sunmak isteyen kurumlar, kuruluşlar ve alana ilgi duyan öğrenciler bir araya gelmiş ve konu ile ilgili yöntemleri, çalışmaları, süreçleri ve gelişmeleri çeşitli yönleriyle tartışmışlardır (Dijital PR Zirvesi, 2012).

Online İtibar Yönetimi, esas olarak markaya ilişkin ürün ve hizmetlerin sosyal medyadaki algılarının değerlendirilmesi esasına dayanır. Bu hizmete yönelik ölçümlerler marka için belli aralıklarla gerçekleştirilebileceği gibi, kriz durumlarında anlık olarak da yapılabilir. Bir marka için sosyal medyada oluşan olumsuz yöndeki algı ajanslarca “dijital kriz” ya da “sosyal medya krizi” biçiminde ifade edilmektedir. Zira sosyal medya günümüzde kullanıcıların seslerini duyurularının görece özgür olarak kabul edildiği ortamlardır ve tüketici algıları ile doludur. Bu ortamlar toplumda sesini duyuramayan kullanıcılara güç verebilmekte ve onların marka hakkındaki olumsuz deneyimlerini paylaşmalarına neden olabilmektedir. Bu durumda markanın kriz yönetimine ilişkin stratejileri önem kazanmaktadır.

Sosyal Medya Takibi, ajanslarca “monitoring” olarak da adlandırılmaktadır. Ajansların çoğu markaların sosyal medyada eşzamanlı takibi için kendi bünyelerinde bir araç geliştirmişlerdir. Bu araçların bir kısmı yalnızca Türkçe dilinde takip yapabiliyorken, önemli bir kısmı hem Türkçe hem İngilizce, bazıları ise çok daha fazla dilde takip yapabilmektedir. Bahsedilen takip sistemleri bir anlamda sosyal medyanın arama motorlarıdır ve raporlama sistemleri ölçümleme temellidir. Rekabet analizi de bu hizmet kapsamında değerlendirilebilecek bir konudur. İlgili marka için “SWOT analizleri” yapılmakta ve bu doğrultuda sektörel değerlendirmelerde bulunulabilmektedir.

Kampanya Yönetimi, markalar için en etkin sosyal medya ortam(lar)ının belirlenerek kampanyaların bu ortamlarda yürütülmesi ve yönetilmesidir. Kampanya etkinliğinin sonuçları ölçümleme raporları ile listelenir. Markanın hedef kitle ile buluşması esasına dayanan bu hizmette Müşteri İlişkileri Yönetimi uygulamaları da ön plana çıkar.

Sosyal CRM, Müşteri İlişkileri Yönetimi (Customer Relationship Management) uygulamalarının sosyal medyada cereyan etmesi sayesinde ortaya çıkmış bir hizmettir. CRM'nin bu biçimi CRM 2.0 adıyla da anılmaya başlamıştır. Bu anlamda Müşteri İlişkileri Yönetimi uygulamaları bir geçiş dönemi yaşamaktadır. Bazı markalar sosyal medyayı mevcut CRM sistemlerine entegre etmeye çalışmakta, bazı markalar ise yeni yapının getireceği finansal zorlukları düşünerek çekimser kalmakta ve bu yatırımların geri dönüşü ile ilgili incelemelerde bulunmaktadır. Bu noktada ajanslar, Sosyal CRM hizmetiyle markalara entegrasyon konusunda danışmanlık yapmakta, hatta sürecin tamamını ilgili ölçümleme araçları ile üstlenebilmektedirler.

Semantik Analiz, sosyal medyada ölçümlemenin Fikir Madenciliği boyutuna işaret eder. Zira buraya kadar bahsedilen ölçümlemeler yapılandırılmış veriler üzerinde uygulanır. Oysa sosyal medya üzerinde her geçen gün katlanarak çoğalan veriler büyük ölçüde metin verilerdir ve yapılandırılmamışlardır. Bir diğer deyişle, diğer veriler gibi geleneksel veri madenciliği yöntemleri ile işlenemezler. Bu verilerin paha biçilmez bir değerde olması nedeniyle işleme ihtiyacı fikir madenciliğinin çıkış noktasını oluşturmuştur.

Sütcü ve Aytekin'e göre fikir madenciliği, büyük verinin hızlı artışı nedeniyle bir takım analizlerin otomatik olarak yapılması gerekliliğine dayanır. Esas olarak da, fikir ifade eden çok sayıdaki metin veride saklı bulunan anlamları ortaya çıkarmaya yönelik olarak geliştirilir (Sütcü ve Aytekin, 2013:97). Bu çerçevede yukarıda Online İtibar Yönetimi olarak ele alınan hizmet, fikir madenciliği yöntemleri ile tekrar değerlendirilebilir. Örneğin, marka bu yöntemlerle sosyal medyada yer alan kendisine ilişkin genel tüketici algısını olumlu ve olumsuz olarak öğrenme şansına sahip olabilir. İki farklı sonuçtan birini ortaya koyan bu uygulama fikir madenciliğinde “pozitif/negatif kutup belirleme” görevine yönelik olarak gerçekleştirilir.

Diğer yandan fikir madenciliğine ilişkin başka görevler de vardır. Örneğin, “sınıf belirleme” görevi sayesinde yukarıda olumlu ve olumsuz olarak bahsedilen iki sınıf içinde daha detaylı sınıflar yaratılabilir. Böylelikle bir markanın söz gelimi hangi bakımlardan olumsuz algılandığına dair bir açıklama elde edebilir: Garanti koşulları, ürünün kendi özellikleri, hizmetten kaynaklanan problemler, sipariş işlemleri, faturalama ve ödeme vb.

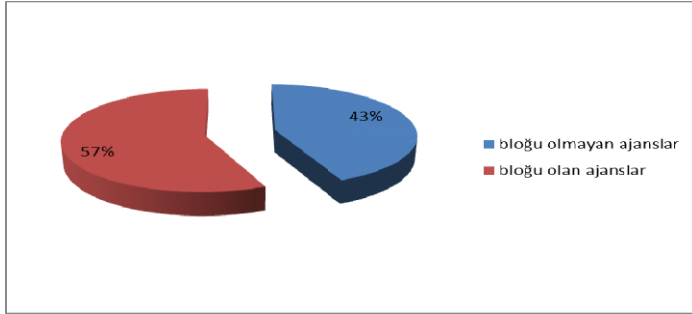
Ancak, Türkiye’de faaliyet gösteren sosyal medya ajanslarının sadece birkaçı fikir madenciliği çalışmaları gerçekleştirebilmektedir. Bu da büyük verinin toplanması, ayıklanması, analiz yöntemleri gibi zorluklar nedeniyle sınırlı düzeyde olabilmektedir. Bazı ajanslar ise, semantik analiz hizmetini %100 doğruluk prensibinden hareketle manuel

olarak gerçekleştirmektedirler. Diğer yandan, fikir madenciliği zor bir alandır ve dünyada da başka dillerde sınırlı düzeyde yapılabilmektedir.

Ajansların Blog Sahipliği ve Girişler

Bloglar üyelik gerektirmeyip herkese açık olmaları, metin-ses-görüntü (hareketli/hareketsiz) gibi dosyaları barındırarak ortamı zenginleştirmeleri, benzer konularda ilgisi olan bireyleri bir araya getirerek etkileşime imkân sağlamaları, girişleri ve ona ilişkin tüm yorumları arşivlemeleri gibi özelliklere sahip ortamlardır.

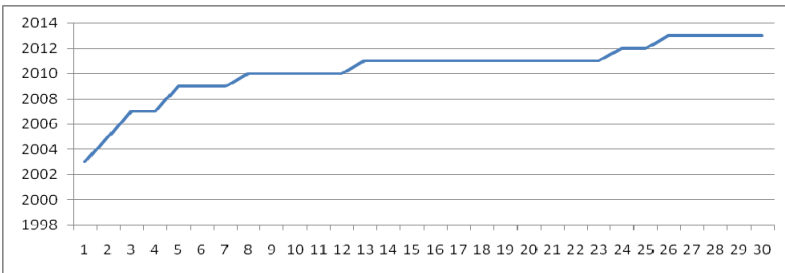
Araştırma kapsamında incelenen ajanslardan %57'sinin web sitesinden yönlendirilen bir bloğu bulunmaktadır (Şekil 1). Ajanslar çoğunlukla müşterileri ile etkileşim için açtıkları bu ortamlarda iki tür girişte bulunmaktadırlar. Bunlardan birincisi, ajansın kendi hizmetlerine kattığı yeniliklere ilişkin duyuru niteliğindeki girişlerdir. İkincisi ise sosyal medyanın gücü, kullanım oranları, farklı alanlardaki etkileri vb. konulara yönelik girişlerdir. Her girişin altında ilgili sosyal ağlara gönderme yapan butonlar da bulunmaktadır. Ancak girişlere kullanıcılar tarafından yapılan yorumlar çok az sayıdadır. Başka bir deyişle, blog ortamı ajanslar tarafından etkileşime olanak sağlayacak biçimde kullanılamamaktadır.



Şekil 1. Ajansların Blog Sahiplik Oranları

Ajansların Kuruluş Tarihi

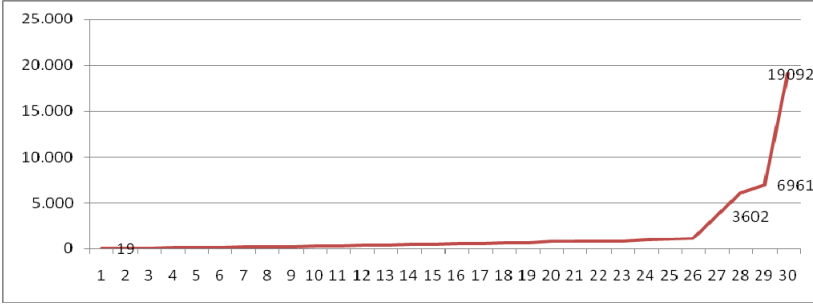
Araştırma kapsamında incelenen otuz ajans kuruluş tarihi bakımından incelendiğinde 2003-2013 yılları aralığında bir zaman dilimine yayıldıkları görülmektedir. En büyük yığılma ise %36,7'lik bir oranla 2011 yılına aittir (Şekil 2). 2012 yılı dışında her yıl bir önceki döneme göre daha fazla sayıda ajans sektörde hizmet vermeye başlamıştır. Büyük verinin katlanarak çoğalışı onların analizini de zorunlu kılmış ve bu paralellikte ajans sayısı artmıştır.



Şekil 2. Ajansların Kuruluş Yıllarına Göre Dağılımları

Ajansların Twitter Ortamındaki Takipçi Sayıları (12 Kasım 2013 itibarıyla)

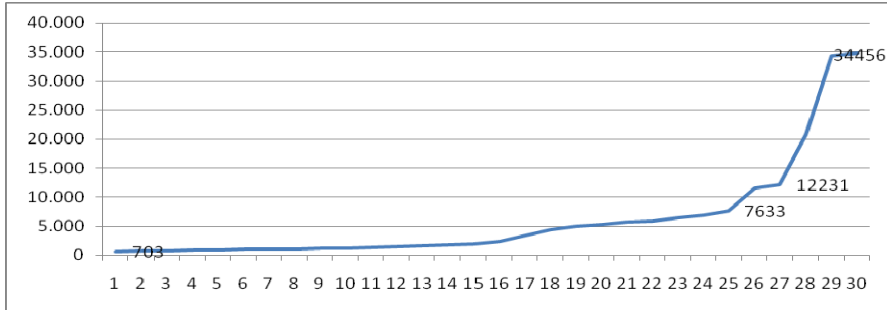
Twitter, 2006 yılında kurulan ve kullanıcılarına 140 karakterlik kısa mesajlar gönderme olanağı sağlayan bir sosyal ağıdır. Araştırma kapsamında incelenen ajansların Twitter'daki takipçi sayıları 19 – 19.092 aralığındadır (Şekil3) ve bu bağlamda takipçi sayısının düzgün bir dağılım göstermediğini söylemek mümkündür. Bu durum ortamın etkin kullanılıp kullanılmadığı sorgusu ile açıklanabilir. Ayrıca 6.920 takipçisi olan bir ajans tweet'lerin içeriği konusunda örnek olarak incelenmiş ve “özel günler”, “ajansla ilgili duyurular”, “işe alımlar”, “konferans vb. etkinlikler ile ilgili haberler”, “ödülleri ile ilgili duyurular”, “danışmanlığını yaptıkları ünlüler ile ilgili haberler” gibi kategoriler tespit edilmiştir. Profili açık olan takipçilerin kimler olduğuna ilişkin bir inceleme ise gerçekleştirilmemiştir.



Şekil 3. Ajansların Twitter Ortamındaki Takipçi Sayıları (12 Kasım 2013 itibarıyla)

Ajansların Facebook Ortamındaki Beğeni Sayıları (12 Kasım 2013 itibarıyla)

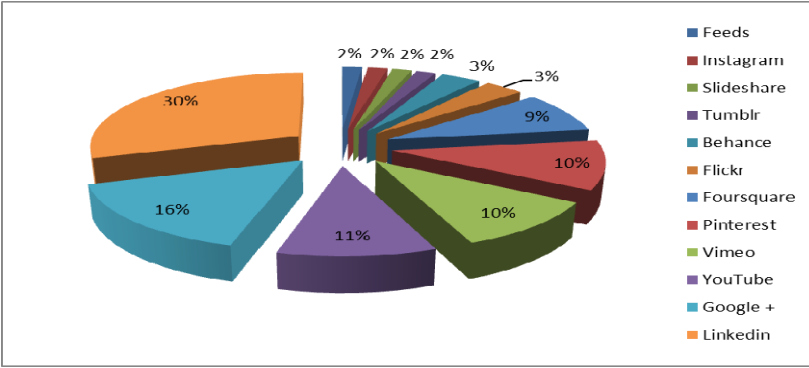
Facebook, 2004 yılında kurulan ve günümüzde hala altın çağını yaşadığı görüşü taraftar bulan bir sosyal ağıdır. Facebook ortamında “beğenmek” ise kullanıcılarının vazgeçemediği bir özellik konumunda olup ilgili sayfa ya da yoruma değer verme ile ilgilidir. Bu çerçevede ajansların beğeni sayıları incelenmiş ve Şekil 4’te görüldüğü gibi grafike edilmiştir. Birbirinden büyük ölçüde farklı olan bu sayılar, ajansın facebook ortamına ne zaman katıldığı ile ilişkili olabileceği gibi kuruluş yılı ile de ilişkili olabilir, ancak bu konuda bir inceleme yapılmamıştır.



Şekil 4. Ajansların Facebook Ortamındaki Beğeni Sayıları (12 Kasım 2013 itibarıyla)

Ajansların Web Sitelerinden Yönlendirilen Sosyal Ağlar (Twitter ve Facebook Dışında)

İncelenen ajansların hepsinin web sitesinde Facebook ve Twitter sayfalarına ilişkin yönlendirme butonları mevcuttur. Siteden yönlendirilen diğer sosyal ağlar ayrıca araştırılmış ve yönlendirme yoğunlukları Şekil 5'teki gibi kategorize edilmiştir. Görüldüğü gibi 12 sosyal ağ, web sitesinden yönlendirilmek suretiyle ajans tarafından etkin bir biçimde kullanılmaktadır.



Şekil 5. Ajansların Web Sitelerinden Yönlendirilen Sosyal Ağlar (Twitter ve Facebook Dışında)

Buna göre, ajansın web sitesinden en çok yönlendirilen sosyal ağ LinkedIn olmuştur. Zira LinkedIn çok geniş bir profesyonel ağıdır ve kullanıcılarını kendi ortamında kimlik oluşturmaya davet ederek profesyonel fırsatları, iş anlaşmaları ve yeni girişimleri keşfettirmeyi taahhüt etmektedir.

İkinci olarak en yoğun yönlendirme Google+'ya yapılmıştır. Önerilerin arkadaşlarla, listede bulunan kişilerle ve diğer web kullanıcıları ile Google arama motorunda paylaşımına olanak sağlayarak web üzerinde en iyi sonuçların bulunması esasına dayanan bu uygulamanın ilgili özellikleri nedeniyle ikinci sırada yer alması şaşırtıcı değildir.

Üçüncü olarak en yoğun yönlendirme ise YouTube'a yapılmıştır. Böylelikle kullanıcılara YouTube kanalına abone olma imkânı sağlanmakta ve kullanıcılar ajansların çeşitli konularda paylaştıkları videoları izleyerek içerikten haberdar olabilmektedir.

d. SONUÇ ve TARTIŞMA

Sosyal medyada kullanıcılar tarafından üretilen içeriğin ölçülmesi literatür çalışmaları tarafından da desteklendiği gibi markalar için önemli bir hale gelmiş ve onların bir dinleme ortamı olarak analiz edilmesi ihtiyacı yeni iş modelleri, yeni pazarlama uygulamaları ve yeni stratejik yönelimler oluşturmuştur. Sosyal Medya Ajansları da bu dönüşüm sürecinde yeni bir sektör olarak yapılanmış ve sosyal medya endüstrisindeki yerini almıştır.

Bu çalışmanın amacı sosyal medyayı etki bağlamında olumlu yaklaşımla ele alarak, yeni bir sektör olarak ortaya çıkan "Türkiye'deki Sosyal Medya Ajansları"nın günümüz itibarıyla durumlarını belgeleyen bir fotoğraf çekmektir. Bu doğrultuda ajanslar üzerine bir araştırma gerçekleştirilmiş ve bulguları ortaya konmuştur. Buna göre, son yıllarda kurulan ajans sayısının giderek artma eğilimi, sosyal medyanın popülaritesi ile aynı paralelliktedir.

Ajansların sunduğu hizmetler sosyal medyada ölçümleme çalışmaları kapsamında ele alınmış ve ortak bazı hizmetler kapsamında değerlendirilmiştir. Bu çerçevede ajanslar tarafından gerçekleştirilen ölçümleme çalışmalarının literatür çalışmalarında belirtilen analitik ölçümlerle gerçekleştirildiği, başka bir ifade ile kantitatif düzeyde olduğu; buna karşılık fikir madenciliği çerçevesinde değerlendirilebilecek kalitatif düzey ölçümlerinin henüz emekleme aşamasında olduğu söylenebilir. Diğer yandan günümüzde web 2.0 olarak adlandırdığımız kullanıcı içeriğine olanak sağlayan dönemin çok yakın bir gelecekte web 3.0 (anlamsal web) standartlarına evrilmesi ile birlikte katma değerli kalitatif ölçümlerinin hız kazanacağı öngörülebilir.

Diğer yandan, sosyal medyanın değişik alanlardaki etkisi üzerine birçok farklı görüş bulunmakla beraber fikir savunucularının iletişim tarihinin hemen her döneminde olduğu gibi iki koldan ilerlediği söylenebilir. Bir kısım teknoloji yanlıları sosyal medya araçlarının belli bir vadede geleneksel kitle iletişim araçlarına bir alternatif oluşturabileceği, hatta yeni teknolojilerin insanlık yaşamını tamamıyla değiştirebileceği yönünde görüşler beyan etmektedirler. Diğer koldan ilerleyen fikir sahipleri ise, güçlü bir sosyal medya etkisinden söz edebilmek için henüz yeterli zamanın geçmemiş olduğunu savunmaktadırlar.

Bize göre ise, sosyal medyanın günümüzde iletişim bilimine ilişkin bir takım tanımlamaların, kavramsallaştırmaların ve yaklaşımların yeniden ele alınmasını gerektirdiği söylenebilir. Ancak içinde bulunduğumuz durum itibarıyla ne McLuhan ve taraftarları gibi teknolojik determinizme varacak derecede bir yaklaşım içine girilmeli, ne Postman'cı bir teknopolik distopya resmi çizilmeli, ne de sosyal medyanın etkisi görmezden gelinmelidir. Zira bu değerlendirmeleri yapabilmek için henüz yeterli zaman dilimini tüketmiş değiliz, bu tür dönüşümler uzun dalga boylarına sahiptir. Onun yerine, pazarlama hedeflerine erişmede sosyal medya stratejilerinin etkisi hakkında daha fazla bilgi veren çalışmalara zaman tanınmalı ve evrilmenin boyutları izleme, ölçümleme ve değerlendirme faaliyetleri kapsamında tartışılmalıdır.

KAYNAKLAR

Akıncı Vural, B. & M. Bat. (2010). Yeni Bir İletişim Ortamı Olarak Sosyal Medya: Ege Üniversitesi İletişim Fakültesine Yönelik Bir Araştırma. Yaşar Üniversitesi Dergisi. 20.5, 3348-3382.

Alabay, M. N. (30 Kasım-2 Aralık 2011). Sosyal Medyada Tüketiciler ve Pazar Bölümlenme Uygulamaları. inet-Tr 16. Türkiye'de İnternet Konferansı. İzmir: Bildiri 11.

Altunışık, R., Coşkun, R., Bayraktaroğlu, S., & Yıldırım, E. (2010). Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri. Sakarya: Sakarya Yayıncılık.

Barker, Melissa S., Donald I. Barker, Nicholas F. Borrmann & Krista E. Neher. (2013). Social Media Marketing: A Strategic Approach. ABD: South-Western, Cengage Learning.

Dilmen, N. E. Sosyal Paylaşım Ağlarının Reklam ve Pazarlama Disiplinleri İçinde Kullanımı. T. Kara, E. Özgen (Ed.). (2012). Sosyal Medya Akademi içinde. Beta Yayınevi.129-154.

Distaso, M.W., T.McCorkindale & D. K. Wright.(2011). How Public Relations Executives Perceive and Measure The Impact Of Social Media in Their Organizations. Public Relations Review. 37, 325-328.

Güngör, N. (2011). İletişim, Kuramlar, Yaklaşımlar. Ankara: Siyasal Kitapevi.

<http://www.digitalprzirvesi.com/> erişim tarihi: 01.12.2013.

Ideya Market Report. (August 2013). Social Media Monitoring Tools and Services Report. 4th Edition.

Işık, M. (2002). Kitle İletişim Teorilerine Giriş. Konya: Eğitim Kitapevi Yayınları.

Kara, T. (2013). Sosyal Medya Endüstrisi. İstanbul: Beta Yayınevi.

Lazar, J. (2001). İletişim Bilimi. Cengiz Anık (çev.), Ankara: Vadi Yayınları.

Luo, Y. & H. Jiang. (2012). A Dialogue with Social Media Experts: Measurement and Challenges of Social Media Use in Chinese Public Relations Practice. *Global Media Journal*. 5.2. 57-74.

Ma, H., W. Qian, F. Xia, J. Wei, C. Yu & A. Zhou. (23 June 2013). On Benchmarking Online Social Media Analytical Queries. *GRADES: Graph Data-Management Experiences&Systems*. New York.

Sinha, V.,K. S. Subramanian, S. Bhattacharya & K.Chaudhuri. (2012). The Contemporary Framework On Social Media Analytics as an Emerging Tool For Behavior Informatics, HR Analytics and Business Process Management. 17. 2, pp. 65-84.

Sütcü, C. S. & Ç. Aytekin. (2013). Elektronik Ticaretten Sosyal Ticarete Dönüşüm Sürecinde Ölçümleme. İstanbul: Derin Yayınları.

**ЗАКОН О НАЧАЛЕ КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ФУНДАМЕНТ
ПРЕОДОЛЕНИЯ КРИЗИСА ИСКУССТВА В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ****LAW ON THE BEGINNING AS A METHODOLOGICAL FOUNDATION
FOR OVERCOMING THE CRISIS OF ART IN THE MODERN CULTURE****GÜNÜMÜZ KÜLTÜRÜNDE KRİZLERİN ÇÖZÜLMESİNE METODOLOJİK
ESASI OLARAK BAŞLANGIÇ KANUNU****Elena BALAKINA*****АННОТАЦИЯ**

В статье рассматривается неопределённость статуса искусства в современной культуре, ставшая причиной его современного кризиса. Основу поисков сущности искусства в системе культуры составляет сформулированный автором статьи «закон о начале», проясняющий вопрос о роли начала, истоков в процессе становления сверхсложных саморазвивающихся систем. Исходная магическая сущность искусства, направленная на качественное изменение мира и человека, рассматривается как один из возможных путей восстановления изначальной целостной эмоционально-логической природы искусства в современной культуре.

Ключевые слова: феномен искусства в системе культуры, кризис культуры и искусства, «закон о начале», функции искусства, синергетический и гуманитарный подходы к исследованию искусства, проблема «со-бытия» с искусством в практике современной культуры.

ABSTRACT

The article considers the uncertainty of the status of art in the contemporary culture, which caused its current crisis. Basis of the search for the essence of art in the culture system is formulated by the author of the article "Law on the beginning", clarifying the role of the beginning, the origins of the process of becoming self-developing highly complex systems. Initial magic essence of art, aimed at a qualitative change in the world and man, is regarded as one of the possible ways to restore the original holistic emotional and logical nature of art in the contemporary culture.

* Кандидат культурологии, доцент кафедры философии и культурологии, Алтайской государственной педагогической академии, Барнаул, Россия;

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

Keywords: art phenomenon in the culture system, the crisis of culture and art, "the law on the beginning", the function of art, synergistic and humanitarian approaches to the study of art, the problem of "co-existence" with art in the practice of modern culture.

ÖZET

Makalede modern kültürün kriz nedeni olan sanatın henüz belirlenmemiş statüsü incelenmiştir. Kültür sisteminde sanat anlamının esaslarını araştırmak için yazar tarafından belirlenmiş “Başlangıç Kanunu” kullanılmıştır. İşbu kanun kendi kendine gelişmiş olan bileşik sisteminin başlangıç ile köklerini açıklamaktadır. Dünyayı ve insanı değiştirmek doğrultusunda olan teshir edici başlangıç kültürünün mahiyeti günümüz kültürde sanatın duygusal ve mantıksal ilk bütünlüğün yeniden keşfetmesine yol göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: kültür sisteminde sanatın harikası, kültür ve sanatın krizi, “başlangıç kanunu”, sanatın fonksiyonu, sanat incelemesinde sinerjik ve insan perverlik yaklaşımlar, günümüz kültürde ortak yaşam kültürünün problemleri.

Нельзя узнать конца (цели) искусства, не зная его начала.

Сергей Булгаков

В исторической смене эпох, стран и народов, в напряжённой динамике обновления системы мировой культуры рождаются и исчезают многие явления. Искусство же остаётся, несмотря на звучащие уже не одно столетие тревожные предсказания его судьбы. «Послушайте, ведь если звёзды зажигают, значит это кому-нибудь нужно!», – восклицал В. Маяковский, поражённый простотой гениального прозрения. В этой его фразе звучит один из универсальных жизненных законов, доказанный в XX веке наукой: в мире не появляется и не существует ничего, что не было бы ни для чего нужно. Если искусство до сих пор существует, значит, в этом есть непреложная культурно-историческая необходимость. Для чего же и кому нужно искусство? Каково его место в общей системе культуры, гуманитарном и эстетическом образовании, в процессе формирования личности вообще – в широком смысле, и личности ребенка – в частности?

Представители различных научных школ расходятся во мнениях о назначении искусства, но в одном все они единодушны: искусство сохранит своё место в культуре до тех пор, пока существует Человечество. Вопрос только в том, как далеко от его истинного смысла уведут человека и ставший сегодня ведущим рационально-логический способ общения с искусством, и новейшие эксперименты в области художественного творчества, и формирующиеся в эпоху глобального перехода из одного тысячелетия в другое новые духовные ценности культуры.

В том, что феномен искусства и его роль в жизни человечества в разные периоды понимались по-разному, нет ничего удивительного. Полифункциональность искусства многое объясняет в его природе. Исследователи выделяют широкий спектр функций искусства: эстетические, магические, психологические, образовательные, гедонистические, воспитательные, развлекательные, развивающие и т.п. В разные эпохи они проявляются в разной степени (неравномерность развития системы культуры обоснована в исследованиях М.С. Кагана). При этом способ включения

искусства в систему культуры каждый раз избирается в соответствии с ведущими духовными и социальными потребностями времени. Чаще всего искусство подчиняется или следует ведущей духовной идее своего типа культуры. В периоды кризисов, когда единую логику развития в культуре выделить невозможно, и в судьбе искусства наступает время интенсивных поисков своего места в меняющейся культуре, зачастую уводящих далеко от того изначального смысла, во имя которого искусство было рождено человеком. В так называемые «переходные эпохи» (Л.М. Баткин, М.С. Каган) и искусство входит в состояние кризиса, который всегда является кризисом самоопределения. Именно в периоды смены духовных доминант судьба искусства снова и снова ставится под сомнение: прежние формы бытия искусства в культуре изживают себя вместе с уходящей культурой, для рождения новых ещё не сложились достаточные условия. И искусство, и создающий его художник вытесняются за границы главных потребностей времени. Представления об искусстве серьёзно деформируются, выбирая из предельно широкого спектра функций самые малозначительные.

Неопределённость статуса искусства в современной культуре до предела обострила его системное противоречие. Декларируемая в научной литературе важнейшая жизненная ценность искусства для развития личности опровергается его реальным периферийным положением в современной культуре: сегодня ни в государственной культурной и образовательной политике России, ни в социальной практике большинства наших современников искусство не осознается в качестве главной жизненной ценности.

Цель настоящей статьи – посредством сформулированного нами «закона о начале» выявить причины современного кризиса искусства в культуре, вызванного господством рационально-логического отношения к миру, и наметить путь его преодоления.

Поиск ответа на поставленный вопрос определяется **научной гипотезой**: кризис искусства является следствием произошедшего в результате развития весьма значительного отклонения от его «сущности», исходного смысла, заложенного в момент его рождения. Данная гипотеза выстроилась на основе применения к исследованию феномена искусства синергетической методологии (И. Пригожин, И. Стенгерс, С. Курдюмов, Е. Князева, М. Каган, В. Василькова) и методологии гуманитарного знания (М. Бахтин, М. Бубер, М. Каган, В. Библер).

Раскрытие поставленной цели предполагает последовательное решение трёх научных задач. Для понимания специфики современного кризиса культуры и искусства необходимо выявить его глубинные причины и место в динамике культуры. Решение данной задачи неизбежно выводит нас на вопрос о роли начала, истоков в процессе становления сверхсложных саморазвивающихся систем, какой является искусство. Результаты наших научных поисков в этом направлении представлены в разделе, посвящённом научному обоснованию и изложению сформулированного нами «закона о начале». На основании выявленной определяющей роли начала в статье проводится сравнительный анализ научных концепций искусства XX-XXI веков для проверки действительности заявленной гипотезы. Тем самым обнаруживается адекватный задачам современной культуры подход к преодолению кризиса искусства.

Эпохи кризисов, величайших поворотов в единой космокультурной системе до крайнего предела обостряют проблему взаимовлияния человека и мира, человека и культуры, человека и искусства. Проблема эта стара, как мир. Она давно и настойчиво будоражит исследователей, удерживая их логику и интуицию в плотном поле своей духовной гравитации. Периоды кризисов, переломные, рубежные годы обнаруживают себя в истории каждой культуры, в жизни каждого человека. И Россия уже третье десятилетие пребывает в таком глобальном переходном состоянии. Сегодня осознание рубежа тысячелетий как одной из мощнейших «точек бифуркации» в истории мировой культуры стало общепринятым.

Понятие **«бифуркация»** сформулировано в синергетике и означает **«раздвоение»**. В контексте культуры начала нового тысячелетия – это раздвоение, доведённое до своего предельного состояния, точка парадигмального поворота в осмыслении глобальной логики эволюции культуры человечества. Она требует установления нового масштаба мысли и чувства, нового взгляда на привычные явления, а в связи с этим – новой методологии в познании себя и мира, специфику и смысл которой можно узреть только с высот типологического рассмотрения общей панорамы культуры.

Процесс дробления, начавшийся с момента зарождения человечества, стал отражением всеобщей тенденции к разделению, обособлению, расчленению. Подтверждение тому – последовательное географическое разделение жизненного пространства на сферы влияния отдельных родов и общин, разделение общества на классы, продолжающийся и сегодня процесс разделения труда, расчленение изначально синкретических видов человеческой деятельности на отдельные составляющие и т.п. Всеобщий характер этого процесса позволяет рассматривать его с точки зрения любой существующей науки или сферы бытия. С философской точки зрения процесс распада исходной целостности мира представляется в виде геометрической прогрессии.

Уже у истоков культуры мы встречаемся с явными признаками двоичности мира, масштабы проявления которой рождают представления об архетипическом характере принципа бинарности, по крайней мере – в европейской культуре: «Бинарный архетип – это уникальный логический подтекст европейской культуры, присущий ей изначально...» (Уваров). В истории мировой культуры фундаментальный дуализм представлений о мире мы встречаем в древнейшем восточном символе «Инь-Ян». В период Греческой Классики на всех системных уровнях гармонически выстроенного Бытия и осваивающего его человека была философски обоснована необходимость и дополнительность двух равноправных начал – духовного и материального.

Эпоха Возрождения добавила большую конкретизацию сложившейся двойственности, выделив к тому же двоичные по природе точные науки как особый, отличный от религии, философии и искусства, способ познания мира. Одновременное существование различных путей познания мира и способов саморазвития человека, придание легального статуса понятию индивидуальности, признание права каждого человека на уникальность потребностей и возможностей стало поворотной точкой истории европейской и мировой цивилизации, тысячекратно увеличив меру пестроты и многообразия вариантов его культурной динамики. Не случайно в исследованиях Л.М. Баткина итальянская *varietà* –

«разнообразие» – выделяется как ключевое слово, раскрывающее сущность эпохи Возрождения, названной им переходной.

Начиная с Нового времени, в Западной Европе получают окончательное разделение и самостоятельную жизнь понятия субъекта и объекта. В выросшей из Греческой Классики европейской культуре изначально закладывается ориентация на рациональный анализ объекта, что способствовало активному развитию отдельных отраслей науки и техники и определило направленность последующих эпох на материализм и фрагментарное расчленение картины мира. Эрнст Кассирер в работе «Философия Просвещения» отмечает прогрессирующее усложнение мировосприятия и самого пространства культуры данной эпохи: «Твердая форма античного и средневекового воззрения на мир разрушается; мир больше не является «космосом» в смысле обозримого, доступного непосредственному созерцанию порядка вещей» (Кассирер, 2004: 56).

И социальная структура общества, и различные сферы деятельности – наука, искусство, техника, язык, мораль и т. д. – пребывают в изолированном друг от друга состоянии. Характерной чертой научных исследований становится всё более сужающаяся специализация, позволяющая максимально углубиться в изучаемый предмет. На определённом этапе стремление точных наук глубоко проникнуть в суть явлений имело позитивное значение. Оно создавало информационную базу для развития теории и методологии научного знания. Но концентрация на узком предмете имела односторонний, – «вертикальный» – вектор развития, оставляя без внимания «горизонтальные», обобщающие теории. На неоднозначность данного факта указывает М.С. Каган: «Исторический процесс разделения синкретизма имел и явно отрицательные следствия. Крупные достижения оборачивались не менее серьёзными утратами – потерей той разносторонности и полноты художественного отражения жизни, которые были доступны синкретическому творчеству: ведь соединение разных способов художественного освоения мира позволяло освещать изображаемое перекрёстными лучами..., создавать многомерные, «объёмные» образы... Неудивительно, что в истории художественной культуры Нового времени, начиная с конца XVIII века, мы встречаемся всё чаще со своеобразной ностальгией, тоской по утраченному единству искусств и с более или менее настойчивыми попытками возродить их былую взаимосвязь» (Каган, 1972: 239).

Потребность восстановить исходную целостность культуры является важным симптомом, указывающим на серьёзность и глубину произошедших в ней изменений.

Пикового, кульминационного состояния процесс размежевания и обособления, диффузного смешения идей, теорий, художественных стилей, направлений, не имеющих единой точки опоры, достигает в начале XX века. П. Валери переживает этот момент как невероятное уплотнение времени и культуры, когда в едином мгновении «...цивилизованная Европа увидела быстрое возрождение бесчисленных обликов своей мысли: догм, философий, противоречивых идеалов: трёх сотен способов объяснить мир, тысячи и одного оттенка христианства, двух дюжин позитивизмов, – весь спектр интеллектуального света раскинулся своими несовместимыми цветами» (Валери). Он рассматривает динамику развития кризисных процессов в культуре Европы как отражение онтологической диалектики «хаоса» и «порядка» в системе Бытия: «...Две опасности не перестанут угрожать миру: порядок и беспорядок» (Валери).

Осмысление многоцветия порождённых кризисом мировоззренческих поисков и широты перспектив становится неотъемлемой частью практически всех крупных работ и статей А. Белого. Созвучные ему идеи угасания западной цивилизации стали побудительным мотивом для написания О. Шпенглером исследования «Закат Европы», в рамках которого он анализирует закономерности и духовные причины кризиса, утверждая, что «видимая история – только выражение, знак, принявшая формы душевная стихия» (Шпенглер, 1993: 38).

В 1930-х годах Й. Хёйзинга с тревогой отмечает, что к началу XX века кризисные настроения продолжают углубляться. Начавшись как сугубо экономическое явление, кризис приобрёл всеобщий характер, повлиял на системное состояние культуры в целом: «Настроения грозящей миру гибели, прогрессирующего разложения культуры стали повсеместными сравнительно недавно. Большинству людей основания для подобных мыслей дал экономический кризис... В настоящее время осознание того, что мы переживаем острый, губительный кризис культуры, проникло в самые широкие слои общества» (Хёйзинга, 1992: 246-247).

В 1917 году Н.А. Бердяев тоже даёт сходную оценку современности: «Много кризисов искусство пережило за свою историю. Переходы от античности к средневековью и от средневековья к возрождению ознаменовывались такими глубокими кризисами. Но то, что происходит с искусством в нашу эпоху, не может быть названо одним из кризисов в ряду других. Мы присутствуем при кризисе искусства вообще, при глубочайших потрясениях в тысячелетних его основах» (Бердяев, 1990: 3). Ему вторят философы-футурологи («Римский клуб»), усматривающие в фундаментальности процессов смысловую параллель с периодом перехода человечества от каменного века к железному: «На протяжении моей жизни ход человеческой истории решительно и внезапно переменялся. <...> И, как мне кажется, все перемены, в сущности, касаются именно изменившегося положения самого человека на Земле» (Печчеи, 1985: 37).

Редкое в истории науки согласие концептуальных позиций многих исследователей даёт основание расценить их не как набор субъективных эмоциональных переживаний момента, а как **объективное отражение** реальности. Позиции авторов сходятся в том, что рубеж веков и XX век – время **небывалого в истории культуры кризиса** и что кризис этот носит **черты глобальности**.

«Предстали перед человечеством события космического величия...» – пишет в работе «Врага в Будущее» о начале XX столетия Н.К. Рерих. В этот период понятия «космизм» и «глобальность» получили значение категорий, характеризующих качественный уровень развития мировой культуры. «Кажется, будто всё становится хаотическим»... – эта философская метафора Ф. Ницше вскрывает самую сущность мироощущения эпохи, имеющую в данном высказывании явно негативный оттенок. «Хаос» мыслится автором как основная характеристика момента, лишённого какой бы то ни было логики, закономерности, упорядоченности.

Взятые обособленно, данные высказывания не добавляют ничего принципиально нового к характеристике культуры рубежа XIX-XX веков. Её кризисность давно стала общеизвестным фактом. Но именно смысловое единство, рожденное в процессе межкультурного и теоретического взаимодействия, делает зримым **историческое своеобразие данного момента** в глобальном, общемировом масштабе происходящего.

Методологические открытия XX века в изучении саморазвивающихся систем расширили границы научного мировоззрения человечества новым пониманием сущности хаотических процессов. Хаос, именуемый в теории Л. Гумилёва «точкой пассионарности», а в синергетике названный «точка бифуркации», оценивается современными учёными как закономерное, необходимое звено любого развития. «Хаос выступает как двуликий Янус: он конструктивен через разрушительность (структура строится благодаря хаосу) и разрушителен через конструктивность (возникшие сложные структуры метастабильны, подходя к моменту обострения становятся неустойчивыми)» (Князева, 1995: 103). И в судьбе отдельной личности, и в истории культуры кризисные этапы внутренне присущи движению системы как необходимое средство прогресса и обновления. *Любой переход* из одного состояния в другое несёт в себе семантику *кризиса*. Современная наука пришла к ясному осознанию того, что кризис является *нормальным* и даже *необходимым* состоянием, обеспечивающим *эволюцию системы*.

Кризисные этапы вряд ли возможно отнести к исключительным явлениям в процессе развития, они внутренне присущи ему как *необходимое средство прогресса и обновления*: «Синергетика свидетельствует о том, что хаос является конструктивным элементом самоорганизации сложных систем. А именно, он необходим для того, чтобы система вышла на аттрактор, на собственную тенденцию развития, чтобы инициировать процесс самодостраивания» (Князева, Курдюмов, 1994: 112). Любой переход из одного состояния в другое несёт в себе семантику кризиса – разной глубины и широты в каждом типе культуры. Разрушая старее, хаос создаёт основу для очередного этапа эволюции или революционного скачка в будущее.

Данная позиция имеет принципиальное 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 в первую очередь 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 культуры, в которую вырастет её современная трансформация.

В начале XX века в качестве пути преодоления «кризиса разделения» была выбрана *синтетическая парадигма*. Она выросла из устремлённости человека к целостности, равновесию и единству как фундаментальным принципам Бытия. Синтетические тенденции, как и логика дробления мира, тоже сопровождают всю историю человечества, охватывая собой разные области жизни и проявляясь в них с разной мерой интенсивности. В культуре XX века логика синтеза реализовалась во множестве аспектов. В сфере искусства она стала ведущим методом художественного творчества, в философии – определила мировоззренческие основы эпохи, а к середине столетия вышла на уровень общей методологии культуры.

Синтетическая парадигма не решила проблему выхода культуры из кризиса «фрагментарности». Если исходить из классического его понимания, *синтез* – соединение элементов, сторон предмета в единое целое, при котором «новое синтетическое отношение возникает на фоне *существенных преобразований исходных компонент*» (Зобов, Белик, 1994: 23). В алхимии синтеза исчезают первичные элементы, растворяясь в качестве основы в рождённом из них новом

элементе. Этим синтез кардинально отличается от диалога, творящего новое при сохранении сущности и специфики его участников.

Эти же закономерности отмечает М. Бубер. Его идеи становятся мировоззренческим манифестом в культуре первой половины XX века. Критически оценивая существующие типы антропологии – индивидуализм и коллективизм – как крайне противоречивые и не соответствующие сущности человеческой природы, он провозглашает новый тип отношений – «человек с человеком» как «фундаментальный факт человеческой экзистенции»: «Реальность, открытие которой началось в нашу эпоху, указывает для будущих поколений новый путь жизненного решения, который забирает выше индивидуализма и коллективизма. <...> Главным предметом этой науки будет не индивидуум и не коллектив, но человек с человеком. Особая сущность человека прямо познаётся лишь в живом отношении» (Бубер, 1993: 155). Именно в общении человека с человеком как высшей форме межличностных отношений происходит встреча двух исповедей (М.С. Каган), подлинный диалог специфических духовно-культурных сущностей, в котором каждый получает максимально полное раскрытие и необходимое обновление.

В начале XX века диалогизм в Европе объявил себя «новым мышлением», созрели предпосылки для освоения диалога как способа преодоления кризиса. В России же засилье монологической идеологии нарождающегося тоталитарного государства осложняло научное обсуждение проблемы диалогических отношений. В этой среде величайшей заслугой М. Бахтина оказалась его способность прорвать неприступную стену монологического мировосприятия.

М.М.Бахтин заявляет о необходимости утверждения в науке нового методологического принципа – *методологии гуманитарного знания*, применимой только к целостным явлениям и направленной на раскрытие их сущности, скрытого за внешней формой смысла. Особое место в диалогизме М.М. Бахтина занимает проблема понимания: «Понимание как превращение чужого в *«своё-чужое»*» (Бахтин, 1979: 371). Оно начинается с со-чувствия, со-переживания. Если в человеке не развита способность со-переживать другому человеку, то и о понимании им искусства не может быть речи. Методология гуманитарного знания напрямую выходит на проблему пересмотра жизненных ценностей, картины мира, смены точки отсчёта и точки зрения. Она переносит познавательные акценты с материального – на духовное, с части – на целое, с формы – на сущность. Такие перемены в сознании человека происходят исключительно медленно. Рождённая почти сто лет назад, идея гуманитарного знания всё ещё с трудом пробивается через традиционность и привычность рационально-логической методологии.

Ведущим направлением гуманитарных исследований стал поиск *сущности явлений*, что оказывается возможным только при их целостном рассмотрении.

Рубеж тысячелетий с новой силой всколыхнул интерес к переосмыслению сущности одного из древнейших явлений мировой культуры – феномена искусства. В переходную эпоху поистине космического масштаба с новой силой зазвучал вопрос: что есть искусство? Каково его место в системе культуры и значение в жизни и деятельности человека? Предельный уровень обострения данной проблемы в поистине космической (в масштабах человеческой жизни и человеческого разумения) эпохе смены тысячелетий настойчиво направляет современную мысль от

традиционного логического, аналитического изучения искусства к его гуманитарному сущностному осмыслению как древнейшего феномена.

Для гуманитарного осмысления сущности явлений вообще, и сущности искусства в частности, определяющим является вопрос о роли начала. Если заключительный этап, конец – «всему делу венец», то начало – это **фундамент**, основное **смысловое ядро**, из которого вырастает **логика становления системы**. Основные направления и характер будущей эволюции закладываются именно в начальный период развития.

«Будущее покоится в прошлом», – говорят философы Древнего Востока, то есть идея, заложенная в основе любой деятельности или формы бытия, определяет её результат или будущее состояние. Выраженные в символах, мифах и ритуалах **изначальные идеи** выполняют в культуре функцию архетипа (К.Г. Юнг) или «первотектона» (А. Пелипенко) – истока, 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» (там же). **Знание изначальной идеи** позволяет понять подлинную природу явления, что составляет главное условие для его **сущностного осмысления** в исторической динамике и современном бытии. В священных глубинах прошлого таится зерно будущей культуры, в древних мифологических сказаниях кроется ответ на вопрос об исторических перспективах и предназначении тех или иных феноменов культуры, а высота и изящество исходной идеи как аттрактора определяет судьбу культуры, человека и его деяний.

Вопрос о Начале – один из самых глубоких и сложных вопросов в современных гуманитарных науках и жизненной практике. Чтобы понять современное состояние культуры в целом или любого её явления или процесса и вычленив ресурсы возможного будущего, необходимо отыскать причины и цели, то есть истоки их возникновения. Идея определяющей роли начала, высказанная в XX веке с научной аргументированностью представителями синергетики (И. Пригожин, С. Курдюмов и др.), проходит смысловым пунктиром, полунамёком, вскользь упомянутым замечанием через всю историю культуры человечества. **Начало – фундаментальная категория, вмещающая в себе логику и специфику развития мира.**

В научной сфере стремление осмыслить роль Начала тоже сопровождает человечество с момента формирования самой науки и до сегодняшнего дня. Идея Начала относится к разряду вечных вопросов, поиск решения которых напрямую выводит на открытие специфики феномена культуры и понимание законов мироустройства.

Античные мыслители искали ответ на вопрос о сущности Бытия, соединяя начало и конец в диалектических философских построениях. Аристотель в работе «О философии как науке» даёт точное указание смысла деятельности философа и вообще всего познавательного процесса: «Совершенно очевидно, что необходимо приобрести знание о первых причинах». Исходя из разных представлений о первоначале (огонь, вода, апейрон и др.), они выстраивают сложные системы небесного и земного Космоса. Именно тогда были открыты и сформулированы столь сложные общие законы строения мира, была заложена столь мощная философская база исследования его первооснов, что их освоение наполнило жизненными силами практически всю дальнейшую европейскую и мировую культуру.

Диалектическая мысль о том, что всякое начало есть «неразвитый результат», а результат есть «развитое начало», составляет основу теории Г. Гегеля. В 1907 году в работе «Творческая эволюция» А. Бергсон доказывал, что цель эволюции лежит не впереди, а позади, выступая в форме исходного «взрыва», начала, приводящего к развёртыванию жизненного процесса. Идею преддетерминации, влияния будущего на современность, когда «от будущего веет незаметно ветер», высказывает Ф. Ницше. В культурах разных народов представлены традиции, ритуалы и суеверия, связанные с формированием *особого отношения к началу*.

В сфере теоретической социологии осмысление состояния *общества* в зависимости от характера его начала, истоков, исходной идеи предлагает В. Немировский: «Переходя к анализу эволюции социума..., подробнее остановимся на проблеме **источника развития** (выделено мной – Е.Б.), своего рода «исходной точке» этого процесса. Любая концепция социальной эволюции во многом определена тем, как представляется в ней Начало, первопричина человеческой истории, иными словами, происхождение человека и общества» (Немировский, Невирко, 1997-1998: 98).

В XX веке эти идеи обрели новую жизнь в изучающей сверхсложные явления мира синергетике: «Результаты синергетики как бы возвращают нас к идеям древних о потенциальном и непроявленном. В частности, они близки к представлениям Платона о неких первообразцах и совершенных формах в мире идей (эйдосах), уподобиться которым стремятся вещи видимого, всегда несовершенного мира. Или же к представлениям Аристотеля об энтелехии, о некоей внутренней энергии, заложенной в материи, вынуждающей её к обретению определённой формы» (Князева, Курдюмов, 2007: 109).

В терминологии синергетики сформулировано понятие «аттрактор» – идея-магнит, определяющая цель развития системы. «Понятие «аттрактор» можно соотнести с эйдосами Платона – идеями как первообразами, уподобиться с которыми и подражать которым стремятся вещи видимого мира, а также с идеальными формами Аристотеля, а применительно к человеческой психике – с архетипами в смысле Юнга. В психологии это явные или скрытые установки, которые преддетерминируют поведение человека, строят его из потребного будущего состояния вещей» (Пригожин, 1986: 31).

Процесс развития культуры определяется её *исходным состоянием и первичным импульсом, идеей, устремлением к будущему*. Как здесь не вспомнить мифологические модели мира и образное описание сотворения мира и человека в религиозных концепциях разных народов, где высшую значимость приобретают именно первичный импульс и исходное вещество!

Именно с идеи «начинаются» все элементы системы культуры, для которой наличие исходного духовного «импульса» является принципиальной сущностной установкой. «Подумал, произнёс, свершилось...» Эта «формула творения» была произнесена Матерью Мира для бога Неба Ульгена в алтайской мифологии. Эта же «формула» действует во всех проявлениях активности человека: физической, духовной, художественной, каждое действие которого начинается с идеи. Это единый *алгоритм* порождения явлений, выделенный в семиотической концепции культуры Ю.М. Лотмана и других представителей его научной школы, в системно-синергетической концепции культуры М.С. Кагана. Ключевая роль начала объясняет

научную логику изучения явлений и дисциплин: мы каждый раз движемся «от истоков», с отправной точки, в которой «всё началось» – к современности.

Исходная идея, сложившаяся в процессе рождения явления или выбранная в поворотный момент его развития, оказывается своеобразным «магнитом», притягивающим к себе необходимые средства, «запускает» процесс самоорганизации, который и выводит систему на прогрессивный или разрушительный путь (в зависимости от характера выбранной цели), фактически моделирует будущее. Под эту характеристику подходит и революционная ситуация, проявляющаяся, когда прежние ресурсы исчерпаны; и смена формаций, художественных стилей, мировоззренческих моделей; динамика жанрового и видового разнообразия искусства; развитие личности и судьбы человека: «В сложном мире, в котором мы живём и который описывается закономерностями синергетики, существует представление о структурах-аттракторах эволюции как о проявленных формах, всплывающих из океана непроявленного, из хаотической бездны, кишашей возможностями» (Князева, Курдюмов, 2007: 24).

В сфере социальных систем эту мысль развивает В.В. Василькова: «Потенциальные структуры социального порядка все время незримо присутствуют в пластах национальной культуры как возможные варианты новых стационарных состояний» (Василькова, 1999: 154). Тем самым подчеркивается сложность выявления будущих траекторий развития социума, возможных путей его саморазвития. Скрытый в современности потенциальный смысл можно будет обнаружить лишь после их проявления в материальной форме, вернувшись от точки их реализации в прошлое.

На принципиальную значимость исходной *идеи* на примере музыки обращает внимание В. Медушевский: «Когда из мысли выветривается вера, когда духовность и все сущностные силы покидают её и мысль становится бессильной, лишённой радостной бытийственной энергии, когда она уже не поднимает ввысь, – тогда она впадает в этот порок распада чуда. В пределе остаётся шелуха бытия, пустая информация» (Медушевский, 1993: 241). Музыкальная мысль – это реализованная потенция, а непроявленные зримо, но лежащие в ее основе вера, чувство – духовное зерно, первопричина, породившая и саму мысль, и форму ее высказывания.

Роль начала в творческом процессе характеризует И. Пригожин: «Литературное произведение, как правило, начинается с описания **исходной ситуации** с помощью конечного числа слов, причём в этой своей части повествование ещё открыто для многочисленных различных линий развития сюжета. Эта особенность литературного произведения как раз и придаёт чтению занимательность – всегда интересно, какой из возможных вариантов развития исходной ситуации будет реализован. Так же и в музыке – в фугах Баха, например, заданная тема всегда допускает великое множество продолжений, из которых гениальный композитор выбирал на его взгляд необходимое» (Пригожин, 1991: 50). Открытия синергетики выводят понимание приведённых выше фактов на уровень методологии: «Синергетика даёт возможность строить прогнозы от целей, структур-аттракторов развития знания, от целого, общих тенденций развития в целостных системах знания и от желаемого человеком и согласованного с собственными тенденциями развития систем идеала. Синергетика направлена на установление универсальных механизмов самоорганизации» (Пригожин, 1986: 30).

Закон «о начале» не выделяется представителями синергетики как самостоятельное методологическое построение. Он растворён в открытых ими закономерностях и **формулируется нами** как методологический принцип, закон, раскрывающий новые возможности гуманитарного прочтения смысла современного состояния культуры или её отдельных явлений и проектирования логики её будущего развития.

В настоящее время данный закон имеет характер научной гипотезы, которой только предстоит пройти глубокую научную экспертизу. Для выяснения правомерности постановки вопроса мы обратились к философии науки, определяющей основные градации понятия «закон» и особенности его функционирования в современной научной картине мира.

«Закон – это существенная, необходимая, устойчивая, повторяющаяся связь между явлениями... Различают всеобщие, общие и частные законы. Всеобщие – это законы диалектики, которые имеют универсальный характер, действуют во всех без исключения сферах деятельности. <...> закон развития имеет дело с развитием систем в процессе их эволюции, совершенствования, самоорганизации» (Философия науки).

Системный характер научных аналогий, принятые в современной философии науки дефиниции «закона» позволяют определить обнаруженные нами качества культуры и её элементов как **общий закон развития культуры**. Ведущая роль начала проявляется во всех без исключения процессах и явлениях, входящих в систему культуры, так как первичность идеи как исходного импульса любого явления или действия является сущностным свойством культуры (Ю.М. Лотман, М.С. Каган).

Открытия синергетики убеждают: **идея, заложенная в момент возникновения интересующего нас явления культуры, будет являться истинной, позволит определить его исходный, подлинный смысл. Она сохраняется в динамике развития явлений культуры в неизменном виде при любых изменениях его внешней формы и функционирования.** Это свойство исходной идеи определяет значимость начала в системе культуры.

Начало – фундаментальная категория, как в зерне вмещающая в себе всю логику и специфику развития. Современная биология открыла «свёрнутые» в виде сложных кодов потенции личностного развития человека в исходной клетке, из которой формируется будущий организм. В отношении развития явлений культуры современные открытия позволяют предположить, что продолжительность жизни и **качество явления культуры** зависит от высоты и масштабности заложенной в нем изначальной идеи.

Закон о Начале выражает единый методологический принцип, действующий на всех системных уровнях культуры (а возможно – и всего Бытия, но эта гипотеза будет работать только в мировоззренческой концепции, признающей специфическую сущность процесса творения и наличие Творца): **идея, заложенная в момент возникновения интересующего нас явления культуры, будет являться истинной, раскрывающей его исходный, подлинный смысл. Она сохраняется в динамике его развития в неизменном виде при любых обновлениях внешней формы и способов функционирования, составляя внутренний стержень данного явления и не давая**

ему тем самым абсолютно утратить себя в ходе непрерывного изменения.

В действии «закона о Начале» проявляется важное свойство. Чем *дальше от исходного смысла* явления культуры уводятся происходящие в логике его развития перемены, тем сильнее будут проявляться в нём *кризисные состояния*, вплоть до угрозы полного вырождения. Этот принцип означает, что если в бытии какого-либо явления культуры мы обнаруживаем состояние кризиса, то это значит, что мы значительно отклонились в работе с ним от его истинного смысла. Для определения пути выхода из кризиса необходимо вернуться в то культурно-историческое прошлое, когда это явление возникло, чтобы понять его исходный смысл. Сравнив исходный смысл данного явления с современным, мы получаем возможность увидеть характер и направленность произошедших в нём изменений и найти более точный путь разрешения возникшего в ходе развития противоречия.

Эти проявления рождают *гипотезу*, что и особенное *назначение искусства как культурно-исторического феномена, его специфическую сущность как некоей уникальной целостности можно понять, обратившись к его истокам.*

В данном контексте обращение к вопросу о зарождении искусства в системе культуры первобытного общества приобретает основополагающее значение. Мистические корни искусства надолго определили его место в культуре как проводника высших духовных состояний, способного устанавливать прямой контакт человека с действующими в мире высшими и низшими духовными силами. Сущность искусства традиционно видели в его способности «воспроизводить божественное творение» (Ф.Р. Ламенне). Все религиозные культуры мира обладали единственным средством, способным погрузить отдельного человека или всё общество в состояние переживания религиозного чувства, озарения, транса – искусством. Эпохи, получившие преимущественно светское направление развития, ставили перед искусством более «земную» задачу внутреннего преображения человека – задачу по существу тоже магическую, хотя формы и содержание художественных произведений становятся совершенно далёкими от религиозного культа или подлинной, известной нам по практике архаических племён, магии.

Именно с идеи «начинаются» все элементы системы культуры. «Подумал, произнёс, свершилось...» Эта формула творения была произнесена Матерью Мира для бога Неба Ульгения в алтайской мифологии. Эта же формула действует во всех проявлениях активности человека: физической, духовной, художественной. Действие, начинающееся с идеи – это единый *алгоритм* порождения явлений, выделенный в семиотической концепции культуры Ю.М. Лотмана и других представителей его научной школы, в системно-синергетической концепции культуры М.С. Кагана. Он объясняет причину утвердившейся в научном познании исторической логики изучения любых феноменов: мы каждый раз движемся «от истоков», с поиска той отправной точки, с которой «всё началось» – к современности.

В данном контексте обращение к вопросу о зарождении искусства в системе культуры первобытного общества приобретает основополагающее значение. Древнейшее состояние культуры человечества необходимо прочесть как смысловой исток художественного творчества, в границах которого сформировалась идея, тот самый изначальный смысл искусства в системе культуры, его назначение в процессе взаимодействия человека и мира, который сохраняется в нём и в настоящее время, и

будет оставаться его истинной сущностью при всех формальных изменениях языка и социального функционирования искусства в будущем.

Внутренний диалогизм зарождающегося мышления древнего человека, выраженного в мифологических по природе формах художественного творчества, отмечают авторы коллективного исследования, посвящённого духовным исканиям древнего человека: «Фундаментальное различие в отношении современного и древнего человека к окружающему миру заключается в следующем: для современного человека мир явлений есть в первую очередь «Оно», для древнего – и также для примитивного человека – он есть «Ты». <...> образы мифа – ни в коем случае не аллегории. Но они также отнюдь не являются тщательно выбранным одеянием, в которое облечена абстрактная мысль. Образность неотделима от мысли. Она представляет собой ту форму, в которой было осознано впечатление» (Франкфорт и др.).

В концепции Г.В. Гриненко задача определения сущности искусства проводит автора к необходимости найти его истоки: «Это магические реалии, которые имеют изобразительную, пантомимическую, подражательную, звукоподражательную, интонационно и вербально суггестивную формы. Уходящие к истокам культуры канонизированные словесные суггестивные высказывания (заговоры, заклинания, проклятия, любовные «присушки», поминания, военные песни, «уничтожающие» врагов) не являются ни индивидуальным, ни даже коллективным самовыражением и представляют собой целенаправленную ритуально-магическую деятельность, исходящую из уверенности в практической действенности слова» (Гриненко Г.В.). В этом понимании сходятся многие современные исследователи культуры первобытного общества: «Мы опять-таки должны помнить, что такие ритуалы не просто символичны, они составляют неотъемлемую часть космических событий, посредством их осуществляется участие человека в этих событиях» (Франкфорт и др.).

Магическая гипотеза происхождения искусства представлена и в работах многих других зарубежных и российских исследователей: Э. Тайлора, Дж. Фрэзера, С. Рейнака, А. Брейля, М. Ферворна, С.Н. Замятина, А.С. Гушина, З.А. Абрамова, Я.Я. Рогиньского, Л.Б. Вишняцкого.

В смысловом зерне «мистики» или «магии» можно ясно увидеть глубокое типологическое созвучие с широким спектром явлений, наполняющих и мир культуры современного человека (см. Л. Леви-Брюль. Первобытное мышление): «Если разуметь под «магической» операцией всякую операцию, которая предполагает мистические отношения, приведение в действие тайных сил, то не окажется почти ни одного акта даже в относительно развитых обществах, который не носил бы в некоторой степени мистического характера. Пока мышление более или менее подчинено *закону сопричастности* (выделено мной – Е.Б.), виды и способы действия определяются этим же законом» (Цит. по: Художественная культура...). О широком распространении магии и весьма размытом в современной науке и культуре смысле этого понятия и сегодня продолжают размышлять учёные: «В современную эпоху <...> интерес к истокам культуры и феноменам архаической жизнедеятельности не угасает... Исследователям важно понять генезис и сущность тех явлений, которые продолжают жить в нашу эпоху вопреки распространённому заблуждению, будто потребность в них была только в древнем обществе... Среди

этих феноменов архаической жизнедеятельности – магия... использовалась для широкого круга действий в жизни человека во все времена» (Старунова, 2008: 213).

Если выделить в явлениях архаической и более поздней магии объединяющие их типологические черты, то окажется, что стержнем магических манипуляций была задача оказать воздействие на разных системных уровнях – на мир другой реальности, на природу, общество в целом или его часть, отдельного человека или его душу. Видимо не случайно как инструмент, при помощи которого совершаются магические действия в культурах разных народностей, используется исключительно искусство. Этот факт свидетельствует о внутреннем изоморфизме магии и искусства, что можно заметить и в других концепциях происхождения искусства. Так, например, выделяемые в самостоятельные гипотезы трудовая и игровая концепции культуры тоже содержат в себе магическую составляющую и, более того, являются магическими по сути, так как и в одном, и в другом случае задача «оказать воздействие» остаётся определяющей.

Мистические корни искусства надолго определили его место в культуре как проводника высших духовных состояний, способного устанавливать прямой контакт человека с действующими в мире высшими и низшими духовными силами. Сущность искусства традиционно видели в его способности «воспроизводить божественное творение» (Ф.Р. Ламенне). Все религиозные культуры мира обладали единственным средством, способным погрузить отдельного человека или всё общество в состояние переживания религиозного чувства, озарения, транса – искусством. Эпохи светского характера ставили перед искусством более «земную» задачу внутреннего преображения человека – задачу по существу тоже магическую, хотя формы и содержание художественных произведений становятся совершенно далёкими от религиозного культа или подлинной, известной нам по практике архаических племён, магии.

В начале XX века тоже происходит переоценка и сущности творчества, и картины мира в целом, которая предельно усложняется, одухотворяется и прорастает «мировым деревом» во всех направлениях: и в значительно уплотнившуюся всей технической революцией «материальную толщу мира», и в прозрачную зыбкость сохранившихся в нём духовных вибраций. В эти годы возвращается чувство «мистичности» искусства и назначения самого поэта. Как и в древние эпохи, те, кто владели «священным языком» (теперь эту функцию получили поэты и вообще творцы искусства в самом широком понимании), получили статус посредника между небом и землёй, между истиной и сознанием человека, между Высшим законом и жизнью. «Чувствуемой мыслью» называл поэзию В. Маяковский. Борис Пастернак считал книгу «куском дымящейся совести», «живым существом», определяя метафору как «скоропись духа». Убеждённость в преображающей сущности искусства была источником композиторского вдохновения и стала духовной основой философских размышлений А.Н. Скрябина.

Ни одна серьёзная образовательная или духовная система в истории человечества никогда не обходилась без помощи искусства. Вероятнее всего это как раз и было связано с заложенной в самом основании искусства способности оказывать воздействие на внешнее поведение или внутренний мир личности – в зависимости от конкретных средств и способов взаимодействия с ним. К.Г. Юнг выделяет принципиальную направленность произведения на совместность

существования – автора и зрителя, автора и персонажей произведения, зрителя и героев произведения – называя это состояние не просто «событием», а буквально – «со-бытием». Из открытой психоанализом необходимости прорастания смыслового зерна произведения в душе и сознании воспринимающего его зрителя или слушателя, в 20-е годы XX века в России укореняется разработанная М.М. Бахтиным методология гуманитарного знания, направленная не столько на произведение и личность человека самих по себе, сколько на необходимость их совместного духовного сотрудничества, взаимодействия и взаимовлияния. Теория «со-бытия» кардинально изменила и методологическую направленность науки об искусстве, и поиск новых форм включения искусства в систему образования.

Формы бытия искусства в современной культуре обращаются больше к уму и к памяти, нежели к сердцу. Взаимодействие с искусством почти повсеместно приобрело образовательную, просветительскую направленность. Оно изучается наукой, преподносится в лекциях как преимущественно материальное явление – в истории жанров и форм, детальном описании артефактов, в сложных аналитических конструкциях, раскрывающих закономерности драматургии произведения искусства или особенности творчества автора. При этом ясно обозначилась глубочайшая проблема утраты интереса общества к искусству, которое, как утверждают мыслители всех веков, только и предназначено для истинной помощи человеку в решении сложнейших вопросов его жизни и судьбы

Главная особенность диалога зрителя и читателя с текстом состоит в том, чтобы обнаружить, почувствовать и пережить скрытое в произведении состояние эмоционального одухотворения в ходе поиска и интерпретации его смысла. В сложившейся музейной и образовательной практике чувственная сторона произведений искусства остаётся, как правило, за пределами внимания экскурсоводов и посетителей. Тексты экскурсий и школьные занятия насыщены информацией о жизни и творчестве художников, о художественных стилях и творческих методах авторов. Безусловно, это важная основа для знакомства, но лишь основа! Чтобы произведение оставило след в душе человека, необходимо его эмоционально пережить в процессе диалогического общения. Возвращение взаимодействию искусства и человека эмоционально-чувственной направленности, поиск путей изначального целостного эмоционально-логического восприятия искусства, а через него – мира и самого себя, может стать одним из действенных средств восстановления утраченной целостности на разных уровнях системы современной культуры.

БИБЛИОГРАФИЯ:

1. Бахтин М.М. К методологии гуманитарных наук // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979, с. 363.
2. Бердяев Н.А. Кризис искусства. – М.: *СП Интерпринт*, 1990, с. 3.
3. Бубер М.Я и Ты: пер. с нем.. – М.: Высшая школа, 1993, с. 7.
4. Валери П. Кризис духа // Валери П. Об искусстве. – [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/valeri/ob_isk.php

5. Василькова В. Порядок и хаос в развитии социальных систем: (Синергетика и теория социальной самоорганизации). – СПб., 1999.
6. Вернадский В.И. Научная мысль как планетарное явление /Отв. ред. А.Л. Яншин– М.: Наука, 1991, с. 27.
7. Гачев Г. Книга удивлений. – М.: «Педагогика», 1989, с. 205.
8. Григорьева Т.П. Образы мира в культуре: встреча Запада с Востоком // Культура, человек и картина мира. (ред. А.И. Арнольдов, В.А. Кругликов). – М.: Наука, 1987, с. 294.
9. Гриненко Г.В. Искусство. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://rudocs.exdat.com/docs/index-47964.html?page=18>
10. Зобов Р.А., Белик В.Ф. Синтез и проблема творческой деятельности // Семиодинамика. Труды семинара при СПбГУ / Ред. проф. Р.Г. Баранцева [сб. ст.]. – СПб: Изд-во СПбГУ, 1994, с. 23.
11. Каган М.С. Морфология искусства. – Л.: Искусство, 1972, с. 239.
12. Каган М.С. Философия культуры. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1996, с. 395.
13. Князева Е.Н. Одиссея научного разума. Синергетическое видение научного прогресса. – М.: Ин-т философии РАН, 1995, с. 103.
14. Кассирер Э. Философия Просвещения / Пер. с нем. В.Л. Махлина. Научный редактор: Е.Н. Балашова. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 400 с. (Серия «Книга света»).
15. Князева Е., Курдюмов С. Интуиция как самодоствраивание //Вопросы философии. – 1994. – N2. – с. 112.
16. Князева Е.Н., Курдюмов С.П.. Синергетика: Нелинейность времени и ландшафты коэволюции. – М.: КомКнига, 2007, с. 109.
17. Лапо А.В. Следы былых биосфер, или рассказ о том, как устроена биосфера и что осталось от биосфер геологического прошлого.– 2-е изд. перераб. и доп. – М.: Знание, 1987, с. 7.
18. Лихачёв Д.С. Прошлое – будущему. Статьи и очерки. – Л.: Наука, 1985, с. 66.
19. Медушевский В. Интонационная форма музыки: Исследование.–М.: Композитор,1993.–262 с.
20. Мигдал А.Б. Поиски истины. – М.: «Молодая гвардия», 1983, с. 47.
21. Немировский В.Г., Невирко Д.Д. Теоретическая социология: нетрадиционные подходы: Учебное пособие – Красноярск: Красноярская высшая школа МВД России; изд-во «Горница», 1997-1998. – 256 с.
22. Пелипенко А. Культурная динамика в зеркале художественного сознания // Человек. – 1994. – N 4. – с. 58.
23. Печчеи А. Человеческие качества – М.: Прогресс, 1985, с. 37.
24. Пригожин И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. – М., 1986.

25. Пригожин И. Философия нестабильности // Вопросы философии. – 1991. – №6. – С. 46-57.
26. Старунова Ю.В. Феномен магии в культуре общества // Второй Российский культурологический конгресс с международным участием «Культурное многообразие: от прошлого к будущему». Программа. Тезисы докладов и сообщений. – СПб.: Эйдос, Астерион, 2008, с. 213.
27. Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику//Топоров В.Н. Мировое древо: Универсальные знаковые комплексы.Т.2.–М.:Рукописные памятники Древней Руси,2010,с.7-61.
28. Уваров М. Бинарный архетип. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://philosophy.ru/library/uvarov/01/00.html>
29. Философия науки. – [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://filnauk.ru/bilety-s-otvetami-po-filosofii-nauki/149-ponyatie-zakona-klassifikaciya-zakonov.html>
30. Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека / Пер. с англ. Т.Н. Толстой. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1984. – 236 с. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://profismart.ru/web/bookreader-133684.php>
31. Хёйзинга Й. Homo ludens.В тени завтрашнего дня. – М.: «Издательская группа «Прогресс», «Прогресс-Академия», 1992, с. 246-247.
32. Художественная культура первобытного общества: Хрестоматия / сост. И.А. Химик. – СПб.: Славия, 1994, с. 151.

BIBLIOGRAPHY:

1. Bakhtin M.M. K metodologii gumanitarnikh nauk // Bakhtin M.M. Ehstetika slovesnogo tvorчества. – М.: Iskustvo, 1979, p. 363.
2. Berdyaev N.A. Krizis iskusstva. – М.: SP Interprint, 1990, p. 3.
3. Buber M. Ya i Tih: per. s nem.. – М.: Vihsshaya shkola, 1993, p. 7.
4. Valeri P. Krizisdukha // Valeri P. Ob iskusstve. – [Ehlektronniyh jresurs].Rezhim dostupa: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/valeri/ob_isk.php
5. Vasiljkova V. Poryadok i khaos v razvitii socialjnihkh sistem: (Sinergetika i teoriya socialjnoyj samoorganizacii). – SPb., 1999.
6. Vernadskiy V.I. Nauchnaya mihsly kak planetarnoe yavlenie /Otv. red. A.L. Yanshin – М.: Nauka, 1991, p. 27.
7. Gachev G. Knig audivleniyj. – М.: «Pedagogika», 1989, p. 205.
- 8.Grigorjeva T.P. Obrazih mira v kuljture: vstrecha Zapada s Vostokom // Kuljtura, chelovek i kartin amira. (red. A.I. Arnoljdov, B.A. Kruglikov). – М.: Nauka, 1987, p. 294.
9. Grinenko G.V. Iskustvo. [Ehlektronniyh j resurs]. Rezhim dostupa: <http://rudocs.exdat.com/docs/index-47964.html?page=18>
10. Zobov R.A., Belik V.F. Sintez i problema tvorcheskoj deyateljnosti // Semiodinamika. Trudih seminaru pri SPbGU / Red. prof. R.G. Baranceva [sb. st.]. – SPb:

Izd-vo SPbGU, 1994, p. 23.

11. Kagan M.S. Morfologiya iskusstva. – L.: Iskusstvo, 1972, p. 239.

12. Kagan M.S. Filosofiya kuljturih. – SPb.: TOO TK «Petropolis», 1996, p. 395.

13. Knyazeva E.N. Odisseya nauchnogo razuma. Sinergeticheskoe videnie nauchnogo progressa. – M.: In-t filosofii RAN, 1995, p. 103.

14. Kassirer Eh. Filosofiya Prosvetheniya / Per. s nem. V.L. Makhlina. Nauchnijh redaktor: E.N. Balashova. – M.: «Rossijskaya politicheskaya ehnciklopediya» (ROSSPEhN), 2004. – 400 p. (Seriya «Knigasveta»).

15. Knyazeva E., Kurdyumov S. Intuiciya kak samodotraivanie //Voprosihfilosofii. – 1994.–N2.– p. 112.

16. Knyazeva E.N., KurdyumovS.P.. Sinergetika: Nelineynostj vremeni i landshaftih koehvolucii. – M.: KomKniga, 2007, p. 109.

17. Lapo A.V. Sledih bihlihkh biosfer, ilirasskaz o tom, kak ustroena biosfera i chtostalosz ot biosfer geologicheskogo proshlogo. – 2-e izd. pererab. idop. – M.: Znanie, 1987, p. 7.

18. Likhachyov D.S. Proshloe – buduthemu. Statji i ocherki. – L.: Nauka, 1985, p. 66.

19. Medushevskij V. Intonacionnaya forma muzihki: Issledovanie. – M.: Kompozitor, 1993. – 262 p.

20. Migdal A.B. Poiskiistinih. – M.: «Molodaya gvardiya», 1983, p. 47.

21. Nemirovskij V.G., Nevirko D.D. Teoreticheskaya sociologiya: netradicionnihe podkhodih: Uchebnoeposobie – Krasnoyarsk: Krasnoyarskaya vihsshaya shkola MVD Rossii; izd-vo «Gornica», 1997-1998. – 256 p.

22. Pelipenko A. Kuljturnaya dinamika v zerkale khudozhestvennogo soznaniya // Chelovek. – 1994. – N 4. – p. 58.

23. Pechchei A. Chelovecheskie kachestva – M.: Progress, 1985, p. 37.

24. Prigozhin I. Poryadok iz khaosa: Novihyj dialog cheloveka s prirodoyj. – M., 1986.

25. Prigozhin I. Filosofiya nestabiljnosti // Voprosihfilosofii. – 1991. – №6. – P. 46-57.

26. Starunova Yu.V. Fenomen magii v kuljture obthestva // Vtoroyj Rossijskijh kuljturologicheskijh kongress s mezhdunarodnihm uchastiem «Kuljturnoe mnogoobrazie: ot proshlogo k buduthemu». Programma. Tezisih dokladov i soobthenijh. – SPb.: Ehyjdos, Asterion, 2008, p. 213.

27. Toporov V.N. O rituale. Vvedenie v problematiku // Toporov V.N. Mirovoe drevo: Universaljnihe znakovihe kompleksih. T.2. – M.: Rukopisnihe pamyatniki Drevnejh Rusi, 2010, p.7-61.

28. Uvarov M. Binarnihyj arketip. [Ehlektronnihyj resurs]. Rezhim dostupa: <http://philosophy.ru/library/uvarov/01/00.html>

29. Filosofiya nauki. – [Ehlektronnihyj resurs]. Rezhim dostupa: <http://filnauk.ru/bilety-s-otvetami-po-filosofii-anuki/149-ponyatie-zakona-klassifikaciya-zakonov.html>

30. Frankfort G., Frankfort G. ?, Uilson Dzh., Yakobsen ?. V preddverii filosofii. Dukhovnihe iskaniya drevnego cheloveka / Per. s angl. T.N. Tolstoyj. – M.: Glavnaya redakciya vostochnoj literaturih izdateljstva «Nauka», 1984. – 236 p. [Ehlektronnihyj resurs]. Rezhim dostupa: <http://profismart.ru/web/bookreader-133684.php>

31. KhyoyjzingaYj. Homo ludens. V teni zavtrashnego dnya. – M.: «Izdateljskaya gruppa «Progress», «Progress-Akademiya», 1992, p. 246-247.

32. Khudozhestvennaya kuljtura pervobihtnogo obthestva: Khrestomatiya / sost. I.A. Khimik. – SPb.: Slaviya, 1994, p. 151.

**2013 YDS İLE 2012 KPDS VE 2012 ÜDS SINAVLARININ
KARŞILAŞTIRILMASI****A COMPARATIVE STUDY ON YDS (2013), KPDS (2012) AND ÜDS (2012)
СОПОСТАВЛЕНИЕ ЭКЗАМЕНОВ ПО ИНОСТРАННОМУ ЯЗЫКУ(ЭИЯ)****2013-го И ЭКЗАМЕНОВ ПО ЯЗЫКУ ДЛЯ ГОССЛУЖАЩИХ(ЭЯГ) И
МЕЖУНИВЕРСИТЕТСКОГО СОВЕТА(ЭМС) 2013-го ГОДОВ****Vedi AŞKAROĞLU****ÖZET**

Ülkemizde yabancı dil seviye belirleme sınavları değişik zamanlarda farklı amaçlar için kullanılmış ve amaçlar doğrultusunda farklı sınavlar uygulanmıştır. 2012 yılına kadar, akademik atanma ve yükselme için Fen, Sosyal ve Sağlık alanlarında olmak üzere içeriği alana göre değişen ÜDS sınavları ve bu amaçların yanı sıra tazminat amacıyla da KPDS sınavı uygulanmıştır. Ancak 2013 yılından itibaren tüm bu sınavlar, amaç farkı gözetilmeksizin YDS sınavı çatısı altında toplanmıştır. Bu incelemede, 2012 yılında yapılan KPDS ve ÜDS (sosyal bilimler) sınavları ile yeni YDS sınavı karşılaştırılmıştır. Karşılaştırma, dil seviyesinin belirlenmesi açısından, zorluk derecelerine göre yapılmış ve sınavların hem sayısal değerleri hem de nitelik açısından içerikleri irdelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: YDS, KPDS, ÜDS, Dil Yeterliliği, Ölçme Değerlendirme

ABSTRACT

In our country, proficiency exams have been used for various purposes, and different exams have been applied depending on these purposes. Up to 2012, ÜDS exams, in the fields of Science, Social Sciences and Medicine, the content of which change according to its field were applied for academic purposes. KPDS exams were also applied for fringe benefits for state workers along with the purposes of ÜDS. However, in 2013, a new exam called YDS was launched, covering all the previous exams regardless of any specific purpose. In this study, ÜDS (Social Sciences) and KPDS exams that were held in 2012 are compared with the first YDS exam held in 2013. The comparison is made according to the difficulty degrees of the exams in terms of quantitative data as well as qualitative values of the questions with an insight into their syntactic structures and meaning.

Key Words: YDS, KPDS, ÜDS, Language Proficiency, Evaluation

АННОТАЦИЯ:

Экзамены для определения качества знаний по иностранному языку в Турции проводились в целях с использованием разных методов. До 2012 года, для

академических назначений и повышения в сферах естественных, общественных наук и здравоохранения совместно с меняющегося по содержанию экзаменов ЭИЯ применяли экзамен ЭЯГ. Однако, с 2013-го года все вышеуказанные экзамены без изменений включили в один экзамен – ЭИЯ. В статье сопоставляются экзамены ЭМС и ЭЯ 2012-го года с новым экзаменом ЭИЯ. В результате учитывается степень трудности экзменов и исследуются количественный потенциал и назначение экзаменов.

Ключевые слова: ЭИЯ, ЭЯГ, ЭМС, уровень языкознания, степень качества знания

Giriş

Akademik çalışma yapmak isteyen bilim insanının başarısı ve üretkenliği küreselleşen dünya koşullarında yabancı dil/leri ne kadar bildiği ile doğru orantılıdır. Bu konu son zamanlarda o kadar bariz bir olgu haline geldi ki dil edinimi ve öğrenimi alanlarında her geçen gün yeni bir kuram, yöntem, yaklaşım ya da teknik karşımıza çıkan binlerce makale ile karşılaşmaktayız. Dünyanın pek çok ülkesinde yeni dil bölümleri ve kürsüleri kurulmakta ve dil öğretimi yaygınlaşmaktadır.

Ancak, dil öğrenme becerilerinin gittikçe önem kazanması, ne yazık ki ülkemizde ona eşdeğer bir başarı ile sonuçlanmamış görünmektedir. Bunun nedenleri üzerinde tartışmak gerekse de, bu incelememizde üzerinde duracağımız ana husus dil becerilerinin ölçülmesi olacaktır. Ülkemizde, akademik yükselme kriterlerinin en önemli bileşenlerinden bir tanesi, bilimsel yayınların niteliğinin yanı sıra akademisyenlerin bir yabancı dili ve özellikle İngilizceyi ne kadar bildikleridir.

Konunun değerlendirilmesi, pek çok farklı kıstaslara göre yapılabilir, ancak bu incelememizde, üzerinde duracağımız ana husus, ÜDS ile KPDS sınavlarının kaldırılarak ilk olarak 2013 yılında uygulanan YDS sınavının önceki yılda son uygulanan KPDS ve ÜDS sınavları ile hem nicelik hem de nitelik açısından mukayesesi yapılmıştır.

İncelememizde, asıl sorunsalı soru tipleri ve sayılarının değişkenliğinin yanı sıra, soruların ölçtüğü dil seviyesinin belirlenmesi oluşturmaktadır. Kıstas olarak belirlediğimiz unsurlar, süre, soru sayısı, dil bağlantıları, zorluk, tümce yapıları ve metin bağlantılarıdır.

1. Soru Türlerinin Kıyaslanması

Aşağıda verilen tabloda, 2012 İlkbahar Dönemi ÜDS sınavı ve aynı dönemdeki KPDS sınavının 2013 İlkbahar Dönemi YDS sınavı ile soru tipleri ve sayıları bakımından dağılımı kıyaslanmıştır.

Tablo 1: 2012 ÜDS (İlkbahar Dönemi), 2012 KPDS (İlkbahar Dönemi) ve 2013 YDS (İlkbahar Dönemi) Sınavlarında Soru Türüne Göre Dağılımı

	ÜDS	KPDS	YDS
Kelime	6	5	6
Dilbilgisi	11	9	10
Cloze Test	10	10	10
Cümle Tamamlama	10	10	10

Çeviri	4	6	6
Verilen Durumda Söylenecek Söz	-	4	-
Karşılıklı Konuşma	5	4	5
Paragraf Anlam	24	20	20
Yakın Anlam	-	4	4
Paragraf Tamamlama	5	4	4
Parçaya Uymayan Cümleyi Bulma	5	4	5
Toplam	80	80	80

Tabloda verildiği gibi, her üç sınavda soru sayıları toplamda eşittir. Sorulan soru tipinin, sayısal açıdan değerlendirildiğinde, her üç sınavda da neredeyse eşit bir dağılıma sahip olduğu görülebilir. Niceliksel açıdan sınavların standart sapmasının önemsenmeyecek derecede düşük olduğu söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında, YÖK'ün 2013 yılında, birkaç üniversiteden talep ettiği değerlendirme raporu bu husus üzerinde yoğunlaşmış ve bu yüzden nitelik açısından kıyaslama yapılmadığından, eksik ve hatalı bir bakış açısı sunmuştur. Sınavları sadece sayısal verilere dayanarak değerlendirmek salt niceliği kıyaslamak anlamına geleceğinden, nitelik açısından kıyaslama yapmak daha sağlıklı bir fikir edinmek adına zorunlu olacaktır.

Buna dayanarak, aşağıda sunduğumuz soru sayıları ile sınavlardaki sürenin kıyaslanması ilk nitelik kistasını oluşturacaktır.

Tablo 2: Sınavların Soru Sayısı Ve Süre Açısından Karşılaştırılması

	ÜDS 2012	KPDS 2012	YDS 2013
SORU SAYISI	80	80	80
SÜRE	180 DAKİKA	180 DAKİKA	150 DAKİKA

YDS 2013 sınavı önceki yıllarda düzenlenen sınavlarla aynı soru sayısına sahipken, önceki sınavlardan 30 dakika daha kısa bir sürede çözülmesi / yanıtlanması istenmektedir. Bu olgu, YDS 2013 sınavını “seviye belirleme sınavı” olmaktan çıkarak bir “yarışma sınavı” formatına sokmuştur. Oysa adı geçen tüm sınavlar “seviye belirleme” amacıyla hazırlanır. Aynı şekilde, “seviye belirleme sınavları”ndaki ana amaç hız yerine bilgiyi ölçmektir. Oysa sürenin kısaltılması sınavın amacının sapması anlamına gelmektedir.

2. Soru İçeriklerinin Kıyaslanması

Aşağıdaki tabloda, karşılaştırılan sınavların, kelime bilgisini ölçen soru tipinden örneklem olarak seçilen “phrasal verb”lerin sayısal verileri kıyaslanmıştır.

Tablo 3: “Phrasal Verb” Bakımından Sınavların Karşılaştırılması

Soru Tipi	2012 KPDS	2012 ÜDS	2013 YDS
Phrasal Verb	1 SORU	2 SORU	4 SORU

“Phrasal Verb” dil öğreniminde en üst / en zor aşamadaki bir öğrencinin iyi oranda bilmesi beklenen bir bilgidir. Değerlendirme açısından, “çok zor” soru sınıfına girer. 2013 YDS sınavının “phrasal verb” soruları açısından, 2012 yılında yapılan KPDS sınavına göre 4 kat, ÜDS sınavına göre ise de 2 kat daha zorlaştırıldığı görülmektedir.

Diğer bir konu, sınavlarda önemli bir yer tutan “conjunctions / connectors” (bağlaçlar) konusudur.

Tablo 4: “Conjunctions / Connectors”

Soru Tipi	2012 KPDS	2012 ÜDS	2013 YDS
conjunctions	5 SORU	6 SORU	9 SORU

“Conjunctions / connectors” dil öğreniminde üst / zor aşamadaki bir öğrencinin iyi oranda bilmesi beklenen bir bilgidir. Değerlendirme açısından, “zor” soru sınıfına girer. 2013 YDS sınavının “conjunctions” soruları açısından, 2012 yılında yapılan KPDS sınavına göre 4 adet, ÜDS sınavına göre ise de 3 adet daha fazla zor soru içerdiği görülmektedir.

Tablo 5: Cloze Test Soruları

Soru tipi	2012 ÜDS sağlık	2012 ÜDS fen	2012 ÜDS sosyal	2012 KPDS	2013 YDS
Kelime	2	2	2	2	2
Dilbilgisi	6	6	6	6	6
Preposition	2	2	2	2	2

Kıyaslanan sınavlarda, “cloze test” türü soruların “kelime”, “dilbilgisi” ve “preposition” konu dağılımında sayısal olarak bir tutarlılık görünmektedir. Ancak, soruların zorluk derecesinin belirlenmesi için soru sayılarının karşılaştırılması yeterli bir bilgi ve sonuca götürmez. Bu yüzden, sorulan soruların nitelik açısından karşılaştırılması gerekir.

Tablo 6: Cloze Test’te Kelimelerin Kıyaslanması

Soru tipi	2012 ÜDS sağlık	2012 ÜDS fen	2012 ÜDS sosyal	2012 KPDS	2013 YDS
Kelime	Perceive Conceal Abandon Explain Restrict Neglect Weaken Separate Accompany Improve	Perceive Conceal Abandon Explain Restrict Neglect Weaken Separate Accompany Improve	Perceive Conceal Abandon Explain Restrict Neglect Weaken Separate Accompany Improve	Notably Forcefully Abruptly Closely Generously Commonly Relentlessly Dramatically Endlessly Deliberately	Cut down on Go in for Turn back on Fall behind with Make up for Jeopardize Withdraw Underestimate Recognize Deteriorate

Bir önceki tabloda yer alan soru türlerinin sayısal dağılım açısından tutarlı olduğu gözlenmekle birlikte, örneklem olarak seçilen kelime sorularının incelenmesi ile soruların nitelik açısından çok farklı seviyelere hitap ettiği görülebilir. 2012 ÜDS sınavlarında alan farkı gözletilmeksizin aynı sözcükler seçilmiştir. Bu kelimelerin tümü yaygın olarak kullanılan “orta seviye”deki kelimelerdir. 2012 KPDS sınavında sorulan kelimeler de aynı şekilde yaygın kullanılan kelimelerden oluşmaktadır. Ancak, 2013 YDS sınavındaki kelimelerden birinci sorudaki çeldiriciler “phrasal verb”dür. Bu kelime türü, üst bir dil becerisi gerektiren ve “çok zor” soru sınıfına giren bir bilgidir. Aynı şekilde, 2013 YDS sınavının “cloze test” soru tipindeki ikinci kelime sorusu da kelimelerin “with” / “under” / “re” / “de” gibi kelimenin anlamını değiştirmeye yönelik yapım (ön)eklerinden oluşmuş ve kullanma sıklıkları diğer sınavdaki kelimelere oranla daha azdır. Bu da soruların daha zor olmasına neden olmaktadır. Sonuç olarak, sayısal olarak bir fark olmamasına rağmen, soruların niteliği 2013 YDS sınavında çok daha zor hale getirilmiştir.

Tablo 7: Cümle Tamamlama Soruları

Soru tipi	2012 ÜDS sağlık	2012 ÜDS fen	2012 ÜDS sosyal	2012 KPDS	2013 YDS
Zamir Uygunluğu	8	8	8	7	2
Bağlaçlar	If Whereas When	If Whereas When	If Whereas When	Even if While When	In order to Despite While

	Once Although If Whether..or But Though Yet	Once Although If Whether..or But Though Yet	Once Although If Whether..or But Though Yet	If Although So that Whereas Unless But Since	Whereas No matter Once As Just as But Although
Tense Uygunluğu	13/40	13/40	13/40	13/40	2/40

Cümle tamamlama soruları her üç sınavda eşit olarak dağılmıştır ve sayısal açıdan bir tutarlılık vardır. Ancak soru kökü ile doğru seçenek arasında bağlantı eylemin ortak ya da bağlantılı bir özne tarafından işlenmesi, nesnelere benzer olması yoluyla kurulur. Bu anlamda kişi ya da nesneye denk düşen zamirlerin tekrarı anlamsal ve yapısal açıdan bağlantılı olduğunu gösterir ve sorunun daha kolay çözülmesine katkıda bulunur. Yukarıdaki verilere göre, 2012 ÜDS sınavında 10 sorunun 8'inde soru kökünde kullanılan özne ya da nesnenin zamir hali doğru seçenekte tekrar edilmiştir. 2012 KPDS sınavında ise yine tekrar eden zamir sayısı 7'dir. Oysa 2013 YDS sınavında tekrar eden zamir sayısı 2'de kalmıştır. Bu soruların çözülmesini zorlaştıran bir durumdur. Öğrencinin zamir bağlantısı sağlaması cümlelerin birinci ve ikinci tarafı arasında bilişsel ve yapısal bir bağlantısı olduğunu göstereceğinden, 2013 YDS sınavının bu açıdan çok daha zor bir sınava dönüştüğünün göstergesidir.

Temel ve orta seviyedeki dil öğretiminde bağlaçların “zaman bağlaçları”, “koşul bağlaçları” ve “but”, “yet”, “although”, “though”, “even though” gibi kıyas-zıtlık bağlaçları yer alır. Buna göre öğrenci aynı anda hem anlam hem de sentaktik yapıyı belirli kalıp ve kurallar çerçevesinde öğrenir. Yukarıdaki veriler incelendiğinde, 2012 ÜDS sınavında orta düzey kabul edilen ve yapısal olarak öğrencinin bazı seçenekleri elemesini mümkün kılan sorular sorulduğu görülmektedir. Zaman bağlacı sayısı 2, koşul bağlacı sayısı 3 ve kıyas-zıtlık bağlacı sayısı 5 olarak verilmiştir. Bu veriler sınavın orta düzeyde bir zorluğa sahip olduğunu gösterir. 2012 KPDS sınavında ise zaman bağlacı 3, koşul bağlacı 3 ve yönelme-amaç bağlacı ise 1 olarak verilmiştir. Bu durumda, yine ÜDS gibi KPDS sınavının orta seviyede bir zorluk derecesine sahip olduğu görülür. 2013 YDS sınavında ise zaman bağlacı 1, koşul bağlacı 0 olarak verilmiş, bunların yerine ortak özne kullanımını imkansız kılan “in order to” ve “despite” gibi arkasında isim öbeği getirilen sorular yer almaktadır. Bu iki yapı cümlelerin diğer tarafında yapısal bir bağlantı kurulmasını engeller. Aynı şekilde zıtlık-kıyas bağlaçları orta düzeydeki “but” ve “although” olarak verilmiştir. Diğer bağlaçlar olan “while”, “whereas” ve “no matter” ileri seviyede dil öğretiminin konularıdır ve zorluk seviyeleri çok daha fazladır. Yine diğer bağlaç olan “just as” benzerlik kurma bağlacı olarak daha zor bir seviyededir. Bu verilere dayanarak, YDS 2013 sınavının önceki ÜDS ve KPDS sınavlarına göre 10 sorunun 7'sinde daha zorlaştırıldığı sonucu ortaya çıkar.

Cümle içinde yan cümleyle kurulacak en önemli yapısal bağlardan biri “tense agreement”tır (zaman uyumu / tutarlılığı). Cümle tamamlama sorularında yapısal bilgiyi ölçerken, sentaktik yapıda “tense” (zaman) çekimi önemli bir çeldirici olarak kullanılır. Her

bir sınavda 10 cümle tamamlama sorusu bulunurken, her bir soruda ise 4'er çeldirici olmalıdır ki bunun toplamı her bir sınavda 40 adet çeldiricidir. Yukarıdaki veriler incelendiğinde, "tense agreement" yolu ile öğrencilerin çeldiricileri yapısal açıdan elemelerini ölçecek bilgiye ÜDS ve KPDS'de 13 / 40 oranında verilmişken, YDS sınavında "tense agreement" çeldiricileri 2/ 40 oranındadır. Bu çeldirici türü, orta düzeyde bir sınavın kolaylığını gösterir. Sonuç olarak, bu çeldiricilerin önceki sınavlara oranla düşürülmüş olması sınavın zorluk derecesinin de göstergesidir, yani orantılandığında, YDS sınavında bir öğrenci 11 fazladan çeldiriciyi eleme imkanından mahrum bırakılmıştır ve bu da yaklaşık olarak 10 soruda 3 soru daha az yapması anlamına gelebilir.

Tablo 8: Çeviri Soruları

Soru tipi	2012 ÜDS sosyal	2012 KPDS	2013 YDS
Bağlaçlar	13/16	19/24	7/24
Özne	8/16	17/24	8/24
Yüklem	9/16	17/24	10/24

ÜDS sınavındaki çeviri soru sayısı 4, KPDS ve YDS sınavlarında ise 6'dır. Bu soru tipi genellikle en kolay ve en hızlı yapılan soru türü olarak karşımıza çıkar. İlk bakışta soru sayısı bakımından YDS sınavının ÜDS sınavından daha avantajlı olduğu KPDS sınavı ile denk olduğu görülür. Ancak, içerik ile ilgili sayısal veriler durumun pek de öyle olmadığını göstermektedir.

Çeviri sorularında soru kökünde verilen tümcenin birimlere ayrılarak incelenmesi mümkündür ve çeldiriciler hem bu birimlerin değiştirilmesi hem de yapısal değişiklikler yapılması yoluyla hazırlanır. Bu anlamda, yapısal birimlerden örneklem olarak seçtiğimiz temel öğeler "Bağlaçlar", "özneler" ve "yüklemler"dir. Soru kökünde kullanılan bu birimlerin seçeneklerde farklı kullanılmış olması seçeneklerin elenmesi anlamına gelir. Tersine, aynı özne, yüklem ya da bağlaç bütün seçeneklerde aynı verilmişse, sorunun zorluk derecesi katlanarak artar.

ÜDS sınavında çeldirici sayısı 14'tür ve doğru seçeneklerden farklılaştırılarak verilen çeldirici sayısı 13/16 oranındadır. Başka bir deyişle, öğrenci bağlaçları esas alarak soruları çözmeye kalkıştırsa 16 çeldiriciden 13 tanesini eleyebilecektir. KPDS sınavında soru sayısı 6 ve çeldirici sayısı ise 24'tür. Bağlaçlar yoluyla elenebilecek çeldirici sayısı 19/24 oranındadır. YDS sınavında ise soru sayısı 6 ve çeldirici sayısı yine 24'tür. Bağlaçlar yoluyla elenebilecek çeldirici sayısı ise 7'dir. Sonuç olarak, bağlaçlar açısından değerlendirildiğinde YDS sınavındaki çeldirici elenme oranı yaklaşık olarak 1/3 oranında azalmış, başka bir ifade ile 3 kat daha zorlaşmıştır.

Çeldiricilerin özneye göre değiştirilerek hazırlanması (ve elemenin mümkün hale gelmesi) konusunda ise, ÜDS sınavında bu oran 8 / 16, KPDS sınavında 17 / 24 ve YDS sınavında ise 8 / 24'tür. Buna göre, YDS sınavı ÜDS'ye göre %25 ve KPDS'ye göre ise % 100 oranında daha zor bir sınav olarak hazırlanmıştır.

Diğer bir belirleyici dilsel unsur çevirisi yapılacak tümcenin yüklemidir. Bu öğe diğerlerine göre daha fazla önem taşır çünkü "tense", "active-passive", "modal" ya da "causative" gibi çekimleme unsurları yüklemde birlikte verilir. Sayısal verilere

bakıldığında, yüklem yoluyla çeldiricileri eleme oranlarının ÜDS sınavında 9 / 16, KPDS sınavında 17 / 24 ve YDS sınavında ise 10 / 24 olduğu görülecektir. Buna göre, YDS sınavının KPDS ve ÜDS'ye göre %80 ile %100 oranında daha zor bir sınav olduğu anlaşılacaktır.

Tablo 9: Yakın Anlam Soruları

	KPDS	ÜDS	YDS
Bağlaçlar	19/24	13/16	7/24
Özne	17/24	8/16	8/24
Yüklem	17/24	9/16	10/24

“Paraphrasing” ya da “Rephrasing” (aynı anlama gelecek şekilde cümleyi yeniden kurma) yöntemi ile hazırlanan bu soru tipinde, tümcenin tümünü okuyarak yakın anlamı veren seçeneğin bulunması kadar, soru kökü olarak verilen tümcenin yapısal öğelerine ayrılarak aynı ya da benzer işlev ve anlamlara gelen ifade ve yapıları seçeneklerde tespit etme yöntemi de kullanılabilir. Buna göre yine “bağlaç”, “özne” ve “yüklem” olarak 3 adet örneklem seçilmiştir. KPDS sınavında 6 soru ve 24 çeldirici, ÜDS sınavında 4 soru ve 16 çeldirici, YDS sınavında ise 6 soru ve 24 çeldirici bulunmaktadır.

Bağlaçların incelenmesi yoluyla elenebilecek çeldirici sayısı KPDS sınavında 19/24, ÜDS sınavında 13/16 ve YDS sınavında ise 7/24 oranındadır. Buna göre yapısal inceleme yöntemi ile soruları çözmeye çalışan bir öğrenci YDS sınavında KPDS ve ÜDS sınavına göre yaklaşık 3 kat daha zorlanacaktır.

Özne yoluyla çeldiricilerin elenebilme oranları ÜDS sınavında 8/16, KPDS sınavında 17/24 ve YDS sınavında ise 8/24'tür. Buna göre, YDS sınavı, ÜDS sınavına göre yaklaşık %60 ve KPDS sınavına göre ise yaklaşık %95 oranında daha zor bir sınavdır.

Yüklem yoluyla çeldiricilerin elenebilme oranları ÜDS sınavında 9/16, KPDS sınavında 17/24 ve YDS sınavında ise 10/24'tür. Buna göre, YDS sınavı ÜDS sınavından yaklaşık %55 ve KPDS sınavından ise yaklaşık %90 daha zor bir sınavdır.

Tablo 10: Paragraf Tamamlama Soruları

	ÜDS	KPDS	YDS
Zamir Kullanımı	3	2	1
Tense Agreement	2	2	-
Bağlaçlar	4	1	1

“Paragraf Tamamlama Soruları”, “writing” (yazım) kurallarının uygulandığı bir soru türüdür. Bu sorularda, ana fikir (main idea) ya da temel fikir (controlling idea) çerçevesinde bağlantılı cümlelerin uygun bir diziliş içinde kullanılıp kullanılmadığı ölçülür. Boşluk olarak verilen sorunun ön ve arkasında kullanılan cümlelerle hem anlamsal, hem dizinsel hem de yapısal bir bağlantı içinde olması gerekir. Bu özellikleri sağlayacak olan dilsel öğeler öncül cümlelerde kullanılan özne ve nesne gibi isimlerin zamir halleri ile bağlantılı ve anlatıma uygun “tense”lerin ve bağlaçların uygun şekilde kullanılmasıdır. Bu türden metin içi dilsel öğelerin kullanılma sıklığı sorunun bilgiyi ölçme niteliğini belirler, sınavın güvenilirlik kistasını sağlar ve sınavın kolaylığını gösterir.

Sayısal verilere göre, ÜDS sınavında 3 soruda ve KPDS sınavında ise 2 soruda öğrencinin yapısal bağlantı kurmasını sağlayan zamir kullanımı vardır. Bu oran YDS sınavında 1'e düşürülmüştür. Buna göre, YDS sınavı ÜDS sınavına göre %300 ve KPDS sınavına göre %200 daha zorlaştırılmıştır.

İkinci kıstas olan “tense agreement” verilerine göre, ÜDS sınavında 2 ve KPDS sınavında da 2 soru bu kıstasla çözülebilecek durumda iken, YDS sınavında sorunun güvenilirliğini, bütünlüğünü ve tutarlılığını sağlamak adına elenebilecek herhangi bir yapısal bağlantı kurulmamıştır. Buna göre, YDS sınavı diğer sınavlara göre çok daha zor bir sınav olarak karşımıza çıkmaktadır.

Paragrafın yapısal ve dizinsel ölçütleri sağlaması açısından cümleler arasında anlamı bağlayan ve anlatıma yol veren bağlaçların kullanımı gereklidir. Bu konudaki verilere göre, ÜDS sınavındaki soruların tümünde (4 soru) bu metinsel dizin ve anlamsal bağlantıyı sağlayan bağlaçlar kullanılırken, KPDS ve YDS sınavlarında bu sıklık 1 soru ile sınırlandırılmıştır. Buna göre, YDS sınavı ÜDS sınavına göre çok daha fazla zorlaştırılmış ama KPDS sınavı ile aynı zorluk seviyesinde durmaktadır.

Tablo 11: Paragrafa Uymayan Cümle Soruları

	ÜDS	KPDS	YDS
Sıralama/Bağlaçlar	3	2	-
Zamirler	1	2	1
Tense	3	2	-
Yinelenen İfadeler	1	3	2

Yine “writing” kurallarının uygulandığı bir soru türü olan “paragrafa uymayan cümleyi belirleme” sorularında sorunun tutarlılığını, sağlamlılığını ve uygunluğunu belirleyen kıstaslardan bazıları “sıralama ifadeleri”, “bağlaçlar”, “zamirler”, “tense agreement” ve yinelenen ifadeler”dir. Bunların sorularda kullanımı soruları aynı zamanda “daha kolay” sınıfına sokar.

Sıralama ifadeleri ve bağlaçlar kıstasına göre, ÜDS sınavında 3 ve KPDS sınavında ise 2 soruda bu öğelerin kullanımı ile soruların uygunluğu, tutarlılığı sağlanmıştır. YDS sınavında herhangi bir bağlantı gösteren ifade yer almamıştır. Buna göre YDS sınavı KPDS ve ÜDS sınavına göre çok daha zor bir sınav olarak görünmektedir.

Cümleler arasındaki yapısal bağlantıyı sağlayan zamir kullanımı ÜDS sınavında 1 ve KPDS sınavında ise 2'dir. YDS sınavında bu sayı 1'dir. Buna göre, YDS sınavı ÜDS ile aynı zorlukta, ama KPDS sınavından daha zordur.

Paragraf yazımında “bütünlük” açısından cümleler arasında kurulması gereken ilişki “controlling idea” ile sağlanır ve bu kavram, cümlelerin birbiriyle konu, bakış açısı ve tutarlılık açısından benzer, bağlantılı ifade ve sözcüklerin yinelenmesi ile gerçekleştirilir. Verilere göre, ÜDS sınavında 1, KPDS sınavında 3 ve YDS sınavında ise 2 soruda yinelenen ifadeler yoluyla “controlling idea” ile bütünlük kurulması sağlanmıştır. Buna göre, YDS sınavı ÜDS sınavına göre daha kolay KPDS sınavına göre ise daha zor hale getirilmiştir.

Tablo 12: Karşılıklı Konuşma Soruları

	ÜDS	KPDS	YDS
Simple Sentence Structure (Basit / Temel Cümle Yapısı)	39	37	19
Complex-Compound Sentence Structure (Bileşik / Karmaşık Cümle Yapısı)	16	14	31

Basit cümleler temel ve orta düzey dil bilgisini gerektirirken, bileşik ve karmaşık cümle yapıları hem yapısal, hem sözcük dağılımı hem de anlamsal açıdan orta üstü ve ileri düzeyde dil bilgisini gerektirir. Buna göre ÜDS, KPDS ve YDS sınavlarının zorluk derecesi karşılaştırılmıştır.

Sınavın basitlik derecesi kullanılan temel cümle sayısı ile doğrudan orantılıdır. ÜDS sınavında “karşılıklı konuşma” soru tipinde kullanılan temel düzey cümle sayısı 39, KPDS sınavında 37 ve YDS sınavında ise 19’dur. Buna göre, YDS sınavı KPDS ve ÜDS sınavlarına göre yaklaşık %50 oranında daha az temel cümle yapısına sahiptir, başka bir ifade ile %100 daha zor bir sentaktik yapı ile oluşturulmuştur.

Sınavın zorluk derecesi de kullanılan bileşik ve karmaşık cümle yapılarıyla doğru orantılıdır. ÜDS sınavında “karşılıklı konuşma” soru tipinde kullanılan bileşik - karmaşık cümle sayısı 16, KPDS sınavında 14 ve YDS sınavında ise 31’dir. Buna göre, YDS sınavı KPDS ve ÜDS sınavlarına göre yaklaşık %200 oranında daha fazla bileşik-karmaşık cümle yapısına sahiptir, başka bir ifade ile %200 daha zor bir sentaktik yapı ile oluşturulmuştur.

Tablo 13: Okuduğunu Anlama Soruları

	ÜDS	KPDS	YDS
İpucu (Sözcük)	6	6	8
İpucu (Cümle)	11	4	3
İpucu Yok	4	6	7
Ana Fikir Sorusu	3	4	2
Toplam Soru Sayısı	24	20	20

Paragraf anlama soruları “skimming” ve “scanning” teknikleri ile ana fikir, ayrıntı, “paraphrase”, “rephrase” ve “restatement” yeteneklerinin sınanmasını içerir. Bu soru tipinde, soru kökünde kullanılan ifadelerin yönlendirici olması gerekir. Kısacası soru kökünü okuyan bir öğrencinin okuduğu metindeki bir ana fikri, bir iddiayı, bir bilgiyi bulup bulmadığı, doğru anlayıp anlamadığı ve bunları farklı bir şekilde ifade edip edemediği ölçülür. Bu yüzden öğrencinin metinde doğru yerleri incelemesi açısından yönlendirilmesi gerekir, aksi durumda öğrenci metni birkaç kez okumak ve her seçenekte geçen yargının doğruluğunu ölçmek için sürekli metne geri dönmek zorundadır. Bu durumda hem ölçülen

bilgi ve beceri doğru belirlenmemiş hem de çok fazla süre harcanmış olur ki bu da sınavın çok zor olduğunun ifadesidir.

Yukarıdaki verilerde, yönlendirme açısından soru kökünde “sözcük”, “cümle” kullanımının olup olmadığına ve sıklığına bakılmış, bunun yanı sıra, soru kökünde ana fikri isteyen soruların sıklığı incelenmiştir.

ÜDS sınavında, sözcük olarak yönlendirici ifade kullanılma sıklığı 6, KPDS sınavında 6 ve YDS sınavında ise 8’dir. Buna göre, YDS diğer sınavlara göre daha kolay bir sınav olarak ortaya çıkmaktadır.

İkinci kıstas soru kökünde yönlendirici olarak cümle kullanım sıklığıdır. Verilere göre, ÜDS sınavında 11 KPDS sınavında 4 ve YDS sınavında ise 3 soruda soru kökünde cümle şeklinde bir yönlendirici kullanılmıştır. Buna göre, YDS sınavı ÜDS sınavına göre çok daha zor ve KPDS sınavına göre ise biraz daha zordur.

ÜDS sınavında ipucu olmayan soru sayısı 4, KPDS sınavında 6 ve YDS sınavında ise 7’dir. Buna göre, YDS ÜDS sınavına göre çok daha zor KPDS sınavına göre biraz daha zordur.

Ana fikri soran soru sayısı ÜDS sınavında 3, KPDS sınavında 4 ve YDS sınavında ise 2’dir. Buna göre, YDS sınavı ÜDS sınavından %50 ve KPDS sınavından ise %100 oranında daha zordur.

Tablo 14: Verilen Durumda Söylenecek Söz Soruları

	KPDS				YDS			
	1	2	3	4	1	2	3	4
Soru kökü uzunluğu (sözcük sayısı)	26	18	31	28	31	30	32	34
Seçeneklerdeki toplam sözcük sayısı	110	97	144	117	175	140	162	151

Bu sorularda, süre kullanımı açısından soru kökü ve seçeneklerde kullanılan sözcük sayısı ve bunların cümlelerin karmaşıklığına etkisi incelenmiştir. ÜDS sınavında yer almayan bu soru türünden KPDS ve YDS sınavlarında 4’er soru sorulmuştur.

KPDS sınavında 1. Sorunun soru kökü sözcük sayısı 26 ve seçeneklerdeki toplam sözcük sayısı 110, toplam sözcük sayısı ise 136’dır. YDS sınavındaki ilk sorunun soru kökündeki sözcük sayısı 31, seçeneklerdeki toplam sözcük sayısı 175 ve toplam sözcük sayısı ise 206’dır. 2. Sorularda ise KPDS sınavında soru kökü sözcük sayısı 18, seçeneklerdeki toplam sözcük sayısı 97 ve toplam sözcük sayısı ise 115’tir. YDS sınavında ise 2. Sorunun soru kökündeki sözcük sayısı 30, seçeneklerdeki toplam sözcük sayısı 140 ve toplam sözcük sayısı ise 170’tir. 3. Sorularda ise KPDS sınavında soru kökü sözcük sayısı 31, seçeneklerdeki toplam sözcük sayısı 144 ve toplam sözcük sayısı ise 175’tir. YDS sınavında ise 3. Sorunun soru kökündeki sözcük sayısı 32, seçeneklerdeki toplam sözcük sayısı 162 ve toplam sözcük sayısı ise 195’tir. 4. Sorularda ise KPDS sınavında soru kökü sözcük sayısı 28, seçeneklerdeki toplam sözcük sayısı 117 ve toplam sözcük sayısı ise

145'tir. YDS sınavında ise 4. Sorunun soru kökündeki sözcük sayısı 34, seçeneklerdeki toplam sözcük sayısı 151 ve toplam sözcük sayısı ise 185'tir.

Bu verilerden de anlaşılacağı üzere, YDS sınavı KPDS sınavına göre hem soru kökünde kullanılan sözcük sayısı, hem seçeneklerde kullanılan sözcük sayıları itibarı ile daha karmaşık ve daha uzun cümlelerden oluşmakta ve bunun sonucu olarak da öğrencinin daha üst seviyede bilgiye sahip olmasını gerektirmekte ve daha uzun bir sürede çözülebilmektedir. Sonuç olarak, YDS sınavının bu soru tipi bakımından KPDS sınavından daha zor olduğu anlaşılmaktadır.

3. Sonuç

Günümüzde, pek çok akademisyenin atama kriterlerine esas teşkil eden yabancı dil seviye belirleme sınavlarının insanlarımızın sadece bireysel yaşantılarında değil aynı zamanda bilimsel makale yazımı, araştırma ve akademik üretim gibi alanlarda da etkisini gösterdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bu açıdan bakıldığında, yabancı dil seviye belirleme sınavları olarak şu ana kadar kabul gören sınavların KPDS, ÜDS ve YDS oldukları bilinmektedir. 2013 yılından başlayarak, KPDS ve ÜDS yerine hem tazminat, hem atama, hem de akademik yükselme açısından YDS sınavı uygulanmaya başlanmıştır.

Ancak, incelememizde de görüldüğü üzere, YDS sınavı daha önceki yıllarda yürürlükte olan KPDS ve ÜDS sınavlarına göre daha fazla bilgi gerektiren ve çok daha kısa sürede çözülmesi gereken bir sınavdır. Bu zorluk süre kısalmasının yanı sıra, (1) YDS sınavında daha zor sözcüklerin seçilmesi, (2) önek, çekim eki ve sonek kullanımı, (3) daha üst seviyede bilgi gerektiren bağlaçların sorulara dahil edilmesi, (4) "tense agreement" denilen ana cümle ile yan cümlecik arasında sentaktik bağlantıyı sağlayan öğelerin kullanılmaması, (5) yine bu cümleler arasında zamir bağlantısının verilmemesi, (6) daha uzun soruların sorulması, (7) daha karmaşık ve bileşik cümlelerin basit cümlelerin yerini alması, (8) özne, yüklem ve bağlaç bütünlüğünün parçalanması ve (9) metin anlama sorularında soruda nelerin istendiğini belirleyen ipuçlarının verilmemesi gibi yapısal ve anlamsal zorluklardan kaynaklanmaktadır.

Kaynakça:

2012-KPDS SONBAHAR DÖNEMİ SORU KİTAPÇIKLARI VE YANITLARI, <http://www.osym.gov.tr/belge/1-13826/2012-kpds-sonbahar-donemi-soru-kitapciklari-ve-cevap-an-.html>

2012-ÜNİVERSİTELERARASI KURUL YABANCI DİL SINAVI (ÜDS) (Sonbahar Dönemi) Sosyal Bilimler Testi , <http://www.osym.gov.tr/belge/1-13740/2012-uds-sonbahar-donemi-soru-kitapcigi-ve-cevap-anahta-.html>

YABANCI DİL BİLGİSİ SEVİYE TESPİT SINAVI (YDS) (İlkbahar Dönemi) 7 NİSAN 2013 PAZAR İNGİLİZCE <http://www.osym.gov.tr/belge/1-19077/2013-yds-ilkbahar-donemi-soru-kitapciklari-ve-yanitlari.html>

ÖLÇME SEÇME VE YERLEŞTİRME MERKEZİ BAŞKANLIĞINCA YAPILAN 2013-YDS İLKBAHAR DÖNEMİ SINAVI İLE 2012 YILINDA YAPILAN YABANCI DİL SINAVLARININ MUKAYESESİ HAKKINDAKİ RAPOR (Üniversiteler arası Kurul'un 2013/ 22 Nolu kararı)

**MİLLİ UYANIŞA ÇAĞRI: ÖMER SEYFETTİN'İN “MEHDİ”
ÖYKÜSÜ ÜZERİNE BİR ÇÖZÜMLEME****CALLING TO NATIONAL AWAKENING: AN ASSAY ON
ÖMER SEYFETTİN'S MEHDİ STORY****НАЦИОНАЛЬНЫЙ ЗОВ ПРОБУЖДЕНИЯ: АНАЛИЗ ПОВЕСТИ
ОМЕРА СЕЙФЕТТИНА «МЕХДИ»****Sema ÖZHER KOÇ*****ÖZET**

Mehdi*, sanatçının esir düştüğü dönemde yazdığı öykülerden birisidir. Yalın olay aktarımından çok ülkenin içinde bulunduğu durum üzerine getirdiği çözüm önerisinin kavranmasıyla gerçek değeri anlaşılacak bir öyküdür. Mehdi, “şimdi” içerisinde Osmanlı'nın kaybettiği topraklar üzerinde yapılan tren yolculuğunu anlatırken mekâna dair yoğun tasvirler “geçmiş”in tarihi ve kültürel zenginliğini olay örgüsüne getirmiştir. Sanatçının “geçmiş” ve “şimdi” arasındaki karşıtlığa getirdiği çözüm “milli mefkure”dir. Siyasi bir yapılanma olan “devlet” ile kültürel ve tarihi değerlerden oluşan “millet” kavramının ayırımı yapan Ömer Seyfettin, okuyucuları milli değerlere sahip çıkmaya davet eder. Öyküde mucizeler yaratacak ve bütün Müslümanları kurtaracak Mehdi inancının milli uyanışı geciktirecek bir engel olduğuna dikkat çeker.

Anahtar Kelimeler: Ömer Seyfettin, milli kültür, öykü.

ABSTRACT

Mehdi is one of the authors' stories that has been written during his captivity. It is a story that which real value, rather than simple transfer of events, can be understand with perceiving of authors' solution that on the situation of the state during his age. While Mehdi tells a train travel on the losted lands of Ottoman Empire in "present", intensive depictions about space brings historical and cultural wealth of "past" to events chain. The solution of the author that has been asserted for opposition of "past" and "present" is "national concept". Ömer Seyfettin who seperates the concept of "state" which is a political structure and "nation" which is consisted of cultural and historical values invites his reader to protect national values. In the story he attracts attention on the belief of Mehdi which is an expectation that Mehdi is such a person that he will save all muslims and make miracles is an obstacle for national awkening.

Keywords: Ömer Seyfettin, national culture, story.

*Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi.

* Metindeki alıntılar Ömer Seyfettin, Bütün Hikayeleri:3, Üç Harf Yayınları, İstanbul 2009 adlı kaynaktan yapılmıştır.

АННОТАЦИЯ

«Мехди» является одним из его рассказов писателя. Объективное описание событий, в зависимости от ситуации во многих странах приносят реальную ценность для понимания истории. «Мехди» – рассказывает о территориях, уже утерянных Османской империей, путешествуя на поезде по этим местам, о историческом и культурном богатстве прошлого. Художник, сопоставляя «прошлое» и «настоящее», доказывает о национальном притяжении. Политическая реструктуризация понятия «государство», состоящая из культурных и исторических ценностей, Омер Сейфеттин разделяет с понятием «нация», тем самым призывает читателей к национальным ценностям. Мехди является спасителем Мусульман в истории национального пробуждения веры.

Ключевые слова: Омер Сейфеттин, национальная культура, пробуждение

Giriş

1700'lerden itibaren çağı yakalama amacıyla ordu, eğitim, mimari, giyim-kuşam gibi pek çok alanda yenileşme sürecine giren Osmanlı İmparatorluğu kurtuluşu sağlayacak asıl tedbirlerin ekonomi sahasında alınması gerektiğinin farkına varamamıştır. Bu nedenle Osmanlı'nın batılılaşma süreci içerisinde hiçbir kültür gümrüğüne tâbi tutulmadan olduğu gibi ülkeye getirilen yenilikler; Türk toplum yapısında bir *'kargo kültürü'*nün ortaya çıkmasına neden olmuştur. Şerif Mardin'in söylemiyle *'aşırı Batılılaşma'* veya *'over westernization'* adı verilen bu süreç, 20. yüzyıla gelindiğinde Balkanlarda meydana gelen ulusların bağımsızlık mücadeleleri karşısında artık tamamen iflas edecektir.

Osmanlı İmparatorluğunun Kırım Savaşı yenilgisi üzerine imzaladığı Paris Barış Konferansı Rusya'ya Osmanlı ülke sınırları içerisinde reformlar yaptırma hakkını kazandırmıştır. İmparatorluğun iç rejimini büyük devletlerin yaptırımına açmasına neden olan bu durum sebebiyle ıslahatlar, *'Türkiye'nin gerçek ihtiyaçlarına göre değil, Batı devletlerinin isteklerine uyacak biçimde yapılmaya başlanmıştır'*. Bu ise imparatorluğun uluslara bölünüşünün temellerini hazırlamıştır.(Berkes 1975: 35). Meşrutiyet devrine geldiğinde bütün endüstri, demiryolları, limanlar, sulama işleri, madenler, ticaret, bankacılık, sigortacılık, deniz, göl, nehir taşımacılığı işletmeleri ve bir kısım tarım yatırımlarını yabancı sermayeye kaptıran Osmanlı İmparatorluğu, 1910'da gümrük gelirinin % 95.4'ü, 1911-1912'de devletin gelir kaynaklarının üçte biri ve temettü vergisi denen kazanç vergisinin önemli bir kısmını Borçlar İdaresi'ne yatırmaktadır. Yani *'devlet bir kalkınma aracı değil, yabancı devletlerin kârlarını toplama acentesi'*ne dönüşmüştür.(Berkes 1975: 57).

Ekonomik yönden bağımsızlığını kaybeden imparatorluk, Pan-Slavizm akımının da etkisiyle Yunanistan, Bulgaristan, Arnavutluk gibi Balkan milletlerinin bağımsızlık mücadeleleriyle yüz yüze gelmiş; Trablusgarp'ın ardından gelen Balkan Savaşları yenilgisiyle uzun bir zamandan beri yaşanmakta olan değişim sürecinin artık sonuna yaklaşıldığının sinyalleri alınmaya başlanmıştır.

Balkan milletleri Osmanlı tebaası olduğu dönemde milliyet kimliğine sahipken ne yazık ki Türk milleti bu uyanışı onlardan sonra yaşayacaktır. Balkan uluslarının kendi kaderlerini çizme yolundaki mücadelesine tanık olan Osmanlı bürokrasisi de imparatorluk

içerisindeki en büyük çoğunluğu oluşturan Türklere yana tavır alarak Türklük ideolojisine yönelecektir. İttihat ve Terakki'nin bu yönelişi kültür ve edebiyat alanında bir **'halka yöneliş'** hareketi olan 'Yeni Lisan'ın doğuşuna zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda 'Yeni Lisan' hareketi ülkenin gidişatından kaygı duyan, yerli nitelikli **'yaratıcı azınlık'**ın (Türkdoğan 2008:56) -yani Türk aydınının- varoluş refleksidir. Millet, dil, vatan kavramları arasındaki yadsınamaz ilişkiyi fark eden bu aydın sınıf, Kurtuluş Savaşı'nın başarıya ulaşmasında önemli bir işlev üstlenecektir.

1903-1910 arası İzmir, Selânik ve Rumeli sınır karakolları ve Balkan Savaşında subay olarak görev yaptığı dönemde ordunun içerisinde aynı dili konuşan askerler arasındaki ilişkiye tanık olurken, Balkan milletlerinin özüne bağlılığı Ömer Seyfettin'i millet ve dil kavramları üzerinde düşünmeye sevk etmiştir. Buradan hareketle 11 Nisan 1911 tarihinde Genç Kalemler dergisinde yayınladığı Yeni Lisan makalesi *'dilde sadeleşme, şiirde hece veznini kullanma, milli kaynaklara yönelme'* gibi ilkeler öne sürmekle temelde **'milli bir lisan, milli bir edebiyat vücuda getirme'**yi amaçlamıştır. Aşağıda 11 Nisan 1327/24 Nisan 1912 tarihinde Genç Kalemler dergisinde yayınlanan Yeni Lisan makalesinden yapılan alıntı Türk ulusunu gaflet uykusundan uyandırmaya yapılmış bir çağrıdır:

"Uyanınız, galebe için düşmanlarımızı tanımak lâzımdır ve biliniz ki, bu sırada muhabereyi ordular yaparsa da muzafferiyeti asla kazanamaz. Muzafferiyet intizam ve terakkinindir (...) Terakki ise ilmin, fennin, edebiyatın hepimizin arasında intişarına vâbestedir. Ve bunları neşr için evvelâ lâzım olan millî ve umumî bir lisanıdır. Millî ve tabîî bir lisan olmazsa ilim, fen, edebiyat yine bugünkü gibi bir muamma halinde kalacaktır. Asrımız terakki asrı, mücadele ve rekabet asrıdır."

'Hal'in Tercümesi: Yitik Vatan, Kayıp Millet

"Ve lisan öyle bir vatandır ki, bozulursa artık ne millet kalır ne devlet".

Ömer Seyfettin

Mehdi adlı öykü çok yalın bir dille anlatılan yine çok yalın olaylar dizgesinden oluşur. Metinde Serez istasyonundan yola çıkan beş Türk'ün yaptığı bir tren yolculuğu ve bu kişilerin yolculuk sırasında kompartımanda karşılaştıkları 'mösyö' Rum'un çirkin tutumuna maruz kalışları anlatılır. Ancak 'Mehdi' bütün iletisini adında gizleyen, bünyesinde derin çağrışımları barındıran yoruma muhtaç bir metindir.

Balkan Savaşları Osmanlı bürokrasisinin Rum ve Ermenilerle olan ilişkilerinde bir dönüm noktası olmuştur. Ermeni partilerinin Ermeni sorununu uluslar arası plana çıkarma ve Rumların Yunanistan'a dahil olma arzuları Osmanlı devlet adamlarını Rum ve Ermeni azınlıkları emperyalizmin içerdeki destekleri olarak görmeye sevk etmiştir.(Keyder 1995:93). Bu savaşın ardından Batının örnek alınma ya da yüceltilmesi yerine artık **'Türk toplumunun kendisinin eleştirilmesine'** başlanmıştır.(Berkes 2004:422). Bu bağlamda Mehdi adlı öykünün olayı yaşayan kahramanlardan biri tarafından anlatılması metni aydın bakış açısından yorumlamayı gerekli kılar. Shils'e göre *'yüksek bir kültür yaratmak ve bunu yaymak, milli ve milli sınırları aşan modeller oluşturmak, ortak kültürler geliştirmek, sosyal değişimleri etkilemek, siyasi roller oynamak'*(Balcı 2002:17) gibi işlevlere sahip olması gereken aydınlar, toplumun bütün kaderine etki edecek ciddi bir sınıfın üyesidir. Bu nedenle öyküde sadece tren penceresinden görülmekle yer bulan manzaralar Türk aydınının geçmişi yorumlayarak geleceğe yön verme temayülünün ipuçlarını taşımaktadır.

İnsanlığın vicdanındaki soylu değerleri zedeleyen savaş, bir ölüm/öldürme makinesine dönüştürür insanı. Ne yazık ki bu toz ve barut çılgılığında masumların yanında tabiat ana da

bu ölümlerden nasibini alır. ‘Geçen felaket ve bozgun yılının canlanmış da kalmış uğursuz ve karanlık damlalarına benzeyen birçok karga sürüleri, sahipleri öldürülen boş ve sürülmemiş tarlalarda’ dolaşırken işlenmemiş, kaderine terk edilmiş toprakların üzerine çöken ölüm felaketine okuyucunun dikkatini çeker. Tarla sahiplerinin yaşamdan çekilmesiyle beraber toprak ana da verimlilik ve bereketten düşmekle bir çeşit ölüme yatmaktadır. Yine dışarıdaki havanın soğukluğu ile ‘yalnız, esir ve perişan Müslüman memleketlerinden duyulan yakıcı ve dondurucu ağır tevekkülün taştan sessizliği’ birbiriyle örtüşür. Sıcaklığın doğadan çekilmesi bir anlamda yaşamın dünyadan çekilmesini imler. Bütün bu çekilme karşısında kompartımandaki beş Türk’ün ‘suskunluğu’nu sembolik anlamda Osmanlı bürokrasinin, Türk aydınının suskunluğuna eleştirel bir bakış olarak yorumlayabiliriz.

Bir coğrafyada yaşamak orada salt yeme, içme, barınma gibi ihtiyaçları karşılamının ötesinde tinsel anlamda ‘**oraya**’ yerleşmekle ilgilidir. Bu nedenle her millet coğrafi olarak yaşadığı mekana giyim, kuşam, alet yapımı, süsleme, nakış ve bezeme, ‘yürüme, yemek tarzı vs. gibi en basit ve belirsiz hareketlerde bile yansıma bulan’ bir çeşit ‘dünyada olma tarzı(yla)’ (Shayegan 2002:86) siner; orada bir tinsel doku meydana getirir. Oluşması çok uzun yıllar alan ve ‘**benlik hissimize derinlemesine gömülü**’ (Smith 2005:195) olan ve adına kültür denilen bu zenginlik milleti bir arada tutmaya yarayan harç görevindedir. Millet, kendisini var eden ortak değerler dizgesinin yarattığı ‘biz’ duygusunu canlı tutabilmek için ritüel ya da ortak kolektif pratikleri temsil eden ‘**kutsal ikonlar**’ (Hobsbawm, 2006:93) etrafında birleşerek varlığını geleceğe taşır. Kültürel sistemin aktarılmasıyla beraber –asıl önemlisi- millet ruhunun geleceğe taşınmasına hizmet eden kutsal ikonlar, Mehdi adlı öyküde ‘yıkılmış minareler’, ‘üzerine haçlar asılmış mescitler’ biçiminde ibadethaneler boyutuyla yer bulmuştur. Simgesel boyutta minare-çan karşıtlığı, Balkan toprakları üzerindeki iktidar değişimine işaret eder. Siyasi gücün el değiştirmesiyle beraber ortaya çıkan kültürel bellek mekânlarının ihlal ve işgal edilmesiyle yaşanan bozgun; öykünün olaylar dizgesinde kompartımana giren ‘şık ve küstah mösyö’ nün şapkasını çıkarıp, ayaklarını karşıki kanepeye uzatıp sigarasının küllerini karşısındakilerin üzerine fırlatacak kadar kabalaşarak Bizans İmparatoru ve Yunanistan Kralı XII. Konstantin için bestelenmiş Fransızca bir şarkıyı haykırması; Türklüğe ağza alınmaz küfürlerle kafiyelenmiş Rumca şarkıları bağıra bağıra söylemesiyle görüntü bulur. Kompartımandaki ‘şık ve küstah mösyö’ nün benzerleri ‘ezanın sustuğu (Türklerin terk ettiği) bu öksüz yurtlara çanlarını ulutmak için, Selanik’e vapur vapur gelen Kafkasya Rumları(dır).’ Onlar bu köylere yerleştirilirken Türklerin yaptığı ‘**susmak**’tır. Oysa onlar susarken dışarıdaki ‘Türklerden kalma sarı badanalı eski karakollar, bu yollardan kaçarken mahvolmuş gafil bir milletin dinsiz ve yıkık mabetleri gibi, ikişer, üçer kilometre ara ile sıralanmış hâlâ dur(makta)’ adeta zamanın yarattığı tarih olgusunu kendi varlığına tanık ettirir.

Kültürel bellek mekânlarının öykünün yapısına açılanmaya bu kadar uygun yerleştirilmesi sanatçının dikkatleri millet ve kültür arasındaki yadsınamaz ilişkiye çekme çabasıyla ilgili olsa gerek. Kültürel dokunun güçlü varlığı kendinin farkında olmayan Türk milletini susmaktan harekete, eyleme, kaygı duymaya çağırır. ‘Şimdi’de susan, mütevekkil insanlar, kurtuluşlarını dahi başkalarından beklemektedirler. Bu durum olay örgüsüne Mehdi’nin gelip bu işgali sona erdireceği düşüncesiyle yansıtılmıştır. ‘Bıyıkları yeni terlemiş’, ‘bir şeyden ürküyor gibi başını omuzlarının arasına çekmiş’, ‘yüzü ‘zayıf ve kansız, ‘masivadan gölgelenen ruhani ve masum bir beyazlıkla parlayan ufak bir bey’ :

- Ya Mehdi? Mehdi çıkmayacak mı?

- Hangi Mehdi?

- Hangi Mehdi olacak? Daha onu bilmiyor musun? Mehdi çıkacak. Müslümanların başına geçecek. Gâvurların hepsini öldürecek. Bütün dünyayı Müslüman yapacak. '(s.85)

Ufak bir beye ait bu sözler, büyük bir kitlenin düşünceleridir. Oysa kültürel dokuyla olay örgüsüne çağırılan tarih olgusu, bu büyük topluluğu kendini bulma yolculuğuna davet eder.

‘Öz’e Dönüşün Sesi: Milletın Dili

“Milliyet muhabbetinden vatan muhabbeti, vatan muhabbetinden de lisan muhabbeti doğar.”

Ömer Seyfettin

Pek çok organdan oluşan bir kurum, siyasi ve idari teşkilatlanma olduğu söylenebilecek olan devlet kavramı, temelde milletin varlığına hizmet eder. Bu nedenle devletin bekası için mücadele etmek, milletin dünya üzerinde bağımsız ve özüne sadık yaşamasına olanak sağlamak içindir. Milleti oluşturan bireyleri bir arada tutmaya yarayan kültürel varlıklar, hem o milletin zaman içerisinde oluşturduğu ürün, hem de onu diğerlerinden ayıran niteliktir. Bu kültür öğelerinden birisi olan dil; milletin atasözü, türkü, destan, masal ve ağıtlarda estetik forma dönüştürdüğü tecrübe ve değerler dizgesini gelecek zamanlara aktarmaya yarayan en önemli araçlardan birisidir. Bu nedenle dil seviyesinde ortaya çıkacak çözülme aynı zamanda nesiller arasındaki kopmadır. Toplumun zararlı yönelişlerden uzak tutulmasında temel sorumluluğu olan aydınlar sınıfı, dilin korunması ve doğru kullanılmasından da sorumludur. Çünkü siyasi ve idari bir teşkilat olan devletlerin yıkılınca başka bir adla tekrar kurulması olası iken; parçalanmış, özünü yitiren bir milletin tekrar bir araya gelmesi olanaksızdır. Asırlar öncesinden bu tehdit ve tehlikenin farkına varan Bilge Kağan, Türk milletini *‘Türk beyler Türk adını bıraktı. Çinli beyler Çin adını tutarak, Çin kağanına itaat etmiş.... Çin kağanına ilini, töresini alı vermiş.’* cümleleriyle diline (adımız benliğimizdir, özümüzdür) ve törelerine sahip çıkması için uyarmıştır. Bu nedenle Osmanlı İmparatorluğunun Balkan bozgunuyla farkına vardığı milli uyanış, aslında köklü bir millet olduğunu hatırlamasından ibarettir.

Olay örgüsünde Osmanlı aydınının içinde bulunduğu ikiliği gösteren ifade *‘... beşimiz de Türk Müslümandık...’* (s.81) cümlesidir. Bu ifadede yer alan din ve milliyet kavramları bir anlamda kompartımana binen ‘mösyö’ Rum’a karşıt gelir. Ancak *‘silindir’* şapkası ve kullandığı Rumcayla milletin karakteristiğini sergileyen *‘mösyö’* nün karşısında yer alan Türklerden hiçbirine ait milli bir özelliğe yer vermezken; aksine emekli mutasarrıfın şıklığına dikkat çeken sanatçı, adeta henüz milliyet bilincinin ayırımına varamamış toplumsal yapıya ince bir eleştiride bulunur. Tren kompartımanında bulunan beş yolcu *‘yüzü zayıf ve kansız, masivadan gölgelenen ruhani ve masum bir beyazlıkla parlayan ufak bir bey’*; *‘beyaz sakallı, siyah cübbeli bir hoca’*; *‘şişman ve yeni seyahat elbiseleri giymiş, siyah ve alafranga sakallı beyefendi’*; *‘sarı, uzun boylu, son moda bol elbiseli, kuvvetli ve gözleri parlak genç’* o günkü Osmanlı nüfusunu bürokratlar, gençler, din adamları olarak temsil eder. (Sanatçının beşinci kişi olan anlatıcı hakkında herhangi bir tanımlamada bulunmaması yazarın kendisinin de dahil olduğu *‘yaratıcı’* nitelik taşıyan, kaygı refleksiyle hareket eden Türk aydınını temsil ettiği düşüncesini uyandırır.) Bu bağlamda yazarın Mehdi hakkındaki ‘olması-gerek’ yorumu *‘beyaz ve büyük sarıklı, ihtiyar ve sakin hoca efendi’* nin ağzından söyletmesi de oldukça dikkat çekicidir:

‘Bir kavmin hâdileri, o kavmi gaflet, cehalet, idraksizlik uykusundan uyandıranlardır. Biz Türkler kurtarıcılarımızın elindeki mukaddes ve hidayet ışıklarının aydınlattığı milli bir mefkûreye doğru yürüyerek, altında inlediğimiz zincirleri kıracak, diğer Türk olmayan İslam kardeşlerimizin bile imdadına yetişeceğiz. Ve bizim gibi her İslam kavim de kendi hâdisini beklemekle haklıdır. Bu müjdeyi biz Müslümanlara Kur’an-ı Kerim vermiştir. ... Bir Mehdi yoktur. Fakat birçok hâdiler olacaktır.

Halk tabakası, o tek ve hayali Mehdi’yi beklerken biz, Türk, Arap, Fas ve diğer İslam düşünürleri, kendi hâdilerimizi, hakiki Mehdileri beklemeliyiz. Ve onların ortaya çıkıp çıkmayacaklarından bir an için olsun şüphelenmemeliyiz. (s.88)

Yazarın burada kurtuluşu bekleyen milletler için ihtiyaç duyacağı gücün kendisinde gizil durumda bulunduğunu telkin eden sözleri -Kurtuluş Savaşının bittiğini ve Türkiye Cumhuriyeti Devleti’nin kuruluşunu görememesine rağmen- kendisinin Türk milletinin bağımsızlık mücadelesini kazanacağına dair duyduğu tam/kesin güven duygusunu imler. Ayrıca bu sözleri bir din adamına söyletmiş olması insanları gaflete sürükleyen şeyin din değil, dini yorumlama biçimi olduğunu dair inancı gösterir.

Çıkarım

Öykü yazmayı bir meslek kabul eden Ömer Seyfettin; dil-kültür-millet arasındaki güçlü bağı fark etmiş, yazılarını da bu üçlü yapı arasındaki bağı destekleyici biçimde kurgulamıştır. Sanatçı kimi zaman tarihi, kimi zaman Balkan uluslarını, kimi zamansa şimdideki olayları anlatırken okuyucuda bir ana dil zevk ve sevgisi yaratmayı amaçlamıştır. Bu nedenle onun öyküleri lüks salondan ‘ev’e girebilmeyi başarmıştır. Sanatçıları ‘*manevi vatan olan lisanın müdafileri, askerleri, kahramanları*’ olarak görürken ana diline sahip çıkmayanların vatanlarını da kaybedeceklerini öngörmüştür. Bu nedenle halkın sözcükleri ve halkın cümle yapısıyla yazmakla nesiller arasındaki kültür aktarımına hizmet ederek ‘*manevi vatan*’ı müdafaa etmiştir.

İçinde bulunduğu yüzyılın beklenti ve yönelişlerini doğru okuyan Ömer Seyfettin ulus devletlerin kuruluş çağında Türk milletinin özüne dönmesi üzerine yaptığı çağrı ile gerçekçi karakterini de ortaya koymuştur.

Kaynakça

BALCI Yunus: (2002). Türk Romanında Aydın Problemi (1908-1950), Ankara, Kültür Bak. Yay.,

BERKES Niyazi: (1975). Türk Düşününde Batı Sorunu, İstanbul, Bilgi Yayınevi,

BERKES Niyazi: (2004). Türkiye’de Çağdaşlaşma, İstanbul, YKY, 7. b.

HOBBSAWM E.J.(2006). Milletler ve Milliyetçilik, İstanbul, Ayrıntı Yay., 3. b.

KEYDER Çağlar (1995). Türkiye’de Devlet ve Sınıflar, İstanbul, İletişim Yay., 4. b.

SEYFETTİN Ömer: (2009). Bütün Hikâyeleri:3, İstanbul, Üç Harf Yay.,

SHAYEGAN Darysuh: (2002). Yaralı Bilinç-Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni, İstanbul, Metis Yay., 4. b.

SMITH Philip: (2005). Kültürel Kuram, İstanbul, Babil Yay., 1. b.

TÜRKDOĞAN Orhan: (2008). Türk Toplumunda Aydın Sınıfın Anatomisi, İstanbul, Timaş Yay., 3. b.

AUTHORITY IN DISTRAINING ON SHIPS BY STATES IN TERMS OF THE UNITED NATIONS CONVENTION ON LAW OF THE SEA: THE CASE OF GEORGIA IN THE BLACK SEA***BİRLEŞMİŞ MİLLETLER DENİZ HUKUKU SÖZLEŞMESİ AÇISINDAN DEVLETLERİN GEMİLERE EL KOYMA YETKİSİ: KARADENİZ'DE GÜRCİSTAN ÖRNEĞİ******ПРАВА ГОСУДАРСТВ НА ЗАХВАТ СУДОВ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ КОНВЕНЦИИ ООН ПО МОРСКОМУ ПРАВУ: ПРИМЕР ГРУЗИИ НА ЧЁРНОМ МОРЕ*****Arda ÖZKAN*****ABSTRACT**

Trade ships navigating towards Abkhazia which is a separatist region of Georgia through Black Sea, are seized by Georgia From time to time. Actually, Georgia's seizing trade ships to Abkhazia on Black Sea is stemmed from the political problem they have been facing. According to Georgia, these ships navigate through Black Sea illegally so they are seized by Georgia. However, these practices have a negative effect on maritime trade on the Black Sea and violate the international law of the sea. Although Georgia is one of the contractors of the United Nations Convention on the Law of the Sea since 1996, she prejudices the right of free pass specified with related articles. This study generally focuses on Georgia's distract trade ships navigating on the Black Sea, enabling Georgia immediately to set the ships and crew seized free, measures to be taken by flag state, limits of distract authorities of littoral states; particularly deals with Georgia's rights, liabilities and authorities on the Black Sea marine areas within the frame of the UNCLOS which is a universally accepted document dated 1982.

Keywords: UNCLOS, flag state, coastal state, right of navigation.

ÖZET

Karadeniz'de seyir halinde olan ve Gürcistan'ın ayrılıkçı bölgesi Abhazya'ya sefer yapan ticaret gemilerine Gürcistan tarafından zaman zaman el konulmaktadır. Gürcistan'ın Karadeniz'de Abhazya'ya sefer yapan gemilere el koyması, Abhazya ile arasındaki siyasi sorunlardan kaynaklanmaktadır. Gürcistan'a göre, bu gemiler Gürcistan sularını yasadışı yollardan geçmekte ve bu yüzden alıkonulmaktadır. Bu tür uygulamalar Karadeniz'de deniz ticaretini olumsuz yönde etkilemekte ve uluslararası deniz hukuku kurallarının ihlalini gerçekleştirmektedir. Gürcistan, 1982 tarihli Birleşmiş Milletler Deniz Hukuku

* Rest, Asst., Giresun University, Faculty of Economics and Administrative Sciences, Department of International Relations, Turkey.

Sözleşmesi'ne 1996 yılından itibaren taraf olduğu halde, Sözleşme'deki ilgili maddeler uyarınca serbest geçiş hakkını ihlal etmektedir. Bu çalışmada, Gürcistan'ın Karadeniz'de seyrüsefer yapan ticaret gemilerine el koyması, el konulan gemilerin ve mürettebatının derhal serbest bırakılmasının sağlanması, bayrak devletinin bu tür uygulamalara karşı alabileceği tedbirler, genel olarak kıyı devletinin gemilere el koyma yetkilerinin sınırları, özel olarak da Gürcistan'ın Karadeniz'deki deniz alanlarında hak, yükümlülük ve yetkilerinin sınırlarının neler olabileceği dikkate alınarak, evrensel nitelikte bir sözleşme olan BMDHS çerçevesinde değerlendirilmiştir.

Anahtar Kavramlar: BMDHS, bayrak devleti, kıyı devleti, seyrüsefer hakkı.

АННОТАЦИЯ

Время от времени Грузия захватывает торговые судна, плывущие в Чёрном море, рейсом, в её сепаратистский регион, Абхазию. Захват Грузией на Чёрном море судов, совершающих рейсы в Абхазию, основывается на политических проблемах между ею и Абхазией. По мнению Грузии, судна задерживаются потому, что они незаконными путями проходят через её воды. Действия такого рода отрицательно влияют на морскую торговлю в Чёрном море и нарушают нормы международного морского права. Несмотря на то, что с 1996 года Грузия является участником Конвенции ООН по морскому праву 1982 года, она нарушает соответствующие статьи Конвенции о праве мирного прохода иностранных судов. В данной работе оценены захват торговых судов, плывущих в Чёрном море; обеспечение немедленного освобождения экипажа, захваченных судов; меры, которые может предпринять государство флага против таких действий; рамки права прибрежных государств на захват судов, а в частности, что может являться границей прав, обязанностей и полномочий Грузии в водах Чёрного моря в рамках универсального договора КООНМП.

Ключевые слова: КООНМП, государство флага, прибрежное государство, право мирного прохода.

Introduction

The ships having a crucial role in international shipping trade sometimes exposes to expropriation, seizure and detain when navigating. According to international law of the sea, it is a rule for the ships to navigate freely and under certain conditions it is possible to seize them. More, when seized in accordance with the law, it is possible for the ships to be free immediately in return for certain financial assurance. These basic principles are present in many states' national regulations today. On the other hand, coastal states have the right of detain as an out grow of their jurisdiction. In accordance with the right, coastal states can seize the ships for both warranting the credits from private law via cautionary attachment and violating the national laws like environment and fishing (Ece, 2011: 10-12). In order to prevent illegal actions like detain of crew and ship or arresting the United Nations Convention on the Law of the Sea (UNCLOS) has brought regulations for the issue and specified the legal frames for both coastal and flag state.

It is also a serious problem regarding the law of the sea between Turkey and Georgia to detain of the Turkish trade ships navigating toward Abkhazia by Georgia. In the last 20

years, Georgia has seized almost 100 ships including the fishing boats showing the ground that they have crossed the Georgian waters illegally (Kanbolat, 2009).¹ The distraint grounded on border violation was actually done in international waters. Besides, when seized the Automatic Identification System (AIS) device was switched off and on again when they proceeded to Georgian territorial waters. Ransom was demanded in order to give the ship back and the crew were found guilty in border violation and they were arrested after the court sentenced. Georgia's distraint of the trade ships cruising towards Abkhazia stems from the political problems with Abkhazia formerly a part of Georgia, but independent since 1991. However, these implementations of Georgia have a negative effect on the Black Sea trade.² Also, Georgia is violating border law and this gives way to discussion whether these implementations go in accordance with the law. In addition to this, Turkey and Georgia relations have been badly affected.

1. The UNCLOS and Distraint on the Ships

The United Nations Convention on the Law of the Sea is the most detailed convention covering all the issues on the law of the sea made so far. Basically, when looked into the history of law of the sea, it is clearly seen that the issue was codified and formulated in the Geneva Conventions on the Law of the Sea dated 1958. After long years of work done by the UN International Law Commission, the conventions accepted in a conference assembled in Geneva bring regulations for four main issues: Convention on Territorial Sea and Contiguous Zone (CTSCZ), Convention of Continental Shelf (CCS), Convention on the High Seas (CHS) and Convention on Fishing and Conservation of the Living Resources of the High Seas (CFCLRHS). Not too long before the conventions, it was seen that the sea relations had changed enough to consider revising. In this sense, Second Conference on the Law of Sea was assembled resulting with a blanket convention which is referred as the UN Convention on the Law of Sea dated 1982 (Shaw, 1997: 391-392). Along with the regulations covered in 1958 Geneva Conventions, some articles were revised and some was covered for the first time in the UNCLOS (Anderson, 1983: 654).

As a universal convention, the UNCLOS tries to balance the coastal jurisdiction and freedom for international trade; on the other hand, it grants permission to both coastal states to halt the right of passage and seize the ship and flag states to demand prompt release of the vessel in return for a financial guarantee. According to the Article 73, Section 2 of the UNCLOS arrested vessels and their crews shall be promptly released upon the posting of reasonable bond or other security. In case of coastal state's violation of the rule, flag state shall carry the case to the court in accordance with the Article 292 (Churchill and Lowe, 1988: 4-12).³

As the convention sets releasing of the crew and the vessel in return for a financial guarantee and the right of the flag state to take the case before the court in accordance with the Article 292 shall only be possible in the presence of the two conditions (Jianjun, 2008: 115-116). These can be explained as the distraint of the vessel requiring the releasing of the vessel and a proper offer made by flag state. These regulations regarding the prompt release are comparatively new in international law of the sea (Papanicolopunu, 2012: 868-869). Planting restricted economic zone and increasing the jurisdiction of the coastal states based for the regulations. In order to prevent misuse of the rights and have a righteous balance between the coastal and flag state, a provision was added requiring "*promptly releasing of the crew and the vessel*". To the convention, releasing the vessel and the crew in return for a financial guarantee shall be carried out in the conditions projected (Ece,

2011: 10-12).⁴ In other words, after the distraint of the vessel and the crew, even if the flag state offers financial guarantee it is not obligatory that the coastal state release the arrested. However, coastal states are to act in accordance with the Convention.

2. Distraint on Ships by Georgia and Legal Regime of Marine Areas

In order to talk about illegal implementations of Georgia like distraint of the vessel and the crew, we need to indicate the marine areas and evaluate these implementations under the light of law of the sea.

2.1. Internal Waters

Internal waters are the part of sea between the territorial waters and internal frontier of national territory. These contiguous waters are rigidly connected to littoral national territory. The marine area covers bays, inlets, ports, inland sea, territorial sea and the waters beyond the baseline. Internal waters constitute a part of the coastal state and have a different regime from territorial waters and sovereignty in favour of the coastal state. In this sense, coastal state has all the same rights in this marine space as it has in land. Coastal state has the right of halting foreign vessels in case of violation of national laws in inland waters or ports. It is thought that the coastal states can only seize the foreign vessels in the framework of rules international law, customs and international treaties internal waters (Murphy, 2006: 340-341).

In case of a distraint of a foreign vessel, coastal state is to release the vessel and the crew promptly if the flag state offers financial guarantee as set in the UNCLOS. Besides, the coastal state is to convey the information of distraint to the flag state immediately. When it comes to Georgia, it has absolute sovereignty in its internal waters. Therefore, Georgia has the right of halting vessels in its inland waters and ports in case of detecting a violation of national laws. However, according to the UNCLOS no state can legally puts forward that it can have dominance over a part of high seas (Ece, 2011: 24-26). To seize a vessel trading to Abkhazia in internal waters is only possible in the framework of principles of international law of sea. Hence, Georgia has not the right of seize derived from customs and international treaties in internal waters.

2.2. Territorial Waters

Territorial waters is a piece of sea between the internal waters and high sea; its breadth is determined in domestic legislations of each state. Territorial waters and internal waters make a state's sea land. The UNCLOS and the CTCZ have similar descriptions for coastal state authority in territorial waters. The most important rule brought to international law by the UNCLOS is about the width of territorial waters and it states that "*territorial waters shall be 12 miles at most beyond the specified main borders*" (UNCLOS, art. 3). The UNCLOS has specified the width of territorial waters as 12 miles and gave right to coastal states to determine their width until 12 miles.

Different from internal waters, state authority in territorial waters have been subjected to some changes. First and the most recordable of them is the abbreviation known as "*innocent passage*". According to the UNCLOS, passage is innocent so long as it is not prejudicial to the peace, good order or security of the coastal state. Such passage shall take place in conformity with the Convention and with other rules of international law. Passage of a foreign ship shall be considered to be prejudicial to the peace, good order or security of the coastal state (Evans, 2006: 632-633).

Innocent passage is defined as “*passage is innocent so long as it is not prejudicial to the peace, good order or security of the coastal state*” as in the CTCZ; however, apart from CTCZ it includes the conditions resulting as. The passage may be threatening in case of i) any threat or use of force against the sovereignty; ii) any exercise or practice with weapons of any kind; iii) any act aimed at collecting information to the prejudice of the defence or security of the coastal state; iv) any act of propaganda aimed at affecting the defence or security of the coastal state; v) the launching, landing or taking on board of any aircraft; vi) the launching, landing or taking on board of any military device; vii) the loading or unloading of any commodity, currency or person contrary to the customs, fiscal, immigration or sanitary laws and regulations of the coastal state; viii) any act of wilful and serious pollution contrary to the Convention; ix) any fishing activities; x) the carrying out of research or survey activities; xi) any act aimed at interfering with any systems of communication or any other facilities or installations of the coastal state; xii) any other activity not having a direct bearing on passage (UNCLOS, art. 19/1-2).

According to the Article 24 of the Convention the coastal state shall not hamper the innocent passage of foreign ships through the territorial sea except in accordance with the Convention. In particular, in the application of the Convention or of any laws or regulations adopted in conformity with this Convention impose requirements on foreign ships which have the practical effect of denying or impairing the right of innocent passage; or discriminate in form or in fact against the ships of any state or against ships carrying cargoes to, from or on behalf of any state. The coastal state shall give appropriate publicity to any danger to navigation, of which it has knowledge, within its territorial sea. The coastal state may take the necessary steps in its territorial sea to prevent passage which is not innocent. In the case of ships proceeding to internal waters or a call at a port facility outside internal waters, the coastal state also has the right to take the necessary steps to prevent any breach of the conditions to which admission of those ships to internal waters or such a call is subject (Özman, 2006: 326).

The UNCLOS states that the laws and regulations beside criminal jurisdiction of the coastal state in territorial waters clearly. According to the this, coastal state may have regulations regarding i) the safety of navigation and the regulation of maritime traffic; ii) the protection of facilities or installations, cables and pipelines; iii) the conservation of the living resources of the sea; iv) the prevention of infringement regulations of the coastal state; v) the preservation of the environment; vi) scientific research and hydrographical surveys; vii) the prevention of infringement of the customs, fiscal, immigration or sanitary laws and regulations (UNCLOS, art. 21-22). Besides, the UNCLOS gives right to the coastal state to take the necessary steps in its territorial sea to prevent passage which is not innocent (UNCLOS, art. 25). Also, it states the regulations for foreign nuclear-powered ships and ships carrying nuclear or other inherently dangerous or noxious substances (UNCLOS, art. 22/2 and 23).

The coastal state may seize the ship navigating in its territorial waters in accordance with the Articles 27 and 28 of the Convention, the articles estimate the necessary criminal jurisdiction and judgment. In case of the criminal issues, which are necessary to be brought before judge, are committed by the crew or the passenger and the coastal state has not been threatened by the issues the thought that the coastal state is not no use its right of jurisdiction is adopted. If the issues are about i) threatening effects for coastal state; ii) violation of the peace of the coastal state; iii) help called for by the captain or diplomacy

representative of the flag state from coastal state authorities; iv) illegal trafficking, the coastal state is to intervene. Nevertheless, according to Article 27/2 the provisions do not affect the right of the coastal state to take any steps authorized by its laws for the purpose of an arrest or investigation on board a foreign ship passing through the territorial sea after leaving internal waters (Pazarcı, 2007: 263-264). When it comes to jurisdiction the coastal State may not levy execution against or arrest the ship for the purpose of any civil proceedings, save only in respect of obligations or liabilities assumed or incurred by the ship itself in the course or for the purpose of its voyage through the waters of the coastal state. Article 28/3 says without prejudice to the right of the coastal state, in accordance with its laws, to levy execution against or to arrest, for the purpose of any civil proceedings, a foreign ship lying in the territorial sea, or passing through the territorial sea after leaving internal waters. However, stopping or anchoring of the ship because of requirement of normal navigation or danger is accepted as “*passage*”. Fog, storm or machinery malfunctions, ice invasion and the reasons like these are accepted as requirements of marine and under these conditions the ship is said to transit. These stops are assumed as transition and they are not subject to the jurisdiction authority of the coastal state (Ekşi, 2004: 156-157).

According to the law of the sea, the coastal state has less authority over territorial waters than it has over internal ones. Generally all states and in particular Georgia has no right to seize the ships using their right for innocent passage in accordance with both the UNCLOS, common and custom rules in the world. It is not wrong to say that to stop and seize the ships navigating through Georgia’s territorial waters and using the right of innocent passage is against the rules, it is illegal. Georgia has right to prevent the innocent passage in case of the conditions specified in Article 19/2; some of them are violation of custom, fiscal, sanitary or immigration and letting to take illegal goods, people in or out to the ship. As stated in the UNCLOS Article 19/1, passage is innocent so long as it is not prejudicial to the peace, good order or security of the coastal state. Any act of propaganda aimed at affecting the defence or security of the coastal state, the loading or unloading of any commodity, currency or person contrary to the customs, fiscal, immigration or sanitary laws and regulations of the coastal state are stated as against the rules and subject to be treated as prejudicial (Ece, 2011: 24). Under these circumstances, coastal states have right to prevent the prejudicial passages. In other words, according to Article 25 of the UNCLOS which is about rights of protection of the coastal state, the coastal state may take the necessary steps in its territorial sea to prevent passage which is not innocent. Furthermore, coastal state may take all the precautions to prevent the passages which are not innocent and suspend the ships for security reasons.

2.3. The Exclusive Economic Zone

Article 57 of the UNCLOS makes a description for the Exclusive Economic Zone (EEZ) as exclusive economic rights shall not extend beyond 200 nautical miles from the baselines from which the breadth of the territorial sea is measured. Article 56 of the Convention focuses on sovereign rights for the purpose of exploring and exploiting, conserving and managing the natural resources, whether living or non-living, of the waters superjacent to the seabed and of the seabed and its subsoil, and with regard to other activities for the economic exploitation and exploration of the zone, such as the production of energy from the water, currents and winds. These rights shall be carried out in accordance with the rights of other states included in description of the EEZ.

Coastal state does not only have economic rights on the EEZ. Articles 56 and 60 of the Convention coastal states are equipped with some rights in the region. These are the establishment and use of artificial islands, installations and structures; marine scientific research; the protection and preservation of the marine environment. In installing, exploiting and using of these installations, the coastal state is the only authority. The security zone around these installations is measured as 500 meters at most. However, the coastal state shall not install any installation or structure in the zones specified as compulsory in international navigation.

Article 246 states that the coastal state has right to “*conduct marine scientific research*”, “*permit and conduct a survey*” in the EEZ. The other states shall carry out marine scientific surveys in the EEZ with the permission from the coastal state. Is it accepted that the coastal state shall grant permission for “*the surveys for humanity and science conducted for peaceful purposes*”.

The UNCLOS look after the others states’ rights in the EEZ. The reservation of the high seas is described as reservation for navigation, flight, exploiting submarine cables and pipelines. The high seas shall be reserved for peaceful purposes. These reservations are for the high seas’ being reserved for peaceful purposes (UNCLOS, art. 88) and indemnity for loss incurred in avoiding injury to a submarine cable or pipeline (UNCLOS, art.115). In exercising their rights and performing their duties under the Convention in the EEZ, states shall have due regard to the rights and duties of the coastal state and shall comply with the laws and regulations adopted by the coastal state in accordance with the provisions of the Convention and other rules of international law (UNCLOS, art. 58/3).

It is seen that every other state is given right for some exceptional cases and particular rights for exploiting living resources except the ones specified in the EEZ. These states are landlocked (UNCLOS, art. 69), geographically disadvantaged (UNCLOS, art. 70) and fishing in the region before the announcement of the EEZ (UNCLOS, art. 62/3). These states shall subject to the EEZ under these conditions: First, coastal states shall look after righteous principles in the utilization of the region. These landlocked states shall have bilateral agreements with the coastal states (UNCLOS, art. 69/1-2 and 70/3). Second, the coastal state shall determine the allowable catch of the living resources in its exclusive economic zone (UNCLOS, art. 61/1). The coastal state shall determine its capacity to harvest the living resources of the exclusive economic zone. Where the coastal state does not have the capacity to harvest the entire allowable catch, it shall give other states access to the surplus of the allowable catch (UNCLOS, art. 62/2). Third and last rights provided to exploit living resources shall not be directly or indirectly transferred to third states or their nationals (UNCLOS, art. 72).

Under the light of these findings, Georgia’s right is getting less in exclusive economic zone than internal or territorial waters. Georgia shall only have the right of distraint in case of marine life research, utilization and protection in accordance with the UNCLOS.

2.4. The High Seas

High seas are notion used to describe sea lands which are out of sovereignty of states and subject to right of all states. Customs constitute its base for legal status.

Article 87 of the UNCLOS states that “*the high seas are open to all states, whether coastal or land-locked*”. Reservations for high seas are carried out in accordance with the Convention and the conditions proposed by the other rules of international law. These

reservations include the followings for sea and landlocked states: navigation, flying, submarine cable and pipelines, artificial islands, other installations permitted by international law, fishing, and scientific research. These reservations are to be considered no different than the other interests in high seas and the rights regarding the “*area*” shall be utilized by all states.⁵ Except the reservations mentioned above, each state has right to have navigating ships in high seas. Likewise, the Convention makes it clear that all states have right for fishing in high seas; exceptional cases are also handled in regulations part.

In the article 88 stated that “*the high seas shall be exercised for peace purposes*”. This generalizes and restricts the exercises. Here, the statement that the sea shall be utilized for peace purposes does not mean that it restricts the use of high seas for military purposes. Even though the statement is not that clear about the issue, the term “*peace*” may possibly thought in its basic meaning and it is concluded as restriction on military acts. However, if one infers that “*peaceful*” means defensive military acts are not meant to be against the term peace, it would not be possible to ban the military exercises in high seas. Today, the latter possibility is highly accepted in international law exercises, and the practices are not intervened by protests (Scott, 2012: 851-852).

Even if the high seas are not covered in any sovereignty, some rights and duties are to be distributed in case of possible violation, illegal cases and the requirement for punishment. This is to prevent making a gap in administrative and judicial issues. In this context, each state is equipped with rights over the ships carrying their flags in specified sea land. This is called “*flag law*”. Ships shall sail under the flag of one state shall be subject to its exclusive jurisdiction on the high seas (1958 CHS, art. 6/1; UNCLOS, art. 92/1). It is a fact that some states have some rights in controlling the international crimes in this respect and some exceptional cases. The duties of the flag states such as the requirements of the nationality of ships, technical requirements are scrutinized in detail Article 94 of the UNCLOS. For example, the statement “*warships on the high seas have complete immunity from the jurisdiction of any state other than the flag state*” (UNCLOS art. 95) makes the warships independent from the judicial authority of other states. In addition to the judicial rights stated above, a coastal state has the authority to pursuit, arrest and exercises the legal requirements a ship violating rules in territorial waters of a coastal state and fled away. This is called “*hot pursuit*” (1958 CHS, art. 23; UNCLOS, art. 111).

According the Convention on the High Seas (CHS) dated 1958 states that the hot pursuit requires violating the laws and regulations of the territorial waters of that state, the pursuit shall begin in the contiguous zone (1958 CHS, art. 23/1) whereas the UNCLOS emphasizes semi-sovereignty and the judicial right of the coastal state adding the security zone around the installations to the zones where violation takes place. Nevertheless, coastal state shall meet some of the requirements in exercising its right of pursuit. First of all, the pursuit shall begin in the sea land where the violation takes place. A pursuit of a violation in internal or territorial waters shall begin here. Similarly, in order to begin a pursuit the violation of the rules which are set in accordance with the international law has to begin in the EEZ and security zone in the continental shelf. However, this does not mean that the ship to pursue has to be in the same area. In other words, it is not necessary that, at the time when the foreign ship within the territorial sea or the contiguous zone receives the order to stop, the ship giving the order should likewise be within the territorial sea or the contiguous zone (UNCLOS, art. 111/1).

The statements regulating the distraint of the ships navigating in the high seas; i) No arrest or detention of the ship, even as a measure of investigation, shall be ordered by any authorities other than those of the flag state (UNCLOS, art. 97), ii) Every state shall take effective measures to prevent and punish the transport of slaves in ships (UNCLOS, art. 99), iii) Every state may seize a pirate ship or aircraft, or a ship or aircraft taken by piracy and under the control of pirates, and arrest the persons and seize the property on board (UNCLOS, art. 105), iv) All states shall cooperate in the suppression of illicit traffic in narcotic drugs and psychotropic substances engaged in by ships on the high seas contrary to international conventions (UNCLOS, art. 108), v) All states shall cooperate in the suppression of unauthorized broadcasting from the high seas (UNCLOS, art. 109).

Titled as invalidity of claims of sovereignty over the high seas, Article 89 of the UNCLOS clearly states that no state may validly purport to subject any part of the high seas to its sovereignty. This kind of exercise applied to a tanker called *Buket*, which was navigating in 96 miles off Sinop, just beyond the exclusive economic zone of Turkey, was seized and anchored in Poti Marina afterwards on 17 August 2009. The distraint took place with the excuse of border violation in Black Sea means that Georgia apparently violates the international law of the sea.

Conclusions

The ships having a crucial role in sea trade expose to implementations such as distraint, arrest or levy while navigating in international waters without showing any ground. In accordance with international law of the sea the distraint of the ships is accepted in case of some specific conditions determined in United Nations Convention on the Law of the Sea (UNCLOS). Once a coastal state arrest a ship, it shall immediately inform the flag state with the reasons of the action.

Under the light of these it is compulsory in the UNCLOS and the other law rules that Georgia inform the flag state of the ship it has arrested. Under the conditions determined in the Convention Georgia shall release the ship with its crew as response to the financial guarantee it takes from the flag state. If Georgia does not accept the guarantee or find it little to release the ship, the flag state has right to carry the case before the court. However, only the parties of the Convention may carry such a case before the International Tribunal for the Law of the Sea (ITLOS) where the conflicts of the UNCLOS is solved (Churchill and Lowe, 2004; Gautier, 2005; Seymour, 2006). Another point to emphasize here, the applicant shall be not the owner the ship but the flag state of it. When it comes to the conflicts taking place between Georgia and Turkey, it is not possible for Turkey carry a case before the ITLOS, because of the reason stated above. If the shipper is Turkey but the flag state is any other state than Turkey and this state is a party for the UNCLOS, the latter one may apply to the court. Nevertheless, Turkey's bringing the case before a court because of a conflict stemming from an international treaty regarding the objectives of the UNCLOS is possible. On the other hand, Georgia signed and approved the UNCLOS in 1996. So, it is bound to implement all the articles in the Convention, recognize the judicial authority of the ITLOS officially.

In one corner of the conflict there is Turkey which cannot apply to the ITLOS as it has not signed the UNCLOS because of the regulations regarding the compulsory judicial authorities in law of the sea conflicts and width of the territorial waters, on the other corner there is Georgia which signed and approved the Convention. There has to be a political platform between these two neighbour and the Black Sea littorals in order to take measures

against the crisis taking place because of the Georgia's distraint of the ships for almost two decades and make a contribution to the stabilization of the Black Sea. For the purpose of managing this, Georgia and Turkey have founded a Marine Research Group in February 2010. Since this date, there have been ongoing negotiations in Tbilisi and Ankara. The most recent meeting of the Research Group was held on 25-27 July 2011 in Batumi, Georgia. However Georgia's insisting demands on the shippers and exploiters have stonewalled for further negotiations. Now, what expected from Georgia is to release the other ships arrested as a result of the negotiations between the two states. This is to result in ending the conflicts between the states and taking a big step in the peace of the region.

NOTES

¹ The seized ships called Selim 1 and Seker Baba were sold in Tbilisi in 2003. In April, 2009 "Denfa Demet" and "New Star" August "Buket" were seized. Buket was distrainted beyond Georgia's territorial waters and taken to Poti and Batumi marinas to be sold. The captain who was sentenced to prison for 24 years on 31 August 2009 was released as a result of the visit by Turkish Foreign Affairs Minister Ahmet Davutoglu on 4 September 2009.

² The most important feature of the Black Sea is its being enclosed. Enclosed and semi enclosed sea notions have been debated a long a time before being a part of the UNCLOS in 1982. Article 122 of the UNCLOS states that "*enclosed or semi-enclosed sea*" means a gulf, basin or sea surrounded by two or more States and connected to another sea or the ocean by a narrow outlet or consisting entirely or primarily of the territorial seas and exclusive economic zones of two or more coastal States." (See more information Güneş, 1991:20).

³ The parties may carry the case, they agreed to pay financial guarantee for the release of the ship, before a judicial organ they agreed beforehand. Unless this agreement does not happen in 10 days, in accordance with article 287 the case shall be brought to the court by the state seized the ship. The judicial organs stated in 287 are International Tribunal for the Law on the Sea (ITLOS), International Court of Justice (ICJ), Ad Hoc Supreme Court specified in Annex VII and Arbitral Court constituted in accordance with Annex VIII.

⁴ For example, if the ships are seized because of piracy or transporting slaves, it is not possible to release the ship immediately.

⁵ The term area here is to define the sea bed and subsoil beyond any national authority as stated in the UNCLOS, Part XI. No state shall have sovereignty and right over the area and the resources. The area accepted as the shared wealth of all humanity shall only be exploited for peaceful purposes.

REFERENCES

AKSAR Yusuf (2013). Teoride ve Uygulamada Uluslararası Hukuk II, 2. Baskı, Seçkin, Ankara.

ANDERSON D. H. (1993). "Efforts to Ensure Universal Participation in the UN Convention on the Law of the Sea", International and Comparative Law Quarterly, No. 42.

ALLOTT Philip (1983). “Power Sharing in the Law of the Sea”, *American Journal International Law*, Vol. 77.

ASLAN Gündüz (1998). *Milletlerarası Hukuk Temel Belgeler Örnek Kararlar*, Beta Yayınları, İstanbul.

CHURCHILL Robin and LOWE Alan (1988). *The Law of the Sea*, Second Edition, Manchester University Press.

CHURCHILL Robin and LOWE Alan (2004). “The International Tribunal for the Law of the Sea: Survey for 2001”, *The International Journal of Marine and Coastal Law*, Vol. 17, No. 4.

ECE Jale Nur (2011). “Uluslararası Deniz Hukuku’nda Kıyı Devletinin Gemilere El Koyma Yetkisinin Sınırları: Gürcistan’ın Karadeniz’de Seyreden Gemilere El Koyması”, *Ortadoğu Stratejik Araştırmalar Merkezi*, Rapor No: 28.

EKŞİ Nuray (2004). *Yabancı Gemilerin İhtiyati Haczi*, 2. Baskı, İstanbul.

EVANS Malcolm D. (2006). *International Law*, Oxford University Press.

GAUTIER Philippe (2013). “The International Tribunal for the Law of the Sea: Activities in 2004”, *Chinese Journal International Law*, Vol. 12, Issue 3.

GÜNEŞ Şule (1991). *Kapalı ve Yarı Kapalı Denizlerin Hukuksal Statüsü*, Ankara Üniversitesi S.B.E. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

JIANJUN Gao (2008). “Reasonableness of the Bond under Article 292 of the LOSC: Practice of the ITLOS”, *Chinese Journal of International Law*, Vol. 17, No. 1.

KANBOLAT Hasan (2009). “Karadeniz’de Türk Gemilerine Gürcü Engeli”, *Ortadoğu Stratejik Araştırmalar Merkezi*, Dış Politika Analizleri, <http://www.orsam.org.tr/tr/yazigoster.aspx?ID=331>. (Cited on 24 July 2013).

MURPHY Sean D. (2006). *Principles of International Law*, Concise Hornbook Series, Thomson/West.

ÖZMAN Aydoğan (2006). *Deniz Hukuku I Kaynaklar, Kişiler, Nesnelere, Ulusal Deniz Alanları*, Turhan Kitabevi, Ankara.

PAPANICOLOPULU Irini (2012). “The Law of the Sea Convention: No Place for Persons?”, *The International Journal of Marine and Coastal Law*, Vol. 27.

PAZARCI Hüseyin (2007). *Uluslararası Hukuk*, 5. Baskı, Turhan Kitabevi, Ankara.

SCOTT Karen N. (2012). “Conservation on the High Seas: Developing the Concept of the High Seas Marine Protected Areas”, *The International Journal of Marine and Coastal Law*, Vol. 27.

SEYMOUR Jillaine (2006). “The International Tribunal for the Law of the Sea: A Great Mistake?”, *Indiana Journal of Global Legal Studies*, Vol. 13, Issue 1.

SHAW Malcolm N. (1997). *International Law*, Fourth Edition, Cambridge University Press.

XVI. YÜZYIL SONLARINDA ÇILDİR EYALETİ AHISKA SANCAĞI ÇEÇEREK NAHİYESİ'NİN SOSYO-EKONOMİK DURUMU

THE SOCIO-ECONOMIC SITUATION CHECHEREK REGION OF AHISKA SANJAK OF CHİLDİR PROVINCE AT THE END OF XVI CENTURY

СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЙ СТАТУС ПРОВИНЦИИ ЧИЛДИР АХЫСКИ В КОНЦЕ XVI ВЕКА: ПРАПОРЩИК ЧИЧЕРЕК НАХИЙЕСИ.

Shota BEKADZE*

ÖZET

Sovyetler Birliği dağıldıktan sonra Birleşmiş Milletler kapsamında sürgün olunmuş halkların tarihi, etnografyası, dili ve kültürlerinin öğrenilmesine önem verilmiştir. Gürcistan'ın Samtskhe-Javakheti Bölgesi'nden Orta Asya ve Kazakistan'a sürgün olunan Ahıska veya Meskheti Türkleri olarak bilinen Müslüman halk da Birleşmiş Milletler kapsamında önem verilenler içerisinde yer almaktadır. Ahıskalılar hakkında çok sayıda yazılar yazılsa da, XVI. Yüzyıl Osmanlı Tahrir defterlerine dayalı çalışmalar bulunmamaktadır.

Bu çalışmada, 1595 tarihli “Defter-i Mufassal Vilayet-i Gürcistan” Tahrir Defteri'ndeki kayıtlardan yararlanarak Ahıska Sancağı Çeçerek Nahiyesi'nin sosyal-ekonomik yapısı üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Devleti, Çıldır Eyaleti, Ahıska Sancağı, Çeçerek Nahiyesi, Gürcistan Cumhuriyeti.

ABSTRACT

After the collapse of the Soviet Union, a great attention was given to the study of the history, ethnography, language and culture of the deported nations within the scope of United Nations. The deported Muslim nations known as Ahıska or Meskhetian Turks were exiled to the Central Asia and Kazakhstan from the Samtskhe-Javakheti region of Georgia are one of those who got attention within the scope of United Nations. There are numerous articles written About Ahıska, but there is not any studies based on the Ottoman State Recordings dated XVI century.

In this study we focused on the socio-economic structure of Ahıska Sanjak of Checherek region by using the State Recordings “Defter-i Mufassal Vilayet-i Gürcistan” dated 1595.

Key Words: Ottoman State, Childir Province, Ahıska Sanjak, Checherek Region, The Republic of Georgia.

АННОТАЦИЯ

После распада Советского Союза Организация Объединенных Наций уделяет большое внимание этнографии, истории, культуре, изучению языка депортированных народов. Турки-месхетинцы, проживающие в Самцхе-Джавахети Грузии были высланы в Среднюю Азию и Казахстан, также стали важным вопросом в контексте Организации Объединенных Наций. Ахыскам посвящены многочисленные статьи, различного характера. В Книге Османской Тахрир, датированной в XVI веке данные не имеются. В исследовании, датированный 1595 г. «Книга-ии-ии Грузии провинция Мусафал», в Книге записей Тахрир выявлены записи о социально-экономической статусе месхетинцев, по словам раненого прапорщика Чичерек Нахийеси.

Ключевые слова: Османская империя, Провинция Чилдир, турки-месхетинцы, Чичерек Нахийеси, Республики Грузия.

*Ankara Üniverstesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı Tezli Yüksek Lisans Öğrencisi, ahiskali86@hotmail.com

1. GİRİŞ:

1.1. 1595 (1004) Tarihli “Defter-İ Mufassal Vilayet-İ Gürcistan” Tahrir Defterine Göre Ahıska Sancağı'nın İdari Taksimatı

Osmanlı Devleti'nde nüfus ve vergi sayımlarında kolaylık olsun diye eyaletler sancaklara, kazalara, nahiyelere ve köylere ayrılmaktaydı. Çıldır, nam-ı diğer Ahıska Eyaleti'nin Ahıska Sancağı'nın da nahiyelere ve köylere ayrıldığını görmekteyiz.

1595 Tarihli “Defter-i Mufassal Vilayet-i Gürcistan” Tahrir Defteri'ne göre Ahıska Sancağı'nda 9 nahiyeye vardı. Merkezi Ahıska olup paşa sancağı sayılan Ahıska Sancağı'nın nahiyeleri şunlardır: 1. Güney, 2. Kuzay, 3. Ude, 4. Kvabliyan, 5. Azğur, 6. Altunkale, 7. Otshe, 8. Aspinza, 9. Çeçerek (Cikia, 1947: 6-11; 19-171; Abuladze, 1979: 79).

Çalışmamızın konusu Ahıska Sancağı'nın 9. nahiyesi olan Çeçerek Nahiyesi'dir. Nahiyeye merkezi olan Çeçerek Kura ve Posof nehirlerinin birleştiği yerde yerleşmektedir. Denizden 1000 m. yükseklikte olup, Ahıska 'dan 5 km uzaklıktadır.

Çeçerek ve çevresi tarihi süreçte Pers, Roma, Bizans, Sasani, Emevi, Selçuklu, İlhanlı, Karakoyunlu, Timur, Akkoyunlu, Samtskhe Atabeyleri ve Osmanlı medeniyetlerinin yerleşim alanı olmuştur. 9 Ağustos 1578 Çıldır Meydan Savaşı sonrasında Osmanlı hakimiyetine geçmiştir.

Çeçerek, Osmanlı hakimiyetine girdikten sonra nahiyeye olarak Ahıska Sancağı'na bağlı olarak idare edilmiştir.

Çeçerek Nahiyesi'nin merkezi, Çeçerek Rabat Kale'si olup, Çıldır Beylerbeyliği'ni en önemli tarihi kalelerinden idi. Kalede yaşayan tahmini nüfus 96 kişi olmuştur.

Nahiyeye olarak ise 1595 yılında 1 Rabat Kale, 57 köy, 6 mezra, 4 mahalle, 12 çayır ve 1 çiftlik bulunmaktadır. Köylerin toplam tahmini nüfusu 3.912 kişidir.

Bu çalışmada, Osmanlı'nın düzenlediği 1595 tarihli “Defter-i Mufassal Vilayet-i Gürcistan” tahrir defterindeki bilgilere dayanarak Çeçerek Nahiyesi'nin nüfusu, ekonomik

durumu, zirai alanları, hayvancılık, hububat, bakliyat üretimi, vergiler ve küçük işletmecilik konuları ele alınmıştır.

1.2. Evliya Çelebi'nin Gözüyle Çeçerek

Çeçerek Kalesi hakkında 1595 tarihli “Defter-i Mufassal Vilayet-i Gürcistan” sonra en eski

bilgi 1647 yılında burayı ziyaret eden dünyaca ünlü seyyah Evliya Çelebi'nin Seyahatnamesi'nde verilmektedir. Buna göre, “Hacrek (Çeçerek) Kalesi Ahıska ve Ardahan arasında yerleşmiş olup Çıldır Eyaleti'nde sancakbeyi tahtıdır. Bu Lala Paşa tarafından feth edilen sağlam bir kaledir. Beylerbeyi hassı 365.000 akçedir. Zeamet ve timar 22 olup alaybeyi ve kadısı vardır. 500 askeri bulunmaktadır (Dağlı & Kahraman, 2005: 378).

2. XVI. YÜZYIL SONLARINDA ÇEÇERЕК NAHİYESİ SOSYAL DURUMU

2.1. Çeçerek Rabat Kale Nüfusu

Vergi ve asker amacıyla yapılan tahrirler, demografik bakımdan da önemli kaynak durumundadır (Barkan, 1941: 26). 1595 yılı tahrir defteri çok titizlikle hazırlansa da tam nüfus hakkında her hangi bir kayıta rastlamıyoruz. Ama vergi ödeyecek yaşa gelen şehirli, köylü, evli, bekâr, dul, göçebe her aile reisi adı ve babasının adı ile yazılmış ve “hane” olarak kabul edilmektedir. Hane deyimi Osmanlılarda nüfus ve vergi birimidir. Vergi için düzenlenen bu hane deyiminin kaç kişilik aile olduğu tartışılma konusudur (Göyünç, 1997: 552).

Nüfus hesaplanmasında araştırmacılar genel olarak Ömer Lütfü Barkan'ın kabul ettiği “5 kat sayısı” ile çarparak toplam nüfusu bulmaktalar (Dalgacı, 2008: 27). Bazı araştırmacılar da bu sayıyı az bulup onu 7 olarak kabul etmekte (Göyünç, 1979: 332). Ama biz 7 sayıyı da Ahıska Eyaleti'ne ait etmekte zorlanıyoruz. Zira Ahıska Vilayeti sakinlerinin aile büyüklüğü 5-8 çocuk arasındadır. Bunu Osmanlı hakimiyeti sonrası yapılan resmi 1870 (Zisserman, 1870: 1-34) ve 1886 (Svod Statisticheskikh Dannıkh o naseleniye Zakavkazskogo Kraya, 1893) nüfus sayımlarında da görmekteyiz. Resmi olan sayımlardaki nüfus ortalaması her hane için 8 kişi olan rakamı nüfus sayı hesaplamalarında kullanılmasını doğru bulmaktayız. Bu durumda Nüfusu = hane x 8 şeklinde olur.

Çeçerek Rabat Kalesi 12 hane olduğu görülmektedir. Resm-i İспенç ve Resm-i Hınzır vergi ödemelerinden şu görülüyor ki, nüfusun tümü gayrimüslimdir. 12 haneyi 8 katsayı ile çarptığımızda yaklaşık nüfusun 96 kişi olduğunu görmekteyiz. Bu rakam bile kale nüfus hesaplanmasında eksik sayılmaktadır. Çünkü tahrir defterlerinde kale idari yöneticileri, koruyucuları ve hizmetçiler kayıta alınmamaktadır. Bu yüzden kale nüfusu genelde tahrir defterlerindeki kadar fazladır. Kentlerde kesin sayısı bilinmeyen yukarıdaki zümreler için nüfusun % 15'i kadar bir sayı eklenmektedir (Emecen, 1989: 57). Bunu kalelere de ait edebiliriz. Bu durumda sayısı bilinmeyen zümreleri % 15 (14 kişi) eklediğimiz zaman Çeçerek Rabat Kalesi'nin nüfusu 110 kişiyi bulmaktadır.

2.2. Kırsal Nüfus

XVI. Yüzyılda tüm Osmanlı nahiyelerinde olduğu gibi Ahıska Sancağı Çeçerek Nahiyesi'nde de sosyal ekonomik hayatın ağırlık merkezini karyeler (köyler) teşkil etmekte idi. Köyler ekonominin tek vericisi idi (Akdağ, 1979: 50).

Kırsal nüfus köy, mezra ve mahalledeki hane reislerinin sayını 8 katsayı ile çarparak bulabiliriz. Tahrir defterinde Çeçerek Nahiyesi'nde Çeçerek Rabat Kale'sinin hane sayısını nahiyenin toplam hane sayısından düşersek köylerdeki toplam hane sayısı $489-12 = 477$ haneden oluşmaktadır. Bunu da 8 katsayı ile çarptığımızda kırsal nüfusu bulmuş oluyoruz. Yani $477 \times 8 = 3.816$ kişi.

Çeçerek Nahiyesi nüfusu nahiyede bulunan coğrafi birimlerin tümünden ibarettir. Şöyle ki;

Çeçerek Rabat Kale'nin nüfusu: 110 kişi,

Kırsal Nüfus: 3.816 kişi,

Çeçerek Nahiyesi'nin toplam nüfusu: 3.926 kişidir.

2.3. Yerleştirme

Çeçerek Nahiyesi 1595 yılında Çıldır, nam-ı diğer Ahıska Eyaleti Ahıska Sancağı'na bağlı olup nüfusu hakkında tam bilgi verilmemekte ve yalnız hane reislerinin isimleri ve baba adları yazılmaktadır. 49.610 akçe ödeyen reayasız 15 köyün ve 3.500 akçe ödeyen reayasız 4 mezra nüfusunun neden olmadığı hakkında elimizde tam bilgi bulunmamaktadır. Diğer 1 Rabat Kale ve 42 köyde ise 489 hane bulunmakta idi. Çeçerek Nahiyesi'nin tahririne Çeçerek Rabat Kalesi ile başlanmış olup reayasız Ohoma-i Ulya ve Sufla Köyü ile bitmiştir. Çeçerek Nahiyesi tahririnin incelediğimizde görüyoruz ki, burada hane reislerinin isim ve baba adları, onların ödedikleri ispenç, marhasiye, bad-i heva, tarım ürünlerinin miktarları ve onların tahrir kıymetleri, hayvancılık, bostancılık, ve diğer ticari faaliyetlerden alınan vergilerin haricinde her hangi bir nüfus kaydı bulunmamaktadır.

3. XVI. YÜZYILDA ÇEÇERЕК NAHİYESİ'NİN EKONOMİK DURUMU

Osmanlı Devleti'nin her yerinde olduğu gibi Çeçerek Nahiyesi'nde de tarım ve hayvancılık ekonominin temelini teşkil ediyordu. Ekincilik, bağıcılık ve hayvancılık hem halkın başlıca meşguliyeti, hem de geçim kaynağı idi.

XVI. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nin ekonomik yapısına dikkat ettiğimizde çok gelişmiş olduğunu görmekteyiz. Bu dönemin ekonomik yapısını daha iyi incelemek için gereken en önemli kaynak tapu-tahrir defterleridir. Biz de 1595 Tarihli "Defter-i Mufassal Vilayet-i Gürcistan" tahrir defteri ışığında Çeçerek Nahiyesi'nin ekonomik yapısını incelediğimiz zaman görüyoruz ki, nahiyeye XVI. Yüzyılda tarım, hayvancılık ve bağıcılığın yoğun yapıldığı bir yerdir.

3.1. Çeçerek Nahiyesi'nde Toprağın Tasarruf Şekli ve Taksimatı

Osmanlı Devleti'nde toprak, miri, mülk ve vakıf olmak üzere üç ana bölümden oluşmakta idi. Miri arazinin rakabesi (kuru mülkiyeti) ve tasarruf hakkı doğrudan doğruya devlete ait idi (Cin ve Akgündüz, 1980: 255). Devlet bu toprakları kamu yararına işletebilir ve belli bir görev karşılığı şahıslara has, zeamet ve timar olarak tevcih ederdi (Barkan, 1980: 253). Mülk ve Vakıf arazilerinin kuru mülkiyet hakkı ise vakıf ve mülk sahiplerine aitti. Bu durum Çıldır Eyaleti'nde de geçerli idi. 1595 Tarihli Tahrir Defteri kayıtlarında Çeçerek Nahiyesi'nde toprağın taksimatı şöyledir;

Borcom Köyü'nde: Katip Cenab Bey Mehmet Kasu oğlunun tasarrufundaki zemin tarla ve çayır (Cikia, 1947: 159; Cikia, 1941: 159).

Talashev, Nam-ı Diğer Hedisuban Köyü'nde: Katip Yusuf'un tasarrufunda olan Canşaur'un Zemin, Çayırı ve Bağları (Cikia, 1947: 161; Cikia, 1941: 161).

Ğrel Köyü'nde Emramai'nin Çayırı (Cikia, 1947: 162; Cikia, 1941: 162).

Heot Köyünde: Barzi ve Keykavuz Aznaurların Çiftliği ve Bağı (Cikia, 1947: 165; Cikia, 1941: 165).

Mlaşhev Köyü'nde: Revaza Sağabara oğlunun 3 kilelik 1 hisse bağı (Cikia, 1947: 169; Cikia, 1941: 168).

Yukarıdaki taksimattan da görüldüğü gibi Osmanlı Devleti Ahıska'da Malikane-Divani Toprak Sistemi uygulamıştı. Bu sisteme göre toprağı tasarruf eden Şer'i mahkeme hükümleri gereğince belirlenmiş bir ödenek yapmakta idiler. Geri kalan kısmından ise diğer vergiler ödenmekte idi.

3.2. Çeçerek Nahiyesi'nde Yetiştirilen Hububat Çeşitleri

Çeçerek Nahiyesi'nde "hınta" (buğday), "şa'ir" (arpa), "çavdar" ve "erzen" (darı, mısır) olmak üzere dört tür üründen hububat öşrü alınmıştır. Defter kayıtlarına göre onları ayrıca inceleyelim.

3.2.1. Şa'ir (Arpa) Öşrü

Şa'ir Arapça arpa demektir (Parlatır, 2011: 1554). Çeçerek Nahiyesi'nde arpa tarım ürünlerinden ilk sırada bulunmakta idi.

Arpanın vatanı Arabistan, Sinay ve Kafkasya'dır. Kafkasya'dan Merkezi Avrupa'ya yayılmış ve XVI. Yüzyılda Avrupa'nın en önemli tahıl ürünlerinden biri olmuştur (Evsstigneev, 1972: 8).

Bu bitki çok dayanıklı olup buğdayın ekilmediği yerlerde de ekilip ürün verebilir. Daha çok hayvan yemi olarak kullanılmaktadır. Defterde arpa "şair" olarak adlandırılmaktadır. Arpa vergisinin miktarı 19.870 kile, tahrir kıymeti ise 198.700 akçedir. Kilenin Gürcistan Kanunnamesi'nde miktarı gösterilmediğinden biz İstanbul kilesini baz almayı uygun buluyoruz. Zira o zamanlar İstanbul başkent idi ve çok yerde İstanbul kilesi ölçü olarak baz alınmakta idi. 1 kile 25.656 kg'a denk gelmekte idi (İnalçık, 2000: 444). Tahrir defteri bilgilerine göre arpanın bir kilesinin kıymeti 10 akçedir. Gürcistan Kanunnamesi'ne gereğince 1/5 vergi alındığına göre Çeçerek Nahiyesi'ndeki üretim 99.350 kile olmaktadır. Kişi başına arpa üretimi yaklaşık 25.3 kiledir. Kilesi 10 akçe olan arpanın 1 kg fiyatı 0,39 akçe olmaktadır.

3.2.2. Hınta (Buğday) Öşrü

Hınta buğday demektir (Parlatır, 2011: 628). Hınta Çeçerek Nahiyesi'nde buğdaydan sonra 2. sırada idi Buğdayın vatanı Mezopotamya'dır. Buradan tüm dünyaya yayılarak Kolumb'un karavali ile Amerika kıyılarına kadar ulaşmıştır (Evsstigneev, 1972: 8). Buğday temel gıda maddesi olduğundan Çeçerek Nahiyesi'nde bu ürünün üretimine çok önem verilmekte olup nahiyenin tahrir dökümü verilmiş tüm köylerinde ve Rabat Kale topraklarında yetiştirilmekte idi. Defterde bu verginin ismi "hınta" olarak geçmektedir. Çeçerek Nahiyesi'nden toplam 13.950 kile buğday vergisi alınıyordu ki, bunun da tahrir değeri 167.400 akçe idi (Cikia, 1947: 148-171; Cikia, 1941: 148-171). Gürcistan Kanunnamesi gereğince halktan 1/5 vergi alındığına göre toplam üretimin 69.750 kile olduğunu görmekteyiz. Genel olarak kişi başına 17,8 kile buğday düşmektedir. Tahrir

defterinden belli olduğuna göre 1 kile buğdayın fiyatı 12 akçedir. Bu durumda 1 kg buğdayın fiyatı 0.47 akçeye denk gelmektedir.

3.2.3. Çavdar Öşrü

Buğday ve arpadan sonra üretim olarak üçüncü sırayı çavdar almaktadır. Çavdarın tarihi çok eski olup vatani Çin'dir. Çin kültür anıtları ülkede 5000 yıl önce çavdar yetiştirilmesini kanıtlamaktadır (Evstigneev, 1972: 8). Çavdar serin yayla iklimini sever. Hayvan yemi olarak kullanılmaktadır. Çavdardan alınan vergi miktarı 2.915 kile olup onun da tahrir kıymeti 29.150 akçedir. Çeçerek Nahiyesi'nde çavdarın üretimi 14.575 kiledir. Kişi Başına üretim 3.7 kiledir. Çavdarın bir kilesinin fiyatı 10 akçedir.

3.2.4. Erzen Öşrü

Çeçerek Nahiyesi'nde üretimi yapılan bir diğer ürün de erzen başlığı altında vergi tahsil edilen darıdır. Mısırın tarihi M.Ö birkaç bin yıl öncelere ait olup vatani Güney Amerika'da Peru, Şili ve Boliviya'dır (bazılarına göre ise Ekvador ve Kolumbiya'dır). Hindular daha sonra Orta Amerika ve Meksika'ya getirmişlerdir (Evstigneev, 1972: 13). Avrupalılardan mısırla ilk tanışan Kristof Kolomb olmuştur. O, mısır bitkisini 1492 yılında Küba adasında görmüş ve şöyle demiştir: "Ben Mais isminde bitki gördüm" (Evstigneev, 1972: 13).

Buğdaygillerden olan darı insan gıdası olarak kullanıldığı gibi hayvan yemi olarak da kullanılmaktaydı. Darı olarak bilinen bu ürün günümüz Türkçesinde kullanılan mısırdır. Ahıskahılar buna "Lazut" derlerdi. Mısırın "lazut" olarak tanımlanması 1486 tarihli kayıtlarda Trabzon Sancağı'nda da rastlanmaktadır (Bostan, 2002: 490). Mısır anlamına gelen darı kelimesi günümüzde Azerbaycan resmi dilinde hala da kullanılmaktadır. Çeçerek Nahiyesi'nde erzen vergisi 1005 kile olup bunun da tahrir kıymeti 10.050 akçedir. Tahrir kıymetinden de görüldüğü gibi erzen'in 1 kilesinin fiyatı 10 akçedir. Yani 1 kg erzen 0,39 akçeyi bulmaktadır. Erzenin üretim miktarı 5.025 kiledir. Kişi başına üretim 1.3 kiledir.

Böylelikle, Çeçerek Nahiyesi'nde kişi başına düşen üretim miktarı arpa 25.3, buğday 17.8 kile, çavdar 3.7 kile, erzen 1.3 kile olmuştur.

4. Çeçerek Nahiyesi'nde Yetiştirilen Hayvanlar Bunlarla İlgili Diğer Vergiler.

4.1. Adet-ağnam

XVI. Yüzyıl sonlarında zirai ürünlerden sonra en büyük gelir kaynağı hayvancılık idi. Çeçerek Nahiyesi köylerinde meskun bulunan halk koyun, keçi beslemekte idi. Ahalisi gayrimüslim olan nahiyede domuzculuk da gelişmişti. Mufassal Defterde Adet-i ağnam adı ile kaydolunan koyunculuk hayvancılıkta ilk sırada yer almakta idi. Ondandır alınan vergiye de adet-i ağnam denirdi. Fakat bu vergi keçilerden de alındığı bilinmektedir (Ünal, 2002: 155). Adı geçen vergi koyun ve keçiden Nisan-Mayıs aylarında alınırdı. Çünkü bu aylarda keçi ve koyunlar yavruyardı. Gürcistan Kanunnamesi gereğince 2 koyuna 1 akçe (Akgündüz, 1994: 580) alınması kanunlaştırılmıştı. Çeçerek Nahiyesi'nden toplam 6.221 akçe ağnam (Cikia, 1947: 148-171; Cikia, 1941: 148-171) vergisi alınırdı. Kanun gereğince 2 koyuna ve 2 koyunlu kuzuya 1 akçe alındığından bu nahiyede toplam 6.221 küçükbaş hayvan vardı. Nahiyede her hane ortalama 1.6 koyun yetiştirilmekte idi. Nahiyede küçükbaş hayvancılıkla hem orda mukim ahali, hem de göçebeler uğraşırdı. Çeçerek Nahiyesi'nin Borcom Köyü 500 akçelik vergisiyle ilk sırada iken Serdiketuban Köyü 16 akçelik vergisiyle sonuncu sırada yer almaktadır. Nahiyenin Çeçerek Rabat Kale'de, Yukarı

Çeçerek, Küçük Zurzel, Giorgisminda, Toba, Urael, Tskorza, Monastr, Çobaret, Entel, Ğrma, Ortsep, Vaşlob, Pursel ve Şoraşet köylerinde ise koyunculuk yetiştirilmiyordu (Cikia, 1947: 148-171; Cikia, 1941: 148-171).

4.2. Resm-i Hınzır

XVI. Yüzyıl sonlarında Çeçerek Nahiyesi'nde yaşayan Hıristiyanlar hınzır (domuz) beslemekteydi. Koyunculuktan farklı olarak domuzculuk nahiyenin tahrir dökümü verilmiş Yukarı Çeçerek Köyü hariç nahiyenin tüm köylerinde (Çeçerek Rabat Kalesi dahil) yetiştirilmekte idi. Nahiyeden "Resm-i hınzır" adı ile toplanan domuz vergisinin miktarı 4.040 akçe idi (Cikia, 1947: 148-171; Cikia, 1941: 148-171). Kanunname'ye göre her domuzdan bir akçe alındığından nahiyedeki domuz sayısı 4.040 baş olduğu kayıtlardan belli olmaktadır.

4.3. Arıcılık

Kanunnamelerde "Kovan resmi", "resm-i küvare, "zenbur resmi" ve "öşr-i petek" adı altında kayıt olunan bu vergi bazı yerlerde bal, bazı yerlerde para olarak tahsil edilirdi (Çağatay, 1947: 508). Gürcistan Vilayeti Kanunnamesi'ne göre "resm-i küvare öşr'i aselden bedel olarak her kovandan ikişer akçe alınır" şeklinde bal öşrünün kovan başına akçe olarak tahsil edildiği yazılmaktadır (Akgündüz, 1994: 580). Defterde Resm-i Küvare olarak vergi çeşidinin bulunması bu bölgede arıcılığın olması ve balcılık yapıldığını göstermektedir. Arıcılığın tarihi insanlık tarihi kadar eskidir. Arıların ürettiği bal, içinde olan vitaminlerle insanlar için tarih boyunca şifa niteliğinde olmuştur.

Matematikin babası Pisagor yazıyordu ki, 90 yaşına gelmesine sebep sürekli bal yediği içindir (Evstigneev, 1972: 72).

İbni Sina uzun ömürlülük için balın yenilmesini öneriyordu. O diyordu ki, eğer gençliğinizi korumak istiyorsanız bal yişiniz. İbni Sina 45 yaş üzerinde olanların sürekli bal yemelerinin gerektiğini söylemekte idi (Evstigneev, 1972: 72-73).

Osmanlı İmparatorluğu'nun diğer eyaletlerinde olduğu gibi, Çıldır, nam-i diğer Ahıska olan eyalette de arıcılığa önem verilmişti. Zaten Ahıska Sancağı'nın coğrafi konumu arıcılık için son derece uygun koşullara sahip idi. Çeçerek Nahiyesi'nde arıcılık tahrir dökümü verilmiş Çeçerek Rabat kalede ve nahiyenin tüm köylerinde yetiştirilmekte idi. Resm-i Küvare adı altında alınan verginin miktarı 5.527 akçedir (Cikia, 1947: 148-171; Cikia, 1941: 148-171).

4.4. Resm-i Yonca ve Giyah, Resm-i Yaylak, Resm-i Yatak

Çeçerek Nahiyesi'nde hayvanların yiyecek ihtiyacını karşılamak için çayırıklar ve yoncalıklar bulunuyordu. Hayvancılıkla ilgili vergilerden olan yonca ve giyah, yaylak ve yatak vergileri Çeçerek Nahiyesi'nden alınmakta idi. Bu nahiyeden alınan yonca ve giyah vergisi olarak 5.985 akçe, yaylak vergisi olarak 4.030 akçe, yatak vergisi olarak da 1.596 akçe alınmakta idi.

Yaylak, köy halkının yaz mevsimini geçirmek ve iktisadi hayatlarını idame etmek için kullandıkları yüksek yerleridir (Cin&Akgündüz, 1980: 4). Resm-i Yaylak dışarıdan gelen halkın hayvanlarının, özellikle koyunlarının kışlamasından alınan vergidir. Yatak resmi, kanunnamelerde, otlak resmi, resm-i merai, yaylak resmi olarak geçmektedir. Defterde bazen resm-i yaylak ve resm-i yatak olarak, bazen de ikisi bir arada vergilendirilmiştir. Çeçerek Nahiyesi'nin Yukarı Çeçerek, Samtskup, Anda, Tribon, Urael, Kisetib, Aşağı Tbet, Borcom, Ahtila, Molaratuban, Serdiketuban, Mamashev, Odanda, Yukarı ve Aşağı

Çoçeb, Şoraşet, Oloda ve Gorgetuban, nam-ı diğler Haçatuban köylerinde yaylak ve yatak vergisi ayrılıkta, nahiyenin geri kalan diğler köylerinde ise birlikte vergilendirilmiştir (Cikia, 1947: 148-171; Cikia, 1941: 148-171).

5. Çeçerek Nahiyesi'nde Yetiştirilen Bakliyat

Araştırma kaynağımız olan tahrir defterine göre bakliyat türleri şunlardır: nohut, mercimek ve bakla. Nohut ve Mercimeğin üretimi Çeçerek Nahiyesi'nde çok az idi. Nahiyede bakla yetiştirilmiyordu (Cikia, 1947: 148-171; Cikia, 1941: 148-171).

5.1. Nohut

Nohut farsça nehud kelimesinden olup yemeklik bitkidir (Eyüboğlu, 2004: 496). Çeçerek Nahiyesi'nde nohudun vergi miktarı 46 kile olup, onun da tahrir değeri 1.380 akçedir (Cikia, 1947: 148-171; Cikia, 1941: 148-171). Bu da 1 kile nohudun 30 akçe olduğunu göstermektedir.

5.2. Mercimek

İnsanların yiyecek maddesi olarak kullanılan mercimek Çeçerek Nahiyesi köylerinde az da olsa üretilmekte idi. Mercimek Fars dilinde olan merdümek (adamcık, gözbebeği) kelimesinden türenmiştir (Eyuboğlu, 2004: 481). Mercimeğin Nahiyedeki vergi miktarı 50 kile olup, onun da tahrir kıymeti 1000 akçe idi (Cikia, 1947: 148-171; Cikia, 1941: 148-171). Çeçerek Nahiyesi'nde 1 kile mercimeğin fiyatı 20 akçe olarak belirlenmişti.

6. Çeçerek Nahiyesi'nde Bağcılık Ve Bostancılık. Şıra

1595 tarihli Tahrir Defteri'ne göre Çeçerek Nahiyesi'nde hububat ve bakliyat üretiminin yanında bağcılık ve meyvecilik de vardı. Bağcılık ve meyvecilikle ilgili vergi çeşitleri resm-i meyve, resm-i bostan ve şıra adı altında kayıt olunmuştur.

6.1. Meyve

Meyve fars dilinde mive kelimesinden türemiş olup yemiş anlamını taşımaktadır (Eyuboğlu, 2004: 483). Türkçede ise bu anlamını değiştirerek elma, armut ve diğler. ürünlerin ortak adı şeklinde kullanılmış ve şu anda da kullanılmaktadır. Çeçerek Nahiyesi'nden resm-i meyve adı altında 2.850 akçe vergi alınıyordu (Cikia, 1947: 148-171; Cikia, 1941: 148-171). Vergisi alınan meyvelerin çeşit ve miktarları hakkında bilgi edinemiyoruz. Çünkü meyve öşrü kayıt olunurken yalnız verginin bedeli akçe olarak yazılmıştı.

6.2. Ceviz

Arapça bir kelime olup kalın gövdeli, uzun ömürlü ve ahşabı değerli olan bir bitki ve onun "koz" denilen meyvesi (Parlatır, 2011: 250). Ahıska bölgesi her zaman cevizi ile ünlü olsa da ne yazık ki, Çeçerek Nahiyesi'nde bu çeşit ürün çok az bulunmakta idi (Cikia, 1947: 148-171; Cikia, 1941: 148-171).

6.3. Bostan

Bostan, Fars dilinde bu, buy, yani koku ve stan, yer, ülke, yöre anlamlarını veren iki kelimedenden teşkil olunmuştur. Bostan'ın güzel kokulu çiçeklerin bulunduğu yer anlamını taşımaktadır (Eyuboğlu, 2004: 96). Tabii Türkçede bu, anlamı değişmiş ve yemeklik yeşil bitkilerin yetiştirildiği yer anlamını benimsemiştir. Defterde Resm-i bostan adı altında hangi ürünlerin olduğu ayrıntılı yazılmamıştır. Bostanın aynı zamanda kavun-karpuzun

ortak adı olduğunu bildiğimizden Çeçerek Nahiyesi'nde bostan vergisi adı altında kavun, karpuz gibi ürünlerin olduğu muhakkaktır. Tahrir dökümünden de görüldüğü gibi Çeçerek Nahiyesi'nde bostancılık çok gelişmiş olup resm-i bostan adı altında 4.124 akçe vergi alınmıyordu. Bostan nahiyenin Samtskup Köyü hariç tümünde yetiştirilmekte idi (Cikia, 1947: 148-171; Cikia, 1941: 148-171).

6.4. Şıra

Şıra – farsça şire kelimesinden alınıp bunun da kökü Latinceye dayanmaktadır. Latincanın siraum kelimesi üzüm suyu anlamına gelmektedir (Eyuboğlu, 2004: 483). Budin ve Ahıska gibi ortodoks eyaletlerde şıra şarap anlamında kullanılmakta idi. Şıra üretimi Ahıska bölgesinde çok eskiden yapılmakta idi. En eski şarapçılık örneği 8000 yıl öncesine ait olup, bunun da Gürcistan'da olduğu keşfedilmiştir (Beluck, 2003: 728).

Şıra üzümünden alınır. Üzüm yetiştirme Ahıska Sancağı'nda en önemli ekin alanlarından biridir. Ahıska Sancağı yalnız Osmanlı Devleti'nde değil bütün dünyada yüksek alanda ve dağlık yerlerde üzüm yetiştirilen tek bir bölgedir. Ahıska Eyaleti'nde en kaliteli üzüm çeşitleri yetiştirilmekteydi.

Genelde üzüm bağları Kura, Posof ve Kvabliyan nehirlerinin Güney, Güney-Doğu ve Güney-Batı kısımlarında daha iyi yetişmekte idi. Buranın üzümlerinden alınan şıra Ahıska'nın teraslar üzerinde yetiştirilen üzüm şirasından daha kaliteli idi.

Çeçerek Nahiyesi'nden şıradan alınan vergi miktarı ağırlık olarak 2.225 men ve onun da tahrir değeri 17.800 akçe idi (Cikia, 1947: 148-171; Cikia, 1941: 148-171). Şıra yalnız Çeçerk Nahiyesi'nin Samtskup, Küçük Zurzel, Anda, Tribon, Çorço, Aşağı Tbet, Borcom, Çobaret, Molaratuban, Serdiketuban, Ğrel, Ente, Agara, Odanda, Heot, Ortsep, Kamtiyet, Vaşlob, Yukarı ve Aşağı Çoçeb, Pursel, Şoraşet, Monastr, Ohera, Maiket, Oloda ve Gorgetuban, nami diğer Haçatuban köylerinde şıra yetiştirilmiyordu (Cikia, 1947: 148-171; Cikia, 1941: 148-171). Halil İnalıcık'a göre menn 12 okka, yani 15,388 kg olmak üzere ağır ve 6 okka, yani 7,694 kg olmak üzere hafif olarak ikiye ayrılır (İnalıcık, 2003: 248). Ayrıca bölgeye yakın olan Erzincan'da 1 men'in değeri 6,157 kg., Harput'ta 5.773 kg. ve Diyarbakır'da ise 5.067 kg.'a denk gelmekteydi (Walter, 1990: 26). “Defter-i Mufassal Vilayet-i Gürcistan” Tahrir Defteri vergi değerlerinden anlaşıldığı gibi 1 menn 8 akçedir (Cikia, 1947: 19-171; Cikia, 1941: 22-171). Şarapçılık Gürcistan'da en eski tarihten mevcuttur. M.Ö. öncesi III. Yüzyılda Gürcistan'da üzüm bağları mevcut idi (Evsstigneev, 1972: 87).

7. Çeçerek Nahiyesi'nde Reayadan Alınan Şahsa Ait Vergiler

7.1. İспенç Vergisi

1595 yılında Tahrir kayıtları yapılırken Çeçerek Nahiyesi halkı gayrimüslim idi. Osmanlı İmparatorluğu'nda gayrimüslim nüfus 16. Yüzyılın ortalarına kadar çift resmi vergilerini ödemekte idiler. 16. Yüzyılın ikinci yarısında bu statü değiştirilerek, çift resminin Gayrimüslimler için karşılığı olarak ispenç ödemek kanunlaştırılmıştır (Acun, 2006: 75; Barkan, 1993: 393). Çeçerek Nahiyesi'nin alınması 16. Yüzyılın son çeyreğinde olduğundan buranın gayrimüslimleri ispenç ödemekle yükümlü olmuşlardır. Bu yüzden onlar İспенç vergisini ödemeye tabi tutulmuşlardı. İспенç topraklı, topraksız, evli veya bekâr olduğuna bakılmaksızın, buluş çağına erişmiş, köylü göçebe, şehir ve kasabada

oturan her gayrimüslim erkekten alınan örfi bir baş vergisidir (Barkan & Meriçli: 1988: 393).

Osmanlı fethettiği yerlerde ziraatı artırmak için reayaya maksimum kolaylık sağlanırdı. Ahıska Eyaleti taşlık ve verimsiz olduğundan tarımla uğraşan Hıristiyan halktan ancak ispenç olarak 25 akçe alınırdı (Akgündüz, 1994: 578). Onlardan Gürcistan Kanunnamesi gereğince çift vergisi, dönüm vergisi ve yarım vergi alınmazdı. Çeçerek Nahiyesi'nde tarım ve hayvancılıkla uğraşan 489 nefer gayrimüslim hane reisinden toplam 12.500 akçe ispenç vergisi alınmakta idi (Cikia, 1947: 148-171; Cikia, 1941: 148-171). Bu vergi Balkanlarda da alınmakta idi. Koğan (Macaristan) Sancağı'nda bu vergi "resm-i kapu" adlanmakta olup miktarı 50 akçe idi (Çoban, 2005: 61-84).

7.2. Bad-i Heva Ve Resm-i Arus

Arus resmi, cürm ve cinayet resmi, dühan resmi, adeti daştebani, zemin ve dönüm resmi gibi vergi kalemleri bad-i hava türündendir (Miroğlu, 1990: 183).

1595 tarihli tahrir defterinde Bad-i Heva ve Resm-i Arus birlikte kaydolunmuştur. Çeçerek Nahiyesi'nde Arızı vergilerden olan bad-i hava ve resm-i arus hep birlikte belirtilmişti. Şahsa ait vergi çeşitlerinden olan bad-i hava, giderlerinin bir kısmını sancakbeyi, diğer kısmını da tımar sahibi sipahi aldığı için bazen nsf-ı bad-i hava olarak kaydedilmiştir (Cikia, 1947: 148-171; Cikia, 1941: 148-171).

Resm-i arus veya resm-i arus bad-i heva grubuna dahil vergilerdendir. Gürcistan Kanunnamesi gereğince arusiye (gelin) vergisi beylerbeyi, sancakbeyi ve tımar sahipleri arazilerinde evlenen bakire kızlardan altmışar akçe, dul kadınlardan otuz akçe alınması uygun görülmüştü (Akgündüz, 1994: 580). Bakire kızın gelin vergisi babası kimin vergi mükellefi ise ona verilirdi. Dul hanımlar kimin toprağında yaşıyorsa vergisini ona veriyordu. Ama büyük tımar sahipleri, avcı kızları, kale muhafızları ve bekarların gelir vergisi padişaha kaydolunuyordu. Defterde bad-i heva ve resm-i arus adı altında Çeçerek Nahiyesi'nden toplanan verginin miktarı 11.198 akçedir (Cikia, 1947: 148-171; Cikia, 1941: 148-171).

7.3. Resm-i Tapu ve Daştebani

Çeçerek Nahiyesi'nde bu vergi çeşidi "Resm-i Tapu ve Daştebani" olarak kayıt altına alınmış olup sancak beyi hassına aittir.

Resm-i Tapu şehir, köy ve mezralarda yapılan evler için üzerinde olan toprağın öşrünü karşılamak amacıyla alınmakta idi. Bu da toprağın değerine göre tapu vergisi alınmakta idi. Genelde ürün vermeyen veya az ürün veren topraklarda evler yapılırdı. Bu yüzden verginin az ödenmesini sağlıyordu. Ayrıca o bölge halkı verimli toprakları ancak ekin için kullanmaya özen gösteriyorlardı.

Daştebani koruma, kır bekçisi anlamına gelmektedir. Daştebaninin görevi ekinleri, bağ ve bahçeleri korumak idi.

Çeçerek Nahiyesi'nde "Tapu ve Daştebani" vergisi olarak 6.609 akçe alınmakta idi (Cikia, 1947: 148-171; Cikia, 1941: 148-171). Bu vergi çeşidi sancak beyi hassına ait idi. Daştebani vergisi önceleri zuhurata bağlı vergi olup daha sonralar düzenli vergilerden olmuştur (Yediyıldız, 1985: s. 122).

7.4. Resm-i Marhasiye

Defter'de resm-i marhasiye adı altında kayıt olan bu vergi çeşidi Ahıska Sancağı'nda kilise vakıfları ve piskoposlara ait arazilerde, piskoposun yararına ödenen vergi idi. Halkın yükünü azaltmak amacı ile Defter-i Cedid-Hakani'de kaydolunduğu gibi bu verginin miktarı hane başına ikişer akçe (Akgündüz, 1994: 581) idi. Fazla alınması uygun görülüyordu. Çeçerek Nahiyesi'nde marhasiye vergisi olarak toplam 904 akçe alınmakta idi. Nahiyenin Kisetib ve Maiket köyleri hariç tümünden marhasiye vergisi alınmakta idi (Cikia, 1947: 148-171; Cikia, 1941: 120-130).

8. Çeçerek Nahiyesi'nde Keten Üretimi- Zekerek

XVI. Yüzyılda Ahıska Sancağı'nda sanayi bitkisi olarak kendir önemli yer tutmakta idi. Kendir mutedil iklimde yetişmekte idi. Bu bitki Osmanlı Devleti'nin Karadeniz kıyılarında Samsun ve Ordu'da, Ege'de, Güneydoğu'da ve Doğu'da Artvin'de yetiştirildiği gibi (Gürçay, 1969: 11) Çıldır Eyaleti'nde de yetiştirilmekte idi. Onun tohumları % 40-45 yağ içermektedir. Bu yağ "Bezir yağı" olarak bilinmektedir. Ketenden yemeklik yağ alındığı gibi boyacılıkta kullanılan keten tohumu yağı da alınmakta idi (Güneş, 1994: 160). Yağı alındıktan sonra tohumların geri kalan atığı hayvan yemi olarak kullanılmakta idi. Tahrir defterinde bu verginin adı "zekerek" olarak geçmektedir. Nedense Çeçerek Nahiyesi'nde Zekerek yetiştirilmesine önem verilmemişti. Nahiyeden toplam 179 kile zekerek vergisi alınmakta idi. Onun da tahrir kıymeti 1.670 akçe idi (Cikia, 1947: 148-171; Cikia, 1941: 148-171). Nahiyeye nüfusu zekerekten bezir yağı almak için Toba Köyü'ndeki Sabiye'nin ve Kisetib Köyü'ndeki Varzel Medike'nin tasarrufundaki Bezirhane'den istifade ediyorlardı (Cikia, 1947, 152,154 ; Cikia, 1941: 153,154). Zekerekle ilgili tahrir dökümüne baktığımızda 1 kile zekerekin fiyatı 10 akçeye denk gelmektedir.

9. Çeçerek Nahiyesi'nde Küçük İşletmecelik

9.1. Değirmencilik

XVI. Yüzyıl sonlarında Ahıska Eyaleti'nde bulunan işletmelerin başında değirmenler geliyordu. Değirmenlerden alınan vergi Mufassal defterde "Resm-i Asiyab" olarak kaydedilmiş reayadan alınan vergiler içerisinde (Çağatay, 1947: 503). Değirmenler çalışma süresine göre vergilendiriliyordu. Değirmen vergisi olarak her çalıştırılan değirmen için ayda 5 akçe alınır. Yani yıl boyu çalıştırılrsa 60 akçe, 6 ay çalıştırılrsa 30 akçe alınması uygun görülüyordu. Gürcistan Kanunnamesi'nde değirmen vergisi için defterde kaydolunduğu kadar alınsın diye yazılmıştı. Yeni yapılan değirmenler de eski değirmenler kadar vergiye tabi idi. Çeçerek Nahiyesi'nde 15 adet değirmen olduğu kayıtlardan belli olmaktadır. Bu değirmenlerden 11 adedi yıl boyu, 4 adedi ise 6 ay çalışmakta idi. Nahiyenin Puğa Köyü'nde 1 adet değirmen harap durumunda idi. Çeçerek Nahiyesi'nden Asiyab vergisi olarak toplam 780 akçe vergi alınmakta idi (Cikia, 1947: 148-171; Cikia, 1941: 148-171).

9.2. Bezirhane

Çeçerek Nahiyesi'nde küçük işletmelerden biri de Bezirhane'dir. Bezirhane zekerekten "Bezir Yağı" almak için gerekli işletmedir. Nahiyede iki Bezirhane vardı. Biri Toba Köyü'nde Sabiye'nin- diğeri de Kisetib Köyü'nde Varzel Medike'nin tasarrufundaki Bezirhane idi. Nahiyenin bezirhane için ödedikleri vergi miktarı 120 akçe idi (Cikia, 1947, 152,154 ; Cikia, 1941: 153,154).

SONUÇ

“XVI. Yüzyılda Çıldır Eyaleti Ahıska Sancağı'nın Çeçerek Nahiyesi” konulu çalışmamız bize aşağıdaki sonuçları vermiştir.

1. Çeçerek Nahiyesi, XVI. Yüzyılda Çıldır Eyaleti Ahıska Sancağı'nın nahiyelerinden olup Osmanlı İdari Teşkilatı'na göre kurulmuş ve yönetilmiştir.

2. XVI. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde çok ilerlemiş hukuk düzeni vardı. Bu da Ahıska bölgesinden düzenli vergi toplanmasını sağlıyordu. Amerika'nın Princeton Üniversitesi Osmanlı Tarihi Hocası Prof. Heath Lowry'nin dediği gibi “Osmanlılar'ı 600 yıl ayakta tutan vergi sistemi ve adalet” olmuştur (http://www.dilbilimi.net/lowry_osmanli_adaleti.pdf: 2012).

3. Çeçerek Nahiyesi ışığında Kafkaslarda Osmanlı hâkimiyeti yıllarını araştırmak, tanımak, bilmek ve öğrenmek hem Türkiye için, hem Gürcistan ve hem de Kafkas tarihçiliği için büyük önem taşımaktadır.

4. Çıldır, nam-ı diğer Ahıska Eyaleti'nin XVI. Yüzyıl sosyal ve ekonomik durumu tahrir defterleri ışığında incelenmemiştir. Çeçerek Nahiyesi hakkında olan bu çalışmamız bu konuda gelecekte yapılacak geniş kapsamlı araştırmalar için ileriye doğru atılmış adımlardan olacaktır.

5. Onomastik bakımından zengin bilgilerle dolu olan bu tahrir defteri dil, tarih ve coğrafya bilim adamları için değerli bir kaynaktır.

6. XVI. Yüzyıl Osmanlı Devlet' nin taşrasını oluşturan yerleşim birimlerinden bir olan Ahıska Sancağı Çeçerek Nahiyesi gibi araştırmalar Osmanlı taşra idaresini çeşitli yönleri ile aydınlatacaktır.

7. Çeçerek Nahiyesi hakkında “Defter-i Mufassal Vilayet-i Gürcistan” tahrir defteri verilerine bakılarak hem Ahıska'nın, hem de Osmanlı Devleti'nin XVI. Yüzyıl sonlarında diğer bölgelerinin sosyal ve ekonomik durumu hakkında fikir sahibi olunacaktır.

KAYNAKÇA

Abuladze, Tsisana (1979). Çıldır Vilayeti Caba Davtari 1694-1732 Yılları, Türkçe Metin Gürcüce tercümesiyle, Tbilisi.

Acun, F. (2006). “Karahisar-i Şarki ve Köylühisar Kazaları Örneğinde Osmanlı Taşra İdaresi (1485-1569)”. Ankara, Türk Tarih Kurumu.

Akdağ, M. (1979). Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarih,, İstanbul. C. II.

Akgündüz, A. (1994). Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri, 7/1. Kitap, Kanuni devrei Kanunnameleri (IV); 7/II. Kitap. II. Selim Devri Kanunnameleri, VI. Bölüm: Gürcistan Eyaleti Kanunnameleri.

Barkan, Ö. L. (1941). “Türkiye'de İmparatorluk Devirlerinin Büyük Nüfus ve Arazi Tahrirleri ve Hakana Mahsus İstatistik Defterleri”, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, 1941, II/I.

Barkan, Ö.L. (1980). “Türk-İslam Hukuku Tatbikatının Osmanlı İmparatorluğunda Aldığı Şekiller; İmparatorluk Devrinde Toprak, Mülk ve Vakıfların Hususiyeti1. Toplu Eserler I. İstanbul.

- Barkan, Ömer Lütfi-Meriçli, Enver (1988). “Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri”, Ankara TTK Yayınları.
- Barkan, Ö. L. (1993). “Çiftlik”, İ. A., c.3. M. E. B. Basımevi, İstanbul.
- Belluck, Ram 728. Aralık 2003. Now that’s what you call a real vintage: professor unearths 8.000-year-old wine The Independ (Londra).
- Bostan, Hanefi. M. (2002). “XV-XVI. Asırdaki Trabzon Sancağı’nda Sosyal ve İktisadi Hayat”, TTK Basımevi, Ankara.
- Cikia, S. (1947). Defter-i Mufassal Vilayet-i Gürcistan. I. Kitap. İzdatelstvo Akademii Nauk Gruzinskoy SSR, Tbilisi.
- Cikia, S. (1941). Defter-i Mufassal Vilayet-i Gürcistan. II. Kitap. İzdatelstvo Akademii Nauk Gruzinskoy SSR, Tbilisi.
- Cin, H. ve Akgündüz, A. (1980). “Türk-İslam Hukuk tarihi”, İstanbul.
- Çağatay, N. (1947). “Osmanlı İmparatorlu’nda Re’ayadan Alınan Vergi ve Resimler”, A.Ü.D.T.C.F.D., Cilt V, Sa. 5. Ankara. Sayfa 483-511.
- Çoban, E. Koğan Sancağı’nın (Macaristan) 16. Yüzyıldaki Ekonomik Gelişmes Üzerine. OTAM. Ankara 2005, Sayı 17. S. 61-84.
- Dağlı, Y., Kahraman, S.A. (2005). “Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Bursa-Bolu-Trabzon-Erzurum-Azerbaycan-Kafkasya-Kırım-Girit (2. Cilt, 2. Kitap). YKY Yay. İstanbul.
- Dalgacı, F. (2008). 45 Numaralı Tapu Tahrir Defterine Göre Simav Nahiyesi. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). Kütahya. Dumlupınar Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Eyuboğlu, İ. Z. (2004). Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü, Sosyal Yayınları, İstanbul.
- Emecen, F. M.(1989). XVI. Asırda Manisa Kazası. Ankara, TTK Yayınları
- Emecen, F. (1992). “Bennak”, T.D.V.İ.A., C. 5, s. 458. İstanbul.
- Evstigneev. G. M., Livşits Y. A.. ve Singaevskiy, O. N. (1972). “Tayını produktov pitaniya”, ”Pişevaya Promışlennost” Yayınları, Moskova 1972.
- Göyünç, N. (1979). “Hane deyimini Hakkında”, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 32, ss. 331-348.
- Göyünç, N. (1997). “Hane”. İslam Ansiklopedisi, C. XVI, İstanbul, Türkiye Diyanet Valfi Yayınları. ss. 552-553.
- Güneş, A. (1994). “XVI. Yüzyıl Başlarından XVII. Yüzyıl Başlarına Kadar Kocaeli Sancağı”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ankara. Ankara Üniversitesi.
- Gürçay, H. (1969). “Urgan ve Urgancılık”, TED. Sayı: XI. Ankara.
- Heath Lowry, “Osmanlılar’ı 600 Yıl Ayakta Tutan Vergi Sistemi ve Adalettir”, http://www.dilbilimi.net/lowry_osmanli_adaleti.pdf (Erişim Tarihi: 05.10.2012).
- İnalçık, H. (2000). “Ağırlıklar ve Ölçüler”. Osmanlı İmparatorluğu’nun Ekonomik Ve Sosyal Tarihi, I. Paris.
- İnalçık, H. (2003). Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ 1300-1600, Çeviren Ruşen Sezer, İstanbul.

Kuran-ı Kerim, Nahl Suresi, 68-69. Ayetler.

Miroğlu, İsmet (1990). Kemah Sancağı ve Erzincan Kazası (1520-1566), TTK Yayınevi, Ankara.

Parlatır, İ. (2011).Osmanlı Türkçesi sözlüğü, TDK. Yargı Yayınları, 4. Baskı, Ankara.

Svod Statisticheskikh Dannıkh o Naseleniya Zakavkazskogo Kraya (Kafkasya Nüfus İstatistik Bilgileri) (1893). Tiflis.

Ünal, Mehmet Ali, (2002). Osmanlı Müesseseleri Tarihi, Fakülte Kitabevi, Isparta.

Yediyıldız, B. (1985). Ordu Kazası Sosyal Tarihi, T.C. Kültür Yayınları, Ankara.

Zisserman, K. (1870). Sbornik Materialov dlya Opisaniya Tiflisskoy Gubernii,Tiflis.

Walter, Hinz(1990). İslamda Ölçü Sistemleri (trc. Acar Sevim), İstanbul.

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 da 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 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 yayımlanacak 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." (fort he 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 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
- 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 Sarfları** □

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)